IUGJEPS
Vol 27, No 3, 2019, pp 22 -48

ISSN 2616-2148

مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية

تاريخ الإرسال (2018-09-19)، تاريخ قبول النشر (2018-10-21)

تيار سيد أحمد خان وآراءه التجديدية في أصول الفقه دراسة أصولية نقدية

اسم الباحث: د. رائد نصري ابو مونس 1 *

1 اسم الجامعة والبلد: أصول الفقة- الشريعة-الجامعة الأردنية-الأردن

* البريد الالكتروني للباحث المرسل:

E-mail address: raedmounes@hotmail.com

الملخص:

الباحث في آراء سيد خان ومواقفه، يلحظ معالم عامة وسمات مشتركة؛ تمثل المنطلقات الفكرية التي اعتمد عليها أتباع هذا المنهج في طرحهم للإسلام وتقديمهم العصراني له. ومن أهم هذه المعالم : الأول: الواقع أساسا في تفسير القرآن وأحكامه. والثاني : البشرية أساسا للتعامل مع نصوص السنة النبوية. والثالث :: رفض حجية الإجماع، والرابع : التفسير المرحلي للشريعة الإسلامية. والخامس: الأساس التاريخي في التعامل مع أحكام الفقه الإسلامي. والسادس : المعيار القومي والشعوبي في تفسير الشريعة وأحكامها. والسابع : المرجعية العلمانية في التعامل مع الإسلام وأحكامه. والثامن : تحكيم المنطق العقلي، والتاسع : الدعوة إلى الاجتهاد الحر.

وقد قدم أتباع هذا التيار رؤى تفصيلية لهذه المعالم كان لها تأثيرا ملموسا على عدد من رواد حركات الإصلاح في المشرق العربي والعالم الإسلامي.وقد عملت الدراسة على تحليل مواقفهم برؤية نقدية تبين أبعاد الأفكار وآثارها.

وتوصلت الدراسة إلى أن معالم هذا التيار التجديدية، لا تخلو من حق في اصلها لكن فيها مجاوزة وتلفيق من حيث كيفية التطبيق والغاية المقصودة.

كلمات مفتاحية: سيد خان، تجديد، أصول فقه، البشرية.

The school of thought of Sayed Ahmed Khan and his innovative views in the fundamentals of jurisprudence Critical study

Abstract:

He who searches in the views of Sayed Khan and his positions, will note the general features and the common characteristics; these features and characteristics represents the intellectual basis on which the followers of this school of thought based their introduction to Islam and their modern representation of Islam. The most important of these features are the following: the First is reality as a basis in the interpretation of the Koran and its verdicts. The second: humanity as a basis to deal with the texts of Sunnah. The third: the rejection of the legitimacy of Ijma, The fourth: the interim interpretation of Islamic law. The Fifth: the historical basis in dealing with the verdicts of the Islamic jurisprudence. The sixth: the nationalist and populist standards in interpreting the Sharia and its verdicts. The seventh: using the secular reference in dealing with Islam and its verdicts. The eighth:the arbitration of mental logic, and the ninth: the call to a free Ijtihad.

The followers of this school of thought presented a detailed visions of these features.These detailed visions had a significant impact on a number of pioneers of the reform movements in the Arabian Levant and the Islamic world. This study worked on analyzing their stands in a critical vision showing the dimensions of their ideas and its effects.

This study concluded that the features of this innovative school of thought are not without right in its origins, but they are excessive and fabricated in terms of how to applicat it and the intended purposes.

Keywords: Sayed Khan, Renewal, Fundamentals of Jurisprudence, Humanity.

مقدمة

الحمد لله، حمدا يليق بجلاله، والصلاة والسلام على هادي الأمم سيدنا محمد بن عبدالله، ومن سار على دربه ووالاه، أما بعد؛ –

فإن من الأهمية بمكان، ملاحظة مسار تطور الأفكار، لما في ذلك من تمكين لاهل الاختصاص من تقدير الأحكام والمواقف الصحيحة في مقامها. وقد شهد العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر وإلى أيامنا هذه انطلاق دعوات للتجديد، وتيارات للإصلاح، غدت من كثرتها تتجاذب العالم الإسلامي من كل حدب وصوب.

والمتتبع لحركة هذه الدعوات، يلحظ القواسم المشتركة بينها، والسمة الغالبة على كثير من أتباعها، والمتمثلة في تكرار أفكارهم، وأحيانا اجترارها، وفي كثير من الأحيان، عدم قدرة منظريهم على شرح أفكارهم بما يدل على، أن أساس الأفكار ليست لهم؛ وإنما هم مجرد معيدوا إنتاج لا أكثر.

مشكلة الدراسة

الدارس لخريطة حركات التجديد في العصر الحديث، يدرك أن لهذه الحركات زعماء، وقادة مؤثرين، تجعل الباحث يقرر أن من بعدهم هم عيال عليهم، وهو بالفعل ما كان عند سيد أحمد خان من الهند؛ إذ كان لحركته وأفكاره التي اطلقها أكبر الأثر على مستوى العالم بأسره، فامتداد أتباع أفكاره لم يقتصر على الهند، بل تجاوزت حدود العالم الإسلامي لتصل إلى أوربا وأمريكا، فآراء خان وأنصاره بدأت تأخذ حيزا كبيرا في المساحة الفكرية الإسلامية لأنها من أقوى الحركات التجديدية في العالم الإسلامي مما يستلزم ضرورة دراسة هذه الآراء الأصولية ونقدها للمحافظة على أصول الشريعة الإسلامية من التلاعب والخلط في فهمها؛ إذ إن مضمون التجديد المنشود عند هذا التيار يقوم على التشكيك في مبادئ تشريعية، وأحيانا تقديم بدائل بمسميات عصرية، مما يجعل حدود العلاقة بين التجديد وأصول التشريع قائمة على فرضية النفي، بحيث تكون المقدمات : لا تجديد عند هذا التيار دون إلغاء مبادئ تشريعية وقواعد أصولية.

ولذا تأتي هذه الدراسة لتجيب عن الأسئلة الأتية :

1. من سيد خان ؟ وما مرجعيته الفكرية ؟
2. من أبرز أتباعه ؟ ومن أهتم به وناصر آراءه ؟
3. ما آراؤه في تجديد أصول الفقه ؟وما مدى انسجامها مع قواعد علم أصول الفقه ؟
4. ما معالم التجديد عند هذا التيار وما حدود تأثيرها على مبادئ أصول الفقه ؟

أهمية الدراسة وأهدافها

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تأتي لتكشف عن واحدة من أهم دعوات التجديد في العصر الحديث، وتوضح كيف انطلقت أفكارها، ومدلولات هذه الأفكار، مصحوبة بنماذج تطبيقية.

دراسة تبين الارتباط الفكري بين أتباع عصرنة التشريع الإسلامي رغم الفارق المكاني والزماني بينهم؛ ولذا ستعمل الدراسة على تحقيق الأهداف الأتية :

1. التعريف بسيد خان، وأهم أتباعه في المشرق العربي على سبيل المثال لا الحصر، وعرض ما يكشف عن مرجعيتهم الفكرية من خلال سيرتهم الذاتية.

2. عرض معالم هذا التيار في قضية تجديد أصول الفقه.
3. تحليل آرائهم برؤية نقدية تأصيلية مقارنة بما عند علماء أصول الفقه، سبيلا إلى محاكمة الأفكار.
4. تقييم هذه الحركة وما أنتجته.

محددات الدراسة

ستقتصر الدراسة على آراء هذا التيار في التجديد في أصول الفقه، دون عرض لما لهم من مواقف في موضوعات أخرى كقضايا الإيمان، أو مسائل فقهية في موضوعات معينة كالعقوبات، والمعاملات، فهذه تستحق أن تخصص من الباحثين بدراسات مستقلة.

الدراسات السابقة

رغم انتباه عدد من الباحثين في حركات التجديد لسيد خان وأفكاره، إلا أني لم اطلع على من خصصه بدراسات مستقلة؛ وإنما كانت أفكاره تعرض في ثنايا مناقشات دعوات التجديد.

منهج البحث

الباحث في إعداده لهذه الدراسة اعتمد على منهج علمي يقوم على :

أولا : المنهج الإستقرائي، القائم على تتبع الأفكار التجديدية لدى سيد أحمد خان وأتباعه، مع القيام بعملية تصنيف للآراء والتوجهات تمهيدا للتحليل والنقد.

ثانيا : المنهج التحليلي، حيث عمد الباحث إلى تحليل الآراء وتصنيفها وترتيبها ضمن محاور.

ثالثا : المنهج المقارن؛ إذ عقد الباحث المقارنات وصولا للنقد وبيان ما يراه الباحث صوابا، ثم التأصيل والتقعيد لقضايا التجديد.

خطة البحث

تم اعداد هذا البحث من خلال مقدمة ومبحثين :

المبحث الأول : سيد أحمد خان وموقعه في مرحلة ظهور حركات التجديد في التشريع الإسلامي

المبحث الثاني : معالم تيار سيد أحمد خان العصراني في أصول الفقه الإسلامي

الخاتمة والنتائج

المبحث الأول : سيد أحمد خان وموقعه في مرحلة ظهور حركات التجديد في التشريع الإسلامي

شهد العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر ظهور تيارات عدة كان لها مواقف مهمة من التجديد في التراث عموما، وفي التشريع الحاكم للمجتمع الإسلامي خاصة، حيث شكلت هذه الحركات جزءً من مرحلة هامة في تاريخ دعوات التجديد تمتد من نهاية القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ويعود تحديد بدايات هذه المرحلة ونهاياتها لصدمتين حضاريتين أساسيتين : أولهما :الحملة الفرنسية، والثانية : سقوط الخلافة بسقوط الدولة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى، وتراجع فكرة دار الإسلام.

بيد أن هذه المرحلة قد مرت في حقيقة الأمر بطورين أساسيين، حيث تميزت حركات التجديد في هذه المرحلة من حيث تأثرها بالنفوذ الاستعماري بانقسامها إلى فئتين : حركات لم تتأثر بالنفوذ الاستعماري، وأخرى تأثرت به.

ويعود سبب هذا الانقسام – برغم بدء الهجمة الاستعمارية الحديثة بالحملة الفرنسية – إلى ضعف هذا الاستعمار في بداياته، علاوة على الحواجز التي كانت مفروضة من العثمانيين على العالم العربي؛ ففي الوقت الذي تميزت به حركات تجديدية وإصلاحية، كحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، وحركة السنوسي في المغرب العربي على سبيل المثال بالعمومية في الطرح والبساطة في العرض والبعد عن الخوض في تفاصيل المواقف التجديدية بشكل عام ، فإن حركات تجديدية أخرى تأثرت بالفكر الغربي من جهة، وبتفصيل أكبر في رؤاها الفكرية التجديدية من جهة أخرى، ومن أهم هذه التيارات التي شهدها العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر: تيار سيد أحمد خان واتباعه، والذي يستحق أن يطلق عليه اسم التيار العصراني.

تيار سيد أحمد خان

يرى الباحث أن من أبرز تيارات التجديد، ذلك التيار الذي قاده سيد أحمد خان في الهند، والذي قدم صورة للإصلاح ونهضة العالم الإسلامي، تقوم على النظر للإسلام ومفاهيمه من رؤية عصرانية متأثرة بالقيم الغربية التي تنزع نحو العلمانية.

وقد بدأ ظهور هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر الميلادي على يد سيد أحمد خان، وهو هندي عاش في القرن التاسع عشر، وكان متأثرا بالاستعمار الإنجليزي وتعاون معه وحصل على لقب سير، وهو مؤسس جامعة عليكرة في الهند.

