

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله حمدا يليق بجلاله وكماله، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى صحبه وآله، وبعد:
فإن من أهم العلوم التي تحتاج إلى التجديد - لما لها من الأثر الواسع على رحم العلم الشرعي كافة -
علم (أصول الفقه) الذي هو معيار علوم الشريعة، وميزان التمييز بين الصحيح والسقيم، فلا ينبغي أن
يبقى هذا العلم - كما يقول ابن عاشور - مقتصرًا على النقل من غير انتزاع جديد، أو نقد سديد، أو
بحث على أصول الأئمة ولو بالتوليد.
غير أن خوض غمار هذا البحر المتلاطم جعل الناس فيه بين مشرق ومغرب، وغالٍ وجافٍ، وكان من
نتاج دعاوى التجديد في المنهج الأصولي تكوُّن فكرةٍ لدى الحدائين العصرانيين عن التجديد في علم
الأصول، ورغبة مني في تجلية هذا الموضوع جاء بحثي بعنوان:

« تجديد أصول الفقه عند الحدائين - عرض ونقد - »

الخطة المتبعة:

ولتحقيق الغرض المنشود قسمت العمل إلى: مقدمة، ومبحث تمهيدي، ومبحثين رئيسيين، وخاتمة.
بينت في المقدمة أهمية الموضوع وخطة العمل فيه.
وخصصت المبحث التمهيدي للحديث عن التجديد في أصول الفقه بين الإنصاف والإجحاف.
وأما المبحث الأول فعرفت فيه بالحدائين وأصولهم الفكرية.
وذكرت في المبحث الثاني أسس ودعائم تجديد أصول الفقه عند الحدائين ونقدها.
وجعلت الخاتمة لعرض لأهم النتائج.

المبحث التمهيدي: التجديد في أصول الفقه بين الإنصاف والإجحاف

إن التجديد لعلوم الشريعة يرتكز أساسا على ما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا ». (١)

وقد فسّر الحديث بجملة من التفاسير لا تتعارض، ومردّها إلى: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة البدع والمحدثات، وكسر أهلها باللسان، أو تصنيف الكتب، أو التدريس أو غير ذلك". (٢)

وبعث المجددين يُعتبر سببا من أسباب حفظ الله لدينه الذي وعد به سبحانه في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

فالتجديد إذن يعتبر مطلبا شرعيا للدين كلّ أصوله وفروعه، والقيام به وظيفة الراسخين في العلم الذين يصدر عن معين الوحي، ويؤمّلون سياسة الحياة بشرع رب العالمين.

وتجديد علم أصول الفقه بالمعنى الشرعي لا يخرج عن هذا السياق الرامي إلى إبقاء الدين غضا طريا كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والقرون المفضّلة.

وعليه فيمكن القول: إن تجديد علم أصول الفقه هو: ردّ علم أصول الفقه على ما كان عليه في عهد أئمة السلف، وتصفيته من شوائب العلوم الدخيلة التي أبعده في كثير من مسائله عن مساره الصحيح الذي يخدم الفقه بالاستنباط والتفريع، مع إضافة المباحث التي أغفلها السابقون مما يستجيب لمقتضيات العصر ومتطلباته. (٣)

غير أن الباحثين والخائضين في هذا الموضوع اختلفت نظرهم لمعنى التجديد باختلاف المعنى الذي يفسّر به، فقد يُفسّر بما يعده عن معناه الصحيح إما بالجفاء أو الغلو، وهذا ما جعل اتجاهات الناظرين تتعدد:

- فمنهم من ردّ التجديد مطلقا بحجة الاحتياط للدين، وحماية الشريعة، لاسيما وقد رأوا أن كثيرا من الذين يدندنون حول التجديد كانوا من الخارجين عن كثير من تعاليم الشريعة متحلّلين منها، فحَمَلْتُهُمُ الْغِيْرَةَ عَلَى الدِّينِ عَلَى رَدِّ التَّجْدِيدِ جَمَلَةً وَتَفْصِيْلًا.

- ومنهم من أخذ بالتجديد لكن بمفهوم يُناقضُ ويُصادمُ مقاصدَ الشريعة - وإن تذرَّع بعضهم بها -، فجعلوه مسلكا لتجديد قائم على تبديد الأصيل وتلميع الدخيل، ومنتهاه الخروج عن الشريعة والانسلاخ من تعاليمها.
- وبين هؤلاء وأولئك طائفة دعت إلى التجديد بمفهومه الشرعي، من غير غلو ولا تعدُّ على الثوابت، ومن غير جفاء ولا ردِّ لكل نقدٍ ولو كان صحيحا، وإنما نظروا إلى ما دُوِّنَ من مادة علمية في أصول الفقه نظرة تمحيص وتفتيش؛ لأن كثيرا من المسائل التي ملكت بها كتب الأصول كانت نتاج اجتهادات بشرية فيها الصواب والخطأ، فهي إذن قابلة للتبديل والتغيير.
- فالتجديد عند هؤلاء حاجة شرعية، وضرورة دينية؛ الغاية منها تحقيق علم الأصول لمقاصده، وتفعيله على وجه يُثمر آثاره الطيبة خدمةً للشريعة، وحفظا للذكر.

المبحث الأول: الحداثيون وأصولهم الفكرية

تمهيد: في ظهور المدرسة العقلانية الحديثة

يحسن بنا قبل التعريف بالحادثة والحداثيين أن نوجز الكلام عن مراحل ظهور المدرسة العقلانية التي أفرزت هذا الفكر، فأقول:

لقد عرفت دولة الخلافة في منتصف القرن التاسع عشر ضعفا وتقهقرا في كثير من الميادين الدينية والدينيوية، مما جعل الكثير من أبناء المسلمين يتشوّفون إلى تحقيق ما يسترجعون به قوة أمتهم، ومجد أسلافهم من خلال الاقتباس من الأمم التي بدأت تتقلد زمام الريادة، لاسيما في المجتمع الأوربي.

إن هذه الحاجة التي تطلَّع إليها هؤلاء جعلت طائفة منهم تسلك مسالك انتهت إلى ظهور ما يُعرفُ بالمدرسة العقلانية الحديثة، والتي يمكن تلخيص مراحل نشأتها وتبلور فكرها في التالي:

١- مرحلة الإعجاب بالغرب، والإشادة بحضارتهم، ومحاولة المواءمة بين تعاليم الإسلام والفكر الأوربي، وتطوير المجتمع المسلم تطورا إداريا واجتماعيا بإعادة النظر في نُظُم الدولة وعلاقة الحاكم بالمحكوم على نحو ما عليه المجتمع الغربي، ومن هؤلاء: رفاة الطهطاوي، وخير الدين التونسي.

٢- مرحلة القناعة بما عليه الغرب، والأخذ بطرائقهم، وما صاحب ذلك من غزوٍ فكريٍّ على يد المستشرقين بتلميع ما هم عليه، والطنع والتشكيك في الإسلام العظيم، فنتج عن ذلك وجود دعاة إلى الإصلاح بإعادة تفسير الإسلام تفسيرا متوافقا مع الحضارة الغربية، فكانت أفكارهم حلقة وصل بين

العلمانية الأوربية والعالم الإسلامي، من خلال الدعوة إلى تعليم المسلمين الثقافة الغربية والشرقية، والدعوة إلى التغريب، والتحرُّر من الضوابط الشرعية، ومن هؤلاء على تفاوت بينهم: سيد أحمد خان بالهند، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بمصر.

٣- مرحلة الإيغال في التأثر بالمسلك العقلاني، والدعوة إلى عقلانية التراث الإسلامي، ومحاولة التوفيق بين العلم المادّي والدين، مع السعي إلى إعطاء صورة مُشرقة للإسلام أمام الغرب والشرق، ولو بتمطيط المفاهيم الشرعية، ومن أبرز روادها: محمد الغزالي، ومحمد عمارة، وراشد الغنوشي.

