المشروعات الحداثيَّة لقراءة السُّنَّة النَّبويَّة: استعراض ونقد لبعض الأدبيات

الحارث فخري عبد الله*

الملخص

تناولت هذه الورقة دراسة أدبيات لحداثيين قرؤوا السُّنَّة النَّبويَّة في كتب لهم، في محاولة لاستخلاص معالم مشروعاتهم في النقد والقراءة؛ إذ تستخلص المنطلقات والأساليب والأدوات والغايات والمآلات للمشروعات الحداثيَّة، وذلك من خلال الكتب المُحدَّدة في هذه الدراسة، ومحاولة استنطاق ممارستهم النقدية لاستظهار مشروعات الحداثة في الممارسة النقدية للسُّنَّة النَّبويَّة تحديداً؛ إذ تتفق المشروعات الحداثيَّة في كثير من أدواتها وأساليبها، وكذا في المناهج المستخدمة في عملياتهم النقدية، لتكون النتائج متقاربة نهاية التحليل إن لم تكن واحدة يلتقون عليها؛ فالتقارب في الأسس يؤول إلى وحدة في المآل، لتكوّن هذه المشروعات مشروعاً واحداً إلى حد بعيد. وقد اعتمدت الدراسة عدداً من الأدبيات التي اختيرت لأنها لم تدرس بعناية كبيرة، على غرار غيرها من أدبيات أساطين الحداثة العرب، أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري. وكونها –من جانب آخر– يُمثِّل كل واحد من الأدبيات المختارة نموذجاً لتطبيق أداة أو منهج من مناهج الحداثة النقدية (الهرمينيوطيقيَّة، التاريخانيَّة، التفكيكيَّة)، وكذلك فإن الحداثيين –بعد التأمُّل والبحث– يشتركون في عدد غير قليل من الأفكار والمنطلقات والممارسة النقدية؛ فاختيرت هذه الأدبيات تجنباً للتكرار مع دراسات أُخرى، بالرغم من أن بعضهم لا يُمثِّل مشروعاً ذاتياً متكاملاً بقدر ما يُمثِّل ممارسة نقدية بأدوات حداثيَّة.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، السُّنَّة النَّبويَّة، السيرة النَّبويَّة، منهج النقد الإسلامي، الحديث النبوي.

---

* دكتوراه في الحديث من الجامعة الأردنية، باحث في موضوعات السُّنَّة النَّبويَّة والحداثة. البريد الإلكتروني: alharethf900@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/2م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

عبد الله، الحارث فخري (2021). **المشروعات الحداثيَّة لقراءة السُّنَّة النَّبويَّة: استعراض ونقد لبعض الأدبيات**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 13–61. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5465

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

مقدمة:

مارست الحداثة العربية عمليات نقد للتراث الإسلامي، مطبقة أدوات الألسنيات اللغوية الحديثة، وخلصت إلى عدد من المخرجات لا تتوافق مع الفكر الإسلامي ومنهجه النقدي الذي يختلف كثيراً عن المناهج والألسنيات الحداثيَّة، فاصطدم الفكر الحداثي مع الفكر الإسلامي للتضاد في الأدوات والمخرجات، وعدم الوثوق في الأدوات المستخدمة والمناهج المطبقة من كل طرف في الآخر.

وتأتي هذه الورقة البحثية للوقوف على بعض المشروعات الحداثيَّة في ممارستها للعمليات النقدية والمراجعات العميقة لمكنونات التراث الإسلامي والسُّنَّة النَّبويَّة على وجه الخصوص، في محاولة استنطاق التطبيق العملي لبعض الأدبيات الحداثيَّة للخروج بملامح جامعة للمشروعات الحداثيَّة، التي يمكن للناظر الباحث أن يربط بينها؛ ليرى فيها مشروعاً واحداً مُتعدِّد المشارب –نوعاً ما– والأدوات، متحد الوجهة والمنطلقات، ومتوافقاً في الرؤى والغايات والمآلات.

واتَّبع الباحث في دراسته هذه المنهج الوصفي التحليلي للوقوف على أدبيات حداثيَّة؛ لاستخلاص معالم المشروع الحداثي، مُطبِّقاً أدواته النقدية في قراءته هذه الأدبيات، ومُمارِساً النقد في ضوء معرفته لمنهج النقد الإسلامي، ومناهج النقد الحداثيَّة في آنٍ معاً؛ فلا يستطيع باحث أن ينعزل عن ثقافته وعلومه، أو أن يتغافل عمّا أتقنه من علوم ومهارات عند قراءته أدبيات القوم، فممّا لا يعيب الباحث أن تظهر شخصيته النقدية في بحثه، ولا أن يُودع فكره كتاباته، مع الالتزام بالموضوعية والحياد في المناقشة العلمية للأفكار، وعرضها بعيداً عن الخوض في التصنيف للأشخاص، أو إطلاق الأحكام عليهم، أو على الأفكار، فهذا ليس من شأن البحث ولا أهدافه.

وتكمن مشكلة البحث في أن الفكر الحداثي مارس عمليات نقدية واسعة النطاق على الموروث الإسلامي عموماً، وعلى السُّنَّة النَّبويَّة بصورة خاصة، وكانت ممارسته متشعبة مختلفة، تُظهِر للناظر أنها ممارسات متناثرة مشتتة لا يجمعها نسق واحد ولا ضوابط مُحدَّدة، فيظن أن كل واحد منهم يتكلم من منطلقات، ويستخدم أدوات في معزل عن الآخر، فلا التقاء إلّا

في بعض النقاط، فيأتي هذا البحث لتسليط الضوء على جوانب تجمع المشروعات المتضادة ظاهراً للخروج بعناصر تجمع الممارسات الحداثيَّة مُكوِّنة مشروعاً واحداً، وكذا إبراز معالم الفكر الحداثي النقدي في قراءته للسُّنَّة النَّبويَّة بلغة واضحة بعيدة عن التشدّق، وسهلة التناول مع الاختصار، وهذا من مقصود الباحث.

فهل ممارسة الحداثيين –ويُقصَد بهم العرب– النقدية هي ممارسات فردية متفاوتة لا يجمعها جامع واحد؟ وما منطلقات الحداثيين في قراءاتهم النقدية للسُّنَّة النَّبويَّة؟ وما أدواتهم في النقد والقراءة؟ وما غاية الحداثي من نقده للسُّنَّة؟ وما مآلات المشروع الحداثي في الواقع الإسلامي؟ لعل هذا البحث يجيب عن هذه الأسئلة وغيرها؛ ليُحقِّق الأهداف المنشودة من بحثه بتجلية معالم المشروع الحداثي العربي المعاصر.

اعتمد الباحث عدداً من الأدبيات التي اختيرت لأنها لم تدرس بعناية كبيرة على غرار غيرها من أدبيات أساطين الحداثة العرب، أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، ولأن كُلّاً منها يُمثِّل نموذجاً لتطبيق أداة، أو منهجاً من مناهج الحداثة النقدية (الهرمينيوطيقيَّة، التاريخانيَّة، التفكيكيَّة)، وكذلك فإن الحداثيين –بعد التأمُّل والبحث– يشتركون في عدد غير قليل من الأفكار والمنطلقات والممارسة النقدية؛ فاختيرت هذه الأدبيات تجنباً للتكرار مع دراسات أُخرى، بالرغم من أن بعضهم لا يُمثِّل مشروعاً ذاتيّاً متكاملاً بقدر ما يُمثِّل ممارسة نقدية بأدوات حداثيَّة.

وكانت الأدبيات المختارة في هذا البحث: كتاب "الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي المعاصر" لمحمد حمزة، وكتاب "السيرة النَّبويَّة 1– الوحي والقرآن والنبوة"، وكتاب "السيرة النَّبويَّة 2– تاريخيَّة الدعوة المحمدية في مكة"، وكلاهما لهشام جعيط، وكتاب "جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين" لزكريا أوزون.

وقسّم البحث إلى مدخل مفاهيمي وأربعة عناوين رئيسة وخاتمة؛ خُصِّص الأوَّل للتعريف ببعض المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالبحث وموضوعه، وجاء الثاني ليتناول منطلقات المشروعات الحداثيَّة، وتناول الثالث الأسس والأدوات التي بنى عليها الحداثيون مشروعاتهم، بينما جاء الرابع للحديث عن غايات الحداثة العربية وأهدافها.

مدخل مفاهيمي

قبل الخوض في موضوعات البحث، يحسن الوقوف على أهم ما يحتاج إليه من مفاهيم ومصطلحات في البحث، من أهمها الآتي:

– السُّنَّة النَّبويَّة

السُّنَّة النَّبويَّة وَفق اصطلاح أهل الحديث: كل ما روي عن رسول الله ﷺ من فعل، أو قول، أو تقرير، ويستخدم في الاستعمال العام من غير المختص بمعنى الحديث (أبو غدة، 1984، ص11–16) أحياناً، وبمعنى الأثر، أو الخبر، أو نحوه.

أمّا استخدام هذا المصطلح (السُّنَّة النَّبويَّة) عند الحداثيين، وفي هذا البحث تحديداً، فيُقصَد به مجمل الرواية أو الحديث على وجه العموم، دون تخصيص الاستخدام وَفق أهل التخصُّص من المُحدِّثين ونحوه.

– السيرة النَّبويَّة

يُقصَد بالسيرة النَّبويَّة –وَفق استخدام أهل التخصُّص– لغة: الطريق المعتاد، وهي العلم الذي يتناول غزوات الرسول عليه الصلاة والسلام وحياته العملية، فهي لا تعني السُّنَّة القولية، أو التقريرية، أو صفات النبي ﷺ، وإنما تعني حياته ﷺ العملية، ودعوته، وجهاده، ومواقفه مع أصحابه وأعدائه، وأهل بيته ونحو ذلك، ممّا يُعبِّر عن فعله وحياته ﷺ. وعلى هذا النحو استخدمت في هذا البحث.

– الحداثة

التعريف المختار للحداثة أنها: "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته)؛ ليُحقِّق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربيَّة لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدراته لخدمته" (عبد الله، 2013، ص33)؛ إذ إن هذا التعريف يعطي صورة للحداثة بأنها ذات علاقة صراع بين الإنسان والكون، وأنها محاولة فرض النموذج الغربي على العالم اعتماداً على العقل، وأن التراث هو سبب التخلف، وأن الإنسان هو الغاية في الحياة، فهو يوضح ماهيّة الحداثة وحقيقتها إلى حد بعيد (عبد الله، 2013، ص39).

– النَّص

جاء النَّص هنا بمعنى النَّص الشرعي، وهو الآية من القرآن، والحديث في السُّنَّة؛ سواء أكان ظاهراً بيّناً بذاته لا يحتمل التأويل، أم يحتمل التأويل، وهذا وَفق استخدام الشافعي رحمه الله؛ إذ قال في تبيانه للنَّص: "ممّا عرف أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به ... فمنه ما أبان لخلقه نصاً مثل جُمَل فرائضه ... مع غير ذلك ممّا بيَّن نصاً" (الشافعي، 2005، ص3).

– المنهج

والمنهج باللغة من نهج، بمعنى: الطريق البيِّن الواضح، والمنهج: هو النهج أو المنهاج، بمعنى: الطريق الواضحة المستقيمة (ابن منظور، د.ت، ج14، ص300). والمنهاج هو طريق الوصول إلى الغاية. والمنهج العلمي هو الطريقة العلمية في البحث التي تقوم على الملاحظات ووضع الفرضيات واختبارها والتوصل إلى النتائج وتعميمها (ملكاوي، 2016، ص65–68). ويُقصَد بمنهج النقد الإسلامي في هذه الدراسة سلسلة الأدوات والإجراءات التي اتَّبعها علماء الإسلام في دراستهم للتراث لتنقية الروايات والموروث، وتمييز المقبول منه من غير المقبول. وبهذا المعنى تم استخدام المصطلح في هذه الدراسة.

– الأدوات

الأدوات جمع أداة، وهي الآلة (البستاني، 1983، ص100). وعند التحدث عن أدوات الحداثيين في النقد، فإن المراد هو الآلة أو الآلية التي استعملها الحداثي لممارسة عملية النقد ... وهنا يبرز الفرق بين المنهج والأداة؛ فالمنهج: سلسلة من الإجراءات ونمط تفكير واضح يستعمل الأدوات المُحدَّدة للوصول إلى النتائج، بينما الأداة تكون جزءاً من المنهج. ومن هنا، فقد يُطلَق على بعض القراءات اسم الأدوات، أو اسم المنهج، وذلك حسب طريقة استخدامها من الناقد أو المفكر، فإذا استعان بها بوصفها أداة للوصول إلى نتائج مُحدَّدة، فهي أداة. أمّا إذا مارسها بطريق واضح باستقراء لجزئياتها، فإنها تصبح له منهجاً في النقد؛ لأنه بذلك يمارس نمطاً في التفكير والنظر للنَّص وممارسة النقد. وبهذا، فإن التفكيكيَّة والتاريخانيَّة والبنيويَّة والهرمينيوطيقا أدوات لدى بعض الحداثيين، وهي في الوقت ذاته مناهج لآخرين.

- **منهج النقد الإسلامي**

يُقصَد به مجموعة الأسس والأدوات والآليات التي وضعها العلماء المسلمون لنقد الروايات والنصوص، وتنقيتها ممّا علق بها من شوائب، وبيان مراتبها، وتمييز المقبول منها من المردود.

وهو منهج ابتكره المسلمون، ولم يسبقوا إليه، وبنوه وَفق واقع الرواية والنصوص الإسلاميَّة، وبما يتلاءم مع طبيعة الأخبار وطرق تناقلها؛ سواء شفاهة، أو كتابة.

- **الحديث الصحيح**

هو وَفق اصطلاح العلماء: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا عِلَّة (الطحّان، د.ت، ص9).

ويعرف الصحيح من غيره بتطبيق منهج النقد الإسلامي.

- **الحديث الضعيف**

هو وَفق اصطلاح العلماء: الرواية التي فقدت شرطاً أو أكثر من شروط الصحة، أو هو: الحديث الذي لم تتوافر فيه صفات الحديث الصحيح، ولا صفات الحديث الحسن (ابن الصلاح، د.ت، ص43)، وشروط الصحة مجموعة في تعريف الحديث الصحيح.

أوَّلاً: منطلقات المشروعات الحداثيَّة في قراءتها للسُّنَّة النَّبويَّة

عند تتبُّع كتابات الحداثيين وأدبياتهم في مشروعاتهم لقراءة السُّنَّة النَّبويَّة، تجد جلياً بأن القوم ليسوا كما يبدو بأنهم ينطلقون من مشارب مختلفة، أو يُقدِّمون مشروعات مختلفة في قراءة السُّنَّة ونقد النَّص الإسلامي عموماً، بل تجدهم -عند قليل من التأمُّل- يُقدِّمون مشروعاً واحداً مترابطاً إلى حد بعيد، وتجد خيطاً يربط بين كتابات القوم، لتجتمع مُكوِّنة مشروعاً واحداً، وهذا المشروع الواحد الذي يظهر للرائي بأنه كتابات أو مشروعات مُتعدِّدة، يرتبط في ما بينه باتفاق القوم على المنطلقات في التفكير، وفي الغايات والمآلات المنشودة، وفي الأدوات المستخدمة في ممارساتهم (للعبة الكتابة)،[1] فبالرغم من اختلافهم في طريقة

[1] بحسب تعبير علي حرب، وفهمه.

العرض للأفكار، وتفاوتهم في استخدام العبارات، فإنهم متشابهون كثيراً؛ فالمنهاج والأدوات والغايات واحدة تماماً، والتفاوت في العرض لا يعني اختلاف المشروع؛ فما هو إلّا وسيلة لتقديم المشروع بأكثر من صورة، فهذا يُقدِّمها بطريقة بسيطة، وآخر يشعر القارئ بأنه متعمق فيها، وثالث بقالب سلفي.[2]

وباستعراض أدبيات القوم، فإنك تخلص إلى جُملة من المنطلقات الفكرية المتفق عليها، يمكن الوقوف على بعضها على النحو الآتي:

1. الانتقاص من الذات واحتقارها مقابل تبجيل الآخر وتعظيمه والانبهار بما لديه:

ممّا يكاد يُجمِع عليه الحداثيون العرب في قراءاتهم للسُّنَّة، ومشروعاتهم لنقد الموروث، انتقاص الذات وتحقيرها، وانتقاص كل مُكوِّناتها الفكرية والثقافية وغيرها وما ينبني على ذلك من احتقار مُكوِّنات الشخصية والهوية من اللغة والتراث والدين ...، وفي المقابل تعظيم الآخر إلى مرحلة التقديس، وعَدَّهُ الأنموذج المحتذى الذي لا يخطئ، وهذا واضح في ممارسات القوم الفكرية وتعاطيهم مع ذواتهم ومع الآخر الغربي وإنتاجاته؛ فالعرب "ليس لهم أنهار، بل ماؤهم من العيون والآبار، فهم أهل عطش، وأهل وسخ مُقمِّلون، ويترقبون نهاية الحج أو العمرة ليحلقوا" (جعيط، 2007، ص89).