وقد استمرهذا التيار في القرن العشرين من خلال دعاة الأفكار والنظرة العلمانية اتجاه الدولة الإسلامية، حيث يأتي في هذا السياق كتابات علي عبد الرازق وقاسم أمين، برغم عدم الارتباط العضوي بين كثير من كتاب القرن العشرين من المشرق العربي مع هذا التيار – الخاني– إلا أنه يوجد ارتباط فكري بينهم.

فأتباع هذا التيار يصفون أنفسهم بأنهم تيار فكري إسلامي يدعو إلى النهضة أو التطور من خلال المفاهيم الغربية ويحصرون الإسلام في الجانب الأخلاقي أو الجانب التعبدي، ويقيمون الدولة على أساس المفاهيم الغربية التي وصلوا إليها بعد فصل الكنيسة عن الحياة. [1]

(1) مدكور، حركة الفكر الإسلامي، 132

المرجعية الفكرية الغربية للتيار الخاني

تعد المرجعية الفكرية الغربية لسيد أحمد خان ومعظم قادة حركته من أهم ملامح هذا التيار، فإن السير سيد أحمد خان المولود في الهند (1817–1898 م) والذي يعد أبا العصرانية في الإسلام،أول رجل في الهند الحديثة يدعو ويصرح بضرورة وجود تفسير جديد للإسلام تفسيرا تحرريا وحديثا وتقدميا بحسب رأيه.

إن سيد خان يعد بحق أول ممثل للنزعة العصرانية، وأنموذجا كاملا لها، وأما من جاء بعده فقاموا بإعادة صياغة أفكاره ليس أكثر. **فسيد خان هو مؤسس المدرسة التي قامت على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها، وعلى علاتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيرا يطابق ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة.**

أدرك سيد خان أن الثورة الهندية عام 1857 م نتيجتها الفشل؛ فلذلك قام في أثنائها **يناصر الإنجليز ويساعد في حمايتهم وإنقاذ عائلاتهم من القتل؛** معتقدا أن ولاء المسلمين للحكم الانجليزي هو السبيل الوحيد لإنقاذ المسلمين.

سافر سيد أحمد خان إلى إنجلترا 1869 م، بهدف الاطلاع على الحضارة الغربية ونقلها إلى قومه – المسلمين – وقد مكث سيد خان في لندن سبعة عشر شهرا، كان فيها ضيفا مبجلا وزائرا كريما على الأوساط الإنجليزية، وحضر المآدب الملكية الفخمة والولائم الأرستقراطية والتي تمثل الحضارة الأوروبية في أروع مظاهرها، واتصل بالطبقات الحاكمة والأشراف والوزراء، ونال الوسام الملكي ولقب الشرف، وقابل الملكة وولي العهد، واختير عضواً في الجمعيات العلمية عندهم.[1]

عاد سيد خان إلى الهند، ونفسه ممتلئة إعجابا بما شاهد ورأى. وقد ترسخت لديه مبادئ ثلاثة :

الأول : التعاون في المجال السياسي

الثاني : استيعاب علوم الغرب في المجال الثقافي

الثالث : تكييف وإعادة تأويل الإسلام في المجال الفكري.

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف أصدر سيد خان مجلة تهذيب الأخلاق، وأسس جامعة عليكره، والتي تعتمد في التدريس طرق تدريس جامعتي أكسفورد وكامبرج ذاتها. ولكي يتجنب النقد من جانب العلماء المحافظين المعادين للتجديد من هذا النوع، فقد اتخذ خان من الشخصيات الإسلامية من هم فوق كل شك من ناحية التجديد مجلس أمناء وحماة للجامعة. ومن ثم بدأ سيد خان بتفسير القرآن تفسيرا يتوافق مع قوانين الطبيعة. [2]

ومن نماذج أراءه المثيرة للاستشكال، ما ذهب إليه خان بشأن الجهاد؛ إذ عمل على وقف مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية، وهو الجهاد. وذلك بجعله الجهاد مشروعاً فقط للدفاع عن النفس وفي حالة واحدة فقط هي اعتداء الكافرين على المسلمين من أجل حملهم على تغيير دينهم، أما إذا كان الاعتداء من أجل أمر أخر مثل احتلال الأراضي وليس هدفه الدين

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 120–124، الفيومي، مناهج تجديد الفكر الإسلامي، 17

(2) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 120–124، الفيومي، مناهج تجديد الفكر الإسلامي، 17

فالجهاد غير مشروع. فيضع سيد خان في ذهنه احتلال الإنجليز للهند ويريد أن يجد مسوغا لمسالمتهم[1]، وهو يوقف هذا المبدأ في بلد يحكمه الإنجليز ويحتلونه بعسكرهم [2]، مفسرا بذلك سر احتضان الإنجليز له ولحركته واهتمامهم العظيم بهما.

وإذا كان خان قد أطلق أراءه التجديدية في تغيير التشريع في الهند، فقد تلقفها العديدون في الهند وخارجها، إذ لم يقتصر الامتداد الفكري للعصرانية على شبه القارة الهندية، وجالياتها المسلمة في أوربا لاسيما بريطانيا، فقد شهد الوطن العربي ظهور بوادر العصرانية منذ تباشير القرن العشرين فقد كانت لآراء خان تطبيق حقيقي في فكر وكتابات عدد من الكتاب في المشرق العربي، تمثل ذلك بدعوات كل من قاسم أمين وعلي عبدالرازق، واللذان قد يعدا من أتباع تيار الأفغاني – عبده، سيما وأنهما عاشا في الفترة ذاتها؛ برغم ذلك يرى الباحث كونهما من تيار خان العصراني؛ ذلك :

1) إن النزعات التجديدية العصرانية عند محمد عبده ضعيفة نسبياً مقارنة بخان؛ لكونها محكومة بالثقافة الأزهرية لعبده، فإن النزعات العصرانية عند أمين وعبد الرازق أكثر وضوحا وقوة، وهذا ما سيظهر في الفقرات التالية.
2) إن القاسم المشترك بين سيد خان وقاسم أمين وعلي عبد الرازق المرجعية الفكرية الغربية، فقد سبق عرض مرجعية خان الفكرية وثقافته؛ –

في حين إن **قاسم أمين**(1863– 1908) مولود من أب تركي– الوالي العثماني على كردستان – وأم مصرية، وتلقى تعليمه الإبتدائي في مدرسة لأبناء الأثرياء، ثم التحق بالقسم الفرنسي في المدرسة الخديوية، ومن ثم درس الحقوق وعمل بها إلى أن سافر في بعثة دراسية إلى فرنسا 1881م، وبعد عودته التحق بالقضاء [3].

وأما علي عبد الرازق؛ فبرغم دراسته في الأزهر وحصوله على العالمية؛ فإنه قد تلقى محاضرات في تاريخ الأدب العربي، وتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية على أيدي بعض المستشرقين، ثم سافر إلى إنجلترا ليكمل دراسته في جامعة إكسفورد وعاد بعد الحرب العالمية الأولى ليعمل بالقضاء[4].

ومن جهة أخرى؛ فإن من تطورات تيار سيد خان ما كان عند السيد : محمد أسد (1900–1992)[5]، والذي يعد نسخة أوروبية لسيد خان، وهو مستشرق نمساوي الأصل أعلن إسلامه بعد إقامته ردحا من الزمن في شبه الجزيرة العربية، ثم انتقل إلى الهند فباكستان ليعيش بها، ويتأثر بالنشاط الفكري فيهما، بحيث شكل نسخة أوروبية لسيد خان[6].

بيد أنه لم يتخلص من تأثره بالمادية الغربية التي لا تؤمن بما وراء المحسوس المشاهد، فأقبل أسد في الإسلام على العصرانية يُؤول ويفسر كل شيء في حدود عالم الحس، وأذواق الغرب، وقد تمثل فكره العصراني في كل مجالات الإسلام

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 128
(2) البشري، ماهية المعاصرة، 28
(3) عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، 15– 21، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 143
(4) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 147
(5) مستشرق نمساوي يهودي اعتنق الإسلام وعمره 26 سنة عمل في الصحافة ودرس الفلسفة، سافر إلى الهند والباكستان تأثر بآراء مفكريها. أباظة، إتمام الإعلام للزركلي.
(6) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 153– 154

وعلومه، من حديث وتفسير وفقه [1]. فقد طبق أسد العصرانية في الفقه بشكل لا خفاء فيه، تظهر معالمه في آرائه من حجاب المرأة، والحدود، والربا ...الخ.

المبحث الثاني : معالم تيار سيد أحمد خان العصراني في أصول الفقه الإسلامي

والباحث في آراء سيد خان ومواقفه نحو التشريع الإسلامي عموما، وأصول الفقه خاصة، يلحظ معالم عامة وسمات مشتركة؛ تمثل المنطلقات الفكرية التي اعتمد عليها أتباع هذا المنهج في طرحهم للإسلام وتقديمهم العصراني له. وباستقراء أراء هذا التيار ومواقفه يمكن استخلاص المعالم المميزة لهذا التيار التجديدي على النحو الأتي :

المعلم الأول : الواقع أساسا في تفسير الإسلام وأحكامه.

المعلم الثاني : دعوى البشرية في التعامل مع نصوص السنة النبوية

المعلم الثالث : رفض حجية الإجماع في التشريع

المعلم الرابع : التفسير المرحلي للشريعة الإسلامية.

المعلم الخامس : الأساس التاريخي في التعامل مع أحكام الفقه الإسلامي.

المعلم السادس : المعيار القومي والشعوبي في تفسير الشريعة وأحكامها.

المعلم السابع : المرجعية العلمانية في التعامل مع الإسلام وأحكامه.

المعلم الثامن : تحكيم المنطق العقلي

المعلم التاسع : الدعوة إلى الاجتهاد الحر

المعلم الأول : الواقع أساسا في تفسير القرآن وأحكامه

إن القرآن وحده الأساس لفهم الإسلام عند خان، مستشهدا بقول لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : "حسبنا كتاب الله ".[2] فمن الواضح مدى الاهتمام الذي حظي به القرآن الكريم عند خان حتى أنه عمل على تقديم تفسير خاص به، بيد أنه جعل أساس فهم القرآن و تفسيره عنده : الواقع.

