فهم السُّنَّة النَّبويَّة بين قواعد الأصوليين ومناهج الحداثيين

كريمة بولخراص*

الملخص

هذه الدراسة محاولة لبيان طريقة تعامل فكرين، وإن اختلفا من حيث المنطلقات والمناهج، إلّا أنهما اشتركا في توظيف العقل لفهم السُّنَّة وبيان خصوصياتها؛ فالتَّعامُل مع السُّنَّة وطرائق فهمها؛ سواء بالنسبة إلى المدرسة الأصولية، أو الحداثية، لا يقتصر على مُجرَّد استحضار الأحاديث، وفهم مدلولاتها القولية، وحتى العملية، بل يقتضي الأمر قبل ذلك فهم طبيعة السُّنَّة، وكيفية توظيفها من حيث القبول والتنزيل، وهو ما تم تناوله انطلاقاً من إشكالات ثلاثة: إشكال الوحي، وبيان طبيعة السُّنَّة من حيث مصدرها، وما تتسم به من خصوصيات. ففي الوقت الذي يُؤَكِّد فيه الأصوليون الطبيعة الغيبية للسُّنَّة بالرغم ممّا أوردوه من استثناءات، يتجه الفكر الحداثي إلى "أشكلة" الموضوع، والمطالبة بإعادة إخضاعه للنقد والمساءلة.

وتثير إشكالية صلاحية الاستدلال بالسُّنَّة من الناحية التوثيقية قضية إمكانية تحصيل اليقين في ما وَصَلَنا من مرويات، وهي وإن كانت يقينية في المتواتر أو قريبة منه في ما عضدته القرائن عند الأصوليين، فالقضية غير مُسلَّم بها عند الحداثيين ما دام الأمر لم يستحضر البيئة التي دُوِّنت فيها السُّنَّة وكل المعطيات والدوافع.

ويُظهِر الموضوع أيضاً إشكال البيئة في فهم السُّنَّة؛ لِما لها من أثر على مستويي: مجال التوظيف (إمكانية التعميم)، وكيفيته (ضوابط التنزيل)، وهو ما اقتصر عليه الفكر الأصولي. أمّا الحداثي فاتجه بحثه إلى بيان أثر البيئة من ناحية تشكُّل النَّص في ظلها، ومن حيث انحصار تأثيره داخلها بما يُسوِّغ القول بتاريخيَّة السُّنَّة.

الكلمات المفتاحية: فهم، السُّنَّة، الأصوليون، الحداثيون، القواعد، المناهج.

---

* دكتوراه في الكتاب والسُّنَّة، أستاذة محاضرة في جامعة وهران 1. البريد الإلكتروني: kboulakhras@hotmail.fr

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

بولخراص، كريمة (2021). **فهم السُّنَّة النَّبويَّة بين قواعد الأصوليين ومناهج الحداثيين**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 233-272. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5475

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

مقدمة:

كانت السُّنَّة النَّبويَّة محط أنظار العلماء على اختلاف تخصُّصاتهم وتوجُّهاتهم؛ كونها تُشكِّل الجانب البياني والعملي لِما ورد في القرآن الكريم من أخبار وأحكام، فاهتمَّ بها المُؤرّخ قصد تسجيل ما أحدثه الدين الجديد من تحوُّل على مستوى البنى الاجتماعية والفكرية والسياسية للمجتمعات، واهتمَّ بها المتكلم حين بحث قضايا التوحيد والخلق والميعاد، فوضع قواعده الخاصة كي يضبط عملية التوظيف الدلالي والاستدلالي للسُّنَّة، وبحثها أيضاً الفقيه والأصولي؛ سواء على مستوى الاستنباط، أو التأصيل، فانصبَّت جهود هؤلاء على أسس قبول الحديث، وعَدّوها حُجَّة، وحدَّدوا قواعد الاستنباط والاستدلال به، في حين ارتكزت جهود المُحدِّث على تمحيص ما نُسِب إلى النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات؛ ليتأكَّد من صحتها، ويُحدِّد درجة قوتها الثبوتية قبولاً أو رفضاً. وبهذه الجهود تشكَّلت هذه المدرسة بالرغم من اختلاف توجُّهاتها، ولكنها اتفقت على إعطاء السُّنَّة مكانة تقديسية؛ لأنها صادرة عن المعصوم، ولأن لها –في الوقت ذاته– مكانة تشريعة يُحتَجُّ بها في التقعيد وإثبات صحة الأسس التي ينطلق منها كل عالِم في تأصيله؛ سواء تعلَّق الأمر بالقضايا العقدية، أو التشريعية، أو حتى القضايا الفلسفية، فضلاً عن الاحتجاج بها في الاستدلال لصحة القول وكيفية تنزيله، وهو أمر اتُّفِق عليه بين مختلف المذاهب والفِرق، وكلُّ اختلاف حدث بينهم لم يكن سببه التشكيك في حُجِّية السُّنَّة، ولا في مكانة النبي ﷺ التشريعية، وإنما مردُّه إلى عدم التوافق على منهج التصحيح والقبول، فإذا ثبتت الصحة يقيناً، أصبحت حُجَّة ووجب إعمالها وَفق ما يقتضيه ظاهر النَّص، أو بحسب مقتضيات التأويل.

وفي المقابل، ظهرت اتجاهات فردية أو جماعية، كان لها من السُّنَّة موقف آخر؛ إمّا لادِّعاء أصحابها عدم إمكانية التحقُّق من صحة ما نُسِب إليه ﷺ، فطالبوا بضرورة الاكتفاء بالقرآن ليقينية ثبوته، وإمّا لأنه المشترك الوحيد المُتَّفَق عليه بين مختلف الاتجاهات، وإمّا لعدم قبول الدور الغيبي والتشريعي للسُّنَّة حتى لو تُيقِّن من نسبتها إلى الرسول ﷺ. وتعليلاتهم في ذلك مختلفة، ولكن مجموعها يفضي إلى عدم اعتماد السُّنَّة مصدراً للتشريع والتقعيد، أو حتى استقاء الخبر وصحة المعلومة.

ومن هذا المنطلق، يصبح بحث السُّنَّة في ضوء هذه الاختلافات أمراً مهماً، لا من حيث ما يحدثه أثر إبعاد السُّنَّة من زعزعة للبناء الإسلامي بمختلف أبعاده فحسب، بل من حيث ضرورة تعرُّف أصل الخلاف، ومدى الصلابة والقوة لِما يبني عليه المخالف إشكالاته، وهو ما تحاول هذه الدراسة بحثه ببيان أسس فهم السُّنَّة وَفق فكرين مختلفين منطلقاً ومنهجاً: الفكر الأصولي وقواعده في بحث السُّنَّة والتَّعامُل مع قضاياها، والفكر الحداثي ومناهجه في بحث الموضوع نفسه، انطلاقاً من جُملةٍ من الإشكالات، أهمها:

– كيفية تعامُل كل مدرسة مع السُّنَّة من حيث علاقتها بالوحي.

– موقف الفريقين من المنهج التوثيقي الذي دُوِّنت به السُّنَّة، ومدى اعتماده مصدراً للقبول والصحة.

– علاقة الصحة الثبوتية بالصحة المنطقية، ومدى تدخُّل مقتضيات الواقع في ذلك.

وهو ما اقتضى بحث الموضوع وَفق مناهج من شأنها تجلية الآراء، وتحديد مواطن الاختلاف، وما نشأ عنه من نتائج وآثار، فاعتُمِد المنهج التحليلي الوصفي لبيان الآراء وتحليلها وَفق ما يتطلَّبه كل رأي من مقتضيات البيان والنقد، وكذلك اعتُمِد المنهج المقارن لتوافقه وطبيعة الموضوع، وكشفه عن طريقة التَّعامُل مع السُّنَّة عند مدرستين مختلفتين فكراً ومنهجاً، وهو ما تطلَّب إظهار أهم الفروق والاختلافات، وكذا النتائج.

ولتحقيق هذا القصد، قُسِّمت الدراسة إلى ثلاثة محاور، لا تخرج عن كونها مجالات لفهم السُّنَّة من حيث مصدرها وطبيعتها، ومن حيث ثبوتها وشروط الاحتجاج بها، وكذا من حيث فهم مضامينها، وما تتسم به من خصائص وموضوعات:

أوَّلاً: السُّنَّة وإشكال الوحي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحداثية.

ثانياً: تدوين السُّنَّة وإشكالات الثبوت بين الأصوليين والحداثيين.

ثالثاً: بيئة التنزيل وإشكال التعميم بين التقعيد الأصولي والقراءة الحداثية.

أوَّلاً: السُّنَّة وإشكال الوحي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحداثية

تُعَدُّ قضية الوحي وما تتضمَّنه من دلالات أمراً جوهرياً، لا بالنسبة إلى علاقته بالقرآن الكريم وتحديد مدلوله فحسب، بالرغم من ارتباط هذا المدلول عند كثيرين بمعنى الوحي كأنه

مرادف له، بل يكتسب أهميته أيضاً من ارتباطه بالسُّنَّة، وضرورة تحديد طبيعتها وعلاقتها بالقرآن الكريم؛ لذا اهتمَّ العلماء بتعريف الوحي، وبيان أنواعه، وما يصحبه من مصطلحات لم تخرج في مجملها عن دائرة ما أشار إليه سبحانه في كتابه، وإن اختلفت المُحدِّدات والقيود، فعُرِّف بأنه "إعلام مِن الله مَن يصطفيه من عباده ما أراد مِن هداية بطريقة خفية سريعة" (القطان، 2000، ص29). وعُرِّف أيضاً بأنه: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة، أو بغير واسطة، ويُفرِّق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستقيه النفس، فتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور" (الشاطبي، 2011، ج4، ص64–65). والمُلاحَظ من هذين التعريفين وغيرهما من التعريفات الأُخرى أنها ركَّزت على طبيعة الوحي، وكيفية حصوله من دون بيان لطبيعة الموحى، وما يتلقّاه الموحى إليه من ربه، وذلك لاختلاف طبيعة الرسالات والمهام المنوطة بهم أيضاً. وطبيعة الوحي ثابتة لا تتغير؛ فهي رسالة مِن الخالق لمِن اصطفاهم مِن عباده قصد تكليفهم بمهمة. قال العلواني: "لقد بقي مفهوم "الوحي" يحول وضوحه ونقاؤه بين المسلمين وقبول أي دعاوى ومفتريات يمكن أن تصدر عن أناس يخلطون مفهوم "الوحي" بسواه بشكل يؤدي إلى اتهام الناس وإضلالهم عن الصراط المستقيم ..." (العلواني، 2014، ص146). وبالرغم من هذا الوضوح، فقد أُثيرت إشكالات وشُبَهٌ تجاه مفهوم "الوحي" عبر التاريخ الإسلامي، ولا تزال تثار، وإن اختلفت كيفيتها شكلاً أو منهجاً تبعاً لمتغيرات الزمان والمكان، وهو ما يمكن ملاحظته في ما تناوله الحداثيون بخصوص هذا المفهوم.

1. السُّنَّة وخصوصية الوحي في التقعيد الأصولي:

يربط الأصوليون الوحي بمسألتين أساسيتين، هما:

الأولى: ثبات المفهوم؛ أي وضوح هذا المفهوم وثباته من حيث بيان طبيعته المتمثلة في كونه رسالة خارجة عن الموحى إليه، ونازلة من عند الله قد يتولّى المَلَك توصيلها، وقد تكون بلا واسطة، غير أن النبي ﷺ يدرك يقيناً أنها من عند الله سبحانه. وقد استند الأصولي في تأكيده هذا البُعْد إلى ما أصَّله علماء الكلام في الموضوع وأرسوه من دلائل وحجج. قال

الشاطبي في أثناء تأكيده البُعْد الغيبي لِما يصدر عن النبي ﷺ: "وهذا مُبيَّن في علم الكلام، فلا نطول بالاحتجاج عليه" (الشاطبي، 2011، ج4، ص64-65).

الثانية: ارتباط الوحي بالرسول ﷺ بقضيتين: التبليغ، والبيان. فقضية التبليغ تُعَدُّ الأساس في هذا الوحي؛ وهي تبليغ ما أُنزِل على رسول الله ﷺ من كتاب؛ لذا درج الأصوليون عند تصنيفهم أنواع الأدلة على اعتبار الكتاب الأصل الأوَّل من أصول التشريع، لا لأنه قد حصَّل يقينية الثبوت فحسب، بل لأنه يُعَدُّ الأصل التشريعي المقصود تبليغه للناس بما تضمَّنه من مضامين تتسع لمختلف مجالات الحياة وقضاياها. وتمارس السُّنَّة تبعاً لهذا الأصل مهمة البيان والتنفيذ. قال ابن حزم: "لمّا بيَّنّا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ، ووجدناه ﷻ يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم:3)، فصحَّ لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله ﷻ إلى رسوله ﷺ على قسمين:

أحدهما: وحيٌ متلُوٌّ مؤلف تأليفاً معجز النظام؛ وهو القرآن. الثاني: وحيٌ مرويٌّ منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلُوٌّ، ولكنه مقروء؛ وهو الخبر الوارد عن الرسول ﷺ، وهو المُبيَّن عن الله ﷻ مراده منّا ..." (ابن حزم، 1986، ج1، ص98).