ثم جاء بعد هؤلاء جميعاً قوم رأوا أن ما قام به أولئك وإن حقق بعض أغراضه إلا أنه مسلك مثالي لا يحقق للمسلمين ما يصبون إليه من عزة وتقدم وتطور في مناحي الحياة، وأن الحاجة ماسّة إلى ربط تلك الأفكار بالواقع من خلال دراسة الواقع الإسلامي للوقوف على العلل التي تساعد في صياغة الحل الإسلامي صياغةً تُواكب العصر، مع الحرص على الربط بين المفاهيم الإسلامية الثابتة ومعطيات الواقع المتقلّبة بطريقة تعتمد على الاجتهاد الواسع، والإيغال في توظيف منهج التيسير، ومن هؤلاء: حسن الترابي، ويوسف القرضاوي.^(٤)

إن كل هذه المراحل التي تبلور فيها الفكر العقلاني الحديث انتهت إلى الحداثيين العصرانيين الذين اقتنعوا بضرورة العيش بعقلية الغربيين لقناعتهم بسلامة فكرهم، وسداد رأيهم، واستقامة مناهجهم، وتطبيق ذلك على الإسلام لتجديده وعصرنته.

المطلب الأول: التعريف بالحداثيين

الفرع الأول: حقيقة الحداثة.

١- لغة: الحداثة مشتقة من الفعل (حدث)، وهي نقيض: القديم، كما تطلق على أول الأمر وابتدائه، ومنه سُمِّي الشاب حدثاً؛ لأنه في أول العمر.^(٥)

٢- اصطلاحاً: مذهب فكري أدبي علماني، بُني على أفكار وعقائد غربية خالصة، وأفاد من مذاهب فلسفية وأدبية، بعيدة عن حقيقة دين المسلمين، ونهج حياتهم.^(٦)

وحقيقتها الانغماس في الحضارة الغربية، والذوبان فيها شكلاً ومضموناً، والأخذ بقيمها وأفكارها، وجميع أنماط حياتها.

الفرع الثاني: من رموز الحداثة

- لاشك أن كل مَنْ سلك مسلك التغريب، ونادى بضرورة إقامة الحياة على نمط الغرب، وتشبّع بفكرهم وفلسفتهم في الحياة، فله نصيب من الحداثة، غير أن الحداثيين في عصرانيتهم ليسوا سواء:
- فمنهم من انطلق من مبدأ هدم الإسلام، وإقامة الأفكار العلمانية والشيوعية اليسارية بدله.
 - ومنهم من انطلق من محاولة التشكيك عن طريق طرح أفكار غريبة تعلوها الضبابية، وتقوم على قلب الموازين كوصف المتمسكين بتعاليم الإسلام بالرجعية والتخلف.
 - ومنهم من عالج قضايا الإسلام لتحقيق مصالح سياسية يؤمّلها.
 - ومنهم من كانت له نيّة حسنة، إلا أنه بقي متأثراً بالفكر الغربي الذي تشبّع به، فبقي أسيراً له. ^(٧)

وسأخصّ بالذكر بعض الرموز التي بالغت في الأخذ بالحداثة، وظهر عندهم النفس التجديدي لعلم أصول الفقه، وإن اختلفت طرائقهم ما بين حداثيّ إسلامي، وتغريبي علماني أو ماركسي، فمن هؤلاء:

أولاً: محمد عابد الجابري، مفكر وكاتب مغربي، ولد بالمغرب سنة (١٩٣٦م)، وحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة سنة (١٩٧٠م) من كلية الآداب بالرباط، وعمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في الكلية نفسها ^(٨)، وله مصنفات، منها: الخطاب العربي المعاصر، بنية العقل العربي، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، توفي في الثالث من شهر ماي سنة (٢٠١٠م).

وهو شيوعي دعا إلى تجديد الشريعة لتتوافق مع تطورات العصر، ولمشروعه التجديدي أسس أهمها:

١- إعادة تأصيل الأصول، وتحديد قواعد التفكير في الشريعة، وضمن هذا المعنى يقول: "إن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى: المطلوب اليوم تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة «تأصيل الأصول»، من إعادة بنائها". ^(٩)

٢- التوسع في إعمال المقاصد بل وفي تحديدها، واعتمادها أساساً متيناً للتشريع، فهو يرى أن المقاصد لا تنحصر فيما ذكره الفقهاء، وأن لكل زمان مقاصده الضرورية، فالوضعية الاجتماعية مثلاً التي اقتضت في زمان التشريع مصلحة معينة وبطريقة معينة إذا تغيرت فلا بد من تغيير ذلك الحكم وجعله مناسباً للوضعية الاجتماعية المعاصرة، ولذلك فهو يرى أن حدّ السرقة كان في مجتمع بدوي لم يكن فيه ممكناً عقاب السارق بالسجن، وأما هذا العصر عصر التطور العمراني والصناعي فالقطع فيه غير ملائم ولا رادع، والمناسب هو

السجن، ومن ثمّ نادى بتعطيل الحدود بحجة تعقد الحياة، وكثرة الشبهات المسقطه لها، وأن تنفيذها يلتبس بالأغراض والدوافع السياسية. (١٠)

ثانياً: **محمد سليم العوا**، باحث ومفكر مصري، ولد بالإسكندرية سنة (١٩٤٢م)، تخرّج من جامعة الإسكندرية، ونال دكتوراه الفلسفة في القانون المقارن من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية التابعة لجامعة لندن سنة (١٩٧٢م) (١١)، وله مؤلفات منها: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، السنة التشريعية وغير التشريعية بحث نُشر في "مجلة المسلم المعاصر" في العدد الافتتاحي.

يعتبر أحد رواد التيار المسمى بـ: (اليسار الإسلامي)، ويمكن تلخيص أفكاره الحداثية فيما يلي:

١- التركيز على المصلحة، وجعل الأحكام تابعة لها منوطة بها، فمتى حقق الحكم الشرعي للمصلحة أعملناه، ومتى عارضها أغينا العمل به وأبطلناه.

٢- تقسيمه السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، وأن القسم الثاني لا يلزم العمل به، وربّب على ذلك أن تصرفات النبي ﷺ بالإمامة والقضاء ليست من السنة التشريعية. (١٢)

ثالثاً: **أحمد كمال أبو المجد**، كاتب ومفكر مصري معاصر، ولد بأسسوط سنة (١٩٣٠م) تخرّج في كلية الحقوق سنة (١٩٥٠م)، ثم نال درجة الدكتوراه في القانون من "جامعة القاهرة"، عمل أستاذاً للقانون العام في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، وله من المؤلفات: حوار لا مواجهة، وهو أهم كتبه، رؤية إسلامية معاصرة إعلان مبادئ، وهو عبارة عن مبادئ صاغها لتكون وثيقة جامعة للأفكار الكبرى التي ينادي بها العصرانيون، ويلتقون عليها. (١٣)

وأهم ما تميز به منهجه الحداثي القدح في سلف الأمة من الصحابة والتابعين بانتقاد منهجهم، والتقليل من شأنهم، والترهيد في علمهم، واعتبار اجتهادهم من الماضي، والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد جديد. كما يدعو إلى توسيع دائرة العقل، وفسح المجال له ليؤديّ دوره في ميدان التشريع، إضافة إلى تهيؤه من شأن الحكم بما أنزل، فهو يرفض رفضاً تاماً قاعدة: لا حكم إلا لله. (١٤)

رابعاً: **محمد أركون**، مفكر جزائري ولد سنة (١٩٢٨م) بتاوريرت ميمون، أتمّ دراسته بالشربون ونال منها الدكتوراه حول الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، من مؤلفاته: تاريخية الفكر العربي، محاولات في الفكر الإسلامي، وتوفي في الرابع عشر من شهر سبتمبر (٢٠١٠م).

نشأ أركون نشأة استشراقية أثرت على فكره، فكان علمانيا يدعو بكل صراحة إلى معاملة الكتاب والسنة بالمقاييس الغربية في نقد نصوص اليهودية والمسيحية، ويسعى سعياً حثيثاً إلى إعادة قراءة وتشكيل الفكر والتاريخ الإسلامي خلال القرنين الهجريين الأوّلين.