فالواقع أساس ومرتكز لا بديل عنه في تفسير الإسلام المتمثل بالقرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، يظهر ذلك من خلال المواقف التالية :

أولا : لا يمكن الاعتماد في فهم القرآن – الذي هو وحده الأساس لفهم الإسلام عند سيد خان – على التفاسير القديمة وحدها، التي اشتملت على كثير من الخرافات – في رأيه – ولكن ينبغي في ضوء الظروف الجديدة وتوسع المعرفة الإنسانية؛ الاعتماد على نص القرآن وحده. ومن خلال معرفتنا وتجاربنا الذاتية؛ فبها يمكن تفسير القرآن تفسيرا عصريا. [3]

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 153– 154

(2) البخاري 5 / 2146 برقم 5345، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 123

(3) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 124

ثانيا : تفسير القرآن تفسيرا علميا؛ إذ ليس في القرآن ما يخالف قوانين الطبيعة، والتي يعني بها سيد خان المعنى ذاته الذي استعمله علماء أوروبا في القرن التاسع عشر للميلاد، نظام كوني مغلق يخضع لقوانين عمياء ليس فيها أي مجال للخرق أو الاستثناء.[1]

ثالثا : اعتمد سيد خان في فهمه للقرآن على ما يدعيه قاعدة، يوضحها بمثال : فإذا قال قائل : إنني لن أفعل كذا حتى تطلع الشمس من المغرب، فهو يقصد أن يبين أنه من المستحيل أن يفعل ما يشير إليه، فهذا هو المعنى الأساسي من حديثه، أما ذكر طلوع الشمس من المغرب فهو معنى ثانوي، ولا يُفهم من حديثه أنه يرمي إلى بيان أن طلوع الشمس من المغرب حقيقة أم لا.فهكذا القرآن فهو مشتمل على حقائق أساسية هي المقصودة من الحديث، ولكن هذه المعاني الأساسية تصاحبها معانٍ ثانوية وفرعية مأخوذة من بيئة العرب وظروفهم، ولا يعني ذكر القرآن لها أنها حقائق.[2]

فكلما تغير العصر وتغيرت الظروف وزادت معارف البشر وتجاربهم فلابد في مقابلة ذلك أن يحدث تغيير في فهم الناس لآيات المتشابه، فقد يكون هناك تفسير لها مناسب لطور معين من المعرفة البشرية، ولكن في عصر أخر قد يوجد تفسير أخر يكون مناسبا لطور المعرفة الجديد والمتقدم. وفي هذا الحال يكون الاستمساك بالفهم القديم والنظر إلى الوراء هو عين الجهل بهدف القرآن من جعل بعض آياته قابلة لأكثر من تفسير.[3]

وعليه، فقد افترض هذا التيار مغالطة ليصل إلى نتيجة يقصدها متمثلة بتفسير المصدر الأول للتشريع "القرآن" تفسيرا عصريا، والمغالطة التي بنى عيها هذا التيار رأيه : افتراض أن التفاسير القديمة ــ وهي التي يحتوي بعضها خرافات ــ المصدر المعول عليه في تفسير الإسلام، وهي لا تصلح أساسا لفهم القرآن، وأننا نحتاج في عصرنا لفهم القرآن، فكان الاعتماد على الواقع والعلم والخبرة هو السبيل لتفسير صحيح للقرآن، وبالتالي التخلص من أي تفسير سابق.

ومكمن المغالطة أنه إن كان في بعض التفاسير خرافات؛ فإن ذلك لا يعنى حتمية قبولها من جهة، وتفسير القرآن الكريم لم يتوقف في عصر، ولم يدعي أحد أنه خاتم المفسرين من جهة أخرى، فذلك يعارض كون القرآن معجزة الإسلام الخالدة، ولذا في كل عصر هناك تفسير جديد للقرآن، يستثمر فيه المفسرون منجزات عصرهم في فهم أيات القرآن، فالفرق واضح بين أن نستثمر العلم وإنجازاته لفهم القرآن، وبين جعله سيفا نقطع به ما أثمره السابقون من فوائد.

وعلى الطرف الأخر، يكشف خان وأتباعه ضعفا شديدا في قواعد علم الدلالات الذي طوره الأصوليون جيلا بعد جيل، وفي مقدمتهم الحنفية، ورغم أن سيد خان عاش في وسط مجتمع حنفي في الهند، لكنه لم يظهر، أي معرفة بدلالات الألفاظ وتقسيماتها عند الأصوليين، كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفسر والمحكم...وصولا إلى دلالة العبارة والإشارة [4]؛ وإنما كان كل همه إثارة المزاج العام في إقليمه نحو عرق إسلامي أخر متمثلا بالعرب، منسجما مع السياسة الاستعمارية التي تكرس مبدأ "فرق تسد" فكان التركيز على أن هذا فهم العرب للقرآن، وفي ظل تنامي الشعوبية، فإن مثل هذا الفهم لا يلزم، ولا يناسب غيرهم.

---

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 124، عبد العال، جوانب من التراث الهندي، 41

(2) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 124 –125

(3) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 124

(4) التفتازاني. **التلويح**، 275/1.

المعلم الثاني : دعوى البشرية في التعامل مع نصوص السنة النبوية

يتكىء سيد خان في رسم قواعد عصرنة الإسلام التي يراها على مسألة بشرية النصوص، والتي يتعامل من خلالها مع نصوص السنة، وذلك على عدة مستويات :

المستوى الأول : بشرية نقل النص

المستوى الثاني : بشرية النص ذاته

المستوى الأول : بشرية نقل نصوص السنة

في ظل ما أشرت له من كون القرآن الأساس لفهم الدين عند خان؛ فقد لجأ سيد خان لمسألة البشرية في تعامله مع نصوص الشريعة من السنة النبوية؛ إذ يستثمر سيد خان مسألة البشرية للطعن في حجية الأحاديث متذرعا بأمور منها : [1]

1) إن الأحاديث غير صالحة للاحتجاج بها؛ لأنها لم تدون في العهد النبوي؛ بل في القرن الثاني للهجرة، في عصر مضطرب بالصراعات السياسية والاختلافات الدينية، وهذا ما يفسر كثرة الأحاديث الموضوعة في نظره.
2) إن كثيراً من الأحاديث قد روي بالمعنى، فهي تحمل فهم الراوي للحديث، وليس كلمات رسول الله – عليه الصلاة والسلام – بعينها.
3) إن المحدثين اهتموا بنقد السند والرجال، ولم يهتموا بنقد متن الحديث ومحتواه.

وفي المحصلة، فمهمة المسلمين في نظر سيد خان استخدام ما يسميه بمقاييس النقد العصري على الأحاديث، فليست السنة النبوية حجة عند سيد خان إذا لم تتحقق فيها الشروط التالية : [2]

1) أن تتفق مع نص وروح القرآن.
2) أن تتفق مع العقل ومنطقه.
3) أن تتفق مع التجربة البشرية.
4) أن لا تتناقض مع حقائق التاريخ الثابتة.

لكن لم يبين سيد خان : من الذي سيفسر لنا روح القرآن، وما طبيعة العقل الذي جعله حاكما على الإسلام، أهو عقل فلسفي إغريقي أم عقل تشكيكي غربي ؟ وما طبيعة التجربة البشرية التي يريدها أنموذجا أهي تجربة الحضارة الإسلامية أم الهندية أم الصينية أم الأوروبية التي يظهر جليا إعجاب سيد خان بها ! ثم أية حقائق تاريخية يريدها التي كتبها المستشرقون أم المستغربون ؟

والأنكى من ذلك كله، جعله هذه الأمور حاكمة للإسلام، لا محكومة له، فهي الأساس والإسلام الفرع.

هذا،وإذا ما تحققت هذه الشروط عند سيد خان؛ فإنه يقسمها من حيث قبولها عنده إلى عدة أقسام:[3]

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125
(2) عبد العال، جوانب من التراث الهندي، 40، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125
(3) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125

الأول : الأحاديث المتواترة وهي مقبولة لديه.

الثاني : الأحاديث المشهورة، ولا تقبل عنده إلا بعد خضوعها للنقد.

الثالث : أحاديث الآحاد، وهي غير مقبولة مطلقا.

والمتأمل في هذه الذرائع، يدرك في ضوء ما تقدم عن المرجعية الفكرية الغربية لسيد خان، أنها صادرة عن فكر مستغرب ليس له علاقة بعلوم الشريعة، فمن جهة، اعتبر خان أن معيار الموثوقية عنده لصحة الأحاديث : التدوين، فلما تأخر ذلك، كان إشارة إلى عدم الموثوقية بها، مغفلا طريقة أخرى في نقل الأحاديث والتوثق منها، متمثلة بالرواية، والخاضعة لتتبع علماء الحديث لها بجمع الروايات والأسانيد، ومطابقتها وتحليلها وفق قواعد علم الجرح والتعديل. والرواية لم تكن طريقا لنقل السنة وحسب؛ بل كانت كذلك الوسيلة الرئيسية لنقل القرآن الكريم، فلماذا يقبل خان وأتباعه استعمالها في نقل القرآن، ويشترطون التدوين للسنة ؟!، علما أن القرآن والسنة قد نقل بشكل مشترك من الرواة ذاتهم، صحابة وتابعين، وتابعي التابعين.

ومن جهة أخرى، فالنظرة الفاحصة لما قرره علماء الحديث في علوم الجرح والتعديل والسند والرجال والعلل – الذي ربما لم يسمع به خان وبكتبه كعلل ابن أبي حاتم مثلا – تنفي ما قرره خان وأتباعه ، فهي علوم تدرس الحديث متنا وسندا، بصورة تميزت بها حضارة الإسلام؛ إذ بها استطاع المسلمون الحفاظ على مصادر تشريعهم الأساسية : القرآن والسنة.فكما اهتم علماء الحديث ببيان الصحيح، اهتموا أيضا ببيان الضعيف والموضوع، بل صنفوا فيها كتبا لتعريف الناس بها لاجتنابها.

وقد وضع علماء الحديث وكذلك أصول الفقه، شروطا وضوابط لقبول أنواعا من روايات السنة والاستدلال بها كالشروط الخاصة برواية الأحاديث بالمعنى، وكذلك رواية المراسيل..، فليست الإشكالية في تقسيم السنة النبوية بالنظر إلى نوعية نقلها وأحوال الناقلين، فهذا أمر مستقر عند علماء أصول الفقه ومن قبلهم علماء الحديث؛ إلا إن محل الإشكالية ما عده خان شروطا ومقاييس لقبول الأحاديث، والتي لا تحقق الهدف المشترك مع الخانية في استبعاد الأحاديث الضعيفة؛ إذ من الواضح الهدف الحقيقي عندهم، والمتمثل باستبعاد غالبية نصوص السنة "باستبعاد السنة الأحادية كليا "، وتطبيق مقاييسهم على ما تبقى.

المستوى الثاني : بشرية النص ذاته

ينتقل خان باستثماره لفكرة البشرية إلى النص ذاته، يظهر ذلك من خلال تقسيمه للسنة – المقبولة لديه– إلى قسمين : (1)

القسم الأول : الأحاديث الخاصة بالأمور الدينية؛ مثل العقيدة وصفات الله، وشعائر العبادات، فهذه أحاديث ملزمة، وعلى المسلمين التمسك بها.

القسم الثاني :الأحاديث الخاصة في الأمور الدنيوية؛ مثل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، **وهي غير داخلة في مهمة رسول الله – عليه الصلاة والسلام – مطلقا** – بحسب رأيه المنطلق من علمانية الغرب المتأثر بها –،بل كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وهي ليست ملزمة للمسلمين؛ وذلك لأن أمور الدين ثابتة، وأما أمور الدنيا فمتغيرة. وما حادثة تأبير النخل ووصف رسول الله للناس بأنهم أعلم بأمور دنياهم سوى دليل على ذلك.

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125 –126

ويرى شراغ علي أحد قادة التيار العصراني الذي أنشأه خان : أن محل الإشكالية إضفاء صفة القداسة على ما ليس بمقدس، فإننا نضخم هالة القدسية حول النبي – عليه الصلاة والسلام – وحول أقواله وأفعاله **مع أنه مجرد بشر**، وصحيح أن تعاليمه في الأمور الدينية واجبة الإتباع، **ولكنه حين يتجرأ بالرأي في الأمور الأخرى فهو لا يعدو أن يكون بشرا.** [1] والكلام عن الرسول صلى الله عليه وسلم

ويرى الباحث المطابقة التامة من قاسم أمين لموقف سيد خان من تقسيم السنة واشتراطهم موافقة القرآن لها، فأقوال النبي عليه الصلاة والسلام في نظر أمين لا تشكل كلها جزءاً من الدين، فمن الطبيعي أن ينحى منها تلك المحادثات الأليفة، والنصائح الخلقية، والحِكم الفلسفية، التي لا تشكل التزامات وواجبات دينية، كما يجب أن تنحى أيضا كل ما له علاقة بالفقه والتشريع، وتنقى بعد ذلك الأحاديث القليلة التي تفسر أو تكمل التوجهات التي يتضمنها القرآن الكريم، بعد تحقق جاد من رواتها، وملاحظة مطابقتها مع نص القرآن وروحه [2].