ولا شك في أن بعض القيود التي أدرجها ابن حزم لا تندرج ضمن تحديد ماهية الوحي بالاعتبار الثاني، ولكنها مُتعلِّقة بما اشترطه غير المعاصر للنبي ﷺ حتى يضمن صلاحية الاستدلال بهذا الأصل. غير أن ما يهم في قوله هو قضية اعتبار السُّنَّة وحياً، والمهمة التي تؤديها هذه السُّنَّة، وهي مسألة متفق عليها عند الأصوليين جميعهم، وإن اختلفوا في قضية الاقتصار على هذه المهمة، أو إمكانية الاستقلال بالتشريع. وغير بعيد عن هذا القول، يُؤَكِّد الشاطبي أن كل ما أُخبِر به الرسول ﷺ من خبر فهو حق وصدق، وأنه إذا شرَّع حكماً، أو أَمَر، أو نَهى، فهو كما قال ﷺ، ولا فرق عنده "بين ما أخبره به المَلَك عن الله، وبين ما نفث في روعه وألقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطِّلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك مُعتبَر يُحتَجُّ به، ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه مؤيد بالعصمة. ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ (النجم:3) (الشاطبي، 2011، ج4، ص64-65).

وهذا الدليل يعتمده كثير من الأصوليين في إثبات المصدر الغيبي لِما يصدر عنه ﷺ. وبعيداً عن مناقشة السياق الذي وردت فيه الآية، تجدر الإشارة إلى أن في تأكيد الشاطبي البُعْد الغيبي للسُّنَّة بهذا الإطلاق تجاوزاً لمسألة التفصيل في طبيعة ما يصدر عنه ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير؛ فقد فصَّل الأصوليون في ذلك بالرغم من اتفاقهم على المصدر الغيبي لقسم كبير من السُّنَّة، وهو ما يُوضَّح ضمن العناصر الآتية:

أ. السُّنَّة وخصوصية التشريع:

لم يقصد الأصوليون من تأكيدهم الجانب الغيبي للسُّنَّة محاولة تسويتها بالقرآن الكريم من حيث قداستها وقيمتها المعنوية؛ فقد اكتسبت قيمتها من القرآن ذاته؛ إذ جاءت النصوص آمرةً باتِّباع الرسول، والتزام أحكامه. والسُّنَّة بهذا الاعتبار التزام بأمر إلهي جاء في النَّص القرآني، ولا شك أن هذا الأمر ما كان ليكون لو وُجِد مُجرَّد احتمال عدم إصابة الحقيقة منهﷺ؛ لذا لم يحدث خلاف بين الأصوليين على هذا الموضوع، وإن اختلفوا في قضية اجتهاده ﷺ؛ فالنتيجة -في نهاية المطاف- أن ما صدر عنه من أحكام عين الحق بتصريح القرآن، وبإقرار الشارع الحكيم للقضايا التي بيَّنها. وعلى هذا الأساس، عُدَّ ما صدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وحتى تقريراته تشريعاً يجب على الأُمَّة التزامه وَفق مستويات الحكم الشرعي، "فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح، وإن كان منهياً عنه اجتنبه كل أحد بنفسه" (ابن عاشور، 2011، ص208). ومهمة النبي في هذه الحال التبليغ؛ أي إنه مُبلِّغ عن الله لحكم عام يشمل كل مَن بلغته الرسالة في كل مكان وزمان. قال القرافي: "... وتصرُّفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله تعالى له بمقتضى ذلك التبليغ، فهوﷺ ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مُبلِّغ وناقل عن الله تعالى ..." (القرافي، 1995، ص99). ولئن لم يُحدِّد القرافي في هذا القول المجالات التي يختصُّ بها هذا النوع من السُّنَّة، فإن ما يمكن استفادته من تمثيله ومن الاستثناءات التي ذكرها في مقامات الحكم والإمامة هو أن الأصل والغالب في السُّنَّة مقام التشريع، وهو ما أكَّده الطاهر ابن عاشور بقوله: "واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً برسول الله ﷺ هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأوَّل لله تعالى من بعثه حتى حصر أحواله فيه ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران:144)، فلذلك اعتبار ما صدر عن

رسول الله من الأقوال والأفعال في ما هو من عوارض أحوال الأُمَّة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك." (ابن عاشور، 2011، ص299). ومن القرائن التي اعتبرها ابن عاشور في الدلالة على التشريع، الاهتمام بتبليغ التصرُّف إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية (ابن عاشور، 2011، ص228). غير أنه لم يَعُدَّ هذه القرائن قانوناً عامّاً يصدق تنزيله على كل حديث كانت هذه حاله، وإخراج غيره من هذا القسم، بل يمكن أن يُعَدَّ من التشريع ما لا تدل عليه هذه القرائن استصحاباً للأصل إن ورد الاحتمال في ذلك.

وعلى هذا المنهج سار كثير من العلماء المعاصرين في التمييز بين أنواع السُّنَّة وبيان طبيعة ما يندرج ضمن قسم التشريع، فنظروا إلى المضامين، وعَدّوها مُوجِّهاً في تحديد طبيعتها التشريعية، وأدرجوا فيها ما يرتبط بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك عِلَّته، وبالثوابت الدنيوية التي عُدَّت أحكاماً عامة لا يجوز الاجتهاد معها، فهي شاملة كلَّ تصرُّفات الرسولﷺ بالرسالة؛ أي إنها شاملة عن الوضع الإلهي في السُّنَّة الخارج إطار اجتهاد الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية (عمارة، 2001، ص19).

ب. السُّنَّة ومقام التنفيذ:

يُقصَد بمقام التنفيذ في السُّنَّة أن المهمة التي يقوم بها الرسول ﷺ في هذه الحال لا تقتصر على مُجرَّد التبليغ والإعلام، بل هي مهمة يتولّى عن طريقها تنفيذ ما أُوكل له من أمور تتعلَّق بتسيير المجموعة وتنظيم شؤونها، وكذلك ترتبط بحل النزاعات والخلافات التي يمكن أن تطرأ بين أعضاء هذه المجموعة، بما يجعل ما يصدر عنه ﷺ من تصرُّفات يختلف من حيث الطبيعة والأثر عن المهمة التبليغية. قال ابن الشَّاط: "... إن المُتصرِّف في الحكم الشرعي إمّا أن يكون تصرُّفه فيه بتعريفه، وإمّا أن يكون بتنفيذه، فإن كان تصرُّفه فيه بتعريفه، فذلك هو الرسول إن كان هو المُبلِّغ عن الله تعالى وتصرُّفه هو الرسالة، وإلّا فهو المفتي، وتصرُّفه هو الفتوى، وإن كان تصرُّفه فيه بتنفيذه، فإمّا أن يكون تنفيذه ذلك بفصلٍ وقضاءٍ وإبرامٍ وإمضاءٍ، وإمّا أن لا يكون كذلك، فإن لم يكن كذلك فذلك هو الإمام وتصرُّفه هو الإمامة، وإن كان كذلك، فذلك هو القاضي وتصرُّفه هو القضاء." (ابن الشّاط، 1998، ج1، ص357–358).

وقد اعتُمِد هذا التفصيل؛ لأن مقام القضاء يتطلَّب إنشاء الحكم لا مُجرَّد تبليغه. ومن خصوصيات الإمامة قوة التنفيذ، وهي قوة مبنية على أساس السلطة المعطاة للإمام، من حيث قدرته على تطبيق الأحكام المفروضة في كتاب الله، ومن حيث إيجاده الحلول الناجعة لتحقيق الصلاح العام وتطبيق هذه الحلول على أرض الواقع (القرافي، 1995، ص105)؛ أي إن مهمته التنفيذ والتشريع أيضاً، ولكنه تشريع من نوع خاص تكفَّل الرسول ﷺ بالقيام به؛ لأنه إمام وحاكم.

وإذا كان المقام التنفيذي في القرآن الكريم يُلزِم صاحبه تنفيذ ما صدر عن الشارع الحكيم من أحكام دون تجاوز لهذه السلطة؛ إلّا من حيث تقدير تحقُّق شروط التنزيل، فإن مقام التنفيذ في التصرُّفات النَّبويَّة يكتسب خصوصية تُميِّزه بعض الشيء؛ إذ العلماء لـمّا تكلَّموا عن تصنيف مقامات تصرُّفات النبي ﷺ أشاروا إلى جانب التشريع في مقام التنفيذ، إلّا أنه تشريع من نوع خاص؛ لأنه مبني على تحقيق المصلحة التي يُقدِّرها الإمام، وبذلك للإمام الذي يتولّى أمور المسلمين أن يُصدِر أحكاماً تختلف عمّا أصدره النبي ﷺ إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك.

وعلى هذا الأساس، أكَّد العلماء ضرورة التمييز بين هذه المقامات؛ لكيلا يختلط التشريع العام بما هو من قبيل السياسة الشرعية التي تُخوِّل الإمام العمل وَفق ما يُحقِّق مصلحة الأُمَّة تبعاً لتغيُّر الأحوال والأزمان، ووضعوا جُملةً من الضوابط التي تُسهِم في تحقيق هذا القصد، منها ما اتفقوا على طبيعته، ومنها ما اختلفوا فيه (بولخراص، 2020، ص80). ومن هذه الضوابط:

– رعاية المصالح العامة، مثل: "بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج، ومَن تعيَّن قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها، وتولية القضاة والولاة ... هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل رسول الله ﷺ شيئاً من ذلك، علَّمنا أنه تصرُّف فيه بطريق الإمامة دون غيرها.

– الفصل في الدعاوى وإثبات الحقوق؛ فمتى فَصَل ﷺ بين اثنين في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان، ونحوها بالبيِّنات، أو الأيمان والنكولات ونحوها، علم أنه تصرَّف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامة وغيرها؛ لأن هذا شأن القضاء ..." (القرافي، 1989، ج1، ص385).

أمّا ما اختلفوا فيه ممّا فيه خفاء أو تردُّد بين أكثر من مقام، فيمكن أن يضاف إليه الضوابط الآتية:

– تأويل الصحابة رضوان الله عليهم لبعض تصرُّفاته ﷺ على أنها صدرت لتحقيق مصالح مؤقتة.

– مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرُّفاته ﷺ بعد وفاته، وهو من أكبر الأدلة الدالة على وعي الصحابة رضوان الله عليهم بالمقامات، والتمييز بين ما هو من قبيل التشريع العام الذي ليس لأحد تجاوزه أو تعطيله، وما هو من قبيل التشريعات الخاصة المبنية على مصالح جزئية يُقدِّرها الإمام، أو مَن يقوم مقامه.

– وجود قرائن خاصة داخل النَّص أو خارجه، تُبيِّن نوعَ التصرُّف الصادر عنه عليه الصلاة والسلام (بولخراص، 2020، ص80–86).

ت. السُّنَّة والبُعْد الإنساني:

ميَّز الأصوليون بين أنواع السُّنَّة على أساس البُعْد البشري أو الإنساني له ﷺ؛ أي على أساس النظر إلى ما صدر عنه من أقوال بوصفه بشراً له حياته ومعاملاته وطريقته في المأكل والمشرب والملبس، وفي تعامله مع غيره، فرأوا أن قسماً ممّا رُوِي عنه ﷺ لا يندرج ضمن التشريع بالمفهوم العام الذي يترتَّب عليه الإلزام، ولا يندرج أيضاً ضمن السُّنَّة التنفيذية، بل هو من قبيل أسلوب لحياته ﷺ في بُعْدها الإنساني، أو ما يتعلَّق بخصوصيات خصَّه بها الشارع لا يجوز تعميمها. غير أن هذا القسم يتطلَّب دلائل وقرائن حتى يُحكَم بأنه لا يندرج ضمن قسم التبليغ والاتِّباع. ومن القرائن التي اعتُمِدت:

– كل ما ثبت من خصائصه، مثل: الوصال في الصوم، والزيادة على أربع زوجات، والمرأة التي وهبت نفسها له؛ فهي من خصوصيات نُبوَّته، وليست عامة في أُمَّته.

– ما دلَّت الأحوال على عدم اندراجه ضمن قسم التشريع، نحو ما كان منه على سبيل التردُّد، أو الظن، أو الاجتهاد المرجوع عنه، مثل رأيه ﷺ في تأبير النخل.

– ما يرجع من أفعال إلى طبيعته البشرية التي لا تقترن بقربة، نحو طريقته في الأكل، أو الشرب، أو الجلوس، وغير ذلك، ولا يُقصَد أن يخرج من السُّنَّة ما ورد تعليماً للناس في القضايا السلوكية ممّا جاء في مقام الأوامر التعليمية.

وأدرجوا ضمن هذا القسم أيضاً:

– ما سبيله التجارب والعادة الشخصية أو العادة الاجتماعية نحو ما ورد عنه ﷺ في شؤون الزراعة والطب.

– ما سبيله التدبُّر الإنساني أخذاً من الظروف الخاصة، نحو توزيع الجيوش على المواقع الحربية، واختيار أماكن النزول (الصرامي، 1998، ص178).

