

# الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## كلمة التحرير

- تجديد الدرس الحديثي في عالم ما بعد الحقيقة هيئة التحرير

## بحوث ودراسات

- المشروعات الحديثة لقراءة السنة النبوية: استعراض الحارث فخري عبد الله ونقد لبعض الأدبيات
- تقنيات الخطاب الحديثي في إعادة قراءة السنة النبوية عزوز بن عمر الشوالي
- منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة محمد أنس سرميني
- القراءة التاريخية للسنة النبوية مرزوق العمري
- النقد الحديثي بين المحدثين والحداثيين نهاء البنّا
- فهم السنة النبوية بين قواعد الأصوليين ومناهج الحداثيين كريمة بولخراس

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

بدي المرابطي

رائد جميل عكاشة

هيئة التحرير

حجاج أبو جبر

بسام الساعي

زينب العلواني

حمود عليمات

صباح البرزنجي

سميرة الخوالدة

الهيئة الاستشارية

السعودية

عبد الحميد أبو سليمان

المغرب

الشاهد بوشیخي

تونس

عبد المجيد النجار

مصر

عبد الحميد مذكور

الجزائر

عمار الطالبي

تركيا

علي باردك أوغلو

الهند

محسن عثمانی

الأردن

فتحي حسن ملكاوي

السودان

محمد الحسن بريمة

سوريا

محمد أنس الزرقا

نزار العاني البحرين

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • فاكس: 703 - 230 - 2847

www.citj.org • citj@iiit.org

# الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

ربيع 1442هـ/2021م

العدد 101

السنة السادسة والعشرون



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقارنة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 إلى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729-4193 و 2664-5955)

### التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:  
إيسكو "EBSCO"، بروكويست "ProQuest"، أتلا "ATLA" American Theology Library Association، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجاناً DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulrichsweb: Global Serials Directory، "ميّار" MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

### الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولار أمريكي / المؤسسات: 80 دولار أمريكي

#### للتسديد:

- 1- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org
- 2- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أميركي لأمر IIT/CITJ ويرسل إلى:  
CITJ, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي [www.citj.org](http://www.citj.org)

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.35632/citj.v26i101>

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X، النسخة الإلكترونية 2707-5168

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

## محتويات العدد

### كلمة التحرير

- 5 هيئة التحرير • تجديد الدرس الحديثي في عالم ما بعد الحقيقة

### بحوث ودراسات

- 13 الحارث فخري عبد الله • المشروعات الحديثة لقراءة السنة النبوية: استعراض ونقد لبعض الأدبيات
- 63 عزوز بن عمر الشوالي • تقنيات الخطاب الحديثي في إعادة قراءة السنة النبوية
- 101 محمد أنس سرميني • منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة
- 143 مرزوق العمري • القراءة التاريخية للسنة النبوية
- 185 نماء البنّا • النقد الحديثي بين المحدثين والحداثيين
- 233 كريمة بولخراس • فهم السنة النبوية بين قواعد الأصوليين ومناهج الحداثيين

### قراءات ومراجعات

- 273 أحمد البشاشة  
عبد الله عمر • الدرس الحديثي في أبحاث مجلة "إسلامية المعرفة": أنظار ومراجعات
- 295 عبد الله عطا عمر • سنن العمران البشري في السيرة النبوية. تأليف: عزيز بطوي
- 311 إيصال صالح الحوامدة • عروض مختصرة



## تجديد الدرس الحديثي في عالم ما بعد الحقيقة

هيئة التحرير\*

كما هو معروف<sup>3</sup> ثمة عوامل كثيرة وظفرت معاصرة متلاحقة أدت إلى تزايد الاهتمام بالمدونات الحديثية والسنة النبوية، وإلى تفاقم النقاش حول الأدوات المعرفية التي يمكن بها التعامل من جديد مع هذه المدونات، وعن العلاقة المعرفية الممكنة مع علم الحديث كما تأسس تاريخياً؛ بنيةً ونسقاً معرفياً داخل الدراسات الإسلامية القديمة.

فمنذ البدايات الأولى لنشأة علم الحديث الذي تزامن مع ما عُرف بعصر التدوين، ظهرت معه وحوله نقاشات محتممة كانت في صلب المواجهة بين عددٍ من الفرق والمذاهب على مستوى الأصول والفروع. وقد كانت هذه السجلات ذاتها والخلفيات المذهبية والاجتماعية والسياسية التي تصدر عنها أحد عوامل تشكّل علم الحديث بوصفه حقلاً معرفياً مستقلاً نسبياً أو متميزاً بذاته بصفته حقلاً له أجهزته المفاهيمية وقاموسه المصطلحي وله مشروعيته المعرفية، أو على الأقل يسعى للحصول عليها داخل النسق المعرفي الذي يُؤطر مختلف حقول الدراسات الإسلامية التقليدية. فظهر بذلك متخصصون فيه أخذوا شيئاً فشيئاً يسعون إلى امتلاك كفاءات أو ميزات مهنية تمنحهم صفة المتخصص في هذا الحقل بالمستوى الذي يجعل المُحدّث من حيث هو محدّث يختلف نسبياً عن الأخباري المؤرخ والفقهاء والمفسّرين والمُتكلّم إلخ. وطبعاً لا يخفى على الدارسين أن هذا التطور والنضج المعرفي الذي عرفه "علم الحديث" احتاج إلى جهود أجيال متعددة ليستقر به المقام كعلم مستقل قائم بذاته.

ويجسد الفقه، أصولاً وفروعاً، أحد أبرز الحقول المعرفية التي ظهرت فيها قديماً وحديثاً الرهانات المرتبطة بعلم الحديث ومدوناته. وهو ما عبّر عنه ذلك التمييز القديم في المذاهب

\* هيئة التحرير (2021). تجديد الدرس الحديثي في عالم ما بعد الحقيقة، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26

الفقهية بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي. بل إن صفة أهل الحديث نفسها كانت تعرف اختلافات دلالية كثيرة داخل الحقل الواحد، فمثلاً تختلف نسبة المالكية بدرجة كبيرة لأهل الحديث عن نسبة الشافعية إليهم أو نسبة الحنابلة. بل نسجل أن هناك أحياناً تمايزات معروفة في هذا الباب في المذهب الواحد بين حقبة زمنية وأخرى، وبين منطقة جغرافية وأخرى. وهو ما يظهر بشكل خاص في هرمية الأصول لدى هذا المذهب أو ذلك، وفي الطريقة التي تشكلت بها تاريخياً المدونات الفقهية نفسها من حيث مستوى ظهور نصوص الأحاديث وغياها، ومستوى الاستناد إليها بشكل مُعلن أو ضمني. فتطوّر حضور استدعاء الأحاديث وغياها داخل المذهب الفقهي الواحد على مستويي الزمان والمكان يُظهر إلى أي درجة تطوّر التعامل مع الحديث تبعاً لاختلاف الأزمنة والأمكنة والمذاهب والاتجاهات، بل وتبعاً كذلك للحركية المتجددة داخل كل مذهب واتجاه. مع هذا كلّه ينبغي أن نؤكد على عوامل كثيرة قد فرضت تاريخياً حضور الحديث في كل المذاهب الفقهية بما فيها المذهب الحنفي.

بديهي جداً أن يكون المحدثون المعاصرون، الذين يعيشون في سياقات تحول اجتماعي ومعرفي مغاير جذرياً للمسار التقليدي، مختلفين في قراءة المسار التاريخي المركب للمدونات الحديثة، وفي التعامل تبعاً لذلك مع معياريتها ومع حقل علم الحديث وورثته بصفة عامة. وثمة منحان جديران بالانتباه إليهما في هذا الباب:

فمن جهة قادت مسارات عديدة اجتماعية ومؤسسية وتقنية إلى انتشار المدونات الحديثة بحيث أصبحت اليوم متوفرة رقمياً وبعده لغات لأي قارئ، بل وأحياناً نجدها متاحة بشكل مُسجّل مسموع بالنسبة لمن يعانون الأمية الأبجدية بلغاتهم، بينما لم تكن هذه المدونات تتوفر في الماضي إلا لأفراد قليلين من المتخصصين أو من هم في دائرتهم.

وتدلّ دراسات ومؤشرات كثيرة على أن الفقهاء والأئمة ومن تسند لهم مهمات دينية مماثلة في مناطق واسعة من العالم الإسلامي كانوا إلى عهد قريب -قبل الثورة الطباعية ثم الرقمية- قليلي التمرّس بهذه المدونات؛ لأن نسخها لم تكن تصل أغلبهم، ولم يكن تقليدهم الفقهي والاجتماعي والتعليمي غالباً يدفعهم إلى اقتنائها، لا سيما في ظلّ الظروف الفنية والمادية واللوجستية لما قبل الطفرات المعاصرة.

ومن جهة ثانية، فإن التكوين التربوي والمؤسسي للدراسات الإسلامية قد شهدت بدهاءً تحولات بنيوية في الفترة الحديثة، فتشكّل مثلاً نموذج ما عُرف بكليات الشريعة بتسميات متقاربة (أكثرها انتشاراً كليات الشريعة وأصول الدين، أو كليات الدراسات الإسلامية إلخ). وهو تشكّل أعاد -بين أشياء أخرى كثيرة- ترتيب العلاقة بين حقول الدراسات الإسلامية التقليدية في علاقاتها البينية (الفقه أصولاً وفروعاً، علم الحديث ومتونه، التفسير وعلوم القرآن، التاريخ والسيرة إلخ)، وفي علاقاتها بالعلوم التي كانت تستعين بها وتُسميها علوم الآلة (النحو واللغة وفقه اللغة إلخ، البلاغة والمنطق وما مائلها).

ولقد دخلت هذه التصنيفات التقليدية من جهة أخرى في تقاطع وأحياناً منافسة مع حقول جديدة هي حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أصبح لها كلياتها الجامعية، التي غالباً ما تكون منفصلة عن كليات الشريعة. هذه الحقول التي يُنظر إليها على أنها جديدة أو مُستنبتة أو مستوردة تتقاطع مع الدراسات الإسلامية فيما كانت تسميه هذه الأخيرة علوم الآلة، ولكنها تقدّم مقاربات مختلفة نسبياً عما كان معهوداً في المدارس التقليدية. وهذه العلوم الإنسانية والاجتماعية بطبيعتها تهتم بموضوعات الدراسات الدينية في عدد من حقولها كالتاريخ العام وتاريخ الأفكار وعلوم التأويل وعلم الاجتماع الديني إلخ. وقدّمت مقاربات حديثة للدراسات الإسلامية متكئة على ما أنتجته هذه العلوم من أدوات ومناهج وأنساق معرفية.

