cilt / volume: 53 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023
e-ISSN: 2149-0015

Araştırma Makalesi / Research Article

Arap Modernist Düşüncenin Nasları Anlama Yöntemlerinin, Hükümlerde Sabit-Değişken Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi

Hüseyin SUDAN
Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İslam Hukuku Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
PhD Candidate, University of Jordan, Faculty of Islamic Law, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-5690-5313 | ROD ID: https://ror.org/05k89ew48
hsnsudan@gmail.com | Sorumlu Yazar/ Corresponding Author

Manssour Mahmoud MEGDADY
Prof. Dr., Ürdün Üniversitesi, İslam Hukuku Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Professor, University of Jordan, Faculty of Sharia, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-3855-6537 | ROD ID: https://ror.org/05k89ew48
manssour73@yahoo.com

Makale Bilgileri

Makale Geçmişi
Geliş: 08.10.2023
Kabul: 13.12.2023
Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:
İslam Hukuku,
Arap Modernistler,
Nas,
Yorum,
Tarihselcilik,
Sabit-Değişken Hüküm.

Öz

İslam Hukukundaki hükümler tamamıyla değişmez değildir. Hükümlerde sabit ve değişken ayrımı olup bu ayrımın bazı kriterleri bulunmaktadır. Bu makalede, modernist düşüncenin Arap dünyasında (Mısır, Fas, Cezayir, Tunus) ilk temsilcileri olan Hasan Hanefi, Abid el-Câbirî, Muhammed Arkun ve Abdülmecid el-Şerefi gibi modernistlerin nasları anlama yöntemleri ele alınarak İslam hukukundaki hükümlerin sebat ve değişkenlik açısından tek tip olmadığı vurgulanmış ve bu bağlamda Arap modernistlerin yaklaşımları eleştirilmiştir. Nasların anlaşılmasına yönelik takip edilen modernist yöntem nasların işlevsiz hale getirilmesi sonucunu doğuracağı için konunun İslam hukukundaki sabit ve değişken hükümleri ayıran kriterler bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Bu bağlamda makalede şu sonuçlara ulaşmıştır: Arap modernistleri nasları anlamada iki temel prensibe dayanmışlardır. Bunlar, gerçeklik ve mevcut durumun nasları anlama konusunda tahkim edilmesi ve nasların tarihsel olduğu prensipleridir. Buna göre, modernistler sabit türden olsa bile, bütün fıkhi hükümlerin yeni ve çağdaş bir bakışla değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İslam hukukunda farklı durum ve koşullara göre değişebilecek bazı hükümler vardır ve bu tür hükümlerde tarihsel yaklaşım uygulanabilir. İslam Hukukunda esas konulara ilişkin hükümler ise sabit hükümlerdir ve kat'î kesin naslarda yer aldığından dolayı bu tür naslarda tarihsel yöntemi uygulamak doğru değildir.

An Evaluation of the Arab Modernist Thought's Methods of Understanding the Nusus in the Context of the Constant-Variable Distinction in the Provisions

Article Info

Article History
Received: 08.10.2023
Accepted: 13.12.2023
Published: 30.12.2023

Keywords:
Islamic Law,
Arab Modernists,
Religious Text (Nusus),
Comment,
Historicism,
Stable and Changeable Provisions

Abstract

The provisions of Islamic law are not completely immutable. There is a constant and variable distinction in the provisions and there are some criteria for this distinction. In this article, the methods of understanding the nusus by the first representatives of modernist thought in the Arab world (Egypt, Morocco, Algeria, Tunisia), such as Hassan Hanafi, Abed al-Jabri, Mohammed Arkoun, and Abdelmajid Sharfi, are discussed. Subsequently, it is emphasized that the provisions in Islamic law are not uniform in terms of constancy and variability, and in this context, the approaches of Arab modernists are criticized. Since the modernist method of understanding the Qur'anic texts would result in rendering the Qur'anic texts dysfunctional, it is important to address the issue in the context of the criteria that distinguish between constant and variable provisions in Islamic jurisprudence. In this context, the article has reached the following conclusions: Arab modernists relied on two basic principles in understanding the nusus. First, reality and the current state of affairs should be taken as the basis for understanding the nusus, and second, the nusus are historical. Accordingly, modernists argue that all provisions, even constants, should be replaced by a new and contemporary perspective. Some provisions in Islamic law may change according to different situations and circumstances, and the historical approach can be applied to such provisions. However, as the provisions on the main issues in Islamic law are constant and immutable, it is not correct to apply the historical method to such provisions.

Atıf/Citation: Sudan, Hüseyin. "Arap Modernist Düşüncenin Nasları Anlama Yöntemlerinin, Hükümlerde Sabit-Değişken Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi". *Akif* 53/2 (2023), 272-294. https://doi.org/10.51121/akif.2023.45

"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

مناهج الفكر الحداثي العربي في فهم النصوص الشرعية وتحليلها من خلال معايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية

ملخص

تناول البحث أولاً فكرة الحداثة ومناهج الحداثيين العرب في فهم النصوص الشرعية، وقد رجع البحث إلى ما كتبه أبرز الحداثيين العرب (في مصر وتونس والجزائر والمغرب) أمثال حسن حنفي، وعابد الجابري، ومحمد أركون، وقام بنقل آرائهم وتحليلها. وقد وصل إلى أن فكرة الحداثة تركز على رفض القديم إلى ما هو جديد، وتعتمد على العقلانية والواقعية، وأن الحداثيين العرب اعتمدوا في فهم النصوص الشرعية على مبدأين أساسين؛ تحكيم الواقع في فهم النصوص، وتاريخية النصوص، بناءً عليه يسوغون تغيير الأحكام الشرعية –حتى الثوابت منها– برؤية جديدة معاصرة. وتناول البحث بعد ذلك نقد مناهج الحداثيين، من حيث كون الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعاً واحداً من حيث الثبات والتغير؛ فهناك بعض الأحكام الشرعية يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم منهج التاريخية فيها، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم. وأما الأحكام التي تتعلق بالأسس المبادئ تكون في النصوص الشرعية القطعية التي تجعلها من الثوابت، فلا يجوز تحكيم المنهج التاريخي في مثل هذه النصوص.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الحداثيون العرب، فهم النصوص، الواقعية، التاريخية، الثابت والمتغير.

مقدمة

إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وقد أثبت فقهاء الإسلام ذلك عبر التاريخ باجتهاداتهم الدقيقة والمبنية على أسس سليمة. ولكن نحن كأمة الإسلام نعاني اليوم أزمة فكرية وعملية تجاه صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان؛ فريق من المسلمين يحاول أن يحل تلك الأزمة بالاكتفاء بتراث علماء المسلمين السابقين، وبالتجاهل وعدم الالتفات لهذه الأزمة الفكرية والعملية، ورفض كل اجتهاد جديد ولو كان مبنيًا على أسس سليمة، وبعضهم يرى بأن حل هذه الأزمة هي الحداثة والتجديد، وتغيير الأحكام الشرعية أو تأويلها وفق مقتضيات العصر.

إن تجاهل الفريق الأول لهذه الأزمة قد أدى إلى وجود الفريق الثاني الذي حاول حلها بطريقة أدت إلى أزمة أكبر من ذلك بكثير، ألا وهي أزمة عدم الثبات في الشريعة الإسلامية، فإن صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان تكمن في ثبات مبادئها وأسسها، فإذا هدمنا الثوابت في الشريعة الإسلامية فإنها ستفقد صلاحيتها أيضا؛ فإن صلاحيتها مبنية على ثباتها.

ومن هنا رأيت من الأهمية بمكان أن أتناول في هذا البحث مشكلة الحداثة، والمناهج التي اعتمدها الحداثيون في فهم النصوص الشرعية، وقد رجعت إلى ما كتبه أبرز الحداثيين أمثال حسن حنفي، وعابد الجابري، ومحمد أركون، وقمت بتحليل آرائهم بناء على ذلك، ثم بالرد عليهم وتفنيد مناهجهم بعرضها على أصول الاجتهاد الصحيح عند العلماء؛ وذلك ببيان معايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، ومجال الاجتهاد.

حدود البحث

فقد اقتصر بحثي في بيان آراء الحداثيين وأقوالهم على آراء أبرز الحداثيين العرب مثل محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعبد المجيد الشرفي. ولم يستوعب بحثي جميع آراء الحداثيين وادعاءاتهم، وإنما اقتصر على الجانب التأصيلي لمناهجهم في فهم النصوص الشرعية.

1. حقيقة مفهوم الحداثة والحداثيين

1.1. حقيقة مفهوم الحداثة والفكر الحداثي

كلمة الحداثة من المصطلحات الجديدة التي انتشر استعمالها في العصر الحديث، وهي ليست كلمة أصيلة في العربية بمعناها الذي تطلق عليه الآن، فهي كلمة منقولة إلى اللغة العربية بالترجمة من اللغة الإنكليزية من كلمة MODERNTY.[1] ولكن هذه الترجمة ليست ترجمة وافية بالمعنى الأصلي؛ فإن ترجمة المصطلحات والمفاهيم التي تنشأ في بيئات وثقافات أخرى إلى لغة أخرى من غير تلك الثقافة والبيئة لا تكون وافية للمعنى الأصلي المنقول غالباً. ومفهوم الحداثة من هذا النوع؛ فإنه مفهوم نشأ في الحضارة الغربية ثم انتقل إلى العالم الإسلامي كما سنبين ذلك.

فالحداثة لغة: مصدر لفعل حدث يحدث، والحاء والدال والثاء تدل على أصل واحد، وهو كون الشيء بعد أن لم يكن، ومنه الحديث: بمعنى الجديد، وكل شيء قريب العهد والمدة، وحداثة السن بمعنى أول العمر.[2] واستعملت كلمة الحداثة في الحديث النبوي: "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه، وجعلت له خلفًا."[3] بمعنى قرب العهد والزمان.

وأما الحداثة اصطلاحا: فقد عرفت الحداثة بتعريفات كثيرة أغلبها تتعلق ببيان مظاهرها وميزاتها، وأما التعريف الذي يمكن أن نصل إليه من جميع هذه التعريفات هو أن الحداثة: نمط فكري جديد، خليط من المذاهب والفلسفات الأوربية المادية الحديثة به،[4] في كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية، مبني على رفض النظام المعرفي الموروث، ويعتمد على العقلانية والواقعية والإنسانية.[5]

والحقيقة أن الحداثة لا تشكل في حد ذاتها نسقاً معرفياً نظرياً ذات أبعاد وحدود خاصة بها، وإنما هي خليطة نتجت عن مذاهب وحركات وأنساق فكرية وفلسفية مختلفة، علاقتها التشابه حينًا والاختلاف والتناقض أحياناً؛ مما تسبب –وإلى جانب عوامل أخرى– بصبغ هذا المفهوم ووسمه بالغموض وعدم الوضوح، وعجز الكثيرين عن الوصول إلى تعريف متفق عليه لهذا المفهوم.[6] ولكن يمكن أن نقول بأن فكرة الحداثة بشكل عام مرتبطة بالتقدم وترك القديم، وتجاوزه إلى ما هو جديد.[7] إضافة إلى أنها فكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحداثية الأجدّ قد تناقض سابقتها مباشرة.[8]

---

[1] ريان محمد رشيد أحمد، *الحداثة والنص القرآني* (عمان الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 1997)، 8.