إن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ليس ابتكارا لسيد خان، ولا اتباعه، فقد قرر علماء أصول الفقه هذا المبدأ، ووضعوا له ضوابط ومعايير[3]، لكن الأصوليين انطلقوا في منهجهم ذلك نحو التعرف على إرادة الشارع والتأكد من إلزامية الأحكام للمكلفين، وما هو مندرج في سياسة الدنيا بمراعاة أحوالهم وأعراف المكلفين ومصالحهم، وفق الشروط والضوابط المقررة لها في علم أصول الفقه [4].

في حين إن خان وأتباعه، يمكن تحديد هدفهم من هذه القضية تجريد مقام النبوة الشريفة من مقام التشريع مطلقا، وتأمل في ذلك قول قائلهم في حق الرسول عليه الصلاة والسلام:" **ولكنه حين يتجرأ بالرأي في الأمور الأخرى فهو لا يعدو أن يكون بشرا.** [5].

المعلم الثالث: رفض حجية الإجماع في التشريع

إن الإجماع ليس مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي؛ فباب الإجتهاد عند خان مفتوح في كل المسائل، ولا يجب تقييده بآراء مجموعة من الفقهاء اتفقت على شئ في عصر معين ناجم عن ظروف خاصة، وبتغير هذه الظروف يفقد مثل هذا الاتفاق أهميته.[6]

ولا يقتصر رفض خان للإجماع على الأصولي منه؛ بل يشمل إجماع الصحابة؛ ذلك إن المشاكل التي تواجهنا يمكن حلها بصورة أفضل إذا أخذنا في الاعتبار النظرة الشاملة لحالتنا الراهنة فقط دون الاعتماد على أحكام سابقة يعتقد أنها كلية ونهائية.[7]

---

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين،132

(2) أمين، المصريون، 10– 101، عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة،141

(3) انظر في ذلكمبحث السنة النبوية من كتب أصول الفقه، الأشقر محمد أفعال الرسول.

(4) الآمدي، الأحكام ،ج4، ص167، الأسنوي، نهاية السول، ج4، ص394، و انظر : الكرابيسي، أسعد بن محمد، (ت 570 هـ). **الفـروق**، ط1، 3م، (تحقيق د. محمد طموم)، منشورات، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1402هـ، ج3، ص149

(5) بسطامي، مفهوم تجديد الدين،132

(6) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 126–127

(7) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 127

وهذا الموقف من خان يأتي مقدمة ضرورية للمعلم التالي؛ إذ إنه يعمل على التأسيس للتغيير الشامل، فبعد العمل على تغيير قواعد الاستدلال بالقرآن، واستبعاد الجزء الأكبر من السنة، فلابد من إكمال ضلع المثلث، باسقاط أية أحكام لها قدر من الإلزامية، والمتمثلة بالإجماعات المنقولة.

المعلم الرابع : التفسير المرحلي للشريعة الإسلامية

يرى أتباع خان أن منهج الإسلام في التشريع منهج مرحلي، بمعنى أنه مرتبط بالعصر الذي يعيشه المسلمون بشكل منفصل ومستقل عن العصور السابقة له، وفي ظل اختلاف العصور؛ فإنه من الظلم عند أتباع الخانية تطبيق التشريع ذاته الذي طُبق في العصر النبوي على ما بعده من عصور؛ بل إن هذه النظرية منسوبة في الفكر التجديدي العصراني عند الخانية إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، يقرر ذلك أحد كبار قادة هذا التيار أمير علي (1849 –1928 م) – من الشيعة الذين اتبعوا سيد خان، ودرس في جامعة عليكرة، ثم في إنجلترا، وعرف بتعمقه في الثقافة والآداب الإنجليزية[1] – بقوله : " فواحسرتاه على فقهاء المسلمين في الوقت الحاضر، لقد حطمت آفة الجمود عندهم زهرة الدين الصحيح، كما قتلت روح الإخلاص المقدسة فيه (...) لقد تجاهل مسلمو الوقت الحاضر الروح فقلبوها حبا في النصوص الجامدة، واستعاضوا عنها بتقديس الحرف نفسه (...) إن أصحاب الرسول الأولين في تقديرهم وإعجابهم بمعلمهم الأكبر – كانوا يقتفون أثره في مسلك حياته العادي فيبلورون الحوادث الجارية للإسلام، وهو جهد موفق – ويطبعون على قلوبهم أوامره وشريعته وتعليماته التي شرعها لصالح المرحلة التي جاء فيها أي لظروف مجتمع طفولي. وإذا فرضنا أن أعظم مصلح جاء به التاريخ، رافع لواء العقل وسيطرته على الحياة، الرجل الذي أعلن أن العالم يسيره القانون والنظام وأن قانون الطبيعة هو في ذاته تطور تقدمي، والذي كان يتأمل دائما أن تلك الجرعات التي جاء بها، والتي استدعتها الظروف السالفة لمجتمع نصف متحضر لن تكون أبدا غير قابلة للتحول حتى نهاية العالم،– إذا فرضنا هذا الرجل كان يتوقع هذا–؛ فإننا نكون بذلك قد ظلمنا نبي الإسلام كل الظلم. فليس هنالك من يحمل مفهوما نافذا عميقا، بخصوص أن ضرورات هذا العالم الذي يسير قدما بظواهره الاجتماعية والخلقية الدائبة التغير، ولا بخصوص احتمال أن الوحي الذي أنزل إليه لن يكون صالحا لكل الظروف الممكنة أكثر مما كان يحمل محمد (...) فالمعلم العظيم الذي كان يدرك ملابسات عصره كل الإدراك، وكذلك حاجات القوم الذين كان عليه أن يعمل بينهم، وهم قوم منغمسون في حمأة الرذيلة من الناحيتين : الأخلاقية والاجتماعية، قد رأى ببصيرته النافذة وبُعد نظره الثاقب وربما أمكن القول أنه تنبأ – أن وقتا سيأتي لا بد أن يفرق فيه بين التنظيمات العارضة والمؤقتة، وبين التعليمات الدائمة والعامة"[2].

إن التمييز بين الثابت والمتغير في التشريع الإسلامي، لا شك أنه منهج تشريعي مستقر [3]، ومراعاة تغير مدخلات العملية التشريعية من اختلاف في أشخاص المكلفين، وأحوالهم ومقاصدهم، واختلاف العرف، والمصالح، من العوامل المؤثرة في تغير أحكام التشريع وتجددها، حتى أن الفقهاء قرروا مبادئ تشريعية معبرة عن ذلك منها على سبيل المثال : لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 132

(2) أمير علي، روح الإسلام، 210–211

(3) أنظر في ذلك، أبو مؤنس، رائد (2004) الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية، أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية.

إن التشريع الإسلامي يمتاز فيما يمتاز به بالسعة والمرونة، وقابليته لاستيعاب مستجدات أتباعه في كل العصور، ولذلك اهتم علماء التشريع الإسلامي بالاجتهاد، والافتاء، انطلاقا من حقيقة اشتمال التشريع الإسلامي على ثوابت تمثل أسس الإسلام وقواطعه، ومتغيرات عبر عنها العلماء بالفقه الإسلامي الذي تشكل على هيئة مذاهب فقهية، تتطور، وتتغير أراؤها عصرا بعصر، مع الحفاظ عند كل المذاهب على ثوابت التشريع وأحكامه الأساسية، فهذه الحقيقة، غدت من بدهيات علم الفقه الإسلامي.

فالتشريع الإسلامي يقبل بطبيعته : استيعاب مستجدات كل مرحلة، ويقدم فقهاء الإسلام تفسيرهم الفقهي متمثلا بأرائهم ومواقفهم الفقهية من قضايا المرحلة التي يعيشون فيها، وما ظاهرة تغير الكتب المعتمدة في المذهب الفقهي عند المذاهب الأربعة إلا تعبيرا عن قيام فقهاء كل مذهب بإعادة النظر في مقررات مذهبهم واستيعاب مستجدات عصرهم، لكن دون الخلط بين ثوابت التشريع ومتغيراته، يقول الغزالي :" أما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها **دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد**، فليس فيها عندنا حق معين ... أما سائر المجتهدات التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا، فليس فيها حكم معين أصلا، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع، وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد ... أما المسائل التي لا نص فيها **فيعلم أنه لا حكم فيها**"[1].

في حين نجد أتباع خان، يدعون إلى تفسير مرحلية دون أن يحددوا أين يجب أن يقف ذلك. بل الاتهام بالجمود كان عاما لكافة المذاهب الفقهية بما يلمح إلى أن حركة الاجتهاد لا تكفي في نظرهم؛ وأنهم يتطلعون لما بعد ذلك، ممهدين بذلك لمعالم أخرى عندهم.

فهذا قاسم أمين، يقدم أنموذجا على التفسير المرحلي متمثلا بأحكام المرأة في الشريعة معتبرا إياها أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان؛ وليست من الأحكام الثابتة؛ فإن شريعتنا تألفت من فروع كلها راجعة إلى أصل واحد؛ إذ الشريعة الإسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعا يمكن أن يجد فيه كل زمان، وكل أمة ما يوافق مصالحهما. فهذه القواعد الكلية التي تحدد أعمالنا بحدود يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة هي التي لا تقبل التغيير والتبديل، أما الأحكام المبنية على ما يجري من العوائد والمعاملات فهي قابلة للتغير على حسب الأحوال والأزمان وكل ما تطلبه الشريعة فيها هي أن لا يخل هذا التغيير بأصل من أصولها العامة ... وإذا قيل باستحباب ستر المرأة وجهها عن الرجال لخوف الفتنة وعدم اقتضاء الحال لكشفه في زمان كان هناك محل لخوف الفتنة ولا تقضي ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها، فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده في زمان أخر؛ ذلك لأن اختلاف الأحكام باختلاف العوائد والمصالح ليس في الحقيقة اختلافا في الشريعة، وإنما هو رد لأحكام الجزئيات إلى أصولها الكلية ورجوع بها إلى مقاصدها الشرعية؛ فتبين لنا من ذلك أن لنا في مأكلنا وملبسنا ومشربنا وجميع شؤون حياتنا العمومية والخصوصية الحق في أن نتخير ما يليق بنا ويتفق مع مصالحنا بشرط ألا يخرج عن تلك الحدود العامة [2].

والحجاب – على سبيل المثال عند قاسم أمين – إنما هو عادة لا شرع، يقول أمين : " إن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها دون بحث ولا مناقشة، ولكننا لا نجد نصا في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة

(1)الغزالي، **المستصفى**، ج 2/415،400، 431.

(2) أمين، تحرير المرأة، 189– 190، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 145

عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها، والبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت من الناس باسم الدين، والدين براء منها "[1]

إن قاسم أمين وهو يتابع سيد خان في تقسيم الأحكام إلى دينية ثابتة، ودنيوية متغيرة؛ يقع في خطأ واضح بجعله المتغيرات متعلقة بأحكام فئات المكلفين (أي كافة أحكام المرأة على سبيل المثال) لا صفات وشروط خاصة بالحكم ذاته.فالباحث يرى أن أمين قد جعل المتغير هو أحكام المرأة، وليس كل أحكام المرأة متغير بل منه ما هو ثابت لا تغيير فيه، ومعتمد أمين في ذلك على تقرير مبادئ عامة، في التشريع، كالمصلحة والعرف لكن دون مراعاة شروط تطبيقها.

ليست أحكام الشريعة متسمة كلها بالثبات واللزوم، فمجال الاجتهاد في التشريع الإسلامي رحب يتسع لاستيعاب حاجات المسلمين في كافة العصور، فالمسائل الاجتهادية عند علماء الأصول تنقسم إلى قسمين : **الأول : المسائل والوقائع التي لا قاطع فيها. والثاني : المسائل والوقائع التي لا نص فيها**[2].