وما يمكن إضافته في هذا المقام أن إخراج هذا القسم من دائرة التشريع لا يُقصَد منه تجريده من طابع السُّنَّة كلياً؛ إذ يمكن القيام به على سبيل الاقتداء، واعتماد كثير من الحلول الثابتة عنه ﷺ في حل قضايا مشابهة أو قريبة منها؛ ترجيحاً لاجتهاده على اجتهاد غيره. ولا يمكن الجزم بأن كل ما هو من هذا القسم لا علاقة له بوحي أو بتشريع؛ فقد يكون بعض ممّا رُوِي عنه ﷺ في الطب مثلاً وحياً، وكذا في غيره من المجالات المذكورة. غير أن ما يخدم هذا التقسيم هو عدم التعسُّف في ربط كل ما صدر عنه ﷺ بالتشريع الذي لا يحتمل غير معنى الوحي الإلهي، فيتم التعسُّف تبعاً لذلك في التمسُّك ببعض السُّنن، وإن تعارضت مع قطعيات الكتاب أو السُّنَّة، أو التمسُّك بمسائل ارتبطت بعادات اجتماعية كانت سائدة بالرغم من معارضتها يقينيات علميَّة بدعوى أن الوحي مُقدَّم على يقينيات العقل، في حين أنها ليست من الوحي أصلاً.

2. "أشكلة" مفهوم "الوحي" في الفكر الحداثي:

يَعُدُّ الحداثيون قضية الوحي من أكبر المسائل الواجب إعادة النظر فيها، والكشف عمّا تحملها من إشكالات؛ لأن الوحي من الغيبيات التي لا يمكن للعقل قبولها ما لم تخضع للمساءلة والنقد. وقصدهم من ذلك تقويض هيمنة النظرة الغيبية على الفكر الديني وإخراجه من القوقعة الدوغمائية التي حصر فيها نفسه، على حدِّ تعبيرهم، ولا يتم ذلك إلّا بمقاربة

الوحي بوسائل إجرائيَّة علميَّة نقديَّة، لا بوسائل إيمانيَّة سيكولاستيكيَّة (زكريا، 2020، ص125). قال أركون: "ولكننا نعتقد أن أي نقد للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تُقدِّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع؛ من أجل زحزحة إشكالية الوحي من الموقع الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً." (أركون، 2005، ص58). ولا شك في أن العقل الذي ينطلق من ضرورة بحث الأشياء ضمن واقعها المحسوس وعدم التجاوز بها إلّا بالقدر الذي يخدم هذا الواقع، لن يستطيع أن يتقبَّل مفاهيم تُرسِّخ البُعْد الغيبي، وأكثر من ذلك تطالب العقل بالانصياع لهذا البُعْد. إذاً، مشكلة الوحي ليست مُجرَّد بحث في العلاقة بين النَّص وكيفية تنزيله، ولا ببحث طبيعة العلاقة بين الرسول وما صدر عنه من أحكام، بل هي قضية تتعلَّق بمبدأ الإنسان وبوجوده في هذا الكون. فإذا كان الفكر الإيماني ينطلق من مبدأ التسليم بوجود الخالق، وبتدبيره للكون، وضرورة إذعان العقل لهذا الأصل بالتحرُّك ضمن المعطيات التي قدَّمها له الوحي على اعتبار أنها من اليقينيات المعرفية؛ فإن الفكر الحداثي يعتقد أن القضية ليست مُسلَّمة، بل تحتاج إلى إعادة بحث وحفر فيما ترسَّخ من معتقدات.

صحيح أن هذا الفكر لم يعطنا المعايير التي تساعد على التحقُّق من صدق ما اعتقده المسلمون من عدمه ما دمنا نبحث في دائرة خارج إطار المحسوسات والمشاهدة، ولكن ما اعتُمِد من مناهج، وصُرّح بضرورة توظيفه يمكن أن يرشدنا إلى المجال الذي يحاول الحداثي سحب قضية الوحي إليه. قال أركون: "أمّا مسألة الوحي فهي دقيقة جدّاً، وحرجة بخاصة لمن يريد دراستها ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم (الأرثوذكسية) ويُجدِّدها، هذه التعاليم داخل كل تراث توحيدي بشكل تَقَوِي وَرِع. نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نتقبلها، على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي واللاهوتي لهذه التعاليم" (أركون، د.ت، ص74).

ذلك هو الغرض من المحاولات التي يقوم بها الفكر الحداثي لصياغة مقاربة حداثوية لمفهوم "الوحي"، وليس المنطلق لديه منطلقاً إيمانياً ينظر إلى الوحي بوصفه حقيقة مُطلَقة،

وإنما من منطلق كونه ذا تأثير في مجتمعات الكتب المُقدَّسة، فكيف يمكن الحدُّ من هذا التأثير واستثماره؟ وكيف يمكن تجاوزه أيضاً بوصفه عائقاً أمام حركة العقل والمبادئ التي تقوم عليها الحداثة المعاصرة؟ (القرني، 2011، ص293).

إن الاهتمام بالعلاقة بين الوحي والمتلقي لا يقتصر على حدود بحث تأثيره في المتلقين، وكيفية تشكيله لفكرهم وسلوكهم، بل نجده امتدَّ إلى المرحلة الأولى من صدور هذا الوحي؛ أي مرحلة تلقّي النبي المرسل، وهي وإن اختلفت مفاهيمها عند كثير من الحداثيين، فإن طبيعة البحث عملت على الربط بين الوحي والواقع، وهو ما تُبيِّنه المحاور الآتية:

أ. مفهوم "الوحي" في الفكر الحداثي:

أثار الحداثيون في تحديدهم لمفهوم "الوحي" إشكالات لا تختلف في مجملها عمّا أثاره المستشرقون من مثل: ربطه بالخيال، والحالة النفسية، والجنون، وغير ذلك من الأمور التي لا تُخرِج الوحي عن كونه نتاج النبي نفسه؛ أي إدراجه ضمن المجال البشري، ونزع المفهوم الغيبي والتقديسي عنه؛ لذا ذكر حسن حنفي أن الأنبياء لم يكن لهم "... فكر أكمل بل خيال أخصب ...، فمَن يتميَّزون بالخيال الخصب يكونون أقل مقدرة على المعرفة العقلية، ومَن يتميَّزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصورة الخيالية" (حنفي، 2020، ص54). وهذه المقدرة هي التي تُفسِّر امتياز أسفار الأنبياء بالخيال المُؤثِّر من دون المعرفة العقلية للطبيعة، وتُفسِّر -بحسب سعيد ناشيد- "اختلاف مضامين الرسالات وأساليبها، وتُفسِّر أيضاً مجيء الوحي عند خاتم الأنبياء بذلك التنوع في الخيال والمشاعر والانفعالات، وذلك لأن شخصية النبي محمد ﷺ الحسّاسة جعلته سريع التفاعل مع مختلف الظواهر الاجتماعية التي كان يعاينها" (ناشيد، 2005، ص44). وهذا مفهوم يجعل الوحي مُجرَّد تعبير عن الواقع بمختلف معطياته، لا عند سعيد ناشيد فحسب، بل عند الفكر الحداثي عموماً، ومثلما كان الواقع مُنشِئاً للوحي ومُساهِماً في تشكيله، كان أيضاً آلية من آليات تقبُّله وتصديقه؛ إذ لا يمكن لواقع لا يؤمن بالغيبيات وتَحكُمه المعرفة العقلية أن يتجاوب مع فكرة الوحي واستقاء المعلومة من خارج دائرة المحسوس. قال أركون: "ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النَّبويَّة والخطاب الذي يُوضِّحها أو يُجسِّدها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلّا داخل سياق معرفي ومؤسساتي يُفضِّل

الأسطورة على التاريخ، والوحي على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلّاب بصفته بنية أنثروبولوجية للمخيال على العقلاني الوضعي" (أركون، 2005، ص86). ورأى أبو زيد أن الوحي يكتسب استمراريته وبقاءه من استمرار الفكر الغيبي أو الخرافي؛ إذ أرجع عند محاولة تفسيره سبب تأكيد ابن خلدون بقاء الكهانة وعدم انتهائها بعد الرسالة إلى أمرين أساسيين: "الأوَّل أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساسها الوجودي، ومن ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها في حاجة إلى تفسير جديد، والأمر الثاني أن الكهانة والعرافة كانتا معياراً لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالشيء الجديد المرتقب من جهة أُخرى ...، وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي، وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة، فإن ذلك يُؤَكِّد أن ظاهرة الوحي استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأُخرى من الملائكة والشياطين" (أبو زيد، 2011، ص39).

وعلى هذا التفسير نجد أنفسنا مجبرين على التساؤل عن سبب محاربة النصوص الشرعية للخرافة والدجل والكهانة وغيرها ممّا يُعطِّل حركة العقل وتفكيره ما دام الأساس الوجودي لظاهرة النبوة مرتبطاً ببقاء هذا النوع من التفكير، وهو ما لم يُكلِّف أبو زيد نفسه ولا غيره الإجابة عنه، وكذلك نجد أنفسنا مجبرين على التساؤل عن مصير السُّنَّة إن كان استمرار الوحي وبقاؤه مرهوناً باستمرار الفكر الدوغمائي الذي تحكمه الغيبيات والخرافة أيضاً.

ب. علاقة الوحي بالسُّنَّة في الفكر الحداثي:

يرتكز تعريف الحداثيين للسُّنَّة على البُعْد الذي على أساسه نوقِشت قضية الوحي وحُدِّدت طبيعته؛ لذا رأى عامة الحداثيين السُّنَّةَ نتاجَ واقع عايشه الرسول، وثمرة اجتهاد قام به وَفق معطياته. فالسُّنَّة عند أركون: "الكلام الذي تلفَّظ به النبي بوصفه قائداً لجماعة المؤمنين، وليس بوصفه أداة للإرادة الإلهية، وناقلاً لكلام الله" (أركون، 2005، ص97). وعند حسن حنفي هي: "مواقف إنسانية مثالية، وتجارب بشرية نموذجية يمكن الاحتذاء بها إذا أردنا مزيداً من التعيين والتحديد للواقع" (حنفي، د.ت، ص103). وغير بعيد عن هذا يُؤَكِّد أبو زيد بأنها ليست "... مصدراً للتشريع، وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لِما أجمله

الكتاب. وحتى مع التسليم بحُجِّية السُّنَّة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النَّص القرآني شيئاً لا يتضمَّنه على وجه الإجمال أو الإشارة" (أبو زيد، 1996، ص83). غير أن هذا التسليم لا يُقصَد منه ارتباط عملية البيان بالبُعْد الغيبي كما أكَّد ذلك الأصوليون، بل عَدَّها عملاً اجتهادياً نابعاً من معطيات البيئة والتاريخ، ورأى أن أي زعم خلاف ذلك قد "يؤدي إلى نوع من الشِّرك، حيث إنه يطابق بين المُطلَق والنسبي، وبين الثابت والمتغير حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبيّاً" (أبو زيد، 1994، ص126). وبهذا المفهوم تفتقد السُّنَّة أي بُعْد تشريعي يُلزِم مَن جاء بعد زمن الرسالة، وبذلك لا تُعَدُّ أصلاً من أصول الاستدلال، وإن "عَدَّها أصلاً في الاستدلال ليس هو مُسلَّمة فرضها النَّص التأسيسي (القرآن)، إنما ذاك مُسلَّمة رسَّختها الممارسة التاريخيَّة والتأويلية التي قام بها الأصوليون والمفسرون لترسيخ فهم معين للنَّص القرآني، وجعل المعنى فيه مُتعلِّقاً بالحديث النبوي لتحقيق إيديولوجيا السلطة الدينية والسياسية في صراع أهل السُّنَّة مع الشيعة والفِرق الأُخرى... " (القرني، 2011، ص389).

ولا نريد أن نقف عند كثير من المغالطات العلميَّة والتاريخيَّة الموجودة في هذه الآراء التي يسهل إثباتها، ولكن يحق لنا في هذا المقام التساؤل عن الأساس الذي استند عليه الفكر الحداثي في تأكيد أقواله والتَّعامُل معها على أنها مُسلَّمات غير قابلة للنقاش أو المساءلة، وبخاصة إذا تعلَّق الأمر بقضايا تاريخيَّة تتطلَّب وَفق منهجهم في الإثبات الدليل المادي المتيقن.

ت. الموقف الحداثي من الشافعي وقضية التأسيس الإيديولوجي للسُّنَّة:

يتفق الأصوليون على أن الشافعي مدرسة أصولية تمكَّنت من إرساء دعائم فكرها وتطويره؛ ما جعله أهلاً لأن يحتل الصدارة في التأصيل، فكان من نتاج فكره "الرسالة"، التي تُعَدُّ منهجاً علمياً مؤسساً لأهميَّة الدليل وطرائق الاستدلال، وهو أوَّل سِفر في الأصول وبالاتفاق. هذه الأوَّلية وضعت الشافعي في مصاف المبدعين الكبار ممَّن أسَّسوا وابتكروا علوماً لم يسبقهم إليها أحد (عبد الرحيم، 2016، ص20). وبالرغم من أن هذا التميُّز وجد فيه

العلماء ما يُعَدُّ مفخرة للفكر الإسلامي، ولِعَلَمٍ من أعلام التأصيل، فإن موقف عموم الحداثيين –بالرغم من اعترافهم بإمكاناته– خلاف ذلك؛ فالشافعي في الفكر الحداثي مُؤصِّل ومُبدِع، ولكنه مُؤصِّل لتقييد العقل بما أعطاه من أهميَّة للنقل؛ إذ جعله حاكماً لحركة العقل، وضابطاً لها، وهو مَن تسبَّب في توسيع رقعة النقل على حساب العقل حين أعطى السُّنَّة المكانة ذاتها التي أَولاها للقرآن. قال أركون: "يعترف الجميع عموماً للشافعي بميزة أنه فرض للمرَّة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي، ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضاً للإسلام بوصفه نظاماً مُحدَّداً من الإيمان واللاإيمان" (أركون، 1996، ص75). واستمر أبو زيد في تجاوز كل العلوم والمعارف التي سبقت الشافعي، وارتكزت على السُّنَّة من دون أي دليل أو حُجَّة، ليُؤَكِّد أن "للشافعي يرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالتي الوحي، وذلك بتأويله للحكمة التي يَرِدُ ذكرها في القرآن كثيراً مصاحبة للكتاب ...، وإذا كانت الحكمة هي السُّنَّة، فإن طاعة الرسول –المقترنة دائماً بطاعة الله في القرآن– تعني اتِّباع السُّنَّة. ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي –القرآن–؛ لأنه جعل السُّنَّة وحياً من الله يتمتع بالقوة التشريعية نفسها والإلزام نفسه." (أبو زيد، 1996، ص86).