[2] أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة* (بيروت: دار الفكر، 1399)، 36/2; محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن المنظور، *لسان العرب* (بيروت لبنان: دار صادر، 1414)، 131/2-132.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم الحديث: 1585؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، باب نقض الكعبة وبناءها، رقم الحديث: 398.

[4] Bünyamin Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011), 40-43.

[5] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 15.

[6] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 24.

[7] كريبة كريمة، *مناهج الاجتهاد في الفكر الإسلامي* (تونس: جامعة تونس، أطروحة دكتوراة، 2011)، 215; إبراهيم فتح الرحمن أحمد محمد، *الحداثة والعقلانية وموقف الإسلام منهما* (السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، رسالة ماجستير، 2012)، 13.

[8] محمد، *الحداثة والعقلانية*، 17.

وتعتمد الحداثة على مبدأين رئيسين هما العقلانية، والأنسنة (الإنسانية) وهو تقديم فكرة الإنسان على غيره؛[9] يقول عبد المجيد الشرفي: "والعقلانية إحدى لوازم الحداثة."[10] وكذلك الديمقراطية التي أساسها الإنسانية؛ يقول عابد الجابري الذي يعتبر من أبرز الحداثيين: "العمود الفقري للحداثة الذي يجب أن ينتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد، بل هما ممارسة حسب قواعد."[11]

ويتمثل مبدأ الحداثة في فهم التراث فهماً عقلانياً بعيداً عن الوحي ومن دون حكم مسبق، وترفض الحداثة أي سلطة أو قدسية للتراث أو التاريخ، وتحكم على كل الأشياء عقليا، ومصدر الشرعية في الفكر الحداثي هو العقل وليس التراث، ويعتبر التراث الديني في الفكر الحداثي موضوعا للنقد.[12]

ومن متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي ورؤية عصرية له –على حد تعبير الحداثيين–؛ يقول الجابري: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي."[13]

ومن نتائج الفكر الحداثي ظاهرة العلمانية، فالحداثة شكل من أشكال العلمنة، أو العلمنة شكل من أشكالها.[14] كما يقول محمد أركون الذي يعتبر من أبرز ممثلي الحداثة ومن مدافعي العلمانية: "العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية. وهي مكتسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعددة بما فيها المجال العربي والإسلامي."[15]

2.1. الحداثيون نشأتهم وممثلوهم

انتشرت فكرة الحداثة كرؤية جديدة للعالم، خرجت من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوربا في القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت هذه الفكرة أساس النهضة الأوربية.[16] وترجع سيرة الحداثة إلى عصر التنوير الذي صاغ مبادئه الفيلسوف الأوربي كانط (Kant 1784)، الذي قال: "تشجع على استخدام فهمك الخاص." فهذا المبدأ في الحقيقة كان موجها ضد التراث القومي المسيحي.[17]

وتشكلت مبادئ الحداثة على ضوء الأفكار التنويرية التي ظهرت في أوربا، ومن الأفكار والفلسفات التي شاعت بعدها؛ مثل الفلسفة الوجودية التي تقوم على حرية الإنسان المطلق وترفض كل موروث من الدين، ونظرية فرويد (التحليل النفسي) الذي يدعي رفع القيود عن إشباع الجنس، والداروينية وغير ذلك من الأفكار والنظريات. وقد تبنت الحداثة كل هذه الأفكار والنظريات المتمثلة في رفض

---

[9] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 14.

[10] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)، 29.

[11] محمد عابد الجابري، *التراث والحداثة*) بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية،17.

[12] محمد، *الحداثة والعقلانية*، 12.

[13] الجابري، *التراث والحداثة*، 15-16.

[14] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 14.

[15] محمد أركون، *العلمنة والدين* (بيروت لبنان: دار الساقي، 1996)، 9.

[16] Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", 39-43.

[17] كريمة، *مناهج الاجتهاد*، 215; محمد، *الحداثة والعقلانية*، 12.

القديم وتحطيم القيود والبحث باستمرار عن التجدد وتحرير الإنسان، وتغذت عليها ونهلت منها. فقد تحوّلت الحداثة –إن صح التعبير– إلى مستنقعٍ كبير واسع واحتضن كل هذه الأفكار الشاذة الغريبة.[18]

وانتشرت الحداثة الفكرية، واندفعت خارج نطاقها الذي نشأت فيه، واقتحمت القارات الجديدة مع الاستعمار كثقافة غازية، ولكنها قوبلت في أغلب الأحوال بالنقد،[19] والمقاومة والممانعة لأنها تمثل ثقافة الغازي، إضافة إلى أنها فكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحداثية الأجد قد تناقض سابقتها مباشرة، ومع ذلك فقد وجدت استجابة من بعض المفكرين في بعض البلدان الإسلامية.[20]

لقد عرف المسلمون الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على نابليون بونابارت يغزو مصر ثم على القوى الإمبريالية الأوربية تحتل البلاد الإسلامية الواحدة تلو الأخرى، وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد، ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماطا حربية واقتصادية وتنظيمية وقيما ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم وقناعاتهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم.[21]

وظهر بين المسلمين من تأثر بتلك الحركة الحداثية والتقدمية، وعرفوا بالإسلاميين التقدميين، ونشأ بذلك تيار إسلامي عقلاني الاتجاه، وكان هذا التيار يركز على العقل أكثر من تركيزه على النص، وحملوا على عاتقهم فكرة تجديد الإسلام بدافع إزالة الشبهات التي تثار حول الإسلام، حتى وصل بهم الأمر إلى تعطيل بعض الثوابت عندما تكون هناك ضرورة إلى ذلك.[22]

ويُرجع صاحب كتاب الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر نشوء المعركة بين القديم والجديد عند المسلمين، وبداية التأثر بالفكر الحداثي إلى عصر محمد علي في مصر، حين سافر كثير من المصريين في بعثات تعليمية إلى أوربا، وحين قدم إلى مصر كثير من الأساتذة الأوربيين وخبرائهم، ثم اشتدت المعركة في عصر إسماعيل الذي كان هدفه الأكبر هو أن يجعل مصر قطعة من أوربا.[23] ثم نشأ هناك مجموعة من المفكرين الذين أغلبهم درسوا في الجامعات الغربية، وتبنوا هذه الفكرة ودافعوا عنها وصاروا من ممثلي التيار الحداثي؛ منهم محمد عابد الجابري من المغرب، وعلي عبد الرزاق وطه حسين من مصر، وأحميدة النيفر، وصلاح الدين الجورشي وعبد المجيد الشرفي من تونس، ومحمد أركون من الجزائر، وفضل الرحمن من باكستان، وحسن حنفي من مصر، ويعتبر حسن حنفي مؤسس هذا التيار، وهو من الأكاديميين الليبراليين المعروفين في مصر والعالم العربي، وتلميذه نصر حامد أبو زيد. وقد سمي هذا التيار بتيار اليسار الإسلامي أيضا.[24]

وإضافة لذلك يمكن إرجاع فكر الحداثة وانتشارها بين المسلمين إلى عوامل أخرى كثيرة لا يسعها هذا البحث؛ منها سيطرة انجلترا واحتلالها لقارة الهند؛ حيث كان لهذا الاستعمار الفكري دور مهم في ظهور الحداثية وانتشارها بين المسلمين. ومنها ما كان للاستشراق والمستشرقين من تأثير على نشأة فكرة الحداثة، وذلك لما في كتاباتهم ومؤلفاتهم من الأفكار الحداثية التي حاولوا بها هدم الفهم الصحيح للإسلام. ومن أبرز المؤسسات التي قامت بهذا الدور هي جامعة تل أبيب الإسلامية في إسرائيل.[25] وكذلك هناك دور كبير في انتشار

---

[18] محمد، *الحداثة والعقلانية*، 13.

[19] Solmaz, "Modernlik Ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", 43.

[20] محمد، *الحداثة والعقلانية*، 17.

[21] الشرفي، *الإسلام والحداثة*، 30; أبو الحسن علي الحسني الندوي، *الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية*) لبنان: دار الندوة للتوزيع،(ts.، 39-42.

[22] كريمة، *مناهج الاجتهاد*، 216-217.

[23] محمد محمد حسين، *الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر من الثورة العربية إلى قيام الحرب العالمية الأولى* (مكة المكرمة: دار الرسالة للنشر والتوزيع، 1413)، 190/2.

[24] كريمة، *مناهج الاجتهاد*، 218-220; أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 20.

[25] انظر: مقالة "جامعة تل أبيب "الإسلامية"؟! محمد بو الروايح، نشرت في موقع الشروق أونلاين

الأفكار الحداثية للمنافقين الموجودين داخل الشعوب الإسلامية، وهدفهم من ذلك تسهيل عملية الاحتلال الغربي العلماني في الغزو الفكري للشعوب المسلمة.

