القراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة

مرزوق العمري*

الملخص

موضوع هذه الدراسة هو إحدى الشُّبهات التي تجابهها السُّنَّة النَّبويَّة في الراهن، وهي القراءة التاريخانيَّة لها، وقد توزعت هذه الدراسة على ثلاثة محاور أساسية؛ أحدها القراءة التاريخانيَّة: المفهوم والتأسيس؛ إذ تمَّ فيه التعريف بالتاريخانيَّة بصفتها مفهوماً حداثياً ثم التعريف بالسُّنَّة النَّبويَّة، ثم مبررات القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة. والمحور الثاني تعلَّق بتطبيقات التاريخانيين على السُّنَّة النَّبويَّة؛ إذ تمَّ التركيز على مسألة التدوين بصفته فعلاً تاريخياً بنى عليه الحداثيون القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة ونفي علاقتها بالوحي، والجانب الثاني وهو مسألة الفاعلية أو الحُجِّية التي نفتها القراءة التاريخانيَّة بناءً على تحليل ظاهرة الوحي من جهة، ومن جهة ثانية على تفكيك الدرس الحديثي. أمّا المحور الثالث فهو مقاربة نقدية تمَّت فيه متابعة القراءة التاريخانيَّة للسُّنة النَّبويَّة من الناحيتين المنهجيَّة والمعرفيَّة بما يُبيّن تهافت هذه القراءة.

الكلمات المفتاحية: القراءة، الحداثة، التاريخانيَّة، السُّنَّة النَّبويَّة، التدوين.

* أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر. البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/8/31م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

العمري، مرزوق (2021). **القراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 143-184. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5471

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

مقدمة:

التاريخانيَّة نزعة تحكم بأن التاريخ معيار الحقيقة، وبأن كل شيء تبلور وتشكَّل في التاريخ، وتجري عليه أحكامه من الارتباط بالزمان والمكان والأسباب، وبذلك فكل شيء زمكاني، ويُسحَب هذا الحكم حتى على النصوص الدينية. وقد تأسَّست التاريخانيَّة في الفضاء المعرفي الغربي مرتبطة بالفلسفة الوضعية بوصفها منجزاً حداثياً لتنتقل إلى العالم الإسلامي بفعل ما كان من احتكاك بين الثقافتين الإسلاميَّة والغربيَّة، فأُتيح لبعض المفكرين العرب الاطِّلاع عليها، ثم الأخذ بها.

ارتبط الموقف التاريخاني في الفضاء العربي الإسلامي بسؤال النهضة الذي طرح بموجبه سؤال المرجعية الذي قضى بالعودة إلى النصوص الشرعية بوصف النهضة المراد تأسيسها نهضة دينية، فكان ردُّ الفعل الرافض للمرجعية الدينية الذي عمل على تفكيك هذه المرجعية بأدوات جديدة، منها الآلة التاريخانيَّة. وقد أخضع هذا الاتجاه النَّص الإسلامي (قرآناً، وسُنَّةً) لهذه القراءة التاريخانيَّة، وركَّز فيه على السُّنَّة النَّبويَّة لمكانتها في التشريع ولاعتبارات تاريخيَّة، وهذا ما قضت به الاستراتيجية التي اتخذها الخطاب الحداثي في جدليته مع الخطاب الديني.

وتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة في الراهن الإسلامي تُعَدُّ من أكبر التحديات التي يجابهها الوجود الإسلامي لمنطلقاتها غير الإسلاميَّة ومآلاتها التي تُقوِّض التشريع، وتدعو إلى الانفصال عن الإسلام، والأخطر من ذلك ادِّعاء أصحابها أنهم يُؤسِّسون لصفحة تجديدية إسلاميَّة، أو هي نوع من الاجتهاد الإسلامي على النحو الذي كان عند علماء الإسلام في القديم. وعليه يصبح البحث في القراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة من الأمور الملحة بالنسبة إلى الرؤية المعرفيَّة الإسلاميَّة، وذلك للمُسوِّغات الآتية:

– التاريخانيَّة مقولة ونزعة حداثية وضعية يراد لها أن تحكم النصوص الإسلاميَّة مثل نص السُّنَّة النَّبويَّة، وهي نص ديني متعالٍ.

– التاريخانيَّة في تطبيقاتها على نص السُّنَّة النَّبويَّة توسلت بمناهج وأدوات تحليلية حداثية غير إسلاميَّة، وهذا ما لا يُستساغ معرفياً ومنهجياً.

– انتهاؤها إلى الانفصال عن نص السُّنَّة النَّبويَّة، وتنكُّر الاحتكام إليه، واتخاذه مرجعية عمل للحياة الإسلاميَّة؛ بُغْيَةَ بناء العلمانيَّة من الداخل الإسلامي.

وبهذا تتجلّى أهمية البحث في هذا الموضوع الذي يمكن صياغة إشكاليته على النحو الآتي: ماذا تعني تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة؟ وما مُبرِّرات القول بها؟ وكيف طبَّق الحداثيون التاريخانيَّة على نص السُّنَّة النَّبويَّة؟ وكيف يمكن الردُّ على هذه الرؤية التاريخانيَّة؟

إن التَّعامُل مع هذه الإشكالية اقتضى التوسُّل بمنهج ثنائي (تحليلي/ نقدي)، والعودة إلى بعض الدراسات السابقة، مثل: كتاب "القراءات الجديدة للنَّص الديني" لعبد المجيد النجار، وكتاب "النَّص الإسلامي بين الاجتهاد الإسلامي والتبديد الأمريكاني" لمحمد عمارة، وكتاب "روح الحداثة" لطه عبد الرحمن.

وتهدف الدراسة إلى التعريف بالقراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة، وتحديد كيفية تعامل التاريخانيين مع السُّنَّة النَّبويَّة، وكذا الكشف عن مدى ملاءمة تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة وعدم ملاءمتها للإسلام وللرؤية الإسلاميَّة.

أوَّلاً: تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة: المفهوم والتأسيس

1. دلالة التاريخانيَّة:

إن المتتبع للمصطلح في الاستعمالات اللغويَّة العربيَّة يُسجِّل جِدَّته وحداثته، ومن ثَم فهو على ارتباط بخط الكتابة الذي تبلور في الفضاء العربي الإسلامي متزامناً مع لحظة التجديد والإحياء، وهي اللحظة التي ارتبطت بسؤال المرجعية؛ إذ تشكَّلت جدلية الديني والعلماني بوصفها إحدى الثنائيات التي لا تزال تأخذ من اهتمامات الكُتّاب من مختلف التيارات، بل عند التحقيق يمكن القول إن مقولة التاريخانيَّة مقولة معاصرة في الأدبيات الإسلاميَّة، ومن أوائل الذين أدخلوها في المجال الإسلامي: عبد الله العروي الذي قال عن نفسه: "لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانيَّة" (العروي، 2008م، ص6)، ومحمد أركون الذي كتب سنة 1977م مقالاً حمل عنوان: "الإسلام: التاريخيَّة والتقدُّم" (أركون، 1977م، ص14)، وأشاد فيه بجهود عبد الله العروي في تبنّيه التاريخانيَّة في المجال النقدي العربي،

وتضمَّن رؤية استشرافية للإسلاميات بأن سيحكم عليها بالتاريخيَّة أو بالتاريخانيَّة (أركون، 1977م، ص14)، ثم تحوَّلت بعد ذلك إلى شعار يرفعه الخطاب العلماني في مجابهته للخطاب الديني دائماً في إطار جدلية الديني والعلماني التي أشرنا إليها (الجابري، 2003م، ص9).

أ. الدلالة اللغويَّة: التاريخانيَّة أو التاريخيَّة[1] من الناحية اللغويَّة لم يُعثَر على تتبُّع تعريفي لها في المعاجم العربيَّة؛ نظراً إلى عدم حضور المصطلح في الاستعمال اللغوي العربي إلّا بعد الترجمة عن اللغات الأوروبية الحديثة، مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme"، وقد ظهر المصطلح قبل الفرنسية في الألمانية (الجابري،2003م، ص8). ولهذا إذا تتبَّعنا المصطلح في اللغة العربيَّة، وجدنا أن التاريخانيَّة تَرِدُ بمعنى المصدر الصناعي، وهو اطِّراد النسب بالياء إلى كل لفظ كان مصدراً، أو اسماً مشتقاً، أو اسم عين، أو حرفاً من أدوات الكلام مع زيادة تاء النقل التي تُمحِّض اللفظ للمعنى (أبو السعود، 1970، ص309).

والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره، هما: الياء المُشدَّدة بعدها تاء التأنيث المربوطة ليصبح بعد الزيادة اسماً دالّاً على معنى مُجرَّد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة (حسن، د.ت، ص86). وهذا المعنى المُجرَّد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً، كلمة "التاريخ" اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلمّا زِيد في آخره الياء المُشدَّدة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "التاريخيَّة" أو "التاريخانيَّة"، فتغيَّرت دلالتها تغيُّراً كلياً؛ إذ يُراد منها في وصفها الجديد معنىً مُجرَّد يدل على مختلف الصفات التي يختص بها التاريخ، مثل: الارتباط بأسباب معينة، وبالزمان والمكان، وعدم التكرار. وهكذا صارت كلمة "التاريخانيَّة" تدل على الاسمية (مصدر صناعي). وليس إضافة الياء المُشدَّدة وتاء التأنيث ما يُؤكِّد لنا صياغة المصدر الصناعي، بل لا بُدَّ من تاء النقل، وقد سُمِّيت بذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تميزت عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية.

وعلى هذا يصبح قولنا: "تاريخيَّة النَّص" أو "تاريخانيَّة النَّص" مصدراً صناعياً؛ لأنه تمحَّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى

[1] هكذا يُوظَّف المصطلحان بدلالة واحدة في كثير من الأحيان. انظر ذلك في: محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام: التاريخيَّة والتقدُّم، مجلة الأصالة، ص14 وما بعدها. انظر أيضاً: محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1(1424هـ/2004م)، ص37.

الاسمية (اللبدي، 1986، ص128). واستعمال العلماء لأمثال هذه المصادر قياس عربي أخذ به المجمع اللغوي (أبو السعود، 1997، ص309). وفي الاستعمالات المعاصرة تَرِدُ كلمة "التاريخانيَّة" بالمعاني التي تضمَّنتها اللغات الأوروبية، وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث، وأوَّل توظيف للمصطلح يعود إلى سنة 1872م بحسب قاموس لاروس Larousse الكبير للغة الفرنسية (أركون، 1977، ص18)؛ فأوَّل ظهور لمصطلح "التاريخيَّة" أو "التاريخانيَّة" كان في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وهي الحقبة التي شهدت ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ لذا اعتبرت إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية (أركون، 1996، ص68). ومن هنا تتأكد دلالتها المادية، ولذلك نجد أن استعمالاتها أيضاً كانت في هذا الإطار المادي؛ إذ تَرِدُ بمعنى الواقعية التي تقابل الميثي والطوباوي، الذي يصعب التحقُّق من صحته بحسب ما يراه الحداثيون. قال محمد أركون: "التاريخيَّة عند المُؤرِّخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خيالياً أو وَهْماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخيَّة" (أركون، 1977،ص18).

ب. الدلالة الاصطلاحية: بعد الوقوف على الدلالة اللغويَّة للتاريخانيَّة، ومعرفة أنها تعني الزمنية والواقعية، وأنها تقابل الخيالي، والمُقدَّس وغير ذلك، يمكن تناول معنى "التاريخانيَّة" اصطلاحاً بناءً على ذلك، وقد عُرِّفت تعريفات عديدة، منها:

تعريف توران Alaine Tourine: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي" (أركون، 1977، ص18). وهذا التعريف نجده في معجم روبير Robert أيضاً، لكنه يضيف تعريفاً آخر هو أن كلمة "التاريخيَّة" تعني دراسة الموضوعات والأحداث في بيئتها ضمن شروطها التاريخيَّة (روبرت، د.ت، ص932). ونجد مَن يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس La rousse؛ فقد ورد تعريف "التاريخيَّة" فيه بأنها "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية" (لاروس، 1990م، ص493). ويُفهَم من هذه التعريفات التركيز على الحقيقة، وكيف أن سبيل إدراكها هو التاريخ، وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمُّن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضاً، وهذا ما يُفهَم من تعريف أركون للتاريخيَّة حين قال إنها "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ" (أركون، 1977، ص15). وهذه رؤية بُنِيت على التعريفات

السابقة، وحين نتأمَّلها نجدها تؤول إلى القول بدنيوية المُقدَّس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، وأنه لا يمكن الوقوف عليها في النصوص؛ لذا فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

وما دامت التاريخانيَّة كذلك (أي معرفة الحقيقة في التاريخ) فقد أصبحت التاريخانيَّة فوق الإيديولوجيا التي تُرسِّخها الانتماءات المذهبية أو الانتصارات الإعلامية، بل هي الوضع البشري المعيش الذي يُمكِّننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري. وهنا تصبح التاريخانيَّة بمعنى القطيعة بوصفها آلية من آليات البحث الإبستمولوجي، أو عملية نقد العلم (لالاند، د.ت، ص293) التي تطورت مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard (ألفا، 1992، ج1، ص191–192).

وعُرِّفت التاريخانيَّة أيضاً بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة، مثل تعريف عزيز العظمة: "هي ما يُحرِّر النَّص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويُشكِّل مفتاح التَّعامُل الحداثي معه" (العظمة، 1996، ص94). وهذا التعريف يجعل التاريخانيَّة مقولة حداثية، وشرطاً من شروط التَّعامُل مع النَّص الديني، بما في ذلك نص السُّنَّة النَّبويَّة. والتاريخانيَّة –بحسب هذه التعريفات– ذات بُعْد أنثروبولوجي وضعي، يقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بُعْده الوضعي المادي، وصولاً إلى اعتبار المُقدَّس إحدى العقبات التي تَحول دون توظيف هذا المفهوم؛ لذا دعت إلى تجاوز المُقدَّس، وذلك بالحكم بتاريخانيَّته.