إن فكرة ربط حُجِّية السُّنَّة بالشافعي، وعَدَّها من منجزاته، دفعت الحداثيين إلى فتح باب النقد واسعاً، لا على مستوى هذا الأصل فحسب، بل امتدَّ ليشمل فكره، وحياته، وحتى أخلاقه، ونواياه. قال حسن حنفي ناقداً نصر حامد أبو زيد: "والشافعي باستمرار مُجرّح ومُخوِّن، يُفتِّش المُؤلِّف (أبو زيد) في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يُفتِّش الآخرون في ضميره للكشف عن نوايا غير معلنة –مع افتراض سوء النية– في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يُعلِن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي، سلطوي، قريشي، عروبي، مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربَّما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين، فلماذا توزيع الاتهامات هنا وهناك؟" (حنفي، 1998، ص466). وبغضِّ النظر عن المرحلة التي وُلِد فيها الشافعي، وعن الخطأ الذي وقع فيه أبو زيد ومحاولة تداركه، تبقى السلطة السياسية مُوجِّهاً لفكر الشافعي عند أبي زيد، وعند غيره. "ولا يهم إن كانت السلطة الأموية أم غيرها". وكذلك يبقى عدم الإنصاف وعدم الموضوعيَّة ميزة أدَّت بطرابيشي مثلاً إلى حدِّ

اتِّهام الشافعي بتحريف حقائق الإسلام، والقيام بانقلاب لاهوتي وإبستمولوجي مشابه لما فعله بولس في المسيحية؛ فالشافعي قد "أعاد تأسيس الإسلام القرآني في إسلام صحابي، أو حتى تابعي في انقلاب يشبه -أكثر ما يشبه- الانقلاب الذي نفَّذه بولس الرسول المؤسس الثاني للمسيحية، بتحويله إيّاها من مسيحية إنجيلية إلى مسيحية حواري" (طرابيشي، 2015، ص218-219). ولا شك أن في هذا الاتهام عدم مصداقية؛ لأنه يلغي جهود كل مَن كان قبل الشافعي؛ سواء كان بالممارسة العمليَّة المُبكِّرة بدءاً بالصحابة، أو بالتأصيلات العلميَّة في تطبيقات الفقهاء.

ثانياً: تدوين السُّنَّة وإشكالات الثبوت بين الأصوليين والحداثيين

بالرغم من المكانة الكبيرة التي أَولاها المسلمون لسُنَّة النبي ﷺ بوصفه مُبلِّغاً عن الله؛ سواء باللفظ المعجز، أو بالمعنى المُعبَّر عنه بواسطته وبلسانه، فإننا نُلاحِظ اختلاف المنهج في التَّعامُل مع النَّصين؛ ففي الوقت الذي تركَّزت فيه الجهود على جمع القرآن، والعمل على قطع الطريق أمام أي اختلاف أو تشكيك، تأخَّر جمع السُّنَّة، واكتفى الصحابة ومَن جاء بعدهم بالرواية دون التدوين، فلم يتمَّ جمع السُّنَّة إلّا بعد اختلاف طبيعة المجتمعات وكثرة ما اعتراها من أزمات؛ ما جعل التدوين أمراً مُلِحّاً وضرورياً، ودفع إلى ضرورة تنقية السُّنَّة من كل ما يمكن أن يكون قد شابها من دخيل، فظهر تبعاً لذلك علم المصطلح، ودراسة الأسانيد، والحكم على الرجال، والعِلل، وغيرها من العلوم التي ظهرت خدمة للسُّنَّة.

كل هذه الجهود رسَّخت عند المسلمين ثقة في المُدوَّنات الحديثية، واطمئناناً بأن ما اعتُمِد قد أكَّد صلاحية السُّنَّة للاحتجاج بها يقيناً أو ظناً يوجِب العمل. وعلى هذا الأساس، استند الأصوليون في تأصيلهم، غير أن الحداثيين شكَّكوا في ما دُرِس وبُحِث، وعَدّوه مدعاة لفتح باب النقد والمساءلة.

1. صلاحية السُّنَّة للاحتجاج في التقعيد الأصولي:

تُعَدُّ السُّنَّة في المنظور الأصولي أساساً من أساسين انبنى عليهما مختلف ما أنتجه الفكر الإسلامي؛ سواء من الناحية التأصيلية، أو التنزيلية، أو من الجانب التشريعي في مختلف

زواياه، أو من الجانب الاعتقادي الذي يعتقده المسلمون بخصوص الأخبار الواردة عنه ﷺ. وبناءً على هذا الأصل، ارتكز المنهج الأصولي في تقعيده قضايا السُّنَّة على أصلين أساسيين:

– تحصيل العلم من الخبر، وعَدُّه حُجَّة إن ثبتت نسبته إلى المعصوم يقيناً.

– إمكانية تحصيل اليقين؛ إمّا عن طريق التواتر، وإمّا بترقية الدليل الظني إن كثرت طرقه.

أ. يقينية الثبوت في السُّنَّة المتواترة:

أدرج الأصوليون المتواتر من السُّنَّة ضمن قسم الثابت قطعاً؛ أي ضمن القسم الذي لا مجال للبحث والتشكيك فيه من حيث الصحة؛ لأنه يفيد العلم الضروري، فيجب تصديقه وإن لم يدل عليه دليل آخر. قال ابن رشد: "وبالجملة فلم يقع خلاف في أن التواتر يوقع اليقين إلّا ممَّن لا يؤبه به، وهم السوفسطائيون، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة؛ لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه" (ابن رشد، 1994، ص69). وهذا أمر مجمع عليه عند الأصوليين، وإن وقع خلاف بينهم على الحدِّ الذي يقع به التواتر.

وحتى يُحكَم على حديث بأنه حصَّل حدَّ التواتر اشتُرِط تعدُّد النقلة بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، والاستناد على الحس، وتحقُّق شرط العدد في مختلف مراحل النقل؛ كل هذه الضوابط توجِب الثقة بالخبر، وتُؤكِّد صحة نسبته إلى النبي ﷺ؛ إمّا بلفظه (أي التواتر اللفظي)، وإمّا بمعناه، وهو التواتر المعنوي. وإذا كان التواتر اللفظي في السُّنَّة قليلاً، فإن التواتر المعنوي وشبه المعنوي موجود؛ لأن هذا القسم لم يقتصر على نقل الحديث ذاته، بل هو عملية استقرائية للمسألة الواحدة في مظان ثبوتها المختلفة. قال الشاطبي: "فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما" (الشاطبي، 2001، ج1، ص27). ولا يختلف هذا النوع عن المعنوي إلّا من حيث كيفية الدلالة؛ فالمعنوي يأتي كله على نسق واحد، مثل الوقائع الكثيرة التي تدل جميعها على شجاعة علي بطريقة مباشرة. أمّا شبه المعنوي فيأتي بعضه مباشراً، وبعضه شبه مباشر، ولكن

يستفاد منه يقينية ثبوت الحكم (الدمياطي، 2011، ج1، ص27 على هامش الشاطبي في الموافقات). وهذه اليقينية تفرض عند الأصوليين وجوب العمل، ووجوب الاعتقاد أيضاً.

ب. منهج الأصوليين في الاحتجاج بالآحاد:

الدليل النقلي بالنسبة إلى أي مشتغل بالأصول؛ إمّا متواتر متفق على صحته، وإمّا غير متواتر يُبحَث فيه عن صحة السند، وكيفية نقله، ومدى إمكانية الاحتجاج به، وذلك لوجود احتمالية عدم الصحة أو الخطأ؛ لذا قالوا بإفادة خبر الآحاد الظن، فإن توافر ما يُدفَع عنه هذه الشُّبَه أصبح حُجَّة في العمل بالاتفاق، غير أنهم اختلفوا في الشروط اللازم توافرها حتى يغلب جانب صحة الخبر ويصبح حُجَّة، فتوسَّع بعضهم في الاشتراط، واكتفى بعض آخر بما يضمن صحة الحديث. ويمكن حصر هذا الاختلاف في منهجين أساسيين:

الأوَّل: يعتمد على الرواية، فمتى توافر في الحديث شروط الصحة، بأن رواته عدول ثقات في مختلف الطبقات، واتصل السند، وسَلِم من التعليل أو الشذوذ، وجب العمل به، وعُدَّ مصدراً تشريعياً مُلزِماً. وهذا مذهب الحنابلة والشافعية والظاهرية، وبعض الفقهاء من المدارس الأُخرى. وأساس هذا الرأي مبني على أن الحديث ما دام قد ثبتت صحته وجب العمل به، وتتحقق هذه الصحة برواية الثقات واتصال السند، فإن لم يتصل السند إلى رسول الله، وسقط من سلسلة الرواة الصحابي سقط الاحتجاج به عند الظاهرية، واحتج به الشافعية إن كان من كبار التابعين والحنابلة إن لم يوجد حديث مسند استصحاباً لعدالة الصحابي (زيدان، د.ت، ص174–175).

الثاني: لم يكتفِ أصحاب هذا المنهج بعدالة الرواة وضبطهم، بل أضافوا شروطاً أُخرى خارجة عن الحديث، تُمثِّل قرائن قبول أو رفض، منها ما اتُّفِق عليه بين المالكية والحنفية، ومنها ما اختُصَّت به كل مدرسة؛ فالمالكية اشترطوا عدم مخالفة عمل أهل المدينة، بما تقتضيه هذه المخالفة من تعارض بين خبر الآحاد وعمل تواتر العمل به في المدينة، فيُقدَّم المتواتر على الآحاد، وعلى الأصل ذاته اشترطوا ألّا يخالف هذا الخبر الأصول الثابتة والقواعد المرعية في الشريعة؛ لأن هذه الأصول والقواعد مثبتة بالاستقراء؛ أي حصَّلت اليقين. أمّا الحنفية فاشترطوا لقبول الآحاد ألّا يكون الخبر مُتعلِّقاً بما يكثر وقوعه، وهو المُعبَّر عنه بعموم

البلوى؛ لتوافر دواعي النقل. وما تكون هذه حاله، لا بُدَّ أن ينقل تواتراً، أو عن طريق الشهرة، وكذلك أضافوا شرط عدم مخالفة القياس الصحيح والأصول والقواعد الثابتة في الشريعة للعِلَّة ذاتها التي ذكرها المالكية، واشترطوا أيضاً عدم عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه؛ لأن مخالفته مظنة النسخ، أو وجود دليل آخر أقوى منه، أو أن معناه غير مراد على الوجه الذي تمَّت روايته (زيدان، د.ت، ص175). وسواء على المنهج الأوَّل، أو المنهج الثاني؛ فكلاهما متفق على إمكانية التأكد من صحة الحديث للعمل به، فمتى صَحَّ الحديث عند الرجل وَفق شروطه، التزم العمل به على أساس صحة نسبته إلى النبي ﷺ، وصحة ما تضمَّنه ما دام قد صدر عن المعصوم.

2. إشكالات تدوين السُّنَّة وَفق منهج الحداثيين:

ينطلق الحداثيون في تعاملهم مع نقل السُّنَّة من نظرتهم إلى قضية الوحي من ناحية، ومن منهجهم في إثبات الوقائع التاريخيَّة التي تعتمد على الدليل المادي من ناحية أُخرى؛ لذا رأوا أن ما نُقِل عن النبي ﷺ من روايات وكتب ومُدوَّنات غير كافٍ للتسليم بصحة هذه الأحاديث، ولا حتى من صلاحية المناهج التي تولَّت دراسة المرويات وتمحيصها لتخرج بالنتائج المستقرة في الفكر الإسلامي ما دامت هذه الجهود محكومة بإشكالية تأخُّر التدوين، وبما فرضته ظروف هذا التدوين من صراعات كان لها الأثر البالغ في توجيه عملية البحث. ومن هنا صار لزاماً –بحسبهم– إعادة دراسة موضوع الصحة في ضوء هذه الظروف، وفي ظل ما تثيره المرويات والمناهج من إشكالات، لا تخرج عن كونها آليات حفر وتفكيك لِما يَعُدُّه الفكر الإسلامي من الثوابت والمُسلَّمات.