كما شنّ هجوما كبيرا على فقهاءنا، وادّعى أنهم كانوا يستندون في صدر الإسلام على آرائهم الشخصية لتقرير الحكم الشرعي ثم يُسبغوا عليه الصفة الشرعية، وفي مقابل ذلك نجده يُثني على المستشرقين، ويرى أن طريقتهم هي المثلى لتقدم الثقافة الإسلامية، والفكر العربي. (١٥)

خامسا: حسن حنفي، باحث ومفكر مصري، ولد سنة (١٩٣٥م)، نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السربون، له مصنفات، منها: سلسلة موقفنا من التراث القديم، التراث والتجديد، من النقل إلى العقل. (١٦) إن أساس التجديد عند حنفي - الذي يعتبر زعيم اليسار الإسلامي - هو محاربة الإيمان التاريخي، أو ما يسميه ب: (الإيمان السلفي)، ولذلك فهو ينظر إلى الدين على أنه منتج حضاري، والعقائد عنده اختيارات سياسية محضة وليس علما مقدّسا، وكل ظروفٍ تفرض اختياراتها، وعليه فيمكن تطوير الدين وتجديده. (١٧)

المطلب الثاني: أصول الحداثيين الفكرية

للحداثيين أصول فكرية مشتركة في الجملة يمكن تلخيصها فيما يلي: (١٨)

أولا: تعظيم العقل وتمجيده، وجعله مهيمنا على النصوص وحاكما عليها، ومن ثمّ تنقصوا من يُعظّم النصوص، ووصفوههم بالجمود والتحجّر.

ثانيا: الاعتماد على قيم الحضارة الغربية، والنهل من مناهج الغربيين وفلسفاتهم كالفلسفة الوضعية التي لا تعتدّ إلا بالمعرفة الحسيّة، ومن ثمّ فهم كثيرا ما يكررون الدعوة إلى الأفكار التي تلقوها عن أساتذتهم المستشرقين.

ثالثا: النظر إلى النصوص الشرعية نظرة نقدية قائمة على استحداث تأويل جديد لها يتناسب والأفكار الحداثيّة، بناء على القول بتاريخية الفكر الإسلامي، وأن فهم النصوص مرتبط بزمانه ومكانه، وهذا ما يُسهّل تجاوز الفهم القديم للنص الديني إلى فهم عصري متطور.

رابعا: الثورة على جميع القيم الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية الإنسانية، والاقتصادية، والسياسية، وضمن هذا السياق يقرر حسن حنفي أن مهمة اليسار الإسلامي الكشف عن العناصر الثورية في الدين، أو تأويل الدين على أنه ثورة، ولذلك زعم أن الأنبياء ثوار مصلحون ومجددون، فإبراهيم عليه السلام - على حدّ تعبيره - مثل ثورة العقل ضد التقاليد، وموسى عليه السلام مثل ثورة التحرر ضد الطغيان، ومحمد عليه السلام مثل ثورة الفقراء والعبيد والمضطهدين ضد الأغنياء. (١٩)

خامسا: الدعوة إلى العلمانية التي تعتبر الفضاء المناسب لنقد الدين وفق المناهج الغربية.

المبحث الثاني: أسس ودعائم تجديد أصول الفقه عند الحدائين ونقدها

تمهيد: في مناداة الحدائين بتجديد أصول الفقه

لقد دعا هؤلاء على اختلاف توجهاتهم إلى ضرورة تجديد أصول الفقه؛ لأنه في نظرهم لم يعد نافعا ولا خادما لحاجاتنا المعاصرة، وأنه بقواعده وأسسها إنما تأثر بالظروف التاريخية التي نشأ فيها، وهي من واجتهادات البشر، ولا مانع من اعتماد قواعد أخرى من شأنها تحقيق الحكمة في زماننا. (٢٠)

كما أن علم الأصول مليءٌ بالتعقيد والتنظير العقيم الذي لا يولّد فقها، وعلى أساس هذه الدعوى انبنى جميع ما أصّلوه في هذا الباب.

وفيما قاله هؤلاء نظر، وكلامهم مردود من وجوه أهمها:

١- إن علم أصول الفقه لم يكن وليد مرحلة تاريخية بل هو نتاج علمي مبدأه في عصر النبوة، وقواعده كانت معلومة بالسليقة وإن تأخر تدوينها؛ لأنه لا يمكن أن يوجد فقه بغير منهج استنباط، وحيث كان المنهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه. (٢١)

٢- إن ما أقيّم في علم الأصول من مسائل كلامية، ومباحث جدلية مما هو في الأصل دخيل لا يعني بالضرورة أن علم الأصول بصورته المعروفة عند المتقدمين غير مُجدد، بل إنه حين دوّن في عهد الشافعي وقريبا من عهده كان خالصا من تلك الشوائب، وكانت قواعده خادمة للفقه خدمة عظيمة.

٣- القول بأن علم الأصول بمباحثه القديمة عقيم لا يولد فقها يكذّبه الواقع، فمن أين جاءت الثروة الفقهية العظيمة التي يعجز كثير من هؤلاء الحدائين عن ضبطها فضلا عن استنباطها وتخريجها؟! وهل في مقدور أصحاب هذه الدعوى أن يضعوا معشار ما وضعه أئمة الإسلام من تلك القواعد والأصول؟!

المطلب الأول: الأسس المتعلقة بالأدلة الشرعية

أولا: الأسس المتعلقة القرآن الكريم

الأساس الأول: التشكيك في القرآن الكريم

وهذا عند الحدائين التغريبي محمد أركون - ومن على شاكلته - الذي يرى أن القرآن الكريم ينبغي أن يخضع للمنهج النقدي التاريخي الغربي، كما خضعت لذلك التوراة والأنجيل في الغرب؛ لأن القرآن في زعمه لم يُجمع في عهد النبي ﷺ، وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه، فجمع أكبر عددٍ من السُّور فوجد أول مصحف في

حالته البدائية، وفي عهد عثمان رضي الله عنه صدر قرار نهائي بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا، والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول، فأدى ذلك إلى تشكيل نص متكامل فرض نهايا بأنه المصحف الحقيقي لكل كلام الله، وإلا فهناك فرق بين القرآن المدون والقرآن المتلو، فالمقدس من الوحي هو المتلو دون المدون الذي تعزبه الزيادة والنقص. ^(٢٢)

والجواب عليه من وجوه كثيرة أهمها:

أحدها: أن الله تعالى تكفل بحفظ القرآن الكريم، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: ٩]، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار ». ^(٢٣)

ثانيها: أن الذي جمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه القرآن كله لا بعضه، ويشهد لذلك ما جاء عن زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه من قول أبي بكر رضي الله عنه له: « إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فأجمعه ». قال زيد رضي الله عنه: « ففممت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع، والأكتاف، والعُشب، وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمه الأنصاري، لم أجدهما مع أحد غيره: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ ﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخرهما ». ^(٢٤)

ثالثها: إن عثمان رضي الله عنه حينما جمع المصحف لم ينفرد بالرأي، ولم يفرض سلطته بل كان ذلك بمشورة الصحابة، فعن أنس رضي الله عنه: « أن عثمان دعا زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام رضي الله عنه فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للزهدي القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإتما نزل بلسانهم ». ^(٢٥)

وقال علي رضي الله عنه: "فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملاء منا جميعا". ^(٢٦)

رابعها: أن هذا الزعم الباطل خلاف إجماع المسلمين، قال ابن قدامة: " ولا خلاف بين المسلمين أجمعين أن من جحد آية أو كلمة متفقا عليها، أو حرفا متفقا عليه أنه كافر ". ^(٢٧)

الأساس الثاني: القول بتاريخية النص القرآني

ومعنى هذا الكلام أن القرآن محكوم بظروفه التاريخية الزمانية والمكانية التي ظهر فيها، فلا يتجاوزها، ولا يخرج عن قيودها، ويترب على هذا الأساس أنه بالإمكان تجاوز النص القرآني الذي يُعتبر عائقا دون تحقيق الحداثة ^(٢٨)، وذلك بقراءته قراءة جديدة؛ لأنه مجال مفتوح يتسع في نظرهم ليقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والفكرية، وأما حصره في قراءة واحدة والتقييد بمنهج واحد في تفسيره فيفضي إلى الجمود.