وكذلك، فإن العرب ليس لديهم منهج علمي أو عقلاني؛ ما يجعل الكاتب الحداثي يبحث عن المنهج العقلاني عند غير المسلمين، محاولاً "الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني تفهمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السُّنَّة والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين" (جعيط، 1999، ص7).

وهذا التعميم الذي وقع به الحداثيون لا يصدر إلّا عن جهل وعدم دراية بالذات، أو عن غرض نفعي وموقف إيديولوجي مسبق، فأين هم من إنجازات العرب الحضارية التي سادت أربعة عشر قرناً، وانبنت الحضارة الغربيَّة المعاصرة على إنتاجات الحضارة الإسلاميَّة؟! فالحضارات تتوارث وتنبني على بعضها، وهذا من سُنن التحوُّل، ولا يُنكِر السابق إلّا مَن ليس له حاضر، أو مُغرِض، أو جاهل.

[2] يُقصَد بالسلفي، بحسب استخدام الحداثي، المُتمسِّك بالنَّص، والقائل بصلاحية النَّص للتطبيق في الحياة بصرف النظر عن انتمائه وعمله وفكره.

2. فقر اللغة العربية وعجزها:

من ذلك رَمْيُ اللغة العربية بالعجز، "فالعربية فقيرة جدّاً في كل ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية التي انتشرت في الغرب لكثرة استعمالها وكثرة استيعابها" (جعيط، 1999، ص3)، وهي لغة غير مساندة للعلم، ولا تستوعب العلوم مثل اللغات الأُخرى الأوروبية؛ لأن "العبارة العربية لا تُعبِّر كما يجب عن الكلمة الفرنسية" (جعيط، 1999، ص80)، بل إن اللغة العربية في نظر الحداثي العربي لغة مُحنَّطة مُتجمِّدة؛ فـ"تحنُّط اللغة العربية وجمودها يعودان في الأساس إلى العقلية القياسية التي حكمت منهج علماء اللغة المتأخرين، فلم يعد مقياس الصحة مرتبطاً بحيوية اللغة المستعملة في مجالات الحياة المختلفة، بقدر ما أصبح يعتمد على قياس كل ظاهرة لغوية بمثال سابق في اللغة" (حمزة، 2005، ص278).

هذه هي النظرة إلى الذات العربية ولغتها التي تُعَدُّ هوية جامعة للعرب؛ لأن العربي هو مَن يتكلم العربية بصرف النظر عن أصله، فتوافق الحداثيون على القول بعجزها وقصورها، وما كان هذا منهم إلّا لأنهم قليلو العلم باللغة العربية وكلامها –ويُقصَد بهم الذين يقذفون العربية بالعجز–، بل لأن ثقافتهم التي تلقوا بها العلوم التي يتحدثون بها ليست الثقافة العربية، وإنما تثقفوا على يد اللغات الأُخرى الأوروبية، وبخاصة الإنجليزية والفرنسية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر؛ لأن أساتذة بعض الحداثيين إنما هم من الأوروبيين وليسوا عرباً، فكيف للتلميذ النجيب أن يخالف أستاذه الذي هو –في الوقت نفسه– قدوته في التفكير والمنهج؟[3] فالمسألة ليست مناقشة علمية موضوعية –في جزء كبير منها– بقدر ما هي إطلاق حكم عام نمطي مبني على تصوُّر مردُّه نفعي من جهة، وجهل من جهة أُخرى، يصل إلى ذم الذات وتحقيرها، والوقوف بصَغارٍ وذل أمام الآخر المتقدم المُتعلِّم في نظره.

[3] على سبيل المثال: مُنِح نجيب محفوظ جائزة نوبل للآداب، وأُطلِق على طه حسين لقب عميد الأدب العربي لكتابه في الشعر الجاهلي، وتطبيقه قاعدة الشك الديكارتي، وتُرِك عمداء الأدب العربي، من أمثال: العقّاد وأضرابه، وليس هذا انتقاصاً من المستوى الأدبي والبلاغي لمحفوظ وطه حسين بقدر ما هو ضرب أمثلة للتدليل على ما ذُكِر من إغداق الأوسمة والألقاب على مَن يخدمون المشروع الحداثي من العرب.

3. عدم الوثوق بالمصادر الإسلاميَّة، والثقة المُطلَقة بالمصادر الغربيَّة:

تجد هذا الأمر واضحاً جلياً في كتابات القوم المختلفة، فهم لا يثقون بما يَرِدُ في المصادر العربية من معلومات أو أبحاث أو أفكار بصرف النظر عن مضامينها، وما تقرأه في المنهج من نقولات من مصادر عربية؛ إمّا لبيان عدم موثوقيتها، وإمّا لأنها مُوثَّقة من مصادر أجنبية، وإمّا لأنها تُوافِق الفكرة التي يريدها الحداثي.

وهذا ما يُفسِّر استقاءهم علم الحديث وغيره من المصادر الأوروبية المختلفة، بالرغم من وجود هذه العلوم في المصادر العربية. ومن هنا، فكل ما لم يَرِدْ في الغربية هو موضع شكٍّ إن لم يكن مرفوضاً جُملةً. "إنّا لا نعرف عن حكمته شيئاً من الزمان الغابر لانعدام البحوث الأثرية، أو لكونها لم تكن توجد بتاتاً ... كل ما نعلمه آتٍ من المصادر العربية القديمة، ولا شيء من مصادر أجنبية ... مع كل ما في تلك المصادر العربية من تركيب ميتي وأساطير ومعلومات مشتتة أو معقلنة" (جعيط، 1999، ص117). وهذا يدل على حجم الانغماس في الآخر، والذوبان في هويته الخاصة، والابتعاد عن الهوية الذاتية للحداثي العربي، وعن مدى التغريب الذي يعيش، حتى لا يثق بأي شيء عربي لم يقله غربي، ولو هاوٍ جاهل بالحقيقة.

وهذا الأمر –استقاء المعلومات من المصادر الغربيَّة، وعدم الوثوق بالعربيَّة في تناول الموضوعات الإسلاميَّة– يُعَدُّ أمراً معيباً في البحث العلمي؛ إذ الأصل أن يقوم الباحث بالرجوع إلى المصدر الأصيل ما دام متوافراً، بينما يذهب بعض الحداثيين إلى استقاء المعلومة الإسلاميَّة من المصادر الغربيَّة؛ ما يُعَدُّ نقصاً وقصوراً من الباحث، ويُقلِّل من الوثوق بكتاباته.

4. تقديس العقل وتقديمه على النَّص:

فالعقل حاكم على النَّص، والنَّص تابع للعقل وجوداً وعدماً، إثباتاً وإقصاءً، قبولاً ورفضاً، فالعقل "بما هو فعالية اجتماعيَّة تاريخيَّة متحركة قابل للخطأ، ولكنه بالدرجة نفسها قادر على تصويب أخطائه؛ لأن العقل سلطة اجتماعيَّة وتاريخيَّة، فهو ضد الأحكام النهائية والقطعية. وهكذا يصبح العقل أوَّلاً، والنَّص ثانياً..." (حمزة، 2005، ص335). وأي حَيْد

للعقل من أوَّليته إلى أن يصبح تابعاً للنَّص ودائراً في فلكه هو تدنيس للعقل، وانحطاط به إلى مكان ليس مكانه (حمزة، 2005، ص335). وهذا التقديس للعقل إنما هو لإطلاق العِنان للحداثي أن يقول ما شاء، وكيفما شاء من دون أي ضابط، فالعقل إن أخطأ هو نفسه قادر على تصويب الخطأ، بينما النَّص يُعَدُّ قيداً شديداً مانعاً للانفلات وعدم الانضباط.

ومن جانب آخر، فإن القول بقدسية العقل وأوَّليته يمنع أيّاً كان من رفض أي فكرة ما دامت إنتاجاً عقلياً، وهذا ما يريده الحداثي لتأسيس مشروعه الفكري القائم على العقل، وهذا المنطلق هو ذاته ما يدفع الحداثي إلى رفض القراءة الأصولية (السلفية) للنَّص، ويجعله يبذل كل ما يستطيع لإقصاء أي سلطة تتعارض مع سلطة العقل وأوَّليته. وهذا ما أجمع عليه الحداثيون على اختلاف تياراتهم؛ ما جعلهم يدعون إلى الاحتفاء بالفكر الاعتزالي بالرغم من عدم انتمائهم إليه حقيقة.

وعملياً، فإن القول بأوَّلية العقل هو تأليه له، وجعله المرجع الذي يُحتكَم إليه؛ فهو انتقال من تقديس النَّص (الشرع) إلى تقديس العقل (الهوى الذي يُعَدُّ) الشرع البديل لهم. ولهذا، فإن الحداثي يبتعد عن مبدأ التقديس ليعود إليه من باب آخر، ولكنه تقديس للأدنى بدلاً من الأعلى، فهو انحطاط بالإنسان من الرقي إلى التدنيس وليس التقديس، واتباع للشهوات؛ ممّا يؤول إلى الانحطاط إلى مرتبة ما دون الإنسان الخليفة الذي استخلفه الله على الكون، ليرتع في مستنقع الهوى والرذيلة والانفلات.

5. رفض النَّص وعدم القول بأوَّليته وإقصائه عن العمل:

إن القول بأوَّلية النَّص يُحجِّم هامش الحركة لدى الحداثي، ويُبطِل مشروعه الفكري الرامي لهدم سلطة النَّص، وبناء سلطة الهوى (سلطة العقل)؛ لأن الوظيفة الإيديولوجية للنَّص "لا تقتصر على ما تؤديه من أدوار في مقاومة كل تحديث، ومحاصرة منازع الحداثة بالإيهام بتحصين الأُمَّة ضد البدع الحديثة، فكثيراً ما مَثَّل الواقع سلطة تعلو على سلطة النَّص، فيغدو ذلك النَّص تابعاً، ويصير شعاراً يُوظَّف لخدمة غرض اجتماعي" (حمزة، 2005، ص339).

ومن هنا يتفق الحداثيون على ضرورة إخضاع النَّص للتاريخ وقراءته وَفق معطيات التاريخ؛ سواء مَن كان منهم ممَّن يُطبِّق المنهج التاريخي في قراءة السُّنَّة، أو مَن يُطبِّق أي منهج

آخر، وذلك بدعوى أن النَّص بمُجرَّد تشكُّله أو نزوله وقع في التاريخ، ولا بُدَّ أن يُقرَأ وَفق معطيات التاريخ الذي تشكَّل به، والنَّص الديني (القرآن والسُّنَّة) (الوحي) يتشابه مع غيره من النصوص البشرية؛ فـ"النصوص المُقدَّسة تشترك مع النصوص كافة في سمة واحدة، وهي خضوعها جميعاً في واقع الأمر للتاريخ، ولعل ما يُميِّز الفكر الحديث هو نزع التعالي عند النصوص الدينية وإخضاعها لسُنن القراءة، شأنها في ذلك شأن بقية النصوص" (حمزة، 2005، ص334).

فتجد نزع القداسة والقول ببشرية النصوص من منطلقات الحداثي؛ ليتمكَّن من قراءتها وَفق ما يريد، ولإزالة أي حاجز يحول بينه وبين مشروعاته وبين التأويل غير المنضبط، أو الإقصاء والالغاء ونحوه؛ ذلك أن القول بأن مصدر النَّص هو الوحي يعيق الطريق أمام المشروع الحداثي وقراءاته المختلفة.

ولعل هذا جوهر الصراع بين الفكر الإسلامي والفكر الحداثي؛ فـ(الإسلامي) يقول بأوَّلية النَّص ما دام مصدره الوحي، وينبني على ذلك وجوب الاتِّباع والتقيُّد بالنَّص وإعمال العقل لإنزال النَّص للتطبيق، بينما يذهب الحداثي إلى إقصاء النَّص وإبعاده عن دائرة الفعل ليطلق لنفسه فعل ما شاء وَفق ما شاء، وهذا وقوع في الهرطقة والفوضى وعدم الانضباط، ويؤول في نهاية التحليل إلى شقاء الإنسان –مُطلَق الإنسان– والكون بمقدراته، حيث لا ضوابط، وهذا يتعارض مع مدنية اليوم وحضارتها التي رأت لزاماً وجود أنظمة حاكمة، وقوانين ناظمة، ودساتير جامعة تستقيم حياة الإنسان وَفقها؛ فلا حياة من دون نظام، ولا تعايش من دون ضوابط، ولا عمارة للأرض من دون قانون، وهذا ما يُحقِّقه النَّص في الإسلام، ويرفضه التفكير الحداثي بهرطقته وفوضاه على العموم؛ لأنه لا يريد إعمال النَّص، وإنما يريد وضع الأنظمة من الناس؛ ليحتكموا إلى شرع الإنسان الغالب نفسه لا إلى شرع الله.

6. نفي المكانة التشريعية للسُّنَّة:

من منطلقات الحداثي في قراءته للسُّنَّة بشرية النَّص، وبعضهم يذهب إلى إنكار السُّنَّة وعدم وجودها ابتداءً، بزعم أنها من نسيج الخيال، أو أنها وُضِعت للغرض السياسي استجابة لرغبة السلطان.

وفي حال إثبات وجود السُّنَّة تاريخياً، فإنهم يلتقون بإنكار المكانة التشريعية للسُّنَّة، ويستدلون على ذلك بأدلة عِدَّة؛ إذ لم يستخدم الصحابة الاستدلال ببعض الروايات والأحاديث عند اختلافهم. فمثلاً، في مسألة تعيين الخليفة أو أمير المؤمنين في سقيفة بني ساعدة، فإن "أبا بكر وعمر لم يوردا أحاديث الإمارة في قريش التي تعطي الحق في الإمارة؛ ممّا يدل على أن هذه الأحاديث لم تكن تعتمد كحُجِّية في وقتها –عدا إن كانت موجودة أصلاً– حيث أخذت مكانتها ودورها بعد أن أثبتت في صحيح البخاري وغيره" (أوزون، 2004، ص103).

ومنطلق الحداثي هذا يتوافق مع مشروعاته التي يقوم بها في قراءته للسُّنَّة، فعند القول بفاعلية النَّص وعمله في الواقع واستمراريته في العطاء، فهذا –من وجهة نظر الحداثي– إلغاء للمشروع الحداثي الفكري القائم على أساس إقصاء النَّص؛ سواء في الحال مباشرة، أو في المآل بعد هضمه، ثم إخراجه عن دائرة العمل إلى معامل التاريخ ومتاحفه، أو عالم قصص الخيال.

7. التَّسخيف والتَّجاهُل في التَّعامُل مع السُّنَّة أحياناً:

هذا أسلوب اتَّبعه الحداثيون في التَّعامُل مع بعض نصوص السُّنَّة النَّبويَّة في محاولة للتشكيك في ثبوتها أو شرعيتها لدى القارئ والسامع، وتجد ذلك جلياً في كثير من الأحاديث التي ناقشها (أو عرضها) زكريا أوزون في كتابه "جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين"؛ فمن ذلك ما ذكره عند معارضته أحاديث الجنة ووصف شجرها بأنه يستظل به الراكب مئة عام لا يقطعها، ثم يعقب بقوله: "كذلك فإنه يمكننا أن نرى الجنة ما بين قبر الرسول وبيته حسب ما ورد في صحيح البخاري" (أوزون، 2004، ص138). فانظر إلى هذا التغابي في الفهم، في محاولة لتسخيف النَّص؛ لنفيه، وإقصائه.

وهذا ممّا تعجب منه عندما تقرأ لبعض الحداثيين في كيفية تناولهم للنَّص وفهمهم ، لا لأنهم لا يفهمونه حقيقة، أو لأنهم يفهمونه على هذه الصورة، وإنما من منطلق تسخيف ذهن القارئ الساذج البسيط، أو المتدرب غير المتمرس؛ ما يوقع الشك في نفسه في أصل

النَّص من جهة، أو يجعله يستحيي من التمسك بالنَّص والانتماء إليه من جهة أُخرى، وفي كليهما يُحقِّق الحداثي غايته بإقصاء النَّص من ذهن السامع والقارئ، وإلغاء مكانته من نفسه.

ويلتقي الحداثيون بمنطلقات مُتعدِّدة تدل بمجملها على انتمائهم إلى مشروع واحد يُعبَّر عنه بأساليب مُتعدِّدة، وهذه المنطلقات يطول ذكرها، وتتعدَّد، مثل: منطلق التشكيك، ووحدة المصدر الفكري والمعرفي (ومنه: الاستشراق)، وتجاوز الدين بالكلية.

وكذلك يتفقون على الغايات والمآلات لمشروعهم الفكري المُتعدِّد الأساليب والوسائل والأدوات في نزع القداسة من السُّنَّة النَّبويَّة، ثم من النَّص القرآني، وإزالتهما من التأثير في الواقع العام أو الخاص، وفي نفوس المسلمين ومجتمعاتهم (حمزة، 2005، ص343)، ومن العقلية المُكوِّنة للمسلمين، ويظهر ذلك جلياً في مختلف كتابات القوم ممّا لا يحتاج إلى صعوبة إدراك وإثبات لهذه الغاية. وكذلك فإن من غاياتهم إلغاء أي ضابط أو مُحدِّد لتصرفات الناس وأفعالهم، وإلغاء كل مُقدَّس في نفوسهم (حمزة، 2005، ص350)، وكذلك تحقيق غاياتهم العظمى بإحلال العقل مكان النقل في العمل والواقع؛ ما يؤول إلى السير في ركاب الغرب فكراً وثقافة ومعتقداً، وهذا الحال يدل على اتحاد المشروع، واشتراكهم جميعاً في مشروع يربط بين جزئياته رابط غليظ يمتد في المنطلق، وفي المآل، والغايات، والوظيفة.

