النقد الحديثي بين المُحدِّثين والحداثيين

نماء البنّا*

الملخص

تناولت هذه الدراسة النقد الحديثي بين المحُدِّثين والحداثيين، مُبيِّنةً المقولات الرئيسة للحداثة، وأبرز منطلقات نقد الحديث النبوي عند المُحدِّثين، وما يقابلها عند الحداثيين. ثم تناولت ركائز النقد الحديثي عند المُحدِّثين وعند الحداثيين، وأبرزت ملامح المنهج الحديثي في نقد المتن، وعرَّجت على أدلة إعمال العقل في النقد عند المُحدِّثين؛ سواء للراوي، أو المروي، أو الرواية.

وخلُصت الدراسة إلى أن البون شاسع بين المنهجيَّة في النقد الحديثي عند الفريقين؛ إذ يستطيع الباحث بيُسْر الوقوف على ملامح النقد الحديثي وركائزه ومنهجه وقواعده حتى استثناءاته عند المُحدِّثين، في حين تختفي هذه المنهجيَّة وتلك القواعد عند الحداثيين ويبقى النقد. إن نقد الحديث يقتصر عند الحداثيين على المتن دون السَّند، بينما يشملهما معاً عند المُحدِّثين. إن التعميم في نقد الحديث عند الحداثيين دون منهج منضبط علمياً، ونقد الحديث إذا لم يستسيغوا محتواه من سمات النقد الحداثي؛ إذ يكفي الحداثي أن ينتقد الحديث بفكره ورأيه ومخالفته لما يراه، بينما نرى المُحدِّث كلَّما نأى بنفسه عن التدخُّل في نقد الحديث، كان ذلك أنقى وأسلم لنقده؛ فالمُحدِّثون يعتمدون على كلام النُّقَّاد الأوائل في نقدهم للحديث إذا كانوا من أئمة الشأن، أمّا الحداثيون فيعيبون ذلك، ويَعُدّونه منقصةً لا بُدَّ من تجاوزها.

الكلمات المفتاحية: الحديث الشريف، نقد الحديث، السُّنَّة النَّبويَّة، المُحدِّثون، الحداثيون، الحداثة، المنهجيَّة.

* دكتوراه في الحديث من الجامعة الأردنية، أستاذة الحديث الشريف وعلومه في كلية الشريعة، جامعة قطر. البريد الإلكتروني: nmbanna@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/20م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

البنّا، نماء (2021). **النقد الحديثي بين المُحدِّثين والحداثيين**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 185-232. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5473

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

مقدمة:

يتعرَّض الحديث النبوي لهجمات شرسة ممنهجة للنيل منه، ويغلب على تلك الهجمات صدورها من غير مُتخصِّص في هذا الفن العلمي الدقيق، إلّا أن هذا العِلْم يحمل بين طيّاته مُقوِّمات وقاية ذاته في فروعه وأقسامه مجتمعة، وأبرزها علم "نقد الحديث" الذي يتناول معالجة علميَّة لكلٍّ من الراوي والمروي والرواية، فيكون وهو يضبط الرؤية العلميَّة للحديث يُصوِّب –بالتوازي– ذاته تلقائياً. من هنا جاءت أهمية هذه الدراسة لتتناول قضية **النقد الحديثي**.

وتعرض الدراسة لاتجاهين مختلفين في الساحة الفكريَّة وموقفهما من نقد الحديث النبوي الشريف؛ اتجاه المُحدِّثين الذي له بُعْد تاريخي علمي حديثي، ويُعَدُّ المحضن الأوَّل لنشوء علوم الحديث والمدافع الأشد عنها، واتجاه الحداثيين الذي يتفرَّد بفلسفته ومنهجه، ويرى نفسه منقذاً لتراث الأُمَّة ممّا اعتراه، وأُدخِل فيه ممّا لا يليق به. فكيف نظر كلا الفريقين إلى نقد الحديث؟ وما منطلقات النقد لديهما؟ وما الرؤى النقدية لكلٍّ منهما؟

مدخل مفاهيمي: مفهوم النقد الحديثي، المُحدِّثون، الحداثيون والحداثة

1. النقد الحديثي: عملية تمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث السقيمة (الرازي، 1952، ج1، ص2)،[1] عن طريق نقد العناصر الثلاثة الأساسية: الراوي، والمروي، والرواية.

– نقد سند الحديث (الراوي/ الرواة): يُعرَف ذلك بـ"علم الرجال"، وهو علم يبحث في حال رجال الحديث؛ لقبولهم، أو ردِّهم، ومعرفة مرتبتهم. ومن أهم فروعه: علم الجرح والتعديل، وهو علم يُبحَث فيه عن جرح الرواة، وتعديلهم بألفاظ مخصوصة، وعن مراتب تلك الألفاظ (الرازي، 1952، ج1، ص2).

– نقد متن الحديث (المروي): النظر في متن الحديث؛ لقبوله، أو ردِّه، أو تحرير ألفاظه، أو معالجة إشكال بدا فيه وفق مقاييس علميَّة دقيقة.[2]

[1] فقد جاء عن أبي حاتم الرازي قوله: فإن قيل: بماذا تعرف الآثار الصحيحة والسقيمة؟ قيل: بنقد العلماء الجهابذة الذين خصَّهم الله ﷻ بهذه الفضيلة، ورزقهم هذه المعرفة، في كل دهر وزمان.

– نقد ملابسات الحديث وظروفه (الرواية): علم يبحث في حال الرواية، وطرقها،[3] وشروطها، وأنواعها،[4] وأحكامها،[5] وأصنافها.

2. المُحدِّثون: يُقصَد بهم في هذه الدراسة علماء الحديث من أهل السُّنَّة الذين اعتمدوا على جهود أسلافهم في النظر إلى علوم الحديث عموماً، وإلى النقد الحديثي خصوصاً، وبنوا على ذلك رؤاهم ودراساتهم. ولا يُقصَد بالمُحدِّثين ما يريده الحداثيون عندما يُطلِقون لفظ "الأصولي" في كتاباتهم حاثّينهم على ضرورة التوجُّه إلى الحداثة.

3. الحداثيون: هم مَن اعتمدوا الحداثة منطلقاً لرؤاهم الفكريَّة، ويلزمنا هنا تعريف الحداثة؛ لأنها العمدة في حديثنا عن الحداثيين، ومن المهم الإشارة ابتداءً أنه لا يمكن الحكم على كل مَن صدر عنه قول فيه شائبة أنه ينتمي إلى هذا الاتجاه؛ فقد نجد بعض المقولات الصادرة عن بعض الشخصيات من الرموز الإسلامية التي التقت بمضمونها وفحواها مع الحداثيين في زاوية من الزوايا، أو فكرة من الأفكار، بالرغم من أن صاحب المقولة مخالف لهم في كثير من المسائل المطروحة (محمد، 2009).

4. الحداثة: لفظة "غربية" المنشأ، و"عالمية" التأثير، وقد جاء تعريفها في القاموس أنها "a self-conscious break with the past and a search for new forms of expression" (Merriam, Webster)، بمعنى "انفصال واعٍ بالذات عن الماضي، والبحث عن أشكال جديدة للتعبير"، ولعل هذا أدق ما وُصِفت به الحداثة.

وكذلك وُصِفت الحداثة في عقر دارها بأنها "سائلة"؛ فقد سرت هذه السيولة على تعريفها الاصطلاحي، ولهذا وجدنا مَن يُعرِّفها بأنها الشيء الذي لا يُعرف (المراكبي، 2019، ص11)، أو "هي: قول ما لم يعرفه موروثنا"، أو هي: "قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية" (أدونيس، 1994، ص19). وذلك بناءً على سمة عدم الوضوح، وعدم الانضباط والاستقرار (باومان، 2017 ؛ بارة، 2005، ص15–16). وعُرِّفت أيضاً بأنها ثورة على

[2] هذا التعريف اجتهاد من الباحثة في صياغته، إلّا أن حقيقته معلومة ومشهورة في كتب النقد والعِلل.
[3] كيفية تحمُّلها بنوع من أنواع التحمُّل.
[4] الاتصال والانقطاع ونحوهما.
[5] قبولها أو ردُّها، العمل بها أو تركها.

النمط القديم في التفكير والتحليل والاستنتاج، وفي الإنتاج المعنوي والمادي (لطيف، 2013). والحداثة كما يقول تورين: "هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي؛ العلميَّة، والتكنولوجيَّة، والإداريَّة، وتشمل قطاعات الحياة الاجتماعيَّة كلها: السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والحياة العائليَّة، والدين، والفن" (تورين، 1997، ص14). ولا تكاد تجد لها تعريفاً جامعاً مانعاً منضبطاً حقيقةً، وغالبُ مَن عرَّفها اعتمد على بيان إحدى الآتية:

– أهم سماتها ومظاهرها وأهدافها. ومثال ذلك تعريف يورغن هابرماس لها: "استراتيجيَّة شموليَّة يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحيَّة أو عدم الصلاحيَّة" (خالص، 2015، ص65).

– تحقيبها للزمن؛ فيُشار إليها بأنها "حقبة تاريخيَّة متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالَم بأسره، وتعني النهوض بأسباب العقل والتقدُّم والتحرُّر" (بو شعير، 2014، ص48).

– وظيفتها؛ فهي "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية؛ السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات، ناهيك عن عَدِّها قطعاً للصلة بكل ما هو تراث وقديم، وإنشاء لعالَم جديد كلياً" (بو شعير، 2014، ص49).

والذي أميل إليه أن تُعرَّف بالنظر إلى مقولاتها الأساسية، ثم مبادئها وفلسفتها؛ لأن التعريفات التي وقفت عليها لا تعدو أن تكون أوصافاً لتبعات هذه المقولات، ولأن هذا ما يخدم الموضوع الذي أُعدِّت له هذه الدراسة.

5. المقولات الرئيسة للحداثة هي:

– التحكُّم في الكون: ترى الحداثة أن العالَم المادي يحتوي الحقيقة كل الحقيقة؛ أي إنه مكتفٍ بذاته "الذاتية"، فالواقع المادي يوجد في داخله ما يَلزم لفهمه، والإنسان قادر على فهم هذا العالَم وتوليد منظومات معرفيَّة وأخلاقيَّة وجماليَّة بتفاعل هذا العقل مع المادة (الطبيعة). إذاً، يتوافر واقع مادي، وعقل إنساني. والعقل الإنساني قادر على التفاعل مع هذا الواقع، وتوليد منظومات معرفيَّة. وبالتفاعل المستمر تتراكم المعرفة؛ فيتقدَّم الإنسان إلى الأمام. وفي إطار المعرفة المتراكمة، يمكن للإنسان أن يزيد من تحكُّمه في الواقع، ومن تحكُّمه في نفسه، ومن التقدُّم إلى الأمام (المسيري، 1994).

– تقدُّم العقل الإنساني: يرى المشروع التحديثي أن العقل يستند إلى ثلاثة أشياء: المعطيات الحسية، والمقولات المنطقية المُجرَّدة، والتاريخ.[6]

تقام الصلة بين الثقافة العلميَّة والتكنولوجيا والإدارة من جانب، وبين تنظيم المجتمع وحرية الأفراد وتحرُّرهم من كل الضغوط على انتصار العقل؛ فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالَم، وهذا ما بحث عنه الفكر الديني من قبلُ، ولكنه كان مشلولاً بسبب الغائية الخاصة بالأديان التوحيدية القائمة على الوحي (تورين، 1997، ص20). والمعرفة التي ينتجها العلم عن طريق الذات العاقلة تودُّ التقدُّم والكمال دائماً، وعن طريق العلم أو العقل يمكن تحليل المؤسسات والممارسات الإنسانية، وتطويرها كلها.

– مركزية الإنسان في الكون: الحداثة تدعو إلى الانتقال بمركزية الكون من (الله) إلى (الكون). قال حنفي: "إن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وأن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية، بل وأن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية، بل إلهية" (حنفي، 1981، ص110–111).

– السعادة والتحرُّر: ترى الحداثة أن تحقيق مركزية الإنسان في الكون تكون عن طريق تحكُّم العقل في الواقع المادي، وقدرته على توليد منظومات معرفيَّة تُحرِّره من سيطرة الأشكال التراثية كلها. والتنمية والديمقراطية في الحداثة مرتبطتان بكفاحهما ضد التراث والتعسُّف. "إن الحداثة قد نجحت في خلق توازن حي وغير قادر على أن يصل أحياناً حدَّ التماهي بين قطبين: قطب السلطة والإنتاج، وقطب السعادة والتحرُّر" (الشرفي، 1994، ص24).

أوَّلاً: منطلقات النقد الحديثي عند المُحدِّثين والحداثيين

1. أبرز منطلقات النقد الحديثي عند المُحدِّثين (منطلق الرؤية النقدية):

من المهم ملاحظة أن منهج النقد للحديث عند المُحدِّثين تكوَّن في عصر الرسالة، ثم تطوَّر شيئاً فشيئاً حتى غدا علماً له مصطلحاته، وأقسامه، وفنونه، ومناهجه. "ولمّا كان النُّقّاد من المُحدِّثين قد مارسوا نقد الرواية سنداً ومتناً خلال القرون الثلاثة الأولى قبل أن

[6] المرجع السابق.

يستقر المنهج ويكتمل، فإنه بالإمكان إرجاع قواعد كثيرة من المنهج إلى تاريخ مبكر جدّاً. وكذلك فإن استمداد القواعد من الممارسة والتطبيق أدّى إلى أن يتسم المنهج بالطابع العملي، فلم توضع قواعد نظرية بعيدة عن التطبيق، بل إن كل قاعدة استندت إلى شواهد وتطبيقات عملية عديدة" (العمري، 1988، ص112). ويجد الدارس أن المنطلق الرئيس للنقد الحديثي هو **الدين**. "إن هذا العلم دين ..." (مسلم، د.ت، ص14). ونستطيع القول إن أبرز منطلقات المُحدِّثين الدينية في نقدهم للحديث هي:

أ. المنطلق المعرفي: يتصدَّر هذا المنطلق قائمة الدوافع لنقد الحديث **"تديُّن الناقد"**، ولا أعني به مظاهر العمق الإيماني للدين، بل رغبة المُحدِّثين في معرفة التديُّن الذي ينبغي أن يكونوا عليه:

- ليُقبَل منهم، وليُكوِّنوا صورة معرفيَّة صحيحة لمعتقدهم الجديد.
- لتكون ممارساتهم لدينهم الذي يتعرَّفونه في أعلى درجات القبول.

أي إنهم يريدون أن يدينوا للخالق بصورة صحيحة –سواء أكانت معرفيَّة، أم عملية–؛ فيقبلها منهم؛ إذ سارعوا إلى الاستيضاح إذا أُشكِل عليهم فهم حديث، أو تعارض مع فهم آخر لآية أو حديث غيره. وتقع كثير من أسئلة السيدة عائشة رضي الله عنها للرسول ﷺ في هذا الحيّز؛ من مثل ما جاء عنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "تُحْشَرُونَ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا" قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ؟ فَقَالَ: "الأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يُهِمَّهُمْ ذَاكِ" (البخاري، 1422هـ، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، ج8، ص109). فقد استُشكِل على السيدة عائشة مضمون هذا المتن مع آيات الحجاب، ومتون أُخرى توجِب الحشمة والستر بين الرجال والنساء؛ فسألت استيضاحاً لِما استُشكِل عليها. وشبيه هذا ما سأورده لاحقاً في قصة (ذو اليدين).

ب. المنطلق التعبُّدي: لعل هذا ما قصده رستم عندما قال: "إنهم اضطروا اضطراراً إلى الاعتناء بأقوال النبي، وأفعاله" (رستم، 2014، ص41)؛ إذ إن من الدوافع المهمة "الامتثال لأوامر الوحي" التي كانت جدّاً واضحة في خط نهج جديد لما اعتادوا عليه من قبول أي

كلام، ونشر أي خبر، واعتماد أي شخص طالما كان الصدق ديدن الناقل؛ فجاءت الأوامر القرآنية والحديثية صارمة جدّاً في:

- إثم الناقل إذا لم يتحرَّ الصدق. "فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" (مسلم، د.ت، ص10).[7]
- تنفيذ أمر التثبُّت. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ (الحجرات:6).
- ندم مَن ينقل عن الناقل من دون تثبُّت، ووصفه بالجهالة. ﴿أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ (الحجرات:6).
- اعتماد سمات العدالة. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ (المائدة:106). وقد عَدَّ العلماء نقل الحديث بمنزلة الشهادة أن هذا الراوي روى هذا المتن عن ذاك الراوي وهكذا.