وإذا أردنا تصنيف التوجه الحداثي في الواقع العربي، فإنّه يمكن تصنيفه في ثلاث مدارس رئيسة: المدرسة العلمانية: وشعارها التحديث والعلمنة، ومن أهم روادها طه حسين، وعلي عبد الرزاق، ولطفي السيد، ومحمد حسين هيكل. والمدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي مثل سلامة موسى. والمدرسة المنادية بالدعوة القومية، مثل ساطع الحصري.[26]

3.1. موقف علماء المسلمين تجاه الفكر الحداثي

ومن أبرز من تصدى لأفكار الحداثة في مصر التي كانت منشأ الفكر الحداثي هو الكاتب الأديب مصطفى صادق الرافعي،[27] فكان أبرز المدافعين عن التراث الإسلامي ضد الحداثيين؛ فألف كتابه "تحت راية القرآن/المعركة بين القديم والجديد" للرد على الحداثيين والدفاع عن الإسلام، خصوصا في الرد على طه حسين الذي ادعى التجديد في اللغة العربية، وعدم التقيد بقواعدها في فهم القرآن وفهمه بلغة العصر.[28]

وقد شبه الرافعي أنصار الجديد والحداثيين برجل اسمه أبو خالد النميري؛ تروي كتب الأدب أنه كان ولد في البصرة ونشأ بها في القرن الثالث الهجري، ثم خرج إلى البادية فأقام بها أيامًا يسيرة وعاد بعد ذلك يتجافى في ألفاظه ويتكلف لغة الأعراب، حتى يروى أنه رأى الميازيب على سطوح الدور فأنكرها، وقال: ما هذه الخراطيم التي لا نعرفها في بلادنا؟ والرجل إنما ولد في البصرة ونشأ بها ولم يقم في البادية إلا أياما، ويصفهم الرافعي بأنهم رأوا أنفسهم أكبر من دهرهم ودهرهم أصغر من عقلهم، فتعرف منهم أبا خالد الفرنسي وأبا خالد الإنجليزي، وغيرهم ممن أجازوا إلى فرنسا وانجلترا فأقاموا بها مدة ثم رجعوا إلى بلادهم ومنبتهم ينكرون الميراث العربي بجملته في لغته وعلومه وآدابه، ويقولون ما هذا الدين القديم؟ وما هذه اللغة القديمة؟ وهم أعجز الناس عن أن يضعوا جديداً أو يستحدثوا طريفاً أو يبتكروا بديعاً.[29]

وأما أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكانت لهم جهود طيبة في الدفاع عن الإسلام ضد الاستعمار والحداثيين؛ ولكنهم تأثروا بالفكر الحداثي، وذهبوا إلى آراء مخالفة بناء على ذلك، فلذلك يعتبرهم البعض من الحداثيين، وترجع بداية الحداثة إلى بدء ما يسمى بحركة النهضة العربية الإسلامية متمثلة في رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.[30] وبالمقابل يعتبرهم الرافعي من الذين دفعوا الاستعمار عن اللغة ببلاغتهم، وأشرعوا دون الميراث العربي أقلامهم وحاطوه بألسنتهم وحفظوه بعقائدهم حتى أمنوا عليه أن ينتقص أو يمحق أو يزول.[31]

---

https://www.echoroukonline.com/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D8%AA%D9%84-%D8%A3%D8%A8%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9%D8%9F

[26] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 22-23.

[27] حسين، *الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر*، 243/2.

[28] مصطفى صادق الرافعي، *تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد* (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1423)، 42-43. انظر: طه حسين، كتاب "في الشعر الجاهلي"؛

[29] الرافعي، *تحت راية القرآن*، 18.

[30] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 20.

[31] الرافعي، *تحت راية القرآن*، 24.

وفي النهاية يمكن اعتبار مدرسة الأفغاني ومحمد عبده مدرسة توفيقية تجمع بين الحداثة والإسلام، فلا تعتبر هذه المدرسة ضمن دائرة مدارس الحداثة؛ لأنها وإن حاولت التوفيق بين الإسلام والحداثة، فهي إنما أرادت بذلك الدفاع عن الإسلام، وبيان عدم أفضلية الحداثة الغربية عليه.[32] وهم بذلك كانوا من الذين تصدّوا للحداثة ونقضوها ودافعوا عن الإسلام، لكنهم تأثروا بالحداثة، ولم يخلصوا منها. وهذه هي النتيجة الطبيعية عند أغلب أوائل من يتصدى للمعتقدات أو الأفكار الباطلة، فإنهم يتأثرون من تلك الأفكار لدراستهم المتخصصة فيها كما نجد ذلك عند المعتزلة الذين تصدوا للفلاسفة ودافعوا عن الإسلام ضدهم، ولكنهم تأثروا بهم وأخذوا من مبادئهم وحاولوا فهم الإسلام على أساسها.[33]

2. مناهج الحداثيين في فهم النصوص الشرعية

سأتناول في بحثي هذا بعض الجوانب من مناهج الحداثيين في فهم النصوص الشرعية؛ ومن تلك المناهج جعل مظاهر الحداثة من العقلانية والواقعية أسسا في استنباط الأحكام؛ أي أنهم يعتمدون في استنباط الأحكام الشرعية وفهم النصوص القرآنية والنبوية على أساس العقل، والواقع. والحقيقة أن الواقع هو من مقتضيات العقل، والعقل شيء مجرد لا يمكن الاعتماد عليه كأساس إلا من خلال مقتضياته ومظاهره وهو الواقع. ثمّ برر الحداثيون مبدأ تحكيم الواقع في فهم النصوص بمنهج اعتمدوا عليه في تأويل النصوص الشرعية على أساس الواقع، وبنوا عليه أفكارهم، ألا وهو المنهج التاريخي أي تاريخية النصوص الشرعية؛ بمعنى أن النصوص الشرعية يجب فهمها على أساس أنها نصوص تاريخية نزلت في بيئة معينة وتاريخ معين وتخاطب الناس في ذلك العصر، ولسنا ملزمين بتلك النصوص التي لا علاقة لها بواقعنا وعصرنا. وسأبدأ ببيان المنهج التاريخي في تأويل النصوص الشرعية ثم أنتقل إلى مبدأ تحكيم الواقع في فهمها واستنباط الأحكام منها.

1.2. المنهج التاريخي في تأويل النصوص الشرعية

ومن أبرز من ادعى بتاريخية النصوص من الحداثيين هو عابد الجابري؛ حيث ادعى بأن النصوص الشرعية والتراث الذي اعتمد على تلك النصوص كانت تناسب الواقع إلى عصرنا الحديث؛ لأن ظروف حياة المسلمين لم تختلف كثيرا عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وأما في عصرنا فقد اختلف الواقع كثيرا؛ فلذلك ينبغي أن نفهم النصوص الشرعية بحسب الواقع المعاصر الذي اختلف كثيرا عن الواقع القديم؛ يقول عابد الجابري:

"ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بدايات القرن الماضي متشابهة متناظرة فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال: كيف نتعامل مع التراث. لم يكن في وقائع الإنسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن التراث لقد كان حاضره امتدادا للماضي ونسخة عنه، أما اليوم فالأمر يختلف تماماً."[34]

وكذلك يقول عبد المجيد الشرفي من الحداثيين:

"إن تواصل السنة الثقافية على نفس النمط تقريبا حتى عصر النهضة العربية الحديثة وخلال فترة الازدهار الحضاري والانحطاط على السواء، مرده أساساً إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغير بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي."[35]

ويتابع الشرفي قائلًا:

---

[32] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 22-23.

[33] Ramazan Korkut, *Necmeddin Tûfî'nin Mutezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022) 57.

[34] الجابري، *التراث والحداثة*، 10.

[35] الشرفي، *الإسلام والحداثة*، 19.

"فحل الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري، وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها." ومن خلال هذه المقدمة يصل إلى نتيجة "أنه لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم، وأن القداسة التي أضفى عليها الزمن ينبغي ألا تحجب طبيعتها البشرية. وهكذا يتسنى وضع الإسلام التاريخي بأكمله موضع التسائل من حيث هو جملة المؤسسات التي عرفتها الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية، والتراث الذي أنتجه المفسرون والمحدثون والمتكلمون والفقهاء والمفتون، والوعاظ، والمؤرخون، وغيرهم."[36]

وبذلك يشكك الشرفي في كل مكتسبات الأمة الإسلامية بأكملها بسبب تغير الظروف، معتمدا في ذلك على المنهج التاريخي، ويدعي بضرورة تحكيم الواقع المعاصر على جميع هذه المكتسبات.

وبناء عليه يدعي الحداثيون بضرورة الفهم الحداثي للنصوص، وضرورة فهمها فهمًا تاريخياً بحسب الظروف التي وردت فيها وإعادة قراءتها من جديد على هذا الأساس برؤية معاصرة؛ يقول الجابري:

"من متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له. فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي."[37]

ويقول بعد ذلك: "ومن هنا ضرورة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة رؤية شمولية جدلية تاريخية لا تقتل الخاص في العام ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام."[38]

وقد عبر الجابري عن الفهم الحداثي والتاريخي للنصوص بمبدأ الموضوعية والمعقولية؛ وقال بأنه لا بد للتعامل مع النصوص والتراث تعاملا علميا بالتزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية؛ ويقصد من الموضوعية: جعل التراث والنصوص معاصرا لنفسه الشيء الذي يقتضي فصله عنا، ومن المعقولية: جعلهما معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا، وبذلك يمكن التحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه.[39]

ويصف الجابري هذا المنهج بأنه هو عين الاجتهاد الذي مارسه العلماء السابقون إذ يقول:

"القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها... قراءة التراث في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق للاجتهاد كما مارسه كبار العلماء، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات."[40]

ويدعي محمد أركون من الحداثيين الذين حملوا راية تاريخية النصوص الشرعية بأن الإمام الشافعي في رسالته قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة بهدف إلغاء التاريخية في الواقع، وذلك بترسيخه للمحاكمة المطبقة على نصوص القرآن والحديث التي قطعت عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الشافعي. ويدعي أركون بأن الإمام

---

[36] الشرفي، *الإسلام والحداثة*، 19.

[37] الجابري، *التراث والحداثة*، 15-16.

[38] الجابري، *التراث والحداثة*، 42.

[39] الجابري، *التراث والحداثة*، 46-47.

[40] الجابري، *التراث والحداثة*، 60.

الشافعي قد فعل ذلك للحط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان.[41] وبذلك يرى أركون ضرورة فهم النصوص الشرعية فهما تاريخيًا، وأن علم أصول الفقه –الذي أصلها الإمام الشافعي– صار سدًا منيعًا تجاه المنهج التاريخي. وهذا الكلام صحيح في مضمونه وإن كان صاحبه يقصد منه نقد الإمام الشافعي، والفضل ما شهدت به الأعداء.