ثانياً: أدوات المشروعات الحداثيَّة وأساليبها في التَّعامُل مع السُّنَّة

ممّا تتسم به الحداثة في نسختها العربية تحديداً ظاهرة "التناص"، فيصعب على القارئ في كتابات الحداثيين ومشروعاتهم القبض على قائل أوَّل للفكرة أو المبدأ المتداول في أوساطه؛ فلا يستطيع المرء أن يحدد أوَّل مَن نقل (أو طبَّق) القراءة الهرمينيوطيقيَّة،[4] أو البنيويَّة،[5] أو التاريخيَّة (التاريخانيَّة)، أو التفكيكيَّة،[6] فتجد الأفكار تتناقل بين الكتبة، وتتداول في أوساطهم دون تمكنك العثور على قائل أوَّل أو ناقل أوَّل لهذه الفكرة من الغرب.

[4] يُقصَد به التأويل غير المنضبط.

[5] هي قراءة النَّص ونقده اعتماداً على تراكيبه وبناه الداخلية، وليس اعتماداً على مصدره، أو طريقة وصوله إلينا.

[6] التفكيك: انفصال النَّص عن قائله أو مُؤلِّفه، وهو يقوم على نظرية "موت الإله"، أو "موت المُؤلِّف"، بحيث يُقرَأ النَّص جيداً عن قائله، والعبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة.

فعند الحديث عن أدبيات للحداثة العربية مستخلصة من مراجع مُحدَّدة، فلا غضاضة من تعميم هذه الأدبيات على مختلف الفكر الحداثي؛ لأنك ستجدها ذاتها متداولة على ألسن القوم دون عزو أحدهم إلى الآخر، وستجد الفكرة ذاتها تتناقل بينهم، وإن كانت العبارات تختلف اعتماداً على اختلافهم في حداثة الاطِّلاع، أو الإبداع في الاقتباس، أو التنوُّع في معرفة اللغة وانتقاء الألفاظ ...، ويمكن استعراض أهم أساليبهم وأدواتهم في المحاور الآتية:

المحور الأوَّل: استخدام أدوات الحداثة الغربيَّة في قراءة السُّنَّة والنَّص الإسلامي، وذلك من خلال:

1. القراءة التفكيكيَّة (التفكيك) للسُّنَّة (عبد الله، 2013، ص377–382):[7]

تُعَدُّ القراءة التفكيكيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة أبرز أدوات الحداثيين، التي آل إليها –تقريباً– علم الحداثة في مناهجه النقدية، ويُمثِّل تناول هشام جعيط في قراءته للسيرة النَّبويَّة في كتابيه: "في السيرة النَّبويَّة –1– الوحي والقرآن والنبوة"، و"في السيرة النَّبويَّة –2– تاريخيَّة الدعوة المحمدية في مكة" تطبيقاً للقراءة التفكيكيَّة، أو تطبيقاً للمنهج التفكيكي في قراءة السيرة بوصفها جزءاً من السُّنَّة النَّبويَّة، وهي السُّنَّة الفعلية أو العملية، حيث إنك تجد هذا المنهج في كامل الكتابين.

فحادثة نزول الوحي جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ في غار حراء، ومخاطبته له: "اقرأ"، فيرد عليه رسول الله ﷺ: "ما أنا بقارئ"، تمثيل واضح لهذه القراءة؛ إذ يقرأ هشام جعيط هذه الحادثة على أن هذا الرد "يُمثِّل صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج، ورفضاً مبدئياً للائتمار. فعبارة: ما أنا بقارئ التي تبدو مبهمة لا تعني لا أُحسِن القراءة، بل أرفض أن أقرأ؛ لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ، ولم يطع النبي هذا الأمر...، وأخيراً فجبريل هو الذي قرأ النَّص" (جعيط، 1999، ص40).

وإذا استعرضتَ كتابي جعيط، ستجدهما يُعبِّران عن القراءة التفكيكيَّة بكامل مُكوِّناتهما (جعيط، 1999، 2007).[8] والسيرة النَّبويَّة، بحسب قراءة جعيط التفكيكيَّة، ما هي إلّا اتِّباع

[7] التفكيكية: قراءة النَّص بمعزل عن قائله أو مُؤلِّفه؛ إذ يُقرَأ النَّص وَفق قارئه، والعبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة في تطبيق لنظرية "موت المُؤلِّف".

لخطى الإنجيل والمسيحية، "بل هي موضوعياً -على أيَّة حال- إنجيل المسلمين مع وجود فارق لم يتنبه إليه، وهو أن الإنجيل يعلن دعوة المسيح وأفكاره أو يريد ذلك، في ما أن دعوة محمد يحويها القرآن في تفاصيلها" (جعيط، 2007، ص30). وكذلك، فإن محمد ﷺ هو مُصلِح مثل بقية المُصلِحين، وهو ليس أُمِّياً بمعنى أنه لا يقرأ ولا يكتب، بل هو أُمِّي بمعنى أنه ينتسب إلى "أم القرى". فالمراد بالأُمِّي هو الانتساب إلى "أم القرى"، والذي أظهر محمد ﷺ برسالته هو السياق الفكري والوجداني؛ "فكبار المُصلِحين والمبدعين في الدين والفكر يظهرون في غفلة من التاريخ في أماكن نائية عن ضوضائه وهيجانه، ولكن باتصال -ولو قليل- بتأثيرات في ميدانهم" (جعيط، 2007، ص164).

ومعلوم ما لهذه القراءة من مغالطات عديدة، وأنها بعيدة عن الاستنتاج العقلي أو المنهج الفكري في النظر والاستدلال، وقد بيَّن الله سبحانه في كتابه أن رسول الله ﷺ أُمِّي بمعنى لا يقرأ ولا يكتب، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت:48]، وما نفي أُمِّية النبي صلّى الله عليه وسلَّم من الكاتب إلّا لتسويغ فكره القائل بأن الإسلام مُتحوِّل من الديانات السابقة، مثل: المسيحية، واليهودية، والهرمسية، وأن النبي ﷺ تعلَّم السريانية والمسيحية من الشام.

والقراءة التفكيكيَّة مرفوضة في المنهج الإسلامي من حيث تعامُله مع النَّص الشرعي (الوحي)؛ ذلك أن التَّعامُل مع النَّص الإلهي يختلف اختلافاً كلياً عن التَّعامُل مع النَّص البشري؛ لأن النَّص مرتبط بقائله أو مصدره قبولاً ورفضاً، أو إعمالاً وتهميشاً، فإذا أراد الحداثي -عموماً- التَّعامُل مع النَّص (الوحي) من القرآن والسُّنَّة مثل تعامُله مع أي نص أدبي بشري، فإن هذا مرفوض إسلامياً، وكذا فإن العقل يمنعه. وهل يعقل أن يُتعامَل مع كلام ملك أو سلطان كما يُتعامَل مع كلام إنسان لا وزن له ولا سلطة في المجتمع؟ ولله المثل الأعلى، فهل يُقبَل عقلاً أن يُتعامَل مع الكلام الإلهي (الوحي) كما يُتعامَل مع النَّص البشري الأدبي سواء بسواء؟!

[8] انظر: جعيط، هشام: في السيرة النبوية -1-، ص53 في قراءته للقدرة الإلهية وفي دور المسيحية في الإسلام وغيرها. انظر أيضاً: جعيط، هشام: في السيرة النبوية -2-، ص164، 167، 172، 176،10، 1، وغيرها.

2. القراءة التاريخيَّة (عبد الله، 2013، ص315–318):[9]

تُعَدُّ التاريخيَّة أو التاريخانيَّة –كما يحب أن يسميها بعضهم– من أهم أدبيات الحداثيين في تناولهم السُّنَّة النَّبويَّة وقراءتهم إيّاها، ويُمثِّل محمد حمزة في كتابه "الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث" تطبيقاً للتاريخيَّة؛ إذ طبَّق المنهج التاريخي على السُّنَّة النَّبويَّة في كتابه هذا، وركَّز فيه كثيراً على الواقع السياسي والاجتماعي للأُمَّة الإسلاميَّة في مختلف مراحل السُّنَّة النَّبويَّة؛ سواء في زمن النبي ﷺ، أو في زمن التدوين (زمن الزهري)، أو في العصور اللاحقة، محاولاً تفسير وقراءة الأحاديث والسُّنَّة برمتها وَفق المعطى التاريخي، وذلك ليس محاولة للفهم المُجرَّد أو استنتاج المعاني، بل لإقصاء النَّص ونفيه بدعوى أنه جاء أو جِيء به بدافع سياسي، أو واقع اجتماعي، أو ضغط مذهبي، أو إكراه من سلطان ونحوه.

ومن هنا، فإن من أهم أسس المشروع الحداثي (التاريخانيَّة) أنها أداة للنفي وإقصاء للنَّص وللسُّنَّة التي تُشكِّل عائقاً أمام الحداثي؛ فهي "صفة الناقد الذي لا يكتفي بالرجوع إلى الأخبار من مصادرها التاريخيَّة مهما كانت متقدمة في الزمن، بل يربطها بالظرف السائد في المجتمع السائد آنذاك، وبالتوجهات السياسية والعقائدية السائدة، وبالصراعات الدينية والفقهية التي عرفها التاريخ الإسلامي" (حمزة، 2005، ص66).

ووَفق هذه القراءة، فإنه يتحتم على الباحث أن يقرأ قيام الزهري بجمع الحديث وتدوينه، ليس بوصفه مهتماً بهذا العلم، بل لأن "تقييم حياة الزهري ومروياته لن يقتصر على إثبات قيام الزهري بتدوين الحديث رسمياً، أو تأكيد الطابع الإكراهي الذي حُفَّ بإنجاز هذا العمل؛ ولأن الاتهام سيوجه إلى متون الأحاديث التي رواها، وإلى صلاته بعبد الملك بن مروان، ووضعه الأحاديث خدمة لبني أمية" (حمزة، 2005، ص71). من هنا تأتي القراءة التاريخيَّة لتقوم بواجبها لدى الحداثي بنفي الثبوت التاريخي للسُّنَّة النَّبويَّة، والقول بعدم الوثوق بها والتشكيك في مصداقيتها وبمدارات الرواية.

وهذه القراءة مؤدّاها نفي الثقة بمنهج المُحدِّثين؛ إذ إنها "تدل على انعدام منهج نقدي فاحص، وهو ما اتسمت به المؤلفات التي نقلت هذه الأخبار، وقامت على إدراج هذه

[9] يُقصَد بالتاريخيَّة قراءة النَّص وَفق زمن تولُّده الأوَّل، ووَفق السياق الذي قيل فيه، أو ورد فيه؛ فالنَّص انعكاس للثقافة السائدة، وإنتاج من إنتاجاتها.

النصوص" (حمزة، 2005، ص75). وكذلك، فإن هذا المنهج ذاته يستدل به صاحبه على بطلان الروايات الصادرة من الصحابة أصلاً؛ لأن الصحابة شابَ علاقاتهم مع بعضهم الكثير من الخلافات التي وصلت إلى حد الاقتتال، فجاءت روايات وُضِعت من لدن هؤلاء؛ ما يُفقِد الثقة بأساس المرويات (حمزة، 2005، ص150،143، 151، 327، 342، 343).

وتأتي الدعوة في نهاية التحليل إلى تطبيق صارم للمنهج التاريخي على النصوص جميعها؛ ذلك أن "نقد النصوص يقتضي اعتماد منهج تاريخي وتسليطه بصرامة دون تهيُّب على التاريخيَّة جميعها، ومن بينها نص الحديث، حتى وإن اكتسب هذا النَّص في الضمير الإسلامي صيغة مُقدَّسة" (حمزة، 2005، ص327)؛ ليصل الأمر إلى مبتغاه باعتبار "النَّص الحديثي قد بدأ يفقد مكانته التي له في السابق، فلم تعد قيمة الحديث مرتكزة بدرجة أولى على مدى صحته أو ضعفه، حسب معايير نُقّاد الحديث بقدر ما كان حضور الحديث محكوماً بغرض نفعي مباشر" (حمزة، 2005، ص343). ومن هنا، فإن القراءة التاريخيَّة تهدف –كغيرها من مناهج الحداثة وقراءاتها– إلى استبعاد النَّص، وإقصائه، وإلغائه من الفعل في الواقع، ومن تلبُّسه بلبوس العلم والمعرفة.

وبهذا يتجلّى الرابط بين قراءات الحداثيين ومشروعاتهم المختلفة التي تتضافر لتجتمع معاً في المآل، ولتُشكِّل مواردها جميعاً مشروعاً واحداً قوامه رفض النَّص بالكلية، وكل مورد يأتي من زاويته الخاصة.

وإذا كانت القراءة التاريخيَّة تعني معرفة الواقع الذي ورد فيه النَّص، وتجد قبولاً من الإسلامي بوصفها أداة تُعِين على الفهم، وإنزال النَّص وإعماله، فيما يُعرَف بأسباب النزول للآية من القرآن، وأسباب الورود للحديث النبوي؛ فإنها –في الوقت ذاته– مرفوضة من الإسلامي وَفق منهج الحداثي وتطبيقه إيّاه بوصفها أداة إقصاء وإبعاد للنَّص عن العمل وإلغائه.

ومن هنا يبرز الاختلاف الجوهري بين منهج النقد الإسلامي والمشروع الحداثي، وهذه القراءة مرفوضة في الواقع؛ لأنها تحكيم للواقع في النَّص من جهة أُولى، وقراءة نفعية من جهة ثانية، ونظرة تشكيكية من جهة ثالثة، وهي متطابقة مع المنهج التشكيكي، وهو مرفوض؛

لأن الأصل البراءة الأصلية (براءة الذمة)، والصدق وليس الكذب. والإسلامي مؤمن بأن النَّص الوحي من الله تعالى، فهو وإن جاء في جزء منه لأسباب مرتبطة بالواقع، فإنه جاء مُطلَقاً ليصنع الواقع، ومن هنا جاءت القاعدة الأصولية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فالقراءة التاريخيَّة غير قابلة للتطبيق على النَّص الشرعي عند الإسلامي.

3. القراءة الهرمينيوطيقيَّة (عبد الله، 2013، ص355):[10]

يُمثِّل ما كتبه زكريا أوزون في كتابه "جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين" نموذجاً للقراءة الهرمينيوطيقيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة؛ فهذا الكتاب فيه استنباطات بعيدة غير معلوم كيفية الاستدلال بها، وفيه تبسيط لبعض الأفكار لدرجة السذاجة، وفيه إطلاق التشكيك على عواهنه دون انضباط بقواعد ومبادئ.

تُعَدُّ الهرمينيوطيقيَّة من أهم أدوات الحداثيين؛ لأنها بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه المناهج الأُخرى؛ ولأنها تدخل في كل قراءة حداثيَّة؛ ولأنها (الهرمينيوطيقا) تفتح الباب أمام مَن شاء ليقول في النَّص ما يشاء، وليقرأ ما يشاء، وليقبل ما يشاء، ويرفض ما يشاء، من دون وجود ما يلزمه لتبرير أو توضيح.

وللقارئ أن ينظر في كتاب أوزون ليُدرِك ذلك بسهولة؛ فقضية سحر النبي ﷺ تتحوَّل إلى قضية جنسية وضعف جنسي للنبي (أوزون، 2004، ص80–88)، وأحكام المرأة في الإسلام تُمثِّل نجاحاً لعلماء المسلمين في زرع عقدة النقص والدونية في المرأة التي أصبحت مُكوِّناً في جينات المرأة المسلمة (أوزون، 2004، ص113)، وهكذا في مختلف جزئيات الكتاب ممّا يطول ذكره.

فإذا كان التأويل في العربية والإسلام يعني الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي أو الباطن لقرينه، فإن الهرمينيوطيقيَّة تعني إلغاء النَّص وفهمه فهماً باطلاً يؤول إلى استبعاد النَّص لاستحالة معناه، وإلى إلغاء النَّص وإقصائه وعدم الوثوق به.

وتأسيساً على ذلك، عُدَّت الهرمينيوطيقيَّة أداة مرفوضة؛ إذ لا تحكمها ضوابط، وتعتمد الخروج عن معهود الخطاب لأي لغة، وتُطلِق العِنان لعدم الفهم في الحقيقة، وضياع المعنى،

[10] يُقصَد بها التأويل غير المنضبط للنصوص، وهو عملية لفهم النَّص وأدلته من معناه الظاهر إلى معنى باطن من دون قرينة.