وما كان فيها نص؛ فإن المعتبر في بناء الأحكام ــ بحسب رأي الباحث ــ هو المعنى، ولو كان في ذلك عودٌ على اللفظ بالإبطال أو التغيير أو التخصيص، لكن وفق شروط معينة:

1) أن يكون المعنى معتبراً بدليل مقبول أصوليا.
2) أن لا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه: إبطالاً كلياً يخرج اللفظ إلى العبثية.

وهذا ما قررّه جماهير الأصوليين من الحنفية، والشيرازي والجويني والغزالي والرازي وأتباعهم[3]. وهو قول الصفي الهندي[4] والطوفي وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة[5]، والشاطبي[6]، ذلك أن أكثر الاعتماد – كما يقرره الشيرازي– في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وإنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها[7].

وبناء على هذا يقرر الجويني أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنما الحجج في المعنى[1].

---

(1) أمين، تحرير المرأة، 68 عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، 86

(2) السمرقندي، **ميزان الأصول**،ص 753، صدر الشريعة، **التوضيح شرح التنقيح**، ج 260/2، التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**،2ج/260، ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج 385/3، ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**،ص152، القرافي، **نفائس الأصول**،ج 9/ 4025، الغزالي محمد، **المستصفى**، ج، 390/2، 400، الرازي، **المحصول**، 39/3/2، الآمدي، **الإحكام**،ج 414/4، ابن السبكي، **الإبهاج**، ج 258/3، الزركشي،**البحر المحيط**،ج 240/6 وما بعدها، ابن قاسم، **الآيات البينات**،ج 349/4 ابن قدامة،. **روضة الناظر**،ج975/33، ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**،ج 489/4، آل تيمية،**المسوّدة**، ص 442 – 443 و448.

(3) الشيرازي، **شرح اللمع**،.ج 895/2 الجويني، **البرهان**، ج 1117/2–1118. الغزالي، **المستصفى**، ج 338/2، 486، الغزالي، **شفاء الغليل**،ص 83، 105. الرازي، **المحصول** 213/2/2–215 الأرموي، سراج الدين محمود، **التحصيل من المحصول**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط1، 1988 ج2/ص191، ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن عمر، **شرح المعالم**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض،بيروت : عالم الكتب،، ط1999،1، ج 394/2، الأصفهاني، عبد الله محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض، بيروت :دار الكتب العلمية، ط1، 1998،ج 618/6. الآمدي، **الإحكام**،ج 230/3 ابن قاسم، **الآيات البينات**،ج 72/4.

(4) الزركشي، **البحر المحيط**،ج 153/5.

(5) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، **رسالة في رعاية المصلحة**،تحقيق أحمد السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993، ص23. آل تيمية، **المسوّدة**، ص 414. ابن القيم، عبد الله، **إعلام الموقعين**، مراجعة طه عبد الرؤوف، بيروت : دار الجيل، ط1، 1973م.، ج3/ص62.

(6) الشاطبي، **الموافقات**، ج 523/2.

(7)الشيرازي، **شرح اللمع**، ج895/2.

ومن جهة أخرى، فهذا الجصاص يرسم حدود الاجتهاد في الوقائع انطلاقا من إن الإحكام الشرعية بما هي مصالح، تنقسم من حيث ما يسوغ فيه الاجتهاد، وما ليس كذلك، باعتبار ما أذن الشارع فيها بالاجتهاد أو عدمه، وذلك يعرف من أمور :

1) **ظهور المعاني المناسبة فيها**، وإدراك المصالح التي قصدها الشارع منها.
2) **إرادة الشارع إلزام مكلفيه بأمر ما**، ويظهر ذلك بالنص، أو الإجماع.

وانطلاقا من هذين المعيارين ميز الجصاص بين ما هو اعتماد على المعاني التي هي مناط الاجتهاد، وبين ما هو تغيير وخروج على الشارع وإرادته؛ فإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل – أي فيما يقبل التغيير في الشرع ومعيار ذلك – ورود العبارة بـــ [الحكم الشرعي المتعلق بالمسألة محل البحث] بأحكام مختلفة، تارة بالحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح[2].

وذلك لأن هذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أن يكون قبيحا في حال وحسنا في حال أخرى، فمتى أدى إلى قبح كان قبيحا لا يتعبد الله تعالى به، وما لم يؤدِ إلى قبح صار حسنا يجوز ورود العبادة به. وعليه يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أن يتعبد بعض المكلفين فيه بشيء ويتعبد آخر منهم بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة[3]. فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل[4].

ولا يفوت الجصاص ربط هذا النوع من التصرف بأصل شرعي عام هو التيسير، تأكيدا على شرعية التصرف وعدم اعتباره تغييرا للشرع، ولذلك قرر الجصاص أن اختلاف أحكام الأمر الواحد جاء توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم ونظرا منه وتخفيفا؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بان لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ**﴾الحج: من الآية78 وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "**جئتكم بالحنيفية السمحة**"[5].

ولذلك نجد ابن القيم يقول: إن إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة[6].

إن المذاهب الفقهية وعلى رأسها أئمتها لاسيما مالك وأحمد يرون التمسك بالمصلحة المرسلة ولو في مقابلة النص والإجماع، وتقديمها عليهما على سبيل الترجيح والتخصيص. وهذا ما اشتهر نسبته للإمام مالك، وصرح به الغزالي[7] والطوفي[8] والشاطبي[9]،

(1) الجويني، **البرهان**، ج 2/1117-1118.
(2) الجصاص، **الفصول في الأصول**،ج 4/13.
(3) المرجع السابق،ج 4/301.
(4) المرجع السابق،ج 2/204.
(5)الجصاص، **الفصول في الأصول**،ج 4/302.
(6) ابن القيم، **إعلام الموقعين**،ج 3/ص62.
(7) الغزالي، المستصفى 1/423.
(8) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة 23.
(9) الشاطبي، الموافقات 1/33 و134-135 و3/134.

والمتأمل لما سبق يدرك أن ما قدمه الأصوليون أكثر شمولا وعمقا مما ظن الخانية أنهم متميزون به في دعوتهم للتفسير المرحلي للشريعة؛ غير أن الفارق أن منهج الأصوليين له قواعد وأسس تحكمه متمثلة بمقررات علم أصول الفقه، في حين أن دعوة خان وأتباعه وهي الرافضة للالتزام بأصول الفقه تؤول للتخلص العبثي من التشريع الإسلامي.

المعلم الخامس : الأساس التاريخي في التعامل مع أحكام الفقه الإسلامي

يجعل سيد خان وتياره العصراني للزمن دوره البارز في الفقه الإسلامي، لكن هذا الدور قد تضخم عندهم بحيث غدا الحاكم على الفقه ذاته، فقد سلك سيد خان المنهج التاريخي في تفسير أحكام الفقه، وذلك بجعله ما نتج من الفقه عبر القرون الماضية؛ فقهاً مرتبطاً بظروف وعادات وبيئة وزمن تلك القرون، وفي المجمل ما هو إلا تاريخ.

مما لا شك فيه عند سيد خان أن الفقهاء قد أحسنوا الصنيع، ولكن من المنافي للعقل في رأيه أن نتخيل أن أحكامهم التي توصلوا إليها في الظروف الخاصة بأيامهم صالحة لعصرنا الحديث، وذلك لأن حاجات عصرنا تختلف كلياً عن حاجات عصرهم. إن أحكام هؤلاء الفقهاء لا تعدو أن تكون من صنع بشر معرّضين للخطأ وهي صالحة لزمانهم، ولا بد أن تعدل لتتكيف مع ظروفنا وحاجاتنا الحاضرة.

وفي جرأة صارخة يتابع سيد خان نقده للفقه بأننا أتباع الإسلام ولسنا أتباع زيد وعمرو. إن أحكام هؤلاء الفقهاء غير ملزمة لنا، والأحكام الملزمة الوحيدة هي ما جاءت به النصوص.[1]

إن جمود المجتمعات الإسلامية الحاضرة يعود في أساسه إلى الفكرة التي رسخت بعينها في عقول المسلمين والقائلة أن حق الإجتهاد في الأيام الحاضرة ذنب وخطأ كبير، وأن على المسلم لكي يمكن اعتباره محمديا مستقيما أن يتبع واحدا من المذاهب التي قرر حدودها أئمة الإسلام السابقون، فيهجر اجتهاده الخاص بشكل مطلق ويلجأ إلى تفسيرات وتخريجات الرجال الذين عاشوا في القرن التاسع للميلاد، مع أنه لا يمكن القول: أنه كان قد توفر لهم مفهوم كافٍ عن ضرورات ومتطلبات القرن العشرين [2]

فخان وأتباعه يعولون كثيرا على ابراز أن الفقه الإسلامي يتسم بالجمود، وقد مر في المعلم السابق، ما يمكن عده اتهام لعهد الصحابة بذلك، وفي هذا المعلم يصرح خان باتهام المذاهب الفقهية بذلك، وإن كان المتأمل لما يقرره الأصوليون يدرك نقيض ما يدعونه، فهذا الجويني يدلل على ذلك قائلا : "إن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها؛ وإنما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله التعلق بها... والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة"[3]. وقوله"إن الحكم إذا ثبت في اصل، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك – مع سلامة المعنى المعنى المظنون منتهضا عن البطلان– بكون الحكم معللا، ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى المفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى"[4].

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 126
(2) أمير علي، روح الإسلام، 212
(3) الجويني، البرهان، 789/2.
(4) الجويني، البرهان، 829/2.

ولكن هذه المصلحة لا تكون كذلك إلا إذا كانت مقصودة. فالمناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود (...) وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، و ما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب[1]. وهذا الربط بين المعنى ومقصود الشارع ليس أمراً عبثيا، وإنما جاء ليؤكد أن التصرف في الشرع وفق المعاني إنما هو انطلاق من إرادة الشارع ذاته، ومثل هذا التصرف لا يُعد بحال تغييراً للشرع أو خروجاً عليه؛ إذ هو تصرف في الشرع بالشرع.

إن رعاية المصالح والمقاصد أمر متحتم؛ لأنها مباني المصالح العامة والحقيقة التي اتجهت أحكام الشريعة كلها إليها، والأحكام هذه تغدو مجرد وسائل اتخذها الشارع الحكيم لتحقيق تلك المقاصد الأساسية، ومعلوم – شرعا ومنطقا – أن لا عبرة بالوسائل إذا تقاعدت عن تحصيل مقاصدها وغايتها في المجتمع، إذ العبرة بالغاية[2]. ولا أدل على رعاية المصالح بموقف عمر من أراضي السواد، وقوله لمن طالبه بالتقسيم : " فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ما هذا برأي" [3].

ومن نماذج المعيار التاريخي الذي قام خان بتغيير فيه الحكم الشرعي لكونه جزءاً من تاريخ قد مضى؛ رفض سيد خان لعقوبة الحرابة لا سيما قطع الأيدي والأرجل، فقد كانت عقوبة مقبولة في العهود الأولى؛ إذ لم يكن هناك سجون، ولذا ينبغي الكف عن تطبيق هذه العقوبات الوحشية التي تنافي التمدن الحضاري. [4]

ويؤيد محمد أسد موقف خان من حد الحرابة باعتباره أن من ظن أن هذه العقوبة الوحشية – في رأيه – شرعية، فقد وقع في الخطأ؛ ذلك أن آية الحرابة لا تنشىء أمرا، ولا تقصد تنفيذ طلب، بل هي تقرير لحقيقة.يدل لذلك أن الأفعال في الآية جاءت بصيغة المضارع، فلا يفهم منها الأمر ولا الطلب؛ بل المبالغة. وإنما المقصود بالآية أن لا مهرب لمن يحاربون الله ورسوله من العذاب الذي يجرونه على أنفسهم بأنفسهم؛ ذلك بسبب ما يحدث من الصراع بينهم فيقتلون أنفسهم بأعداد كبيرة، ويعذبون ويشوهون بعضهم بعضا، إلى الحد الذي يقطعون فيه دابر بعضهم بعضا أحيانا [5].