ويطبق الجابري هذا المنهج التاريخي على فهم بعض النصوص ويصل إلى بعض النتائج في الأحكام الشرعية: ومن أبرزها مسألة ميراث المرأة؛ يقول الجابري في تحليله لآية "للذكر مثل حظ الأنثيين":

"لكي نجعل هذا الحكم معاصرًا لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص أعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام، وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف، فالملكية في المجتمع القبلي ملكية مشاعة، فالأصل أن القبيلة هي التي تملك وليس الفرد، والقبائل العربية ترى الزواج من القبائل البعيدة مطلوبًا في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي، ولكن تزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيرًا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها؛ لأنها إذا أخذت نصيبها من الميراث فإن هذا النصيب يؤول إلى زوجها وقبيلته، وهذا يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء، فلذلك كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الميراث تماماً اتقاء لتلك المشاكل. ومن جانب آخر فإن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصا مع تعدد الزوجات الذي كان معمولًا به عندهم بكثرة، وعندما جاء الإسلام أقرّ نوعًا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، فبدلًا من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث، وأضاف إلى ذلك تدبيرًا يقيم نوعا من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وهكذا استطعنا أن ندرك أن هذا الحكم كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشئ في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه."[42]

ويقول بعد ذلك: "من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكمًا يستجيب تمامًا لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب."[43]

هذا المثال يكفي لفهم المنهج التاريخي عند الحداثيين في تحليل النصوص الشرعية والأحكام الفقهية المستنبطة من تلك النصوص، ولن أطيل في سرد اجتهاداتهم الفقهية التي اعتمدوا فيها على التحليل التاريخي لأن الباحثين أغنونا عن ذلك.[44] وبناء على هذا المنهج الذي اتبعه الحداثيون يمكن تحليل جميع الأحكام الفقهية التي ثبتت بالنصوص القطعية، ولن يسلم –عند الحداثيين– أي حكم شرعي سواء كان قطعيًا أم ظنيًا من هذا التحليل التاريخي، وبذلك يمكن الاجتهاد عند الحداثيين في جميع الأحكام الشرعية –حتى الثوابت منها– بتغييرها واستبدالها بادعاء كونها أحكاماً تاريخية كانت تناسب تلك البيئة الذي نزلت فيها فقط.

2.2. منهج تحكيم الواقع في فهم النصوص الشرعية

ومن أسس الحداثيين التي اعتمدوا عليها مبدأ الواقعية، فهي كلمة سحرية عندهم يحاولون أن يفسروا كل شيء على أساسها، ومن أبرز من ركز على ضرورة الواقعية في فهم النصوص الشرعية هو حسن حنفي؛ حيث يقول بضرورة التجديد، وإعادة كل الاحتمالات القديمة، بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر. ويرى حنفي بأنه لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم على

---

41 محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي* (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996)، 74.

42 الجابري، *التراث والحداثة*، 54-55.

43 الجابري، *التراث والحداثة*، 55.

44 انظر لتفصيل ادعاءات الحداثيين: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني؛ وانظر للرد عليهم: ريان، محمد رشيد أحمد، الحداثة والنص القرآن، المبحث الثالث قراءات تطبيقية في الفصل الثالث قراءات حداثية للنص القرآني؛ زكي مصطفى البشايرة، موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه، الفصل الرابع الحداثيون العرب وموقفهم من قداسة النص القرآني وإعجازه.

شيء، بل لا يوجد إلا مقياس عملي: وهو مقياس الواقعية. فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى وعصور أخرى ولّت أو ما زالت قادمة.[45] وينقد حنفي الفهم الإسلامي للنصوص قائلاً: "نلحق عقولنا بالنصوص ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص."[46]

ويدعي حنفي بأن ما رفضناه قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية، كما كان الحال عند القدماء فقبلوا منها ما عبر عن حاجات عصرهم. ويمثل لذلك بمثال في مجال الاعتقاد قائلاً بأن: "الاختيار البديل الاختيار الاعتزالي الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرنا أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر وأكثر تلبية لمطالبه."[47]

ويبين حنفي بأنه ليس المقصود من الواقع واقع جماعة بشرية معينة؛ يقول:

"وعندما نقول روح العصر أو احتياجات العصر أو واقعنا المعاصر فإننا لا نشير إلى أية جماعة بشرية تنتمي إلى جنس معين، فالبشر لا تصنف إلى أجناس أو جماعات بيولوجية، بل تشير إلى أبنية نفسية ولأوضاع اجتماعية، وهذه الأبنية والأوضاع هي التي تحدد الهوية. وأي تفسير عنصري أو قومي أو جنسي للوقائع هو تفسير يخضع للأهواء والأمزجة ولا يخضع للعلم ولتحليل الواقع."[48]

ويربط الحداثيون مبدأ تحكيم الواقع في النصوص الشرعية بفكرة أسباب النزول، ويدعون بأن الأحكام الشرعية تشكلت بفرض الواقع الذي نزل فيه القرآن، أي أن الواقع كان سببًا في نزول الأحكام الشرعية، وبعض تلك الأحكام كانت اقتراحات من بعض الصحابة –مثل موافقات عمر– ولم يفرضها القرآن ابتداء فلذلك حصل النسخ في بعض تلك الأحكام بناء لمراعاة الواقع؛ يقول حسن حنفي:

"نصوص الوحي ليست كتابًا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الوحي لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما فرض من الواقع وتأييد الوحي له. وهذا هو معنى أسباب النزول."[49]

ويقول نصر حامد أبو زيد: "وإذا كان النص في مفهومه من حيث كونه انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع."[50]

ويقول حنفي مثل ذلك في السنة النبوية، ويصف السنة بأنه مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للواقع؛ إما بناء على الوحي الأول، أو بناء على وحي جديد، أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع.[51]

---

[45] حسن حنفي، *التراث والتجديد* (بيروت لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، 1414)، 22.

[46] حنفي، *التراث والتجديد*، 16.

[47] حنفي، *التراث والتجديد*، 21.

[48] حنفي، *التراث والتجديد*، 22.

[49] حنفي، *التراث والتجديد*، 135–136.

[50] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النص دراسة في علوم القرآن* (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، 120.

وكذلك يقول حنفي في الإجماع والاجتهاد، ويعرّفهما على أساس الواقع؛ فالإجماع عنده: "تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة، ويصدر الحكم نتيجة لعديد من العمليات الشعورية يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع المشكل كطرف آخر." وأما الاجتهاد فهو: "عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي في الكتاب والسنة، وعمله بالتجارب المشتركة السابقة ورؤيته للواقع المشكل رؤية مباشرة لمعرفة طريقة تغييره إلى واقع مثالي مطابق للوحي."[52] ويفسر الاجتهادات الفقهية على أنها لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة.[53] يعني أن العملية الاجتهادية عند حنفي هي عملية شخصية تقوم على تجارب المجتهد ورؤيته لواقعه الذي يعيش فيه. وهذا الكلام لا إشكال فيه إن لم يتناول الثوابت بالتغيير كما سنبين ذلك في المبحث الثاني.

وينتقد حنفي كون العقل المجرد مقياسا لفهم الحقيقة ويقول بأن أقصى ما يمكن قوله –بحسب التراث– هو أن العقل أساس للنقل، وحتى في هذه الحالة يغيب الواقع وهو أزماتنا المعاصرة، ويكون السؤال عقل من؟ عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهد أم عقل المضطهد؟ ويفرض الواقع الاجتماعي نفسه على المادة القديمة.[54]

ونتيجة لتحكيم الواقع يدعي حنفي بأن نشأة العلوم التقليدية كانت من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي وفي واقعها التاريخي، ويمثل لذلك بتقديم الفقهاء العبادات على المعاملات، وأنه يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية، ويعلل ذلك بأنه كانت العبادات تكوّن سلوكا جديدا للناس في حين أن المعاملات كانت موجهة بالوحي ولم تكن هناك حاجة في تقديم المعاملات على العبادات. ويقول بأننا لسنا بحاجة إلى إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات لأن الواقع قد تغير؛ فالعبادات قائمة عندنا، ولكن المعاملات هي الضائعة وهي موطن الأزمة، ويقول بأن هذا هو أقرب لروح الوحي الذي فيه المعاملات تعتبر عبادة. وكذلك الأمر عند حنفي في إعطاء الفقهاء الأولية للأحوال الشخصية على العلاقات العامة، ويقول بأن مأساتنا في العصر الحاضر هي في نظم الحكم وليست في نظام الأسرة، لأن مشاكل الأسرة لم تعد مشاكل شخصية وإنما صارت مشاكل اجتماعية لا تنفصل عن النظام السياسي الذي يلعب دورا مهما فيها.[55]

ولا يكتفي حنفي بتوظيف الفكر الحداثي في أصول الفقه فقط، بل ويدعي أنه منهج ينبغي توظيفه في أصول الدين أيضاً، وليست وظيفته فقط القياس في الأحكام وهي أفعال السلوك، بل أيضًا في اختيار النظريات أنسبها طبقا لحاجات العصر، فالاجتهاد عنده يقوم بالتأسيس العلمي في علم أصول الفقه طبقا لقدرات الفرد، ويقوم بالتأسيس النظري في علم أصول الدين طبقا لمتطلبات العصر.[56]

ويقول حنفي بأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضا إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد.[57]

---

[51] حنفي، *التراث والتجديد*، 136.

[52] حنفي، *التراث والتجديد*، 136.

[53] حنفي، *التراث والتجديد*، 133.

[54] حنفي، *التراث والتجديد*، 140.

[55] حنفي، *التراث والتجديد*، 137–138.

[56] حنفي، *التراث والتجديد*، 22.

[57] حنفي، *التراث والتجديد*، 16–17.

ووصل الأمر عند بعض الحداثيين إلى تحكيم مبدأ الواقعية حتى في العبادات؛ يقول الشرفي: إن فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه، رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها.[58] ويقول الدكتور محمد توفيق صدقي: إن ما بينته السنة للعرب في ذلك الزمن في مجال العبادات لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة.[59]

3. تقييم مناهج الفكر الحداثي ومعايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية

وإذا أردنا أن نختصر مناهج الفكر الحداثي الأساسية التي ذكرناها:

أولاً: تحكيم الواقع في فهم النصوص الشرعية، وضرورة تغيير الأحكام الشرعية –حتى الثوابت منها– بسبب تغير الواقع والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في عصرنا الحالي، وأنه لم تكن هناك حاجة لتغير تلك الأحكام من عصر النبي إلى عصرنا الجديد بسبب عدم تغير الظروف الاجتماعية من عصر النبي إلى العصر الجديد.

ثانياً: تاريخية النصوص الشرعية، وأنها كانت مقيدة بظروف الزمان الذي نزلت فيها؛ بدليل وجود أسباب النزول في النصوص القرآنية، وتقييدها في معناها بتلك الأسباب، وأن الأحكام نزلت بفرض الواقع، فلذلك لابد من فهم النصوص على أساس تاريخيتها ومن ثم ينبغي التجديد في فهمها بحسب الظروف الموجودة في عصرنا.

هذه أهم مناهج الحداثيين، وأما ادعاءاتهم التفصيلية فقد بنوها على هذه المناهج؛ فلذلك أكتفي بتقييم مناهجهم وتفنيدها دون الدخول إلى ادعاءاتهم التفصيلية لأنها مبنية على مناهجهم ويلزم من تفنيد مناهجهم تفنيدها.