2. دلالة السُّنَّة النَّبويَّة:

تنوَّعت تعريفات العلماء المسلمين للسُّنَّة النَّبويَّة بحسب المجال الذي يُبحَث فيه؛ أي المجالات المعرفيَّة الإسلاميَّة المختلفة. ففي اصطلاح المُحدِّثين هي: كل ما أُثِر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلُقية، أو خَلْقية، أو سيرة؛ سواء أكان ذلك قبل البعثة، مثل تحنُّثه عليه السلام في غار حراء أم بعدها. أمّا في اصطلاح الأصوليين فهي: "ما صدر عن النبي ﷺ، ولم تكن من باب الفرض ولا الواجب، فهي الطريقة المتبعة في الدين من غير افتراض ولا وجوب" (البغوي، 1992، ج1، ص12–13). هذان التعريفان من أهم

تعريفات السُّنَّة النَّبويَّة في اصطلاحات العلماء المسلمين، وهما تعريفان متقاربان، لكنهما غير متطابقين، وقد عُلِّل الاختلاف الوارد فيهما بالأغراض التي كان أهل كل علم يهتمون بها؛ فعلماء الحديث بحثوا في كون النبي ﷺ الإمام الأسوة كما أخبر عنه الله ﷻ، ولذلك راحوا ينقلون كل ما ثبت عنه؛ سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا، وعلماء الأصول بحثوا في كون النبي ﷺ مُشرِّعاً، فاهتموا بأفعاله وأقواله التي تُثبِت أحكاماً، وتُقرِّرها. أمّا علماء الفقه فبحثوا في السُّنَّة من جهة أفعال النبي ﷺ التي لا تخرج عن الدلالة على حكم شرعي (السباعي، 2000، ص76).[2]

والذي يعنينا في هذا المقام أمر مهم، هو كون السُّنَّة النَّبويَّة نصاً دينياً موحىً به إلى النبيﷺ، وهو في الراهن محل اشتغال القراءات الحداثية من زوايا متعددة، مثل تميُّزه عن النَّص القرآني، وتدوينه وتثبيته، وممارسته لسلطته، وغير ذلك. فالسُّنَّة بمعناها الأصولي خاصة شكَّلت مرجعية تشريعية في الإسلام هي الآن محل صدام مع الرؤية الحداثية؛ لذا راحت تتناول قراءات أُخرى لها تُعرَف بالقراءات الحداثية للسُّنَّة النَّبويَّة التي ترتسم التاريخانيَّة أفقاً لها. ونجد ذلك عند محمد شحرور الذي قال إن من خصائص السُّنن التبدُّل لا الثبات؛ لذا فهي زائلة: "مآل السُّنن التغيُّر والتبدُّل، فالتنزيل الحكيم لم يُصرّح أبداً بتثبيت أي سُنَّة من السُّنن، بل على العكس من ذلك تماماً في كل مَرَّة يُبيِّن لنا أنها ليست مستمرة، بل مآلها دائماً الزوال والتبدُّل" (شحرور، 2012، ص93).

هذا الموقف يلتقي فيه شحرور مع غيره من دعاة القراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة، فكلهم ينأون عن القراءة الإيمانية، ولا يُعتَدُّ إلّا بكرنولوجيا الوقائع التاريخيَّة التي تبتعد عن الغيب؛ لأن الغيب لا يُسلِّم به العقل الحداثي، بالرغم من وجود استثناءات في الموقف الحداثي تُقِرُّ بأن نهايات الوعي الإنساني التي تتمثَّل في الدين والفلسفة والفن تخترق الزمان والمكان، وتعمل على تشكيل ما هو أبدي مُطلَق (الجابري، 2003، ص14). وهذا الكلام قالت به الفلسفة الماركسية، وهي منجز حداثي. وبالرغم من ذلك، فإن الحداثيين في قراءتهم التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة، وهي نص ديني، يريدون ربطها بالزمان والمكان، ويقولون إنها لا تتجاوز ذلك؛

[2] لتعرُّف المزيد عن تبرير هذه الخلافات، انظر: مصطفى السباعي: السُّنَّة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، ط1، 2000، ص67.

ما يدل على أن الموقف ليس نتيجة علمية أوصلتهم إليها جهود بحثية، بقدر ما هو انتقائية واستثمار لبعض الإنجازات المعرفيَّة التي انتصرت في الفضاء المعرفي الحداثي. ونخلُص من هذا الكلام إلى الملاحظات الآتية:

أ. التاريخانيَّة بوصفها موقفاً ورؤيةً هي على ارتباط بمسألة العلمانيَّة التي تُعَدُّ من أكبر التحديات التي تجابه الوجود الإسلامي، وقد أشار إلى هذا الأمر محمد عمارة حينما عَدَّ شعار التاريخيَّة أو التاريخانيَّة لوناً جديداً من ألوان علمنة الإسلام (عمارة، 2003، ص60).

ب. الاعتماد على الواقع بحمولته التاريخيَّة، وعَدُّه معياراً لصحة أي شيء أو عدم صحته، بما في ذلك النصوص الدينية، مثل نص السُّنَّة النَّبويَّة، على أساس أنها رُوِيت في حيِّز تاريخي، ودُوِّنت في ظرف تاريخي، وهي محمولة في أدوات تاريخيَّة، ولذلك ذهبت القراءات التاريخيَّة إلى اعتبار الواقع حكماً على النَّص الشرعي (النجار، 2006، ص38).

ت. القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة والنَّص الإسلامي في مستوياته المختلفة هو تحوُّل من الألوهية إلى الأَنْسَنَة؛ لذا تبلور عند المُؤرِّخين من رؤيتهم للإنسان أن ماهيته هي وجوده في التاريخ (العروي، 1997، ص23)، وأن التحوُّل نحو الأَنْسَنَة تغيير لمحور الاهتمام في العقيدة؛ أي من الألوهية إلى الإنسان، وهو أمر خطير؛ لأن قوامه رؤية حقيقة الغيب، وهو ما استعاضه محمد أركون بـ "سياسة الأمل"، وراهن على إجرائيته بأنها كفيلة بإيصالنا إلى فهم "الإيمان بالغيب"، وذلك بالاستعانة ببعض العلوم الإنسانية التي تعمل على دمج كل التطورات اللاهوتية فيها، مثل التفكير في النجاة والأمل الأخروي (أركون، 2002، ص56).

إذاً، يترتَّب على ما سبق الحكم على السُّنَّة النَّبويَّة بـ "التاريخانيَّة"؛ أي إنها نص تجلّى في التاريخ، ومرهون فيه.

3. لماذا تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة؟

تراهن القراءات الحداثية على التاريخانيَّة في نقدها للخطاب الديني، وذلك بنقد مرجعيته التي تأسَّس عليها؛ هذه المرجعية التي تتمثَّل أساساً في نصوص الوحي قرآناً وسُنَّةً. ولهذا، فإن هذا الخطاب محكوم عليه في الرؤية الحداثية بالرجعية وباللاعلمية؛ لأنه في المنظور الحداثي

تأسَّس على توجيه إيديولوجي (أبو زيد، 2000 أ، ص10). وتجاوز هذه الرؤية الدينية يكون بتأسيس وعي علمي يُسهِم في عِدَّة أمور، هي مسائل مُلِحَّة في الراهن، وهي ذاتها مُبرِّرات التأسيس لتاريخانيَّة النَّص الديني كتاباً وسُنَّةً. وتتمثَّل هذه الأمور والمسائل في ما يأتي:

أ. إزاحة الإيديولوجيا: الإيديولوجيا في نظر الحداثيين هي الطابع العام للعلوم الإسلاميَّة والفكر الديني،[3] فنصر حامد أبو زيد ينظر إلى الخطاب الديني على أنه خطاب إيديولوجي لا علمي، وأنه ينبهر ظاهرياً بالعلم، ولكنه يحمل عداءً عميقاً له في الباطن؛ لأنه يزاحمه، ويحتل مواقعه أوَّلاً بأوَّل (أبو زيد، 2000 ب، ص146). وهذا التوجُّه الإيديولوجي ليس وليد العصر الحديث في ثقافتنا، بل هو قديم بدأ في زمن التدوين، فكانت عملية التدوين محطةً رسَّخت فهماً معيناً للنَّص (قرآناً، وسُنَّةً) عَزَل النَّص عن سياقه، وجرَّده من أبعاده الموضوعية والتاريخيَّة، وجعل منه نصاً مُقدَّساً (أبو زيد، 2000 أ، ص12). وكذلك نجد محمد عابد الجابري لا يرى في التراث نصاً تجاوز الإيديولوجيا، بل هو ذو بطانة إيديولوجية (الجابري، 1999، ص23).[4] وهذا ما تجلّى أيضاً عند محمد أركون في معالجته لكثير من المسائل المُتعلِّقة بالنَّص الديني، مثل: أسباب النزول، ومسألة التدوين، وما ترتَّب عليها من إنجاز المصحف، وكتب الحديث ... وغيرها؛ فكلها في نظر أركون خضعت لوظائف إيديولوجية.[5] وللكشف عن تاريخانيَّة النَّص الديني يرى أركون ضرورة زحزحة القناعات بخصوص هذه المسائل، فتكون عملية الزحزحة أداة تناط بها عملية تعرية الوظائف الإيديولوجية. وعملية التعرية هذه جعلته يقوم بقراءة تفكيكية لا مثيل لها –بحسب تعبير هاشم صالح (مترجم أركون)– للتراث والذات والمعنى.

ب. الكشف عن مفهوم النَّص: النَّص هو موضوع محل الدراسة، وهو محل تطبيق علم تحليل الخطاب، وحتى يتم ذلك ينبغي تحقيق مفهوم النَّص أوَّلاً، وهو الأمر المفقود في التراث، والمُعوَّل عليه في صياغة الوعي العلمي. إذاً فالكشف عن مفهوم النَّص والأخذ به يُعَدُّ إحدى الخطوات الأساسية لتأسيس وعي علمي بالنَّص الديني، بما في ذلك نص السُّنَّة

[3] مسألة وصف الفكر الإسلامي بالإيديولوجيا يتفق عليها جميع الحداثيين، الذين يرون الحداثة الغربية كفيلة بإزاحتها.

[4] هذا الحكم يُوظِّفه محمد عابد الجابري في دراسته للنص التراثي. انظر كتابه: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م، ص23.

[5] إيديولوجية الساسة والعلماء على حدٍّ سواء في نظر الحداثيين.

النَّبويَّة، ثم بناء تاريخانيَّته. والنَّص بالمفهوم الذي يتحدث عنه الحداثيون هو النَّص بمفهومه اللساني السيموطيقي الحديث؛ لأن العثور على مفهوم النَّص بمعنى آخر لا يفي بالغرض، بل هو موجود في الثقافة الإسلاميَّة. ومن أوجُه هذه الدلالة: نمط التأويل الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد، فليس هو بالتأويل المتعارف عليه، بل هو تأويل يقضي بتعليق النَّص في الهواء، بحيث يصبح قابلاً لكل ما يمكن أن يستنطق به (أبو زيد، 2000 ب، ص147). وحتى يُكشَف عن مفهوم النَّص، يقترح نصر حامد أبو زيد مدخلاً علمياً لدراسة هذا النَّص، وهذا المدخل قوامه أمران:

الأوَّل: الواقع الذي تنتظم فيه حركة البشر المخاطبين بالنَّص، وفيه أيضاً يوجد المتلقي الأوَّل للنَّص، وهو النبي ﷺ.

الثاني: الثقافة التي تتجسَّد بشكل خاص في اللغة والواقع. والثقافة من الحقائق الأمبيريقية التي تساعد –بفعل عملية التحليل– على الوصول إلى فهم علمي لظاهرة النَّص (أبو زيد، 2000 ب، ص24). والدعوة إلى دراسة النَّص الإسلامي من هذا المنظور تتمثَّل في الأخذ بالمناهج الحداثية التي تتعامل مع النَّص –أيّاً كان هذا النَّص– من دون تمييز له من غيره. ولهذا يُخطِّئ نصر حامد أبو زيد التصور الإسلامي حينما يُفرِّق بين النَّص الديني والنصوص اللغويَّة (أبو زيد، 2000 ب، ص91). أمّا التحديات الواردة في العصر الحديث فهي تحديات أُخرى معرفيَّة بالدرجة الأولى؛ ما يجعلنا في هذا المستوى نسعى إلى إعادة اكتشاف النَّص.

ت. الاستجابة لمطلب العلوم الإنسانية: هي إحدى الآليات التي تأخذ بها القراءة الحداثية في قراءتها للنَّص الديني عموماً، بما في ذلك نص السُّنَّة النَّبويَّة. ومن الأمثلة على هذه العلوم: اللسانيات، وتاريخ الأديان، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وغير ذلك من العلوم الإنسانية التي تطرح تساؤلات مُلِحَّة عن السُّنَّة النَّبويَّة. وببلورة هذه التساؤلات والإجابة عنها بما تقضي به هذه العلوم الإنسانية بتلك النتائج، وباعتماد مناهج هذه العلوم، يمكن دراسة النَّص الديني قرآناً وسُنَّةً. وقد وظَّف أركون تلك النتائج، وعَدَّها أحد الأسباب التي جعلته يقول بتاريخانيَّة النَّص الديني قرآناً وسُنَّةً؛ فبتوظيفه علم النفس مثلاً، انتهى إلى أن الفكر

الـديني أو الموقـف التيولـوجي صـار مجابهـاً بأسـئلة بسـيكولوجيا المعرفـة، ورأى أن شـيوع هـذا الفكـر وانتشـاره يعـود إلى طبيعـة الإنسـان في القـديم (زمـن الـوحي) التـي كانـت مفتوحـة علـى العجيـب السـاحر، أو الأسـطوري (أركـون، 1996، ص46). ويـرى نصـر حامـد أبـو زيـد أن الإلحاح في البحث عن مفهوم النَّص هو أحد مساعي العلوم الإنسانية؛ بُغْيَةَ الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة في بُعْدها التاريخي (أبو زيد، 2000 ب، ص149).