والجواب على هذا التنظير من وجوه: (٢٩)

أحدها: إن رسالة الإسلام التي جاء بها القرآن رسالة عامة كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨].

ثانيها: إن ما اشتمل عليه القرآن من العقائد والأحكام وسائر المفاهيم من الثوابت التي ليست مرتبطة بالظروف التي ظهرت فيها زمانا و مكانا، بحيث تبقى ببقائها، وتزول بزوالها، بل هي رسالة خالدة.

ثالثها: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فما حرمه الله من الخبائث كالخمر والزنا - مثلا - لم يكن تحريمه وليد ظروف خاصة، بل هو حكم عام لكل زمان ومكان، وكون أحكام القرآن صالحة لكل زمان ومكان ليس مما وضعه المسلمون من عند أنفسهم، بل هو ثابت بالاستقراء التام.

الأساس الثالث: معاداة المنهج النصي

فالتمسك بالوحي يُصَادِمُ ما هو كامن في النفوس من الرغبة في الكشف عن الحقائق؛ لأن الدليل التَّقْلِيَّ قائمٌ على سلطة النصِّ لا العقل، وهذا ما يجعله دليلا إيمانيا يقبله المسلمون فقط، دون سائر الناس وذلك يُضَعِفُ حججته، ويجعل الدليل العقلي أقوى منه حجة؛ لأن حجة السلطة - وهو الوحي - ليست حجة في نظر هؤلاء، بل الحجة لسلطة العقل الذي هو عقل واحد. (٣٠)

والجواب عليه من جوه:

أحدها: إن الوحي لم يضيق على حرية التفكير بل دعا إليها ليخرج الناس من رق العبودية لغير الله، والقرآن مليء بالآيات التي تأمر بالتفكير وتقييم على المخالفين الحجة بالبراهين العقلية والواقعية، وتبني منهج الحوار والجدال والتي هي أحسن.

ثانيها: إن أدلة الوحي ليست مختصة بالمؤمنين بل هي موجهة لكل العقلاء من المكلفين، وهي في دالاتها من القوة ما يجعل كل منصف يقبلها ويوقن أنها الحق الذي لا مرية فيه.

ثالثها: إن دعوى أن حجة السلطة ليست حجة يبطل أن يكون الدليل العقلي حجة لكونه نوعا من السلطة، والتفريق بينهما محض تحكُّم.

والحاصل أن هذه الأسس التي قام عليها فكر الحدائين التجديدي لمعاملة الوحي عموما قائمة على نظريات المعرفة المأخوذة بحذاويرها من المناهج الغربية، التي تعتبر في نظرهم المثل الأعلى لنقد النص الديني وفهمه في واقعه المعاش.

ولاشك أن منطلق هؤلاء غير صحيح؛ لأن تلك المناهج لا يمكن بحال أن تكون معايير يخضع لها الوحي للخلاف الجذري بين تاريخ دين المسلمين ودين النصارى من حيث التدوين والنقل، ومن حيث

الخصائص والمضامين.

ثانياً: الأسس المتعلقة السنة النبوية

إن نصيب السنة من هجمات الحدائين، وسهامهم الموجهة إليها كانت أكثر مما وُجِّهَ للقرآن الكريم باعتبار أن القرآن متواتر فلا يمكن التسلُّط عليه بمثل ما تُسلَّط على السنة، ولهؤلاء أسس كثيرة - زيادة على ما سبق في الحديث عن القرآن - في تعاملهم مع السنة النبوية ترجع إلى إنكار السنة كلياً أو جزئياً أذكر منها ما يلي:

الأساس الأول: إعادة تصحيح مفهوم السنة

إن التعريف السائد للسنة عند الأصوليين بأنها: " ما صدر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير " ليس صحيحاً بالمفهوم الحدائي، بل هو السبب في تحنيط الإسلام عند القوم، والمفهوم الصحيح للسنة بالمنظور الحدائي أنها: اجتهادات النبي ﷺ في تطبيق أحكام القرآن مع مراعاة الطرف الزماني الذي عاش فيه، وبالتالي فمن المستحيل أن نرجع بالتفكير من عصرنا الحاضر لنسير بتفكير كان في القرن السابع الميلادي، ونُقدِّم إسلاماً في القرن الحاضر بعقلية مرَّ عليها ما يزيد على أربعة عشر قرناً. (٣١)

والجواب عليه من وجوه، منها:

أحدها: إن جعل السنة مجرد اجتهادات يُفقدونها خصوصيتها التي أثبتتها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَاضٍ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ١ - ٤]، ويجعلها كسائر الاجتهادات البشرية المحكومة بالواقع الذي ظهرت فيه.

وهذا تحجُّنٌ كبيرٌ على الوحي الثاني الذي جاء بيانا وتفسيرا لما في القرآن الكريم، كما قال سبحانه: ﴿..وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ثانيها: إن هذا القول يجعل السنة مختصة بزمانها وعصرها الذي ظهرت فيه، وبالتالي فهي غير صالحة لزماننا، وهذا ما يردده حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي قَدْ خَلَقْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا مَا أَخَذْتُمْ بِهِمَا، أَوْ عَمِلْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ تَفْرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». (٣٢)

الأساس الثاني: التقليل من شأن السنة بالتشكيك في منهج المحدثين

زعم الحدائون والعقلانيون عموماً أن علماء الحديث وإن اعتنوا بنقد الأسانيد إلا أنهم لم يوفوا نقد المتن حقها، ولو فعلوا ذلك لتخلصنا من كثير من الأحاديث التي تعتبر صحيحة من جهة إسنادها. ومن جهة أخرى فإن علماء الحديث زادهم من الفقه قليل والأخذ بأحكامهم على الأحاديث لا يرقى إلى مصافِّ الثقة المطلوبة. (٣٣)

وعليه فنحن بحاجة إلى استخدام مقاييس النقد العصري، واستعمال المناهج الحديثة في توثيق النصوص، فتعرض الأحاديث عليها، فما أثبتته هذه المقاييس صحته قبلناه، وما دلت على بطلانه وضعفه رددناه. (٣٤)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: القول بعناية المحدثين بنقد الأسانيد دون المتون دعوى يُكذِّبها الواقع، ومؤلفاتهم في علل الحديث أكبر شاهد على رد هذه الفرية.

ثانيها: وصف المحدثين بقلة الفقه زعم باطل تردده كتبهم في شروح السنن وأحاديث الأحكام التي تنبئ عن عظيم فقهم، ودقيق فهمهم، وهل كبار الفقهاء إلا من أئمة الحديث وجهابذته؟! كالأئمة الأربعة، ومن جاء بعدهم كالحافظ ابن عبد البر والخطيب البغدادي وابن الصلاح والنووي وابن تيمية وابن حجر وغيرهم. **ثالثها:** إن هؤلاء الحديثيين والعقلانيين الذين انتقدوا مناهج المحدثين لم يستطيعوا ليوم الناس هذا أن يقدموا للأئمة منهجا لنقد الأحاديث النبوية، ولن يقدموا شيئا؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

الأساس الثالث: التفريق بين السنة التشريعية وغير التشريعية

فالسنة التشريعية يلزم الأخذ بها، وأما غير التشريعية فليست بملزمة، ومما يدخل في هذا القسم ما يختص بباب المعاملات والسياسة؛ لأنها من أمور الدنيا التي قال عنها النبي ﷺ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». (٣٥) وقووا ما ذهبوا إليه بما ذكره القرافي في كتابه (الفروق) تحت قاعدة الفرق بين تصرفه ﷺ بالقضاء، وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وتصرفه بالإمامة. (٣٦)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: أن ما صدر عن النبي ﷺ بعد البعثة وأقرَّ عليه ولم يُنسخ يُعتبر تشريعا، ولا يمكن أن يخرج عن هذا النطاق، غير أن التشريع على درجات، منه الواجب، ومنه المندوب، بل والمباح. (٣٧)

ويكفي في الدلالة على كون السنة التشريعية كلها قول الله تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

ثانيها: أن التقسيم الذي ذكره القرافي صحيح في ذاته، وليس فيه من قريب ولا من بعيد إشارة إلى كون هذا القسم ليس ملزما في محله، بل وصف التشريع ملازم لتلك التصرفات، ولكن المقصود معرفة نوع التصرف ليكون تشريعا معمولا به في بابه، تحقيقا للمقصود الشرعي منه.