وغياب الغاية من الكلام، فما دام لكل مَن شاء أن يقرأ ما شاء من دون ضوابط، فما الفائدة من النَّص ابتداءً؟ فالنَّص إنما جاء ليُعبِّر عن معنى مُحدَّد في قالب لغوي مُحدَّد الاستعمال، وواضح الأداء، ومفهوم المعنى. ولهذا، فمَن أراد أن يقرأ نصاً بلغة غير لغته، لا بُدَّ أن يتعلَّم معاني ومدلولات ترجمته للغته، وإلّا فإنه يقرأ نصاً أجنبياً، ثم يُعبِّر عن معناه بما وقع في نفسه من دون تطابق في المعنى، أو معرفة ما تحيل إليه الترجمة، وهذا ما لا يَقُل به أحد من العقلاء، وبذلك كانت الهرمينيوطيقيَّة منهجاً غير مقبول، ولا يصح القول به، أو العمل به، أو الأخذ به؛ لمخالفته صريح العقول وموجبات الاستدلال.

المحور الثاني: إقصاء السُّنَّة عن دائرة العمل والتأثير، ومن ذلك:

1. نفي الحديث جُملةً:

من الأسس التي يقوم عليها المشروع الحداثي في قراءته للسُّنَّة، نفي الحديث النبوي بالكلية كأنه غير موجود؛ سواء أكان هذا النفي بالإنكار المُطلَق، أم بعدم الاكتراث من الرعيل الأوَّل –وهم الصحابة– بحديث النبي ﷺ "ممّا يدل على أن هذه الأحاديث لم تكن تعتمد كحُجَّة في وقتها، عدا إن كانت موجودة أصلاً" (أوزون، 2004، ص103). وكذلك، فإن الصحابة "عندما شعروا بدنوِّ أَجَل الرسول الكريم لم يفكروا في جمع حديثه وكلامه؛ لأنه ترك فيهم ما لا يأتيه الباطل أمامه أو خلفه؛ ترك فيهم كتاب الله ﷻ" (أوزون، 2004، ص111)؛ إذ إن "منزلة السُّنَّة كانت عملاً تاريخياً قام بها المسلمون عقب وفاة الرسول رغبة في إكساب أقواله وأفعاله حُجِّية" (حمزة، 2005، ص349، 76–77. وجعيط، 1999، ص18. وجعيط 2007، ص7–26–46). فعدم الوثوق بالسُّنَّة مردُّه إلى تأخُّر تدوينها –بحسب الحداثي– الذي لا يعتمد "على ما أكمل به الإسلام في ما بعدُ من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث؛ لأن القاعدة: أن كل ما دُوِّن بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المُؤرّخ" (جعيط، 1999، ص94)؛ فهو يتعامل مع السُّنَّة النَّبويَّة والحديث على أنهما أخبار تاريخيَّة، والناقد هنا مُؤرّخ.

وهكذا، فإن إنكار السُّنَّة النَّبويَّة المُطلَق هو أحد مُقوِّمات المشروعات الحداثيَّة، وهذا لا يعني قولهم بأن النبي ﷺ لم يكن يتحدث أو يُوجِّه، وإنما يعني أن هذا الحديث لم يكن

حُجَّة، وأنه مَثَّل توجيهات عامة وأخلاقيات غير لازمة الاتِّباع من وجهة نظرهم، لا سيَّما أن هذه التوجيهات لم تُدوَّن زمن الصحابة الذين لم يعتنوا بحديث الرسول ﷺ؛ لذا ضاع الحديث، ولم يصل إلينا منه شيء يوثق به، فلا وجود لحديثٍ لرسول الله ﷺ.

وهذا النفي للحديث النبوي جُملةً مُخالِف للواقع، والثابت التاريخي والعملي، ولصريح القرآن الكريم، ولصريح المعقول؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر:7)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم:3-4). فمَن كان منهم يؤمن بالقرآن، فإن القرآن نفسه يخبر بأن الرسول ﷺ يأمر وينهى ويُوجِّه ويقول، وأن كلامه ملزم الاتِّباع لأصحابه وللمسلمين؛ لأنه مُسدَّد وموحى به من الله تعالى، ومَن لا يؤمن بالقرآن مصدراً، فإن العقلاء اتفقوا على أن القادة يُوجِّهون ويأمرون وينهون، وكلامهم ملزم الاتِّباع مهما كان. فإذا كان القاضي لا يقضي إلّا إذا كان حكمه نافذاً، فكيف بالقائد العام؟ ومعلوم أن رسول الله ﷺ كان نبيّاً مُبلِّغاً عن ربه، وقائداً وحاكماً مُنفِّذاً لحكم الله، ومُطبِّقاً لشرعه؛ ما يبطل إنكار الحديث ونفيه جملة.

2. رفض حُجِّية السُّنَّة النَّبويَّة:

إن لم يستطع الحداثي إنكار الثبوت التاريخي للسُّنَّة، وأقرَّ بوجودها، ووصل شيء منها إلى اليوم، فإنه يلجأ إلى الوجه الآخر للإنكار، بنفي حجية السُّنَّة، فيقوم بإثباتها تاريخياً، ولكن ينزع عنها صفة الإلزام أو وجوب الاتِّباع وحسن التأسي؛ ذلك أن القول بحُجِّية السُّنَّة إنما هو "المفهوم السائد للسُّنَّة في الجاهلية، وهو العُرف أو العادة. وكانت السُّنَّة هي المقياس الراجح الذي كان به العرب يحكمون على شرعية الأعمال، وهذه العادات التي تتألف منها السُّنَّة تقوم عندهم مقام القانون، والقرآن لم يعقد الصلة بين السُّنَّة والرسول، أي أنه لم يربط بين السُّنَّة وأقوال الرسول وأعماله" (حمزة، 2005، ص23، 283، 293).

ويذهب الحداثيون إلى أن شؤون الناس في إدارة حياتهم اليومية في كل تفاصيلها تركها الله سبحانه للبشر يفعلون ما يشاؤون. والقول بحُجِّية السُّنَّة ينافي هذا المبدأ؛ فـ"جميع أمور الدنيا متروكة إلى الناس يتصرفون بها باجتهادهم، ولا يتعلق بها تشريع، فما قاله النبي كان ظناً لا صلة له بالوحي، ويترك للناس حرية التصرف فيه" (حمزة، 2005، ص301). وهذا موطن النزاع

الحقيقي الدائر بين الحضارة الغربيَّة بمدنيتها وحداثتها مع المسلمين اليوم، والمتمثل بالصراع مع ما يُسمّونه الإسلام السياسي الذي يجعل الشريعة الإسلاميَّة (قرآناً، وسُنَّة، وإجماعاً، وقياساً، واجتهاداً) ناظمة لحياة المسلمين أفراداً ومجتمعات.

فأصل الصراع ومآله سياسي اجتماعي قائم على تنظيم شؤون الحياة وإدارتها بمختلف معطياتها وتعقيداتها. والقول بحُجِّية السُّنَّة يُدخِل التشريع الإسلامي في جزئيات الحياة التفصيلية، وهذا ما يحاول الحداثي إقصاءه ليُطلِق -في المقابل- العِنان للحضارة والهوى البشري ليحكم كما شاء من دون ضابط، أو مشروع حقيقي، في ظل ضياع الهوية، وغياب الأنا، والانغماس في التبعية للآخر حذو النعل بالنعل.

والذي وضع حُجِّية السُّنَّة -بحسب الحداثي- هو الشافعي؛ إذ لم يكن للسُّنَّة دور في التشريع بصلة، فاحتاجت السُّنَّة "إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، وهو ما دعا الشافعي إلى جعل السُّنَّة ليست شارحة ومُفسِّرة للكتاب فحسب، بل حرص على إدماجها في أنماط الدلالة جزءاً جوهرياً في بنية النَّص القرآني" (حمزة، 2005، ص316). فهذا المبدأ من أساسيات المشروع الحداثي وكُلّياته التي تتفق عليها مشروعات الحداثيين في الابتداء أو المآل.

وحُجِّية السُّنَّة ثابتة شرعاً وواقعاً وعقلاً؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ (النساء:64)، وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾ (النساء:65). أمّا بالنسبة إلى ثبوت السُّنَّة عقلاً، فلا تستقيم الحياة من دون قائد، وهذا ممّا اتفق عليه العقلاء على اختلاف اتجاهاتهم، ولا وجود لقائد إلّا أن يكون أمره نافذاً، وكان محمد ﷺ هو القائد وأمره نافذ، وسُنَّته من بعده لها حكم التطبيق والتنفيذ، كأن النبي ﷺ موجود سواء بسواء. وأمّا بالنسبة إلى ثبوتها واقعاً، فإن الرسول ﷺ كان يحكم وأمره نافذ، وهو أمر ثابت تاريخياً لا يُنكِره باحث مُنصِف.

3. نفي صفة الوحي عن السُّنَّة النَّبويَّة:

إن القول بأن مصدر السُّنَّة النَّبويَّة هو وحي من الله تعالى يجعل السُّنَّة في مرتبة عالية وتقديس في نفوس المسلمين، ويمنع الحداثي من التحكُّم في النَّص بموجب عقله وهواه.

ولإبعاد حُجِّية السُّنَّة، لا بُدَّ من اعتبارها أوَّلاً بشرية محضة وليست وحياً من الله تعالى، ثم افتراض أنها نتاج تجربة بشرية تاريخيَّة تتغير بتغير الظروف والأحوال.

ولهذا تجد الحداثي يُعظِّم من صفات النبي ﷺ بوصفه قائداً عظيماً، ومفكراً فذّاً وعبقرياً لم يسبق إليه، وما كل هذه العبارات التبجيلية من الحداثي ومن المستشرقين قبله إلّا لإبعاد صفة الوحي وإقصائها من الوجدان الإسلامي. ومن هنا يذهب الحداثي إلى أن "جَعْلَ السُّنَّة بأقسامها الثلاثة؛ القول والفعل والإقرار موحىً بها من الله، يسلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والرأي الصائب، ويجعل وقوع الخطأ والزلل منه مرتهناً برعاية الوحي له" (حمزة، 2005، ص296).[11]

والوحي في نظر الحداثي –مُطلَق الوحي؛ سواء القرآن، أو السُّنَّة– ما هو إلّا تجَلٍّ روحاني في النفس يظن صاحبه أنه وحي؛ فـ"الروحانيات تقود في كثير من الأحيان إلى الجنون لطغيان الصور القوية واستعمال الأهواء؛ كالعشق عند المتصوفة، ودخول الفكر إلى الذات وانقطاعها عن العالم، إلّا أن القديسين يضعون بحثهم في إطار ديني أتى به غيرهم" (جعيط، 1999، ص99). "ولمتخيل أن يتخيل ماذا كان سيكون شأو الإسلام لو ادَّعى محمد أن القرآن من محض تفكيره، حيث كان النبي مقتنعاً تماماً وبكل قواه أن القرآن موحى إليه من الله" (جعيط، 1999، ص46). بينما القرآن إنما هو من صنع محمد ﷺ "بسعة علم النبي ومقدرته الفذة في معرفة التراث الديني واللغات العبرية والسريانية واليونانية التي نجد أثرها بالغاً في القرآن، ومعرباً في الشكل. إنما لم يكن ذلك ممكناً؛ لأنه كان عليهم أن يعرفوا ما يعرفه محمد من الكتاب المُقدَّس والأناجيل المزيفة والتلمود وآثار الربانيين، وأن يعترفوا بمقدرته الفائقة في الإبداع الديني والخلق التشريعي" (جعيط، 1999، ص56–57).

والقول بالوحي –في نظر الحداثي– ما هو إلّا لإعطاء سلطة للنَّص، فهذا "مطلب القرآن الملحّ ذاته، ولهذا أيضاً ما منحه سلطة كبيرة، فينتهي كل جدل حول أي شيء بمُجرَّد أن يقال: "قال الله في كتابه العزيز..." إلّا أن العقل يتمرد أمام فكرة أن الله أنزل كتاباً على إنسان يطلب فيه الإيمان الصارم بوجوده ووحدانيته، كما قد يتمرد على فكرة أن الله تجسَّد في عيسى، فقُتِل، وصُلِب من أجل الإنسانية" (جعيط، 1999، ص70–71). وهكذا تتجلّى

[11] انظر ما كتبه في قراءته لتحويل القبلة من القدس إلى مكة، ص187.

الغاية من نفي الوحي لانتزاع السلطة من النَّص، ولتحل هذه السلطة في العقل والهوى، ولأن قداسة النَّص –بوصفه وحياً– تمنع الحداثي من الذهاب إلى ساحات أبعد.

ونفي صفة الوحي وادِّعاء أن الإسلام إنتاج بشري هو نفي للرسالة بالمُطلَق، وهذا يردُّه أصل الإيمان، ويردُّه إعجاز القرآن نفسه، فمن أين لمحمد ﷺ أخبار الغيب السابقة واللاحقة؟ ومن أين له آيات العلم ممّا لم يكن معروفاً في زمانه؟ ومن أين له ما كل في القرآن من إعجاز؟ وكيف جاء رسول الله ﷺ بهذه الأحكام الواردة في السُّنَّة؟ وكيف استطاع أن يفعل كل ما حدث في الإسلام؟! هذا كله يبطل هذا الادِّعاء الذي لا أساس له من عقل، ولا يؤيده إيمان ولا واقع.

4. قصر النَّص (السُّنَّة، الحديث، الآية من القرآن) على سبب الورود أو النزول:

إذا كانت القاعدة الأصولية تنص على أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإن الحداثي –إذا لم يجد بُدّاً من إثبات النَّص– يذهب في تطبيقاته إلى أن "العبرة بخصوص أسباب لا بعموم اللفظ، فيجب قصر النَّص على السبب الذي ورد فيه أو نزل لأجله وعدم تصحيحه أو تطبيقه على غيره من الوقائع" (أوزون، 2004، ص133). وكل ذلك محاولة لإلغاء النَّص وإقصائه.

5. الاستهزاء والسخرية من النصوص:

اتَّبع الحداثي هذا الأسلوب بهدف إقصاء السُّنَّة عن دائرة العمل؛ بتنفير النفوس منها عن طريق تخييل الفهم الساذج والسقيم للسُّنَّة، والاستهزاء بنصوصها؛ ما يجعل المؤمن بها يستحيي من العمل بها، ومن ذلك ما قام به أوزون عند قراءته بعض الروايات الحديثية في صحيح البخاري، ومناقشتها، مثل حديث النبي ﷺ: "كمُل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلّا آسيا امرأة فرعون ومريم بنت عمران. وأن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام."[12] إذ قال: "فإننا نجد أن من كمُل من الرجال كثير، أمّا النساء فاثنتان فقط! أُلحِقت بهم عائشة حياء، علماً أن هناك كثيراً من الناس لا يأكلون الثريد (فتَّة اللحم)، ولا يُفضّلونه على سائر الطعام" (أوزون، 2004، 119. كذلك في ص67، 123).

[12] حديث صحيح أخرجه الإمام البخاري في كتابه صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (التحريم:11).

وهذا تسخيف في الفهم؛ فالثريد الذي لا يُفضِّله كثير من الناس، والمرأة بوصفها فتنة، والسماح للأُمَّة المستضعفة أن تنمي مواردها عن طريق السطو والغزو على الآخرين؛[13] كل ذلك ما هو إلّا لتنفير النفوس من السُّنَّة، وهو قول ظاهر البطلان، وفهم للنصوص وَفق الهوى، وقول لا يؤيده النَّص؛ فالحديث يتناول التشبيه على المعهود عند سائر الناس وعمومهم لا بقصد تعميم المُشبَّه به ووصفه بأنه هو الواقع في جزئياته كلها، فإذا كان كثير من الناس لا يُفضِّلون فتَّة اللحم على غيرها من الطعام، فإن هذا لا ينفي صحة التشبيه. ويتعيَّن على هذا المستهزئ الرجوع إلى اللغة العربية لمعرفة المُشبَّه والمُشبَّه به، ومَن فضَّل الطعام الأدنى على الطعام الأفضل هو خارج عن المألوف في الحقيقة، وهذا مشابه لفعل بني إسرائيل الذين فضَّلوا البصل والثوم والعدس ... على المن والسلوى، وهذا بنص القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة:61). ومن هنا، فإن فضل الثريد على سائر الطعام إنما يُفضِّله الناس الأسوياء في المجمل، أمّا مَن عاش فقيراً، واعتاد أكل طعام المعدومين المحرومين، فإنه يحنُّ إلى فقره إذا أكرمه الله وأغناه.

وتأسيساً على ذلك، رفض أوزون الحديث، محاولاً الاستهزاء والسخرية، في حين أن الحديث عميق في التشبيه؛ فهو لم يُنكِر الطعام الآخر وفضله، وأنه طعام طيب، ولكنه شبَّه فضل عائشة على غيرها من النساء بتفضيل اللحم على الأطعمة الأُخرى، وفيه أن النساء الأخريات ذوات فضل، ولكن عائشة رضي الله عنها تفضلهن، مع اجتماعهن بالخير، وعدم نفي الخير عن سائر النساء.