ومن أهم هذه الخصائص التي تتصف بها الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، محوريَّة النَّص الديني فيها، والكشف عن هذه المحوريَّة هو كشف عن آليات إنتاج المعرفة في هذه الثقافة؛ لأن نص الوحي في البنية الإسلاميَّة؛ هو المُولِّد لمعظم أنماط النصوص الأُخرى (أبو زيد، 2000 ب، ص149). وهذه القراءة تعتمد بطبيعة الحال على الأنثروبولوجيا بوصفها علماً من العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الأهداف؛ حقيقة النَّص، وعلاقته بالثقافة، وإنتاجه للنصوص الأُخرى. وكانت النتيجة التي توصَّل إليها نصر حامد أبو زيد القول بأن النَّص الديني (القرآن، والسُّنَّة) تشكَّل في الثقافة أوَّلاً، ثم تحوَّل إلى مُشكِّل لها في ما بعدُ (أبو زيد، 2000 ب، ص87). ويتضح من هذه النتيجة ربط النَّص ببيئته الثقافية، في إشارة إلى التاريخانيَّة.

ث. اختراق المحرمات والممنوعات السائدة: هو ما سمّاه أركون التفكير في اللامفكر فيه، وهو في هذا الموضع يتناول جُملةً من التساؤلات عن نصوص الوحي، تُشعِر القارئ أنه يقرأ لمفكر من زمن آخر، ومن بيئة ثقافية أُخرى؛ فهذه التساؤلات لا تجعل القارئ يقف على نتيجة معرفيَّة توصَّل إليها صاحبها بقدر ما يزداد شكّاً وحيرةً، حتى إن بعض قُرّاء أركون ونُقّاده يرونه لا يُنجِز قراءة معينة، ولا يُؤسِّس فضاءً علمياً، ولا يتبنّى منهجاً معيناً، وإنما يُحدِّد إشكالات، ويدعو إلى معالجتها غيره من الباحثين، ومن قُرّائه (حرب، 1995، ص85). واختراق هذه المُحرَّمات هو ما جعل أركون دقيقاً في انتقاء مصطلحاته، وتوظيفه شبكة مفاهيم متميزة، وتغييره في بعض الأحيان عناوينه، مثل تغييره عنوان كتابه من: "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي". ومصطلح "التاريخيَّة" كما مَرَّ بنا له دلالته الوضعية التي يَرِدُ بها في مقابل المُقدَّس، فيكون هدفه نزع صفة القداسة عن النَّص الديني؛ السُّنَّة النَّبويَّة، أو حتى النَّص القرآني، وهذا أحد أمثلة اللامفكر فيه. ومن أمثلة اللامفكر فيه

أيضاً مسألة العلمنة في الإسلام؛ فهي في نظر أركون ليست مخالفة للإسلام، بل هي من مضامينه انطلاقاً من الرسالة القرآنية التي يراها تُقدِّم دورها، وتُمارِس نفسها على هيئة حداثة (أركون، 1996، ص19)، وانتهاءً بالسُّنَّة النَّبويَّة التي يَعُدُّها نضالاً دنيوياً (أركون، 1996، ص19).

ج. هَتْك الرقابة الاجتماعية: يُراد بذلك تجاوز موقف الجماهير ومعتقدهم في النصوص الدينية؛ فجمهور المسلمين حصل لهم اطمئنان بخصوص النَّص الديني في مستوياته المختلفة. ففي ما يخصُّ السُّنَّة النَّبويَّة مثلاً، يعتقدون أن المُدوَّن في مصادر السُّنَّة المشهورة، مثل كتب الصحاح والسُّنن، هي وحي أُوحي إلى النبي ﷺ، وأنها من مصادر التشريع. وهذا الموقف في نظر أركون ضرب من الرقابة الاجتماعية التي لا بُدَّ من هُتْكها؛ لأن ذلك –في نظره– إحدى الضرورات التي تقتضيها عملية التفكير والتأمُّل (أركون، 1996، ص30). وهذه العملية تُعَدُّ زحزحة لليقينيات الإسلاميَّة، وقد صوَّر شارح أركون أثرها في المسلمين بأنهم يصبحون في حالة رعب وخواء (أركون، 1996، ص30).[6] وبطبيعة الحال، فإن التاريخانيَّة هي بديل هذا الفراغ.

ثانياً: تطبيقات التاريخانيين على السُّنَّة النَّبويَّة

ممّا سبق يتحدَّد لنا المعنى الأهم للسُّنَّة النَّبويَّة الذي سيكون محل القراءة التاريخانيَّة؛ إنه المعنى السائد عند علماء أصول الفقه، أو ما اصطُلِح عليه بالسُّنَّة التشريعية (عمارة، 1998، ص73)؛ وهو البُعْد الذي يناهض الموقف العلماني الرافض للمرجعية الدينية، وإن أبقى البُعْد القرآني فقط مصدراً للتشريع الإسلامي،[7] في بُعْده الأخروي لا بُعْده الرسالي الدنيوي. وقد تأسَّس القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة –في نظر الحداثيين– بالنظر إلى بُعْدين أساسيين من أبعاد درس السُّنَّة النَّبويَّة؛ أحدهما: مسألة التدوين، والآخر: مسألة الفاعلية، وذلك على النحو الآتي:

[6] انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[7] هذا ما حملته عناوين كتب بعضهم، مثل: القرآن وكفى به مصدراً للتشريع الإسلامي، لصبحي منصور.

1. مسألة التدوين:

يُراد بها البحث في نص السُّنَّة النَّبويَّة عن كيفية نقله من المستوى الشفهي إلى المستوى المُدوَّن، أو وجوده نصاً بعدما كان خطاباً (ريكور، 1988، ص27).[8] وما تبع ذلك من التساؤلات التي تناولتها فلسفة النَّص بوصفها منجزاً حداثياً، وهذه التساؤلات هي التي تحاصر بها القراءات الحداثية نص السُّنَّة النَّبويَّة لمكانته في التشريع الإسلامي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

تعتمد القراءات الحداثية على مسألة التدوين بوصفه فعلاً تاريخياً يُبين عن طريقه طبيعة تشكُّل نص السُّنَّة النَّبويَّة وتثبيته بصورة عامة، وفي ضوء ذلك يقال بتاريخانيَّته، وعدم حجيته ... وغير ذلك ممّا هو مُخالِف لما هو متفق عليه في الرؤية الإسلاميَّة. وقد جاء التركيز على التدوين؛ لأن نص السُّنَّة النَّبويَّة كان شفوياً في البداية، ثم دُوِّن بعد ذلك؛ إذ دُوِّنت السُّنَّة النَّبويَّة في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ).

إن استثمار الوقائع التاريخيَّة دفعت الحداثيين إلى الجرأة على السُّنَّة النَّبويَّة، والزعم بأن الظروف السياسيَّة وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها، وتعالج أحكامها؛ لذا قال محمد أركون: "إن السُّنَّة كُتِبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمن طويل، وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث: السُّنِّية، والشيعية، والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث، ويسيطرون عليه؛ لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة ...، وهكذا راح السُّنَّة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين" (أركون، 2012، ص104).

ورأى أركون أن التحوُّلات التاريخيَّة شكَّلت تراكمات جعلت المهتمين بالشأن المعرفي والسياسي يستشرفون الأفق التاريخي لحركة الإسلام؛ ما جعلهم يهتمون بالنَّص النبوي، وبتدوينه خاصة؛ لأنه النَّص الذي سَيُدعى إلى الاحتكام إليه في مرحلة لاحقة. وهذه المكانة التي أعطاها المسلمون السُّنَّة النَّبويَّة -في نظر أركون- يجب أن تخضع لأسئلة الحداثة

[8] يُعرَّف النص بأنه "كلام ثبت كتابة". انظر ذلك في: بول ريكور: مقال بعنوان: ما هو النص؟ ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988، ص27. وقد جعل المترجم المقال تحت عنوان: النص والتأويل.

الاستكشافية؛ لأنها صارت نصاً بعدما كانت خطاباً، وذلك بمنهجيَّة نقدية صارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها (أركون، 2012، ص106). وقد ذهب إلى أن الحياة بطبيعتها متدفقة، وأنها تمرُّ بتحوُّلات تختلف فيها الأجيال جيلاً بعد جيل؛ إذ قال: "وبالطبع، فإن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوُّع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، وكي يتم دمجها وتمثُّلها في التراث؛ فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصادقوا عليها، ويُقدِّسوها؛ إمّا بواسطة حديث للنبي، أو بتقنيات المحاجَّة والقياس" (أركون، 1992، ص110).

وهذا يعني أن تدوين السُّنَّة النَّبويَّة في نظر الحداثيين لم يكن بغرض الحفاظ عليها، والحفاظ على الدين، وإنما كان لغرض دنيوي أَمْلته التحوُّلات التاريخيَّة التي مرَّت بها الأُمَّة. وهكذا شُكِّك في تدوين السُّنَّة؛ إذ هي في الخطاب الحداثي وقراءاته التفكيكية مجموعات نصية مغلقة ذات بنية ميثية (أسطورية)، بحسب تعبير أركون، وقد خضعت لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسُّفية التي فُرِضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، في أثناء تشكيل المجموعات النَّصية ...، وهذه المجموعات النَّصية تعرَّضت لعملية النقل "الشفاهي" بكل مشكلاتها، ولم تُدوَّن إلّا متأخرة، وهذا الوجه "الشفاهي" قام به جيل من الصحابة لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه "الحكايات الصحيحة" بـ"الحكايات المزورة" (أركون، 1992، ص104).

وهذا يعني أن تدوين السُّنَّة النَّبويَّة –بتعبير أركون– حدث لاعتبار دنيوي لا ديني، وهذا من إفرازات الحداثة؛ لأنها فلسفة مادية تُقصي كل السلطات، بما في ذلك سلطة الغيب والبُعْد الغيبي للحديث النبوي، ولا تعترف إلّا بسلطة العقل العلمي. وهنا يناقض أركون نفسه؛ لأنه يذكر أيضاً أن السُّنَّة لقيت من الرعاية والتثبُّت ما لم يلقه أي خطاب أو نص تاريخي باعتراف الغرب أنفسهم (أركون، 2012، ص102). وهذا الموقف يتفق فيه أركون مع الحداثيين كافةً.

ومَن يتتبَّع كتابات هؤلاء، فإنه ينتهي إلى سؤال عكسي مفاده: ماذا كان سيحدث إذا لم تُدوَّن السُّنَّة النَّبويَّة؟ أمّا إجابة هذا السؤال فقد تتمثَّل في حدوث خسارة كبيرة تصيب

المسلمين بعدما فرَّطوا في التعاليم النَّبويَّة، وأهملوا شؤون دينهم ... إلى غير ذلك من الانتقادات التي ستطال تركهم كما طالت عملهم، وهو أمر مستهجن؛ لأن النقد صار من أجل النقد لا من أجل خدمة المعرفة التي تدَّعيها القراءات الحداثية. وقد ركَّزت القراءة الحداثية على بُعْدين أساسيين في مسألة تدوين السُّنَّة النَّبويَّة:

الأوَّل: البُعْد الديني المُتمثِّل في النهي النبوي عن عملية التدوين، مثل قوله ﷺ: "لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومَن كتب عني غير القرآن فليمحه" (مسلم، د.ت، ج4، ص2298). فهذا النهي الذي ورد في الحديث مُعْتَدٌّ به إلى أبعد الحدود في الرؤية الحداثية، حتى إن بعض الحداثيين تحوَّلوا إلى فقهاء أفتوا بأن عملية التدوين مخالفة شرعية من الناحية الفقهية، وعَدّوها من الناحية المعرفيَّة آفة من الآفات التي تخلَّلت البنية المعرفيَّة الإسلاميَّة؛ لأنها دمجت التاريخي في المُقدَّس. قال أحدهم في ذلك: "تحوَّل تدوين الحديث إلى آفة جعلت المسلمين يبتعدون عن كتاب الله، وأصبح التشريع يُؤخَذ بالأساس من الحديث بدل القرآن؛ فانشغل الناس بالحديث وجمعه والاستنباط منه، في حين لم يعد للقرآن دور إلّا في الاستشهاد للنَّص الحديثي، فغدت المرويات البشرية الصرفة هي أساس التشريع، رغم أن هناك منعاً من طرف الرسول واضحاً من تدوين هذه المرويات، حيث إن الله لم يتكفَّل إلّا بحفظ كتابه الموحى إلى عبده ونبيه، فيسهل على ذوي النفوس الخبيثة أن تُزوِّر وتُغيِّر في الدين كيفما تشاء تحت مُسمّى السُّنَّة أو الحديث" (أيلال، 2017، ص20).

وهذا الكلام ظاهره الغيرة على النَّص القرآني، وحقيقته هدم كل ما بناه المسلمون، وإعادتهم إلى نقطة الصفر، وهنا يتجلّى الأفق الانفصالي في القراءات الحداثية المُتمثِّل في إلغاء المرجعية الدينية، وانتقاء نصوص السُّنَّة النَّبويَّة انتقاءً متميزاً بما يخدم مقاصدها، وتكون بذلك السُّنَّة الآمرة بالعمل ليست وحياً، وليست حُجَّة، والسُّنَّة التي فيها النهي يُعْتَدُّ بها، وهذه مفارقة ظاهرة!

وتبع هذا التساؤل تساؤلات جزئية أُخرى، مثل: التساؤل عن الكتبة، وعن مكان وجود النُّسخ الأصلية من مُدوَّنات السُّنَّة النَّبويَّة، وما إلى ذلك من التساؤلات التي تسعى إلى التشكيك في السُّنَّة النَّبويَّة. وقد تمادى بعضهم في هذا الشأن، فنفوا صلة بعض العلماء

بمُؤلَّفاتهم، مثل صلة البخاري بجامعه الصحيح؛ إذ ادَّعى بعضهم أن مُؤلِّف "صحيح البخاري" ليس الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، بل هو مُؤلِّف مجهول (أيلال، 2017، ص279). وهذا الحكم وغيره نجده كثيراً في القراءات الحداثية لنص السُّنَّة النَّبويَّة. وما يُلاحَظ على الموقف الحداثي بصورة عامة في هذا المقام أنه حينما يتعامل مع نصوص أُخرى غير إسلاميَّة يُسلِّم بثبوتها، وصحتها، وفعاليتها التي لا تتوقف، ويجعل منها معياراً للقراءة، مثل تعامله مع فلسفة اليونان التي رَوَّج لها حتى عُدَّت النهر الخالد.