وكذا الأمر في الربا، يفسره أسد بحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وما يُعد عرفا استغلالا لحاجة الفقير[6].

ومن ذلك في القضية الأبرز في تحرير المرأة ما يجعله أمين مرتكزا له في رأيه : " وذلك لأن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم " [7]

وانطلاقا من هذا يفسر أسد الحجاب الوارد في قولة تعالى :﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: من الآية31) بأن المقصود منها اللباس المحتشم وستر العورة لا ما يظهره الإنسان في العادة الجارية في مجتمعه، منتقدا بذلك قصر المفسرين الآية على الوجه والكفين، فاللفظ – في نظر أسد – عام، وعمومه يفسح المجال للتغييرات التي تحدث في حياة الإنسان الخلقية

(1) الغزالي،شفاء الغليل 159.
(2) الدريني، بحوث مقارنة،74، عمارة، النص الإسلامي، 43، معالم المنهج الإسلامي، 101.
(3) الدواليبي، كيف استعمل الصحابة عقولهم في فهم القرآن،ص 667.
(4) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 131
(5) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 160 (نقلا عن، Asad, the message of the Quran P. 148)
(6) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 161 (نقلا عن، Asad, the message of the Quran P. 623)
(7) أمين، تحرير المرأة، 66، عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، 85

والاجتماعية في كل زمان؛ فإن غض البصر وحفظ الفرج وما يحقق هذه الغاية في كل زمان هو الذي يحدد ما يُعد من الحشمة وما لا يُعد في مظهر الإنسان الخارجي[1].

" فإن من الغفلة؛ بل من أسباب الشقاء أن تكون شؤون في حياتنا قائمة بعوائد لا نفهم أسبابها ولا ندرك آثارها في أحوالنا؛ بل إنما نتمسك بها لأنها جاءت إلينا ممن سلفنا وورثناها عمن تقدمنا وذلك كل ما فيها من الحسن عندنا ومع أن هذا وحده لا يكفي لأن يكون سببا في الأخذ بها، ولا في الثبات عليها؛ بل يجب أن نفهم أن لنا مصالح، ولمن سبقنا مصالح، ولنا شؤون ولهم شؤون ...الخ" [2]

وللأستاذ محمد محمد حسين عبارات قوية في تفنيد رأي أمين، رأيت ذكرها لبيان الحق : "لقد كان قاسم أمين هو أول من جرّأ الناس على تحريف النصوص حين طلع إلينا بطائفة من المزاعم التي تقوم على المجازفة، ومن النصوص المحرفة عن مواضعها والمخلوعة من سياقها خلعا يخرجها عن مدلولها، وحين تصيّد من كتب التاريخ ورواياته – على اختلاف درجاتها ودرجات مؤلفيها– كلّ شاذ غريب فحشدها في حيز واحد وضمُّ بعض أشتاتها إلى بعض، حتى خيل إلى قارئها أنها – على شذوذها وقلتها – شيء مألوف كثير الوقوع. ومع أن هذا الذي جمعه هو خلاصة ما في الكتب – صحيحها وسقيمها – من غرائب الأخبار والآراء التي تصور حالات شاذة نادرة لا تنهض بها حجة ولا يبطُلْ بها عرف، ومع أن كثيرا من النصوص التاريخية أو الفقهية التي اقتطفها ناقصة الدلالة غامضة العبارة، فقد استطاع أن يروج ذلك كله بين الناس بمرور الأيام. بفضل قوة حزبه الذي كان يسميه اللورد كرومر حزب الشيخ محمد عبده حتى أصبحت هذه النصوص من بعد – على فساد الاستدلال بها – هي البضاعة المشتركة لمتابعي دعوته ومطوريها."[3]

ومن جهة أخرى، عول علي عبد الرازق كثيرا على **استخدام المنهج التاريخي في معالجة القضايا وربطها بالظروف والملابسات**، فهو يرى أن الإسلام نظام ديني لا صلة له بأنظمة السياسة، وأن ما تعارف عليه المسلمون من نظام للحكم هو مسألة تاريخية لا دخل للدين بها، وأن دولة العرب قامت كما قامت قبلها دول، وقامت من بعدها دول، ولهذا لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يهدموا نظام الخلافة ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وصور لهم الخطأ والوهم أنه من الدين، وأن يبنوا نظام حكومتهم على ضوء تجارب الأمم الأخرى وما أنتجت العقول البشرية في علوم الاجتماع والسياسة [4].

إن علي عبد الرازق بإنكاره حكومة الإسلام، إنما فصل فصلا حادا بين ولايات الرسول الروحية وبين ولايات الحكومة والسلطة، وبين الهداية الإسلامية وبين نظام الحياة، وفصل بين الزعامة الدينية والزعامة السياسية التي تستمد أصولها من ثنائية الكنسية والدولة في الغرب. وهذا من الناحية الفكرية الفلسفية. أما من الناحية السياسية، فإن فصله الدولة عن الدين يتضمن تجريدا للدين من إمكانات تنظيم الحياة، ومن إمكانات المقاومة ضد الاستعمار، وإن تأكيده أن زعامة الرسول كانت موقوتة بالرسالة يفيد انتهاء الجهاد بوفاة صاحب الرسالة، وانتهاء الجماعة الإسلامية بذلك، وأن يبقى المسلمون أفرادا لا تتكون منهم جماعة متميزة. [5]

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 159 (نقلا عن، Asad, the message of the Quran P. 538)
(2) أمين، تحرير المرأة، 186 – 187
(3) حسين، حصوننا مهددة 82 – 83
(4) عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، 168– 182
(5) البشري، ماهية المعاصرة، 30

فباتباع المنهج التاريخي وإضفاء الصفة العلمانية على كثير من مسائل الفقه، قام أتباع هذا التيار بفصل كثير من أحكام المرأة، والعقوبات، والمعاملات، عن الصفة الدينية وإضفاء صفة العادات والتقاليد الخاصة بالمجتمعات في إطار استخدام المنهج التاريخي لمعالجة القضايا من خلال مراعاة الظروف والملابسات الخاصة.

وعلى ذلك، بنى بعض دعاة التجديد دعوتهم لتغيير أحكام التشريع الإسلامي في ضوء كون الاجتهاد لديهم عملية زمانية مكانية[1]. ودون أن يفسر لنا أصحاب هذه الدعوى كيف تنوع اجتهاد المذاهب للمستفتي ذاته في الزمان والمكان، بل والعرف ذاته، كما يشهد لذلك واقع مثلا اجتماع محمد بن الحسن مع الشافعي وأحمد في زمان واحد، ومكان واحد هو بغداد، وكلهم يفتون في واقع مكون من مكان وزمان وعرف ومعرفة واحدة، والفقه والاجتهادات مختلفة.

إن ضرورة مراعاة أثر الزمان والمكان على الإسلام؛ لدعوى بقدر ما تحمل في ذاتها شيء من الحقيقة؛ فإنه تم استغلالها بما يجعلها كلمة حق أريد بها باطل؛ إذ يفند هذه الدعوى بهذا السياق : إن الشريعة الإسلامية ليست موجودا طيعا يخضع لتحويرات الزمان، وينعطف معها أينما انعطفت، بل هي شرعة تغييريه جاءت تحمل في طياتها رسالة توجيهية لحياة الآدميين أفرادا ومجتمعات. ولذا يستغل دعوى الزمان والمكان لقبول كل منتج، ومهما كان يحمل من قيم منتجيه وأفكارهم، فاستساغ البعض النظام المصرفي الربوي كما هو، باعتباره ضرورة زمانية مكانية.

ورغم أن " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[2] قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي؛ فإن ذلك يفهم لا باعتبار الزمان والمكان منتجان بذواتهما للتجدد والتغير في التشريع؛ وإنما الزمان والمكان الوعاء، أو الظرف الذي يحصل فيه الواقع الجديد، وإنما الواقع الذي يتطلب تجديدا وتغييرا للحكم الشرعي إنما نتج عن عوامل أخرى.

فنسبة التغيير للزمان والمكان نسبة إضافية لا حقيقية، وبالتالي ليس مجرد تبدل الزمان، أو اختلاف المكان سبب لتجديد الحكم أو تغييره؛ وإنما النظر إلى ما تغير من أفعال المكلفين ووقائعهم وما استجد من مصالح وأعراف معتبرة...إلى غير ذلك من عوامل مؤثرة في تجدد الأحكام في التشريع الإسلامي.

المعلم السادس : المعيار القومي والشعوبي في تفسير الشريعة وأحكامها

يلجأ سيد خان في تخلصه من أحكام الشريعة إلى تفسيرها تفسيرا قوميا – شعوبيا؛ بحيث يجعل هذه الأحكام، وهذا الفقه مرتبطاً بهذه القومية ويشكل جزءاً من تراثها الخاص غير الملزم لغيرها، فهو جزء من تاريخها وحدها، ومتكون من عادات هذه القومية وبيئتها وظروفها الخاصة بها.

فسيد خان يرفض الفقه الإسلامي باعتباره جزءاً من التراث العربي الخاص بهم وحدهم.لا يُلزم به غيرهم من القوميات التي لا تشاركهم في عاداتهم وتقاليدهم وبيئتهم وظروفهم. لا سيما الأحاديث الخاصة في الأمور الدنيوية؛ مثل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، **وهي غير داخلة في مهمة رسول الله – عليه الصلاة والسلام – مطلقا** – بحسب

(1) أبو رغيف، عمار.الرأي السديد في درس التجديد.**قضايا إسلامية**، ع 5، 1997م، 152.

(2) ، ابن القيم، عبد الله. **إعلام الموقعين**، مراجعة طه عبد الرؤوف، بيروت : دار الجيل، ط1، 1973م، ص 3/ 14 وما بعدها وانظر ابن عابدين، محمد أمين، رسالة نشر العرف، د.ت، 125، الدوليبي، معروف.النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان".**المسلمون**،ع 6، 1952م، ص 553، الدسوقي، محمد."سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي".**حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، ع 6، 1988م، 494.

رأيه المنطلق من علمانية الغرب المتأثر بها –،بل كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وهي ليست ملزمة للمسلمين.[1]

وقد سبق رفضه لما اعتبره معاني ثانوية في القرآن مأخوذة من بيئة العرب [2]، واعتباره الربا المحرم هو الربح المركب الذي يدفعه الفقير مقابل دينه كما هي العادة الشائعة عند العرب، أما الفائدة البسيطة في المعاملات التجارية المعاصرة والبنوك فليست ربا وليست حراما. [3] وأما الدية عند خان فليست إلا عادة عربية قديمة ولا تناسب العصر. [4]

ومن الواضح أن خان لم يطلع على خريطة فقهاء الإسلام وجذورهم العرقية في كافة المذاهب الفقهية، فيبدو أنه لا يعلم أن أبا حنيفة فارسي، والكمال ابن الهمام تركي، في حين ان ابن تيمية كردي...وهكذا بقية لوحة فسيفساء الفقه متلئلئة بفقهاء من كافة أعراق المسلمين وليسوا هم من العرب وحدهم؛ بل إن مساهمة فقهاء العرب لا تزيد على مساهمة إخوانهم؛ إذ إن الفقه الإسلامي ملك الأمة الإسلامية جمعاء.