ت. الحُبُّ: هنا يجتمع الحُبُّ الفطري المتجلّي في حُبِّ الإنسان –فطرةً– لمن يُحسِن إليه، والحُبُّ الديني الإيماني الذي ورد في الحديث: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" (مسلم، د.ت، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله، ج1، ص67). هذا الحُبُّ الذي دعاهم إلى بناء منظومة تحصينية لمَن أحبّوا قبل اعتماد منظومة دفاعية عمَّن يُحِبّون، وعمّا يُحِبّون.

ث. الاقتداء بفعل الرسول ﷺ: فقد كان الصحابة في جمع للصلاة حين تحرّى الرسول ﷺ ما جاءه، وذلك فيما جاء عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنَ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو اليَدَيْنِ: أَقَصُرَتِ الصَّلاَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْ نَسِيتَ؟ فَقَالَ: "أَصَدَقَ ذُو اليَدَيْنِ؟"، فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، ثُمَّ سَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ، ثُمَّ رَفَعَ" (البخاري، د.ت، كتاب أخبار الآحاد، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ، ج8، ص87). وفي الحديث نقد لمتن الحديث –وهو صلاة الرسول ركعتين فقط– من قِبل (ذو اليدين) بما يتوافق مع ما ذكرناه آنفاً.

[7] جزء من حديث رواه جمع كبير من أصحاب الحديث جاء فيه: "مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ." انظر: صحيح مسلم، المقدمة، ص10.

ج. مكانة الأحاديث النَّبويَّة: ينظر المُحدِّثون إلى الأحاديث النَّبويَّة على أنها المصدر الثاني للتشريع، ومكمن الوحي الإلهي لحياة الإنسان المسلم؛ ذلك أنها تحوي دقائق الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والقضائيَّة وغيرها كثير. من هنا كانت نظرة المجتمع المسلم إلى الأحاديث النَّبويَّة نظرة تقديس إذا ثبتت عن النبي المعصوم.

ح. ظهور الوضع في الحديث: لا يخفى على المهتم بالحديث النبوي الشريف أن من دوافع وجود علم النقد، إضافةً إلى ما سبق ذكره، ظهور مشكلة الوضع في الحديث، ولم يثبت ظهور هذه المشكلة في عصر الراشدين، بل بعد ذلك؛ لأسباب سياسية أوَّلاً، ثمَّ لأسباب عقدية ونفعية.

خ. الفقه والمذاهب الفقهية: مع فتوح البلدان، وظهور مستجدات كثيرة، والانفتاح على أُمَم أُخرى بما تحويه هذه الأُمَم من هياكل مدنية وإدارية؛ كل ذلك وغيره أدّى إلى نشوء المدارس الفقهية، فتوسَّعت دائرة الاهتمام بالأحاديث النَّبويَّة؛ لتوسُّع دائرة الاجتهاد والقياس. لهذا وغيره "احتاط المسلمون منذ جيل الصحابة في روايتها، فكان الورع والخوف من الوهم يجرُّ البعض إلى الإقلال من الرواية، ويجرُّ الآخرين إلى التحرّي والتثبُّت فيها، في حين اندفع البعض إلى استحلاف الراوي باعتباره "شاهداً". وهذا الاحتياط؛ لأن الرواية كانت شفهية على الأغلب، ولم يُقيَّد العلم بعدُ (العمري، 1988، ص113).

2. أبرز منطلقات النقد الحديثي عند الحداثيين (رؤيتهم في النقد):

لا يمكن معالجة الفرع من دون إلقاء نظرة على الجذع. فمن العبث العلمي مناقشة فكرة ما وآثارها وملابساتها من دون الوقوف على ما وراءها؛ للارتباط بين الأساس والفرع. وعند الحديث عن منطلقات (أو مُقوِّمات) نقد الحديث الشريف عند الحداثيين، لا بُدَّ من:

أ. استصحاب الأصل: أصل الحداثة هو ثورة على الفكر الكَنَسي، والأمر أن هذه ليست ساحتنا الفكريَّة ابتداءً؛ فقد "نشأ مصطلح الحداثة Modernist في سياق معركة بين المحافظين والمُجدِّدين؛ فنشأت ثنائية حداثة (Modernist) مقابل أصولية (Fundamentalist)، فلا يُفهَم الحداثيون إلّا في مواجهة الأصوليين، ولا يُفهَم الأصوليون إلّا

في مواجهة الحداثيين، والفرق بينهما جوهري؛ لأن خلافهما كان منذ أربعة قرون ونصف القرن في فجر النهضة الأوروبية في الموقف من النَّص الديني" (الإدريسي، 2018).

ب. استصحاب مُكوِّنات الفكر الحداثي:

- المركزية للإنسان.

- لا مُقدَّس سوى العقل البشري. "الحداثة قامت على فكر الاستنارة الذي قرَّر أن العقل يجب أن يسود، وأن الوحي، أو النَّص، أو الغيب، أو اللاهوت، أو غيره من تجلِّيات ما وراء قدرتي على التحكُّم يجب أن يتراجع" (عزت، 2016).

- من أسس الفكر الحداثي: إنسانية المعرفة الدينية، وبشريتها، وستأتي بتوسُّع في مكانها.

- تاريخيَّة النصوص الدينية في الإسلام: "يتصوَّر المؤمنون الدين بشيء مُقدَّس وثابت، لكن علينا التمييز بين الدين من جهة، والتأويل الديني من جهة أُخرى؛ فالذين يدافعون عن فكرة الثبات غير واعين بتاريخ الإسلام، أو تاريخ الأديان الأُخرى. فالإسلام هو مجموع تأويلات الإسلام كما المسيحية مجموع تأويلات المسيحية. وبما أن هذه التأويلات تاريخيَّة، فإن البُعْد التاريخي حاضر؛ لذا، فإنه من الضروري أن نملك معرفة جيدة بتاريخ الإسلام كي نستطيع وضع التأويلات في سياقها التاريخي" (سعدي، 2020). من هنا أثَّرت النظرة التاريخانيَّة للنَّص الديني في نقد النَّص الحديثي، وستأتي أمثلة من كلامهم في هذه الدراسة.

- رؤيتهم للتراث عموماً والتراث الديني خصوصاً بأنه عائق أمام التقدُّم؛ فسبب تقدُّم الغرب نقده للتراث، ولا سيَّما الديني منه، وبذلك فالحداثة بمعناها الغربي "قطيعة معرفيَّة كبرى مع الموروث عامة، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص" (عمارة، 2016).

- انبثق من ذلك **أَنْسَنَة** الدين عموماً والأحاديث بوجه خاص، وهم في ذلك متفاوتون في تكييف الأَنْسَنَة على النَّص الحديثي."القرآن ينقد الصورة التي وردت في السُّنَّة للرسول، فهي تختلف عنها تماماً، وبذلك يجب إعادة فهم الدين فهماً صحيحاً انطلاقاً من التنزيل الحكيم، بإعادة دراسة الأحاديث وتنقيحها بناءً عليه؛ بجعلها خاضعة لرقابته وليست ناسخة

له، وذلك بسبب وجود التناقض الكبير بين كتاب الله والأحاديث من جهة، وبين الأحاديث بعضها مع بعض من جهة ثانية، ما يُبيّن أنها صناعة إنسانية لا غير" (شحرور، 2012، ص29).

ت. استحضار مسيرة الحداثة: أشرْتُ إلى ذلك سابقاً؛ إذ "بدأت الأطروحة فلسفيَّة، ثم تجلَّت في أنساق رأسمالية: اقتصاد يتحرَّك ويتغيَّر للسيطرة، ولأخذ مفاصل هذا العالَم والتحكُّم فيه، والعِلْم أُعيد تعريفه للتركيز على ما هو طبيعي فيه، والغاية هي: السيطرة على هذا العالَم والهيمنة عليه، وبعد فترة أُعلِن موت الإله" (عزت، 2016).

ث. استصحاب طبيعة الحداثة وحالة سيولتها: "الحداثة في مرحلة معينة اتخذت أشكالاً صُلْبة؛ صلابة الدولة التي قامت على أكتافها حركة الحداثة وحركة الرأسمالية المعاصرة، ولكنها مع الوقت في تجلِّياتها اليومية، وفي حياة الناس، وفي الشوارع، وفي الوقت، والزمن، والعمل، والعلاقات، والأسرة، والمشاعر، والصداقات، وكذا بدأت تأخذ منحىً أكثر تفكُّكاً وسيولةً، فالحداثة أدَّت إلى **سيولة المعاني**، وسيولة الحركة، وسيولة العلاقات ... وفتحت هذه الهياكل الصُّلْبة من السيطرة والهيمنة هناك سيولة لكل ما هو إنساني أو للحالة الإنسانية" (عزت، 2017).

ج. معرفة الثابت والمُتحوِّل في الفكر الحداثي: الثابت فيه هو كل فكر نهض على النَّص، والمُتحوِّل هو الفكر الذي يُكيِّف النَّص. "أُعرِّف الثابت في إطار الثقافة العربية بالفكر الذي ينهض على النَّص، ويتخذ من ثباته حُجَّة لثباته هو؛ فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النَّص ... وأُعرِّف المُتحوِّل بأنه الفكر الذي ينهض على النَّص كذلك، ولكن بتأويل يجعله قابلاً للتكيُّف مع الواقع وتجدُّده، وإمّا أنه الذي لا يرى في النَّص أيَّة مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل" (أدونيس، 1994، ص13–14). من هنا بدأنا نقرأ في الفكر الحداثي ما أطلقوا عليه اسم الصراطات المستقيمة التي تعني تعدُّد الحقائق الدينية، وتعني أسبقية التجربة الدينية؛ أي إن الإنسان يصنع بإيمانه حقيقة التجربة الدينية. ومن هنا جاءت المناداة بفكرة التعدُّدية الدينية، وتعدُّد طرق الخلاص. فمثلاً، عمل سروش على تفكيك أسطورة الحقيقة الواحدة، وإرساء الحق في الاختلاف (سعدي، 2020).

ح. استحضار سمات الفكر الحداثي العربي: هو الابن غير الشرعي للحداثة الغربية؛ إذ يتسم بالتقليد. ومن المعلوم أن كثيراً من علماء الغرب ومفكريهم رأوا بأن إسقاط الحداثة على غير مجتمعاتهم هو خلل منهجي ومعرفي؛ فـ"علم الاجتماع الغربي الكلاسيكي ليس فاعلاً في دراسة مجتمعات العالَم الثالث" (تورين، 1997، ص11).

ثانياً: النقد الحديثي عند المُحدِّثين والحداثيين

1. النقد الحديثي عند المُحدِّثين:

لقد استقر علم الحديث بفروعه كلها عند المُحدِّثين إلى حدٍّ كبير، ولعل هذا يعود إلى استقرار منهج البحث الإسلامي قبل الغربي بعشرة قرون. قال أسد رستم: "على الرغم من مرور سبعة قرون عليها –يقصد رسالة القاضي عياض في علم المصطلح–، فإن ما جاء فيها من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان: "تحرّي الرواية والمجيء باللفظ" يُضاهي ما ورد في الموضوع نفسه في أهم كتب الفرنجة في ألمانيا وفرنسا وأمريكا وبلاد الإنجليز" (رستم، 2014، ص47).

ونجد هناك مراحل منضبطة (منهجيَّة) لعملية نقد السند، أو المتن، أو ظروف الرواية وما يحيط بها. "ولو أن مُؤرِّخي أوروبا في العصور الحديثة اطَّلعوا على مُصنَّفات الأئمة المُحدِّثين، لما تأخَّروا في تأسيس علم الميثودولوجيا حتى أواخر القرن الماضي، وبإمكاننا أن نصارح زملاءنا في الغرب، فنُؤكِّد لهم أن ما يفاخرون به من هذا القبيل نشأ وترعرع في بلادنا، ونحن أحق الناس بتعليمه والعمل بأسسه وقواعده" (رستم، 2014، ص48). وجميع فروع علم نقد الحديث تهدف إلى أمر واحد هو "تمييز مقبول الحديث من مردوده"، وقد توالت التصانيف في كل فرع أو جزئية منه؛ لذا سأحاول الاختصار في ما يتعلَّق بنقد الحديث.

يمكن جمع ركائز المُحدِّثين في نقد الحديث بالآتي:

- **النظرة العقلية عند المُحدِّثين في النقد الحديثي:**

شاع لفظياً لا علمياً أن علم الحديث يُغيِّب العقل، ويُقدِّم النقل على العقل، وهذه مقولة مَن لا يقف على حقيقة علم الحديث؛ فنظر نظرة سطحية له، أو مَن يريد الطعن في

الحديث، ويستغل جهل المتلقي لكلامه؛ فالعين الفاحصة لا يغيب عنها حضور العملية العقلية بقوة في منهج المُحدِّثين بنقد الحديث، ولا سيَّما "عند السماع. عند التحديث. عند الحكم على الرواة. عند الحكم على الأحاديث" (الأعظمي، 1990، ص83). وعند الترجيح، وعند إعمال القرائن، وعند البحث عن العِلل، وغيرها كثير.

وكذا القواعد النقدية التي تمتلئ بها كتب العِلل وكتب الرجال؛ فهي عقلية بامتياز، ومثالها:

– القاعدة النقدية: "صحة السند لا تقتضي صحة المتن"، أو قاعدة: "التفرُّد والمخالفة مظنة الخطأ".

– قاعدة: "لا تُقبَل رواية المبتدع إذا روى ما يُؤيِّد بدعته". وهذا ما عبَّر عنه رستم بالاحتياط في مسألة "تتعلَّق برأي الراوي في حقيقة ما يروي"، وتساءل: "هل لراوي الحديث مصلحة فيما يروي؟" (رستم، 2014، ص131).

ما الأسس العقلية التي قام عليها علم نقد الحديث؟

– الاطمئنان لصحة المنقول قدر الوسع البشري من حيث: صدق الناقل، وصحة المادة المنقولة، وتوافر ظروف النقل الصحيح.

– صدق الخبر يعتمد على صدق المُخبِر، فإن كان الناقل كاذباً يُصرَف النظر عمّا نقل حتى لو ثبت صحة المنقول عن طريق غيره. فمن قواعد المُحدِّثين النقدية "أن الرواية لا تكون إلّا عن الثقات"، ومفهوم "الثقة" في الحديث هو ضابط عقلي اجتهادي للحكم على صدق الناقل وصحة المنقول.[8]

– صحة الخبر تعتمد على صدق المُخبر؛ فإنها تعتمد على دقة نقله. فليس بالضرورة مَن كان صادقاً أن يكون نبيهاً دقيقاً في نقله (عدم الخطأ). وعليه، لا يُكتفى بصدق الناقل، بل يضاف إليه دقته ونباهته. فمن قواعد النقد الحديثي عند المُحدِّثين "الصلاح الديني للناقل لا يتضمَّن صلاحيَّة المنقول عنه"، وهذا معنى ما جاء عن يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ قَالَ:

[8] فاشتراط أن يكون الراوي مسلماً بالغاً عاقلاً صاحب خلق وتقوى؛ كل ذلك يُعَدُّ اجتهادات عقلية لضمان صدق الناقل، وفي كلٍّ منها محترز عن ضده، إلّا أن توثيق الراوي للحديث غير كافٍ للتسليم له في كل ما روى، وهنا تظهر براعة علم عِلَل الحديث.