الثاني: البُعْد السياسي لعملية التدوين، ومفاده أن تدوين السُّنَّة النَّبويَّة لم يكن عملية معرفيَّة بلغها المجتمع الإسلامي بفعل التراكمات المعرفيَّة التي حقَّقها المسلمون بقدر ما كانت قراراً سياسياً؛ لذا فهي تأخذ بُعْداً إيديولوجياً لا معرفياً. وقد ناقش الحداثيون هذا الأمر؛ بُغْيَةَ الوصول إلى ربطه بالسلطة السياسيَّة، ليكون حدثاً تاريخياً مفصولاً عن الوحي. وهذا ما نجده في تتبُّع شحرور مثلاً لعملية التدوين، مُركِّزاً على تردُّد الصحابة في التدوين قبل عهد عمر بن عبد العزيز (شحرور، 2012، ص46–47)، ثم جعْلها عملية سياسيَّة بحتة في مرحلة العباسيين؛ إذ قال: "حين نقل العباسيون بلاط حكمهم من دمشق إلى بغداد كان من الطبيعي أن ينقلوا معهم الشعراء طمعاً في مدائحهم، والفقهاء طمعاً في تأييدهم ومنحهم الغطاء الشرعي الذي يحتاجون إليه في الحكم، وغيرهم من أصحاب الحديث النبوي، وأهل الأخبار، وكان من الطبيعي أن يحمل هؤلاء وأولئك من البضاعة ما ينفق في مثل هذه السوق الناشئة الجديدة" (شحرور، 2012، ص48).

إن إقدام مؤسسة الخلافة على عملية تدوين السُّنَّة النَّبويَّة، أو تقريبها للعلماء من أجل رعاية العملية –في نظر الحداثيين– جعل المسألة المعرفيَّة سياسيَّة تاريخيَّة لا علاقة لها بالوحي؛ لذا قالوا بتاريخانيَّتها.

2. مسألة الفاعلية:

تُمثِّل هذه المسألة البُعْد الرئيس في القراءة الحداثية للسُّنَّة النَّبويَّة؛ ذلك أنه البُعْد الذي سيفضي إلى التصادم مع الرؤية التاريخانيَّة. فبحكم الاعتقاد بخلود رسالة الإسلام، تبقى السُّنَّة النَّبويَّة مرجعية عمل صالحة لكل زمان ومكان. ولـمّا كان الراهن الإسلامي يشهد خطاباً

دينياً يدعو إلى الحياة الإسلاميَّة التي قوامها الالتزام بالنصوص كتاباً وسُنَّةً، فقد مثَّل هذا الجانب البُعْد الرئيس للقراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة؛ لأنها إن كانت مستمرة بوصفها مرجعية عمل، فهذا يعني أنها تخترق التاريخ؛ ما ينفي علمنة الدين كما أُشير إلى ذلك. والسُّنَّة النَّبويَّة وحي موحى، والنَّص الذي هو من وحي إلهي مُلزِمٌ أتباعه بالاحتكام إليه ليكون مرجعية عمل لهم، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى لِما وُجِد من أدلة علمية اعتمدها المسلمون بتأسيسهم علوم الحديث التي هي علوم مبتغاها الوصول إلى صحة السُّنَّة النَّبويَّة. أمّا كون السُّنَّة وحياً إلهياً فهذا معتقد المسلمين فيها، وقد أشار علماؤهم إلى هذه الحقيقة (السُّنَّة وحي)، وأقاموا عليها أدلة مختلفة من النقل والعقل على السَّواء.

أمّا من النقل فنجد أدلة من القرآن الكريم ومن السُّنَّة ذاتها، دالة على أن السُّنَّة وحي، وليست شيئاً غير ذلك؛ فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ (البقرة:231)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ (النساء:113). ففي هذين النَّصين، خَصَّ القرآن الكريم الحكمة بالذكر إلى جانب الكتاب، وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الحكمة غير القرآن، وفُسِّرت على أنها ما أَطْلَعَ الله عليه نبيه ﷺ من أسرار دينه وأحكام شريعته، وعُبِّر عنها بالسُّنَّة (السباعي، 2000، ص68). قال الإمام الشافعي: "سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سُنَّة رسول الله" (الشافعي، د.ت، ص78). قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر:7)، بل نجد القرآن الكريم أشار في بعض الآيات إلى أن مخالفة النبي ﷺ كفر، قال تعالى: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ (آل عمران:32). فلو لم تكن السُّنَّة النَّبويَّة وحياً ما ترتَّب على مخالفتها كفر كما بيَّنت هذه الآية الكريمة.

وكذلك وردت في السُّنَّة نفسها أحاديث تُبيِّن أنها وحي، وليست كلاماً بشرياً عادياً، ومن ذلك قول النبي ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه" (أبو داود، 1988م، ج4، ص266)،[9] وقوله ﷺ: "ليس من عمل يُقرِّب إلى الجنة إلّا قد أمرتكم به، ولا عمل يُقرِّب إلى

[9] رواه أبو داود في كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة.

النار إلّا قد نهيتكم عنه، لا يستبطئن أحد منكم رزقه، إن جبريل ﷺ ألقى في روعي أن أحداً منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس، وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه، فلا يطلبه بمعصية الله، فإن الله لا يُنال فضله بمعصية" (الحاكم، 1990م، ج2، ص5). والإلقاء في الروع هو الوحي.

ممّا تقدَّم تبيَّن لنا أن السُّنَّة وحي، وليست شيئاً آخر. ولأنها وحي؛ فقد كانت النَّص الأوَّل المُبيِّن للنَّص القرآني. قال الإمام ابن كثير: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك: أن يُفسَّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد بسط في مكان آخر، فإن أعياك فعليك بالسُّنَّة، فإنها شارحة للقرآن، ومُوضِّحة له، ولهذا قال ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" (ابن كثير، 1980م، ج1، ص7).

وأمّا من العقل فما استُنبِط من سيرة النبي ﷺ. وبناءً على تبليغه القرآن الذي هو أَولى من السُّنَّة، وعدم ادِّعائه شيئاً منه على أنه من عنده؛ بناءً على ذلك لا يمكن أن يُتصوَّر أن يكون النبي ﷺ قد استقل ببيان كيفية العبادات، أو كمية المقادير الواجبة في الزكاة والصدقات، أو بيَّن عن الله ما لم يرده، أو شرع لأُمَّته ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه، وأنزله عليه (البغوي، د.ت، ج1، ص7). وهذا يُؤكِّد أن ما ورد عن النبي ﷺ من أحاديث (سُنَّة) إنما هي وحي إلهي، وليست مُجرَّد كلام يتعلق بشؤون دنيوية، أو صدر عنه بوصفه بشراً لا نبياً؛ لأن المسائل التي قالها، ولم تكن وحياً، أشار إليها، وبيَّنها.[10] وكان صحابته يسألونه ﷺ عمّا يقول لهم، أهو الوحي أم الرأي؟ وكان يجيبهم بأنه: هذا، أو ذاك. إن هذا الاعتقاد السائد عند المسلمين، الذي هو تعاليم مُنزَّلة، يناهضه الموقف الحداثي الذي يريد الوصول إلى تأسيس تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، وذلك بـ:

أ. تحليل ظاهرة الوحي: تحليل ظاهرة الوحي خطوة أساسية، وإجراء مركزي في بناء الموقف التاريخاني؛ سواء بخصوص النَّص القرآني، أو بالسُّنَّة النَّبويَّة. وقد وقف الحداثيون في تحليل ظاهرة الوحي عند عِدَّة جوانب؛ بُغْيَةَ إثبات تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، وذلك كما يأتي:

[10] مثل ما حدث في غزوة الأحزاب حينما استأذنه سلمان الفارسي في وضع خطة للغزوة، قائلاً: يا رسول الله، هل هو الوحي أم الحرب والمكيدة؟ قال: بل هي الحرب والمكيدة، فأشار عليه بفكرة الخندق، فأخذ بها.

– دلالة الوحي: كان التركيز على مفهوم الوحي لمركزيته في الرؤية الدينية. فكما تقدَّم، فإن معتقد المسلمين في السُّنَّة النَّبويَّة أنها وحي؛ لذا اتجهت القراءات الحداثية إلى إنجاز قراءة أنثروبولوجية لظاهرة الوحي، مؤدّاها نفي صبغة الوحي عن السُّنَّة النَّبويَّة. وإذا كانت دلالة الوحي تعني الإعلام الخفي، فقد ركَّزت القراءات الحداثية على حضور هذه الدلالة في البيئة الثقافية العربيَّة قبل الإسلام على النحو الذي ورد في قول الشاعر:

يـــوحي إليهـــا بأنقـــاضٍ ونَقْنقـــةٍ كمـــا تَـــراطَنُ في أفـــدانها الـــرومُ

والقول بحضور دلالة الوحي في الثقافة العربيَّة قبل البعثة يهدف إلى إثبات واقعية الوحي؛ ما يُؤكِّد تاريخانيَّته في نظرهم. وإذا كان تداول المصطلح جانباً ثقافياً، فإنه توجد ظواهر أُخرى تُؤكِّد واقعية الوحي حسب ما يرى الحداثيون، مثل: الكهانة بوصفها عملية اتصال بين عالمين مختلفين: عالم الإنس، وعالم الجن، فقد قاسوا الوحي على الكهانة؛ لأن كُلّاً منهما يمثل عملية اتصال بين مستويين من مستويات الوجود، وعملية الاتصال هذه السائدة في الثقافة العربيَّة عُدَّت الأساس الثقافي لظاهرة الوحي في الإسلام، إلى درجة الحكم باستحالة استيعاب هذه الظاهرة لو كانت الثقافة العربيَّة خالية من مفهوم الكهانة (أبو زيد، 2000م أ، ص34). وما قيل عن الكهانة يمكن أن يقال عن الشعر؛ فقد كان الربط بين الجن والشعر وارداً في العقل العربي؛ فالعرب كانوا يعتقدون أن الجن يخاطب الشاعر، ويلهمه قول الشعر، واستدلوا على ذلك بقول الأعشى:

ومـا كنـتُ شـاعِرْدا ولكـنْ حَسِبتُني إذا مسـحلٌ سـدّى ليَ القـولَ أنطـقُ

شـريكان في مـا بيننـا مِـنْ هَـوادةٍ صـــفيّان جِـــنّيٌّ وإنـــسٌ مُوفَّـــقُ

إذاً، فتشبيه الوحي بالكهانة والشعر، والتركيز على ظاهرة الاتصال بالجن، هو ممّا يورده الخطاب الحداثي لبيان واقعية (تاريخانيَّة) الوحي (أبو زيد، 2000 أ، ص34).

ومن الظواهر أيضاً "الرؤيا" التي تتشابه مع حالات الوحي؛ فهي ظاهرة حاضرة في الثقافة العربيَّة قبل البعثة وبعدها، وهي أيضاً ظاهرة مرتبطة بالشِّعْر والكهانة. وقد ورد في السُّنَّة أن أوَّل ما بدأ به النبي ﷺ الرؤيا الصالحة؛ فلا يرى رؤية إلّا جاءت مثل فلق الصبح

(مسلم، د.ت، ج1، ص126).[11] فارتباط الوحي بالرؤيا، وارتباط الرؤيا بالثقافة العربيَّة، أمر يُؤكِّد لدى الحداثيين واقعية الوحي، ثم تاريخانيَّته.

ومن الأمور التي اعتمدها الحداثيون في تحليلهم للوحي المحمدي مقارنته بالوحي في الكتب السماوية الأُخرى؛ لأنها كانت متداولة في الثقافة العربيَّة قبل البعثة. ولهذا تسعى القراءة الحداثية –على هذا المستوى– إلى إثبات هذه الصلة؛ لبيان واقعية الوحي المحمدي، ثم تاريخانيَّته إلى درجة أن محمد أركون قال عن الوحي القرآني: "أفكر في اختزال القرآن إلى مُجرَّد المصادر التوراتية والعبرانية" (أركون، 2002، ص53). وقد انتهى أركون في مناقشته مفهوم "الوحي" إلى تغيير المصطلح؛ فبدل "الوحي"، قال: "الحدث القرآني" Le fait coranique (أركون، 1982، ص27).

إن تحليل ظاهرة الوحي على هذا النحو يهدف إلى إثبات دنيويته وتاريخانيَّته، وهذا ما قصده نصر حامد أبو زيد بالبُعْد الثقافي للنَّص (أبو زيد، 2000أ، ص29 وما بعدها)، فضلاً عن تناول إمكانية تقليد النبي ﷺ لما عند أهل الكتاب، وهذا في نظر الحداثيين تناصٌّ غير مُصرَّح به. ولـمّا كان علم السيرة النَّبويَّة أساسياً في فهم الوحي المحمدي، فقد سُلِّط الضوء على كل جوانب حياة النبي ﷺ، بما في ذلك تعلُّمه، فنجدهم يُشكِّكون في أُمِّيته ﷺ، وأحياناً ينفونها كما سنُبيِّن ذلك، وكل هذا للبرهنة على تاريخانيَّة الوحي.

هذا بالنسبة إلى ظاهرة الوحي بوصفها مسألة عقدية عند الحداثيين، التي بها توصَّلوا إلى إنكار أن السُّنَّة النَّبويَّة وحي أصلاً، بل إنهم يرونها نصاً بشرياً محكوماً بشروط زمكانية تاريخيَّة. قال محمد شحرور: "ثبَّتوا الزمان والمكان في حقبة معينة بجعلهم كلام النبي وحياً منافساً للوحي الإلهي، وقدَّسوا التاريخ، ودخلوا في شرك الألوهية" (شحرور، 2012، ص98). وقد برَّر الحداثيون موقفهم هذا بقول النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" (مسلم، ج4، ص1464)،[12] فحكموا بأن الأحاديث نُسِبت إلى محمد ﷺ، ثم عُدَّت مصدراً للتشريع (جعيط، 1999، ص45). وكثيراً ما يُعْزى هذا الأمر عند الحداثيين العرب إلى جهود الإمام

[11] رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب بدء الوحي.

[12] حديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً.