أ. التوظيف الحداثي لأحاديث النهي عن تدوين السُّنَّة:

يرتكز الفكر الحداثي في تعامله مع أحاديث النهي عن تدوين السُّنَّة على مُسلَّمتين أساسيتين:

الأولى: صحة مرويات نهي النبي ﷺ عن التدوين، وحتى مرويات الصحابة في ذلك؛ لذا ورد تأكيد بعضهم بما لا يترك مجالاً للشك أن السُّنَّة "قد بقيت قرابة القرن من الزمن والمسلمون يحرمون كتابتها" (العنزي، 2019، ص320).

الثانية: تضعيف المرويات المثبتة للإذن بالكتابة من النبي ﷺ، والتهوين من قيمتها، وحتى على فرض صحتها ستبقى خلاف الأصل؛ إذ الأصل هو المنع.

ولا شك في أن الاتفاق بين الحداثيين على تصحيح مرويات ثبتت وَفق المنهج نفسه الذي عَدّوه غير صالح للإثبات، يدفعنا إلى التساؤل عن خلفية ذلك، وعمّا يترتَّب على هذا التصحيح من نتائج. قال عبد المجيد الشرفي: "إن شأن الحديث لعجيب حقاً، فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألّا يكتب عنه سوى القرآن؛ أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، أراد النبي بأن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته" (شرفي، 2008، ص177–178)؛ أي إن النهي لم يَرِدْ عنه ﷺ إلّا لإثبات عدم حُجِّية السُّنَّة، وعدم أهميتها في البناء الإسلامي، وممّا يُؤَكِّد لهم ذلك أن العملية التدوينية لم تكتمل فصولاً قبل القرن الهجري الثالث، وأنها لم تبدأ جدِّياً قبل بدايات القرن الثاني؛ ما يعني بالضرورة أن المسلمين عاشوا قرناً من الزمان –على أقل تقدير– دون هذه الروايات، ودون أن ينقص ذلك من إسلامهم شيئاً. إذاً، فهي ليست ضرورية لقيام الدين، ولو كانت ضرورية لأمر النبي بتدوينها منذ اللحظة الأولى (ياسين، 2008، ص238). ويُؤَكِّد الأمر ذاته شحرور حين يجزم بنفي طابع الوحي عن السُّنَّة استناداً إلى عدم أمر النبي ﷺ بكتابتها، وعدم أمر الصحابة بعده بالرغم من اختلاف الظروف والدواعي، "فقد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين، في ظروف مُعيَّنة عاشها النبي ﷺ، وجابه فيها عالَم الحقيقة المكاني والزماني" (شحرور، د.ت، ص548). وبغضِّ النظر عن قضية إهدار الممارسة العملية للسُّنَّة زمن الصحابة ومَن جاء بعدهم، ودون خوض في تجاوز جهود كبيرة لنقل السُّنَّة كتابة، وعن طريق المشافهة، بما يُظهِر عدم الدقة العلميَّة والحياديَّة الموضوعيَّة التي يقتضيها البحث العلمي؛ يظهر جلياً أن التمسُّك بقضية عدم التدوين زمن النبي والخلفاء بعده، ليس القصد منه نفي إمكانية التأكد من صحة المرويات، بل نفي الطابع التشريعي عنها حتى لو وصلت إلينا تواتراً، وغاية ما يمكن أن تؤديه هذه السُّنَّة، الوظيفة التفسيريَّة المرتكزة على الاجتهاد، أو تفسير التفسير بحسب تعبير نصر حامد أبو زيد، أو الوظيفة الاستئناسية بحسب رأي شحرور، وهو ما يتناسب مع نظرتهم إلى قضية الوحي وعلاقتها بالسُّنَّة.

ب. التفريق بين السُّنَّة الشفهية والسُّنَّة المدونة:

يختلف البحث في هذا القسم عن سابقه من حيث إن "أشكلة" النهي عن التدوين انطلقت من الفضاء العلمي نفسه، لتُؤَكِّد عدم حُجِّية السُّنَّة بتوظيف أدلة وردت في السُّنَّة ذاتها، في حين أن قضية التمييز بين الخطابين؛ الشفهي والكتابي انطلقت من منهج خارج دائرة الفكر الإسلامي، لتُؤَكِّد أهميَّة استحضار طبيعة الخطاب وما يحدث بين القسمين من تفاوت؛ سواء من ناحية الإنتاج، أو من جانب النقل؛ أي إنها تفترض من البداية خصوصية الخطاب الشفهي فكراً وأسلوباً، وتفترض أيضاً حدوث تغيير على مستوى النقل. قال أركون: "فمعرفة القراءة والكتابة تفرض في الواقع نوعاً من آلية العقل مختلفة عن آلية الخطاب النبوي الشفوي وأسلوبه المعروف في الارتجال، والابتكار، والإثارة العفوية الحرة، والأفكار الخاطفة اللمّاحة. وقد كان الباحث الأنثروبولوجي الإنكليزي جاك غودي، قد بيَّن حجم المسافة العقلية التي يحفرها العقل الكتابي بالعقل الشفهي، وينبغي علينا استعادة (أو إعادة كتابة) كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفهية. أمّا المنهجيَّة التقليديَّة التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أي أهميَّة تاريخيَّة، وأهميتها تكمن فقط في تلبية حاجات الأُمَّة، أو الطائفة الإسلامية كي تشبع نفسها بالأساطير الجميلة والفخمة." (أركون، د.ت، ص95).

وممّا يجدر التنبيه إليه أن الفكر الحداثي حين دعا إلى التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، لا تعنيه الجهود المبذولة من قِبَل المُحدِّثين في التحوُّط عند تدوين الحديث وما اتخذوه من مقاييس ومعايير ومنهج للتمييز بين الرواية باللفظ والرواية بالمعنى؛ لأنه يرى أن من ضروريات المرحلة الشفوية اشتغال المخيال فيها والرمز الأسطوري –من أوَّل انبثاق الشفوي–؛ أي حين نطق به النبي ﷺ وخطابه متلبس بذلك؛ إذ هذا ما يطبع العقل الشفهي. وحتى إن أحسن هذا العقل الكتابة، ولكن غلبة العقل الشفهي عليه ستجعله ينطلق في عملية التدوين من ذات العقل؛ أي قبوله الرمز والأسطورة دون استشكال منه

للمرويات، يضاف إلى ذلك أن من طبيعة التدوين للشفوي أن يتم الحذف والانتقاء؛ لأنه لا يمكن كتابته كله؛ إذ الكتابة لا تستطيع تمثُّل الخطاب الشفهي وتقييده لاختلاف المنهجين (القرني، 2011، ص392).

إذاً، نحن أمام قضيتين أساسيتين في هذا الفكر، هما:

الأولى: طبيعة الخطاب التي لا يلزم من صحتها الظاهرة صدق المعلومة ما دام هذا الفكر يعتمد الرمز والخيال في تعبيره وتركيبته الفكرية.

الثانية: عدم التطابق أو حتى القرب بين الخطاب النبوي ساعة صدوره وما دُوِّن على أنه قوله.

ولا شك أن في المسألتين مفارقة علميَّة منهجيَّة، من ناحية ما تناولته السُّنَّة من مسائل تتعلَّق بالأحكام، والسلوك، والأخبار، فلا يمكن افتراض التساوي بينها من حيث الأسلوب أو المضمون، ومن حيث الإهدار الكلي لطابع الوحي في السُّنَّة؛ أي لوجود خطاب متعالٍ؛ فهو ليس من نتاج الممارسة العقلية وتفاعلاتها مع الواقع، ومن جانب آخر إهدار للمنهج الذي اعتُمِد في التدوين، واستُعمِل فيه أسلوب المقارنة بين الروايات، وبيان حجم الاختلاف بينها وطبيعته؛ ما جعله يشترط في حال الرواية بالمعنى فقه الراوي، وتمكُّنه من إدراك مقصود المتكلم، وهو ما أُهمِل عند نصر حامد أبو زيد أيضاً حين أكَّد جُملةَ إشكالات يفرضها اختلاف الخطابين بقوله: "فإن نصوص السُّنَّة تثير ... إشكالياتها الخاصة، وذلك لأنها لم تُدوَّن إلّا متأخرة، وخضعت من ثَمَّ لآليات التنقل الشفاهي، الأمر الذي يُقرِّبها إلى مجال النصوص التفسيريَّة، من حيث إنها رُوِيت بالمعنى لا بلفظ النبي. وإذا كانت الأحاديث ذاتها (أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه) نصوصاً تفسيريَّةً لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السُّنَّة؛ فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير، فإذا أضفنا لذلك ما هو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدَّت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال ...، أدركنا تعقُّد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي" (أبو زيد، 1994، ص121). ويتأكَّد بهذا القول قصد عدم إمكانية الوصول إلى السُّنَّة بالصورة ذاتها التي تكلَّم بها النبي، وعمق التغيير والتحوُّل الذي افترض الفكر الحداثي حصوله نتيجة الانتقال من المشافهة إلى التدوين.

وبالرغم من أن هذا القول لا يبنى على الافتراضات، بل على الأدلة اليقينية المؤسسة على البحث والاستقراء، فإن الافتراض تحوَّل عند الحداثيين إلى يقين لا يقبل المساءلة، وما ذاك إلّا لأنه ينسجم مع نظرتهم إلى الوحي؛ فهم لم يناقشوا قضية ثبوت السُّنَّة إلّا انطلاقاً من هذا الأصل.

ت. التوظيف الحداثي للأبعاد المصلحية والإيديولوجية في التدوين:

يمكن القول إن مجمل الأسباب التي ساقها الحداثيون في البحث عن قضايا حُجِّية السُّنَّة وتدوينها لا تخرج عن مبدأ المصلحة؛ سواء تعلَّق الأمر بالمجموع، أو بفئة، أو بشخص مُعيَّن. فالسُّنَّة مُجرَّد وسيلة استُعمِلت لمصالح سياسية، وصراعات مذهبية، وتحقيق مصالح خاصة بأشخاص نصَّبوا أنفسهم أولياء على عمليتي التدوين، والتشريع. والتوظيف المصلحي والإيديولوجي للسُّنَّة لم يقتصر فقط على جانب إضفاء البُعْد التقديسي والطابع التشريعي عليها، بل امتدَّ ليجعل علم الحديث آلية لوضع أحاديث تخدم مصالح في مقدمتها البُعْد السياسي، والتوظيف السلطوي للسُّنَّة بوصف ذلك رمزاً متعالياً في النفوس، وللمكانة العالية التي كانت تعطى للمشتغلين بهذا العلم.

فمن وجهة نظر الفكر الحداثي، فإن نشأة الأسانيد قد جعلت الحديث النبوي نصاً دينياً عُبِثَ بمحتواه من المرجعيات السياسية بما يتوافق وأطروحاتها الفكرية والمذهبية، وما كان يدور من صراعات سياسية محتدمة في المقام الأوَّل؛ ما أدّى إلى تأسيس رواية الحديث بناءً على مرجعيات سلطوية أُموية، وعباسية، وشيعية (العنزي، 2019، ص402)، بحسب الفترة التي وُضِع فيها الحديث والسلطة المتغلبة. ووَفق هذا التوجيه، يُعلِّل الشرفي سبب الاهتمام بروايات ابن عباس ﷺ بقوله: "ولكننا نعرف اليوم لِمَ نُسِبت كل هذه الأحاديث إلى ابن عباس؛ لأنه كان في فترة التدوين جد الخلفاء الذين يحكمون، وكل مَن يُسنَد إلى جد الخلفاء القائمين حديثاً، فإنه يصعب تكذيبه، فهناك أسباب سياسية واضحة بالنسبة لابن عباس..." (الشرفي، 2009، ص22). وبالآلية نفسها تُتَّهم مختلف الأحاديث الواردة في مدح عثمان ﷺ بالوضع بسبب الصراع السياسي الذي دار بين معاوية وعلي رضي الله عنهما، فلا يمكن لمعاوية أن يبني مشروعية وجوده إلّا بالاستناد على القيمة الروحية التي يضفيها على عثمان، ولا يمكنه أيضاً تبرير مهاجمة علي واتهامه إلّا باختلاق روايات تذمه. وقد عُمِّم هذا

الحكم على مختلف الروايات التي جاءت مادحة للخلفاء، ومُبيّنة فضائلهم. "فالصورة الوردية التي حاولت المُدوَّنة الأصولية أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوى صورة مثالية – بحسب ادِّعاء الحداثيين– فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية برزت في وقت متأخر؛ لتجميل كل مراحل حكم الخلفاء المسلمين؛ لأن أي مسٍّ بإحدى حلقات سلسلة الخلافة قد يُهدِّد خلفاء الحاضر" (السكران، 2014، ص198).