كان ثمة حاجة لبسط القول حول علاقة المُدونة الحديثية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ تهدف هذه الكلمة إلى الحديث عن علاقة الذات بالطارئ المعرفي في ما يتصل بمنهجية التعامل مع الدرس الحديثي، بعيداً عن الغوص في تحرير مناط القول في التيارات والأفكار الحدائرية التي تناولت الحديث والسُنّة النبويّة، فقد أغنت البحوث المنشورة في هذا العدد كثيراً من المحاورات والنقاشات العلمية الجادة التي يستطيع القارئ الكريم أن يأنس بها. ولن نسيح في الحديث عن التأطير العلمي للحديث النبوي والسُنّة النبويّة؛ فالتراكم المعرفي الذي حققته حركة التعامل مع الحديث النبوي والسُنّة النبويّة من تحقيق وتهذيب وتطوير للعلم، والكشف عن مكامن القوة التي تمتع به هذا العلم وتماسك مقولاته وصلابة

خطابه كان كبيراً، حتى وصل الأمر إلى انتشار المقولة المشهورة "ما ترك الأولون للآخرين شيئاً". وبناء عليه ليس من هدفنا هنا أن نتحدث عن المحاورات والتدافعات المعرفية والفكرية التي دارت داخل الدائرة الحديثية بصورة خاصة والفكر الإسلامي بصورة عامة في ما يتعلق بالسُّنة النبويّة وماهيتها؛ إذ تُسجل لنا المؤلفات والنقاشات، ومن ثمّ (الحروب التي دارت في مواقع التواصل الاجتماعي) صورة واضحة حول ما اعترى الحديث عن السُّنة النبويّة وعلومها ومنهجية التعامل معها من لغط وجدال حال دون تطوير درسها المعرفي بالصورة المأمولة، لذلك سنتجاوز الحديث عن المطبّات المعرفية والمعيقات التي مثلت برزخاً حال دون تحديد الدرس الحديثي؛ مثل الحديث عن: مكانة السُّنة من القرآن، ومعنى الهيمنة والتبيان، واستقلالية السُّنة في التشريع وإنشاء الأحكام، والدمج بين القرآن والسُّنة في المصدرية باستخدام لفظ "الوحيين"، وأن السُّنة قاضية على الكتاب أو ناسخة له، أو مبدأ المفاضلة بينهما.

لقد دعونا من قبل إلى إصلاح منظومة فكر الحضارة الإسلامية، والتعامل مع إشكالاتها، قبل أن تتشاقف مع ما يطرأ عليها من مناهج وأفكار وعلوم، وإلى إعادة بناء العقل المسلم من حيث تصوّره للعلاقة بين الكتاب والسُّنة، بما عُرف في مدرسة المعهد بالعلاقة بين المصدر المهيمن المؤسّس (القرآن الكريم)، والنص المبين (السُّنة النبويّة)، بصورة تتيح للشخصية الإسلامية أن تبني فكرها وذاتها انطلاقاً من رؤية واضحة تساعد في بناء أحكامها وتشريعاتها، وتنظيم مجتمعتها، ومن ثمّ ستكون قادرة على تطوير ذاتها بصورة تؤهلها للقيام بدورها الحضاري. وهو ما عبّر عنه المرحوم الدكتور طه العلواني في سياق حديثه عن الكتاب والسنة؛ إذ رأى أن الآية 64 من سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل:64] تحدد بوضوح أن محور الرسالة ومصدرها المنشئ هو القرآن الكريم، وأنّ مهمة النبوة تبليغه وبيانه، وتقديم نموذج تطبيقي لقيمه وأحكامه يمكن للبشرية أن تحتديه في كل أزمانها وأماكنها. وليست البشرية مُطالبّة بإعادة إنتاجه، وإذا تصوّرت ذلك فإنّها واهمة خاطئة. وما لم تتم عملية تحديد دقيق لعلاقة الكتاب بالسُّنة، وبيان دقيق لطبيعة كل منهما، لتبدو الفوارق الدقيقة بينهما، فإنّ من الصعب جداً تجاوز تلك الإشكاليّة، وسوف يحدث خلط رهيب في إطار "المرجعيّة". ورأى

أن ثمة حاجة مُلحّة إلى إعادة النظر في علوم الحديث المتوارثة، والعمل على وضعها في الإطار السليم بتحقيق التواصل بين قضاياها وإخضاعها للتحليل، والتمحيص، والنقد، والتفكيك، وإعادة التركيب، فذلك هو الذي سيساعد على تحديد العلاقة بدقة بين الكتاب والسنة من ناحية، ثم تحديد العلاقة بين الكتاب ومعارف التراث الإسلامي من ناحية أخرى، والتمكّن من تجاوز القراءات التجزئية وإشكاليات الفهم، والخروج من دائرة الجدل حول الحجّية بمستوياته المختلفة، لجعل السنة مصدراً يتعاقد ويتكامل مع المصدر المنشئ "القرآن الكريم"، لإرساء دعائم القيم الحاكمة: التوحيد، والتركية، والعمران، وبيان القيم المُتقرّعة عنها من عدل وحرية ومساواة، وأمانة ونحوها، وتحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات الإنسانية، وبناء المعرفة الإنسانية بناءً سليماً.

بات تجديد الدرس المعرفي مهمة حضارية في الوقت الحاضر بعد أن شهدنا -في مناحي حياتنا كلها: العلمية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والدينية إلخ- خطاباً متجاوزاً لحدود العقل والمنطق واليقين، وبعد أن مرت البشرية بصدمة الحداثة وتجلياتها، وما بعد الحداثة وسيولتها؛ إذ نلمح خطاب ما يُسمى بـ"ما بعد الحقيقة Post-truth" أو "ما بعد اليقينات"، وهو أحد تشكّلات منظومة المابعديات. وفي هذا النمط من الخطاب (ما بعد الحقيقة) تغدو الحقيقة إكسيراً أحمر مفتقداً في ظل شيوع الفقاعات العلمية والمعرفية، ويسود الخطاب (الاعتقادي الذاتي) و(الأنا رأي) الذي يتمحور حول خطاب الأنا الفرد والأهواء، ضارباً عرض الحائط المسلّمات والتواترات العلمية والمعرفية، وإجماعات العلماء وأرباب الصنائع والعلوم. ولعل خطورة هذا الخطاب أنه (شعبي) في امتداداته، ويصل تارة إلى المنابر الأكاديمية، خاصة بعد السيطرة الكبيرة لوسائل التواصل الاجتماعي، وقدرتها على إحداث فعل التغيير بمعناه المُطلق: السلي والإيجابي.

وبناء على هذا الواقع الجديد كان لزاماً علينا أن نمارس خطابنا الفكري والتجديدي بصورة تمتح من المرجعية الممتدة حضارياً وثقافياً وعقدياً، وبالانساق مع الخبرة المعاصرة وما أنتجته البشرية من معارف نفيذ منها في تجديد درسنا المعرفي في شتى العلوم والمعارف، ومن ضمنها الدرس الحديثي. وثمة مقترحات لتجديد هذا الدرس وتطويره، من أهمها:

## التَّحَاوُرُ عبر الجماعة العلمية:

نقصد بالجماعة العلمية تلكم الجماعة القادرة على تطوير أفكار العلم، وممن لديهم المُمكنة على فهم أصول هذا العلم وفتياته ومفاهيمه، بحيث يستطيعون التحرك في مناقشة مفردات العلم ضمن مبدأ الوحدة والتنوع؛ الوحدة في فهم خصوصيات العلم ومبادئه الكلية؛ والتنوع من خلال الاجتهاد في النظر إلى سيرورته وصيورته، وانتخاب الأدوات والمنهج الذي يعالج أفكاره ومضامينه. فيتشكل لدى الجماعة نوع من التواصل الحتمي؛ انطلاقاً من الوعي بطبيعة العلم. لذلك يتطلب تجديد الدرس الحديثي قادراً من التواصل على مستوى الجماعة العلمية. والتواصل عبر الجماعة يحقق أمرين مهمين: أولاً: استثمار الوقت بالصورة المثلى؛ إذ ليسوا بحاجة إلى توضيح ما هو معلوم بالضرورة في هذا العلم، وهذا مما لا تجده الجماعة العلمية عند مناقشة أمور العلم مع العامة أو غير الملمّ بطبيعته ومبادئه الأساسية؛ وثانياً: الحفاظ على كينونة العلم من أن يبَحْس قدره بعرضه على من لا يفهمه، فلا يحرص على تطويره وتجويده ومناقشته انطلاقاً من أصول هذا العلم، وهذا ما نلمسه من الخلل المنهجي الذي وقع فيه من تصدّى لمناقشة السُنَّة النَّبَوِيَّة والحديث النبوي، دون الوعي بالخصائص والسياقات العلمية والمعرفية والثقافية للسُنَّة النبوية، وعلاقة الفصل والوصل مع الكتاب الكريم، والإسقاطات التعسفية التي مورست على السُنَّة النَّبَوِيَّة، في محاولة لتقليد تجارب الإصلاح الديني الذي مرت به المنظومة الغربية.

والدعوة إلى تمحيص العلم وتطويره عبر الجماعة العلمية لا يعني الترفع العلمي، بل لأن هذه العلوم تحتاج إلى بنية علمية ومعرفية معيّنة وفهم واع للبنية المفهومية لهذه العلوم، وهذا مما يصعب تحقيقه على مستوى العامة. ولعل ما نشاهده من طرح للقضايا العلمية الإشكالية في مجال الدرس الحديثي على وسائل التواصل الاجتماعي يسهم بصورة مباشرة في بطء تجديد الدرس الحديثي، بل في ضعف الثقة بمنهجيات التعامل معه؛ إذ تسود لغة التخوين والتلفيق والشتيم، مما يعكس صورة سلبية عن أرباب الصنعة، ويسهم كذلك في أن يقع جزء لا بأس به من متلقي السُنَّة النَّبَوِيَّة والحديث النبوي في حالة من التيه لتضارب الآراء وتناقضها تناقضاً كبيراً. لذلك لا بدّ من ضبط هذه المحاورات والنقاشات في دائرة الجماعة قبل عرضها على عامة الناس.

## التخلص من رهاب المناهج الغربية:

وهذا يتعلق بمنهجية التعامل مع "الأخر"، وبمشروعات الثقافة معهم. وكما هو معلوم في حضارتنا أنها تعرضت إلى أنواع كثيرة من التأثيرات الحضارية، وكانت القنطرة الحضارية الإسلامية قادرة على تمحيص ما يتسق مع البناء المعرفي الحضاري، ونبت ما هو متعارض مع هذا البناء، حتى عُدَّ ما هو متعارض شذوذاً في مسيرة هذه الحضارة. وما من شك في أن إكراهات التغريب الحضاري قد زاد في القرنين الماضيين، بسبب هيمنة الفكر الغربي على العلوم، ودوره في تشكيلها حسب الرؤية الغربية، ما دفع ببعض المفكرين المسلمين إلى نبت كل ما هو آتٍ من الغرب؛ غته وسمينه. ولعل هذا المنهج يفارق ما سارت عليه الحضارة الإسلامية في سيرورتها وتطورها ومن ثمَّ إسهاماتها في بناء الحضارة الإنسانية.

وفي هذا السياق ثمة ما هو مفيد في بعض المناهج الغربية التي أسهمت في تطوير العلوم والمعارف، لا سيما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية والنظريات السلوكية المتصلة بالتجربة والمعاينة إلخ، ما يعني تجاوز العقلية السكونية التي تفرض على بعض المفكرين الانكفاء بـجُحَّة حماية الذات من الطارئ الملوِّث للهوية؛ إذ يسهم المفكرون والمجددون في محاربة هذه المناهج وترشيدها وتطويرها وإعادة بنائها بصورة تنطلق من البناء الحضاري والخبرة البشرية. ولكننا نعي في الوقت ذاته بأن ثمة فرقاً واضحاً بين التعامل مع هذه المناهج بوصفها فلسفة شاملة ورؤية كلية وتصوراً للعالم، وكونها أداة تحليلية تتشكل من الإطار المعرفي لمستخدميها. ولعل ما وقع فيه بعض الباحثين والمفكرين الذي تناولوا الدرس الحديثي بالنقد والتحليل، أنهم أستجلبوا المنهج الغربي وآلياته وما تمَّ في الدائرة الغربية من نقد للدين والعلوم اللاهوتية، وأسقطوه على العلوم الإسلامية دون مراعاة خصوصيات هذه العلوم، ولا سيما علوم السُنَّة النَّبَوِيَّة والحديث النبوي، فظهر آنذاك الخلل والعطب في الكشف عن ماهية السُنَّة ومكانتها في الوجدان المسلم ودورها في الحياة. وهذا ما لمسناه في اشتغالات أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وغيرهم.