"لَمْ نَرَ الصَّالِحِينَ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ." وفي رواية: "لَمْ نَرَ أَهْلَ الْخَيْرِ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ." قَالَ مُسْلِمٌ: "يَقُولُ: يَجْرِي الْكَذِبُ عَلَى لِسَانِهِمْ، وَلَا يَتَعَمَّدُونَ الْكَذِبَ" (مسلم، د.ت، ص17).[9] وجاءت قاعدة "أن جرح الرواة بما هو فيهم جائز، بل واجب، وأنه ليس من الغيبة المحرمة، بل من الذبِّ عن الشريعة المكرمة" (مسلم، د.ت، ص14).

– في حال توافر صدق المُخبِر ودقة الخبر، فلا بُدَّ من الاطمئنان لظروف النقل. ومن دواعي الاطمئنان العقلي: التواصل الموثوق بين النقلة، وكيفية تحمُّل المنقول، وكيفية الأداء، ومشاركة غيره له. ومن هنا كانت القاعدة الأساسية في النقد أن "الْإِسْنَادَ مِنَ الدِّينِ" (مسلم، د.ت، ص14). وترسَّخت قاعدة: "لا يحكم على الرواية إلّا بعد جمع طرقها وسبرها والمقارنة بينها"، كما جاء عن شُعبة عندما سُئِل: " متى يُترَك حديث الرجل؟ قال: إذا حدَّث عن المعروفين بما لا يعرف المعروفون، وإذا أكثر الغلط، وإذا روى حديثاً غلطاً مُجمعاً عليه، فلم يتهم نفسه فيتركه (طرح حديثه). وما كان غير ذلك فارووا عنه" (ابن رجب الحنبلي، 1987، ج1، ص401).

– انتفاء موانع قبول الخبر الأُخرى، مثل: ورود خبر آخر ينفيه أو يعارضه ولا مرجّح له عليه، أو عدم قبول العقل الصريح له، أو مخالفته لصريح القرآن.

- **الموضوعية في النقد الحديثي عند المُحدِّثين:**

تُعَدُّ الأحاديث النَّبويَّة في الإسلام عماد الرواية ومادتها، وقد احتاط المُحدِّثون كثيراً كما ذكرنا آنفاً، فكان ديدنهم التحرّي والتثبُّت؛ سواء بالاستحلاف، أو باليمين، أو بالتأكُّد من ثقة الناقل، والتيقُّظ في حال مخالفته أو تفرُّده، أو باعتبار العدد؛ فنشأت علوم كاملة تهتم بالأسانيد، والتفتيش عن عدالة الرواة، وضبطهم، واتصال أسانيدهم، ورحلاتهم، وطرق تحمُّلهم، وأدائهم، وذكر شيوخهم وتلاميذهم؛ حتى استقرت هذه العلوم جميعاً في مُصنَّفات جليلة، وقد اتَّسمت ضوابط نقد الحديث عند المُحدِّثين (تشمل ضوابط نقد الراوي، والمروي، والرواية) بالموضوعية؛ إذ تعتمد:

[9] مقدمة صحيح مسلم، ص17. يعني هنا الخطأ وعدم دقة النقل. وهو ما يُعبَّر عنه بالضبط، والتأكُّد من الضبط لا يكون إلّا بعمليات أفرزها العقل، مثل: جمع المرويات، والمقارنة بينها، وتقديم رواية الأصحاب على غيرها.

❖ **صدق الناقل وعدم خطئه** (العدالة، الضبط، ...)، حتى وإن حمل الناقل للرواية فكراً مختلفاً، مثل: رواية المبتدع، قُبِلت روايته، أو رُدَّت ضمن ضوابط موضوعية تضمن أكبر قدر من النزاهة. وفي الوقت ذاته تُرَدُّ رواية الثقة إن أخطأ، وساء حفظه. ولم تسمح هذه الضوابط أن يُغفَل عن خطأ الراوي، أو مداهنته، أو مجاملته مهما علا شأنه في العلم.

❖ **صحة المنقول** (عدم المخالفة، معالجة التفرُّد، ...)، وهو الثمرة المنشودة؛ إذ سُخِّرت أدوات ومنهجيات مُتعدِّدة يصعب حصرها لضمان صحة المنقول، بل يمكن القول إن كل علم أصول الحديث يخدم هذه المادة المنقولة.

❖ **ثبات سلامة المنقول** بالتفتيش؛ سواء في:

– النقل الشفوي؛ فكان الاهتمام بـ: صيغ الأداء، واتصال السند، وطرق التحمُّل، والرواية بالمعنى، والتصحيف السماعي، ومراتب الرواة ... .

– أو النقل الكتابي؛ فكانت العناية بـ: النسخة الأم، وسند الكتاب، والتثبُّت من الخط والحبر والورق أو المادة المكتوبة، وتحقيق المخطوط، والتصحيف الكتابي ... .

- **المنهجيَّة في النقد الحديثي عند المُحدِّثين:**

التزم المُحدِّثون منهجيَّة دقيقة وعسيرة في اعتماد الأحاديث بعد نقدها والغوص في تفتيش مُكوِّناتها، فكانت هناك مراحل لنقد الحديث؛ إذ يمرُّ الحديث بمراحل علميَّة متتابعة لنقده هي: مرحلة الاستيثاق من الخبر، ومرحلة الاحتياط في الرواية تحمُّلاً وأداءً، ومرحلة نقد معنى الحديث، ومرحلة نقد الرواة من جانب ضبطهم، وصيانة مبنى المتن، ومرحلة التفتيش عن الرواة، والبحث عن عدالتهم، ومرحلة المطالبة بالإسناد، ومرحلة تأسيس علم الجرح والتعديل، ومرحلة البحث عن عِلل الحديث، ومرحلة نقد المعنى للحديث؛ لدفع التعارض بين المتون، ولرفع الإشكال عنها، ومرحلة نقد لغة الحديث: تفسير غريبه، وتصويب تصفيحاته، ومرحلة بيان فقه الحديث (الجوابي، 1986، ص95).[10]

[10] لشرح كلٍّ منها، يمكن الرجوع إلى عديد من المُصنَّفات، مثل كتاب: جهود المُحدِّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، لمحمد طاهر الجوابي.

1. كل مرحلة تتضمَّن عدداً من الإجراءات، يليها:

- جمع المرويات. "فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها بعضاً؛ يتميَّز صحيحها من سقيمها، ويتبيَّن رواة ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحُفّاظ" (مسلم، 1410هـ، ص209).
- معارضتها، ومقابلة بعضها ببعض.
- معرفة الأصحاب، والخوض في علم العِلل الذي لا يستطيعه إلّا العالِم النحرير.
- محاكمة الحديث زمنياً التي قد ينتج منها الوقوف على الناسخ والمنسوخ.

2. البحث عن العمل بالحديث، وهل هو من الأحاديث المقبولة المعمول بها أم غير المعمول بها؟ فليس كل حديث مقبول معمولاً به.

3. جمع أحاديث الباب من أهم مراحل النقد الحديثي؛ لأن المُحدِّثين درسوا الأحاديث على الأبواب، ولم يدرسوها فرادى.

4. المقارنات بين الروايات، ومعرفة أنواعها:

أ. "المقارنة بين روايات عدد من الصحابة.

ب. المقارنة بين روايات المُحدِّث الواحد في أزمنة مختلفة.

ت. المقارنة بين مرويات عدد من التلاميذ لشيخ واحد، وبين رواية المُحدِّث، ورواية أقرانه.

ث. المقارنة بين الكتاب والذاكرة، وبين الكتاب والكتاب" (الأعظمي، 1990، ص76).

- **البناء القواعدي العلمي في نقد المُحدِّثين للأحاديث:**

لم تبقَ مقولات النُّقّاد في النقد الحديثي من دون تحرير ونبش ودرس، بل رُصِفت ونُظِّمت في قواعد متينة بعد جمع جزئياتها واختبارها وإغنائها مع بقاء جوانب اختلاف تُحترَم فيما بين نُقّاد الحديث، فكان أن أفرزوا لنا علوماً حوت قواعد ومبادئ وأسساً ذات نسق فريد يُحتاج إليها إلى الآن، "فانبروا لجمع الأحاديث، ودرسها، وتدقيقها، فأتحفوا علم التاريخ

بقواعد لا تزال في أسسها وجوهرها محترمة في الأوساط العلميَّة حتى يومنا هذا" (رستم، 2014، ص39)، فنتجت علوم منضبطة في النقد الحديثي، مثل:

– علوم رواة الحديث: العلوم التي يُعرَف منها حال الراوي، ويُبحَث فيها شروط الراوي، والجرح والتعديل.

– العلوم التي تُبيِّن شخص الراوي: علوم الرواة التاريخيَّة، وعلوم أسماء الرواة.

– علوم رواية الحديث: الرواية: طرقها، وصفتها.

– علوم الحديث من حيث القبول والردُّ: أنواع الحديث المقبول، والمردود.

– علوم المتن: من حيث قائله، ومن حيث درايته.

– علوم السند: من حيث الاتصال، والانقطاع.

– العلوم المشتركة بين السند والمتن: التفرُّد، وتعدُّد رواة الحديث مع اتفاقهم، واختلاف روايات الحديث، والعِلل.

ملامح من المنهج الحديثي في نقد المتن:

– بدأ نقد المتن من عهد الصحابة.

– النقد وُجِّه إلى السند والمتن. فمثلاً، من شروط صحة الحديث: نفي الشذوذ. والشذوذ في غالب حالاته يقع في المتن، فهذا نقد المتن.

– من شروط الصحة نفي العِلَّة، والعِلَّة تكون في المتن كما تكون في السند. فإن كان في المتن عِلَّة –على اختلاف أنواع العِلّة–، فإن الحديث لا يُقبَل.

– من شروط صحة الحديث: اتصال السند، وثقة الرواة، وهذا مؤدّاه التوثُّق من المتن؛ فهو الغاية من الشروط المُتعلِّقة برواة الحديث.

– المقابلة والعرض، وهي على نوعين: مقابلة الأسانيد بعضها ببعض؛ للوقوف على أدق تفاصيل الاختلاف بينها، ثم دراستها.

– العرض: عرض المتن على القرآن، بحيث يُتأكَّد من عدم وجود مخالفة، ثم العرض على صحيح السُّنَّة، وعلى أحاديث الباب.

– من شروط قبول الحديث، ألّا يخالف حقيقة علميَّة، أو منطقية عقلية مُسلَّمة.

- شروط للناقد لا بُدَّ أن تتحقق، وتحديداً ما يضمن موضوعيته وعلميته.
- اعتبار أقوال السابقين وأحكامهم؛ لأنهم المؤسسون لعلم الرواية، والأقرب إليه زمناً.

2. النقد الحداثي للحديث:

واجه النَّص الديني (قرآناً، وسُنَّةً) نقداً من المنظومة الحداثية، وكانت له تجلِّياته واعتباراته، واستُخدِمت فيه مناهج متنوعة ومتشعبة يصعب حصرها في وُرَيْقات، ولكن يمكن الوقوف على أبرزها:

أ. **نقد الحداثة العقلَ الإسلامي التأصيلي في معالجته التراث الإسلامي، ومنه الحديث النبوي والتشكيك فيها:** تبنّى الحداثيون في نقد الحديث منهجيات مُتعدِّدة، إضافةً إلى ما ذكرناه سابقاً في منهج رافض للعقل الإسلامي في معالجته التراث الإسلامي برمَّته، ومنه الحديث النبوي، وقد جعله أركون مشروعه الأساسي، وألَّف فيه كتباً، وصرَّح باعتماده عندما قال: "أُشير إلى مرجعين أساسيين يمشيان في الاتجاه التحريري أو النقدي الذي أقصده، إنهما يمشيان ضمن منظور نقد العقل الإسلامي بوصفه مشروعاً علمياً شمولياً، جماعيّاً، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها، إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة الاسترجاعية المستقبلية، أو التراجعية التقدُّمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة والشفهية" (أركون، د.ت، ص46). ونراه كذلك يصف العقل الإسلامي بالدوغمائية، ويرى أن "العقل الدوغمائي ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي"، ويراه منافياً للعقل العلمي الخلّاق، بل يذهب إلى أنه "يمكن الجزم هنا أيضاً بأن الإطار المعرفي الذي يتشبَّث به الباحثون في الفكر الإسلامي لا يزال مرتبطاً ومتأثِّراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث أكثر ممّا هو مرتبط بما كنت قد دعوته بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي، وأقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرُّف على ما مُنِع التفكير فيه، وأُبعِد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف؛ كي تبقى مشروعية أنواع السلطة، وقداسة أنواع الحاكمية مُؤثِّرة في المخيال الديني والسياسي" (أركون، د.ت، ص8).

ويقف العقل الإسلامي حائلاً دون تجديد الفكر الإسلامي وإظهار الحقائق كما هي. "لا تزال -يقصد الأرثوذكسية في الإسلام- تحول حتى الآن دون فتح الأضابير التاريخيَّة،

وتجديد الفكر بشكل جذري ... إنها تُشكِّل -بمبادئها وصياغاتها القطعية ومُسلَّماتها- نوعاً من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى، فسيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس؛ تُشكِّل قوة كبرى يصعب اختراقها، إنها تفرض نوعاً من الحقائق السوسيولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية، أي التاريخيَّة والعلميَّة أو الفلسفيَّة، وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية المخيال الجماعي؛ فإنه ليس من المهم كثيراً التساؤل: هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة (بخصوص تشكُّل النَّص القرآني والحديث والشريعة) صحيحة أم خطأ من الناحية التاريخيَّة والعلميَّة؟ إنما المهم تناول السؤال الآتي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟" (أركون، 1996 ب، ص7-8).

ب. **مظاهر رفض الحداثيين المعالجة التأصيلية:** تجلَّت مظاهر رفض الحداثيين المعالجة التأصيلية للتراث (قرآناً، وسُنَّةً) في صور عديدة، منها:

- تقديس العقل. "إن العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات ...، إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البنّاء. ويعلم هذا العقل أنه لا سبيل البتَّة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يضع الأوَّل في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الثانية" (أركون، د.ت، ص8-9). وما دمنا نرفض كل ما يمتُّ إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة ونمنعه، فإننا سنبقى تائهين، مُقلِّدين، مُكرِّرين، مُتَّبِعين، محافظين، لا نُميِّز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري والعقلنة المُزيِّفة للحق، الملبسة (أو المُقنِّعة) للواقع، المُؤيِّدة للوعي الخاطئ، المُؤسِّسة للمعارف الباطلة" (أركون، د.ت، ص10).

- نقد المصطلحات والمفاهيم الثابتة في الدراسات الإسلامية التأصيلية. ولهذا صور مُتعدِّدة، منها:

- التغيير والتبديل لمصطلح ثابت في الدراسات الإسلامية التأصيلية، واستبدال به مصطلح خاص بالحداثيين: مثل "النَّص المُقدَّس". فالتقديس أو المُقدَّس في الفكر

الإسلامي التأصيلي هو ما كان مصدره الوحي. أمّا عند الحداثيين فالنَّص المُقدَّس هو "الذي قدَّسه تراكم الزمن ومرور القرون" (أركون، د.ت، ص21). ولفظ "الإسلام" عند بعض الحداثيين له معنيان تبعاً لكتابته؛ فإن كُتِب بحرف كبير Islam، فللدلالة على هيمنته المُطلَقة على كل شيء في المجتمع، وإن كُتِب بحرف صغير islam، فله معنىً آخر، هو أنه عامل من جُملةِ عوامل أُخرى، وهو ما ينبغي أن يكون (أركون، د.ت، ص76، ص90).

- الانتقاص من مصطلح ثابت وجلي في الدراسات الإسلامية التأصيلية، مثل مصطلح "الفكر الإسلامي"؛ إذ نلحظ تكرار تأكيد أن الفكر الإسلامي التأصيلي فكر خالٍ من العلميَّة؛ فتنشأ ثنائية "الفكر الديني، والفكر العلمي" (أركون، د.ت، ص5)، ويثبت دعوى أن ممارسات الفكر الديني "تتم بمعزل عن التنظيرات الحديثة المُتركِّزة على الظاهرة الدينية ... إن الفكر الديني يستشهد بالنصوص المُقدَّسة، ويستمد منها الدلائل القطعية، وإذا ما واجهه أي اعتراض علمي، فإنه يكتفي باتخاذ موقفين معروفين ومتداولين: إمّا أن يُنكِر صحة الاعتراض، ويُصرّح بأسبقية الاستدلال الديني وأفضليته على كل ما يُقدِّمه البشر من بيان وتبيين. وإمّا أن يدَّعي وجود انسجام تام بين ما يُقدِّمه العقل النقدي وما يتبنّاه الإيمان" (أركون، د.ت، ص5–6).