الشافعي.[13] والحقيقة أن السُّنَّة النَّبويَّة في غنىً عن هذا؛ فالتأسّي والعمل بها كان جارياً أيام النبي ﷺ، وقد أمر بالأخذ بها: "عليكم بسُنَّتي" (أبو داود، 1988م، ج2، ص611)،[14] وأمره ﷺ كان مُوجَّهاً إلى صحابته، وعن طريقهم إلى عموم المسلمين؛ ما يُؤكِّد أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وتأسيساً على ذلك، وبناءً على هذه المكانة التي يوليها المسلم للنَّص النبوي، وتجعله يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته، وتأسيس علوم صارت تُعرَف بعلوم الحديث؛ فإننا نجد القراءات الحداثية تناقش كل ما يتعلَّق بالسُّنَّة النَّبويَّة لأجل زحزحة قناعات المسلمين المُتكوِّنة إزاءها، ولإبطال حجيتها، والقول بتاريخانيَّتها؛ كل ذلك خدمة لهدف كبير هو توكيد العلمانيَّة؛ لأن الحداثة كما قال عنها أركون: "هي عبارة عن إحداث قطيعة مع التراث؛ سواء أكان عاماً، كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم، أو التراث المكتوب والمُقدَّس مثل التراث الإسلامي" (أركون، 1996م، ص39). وقد أدركت القراءات الحداثية هذه الحقيقة، فقامت بعملية نقد تفكيكي أركيولوجي بلغة ميشال فوكو Michel Faoucoult. فإذا كانت سلطة السُّنَّة النَّبويَّة مستقاة من القرآن الكريم، فقد سعت القراءات التاريخانيَّة إلى إثبات تاريخانيَّة النَّص القرآني ذاته، بتحليل ظاهرة الوحي، والحديث عن أسباب النزول، وتحليل الظاهرة اللغويَّة، وغير ذلك من الأبعاد التي هي من مُقوِّمات فلسفة النَّص، فإذا أثبتت تاريخانيَّة القرآن الكريم أصبحت تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة ثابتة من باب أَولى. وهكذا تنتهي القراءة التاريخانيَّة إلى إنكار صلة السُّنَّة بالوحي الإلهي وارتباطها باللغة وبالثقافة وبالتاريخ، وهذا يُؤكِّد تاريخانيَّتها في نظر الحداثيين.

– تفكيك درس السُّنَّة النَّبويَّة: تمتاز القراءة التاريخانيَّة للنصوص الإسلاميَّة بنقد استثمر جيداً علوم الإنسان ونتائجها. وفي هذا المقام، نجد الحداثيين يقومون بدراسة تفكيكية لكل أبعاد الدرس الحديثي؛ فالدارس للسُّنَّة النَّبويَّة يحتاج إلى مجموعة معارف، تُعرَف بعلوم الحديث، إضافةً إلى السيرة النَّبويَّة. فهذه العلوم هي التي تصل بنا إلى تصنيف

[13] انظر: نصر حامد أبو زيد الذي خصَّص كتابه لإثبات ذلك: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام.

[14] حديث رواه أبو داود في كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة.

الأحاديث بمعرفة أسانيدها، ثم درجة صحتها، وباللغة المصطلحية التي نوظفها في قراءتنا للأحاديث النَّبويَّة. والسيرة النَّبويَّة تُعِيننا على معرفة ذلك بما تُقدِّم من تعريف للسُّنَّة النَّبويَّة؛ لذا انصبَّ النقد الحداثي على هذه المعارف التي حافظت على السُّنَّة النَّبويَّة؛ بُغْيَةَ الوصول إلى إثبات تاريخانيَّتها، وذلك على النحو الآتي:

البند الأوَّل: مصطلح "السُّنَّة": يَعُدُّ الحداثيون مصطلح "السُّنَّة" مستحدثاً في الإسلام. فمحمد أركون مثلاً رأى أن هذا المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومُحدِّثين وغيرهم لم يكن إلّا سنة 80 للهجرة، وعزا ذلك إلى عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا في نظره لا يعني عدم وجود المصطلح قبل هذا التاريخ، بل قال إنه موجود، ولكن بدلالات أُخرى غير الدلالة الحديثية، واستدل على ذلك بأن كلمة "سُنَّة" وردت في القرآن بربطها بأفعال الله، وأنها كانت قبل الإسلام تعني الأعراف المتبعة من قِبَل جماعة معينة (أركون، 1996، ص22). يُفهَم من هذا أن مصطلح "السُّنَّة" تشكَّل مع التحوُّلات التاريخيَّة، وهذا يدل -بحسب أركون- على انفصاله عن الوحي، وارتباطه بالتاريخ، وهي عملية تستشرف تاريخيانية السُّنَّة النَّبويَّة. وهذا الكلام فيه مغالطة؛ فقد أراد الاعتماد على التاريخ، لكنه تجاهل طبيعة الحدث التاريخي؛ فالحدث الذي يُعَدُّ تاريخياً هو عملية التدوين التي تمَّت بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز. أمّا مصطلح "السُّنَّة" فكان متداولاً منذ عهد النبوة، فقد قال ﷺ: "عليكم بسُنَّتي".[15]

والخطوة الأُخرى التي رسَّخت مفهوم "السُّنَّة" في نظر الحداثيين هي تدخُّل الإمام الشافعي الذي صارت "السُّنَّة" بفضل جهوده المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي رفعت النَّص النبوي إلى مرتبة أصول الدين، وأضفت عليه طابع القداسة من وجهة نظر أركون (أركون، 1996، ص22؛ شحرور، 2012، ص46 وما بعدها). فالوقوف عند مصطلح "السُّنَّة"، وإنكار دلالته الحديثية أو الأصولية في الحقبة النَّبويَّة، وإنكار حجيتها، وإرجاع ذلك إلى عمل الإمام الشافعي؛ يعني إعادة النظر في هذا النَّص من أجل الوصول إلى تاريخانيَّته.

يرى الحداثيون أن جهود الإمام الشافعي هي التي رسَّخت سلطة السُّنَّة النَّبويَّة بوصفها نصاً دينياً (أبو زيد، 2003، ص46). ولهذا، فقد حمَّلوه مسؤولية ذلك بحُجَّة "أنه أدمج كل

[15] سبق تخريجه.

العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المُقدَّس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً، واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري، ودخل الأخير دائرة المُقدَّس" (أبو زيد، 2003، ص34). والظاهر أن نصر حامد أبو زيد كان متناقضاً مع نفسه؛ إذ قال بعد ذلك إن الخلاف بخصوص السُّنَّة لم يكن يتعلَّق بمشروعيتها، بل كان خلافاً على الثقة في بعض أنواع الأحاديث، وبخاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع (أبو زيد، 2003، ص81). أمّا بخصوص كيفية تأسيس الإمام الشافعي سلطة السُّنَّة النَّبويَّة فقد استندوا إلى الآليات المركزية الآتية:

– **التأويل**: هو التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي، مثل تأويله كلمة "**الحكمة**" التي وردت مقترنة بالكتاب في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:2)؛ إذ أوَّل الحكمة بأنها السُّنَّة. قال الإمام الشافعي: "كل ما سَنَّ رسول الله ممّا ليس فيه كتاب، وفي ما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما مَنَّ الله به على عباده من تعلُّم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سُنَّة رسول الله" (الشافعي، د.ت، ص32)؛ فالإمام الشافعي استدل على أن الحكمة التي وردت مقترنة بالكتاب في كثير من النصوص القرآنية هي السُّنَّة النَّبويَّة، وما دام القرآن هو الذي نص عليها، فهي حُجَّة، وسلطتها ذاتية لا تاريخيَّة.

أمّا القراءات الحداثية فإنها ترى ذلك مَبْنياً على التأويل، وهو فهم الإمام الشافعي، ولا علاقة له بذاتية النَّص، وتزعم أنها كشف عن آلية من آليات تأسيس النصوص في الثقافة الإسلاميَّة، وهي **تحويل اللانص إلى نص**، وهي آلية لا تخلو من بُعْد إيديولوجي في السياق التاريخي لفكر الإمام الشافعي كما يرى الحداثيون (أبو زيد، 2003، ص54–55). ومن جهة أُخرى، يرى الحداثيون أن هذا التأويل يستند إلى مسألة **العصمة**، وتأويلها أيضاً بأنها انعدام الخطأ مطلقاً (أبو زيد، 2003، ص85)؛ أي إن تأسيس سلطة السُّنَّة النَّبويَّة بُنِي على نسبة هذه السُّنَّة إلى العصمة التي يتصف بها الأنبياء جميعاً، ومحمد ﷺ على وجه الخصوص، وما دامت سلطة النَّص النبوي تقوم على نسبتها إلى العصمة، فإن مسألة تأسيس المعرفة تصبح قضية محلولة (العظمة، 1996، ص106).

– **الصراع**: المراد به الصراع المعرفي الذي كان قائماً بين مدرستي الحديث والرأي؛ فقد ذهب الحداثيون إلى عَدِّه صراعاً تمركز حول فعالية النصوص، ورأوا أن أهل الحديث دافعوا عن النَّص، وأن أهل الرأي دافعوا عن العقل (أبو زيد، 2003، ص76)؛ أي إن من المسلمين مَن لم يحتكم إلى النَّص، وبجَّل الاحتكام إلى العقل، والنَّص المراد هنا هو النَّص النبوي؛ أي إن السُّنَّة لم تكن لها سلطة تشريعية قبل الإمام الشافعي. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الأغاليط؛ لأن الخلاف لم يكن على السُّنَّة، وإنما قُصِد به بعض الأحاديث التي لم يُتأكَّد من صحتها. يضاف إلى ذلك أن هذا الصراع برز أيام الإمام الشافعي، ولم يكن من قبلُ، أو بعد تدوين السُّنَّة النَّبويَّة على الأقل، ومن هنا استُغِلَّت مسألة تدوين السُّنَّة النَّبويَّة للقول بتاريخانيَّتها.

– **نصرة السُّنَّة**: هو اللقب الذي لُقِّب به الإمام الشافعي؛ إذ لُقِّب بـ "**ناصر السُّنَّة**". وهذا اللقب يعني عند الحداثيين بمفهوم المخالفة وجود تيار فكري آخر لا يعطي السُّنَّة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقدية، والإمام الشافعي هو الذي جعلها نصاً تشريعياً؛ ما يدل على أن سلطة النصوص تشكَّلت في إطار ثقافي، وأنها ليست من مضامين الوحي في نظرهم (أبو زيد، 2003، ص54). فالارتباط بالثقافة هو التاريخانيَّة، ويُرَدُّ على هذا الكلام بأن جهود الإمام الشافعي اقتصرت على الجمع والترتيب، ولم تكن أعمالاً مؤسسة لسلطة النَّص النبوي؛ لأن هذا النَّص كان يمارس سلطته قبل ذلك.[16]

البند الثاني: نقد درس السيرة النَّبويَّة: تأخذ هذه المسألة حيّزاً من اهتمام الحداثيين في بنائهم لتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، وذلك بناءً على طبيعة السُّنَّة النَّبويَّة كما في دلالتها الحديثية. وهذه الأهمية نجدها حاضرة بالتركيز على المتلقّي كما هو الحال في علم تحليل الخطاب، الذي يُمثِّل آلية تحليل حداثية، والمتلقّي هنا هو النبي ﷺ.

وقفت القراءة التاريخانيَّة عند درس السيرة النَّبويَّة، وتناولت جوانب مختلفة من حياته ﷺ، محاولة بذلك بيان البُعْد الوضعي للسيرة النَّبويَّة بما يُثبِت تاريخانيَّتها، مثل: نشأته ﷺ، ومسألة

[16] أقرب الأمثلة الدالة على ذلك الصلاة؛ فتفصيلها من حيث معرفة فرائضها، وسُننها، ومستحباتها، وعدد الصلوات، وعدد الركعات؛ كلها مأخوذة من السُّنَّة النَّبويَّة، وإنكار فاعلية النص النبوي قبل الإمام الشافعي يقضي بأن المسلمين لم يكونوا يصلّون قبل الإمام الشافعي، حتى النبي ﷺ، وهذا لا يعقل.

أُمّيته، وصلته بالحنيفية ... فعن نشأته ذهب الموقف التاريخاني إلى أنها كانت عادية مثل أترابه؛ أي نشأ في إطار واقع تاريخي معين له خصائصه، وتفاعل معه. أمّا القداسة التي تحلّى بها فهي مضفاة عليه من الفكر الديني السائد (أبو زيد، 2000أ، ص59). وعلى هذا الأساس، فالقراءة التاريخانيَّة تُؤَكِّد أن مَن كتب في سيرة النبي ﷺ قد أخضع هذه السيرة للتحوير، ولذلك ينادى أركون بإعادة دراستها في ضوء المعارف المعاصرة، مثل علم النفس التاريخي الذي يُعِين على إدراك العلاقة مع التقديس (أركون، 2012، ص94). وفي هذا الكلام تشكيك في خصوصيات النبي عليه الصلاة والسلام التي حباه الله بها؛ فقد قال تعالى في شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ (القلم:4).

ولذلك رأى أركون أن دراسة السيرة النَّبويَّة فيها تحوير لشخص النبي ﷺ، وأنها فُخِّمت تفخيماً كبيراً، ودُرِست من دون مراعاة للشروط التاريخيَّة، بل كان درسها يتعالى على التاريخ، وجُرِّد من دلالته الدنيوية. ولهذا حين تحدث عن صراع النبي ﷺ مع الكفار عَدَّه نضالاً دنيوياً، وعملاً تاريخياً، وليس بعمل ديني (أركون، 1996، ص19).

من جهة أُخرى، تناول أركون إمكانية التأثُّر بثقافات الشرق الأوسط القديمة؛ فعن علاقة النبي ﷺ بالثقافات القديمة، وهو الأمر الذي لم تكشف عنه كتب السيرة النَّبويَّة في نظر أركون، هذه العلاقة في نظره متحققة، والتجربة المحمدية –كما قال– تستمد غذاءها من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قِبَل أهل الكتاب، ومن التراث الحي لدى الشعب العربي قبل الإسلام في منطقة الحجاز (أركون، 2012، ص94). وهو موقف نجده عند هشام جعيط أيضاً؛ إذ قال: "إن المسيحية كانت طاغية في الشرق الأوسط، وفي تلك الفترة وقبل ذلك من زمن قسطنطين، وحتى من قبل، ومن المستحيل على أي مبدع ديني جدّي أن يتجاهلها، والنبي محمد نبي جدّي تماماً، واعٍ بصعوبة الرسالة، وواعٍ بقدراته" (جعيط، 2001م، ص166).