## إعمال العقلية السننية:

وقد لمسنا هذا المنهج السنني بصورة كبيرة في تجديد الدراسات القرآنية، ولكنه يحتاج إلى مزيد بحث ودراسة في السُّنَّة النَّبَوِيَّة والحديث النبوي. تتسم العقلية السننية والمنهج السنني بالقدرة على الموازنة بين النص والواقع، وعلى تفعيل النص في هذا الواقع، وعلى معرفة الطبائع والوقائع، منطلقين من الوعي بأهمية ترسيخ مفهوم وحدة المعرفة وتكاملها، ومتجاوزين ما هو سائد في حصر التعامل مع السُّنَّة من خلال الجزئيات وبعض القضايا الفنية التي لا تستطيع أن تبني الشخصية الإسلامية المشاركة في الفعل الحضاري. وقد ضرب لنا ابن خلدون مثلاً جيداً في تجديد الدرس الحديثي من خلال تفعيل العقلية السننية، والوعي بضرورة الانسجام بين النص والواقع والحدث التاريخي؛ إذ حاور النصوص بناء على الرؤية الكلية التكاملية التي تمتع بها، فكشف عن الإشكاليات التي اعترت آليات النظر إلى الدرس الحديثي آنذاك وطرق التفكير فيه. وهذا ما يحتاجه المجددون والمفكرون في الوقت الحاضر، منطلقين من الوعي المنهجي الذي يمكننا من المثاقفة الإيجابية والإسهام الحضاري الفعال.

## المشروعات الحدائِيَّة لقراءة السُّنَّة النَّبَوِيَّة: استعراض ونقد لبعض الأدبيات

الحارث فخري عبد الله\*

### الملخص

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

الكلمات المفتاحية: الحدائِيَّة، السُّنَّة النَّبَوِيَّة، السيرة النَّبَوِيَّة، منهج النقد الإسلامي، الحديث النبوي.

---

\* دكتوراه في الحديث من الجامعة الأردنية، باحث في موضوعات السُّنَّة النَّبَوِيَّة والحدائِيَّة. البريد الإلكتروني: alharethf900@gmail.com  
تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/2م، وقُبل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

## مقدمة:

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

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

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

وتكمن مشكلة البحث في أن الفكر الحداثي مارس عمليات نقدية واسعة النطاق على الموروث الإسلامي عموماً، وعلى السُنّة النبويّة بصورة خاصة، وكانت ممارستها متشعبة مختلفة، تُظهر للناظر أنها ممارسات متناثرة مشتتة لا يجمعها نسق واحد ولا ضوابط مُحدّدة، فيظن أن كل واحد منهم يتكلم من منطلقات، ويستخدم أدوات في معزل عن الآخر، فلا التقاء إلا

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

فهل ممارسة الحدائِيين -ويُقصد بهم العرب- النقدية هي ممارسات فردية متفاوتة لا يجمعها جامع واحد؟ وما منطلقات الحدائِيين في قراءتهم النقدية للسُّنَّة النَّبَوِيَّة؟ وما أدواتهم في النقد والقراءة؟ وما غاية الحدائِي من نقده للسُّنَّة؟ وما مآلات المشروع الحدائِي في الواقع الإسلامي؟ لعل هذا البحث يجيب عن هذه الأسئلة وغيرها؛ ليُحقِّق الأهداف المنشودة من بحثه بتجلية معالم المشروع الحدائِي العربي المعاصر.

اعتمد الباحث عدداً من الأدبيات التي اختيرت لأنها لم تدرس بعناية كبيرة على غرار غيرها من أدبيات أساطين الحدائِي العرب، أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، ولأن كُلاً منها يُمثِّل نموذجاً لتطبيق أداة، أو منهجاً من مناهج الحدائِي النقدية (الهرمينوطيقية، التاريخانية، التفكيكية)، وكذلك فإن الحدائِيين -بعد التأمل والبحث- يشتركون في عدد غير قليل من الأفكار والمنطلقات والممارسة النقدية؛ فاختيرت هذه الأدبيات تجنّباً للتكرار مع دراسات أخرى، بالرغم من أن بعضهم لا يُمثِّل مشروعاً ذاتياً متكاملًا بقدر ما يُمثِّل ممارسة نقدية بأدوات حدائِيَّة.

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

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

## مدخل مفاهيمي

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

### - السُّنَّة النَّبَوِيَّة

السُّنَّة النَّبَوِيَّة وَفَق اصطلاح أهل الحديث: كل ما روي عن رسول الله ﷺ من فعل، أو قول، أو تقرير، ويستخدم في الاستعمال العام من غير المختص بمعنى الحديث (أبو غدة، 1984، ص 11-16) أحياناً، وبمعنى الأثر، أو الخبر، أو نحوه.

أما استخدام هذا المصطلح (السُّنَّة النَّبَوِيَّة) عند الحدائين، وفي هذا البحث تحديداً، فيقتصد به مجمل الرواية أو الحديث على وجه العموم، دون تخصيص الاستخدام وفق أهل التخصص من المُحدِّثين ونحوه.

### - السيرة النَّبَوِيَّة

يُقصد بالسيرة النَّبَوِيَّة -وفق استخدام أهل التخصص- لغة: الطريق المعتاد، وهي العلم الذي يتناول غزوات الرسول عليه الصلاة والسلام وحياته العملية، فهي لا تعني السُّنَّة القولية، أو التقريرية، أو صفات النبي ﷺ، وإنما تعني حياته ﷺ العملية، ودعوته، وجهاده، ومواقفه مع أصحابه وأعدائه، وأهل بيته ونحو ذلك، ممَّا يُعبر عن فعله وحياته ﷺ. وعلى هذا النحو استخدمت في هذا البحث.

### - الحدائَة

التعريف المختار للحدائَة أنها: "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته)؛ ليُحقّق تقدم الإنسان ورفيه بعقله ومناهجه العصرية الغربيّة لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدراته لخدمته" (عبد الله، 2013، ص 33)؛ إذ إن هذا التعريف يعطي صورة للحدائَة بأنها ذات علاقة صراع بين الإنسان والكون، وأنها محاولة فرض النموذج الغربي على العالم اعتماداً على العقل، وأن التراث هو سبب التخلف، وأن الإنسان هو الغاية في الحياة، فهو يوضح ماهية الحدائَة وحقيقتها إلى حد بعيد (عبد الله، 2013، ص 39).

## - النَّص

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

## - المنهج

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

## - الأدوات

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

## - منهج النقد الإسلامي

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

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

## - الحديث الصحيح

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

ويعرف الصحيح من غيره بتطبيق منهج النقد الإسلامي.

## - الحديث الضعيف

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

## أولاً: منطلقات المشروعات الحديثية في قراءتها للسنة النبوية

عند تتبّع كتابات الحديثيين وأدبياتهم في مشروعاتهم لقراءة السنة النبوية، تجد جلياً بأن القوم ليسوا كما يبدو بأنهم ينطلقون من مشارب مختلفة، أو يُقدّمون مشروعات مختلفة في قراءة السنة ونقد النص الإسلامي عموماً، بل تجدهم -عند قليل من التأمل- يُقدّمون مشروعاً واحداً مترابطاً إلى حد بعيد، وتجد خيطاً يربط بين كتابات القوم، لتجتمع مُكوّنة مشروعاً واحداً، وهذا المشروع الواحد الذي يظهر للرائي بأنه كتابات أو مشروعات مُتعدّدة، يرتبط في ما بينه باتفاق القوم على المنطلقات في التفكير، وفي الغايات والمآلات المنشودة، وفي الأدوات المستخدمة في ممارساتهم (للعبة الكتابة)<sup>1</sup>، فبالرغم من اختلافهم في طريقة

<sup>1</sup> بحسب تعبير علي حرب، وفهمه.

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

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

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

مما يكاد يُجمع عليه الحدائيون العرب في قراءاتهم للسُّنَّة، ومشروعاتهم لنقد الموروث، انتقاص الذات وتحقيرها، وانتقاص كل مُكوِّناتها الفكرية والثقافية وغيرها وما يبني على ذلك من احتقار مُكوِّنات الشخصية والهوية من اللغة والتراث والدين...، وفي المقابل تعظيم الآخر إلى مرحلة التقديس، وعدُّه الأتمودج المحتذى الذي لا يخطئ، وهذا واضح في ممارسات القوم الفكرية وتعاطيهم مع ذواتهم ومع الآخر الغربي وإنتاجاته؛ فالعرب "ليس لهم أنهار، بل ماؤهم من العيون والآبار، فهم أهل عطش، وأهل وسخ مُقَمَّلون، ويتربعون نهاية الحج أو العمرة ليحلقوا" (جعيط، 2007، ص 89).

وكذلك، فإن العرب ليس لديهم منهج علمي أو عقلاني؛ ما يجعل الكاتب الحدائني يبحث عن المنهج العقلاني عند غير المسلمين، محاولاً "الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني تفهمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السُّنَّة والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين" (جعيط، 1999، ص 7).

وهذا التعميم الذي وقع به الحدائيون لا يصدر إلا عن جهل وعدم دراية بالذات، أو عن غرض نفعي وموقف إيديولوجي مسبق، فأين هم من إنجازات العرب الحضارية التي سادت أربعة عشر قرناً، وانبتت الحضارة الغربية المعاصرة على إنتاجات الحضارة الإسلامية؟! فالحضارات تتوارث وتبني على بعضها، وهذا من سُنن التحوُّل، ولا يُنكِر السابق إلا مَنْ ليس له حاضر، أو مُغرِض، أو جاهل.

<sup>2</sup> يُقصد بالسلفي، بحسب استخدام الحدائني، المُتمسِك بالنص، والقائل بصلاحيه النص للتطبيق في الحياة بصرف النظر عن انتمائه وعمله وفكره.

## 2. فقر اللغة العربية وعجزها:

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

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

ومن جانب آخر؛ لأن أساتذة بعض الحدائثين إنما هم من الأوروبيين وليسوا عرباً، فكيف للتلميذ النجيب أن يخالف أستاذه الذي هو -في الوقت نفسه- قدوته في التفكير والمنهج؟<sup>3</sup> فالمسألة ليست مناقشة علمية موضوعية -في جزء كبير منها- بقدر ما هي إطلاق حكم عام نمطي مبني على تصوّر مردّه نفعي من جهة، وجهل من جهة أخرى، يصل إلى ذم الذات وتحقيرها، والوقوف بصغارٍ وذل أمام الآخر المتقدم المُتعلّم في نظره.

<sup>3</sup> على سبيل المثال: مُنح نجيب محفوظ جائزة نوبل للآداب، وأُطلق على طه حسين لقب عميد الأدب العربي لكتابه في الشعر الجاهلي، وتطبيقه قاعدة الشك الديكارتي، وُتْرِكَ عمداء الأدب العربي، من أمثال: العقاد وأضرابه، وليس هذا انتقاصاً من المستوى الأدبي والبلاغي ل محفوظ وطه حسين بقدر ما هو ضرب أمثلة للتدليل على ما ذُكِر من إغداق الأوسمة والألقاب على من يخدمون المشروع الحدائثي من العرب.