- إنتاج تسميات ظلالها سلبية لمصطلحات مُتجذِّرة، وتبنّي إطلاقات تنتقص المتعارف عليه في الثقافة الإسلامية التأصيلية؛ فنجد مثلاً التعبير عن القرآن والحديث بـ"المُدوَّنات الرسمية المغلقة"، أو "النصوص الرسمية المغلقة". قال أركون: "دور مختلف المُدوَّنات الرسمية المغلقة (أو النصوص الرسمية المغلقة)، وأوَّلها القرآن نفسه في التشكيل التاريخي، والوظائف الدائمة لِما كنت قد دعوته بالسياج الدوغمائي المغلق" (أركون، د.ت، ص56). واستخدام مصطلح "الحج الشرعي" ومصطلح "الحج العقلي" عند تحرير ظاهرة الحج وتحليلها أنثروبولوجياً، متأسفاً لِما لحق بالحج من هيمنة الحج الشرعي على الحج العقلي (المهدي، 2020).

ت. توظيف قراءات غربية في نقد النَّص الحديثي: أسقط الحداثيون العرب القراءات الحداثية للنَّص في الغرب على نصوص الإسلام قرآناً وسُنَّةً، من دون اعتبار للاختلاف الجوهري بين النَّص الديني في الغرب والنَّص الديني في الإسلام؛ من: ربانية المصدر، وثبات

النَّص لفظاً، ومن دون مراعاة للاختلاف العميق في الحفظ والنقل والنقد. وبالرغم من أن الحداثيين وظَّفوا قراءات مُتعدِّدة المناهج في نقدهم للحديث النبوي، فإن مؤدّى النقد وثمرته ومخرجاته تكاد تتفق كما سنرى لاحقاً. وأبرز هذه القراءات:

– القراءة التاريخيَّة (أو التاريخانيَّة) للنَّص:

المقصود بهذه القراءة أن النَّص مرتبط بواقعه وبُعْده الزماني والمكاني والبشري والظرفي الذي نزل فيه، وبذلك؛ فهو مُنتَج شكَّلته الظروف المحيطة به؛ سواء الظروف الاجتماعيَّة، أو الاقتصاديَّة، أو السياسيَّة، أو الأدبيَّة، وهذا ما حدا بأحدهم أن يذهب إلى أن السُّنَّة ليست تراثاً نبوياً محفوظاً، وإنما هي "تمثُّل مُعيَّن للسُّنَّة، وليس السُّنَّة ذاتها" (الشرفي، 1994، ص155–156)، وأنها مُنتَج من حياة الرسول العامة والخاصة ومحيطه. "إن معطيات الوحي على النبي تتناغم وتقترب تماماً مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة، بل كانت مقترنة مع بعضها بعضاً، ولم تكن قضايا الوحي مثلاً من قبيل الأمور الجاهزة مسبقاً بدون الأخذ بنظر الاعتبار الحوادث الواقعة في إطار الزمان والمكان، وبعيداً عمّا يدور في الوسط الاجتماعي للناس، أي إن المطالب الوحيانية لم تكن منتجة سابقاً، ثم تمَّ إلقاؤها في ذهن وقلب نبي الإسلام وانتهى الأمر بتبليغها للناس ... أي إن النبي كان يرتبط مع قومه برابطة ديالوكية، فهو يقول شيئاً، ويسمع منهم شيئاً أيضاً، ثم يجيب عن ذلك بكلام يتناسب مع ما سمعه" (سروش، 2016، ص110). ولا يغيب عن الحداثيين ربط هذا المنتج بثقافة دينية سابقة، فيرون أنه كان مستفيداً ومتأثِّراً بما عاشه وبمَن عاشرهم من اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين. "عاش النبي ثلثي حياته الأرضية بين هذا الشعب المعتاد على نقل البضائع، وتبادل الأفكار، لم يكن أبداً متطفلاً ودخيلاً على تاريخ الشعوب القديمة، على اليهود والنصارى، أو على المجوس والوثنيين، نشأ وتربّى بينهم، بل هو إلى حدٍّ ما واحد منهم، قبل أن يتبرَّأ منهم، ويعتزلهم" (العروي، 2008، ص94).

انسدل تحت مظلة القراءة التاريخيَّة للحديث مناهج نقدية مُتعدِّدة، مثل:

– منهج بناء الإسلاميات التطبيقية: عندما نتحدث عن الإسلاميات التطبيقية، فإننا نتكلم عن منتج المشروع الأركوني في نقد العقل الإسلامي، ورغبته في خلخلة مراكز

"الانغلاق الدوغمائي" التي لا تزال تحكم رؤية الوعي الإسلامي إلى ذاته، وإلى العالَم. ويعني بناء الإسلاميات التطبيقية تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل (أركون، 2001، ص178)،. فالمراد قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة (أركون، 1996 ت).

ويهدف بناء الإسلاميات التطبيقية إلى تعرية فرضيات كتابة الفقهاء، وبنيتها المفهومية؛ بتطبيق منهجيَّة النقد الفيلولوجي على التراث الإسلامي، ثم التعمُّق بالتحليل الأنثروبولوجي؛ من أجل إحداث التطابق بين المادة العلميَّة المدروسة ومضامين التراث المعيشة من جهة الفاعلية النفسية والتشكيلة السيكولوجية العميقة للذات الجماعية (أركون، 1996ب، ص37). ثم إن الإسلاميات التطبيقية لا تكتفي بتحليل الخطاب، بل تروم نقده، وتنصبُّ على موضوعات لم يُفكَّر فيها من قبلُ، مثل: مسألة تاريخيَّة النَّص وتشكُّله، والوحي، والتعبير الشفهي للإسلام، والمعيش المحكي، وغير المقال، ومسألة الشخص البشري، وتحريف الكتابات المُقدَّسة السابقة على القرآن، ثم مسألة المُؤلَّفات، والكتابات المُتعلِّقة بالإسلام غير الرسمي، وبالأنظمة السيميائية غير اللغوية المرتبطة بالحقل الديني، ومنها:

- المنهج الأنثروبولوجي التحليلي: اعتمدت الحداثة التحليل الأنثروبولوجي للنَّص الحديثي بناءً على القراءة التاريخيَّة؛ للكشف عن العوامل الأُخرى المُشكِّلة للنَّص، مثل العامل النفسي بعيداً عن القراءة التأصيلية للنَّص الديني، معتمدة على التحليل اللغوي المصحوب بالتحليل التاريخي عبر تمحيص البنية الأنثروبولوجية النفسية والاجتماعيَّة التي تقع خلف الدلالات اللغوية. ويرى الحداثيون أنه "ينبغي أن تُطبَّق على الإسلام المنهجيَّة التاريخيَّة ذاتها التي طُبِّقت على المسيحية من قبلُ، ولكن هذا لا يكفي ... إنما ينبغي أن نُكمِّله بتطبيق المنهج الأنثروبولوجي من أجل فتح ورشات جديدة للتحليل" (أركون، د.ت، ص92-93).

ومن الأمثلة على ذلك: تناول أركون للحج (المهدي، 2020)؛ إذ يعتمر فيه قبعة الباحث الأنثروبولوجي، فيرى أنه ينبغي الكشف عن الجانب النفسي والجانب التاريخي لظاهرة الحج، ويرفض تحليل الحج اعتماداً على القراءة "التقليدية"، ويُعوِّضها بالتحليل اللغوي

المصحوب بالتحليل التاريخي، انطلاقاً من فحص البنيات الأنثروبولوجية والنفسية والاجتماعيَّة الثاوية خلف الدلالات اللغوية للنَّص القرآني، وخلف مختلف أنماط شرحه وتفسيره وتأويله من طرف أهل الخطابات المهيمن؛ إذ يرى أركون أن قواعد الفهم تفرض ضرورة الكشف عن الجانب النفسي والجانب التاريخي لظاهرة الحج، بوصف ذلك فرضاً قائماً على غايات روحية، بيد أن الحج بما هو شعيرة يُفصِح عن وعي وخبرة أنثروبولوجية تنبجس منها إشكالات فلسفيَّة وكلاميَّة.

ثم يذكر "أن المسلمين يغفلون الظروف النفسية والسوسيولوجية حول الحج في الخطاب القرآني التي حُجِّمت وغُيِّبت إثر رَكنها بجانب الأخبار المتناثرة، التي تسرد أحوال مجتمع عربي "بدائي" يتخبَّط في غياهب الجهل". ويتخذ محمد أركون من ظاهرة الحج مثالاً للتدليل على الاستمرارية التي لازمت حقلاً تعبيرياً تعبُّدياً يتصل بتاريخ مجموعة عرقية ثقافية معينة، مع رهاناتها وتطلُّعاتها وحاجاتها أكثر من اتصاله بالدين الإسلامي، وقد خرج إثر ذلك باستنتاج مفاده أن التغيُّر الذي عرفه الحج من طابعه الوثني إلى طابعه الإسلامي هو "فعل ينمُّ عن واقعية اجتماعية سياسية، وعن إبداع دلالي، فهل يمكن للدارس أن يتتبَّع أطواره، ويقتفي مراحله، ويلتقط قرائنه وعلاماته اللغوية في القرآن الكريم؟" (المهدي، 2020). ويرى أركون هنا أن الآيات القرآنية، والأحاديث العملية لعبادة الحج ما هي إلّا تسلُّل لتلك النصوص إلى الكيان الاجتماعي عن طريق اندماجه مع ما كان موجوداً في الثقافة الجاهلية، حتى إذا استقرت ظاهرة الحج على ما هي عليه في الإسلام ثبَّتت نفسها، وهيمنت على ما سبقها، وهمَّشته. وبهذا تدل وظائف الحج المُتعدِّدة التي بسطها أركون على التداخل القائم بين الدين والتاريخ، وبين المُقدَّس والمُدنَّس، والجماعي والفردي، والتطلُّعات الروحية والمنجزات المادية. وغالباً ما يُرفَض إخضاع التجربة الدينية لمحك النقد السوسيولوجي والأنثروبولوجي والتاريخي، والتحليل النفسي والسيميائي واللساني، بدعوى أن هذه الحقول المعرفيَّة تذيب الشأن الديني في غياهب النسبيَّة، في حين أن هذه الحقول العلميَّة "تُطهِّر الديانات من الشوائب المودعة فيها من قِبَل العديدين المتلاعبين بالمُقدَّس، وهي بذلك تلتقي تماماً مع انشغال دائمٍ لدى المُتصوِّفة، الذين شهدوا كلهم وناضلوا من أجل تجربة أنطولوجية غير قابلة للاختزال في المظاهر المعتادة للحياة الدينية" (المهدي، 2020).

– المنهج السيميولوجي (الرمزي): تبنَّت الحداثة المنهج السيميائي الألسني في نقد النَّص الحديثي. والسيميائية هي علم الإشارات، أو علم الدلالات، وتتحدَّد العلامة بعلاقة الدال بالمدلول، وهدفها استكشاف المعنى، ولا تهتم السيميائية بالنَّص ولا بقائله.

لقد اختصَّ كل نظام من الأنظمة السيميائية بعلامات خاصة، ومع ذلك يمكن أن تُقسَّم هذه العلامات إلى: لسانية (ألفاظ) أو لغة بشرية، وغير لسانية، وتشمل أنظمة السيمياء غير اللفظية جميعها، وهناك مَن يُقسِّمها إلى: شميَّة، ومسيَّة، وإيمائيَّة، أو إشاريَّة، وسمعيَّة، وأيقونيَّة (شارف، 2020، مجلد1، عدد3، ص7–20). أمّا مهمة علم السيمياء فهي الرصد والتتبُّع للدلالات (العلامات) التي ينتجها الإنسان بجسده، ولغته، وأشيائه، ومكانه، وزمانه، وكذلك تعريفنا بوظيفة العلامة والقوانين التي تتحكَّم فيها (شارف، مجلد1، عدد3، ص8). فالسيميائيات علم يُعْنى بدراسة العلامات التي بفضلها يتحقق التواصل بين الناس. ويمكن التمييز بين ثلاثة فروع لها؛ الأوَّل: التركيب؛ أي دراسة العلاقات الشكلية بين العلامات، وهذا الفرع تهيمن عليه البنيوية. والثاني: الدلالة؛ أي دراسة علاقة العلامات بالأشياء. والثالث: التداولية التي تعني دراسة علاقة العلامات بمؤوليها. والسيميائية منهج يركز على داخل النَّص، وكثير من مبادئها مستمدة من المنهج البنيوي اللساني، مثل: البنية، والمستوى السطحي، والمستوى العميق، والنسق، وغيرها (عبد الله، 2016، مجلد8، عدد1، ص91–108). ومن عيوب السيميائية أنها تبحث عن المعنى عن طريق بنية الاختلاف، ولغة الشكل، والبنى الدالة، إلى جانب خلخلتها صرامة الاعتقاد النحوي القديم، في أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة توقيف بتدبير ميتافيزيقي (الدليمي، 2019).

مثال: عن عبد الله بن مسعود عن النبي، قال: "إن المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من وجه ربها في قعر بيتها." إذ يتم إعداد البنية السردية[11] انطلاقاً من حدث –كما يقول اللساني لويس بانييه– وهو خروج المرأة؛ حدث ينعقد من حوله ما يعرض الحديث من تحوُّل، هو استشراف الشيطان إلى المرأة؛ أي غوايتها والإغواء بها. وحول الإغواء ينتظم تصوُّر منطقي يؤدي إلى سلسلة من اللقطات السردية (المرأة بوصفها عورة، المرأة بوصفها موضوع إغواء، المرأة بوصفها موضوع عبادة، المرأة بوصفها قطعة أثاث)،

[11] يقصد الحديث النبوي.

وتتشكَّل هذه اللقطات السردية من حدَّين متقابلين: التحريك من جهة مقابل التصديق، والتحريك تحت معنى التلاعب بالمرء تلاعب الماكينة الدعائية الرسمية بنا، والتصديق تحت معنى الموافقة على ما يراد منّا العمل به بإرادتنا وبغير إرادتنا، ولكن، مثلما يتوقف الحدث التمثيلي للتحريك (التصديق) في مسرح العرائس على كفاءة صاحب العرائس بوصفه فاعلاً مُؤثِّراً، يتوقف الحدث السردي للتحريك (التصديق) في الحديث على كفاءة السارد (النبي) بوصفه فاعلاً مُؤثِّراً، وعلى قدرة هذا الفاعل المُؤثِّر على تنفيذ فعل التحريك، فلا أحد يشك في أهلية محمد وتأثيره في تابعيه. إذاً، فالبرنامج السردي يتكوَّن من هذه الأبعاد الأربعة: التحريك، فالتصديق، فالكفاءة، فالفعل (التصديق تحت معنى الموافقة على ما يراد منّا العمل به بإرادتنا وبغير إرادتنا كما قلنا، وإلّا إنزال العقوبة إن لم يكن الخضوع، وإن لم تكن الطاعة كما سنرى). عند ذلك، يجب التأكُّد من الفعل الذي هو في النَّص فعل تحريك المرأة (والرجل)، وتحريك أصابع اليد، وتقدير ذلك: هل استجابت المرأة (والرجل) أم لم تستجب؟ في حالة عدم الاستجابة تكون العقوبة، وهي متنوعة تحت أشكال عِدَّة، بعد رمي المرأة بكل السيئات (يقولون مفاسد)، وتجريدها من كل كرامة. وهذه هي العقوبة الأخلاقيَّة. وتكون العقوبة الاجتماعيَّة، وذلك بتحطيم أركان الأسرة، وتكون العقوبة الاقتصاديَّة كتلك التي تُنزِلها الدول بدولة انتهكت حُرمة القانون الدولي، وفي السياق الذي نحن فيه مُجرَّد "حُرمة" الخروج من البيت! (القاسم، 2014، العدد 4651).