ولم يقتصر الاتهام بالوضع على روايات الفضائل والمناقب فحسب، بل امتدَّ ليصل إلى الجانب التشريعي؛ سواء تشريع ما يخدم مصالح السلطان ويضمن استقرار ملكه، أو ما يمكنه خدمة مذاهب فقهية وفِرق عقدية أراد أصحابها إيجاد مشروعية لمذاهبهم وما ابتكروه من أقوال وأحكام، وهذا ما يُبرِّر –بحسبهم– تعارض الروايات في الباب الواحد، لا من حيث الأسلوب، ولكن من حيث الأحكام التي تضمَّنتها كل رواية. قال عبد المجيد الشرفي: "ومنها ما وردت فيها أحاديث متناقضة، وهي موضوعة لاحقاً على الأرجح؛ لتأييد حل من الحلول التي ارتضاها أئمة المذاهب" (الشرفي، 2008، ص147). ولا شك أن في ترجيح الوضع على غيره من الاحتمالات التي لم يتكفل الشرفي ببيانها، ولا حتى بذكر الآلية التي استند إليها ليثبت هذا الترجيح؛ صورة عن إطلاقات الأحكام التي أثبتوها من دون مستندات نصية، ولا أدلة منطقية. وبالرغم من ذلك، عُمِّمت لتشمل كل مَن ذكرته الرواية الحديثية، بدءاً بالصحابة رضوان الله عليهم، وانتهاءً بأصحاب المُدوَّنات؛ إذ لم يكتفِ الحداثيون باتهام مَن جاء بعد الصحابة بالوضع استغلالاً لمكانتهم فحسب، بل اتهموا الصحابة في عدالتهم وفكرهم، وحتى في أمانتهم، وقد بيَّن أحد الحداثيين هدف ذلك بقوله: "قد لا نبالغ إذا قلنا: إن الدين قد وصلنا عن طريق هؤلاء، وصلنا النَّص القرآني، ووصلتنا السُّنَّة، لذلك لا مفر اليوم من دراسة متأنية عميقة لوضع الصحابة الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والسؤال المهم الذي نخلص إليه هو: إلى أي حدٍّ نقل الصحابة أحكام الدين وأنجزوها بواسطة أوضاعهم الثقافية، وقضاياهم، فوازنوا بين استمرارية المصلحة وأحكام الدين، والإرث الحضاري؟" (نقلاً عن العنزي، 2019، ص373). وعلى هذا لا يمكن أن نُحصِّل الثقة في الحديث من مختلف النواحي، فإذا افترضنا إمكانية وصول الحديث كما هو دون تغييره، سيتدخل عنصر الواقع ليثير إشكالية تأثيره في صدورها عنه ﷺ، أو في المتلقين الأوائل عنه، والتحوُّلات التي تطرأ عليها نتيجة عدم ثبات هذا الواقع.

ثالثاً: بيئة التنزيل وإشكال التعميم بين التقعيد الأصولي والقراءة الحداثية

انطلاقاً من أصل أن الخطاب الشرعي ليس خطاباً سماوياً منفصلاً عن الواقع الذي أُنزِل فيه، وأنه مثَّل مظهراً مهماً من مظاهر مراعاة الشارع الحكيم لهذا الواقع بما حواه من أساليب وأحكام وحكم قصد تحصيلها، وأن التدرُّج في التشريع وارتباط النزول والورود بالأسباب والنسخ دليل على هذه المراعاة؛ عَمَدَ كلُّ مَن اشتغل بالنصوص الشرعية إلى استحضار هذا الواقع، وتوظيفه في فهم الخطاب، والكشف عن مقاصده؛ سواء تعلَّق الأمر بالقرآن الكريم، أو بالسُّنَّة النَّبويَّة. غير أن كيفية تنزيل هذا الأصل اختلفت تبعاً لاختلاف المناهج والمنطلقات الفكرية التي يتبنّاها كل باحث.

ولئن كان الأصولي قد نظر إلى البيئة انطلاقاً من أنها مظهر مراعاة لا مظهر إنشاء وتكوين، فاتجه فكره إلى تأصيل المسائل التي تضمن صحة الفهم واستمرارية النَّص، استناداً إلى قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإن الفكر الحداثي تعامل مع البيئة انطلاقاً من منظور التأثير في إنشاء النَّص، والتأثير في استمراره؛ ما جعل السُّنَّة مرحلة تاريخيَّة أدَّت دورها في حقبة من الحقب فحسب.

1. قواعد التَّعامُل مع بيئة التنزيل عند الأصوليين:

أكَّد الأصوليون ضرورة مراعاة بيئة التنزيل بمستوييها اللغوي والعام، كونها تُشكِّل آلية فهم وبيان لمراد الشارع؛ فالبيئة اللغوية، أو ما يُعبَّر عنها بالمعهود اللغوي، وسيلة تواصل بين أعضائها، ووسيلة فهم وكشف عن مقصود الشارع الذي جاء خطابه مراعياً لهذا المعهود. والبيئة الاجتماعية وسيلة فهم لطبيعة حياة المتلقي وما كان يعايشه من أحوال وظروف؛ ما يجعل استحضار البيئتين استحضاراً لمختلف عناصر الخطاب (المتكلم، والمتلقي، والخطاب، والظروف المحيطة بالخطاب)؛ سواء أكانت هذه الظروف مباشرة لنزول النَّص أو وروده، أم غير مباشرة مُمثَّلة في البيئة العامة لمجتمع الرسالة.

أ. قواعد التوظيف الأصولي للبيئة العامة:

نظر الأصوليون إلى البيئة من جانبين:

الأوَّل: البيئة اللغوية للخطاب؛ ذلك أن الخطاب لا يمكن فهمه على وجهه المطلوب إلّا باستحضار البيئة اللغوية، بمعرفة ألفاظها وخصوصية أساليبها، وما أضافه الشارع إلى هذه اللغة من مفاهيم ودلالات. ففي المعنى الأوَّل، قال الشافعي: "فإنما خاطب الله في كتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأوَّل هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ..." (الشافعي، د.ت، ص51–52). ويُؤَكِّد أهميَّة معرفة أسلوب الشارع ابن تيمية بقوله: "... فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يُعبِّر باللفظ على المعنى كانت تلك لغته، ولهذا مَن كانت له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها، عرف من عادته في خطابه، وتبيَّن له من مراده ما لم يتبيَّن لغيره ..." (ابن تيمية، 2005، ج7، ص115)؛ لذا أوجب العلماء معرفة البيئة اللغوية التي كانت سائدة، وأوجبوا أيضاً معرفة خصوصية لغة الشارع؛ لتعذُّر فهم الخطاب ومعرفة مقاصده في غيابهما.

الثاني: البيئة الاجتماعية زمن التنزيل؛ بمعنى الظروف التي ورد فيها الحديث، والبيئة التي كانت سائدة زمن صدوره؛ سواء أكانت هذه البيئة مادية تتمثَّل في الطبيعة والجو والمباني، وجميع ما يُعبِّر عن مكتسبات المجموعة مادياً، أم معنوية تتشكَّل من مجموع العادات والمعتقدات، والتقاليد، والأعراف الاجتماعية. ففي استحضار هذه العوامل، وإن لم تكن على اتصال مباشر بالنَّص ساعة وروده، أهميَّة كبيرة في فهم مراد الشارع؛ لذا اهتمَّ الأصوليون بهذا الأصل، ونبَّهوا على ضرورة استحضاره في أثناء عملية الفهم. ويُعَدُّ الشاطبي من أبرز الداعين إلى هذه المسألة؛ فقد تكلَّم عن أهميَّة مراعاة ما يحفُّ بالخطاب من ملابسات مباشرة ، تمثَّلت في أسباب النزول، والورود خاصة، أو ملابسات غير مباشرة عُبِّر عنها بمعهود العرب أو الأُمِّيين في أكثر من موضع من كتابه "الموافقات" (بولخراص، 2019، مج2، ج4، ص129).

وعلى هذا الأصل، مثَّلت البيئة عنصراً مهماً في قبول خبر الواحد عند الحنفية، حين اشترطوا عدم شهرة الواقعة في بيئتها، وعدم عمل الصحابي بخلاف ما روى. وفي ذلك استحضار للظروف، ولحال الراوي، وإن لم يتمَّ التصريح. وكذلك وُظِّفت البيئة في بيان صلاحية الحديث للاستدلال، وفي كيفية الاستدلال بها، من حيث تأثيرها في البيان، وتحديد المعنى المراد، والكشف عن مقاصده، ومن حيث بيان مجال اشتغال النَّص؛ سواء باعتبار عمومه وخصوصه، أو بالنظر إلى إطلاقه وتقييده، وأسَّسوا على ذلك جُملةً من القواعد، منها: العام إذا ورد في مقام المدح أو الذم ما لم يعارضه عام آخر؛ هل يبقى على عمومه؟ وما لا يخطر ببال المتكلم ساعة كلامه؛ هل يندرج ضمن الحكم؟ وقواعد أُخرى تتطلَّب استحضار بيئة التنزيل حتى يتحدد المقصود. هذه القواعد وغيرها ممّا أرساه الأصوليون توظيفاً للبيئة سِيقت في حال أفضى الحديث بمعزل عن ظروفه إلى إشكالية في الفهم أو التنزيل، وإلّا فالقاعدة عندهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (بولخراص، 2020، ص227)، تناغماً مع أصل عموم الرسالة واستمراريتها.

ب. المنهج الأصولي في توظيف أسباب الورود:

لا يختلف منهج الأصوليين في تعاملهم مع أسباب الورود عن المنهج الذي اتَّبعوه في اعتماد أسباب النزول وبيان أثرها في العلميَّة التفسيريَّة. فبالرغم من تأكيد جمهورهم تعميم الخطاب، وعدم حصره في الحادثة التي صاحبت صدوره، ولا في الزمن الذي قيل فيه، فإن الاهتمام بهذا القسم، وإدراجه ضمن العلوم المعتبرة والواجب معرفتها، يرشدنا إلى أهميَّة الأسباب؛ سواء تعلَّق الأمر بنزول القرآن، أو بورود الحديث. قال الزركشي: "وهو (أي سبب الورود) من أهم أنواع علم الحديث، إنما زلَّ كثير من الرواة، ووهموا لمّا لم يقفوا على ذلك، وقد ردَّت عائشة رضي الله عنها على الأكابر من الصحابة ﷺ بسبب إغفالهم سبب الحديث. فإن قيل: أي فائدة لهذا النوع مع أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟ قيل: فائدته عدم تخصيص محل السبب، أو فهم المعنى من السياق كما في حديث: "ولد الزنا شر ثلاثة"، وغير ذلك" (الزركشي، 1998، ج1، ص70). يُقصَد بالحديث ما رُوِي من استدراك عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة ﷺ بقولها: "... رحم الله أبا هريرة، أساء سمعاً، فأساء إصابة (أمّا قوله): "لأن أُمتَّع بسوط في سبيل الله أحب إليَّ من أن أعتق ولد الزنا" إنها لمّا

نزلت ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۝١٢﴾ (البلد:11-12)، قيل: يا رسول الله: ما عندنا ما نعتق إلّا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فأعتقناهم، فقال رسول الله ﷺ: لأن أُمَتِّع بسوط في سبيل الله أحب إليَّ من أن آمر بالزنا ثم أُعتِق الولد (وأمّا قوله): ولد الزنا شر الثلاثة؛ فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ، فقال: مَن يعذرني مِن فلان؟ قيل: يا رسول الله: مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله ﷺ: هو شر الثلاثة، والله ﷻ يقول: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨﴾ (النجم:38) (وأمّا قوله): إن الميت ليُعذَّب ببكاء الحي، فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله ﷺ مَرَّ بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: إنهم يبكون عليه، وإنه ليُعذَّب، والله ﷻ يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة:286) (الحاكم النيسابوري، د.ت، ج2، ص234).

كل هذه الأسباب ترشد إلى عمق الأثر الذي قد يحدثه تجاهل السبب في فهم الحديث؛ لذا قال الشاطبي مُبيّناً أهميَّة أسباب النزول: "... الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشُّبَه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع ..." (الشاطبي، 2011، ج3، ص259). ويُؤَكِّد الأثر نفسه بالنسبة إلى أسباب الورود بقوله: "قد يشارك القرآن في هذا المعنى السُّنَّة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلّا بمعرفة ذلك ..." (الشاطبي، 2011، ج3، ص259). ولا شك في أن تقييد أهميَّة السبب بكثير من الأحاديث دليل على ارتباط هذه الأسباب بحالات خاصة تستوجب استحضارها، وإلّا فالعبرة بعموم اللفظ عند جمهور الأصوليين، وفي تأكيدهم هذه القاعدة تأكيد لعموم الشريعة واستمرار أحكامها حتى لا يتوهم متوهم قصرها على ما تعلَّق بها من أسباب.

وبالرغم ممّا للبيئة والأسباب من أثر في إزاحة الدلالة من العموم إلى الخصوص، فإن هذا التأثير لا يقصد منه التوقف عند حدود الحدث زماناً أو مكاناً، بل غاية ذلك أن يحمل السبب أوصافاً قد تخصص مجال العام، لتعم أحكامه كل مَن تحقَّقت فيه هذه الأوصاف في أي عصر كان.