ثم أتحول إلى بيان الثوابت والمتغيرات في الأحكام الشرعية، ومجال الاجتهاد بناء على التفريق بينهما؛ لأن الخلل في مناهج الفكر الحداثي، أن الاجتهاد عندهم موجه إلى الثوابت في الأحكام الشرعية، فلذلك يعتمد تفنيد الفكر الحداثي على معرفة الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، ومجال الاجتهاد.

1.3. نقد منهج الواقعية والتاريخية في فهم النصوص الشرعية

لما حكّم الحداثيون الواقع في فهم النصوص الشرعية، وادعوا بتغير كثير من الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية بسبب تغير ظروف الحياة في عصرنا الحالي، واجههم سؤال: لماذا لم يدع أحد قبلكم من المسلمين بتغير تلك الأحكام إلى الآن؟ فأجابوا بأن ظروف الحياة لم تختلف كثيرا من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى العصر الجديد، فلذلك لم تكن هناك حاجة لتغيير تلك الأحكام، وأما في عصرنا هذا فقد اختلفت الظروف كثيرا فلذلك نحن بحاجة إلى التجديد والحداثة. وهم يريدون من خلال هذا التبرير إلغاء أو تغيير كثير من الأحكام الشرعية الثابتة.

صحيح أن كثيرًا من ظروف الحياة اختلفت، ولكن الله الذي نزل الشريعة الإسلامية، وبين بأنها مستمرة إلى يوم القيامة كان يعلم بأن الظروف ستختلف، وعندما ننظر إلى أحكام القرآن الكريم، نجد أن الله تعالى لم يفصل في كثير من الأحكام الشرعية، وذلك ليفتح مجالا للمسلمين في الاجتهاد عند اختلاف الظروف، ولكن الله تعالى بيّن بعض الأحكام الشرعية المحدودة بالتفصيل، وهي الأحكام

---

[58] الشرفي، *الإسلام والحداثة*، 120.

[59] محمد توفيق صدقي، "الإسلام هو القرآن وحده" العدد التاسع (1906 1315)، 521.

الأساسية التي تتعلق بنظام الأسرة والاقتصاد والجرائم فهذه الأحكام ثابتة لا تختلف باختلاف الظروف.[60] وبالتالي فتفصيل الله تعالى في أحكام أساسية، وعدم تفصيله في كثير من الأحكام الفرعية من أبلغ الأدلة على ثبات تلك الأحكام التي فصّل فيها، وأنه لا يمكن كونها أحكاماً تاريخية تخاطب ذلك الزمان فقط، ولا يمكن تغييرها بدعوى اختلاف الظروف في العصر الحالي.

ومن قال بأن الواقع هو الصحيح والصواب الذي يجب أن يفهم النص على أساسه، أليس الواقع في كثير من الأحيان بحاجة إلى تقويم وإصلاح، ولماذا لا يصحح الواقع الذي هو خليط من الاعتبارات والأوهام على أساس الوحي الذي لا شك في حقانيته؛ فغاليليو العالم الذي تبنى نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس كان يخالف الواقع الذي يعيشه، ورفضه ذلك الواقع، ولكن بعد مرور الزمن تقبل الواقع تلك النظرية وتحولت إلى حقيقة.[61]

والقرآن نفسه رفض فكرة تحكيم الواقع في كثير من الآيات؛ يقول تعالى: (وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)[62] فهذه الآية ترد على الحداثيين الذين يدعون بفرض الواقع نفسه على الوحي وأحكام القرآن الكريم، إذ أن الآية تبين بوضوح –كما يقول سيد قطب– "أنه ليس المجتمع هو الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة... ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه؛ حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الصناعي، الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره، الإسلام يعيّن قيما ذاتية له يقررها الله سبحانه، وهذه القيم تثبت مع تغير أشكال المجتمع".[63]

إن منهج تحكيم الواقع الذي احتكم إليه الحداثيون في فهم النصوص الشرعية ليس منهجًا منضبطًا ولا مطردًا؛ فمفهوم الواقع مفهوم نسبي يتغير من شخص إلى شخص ومن مجتمع لآخر، فمن الذي يمتلك الصلاحية في كون الحكم واقعيا أو غير واقعي. وعندما يرفض حسن حنفي أن يكون العقل هو المعيار في فهم النصوص، ويستبدله بالواقع الذي يعتبره معيارًا في فهم النصوص الشرعية، يتساءل بعد ذلك منتقدا لتحكيم العقل: بأن العقل عقل من؟ عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهد أم عقل المضطهد؟[64] ولكنه ينسى أو يتناسى أن يتساءل: هذا الواقع الذي سيحتكم إليه في فهم النصوص الشرعية؛ واقع من؟ واقع الفقير أم واقع الغني؟ واقع المظلوم أم واقع الظالم؟ واقع المثقفين أم واقع الأميين؟ وبالتالي فالواقعية ليست منهجا منضبطاً يمكن جعلها أصلا من أصول فهم ثوابت القرآن والسنة، وإنما قد ينظر إلى الواقع في غير الثوابت من الأحكام التي بنيت على الواقع، وقد اعتبره الفقهاء والأصوليون من المناهج المعتبرة تحت مبدأ "العادة محكمة" وسموه بالعرف الصحيح الذي لا يخالف الشرع، وهو من الأدلة المعتبرة عند أغلب الفقهاء وينبني عليه أحكام كثيرة خصوصا في مجال المعاملات والسياسة وغيرها من الأحكام التي لم تفصل في القرآن.[65]

ادعى الحداثيون بأن الواقع الذي اتخذوه منهجًا أساسياً في فهم النصوص الشرعية، قد فرضت نفسها على النصوص، وأن أحكام القرآن نزلت بفرض الواقع، والواقع هو الذي صاغ للنص القرآني مفاهيمه، ولكنهم نسوا أو تناسوا بأن النص والواقع في كثير من مشهدها وجوانبهما كانا متعارضين، والنص في حقيقته كان مشروع انقلاب جذري على ذلك الواقع، والواقع الذي نزل فيه القرآن هو الذي حارب النص بكل شراسة بأغلب مفاهيمه ورموزه، وإذا ما لاحظنا توافقا بين النص والواقع أحياناً فذلك راجع إلى أن النص متناغم مع كل حقيقة

---

[60] فتحي الدريني، *بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله* (بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1429)، 157/1-160.

[61] حسين درويش العادلي، ''حرب المصطلحات'' (بيروت لبنان: دار الهادي، 1424)، 156-159.

[62] سورة الأنعام، 116/6.

[63] سيد قطب، *في ظلال القرآن* (القاهرة مصر: دار الشروق، 1412)، 1196/3.

[64] حنفي، *التراث والتجديد*، 140.

[65] عبد الكريم زيدان، *الوجيز في أصول الفقه* (بيروت: مؤسسة قرطبة، 1987)، 252-259.

وقيمة صالحة في الواقع. إلا أن رسالة النص الأساسية هي مغايرة رؤاه للواقع في الأعم الأغلب من أفكاره وتجاربه، وإلا انتفت ضرورة إنزال النص أصلاً. وأي واقع هذا الذي صاغ النص، وقد وصف النص هذا الواقع بأنه واقع فاسد منحرف، وأنه جاء لنقضه والثورة عليه، وإقرار بديله المناقض له تماماً، فخاض في سبيل ذلك أشد حالات الصراع، وقدم أقسى التضحيات حتى دان الواقع له بما يوافق قيمه وأهدافه؛ يقول تعالى مبيناً محاربة الواقع للوحي القرآني: (وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)[66] ولوكان الواقع هو الذي صاغ الوحي، فلماذا كل هذا الهجران والتصدي والمحاربة؟ أليس مهمة الأنبياء والرسل إلا تغيير الواقع الإنساني صوب نصوص ومضامين الرسالات التي كلفوا بتبليغها ونشرها وتمكينها على أرض الواقع.[67]

ولو كانت أحكام القرآن من فرض الواقع –كما يقول الحداثيون– فيجب عندئذ أن يقف القرآن عند حدود ومعارف عصره، ولا يتجاوز ذلك العصر إلى الماضي والمستقبل، والقراءة اليسيرة للقرآن الكريم تقودنا إلى أن القرآن الكريم تجاوز علوم عصره بما جاءهم من الحق المطلق في قضايا التشريع والبيان والتاريخ ودقائق العلوم الكونية مما لم يكتشف إلا القليل منه حديثاً.[68]

فالحداثيون إذ قرروا تحكيم الواقع في استنباط الأحكام الشرعية، برروا موقفهم هذا بالقول بتاريخية النصوص الشرعية، وأنها خاصة بالزمان الذي نزلت فيه، حتى لا يناقضوا النصوص الصريحة في تغييرهم للثوابت من أحكامها، وأرادوا إضفاء الشرعية على قولهم بتاريخية القرآن من خلال توظيف علوم القرآن المختلفة؛ ومنها أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، كما رأينا ذلك في كلام حسن حنفي عن أسباب النزول.[69]

إن ربط النص القرآني بالواقع ومتطلباته من خلال أسباب النزول تجاهل للغيب والوحي، إذ يلزم منه أن يكون لكل آية سبب نزول، وهذا ادعاء باطل لا أصل له، لم يقل به أحد من المفسرين. فالآيات القرآنية التي رويت لها أسباب نزول أقل بكثير من غيرها، وبعض هذه الروايات لا يصح، وأسباب النزول هي مناسبات لنزول الأحكام وليست علة في نزول الآيات، وتشريع ما نزل فيها من أحكام، فلذلك اعتمد الأصوليون قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" لبيان أن النصوص الشرعية ليست خاصة بأسباب نزولها.[70]

وأسباب النزول من الأدوات التي تسهل فهم القرآن الكريم، ولكنها لا تحصر دلالة النص في تلك الواقعة ولا تجعل النص تاريخياً؛ لأن هذا إهدار للنص وقدراته، وسلب له من المعاني والدلالات التي يمكن أن يحملها النص ويعبر عنها، وإهدار لمعنى صلاحية القرآن لكل زمان ومكان.[71] من القواعد المقررة المعروفة عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن النتائج الفاسدة للقول بتاريخية النصوص الشرعية، أنه يؤدي إلى حدوث فراغ في المرجعية الدينية للبشرية كلها.[72] وبالتالي تكون النصوص الشرعية معرضة لأهواء الناس يقبلون منها ما يوافق أهوائهم، ولا يقبلون ما لا يوافق هواهم بدعوى الواقعية، ويبررون دعواهم هذه بتاريخية النصوص الشرعية.

---

[66] سورة يونس 15/10.

[67] العادلي، "حرب المصطلحات"، 156-159.

[68] زكي مصطفى محمد البشايرة، *موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه* (إربد الأردن: جامعة اليرموك، أطروحة دكتوراة، 2008)، 181.