مثال آخر: نهي النساء عن السفر من دون مُحرَم. فعن ابن عباس قال الرسول: "لا تسافر المرأة إلّا ومعها مُحرَم، فقال رجل: يا رسول الله، إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: اخرج معها." لنتقدَّم أكثر في تحليلنا؛ علينا أن نُذكِّر هنا بالمبدأ الأساسي للسيميائية، كما فعل لويس بانييه مرجعنا: تأخذ العناصر الفريدة معناها بدءاً من مكانها في مجموعة سردية (نظام أو بنية هنا حديث)، ويكون التحليل السيميائي باقتراح نموذج لهذه المجموعة السردية التي بدءاً منها تأخذ العناصر معناها (النموذج حدَّدناه تحت مصطلحي برنامج سردي ذي أربعة أبعاد: التحريك، فالتصديق، فالكفاءة، فالفعل). إذاً، العناصر المختلفة للحديث؛ الممثلون: (الرجل، والمرأة، والرسول)، الموضوعات: (السفر، والقتال، والحج)، الأفعال: (فعل السفر، وفعل القتال، وفعل الحج)، فعليها أن تجد مكانها في هذا الترسيم البياني للمجموعة السردية (الحديث)، والتي بدءاً منها يمكن قول: ما وظيفتها في

المجموعة السردية (وظيفة العناصر المختلفة)؟ بمعنى: ما دلالتها؟ وظيفة المرأة والرجل والرسول وظيفة دالة لممثل غائب/حاضر: المُحرَم، فطالما لم يتمَّ التحريك لن يتمَّ التصديق، ونحن هنا بصدد الاستفسار الذي لم يصل بنا بعد إلى جواب، ويجعلنا نحاذر من الخلط بين الممثل (الشخصية بكلام النُّقّاد الكلاسيكيين) كعنصر للسرد، والممثل كوظيفة من وظائف السرد؛ فوظيفته، وإن شئت دوره في فعل السفر، وفعل القتال، وفعل الحج، لنصل إلى النتيجة الآتية: لولا هذه الأفعال لانتفى دور المُحرم، ولأخذت الأمور مجراها الطبيعي، لكن في عالَم غير طبيعي، على هذه الأفعال أن تكون، وهي إن لم تكن، لاخترع لنا محمد أفعالاً أُخرى، فالأفعال لديه لا تنتهي، بوصفه المحرك السردي والحياتي، صاحب القدرة على التحريك والتصديق، أفعال متسقة دلالياً وسردياً. دلالياً: المُحرَم يعني اعتبار المرأة قاصراً إلى الأبد، وموضوعاً جنسياً أبدياً. وسردياً: التدوين السيميائي للمُحرَم كان مُلزِماً وحاسماً (القاسم، 2014، العدد 4651).

لقد تبنّى الحداثيون القراءة التاريخيَّة للنَّص الحديثي؛ لنزع قدسية محتواه، ونفي صفة الوحي عنه، وإفقاده وظيفته المركزية المرجعية، ولا يخفى لِما لهذه القراءة من أبعاد، مثل:

- نزع صفة القدسية عن محتوى الحديث النبوي ومضمونه؛ إذ لا تقديس ولا قدسية لأي نص ديني -بما في ذلك القرآن-، وهذا يعني خضوع أي نص ديني للنقد. "والحق الذي لا مرية فيه، أن قوانين القرآن في نصها وروحها، إنما هي وسيلة ...، بيد أن الوسيلة في روح القرآن أقرب إفضاء إلى الغاية عن الوسيلة في نصه ...، ولذلك لا يرى القرآن بأساً من الخروج على النَّص، بل إن الخروج على النَّص عمل يستهدفه التطوُّر الذي يرعاه ويهديه القرآن ...، وما ينبغي التنبيه إليه هو أن الشريعة الإسلامية ليست خالدة، إنما هي خاضعة لسُنَّة التطوُّر والتجديد، وهي لم تكن خالدة لأنها ناقصة، ولا يأتيها النقص من ذاتها، وإنما يأتيها في ملابساتها، ذلك لأنها جاءت لخدمة مجموعة بعينها، مجموعة بدائية، بسيطة، متخلفة؛ فطوَّرتها ورقَّتها، ثم أصبحت الآن تعيش في مجموعة أكثر تعقيداً، وأكثر تقدُّماً، وأصبح علينا أن نتخذ من التشريع ما يتلاءم مع حاجة هذه المجموعة المُتمدِّنة، المُعقَّدة، المُتقدِّمة" (طه، 1973).[12]

[12] من خطاب لمحمود محمد طه إلى المحامي العام في باكستان بخصوص دستور باكستان والقرآن. رسائل ومقالات، ط1، أبريل، 1973. نسخة إلكترونية.

– عدم ديمومة تأثير النَّص الحديثي وانحساره في دائرته الزمانية والمكانية والظرفية. قال الشرفي: "المظهر الثالث الذي يختصُّ به زمن الحداثة هو المظهر التاريخي. ويعني ذلك التخلّي عن الزمن الأسطوري، واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخيَّة إن لم تكن خاضعة للاختبار، فهي لا تستعصي على التحليل، وفهم الأسباب، والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية، وبذلك ينحسر الأفق الأخروي الذي تتميَّز به الأديان التوحيدية إلى حدِّ الاضمحلال" (الشرفي، 1994، ص21–22). وقال أركون: "يعتقدون أن التراث (السُّنَّة) ينبغي أن تتغلَّب على كل بدعة." وعَدُّ السُّنَّة تراثاً يتطلَّب تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية، ويستلزم من ذلك عَدُّ السُّنَّة مُجرَّد خطاب أو نص ظهر في التاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة (أركون، 1992، ص102).

– حمولة النَّص الحديثي قابلة للتغيُّر والتبدُّل والتطوُّر والتحوُّل، وبذلك هو فاقد للإلزامية والحُجِّية؛ فالسُّنَّة ليست حُجَّة برأي الحداثيين. "نستخلص إذاً، أن إنكار حجية السُّنَّة يُعَدُّ موقفاً مُتجذِّراً في تراثنا الإسلامي، ظهر زمن الأئمة الأربعة، وهو ما ينفي أن تكون حجية السُّنَّة بمنزلة البدهي، فلا ريب أن الضمير الإسلامي لم يقتنع بهذه البداهة إلّا بعد قرون من انتصار مدرسة الحديث التي فرضت الاعتماد على السُّنَّة بوصفها أصلاً ثانياً من أصول التشريع الإسلامي" (ذؤيب، 2013، ص70).

– لا ثبات ولا ثوابت في النَّص الحديثي. "إن أولئك الذين يدافعون عن فكرة الثبات غير واعين بتاريخ الإسلام أو تاريخ الأديان الأُخرى. الإسلام هو مجموع تأويلات. الإسلام كما المسيحية مجموع تأويلات المسيحية، وبما أن هذه التأويلات تاريخيَّة، فإن البُعْد التاريخي حاضر. لذا، فإنه من الضروري أن نملك معرفة جيدة بتاريخ الإسلام كي نستطيع وضع التأويلات في سياقها التاريخي" (سعدي، 2020).

– كونه منتجاً ظرفياً؛ فاللغة المستخدمة فيه ودلالتها على المعاني أيضاً على المحك وخاضعة للنقد؛ إذ يتعدد ويتنوع فهم المتون الدينية بحسب التجارب الدينية والسياقات الثقافية. وتكشف العلاقة بين النَّص والتأويلات على وضع معرفي إشكالي يتخذ شكل

الالتباس والغموض أو التناقض؛ لذا، فنحن "نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنَّص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريتنا، وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أُخرى؛ من هنا، فإنه من الصعب إخضاع قراءاتنا للنَّص الديني لمفهوم الحقيقة الموضوعية" (سعدي، 2020).

– القراءة الهرمينيوطيقية (التأويلية):

من ثمرات القراءة التاريخيَّة للحديث النبوي، عَدُّ النَّص الحديثي منتجاً ثقافياً ونصاً لغوياً لا يختلف عن أي نص بشري، فلا يضير المؤول أن يخضعه لمطرقة النقد التاريخي التفكيكي، أو يجرَّه إلى أفق انتظاره وتلقيه ليُحمِّله من الدلالات المتعذّرة ما يأباه صاحب الخطاب نفسه، وهذا على مذهب الهرمينيوطيقا في موت المُؤلِّف وتأليه القارئ، الذي يغدو منتجاً للنَّص لا كاشفاً عن مقاصد صاحبه. والفهم المثالي فيها لا يتأتى إلّا بالاعتماد على منهجين متوازيين: المنهج الوضعي اللغوي، والمنهج النفسي؛ لأن القارئ أو المؤول لا يغوص على مراد النَّص إلّا بملَكة لغوية ثرية، وقدرة على استبطان النفوس البشرية تقوم على تشكيل لغوي ووجداني مستقل عن فكر المُؤلِّف، وهذا الاستقلال ييسر عملية الفهم، برفد من عامل آخر؛ هو تواطؤ المخاطِب والمخاطَب على تشكيل هوية اللغة، وهي إسقاط التجربة الذاتية للقارئ على تجربة المُؤلِّف، واكتشاف ما لم يقله النَّص (الريسوني، 2010، ص259). وتبنّي الهرمينيوطيقية له نتاجات مباشرة، أبرزها:

– أَنْسَنَة النَّص الحديثي، ونفي صفة الوحي عنه، وهي في هذا تلتقي مع سابقتها، وقد أشرْتُ سابقاً إلى قولهم بـ"وجود التناقض الكبير بين كتاب الله والأحاديث من جهة، وبين الأحاديث بعضها بعضاً من جهة ثانية؛ ما يُبيِّن أنها صناعة إنسانية لا غير" (شحرور، 2012، ص29). "لذا قام النبي بترجمة الجوهر إلى اللغة والصور التي يعرفها وبسطه من خلال محدودية تجربته الشخصية، وظروفه التاريخيَّة" (سروش، 2016، ص49–50). ونرى محمد حمزة يُحلِّل أفكار الشرفي قائلاً إنه يبحث في تاريخ الحديث النبوي للكشف عن البشري والنسبي وراء منهج المُحدِّثين (حمزة، 2007، ص69).

وهذه الأَنْسَنَة تمَّت في النهج الحداثي:

أوَّلاً: عبر إبعاد المصطلح الإسلامي؛ فلا يقال الحديث النبوي، بل يقال المحمدي مثلاً، ونجد شحرور يُسهِم، فيقول: "ومن هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسُّنَّة النَّبويَّة، بأنها كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو أمر، أو نهي، أو إقرار." ثم أوضح فكرته بقوله: "هذا التعريف كان سبباً في تحنيط الإسلام" (شحرور، د.ت، ص548).

ثانياً: عبر فتح دائرة مكوّن النَّص الحديثي، فليس هو الوحي الخالص، بل تكوّن من كل المعتقدات والثقافات الأُخرى؛ من الكتب السماوية السابقة، ومن الشعر وغيره. "إن لكل دين "عرضياته" وحيثياته الخارجية، أو الإطار الثقافي واللغوي الذي تتأسَّس فيه ظاهرة الوحي، وتكتسب فيه المفاهيم العقدية نسبيتها؛ فالجنة مثلاً في النَّص القرآني، بناء مجازي وثقافي أكثر منه واقع حقيقي، ففضاء الجنة يتأثَّث بعناصر تنتمي للثقافة العربية؛كالحور العين في الخيام، ممّا يعني أن جوهر الجنة يتجاوز كل التمثُّلات والصور الثقافية" (سروش، 2016، ص49–50).

ثالثاً: عبر فتح دائرة التأويل؛ فلا يوجد حدٌّ لتأويله وشرحه، بل هو مفتوح لفضاء غير متناهٍ من التأويلات. "نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنَّص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريتنا، وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أُخرى؛ فإن الإسلام السُّني يعتبر فهماً خاصاً عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضاً فهم آخر عن الإسلام ... من هنا، فإنه من الصعب إخضاع قراءاتنا للنَّص الديني لمفهوم الحقيقة الموضوعية." (سعدي، 2020). وقال الشرفي: "هل أرادت الرسالة المحمدية أن تقف بالإنسان عند حدٍّ معين لا يتجاوزه؟ هل سعت فعلاً إلى وسم ما أمرت به وأرشدت إليه بالإطلاقية؟ أو: هل سعت بالعكس من ذلك إلى أن تفتح للإنسان آفاقاً رحبة، وتُحمِّله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حرٌّ لا رقيب عليه سوى ضميره؟ وهنا يتعيَّن الرجوع إلى وجه الرسالة الثاني، ذاك الذي طمسه التاريخ وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يتعود المسلمون كشفه والتنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم، أو عجز، أو ما أشبه ذلك، بل لأن ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلّا بما اهتدوا إليه، وطبَّقوه" (الشرفي، 2001، ص87).

– عقلنة النَّص الحديثي؛ فلا وجود لمصدرية غيبية للحديث النبوي. ولهذا نفى الحداثيون الغيبيات، وعَدّوها أساطير تأثَّر بها النبي من بيئته. "ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن الزمن الأسطوري، واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخيَّة إن لم تكن خاضعة للاختبار، فهي لا تستعصي على التحليل، وفهم الأسباب والنتائج، دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية. وبذلك ينحسر الأفق الأخروي الذي تتميَّز به الأديان التوحيدية إلى حدِّ الاضمحلال" (الشرفي، 1994، ص21–22).

ويجب أن يخضع الحديث مُطلَقاً للعقل، فانتقدوا علم الحديث، وشكَّكوا في نشأته وكتابته وحفظه وسلامته من التدخُّل السياسي؛ فالحديث لم يُدوَّن إلّا بعد 200 عام من وفاة الرسول؛ ما ينسف مشروعيته من الأساس. "سيرة النبي المعتمدة اليوم لم تُحرَّر إلّا بعد مرور قرن على تاريخ جمع القرآن، والأحاديث المُتعلِّقة بأقوال النبي وأعماله لم تُصنَّف بكيفيةٍ تجعلها في متناول القضاة والوعّاظ والمفتين إلّا بعد مرور قرن آخر على تأليف السيرة" (العروي، 2008، ص128). وهو، بناءً على ذلك، ليس مصدراً تشريعياً؛ لأنه يحمل ما ينسف مشروعيته من الأساس، وذلك بالنهي عن كتابته. "إن شأنه لعجيب حقاً! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمْرَه بألّا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس" (الشرفي، 2001، ص177). وعن التدخُّل السلطوي السياسي فيه، نجد الحداثيين يقولون: "وتحوَّل الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسسة كان يمنع من تعدُّدية التأويل، ويفرض تسييج فهم النَّص وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السَّلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معين وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة لدعم النظرية التي يراد فرضها" (الشرفي، 1994، ص41).

ولا حُجَّة في الخبر ولو كان صادقاً إلّا إذا خضع للعقل والحس. "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلّا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر. فالخبر وحده ليس حُجَّةً، ولا يُثبِت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة باعتمادها المُطلَق على: "قال الله"، و"قال الرسول" ...، وكأن الخبر حُجَّة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أن العقل أساس النقل" (حنفي، 1988، ص318).

وأخضع الحداثيون النَّص الحديثي لمطارق علم التاريخ الديني، ولمناهج التأويل الهرمينيوطيقي، مثل: البنيوية التفكيكية، والسيميائية ... فانتقدوا الأحاديث عبر تفكيك النَّص الحديثي، وذلك بالتمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، أو العقل الشفهي والعقل الكتابي (القرني، 1434هـ، ص392)، ليُؤَكِّدوا بذلك الزيادة والنقص في الحديث بما يدعو إلى بطلانه. "ندرس عملية تطوُّرها، ونُحدِّد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي، والطريقة التي مارس دوره بها" (أركون، 1996 أ، ص20). فـ"الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني مُحدَّد تماماً، وداخل إطار معنوي –سيمانتي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (أصحاب الحديث)، إنه لا يتمثَّل كل شيء، إنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير مُحدَّدة من قبل العلوم الإسلامية" (أركون، 1996 أ، ص20–21).