وبالوقوف عند هذه الأبعاد، دعا أركون إلى ضرورة إعادة كتابة سيرة النبي ﷺ ضمن منظور تحليلي أنثروبولوجي لكل الثقافات المكتوبة والشفوية؛ لأن الطريقة التقليدية التي كُتِبت بها السيرة النَّبويَّة لا قيمة لها، وكذلك دعا إلى ضرورة سحب هذه الدراسة على سير الأنبياء جميعهم (أركون، 2012، ص95). ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة؛ لأنه يؤول

إلى نفي خصوصيات النبوة، وبذلك ما يكون من النبي ﷺ يكون من الإنسان لا من النبي، وهذه هي التاريخانيَّة؛ لذا رأى الحداثيون أن البعثة المحمدية من إفرازات البيئة الاجتماعية. قال هشام جعيط: "إن محمداً بالضرورة إفراز لوسطه" (جعيط، 2001م، ص43). وهذه البيئة، وهذا الواقع الذي كان يشهد تحوُّلات، ويبحث عن مرجعية، ويسعى لتأسيس هوية ...؛ كل هذه المسائل الواقعية أدَّت إلى زعم أن الحديث عن النبي ﷺ بعد البعثة "هو حديث عن إنسان تجسَّدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسَّدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل" (أبو زيد، 2000أ، ص65).

من جهة أُخرى اعتمد الحداثيون في دراستهم للمتلقّي على مسألة أُمِّية النبي ﷺ؛ إذ أنكروها، وأوَّلوا قوله ﷺ حينما أُمِر بالقراءة في مبدأ الوحي: "**ما أنا بقارئ**" على أنه لا يعني عدم معرفة القراءة، بل يعني أنه رفض أن يقرأ (جعيط، 1999، ص40). قال هشام جعيط: "من الواضح عندي أن شخصاً مثل محمد في الزمن والوسط الذي عاش فيه كان يحسن القراءة والكتابة" (جعيط، 1999، ص45).

وهكذا كانت شخصية المتلقّي أيضاً آلية من آليات البحث عن كيفية تشكُّل نص السُّنَّة النَّبويَّة وتثبيته. فبالتركيز على طبيعة نشأته، يسعى الموقف التاريخاني إلى إضفاء الصبغة الواقعية عليه، مثل: سلوكه ﷺ، واتصافه بالأمانة؛ ما جعله متميزاً، فتمحورت حوله آمال قومه ليكون قائداً لهم. وكذلك التركيز على صلة رسالته بالحنيفية التي كانت لها بقايا في الحجاز، ودراسة مسألة أُمِّيته، والتشكيك فيها بما يوحي باطِّلاعه على ما عند غير العرب؛ كل هذا حاول الحداثيون جعْله مرتكزات لتأسيس تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة.

وفي هذا السياق، نجد عبد الله العروي يسأل عن صحة كتابة السيرة النَّبويَّة؛ بتركيزه على الفاصل الزمني. "فسيرة النبي لم تُحرَّر إلّا بعد مرور قرن على تاريخ جمع القرآن، والأحاديث المُتعلِّقة بأقوال وأعمال النبي لم تُصنَّف بكيفيةٍ تجعلها في متناول القضاة والوعّاظ والمفتين إلّا بعد مرور قرن آخر على تأليف السيرة" (العروي، 2008، ص127–128). وقد أفضى هذا السؤال إلى طرحه أسئلة أُخرى تتعلَّق بمرجعية العمل، مثل: أي حديث كان يروى في الأقطار البعيدة عن مكة والمدينة، ويحتكم إليه الناس في القرن الأوَّل؟ (العروي، 2008، ص128).

ممّا سبق نُدرِك أن البحث في تشكُّل نص السُّنَّة النَّبويَّة وتثبيته كان محطة أساسية في تأسيس الخطاب الحداثي لتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، باعتماده على مجموعة من الآليات التي عُدَّت لدى الحداثيين من قبيل المسكوت عنه، ووجدنا أن الحقيقة خلاف ذلك؛ فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه الأمور، بل أفردوا لها أبواباً في كتبهم بما يكفي للردِّ على هذه الأطروحات الحداثية.

البند الثالث: نظرتهم إلى طبقة الصحابة والعلماء: ذلك أنهم لازموا النبي ﷺ، وهم أعرف الناس بسُنَّته؛ لذا غدا مصطلح "الصحابي" من المصطلحات الواردة في علم مصطلح الحديث، وصار عمل الصحابة مصدراً تشريعياً عند بعض العلماء، وهذه المكانة التي أخذت تتمتع بها طبقة الصحابة –في نظر أركون– هي التي حذفت المنظور التاريخي والعلمي للسُّنَّة النَّبويَّة (أركون، 1982، ص47). وفي معرض حديث أركون عن العلماء الذين اقترن ظهورهم بعملية الجمع والتدوين، فقد زعم أن "هذه العملية (التدوين) هي التي حبَّذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على المستويين؛ المعرفي والسياسي" (أركون، 2002، ص29).

وهذا كلام يستشف منه تأكيد دور الصحابة، ثم العلماء في مجال السُّنَّة، وجهد هاتين الفئتين جهد بشري، ثم القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة. وقد أشار أركون إلى عدم براءة جهود العلماء، وأنها كانت لمصلحة إيديولوجيا سياسيَّة معينة، في محاولةٍ منه لتوسيع دائرة التشكيك، حتى إنه زعم أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان، ولا يلتزم بها إلّا عن طريق ما يقوم به العلماء؛ ليربط التدين بعوامل التاريخ والاجتماع (أركون، 1982، ص14). وهذه نظرة علماء الاجتماع الوضعيين الذين يَعُدّون الدين ظاهرة اجتماعية.

وإذا فُتِح موضوع الصحابة في مجال الدرس الحديثي تُتناول قضية عدالة الصحابي التي كانت من أساسياته؛ فالصحابة عدول عند علماء الحديث لما خصَّهم به الله من صحبة النبي ﷺ؛ ما يعني أنهم أكثر الناس معرفةً بسُنَّته. وهذا المنحى ترفضه القراءة التاريخانيَّة بطبيعة نظرتها المنفصلة عن الوحي؛ لذا رأى محمد شحرور مثلاً أن القول بعدالة الصحابي مبالغ فيه إلى حد لا يمكن قبوله (شحرور، 201، ص86 وما بعدها). ويُلاحَظ على هذا الموقف وغيره الاحتكام إلى الواقع، والابتعاد عن الوحي، وهما من خصوصيات الرؤية التاريخانيَّة.

البند الرابع: نظرتهم إلى علم مصطلح الحديث: هو العلم الذي يحدد مدلولات الألفاظ التي يستخدمها المُحدِّث؛ لذا لا توجد هذه المصطلحات خارج إطار هذا العلم، وإن وُجِدت فلها دلالة أُخرى غير دلالتها الحديثية؛ فهذا العلم هو الذي ميَّز به العلماء بين الطبقات، مثل تمييزهم بين الصحابي والتابعي، وميَّزوا به بين ما ثبت عن النبي ﷺ وما لم يثبت، مثل: السُّنَّة، والحديث، والخبر، والأثر. ولا شك في أن هذا العلم بما يتوافر عليه من دقة في المصطلحات خدم السُّنَّة النَّبويَّة خدمة جليلة، فبه مُيِّز الحديث النبوي من غيره، وما دامت له هذه الأهمية؛ فقد اتجهت نحوه القراءة الحداثية الناقدة، مثل قراءة أركون الذي عَدَّه مفردات مشوشة عشوائية شاعت بسبب الاستعمال العشوائي لها (أركون، 1996، ص22)، وقد برَّر أركون هذا الموقف من ناحيتين:

الأولى: وجود هذه المصطلحات في الاستعمال العربي قبل الإسلام مثل كلمة "سُنَّة" التي كانت تدل على الأعراف المتبعة بصورة عامة.

الثانية: اعتبار مصطلحات المُحدِّثين فضفاضة، وخالية من دقة الدلالة، مثل مصطلحي الخبر والأثر؛ إذ ليس لهما –من وجهة نظره– الدلالة المحددة التي يقول بها المُحدِّثون، بل هما من المصطلحات العامة التي تتضمَّن كل عبارة نصية، مثل: الحكاية، والقصة، والمعلومة المعينة. وبوقوفه عند هاتين الناحيتين، استنتج أركون دنيوية هذا العلم، وتاريخيته، شأنه في ذلك شأن العلوم الإسلاميَّة الأُخرى (أركون، 1996، ص22–23؛ الشرفي، 2001، ص177).[17]

وهكذا نجد القراءة الحداثية، في سعيها إلى القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، تقف موقف المُتحامِل عليها، بدءاً بالتشكيك في كتابات السيرة النَّبويَّة، ومروراً بمناقشة مصطلح "السُّنَّة"، وانتهاءً بالتهوين من علوم الحديث والتركيز على دنيويتها، وهي مسألة تجعل مُتتبِّع أطروحة الحداثة يحكم بنفي البُعْد الغيبي والتقديسي عن السُّنَّة النَّبويَّة، وذلك ما يفضي إلى التاريخانيَّة.

[17] مِن الحداثيين مَن يُبطِل علوم الحديث كلها، ويَعُدُّها مخالفة لأمر النبي ﷺ، ويستند إلى نهيه عن التدوين. انظر هذا الموضوع في: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م، ص177.

ثالثاً: تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة: رؤية نقدية

في بناء موقف نقدي للقراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة، يمكن النظر إلى المضمون الديني للسُّنَّة النَّبويَّة، وما يترتَّب على تركه حينما يقال بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، وكذا التوسُّل المنهجي التاريخاني الذي أفضى إلى القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة؛ وذلك بـ:

1. اعتبارها تتضمَّن أحكاماً:

سبق بيان معتقد المسلمين في نص السُّنَّة النَّبويَّة كونها وحياً إلهياً، وأهم ما في الوحي مضمونه الذي هو أحكام مختلفة، منها الأحكام العقدية، ومنها الأحكام العملية على النحو الذي هو مُقرَّر عند علماء الشريعة، ومستوحىً من نصوص الوحي ذاتها. فإذا قيل بتاريخانيَّة الوحي، وأنه مرتبط بأسباب معينة، وأنه ظاهرة تتناسب ثقافياً مع المجتمع التقليدي؛ فهذا الكلام يؤدي إلى تاريخانيَّة الأحكام الشرعية، وعدم مخاطبة المسلم بها في هذا الزمان أو مستقبلاً، أو يؤدي إلى تأويل هذه الأحكام تأويلاً فاسداً قائماً على الهوى والعبثية لا على الدليل الشرعي.

أمّا الاحتمال الأوَّل، وإن تضمَّنته القراءات الحداثية، فقد تجنَّبت التصريح به. وأمّا الاحتمال الثاني –أقصد التأويل العبثي الفاسد– فقد أُخِذ به، وأدّى إلى تصادم جلي مع الأحكام الشرعية التي هي مضامين الوحي، وهو أمر مُخالِف للعقيدة مخالفة صريحة؛ لأنه آل ببعضهم إلى تحريم الحلال وإباحة الحرام، وفي هذا يمكن الإشارة إلى جُملةٍ من المسائل التي جاء تفصيلها في السُّنَّة النَّبويَّة، وأصبحت محل اهتمام القراءة التاريخانيَّة، وفي مقدمتها: أركان الإسلام؛ الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج؛ إذ أنكر وجوبَها كثيرٌ من الحداثيين، ويمكن الوقوف على النمط الحداثي في هذه المسائل، وكيف تصادمَ، مُخالِفاً المعلوم من الدين بالضرورة بسبب القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة. فلو نظرنا إلى ركن الصلاة مثلاً، لوجدنا أن أهمَّ ما فيه الكيفية التي تؤدّى بها الصلاة، وهي مستوحاة من السُّنَّة النَّبويَّة لقول النبي ﷺ: "صلّوا كما رأيتموني أُصلّي."[18] فهذا نص يوجِب متابعة النبي ﷺ في أداء الصلاة؛ فهي

[18] سبق تخريجه.

حركات تؤدّى بكيفية مخصوصة أُخِذت عن النبي ﷺ، وهي ممّا جاءت به السُّنَّة القولية كما في هذا الحديث، وكذلك كما جاءت به السُّنَّة الفعلية، فأخذت كيفية صلاة النبي ﷺ وصارت مُقلَّدة من طرف المسلمين، ومن أهمّ ما قُلِّد فيه بالتواتر عدد الصلوات، وأنها خمس صلوات في اليوم والليلة. هذه الصورة التي تتم بها صلاة المسلمين في القراءة الحداثية غير واجبة. قال عبد المجيد الشرفي في ذلك:" ... إلّا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو" (الشرفي، 2001، ص62).

أمّا بالنسبة إلى فريضة الزكاة، فما قيل عن الصلاة قيل عنها أيضاً؛ أي إن التفاصيل المُتعلِّقة بها لم تَرِدْ في القرآن الكريم الذي لم يُحدِّد أيضاً مقاديرها. "والوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي، وعند وجوه إنفاقها، فلا يدل على أقل من ضيق الأفق، ومن تجاهل المقصد منها." (الشرفي، 2001، ص63).

وأمّا الأحكام المُتعلِّقة بعبادة الصيام، فقد أُنكِرت أيضاً؛ تناغماً مع التأسيس لتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة، وبخاصة حكم الصوم، وحكم تعمُّد الإفطار في نهار رمضان؛ فالذي جاءت به النصوص أن صوم رمضان واجب، وأنه ركن من أركان الإسلام. أمّا حكم مَن تعمَّد الإفطار في نهار رمضان بلا عذر، فهو الكفّارة. وبخصوص الحكم الأوَّل؛ أي وجوب الصوم، فقد عُدَّ غير واجب. قال عبد المجيد الشرفي في ذلك: "تُرِك الباب مفتوحاً لعدم صومه، والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين" (الشرفي، 2001، ص64). أمّا حكم الإفطار عمداً، فقيل إنه لا يوجِب الكفّارة، وعُدَّ القول بوجوبها قول الفقهاء بعد وفاة النبي ﷺ (الشرفي، 2001، ص64)؛ أي إنه اجتُهِد تاريخياً لا حكماً وقد جاءت به النصوص.