ثالثها: إن هذا القول يترتب عليه طرح كثير من النصوص والأحكام الشرعية في باب النكاح والطلاق وما هنالك من أحكام الأسرة، وأحكام الإمامة والبيعة، ومعاملة أهل الذمة، وأحكام دار الحرب، وحفظ نظام

الدولة، وأحكام النظام المالي، ولاشك أن في ذلك طرحا لشطر من دين الله الذي تعبدنا به جل وعلا.

الأساس الرابع: اشتراط التواتر في الأحكام الشرعية العلمية والعملية

وهذا المأخذ منتزع في أصله من مذهب المعتزلة ومن سلك مسلكهم من المتكلمين الذين يرون أن خبر الآحاد لا يصلح حجة تثبت بها العقائد؛ لأن أصول الدين قطعية فلا تثبت إلا بدليل قطعي، وخبر الآحاد ظني فمقام الاحتجاج به الظنّيات كالفروع. (٣٨)

وزاد العصرانيون من الحداثيين أن اشتراط التواتر أيضا في الأحكام التشريعية الدستورية، بل بالغ كمال أبو المجد فاشتراط التواتر في الشريعة كلها. (٣٩)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: التفريق بين العقائد والأحكام في باب في الاحتجاج بخبر الآحاد تفريق محدث مخالف لما أجمع عليه السلف، قال الإمام الشافعي: "ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتفاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبتته، جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفتُ من أن ذلك موجودا (٤٠) على كلهم". (٤١)

ثانيها: القول بعدم إفادة خبر الواحد للعلم ليس صحيحا على إطلاقه بل إن خبر الواحد الذي احتفت به القرائن يُفيد العلم، ومن ذلك الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول. (٤٢)

ثالثها: أن هذا التفريق مع كونه اصطلاحا حادثا يلزم عنه ردُّ أكثر الأحاديث القولية، وترك جملة من السنن التي لم يُدوام عليها رسول الله ﷺ.

ثالثا: الأسس المتعلقة بالإجماع

الأساس الأول: التشكيك في حقيقة الإجماع والتقليل من شأنه

يقرر أركون أن الإجماع ما هو إلا مبدأ نظري لم يحدث في الواقع إلا قليلا، ويزيد تشكيكا في حقيقة الإجماع حينما يستفهم هل المقصود بالإجماع إجماع الأمة كلها أم الفقهاء، وإذا كان اتفاق الفقهاء أيّ زمان وأي مكان؟ لا جواب. (٤٣)

ويرى بعضهم أن في الإجماع تعديا على الذاتية وتعددية الحقيقة. (٤٤)

والجواب على هذا القول من وجهين:

أحدهما: إن حقيقة الإجماع واضحة جلية عند العلماء ويعرفها كل منصف، وهو ينطلق من كون الحق واحدا لا يتعدد، ووقوعه ومعرفته أمر ممكن وليس من المستحيلات، والتمييز بين ما حصل الإجماع عليه

وأمكن العلم به، وبين ما يتعذر العلم مما يمكن ضبطه ومعرفته. (٤٥)

ثانيهما: إن التهوين من شأن الإجماع ما هو إلا سبيل للطعن في الكتاب والسنة؛ لأن بعض الحداثيين - كالجابري - يرى أن القرآن والسنة اكتسبا مصداقيتهما من الإجماع الذي يُبنى على سلطة الجماعة، فهو نوع من الاستبداد بالمعرفة. (٤٦)

الأساس الثاني: الإجماع حق مشترك بين عامة المسلمين

ومعنى هذا أن جميع أفراد الشعب المسلم لهم حق في الإجماع، وهذا الحق الذي تولى القيام به الفقهاء بدلا من سائر الناس في عصور الجهل ينبغي أن يردّ في هذا العصر المليء بالمعرفة إلى أصحابه، وذلك من خلال التصويت على الأحكام الشرعية. (٤٧)

والجواب عليه من وجوه: (٤٨)

أحدها: إن القول بشعبية الإجماع وأنه حق للجميع يترتب عليه محذور عظيم، ألا وهو فتح الباب الاجتهاد على مصراعيه، وتسليط الجهلة على دين الله، ونحن نعلم أنه لا يمكن لأحد أن يعرف الأحكام الشرعية ويستنبطها - فضلا أن يكون من أهل الاتفاق عليها - لا بعد تأهله وحيازته لوسائل الاجتهاد.

ثانيها: من المتفق عليه بين أرباب العلوم أنهم لا يرضون أن يتصور جدارَ أيِّ فنٍّ أو علم من ليس له أهلا، ولا يلتفتون إلى رأيه، وإذا كان أرباب العلوم الدنيوية لا يرضون ذلك ولا يقبلون أن ينتسب إليهم جاهل بعلمهم، فكيف بعلم الشريعة الذي هو إلهي المصدر؟!!

ثالثها: إن هذا القول يُفضي إلى إسقاط أحكام الشرع، وجعل السلطة التشريعية بيد الشعب، وهذه علمانية مكشوفة.

رابعاً: الأسس المتعلقة القياس

الأساس الأول: توسيع مفهوم القياس

إن القياس بالمفهوم المعروف عند الأصوليين لا يحقق آثارا كبيرة، ولا ينتج كثير فقه؛ لأنه قياس تقليدي ضيق النطاق، فهو لا يستوعب حاجتنا، والسبيل الأنجع في نظر هؤلاء كما يقرره التراخي هو الاعتماد على القياس الفطري الواسع المتحرر من تلك القيود، فننظر في الطائفة من النصوص، ونحاول استخراج مقصد شرعي معين منها، ثم نبني ما استجد من الأحكام بناء على ذلك المقصد. (٤٩)

والجواب على عليه من وجوه:

أحدها: إن القياس باتفاق المثبتين لحجيته يعتبر أهم دليل بمقدوره إيجاد الحلول ومعرفة الأحكام للمسائل

المستجدة، والواقع خير شاهد على ذلك، فما زال المسلمون منذ عهد الصحابة إلى يوم الناس هذا يبين لهم العلماء أحكام النوازل بالتخريج وإلحاق الأشباه بنظائرها، فالقول بعدم تلبية القياس لحاجات الناس محض دعوى خالية عن الدليل.

ثانيها: القول بأن نطاق القياس الأصولي ضيق قولٌ بعيد عن الإنصاف؛ لأن مبنى القياس على العلة والتشابه بين المقيس، والمقيس عليه، وهذا ما يجعل مجال أعماله واسعا وحرًا على حدّ تعبيرهم، وأما مطلق الإلحاق ولو لغير مناسبة بين الفرع والأصل فهو ليس من القياس الأصولي ولا المنطقي في شيء، والعقول السليمة ترفضه.