المحور الثالث: هدم الأصول والمفاهيم التي أثبتها منهج النقد الإسلامي وقام عليها، ومن ذلك:

1. نفي العصمة عن النبي ﷺ:

من نتائج القول ببشرية النصوص ونفي الوحي، نفي العصمة عن النبي ﷺ، وهي ليست بمعنى وقوع الخطأ غير المقصود من النبي في النقل والتشريع ...، وإنما تعني الخطأ المقصود – تلطيفاً للعبارة من الباحث–؛ فالرسول ﷺ يتحايل في ما يُحرِّمه على الناس، فكانت "الرضاعة

[13] ذكره أيضاً أوزون في مواضع مختلفة من كتابه، ص67 وغيرها.

بخصوص سالم حيلة من الحيل للإبقاء على التبنّي، والنبي نفسه بقي محباً لزيد كابن له في قلب الضمير" (جعيط، 2007، ص75). وكذلك، فإن "النبي نفسه كان ينفي العصمة عن نفسه، ويقول: "إنما أنا بشر أُصيب وأُخطِئ" (حمزة، 2005، ص94). وإن "مفهوم العصمة هذا قد نشأ في فترة متأخرة من تاريخ الإسلام؛ إذ إن المسلمين الأوائل كانوا يشيرون بحرية إلى أخطاء النبي المتصلة بوصفه البشري، فالإصرار الذي نجده في بعض الكتابات المعاصرة على الارتقاء بالسُّنَّة إلى منزلة الكلام الإلهي، وإضفاء قدسية عليها، يعني ضمناً أنه في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأزمنة والأمكنة، وأن أحكامه صالحة لها على الدوام" (حمزة، 2005، ص304. وانظر كذلك ص299).[14]

والعصمة للنبي ﷺ ثابتة شرعاً، وعقلاً، وواقعاً. أمّا من حيث الشرع، فالآيات الكريمة التي تُثبِت العصمة، وتأمر باتباع النبي ﷺ، وتنفي عنه الهوى، وتُثبِت له الوحي كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم:3-4)، وفي السُّنَّة قوله ﷺ لعبد الله بن عمرو: "اكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلّا حق" (أبو داوود، د.ت، كتاب العلم، باب كتابة العلم).[15] وغير ذلك كثير. وأمّا من حيث العقل، فإن وقوع الخطأ من المعلِّم أو الناقل ينزل من قيمته، ويجعل مرسله يقبله، هذا في الأمور الدنيوية، فما بالنا بشرع الله سبحانه؛ فالرسول ﷺ لم يَقْلِه ربه، وبقي مُبلِّغاً رسالته، ومُطبِّقاً إيّاها بلا أخطاء، وهو المعصوم من ربه. قال تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣﴾ (الضحى:3). أمّا وجود أحاديث ثبت مخالفتها للأولى وتصويب الله لنبيه في بعض الأحكام والأمور، فدليل على أن رسول الله ﷺ فِعْلُه وحي، وأَمْرُه لازمُ الاتِّباع، فلو كان أمره وفعله غير ملزم ما احتيج إلى تصويبٍ لمخالفته الأولى لا لوقوع الخطأ جملة، والقاعدة العامة تقول: "كل حديث ثابت عن رسول الله ﷺ،

---

[14] انظر مناقشة الكاتب نفسه لمفهوم العصمة، ص299.

[15] أبو داوود: السُّنن: كتاب العلم، باب كتابة العلم: ج3، ص356. ونص الحديث عند أبي داود: "عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد أحفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك إلى رسول الله ﷺ، فأومأ بإصبعه إلى فيه، فقال: اكتب ... "وذكر الحديث. وأخرج الحديث بلفظ قريب ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الزكاة جماع أبواب صدقة المواشي من الإبل والبقر والغنم، باب النهي عن الجلب عند أخذ الصدقة من المواشي: ج4، ص43؛ والحاكم في المستدرك، كتاب العلم، باب الأمر بكتابة العلم، ج1، ص104-105؛ وأحمد بن حنبل في المسند، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، ج2، ص269، وفي عِدَّة مواضع أُخرى بلفظ قريب. وأخرجه بلفظه كما عند أبي داود والمذكور أعلاه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الأدب، باب من رخص في كتاب العلم، ج1، ص461.

وتوفي رسول الله ﷺ ولم يُصوِّبه فيه الوحي، ولم تبطله التجربة البشرية في حياته ﷺ، ومات رسول الله ﷺ وهو حديث يُتلى، فهو وحي من الله تعالى"؛ لأن الله سبحانه لم يكن ليترك شرعه من دون تصويب، ولأن الواقع أثبت عدم وجود حديث أبطلته التجربة البشرية بعد وفاة رسول الله ﷺ، والعصمة أصل في الإيمان، وأحد مقتضياته؛ لأنها تتعلق بالثقة بشرع الله تعالى.

2. نفي عدالة الصحابة والطعن في مدارات الرواية (فخري، 2013، ص194):

إن نفي عدالة الصحابة والطعن في مدارات الرواية من أدوات الحداثي؛ لتقويض منهج الرواية ومنهج النقد الحديثي لدى المسلمين، بهدم المبادئ التي قام عليها هذا المنهج. والناظر في أدبيات الحداثيين العرب يجد أنهم لا يُفرِّقون بين عدالة الصحابة (بمعنى انتفاء الكذب عنهم في نقلهم لحديث النبي ﷺ) وعدالة الصحابة بمعنى العصمة، فيجد أنهم يحاربون –في معظمهم– عدالة الصحابة بمحاربتهم مفهوم العصمة لدى الصحابة، بأنهم مُنزَّهون عن الخطأ أو الوقوع في الكبائر، ويرفضون هذا المبدأ (العدالة) بإثبات وقوع الإثم من الصحابة، واقتتالهم في صِفين والجَمل وارتداد بعضهم، ووقوع بعضهم في الكبائر، مثل: القتل، والزنا، وشرب الخمر.

وهذا يُبيِّن ضحالة علم بعض الحداثيين، أو جهالة بعضهم بمنهج النقد الإسلامي والمفاهيم المستخدمة في مصطلحات هذا المنهج من جهة، ويُبيِّن أيضاً الغرض النفعي التضليلي للقارئ بإيهامه أن العدالة تتمثَّل في هذا المفهوم غير الصحيح كأنه هو الواقع.

واللافت أن بعض المسلمين، ومنهم بعض المفكرين، ينظرون إلى مسألة عدالة الصحابة على أساس أنها تعني العصمة في بعض صورها، ولكن العدالة هي انتفاء الكذب في نقل أخبار رسول الله ﷺ وأحاديثه.

ومن جانب آخر، فإن إطلاق هذا الحكم العام (عدالة الصحابة) من النُّقّاد المسلمين إنما هو نتيجة وحكم لقاعدة انبنت بعد سَبْر أحوال الصحابة رضوان الله عليهم، وبخاصة رواة الحديث منهم؛ وهم قرابة ألف صحابي فقط؛ إذ تبيَّن من أحوالهم جميعاً عدالتهم، فأُطلِق هذا المصطلح والحكم العام الذي بُنِي بعد استغراق جميع أفراده وعناصره.

ولعل أكثر مَن ناله نصيب من الطعن في عدالته أكثر الصحابة رواية عن رسول الله ﷺ، وهذا السبب -إكثاره من الرواية- هو الذي جعله مرمى سهام الحداثيين لإسقاط أيقونة الرواية، وعَلَمها الأبرز؛ أبو هريرة ﷺ.

ثم نالت الطعون والسهام الأكثر رواية للحديث وتقعيداً له من بعد أبي هريرة ﷺ، من أمثال: الزهري الذي هو أوَّل مَن كتب الحديث وجمعه، والشافعي أوَّل مَن أسَّس لحُجِّية الحديث، والبخاري أوَّل مَن جمع الحديث الصحيح المُجرَّد، وأكثر مَن أتقن في شرط الصحة، ثم الأكثر إتقاناً وروايةً، إلى أن وصل الطعن كل مَن اشتغل بعلم الرواية، أو أسَّس لمنهج النَّص على مَرِّ التاريخ الإسلامي.

وبعض الحداثيين يعمل جاهداً لإثبات أن الصحابة بشر يخطئون ويتقاتلون (أوزون، 2004، ص110-111)، ثم يلقي التُّهم على أبي هريرة؛ إذ "أرى في أبي هريرة -بكل حيادية وموضوعية بعد دراسة سيرته وشخصيته وحياته- رجلاً مليئاً بالعُقد والأمراض النفسية الناجمة عن مظهره ونشأته وأصوله التي عبَّر عنها بهجومه على المرأة أحياناً، وعلى بعض الصحابة أحياناً، ووقوفه مع بعض الخلفاء أحياناً أُخرى" (أوزون، 2004، ص129-130). والغريب أن القارئ لكتاب أوزون يجد فيه هذه النقائص التي قد لا تُعَدُّ لكثرتها، ويجد التناقض الكبير الذي ينمُّ عن طبيعة نفسية تستشعر النقص في وقوفها أمام الغربي المسيطر.

وعند حديث الحداثي عن الشافعي مثلاً تجده يُفسِّر فعل الشافعي بأنه تثبيت للنزعة القرشية؛ نظراً لأنه قرشي عربي؛ فهناك نقص، وهنا تفاخر، وهكذا تجد دوران الحداثي في حلقات وقفزات من مربعات مُتعدِّدة تُشعِر بالتناقض وعدم الاتزان.

وقد استفاض كثيراً محمد حمزة في نقده مبدأ عدالة الصحابة، وطعنه في أبي هريرة؛ بكثرة تقوُّله وتبنّيه ما ذهب إليه محمود أبو رية في كتابه "أضواء على السُّنَّة"، وكتابات أحمد أمين وغيره (حمزة، 2005، ص89، 121، 185، 239). ثم نال الزهري -رحمه الله- نصيبه من هذه الطعون، بل نال منها حظاً وافراً؛ لأن "التواريخ تَنسب إلى الزهري عدداً من الكتب ضخماً في السيرة والمغازي وكتاباً واحداً في الحديث، لكن هذا لا يمنع حضوره بقوة في الموطأ والصحيحين كالمرجع الأساسي" (جعيط، 2007، ص37). "فقد طغت على الزهري صفة

الـمُحدِّث، بـل لعلـه هـو صـانع الحـديث جُملـةً في المدينـة، أي واضـعه لا أكثـر ولا أقـل، فالأسانيد وهمية" (جعيط، 2007، ص37).

3. رفض المنهج النقدي الإسلامي ومنهج الرواية بالكُليَّة:

مردُّ ذلك إلى أن المنهج النقدي الإسلامي قائم على نقد الروايات الحديثية وَفق الأدوات التي تتلاءم مع الواقع الحديثي الذي أوصل إلينا الروايات إلى يومنا هذا. فعلوم الرواية حفظت لنا نصوصنا، ولكي يتمكَّن الحداثي من إلغاء العمل في النَّص؛ لا بُدَّ من قيامه بإلغاء المنهج الذي أوصل إلينا هذا الأصل (النَّص)، وهو علم الرواية، وعلم النقد الحديثي، وعلم النقد الإسلامي الذي يُنِي بأدوات وإنتاج إسلامي بحت غير مستورد وغير مقتبس من أيَّة أُمَّة سابقة.

وهذا المنهج، وتلك العلوم التي تكوَّنت خدمة للنَّص (الأصل)، تُمثِّل العائق الأكبر والحصن المنيع أمام الحداثي؛ إذ تمنعه من هدم الأصل (النَّص)، وتزيل عمله في الواقع والوجدان الإسلامي لدى المسلمين عموماً.

ولهذا أخذ الحداثي يبني مشروعه محاولاً إزالة منهج النقد الإسلامي، وهدم علوم الرواية عموماً، بالتشكيك في صلاحية المنهج في تنقية الموروث، أو بادعاء مجانبته العقل، واستبعاده العمل والنقاش العقلي، وإلقاء التُّهم عليه بوصفه نقداً خارجياً يلغي النقد الداخلي، وذلك بدعوى "أن الأخذ بعلم الإسناد والرواية وعلم النقد الإسلامي يؤدي إلى اعتبار الحديث صحيحاً إذا نقل بواسطة سلسلة مضمونة من الأسانيد، ولكننا إذا انطلقنا من مبدأ أن كل نص ديني لا بُدَّ أن يلتبس فيه الديني بالثقافي، وأن يدخله جانباً في التاريخ، أدركنا أن نصوص الحديث النبوي تتناول قضايا عويصة في مستوى الملابسات التي أدَّت إلى الزيادة في الحديث بالوضع والانتحال ...، كل هذه القضايا تطرح على الباحث ما هو مقدار التحريف الذي لحق بأحاديث الرسول؟ وهل شمل كل الأحاديث أم بعضها؟ أم اقتصر الأمر على الإسناد؟" (حمزة، 2005، ص84–85، وكذلك 250–251؛ جعيط، 2007، ص270).

وبإزالة هذا الحاجز يسهل على الحداثيين الولوج إلى داخل النَّص الإسلامي، وهذا يُفسِّر سبب صبِّ الحداثي جام غضبه على السُّنَّة، وعلى علم الرواية؛ فهما يُمثِّلان الحصن الأوَّل للدفاع عن الأصل (النَّص)، وتثبيت أركانه وقواعده ومنهجه وعلومه.

وبرفض منهج النقد الإسلامي انتقل الحداثي من محاورة النَّص (الأصل) إلى محاورة المنهج والأداة؛ ذلك أن المنهج النقدي الإسلامي قَوِيَ إلى درجة تحول بين الحداثي ومهاجمة الأصل مباشرة، فلا يستطيع القفز عن المنهج النقدي الإسلامي، وكذا فإن العلوم التي بُنِيت خدمة لمنهج النقد الإسلامي يستعصي على جميع الحداثيين (أو جُلِّهم) فهمها؛ لأنهم ليسوا من أهل المعرفة والتخصُّص فيها، فيحاولون القفز عنها، ومحاربتها جُملةً، مثل رفض الجاهل أي علم حديث يجهله، ولا يُدرِكه، أو لا يريد إدراكه، ولا تعلُّمه. وحقيقة الأمر أن منهج النقد الإسلامي تجاوز مناهج عِدَّة سابقة ولاحقة، وحقَّق ما لم يُحقِّقه غيره بحفظ الدين ونصوص الإسلام نقية كما أُنزِلت ووردت.

4. رفض أحاديث الصحيحين بدعوى تقديس المسلمين للصحيح، في محاولة لإضفاء نزعة الأَنْسَنَة على السُّنَّة، ورفض أي مُقدَّس (أوزون، 2004):[16]

ذلك أن الحداثي يحاول جاهداً نزع القداسة أو التوقير عن أي موروث أو أمر استقر في وجدان الأُمَّة توقيره والثقة به، فذهب إلى أن تقديس الصحيحين هو سبب لعدم نقد الروايات الواردة فيهما، لا لأن هذه الروايات صحيحة في الواقع؛ فـ"إن الهالة التي أحيطت بها كتب الصحاح والقداسة التي بلغت حد الغلو المفرط، كانت تمنع كل طعن في رجال البخاري ومسلم؛ تأسياً بقول المُحدِّثين القدامى: "كل مَن روى عنه من الصحيح فقد جاز القنطرة"، بل إنه لا حاجة تدعو إلى إعادة النظر في صحتها" (حمزة، 2005، ص228–229). وبهذا، يجب نزع القداسة عن أحاديث الصحيحين، وعدم الثقة بها؛ ليتمكَّن الناقد من دراسة ما ورد فيهما من أحاديث ونقضها. وما محاولة أوزون في ما كتبه في "جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدّثين" إلّا نزع لمكانة الصحيح من نفوس المسلمين؛ فكتابه هذا متسق تماماً مع معتقدات الحداثيين وفهمهم وقراءتهم للواقعة الحديثية في المجتمع المسلم.

وحقيقة الأمر أن مكانة الصحيحين حظيت بالهالة الكبيرة والمنزلة العالية في نفوس المسلمين، لا لأنهم لم يبحثوا فيما ورد فيهما، بل لأن نُقّاد المسلمين وعلماءهم أوسعوهما بحثاً ودراسةً وتأمُّلاً، فلم يَخْلُ عصرٌ بعد البخاري ومسلم من دراسات معمقة على الصحيحين:

[16] كما في كتاب أوزون: جناية البخاري كاملاً.

نقدية، واستنباطية، فخلُص عموم العلماء إلى النتيجة المبنية على الدرس والبحث، التي مفادها أن ما في الصحيحين صحيح، سوى المواضع اليسيرة التي انتقدها العلماء فيهما.

وأيضاً، فإن العلماء إلى يومنا هذا لم يرفضوا النقد العلمي المتسق مع المنهج الإسلامي في النقد الذي بُنِي على أساس الواقع الإسلامي للرواية، وليس على أساس المناهج الغربيَّة، لا لأن المناهج الغربيَّة مرفوضة من حيث المبدأ لخوف النُّقّاد على الحديث والسُّنَّة، بل لكون هذه المناهج لا تتوافق مع الواقع الحديثي للرواية الإسلاميَّة بالرغم من موافقتها الواقعة الغربيَّة. ومجمل الأمر أن الدراسات أفضت إلى نتائج، فأطلق العلماء بعض القواعد العامة، وقد يعترض هذه القاعدة أو تلك ما لا يتحقق في بعض جزئياتها، ممّا لا ينفي صحة القاعدة العامة، وهذا ما كان بالنسبة إلى الصحيحين.