### 3. عدم الوثوق بالمصادر الإسلامية، والثقة المطلقة بالمصادر الغربيّة:

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

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

وهذا الأمر -استقواء المعلومات من المصادر الغربيّة، وعدم الوثوق بالعربيّة في تناول الموضوعات الإسلاميّة- يُعدُّ أمراً معيَّناً في البحث العلمي؛ إذ الأصل أن يقوم الباحث بالرجوع إلى المصدر الأصيل ما دام متوافراً، بينما يذهب بعض الحدائثيين إلى استقواء المعلومة الإسلاميّة من المصادر الغربيّة؛ ما يُعدُّ نقصاً وقصوراً من الباحث، ويُقلِّل من الوثوق بكتاباته.

### 4. تقديس العقل وتقديمه على النص:

فالعقل حاكم على النص، والنص تابع للعقل وجوداً وعدمًا، إثباتاً وإقصاءً، قبولاً ورفضاً، فالعقل "بما هو فعالية اجتماعيّة تاريخيّة متحركة قابل للخطأ، ولكنه بالدرجة نفسها قادر على تصويب أخطائه؛ لأن العقل سلطة اجتماعيّة وتاريخيّة، فهو ضد الأحكام النهائية والقطعية. وهكذا يصبح العقل أولاً، والنص ثانياً..." (حمزة، 2005، ص335). وأي حيد

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

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

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

### 5. رفض النص وعدم القول بأوليته وإقصائه عن العمل:

إن القول بأولية النص يُحجّم هامش الحركة لدى الحداثي، ويُبطل مشروعه الفكري الرامي لهدم سلطة النص، وبناء سلطة الهوى (سلطة العقل)؛ لأن الوظيفة الإيديولوجية للنص "لا تقتصر على ما تؤديه من أدوار في مقاومة كل تحديث، ومحاصرة منازع الحداثة بالإيهام بتحسين الأمة ضد البدع الحديثة، فكثيراً ما مثّل الواقع سلطة تعلو على سلطة النص، فيغدو ذلك النص تابعاً، ويصير شعاراً يُوظّف لخدمة غرض اجتماعي" (حمزة، 2005، ص339).

ومن هنا يتفق الحداثيون على ضرورة إخضاع النص للتاريخ وقراءته وفق معطيات التاريخ؛ سواء من كان منهم ممن يُطبّق المنهج التاريخي في قراءة السُنّة، أو من يُطبّق أي منهج

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

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

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

## 6. نفي المكانة التشريعية للسُّنة:

من منطلقات الحدائني في قراءته للسُّنة بشرية النَّصِّ، وبعضهم يذهب إلى إنكار السُّنة وعدم وجودها ابتداءً، بزعم أنها من نسيج الخيال، أو أنها وُضعت للغرض السياسي استجابة لرغبة السلطان.

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

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

### 7. التّسخيف والتّجاهل في التّعامل مع السُّنَّة أحياناً:

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

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

النَّص من جهة، أو يجعله يستحيي من التمسك بالنَّص والانتماء إليه من جهة أخرى، وفي كليهما يُحَقِّق الحدائني غايته بإقصاء النَّص من ذهن السامع والقارئ، وإلغاء مكانته من نفسه.

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

وكذلك يتفوقون على الغايات والمآلات لمشروعهم الفكري المُتعدِّد الأساليب والوسائل والأدوات في نزع القداسة من السُّنَّة النَّبَوِيَّة، ثم من النَّص القرآني، وإزالة التأييد من التأثير في الواقع العام أو الخاص، وفي نفوس المسلمين ومجتمعاتهم (حمزة، 2005، ص 343)، ومن العقلية المُكوِّنة للمسلمين، ويظهر ذلك جلياً في مختلف كتابات القوم ممَّا لا يحتاج إلى صعوبة إدراك وإثبات لهذه الغاية. وكذلك فإن من غاياتهم إلغاء أي ضابط أو مُحدِّد لتصرفات الناس وأفعالهم، وإلغاء كل مُقدَّس في نفوسهم (حمزة، 2005، ص 350)، وكذلك تحقيق غاياتهم العظمى بإحلال العقل مكان النقل في العمل والواقع؛ ما يؤوّل إلى السير في ركاب الغرب فكراً وثقافة ومعتقداً، وهذا الحال يدل على اتحاد المشروع، واشتراكهم جميعاً في مشروع يربط بين جزئياته رابط غليظ يمتد في المنطلق، وفي المآل، والغايات، والوظيفة.

### ثانياً: أدوات المشروعات الحدائنية وأساليبها في التَّعامل مع السُّنَّة

مما تتسم به الحدائنة في نسختها العربية تحديداً ظاهرة "التناص"، فيصعب على القارئ في كتابات الحدائنين ومشروعاتهم القبض على قائل أوّل للفكرة أو المبدأ المتداول في أوساطه؛ فلا يستطيع المرء أن يحدد أوّل من نقل (أو طبَّق) القراءة الهرمينيوطيقية،<sup>4</sup> أو البنيوية،<sup>5</sup> أو التاريخية (التاريخانية)، أو التفكيكية،<sup>6</sup> فتجد الأفكار تتناقل بين الكتب، وتتداول في أوساطهم دون تمكّنك العثور على قائل أوّل أو ناقل أوّل لهذه الفكرة من الغرب.

<sup>4</sup> يُقصد به التأويل غير المنضبط.

<sup>5</sup> هي قراءة النَّص ونقده اعتماداً على تراكيبه وبناءه الداخلية، وليس اعتماداً على مصدره، أو طريقة وصوله إلينا.

<sup>6</sup> التفكيك: انفصال النَّص عن قائله أو مؤلِّفه، وهو يقوم على نظرية "موت الإله"، أو "موت المؤلِّف"، بحيث يُقرأ النَّص جيداً عن قائله، والعبارة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة.

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

**المحور الأوّل: استخدام أدوات الحداثة الغربيّة في قراءة السُنّة والنّص الإسلامي، وذلك من خلال:**

### 1. القراءة التفكيكيّة (التفكيك) للسُنّة (عبد الله، 2013، ص 377-382):<sup>7</sup>

تُعَدُّ القراءة التفكيكيّة للسُنّة النّبويّة أبرز أدوات الحداثيين، التي آل إليها -تقريباً- علم الحداثة في مناهجه النقدية، ومُمثّل تناول هشام جعيط في قراءته للسيرة النّبويّة في كتابيه: "في السيرة النّبويّة -1- الوحي والقرآن والنبوة"، و"في السيرة النّبويّة -2- تاريخيّة الدعوة المحمدية في مكة" تطبيقاً للقراءة التفكيكيّة، أو تطبيقاً للمنهج التفكيكي في قراءة السيرة بوصفها جزءاً من السُنّة النّبويّة، وهي السُنّة الفعلية أو العملية، حيث إنك تجد هذا المنهج في كامل الكتابين.

فحداثة نزول الوحي جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله في غار حراء، ومخاطبته له: "اقرأ"، فيرد عليه رسول الله صلى الله عليه وآله: "ما أنا بقارئ"، تمثيل واضح لهذه القراءة؛ إذ يقرأ هشام جعيط هذه الحادثة على أن هذا الرد "يُمثّل صمود الذات الإنسانية أمام الاختراق من الخارج، ورفضاً مبدئياً للاتّمام. فعبارة: ما أنا بقارئ التي تبدو مبهمّة لا تعني لا أحسن القراءة، بل أرفض أن أقرأ؛ لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ، ولم يطع النبي هذا الأمر...، وأخيراً فجبريل هو الذي قرأ النّص" (جعيط، 1999، ص 40).

وإذا استعرضت كتابي جعيط، ستجدهما يُعبّران عن القراءة التفكيكيّة بكامل مُكوّناتها (جعيط، 1999، 2007).<sup>8</sup> والسيرة النّبويّة، بحسب قراءة جعيط التفكيكيّة، ما هي إلا اتّباع

<sup>7</sup> التفكيكية: قراءة النّص بمعزل عن قائله أو مؤلّفه؛ إذ يُقرأ النّص وفق قارئه، والعبارة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة في تطبيق لنظرية "موت المؤلّف".

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

ومعلوم ما لهذه القراءة من مغالطات عديدة، وأنها بعيدة عن الاستنتاج العقلي أو المنهج الفكري في النظر والاستدلال، وقد بيّن الله سبحانه في كتابه أن رسول الله ﷺ أُمّي بمعنى لا يقرأ ولا يكتب، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبْتَلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت:48]، وما نفى أُمية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الكاتب إلا لتسويغ فكره القائل بأن الإسلام مُتحوّل من الديانات السابقة، مثل: المسيحية، واليهودية، والمهرسية، وأن النبي ﷺ تعلّم السريانية والمسيحية من الشام.

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

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

2. القراءة التاريخية (عبد الله، 2013، ص315-318):<sup>9</sup>

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

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

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

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

<sup>9</sup> يُقصد بالتاريخيَّة قراءة النَّص وفق زمن تولُّده الأوَّل، ووفق السياق الذي قيل فيه، أو ورد فيه؛ فالنَّص انعكاس للثقافة السائدة، وإنتاج من إنتاجها.

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

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

وبهذا يتجلَّى الرابط بين قراءات الحدائنين ومشروعاتهم المختلفة التي تتضافر لتجتمع معاً في المال، ولتتشكِّل مواردها جميعاً مشروعاً واحداً قوامه رفض النَّص بالكلية، وكل مورد يأتي من زاويته الخاصة.

وإذا كانت القراءة التاريخيَّة تعني معرفة الواقع الذي ورد فيه النَّص، وتجد قبولاً من الإسلامي بوصفها أداة تُعين على الفهم، وإنزال النَّص وإعماله، فيما يُعرَف بأسباب النزول للآية من القرآن، وأسباب الورد للحديث النبوي؛ فإنها - في الوقت ذاته- مرفوضة من الإسلامي وفق منهج الحدائني وتطبيقه إياه بوصفها أداة إقصاء وإبعاد للنَّص عن العمل وإلغائه.

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

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

### 3. القراءة الهرمينوطيقية (عبد الله، 2013، ص355):<sup>10</sup>

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

تعدّ الهرمينوطيقية من أهم أدوات المحدثين؛ لأنها بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه المناهج الأخرى؛ ولأنها تدخل في كل قراءة حديثة؛ ولأنها (الهرمينوطيقا) تفتح الباب أمام من شاء ليقول في النص ما يشاء، وليقرأ ما يشاء، وليقبل ما يشاء، ويرفض ما يشاء، من دون وجود ما يلزمه لتبرير أو توضيح.

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

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

وتأسيساً على ذلك، عُدّت الهرمينوطيقية أداة مرفوضة؛ إذ لا تحكمها ضوابط، وتعتمد الخروج عن معهود الخطاب لأي لغة، وتُطلق العنان لعدم الفهم في الحقيقة، وضياع المعنى،

<sup>10</sup> يُقصد بها التأويل غير المنضبط للنصوص، وهو عملية لفهم النص وأدلته من معناه الظاهر إلى معنى باطن من دون قرينة.