[69] حنفي، *التراث والتجديد*، 135-136.

[70] محمد عمارة، *سقوط الغلو العلماني* (القاهرة مصر: دار الشروق، 1422)، 247.

[71] أحمد، *الحداثة والنص القرآني*، 97.

وأما بالنسبة للنتائج الفقهية التي وصل إليها الحداثيون من خلال المناهج الحداثية، خصوصًا منها ما يتعلق بالمرأة سواء ما كان متعلقا بميراثها أو شهادتها أو حجابها، فإن الباحثين قد أغنونا في الرد على ادعاءاتهم وتفنيد أقوالهم، ولن أسرد تلك الادعاءات اكتفاء بما ذكره الباحثون في هذا المجال.[73] ولكن يمكن أن أقول بالاختصار بأن هذه الأحكام المتعلقة بالمرأة أحكام ثابتة فصّل فيها القرآن، وهي أحكام تناسب فطرتها وطبيعتها مهما اختلفت الظروف والأوضاع الاجتماعية، فإن المرأة تبقى مرأة كما خلقها الله تعالى وإن اختلفت الظروف والأحوال. وسأكتفي بما ذكره الدكتور زكي البشايرة في مجال ميراث المرأة باختصار:

"إن الإسلام لم يجعل قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" قاعدة عامة في الإرث، إذ ليس في كل الحالات يأخذ الذكر ضعف الأنثى، ففي مجال التقعيد استخدم القرآن لفظا عاما هو لفظ النصيب لكل الذكور والإناث على السواء. ومعيار التفاضل في أنصبة الميراث لا علاقة لها بالجنس وإنما معايير التفاوت هي: درجة القرابة، وموقع الوارث في تسلسل الأجيال، فكلما كان الوارث صغيرا من جيل يستقبل الحياة وأعباءها وأمامه مسؤوليات الحياة من زواج وتعليم وأولاد كان نصيبه من الميراث أكبر، فابن المتوفى يرث أكثر من أب المتوفى، وبنت المتوفى ترث أكثر من أمه، بل إن بنت المتوفى –وهي أنثى– ترث أكثر من أبيه –وهو ذكر–. والعامل الثالث في تفاوت أنصبة الميراث هو العبء المالي بين الولد الذكر المكلف برعاية وإعالة زوجة وأسرة وأولاد، وبين البنت التي سيعولها هي وأولادها زوج –وهو ذكر– هنا فقط يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، وهو تقسيم عادل راعى المرأة والرجل. وهناك حالات كثيرة ترث المرأة فيها أكثر من الرجل مثل أن بنت المتوفى ترث أكثر من أبيه فلها النصف أو الثلث وله السدس."[74]

2.3. الثبات والتغير في الأحكام الشرعية ومجال الاجتهاد

إن الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعا واحدا من حيث الثبات والتغير، ومن حيث كونها محلًا للاجتهاد، أولا؛ فهناك بعض الأحكام التي يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم منهج الواقعية والتاريخية في بعض تلك الأحكام، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم، ولكن لا يتصور أن يكون جميع أحكام القرآن –حتى القطعية والثابتة منها– والتي لم يختلف فيها المسلمون إلى يومنا هذا، يتعرض للتغيير بحسب اختلاف الواقع بناء على تاريخيتها؛ فإن هذا سيخل بعالمية القرآن وشموليته لجميع الزمان والمكان، وقد بين الله تعالى بأن القرآن هو ذكر للعالمين،[75] فالقرآن لجميع العالم بلا تقييد بزمان أو مكان أو طبقة.

بناء على ذلك ينبغي أن نعلم بأن الأحكام الشرعية قسمان؛ أحكام ثابتة لا تتغير بحسب الأمكنة والأزمنة، فهذا النوع لا يتطرق إليه الاجتهاد، ولا تكون تلك الأحكام محلًا للاجتهاد. القسم الثاني: الأحكام التي تتغير بحسب اقتضاء المصلحة زمانًا ومكانًا وحالًا، فهذه الأحكام هي محل الاجتهاد.[76] وقد عرف الدكتور رائد نصري الثوابت بأنها: "ما كان في التشريع الإسلامي غير قابل لذاته لتصرف

---

[72] البشايرة، *موقف الحداثيين العرب*، 155.

[73] انظر لتفصيل ادعاءات الحداثيين: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني؛ وانظر للرد عليهم: ريان، محمد رشيد أحمد، الحداثة والنص القرآن، المبحث الثالث قراءات تطبيقية في الفصل الثالث قراءات حداثية للنص القرآني؛ زكي مصطفى البشايرة، موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه، الفصل الرابع الحداثيون العرب وموقفهم من قداسة النص القرآني وإعجازه.

[74] البشايرة، *موقف الحداثيين العرب*، 155-156.

[75] انظر: سورة يوسف، 104/12؛ سورة التكوير 27/81.

[76] شمس الدين محمد بن أبي بكر أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، *إغاثة اللهفان*) الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف،(.ts ،.330-333

المجتهد فيه بما يخرجه عن كيفيته المقصودة شرعا." وعرف المتغيرات بأنها: "ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً لتصرف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده."[77]

فالقرآن الكريم يبين لنا بأن الأصل أن تكون أحكامها ثابتة لا تتغير؛ يقول تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ).[78] فهذه الآية تدل بوضوح على أن أحكام الله لا تقبل التبديل والزوال.[79] ويقول تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ).[80] وتدل الآية على أن آيات القرآن الكريم محكمة ومتقنة وسالمة من الإبطال والتناقض، فتبقى في الأرض على نحو ما أنزلت لتكون باقية ثابتة إلى قيام الساعة.[81]

ومع ذلك فقد بين الله تعالى بأن هناك أحكاما يمكن تغييرها بدليل النسخ كما في الآيات المنسوخة، أو بالمنسأ أي أن يعمل بها إذا وجدت العلة ولا يعمل بها إذا لم توجد؛ مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ).[82] فإن هذا الحكم قد خفف بالآية التي بعدها: (الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ).[83] معنى الآية: أن أقل حالة المؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة منهم على المائتين، وإن هذه الحالة رخصة بحال الضعف، ونزلت هذه الرخصة في وقت غزوة بدر، ولما كملت قوتهم رجعوا إلى ما أمرهم الله أن يكونوا في حالة العزيمة، وكانوا يقاتلون عشرة أضعافهم.[84] والآية الثانية تشرع لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال.[85] إذا فهي ليست ناسخة وإنما هي من قسم المنسأ كما قال تعالى: أو ننسها، فالمنسأ الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون.[86] وينتج من ذلك أن الله تعالى إذا أخبر ببعض الأحكام على وجه الثبات والقطع ولم يحدث فيه تغييرا أو تبديلا، وأخبر ببعض الأحكام ثم نسخها أو أنسأها؛ أن هناك أحكاماً ثابتة لا يمكن التغيير فيها أو تبديلها، وهناك أحكام يمكن تغيرها بحسب الظروف.

إذا عرفنا بأن في الشريعة ثوابت ومتغيرات، وقد دل القرآن على وجود ذلك، فينبغي أن نعرف بعد ذلك ما هي معايير الثبات والتغير في النصوص الشرعية؟ فالإجابة على هذا السؤال هو لب الموضوع، وهو معيار تقييمنا للفكر الحداثي، والطريقة الناجعة في تفنيده.

---

[77] رائد نصري جميل أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي* (الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراة، 2014)، 35.

[78] سورة الأنعام، 115/6.

[79] محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 126/13.

[80] سورة هود، 1/11.

[81] محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، *جامع أحكام القرآن* (القاهرة مصر: دار الكتب المصرية، 1384)، 2/9; وانظر في أدلة الثبات بالتفصيل: عابد بن محمد السفياني، *الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية* (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408); عبد الجليل زهير ضمرة، *الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية* (عمان الأردن: دار النفائس، 1426)، 73-85.

[82] سورة الأنفال، 65/8.

[83] سورة الأنفال، 65/8.

[84] محمد رشيد رضا، *تفسير المنار* (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 68/10.

[85] *عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية* (الكويت: اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، 2002)، 79.

[86] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، ts.، 3/68.

الثوابت: هي كل حكم دل عليه نص شرعي قاطع في دلالته على حكمه ومعناه، وعلم من الدين بالضرورة، أو علم قطعا بالإجماع، أو علم ضرورة من مقصود الشارع، وما كان كذلك فهو قطعي وثابت لا يجوز تغييره وتبديله بدعوى اختلاف الواقع.[87] وهناك معايير متعددة في بيان الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية ذكرها الباحثون،[88] يمكننا أن نرجعها إلى هذه المعايير الأساسية:

المعيار الأول: النظر إلى وجود الخلاف أو تحقق الاختلاف؛ فالثابت ما كان مجمعا عليه من الأحكام الشرعية لدى جميع علماء الأمة في كل زمان ومكان وعلى كل حال، وهي الأحكام التي علمت من الدين بالضرورة وأجمع العلماء عليها.[89] فقد عرف الصاوي الثوابت بناءً على هذا المعنى بأنها: هي القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه أو على سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد.[90]

المعيار الثاني: معيار القطعية والظنية؛ وهو من أهم المعايير التي ذكرها الأصوليون في ذلك؛ فما كان من النصوص قطعيًا في ثبوتها ودلالتها لا يجوز الاجتهاد فيها، وبالتالي لا يجوز تغيير أحكامها وتبديلها بدعوى تاريخية النص واختلاف الواقع. فالأصوليون عندما تكلموا عن مجال الاجتهاد (المجتهد فيه) قالوا: إن مجال الاجتهاد هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي؛[91] يقول الغزالي: "وأما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد."[92] ومن ثمة فالمسائل التي يدخلها الاجتهاد، ويمكن أن يتغير حكمها بحسب اختلاف الواقع هي المسائل والوقائع التي لا يوجد فيها دليل قطعي وأدلتها ظنية إما في ثبوتها أو دلالتها، وكذلك المسائل والوقائع التي لا يوجد فيها نص أصلاً.[93]

يقول الشيخ القرضاوي مبينا ضرورة عدم فتح مجال الاجتهاد في الأدلة القطعية:

"ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترؤوا على اقتحام حماه؛ فإن هذه القطعيات هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة، وهي لها بمثابة الرواسي للأرض تمنعها أن تبيد وتضطرب. ولا يجوز لنا التساهل مع قوم من الأدعياء يريدون أن يحولوا القطعيات إلى محتملات والمحكمات إلى متشابهات، ويجعلوا الدين كله عجينة لينة في أيديهم يشكلونها كيف شاءت لهم أهوائهم ووسوست إليهم شياطينهم."[94]

المعيار الثالث: النظر إلى نوع الأحكام وصفتها؛ فالثوابت هي الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ العامة،[95] وما كانت متعلقة بمصالح إنسانية ثابتة، والتي تجدر أن تهيمن على الحياة الإنسانية. وأما المتغيرات فهي مالم تكن كذلك من المصالح التي يمكن أن تتغير باختلاف الزمان والمكان. وهناك ترابط بين هذا المعيار والمعيار الثاني؛ إذ أن الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ قد تضمنتها النصوص

---

[87] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 162-176.