2. منهج الحداثيين في توظيف بيئة التنزيل:

اتَّخذ الفكر الحداثي منهجاً يختلف عن المنهج الأصولي في تعامله مع نصوص السُّنَّة؛ سواء من حيث بحث طبيعة الوحي، أو قضايا التدوين والثبوت، أو من حيث بيان طبيعة السُّنَّة في بُعْدها الرسالي، وفي إمكانية تعميمها. فجميع هذه المسائل والقضايا كان اهتمام الحداثي فيها منصباً على البُعْد الواقعي، وتجاوز (أو تهميش) الطابع المثالي المتعالي على الواقع؛ لذا اتجه بحثه نحو مدى تأثير هذا الواقع، لا على مستوى عملية الفهم والبيان، بل على مستوى أثره في صدور النصوص وتشكُّله ضمن علاقة جدلية لا يمكن الفصل فيها بين النَّص وبيئته. وقد عُدَّت هذه البيئة المحرك الأوَّل لوجود هذا النَّص؛ لأن الحديث النبوي فضلاً عن أنه من كلام النبي ﷺ بما يجعل البُعْد البشري حاضراً، ولا يمكن إلغاؤه، فإنه قد تشكَّل في زمن له خصوصيته الفكرية والأسلوبية التي لا يمكن تعميمها على غيرها –بحسب رأيهم–، وبذلك أكَّد هذا الفكر أهميَّة دراسة تأثير البيئة من ناحيتين:

– ارتباط السُّنَّة بالبُعْد التاريخي.

– ضرورة استحضار طبيعة الفكر العربي الساذج المعتمد على المخيال والرمز والأسطورة.

أ. البيئة والبُعْد التاريخي للسُّنَّة:

يُؤَكِّد الفكر الحداثي ارتباط السُّنَّة وما تضمَّنته من أحداث ووقائع، وحتى أحكام، بأصلها الواقعي الذي تشكَّلت فيه؛ ما يجعلها غير قابلة للانفكاك عن هذا الواقع أو التعميم. وإن أي محاولة لهذا التعميم لا تخرج عن رغبة الفكر الديني في مواصلة فرض منطقه وأغراضه بهذا التوظيف. قال أركون: "أمّا التلاعب الثاني (تلاعب الفكر الثيولوجي) فيتمثَّل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما بين الزمكان الأوَّلي والأصلي الذي لُفِظت فيه الآيات والأحاديث لأوَّل مرَّة وبين الزمكانات المتغيرة (الظروف المتغيرة) التي يُستشهَد بها بعد أن أصبحت نصوصاً، ويُنتقَل كذلك من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد (أقصد تجربة النبي الذاتية)، أو المصاحبة لعمل جماعي مُحدَّد (تجربة النبي وأتباعه التاريخيَّة) إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب، أو مُسجَّلة كتابياً، ثم يجري

إسقاطها على تجارب أُخرى وأزمنة أُخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة" (أركون، 1996، ص86). وقد أكَّد حاج حمد مرحلية السُّنَّة أيضاً، غير أنه علَّل ضرورة تجاوز السُّنَّة؛ لأنها تُشكِّل مرحلة من مراحل الفكر البشري كانت مهمتها تمكين العقل العربي البسيط من التجاوب مع القرآن وتفعيل أحكامه بطريقة راعت مجتمعاً غير قادر على تلمُّس المنهج القرآني وفهم خباياه؛ فالسُّنَّة آن ذاك كانت تؤدي وظيفة مُحدَّدة تراعى فيها طبيعة هذا المجتمع؛ إذ لم يكن ممكناً للإنسان التَّعامُل المباشر والنفاذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل. ومن هنا اتخذت النبوة شكل الصلة الحسية والتوسط الحي الفعّال ما بين حقائق الوعي القرآني في مُطلَقها وتطورات الوعي البشري في نسبيتها؛ فرسول الله هو القدوة العملية التي احتذى بها العرب عملياً في حالة الغياب النظري لوعي المنهج. أمّا الآن، وبعد انهيار ما سمّاه العالمية الأولى؛ فإن القرآن يُقدِّم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية، ليس ببناء اللفظ، ولكن بمحتوى المعنى، وهذه هي مكنوناته للبشرية عبر مراحل تطورها، ولذلك، وتحسُّباً لهذه المتغيرات التاريخيَّة في الواقع مع بقاء القرآن، فقد جعل الله المنهج مرادفاً للقدوة النَّبويَّة، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن (حاج حمد، 1996، ج1، ص68). وتنحصر وظيفة السُّنَّة -بحسب حاج حمد- في بُعْدين أساسيين:

الأوَّل: محدودية البيان؛ أي انحصار مهمتها في بيان القرآن الكريم بما يمنع إمكانية استقلالها بالتشريع.

الثاني: محدودية المجال؛ إذ يرتبط البيان النبوي للقرآن الكريم بزمن التنزيل حيث كان العقل العربي يحتاج إلى وسيط لتلمُّس معاني القرآني ومنهجه.

وهو قول لا يبعد كثيراً عن رأي شحرور حين قيَّد قسماً كبيراً من السُّنَّة بالبُعْد التاريخي، وقال بعدم إمكانية التعميم إلّا في ما يخص مجال العبادات، والأخلاق، والحدود، التي ارتبطت مباشرة بالبيان القرآني، وهذا التعميم وَفق الفهم الشحروري الذي يُفسِّر الأحكام ضمن نظرية الحدود يصبح النبي ﷺ فيها مُجرَّد مُبيِّن لإحدى الإمكانيات التي يحتملها النَّص، وهو محكوم أيضاً بالبيئة التي تولّى فيها عملية البيان، فألغى بتفسيره هذا خصوصية البيان النبوي حتى في هذه المجالات. أمّا ما يتعلَّق بمختلف مناحي الحياة ومعاملاتها؛ فالسُّنَّة -في نظره- مُجرَّد

اجتهاد ﷺ ضمن مقتضيات البيئة والظروف التي كانت سائدة، وهذا ما أكَّده في قوله: "... فقد كان الرسول يأمر وينهى في حقل الحلال والحرام تقييداً حيناً، وإطلاقاً حيناً آخر، ويضع أسس بناء المجتمع ضمن شروط الزمان والمكان، وهو في هذه مجتهد غير معصوم، وقراراته تمثل الطابع النسبي المحلي التاريخي" (شحرور، 2000، ص156). وعلى هذا الاعتبار، ستخرج السُّنَّة من دائرة الثبات والحُجِّية، ولا يبقى منها إلّا ما اختصَّ بالعبادات العملية الثابتة تواتراً، هذا عند مَن اعترف للسُّنَّة بمهمة بيان مجمل القرآن ودورها في فكِّ إجماله في باب العبادات خاصة. وبالرغم من الانقلاب الكبير الذي أحدثه شحرور في التَّعامُل مع النَّص الشرعي والسُّنَّة على وجه الخصوص، فإن نصر حامد أبو زيد عَدَّه غير كافٍ ما دام شحرور يفترض وجود مساحة من الثبات يمكن تحكيمها في إيجاد حلول لمشكلات هذا العصر. قال أبو زيد: "... وإذا كانت تلك القراءة العصرية تتصوَّر أنها تُقدِّم حلولاً لبعض المشكلات، فإن تقديم تلك الحلول استناداً إلى سلطة النَّص الديني يُفقِدها كثيراً من مشروعيتها ..." (أبو زيد، 2006، ص142). وبهذا يتبيَّن جلياً أن قضية إعادة فهم السُّنَّة بمختلف أنواعها وَفق البُعْد التاريخي لا يُقصَد منه مُجرَّد مناقشة طبيعة هذه السُّنَّة، وبيان ما يمكن إعماله وَفق مقتضيات التنزيل ممّا لا يمكن إعماله، بل القصد أكبر من ذلك؛ إذ كل هذه التحليلات والتأويلات ستصل بنا –في نهاية المطاف– إلى إزاحة السُّنَّة من واقعنا المعاصر، ومن مشهد التحديث (تحديث الفكر، وتحديث المجتمعات) من غير تفصيل فيما أرسته هذه السُّنَّة من قواعد وأصول كلية، ومن غير استثناء أيضاً لِما يُعَدُّ أصلاً في عملية بيان ما أُجمِل أو أُشكِل في القرآن الكريم ما دامت عملية البيان ذاتها مسألة مرتبطة ببيئتها.

ب. افتراض وجود الرمز والأسطورة في التأويل الحداثي للسُّنَّة:

استمراراً لربط السُّنَّة بالبيئة التي صدرت فيها، يُوجِّه الفكر الحداثي مضامين هذه السُّنَّة توجيهاً مجازياً، يفترض وجود خطاب منطلق من طبيعة مجتمع تتأسس بنيته الفكرية على عالَم الغيب والإيمان بالأسطورة والمثل والرمز، بما يجعله خطاباً مُحمَّلاً بمثل هذه المضامين التي تفترض وجود دلالات خفية تستبطنها ظواهر النصوص؛ ما أدّى إلى عَدِّ كل تجاوز لهذه الخصوصية تعدِّياً على طبيعة النَّص، بإخراجه من بُعْده الإنساني الذي تشكَّل فيه، وتحويله إلى عامل ميثي متعالٍ عن الفهم، ومُقيِّد للسلوك، وهو ما رآه أبو زيد تشكيكاً في قدرات

الإنسان؛ لأن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها، يستلزم عجز الناس بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهكذا تتحوَّل النصوص الدينية إلى شفرة إلهية لا تحلُّها إلّا قوة إلهية خاصة (أبو زيد، 1994، ص206)، بحيث تتدخل هذه القوة على مستوى ضبط التصوُّرات وضبط السلوك أيضاً؛ لذا يُؤكِّد الخطاب الحداثي رمزية النصوص من حيث دلالاتها، ورمزية التدخُّل الإلهي في توجيه سلوكات البشر وتنظيم حياتهم. قال أركون: "... إن هذا المناخ الميثي الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير؛ أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المُقدَّسة إلى القوانين الفقهية ..." (أركون، 1996، ص209).

ولم يقتصر هذا الفهم على الجانب التشريعي فحسب، بل امتدَّ ليشمل الخطاب العقدي أيضاً؛ إذ إن كثيراً من المسائل التي يَعُدُّها الفكر الإسلامي من الثوابت والمُسلَّمات العقدية هي من قبيل مخاطبات المكلفين وَفق المستوى الثقافي الذي كان سائداً زمن التنزيل. قال أبو زيد: "... وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النَّص الديني الثاني –الحديث النبوي– تفاصيل دقيقة عن اللوح والكرسي والعرش، وكلها تُساهِم إذا فُهِمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية من عالَم ما وراء عالَمنا المادي المشاهد ...، ولعل علماء عصر تكوين النصوص وتنزيلها كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل تلك الصور التي تناولتها النصوص كانت تنطلق من التصوُّرات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصرَّ الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأوَّل، رغم تجاوز الواقع في الثقافة في حركتها لتلك التصوُّرات ذات الطابع الأسطوري" (أبو زيد، 1994، ص206).

ولا شك في أن وصف الخطاب (كتاباً، وسُنَّةً) بالبُعْد الأسطورى، وتأكيد تحكُّمه في النَّص بمختلف مستوياته يهدر مُقوِّمات أساسية يتأكَّد بها بناء هذا الدين اعتقاداً وسلوكاً، دون بيان للآليات ولا الدلائل التي اعتُمِدت في تقرير كل هذه النتائج وتعميمها، ولا بيان للبدائل التي تحل محل هذه المعتقدات حتى تصلح أن تكون آليات تأثير وجذب للمخاطب في عصره، تماشياً مع المنهج القرآني في الدعوة، وإظهاراً للمعنى المقصود الذي ينتجه التفاعل بين هذه النصوص والواقع الجديد، ما دامت فقدت بُعْدها الدلالي الأوَّل بحسب تعليلهم، ولا شك

أنّ في هذا النهج مخالفة لِما تفرضه المناهج العلميَّة عموماً، والمناهج التي رأوها حاكمة على غيرها على وجه الخصوص، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: هل حقَّقت القراءة الحداثية العلميَّة فعلاً الموضوعيَّة في تعاملها مع السُّنَّة؟

خاتمة:

في ختام الدراسة، يمكن القول إن طبيعة الإشكالات التي يثيرها المتعاملون مع السُّنَّة تتحدَّد ضمن ثلاثة مُحدِّدات: المصدر، وصحة النسبة، ومجالات التأثير.

فالسُّنَّة يتجاذبها من ناحية المصدرية طرفان: الغيبي الذي يأخذ عنه الرسول الكريم معلومته. والبشري الذي يتولّى عن طريقه عملية التبليغ والبيان، والممارسة الحياتية التي كان يحياها ضمن ما تسنّى له من ظروف وأحوال، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن طبيعة ما يصدر عنه ﷺ، وهو تساؤل مشروع سأله حتى أصحابه رضوان الله عليهم عندما كانت تتلبَّس عليهم بعض المسائل، وعلى هذا أثير السؤال نفسه عند الأصوليين كما الحداثيين، غير أن طبيعة المعالجة اختلفت مقصداً ومنهجاً. فقد أثبت الأصولي البُعْد الغيبي للسُّنَّة، وأقرَّ بسلطتها في حل القضايا؛ لأنها إجابات منزلة بيَّنها الرسول بطريقة تضمن تأثيرها في المتلقين، وتضمن استمراريتها بما استعمله من أساليب ترشد إلى التعميم وقصد التشريع؛ لذا لم يستثنِ الأصولي من السُّنَّة إلّا ما لم يظهر منه هذا القصد؛ إمّا أسلوباً، وإمّا ما دلَّت عليه القرائن. أمّا الفكر الحداثي فانطلق في بحث السُّنَّة لا من جانبه الإيماني، ولا من ناحية ما يترتَّب عليه من تأثير على المستوى العقدي، أو حتى النفسي للمتعاملين مع هذا البحث، بل افترض وجوب إخضاع السُّنَّة للمناهج العلميَّة، حالها حال أي موضوع آخر، وهو ما يفرض لزوماً استبعاد الجانب الغيبي للسُّنَّة، ودراستها انطلاقاً من وجودها البشري وبُعْدها التاريخي؛ ما يجعل افتراض امتلاك الحقيقة الغيبية المُؤثِّرة في واقعها وفي مَن جاء بعدها أمراً مستبعداً إن لم نقل مستهجناً، وهو ما أدّى إلى المطالبة بضرورة إعادة تحديد مفاهيم كانت تُعَدُّ من الثوابت، وإعادة صياغتها وَفق العقلية المادية المحسوسة، ويأتي في مقدمتها قضية الوحي.