وغياب الغاية من الكلام، فما دام لكل مَنْ شاء أن يقرأ ما شاء من دون ضوابط، فما الفائدة من النَّصِّ ابتداءً؟ فالنَّصُّ إنما جاء ليُعَبِّرَ عن معنى مُحدَّد في قالب لغوي مُحدَّد الاستعمال، وواضح الأداء، ومفهوم المعنى. ولهذا، فَمَنْ أراد أن يقرأ نصّاً بلغة غير لغته، لا بُدَّ أن يتعلَّم معاني ومدلولات ترجمته للغته، وإلا فإنه يقرأ نصّاً أجنبياً، ثم يُعَبِّرَ عن معناه بما وقع في نفسه من دون تطابق في المعنى، أو معرفة ما تحيل إليه الترجمة، وهذا ما لا يُقْبَلُ به أحد من العقلاء، وبذلك كانت الهرمينوطيقية منهجاً غير مقبول، ولا يصح القول به، أو العمل به، أو الأخذ به؛ لمخالفته صريح العقول وموجبات الاستدلال.

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

#### 1. نفي الحديث جُملةً:

من الأسس التي يقوم عليها المشروع الحدائثي في قراءته للسُّنَّة، نفي الحديث النبوي بالكلية كأنه غير موجود؛ سواء أكان هذا النفي بالإنكار المُطلق، أم بعدم الاكتراث من الرعيل الأوَّل - وهم الصحابة - بحديث النبي ﷺ "مما يدل على أن هذه الأحاديث لم تكن تعتمد كحُجَّة في وقتها، عدا إن كانت موجودة أصلاً" (أوزون، 2004، ص 103). وكذلك، فإن الصحابة "عندما شعروا بدنوّ أجل الرسول الكريم لم يفكروا في جمع حديثه وكلامه؛ لأنه ترك فيهم ما لا يأتيه الباطل أمامه أو خلفه؛ ترك فيهم كتاب الله ﷻ" (أوزون، 2004، ص 111)؛ إذ إن "منزلة السُّنَّة كانت عملاً تاريخياً قام بها المسلمون عقب وفاة الرسول رغبة في إكساب أقواله وأفعاله حُجِّيَّة" (حمزة، 2005، ص 349، 76-77. وجعيط، 1999، ص 18. وجعيط 2007، ص 7-26-46). فعدم الوثوق بالسُّنَّة مرده إلى تأخّر تدوينها - بحسب الحدائثي - الذي لا يعتمد "على ما أكمل به الإسلام في ما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث؛ لأن القاعدة: أن كل ما دُوِّن بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرِّخ" (جعيط، 1999، ص 94)؛ فهو يتعامل مع السُّنَّة النَّبَوِّية والحديث على أنهما أخبار تاريخية، والناقد هنا مؤرِّخ.

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

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

وهذا النفي للحديث النبوي جملةً مُخالفٍ للواقع، والثابت التاريخي والعملي، ولصريح القرآن الكريم، ولصريح المعقول؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر:7)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم:3-4). فمن كان منهم يؤمن بالقرآن، فإن القرآن نفسه يخبر بأن الرسول ﷺ يأمر وينهى ويؤجبه ويقول، وأن كلامه ملزم الاتِّباع لأصحابه وللمسلمين؛ لأنه مُسدّد وموحى به من الله تعالى، ومن لا يؤمن بالقرآن مصدرًا، فإن العقلاء اتفقوا على أن القادة يُوجّهون ويأمرون وينهون، وكلامهم ملزم الاتِّباع مهما كان. فإذا كان القاضي لا يقضي إلا إذا كان حكمه نافذًا، فكيف بالقائد العام؟ ومعلوم أن رسول الله ﷺ كان نبيًّا مُبلِّغًا عن ربه، وقائدًا وحاكمًا مُنفذًا لحكم الله، ومُطبِّقًا لشرعه؛ ما يبطل إنكار الحديث ونفيه جملةً.

## 2. رفض حُجِّية السُنَّة النَّبَوِيَّة:

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

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

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

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

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

وحُجِّيَّة السُّنة ثابتة شرعاً وواقعاً وعقلاً؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (النساء:64)، وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرِيكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء:65). أمَّا بالنسبة إلى ثبوت السُّنة عقلاً، فلا تستقيم الحياة من دون قائد، وهذا ممَّا اتفق عليه العقلاء على اختلاف اتجاهاتهم، ولا وجود لقائد إلا أن يكون أمره نافذاً، وكان محمد ﷺ هو القائد وأمره نافذ، وسُنَّته من بعده لها حكم التطبيق والتنفيذ، كأن النبي ﷺ موجود سواء بسواء. وأمَّا بالنسبة إلى ثبوتها واقعاً، فإن الرسول ﷺ كان يحكم وأمره نافذ، وهو أمر ثابت تاريخياً لا يُنكره باحث مُنصف.

### 3. نفي صفة الوحي عن السُّنة النَّبوية:

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

ولإبعاد حُجِّيَةِ السُّنَّةِ، لا بُدَّ من اعتبارها أولاً بشرية محضة وليست وحياً من الله تعالى، ثم افتراض أنها نتاج تجربة بشرية تاريخية تتغير بتغير الظروف والأحوال.

ولهذا تجد الحداثي يُعظّم من صفات النبي ﷺ بوصفه قائداً عظيماً، ومفكراً فذاً وعبقرياً لم يسبق إليه، وما كل هذه العبارات التبجيلية من الحداثي ومن المستشرقين قبله إلا لإبعاد صفة الوحي وإقصائها من الوجدان الإسلامي. ومن هنا يذهب الحداثي إلى أن "جَعَلَ السُّنَّةَ بأقسامها الثلاثة؛ القول والفعل والإقرار موحىً بها من الله، يسلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والرأي الصائب، ويجعل وقوع الخطأ والزلل منه مرتعاً برعاية الوحي له" (حمزة، 2005، ص296).<sup>11</sup>

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

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

<sup>11</sup> انظر ما كتبه في قراءته لنحويل القبلة من القدس إلى مكة، ص187.

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

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

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

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

#### 5. الاستهزاء والسخرية من النصوص:

اتَّبَع الحدائني هذا الأسلوب بهدف إقصاء السُّنَّة عن دائرة العمل؛ بتفجير النفوس منها عن طريق تخييل الفهم الساذج والسقيم للسُّنَّة، والاستهزاء بنصوصها؛ ما يجعل المؤمن بها يستحيي من العمل بها، ومن ذلك ما قام به أوزون عند قراءته بعض الروايات الحديثية في صحيح البخاري، ومناقشتها، مثل حديث النبي ﷺ: "كُمِّل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسيا امرأة فرعون ومريم بنت عمران. وأن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام."<sup>12</sup> إذ قال: "فإننا نجد أن من كُمِّل من الرجال كثير، أمَّا النساء فاثنتان فقط! ألحقت بهم عائشة حياء، علماً أن هناك كثيراً من الناس لا يأكلون الثريد (فَتَّة اللحم)، ولا يُفَضِّلونه على سائر الطعام" (أوزون، 2004، ص119. كذلك في ص67، 123).

<sup>12</sup> حديث صحيح أخرجه الإمام البخاري في كتابه صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ (التحريم: 11).

وهذا تسخيف في الفهم؛ فالثريد الذي لا يُفَضِّلُه كثير من الناس، والمرأة بوصفها فتنة، والسماح للأُمَّة المستضعفة أن تنمي مواردها عن طريق السطو والغزو على الآخرين؛<sup>13</sup> كل ذلك ما هو إلا لتنفير النفوس من السُّنَّة، وهو قول ظاهر البطلان، وفهم للنصوص وفق الهوى، وقول لا يؤيده النَّص؛ فالحديث يتناول التشبيه على المعهود عند سائر الناس وعمومهم لا بقصد تعميم المُشَبَّه به ووصفه بأنه هو الواقع في جزئياته كلها، فإذا كان كثير من الناس لا يُفَضِّلون فِتَّة اللحم على غيرها من الطعام، فإن هذا لا ينفي صحة التشبيه. ويتعيَّن على هذا المستهزئ الرجوع إلى اللغة العربية لمعرفة المُشَبَّه والمُشَبَّه به، ومَن فضَّل الطعام الأدنى على الطعام الأفضل هو خارج عن المألوف في الحقيقة، وهذا مشابه لفعل بني إسرائيل الذين فضَّلوا البصل والثوم والعدس... على المن والسلوى، وهذا بنص القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَسْتَبِدُّونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مَضْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ ﴾ (البقرة: 61). ومن هنا، فإن فضل الثريد على سائر الطعام إنما يُفَضِّلُه الناس الأسوياء في المجمل، أمَّا من عاش فقيراً، واعتاد أكل طعام المعدومين المحرومين، فإنه يحنُّ إلى فقره إذا أكرمه الله وأغناه.

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

**المحور الثالث: هدم الأصول والمفاهيم التي أثبتتها منهج النقد الإسلامي وقام عليها،**

ومن ذلك:

### 1. نفي العصمة عن النبي ﷺ:

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

<sup>13</sup> ذكره أيضاً أوزون في مواضع مختلفة من كتابه، ص 67 وغيرها.

بخصوص سالم حيلة من الحيل للإبقاء على التَّبَيُّ، والنبى نفسه بقى محباً لزيد كابن له فى قلب الضمير" (جعيط، 2007، ص75). وكذلك، فإن "النبى نفسه كان ينفى العصمة عن نفسه، ويقول: "إنما أنا بشر أُصيب وأُخطئ" (حمزة، 2005، ص94). وإن "مفهوم العصمة هذا قد نشأ فى فترة متأخرة من تاريخ الإسلام؛ إذ إن المسلمين الأوائل كانوا يشيرون بحرية إلى أخطاء النبى المتصلة بوصفه البشرى، فالإصرار الذى نجد فى بعض الكتابات المعاصرة على الارتقاء بالسُّنَّة إلى منزلة الكلام الإلهى، وإضفاء قدسية عليها، يعنى ضمناً أنه فى مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر فى جميع الأزمنة والأمكنة، وأن أحكامه صالحة لها على الدوام" (حمزة، 2005، ص304. وانظر كذلك ص299).<sup>14</sup>

والعصمة للنبى ﷺ ثابتة شرعاً، وعقلاً، وواقعاً. أما من حيث الشرع، فالآيات الكريمة التى تُثبِتُ العصمة، وتأمُرُ باتِّباعِ النبى ﷺ، وتنفي عنه الهوى، وتُثبِتُ له الوحي كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ﴾ (النجم: 3-4)، وفى السُّنَّةِ قوله ﷺ لعبد الله بن عمرو: "أكتب فو الذى نفسى بيده ما يخرج منه إلا حق" (أبو داود، د.ت، كتاب العلم، باب كتابة العلم).<sup>15</sup> وغير ذلك كثير. وأما من حيث العقل، فإن وقوع الخطأ من المعلِّم أو الناقل ينزل من قيمته، ويجعل مرسله يقبله، هذا فى الأمور الدنيوية، فما بالنا بشرع الله سبحانه؛ فالرسول ﷺ لم يَقُلْه ربه، وبقي مُبَلِّغاً رسالته، ومُطَبِّقاً إياها بلا أخطاء، وهو المعصوم من ربه. قال تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۗ﴾ (الضحى: 3). أما وجود أحاديث ثبت مخالفتها للأولى وتصويب الله لنبىه فى بعض الأحكام والأمور، فدلِيلٌ على أن رسول الله ﷺ فعُله وحي، وأمرُه لازمُ الاتِّباعِ، فلو كان أمره وفعله غير ملزم ما احتجج إلى تصويب مخالفته الأولى لا لوقوع الخطأ جملة، والقاعدة العامة تقول: "كل حديث ثابت عن رسول الله ﷺ،

<sup>14</sup> انظر مناقشة الكاتب نفسه لمفهوم العصمة، ص299.