ثالثها: إن بناء القياس على رعاية المقاصد هو عينه ما تأسس عليه القياس الأصولي، ويكفي دليلاً على ذلك أن المناسبة تعتبر من أهم مسالك العلة، ومنها انطلقت شرارة الحديث عن المقاصد عند الأصوليين. **رابعها:** إن القياس أياً كان نوعه لا يستقيم الأخذ به إلا وجود أصول معرفية تردُّ إليها الفروع حتى القياس المنطقي ينطلق من مقدمات وعليها يبني النتائج، والحداثيون لا يقرون بوجود الأصول المعرفية فلا يستقيم لهم ما ادعوه من هذا القياس المتحرر. (٥٠)

ثم إن دعوى تحرر القياس من تلك القيود التي هي شروط صحيحة معتبرة يفتح الباب ليكون القياس آلة بيد كل من هبَّ ودبَّ، فلا يحتاج حينئذ إلى علم، ولا إلى أصول تضبطه، فاحكم بما شئت وسمِّه قياساً. **الأساس الثاني: جعل القياس مبنياً على دوران الحكم مع الحكمة لا مع العلة**

وهذا المعنى يرجع إلى ما تقرر في الأساس الأول من توسيع مفهوم القياس، وضمن هذا السياق يقرر الجابري أن عمر رضي الله عنه: "المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنة قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعها فوق كل اعتبار، فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين والترسيم؟ لماذا نضيِّق على أنفسنا ونسجن اجتهادنا في قواعد كانت تفي بالمصلحة والمقاصد قليلاً أو كثيراً في زمان إذا لم تُعدَّ تفي بنفس الغرض اليوم على أكمل وجه". (٥١)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: إن العلماء لم يضيّقوا على أنفسهم في أعمال القياس، ولم ينهجوا سوى نهج عمر رضي الله عنه في بناء القياس على علل ومعانٍ صحيحة يترتب على تعليق الأحكام بها جلب المنافع ودفع المضار المعبر عنها بالمصالح.

ثانيها: إن ربط القياس بالحكمة لا بالعلة يجعل الأحكام غير منضبطة؛ ولذلك اشترط الأصوليون في العلة وصفَي الظهور والانضباط، وقرروا أن الوصف الذي يُنط به الحكم إذا كان ظاهراً منضبطاً لم يُعدل عنه

إلى غيره، وما هذا إلا ليحقق القياس الشرعي المصلحة المقصودة للشارع في الحكم المقيس عليه.

المطلب الثاني: الأسس العامة للتفعيد الأصولي

الأساس الأول: فهم السلف غير معتبر

لاشك أن لفهم السلف منزلةً معتبرة عند الفقهاء والأصوليين، وقد بنوا عليه جملة من أصول الاستدلال والتي من أبرزها قول الصحابي، وعمل أهل المدينة.

أما عند الحديثيين ففهم السلف اجتهادات أكثر ما يقال عنها: تجربة قديمة غير ملزمة، ولا صالحة لوقتنا، بل إن منهج السلف في الفهم والاستدلال مناف للعصرنة، والأخذ به اغتراب زمني. إن علوم السلف عند هؤلاء شيء مُتخَلَّفٌ بالنسبة لما لدينا من المعارف، فضلاً عما لدى الأوربيين من ذلك، فمعارفهم ما هي إلا مادة للتسلية في ساعات الفراغ. (٥٢)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: إن التقليل من شأن السلف وفهمهم - وعلى رأسهم الصحابة والتابعون وأتباعهم من أهل القرون المفضلة - لا يصدر إلا عن تشبّع بالأفكار الغربية الدخيلة التي حرفت فطرته، وإلا فمنزلة هؤلاء في العلم والفهم لا تخفى على ذي لب، ويكفي في الدلالة على ذلك قوله ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». (٥٣)

قال الحسن البصري في بيان منزلة الصحابة وعلمهم الصحابة: "إِنَّهُمْ كَانُوا أَبْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ قُلُوبًا، وَأَعَمَّقَهَا عِلْمًا، وَأَقْلَهَا تَكَلُّفًا، قَوْمٌ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لِصُحْبَةِ نَبِيِّهِ ﷺ، فَتَشَبَّهُوا بِأَخْلَاقِهِمْ وَطَرَائِقِهِمْ؛ فَإِنَّهُمْ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ". (٥٤)

ثانيها: إن التمسك بفهم السلف ليس تخلفاً ولا رجعية، بل هو عين التحديد الذي بينه النبي ﷺ بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»، وقوله ﷺ: «يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُولُهُ: يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ، وَاتِّحَالَ الْمَبْطَلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ». (٥٥)

ثالثها: إن مراعاة فهم السلف ليس منافياً للمعاصرة بمفهومها الصحيح؛ لأنه المنهج القويم في الاستدلال والفهم، وهو موجود في كل زمان ومكان، يحمله العدول من أهل العلم، وغاية ما في الأمر أنه طُبِّقَ تطبيقاً مثالياً في الرعيال الأول مع بقاءه ضارياً في جذور الأمة إلى يوم الناس هذا.

الأساس الثاني: الاعتماد على المقاصد الشرعية دون النظر في الأحكام الجزئية

إن الشريعة عند هؤلاء مقاصد قبل أن تكون نصوصاً، وتكليفها ترجع إلى تحقيق مقاصدها، وعليه

فينبغي الانطلاق من المقاصد في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، فاعتبار المصلحة هو أصل الأصول الذي يمكن التحرك به في دائرة واسعة لا حدود لها، وهذه النظرة تقتضي تجاوز النصوص حتى القطعية منها تحقيقاً للمقاصد. (٥٦)

ومستندهم في هذا التأصيل أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، فهذا عمر رضي الله عنه ألغى سهم المؤلفه قلوبهم، ترك إقامة حدّ السرقة عام المجاعة، " فأئى شيء هذا إن لم يكن إلغاء تشريع قرآني حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تُجيزه؟ لكن هل يجرو علماؤنا وكتّابنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة؟ " (٥٧)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: إن معرفة المقاصد الشرعية لا سبيل إليه إلا بعد العلم بالنصوص الشرعية واستقراء المعاني التي بُنيت عليها، قال الشاطبي رحمه الله: " إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول؛ فقد مر في (كتاب المقاصد) أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف...، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني، فهو كالخادم للأول، فإن التَّمَكُّن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة " (٥٨)

ثانيها: القول بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان على إطلاقه غير صحيح، بل هو على الصحيح مقصور على الأحكام المسكوت عنها، وأما المنصوصة فهي ثابتة لا تتبدل ولا تتغير (٥٩)، قال الشاطبي: " واعلم أن ما جرى ذكره من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي...، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكّم به عليها، كما في البلوغ مثلاً؛ فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد...، وهكذا سائر الأمثلة؛ فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق " (٦٠)

ثالثها: وأما ما ذُكِرَ من إلغاء عمر لسهم المؤلف، وتركه إقامة الحد على السارق، فليس فيه ترك لحكم شرعي ولا تبديل له، وبيان ذلك:

- أن مصارف الزكاة ثمانية، فإذا لم يوجد صنف منها في عصر من العصور يكون موقوفاً حتى يوجد من يستحقه، كما هو الحال في صنف (الرقاب) في زماننا، فغاية ما في الأمر أن عمر ﷺ حكم بعدم وجود صنف المؤلف قلوبهم في عصره، وليس في ذلك إلغاء تشريع، ولا إبطال حكم ثابت بدعوى تغير الزمان والمكان. (٦١)

- إن عمر لم يسقط الحد إنما درأه بالشبهة، والحدود تدرأً بأشبهات؛ لأن: "السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به ريقه ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجانا على الخلاف في ذلك والصحيح وجوب بذله مجانا لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج وهذه شبهة قوية تدرأً القطع عن المحتاج وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونه ظهر لك التفاوت". (٦٢)

الأساس الثالث: تجديد المقاصد الضرورية

إن من تمام بناء الأحكام على المقاصد عند الحديثيين أن تُجَدِّد المقاصد الضرورية نفسها التي بقيت منذ أن أظهر أبو حامد الغزالي للناس انحصارها في الكليات الخمس على ما هي عليه، مع أن ظروف الحياة تفرض صياغة جديدة للمقاصد.

فالضروريات الخمس وإن كانت وما تزال وستبقى مقاصد أساسية إلا أن مصالح العباد تفرض في عصرنا مقاصد ضرورية أخرى كالحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، ولكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته، فإذا نجحنا في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا، فسنكون قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة لكل المستجدات. (٦٣)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: إن هذا التأصل مبني أساساً على دعوى بناء على فصل المقاصد عن النصوص الشرعية وربطها بالواقع فحسب، وقد سبق الجواب على ذلك.