المعلم السابع : المرجعية العلمانية في التعامل مع الإسلام وأحكامه

إن سيد خان بتقسيمه للسنة النبوية إلى : أحاديث خاصة بالأمور الدينية؛ مثل العقيدة وصفات الله، وشعائر العبادات،وأحاديث خاصة في الأمور الدنيوية؛ مثل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، **وهي غير داخلة في مهمة رسول الله – عليه الصلاة والسلام – مطلقا** – بحسب رأيه –، بل كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وهي ليست ملزمة للمسلمين؛ وذلك لأن أمور الدين ثابتة، وأما أمور الدنيا فمتغيرة.[5] إنما ينطلق من فكر علماني بحت، لا مراء فيه، فهو بفصله شعائر العبادات عن شؤون الحياة، يحقق العلمانية القائمة على فصل الدين عن الحياة.وقد أوضحت سابقا المرجعية الفكرية الغربية لسيد خان واقتناعه بأن السبيل لنهضة المسلمين إنما هي في اقتفاء أثر الأوروبيين وعلمانيتهم.

وشراغ على لما رفض القداسة التي أحيط بها رسول الله عليه الصلاة والسلام، واعتبر أقواله وأفعاله صادرة عن مجرد بشر، متابعا بذلك معلمه سيد خان؛ فإنه يرى أن رسول الله لم يوحد بين الدين والدولة مطلقا.[6] فإنه يكمل مسيرة معلمه خان بتأكيد فصل الدين لكن هذه المرة عن الدولة والسياسة.

إن سيد أمير علي كما تقدم نقل العبارة عنه، يبني فكرة العلمانية بطريقة تجعلها جزءاً من المنهج التشريعي، ذلك " إن أصحاب الرسول الأولين في تقديرهم وإعجابهم بمعلمهم الأكبر – كانوا يقتفون أثره في مسلك حياته العادي فيبلورون الحوادث الجارية للإسلام، وهو جهد موفق...".[7]

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125 –126
(2) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 126
(3) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 130
(4) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 131
(5) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125 –126
(6) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 132
(7) أمير علي، روح الإسلام، 210–211.

ليس من الضروري أن يكون الإنسان قد تتلمذ على أستاذه حتى يُعد من اتباعه، فقد طبق علي عبد الرازق بمهارة عالية معالم التيار العصراني عند سيد خان على مسألة محورية في الفكر الإسلامي، تلك هي كون الخلافة نظام الحكم في الإسلام.

يتمثل ذلك بكتابه " الإسلام وأصول الحكم " والذي أصدره في فترة حرجة من تاريخ وحياة الأمة الإسلامية المتمثل في إعلان إلغاء الخلافة 1924 م، حيث كان صدور كتابه في 1925م، والذي أضفى الشرعية على قضية من أبرز قضايا العلمانية وهي فصل الدين عن الدولة. لقد عمل علي عبد الرازق على ذلك من خلال: **إضفاء الصفة العلمانية**، فقد أقام كتابه على فكرة رئيسة فحواها : "إن نظام الخلافة تعارف عليه المسلمون تاريخيا، وليس في أصول الشريعة ما يلزم به"[1].

وذلك بالنتيجة التي وصل إليها في خاتمة كتابه : " والحق إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون،وبريء من كل ما هيئوا حولها من رهبة ورغبة (...) والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها؛ وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة (...) لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم "[2].

لقد أحال أتباع هذا التيار الإسلام إلى عقيدة نفسانية، وحصروه في علاقة ثنائية باطنية بين المخلوق وربه، تبتعد عن مجال نظام الحياة وتنظيم الجماعة.[3] متابعا بذلك معلم التيارات الإصلاحية الغربية مارتن لوثر.

في حين إن قاسم أمين وفي ضوء مرجعيته الثقافية المتمثلة في دراسته في فرنسا مع اعترافه بقلة بضاعته في علوم الإسلام؛ لقلة اطلاعه على ما كتبه المسلمون في علومهم [4]، معللا ذلك بقوله : " ولست أحب الخوض في حديث عن الدين لأسباب تتعلق بطبيعتي الخاصة، ولحرصي على مراعاة اللياقة العامة " [5].

وبرغم ذلك يقحم نفسه في مناقشة عدد من القضايا المتعلقة بالمرأة، بما يعكس طرحا عصرانيا متأثرا بالفكر الغربي. وبصورة ملفتة للنظر؛ إذ يقدم قاسم أمين دعوته للمرأة بتقليد المرأة الغربية في كل شؤون حياتها، ودون أن يشكل ذلك – في نظر قاسم أمين – أي معارضة للإسلام، أو خروج على الدين؛ وذلك وفق نظرية أمين العصرانية والمتمثلة بـــ: **إضفاء الصفة العلمانية على طرحه للمسائل المتعلقة بالمرأة**، وتقديمها باعتبارها نتاج العادات والتقاليد دون الصفة الدينية لها. فأمين يفصل في هذه المسائل بين العلم والدين، جاعلا ما تمارسه المرأة من حجاب، وعدم اختلاط، أو يُمارس ضدها من تعدد وطلاق؛ إنما

(1) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 147
(2) عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، 182
(3) البشري، ماهية المعاصرة، 28
(4) أمين، المرأة الجديدة، 191
(5) أمين، المصريون، 71.

هو من إفرازات المدنية الإسلامية التي أخطأت – في رأيه – في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها، فقاسم أمين يرى **أن المدنية الإسلامية وليس الدين الإسلامي الذي أخطأ في فهم المرأة** [1]. ربما تخفيفا من قوة الصدمة على الناس وتحاشيا لثورة أعنف.

فالغرب المتقدم في العلوم والصنائع لا تمثل مسألة حقوق المرأة فيه مجرد عادة اجتماعية؛ بل هي مسألة علمية درسها الغرب درسا تاما كغيرها من المسائل الاجتماعية؛ إذ يصعب على العقل – في نظر قاسم أمين – أن يظن أن علماءهم الذين يجهدون أنفسهم في اكتشاف أسرار الطبيعة، يغفلون عن هذه المسألة أو يهملونها [2]. وأمين بهذا الموقف يعكس انبهاره العظيم بالغرب، ولربما إلى درجة تنزيهه عن الخطأ.

المعلم الثامن : تحكيم المنطق العقلي

إن تحكيم المنطق العقلي، وجعله حاكما على التشريع الإسلامي [3]، معلم أساسي أخضع سيد خان بموجبه الإسلام والقرآن لما أسماه " العقل والعلم الحديث " وجعلهما محكومين بهذين الأمرين وليسا حاكمين لهما؛ فأبدل الموزون والميزان، وجعل الميزان هو العقل الأوروبي والعلم المعاصر، وجعل الموزون هو الإسلام والقرآن بدل أن يكون العكس [4].

يقول أمير علي : " إن الإسلام يتطلب من معتنقيه اعترافا بسيطا بحقيقة أزلية ومزاولة بضع واجبات خلقية، وأما النواحي الأخرى فهو يمنحهم أوسع مجال لتحكيم العقل"[5]

ولذا استوجب اعتبار المعرفة الإنسانية المكونة من العلم والطبيعة والواقع والتجربة البشرية والتاريخ من مصادر التشريع.[6]

1) إن المعرفة الدينية (فقه، تفسير، أصول فقه ...) معرفة بشرية، ومن ثم فهي جزء من سائر أجزاء المعرفة الإنسانية، ترتبط بها، وتؤثر فيها وتتأثر بها[7].
2) المعرفة البشرية في تطور وتكامل لا وقفة فيه. [8]
3) تخضع المعرفة الدينية للنقد والتطوير، تبعا لتطور ونمو المعرفة الإنسانية في سائر فروع المعرفة الأخرى. [9]
4) يخضع فهم النص (الكتاب والسنة) لدين الدارس وعامله المعرفي؛ ولكي يكون الفهم معاصرا يجب أن يقرأ الباحث الإسلامي النصوص الإسلامية في ضوء المعرفة والعلم المعاصر.[10].

إن من أهم مناهج الاجتهاد المقررة عند علماء أصول الفقه الاجتهاد بالرأي في نطاق النص استنباط علة حكمه، وتعميمها تعميما معنويا وعقليا اجتهاديا، هو سبر لأغوار النص وغوص في أعماقه، للظفر بجوهره، والمراد الحقيقي للشارع

(1) أمين، المرأة الجديدة،184 بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 144
(2) أمين، المرأة الجديدة، 186– 198
(3) عبدالعال، جوانب من التراث الهندي، 40، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125
(4) البشري، ماهية المعاصرة، 28
(5) أمير علي، روح الإسلام، 327
(6) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 125
(7) أبو رغيف، دروس التجديد، 160
(8) أبو رغيف، دروس التجديد، 160
(9) أبو رغيف، دروس التجديد، 160
(10) أبو رغيف، دروس التجديد، 160

منه، إذ المعنى اللغوي يمثل المعنى المتبادر السطحي الأول، وقد لا يكون مرادا للشارع على ظاهره، بدليل ينصبه الشارع نفسه، ليرشد المجتهد إليه، وحينئذ ينبغي تأويله بما يتفق ومراد الشارع بالدليل الذي نصبه، ولن يتم ذلك بداهة دون الاجتهاد بالرأي من أهله [1].

إن تعميم الحكم تعميما معنويا وعقليا بالتعليل الاجتهادي، يحول دون أن يبقى الحكم مقصورا على محله الذي ورد النص فيه، بل يجعله عاما لعموم علته، فينبغي سحب حكمها على كافة محال علته التي تحققت فيها، وهذا التعميم المعنوي ينفذ مقاصد الشريعة سواء بسواء، من حيث قوة الاحتجاج به وصحة بناء الحكم عليه.فالعقل الإنساني المتخصص ذو أثر بالغ في تفسير النص وتعليله[2]. ولا شك أن العقل الإنساني يمثل مقياس لما أنتجه الإنسان من علوم ومعارف، بيد أن البون شاسع بين تعميم منطقي لعلة الحكم، وبين ما يدعو له أتباع هذا التيار من جعل المنطق العقلي ذاته مرتكزا في محاكمة صلاحية الأحكام.

المعلم التاسع : الدعوة إلى الاجتهاد الحر

إن الاجتهاد أمر متحتم في نظر خان لكن وفق رؤيته، وإن أدى إلى فوضى فكرية؛ ذلك أنه يرى أن تباين وجهات النظر والحرية الواسعة هي الوسيلة الوحيدة لتقدم الأمة.[3]

ولذا لجأ أمين إلى **الدعوة إلى الاجتهاد** لإصلاح الأحكام في حالة النساء، والذي ينقسم إلى قسمين [4]: قسم يختص بالعادات وطرق المعاملة والتربية. والثاني : يتعلق بدعوة أهل النظر في الشريعة الإسلامية إلى مراعاة حاجات الأمة الإسلامية وضروراتها فيما يختص بالنساء وأن لا يقفوا عند تطبيق الأحكام عند قول إمام واحد، إنما كان اجتهاده موافقا لمصلحة عصره، وأن يدققوا البحث فيما تغير من الأحوال والشؤون.

إن الاجتهاد والقائم على تقدير المصالح المتجددة التي لم يرد فيها نص يجب أن يكون جاريا على أصول الشريعة، مترسما لمقاصدها، إذ لا يملك العقل الاستقلال التام في إدراك تلك المصالح، أو تحديدها، لكونها مشروطة بأن تكون على نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع جعلها سبيلا إلى الآخرة، ذلك أن العقل البشري قد يغفل عن هذه الحيثية إذ غالبا ما يكون مستهوى تحت تأثير المنافع العاجلة الموقوتة، غير متبصر بمآلاتها أو يكون مأخوذا بهوى أيا كان لونه، أو مهيمنا عليه بعصبية إقليمية، أو بعنصرية رعناء[5].