أمّا قضية التدوين فلا يمكن فصلها عن الموقف السابق؛ لأن مَن يثبت حُجِّية السُّنَّة وبُعْدها الغيبي اتجه بحثه تبعاً لذلك إلى كيفية إثبات ما نُسِب إليه ﷺ أو نفيه؛ أي إن العمل

ارتكز على الآليات التي تضمن صدق النسبة. فالأصولي في بحثه ينطلق من مُسلَّمة أولوية الوحي على الواقع إن ثبت الوحي يقيناً، فحتى في حال وجود تعارض أو ما يحدِث عنده إشكالاً على مستوى الفهم، فإنه يلجأ إلى التأويل والبحث عن الأسباب؛ إمّا تخصيصاً، وإمّا تقييداً، وإمّا نسخاً، في ضوء ما أصَّله من أقسام للسُّنَّة، لا من حيث الثبوت فحسب، بل من حيث الوظيفة التي كان يؤديها عليه الصلاة والسلام، وتتأكد عنده هذه المعطيات استناداً إلى جهود كبيرة بُذِلت تمحيصاً للسُّنَّة، وبياناً لمكانها، وهو أمر لم يرتضه الحداثي من ناحيتين:

الأولى: عدم إمكانية تحصيل الثبوت؛ لاختلال المنهج التوثيقي؛ سواء من حيث طبيعة دراسة الأسانيد، أو من حيث المُؤثِّرات الخارجية الدافعة إلى التدوين والانتقاء، ويأتي في مقدمتها الدافع السياسي والمصلحي، وهي دوافع لم يتجرَّد منها -بحسبهم- حتى أصحاب النبي ﷺ.

الثانية: موقفه من قضية الوحي؛ فحتى لو ثبتت السُّنَّة تواتراً، فإنها لا تؤدي في غالب أحوالها إلّا الجانب الاجتهادي المحكوم بإمكانية الصواب والخطأ من ناحية، وبالأحوال التي اجتُهِد في ظلها من ناحية أُخرى. وعلى هذا الأساس، أصبح للبيئة أثر جلي في مستويات التكوين، والتدوين أيضاً، بما يجعل السُّنَّة مُجرَّد إمكانية من إمكانيات التأويل المحكومة بمُحدِّدات بيئته. وكل هذه الإطلاقات سِيقت في صورة نتائج حاسمة غير قابلة للاعتراض والنقاش، بالرغم ممّا فتحته هذه النتائج من إشكالات تفرض على أصحابها ضرورة التيقُّن من صحة ما اعتُمِد من مقدمات، وضرورة بيان المنهج الذي على أساسه وُظِّفت روايات، ورُدَّت أُخرى بالرغم من خضوعها جميعاً للمعايير التوثيقية نفسها، وهو ما يدفع إلى التساؤل وبإلحاح: هل قصد الحداثي من بحثه السُّنَّة الحقيقة، أم أنه بحثها كي يجد ما يُؤكِّد فكرة سابقة عنده؟

Understanding the Sunnah of the Prophet: Between the Rules of the *Uṣūliyīn* (Scholars of Islamic Legal Theory) and the Approaches of Modernists

Karima Boulkharras

Abstract

This study is an attempt to capture two methodologies that share their ability to understand the Sunnah of the Prophet and explain its specificities by reason, yet differ in terms of principles and approaches. Approaching the Sunnah and the methods of understanding it, whether for Islamic legal theory or the modernist school, is not confined to merely evoking hadiths and understanding their anecdotal and even practical implications. Rather, it is necessary before that to understand the nature of the Sunnah and how to apply it in terms of acceptance and application. This is dealt with based on three issues: the issue of revelation, the explanation of the nature of the Sunnah in terms of its source, and the particularities of the Sunnah. Whereas the *uṣūliyūn* (scholars of Islamic legal theory) emphasize the unseen nature of the Sunnah (though with certain exceptions), modernist thought tends to problematize this and demands that it be subjected to criticism and questioning. The issue regarding the validity of deploying the Sunnah as a sacred source of evidence provokes the debate concerning the authenticity of narrated hadith reports. Even if these narrations were determined by the *uṣūliyūn* to be *mutawātir* (massively transmitted and therefore of the highest classification of narrated reports) or close to it, this issue [of deploying the Sunnah as evidence] remains to be accepted by modernists as long as the context that affected the documentation of the Sunnah (i.e., environment, causes, variables, etc.) are unaccountable. For the *uṣūliyūn*, this matter of context in understanding the Sunnah has an impact on two levels: the scope of application and the manner of application. As for the modernist camp, its research in understanding the Sunnah has been directed towards explaining the impact of context on the formation of hadith and in terms of the hadith being confined to its historical context, thus justifying the historicization of the Sunnah.

Keywords: understanding the Sunnah of the Prophet, *uṣūliyūn*, scholars of Islamic legal theory, modernists, rules, approaches

المراجع

أركون، محمد (1996). **تاريخيَّة الفكر العربي والإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز النماء القومي.

أركون، محمد (د.ت). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

أركون، محمد (2005). **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

بولخراص، كريمة (2019). أثر إعمال أحوال التنزيل في فهم النَّص الشرعي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحداثية، **مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، مج2، ج14.

بولخراص، كريمة (2020). **نظرية المقام تأصيلاً وتنزيلاً**، القاهرة: الوادي للثقافة والإعلام.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين (2005). **مجموع الفتاوى**، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر.

حاج حمد، أبو القاسم (1996). **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار ابن حزم.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (1986). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

حنفي، حسن (1998). **حوار الأجيال**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

حنفي، حسن (د.ت). **دراسات فلسفية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

حنفي، حسن (2020). **مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (1994). **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: أبو الوليد العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين (1998). **النُّكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض: أضواء السلف.

زكريا، سعيدي (2020). **إشكالية المنهج في الخطاب العقدي المعاصر دراسة تحليلية مقارنة للتجربتين السلفية والحداثية**، (رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان).

أبو زيد، نصر حامد (2006). **إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (1996). **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد (2011). **مفهوم النَّص دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (1994). **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: سينا للنشر.

زيدان، عبد الكريم (د.ت). **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر.

السكران، إبراهيم بن عمر (2014). **التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات**، الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع.

ابن الشَّاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله (1998). **إدرار الشروق على أنواء الفروق**، بيروت: دار الكتب العلميَّة.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (2011). **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، القاهرة: دار العربي الجديد.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (د.ت). **الرسالة**،، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

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

شحرور، محمد (2000). **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2008). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة.

الشَّرَفي، عبد المجيد (2009). **تحديث الفكر الإسلامي**، بيروت:دار المدار الإسلامي.

الصرامي، عبد اللطيف بن سعود (1998). **السُّنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد**، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.

طرابيشي، جورج (2010). **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة**، بيروت: دار الساقي.

ابن عاشور، الطاهر (2011). **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع.

عبد الرحيم، أحمد قوشتي (2016). **موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي**، جدة: مركز التأصيل للبحوث والدراسات.

العلواني، طه جابر (2014). **إشكالية التَّعامُل مع السُّنَّة**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عمارة، محمد (2001). **السُّنة التشريعية وغير التشريعية**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

العنزي، فضة بنت سالم (2019). **الأثر الاستشراقي عند التغريبيين من السُّنَّة النَّبويَّة**، الرياض: دار وقف دلائل للنشر.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين (1995). **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام في تصرُّفات وتصرُّفات القاضي والإمام**، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين (1989). **الفروق على أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت: دار الكتب العلميَّة.

القرني، محمد بن حجر (2011). **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، الرياض: مجلة البيان للبحوث والدراسات.

القطّان، منّاع (2000). **مباحث في علوم القرآن**، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

ناشيد، سعيد (2005). **الحداثة والقرآن**، تونس: دار التنوير للطباعة والنشر.

ياسين، عبد الجواد (2008). **السُّلطة في الإسلام بين النَّص والتاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

References

Abd al-Rahim, A. (2016). *Mawqif al-Itijāh al-Ḥadāthī min al-Imām al-Shāfiʿī*. Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

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

Abu Zaid, N. (2006). *Irādat al-Maʿrifah wa Irādat al-Haymanah*, Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu Zaid, N. (2011). *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abu Zaid, N. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Cairo: Sīnā li al-Nashr.

Al-Alwani, T. (2014). *Ishkāliyyat al-Taʿāmul maʿ al-Sunnah*. Amman: The International Institute for Islamic Thought.

Al-Anzi, F. (2019). *Al-Athar al-Istishrāqī ʿinda al-Tugharībīn min al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Riyadh: Dār Dalā'il Waqf.

Al-Qarāfī, S. (1989). *Al-Furūq ʿalā Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qarāfī, S. (1995). *Al-Iḥkām fī Tamiyīz al-Fatāwā ʿan al-Aḥkām fī Taṣarufāt al-Qaḍī wa al-Imām*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.

Al-Qarni, M. (2011). *Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-ʿArabī min Uṣūl al-Istidlāl fī al-Islām*. Riyadh: Majalat al-Bayān li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

Al-Qattan, M. (2000*). Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabat al-Maʿārif li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Sakran, I. (2014). *Al-Ta'wīl al-Ḥadāthī li al-Turāth al-Tiqaniyyāt*. Riyadh: Dār al-Ḥaḍārah.

Al-Sarami, A. (1998). *Al-Sunnah al-Tashrīʿiyyah wa ghayr al-Tashrīʿiyyah ʿinda Daʿāt al-Tajdīd*. Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah.

Al-Shāfiʿī, A. (n.d.). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Sharafi, A. (2008). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalīʿah.

Al-Sharafi, A. (2009). *Taḥdīth al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

Al-Shāṭibī, A. (2011). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (A. al-Dimiati, Ed.) Cairo: Dār al-ʿArabī al-Jadīd.

Al-Zarkashī, A. (1998). *Al-Nukat ʿalā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāh*. (Z. Fraij, Ed.). Riyadh: Aḍwā' al-Salaf .

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

Arkoun, M. (2005). *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khaṭāb*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

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

Boulkharras, K. (2019). Athar Iʿmāl Aḥwāl al-Tanzīl fī Fihim al-Naṣ al-Sharʿī bayn al-Taqʿīd al-Uṣūlī wa al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah. *Majalat Dirāsāt fī al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa al-Ijtimāʿiyyah*, 2(14).

Boulkharras, K. (2020). *Naẓriyyat al-Maqām Ta'ṣīlan wa Tanzīlan*. Cairo: Al-Wādī li al-Thaqāfah wa al-Aʿlām.

Ibn Ḥazm, A. (1986). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. (A. Shaker, Ed.). Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah.

Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmūʿ al-Fatāwā*, Cairo: Dār al-Wafā' li al-Ṭabāʿah wa al-Nashr.

Hajj Hamad, A. (1996). *Al-ʿĀlamiyyah al-Islāmiyyah al-Thāniyyah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Hanafi, H. (n.d.). *Dirāsāt al-Falsafiyyah*. Cairo: Maktab al-Anjalū.

Hanafi, H. (1998). *Ḥiwār al-Ajyāl*. Cairo: Dār al-Qibā'.

Hanafi, H. (2020). *Introduction to Spinoza's Treatise on Theology and Politics*. United Kingdom: Hindawi Foundation.

Ibn al-Shāṭ, A. (1998). *Idrār al-Shurūq ʿalā Anwā' al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿĀshūr, M. (2011). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (M. Misawi, Ed.). Amman: Dār al-Nafā'is.

Ibn Rushd, A. (1994). *Al-Ḍarūrī fī Uṣūl al-Fiqh* (A. al-Alawi, Ed.). Beirut: Dār al Gharb al-Islāmī.

Imara, M. (2001). *Al-Sunnah al-Tashrīʿiyyah wa ghayr al-Tashrīʿiyyah*. Cairo: Dār Nahdat Miṣr.

Nashid, S. (2005). *Al-Ḥadāthah wa al-Qur'ān*. Tunisia: Dār al-Tanwīr.

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

Shahrour, M. (2000). *Naḥu Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*. Damascus: Al-Ahālī li al-Ṭabāʿah wa al-Nashr.

Tarabishi, G. (2010). *From the Islam of the Qur'an to the Islam of Hadith: The Resumed Beginning*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Yassin, A. (2008). *Al-Sulṭah fī al-Islām bayn al-Naṣṣ wa al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-Arabī.

Zaidan, A. (n.d.). *The Summa of Uṣūl al-Fiqh*. Cordoba Foundation.

Zakaria, S. (2020). *The Question of Methodology in Contemporary Ideological Discourse: A Comparative Analytical Study of Salafi and Modernist Experiences* [Doctoral dissertation, University of Tlemcen].