المحور الرابع: هدم ثوابت الإسلام وأصوله والتشكيك فيها، عن طريق:

1. القول بتحريف القرآن وتعرُّضه للتغيير والتبديل، وإنه من وضع محمد ﷺ وتأليفه:

إن القول بوقوع التحريف والتغيير والتبديل في القرآن الكريم –من بعض الحداثيين– إنما مراده التشكيك في النَّص؛ توطئةً للذهاب إلى بشريته، وأنه ليس من عند الله ﷻ، بل من وضع محمد ﷺ، فيبدأ الحداثي بالتشكيك، مُتدرِّجاً في ذلك إلى الإقصاء والإنكار بالكلية؛ فـ"لا تدري فعلاً، هل ترتيب القرآن وعناوين السور كان من عمل النبي ذاته أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صُلْب النَّص لم يَبُحْ بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نُسِيت أو لم تُسجَّل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة. مثلاً، عبارة: "وأمرهم شورى بينهم" لا تنسجم مع نسق الآية التي وُضِعت فيها" (جعيط، 2007، ص62–63). هذا وصولاً إلى بشرية النَّص، وعدم الوثوق بصحته، ثم العمل على إقصائه وإلغاء أثره، وإحلال مكانه الهوى وما ينبني عليه من ادعاءات بدعوى العقل ونحوه.

وهذه الدعوى (التحريف) مرفوضة مردودة، يردُّها الواقع الفعلي والانتظام الكامل والاتساق البديع للقرآن؛ فلا تجد فيه مغمزاً ولا ملمزاً، فأي عاقل يقرأ كتاب الله، ويجد هذا الاتساق البديع وما فيه من إتقان؛ يُدرِك تماماً أنه من عند الله، وأنه وصل إلينا كما أُنزِل، ولم

يعتريه تحريف ولا تبديل، ولو وقع فيه تحريف لوجدته مليئاً بالتناقضات والمغالطات، حاله مثل حال الكتب السابقة عليه التي وصلت متناقضة ومتعارضة؛ ما يجعل القارئ والباحث يعتقدان جازمينِ بالدليل الذاتي أنها مُحرَّفة، وأنها تعرَّضت للتغيير والتبديل، وهذا ما لا تجده في القرآن الكريم؛ ما يُبطِل هذه الدعوى.

2. الإسلام منحول من الديانات السابقة:

الإسلام عند الحداثيين بالجُملة مُتحوِّل من الديانات السابقة عليه، مثل: المسيحية، واليهودية، والصابئة، والإبراهيمية، والذي وضعه هو محمد ﷺ بوصفه القائد العظيم والمفكر الذي لا يُبارى. ولتستقيم هذه النظرة، فإن محمداً ليس أُمِّياً، إنما هو عالِم باللغات المُتعدِّدة، وقدير باللغة العربية، ويعلم السريانية والعبرانية واللغات القديمة، ويعلم المسيحية واليهودية والديانات القديمة، وقد مكث في الشام سنتين يتعلَّم من أحبارها ورهبانها، وتعدَّدت رحلاته ثم أنتج القرآن. وليستقيم هذا التصوُّر؛ فقد أنكروا أُمِّية النبي (جعيط، 2007، ص75، 150، 151)؛ إذ استطاع أن ينتحل من الكتب والديانات السابقة الأفكار والقصص والمعتقدات، ويُظهِرها بلفظ عربي مبين. أمّا لفظ "الأُمِّي" في القرآن فإنما يعني الانتساب إلى "أم القرى، وليس بمعنى أُمِّية القراءة والكتابة" (جعيط، 2007، ص167–172–176–180. وكذلك جعيط، 1999، ص35–42–45). وهذا كله لنزع القداسة عن الإسلام وتقويضه بالكُليَّة، وتقويض الأسس التي بُنِيت عليه.

وهذه الدعوى الباطلة يردُّها الله سبحانه وتعالى في كتابه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ (العنكبوت:48–49)، فلا يُنكِر هذه الحقيقة إلّا جاحد ظالم مُبطِل بوصف الآيات نفسها.

3. انتحال السيرة من الإنجيل وهي من نسج الخيال:

من القراءة التفكيكيَّة للسيرة النَّبويَّة، التي تتيح لمن يشاء أن يقرأ ما يشاء، وكيفما يشاء، من دون حاجةٍ إلى بيان مُسوّغ ما ذُهِب إليه من قراءة وتفسير، أو دليل على صحة ذلك، أو صدقه؛ تأتي قراءة جعيط للسيرة النَّبويَّة كاملة التي مفادها أن "ما تقصُّه السيرة هنا من

نسج الخيال، ونحن نحس بذلك، وبأنها مفتقدة أية مادة تاريخيَّة" (جعيط، 2007، ص288). وإحساسه هذا يكفي لإطلاق هذا الحكم من دون عناء بإثبات صحة هذا الإحساس، أو صدقه.

ولو كانت السيرة النَّبويَّة وصلت إلينا رواية قصة واحدة متكاملة من البداية إلى النهاية، ومن راوٍ أو ناقل واحد، لقلنا باحتمال أن يكون هذا الناقل أو الراوي قد انتحلها واختلقها من نسج خياله، أو انتحلها من الإنجيل، بدعوى "أن السيرة اتَّبعت على الأرجح خطى الأناجيل، بل هي موضوعياً على أيَّة حال إنجيل المسلمين مع وجود فارق، هو أن الإنجيل يعلن دعوة المسيح وأفكاره، فيما دعوة محمد يحويها القرآن في تفاصيلها" (جعيط، 2007، ص30). غير أن ما يُبطِل هذه القراءة التفكيكيَّة المغلوطة للسيرة هو تناقُل عدد من الرواة لأحداثها وجزئياتها؛ فكل راوٍ نقل الجزء الذي شاهده أو عاصره، ثم اجتهد اللاحقون بجمع ما تناقله العدد الكبير من الرواة من أحداث السيرة، وأجروا عليها قواعد النقد للتحقق من صحة الروايات.

المحور الخامس: الانتقاص من مكانة النبي ﷺ ونسبه ومحاولة نزع مكانته من نفوس المسلمين

من قراءات الحداثيين الرامية لنزع القداسة والاحترام والتعظيم عن كل موروث، نزعهم القداسة عن النبي ﷺ، وعن كل ما يحيط بشخصه، ممّا يضفي عليه القداسة والمهابة والتقدير في النفوس، وبخاصة النسب والشرف الذي يعتز به العرب كثيراً، وما يزالون، وكذلك قراءتهم بعض الآيات وَفق التفكيكيَّة وصولاً إلى الانتقاص من شخص النبي ﷺ؛ فقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٖ ٣١ ﴾ [الزخرف: 31] "يعني أن النبي لم يكن شيئاً اجتماعياً، ولماذا يمشي في الأسواق كأي إنسان عادي وهو يدَّعي الرسالة من لدن خالق الكون؟! "الاستهزاء" يُوجَّه إلى رجل مُحتقَر، أو أُريد تحقيره، في حين أنه يصبو إلى الدور العظيم، فهو يستجلب الضحك" (جعيط، 2007، ص208). ثم ينتقلون إلى التقليل من شأن بني هاشم بالقول إن: "هذا الوسط الخامل، أي بني هاشم، ليس فقط مادياً واجتماعياً، وإنما بالأساس فكرياً، والوحيد الذي كان له طموح من بين أعمامه هو أبو لهب، كما أنه

وجد ابن عم له هو أبو سفيان بن الحارث يقول الشعر، وهجا النبي، أمّا الآخرون فمُغيَّبون في السِّيَر باستثناء أبي طالب. كل ما يقال عن حماية بني هاشم له غير وارد سوى في إطار الثأر لو قتل، وحتى هذا يرجع بالنظر إلى كل بني عبد مناف" (جعيط، 2007، ص253–254). فليس فيهم صاحب طموح سوى مَن آذى النبي ﷺ؛ فهو عند جعيط محل تبجيل وتقدير.

ثم يُركِّزون على وصف النبي ﷺ بدنوِّ المنزلة، والهامشية في الحياة والمعاناة والفقر؛ "فهو مرفوض من مجتمعه" (جعيط، 2007، ص150)، مُؤكِّدين ذلك في سياق القراءة التفكيكيَّة المغلوطة القائلة بأن محمداً ﷺ في خضم هذا الواقع الأليم يبحث عن مَخرج تَمثَّل في افتراء الإسلام وانتحاله من الديانات السابقة، متخذاً ذلك ذريعة للخروج من واقعه الهامشي الأليم، ليصل إلى الرفعة والشرف ومحاولة التأثير في مجتمعه الذي همَّشه ورفضه، وهي الدعوى ذاتها التي يريدها الحداثيون في مشروعهم لرفض الإسلام والموروث جُملةً، أو نزع عنه أيَّة مكانة.

وهذا يتعارض ويتناقض مع تعظيم الحداثي في مواطن سابقة لشخص النبي ﷺ البشري الفذِّ لنفي صفة الوحي عنه، وهذا التعارض إنما هو في الظاهر، بينما في الحقيقة لا تعارض؛ لأنه يلجأ إلى التحقير والتعظيم معاً في آنٍ ما دام كل واحد منهما يخدم الغاية التي يهدف إليها الحداثي لإقصاء النَّص ونزع صفة الوحي عن السُّنَّة.

المحور السادس: التغنّي بجاهلية العرب قبل الإسلام، والإعلاء من شأنهم وحالتهم الاجتماعيَّة والحرية، والإعلاء من مكانة المرأة في الجاهلية

في مقابل الانتقاص من شخص النبي ﷺ ومَن تبعه وناصره من بني قومه، يعلي الحداثي من شأن جاهلية العرب، ويصورها بأنها ممارسة للحرية والانطلاق، ومن الغريب أنه يصف أنماط الحياة الاجتماعيَّة وممارسة العلاقات الجنسية بأنها مظهر لحرية المرأة وكرامتها (جعيط، 2007، ص68–69)، يضاف إلى ذلك أن قريشاً كانت تتصف بالحرية الفكرية؛ فلم تمارس أي عنف على المسلمين، وعلى شخص النبي محمد ﷺ وما ذُكِر في هذا السياق محض افتراء وهراء (جعيط، 2007، ص256).

وهذا القول ظاهر الانحراف، ويردُّه الواقع؛ وما خشية مشركي قريش من قتل النبي ﷺ إلّا لرفعة قومه، وعلوّ منزلتهم، وقد أثبت التاريخ عِدَّة محاولات لقتل النبي ﷺ؛ سواء من أبي جهل بحشده من كل قبيلة فتىً جَلْداً لقتل النبي ليتفرَّق دمه بين القبائل، فيقبل بنو هاشم وبنو عبد مناف بالدية، أو تبييت عمر بن الخطاب –قبل الإسلام– النية لقتل النبي ﷺ؛ فكل ذلك يدل على بطلان هذه الدعوى. وكذلك، فإن نزول قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (المائدة:67) لطمأنة الرسول بأن الله يحفظه، دليل على محاولة القوم قتله ﷺ.

المحور السابع: إعادة قراءة السُّنَّة ونقدها من خلال المفاهيم والعلوم المعاصرة، ومن ذلك:

1. افتراض قيمة عليا للمجتمع، وقاعدة عامة للدين، وتحكيم (محاكمة) النصوص وَفقها:

يَغُذُّ الحداثي العربي السير على خطى الواقع الغربي بما أعلنه الغرب قِيَماً عليا محددة للمجتمعات، مثل: الحرية، والمساواة والعدالة الاجتماعيَّة، فيذهب إلى افتراض قيمة عليا ثم محاكمة النصوص قبولاً ورفضاً، لا استيعاباً وفهماً على هذه القاعدة العامة المفترضة من لدنه. وافتراض هذه القاعدة لم يتمَّ بموجب استقراء للنَّص الإسلامي أو الفكر أو الواقع المعيش؛ إنما جاء بعمل ذهني وجداني بحت بتأمُّل ذاتي، وبحث للقاعدة العامة المفترضة عن نص جعله هو أساس النصوص ومحورها، وقد تتعدَّد هذه القاعدة العامة بحسب النَّص الذي يريد محاكمته لإقصائه.

فعند تناول الأحاديث التي فيها قتل واغتيال للمناوئين للإسلام والمحاربين للمسلمين، يعلن الحداثي القاعدة العامة، وهي: "الرحمة" التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ (الأنبياء:107)، وقوله سبحانه: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل:125)، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ﴾ (النحل:125). ولهذا، فالأحاديث التي ورد فيها أمر بالقتل أو التصفية "هو أمر لا يمكن قبول نسبته إلى المصطفى الذي أُرسِل رحمة للعالمين، والذي عفا عمَّن حاول قتله، فما بالنا بمَن خالفه الرأي والرؤيا؟ لذلك فعلى كل مسلم حُرٍّ واعٍ رفض نسب مثل تلك الأحاديث إلى

الرسول الكريم، وهي تسيء إلى العروبة والإسلام معاً" (أوزون، 2004، ص62، وانظر ص57). وبالمثل، فإن الأحاديث التي تُبيّن أن الرسول ﷺ حضَّ فيها حسّان بن ثابت على هجاء مَن آذاه وهجاه هي مردودة؛ فـ"أن يأمر الرسول بهجاء المعارضين له هو أمر فيه شك؛ لأن الباري ﷻ قال عنه: ﴿وإنّك لعلى خلق عظيم﴾" (أوزون، 2004، ص106، وانظر كذلك ص72، 96، 132).

وهذا الإعمال ليس دفاعاً عن مظهر الإسلام، أو توفيقاً بين الإسلام والقيم المعاصرة، بل هو إقصاء للحديث والسُّنَّة عن العمل، وإقصاء للصحيح عن الاحترام والتبجيل في نفوس المسلمين.

وتُمثِّل هذه القراءة نقصاً في التَّعامُل مع النَّص الإسلامي الذي لا بُدَّ أن يُؤخَذ جُملةً، وعدم اجتزاء النَّص من سياقه، وعن الموضوع الذي يتناوله؛ فالإسلام رحمة كله، وعدل كله، وهو مسامحة، وهو عقاب، وهو دنيا، وهو آخرة، وهو سِلْم، وهو حرب ...، وهذا كله لأن الإسلام يضع كل شيء في موضعه ووقته، وهذا شأن أي نظام فيه تعدُّد الألوان، وتفاوت الاستخدام بحسب ما يمليه الموقف والظرف، ويتوافق مع الحزم والحكمة بوضع كل شيء في مكانه، واستخدام الأمر المناسب في أوانه.

2. نقد النَّص ونقضه بعرضه على العلم التجريبي والألسنيات المعاصرة:

لا يُقصَد بذلك عرض متن الحديث على العلم الطبيعي –الأحاديث التي تتناول علماً من علوم الطبيعة– وإنما يُقصَد به عرض السُّنَّة على العلوم، والألسنيات المعاصرة، وعلم النفس، بحيث تُقرَأ أحاديث الرواية بدراسة الأحوال العامة والمحيطة والدوافع النفسية والسياسية ...، وكذلك قراءة السُّنَّة (الحديث، النَّص) وَفق الألسنيات المعاصرة، ووَفق اللغة وأدبياتها قراءة تاريخيَّة للمعطى اللغوي السائد. وهذا خلاف القراءة اللغوية بمعنى تطبيق قواعد اللغة على الحديث (السُّنَّة، النَّص)؛ إذ يكون ذلك بحصر الفهم في المعنى السائد إن وُجِد، أو بتحكيم اللغة بمعناها في ذهن الحداثي، وفهمه إيّاها في عصر إنتاج النَّص؛ لمحاكمة النَّص وَفق هذه المعطيات قبولاً ورفضاً. وذلك بدعوى "أن الحديث النبوي هو في نهاية الأمر تَمثُّل لما استوعبه المُحدِّثون في ما بعد لما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه.

فالنظر إلى الحديث النبوي بوصفه تمثُّلاً يعني زحزحة المناهج القديمة، في حين أن كل راوٍ لا يمكن أن يكون وعاء سلبياً، ذلك يعني أن كل تلقٍّ يبقى خاضعاً لنسق واسع من السُّنن الجماعية؛ لسانية، أدبية، اجتماعيَّة، نقابية" (حمزة، 2005، ص245، وانظر ص242). ومن هنا يجب أن تدرس السُّنَّة دراسة نفسية وَفق العلوم الإنسانية اللسانية (حمزة، 2005، ص282)؛ لمعرفة المقبول من المردود من هذه السُّنَّة، ولقراءة السُّنَّة وإقصائها بموجب هذه العلوم الإنسانية المعاصرة؛ فتطبيق المناهج النقدية الحداثيَّة على السُّنَّة النَّبويَّة يؤول إلى إقصائها عن دائرة الفعل، وإحالتها إلى رفوف التاريخ ومستودعاته.