إن إعمال الاجتهاد بالرأي في المجالات المقررة لا يكون إلا من خلال أدوات ملائمة لطبيعة الاجتهاد بالرأي، وفي مقدمتها : الاجتهاد بالرأي في نطاق النص لاستهلاك طاقاته، كافة دلالاته على معانيه كدلالة الإشارة والتأويل بما يحقق تفهم المنصوص عليه في ضوء حكمة التشريع، وتطبيق المنصوص عليه أو تنفيذه على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة أو الغاية، والأداة الثانية : التعميم المنطقي العام لحكم النص؛ وتعميمها تعميما معنويا وعقليا اجتهاديا، هو سبر لأغوار النص وغوص في أعماقه، للظفر بجوهره. والأداة الثالثة : الاجتهاد القياسي؛ والذي يحفظ اتساق المنطق التشريعي واستقامته، وضابطه : أن تكون العلل والمعاني ملائمة لتصرفات الشرع وقواعده.

(1) الدريني، بحوث مقارنة، 28
(2) الدريني، بحوث مقارنة، 29
(3) بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 127
(4) أمين، تحرير المرأة، 186
(5) الدريني، بحوث مقارنة، 31

خاتمة ونتائج

وفي المحصلة؛ فإن مجموع معالم التيار العصراني لسيد خان وأتباعه، إنما ترجع إلى إضفاء صفة التغير الكلي على معظم نصوص التشريع وأحكامه، وقصر الثبات على ما بقي، إن بقي شيء، ولا يتحقق ذلك إلا بنزع صفة الإلزام عن التشريع، ولكي تتحقق هذه النتيجة، وهذه الغاية؛ فإن الخانية تعمل على استثمار مجموعة من القضايا تبدو في عنوانها أمورا مقبولة، لكنها من حيث الواقع التطبيقي والغاية المقصودة، ليست سوى وسائل يمكن للباحث وصفها بأنها كلمة حق يراد بها باطل؛ بل يراد بها هدم التشريع كليا، وأهم وسائل نزع الإلزامية عندهم هي :

1) إستغلال انبهار الناس بكل ما هو جديد من منتجات العلم ونظرياته الحديثة دون مراعاة نسبيتها واحتمال خطئها، فقد استثمروا تعلق الناس بكل ما هو جديد وطبقوا ذلك على أحكام التشريع التي فقدت – عند كثير منهم – رونقا بسبب ألفتهم لها؛ فغدا اعلم النسبي حاكما على التشريع بثوابته ومتغيراته.
2) التعويل كثيرا على اعتبار العرف والمصلحة والواقع واختلاف الزمان والمكان والنظر إلى مراعاة التشريع بخصوصية العرب في اعتبار التشريع غير ملزم للأمم الأخرى في ضوء تغير هذه القضايا واعتبارها عوامل تغيير بذاتها في التشريع.
3) إن التشريع الإسلامي إنما هو تشريع بشري، ليس له من القداسة عندهم من نصيب بل التغيير منه واجب وحتمي لكن ذلك من خارج نطاق أصول التشريع وإنما من أصول المدنية الحديثة.

وقد انتهت هذه الدراسة إلى استخلاص النتائج الأتية :

أولا : تقوم معالم تيار خان على أسس محددة : الأول: الواقع أساسا في تفسير القرآن وأحكامه. والثاني : البشرية أساسا للتعامل مع نصوص السنة النبوية. والثالث :: رفض حجية الإجماع، والرابع : التفسير المرحلي للشريعة الإسلامية.والخامس : الأساس التاريخي في التعامل مع أحكام الفقه الإسلامي. والسادس : المعيار القومي والشعوبي في تفسير الشريعة وأحكامها. والسابع : المرجعية العلمانية في التعامل مع الإسلام وأحكامه. والثامن : تحكيم المنطق العقلي، والتاسع : الدعوة إلى الاجتهاد الحر.

ثانيا : التأثر الملموس عند عدد من رواد حركات الإصلاح في المشرق العربي والعالم الإسلامي بأفكار ومواقف تيار خان، ومنهم: قاسم أمين، وعلي عبد الرازق، ومحمد أسد.

ثالثا : توصي الدراسة بتخصيص معالم هذا التيار بدراسات مستقلة نقدية وتحليلية لما في ذلك من إزالة للشبهات، وإسهام في التمييز بين التجديد والإصلاح المطلوب، وبين حركات الهدم تحت مسميات التجديد.

رابعا : وتوصي الدراسة بإجراء ترجمات لكتابات هذا التيار إلى اللغة العربية خاصة ما كان منها باللغة الإنجليزية للتعرف على ما يقدم للعالم الغربي باعتباره رؤية عصرية للإسلام بديلا عن التراث الموسوم بالتطرف وعدم الملائمة للعصر الحديث.

المصادر والمراجع

1. الأرموي، سراج الدين محمود، (هـ). **التحصيل من المحصول**. ط1، (تحقيق عبد الحميد أبو زنيد)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988.
2. الأصفهاني، عبد الله محمد بن محمود، (653هـ).**الكاشف عن المحصول**، ط1، (تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض)، دار الكتب العلمية، 1998.
3. الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، (749هـ)0 **بيان المختصر**، (تحقيق محمد مظهر)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
4. آل تيمية، مجد الدين عبد السلام و شهاب الدين عبد الحليم وشيخ الإسلام تقي الدين، (728هـ).**المسوّدة في أصول الفقه**، جمعها شهاب الدين الحراني، (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، دار الكتاب العربي.
5. الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، (631هـ).**الإحكام في أصول الأحكام**، (ضبط إبراهيم العجوز)، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. أمير باد شاه، محمد أمين بن محمود، (972هـ). **تيسير التحرير**، دار الكتب العلمية، بيروت.
7. ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد، (879هـ). **التقرير والتحبير على التحرير**، ط1، (ضبط عبد الله عمر)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
8. أمير علي، سيد، (1961 م). **روح الإسلام**، (ط 1)، (ترجمة عمر الديراوي)، بيروت، دار العلم للملايين.
9. أمين، قاسم، (1990). **المصريون دفاعا عن الإسلام والمسلمين**، (ط1)، (ترجمة سعاد التريكي)، بيت الحكمة.
10. أمين، قاسم، (1984). **المرأة الجديدة**، المركز العربي للبحث و النشر.
11. أمين، قاسم، (1984). **تحرير المرأة**، (ط2)، المكتبة الشرقية، المركز العربي للبحث و النشر.
12. البخاري، محمد بن إسماعيل، (256هـ). **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام**، ط3، (ضبط مصطفى البغا)، دار ابن كثير، دمشق، 1987م.
13. بسطامي، سعيد ،(1984).**مفهوم تجديد الدين**.(ط1)،الكويت:دار الدعوة.
14. البشري،طارق،(1996).**ماهية المعاصرة**.(ط1)،القاهرة-بيروت: دار الشروق.
15. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (791هـ). **التلويح شرح التوضيح**، ط1، (ضبط محمد عدنان)، دار الأرقم 1998.
16. ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن عمر، **شرح المعالم**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض،بيروت : عالم الكتب،، ط1، 1999.
17. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، (370هـ). **الفصول في الأصول**، ط2، (تحقيق عجيل النشمي)، وزارة الأوقاف، الكويت، 1994.
18. الجويني، إمام الحرمين المعالي عبد الملك، (478هـ). **البرهان في أصول الفقه**، ط1، (تحقيق عبد العظيم الديب)، 1399هـ

19. حسين،محمد،(1967).**حصوننا مهددة من داخلها**.(ط1)،بيروت:مؤسسة الرسالة.
20. الدريني،محمد،(1994).**بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**.(ط1)،بيروت:مؤسسة الرسالة.
21. الدسوقي، محمد،(1988).سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي.**حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**،(6).
22. الدواليبي، معروف،(1952).النصوص وتغيير الأحكام بتغير الأزمان.**المسلمون** ، (6).
23. الدواليبي، معروف،(1955).كيف استعمل الصحابة عقولهم في فهم القرآن.**المسلمون**،(7).
24. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، (606هـ). **المحصول في علم أصول الفقه**، ط1، (تحقيق طه جابر العلواني)، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1980.
25. أبو رغيف، عمار،(1997).الرأي السديد في درس التجديد.**قضايا إسلامية**،(5).
26. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، (794هـ). **البحر المحيط**، ط1، (مراجعة عمر الأشقر وآخرين)، وزارة الأوقاف، الكويت، 1988ـــ1990.
27. ابن السبكي، تاج الدين علي بن عبد الكافي، (771هـ). **الإبهاج شرح المنهاج**، ط1، دار الكتب العلمية، 1984.
28. السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد، (539هـ). **ميزان الأصول**، ط1، (تحقيق محمد زكي عبد البر)، 1984.
29. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، (790هـ). **الموافقات في أصول الشريعة**، ط1، (تحقيق مشهور حسن)، دار ابن عفان، 1997.
30. الشيرازي، جمال الدين إسحاق إبراهيم بن علي، (476هـ). **شرح اللمع**، ط1، (تحقيق عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي، 1988.
31. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، (747هـ). **التوضيح شرح التنقيح**، ط1، (ضبط محمد عدنان)، دار الأرقم، 1998.
32. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، (716هـ). **رسالة في رعاية المصلحة**، ط1، (تحقيق أحمد السايح)، الدار المصرية اللبنانية، 1993.
33. عبد العال، خليل، (1979). **جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث**، المكتبة التاريخية للعالم الإسلامي الحديث المعاصر.
34. ابن العربي، ابو بكر، (543هـ). **المحصول في أصول الفقه**، ط 1، (تحقيق حسن البدري و سعيد فودة)، دار البيارق، 1999.
35. عمارة،محمد،(1972).**الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**.(ط1)،بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
36. عمارة،محمد،(1991).**معالم المنهج الإسلامي**.(ط1)،القاهرة–بيروت:دار الشروق.
37. عمارة، محمد،(1995).معالم المنهج الإسلامي.**إسلامية المعرفة**،(1).
38. عمارة، محمد، (1980). **قاسم أمين وتحرير المرأة**، (ط2)، بيروت.
39. الغزالي، أبو حامد محمد، (505هـ). **المستصفى**، ط1، (تحقيق محمد الأشقر)، مؤسسة الرسالة، 1997.

40. الغزالي، أبو حامد محمد، (505هـ).**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، (تحقيق حمد الكبيسي)، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.

41. الفيومي، محمد إبراهيم، (2001م). **في تاريخ تجديد الفكر الإسلامي**، (ط1)، دار الفكر العربي، القاهرة.

42. ابن قاسم، شهاب الدين أحمد العبادي، (994هـ). **الآيات البينات**، ط1، (ضبط زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

43. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، (620هـ). **روضة الناظر وجنة المناظر**، ط5، (تحقيق عبد الكريم النملة)، مكتبة الرشد، 1997.

44. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، (684هـ).**نفائس الأصول في شرح المحصول**، ط 2، (تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض)، مكتبة الباز، 1992.

45. ابن القيم، عبد الله محمد، (751هـ). **إعلام الموقعين**، (مراجعة طه عبد الرؤوف)، دار الجيل، 1973.

46. أبو مؤنس، رائد نصري، (2004). **الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية**، أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية، عمان.

47. مدكور، عبد الحميد (2000م). حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، **المسلم المعاصر**، (ع 96).