والأمر نفسه ينطبق على الحج؛ إذ إن اعتباره ركناً من أركان الإسلام ما هو إلّا تواصل مع الميثولوجيا القديمة، وما كان سائداً في الحجاز قبل الإسلام، ولكن الإسلام أضفى عليه أحكاماً جعلته ينسجم مع عقيدة التوحيد (الشرفي، 2001، ص65). ولذلك آلت القراءة الحداثية إلى إنكار بعض الأحكام المُتعلِّقة بهذه العبادة مثل الرجم؛ إذ رأته امتداداً للتصوُّر الميثي الذي كان عليه الحج قبل الإسلام، بل قُرِئ فعل الرجم قراءة نفسية، فيها دلالة على تفريغ للمكبوت في اتجاه بريء (الشرفي، 2001، ص65).

إن تناول القراءة الحداثية للعبادات، ونظرتها إليها على هذا النحو، جعلها تؤول إلى إنكار الأحكام المختلفة المُتعلِّقة بهذه العبادات، وفي ذلك دعوة إلى التحلُّل منها، وترك للإسلام. وما قيل عن العبادات قيل عن مسائل الحدود والربا ... وغيرها، وهذا كله بسبب إنكار حُجِّية السُّنَّة. وعليه، فالقول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة قول متهافت كونها تتضمَّن أحكاماً.

2. الانتقائية ومحاولات التبرير:

يُراد بذلك أن قول الحداثيين بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة لم يكن مؤسساً على عمل استقصائي شمل تتبُّع نصوص السُّنَّة النَّبويَّة كلها، بل كان عملاً انتقائياً اختيرت فيه النصوص التي تخدمهم، فأخذوا بها، وما لا يخدمهم تجنَّبوه، وهذا ليس من العلمية في شيء. فمثلاً، استندوا في رفضهم تدوين السُّنَّة النَّبويَّة إلى حديث النبي ﷺ: "لا تكتبوا عني غير القرآن."[19] ورفضهم حُجِّية السُّنَّة كان استناداً إلى حديث النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم."[20] وقد سبقت الإشارة إلى أن القراءات الحداثية عَدَّت السُّنَّة كلها فاقدة للحُجِّية، ولكنها في هذا الموضع تقول بحُجِّية هذين الحديثين، وهذا دليل على الانتقائية التبريرية في القراءة.

إذاً، إمّا أن تكون السُّنَّة حُجَّة بناءً على اعتبار حُجِّية هذين الحديثين، وإمّا أن تكون غير حُجَّة بما في ذلك هذان الحديثان، وهنا لا يجد الحداثيون ما يستدلون به على عدم حُجِّية السُّنَّة. والكلام إذا لم ينبنِ على دليل، فلا عبرة به؛ فالذي أوقع القراءات الحداثية في هذا التناقض هو رسم الغاية، واتخاذ التبرير مسلكاً للوصول إليها، ولو بُحِثت المسألة بصورة استقصائية لكانت النتيجة شيئاً آخر.

أ. مخالفة الانتقائية لمقاصد الدين العامة: إن إقامة الدين لا يمكن أن تقوم على الأخذ بنص دون آخر؛ لأن هذه العملية التفاضلية تؤدي -في نهاية المطاف- إلى مخالفة المقاصد العامة للدين. وإذا كان علماء الشريعة قد حدَّدوا لنا هذه المقاصد، وبخاصة الضروريات منها، فإن تصادُم التفاضل مع هذه المقاصد يكون كالآتي:

---

[19] سبق تخريجه.

[20] سبق تخريجه.

– التركيز على الدنيا، والشريعة جاءت للدنيا والآخرة: هذا القول من أهمِّ تجلِّيات المناداة بالتاريخانيَّة، ولا شك أن أصحابه يريدون التركيز على الدنيا؛ أي على التاريخ وإهمال الآخرة والحديث عنها، وإن وُجِد حديث عنها، فإنه يُترَك إلى الاهتمام الفردي في إطار الحريات الشخصية. أمّا الاهتمام بالجانبين: التنظيري، والإنسان، فقد كان مُركَّزاً فيهما على أمور الدنيا. والإشكال هو في هذا التصادم الجلي بين هذا التناول والمقصد العام من التشريع الذي هو حماية مصالح الناس في الدنيا والآخرة. قال الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل" (الشاطبي، 2004م، ج2، ص4). أمّا القراءات الحداثية، فتُرَكِّز على بُعْد واحد هو البُعْد الدنيوي دون أي اهتمام بالبُعْد الأخروي.

وأعتقد أن سبب ذلك هو الانتقائية في الاستدلال، أو الاستدلال بنص من دون مراعاة للسياق. ونموذج ذلك مناقشة الحداثيين مسألة تدوين السُّنَّة؛ إذ يتشبَّثون بنهي النبي ﷺ من دون مراعاة لملابسات ذلك النهي؛ إمّا بتأويل منهم، وكثيراً ما يكون بعيداً عن ضوابط التأويل، وإمّا بانتقاء نص حُتَّ فيه على أمور الدنيا دون الآخرة كما في الحديث: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"، الذي على أساسه لم تُعَدَّ أمور الدنيا من اهتمامات الوحي في نظر الحداثيين. فإذا جاءت الشريعة لحماية مصالح الإنسان عاجلاً وآجلاً، فإن الاستدلال التفاضلي جعلها موقوفة على الآخرة فقط، وهذه إحدى صور منافاة التفاضل لمقاصد الدين العامة. وهذا الأمر هو الذي اعتمده الحداثيون في تأسيس الرؤية العلمانيَّة على نحوٍ يشبه ما حدث تماماً عند الأوروبيين في ثورتهم على الكنيسة.

– ترسيخ الخصوص، والشريعة جاءت عامة: هذا هو الرهان الأكبر للقراءات الحداثية، بل هو مضمون القول بالتاريخانيَّة؛ أي إن الشريعة خاصة بزمن نزول الوحي، ولا تزيد على ذلك. وهذا أمر يتنافى مع مقاصد الدين العامة، وبخاصة إذا علمنا أن من مقاصد الشريعة حماية مصالح الناس، فإنها بذلك تكون عامة لجميع الناس، وليست خاصة بفئة دون أُخرى، أو بزمن دون آخر. قال الإمام الشاطبي: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختصُّ بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة" (الشاطبي، 2004م، ج2، ص186). إذاً، فالشريعة جاءت عامة،

ويتأكَّد ذلك إذا عرفنا أن مقاصدها كانت موزعة على مختلف مجالات الحياة، وخُوطِب بها الإنسان في كل زمان ومكان، في حين أنكرت القراءات الحداثية هذه الخصيصة التي رسَّختها هذه المقاصد، وقالت بالخصوص، ومردُّ ذلك إلى الانتقائية في الاستدلال، وهذا يُؤَكِّد أن الاستدلال التفاضلي يتعارض مع مقاصد الشريعة.

– **ترسيخ التجزئة، والمقاصد متكاملة:** إن مصالح العباد التي جاءت الشريعة لحمايتها في الدنيا والآخرة، وتوزَّعت على مقاصد الشريعة المختلفة من ضروريات وحاجيات وتحسينيات؛ هذه المقاصد متكاملة فيما بينها بما يُحقِّق غاية كبرى، هي حماية مصالح العباد. ويتجلّى هذا التكامل في هذه المقاصد، من حيث علاقة بعضها ببعض، بحيث إذا اختلَّ أيٌّ منها اختلَّ الآخر، مع تفاوت في هذا الاختلال بين الضروري والحاجي، والضروري والتحسيني. وفي ذلك قال الشاطبي مُبيّناً أنها تُشكِّل نظاماً متكاملاً: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختلُّ لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختلَّ نظامه، أو تختلَّ أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح؛ إذ ذاك بأَولى من كونها مفاسد" (الشاطبي، 2004م، ج2، ص29).

من هنا تتجلّى علاقة هذه المقاصد بعضها ببعض، وكيف أنها متكاملة، وإن تطرَّق الخلل إلى بعضها أدّى إلى خلل في الآخر، وهذا يُؤَكِّد وحدة الشريعة، وعدم فصل مسائلها بعضها عن بعض؛ لأن ذلك يؤدي إلى الإخلال بمقصد من هذه المقاصد، ويترتَّب عليه مفاسد. غير أن القراءات الحداثية رسَّخت التجزئة بفصلها الدنيا عن الآخرة، والعبادات عن المعاملات، والأخلاق عن العبادات، وسبب ذلك أيضاً الانتقائية؛ فكثيراً ما كانت استدلالاتهم في مسائل العبادات مبنية على بعض الآيات القرآنية من دون رجوع إلى السُّنَّة النَّبويَّة التي بيَّنت تلك العبادات، وأحكامها، وبذلك نظرت إليها القراءات الحداثية على أنها تشريع الفقهاء لا تشريع الوحي، والأمر نفسه ينطبق على المعاملات والحدود، وبذلك تتصادم التاريخانيَّة بصورة ظاهرة مع مقاصد الشريعة.

3. نقد المنهج:

إن الـمُتتبّع للكتـابات الحداثيـة في قولهـا بتاريخانيَّـة السُّـنَّة النَّبويَّـة يجـدها توسَّـلت بالآلـة المنهجيَّة؛ وهي آلة مستوحاة من واقع الحداثة الغربيَّة لا من روح الحداثة، وهذا ما جعلها تقع في مخالفـات منهجيَّـة أفسـدت القـول بالتاريخانيَّـة، وقـد تميَّـز طـه عبـد الـرحمن في تتبُّعـه لهـذه المخالفات، وحصرها في ست مخالفات:

أ. فقـد القـدرة علـى النقـد: أي إن المنـاهج المنقولـة لم تمتحن صـلاحيتها؛ فعمليـة نقـل المنهج تقتضي أمرين اثنين؛ أوَّلهما إثبات عجز المنهج الإسلامي؛ لأنه يفترض فيه أن يكون المنهج المتداول في قراءة نص السُّنَّة النَّبويَّة كما كان زمن تأسيس العلوم الإسلاميَّة. وثانيهما دراسة هذه المناهج وتحليلها، ثم الحكم عليها بأنها المناهج الملائمة، وذلك ما يُسوّغ الاعتماد عليها في قراءة نص السُّنَّة النَّبويَّة. وما دامت عملية الامتحان هنا غائبة، فالأَولى بالحداثيين "أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل الـمُنزَّلة عليه" (عبد الرحمن، 2006، ص190). وهذا النقد لم يحصل، وإنما كان الأمر تقليداً فحسب.

ب. ضعف استعمال الآليات المنقولة: يُراد بها المناهج المستوردة، والاستعانة بآلياتها في قراءة نص السُّنَّة النَّبويَّة؛ فهذه الآليات ضعيفة في استعمالها، ووجه الضعف هو عدم امتلاك دعاتها ناصية استعمالها، لذلك يجب عليهم إتقان المناهج الغربيَّة الحديثة، وقبل ذلك إتقان المنهج الإسلامي، وتجاوز حاجز اللغة؛ ليتسنّى استعمال هذه المناهج في مجال نص السُّنَّة النَّبويَّة، وليست هي التي تستخدم المؤمنين بها، وهذا الذي قاله علماء اللسانيات عن اللغة بأنها تُوظِّفهم بقدر ما يُوظِّفونها؛ لأن الإنسان حين يفكر بلغة، ويتقن المنهج الغربي، يتيح لمستعمليه من دعاة التحديث معرفة مدى التآلف والتنافر بين نص السُّنَّة النَّبويَّة والنَّص الإسلامي عموماً، وهذا هو المنهج الغربي الغريب. وإذا كانت توجد محطات تآلف، فتلك هي المحطات التي تتحدَّد فيها الحاجة إلى هذه المناهج، وهذا أمر مرهون بإتقان هذا المنهج الغربي؛ لذا قال طه عبد الرحمن: "وحتى لو قدَّرنا أن المناهج الحداثية لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون خاصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها؟" (عبد الرحمن، 1996، ص10).

ت. الثقة في الأدوات المستخدمة: ذهب دعاة التاريخانيَّة إلى إبراز الثقة الكبيرة في المناهج التي أخذوا بها إلى درجة أنهم وظّفوها بصورة حاسمة، واتهموا كل مَن يخالفها بالتراثية والرجعية والجمود؛ لذا حكموا على علوم الحديث بأنها وصلت إلى غايتها، وأنها علوم نضجت واحترقت، وأن منهج المُحدِّثين صار مدعاة للسخرية (العروي، 1997، ج1، ص213). وفي المقابل، لم يتحدث هؤلاء النُّقّاد ودعاة التحديث عن المنطق الصوري الذي وُلِد كاملاً مع أرسطو، وعُدَّ علماً جامداً لا يفيد منذ عهد ديكارت، فأُبدِل به المنطق الرياضي؛ إذ نجد دعاة التحديث يُقدِّمون الحداثة على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به، فوقعوا بذلك في وهم، ما دام أعابوه على الخطاب الديني، وهذا ما اصطلح عليه علي حرب (وَهْمُ النموذج)، وهو في الحقيقة نموذج من النماذج، وليس النموذج الأفضل (حرب، 1995، ص247).

ث. تهويل النتائج المتوصل إليها: من الأمور التي تُعَدُّ عيوباً منهجيَّة لدى دعاة التاريخانيَّة، العمل على تهويل النتائج التي يتوصَّلون إليها، وسبب ذلك العجز عن نقد الآليات المنقولة كما تمَّت الإشارة إليه في العيب الأوَّل. قال طه عبد الرحمن: "لمّا كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة، فضلاً عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهيها، عظمت في أعينهم، وعظم صانعوها، فازدادوا استعراضاً لأنواعها وأبوابها ومستوياتها، وتضخيماً لفوائدها التحليلية والنقدية" (عبد الرحمن، 2006، ص91). ومن أخطر المسائل التي ضخَّموها، وسعَوا إلى الترويج لها، ورأوا أنها انبنت على دوغمائية مغلقة عند المسلم؛ مسألة حُجِّية السُّنَّة النَّبويَّة، ومصدريتها التشريعية.