[88] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 19-25.

[89] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 19-20.

[90] صلاح صاوي، *الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر* (أكاديمية الشريعة بأمريكا، 1430)، 51.

[91] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *المستصفى*) المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية،(.ts ،4/18.

[92] الغزالي، *المستصفى*، 4/33.

[93] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 161.

[94] يوسف القرضاوي، *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية* (الكويت: دار القلم، 1417)، 70.

[95] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 24.

القاطعة التي تجعلها من الثوابت، وأما المتغيرات فقد جاءت في نصوص ظنية غير قاطعة الدلالة، لكونها مصالح تتغير باختلاف الزمان والمكان، وترك تحديدها لاجتهادات الفقهاء.[96]

يقول الدكتور فتحي الدريني:

"إنّ الأحكام التفصيلية الواردة نصا في القرآن الكريم من الأحكام الثابتة؛ فإن منهج القرآن في تقريره للأحكام جار على نحو كلي غالبا، وهذا من أهمّ أسباب اختلاف الفقهاء، لأنه لا ينزل إلى التفاصيل الجزئية غالباً، كيلا يقيّد الأجيال القادمة بأحكام فرعية، ويضمن بذلك ديمومة أحكامه وخلودها. وأما الأحكام التفصيلية الواردة نصا قاطعا في القرآن الكريم، وتتعلق بها مصالح إنسانية تفصيلية ثابتة، فكان إيرادها على خلاف الأصل من الكلي استبعادا لها عن أن تكون مجالا للاجتهاد بالرأي واختلاف النظر الفقهي فيها، فكانت أركانا جزئية ثابتة كالأركان التشريعية العامة تشكل بمجموعها الأسس العامة الموحدة، التي هي أساس النظام الشرعي العام للأمة، وقد جاءت تلك الأحكام التفصيلية تطبيقا لقواعده العامة، وأحكامه الكلية ومقاصده الأساسية، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: 'تعريف القرآن بالأحكام الشرعية، أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيا، فمآخذه على الكلية'[97] أي تطبيقا للكليات."[98]

فالأحكام القاطعة الجزئية التفصيلية المحدودة الواردة في القرآن على خلاف منهجه المعهود في تعريفه للأحكام، كانت أركاناً في التشريع الإسلامي وأصولًا محكمة لا تقبل التبديل، ولا يطبق عليها مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان؛ إذ ليس لعامل الزمان مدخل في تغيير المصالح الإنسانية الثابتة التي ترمي إليها. وإذا أدركنا أن هذه الأحكام تتعلق بنظام الأسرة، وقواعد الإرث، والعقوبات النصية على الجرائم الكبرى في المجتمع الإنساني، كما تتعلق بأمهات الفضائل، أمكن أن نتصور ما يلحق هذه النظم الأساسية والقيم الإنسانية من الاختلال، وتضييع ما يتعلق بها من المصالح الحقيقية إذا تعرضت للتغيير بدعوى تغير الواقع.[99]

وبناء على هذه المعايير يمكننا التفريق بين الثوابت من الأحكام القرآنية التي لا يجوز التغيير والاجتهاد فيها بدعوى تغير الواقع، وبين الأحكام التي يجوز الاجتهاد فيها باختلاف الواقع والظروف. وبذلك يظهر تهافت المنهج الحداثي في جعلهم للأحكام التفصيلية التي ذكرت في القرآن بوضوح، عرضة للتغيير بدعوى تغير الزمان. وعليهم أن يجيبوا على هذا السؤال: فإذا كان أغلب أحكام القرآن عامة وكلية، فلماذا فصل في تلك الأحكام الأساسية المتعلقة بالأسرة والجرائم؟ أو نعكس السؤال: لماذا فصل القرآن في تلك الأحكام التي تدعون أنها كانت بفرض الواقع وتأثيره، ولم يفصل في قضايا كثيرة كان يقتضي الواقع التفصيل فيها مثل أحكام المعاملات المالية والسياسة العامة؟

والحقيقة أن الأصوليين لما بيّنوا مجال الاجتهاد من خلال معايير القطعية والظنية في النصوص الشرعية أو الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، قدموا لنا فكرا متقدمًا بمراحل على الفكر الحداثي في كيفية معالجة التغيير في الأحكام الشرعية بناءً على تاريخية النصوص وبشرية الأحكام الفقهية؛ حيث إن منهج الأصوليين في الثبات والتغير والقطعية والظنية قد شمل نصوص القرآن ونصوص السنة، ولم يبتكروا هذه المعايير بناء على دعوات الحداثيين، بل سبقوهم بقرون.[100]

---

[96] الدريني، *بحوث مقارنة*، 1/57-58.

[97] إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات* (مصر: دار ابن عفان، 1417)، 4/180.

[98] الدريني، *بحوث مقارنة*، 1/157-160.

[99] الدريني، *بحوث مقارنة*، 1/160.

[100] أبو مؤنس، *الثوابت والمتغيرات*، 156-157.

وأما الحداثيون –مع انتهاجهم منهج تحكيم الواقع في فهم النصوص بناء على تاريخيتها– فلم يستطيعوا أن يقدموا أصولاً منضبطة واضحة المعالم في فهم النصوص واستنباط أحكام شرعية منها. والحقيقة أنهم لم يجهدوا أنفسهم في وضع مناهج لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وإنما أغلب جهودهم كانت مركزة على إلغاء الأحكام الشرعية الثابتة وإبطالها، ولا يأتون غالباً بحكم بديل للحكم الذي يدعون إلغائه وتغييره، ويفتحون المجال لكل أحد في اختيار البديل الذي يريده، وبذلك فتحوا الباب بمصراعيه لكل شخص يريد أن يتلاعب بأحكام الدين ويستنبط الأحكام بحسب هواه. فالحداثة –كما بينا في أول البحث– هي منهج مضطرب، وفكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحداثية الأجد قد تناقض سابقتها مباشرة، وفي النتيجة يبقى الناس في حيرة من فهم أحكام دينهم، ولا يبقى هناك دين ولا التزام ولا احترام النصوص والأحكام.

خاتمة

الحداثة فكرة مضطربة غير واضحة المعالم، تركز على رفض القديم إلى ما هو جديد، وتعتمد على العقلانية والواقعية والإنسانية، ومن مظاهرها العلمانية والديمقراطية.

ظهرت فكرة الحداثة في الغرب، وهي فكرة غازية مستعمرة أثرت على عقول المسلمين، وقد تبناها بعض المفكرين في العالم الإسلامي أغلبهم من الذين درسوا في الغرب أو درسوا على مناهجهم، وحاولوا تطبيق هذه الفكرة على فهم نصوص الشريعة الإسلامية.

اعتمد الحداثيون في فهم النصوص الشرعية على منهج تحكيم الواقع، مبررا ذلك بنزول أحكام القرآن بفرض الواقع، وأن أحكامه كانت تنزل وتتشكل وفق مقتضيات العصر الذي نزل فيه.

واعتمدوا في تأويل النصوص الشرعية على المنهج التاريخي، وادعوا بأنه ينبغي تأويل النصوص الشرعية على أساس الظروف التي نزلت فيها، وبناءً عليه يمكن تغيير الأحكام الشرعية –حتى الثوابت منها– برؤية جديدة معاصرة بعيدا عن المعنى التاريخي للنصوص الشرعية.

إن منهج تحكيم الواقع الذي احتكم إليه الحداثيون في اجتهاداتهم، ليس منهجًا منضبطًا ولا مطردًا؛ فمفهوم الواقع مفهوم نسبي يتغير من شخص إلى شخص ومن مجتمع لآخر، ومن ثم لا يمكن جعله منهجا معتبرًا في فهم الأحكام الشرعية.

ادعاء الحداثيين بأن الواقع هو الذي فرض نفسه على النص استدلالًا بأسباب النزول ليس موضوعيًا؛ إذ أن النصوص ليست مقيدة بأسبابها، وليس كل آية لها سبب النزول. والنص قد وصف الواقع الذي نزل فيه بأنه واقع فاسد منحرف، وأنه جاء لنقضه والثورة عليه، وقد حاربه الواقع بشراسة فكيف نقول بأن الواقع فرض نفسه على النص.

تفصيل الله تعالى في أحكام أساسية، وعدم تفصيله في كثير من الأحكام الفرعية من أبلغ الأدلة على ثبات تلك الأحكام التي فصّل فيها، وأنه لا يمكن كونها أحكاماً تاريخية تخاطب ذلك الزمان فقط.

إن الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعا واحدا من حيث الثبات والتغير، ومن حيث كونه محلًا للاجتهاد، أولا؛ فهناك بعض الأحكام التي يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم منهج الواقعية والتاريخية في بعض تلك الأحكام، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم.

الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ قد تضمنتها النصوص القاطعة التي تجعلها من الثوابت، وأما المتغيرات فقد جاءت في نصوص ظنية غير قاطعة الدلالة، لكونها مصالح تتغير باختلاف الزمان والمكان، وترك تحديدها لاجتهادات الفقهاء.

إن الأصوليين لما بينوا لنا مجال الاجتهاد من خلال معايير القطعية والظنية في النصوص الشرعية أو الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، قدموا لنا فكرا متقدما بمراحل على الفكر الحداثي في كيفية معالجة التغيير في الأحكام الشرعية بناء على تاريخية النصوص وبشرية الأحكام الفقهية.

لم يستطع الحداثيون أن يقدموا أصولاً منضبطة واضحة المعالم في فهم النصوص واستنباط أحكام شرعية منها، وفتحوا الباب بمصراعيه لكل شخص يريد أن يتلاعب بأحكام الدين ويستنبط الأحكام بحسب هواه.

المراجع

أبو زيد, نصر حامد. *مفهوم النص دراسة في علوم القرآن*. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي, 2014.

أبو مؤنس, رائد نصري جميل. *الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي*. الجامعة الأردنية, أطروحة دكتوراة, 2014.

أحمد, ريان محمد رشيد. *الحداثة والنص القرآني*. عمان الأردن: الجامعة الأردنية, رسالة ماجستير, 1997.

أركون, محمد. *العلمنة والدين*. بيروت لبنان: دار الساقي, 1996.

أركون, محمد. *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي, 1996.