ثانيها: إن القول بتجديد المقاصد الضرورية نفسها بناء على العقل المرتبط بالمرجع الفكري لأصحاب هذا الاتجاه يختزل الشريعة في مقاصد ظرفية، ويُفضي إلى نسخ كثير من الأحكام الشرعية في الواقع العملي وإن

كانت محكمة في الشرع؛ لأنها في نظرهم تخضع للتطور التاريخي والاجتماعي.

الأساس الرابع: اعتبار المصلحة أصلاً مستقلاً في التشريع

وضمن هذا المعنى يقررون: أن الفقهاء إنما وضعوا ما وضعوه من القواعد والتأصيلات بناء على النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الضرورات والحاجات والمصالح التي كان يفرضها زمانهم، وعصرنا يختلف اختلافاً جذرياً عن عصرهم، فمن الضروري البناء على المصلحة التي هي الأصل في التشريع.^(٦٤) وأيدوا رأيهم بما ذهب إليه الطوفي من تقدم المصالح على ما يعارضها من النصوص بطريق التخصيص لا بطريق الافتيات.^(٦٥)

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: تقرر عند علماء الإسلام أن المصالح على ثلاثة أقسام: مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة، وهي محكمة بجملة من الضوابط ترجع إلى عدم معارضة النصوص الشرعية، وما أنبئ عليها من الأقيسة الصحيحة، وأن تكون مندرجة تحت أصل كليّ بحيث لا تُعارض مقصود الشرع، وعليه فلا يمكن أن توجد مصلحة إلا وهي خاضعة لهذه المعايير الدقيقة التي تحقق للناس الصلاح في كل زمان ومكان.

ثانيها: إن الاعتماد على مطلق الاستصلاح في التشريع وتحديد متطلبات العصر يفضي إلى اتباع الأهواء، وتقرير المصالح الموهومة، وإلا فإن المصالح الحقيقية تكمن في تطبيق شرع الله، وإظهار أحكامه، ومراعاة مقاصد، وهو شرع صالح لكل زمان ومكان، ويعترف بالواقع ويراعي أعراف الناس على أتم وجه وأكمله.

ثالثها: إن ما قرره الطوفي هو مجرد لا تنظير لم يضرب له هو - ولا من تبعه عليه - مثلاً واحداً يدل فيه على وقوع مثل هذا التعارض، فهي دعوى لا أساس لها من الصحة.

ومن جهة أخرى فإنهم يُقرّرون في الجملة أن النصوص جاءت لتحقيق مصالح العباد، فكيف يدعون

بعد ذلك إمكانية تعارض المصلحة مع النص؟! ^(٦٦)

الأساس الخامس: فتح باب الاجتهاد

إن الاجتهاد عند الحداثيين وظيفة في استعمال العلم والعقل، يتربى عليها المتعلم، وتتفاوت فيها طبقات الناس، فهو إذن أمر نسبي وجملة مرنة لا ضوابط لها، تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قاداتهم الفكرين، فيتعين - والحال هذه - فتح باب الاجتهاد لعامة المسلمين؛ لأنهم هم الحكم وأصحاب الشأن في تمييز الأعلام والأقوم، ولأنه ليس في الإسلام كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى والنظر في المسائل الشرعية.^(٦٧)

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: القول بفتح باب الاجتهاد للناس جميعا مخالف لما تقرر من أن لكل علم أصوله وضوابطه ورجاله الذين يتكلمون فيه، وإذا كان من القبح والشناعة أن يتولى التطبيب من ليس بطبيب، فأولى وأحرى أن يتولى النظر في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية من ليس بعالم ولا فقيه، وما أفسد العلوم إلا الدخلاء، وأنصاف المتعلمين الأذعياء.

ثانيها: إن دعوى خلو الاجتهاد عن شروط وقيود تضبطه وتجعله وسيلة في يد المتأهل باطلة؛ لأن تلك الشروط التي تواتر على ذكرها علماء الأصول هي في جملتها مستقرأة من عمل أئمة الإسلام منذ عهد الصحابة والتابعين، ولم يتأثروا فيها بشيء من علوم الفلاسفة ولا غيرهم.

ثالثها: إن وصف ضبط الاجتهاد بشروطه وأصوله المعلومة بالكهنوتية والسلطة المحتكرة لا يستقيم؛ لاسيما ونحن نعلم أن علوم الشريعة لم تكن يوما حكرًا على طائفة من الناس، بل لكل من تأهل لها وتوفرت فيه شروطها أن يخوض غمارها، ولكن لا نقبل بحال أن يلج في العلم من لا يحسنه، حفظًا لدين الله من التبديل والتغيير.

الختام:

كانت تلك هي أهم الأسس التي بنى عليها الحداثيون فكرهم التجديدي لعلوم الشريعة عموما، ولعلم أصول الفقه خصوصا، وهناك معان أخرى تركتها اختصارا، ولكونها ترجع إلى ما ذكر، وأسجل في ختام مقالي النتائج التالية:

- إن دعاوى التجديد الحداثي لا تخرج عن أن تكون أفكارا أجنبية عن المفاهيم الإسلامية وُجدت عند بعض الطوائف المنحرفة القديمة وعلى رأسها المعتزلة، أو أفكارا مستوحاة من الفكر الغربي الذي تربي عليه هؤلاء، وتلقوه عن شيوخهم من المستشرقين.
- إن تلك الأسس التي وضعوها لا تخدم الشريعة والدين، ولا تردّه إلى أصله المتين ومنبعه الصافي بقدر ما تُبعده عنه، وإنما تُقربّه إلى مفاهيم منبثقة عن عقول قاصرة، لم ولن ترقى يوما مّا إلى مصافّ الوحي الإلهي الذي يُحقّق للناس الصلاح في كل زمان ومكان.
- إن الناظر في دعاوى التجديد المنحرف يجد أن أصحابه لم يأتوا بحلول ناجعة، وإنما هي عمومات

ملتبسة، وتنظيرات لا ثمره لها في الواقع، فهي محاولات أقل ما يقال عنها: إنها محاولات فاشلة أضل أصحابها الطريق الصحيح، ولم يتبعوا النهج القويم الذي يخدم دينهم، وينفع أمتهم.

وفي الأخير فإن تجديد علم أصول الفقه يبقى ضرورة حتمية، وحاجة أكيدة في هذا العصر، لكن بالمفهوم الصحيح الذي ينفي عنه كل دخن، ويعرضه في صورة نقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

كتبه أخوكم: أحمد بن محمد بوزيان

بتاريخ: ٢٣ رجب ١٤٣٩

١٠ أبريل ٢٠١٨

-
- (١) رواه أبو داود، رقم: ٤٢٩١، (ط١: دار الرسالة)، وهو في السلسلة الصحيحة، رقم: ٥٩٩، (ط١: مكتبة المعارف).
 - (٢) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعبيد الله المباركفوري ١ / ٣٤٠ (ط: الجماعة السلفية بالهند).
 - (٣) انظر: التحديد والمحدود في أصول الفقه لعبد السلام بن عبد الكريم، ص: ٨٨، (ط٣: المكتبة الإسلامية)، التحديد في أصول الفقه لخليفة بابكر الحسن، (مجلة المسلم المعاصر، العدد: ١٢٥ - ١٢٦)، ص: ٩٢.
 - (٤) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة للدكتور ناصر العقل، ص: ٧١، ٨٩، (ط١: دار الفضيلة)، تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني للدكتور أحمد اللهيب، ص: ١٣٧، ١٦٩، (ط١: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان: ١٤٣)، محاولات التحديد في أصول الفقه للدكتور هزاع الغامدي ١ / ٤٢٧، فما بعدها، (ط١: جامعة الإمام محمد بن سعود).
 - (٥) انظر: المحكم لابن سيده ٣ / ١٨٧ (مادة: ح د ث)، (ط١: دار الكتب العلمية).
 - (٦) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢ / ٨٦٧، مجموعة مؤلفين، إشراف: د/ مانع بن حماد الجهني، (نسخة: المكتبة الشاملة).
 - (٧) انظر: العصرانيون بين مزايع التحديد وميادين التغريب للدكتور محمد حامد الناصر، ص: ١٧٦، (ط٢: مكتبة الكوثر).
 - (٨) انظر: غلاف كتابه "وجهة نظر"، (ط١: مركز دراسات الوحدة المغربية).
 - (٩) انظر: وجهة نظر، ص: ٥٧.
 - (١٠) انظر: وجهة نظر، ص: ٦٠، فما بعدها.
 - (١١) انظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).
 - (١٢) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية "مجلة المسلم المعاصر"، العدد الافتتاحي، ص: ٣٣، فما بعدها.
 - (١٣) انظر: نظرات شرعية في فكر منحرف لسليمان الخراشي ٢ / ١١٧٥، ١١٧٦، (ط١: روافد للطباعة والنشر).
 - (١٤) انظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية للدكتور مفرح بن سليمان القوسي، ص: ٢٦٠، ٢٦٤، (ط١: دار الفضيلة).
 - (١٥) انظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية للدكتور مفرح بن سليمان القوسي، ص: ٣٩١، ٣٩٨.