<sup>15</sup> أبو داود: السُّنن: كتاب العلم، باب كتابة العلم: ج3، ص356. ونص الحديث عند أبي داود: "عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله ﷺ أريد أحفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم فى الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك إلى رسول الله ﷺ، فأوماً بإصبعه إلى فيه، فقال: أكتب ... "وذكر الحديث. وأخرج الحديث بلفظ قريب ابن خزيمة فى صحيحه، كتاب الزكاة جماع أبواب صدقة المواشى من الإبل والبقر والغنم، باب النهي عن الجلب عند أخذ الصدقة من المواشى: ج4، ص43؛ والحاكم فى المستدرک، كتاب العلم، باب الأمر بكتابة العلم، ج1، ص104-105؛ وأحمد بن حنبل فى المسند، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، ج2، ص269، وفى عدَّة مواضع أخرى بلفظ قريب. وأخرجه بلفظه كما عند أبي داود والمذكور أعلاه ابن أبي شيبه فى المصنف، كتاب الأدب، باب من رخص فى كتاب العلم، ج1، ص461.

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

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

إن نفي عدالة الصحابة والظعن في مدارات الرواية من أدوات الحدائث؛ لتقويض منهج الرواية ومنهج النقد الحديثي لدى المسلمين، يهدم المبادئ التي قام عليها هذا المنهج. والناظر في أدبيات الحدائثين العرب يجد أنهم لا يُفَرِّقون بين عدالة الصحابة (بمعنى انتفاء الكذب عنهم في نقلهم لحديث النبي ﷺ) وعدالة الصحابة بمعنى العصمة، فيجد أنهم يحاربون - في معظمهم - عدالة الصحابة بمحاربتهم مفهوم العصمة لدى الصحابة، بأنهم مُنَزَّهون عن الخطأ أو الوقوع في الكبائر، ويرفضون هذا المبدأ (العدالة) بإثبات وقوع الإثم من الصحابة، واقتتالهم في صيفين والجمل وارتداد بعضهم، ووقوع بعضهم في الكبائر، مثل: القتل، والزنا، وشرب الخمر.

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

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

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

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

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

وبعض الحدائين يعمل جاهداً لإثبات أن الصحابة بشر يخطئون ويتقاتلون (أوزون، 2004، ص 110-111)، ثم يلقي التُّهم على أبي هريرة؛ إذ "أرى في أبي هريرة -بكل حيادية وموضوعية بعد دراسة سيرته وشخصيته وحياته- رجلاً مليئاً بالغُعد والأمراض النفسية الناجمة عن مظهره ونشأته وأصوله التي عبَّر عنها بهجومه على المرأة أحياناً، وعلى بعض الصحابة أحياناً، ووقوفه مع بعض الخلفاء أحياناً أخرى" (أوزون، 2004، ص 129-130). والغريب أن القارئ لكتاب أوزون يجد فيه هذه النقائص التي قد لا تُعَدُّ لكثرتها، ويجد التناقض الكبير الذي ينمُّ عن طبيعة نفسية تستشعر النقص في وقوفها أمام الغربي المسيطر.

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

وقد استفاض كثيراً محمد حمزة في نقده مبدأ عدالة الصحابة، وطعنه في أبي هريرة؛ بكثرة تقوُّله وتبنيهِ ما ذهب إليه محمود أبو رية في كتابه "أضواء على السُّنَّة"، وكتابات أحمد أمين وغيره (حمزة، 2005، ص 89، 121، 185، 239). ثم نال الزهري -رحمه الله- نصيبه من هذه الطعون، بل نال منها حظاً وافراً؛ لأن "التواريخ تنسب إلى الزهري عدداً من الكتب ضخماً في السيرة والمغازي وكتاباً واحداً في الحديث، لكن هذا لا يمنع حضوره بقوة في الموطأ والصحيحين كالمرجع الأساسي" (جعيط، 2007، ص 37). "فقد طغت على الزهري صفة

المُحدِّث، بل لعله هو صانع الحديث مُجمَلةً في المدينة، أي واضعه لا أكثر ولا أقل، فالأسانيد وهمية" (جعيط، 2007، ص37).

### 3. رفض المنهج النقدي الإسلامي ومنهج الرواية بالكليّة:

مرّد ذلك إلى أن المنهج النقدي الإسلامي قائم على نقد الروايات الحديثية وفق الأدوات التي تتلاءم مع الواقع الحديثي الذي أوصل إلينا الروايات إلى يومنا هذا. فعلوم الرواية حفظت لنا نصوصنا، ولكي يتمكّن الحداثي من إلغاء العمل في النّص؛ لا بُدّ من قيامه بإلغاء المنهج الذي أوصل إلينا هذا الأصل (النّص)، وهو علم الرواية، وعلم النقد الحديثي، وعلم النقد الإسلامي الذي يُبني بأدوات وإنتاج إسلامي بحث غير مستورد وغير مقتبس من أيّة أُمَّة سابقة.

وهذا المنهج، وتلك العلوم التي تكوّنت خدمة للنّص (الأصل)، تُمثّل العائق الأكبر والحصن المنيع أمام الحداثي؛ إذ تمنعه من هدم الأصل (النّص)، وتزِيل عمله في الواقع والوجدان الإسلامي لدى المسلمين عموماً.

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

وبإزالة هذا الحاجز يسهل على الحداثيين الولوج إلى داخل النّص الإسلامي، وهذا يُفصّر سبب صبّ الحداثي جام غضبه على السُّنّة، وعلى علم الرواية؛ فهما يُمثّلان الحصن الأوّل للدفاع عن الأصل (النّص)، وتثبيت أركانه وقواعده ومنهجه وعلومه.

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

#### 4. رفض أحاديث الصحيحين بدعوى تقديس المسلمين للصحيح، في محاولة لإضفاء نزعة الأنسنة على السُّنَّة، ورفض أي مُقدَّس (أوزون، 2004):<sup>16</sup>

ذلك أن الحدائني يحاول جاهداً نزع القداسة أو التوقير عن أي موروث أو أمر استقر في وجدان الأمة توقيره والثقة به، فذهب إلى أن تقديس الصحيحين هو سبب لعدم نقد الروايات الواردة فيهما، لا لأن هذه الروايات صحيحة في الواقع؛ "إن الهالة التي أحيطت بها كتب الصحاح والقداسة التي بلغت حد الغلو المفرط، كانت تمنع كل طعن في رجال البخاري ومسلم؛ تأسياً بقول المُحدِّثين القدامى: "كل من روى عنه من الصحيح فقد جاز القنطرة"، بل إنه لا حاجة تدعو إلى إعادة النظر في صحتها" (حمزة، 2005، ص 228-229). وبهذا، يجب نزع القداسة عن أحاديث الصحيحين، وعدم الثقة بها؛ ليتمكن الناقد من دراسة ما ورد فيهما من أحاديث ونقضها. وما محاولة أوزون في ما كتبه في "جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المُحدِّثين" إلا نزع لمكانة الصحيح من نفوس المسلمين؛ فكتابه هذا متسق تماماً مع معتقدات الحدائنيين وفهمهم وقراءتهم للواقعة الحدائنية في المجتمع المسلم.

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

<sup>16</sup> كما في كتاب أوزون: جناية البخاري كاملاً.

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

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

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

##### 1. القول بتحريف القرآن وتعرضه للتغيير والتبديل، وإنه من وضع محمد ﷺ

##### وتأليفه:

إن القول بوقوع التحريف والتغيير والتبديل في القرآن الكريم -من بعض الحدائين- إنما مراده التشكيك في النَّص؛ توطئةً للذهاب إلى بشريته، وأنه ليس من عند الله ﷻ، بل من وضع محمد ﷺ، فيبدأ الحدائين بالتشكيك، مُتدرِّجاً في ذلك إلى الإقصاء والإنكار بالكلية؛ ف"لا تدري فعلاً، هل ترتيب القرآن وعناوين السور كان من عمل النبي ذاته أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صُلب النَّص لم يُخَّج بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نُسيّت أو لم تُسجَّل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة. مثلاً، عبارة: "وأمرهم شورى بينهم" لا تنسجم مع نسق الآية التي وُضعت فيها" (جعيط، 2007، ص 62-63). هذا وصولاً إلى بشرية النَّص، وعدم الوثوق بصحته، ثم العمل على إقصائه وإلغاء أثره، وإحلال مكانه الهوى وما يبني عليه من ادعاءات بدعوى العقل ونحوه.

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

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

## 2. الإسلام منحول من الديانات السابقة:

الإسلام عند الحدائثين بالجملة مُتحوّل من الديانات السابقة عليه، مثل: المسيحية، واليهودية، والصابئة، والإبراهيمية، والذي وضعه هو محمد ﷺ بوصفه القائد العظيم والمفكر الذي لا يُبارى. ولتستقيم هذه النظرة، فإن محمداً ليس أُمِّيَّاً، إنما هو عالم باللغات المُتعدِّدة، وقدير باللغة العربية، ويعلم السريانية والعبرانية واللغات القديمة، ويعلم المسيحية واليهودية والديانات القديمة، وقد مكث في الشام سنتين يتعلَّم من أبحارها ورهبانها، وتعددت رحلاته ثم أنتج القرآن. وليستقيم هذا التصوُّر؛ فقد أنكروا أُمِّيَّة النبي (جعيط، 2007، ص 75، 150، 151)؛ إذ استطاع أن ينتحل من الكتب والديانات السابقة الأفكار والقصص والمعتقدات، ويُظهِرها بلفظ عربي مبين. أمَّا لفظ "الأُمِّي" في القرآن فإنما يعني الانتساب إلى "أم القرى، وليس بمعنى أُمِّيَّة القراءة والكتابة" (جعيط، 2007، ص 167-172-176-180). وكذلك جعيط، 1999، ص 35-42-45). وهذا كله لنزع القداسة عن الإسلام وتقويضه بالكليَّة، وتقويض الأسس التي بُنيت عليه.

وهذه الدعوى الباطلة يرُدُّها الله سبحانه وتعالى في كتابه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَسْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذْ أَنْتَابَ الْمُبْتُلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ (العنكبوت: 48-49)، فلا يُنكِر هذه الحقيقة إلا جاحد ظالم مُبطل بوصف الآيات نفسها.

## 3. انتحال السيرة من الإنجيل وهي من نسج الخيال:

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

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

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

### المحور الخامس: الانتقاص من مكانة النبي ﷺ ونسبه ومحاوله نزع مكانته من نفوس

#### المسلمين

من قراءات الحدائين الرامية لنزع القداسة والاحترام والتعظيم عن كل موروث، نزعهم القداسة عن النبي ﷺ، وعن كل ما يحيط بشخصه، مما يضفي عليه القداسة والمهابة والتقدير في النفوس، وبخاصة النسب والشرف الذي يعتز به العرب كثيراً، وما يزالون، وكذلك قراءتهم بعض الآيات وفق التفكيكية وصولاً إلى الانتقاص من شخص النبي ﷺ؛ فقلوه تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرِيبِينَ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ [الزخرف: 31] "يعني أن النبي لم يكن شيئاً اجتماعياً، ولماذا يمشي في الأسواق كأبي إنسان عادي وهو يدعي الرسالة من لدن خالق الكون؟! "الاستهزاء" يُوجّه إلى رجل مُحتقِر، أو أريد تحقيره، في حين أنه يصبو إلى الدور العظيم، فهو يستجلب الضحك" (جعيط، 2007، ص208). ثم ينتقلون إلى التقليل من شأن بني هاشم بالقول إن: "هذا الوسط الخامل، أي بني هاشم، ليس فقط مادياً واجتماعياً، وإنما بالأساس فكرياً، والوحيد الذي كان له طموح من بين أعمامه هو أبو لهب، كما أنه

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

ثم يُرَكِّزون على وصف النبي ﷺ بدنوّ المنزلة، والهامشية في الحياة والمعاناة والفقْر؛ "فهو مرفوض من مجتمعه" (جعيط، 2007، ص150)، مُؤكِّدين ذلك في سياق القراءة التفكيكيّة المغلوطة القائلة بأن محمداً ﷺ في خضم هذا الواقع الأليم يبحث عن مخرج تمثّل في افتراء الإسلام وانتحاله من الديانات السابقة، متخذاً ذلك ذريعة للخروج من واقعه الهامشي الأليم، ليصل إلى الرفعة والشرف ومحاوله التأثير في مجتمعه الذي همّشه ورفضه، وهي الدعوى ذاتها التي يريدتها الحدائثيون في مشروعهم لرفض الإسلام والموروث جُملةً، أو نزع عنه أيّة مكانة.