وللقارئ أن يُدرِك مدى التشابه في محاولة تطبيق هذه القراءة على واقع النَّص الغربي من التوراة والإنجيل اللذين وضعهما الأحبار والرهبان بعد مئات السنين؛ ليُعبِّروا عن انطباعاتهم، وما حفظوه وفهموه من النَّص الأصلي الذي ضاع، ولم يبقَ منه إلّا النزر اليسير الذي لم يُميَّز، بينما واقع السُّنَّة مختلف؛ لأنها نُقِلت بالرواية، وفي مجملها نقلت نصاً كما قاله النبي ﷺ، بل إن علماء النقد الإسلامي ميَّزوا الروايات بالمعنى، وإيتاء النبي ﷺ جوامع الكلم جعل الراوي يروي الحديث نصاً أسهل عليه حفظاً وأداءً وتناولاً، من الإتيان به بالمعنى، ولكن عدم إدراك الحداثي معالم منهج النقد الإسلامي جعله يقع في هذه المغالطات.

3. القراءة النفعية بردِّ الأحاديث بدعوى أنها وُضِعت إرضاءً للسلطة السياسية:

هذه القراءة التاريخيَّة التي مثَّلها مشروع محمد حمزة في كتابه "الحديث النبوي"، تقوم على أساس إقصاء الحديث، وردِّه بدعوى أنه وُضِع من قِبَل أهل الحديث إرضاءً للسلطة السياسية، بدءاً بجمعه من لدن الزهري -بحسب قولهم- وتأسيس حجيته من لدن الشافعي، وانتهاءً بتبنّيه، وجمعه في الموسوعات الحديثية، والتصنيف فيه، واعتباره من الصحيح (حمزة، 2005، ص67، 71، 75).

وذهب الحداثي إلى أن أحداث السيرة إنما وُضِعت أيضاً إرضاءً للسلطة السياسية، مثل شخصية عبد المطلب الذي نُسِجت عنه القصص والمواقف إرضاءً لبني العباس، وهكذا بنو هاشم ... (جعيط، 2007، ص145). وقد ردَّ الحداثي أحاديث النبي ﷺ وسُنَّته وسيرته؛ سواء منها الصحيح، أو غيره، بقراءته التاريخيَّة، وتفسيره السياسي، بدعوى أنها وُضِعت للسلطان

إرضاءً له، لا بوصفها ثابتة عن رسول الله ﷺ (أوزون، 2004، ص64). وهكذا يتبيَّن أن القراءة التاريخيَّة إنما جاءت وَفق المعطى السياسي لا الفهم، وأن هدفها الإبعاد والإقصاء وادِّعاء عدم الثبوت.

وهذه الدعوى لا دليل عليها؛ فالسُّنَّة النَّبويَّة شاملة، واستمرت روايتها عبر العصور، وهذه العصور تعاقب عليها المتضادون والمتحاربون في مختلف مراحلها إلى يومنا هذا، فلو كانت السُّنَّة موضوعة من الرواة لإرضاء السلطات الحاكمة لجاءت متناقضة؛ مرَّة تمدح، وأُخرى تذم الممدوح سابقاً، والعكس بالعكس. فأي سلطة أرضاها الحديث من هذه المتناقضات؟ إن هذه الدعوى باطلة ومردودة عقلاً وواقعاً، وإذا وضع بعض الوضّاعين حديثاً لتحقيق مأرب خاص، فإنه لا يُعمَّم بوصفه ظاهرة تنسف الحديث جُملةً؛ فقد كشف العلماءُ الوضّاعين، وفضحوا أمرهم للعامة. وكذلك، فإن استغلال السلطة السياسية في بعض الأحيان للعلم والعلماء لتثبيت أركان الساسة، ووجود مَن وضع أحاديث إرضاءً للساسة؛ لا يكون ذريعة للقول بأن السُّنَّة كلها إنما وُضِعت إرضاءً للسلطة السياسية؛ فقد عَدَّ علماء الحديث ونُقّاده إرضاء السلطة من أسباب الوضع، وهذا من موضوعية منهج النقد الإسلامي، ولكن تعميم الحوادث ليتم تصويرها على أنها ظاهرة وركيزة أساسية للرواية، إنما هو تحميل الأمر ما لا يحتمل، وحَيْدٌ عن المنهج العلمي والواقع الفعلي للرواية.

4. ردُّ الحديث بدعوى معارضته للذوق:

يقرأ الحداثي السُّنَّة وَفق معطيات العصر الراهن في زمن الرخاء والدَّعة، ويُصوِّر الحياة كأنها نعيم مقيم؛ فالأمان منتشر، والغذاء متوافر، والنظام سائد، والانطباع العام يوحي بأن البشر كلهم يعيشون في أرقى مدن العالم وأكثرها نظاماً. ويكأن الأرض ليس فيها دول محرومة ومنهوبة الخيرات بسبب الحداثة، وتغوُّل الإنسان الغربي، وكأن العالم والحياة لون واحد لا عِدَّة أطياف.

وبينما جاءت الأحاديث لتلامس حاجات الناس في مختلف ظروف حياتهم، وترشدهم إلى آليـة التَّعامُـل مـع الظـروف الاسـتثنائية في منـاطق المجاعـات، والـبراري، والغـابات، والصحاري، والقفار، وفقدان مُقوِّمات العيش الرغيد الراقي، جاء الحداثي ليردَّ هذه الروايات،

موهِماً أنها تفرض التَّعامُل بالصورة والآلية ذاتها في كل الأحوال، ولا يقرؤها على أنها تعدد الخيارات أمام الإنسان بحسب الظرف، وطبيعة حياته (أوزون، 2004، ص147،146، 148).

وما ذلك إلّا لأن الحديث النبوي عالج تفاصيل الحياة الدقيقة والعظيمة، وقدَّم للبشرية آلية التَّعامُل مع المواقف المختلفة، وهذا التفصيل الذي جاءت به السُّنَّة النَّبويَّة هو ممّا يزعج الحداثي، ويُقيِّد رغبته في الحرية غير المنضبطة باتباع هواه؛ ليقول ما يشاء، ويفعل ما يشاء من دون تقييد، فيبتكر الأساليب لإقصاء السُّنَّة وإلغائها ضمن مشروعاته.

5. القراءة المادية للأحداث لردِّ السُّنَّة والسيرة معاً:

ذهب الحداثي إلى ردِّ الروايات التي لا تتوافق مع الحس والمشاهدة، فلا يقبل تلك التي تشير إلى الغيب بدعوى مخالفتها للعقلانية؛ فـ"إن المصداقية التاريخيَّة للقرآن هي ابتعاده عن كل عنصر لا عقلاني بخصوص النبي بالذات، وكيف يمكن ذلك في وسط شكوكي إلى أقصى درجة؟ لذا تم فيما بعدُ تأويل أحداث يصعب تصديقها كحدثي حراء والإسراء، على أنها جرت في المنام أي بالرؤيا ... ويشهد القرآن على أن النبي تأتيه رؤى يصدُقُها الله ... وما تأويل الرؤى إلّا جزء من أجزاء التنجيم المُتعدِّدة والكهانة بالمعنى الواسع والرجم بالغيب. ولقد كانت للعرب في الجاهلية تراث مهم في هذا المضمار" (جعيط، 2007، ص29–30).

ويدفع هذا القول أن الله سبحانه وتعالى جعل من ميزة الأُمَّة الإسلاميَّة على غيرها، وميزة المؤمنين عموماً؛ الإيمان بالغيب، وجعل الإيمان بالغيب مقرون بالإيمان بالله سبحانه؛ ذلك أن الإيمان بالله ما هو إلّا جزء من الإيمان بالغيب؛ لأن الله سبحانه غيب لا مشاهد ... فإنكار الروايات التي تتحدث عن الغيب، مثل: الوحي، وحراء، والإسراء والمعراج، ونحو ذلك بدعوى أنها من الغيب غير المشاهد، وأن السيرة كلها عقلانية مشاهدة؛ هو إنكار يتنافى مع أصل الإيمان، فإذا كان المسلم مؤمن بالقرآن –كما يظهر من منطوق جعيط– فإن القرآن مصدره غيب، وهو جزء من السيرة النَّبويَّة –في الوقت نفسه– بتنزُّله على رسول اللهﷺ، ومخاطبة المَلَك (الغيب) للبشر (المُشاهَد) محمد ﷺ، وإلّا فلا أحد يدَّعي أنه رأى الوحي (المَلَك) بهيأته عند نزوله بالقرآن على محمد ﷺ. ومن هنا، فإن الحداثي بهذه الدعوى يقع في التناقض إذا كان مؤمناً بالله سبحانه، ومؤمناً بالقرآن ونحوه؛ فهذه كلها غيبيات جاء

بها النبي المشاهد المحسوس، فإذا آمن بالجزء أُلزِم الحُجَّة لإقرار الغيب، وبطلت دعواه بردِّ الروايات التي تتناول الغيب؛ لقبوله بعضها مع انبنائهما على الأساس ذاته.

المحور الثامن: التشكيك في السُّنَّة بالقول بعدم وجودها تاريخياً، ومن ذلك:

1. تعظيم الكذب في الحديث، والقول بالوضع المبكر، وفي حياة النبي ﷺ:

يذهب الحداثي في مشروعه لإقصاء السُّنَّة إلى القول بأن الوضع في الحديث والكذب على رسول الله ﷺ إنما بدأ في عهد مبكر جدّاً، وفي حياة الرسول ﷺ، وقبل وفاته؛ ما استدعى أن يخطب رسول الله ﷺ في الناس قائلاً: "أيها الناس، قد كثرت عليَّ الكذابة. ألا مَن كذب عليَّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار" (حمزة، 2005، ص133). وضمن هذه القراءة؛ فإن إنكار وجود الوضع المبكر في الحديث ما هو إلّا "منهج إيماني دفاعي حكم البحث في هذه القضية بخاصة عند النظر في سيرة بعض الرواة وصلتهم بالحكام" (حمزة، 2005، ص137)، فهو موقف مرفوض؛ لأنه دفاعي عاطفي. أمّا الموقف العلمي الحازم من وجهة نظرهم فهو القول ببداية مبكرة للوضع؛ ما يعني عدم الموثوقية بالحديث والسُّنَّة بالمُطلَق.

وصاحب هذا الموقف يذهب إلى أنه وبالرغم من البداية المبكرة للوضع، إلا أن المسلمين لم ينتبهوا لذلك "إلّا بعد الخلاف السياسي، وبعد انصداع الجماعة الإسلاميَّة إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة" (حمزة، 2005، ص138). وهذا الموقف انبنى على قراءة سياسية نفعية مغرضة، مراد صاحبها إفقاد الثقة بالسُّنَّة النَّبويَّة، وإفقاد الثقة بمنهج النقد الإسلامي، ومحاولة إظهار أن لا مكان لإثبات شيء من السُّنَّة ما دام بعض الصحابة أنفسهم قد وضعوا الحديث، ولم يتميَّز هؤلاء من بقية الصحابة، فآل الأمر إلى إنكار الثبوت التاريخي للسُّنَّة.

وتضخيم ظاهرة الوضع، والقول بالبداية المبكرة له، بُنِي على افتراضات عقلية غير مبنية على حادثة أو أدلة واقعية، وثبت فيها الكذب على رسول الله ﷺ بحياته. ومن جانب آخر، فإن جميع مَن روى حديث رسول الله ﷺ من الصحابة سُبِرت أحوالهم، ولم يشهد على أحد

منهم الكذب، ممّا يبطل هذا الادعاء. أمّا الوضع فقد وقع في عهد متأخر، وعالجه علماء النقد، وميَّزوا الوضّاعين، ورفضوا الموضوع، وصنَّفوا فيه مُصنَّفات للتحذير منه، ومن رواته.

2. تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات:

من أساليب الحداثي لردِّ السُّنَّة، تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات، وتصويرها كأنها الطاغية على السُّنَّة؛ ما يوجب عدم الوثوق بالسُّنَّة مُطلَقاً، وردَّها (حمزة، 2005، ص183، 184، 188، 197)، وردَّ أحاديث مُحدَّدة للسبب نفسه. وكذلك ردُّ السيرة بالمُطلَق بوصفها إنجيل المسلمين، ونسجاً من الخيال، ووُضِعت من المسيحيات. ويُرَدُّ على هذه الدعوى بما رُدَّ على تضخيم ظاهرة الوضع المذكورة آنفاً.

المحور التاسع: مجانبة الأسلوب العلمي باتِّباع أساليب شتّى لإلغاء النَّص، وإقصائه، ونزع القداسة عنه، ورفضه، ومنه: أسلوب التحشيد والتجييش غير المبني على العلم

هذا الأسلوب الذي يعتمد على الخطابة،[17] وحشد الكلمات التي تنفر منها النفوس بغرض تنفير النفس من النَّص الحديثي، بإلقاء الفهم غير السليم على النَّص، وإطلاق العبارات المنفرة؛ هو أحد أساليب الحداثي في محاولته إقصاء النَّص. فعندما تناول أوزون أحاديث المرأة في صحيح البخاري، ومنها قوله ﷺ: "لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها"،[18] ثم عقب بقوله: "من الناحية العلمية والعملية يخنز اللحم (أي ينتن)، وكذلك فالمرأة تخون زوجها كحقيقة علمية وموضوعية –حسب أبي هريرة– فكما أن اللحم ينتن فإن المرأة تخون، ومَن هي الخائنة للزوج تحديداً؟! مَن هي خائنة بيت الزوجية؟! أليست الزانية!! فما رأيك سيدتي المرأة؟ وما هو مُبرِّر صلاتك وصيامك وحجابك ما دمت خائنة لزوجك دوماً؟" (أوزون، 2004، ص120. وكذلك ص138، 148، 151). فانظر إلى هذا

[17] لا يقصد الباحث هنا ذم الخطابة؛ فالخطابة أسلوب إقناعي يحشد فيه الخطيب مهاراته الكلامية وتعبيراته الجسدية واللغوية للتأثير في السامعين، وهو يلامس العاطفة والوجدان أكثر ممّا يلامس العقل والجنان. ومن هنا، فإن الحداثي عاب على بعض أصحاب الخطاب الإسلامي اتباعهم أسلوب الخطابة للتأثير في السامعين. وفي هذا المقام، فإن الحداثي يلجأ إلى أسلوب الخطابة لتمرير فكرته غير السليمة ليغطي بحشده للمُؤثِّرات على المعاني الفاسدة التي يبثها في وجدان السامعين. ومقام الكتابة يقوم بمجمله على الدليل العلمي، أمّا مجال الخطابة فيكون في الوعظ. ويحشد الخطيب ما لديه من معارف ومُؤثِّرات لزرع الفكرة في وجدان السامعين، وبث الحماسة فيهم؛ للعمل وَفق الفكرة التي يريدها.

[18] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته.

الأسلوب الذي يتعدّى مناقشة الفكرة الواردة علمياً إلى أسلوب التنفير من دون مراعاة لأي مناقشة علمية للفكرة. إن هذا الحديث، وإن اعترض عليه بعض علماء المسلمين ونُقّادهم، إلّا أنه لم يُفهَم منه هذا الفهم السقيم، ولم يتمَّ التَّعامُل من أحدهم مع اعتراضهم عليه هذا التَّعامُل؛ ذلك أن المقام مقام مناقشة علمية، والمجال هو التَّعامُل مع نص مرفوع إلى رسول اللهﷺ؛ فلا بُدَّ من التَّعامُل مع النَّص وَفق المقام.

والباحث يفهم النَّص على أن الخيانة ليس المقصود منها الزنا واتهام المرأة بأنها زانية بسجيتها؛ لأن هذا الفهم يتناقض مع البراءة الأصلية والفطرة التي خُلِقت المرأة عليها، ويُناقِض أحكام الإسلام الكلية؛ إذ يتناقض مع قذف المحصنات، وهو الحد الذي أقامه رسول الله ﷺ نفسه بسُنَّته على مَن قذف عائشة رضي الله عنها في حادثة الإفك. ومنهج علماء المسلمين وفقهائهم قائم على أن النَّص يُفهَم وَفق القواعد العامة المُقرَّة في الإسلام، وليس بمعزل عنها. ولعل من المناسب الاطِّلاع على البحث العلمي الذي قامت به الدكتورة نماء البنّا، وتناول هذا الحديث في مجلة "إسلاميَّة المعرفة"؛ فهو يُفصِّل القول في الإشكاليات والمحاورات التي دارت بخصوصه (البنّا، شتاء 2012، العدد 67).

ثالثاً: غايات المشروعات الحداثية العربية وأهدافها

بدراسة أدبيات المشروعات الحداثيَّة يتبين أن لهذه المشروعات المُتعدِّدة في الظاهر التي تؤول إلى مشروع واحد، اتفاقاً كبيراً في ما يخصُّ المنطلقات والمبادئ والوسائل، وثَمَّة كذلك اتفاق في الغايات والأهداف المنشودة، ومآل هذه المشروعات أو المشروع واحد أيضاً؛ ففيه وحدة المنطلق، وتشابه الأسلوب، ووحدة في المناهج والأدوات، ووحدة في الغايات والمآلات.