- (١٦) انظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).
- (١٧) انظر: سلسلة رموز الفكر العلماني المعاصر (٣) حسن حنفي لمحمد إبراهيم مبروط (مجلة الراصد، العدد: ٨٧) من موقع: الراصد.
- (١٨) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢ / ٨٦٩.
- (١٩) انظر: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية لحسن حنفي، من مقال (ماذا يعني اليسار الإسلامي)، ص: ٨٦، (ط: كتب عربية).
- (٢٠) انظر: وجهة نظر، ص: ٦٢.
- (٢١) انظر: أصول الفقه لمحمد أبو زهرة، ص: ١١، (ط: دار الفكر العربي).
- (٢٢) انظر: الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات أركون والجايري للدكتور خالد كبير علال، ١ / ٣٥٧، ٣٦٩، (نسخة الشاملة).
- (٢٣) رواه مسلم، رقم: ٣٠٠٤، (ط: دار المغني).
- (٢٤) رواه البخاري، رقم: ٤٦٧٩، (ط: دار طوق النجاة).
- (٢٥) رواه البخاري، رقم: ٣٥٠٦.
- (٢٦) انظر: فتح الباري ٩ / ١٨، (ط: المكتبة السلفية).
- (٢٧) انظر: حكاية المناظرة في القرآن لابن قدامة، ص: ٣٣.
- (٢٨) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، للدكتور محمد القرني، ص: ١٤٠.
- (٢٩) انظر: الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات أركون والجايري للدكتور خالد كبير علال ١ / ٨١، ٨٣، محاولات التجديد في أصول الفقه ٢ / ٩٥٥، ٩٥٩.
- (٣٠) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢ / ٨٩٩، ٩٠٢.
- (٣١) انظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم للدكتور مفتاح الجيلاني، ص: ٨٥، فما بعدها، (ط: ١: دار النهضة).
- (٣٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم: ٢٠٨٣٤، (ط: ١: مجلس دائرة المعارف النظامية)، وهو حديث حسن. انظر: صحيح الجامع، رقم: ٢٩٣٧، (ط: ٣: المكتب الإسلامي).
- (٣٣) انظر: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، ص: ٢٣٢.
- (٣٤) انظر: مفهوم تجديد الدين للدكتور بسطامي سعيد، ص: ٢٢٩، (ط: ٣: مركز التأصيل للدراسات والبحوث).
- (٣٥) عن أنس رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْفَخُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ. قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا، وَكَذَا. قَالَ: أَنْتُمْ أَغْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». (رواه مسلم، رقم: ٢٣٦٣). والشيب: التمر الذي لم يتم نضجه.
- يقول محمد سليم العوا: "ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبين أن سنته ﷺ ليست كلها شرعا لازما، وقانونا دائما لكفى".
- انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية "مجلة المسلم المعاصر"، العدد الافتتاحي، وقريب منه كلام محمد عمارة في كتابه "معالم المنهج الإسلامي"، ومحمد إقبال في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام".
- (٣٦) انظر: الفروق للقراني ١ / ٤٢٦ (الفرق: ٣٦)، (ط: ١: مؤسسة الرسالة).
- (٣٧) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨ / ١٠ (ط: ١: دار الوفاء).
- (٣٨) انظر: تفسير المنار لمحمد عبده ٣ / ٢٩٢، (ط: ٢: دار المنار).
- فقد قرر هذه القاعدة وأحيائها حينما قال بعد ذكر أمثلة لأخبار الأحاد: "ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن... كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا".
- (٣٩) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي للدكتور عدنان أمامة، ص: ٤٣٦، ٤٣٨، (ط: ١: دار ابن الجوزي).

- (٤٠) قال الشيخ أحمد شاكر: هكذا هو بالنصب في الأصل، بإثبات الألف ومعها فتحتان، وهو جائز على قلة على لغة من ينصب معمولي "أن"، وفي سائر النسخ بالرفع كالمعتاد.
- (٤١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي، ص: ٤٥٧، ٤٥٨، (ط: دار الكتب العلمية).
- (٤٢) انظر: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام للشيخ الألباني، ص: ٦٢، فما بعدها، (ط: مكتبة المعارف)، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية للأمين الصادق الأمين ٢ / ١٨٣، (ط: مكتبة الرشد).
- (٤٣) انظر: الأخطاء المنهجية والتاريخية في مؤلفات أركون والجايري ١ / ٢٠٥، محاولات التجديد في أصول الفقه، ٢ / ٩١١ (٤٤) وهو أدونيس (علي أحمد سعيد).
- (٤٥) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: ٤٥٥، (ط: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان: ١٨٤).
- (٤٦) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢ / ٩٢٧
- (٤٧) كما قرره محمد عبده، وحسن الترابي في كتابه تجديد الفكر الإسلامي، ص: ١٣، (ط: مطبعة الساحل).
- (٤٨) انظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، ص: ٣٠١، ٣٠٤، التجديد في الفكر الإسلامي، ص: ٤٥٤، ٤٥٥
- (٤٩) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، ص: ٤١، ٤٢
- (٥٠) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: ٤٦٦، ٤٦٧
- (٥١) انظر: وجهة نظر، ص: ٦٣، ٦٤
- (٥٢) انظر: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، ص: ٤٠٢، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، ص: ٤٤٥
- (٥٣) رواه البخاري، رقم: ٢٦٥٢، ومسلم، رقم: ٢٥٣٣ - ٢١٢
- (٥٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢ / ٩٤٦، ب: ما تكره فيه المناظرة والجدال، رقم: ١٨٠٧ (ط: دار ابن الجوزي).
- (٥٥) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد ١ / ٥٩، (ط: مؤسسة قرطبة)، وصححه الألباني في التعليق على المشكاة ١ / ٨٢، ٨٣، رقم: ٢٤٨، (ط: المكتب الإسلامي).
- (٥٦) انظر: وجهة نظر، ص: ٥٨
- (٥٧) انظر: مقال محمد النويهي بعنوان: نحو ثورة في الفكر الديني نشر في: (مجلة الآداب)، بواسطة كتاب: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد، ص: ٢٦١
- (٥٨) انظر: الموافقات للشاطبي ٥ / ٤١، ٤٤، (ط: دار ابن عفان).
- (٥٩) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد، ص: ٢٦٣، ٢٦٤
- (٦٠) انظر: الموافقات للشاطبي ٢ / ٤٩١، ٤٩٢
- (٦١) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد، ص: ٢٦١
- (٦٢) انظر: إعلام الموقعين ٤ / ٣٥١، ٣٥٢، (ط: دار ابن الجوزي).
- (٦٣) انظر: وجهة نظر، ص: ٦٦، ٦٨
- (٦٤) انظر: وجهة نظر، ص: ٦٣، ٦٤
- (٦٥) انظر: رسالة في رعاية المصلحة للطوفي، ص: ٢٣، ٢٤، (ط: الدار المصرية اللبنانية).
- (٦٦) انظر: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني، ص: ٤٣٠
- (٦٧) انظر: تجديد الفكر الإسلامي للترابي، ص: ٤٦، ٤٧