وكذلك نقضوا ربانية الوحي، وألَّهوا العقل. قال نصر حامد أبو زيد: "لقد ظل هذا التصوُّرُ تصوُّرَ اتصال البشر بعالَم الجن، أو العوالم الأُخرى بصفة عامة جزءاً من المفاهيم المستقرّة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها عن طريق نظرية الخيال عند الفلاسفة والمُتصوِّفة" (أبو زيد، 2014، ص41). وبنظرة بصيرة لعناوين كتبهم، تجدها تُصرّح بذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

– أرخنة النَّص الحديثي؛ أي نفي الاعتقاد أن الأحكام التي جاءت بها الأحاديث ثابتة ودائمة، بل هي مؤقتة تبعاً لطبيعة المتلقي وبيئته؛ ما يعني أن السُّنَّة النَّبويَّة لا تصلح لكل زمان ومكان. قال محمود طه بعد ذكره الاختلاف بين المُحرَّمات من النساء بين شريعة آدم وشريعة محمد ﷺ: "فإذا كان هذا الاختلاف الشاسع بين الشريعتين سببه اختلاف مستويات الأُمَم، وهو من غير أدنى ريب كذلك، فإنه من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفاصيلها للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى مجتمع القرن العشرين أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليُفصِّل فيه تفصيلاً، إنما هو يتحدث عن نفسه" (طه، 1967). وقال سروش: "فجميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة، وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له، إلّا أن يثبت بالدليل خلاف ذلك، فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أن هذه الأحكام وُضِعت للأبد، وفوق مقتضيات الزمان والمكان، وغير

مشروطة بشروط خاصة" (سروش، 2016، ص120–121). "فشهادة المرأة نصف شهادة الرجل. هل هذه قاعدة تتفق مع وضع المرأة هذه الأيام بعد حصولها على أعلى الشهادات، ومن أرقى الجامعات؟!" (عبد الكريم، 2002، ج2، ص124).

وبناءً على ما سبق، فإن ما جاءت به القراءة الهرمينيوطيقية بتوابعها كلها تؤدي إلى:

- نفي مفاهيم أساسية ثابتة في الدراسات التأصيلية الحديثية، مثل: مفهوم الوحي، ومفهوم الغيب.
- نفي الحقيقة المُطلَقة إنْ وُجِدت؛ إذ ترى نسبية الأحكام الواردة في الأحاديث، ولا تحتوي الحقيقة المُطلَقة، وأحكامها لا تتسم بالثبات.
- فتح فضاء تأويلي غير متناهٍ معتمد على أفق المتلقي، وطاقته التخييلية، وذهنه، وبيئته لا على الإله.
- نزع صفة القداسة عن الحديث، ومحتواه، ومساواته بأي نص بشري.

ثالثاً: بين المُحدِّثين والحداثيين

لا يصعب على العين الحصيفة أن ترى الفرق الرئيس بين الاتجاهين في نقد الحديث النبوي، ونتلمَّس هذا التمايز في المنطلقات والأهداف والأدوات.

الأهداف والمنطلقات: هدف النقد الحديثي عند المُحدِّثين هو الحفاظ على الحديث سليماً كما صدر عن النبي ﷺ، وفهمه على المراد الذي أراده الرسول ﷺ، والعمل به كما أراد الرسول ﷺ. منطلقهم في ذلك اعتقادهم أنه دين يدينون به، وأنه وحي موحىً به من الله ﷻ، عن طريق الرسول ﷺ الذي مكَّنه الله بالعصمة من التغيير والتبديل أو الزيادة والنقص فيه، وأن الله سخَّر له جيلاً يحمل من السمات العامة ما أهَّله للقيام بمهمة الحفاظ على الحديث بالوسائل الممكنة كلها.

بينما نجد منطلق الحداثيين في نقد الحديث إيمانهم برؤى فلسفيَّة، واعتقادهم الجازم بتخلُّف العقل المسلم. يضاف إلى هذه المنطلقات عند الحداثيين العرب، هزيمتهم النفسية

أمام ذواتهم؛ سواء الذات الجمعية، أو الذات الفردية، فتقرأ بين سطور كتاباتهم أنهم عالقون في المنتصف؛ فلا هم غربيون وإن آمنوا بمقولات الغربيين، ولا هم عرب مؤمنون بثقافة إسلامية أو مسلمون؛ لذا نجد أن هدف النقد الحديثي عندهم ليس الحديث، بل هدفهم إنكار كل ما يؤمن به العقل المسلم، وقلب كل ما استقرت عليه ثقافة المسلمين تجاه الحديث، ونفي كل ما ذكرناه أعلاه من أهداف للمُحدِّثين؛ فلا هو دين، وليس وحياً، ولا صفة إلزامية له، ولا عصمة للرسول.

الأدوات: بعض الأدوات المستخدمة في النقد عند الفريقين متشابهة من حيث مُسمّى الأداة، وبعض آخر مختلف من حيث الاستخدام، مثل: العقل، والتاريخ.

العقل والنقد: استخدم الفريقان العقل في النقد الحديثي، وقد ذكرْتُ في ثنايا الدراسة استخدام العقل في نقد الحديث عند المُحدِّثين؛ إذ استُخدِم للوصول إلى أعلى درجة من حماية الحديث؛ صورةً، وفهماً، وعملاً، وتنزيلاً. وفي هذه المراحل كلها كان العقل هو الحادي الذي يُسيِّر قافلة النقد الحديثي. ولا تتوافر قاعدة نقدية لا تعتمد على العقل في تكوينها أو تنزيلها، مع الاهتداء بالوحي الذي يُقِرُّ العقل أمامه بمحدوديته؛ فتراه يُسلِّم له القياد فيما وراء قدراته من معجزات أو غيبيات.

بينما نجد أن الفكر الحداثي يقوم على تأليه العقل، ويعلو به على الوحي، ولا يُسلِّم له القياد؛ فيُنكِر المعجزات والغيبيات، بل يكاد يُنكِر الوحي المتصل بهذا عند بعضهم؛ فكل الروايات –حتى الآيات القرآنية– التي حوت معاني غيبية (مثل: الجنة، والنار، والجن، والشيطان، والملائكة ... وما أشبهها) هي خرافات. "ومن الواضح أن الحديث فيها عن الجن، والهبوط من الجنة، ودور إبليس، والشياطين، والملائكة، والطوفان، وعُمُر نوح، وغير ذلك من الظواهر **الميثية**، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصورات الحديثة، وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها، والتي لم يعد لها في نفوس معاصرينا الأصداء ذاتها، ولا لها في فكرهم الدلالات عينها" (الشرفي، 2001، ص45). فوجود الميتافيزيقا في عالَم الإنسان، والإيمان بها غير منطقي، ولا حاجة إليه، بل هو تراجع في الفكر الإنساني. "وإن إلقاء نظرة على العقائد السُّنِّية يكشف

إلى أي حدٍّ أُلزِم المسلمون بمجموعة من "الثوابت" كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل: عدم خَلْق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره، مع ما ينجرُّ عنه من نفي للاختيار، وحرية الإنسان في خلق أفعاله، ومعقولية الظواهر الطبيعية والاجتماعيَّة في آنٍ، واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرهما ممّا عُدَّ "معلوماً من الدين بالضرورة" (الشرفي، 2001، ص123–124).

التاريخ والنقد: استخدم كلا الفريقين التاريخ في نقد الحديث، لكنه استخدام في الوقت نفسه مع الفارق؛ ففي استخدام المُحدِّثون التاريخ عِبَرٌ عِدَّةٌ، منها: أداة لمحاكمة الروايات، وأداة فاحصة للراوي: مولده، ووفاته، ورحلاته، وشيوخه، وتلاميذه؛ للوقوف على اتصال الرواية أو انقطاعها، فترى كتب الرجال حوت من الفوائد المعتمدة على التاريخ كمّاً هائلاً، واستخدام في تنزيل الرواية الحديثية على الواقع؛ فاعتُبرت الرواية، وظروف تنزيلها عمليّاً في واقع الناس، وهذا ممّا يُعتمَد فيه على تاريخ الرواية، فاهتم النقد الحديثي بسبب ورود الرواية، وسبب الإيراد؛ لتوظيف الرواية في أصح صورة لها.

وفي ما يخصُّ التاريخ عند الحداثيين، فقد رأينا في هذه الدراسة الاستخدام الحداثي للتاريخ، بجعْل القراءة التاريخيَّة حاكمة على الرواية الحديثية، ومُقيِّدة لها، بل تكاد تسجنها في بوتقة البشرية؛ فتنزع عنها الوحي، ثم تنزع عنها الثبات والديمومة، وتجعل النَّص الحديثي كأي نص تاريخي خاضع لكل أدوات التشريح. فالأحاديث لا تصلح لكل زمان ومكان، وقد جاءت لأناس مخصوصين في زمن مخصوص لا يتعدّاها.

ضوابط النقد الحديثي (مآخذ الحداثيين على المُحدِّثين):

نقد الرواة: يعتمد نقد الحديث عند المُحدِّثين على الرواة الناقلين للحديث، وعلى نقد متن الحديث، وينقدون بأدوات علميَّة منضبطة ودقيقة أشرت إلى بعضها بالمجمل سابقاً. أمّا عند الحداثيين فبعضهم لا ينظر إلى السند أو المتن؛ إذ "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلّا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حُجَّةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المُطلَق على: "قال الله"، و"قال الرسول"..." (حنفي، 1988، ص318).

لا يكتفي الحداثيون بنقد الأحاديث على طريقتهم، لكنهم يطعنون بمنهج المُحدِّثين كلَّما سنحت لهم الفرصة. "ولِمَ استعمل الحديث الشريف تأييداً للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيع القضية في مماحكات العنعنة، هذا إضافة إلى أنه لا يتوافر شيء في الحديث لا يوجد له أصل في القرآن، والاعتماد على القرآن وحده؛ هو الرجوع إلى الأصل أوَّلاً، وهو أوعى وأشمل وأكمل" (حنفي، 1981). فكأن ركيزة اعتماد رؤيتهم هي الطعن بمنهج المُحدِّثين في الحديث؛ نشأةً، وكتابةً، وتدويناً، ونقداً. فمثلاً، يعيب الحداثيون منهج المُحدِّثين اعتماداً على الإسناد والمتن، ويطعنون. وعندما يناقش الحداثيون أسئلة وجود الحديث والإسناد يُشكِّكون. "هناك بالطبع أجوبة جاهزة نتوارثها جيلاً عن جيل، لكنها تُمثِّل الرواية الرسمية، فيما تُثبت، وفيما تُنفى، هل علينا أن نجيزها على عِلّاتها مع أن دواعي الشك فيها كثيرة ومُلِحَّة؟ لا شيء ممّا يُروى عن هذه الحقبة، وهي طويلة، يعلو على النقد" (العروي، 2008، ص128).

ويطعن الحداثيون بأصح كتب اعتمدت على المنهجيَّة الحديثية في تصحيح الأحاديث، ورأوا أن الأمر لا يعدو فرضاً من السياسة، وسلطتها أدخلت في الأحاديث ما شاءت. وأمّا أصحاب الحديث فلم يعد حديث الرداء هو الناظم لتعريف آل البيت، بعد أن أدخلوا فيه سلمان الفارسي، وأفردوا في صحاحهم وسُننهم باباً لمناقبه كما عند الترمذي، وباباً لفضائل قومه كما عند الإمام مسلم (شحرور، 2012م، ص48–50).

ويطعنون بسلسلة العمود الفقري للرواية الحديثيَّة، وعمدته العلميَّة، بدءاً بغمز قناة الرسول، والطعن في الصحابة، من مثل: أبي هريرة، والتابعين، والشافعي ...؛ فنجد العروي يقول: "هل كان للنبي خِيارٌ؟ ماذا كان في وسعه أن يفعل؟

- يعتنق اليهودية؟ الأمر مستحيل نظرياً، وعملياً، قانونياً واجتماعياً.
- يعتنق النصرانية؟ الأمر مستحيل عقلاً وأخلاقاً، حشمةً ولياقةً.
- يُعرِض عن أهل مكة؟ الأمر مستحيل، فما كان لأهل مكة أن يُعرِضوا عنه وهم مقتنعون أنه يُمثِّل خطراً قاتلاً على تجارتهم ونفوذهم السياسي والمعنوي.
- يكون أحد الحنفاء يدعو إلى التزام الحق والتحلّي بالقسط دون انتماء لجماعة أو التعلُّق بأحد؟ الأمر مستحيل؛ لأن أهل المدينة يُلِحّون على تطبيق بنود الميثاق الذي أبرموه مع النبي لأغراض سياسية صريحة.

رضي أم أبى، النبي الذي لجأ إلى المدينة، واحتمى بأهلها مدفوع دفعاً، بعامل الكبرياء والغطرسة عند بعضهم، وبعامل الطموح والمكر عند بعضهم الآخر، إلى الانغماس في دوّامة التاريخ. ذلك التاريخ الذي جاء على أثر إبراهيم؛ ليعلن عن تهافته وإفلاسه" (العروي، 2008، ص120–121).

ثم يتبعون ذلك بالطعن في الصحابة والتابعين. "لم يكن الرسول يحتل قمة الهرم بمفرده، وإنما قرنَ به أصحابه، فلم يعودوا أناساً عاشوا بمحض الصدفة في زمن الوحي وكانوا شاهدين عليه، بل أصبحوا مختارين من بين جميع الخلق، ويتمتعون بمؤهلات ليست متوفرة في الأجيال اللاحقة، ولا يتسنى هذا التوحيد للآراء والممارسات إلّا بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النَّبويَّة أن تكون مستعدة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد؛ هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسيَّة حتى أصبح رسميّاً، وكانت الظروف التاريخيَّة مواتية لانتشاره" (الشرفي، 1994، ص39). وقال آخر: "يُؤَكِّد المُؤرِّخون أن هؤلاء الأبطال، وهم صحابة أو تابعون، قد جدَّدوا الصلة بالخالق، وليس لدينا ما نُكذِّب به تأكيداتهم، لكن لا نملك إلّا أن نلاحظ أنهم جدَّدوا أيضاً الصلة بالطموح والتطلُّع إلى المجد والثناء، وذلك منذ أن وطأت أقدامهم أرض الهجرة" (العروي، 2008، ص121–122). ويخصّون بذلك أكثرهم رواية (أبو هريرة)، ويتهمونه بالكذب. "وقد يأتي الحديث موضوعاً في جزء منه، وهذا ما يُطلِق عليه أهل الأثر اسم "الإدراج" في تخريجة مضحكة وخطيرة في آنٍ معاً؛ هرباً من تسمية صاحبه كذّاباً، فالكذب على النبي ﷺ بتقويله ما لم يقل لا علاقة له عند العقلاء بعدد الألفاظ المُزوَّرة المكذوبة، وعبارة: "أسبغوا الوضوء"، إدراج من قول أبي هريرة لم يقلها النبي ﷺ" (شحرور، 2012، ص20).

ثم يُكمِل الحداثيون الطعن بالشافعي مُقعِّد علوم الشريعة، ويصبّون جام غضبهم عليه؛ لأنه أساء بتوسيع مفهوم السُّنَّة، وجعلها وحياً يُحتَجُّ به، وقد ألَّف أحدهم كتاباً كاملاً للطعن فيه. "غير أن أخطر ما قام به الشافعي توسيع مفهوم السُّنَّة؛ فصار كل قول قاله النبي وحياً" (أبو زيد، 1996، ص33). وينتقده آخر؛ لتقرُّبه من أحفاد العباس، قائلاً: "يضع لهم غطاء شرعياً يستر استئثاره بالحكم، ويُبرِّر لهم نزاعهم على السلطة مع علي وأبنائه" (شحرور، 2012، ص52). ويشنُّ الحداثيون حملة على الشافعي بقولهم إنه يقول بحُجِّية السُّنَّة، وإنه

بذلك جعل الوحي وحيين؛ إذ "جعل من كل ما صدر عن الرسول ﷺ وحياً بعد أن قسَّم الوحي إلى نوعين؛ وحي يُتعبَّد به هو ما حواه المصحف الشريف، ووحي يُتَّبَع ويُقتَدى به، وهو كل ما صدر عن النبي ﷺ من فعل، أو قول، أو تقرير، أمر به، أو نهى عنه" (شحرور، 2012، ص54).