1. نزع القداسة والوحي عن النَّص (السُّنَّة النَّبويَّة) وأَنْسَنَتُه:

يهدف المشروع الحداثي في تعامُله مع السُّنَّة النَّبويَّة، وبوسائله المختلفة، إلى نزع صفة الوحي والتقديس عن السُّنَّة النَّبويَّة، وعَدِّها نصاً بشرياً محضاً من حيث المصدرية، فهو من إبداع محمد ﷺ البشر، وجاء به عن واقع خبرته وتجربته البشرية المحضة، وكان إبداعه للسُّنَّة من طول تأمُّل واستغراق في التفكير، ويمكن قبول أي فكرة بوصف محمد ﷺ بصفاته البشرية

قائداً مفكراً مبدعاً عبقرياً ... ولكن ما لا يُقبَل عند الحداثي إضفاء صفة الوحي على السُّنَّة؛ لأن إطلاق هذه الصفة على النَّص (السُّنَّة) يعني إغلاق باب الاختيار أمام الحداثي لإقصاء النَّص، أو رفضه، أو القول بعدم صلاحيته للبقاء والاستمرار في العمل في الواقع المعيش للمجتمعات.

وبنزعة الأَنْسَنَة، يزيل الحداثي مكانة السُّنَّة من النفوس الإسلاميَّة، ويفتح الباب لإقصائها، وإحلال الهوى مكانها، لا سيَّما أن السُّنَّة النَّبويَّة تُمثِّل العائق الأكبر أمام الحداثي؛ لأنها تتناول تفاصيل الحياة البشرية، وتُعَدُّ التطبيق العملي للقرآن والإسلام في واقع الحياة.

2. زحزحة الإيمان والثوابت من نفوس المسلمين:

يهدف الحداثي في مشروعه إلى إحداث صدمة في نفوس المسلمين؛ سعياً لزحزحة مكانة الثوابت في نفوسهم، فيقوم بعملية الإفراغ، ثم التعبئة بفكر جديد. وهذه العملية (الإزاحة، والإحلال) يقوم بها ليُفرِّغ النفس الإسلاميَّة والعقلية الإسلاميَّة ممّا استقر بها من قيم ومبادئ وأفكار ومعتقدات مبنية على النَّص، تمهيداً لإحلال -بعد أن يصبح الوجدان فارغاً- المُقدَّس الجديد (الفكر الحداثي) مكان ذلك؛ إذ يعاني الحداثي (العربي، والغربي) العمق الذي أوجده الإسلام في نفوس المسلمين، فقد أنهت الحداثة الغربيَّة معركتها مع مجمل الثقافات والحضارات السابقة عليها، التي امتدت قروناً، مثل: الحضارة اليابانية، والصينية، والفارسية، والمالاوية، وأصبحت ثقافات تلك الأمم محصورة في طقوس فردية لأبنائها، لا تُلقي لها الحداثة بالاً؛ لأنها أقصتها عن دائرة التأثير العام في صنع الأفكار وسياسة الأفراد والشعوب، وصنع الأنظمة الحاكمة.

ولكن، بالرغم من كل ما بذلته الحداثة في معركتها مع الحضارة الإسلاميَّة، فإنها ما زالت تحارب في الربع الأوَّل، ولم تتمكَّن من إقصاء الإسلام من نفوس المسلمين؛ لعمق الفكر الإسلامي، وتمكُّنه من الوجدان؛ لأنه دين الفطرة الذي يتناغم مع العقل والنفس، وهو دين الله ﷻ الذي رسمه ووضع نصه -قرآناً، وسُنَّةً-؛ هو الله ذاته بما أوحى به إلى نبيه المصطفىﷺ.

لذا استعانت الحداثة الغربيَّة بأدواتها من شخوص عرب؛ لكي يمارسوا عملية الإزاحة والتخلية للمعتقدات والأفكار. فإذا دخل الشك في النفس المسلمة، وخلت من الإيمان،

سهُلت عملية إحلال الفكر الحداثي، فتتحوَّل الشخصية المسلمة إلى التبعية في المعتقد والسلوك للحداثة الغربيَّة؛ ما يُلحِق بها الهزيمة النفسية المُطلَقة، مع عدم ممانعة الأخيرة أن يمارس المسلم شعائره التعبدية بحرية مُطلَقة بينه وبين خالقه، ورفضها أن يعتقد بأن دينه قابل للحياة وتنظيم شؤون الأفراد والمجتمعات.

3. تبنّي الفكر الحداثي من مفكرين وعلماء ومثقفين مسلمين:

من أهداف المشروع الحداثي أن يتبنّى فكره مفكرون وعلماء ومثقفون مسلمون، وأن يعمل هؤلاء على نقل هذا الفكر والدعوة إليه بثقافاتهم الذاتية، ولغتهم العربية، وأسلوبهم الإسلامي، وهذا من أخطر الغايات؛ كأن تجد مفكراً إسلامياً وداعيةً معروفاً بحرقته على الدين وتبنّيه قضايا المسلمين يتحدث بلغته مُشكِّكاً في الدين، وفي السُّنَّة، وبخاصة في الصحيحين؛ ما يجعل الفكر الحداثي، الذي هو حبيس الصالونات السياسية والنخب الفكرية والتجمعات النخبوية الثقافية، حديث الجماهير وفكر العامة.

والحقيقة أن الحداثة بنسختها العربية خلال العقود الماضية، من بداية الصحوة الإسلاميَّة، وبخاصة منذ أواخر سبعينات القرن العشرين، إلى العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين؛ كانت في اضمحلال، وتحوصل في انتشارها، وتقهقر حتى أصبحت حبيسة نخب مغلقة لا تملك الأدوات التواصلية مع الجماهير والمجتمعات. فبتبنّي بعض العلماء والمفكرين من أبناء التيار الإسلامي وخريجي الصحوة الإسلاميَّة الفكر الحداثي سينتقل هذا الفكر ليصبح حديثاً للجماهير، وهذا ما أصبح واقعاً ملموساً، وتجده عند بعض علماء المسلمين الذين أخذوا ينتقدون بعض الثوابت في الفكر الإسلامي على مسامع الجماهير؛ ما أحدث صدمة في نفوس بعضهم، وهذه الصدمة هي ما يريده الحداثي طريقاً إلى التخلية والإزاحة.

فإذا أحدث هذا العالِم –بصفاته وأوصافه المُتعدِّدة– الصدمة، مُحْدِثاً إزاحة وخللاً في المعتقد في وجدان السامع، تلقَّفت هذا الأخير الأبواب والمؤسسات والمنابر الأكاديمية والإعلامية التي أنشأها الحداثي لاستقطاب النفوس المليئة بالشك، ليكمل الطريق معه بنزع ما تبقّى بالكلية من إيمان ويقين.

4. إلغاء النَّص وإقصاؤه عن ساحة العمل والتأثير، وصولاً إلى الغاية بالكُليَّة، والاحتفاظ به في المتاحف مع الآثار:

إن الهدف الأسمى الذي يبتغي الحداثي الوصول إليه هو مماهاة التجربة والسيرورة الغربيَّة، بالقفز على النَّص (القرآن، والسُّنَّة) بالكُليَّة، وإلغائه من دائرة التأثير والعمل، وإزاحته من مكانته الفاعلة في الوجدان الإسلامي العام، ليغدو طقوساً فردية يتغنّى بها الأفراد بينهم وبين أنفسهم. وهذا الهدف يلتقي عليه الحداثيون على اختلاف مشاربهم ولغاتهم ومناهجهم وأساليبهم، فمعركتهم الحقيقية -كما يُصوِّرونها بأنفسهم- هي مع النَّص، ومع حامليه الذين يؤمنون بصلاحيته، ويدعون إلى تطبيقه على الواقع المعيش من أصحاب الفكر الإسلامي الإحيائي؛ فمشروعات الحداثيين -ممّا ورد ذكر بعضه سابقاً- تلتقي في غاية واحدة هي إلغاء النَّص وإقصاؤه.

5. نقض المشروع الإسلامي الإحيائي وإلغاؤه:

إن الغاية المشتركة للحداثيين في نهاية التحليل -بعد إلغائهم النَّص بشقيه؛ القرآن والسُّنَّة، عن التأثير، والعمل، ومن الوجدان، وهما الأساس الذي يبنى عليه المشروع الإسلامي كله- هي هدم مشروع الإسلام الإحيائي ونقضه.[19] وهذا المشروع هو الذي يدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلاميَّة في الحياة العامة على مبدأ دين ودنيا، وانطلاقاً من الرؤية الكلية القرآنية التي تربط الإنسان بمهمة الاستخلاف والعمران؛ لتحقيق سعادة البشرية في الدنيا قبل الآخرة. وهذا ما مثَّلته الحضارة الإسلاميَّة التي كانت -وما تزال- تحمل مشروعاً كونياً يشمل الحياة كلها، بعيداً عن القومية والفئوية؛ ما يجعله المشروع الوحيد اليوم الذي يواجه المشروع الحداثي الكوني الذي يتبنّى الصراع مع الكون ومقدراته أساساً يقوم عليه. فالمشروع الإسلامي الإحيائي يبني بفكره علاقة الاستخلاف البشري القائمة على التعايش بين الإنسان -مُطلَق الإنسان- والكون ومقدراته التي سخَّرها الله لبني البشر.

---

[19] انظر في هذا الصدد دراسة منظمة رند الأمريكية في تحليلها للواقع العربي الإسلامي ومخرجاتها التي تُبيّن آلية التَّعامُل مع الواقع العربي والإسلامي، وتدعو إلى جعل الإسلام محصوراً في أماكن العبادة فقط، ودعم الإسلام الفردي.

فإذا نقضت الحداثة المشروع الإسلامي الإحيائي، فإنها تكون بذلك قد أعلنت انتهاء معركتها، وإنجاز مشروعها كاملاً، فتبدأ تنتظر نهاية الكون -كما يحلو لبعض مفكري الحداثة التنظير لذلك (الفوكوياما) وغيره- بعدما حقَّقت مشروعها الفكري آنذاك.

خاتمة:

بعد هذه الجولة في دراسة بعض أدبيات الحداثة التي اختيرت وَفق أسس مُحدَّدة، فإن البحث انتهى إلى ما يأتي:

- المشروعات الحداثيَّة تلتقي معاً في المنطلقات، والمناهج المتبعة، وفي الغايات، والأهداف؛ لتُشكِّل معاً مشروعاً واحداً يرتبط فيما بينه برابط متين، وإن ظُنَّ أوَّل وهلة أنها ممارسات نقدية فردية متناثرة.

- الحداثيون وقعوا في ظاهرة التناص؛ فلا يستطيع الباحث أن يحدد مولداً أوَّل للفكرة أو المبدأ في النسخة العربية، أو أوَّل مُستخدِم لها.

- الأدوات الحداثيَّة (للحداثة العربية) هي تطبيق للمناهج الغربيَّة، ومحاولة إسقاط الواقع الغربي الذي أنتج تلك الأدوات على الواقع الإسلامي من دون التفات إلى اختلاف الواقعين بعضهما عن بعض.

- فشل الحداثي العربي حتى اللحظة في تقديم أفكار مقبولة وعرضها أمام المسلمين عامة؛ لأنه لا يزال يتَّبع أساليب خارجة عن بيئة الثقافة الإسلاميَّة العربية.

- غاية الحداثة وهدفها الأبرز إلغاء النَّص، وإقصاؤه عن دائرة العمل والتأثير، ونقض المشروع الإسلامي الإحيائي، وإلغاؤه.

- اتِّباع الحداثي استراتيجية الإزاحة والتخلية؛ بإخلاء الوجدان الإسلامي العربي من معتقداته، ثم اتِّباعه استراتيجية الإحلال؛ لإحلال الفكر الحداثي في الوجدان الذي أُخلِي منه الفكر الإسلامي، فأصبح خالياً من المعتقدات.

وبناءً على ما سبق، فثمَّة توصيات تُقدِّمها الدراسة؛ سعياً لبناء ثقافي إسلامي واعٍ، أهمها:

أ. توعية علماء الشريعة الإسلاميَّة، ومفكري الإسلام بالحداثة، وأساليبها، ومناهجها، وأدواتها، وغاياتها، ومشروعاتها.

ب. توجيه خطاب توعوي لعامة المسلمين، وبأسلوب علمي وعقلي عن الحداثة؛ بُغْيَةَ نشر الوعي والتثبُّت.

ت. الانشغال بإنتاج معارف ومشروعات إسلاميَّة تسترشد بالواقع، وتنظر إلى المستقبل في الإدارة والقيادة؛ لتقديم مشروع إسلامي واقعي صالح للتطبيق في سياسة الناس والقيادة، ومبني على الأسس الإسلاميَّة، وبلغة العصر؛ بُغْيَةَ تحقيق السعادة للناس في الدنيا والآخرة؛ ببناء معارف إسلاميَّة بحتة بعدما أتقن الإسلامي أسلمته للعلوم، وانشغل بالإنتاج، مع الاستمرار في التقويم والمراجعات، ولكن بحدود مناسبة.

ث. تطوير منهج النقد الإسلامي؛ بالاستفادة من علوم العصر ومعارفه، بما لا يتعارض مع الشرع؛ لأن "الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها". وأبواب العلم مشرعة مفتوحة لكل مَن أراد أن ينهل من العلم، ويرغب في الاستفادة من أدواته.

Modernist Projects for Reading the Sunnah of the Prophet: A Review and Criticism of Some of the Literature

Al Harith Fakhry Abdullah

Abstract

This article examines the literature of modernists who have studied the Sunnah of the Prophet in their books. It attempts to capture modernist criticism and analytical reading of the Sunnah by extracting the premises, methods, tools, goals, and outcomes of their projects. Modernist projects agree in many of their tools and methods, as well as in the approaches used in their critical work; hence, the results are close in their findings, if not exactly the same. The convergence of foundations leads to unity in the outcomes; thus, these projects form one project to a large extent. The article discusses a number of texts chosen because they have not been studied with great care, unlike other works of Arab modernist masters such as Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, and Muhammad Abid al-Jabiri. On the other hand, each one of the selected works represents a model for applying a tool or method of critical modernism (Hermeneutics, Historicism, or Deconstruction). Likewise, modernists - after contemplation and investigation - share quite a few ideas, perspectives, and critical practices. The literature to be studied in this article was chosen in order to avoid repetition of other studies, although some of them do not represent a self-integrated project as much as they represent a critical practice with modernist tools.

Keywords: modernism, Sunnah, Prophet Muhammad, Sīrah, biography of the Prophet, methodology of Islamic criticism, Hadith

المراجع

أُوزون، زكريا (2004). **جناية البخاري: إنقاذ الدِّين من إمام المُحدِّثين**، ط1، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

البستاني، بطرس (1983). **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان.

البنا، نماء (2012). نحو منهجيَّة للتعامل مع الصحيحين: حديث "لولا حواء لم تخن أنثى زوجها نموذجاً". **مجلة إسلاميَّة المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 67.

جعيّط، هشام (1999). **في السيرة النَّبويَّة–1– الوحي والقرآن والنبوة**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

جعيّط، هشام (2007). **في السيرة النَّبويَّة –2– تاريخيَّة الدعوة المحمدية في مكة**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

حمزة، محمد (2005). **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الاسلامي المعاصر**، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري – المركز الثقافي العربي.

الشافعي، محمد بن إدريس (2005). **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار التراث.

ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرُزُوْرِي (1998). **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عِتْر، ط3، بيروت: دار الفكر.

الطَّحَان، محمود. **تيسير مصطلح الحديث**، ط9، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

عبد الله، الحارث فخري عيسى (2013). **الحداثة وموقفها من السُّنَّة**، ط1، القاهرة: دار السلام.

أبو غدة، عبد الفتاح (1984). **لمحات من تاريخ السُّنَّة المشرفة وعلوم الحديث**، ط4، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة.

ملكاوي، فتحي حسن (2016). **منهجيَّة التكامل المعرفي مقدمة في المنهجيَّة الإسلاميَّة**، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (د.ت): **لسان العرب**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث.

References

Abdullah, A. (2013). *Al-Ḥadāthah wa Mawqifhuhā min al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Salām.

Abu Ghuddah, A. (1984). *Lamaḥāt min Tārīkh al-Sunnah al-Musharifah wa ʿUlūm al-Ḥadīth*. Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah.

Al-Banna, N. (2012). Naḥu Minhajiyyah li al-Taʿāmul maʿ al-Ṣaḥīḥayn. *Majalat Islāmiyyat al-Maʿrifah*, 2012(67).

Al-Boustani, B. (1983). *Muḥīt al-Muḥīt*. Beirut: Maktabat Lubnān.

Al-Shāfiʿī, M. (2005). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Cairo: Dār al-Turāth.

Al-Tahhan, M. (n.d.). *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Riyadh: Dār al-Maʿārif.

Djait, H. (1999). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Al-Qurān wa al-Waḥī wa al-Nubuwah*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

Djait, H. (2001). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Tārīkhiyyat al-Daʿwah al-Muḥammadiyyah*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

Hamzah, M. (2005). *Al-Hadith al-Nabawī wa Makānatahu fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ibn al-Ṣalāḥ, A. (1998). *ʿUlūm al-Ḥadīth* (N.ʿItr, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Manẓūr, A.(1311). *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.

Malkawi, F. (2016). *Minhajiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī Muqadimah fī al-Minhajiyyah al-Islāmiyyah*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Uzun, Z. (2004). *Jināyyat al-Bukhārī: Inqādh al-Dīn min Imām al-Muḥadithīn*. Beirut : Riyāḍ al-Rayis li al-Kutub wa al-Nashr.