ج. قلب ترتيب الحقائق: ظهر هذا العيب نتيجة التطبيقات التعسُّفية للمناهج المنقولة عن النَّص الإسلامي قرآناً وسُنَّةً. لقد بعث بهم ذلك إلى أن "جاؤوا بترتيب لأوصافها وأحكامها يقلب ترتيبها الذي أقرَّه التداول الإسلامي؛ فقدَّموا ما ينبغي تأخيره، وأخَّروا ما ينبغي تقديمه، وجعلوا ما هو أصلي فرعياً، وما هو فرعي أصلياً، كما أنزلوا الأدنى منزلة الأعلى، والأعلى منزلة الأدنى، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل جاؤوا إلى الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تتبع، أو شبهات زائفة لا يوقف عندها، أو زلات عابرة لا يتعلق بها؛ جعلوا منها حقائق جوهرية حكَّموها في كل الأقوال

المشهورة والأصول المقررة" (عبد الرحمن، 2006، ص193). ومن النماذج في ذلك: هشام جعيط؛ فكتابه الذي خصَّص جزأه الأوَّل للبحث في الوحي والقرآن والنبوة، يكاد يفتقر للمراجع الإسلاميَّة أمام كتب المستشرقين التي اعتمدها، وذلك سرُّ تشكيكه في أُمِّية النبي عليه الصلاة والسلام، وغيرها من المسائل التي تضمَّنها هذا الكتاب.[21] هذه من دلائل التفاضل في الرؤية الحداثية العربيَّة المعاصرة؛ أعني اعتمادها المصادر الاستشراقية بدل المصادر الإسلاميَّة في دراسة النَّص الإسلامي قرآناً وسُنَّةً.

ح. تعميم الشك على كل مستويات النَّص الديني قرآناً وسُنَّةً: وصل الحداثيون إلى هذا التشكيك بفعل بعض التوظيف التعسفي أيضاً للآليات المنهجيَّة على نص السُّنَّة النَّبويَّة من دون مراعاة العلاقة بين النَّص والمنهج، وقد زعموا أن اكتشاف مجاهيل الأمور يقوم على آلية التشكيك، وأن الرغبة في كشف المجهول والاطِّلاع على خفايا النَّص تكون من الابتداء بالشك بحُجَّة أنه المنهج الموصل إلى ذلك (عبد الرحمن، 2006، ص192). وقد كان تشكيكهم في نص السُّنَّة النَّبويَّة على المستويات جميعها، سواء على مستوى الارتباط بالوحي، أو التشكُّل والتدوين، أو مستوى الحُجِّية ...، وهذا إن دلَّ على شيء إنما يدلُّ على القصور المنهجي.

خاتمة:

ممّا سبق، وبعرضنا لهذا الموضوع الحداثي، وهو موضوع القراءة التاريخانيَّة للسُّنَّة النَّبويَّة، ومحاولة الوقوف عليها من جهة الدلالة اللغويَّة، والدلالة الاصطلاحية، ثم محاولة إبراز تطبيقات التاريخانيين على نص السُّنَّة النَّبويَّة، وكذا إنجاز مقاربة نقدية؛ بناءً على ذلك، يمكن تقرير النتائج الآتية:

1. التاريخانيَّة مقولة غير إسلاميَّة، والأخذ بها منزع غير إسلامي، وليست خصيصة ذاتية من خصائص النَّص الإسلامي؛ لا القرآن الكريم، ولا السُّنَّة النَّبويَّة، وقد بيَّنّا كيف أن دلالتها اللغويَّة لا حضور لها في اللغة العربيَّة، بل هي مقولة غربيَّة مستحدثة تأسَّست في خضم

[21] انظر ذلك في الببليوغرافيا التي اعتمدها هشام جعيط في كتابه هذا.

الصراع الديني (الوضعي) في الغرب. وقد أُشير إلى أن أوَّل توظيف لها كان في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وهذا ما يُفنِّد زعم الخطاب الحداثي في الراهن الذي عَدَّها من خصائص النَّص الإسلامي، وأن علماء الإسلام قالوا بها وسمَّوها بغير اسمها.

2. الـمُتتبّع لـمُبرِّرات القول بتاريخانية السُّنَّة النَّبويَّة يجد أنها مُبرِّرات خارجية؛ فهي استجابة للمنجز المعرفي والثقافي الذي تبلور في المنظومة المعرفيَّة الغربيَّة التي لها خصوصياتها، وَسُحِب ذلك على نص السُّنَّة النَّبويَّة من دون مراعاة لحقوق نص السُّنَّة النَّبويَّة، كما يقضي بذلك درس الفيلولوجيا على النحو الذي يقول به الحداثيون.

3. عمل الحداثيون على بناء تاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة بتحليلهم ظاهرة الوحي بوصفها موضوعاً عقدياً، وانتهوا إلى نفي صلة السُّنَّة النَّبويَّة بالوحي، بل حكموا بتاريخانيَّة ظاهرة الوحي في حد ذاتها، وهي نتيجة تؤدي إلى الانفصال عن الدين بحكم أن التاريخانيَّة تحكم بتموقع كل شيء في التاريخ، بما في ذلك الحقائق العقدية، مثل حقيقة الوحي.

4. عمد الحداثيون في بنائهم لتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة على تفكيك الدرس الحديثي؛ بإعادة قراءة علوم الحديث، وما يرتبط بها مثل علم السيرة النَّبويَّة، وكل ذلك من منظور نقدي اتُّهِم فيه العلماء بالتواطؤ مع مؤسسة الخلافة لمصلحة إيديولوجيا معينة، وترتَّب على ذلك طعن ظاهر في جهد علمي كبير، هو عملية تدوين السُّنَّة النَّبويَّة من دون الالتفات إلى العكس؛ أي لو تُرِك التدوين لكان النقد قد طال العلماء والساسة معاً، وهذه من مفارقات التأسيس لتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة.

5. كان الحداثيون انتقائيين في قراءتهم للسُّنَّة النَّبويَّة؛ إذ أخذوا بالأحاديث التي تخدمهم، وأوَّلوها تأويلاً تعسُّفياً، وتجاهلوا ما لا يخدمهم؛ ما يُؤكِّد أن قولهم بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبويَّة ليس نتيجة علمية أوصلها إليهم عملية بحث واستقصاء بقدر ما هي هدف مُبيَّت، وطُوِّعت فيها أدوات القراءة كلها لبلوغ هذه الغاية.

A Historicist Reading of the Sunnah of the Prophet

Lamri merzouk

Abstract

The subject of this study pertains to one of the challenges confronting the Sunnah of the Prophet nowadays; namely historicist readings of it. The study is divided into three main parts. The first part addresses the historicist reading, including the concept and its foundation. In this regard, historicism is defined as a modernist concept. The first part also defines the Sunnah of the Prophet and discusses the justifications for claiming that the Prophet's Sunnah is historicized in nature. The second part concerns the applications of the historicist approach to the Sunnah of the Prophet, including the historicist focus on the issue of the documentation of the Sunnah as a historical act, upon which the modernists built their claim about the historicity of the Sunnah, and their denial of its relationship to revelation. This part also discusses the question of agency or authenticity, denied by the historicist reading on the basis of an analysis of the phenomenon of revelation on the one hand, and on the deconstructing the hadith discourse, on the other. Lastly, the third part is a critical approach to the historicist reading of the Sunnah, examining it methodologically and cognitively, in a way that shows the faulty nature of this reading.

Keywords: reading, modernism, historicism, the Sunnah of the Prophet, documentation.

المراجع

أركون، محمد (1977م). الإسلام التاريخيَّة والتقدم، **مجلة الأصالة**: مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، العدد 49/ 50 سبتمبر/ أكتوبر.

أركون، محمد (1996). **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد (1992م). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

أركون، محمد (2002). **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ط2، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (1982). **الفكر العربي**، ترجمة: عادل العوا، ط2، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

ألفا، روبي إيليا (1992). **موسوعة أعلام الفلسفة**، مراجعة: جورج نخل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

أيلال، رشيد (2017). **صحيح البخاري نهاية أسطورة**، ط1، المغرب: دار الوطن.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1400هـ). **الجامع الصحيح**، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (1992). **شرح السُّنَّة**، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجابري، محمد عابد (1991). **التراث والحداثة**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.

الجابري، محمد عابد (2003). **مواقف: إضاءات وشهادات**، المغرب: دار النشر المغربية، آديما، العدد 31.

جعيط، هشام (1999). **في السيرة النَّبويَّة –1– القرآن والوحي والنبوة**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

جعيط، هشام (2001). **في السيرة النَّبويَّة –2– تاريخيَّة الدعوة المحمدية**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

حرب، علي (1995). **الممنوع والممتنع**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.

حسن، عباس (د.ت). **النحو الوافي**، ط5، مصر: دار المعارف.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (1988). **السُّنن**، دراسة وفهرسة: كمال يوسف الحوت، ط1، بيروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع ومؤسسة الكتب الثقافية.

ريكور، بول. ما هو النَّص، **مجلة العرب والفكر العالمي**: مجلة يصدرها مركز الإنماء القومي في بيروت، العدد الثالث، صيف 1988.

أبو زيد، نصر حامد (2003). **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام**، ط3، مصر: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد (2000). **مفهوم النَّص**، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (2000). **النَّص والسلطة والحقيقة**، ط4، بيروت: المركز الثقافي العربي.

السباعي، مصطفى (2000). **السُّنَّة ومكانتها في التشريع**، ط1، دار الورّاق.

أبو السعود، عباس (1970). **أزاهير الفصحى في دقائق اللغة**، مصر: دار المعارف.

الشاطبي، أبو إسحاق (2004). **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشافعي، محمد بن إدريس (د.ت). **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية.

شحرور، محمد (2012). **السُّنَّة الرسولية والسُّنَّة النَّبويَّة**، ط1، بيروت: دار الساقي.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2001). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

عبد الرحمن، طه (1996). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006م). **روح الحداثة**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العَروي، عبد الله (1997). **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العَروي، عبد الله (2008م). **السُّنَّة والإصلاح**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العظمة، عزيز (1996). **دنيا الدين في حاضر العرب**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

عمارة، محمد (2004). **الخطاب الديني بين التشريع الإسلامي والتبديد الأمريكاني**، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

عمارة، محمد (2003م). **الشريعة الإسلاميَّة والعلمانيَّة الغربيَّة**، ط1، مصر: دار الشروق.

عمارة، محمد (1998م). **النَّص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخيَّة**، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (1980م). **تفسير القرآن العظيم**، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

اللبدي، محمد سمير نجيب (1986). **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، عمّان: دار الفرقان.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (د.ت). **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النجار، عبد المجيد (2006). **القراءة الجديدة للنَّص الديني**، ط1، دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية.

النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله (1990). **المستدرك على الصحيحين**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

References

Abbas, H. (n.d.). *Al-Naḥū al-Wāfī*. Egypt: Dār al-Maʿārif.

Abd al-Rahman, T. (2006). *Rūḥ al-Ḥadāthah*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abd al-Rahman, T. (1996). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu Al-Saud, A. (1970). *Azāhīr al-Fuṣḥā fī Daqā'iq al-Lughah*. Egypt: Dār al-Maʿārif.

Abū Dawūd, S. (1988). *Al-Sunan* (K. Al-Hout, Ed.). Beirut: Dār al-Jinān wa Mu'assasat al-Kutub al- Thaqāfiyyah.

Abu Zaid, N. (2003). *Al-Imām al-Shāfiʿī wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjiyā al-Wasaṭiyyah fī al-Islām*, Maktabat Madbūlī.

Abu Zaid, N. (2000). *Al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu Zaid, N. (2000). *Mafhūm al-Naṣ*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ailal, R. (2017). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kifāyah Usṭūrah*. Morocco: Dār al-Waṭan.

Al-'Arawi, A. (2008). *Al-Sunnah wa al-Iṣlāḥ*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-'Arawi, A. (1997). *Thaqāfatunā fī Ḍaw' al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-ʿAzma, A. (1996). *Dunyā al-Dīn fī Ḥāḍir al-ʿArab*. Beirut: Dār al- Tālīʿah.

Al-Baghawi, A. (1992). *Sharḥ al-Sunnah* (A. Awad, A. Abd al-Mawjud, Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Bukhārī, M. (1980). *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Jabiri, M. (1991). *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-Jabiri, M. (2003). *Muwāqif: Iḍā'āt wa Shahādāt*. Morocco: Dār al-Nashr al-Maghribiyyah, Ādīmā, 2003(31).

Al-Labadi, M. (1986). *Muʿjam al-Muṣṭaliḥāt al-Naḥwiyyah wa al-Ṣarfiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah; Amman: Dār al-Furqān.

Alpha, R. (1992). *Mawsūʿat Aʿlām al-Falsafah*. (G. Nakhl, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Najjar, A. (2006). *Al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣ al-Dīnī*. Damascus: Markaz al-Rāyah li al-Tanmiyyah al-Fikriyyah.

Al-Nīsābūrī, A. (1990). *Al-Mustadrak ʿala al-Ṣaḥīḥay*n (M. ʿAta, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Sebaʿi, M. (2000). *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrīʿ*. Dār al-Warrāq.

Al-Shāfiʿī, M. (n.d.). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

Al-Sharafi, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tarīkh*. Beirut: Dār al- Tālīʿah.

Al-Shāṭibī, A. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Arkoun, M. (1982). *Al-Fikr al-ʿArabī*. (A. Al-Awa, Translator). Algiers: Diwān al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah.

Arkoun, M. (1992). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Algiers: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitab.

Arkoun, M. (1996). *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah ʿIlmiyyah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Arkoun, M. (2002). *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālat al-Ta'ṣīl*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1977, September/October). Al-Islām al-Tārīkhiyyah wa al-Taqadum. *Majalat al-Aṣālah*, 49/50.

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.

Harb, A. (1995). *Al-Mamnūʿ wa al-Mumtaniʿ*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ibn Kathīr, I. (1980*). Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. Dār al-Andalus.

Imara, M. (2004). *Al-Khaṭāb al-Dīnī bayn al-Tashrīʿ al-Islāmī wa al-Tabdīd al-Amrīkānī*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.

Imara, M. (2003). *Al-Naṣṣ al-Islāmī bayn al-Ijtihād wa al-Jamūd al-Tārīkhiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir; Damascus: Dār al-Fikr.

Imara, M. (2003). *Al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa al-ʿIlmāniyyah al-Gharbiyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Le Petit. R. (1992). *Dictionnaire de La langue Française*. Lepetit Larousse: Librairie Larousse.

Muslim, A. (n.d.). *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (M. Abd al-Baqi, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Ricœur, P. (1988). *Majalat al-ʿArab wa al-Fikr al-ʿĀlamī*. Beirut, 1988(3).

Shahrour, M. (2012). *Al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Sāqī.