أمّا اعتبارات الصحة والضعف للرواية الحديثية بين المُحدِّثين والحداثيين فمتغايرة جدّاً؛ إذ اعتمد المُحدِّثون صدق الراوي، وصحة المتن، وخلوَّ الرواية من العِلَّة، وكيفية تنزيلها زمن الرسول ﷺ أو زمن الصحابة، وتفعيل المقصد منها، في حين استند الحداثيون إلى اعتبارات أُخرى في ذلك؛ فهم يحاولون "إعادة قراءة عشرات ألوف الأحاديث النَّبويَّة بعين القرن الحادي والعشرين على ضوء عدد من الاعتبارات:

- أوَّلها: أن يتضمن إرشاداً في مجال افعل ولا تفعل، كقوله (ص):[13] "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة"، وقوله (ص): "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه."

- ثانيها: ألّا يتعارض مع حكم إرشادي أو إخباري وارد في التنزيل الحكيم.

- ثالثها: الانتباه بدقة إلى ما في الحديث من إدراج،[14] وإلى ما لحق ألفاظه من تصحيف في الشكل، وتحريف في المضمون، وتوظيف في القصد. أمّا الإدراج فمصطلح أوجده هامانات الأُمَّة، عقب وفاة النبي (ص) بعشرات السنين، ليتجنبوا به اتهام الرواة بالكذب، بعد أن فشا الاعتقاد بمعصوميتهم وعدالتهم، وبأن لهم شفاعة ورثوها عن النبي؛ يُخرِجون بها العصاة من النار، ويُدخِلونهم الجنة" (شحرور، 2012، ص20-21).

ويضرب مثالاً: "أمّا التحريف في المعنى، والتوظيف في القصد فمثاله: ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمرو أن النبي (ص) قال: "بلِّغوا عني ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي مُتعمِّداً فليتبوَّأ مقعده من النار." يُلاحِظ المُتأمِّل -من دون مشقة أو تكلُّف- أن الحديث يتألَّف من ثلاث عبارات: الأولى تأمر سامعيه وتحضُّهم

[13] كتبتها (ص) كما أوردها المُؤلِّف في كتابه.

[14] يبتعد كثيراً عن مفهوم الإدراج في علوم مصطلح الحديث.

على تبليغ ما سمعوه منه من آيات التنزيل الحكيم الموحى، والثانية تتوعد الذي يكذب على لسانه بأن ينسب إليه ما لم يقل بمقعد في النار. وموضع التحريف في العبارتين هو أنهم –بعد أن زعموا أن الوحي وحيان– نقلوا الأمر والوعيد من مجاله القرآني حصراً إلى مجال الحديث النبوي. أمّا العبارة الثالثة فواضح بكل جلاء أنها مدرجة، جِيء بها من خَبرٍ آخر رواه الشافعي في مسنده، وموضوع التحريف فيه هو قوله (ص): "حدِّثوا". فالحديث عند أهل العصر النبوي هو التنزيل الحكيم بدليل قوله تعالى: ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ ۖ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (القلم:44)، وهو القصة والخبر بدليل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ ﴿١٧﴾﴾ (البروج:17). والمعنى الثاني: هو ما ذهب إليه النبي (ص) بدليل قوله: "فإنه كانت فيهم الأعاجيب." أمّا أن نملأ كتب التفسير بالإسرائيليات، معتبرين أن أخبارهم مُقدَّسة، فهذا يعارض شهادة النبي (ص) فيهم بأنهم ضالّون.

– رابعها: ألّا يكون الحديث مرسلاً، ولا منقطعاً، ولا مرفوعاً، فالحديث –كما عند الإمام الجرجاني في تعريفاته– حديثان: صحيح، وسقيم. فإن اعتراه إرسال، أو انقطاع، أو رفع، فلزم تركه" (شحرور، 2012، ص21–22).

وشروط قبول الحديث عنده: ثلاثة شروط في المتن، هي: أن يتضمَّن إرشاداً، وألّا يتعارض مع آيات القرآن، والسلامة من الإدراج والتصحيف والتحريف والتوظيف. وواحد في السند، هو: ألّا يكون مرسلاً، ولا منقطعاً، ولا مرفوعاً. وهي شروط غريبة جدّاً؛ إذ اكتفى شحرور هنا بردِّ الحديث، واتهام البخاري بالتحريف في المعنى، والتوظيف في القصد عبر:

– الملاحظة والتأمُّل: "يُلاحِظ المُتأمِّل ... ."

– وضوح الموضوع في رأيه: " ... فواضح بكل جلاء ... ."

– مفهوم جديد للإدراج: " ... أنها مدرجة، جِيء بها من خبر آخر رواه الشافعي في مسنده ..." ليس له أساس علمي.

– ادِّعاء التحريف من دون دليل: " ... وموضع التحريف في العبارتين هو أنهم –بعد أن زعموا أن الوحي وحيان– نقلوا الأمر والوعيد من مجاله القرآني –حصراً– إلى مجال الحديث النبوي ... ."

– عدم الوعي بالبُعْد الدلالي والفني للمفهوم: " ... وموضوع التحريف فيه هو قوله (ص): "حدِّثوا". فالحديث عند أهل العصر النبوي هو التنزيل الحكيم بدليل قوله تعالى: ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ ۖ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (القلم:44). وهو القصة والخبر بدليل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ ﴿١٧﴾﴾ (البروج:17). والمعنى الثاني هو ما ذهب إليه النبي (ص)، بدليل قوله: "فإنه كانت فيهم الأعاجيب."

– لا علميَّة ولا منهجيَّة في نقد الحديث؛ إذ قال: " ... رابعها: ألّا يكون الحديث مرسلاً، ولا منقطعاً، ولا مرفوعاً. فالحديث –كما عند الإمام الجرجاني في تعريفاته– حديثان: صحيح وسقيم. فإن اعتراه إرسال، أو انقطاع، أو رفع، فلزم تركه". أقول: لم أجد ما ذُكِر في كتاب "التعريفات" للجرجاني إطلاقاً. هذا وإن لم يكن الحديث مرفوعاً، ولا منقطعاً، ولا مرسلاً، فأي شيء هو؟! إن جمع هذه الأنواع الحديثيّة معاً، والتعبير عنها بهذه الطريقة، يشير إلى ضعفه بأصول هذا العلم، وعدم الإلمام بقواعد الحديث، وأسسه، وبنائه.

ينقل الحداثي الرواية، وينقدها، ويطعن برواتها حتى إن كانوا من الصحابة من دون أن يبذل جهداً ولو يسيراً في معرفة صحة نسبة المقول إلى القائل. "ونحن لا يهمنا كثيراً –هنا على الأقل– أن يكون ابن عباس وجعفر الصادق من الجُهّال، أو لا يكونوا.[15] فبعيداً عن التفاصيل الخرافية التي حشا بها المفسرون رؤوس الأُمَّة، والتي تصف الحية، والشجرة، والهبوط إلى الأرض، توضح الآيات بكل جلاء أن آدم وزوجه كانا من ضحايا الشيطان، ولم يكونا من عباد الله المخلَصين (بفتح اللام)، ولا من المعصومين وجوباً" (شحرور، 2012، ص 35). يعلم من له أبسط دراية بعلم الحديث أن هذه المرويات عند المُحدِّثين ليست أحاديث، لكن يتناول الحداثيون بصورة عامة المرويات كلها على نسق واحد بغضِّ النظر عن مصدرها ودرجتها. ومثله قوله عندما يذكر عن حليمة قصة الغمامة، وقصة بحيرا، وخاتم النبوة من كتاب السيرة الحلبية.[16] ثم عقَّب: "ونحن نتساءل، ويتساءل معنا كل مُتأمِّل عاقل:[17] كيف لم يُلاحِظ أحد من القوم هذا السجود الجماعي من الشجر والحجر لغلام لم يبلغ أشده، فأين كانت الغمامة في بدر، وفي أُحد؟ وأين كانت في حِجَّة الوداع حيث عشرات الألوف تواكب النبي (ص)، تسير إذا سار، وتقف إذا وقف؟" (شحرور، 2012، ص 35).

---

[15] بعد نقله أقوالهما في "هَمَّ بها" بسورة يوسف من دون أي تدقيق بنسبة الرواية إلى الراوي أو الصحابي.

[16] معظم استشهاداتهم بكتب ليست متخصصة حديثياً.

[17] غالب انتقاده للأحاديث بهذه الصيغة: هل يعقل؟ ونحن نتساءل، وهكذا.

إن واقع نقد الحداثيين للحديث عن طريق العقل لا يعدو نقد الحديث بفهمهم، أو ما يرونه ملائماً، أو غير ملائم. من هنا كان منهجهم في النقد قائماً على (عبد الله، 2013، ص286–299):

- نقد السُّنَّة بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعيَّة.
- نقد السُّنَّة بعرضها على الذوق.
- نقد السُّنَّة بعرضها على القيم العليا للمجتمع.
- نقد السُّنَّة بعرضها على العلم الطبيعي، وإنتاجات العصر.

خاتمة:

إن النقد عند المُحدِّثين ضرورة دينية قبل كل شيء، وليس من الكماليات الفكريَّة. ولنقد الحديث عند المُحدِّثين أصول من عهد الرسالة، وللمشتغلين به مواصفات ومعايير. وقد انطلقت رحلات المُحدِّثين إلى شتّى أصقاع الأرض لنقد الحديث، ثم نما، وازدهر، وأصبحت هناك مدارس نقدية، ومراكز علميَّة في كل مصر من الأمصار. وتطوَّر التصنيف العلمي في النقد؛ فبعد أن كان كلام النُّقّاد مبثوثاً في المُؤلَّفات، جُمِع، وبدأت التصنيفات المُتخصِّصة، وأصبح لكل كلمة أو مصطلح في النقد مكان يسكن فيه لا ينازعه غيره. وقد راعوا العقل؛ "إذ ما من عملية نقد لنص إلّا وقد استُعمِل فيها العقل" (الأعظمي، 1990، ص81) في نقدهم. ولكن، لم يكن اعتمادهم عليه وحده في قبول الحديث أو ردِّه.

وبدا الأمر مختلفاً جدّاً إذا جئنا إلى منهج النقد عند الحداثيين؛ فهم وإن بذلوا جهوداً كبيرة في التنقيب عن مواضع في الحديث يُسقِطون عليها مبادئ الفكر الحداثي الغربي، إلّا أنهم لم يستطيعوا بناء منظومة علميَّة جادَّة لنقد الحديث، ولعلي لا أبعد النجعة إذا قلتُ: لقد اتَّسم المنهج النقدي للحديث عند المُحدِّثين بالدقة، والانضباط، والعلميَّة، والتقعيد، والتنزيل الممنهج، بينما نراه عند الحداثيين مضطربَ المنهج، ومنخرمَ القواعد، وبعيداً عن العلميَّة، ومُتحيِّزاً بلا علميَّة ضد المنهج الحديثي، وهو متصفٌ بتناقضه، وتنزيله العشوائي لنصوص السُّنَّة، وبتحامله على التراث، وتناوله مُسلَّمات من دون دليل، وتحامله على المنهج المخالف له.

لقد نقل بعضنا ساحة العراك الفكري من الغرب إلى الشرق من دون رؤية، ومن دون رَوِيَّة؛ من دون رؤية معرفيَّة لتحرير مصطلحي "الحداثة" و"الأصولي"، ومن دون رَوِيَّة بإسقاط إيحاءاتهما السلبية على ساحة الفكر الإسلامي، بل سارع بعضهم إلى دفع التُّهم عن الإسلام "الأصولي" بأن نزع قدسية النَّص القرآني، وعلميَّة النَّص الحديثي، ظاناً أنه بذلك يسلك مسلك الحداثة التي تحترم العقل، ويسدُّ السبيل على الأصولية التي تُقدِّس النَّص مقابل العقل؛ فكان أن نتج خطّان متنافران تماماً في نظرتهم إلى تراث الأُمَّة بصورة عامة، وتراثها الديني بصورة خاصة.

لقد رأينا في ثنايا البحث ثمَّة فروقات جوهرية بين المُحدِّثين والحداثيين، أهمها:

- اقتصار نقد الحديث عند الحداثيين على المتن من دون السند، في حين شمل ذلك عند المُحدِّثين كُلّاً من السند، والمتن، وظروف الرواية.

- التعميم بيِّنٌ وجليٌّ في نقد أحاديث كثيرة العدد عند الحداثيين، بل يردّوها كذلك، مثل أحاديث "خيرية قرن الرسول، ثم الذي يليه" فقد ردّوها جُملةً وتفصيلاً؛ لرؤيتهم أنها موضوعة من دون دراسة لسندها أو متنها. أمّا المُحدِّثون فلا يردّون حديثاً أُشكِل عليهم إلّا بعد دراسة سنده، ومتنه، وطرقه، ورواياته جميعها.

- انتقاد الحداثيين الحديث تبعاً لموضوعه، ولا أعني الوضع، بل فكرة الحديث التي هي موضوعه؛ فنجدهم ينتقدون، بل ربَّما يردّون الأحاديث التي موضوعاتها لها تعلُّق بالغيبيات، والمرأة، ومعجزات الرسول المادية، والعقوبات، والثواب، والفضائل (بخاصة لأشخاص أو قبائل)، والأحاديث المُبيِّنة للقرآن. أمّا المُحدِّثون فلهم ضوابط واضحة ومُحدَّدة في انتقاد الحديث.

- اكتفاء الحداثي بانتقاد الحديث بفكره، ورأيه، ومخالفته لما يراه، خلافاً للمُحدِّث الذي كلَّما نأى بنفسه عن نقد الحديث كان ذلك أنقى لنقده وأسلم.

- اعتماد المُحدِّثين على كلام النُّقّاد الأوائل في نقدهم للحديث إذا كانوا من أئمة الشأن. أمّا الحداثيون فيعيبون ذلك، ويَعُدّونه منقصة لا بُدَّ من تجاوزها.

إذاً، القضية الأساسية ليست في نقد الحديث؛ سواء أكان ذلك من المُحدِّثين، أم من الحداثيين؛ لأن أي عمل إنساني بشري عرضة للانتقاد، وعملية نقل الحديث النبوي عبر

العصور تمَّت بجهود إنسانية بشرية. فالقضية المفصلية برأيي هنا هي في الموضوعيَّة العلميَّة، والنزاهة الفكريَّة، واحترام تراث علمي صيغ بأعلى درجات الحرفيَّة، فنحن "إذا عدنا إلى القواعد التي اتُّفِق عليها عبر القرون، فلا رواية عن أهل البدع، ولا جرح في الصحابة، وجواز ترتيب الرجال على طبقات، والنهي عن الرواية عن الضعفاء، والتحديث بكل ما سمع، والتعظيم من جريرة الكذب على الرسول ...، إذا تمعنّا في هذه الشروط، بدا واضحاً أننا أمام مسطرة دقيقة" (العروي، 2005، ص211).

ومن الجدير بالذكر أنه لا يمكن الحُكم على كل مَن صدر عنه قول لا يتسق مع رؤية المُحدِّثين التي فصَّلْنا القول فيها أنه ينتمي إلى هذا الاتجاه؛[18] فقد نجد بعض المقولات الصادرة عن بعض الشخصيات من الرموز الإسلامية أدَّت بفحواها إلى التقائها مع العصرانيين في زاوية من الزوايا، أو فكرة من الأفكار، بالرغم من أن صاحب المقولة مخالف لهم في كثير من المسائل المطروحة (محمد، 2009).

ولعل من المناسب توجيه الدرس البحثي إلى تطوير مشروعاته في هذا المجال على النحو الآتي:

- العمل على رؤية حداثيَّة –بعد فشل الحداثة في عقر دارها– ذاتية المنشأ، وعميقة الجذور في تاريخنا وتراثنا، نجمع فيها بين أصالة تراثنا الديني ومستجد المعطيات العلميَّة دون الانسلاخ من جلدتنا، والتنكُّر لماضينا، وكذلك النأي بأنفسنا عن تقديس جهود أسلافنا، والجلوس في حضن الغرب.