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

**المحور السادس: التغنيّ بجاهلية العرب قبل الإسلام، والإعلاء من شأنهم وحالتهم الاجتماعية والحريّة، والإعلاء من مكانة المرأة في الجاهلية**

في مقابل الانتقاص من شخص النبي ﷺ ومَنْ تبعه وناصره من بني قومه، يعلي الحدائث من شأن جاهلية العرب، ويصورها بأنها ممارسة للحريّة والانطلاق، ومن الغريب أنه يصف أنماط الحياة الاجتماعية وممارسة العلاقات الجنسية بأنها مظهر لحريّة المرأة وكرامتها (جعيط، 2007، ص68-69)، يضاف إلى ذلك أن قريشاً كانت تتصف بالحريّة الفكرية؛ فلم تمارس أي عنف على المسلمين، وعلى شخص النبي محمد ﷺ وما دُكر في هذا السياق محض افتراء وهراء (جعيط، 2007، ص256).

وهذا القول ظاهر الانحراف، ويردُّه الواقع؛ وما خشية مشركي قريش من قتل النبي ﷺ إلا لرفعة قومه، وعلو منزلتهم، وقد أثبت التاريخ عدّة محاولات لقتل النبي ﷺ؛ سواء من أبي جهل بمشده من كل قبيلة فتى جلدًا لقتل النبي ليتفرّق دمه بين القبائل، فيقبل بنو هاشم وبنو عبد مناف بالدية، أو تبييت عمر بن الخطاب -قبل الإسلام- النبية لقتل النبي ﷺ؛ فكل ذلك يدل على بطلان هذه الدعوى. وكذلك، فإن نزول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: 67) لطمأنة الرسول بأن الله يحفظه، دليل على محاولة القوم قتله ﷺ.

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

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

يُعَدُّ الحدائث العربي السير على خطى الواقع الغربي بما أعلنه الغرب قيماً عليا محددة للمجتمعات، مثل: الحرية، والمساواة والعدالة الاجتماعيّة، فيذهب إلى افتراض قيمة عليا ثم محاكمة النصوص قبولاً ورفضاً، لا استيعاباً وفهماً على هذه القاعدة العامة المفترضة من لدنه. وافتراض هذه القاعدة لم يتمّ بموجب استقراء للنص الإسلامي أو الفكر أو الواقع المعيش؛ إنما جاء بعمل ذهني وجداني بحث بتأمّل ذاتي، وبحث للقاعدة العامة المفترضة عن نص جعله هو أساس النصوص ومحورها، وقد تعدّد هذه القاعدة العامة بحسب النص الذي يريد محاكمته لإقصائه.

فعند تناول الأحاديث التي فيها قتل واغتيال للمناوئين للإسلام والمخربين للمسلمين، يعلن الحدائث القاعدة العامة، وهي: "الرحمة" التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وقوله سبحانه: ﴿وَجَدَلْتَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125). ولهذا، فالأحاديث التي ورد فيها أمر بالقتل أو التصفية "هو أمر لا يمكن قبول نسبه إلى المصطفى الذي أرسل رحمة للعالمين، والذي عفا عنّ حاول قتله، فما بالنا بمن خالفه الرأي والرؤيا؟ لذلك فعلى كل مسلم حرٍّ واعٍ رفض نسب مثل تلك الأحاديث إلى

الرسول الكريم، وهي تسيء إلى العروبة والإسلام معاً" (أوزون، 2004، ص62، وانظر ص57). وبالمثل، فإن الأحاديث التي تُبين أن الرسول ﷺ حضَّ فيها حسَّان بن ثابت على هجاء مَنْ آذاه وهجاء هي مردودة؛ ف"أن يأمر الرسول بهجاء المعارضين له هو أمر فيه شك؛ لأن الباري ﷻ قال عنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾" (أوزون، 2004، ص106، وانظر كذلك ص72، 96، 132).

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

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

## 2. نقد النَّص ونقصه بعرضه على العلم التجريبي والألسنيات المعاصرة:

لا يُقصد بذلك عرض متن الحديث على العلم الطبيعي -الأحاديث التي تتناول علماً من علوم الطبيعة- وإنما يُقصد به عرض السُّنة على العلوم، والألسنيات المعاصرة، وعلم النفس، بحيث تُقرأ أحاديث الرواية بدراسة الأحوال العامة والمحيطية والدوافع النفسية والسياسية...، وكذلك قراءة السُّنة (الحديث، النَّص) وفق الألسنيات المعاصرة، ووفق اللغة وأدبياتها قراءة تاريخية للمعطى اللغوي السائد. وهذا خلاف القراءة اللغوية بمعنى تطبيق قواعد اللغة على الحديث (السُّنة، النَّص)؛ إذ يكون ذلك محصر الفهم في المعنى السائد إن وُجد، أو بتحكيم اللغة بمعناها في ذهن الحدائثي، وفهمه إيَّها في عصر إنتاج النَّص؛ محاكمة النَّص وفق هذه المعطيات قبولاً ورفضاً. وذلك بدعوى "أن الحديث النبوي هو في نهاية الأمر تمثُّل لما استوعبه المُحدِّثون في ما بعد لما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه.

فالنظر إلى الحديث النبوي بوصفه تمثلاً يعني زحزحة المناهج القديمة، في حين أن كل راوٍ لا يمكن أن يكون وعاء سلبياً، ذلك يعني أن كل تلقٍ يبقى خاضعاً لنسق واسع من الشُّنن الجماعية؛ لسانية، أدبية، اجتماعية، نقابية" (حمزة، 2005، ص245، وانظر ص242). ومن هنا يجب أن تدرس الشُّنَّة دراسة نفسية وفق العلوم الإنسانية اللسانية (حمزة، 2005، ص282)؛ لمعرفة المقبول من المردود من هذه الشُّنَّة، ولقراءة الشُّنَّة وإقصائها بموجب هذه العلوم الإنسانية المعاصرة؛ فتنطبق المناهج النقدية الحدائرية على الشُّنَّة النبوية يؤول إلى إقصائها عن دائرة الفعل، وإحالتها إلى رفوف التاريخ ومستودعاته.

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

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

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

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

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

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

#### 4. ردُّ الحديث بدعوى معارضته للذوق:

يقرأ الحدائني السُّنة وفق معطيات العصر الراهن في زمن الرخاء والدِّعة، ويصوّر الحياة كأنها نعيم مقيم؛ فالأمان منتشر، والغذاء متوافر، والنظام سائد، والانطباع العام يوحي بأن البشر كلهم يعيشون في أرقى مدن العالم وأكثرها نظاماً. ويكأن الأرض ليس فيها دول محرومة ومنهوبة الخيرات بسبب الحدائنة، وتغوّل الإنسان الغربي، وكأن العالم والحياة لون واحد لا عدّة أطياف.

وبينما جاءت الأحاديث لتلامس حاجات الناس في مختلف ظروف حياتهم، وترشدتهم إلى آليّة التّعامل مع الظروف الاستثنائية في مناطق المجاعات، والبراري، والغابات، والصحاري، والقفار، وفقدان مَقومات العيش الرّاقِي، جاء الحدائني ليردّ هذه الروايات،

موهوماً أنها تفرض التّعامل بالصورة والآلية ذاتها في كل الأحوال، ولا يقرؤها على أنها تعدد الخيارات أمام الإنسان بحسب الظرف، وطبيعة حياته (أوزون، 2004، ص 147، 146، 148).

وما ذلك إلا لأن الحديث النبوي عاج تفصيل الحياة الدقيقة والعظيمة، وقدّم للبشرية آلية التّعامل مع المواقف المختلفة، وهذا التفصيل الذي جاءت به السُنّة النبويّة هو ممّا يزعج الحدائي، ويُقيّد رغبته في الحرية غير المنضبطة باتباع هواه؛ ليقول ما يشاء، ويفعل ما يشاء من دون تقييد، فيبتكر الأساليب لإقصاء السُنّة وإلغائها ضمن مشروعاته.

### 5. القراءة المادية للأحداث لردّ السُنّة والسيرة معاً:

ذهب الحدائي إلى ردّ الروايات التي لا تتوافق مع الحس والمشاهدة، فلا يقبل تلك التي تشير إلى الغيب بدعوى مخالفتها للعقلانية؛ ف"إن المصادقية التاريخية للقرآن هي ابتعاده عن كل عنصر لا عقلائي بخصوص النبي بالذات، وكيف يمكن ذلك في وسط شكوكي إلى أقصى درجة؟ لذا تم فيما بعد تأويل أحداث يصعب تصديقها كحدثي حراء والإسراء، على أنها جرت في المنام أي بالرؤيا ... ويشهد القرآن على أن النبي تأتيه رؤى يصدّقها الله ... وما تأويل الرؤى إلا جزء من أجزاء التنجيم المتعدّدة والكهانة بالمعنى الواسع والرحم بالغيب. ولقد كانت للعرب في الجاهلية تراث مهم في هذا المضمار" (جعيط، 2007، ص 29-30).

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

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

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

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

يذهب الحدائث في مشروعه لإقصاء السُّنَّة إلى القول بأن الوضع في الحديث والكذب على رسول الله ﷺ إنما بدأ في عهد مبكر جداً، وفي حياة الرسول ﷺ، وقبل وفاته؛ ما استدعى أن يخطب رسول الله ﷺ في الناس قائلاً: "أيها الناس، قد كثرت عليّ الكذابة. ألا مَنْ كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار" (حمزة، 2005، ص 133). وضمن هذه القراءة؛ فإن إنكار وجود الوضع المبكر في الحديث ما هو إلا "منهج إيماني دفاعي حكم البحث في هذه القضية بخاصة عند النظر في سيرة بعض الرواة وصلتهم بالحكام" (حمزة، 2005، ص 137)، فهو موقف مرفوض؛ لأنه دفاعي عاطفي. أما الموقف العلمي الحازم من وجهة نظرهم فهو القول ببداية مبكرة للوضع؛ ما يعني عدم الموثوقية بالحديث والسُّنَّة بالمُطلق.

وصاحب هذا الموقف يذهب إلى أنه وبالرغم من البداية المبكرة للوضع، إلا أن المسلمين لم ينتبهوا لذلك "إلا بعد الخلاف السياسي، وبعد انصداع الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة" (حمزة، 2005، ص 138). وهذا الموقف انبني على قراءة سياسية نفعية مغرضة، مراد صاحبها إفقاد الثقة بالسُّنَّة النَّبَوِيَّة، وإفقاد الثقة بمنهج النقد الإسلامي، ومحاولة إظهار أن لا مكان لإثبات شيء من السُّنَّة ما دام بعض الصحابة أنفسهم قد وضعوا الحديث، ولم يتميّز هؤلاء من بقية الصحابة، فالأمر إلى إنكار الثبوت التاريخي للسُّنَّة.