ابن المنظور, محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت لبنان: دار صادر, 1414.

ابن فارس, أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر, 1399.

ابن قيم الجوزية, شمس الدين محمد بن أبي بكر أبو عبد الله. *إغاثة اللهفان*. الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف.

البشايرة, زكي مصطفى محمد. *موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه*. إربد الأردن: جامعة اليرموك, أطروحة دكتوراة, 2008.

الجابري, محمد عابد. *التراث والحداثة*. بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية, 1991.

الدريني, فتحي. *بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله*. بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون, 1429.

الرازي, محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي, 1420.

الرافعي, مصطفى صادق. *تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد*. صيدا–بيروت: المكتبة العصرية, 1423.

السفياني, عابد بن محمد. *الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية*. مكة المكرمة: مكتبة المنارة, 1408.

السيوطي, عبد الرحمن بن كمال الدين أبو بكر جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1394.

الشاطبي, إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق. *الموافقات*. مصر: دار ابن عفان, 1417.

الشرفي, عبد المجيد. *الإسلام والحداثة*. تونس: الدار التونسية للنشر, 1991.

العادلي, حسين درويش. "حرب المصطلحات". بيروت لبنان: دار الهادي, 1424.

الغزالي, محمد بن محمد أبو حامد. *المستصفى*. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية ,

القرضاوي, يوسف. *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*. الكويت: دار القلم, 1417.

القرضاوي, يوسف. *عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية*. الكويت: اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية, 2002.

القرطبي, محمد بن أحمد بن أبي بكر. *جامع أحكام القرآن*. القاهرة مصر: دار الكتب المصرية, 1384.

الندوي, أبو الحسن علي الحسني. *الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية*. لبنان: دار الندوة للتوزيع.

حسين, محمد محمد. *الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر من الثورة العربية إلى قيام الحرب العالمية الأولى*. مكة المكرمة: دار الرسالة للنشر والتوزيع, 1413.

حنفي, حسن. *التراث والتجديد*. بيروت لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع, 1414.

رضا, محمد رشيد. *تفسير المنار*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1990.

زيدان, عبد الكريم زيدان. *الوجيز في أصول الفقه*. بيروت: مؤسسة قرطبة, 1987.

صاوي, صلاح. *الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر*. أكاديمية الشريعة بأمريكا, 1430.

صدقي, محمد توفيق. "الإسلام هو القرآن وحده" العدد التاسع.(1315 1906)

ضمرة, عبد الجليل زهير. *الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية*. عمان الأردن: دار النفائس, 1426.

عمارة, محمد. *سقوط الغلو العلماني*. القاهرة مصر: دار الشروق, 1422.

قطب, سيد. *في ظلال القرآن*. القاهرة مصر: دار الشروق, 1412.

كريمة, كريبة. *مناهج الاجتهاد في الفكر الإسلامي*. تونس: جامعة تونس, أطروحة دكتوراة, 2011.

محمد, إبراهيم فتح الرحمن أحمد. *الحداثة والعقلانية وموقف الإسلام منهما*. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية, رسالة ماجستير, 2012.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: HS (%70), MMM (%30); Literature review / Literatür taraması: HS (%70), MMM (%30); Data collection / Veri toplama: HS (%70), MMM (%30); Data analysis / Veri analizi: HS (%60), MMM (%40); Writing the article / Makalenin yazımı: HS (%70), MMM (%30); Revision the article / Makale revizyonu: HS (%70), MMM (%30).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Aḥmed, Reyyân Muhammed Reşîd. *El- Ḥadaṯe ve'n-Naṣ el-Ḳur'ânî*. Amman Ürdün: Ürdün Üniversitesi, yüksek lisans tezi, 1997.

Arkun, Muhammed. *El-ʿAlmene ve'd-Dîn*. Beyrut Lübnan: Darus-Sâḳî, 1996.

Arkun, Muhammed. *Tariḫiyyet'l-Fikr el-ʿArabî el-İslâmî*. Kazablanka Fas: el-Merkezu's-Saḳâfî el-ʿArabî, 1996.

Damra, Abdulcelil Zühayr. el-Ḥukm eş-Şerʿî Beyne *Aṣâleti's-Sebât ve's-Ṣalaḥiyye*. Amman Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1426h.

Ebû Muʾnis, Râid Naṣrî Cemîl. *Es-Sevabit ve'l-Muteġayyirât fî't-Teşrîʿi'l-İslâmî*. Ürdün Üniversitesi, Doktora tezi, 2014.

Ebû Zeyd, Naṣr Ḥamid. *Mefhum en-Naṣ Dirase fî ʿUlûm el-Ḳur'ân*. Kazablanka Fas: el-Merkez es-Saḳafî el-ʿArabî, 2014.

Ed-Dureynî, Fethî. *Buḥûs Muḳârene fi'l-Fıḳh el-İslâmî ve Uṣûlihi*. Beyrut Lübnan: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 1429.

El-ʿÂdilî, Ḥuseyin Dervîş. *Ḥarb el-Muṣtalaḥât*. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 1424.

El-Beşâyîre, Zekî Mustafa Muhammed. *Mevḳifu'l-Ḥadaşiyyin el-ʿArab Mine'l-Ḳur'ân el-Kerîm ve İcâzihî*. İrbid Ürdün: Yermuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

El-Cabirî, Muḥammed ʿAbid. *Et-Turâs ve'l-Ḥadaṯe*. Beyrut Lübnan: Merkez Dirasat el-Vaḥde el-ʿArabiyye, 1991.

El-Gazâlî, Muḥammed bin Muḥammed Ebu Ḥamid. *El-Mustasfâ*. El-Medine el-Munevvere, ts.

El-Ḳarâdavî, Yusuf. *ʿAvâmil es-Seʿâ ve'l-Murûne fi'ş-Şerîʿâ el-İslâmiyye*. El-Kuveyt: el-Lecne el-İstişariyye el-Ulya li'l-ʿAmeli alâ İstikmâl Tatbîk Âḥkâm eş-Şerîʿâ el-İslâmiyye, 2002.

El-Ḳarâdavî, Yusuf. *El-İctihad fi'ş-Şerîʿâ el-İslâmîyye*. El-Kuveyt: Daru'l-Ḳalem, 1417.

El-Ḳurtubî, Muḥammed bin Aḥmed bin Ebubekir. *Câmiʿ Aḥkâm el-Ḳur'ân*. Kahire Mısır: Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, 1384.

En-Nedvî, Ebu'l-Hasan Alî el-Hasanî. *Es-Siraʿ Beyne'l-Fikre el-İslâmîyye ve'l-Fikre el- Ġarbiyye fi'l-Aḳtâr el-İslâmiyye*. Lübnan:Daru'n-Nedve li'tevziʿ, ts.

Er-Rafiʿî, Mustafa Sadık. Taḥte Râyet *el-Kur'ân el-Maʿrâke Beyne'l-Ḳadîm ve'l-Cedîd*. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1423.

Er-Razî, Muḥammed bin Ömer bin el-Hasan et-Teymî Ebu Abdullah. *Mefatîḥ el- Ġayb*. Beyrut: Dâru İḥyâ et-Turaṯ el-ʿArabî, ts.

Es-Sufyânî, ʿAbid bin Muḥammed. *Es-Sebât ve'ş-Şumûl fi'ş-Şerîʿâ el-İslâmîyye*. Mekke el-Mukerreme: Mektebetu'l-Menâre, 1408.

Es-Suyûṭî, Abdurraḥman bin Kemaleddin Ebu Bekir Celaleddin. *El-İtḳân fî ʿUlûm el-Ḳur'ân*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-ʿÂmme li'l-Kitâb, 1394.

Eş-Şâṭıbî, İbrahim bin Mûsa bin Muḥammed el-Laḫmî Ebu İshak. *El-Muvâfâḳât*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitab. 1394h.

Eş-Şerefî Abdulmecid. *El-İslâm ve'l-Ḥadase*. Tunûs: ed-Dâru et-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1991.

Ḥanefî, Ḥasan. *Et-Turâs ve't-Tecdîd*. Beyrut Lübnan: el-Müessese el-Camiʿiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1414h.

Ḥuseyn, Muḥammed Muḥammed. *El-İtticah el-Vaṭaniyya fi'l-Edeb el-Muʿâsır Mine's-Sevre el-ʿArâbîyye ilâ Ḳıyâm el-Ḥarb el-ʿÂlemiyye el-Ûlâ*. Mekke el-Mükerreme: Dâru'r-Risâle li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1413h.

İbn el-Ḳayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muḥammed b. Ebu Bekir Ebu Abdullah. *İġâset el-Lehfân*. Riyad Suudi Arabistan: Mektebetu el-Meʿârif, ts.

İbn Fâris, Aḥmed bin Faris bin Zekeriyya el-Ḳazvînî. *Muʿcem Maḳayîs el-Luġa*. Beyrut: Darûl-Fikr, 1399.

İbn Manzur, Muḥammed bin Mukerrem bin Ali Ebu'l-Faḍl Cemaleddin. *Lisanu'l-ʿArab*. Beyrut Lübnan: Dar Sadır, 1414.

ʿİmâra, Muḥammed. *Suḳût el-Ġulûv el-ʿAlmânî*. Kahire Mısır: Dâru'ş-Şürûḳ, 1422h.

Kerîme, Kureybe. *Menâhic el-İctihâd fi'l-Fikr el-İslâmî*. Tunus: Tunus Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Korkut,Ramazan. *Necmeddin Tûfî'nin Mutezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

Ḳutub, Seyyid. Fî-Ẓilâl el-Ḳur'ân. Kahire Mısır: Dâru'ş-Şürûk, 1412 h.

Muḥammed, İbrahim Fethurraḥman Ahmed. *El-Ḥadâs̲e ve'l-ʿAḳlaniyye ve Mevḳıfû'l-İslâmi Minhûmâ*. Sudan: Ümmü Derman İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Rıza, Reşid. *Tefsîr el-Menâr*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-ʿAmme li'l-Kitab,1990.

Ṣâvî, Ṣalâḥ. Es̲-S̲evabit ve'l-Muteġayyirât fî Mesîret el-ʿAmel el-İslâmî el-Muʿâsır. Amerika Şeriat Akademisi, 1430.

Sıdki, Muhammed Tevfiḳ. "El-İslâm Huve'l-Ḳur'ânu Vaḥdehû" dokuzuncu sayı. (1906 m. 1315h.)

Solmaz, Bünyamin. "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011), 35-58.

Zeydan, Abdulkerim. *El-Vecîz fî Usûl el-Fıḳh*. Beyrut: Müessestu Ḳurtuba, 1987.