- التوافق على ثوابت لكل مَن يريد نهضة بالفكر الإسلامي؛ فالاعتداء المؤلم على القرآن والسُّنَّة لا يخدم أي فريق؛ لأنه يضرب مُسلَّمات وجود الأُمَّة وثوابتها، والاعتداء عليهما أو تشويههما لا يأتي بخير لأي طرف.

- قراءة نتاج الاتجاهات كلها بصورة علميَّة جادَّة بعيدة عن العصبية المقيتة، ومترفعة عن الرذيليَّة للآخر.

[18] من هذا المنطلق، لم أُضمِّن آراء طه جابر العلواني في كتابه: "إشكالية التَّعامُل مع السُّنَّة" في هذا البحث؛ لأنني أرى أنه يحتاج إلى دراسة منفردة لها أبعاد مختلفة.

Hadith Criticism: Traditionalist and Modernist

Namaa Al Banna

Abstract

This research paper examines hadith criticism: traditionalist and modernist, illuminating and contrasting the claims and prominent starting points of both types. The study proceeds to expose in more details the basic tenets of hadith criticism of the traditionalists (*muḥaddithīn*) and the modernists; focusing on their methodologies in critiquing the text, and examining the evidence for using reason in the traditionalist criticism, whether concerning the narrator, the text, or the narration. The study reaches the conclusion that there is a huge difference in methodologies of hadith criticism between the two groups. The researcher can easily identify the features of the traditionalists' hadith criticism, its basic principles, methodology, rules, and even its exceptions; while, on the other hand, this methodology and these rules disappear in the case of the modernists; only the *criticism* remains. For the modernists, criticism of hadith is confined to the text itself, excluding the chain of transmission, whereas for the traditionalists the two elements are included. To generalize, to ignore scientifically controlled methods, and to criticize the hadith if they do not like its content, are features of the modernist criticism of hadith. To the modernist, it suffices to criticize the hadith relying on his own thoughts, opinions, and objections. On the other hand, we see the traditionalist, whenever he distances himself from interfering in the criticism of the hadith, coming up with a purer and sounder criticism. The traditionalists depend on the work of early leading scholars in their criticism of the hadith; while the modernists fault that and consider it a deficiency that must be overcome.

Keywords: hadith, criticism of hadith, the Sunnah of the Prophet, traditionalist, *muḥaddithīn*, modernist, methodology

المراجع

أركون، محمد (1996 أ). **تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد (د.ت). **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة.

أركون، محمد (1996 ب). **الفكر الإسلامي قراءة علميَّة**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد (1992). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي.

أركون، محمد (2001). **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (1996 ت). **نافذة على الإسلام**، ترجمة: صيّاح الجهيّم، ط1، بيروت: دار عطية.

الإدريسي، أبو زيد المقرئ، موضة الحداثة، رؤية للفكر قناة يوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=y1q4B94yRxI

أدونيس، علي أحمد سعيد (1994). **الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، ط7، بيروت: دار الساقي.

الأعظمي، محمد مصطفى (1990). **منهج النقد عند المُحدِّثين**، ط3، مكتبة الكوثر.

بارة، عبد الغني (2005). **إشكالية تأصيل الحداثة**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

باومان، زيجمونت (2017). **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط2، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ). **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، بيروت: دار طوق النجاة.

تورين، آلان (1997). **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

الجوابي، محمد طاهر (1986). **جهود المُحدِّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، تونس: نشر مؤسسات عبد الكريم ابن عبد الله.

حمزة، محمد (2007). **الإسلام واحداً ومتعدداً، إسلام المجددين**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

حنفي، حسن (1988). **التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة**، ط1، بيروت: دار التنوير.

حنفي، حسن (1981). **دراسات إسلامية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية.

حنفي، حسن (العدد الأوَّل 1981). مجلة اليسار الإسلامي.

خالص، عبد الرحيم (العدد 10 أبريل 2015). **عقل الحداثة**، رؤى استراتيجيَّة، تصدر عن مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجيَّة.

الدليمي، مروان ياسين (2019). تعقيباً على: خرّيف، محمد. في السيميائية العربية مقاربات علاماتية، القدس العربي.

ذؤيب، حمادي (2013). **السُّنَّة بين الأصول والتاريخ**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الرازي، ابن أبي حاتم (1952). **الجرح والتعديل**، ط1، الهند، حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (1987). **شرح عِلل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، ط1، الأردن: مكتبة المنار.

رستم، أسد (2014). **مصطلح التاريخ**، ط1، مصر: مركز تراث للبحوث والدراسات.

الريسوني، قطب (2010). **النَّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ط1، المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

أبو زيد، نصر حامد (1996). **الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية**، ط2، القاهرة: دار مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد (2014). **مفهوم النَّص: دراسة في علوم القرآن**، ط1، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

سروش، عبد الكريم (2016). **بسط التجربة النَّبويَّة**، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، ط1، العراق: دار الفكر الجديد.

سعدي، رشيد (يونيو 2020). **طبع النزعة الإنسانية في فكر عبد الكريم سروش أو الإنسان كمدخل للإصلاح الديني في الإسلام**، موقع مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية.

شارف، عبد القادر (مجلد 1، العدد 3، 2015). **الدرس السيميائي بين التراث والحداثة أسس ومعطيات**، مجلة جسور المعرفة، تصدر عن جامعة حسيبة بوعلي شلف، الجزائر.

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

شحرور، محمد (د.ت). **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، دمشق: الأهالي للطباعة.

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

الشرفي، عبد المجيد (1994). **لبنات**، تونس: دار الجنوب للنشر.

بو الشعير، عبد العزيز (السنة 19، العدد 76، 2014). **أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة.

طه، محمود، الرسالة الثانية من الإسلام، ط1، 1967. نسخة إلكترونية:

https://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=10&chapter_id=2

عبد الكريم، خليل (2002). **النَّص المؤسس ومجتمعه**، ط2، مصر: دار مصر المحروسة.

عبد الله، إياد وآخرون (المجلد8، العدد1، يوليو 2016). **الدراسات السيميائية للقرآن الكريم**، قرآنيكا، مجلة عالمية لبحوث القرآن، تصدر عن جامعة ملايا، ماليزيا.

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

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

العروي، عبد الله (2005). **مفهوم التاريخ**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عزت، هبة رؤوف (2016/1/10). **الحداثة السائلة**، محاضرة مصورة على قناة الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عزت، هبة رؤوف (2017). مقدمة كتاب: باومان، زيجمونت. **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط2، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عمارة، محمد. الخلط بين الحداثة وتجديد الخطاب الإسلامي:

https://www.youtube.com/watch?v=4OfeTa_PKpo

العمري، أكرم (العدد 3، 1988). **منهج النقد عند المُحدِّثين مقارناً بالميثودولوجيا الغربية**، قطر: مجلة مركز بحوث السُّنَّة والسيرة.

القاسم، أفنان (العدد 4651، 2014). **وقفات سيميائية إزاء النساء في أحاديث نبوية**، الحوار المتمدن.

القرني، محمد بن حجر (1434هـ). **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ط1، مجلة البيان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.

لطيف، محمد عادل (ديسمبر 2013). **انحرافات الخطاب الحداثي في تونس**، موقع رسمي: الأوان من أجل ثقافة علمانيَّة عقلانيَّة.

محمد، حمزة أبو الفتح حسين قاسم. العصرانيون: حقيقة التجديد عند العصرانيين، موقع رابطة العلماء السوريين:

https://islamsyria.com/site/show_articles/456

المراكبي، محمد (مجلد 3، العدد 1–2، 2019). **الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل**، مجلة الأخلاق الإسلامية، تصدر عن مؤسسة بريل Brill.

مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج (د.ت). **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مسلم النيسابوري، مسلم (1410هـ). **التمييز**، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، ط3، السعودية: مكتبة الكوثر.

المسيري، عبد الوهاب (1994)، لقاء ومحاضرة مصورة، بعنوان التيارات الفكريَّة المعاصرة، الحداثة وما بعد الحداثة.

https://www.youtube.com/watch?v=-rYuVFVuTV8

معجم ويبستر، رابط:

https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernism?src=search-dict-box

المهدي، مستقيم (2020/2/5). **الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل المسلم**، مقال في صحيفة القدس العربي.

References

Abdul Karim, K. (2002). *Al-Naṣṣ al-Mu'assisu wa Mujtamaʿuhu*. Egypt: Dār Miṣr al-Maḥrūsah.

Abdullah, I., (2016, July). Al-Dirāsāt al-Sīmyā'iyyah li al-Qur'ān al-Karīm. Qur'anica, *Majalet ʿĀlamiyyah li Buḥūth al-Qur'ān*, 8(1).

Abu Zaid, N. (1996). *Imām al-Shāfiʿī wa Ta'sīs al-Aydūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*, Cairo: Dār Madbūlī.

Abu Zaid, N. (2014). *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Casablanca: Markaz al-Thaqāfah al-ʿArabī.

Adonis, A. (1994). *Al-Thābit al-Mutaḥawil: Baḥth fī al-Ibdāʿ wa al-Itbāʿ ʿinda al-ʿArab*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Al-Azami, M. (1990). *Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥadithīn*. Maktabat al-Kawthar.

Al-Bukhari, M. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. al-Nasser, Ed.), Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh.

Al-Dulaimi, M. (2019). Taʿqīban ʿalā Muḥammad Kharrīf, fī al-Sīmyā'iyyah al-ʿArabiyyah Muqāriyyāt ʿAlāmātiyyah. *Al Quds Al Arabi*.

Al-Jawabi, M. (1986). *Juhūd al-Muḥadithīn fī Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf*. Tunisia: Nashr Mu`assasāt ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd Allah.

Al-Larwi, A. (2005). *Mafhūm al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-Mahdi, M. (2020, February 5). Al-Islāmiyyāt al-Taṭbīqiyyah wa As'ilat al-ʿAql al-Muslim. *Al-Quds al-ʿArabī*.

Al-Marakbi, M. (2019). Al-Ḥadāthah al-Taḥwilāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī: Naḥu Fiqh Sā'il. *Journal of Islamic Ethics*, Brill, 3(1-2).

Al-Omari, A. (1988). Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muḥadithīn Muqārinan bi al-Mithudūlūjīyā al-Gharbiyyah. *Majallat Markaz Bhuḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah*. 1988(3).

Al-Qarni, M. (2013). Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-ʿArabī min Uṣūl al-Istidlāl fī al-Islām. *Majallat al-Bayān*. Riyadh: King Fahd National Library.

Al-Qasim, A. (2014). Waqafāt Sīmiyā'iyyah Izā' al-Nisā' fī Aḥādīth Nabawiyyah. *Al-Ḥiwār al-Mutamaddin*, 2014(4651).

Al-Rāzī, I. (1952). *Al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*. Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

Al-Sharafi, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalīʿah.

Al-Sharafi, A. (1994). *Labināt*, Tunisia: Dār al-Janūb li al-Nashr.

Arkoun, M. (1992). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

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

Arkoun, M. (2001). *Al-Islām, Ūrūbbā, al-Gharb, Rihānāt al-Maʿnā wa Irādāt al-Haymanah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1996). *Nāfidhah ʿalā al-Islām*. Beirut: Dār ʿAṭiyyah.

Arkoun, M. (n.d.). *Qaḍāyā fī Naqd al-ʿAql al-Dīnī: Kayfa Nafham al-Islām al-Yawm*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al- Tālīʿah.

Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-ʿArabī wa al-Islāmī*. (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Namā' al- Qawmī.

Bara, A. (2005*). Ishkāliyyat Ta'ṣīl al-Ḥadāthah*. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb.

Baumann, Z. (2017). *Al-Ḥadāthah al-Sā'ilah* (H. Abu Jaber, Translator). Beirut: Al-Shabikah al-ʿArabiyyah li al-Ibḥāth wa al-Nashr.

Bu Al Shaʻir, A. (2014). Azmat al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah: Intiqāl al-ʿAql al-Islāmī min al-Taqwīḍ ilā al-Banā' al-Maʿhad al-ʿĀmalī li al-Fikr al-Islāmī. *Islāmiyyat al-Maʿrifah*, 19(76).

Duaib, H. (2013). *Al-Sunnah bayn al-Uṣūl wa al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

El-Messiri, A. (n.d.). *Contemporary Intellectual Currents, Modernism and Postmodernism*. https://www.youtube.com/watch?v=-rYuVFVuTV8.

Ezzat, H. (2016, October), *Al-Ḥadāthah al-Sā'ilah*. Muḥāḍarah Muṣawarah ʿalā Qināt al-Shabikah al-ʿArabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.

Ezzat, H. (2017). *Introduction to the Book: Zygmunt Bauman's Liquid Modernity* (H. Abu Jaber, Translator). Beirut: Al-Shabikah al-ʿArabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.

Hamza, M. (2007). *Al-Islām Wāḥidan wa Mutaʿdidan: Islām al-Mujadidīn*. Beirut: Dār al-Tālīʿah.

Hanafi, H. (1988). *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Min al-ʿAqīdah ilā al-Thawrah*. Beirut: Dār al-Tanwīr.

Hanafi, H. (1981). *Islamic Studies*. Cairo: The Anglo-Egyptian Library.

Hanafi, H. (1981). *Majalet al-Yasār al-Islāmī*.1981(1).

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, A. (1987). *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī* (H. Saeed, Ed.). Jordan: Maktabat al-Manar.

Imarah, M. (n.d.). *Al-Khalṭ bayn al-Ḥadāthah wa Tajdīd al-Khiṭāb al-Islāmī*. https://www.youtube.com/watch?v=4OfeTa_PKpo.

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

Khalis, A. (2015, April). ʿAql al-Ḥadāthah. *Markaz al-Imārāt li al-Dirāsāt Istirātījīyyah*, 2015(10).

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

Latif, M. (2013, December). *Inḥirāfāt al-Khiṭāb al-Ḥadāthī fī Tūnis*. Al-Awān min Ajil Thaqāfah ʿIlmāniyyah ʿAqlāniyyah.

Merriam-Webster. (n.d.). *Modernism*. In *Merriam-Webster.com dictionary*. https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernism?src=search-dict-box

Muhammad, H. (n.d.). *Al-ʿAṣrāniyyūn: Ḥaqīqat al-Tajdīd ʿinda al-ʿAṣrāniyyīn*. *Rābiṭat al-ʿUlamā' al-Sūriyyīn*. https://islamsyria.com/site/show_articles/456

Muslim, A. (1990). *Al-Tamyīz* (M. al-Azami, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat al-Kawthar.

Muslim, A. (n.d.). *Saḥīḥ Muslim*, (M. Abd al-Baqi, Ed. t). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Raissouni, Q. (2010). *Al-Naṣṣ al-Qur'ānī: Min Tahāfut al-Qirā'ah ilā Ufuq al-Tadabbar*. Morocco: Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Rustum, A. (2014). *Muṣṭalaḥ al-Tārīkh*. Egypt: Markaz Turāth li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

Saadi, R. (2020, June). *Ṭabʿ al-Nazʿah al-Insāniyyah fī Fikr ʿAbd al-Karīm Sarūsh aw al-Insān ka-Madkhal li al-Iṣlāḥ al-Dīnī fī al-Islām*. Mawqiʿ Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, Qism al-Dirāsāt al-Dīniyyah.

Shahrour, M. (n.d.). *AI-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Muʿāṣirah*. Damascus: Al-Ahālī li al-Ṭabāʿah wa al-Nashr.

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

Sharf, A. (2015). Al-Dars al-Sīmiyā'ī bayn al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Usus wa Muʿṭayāt. *Majallat Jusūr al-Maʿrifah*, 1(3).

Soroush, A. (2016). *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*. (A. al-Qubanji, Translator). Iraq: Dār al-Fikr al-Jadīd.

Taha, M. (n.d.). *Risālah al-Thāniyah min al-Islām*. https://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=10&chapter_id=2

Turin, A. (1997). *Naqd al-Ḥadāthah*. (A. Mogheeth, Translator) Cairo: Al-Majlis al-ʿAlā al-Thaqāfah.