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

منهم الكذب، مما يبطل هذا الادعاء. أما الوضع فقد وقع في عهد متأخر، وعالجه علماء النقد، وميّزوا الوضّاعين، ورفضوا الموضوع، وصنّفوا فيه مُصنّفاتاً للتحذير منه، ومن رواته.

## 2. تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات:

من أساليب الحدائث لردّ السُنّة، تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات، وتصويرها كأنها الطاغية على السُنّة؛ ما يوجب عدم الوثوق بالسُنّة مُطلقاً، وردّها (حمزة، 2005، ص183، 184، 188، 197)، وردّ أحاديث مُحدّدة للسبب نفسه. وكذلك ردّ السيرة بالمُطلق بوصفها إنجيل المسلمين، ونسجاً من الخيال، ووُضعت من المسيحيات. ويُردّ على هذه الدعوى بما رُدّ على تضخيم ظاهرة الوضع المذكورة آنفاً.

**المحور التاسع: مجانبية الأسلوب العلمي باتّباع أساليب شتى لإلغاء النّص، وإقصائه، ونزع القداسة عنه، ورفضه، ومنه: أسلوب التحشيد والتجيش غير المبني على العلم**

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

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

<sup>18</sup> البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته.

الأسلوب الذي يتعدّى مناقشة الفكرة الواردة علمياً إلى أسلوب التنفير من دون مراعاة لأي مناقشة علمية للفكرة. إن هذا الحديث، وإن اعترض عليه بعض علماء المسلمين ونُقّادهم، إلا أنه لم يُفهم منه هذا الفهم السقيم، ولم يتمّ التَّعامل من أحدهم مع اعتراضهم عليه هذا التَّعامل؛ ذلك أن المقام مقام مناقشة علمية، والمجال هو التَّعامل مع نص مرفوع إلى رسول الله ﷺ؛ فلا بُدَّ من التَّعامل مع النَّص وفق المقام.

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

### ثالثاً: غايات المشروعات الحدائثة العربية وأهدافها

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

#### 1. نزع القداسة والوحي عن النَّص (السُّنة النَّبويَّة) وأنسنته:

يهدف المشروع الحدائثي في تعامله مع السُّنة النَّبويَّة، وبوسائله المختلفة، إلى نزع صفة الوحي والتقدّيس عن السُّنة النَّبويَّة، وعَدّها نصّاً بشرياً محضاً من حيث المصدرية، فهو من إبداع محمد ﷺ البشر، وجاء به عن واقع خبرته وتجربته البشرية المحضة، وكان إبداعه للسُّنة من طول تأمّل واستغراق في التفكير، ويمكن قبول أي فكرة بوصف محمد ﷺ بصفاته البشرية

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

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

## 2. زحزحة الإيمان والثواب من نفوس المسلمين:

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

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

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

سهلت عملية إحلال الفكر الحدائفي، فتحوّل الشخصية المسلمة إلى التبعية في المعتقد والسلوك للحدائفة الغربية؛ ما يلحق بها الهزيمة النفسية المطلقة، مع عدم ممانعة الأخيرة أن يمارس المسلم شعائره التعبدية بحرية مطلقة بينه وبين خالقه، ورفضها أن يعتقد بأن دينه قابل للحياة وتنظيم شؤون الأفراد والمجتمعات.

### 3. تبني الفكر الحدائفي من مفكرين وعلماء ومثقفين مسلمين:

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

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

فإذا أحدث هذا العالم -بصفاته وأوصافه المتعددة- الصدمة، مُحدثاً إزاحة وخللاً في المعتقد في وجدان السامع، تلقفت هذا الأخير الأبواب والمؤسسات والمنابر الأكاديمية والإعلامية التي أنشأها الحدائفي لاستقطاب النفوس المليئة بالشك، ليكمل الطريق معه بنزع ما تبقى بالكلية من إيمان ويقين.

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

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

#### 5. نقض المشروع الإسلامي الإحيائي وإلغاؤه:

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

<sup>19</sup> انظر في هذا الصدد دراسة منظمة رند الأمريكية في تحليلها للواقع العربي الإسلامي ومخرجاتها التي تُبيِّن آلية التَّعامل مع الواقع العربي والإسلامي، وتدعو إلى جعل الإسلام محصوراً في أماكن العبادة فقط، ودعم الإسلام الفردي.

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

### خاتمة:

بعد هذه الجولة في دراسة بعض أدبيات الحدائنة التي اختيرت وفق أسس مُحَدَّدة، فإن البحث انتهى إلى ما يأتي:

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

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

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

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

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

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

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

أ. توعية علماء الشريعة الإسلامية، ومفكري الإسلام بالحدثة، وأساليبها، ومناهجها، وأدواتها، وغاياتها، ومشروعاتها.

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

ت. الانشغال بإنتاج معارف ومشروعات إسلامية تسترشد بالواقع، وتنظر إلى المستقبل في الإدارة والقيادة؛ لتقديم مشروع إسلامي واقعي صالح للتطبيق في سياسة الناس والقيادة، ومبني على الأسس الإسلامية، وبلغة العصر؛ بُعْية تحقيق السعادة للناس في الدنيا والآخرة؛ وبناء معارف إسلامية بحتة بعدما أتقن الإسلام أسلمته للعلوم، وانشغل بالإنتاج، مع الاستمرار في التقويم والمراجعات، ولكن بمحدود مناسبة.

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

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

Al Harith Fakhry Abdullah

### Abstract

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

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

## المراجع

- أوزون، زكريا (2004). *جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المُحدِّثين*، ط1، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.
- البستاني، بطرس (1983). *محيط المحيط*، بيروت: مكتبة لبنان.
- البناء، نداء (2012). *نحو منهجية للتعامل مع الصحيحين: حديث "لولا حواء لم تكن أنثى زوجها نموذجاً"*. *مجلة إسلامية المعرفة*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 67.
- جعيط، هشام (1999). *في السيرة النبوية -1- الوحي والقرآن والنبوة*، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- جعيط، هشام (2007). *في السيرة النبوية -2- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة*، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- حمزة، محمد (2005). *الحديث النبوي ومكانته في الفكر الاسلامي المعاصر*، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري - المركز الثقافي العربي.
- الشافعي، محمد بن إدريس (2005). *الرسالة*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار التراث.
- ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرُزُورِي (1998). *علوم الحديث*، تحقيق: نور الدين عتر، ط3، بيروت: دار الفكر.
- الطَّحَّان، محمود. *تيسير مصطلح الحديث*، ط9، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- عبد الله، الحارث فخري عيسى (2013). *الحدائث وموقفها من السنة*، ط1، القاهرة: دار السلام.
- أبو غدة، عبد الفتاح (1984). *لمحات من تاريخ السنة المشرفة وعلوم الحديث*، ط4، مكتب المطبوعات الإسلامية.
- ملكاوي، فتحي حسن (2016). *منهجية التكامل المعرفي مقدمة في المنهجية الإسلامية*، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (د.ت): *لسان العرب*، ط3، بيروت: دار إحياء التراث.

## References

- Abdullah, A. (2013). *Al-Hadāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Salām.
- Abu Ghuddah, A. (1984). *Lamahāt min Tārīkh al-Sunnah al-Musharīfah wa 'Ulūm al-Hadīth*. Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.
- Al-Banna, N. (2012). Naḥu Minhajīyyah li al-Ta'āmul ma' al-Ṣaḥīḥayn. *Majalat Islāmiyyat al-Ma'rīfah*, 2012(67).
- Al-Boustani, B. (1983). *Muḥīt al-Muḥīt*. Beirut: Maktabat Lubnān.
- Al-Shāfi'ī, M. (2005). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Cairo: Dār al-Turāth.

- Al-Tahhan, M. (n.d.). *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Riyadh: Dār al-Ma‘ārif.
- Djait, H. (1999). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Al-Qurān wa al-Waḥī wa al-Nubuwah*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah.
- Djait, H. (2001). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Tārīkhiyyat al-Da‘wah al-Muḥammadiyyah*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah.
- Hamzah, M. (2005). *Al-Ḥadīth al-Nabawī wa Makānatahu fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Ibn al-Ṣalāḥ, A. (1998). *‘Ulūm al-Ḥadīth* (N.‘Itr, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Manzūr, A.(1311). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth.
- Malkawi, F. (2016). *Minhajīyyat al-Takāmul al-Ma‘rifī Muqadimah fī al-Minhajīyyah al-Islāmiyyah*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Uzun, Z. (2004). *Jināyyat al-Bukhārī: Inqādh al-Dīn min Imām al-Muḥadithīn*. Beirut : Riyāḍ al-Rayis li al-Kutub wa al-Nashr.

## صدر حديثاً



# تفسير القرآن بالقرآن

تأليف: طه جابر العلواني

الطبعة الأولى 1441هـ/2020م

968 صفحة

هو آخر أعمال المرحوم الدكتور طه جابر العلواني، وفيه كشفٌ عن البلورة المعرفية والفكرية للعلواني؛ إذ يُبرز لنا هذا الشّفر منهج العلواني - في موثله ومعاده- في التعامل مع القرآن الكريم، ضمن رؤية ثاقبة بأن القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً في صورة بنائية متماسكة؛ فهو النصُّ المؤسس والمهيمن، الذي يضمن للشخصية الإسلامية نقاء هويتها، وللبشرية سرّاً سعادتها.

المنهج كلمة مركزية في رؤية العلواني؛ إذ من خلالها تتبيّن العمليات والممارسات المنطقية، وتكشف عن قدرة الباحث في الكشف عن العلاقات السببية بين الأشياء بصورة "علمية". وهذا التفسير هو منهج في المنهج، وتفكيك واع للبنات المنظومة القرآنية، للكشف عن معالم تصوّر القرآني للوجود، وإحياء للرؤية النبوية في تعاملها مع القرآن المجيد، بوصف تلك الرؤية بياناً للنصّ المؤسس.

"تفسير القرآن بالقرآن" خلاصة تجربة العلواني الممتدة عبر الزمان والمكان، وتتجلى فيه رؤيته لكثير من القضايا - المعرفية والفكرية والثقافية والدينية- التي بنّتها في كتبه ومؤلفاته ولقاءاته.

وفي السنوات الأخيرة من حياته، ركز جهده في تأسيس لبنات مشروعه في خدمة القرآن المجيد لإعادة كتابة "علوم القرآن" على الوجه الذي يساعد على تقديم القرآن المجيد لأبناء هذا العصر باعتباره كتاب استخلاف، وكتاباً معادلاً للوجود وحركته. فقدّم سلسلة طيبة في (الدراسات القرآنية)، تهدف إل تقديم منهج يسهم في إعادة تلاوة القرآن "حق التلاوة" وقراءته بوعي قادر على استيعاب وتجاوز شروط الوعي العالمي المعاصر بمنهج المعرفة. وهو -بذلك الجهد الاستثنائي- يؤكد أن القرآن المجيد المكنون قادر على مخاطبة عالم اليوم في أعلى درجات تقدمه، وفي مستوى سقفه المعرفي، كما هو قادر على إخراج الإنسان المعاصر من أزمانه إن تمكن حملة القرآن الكريم من اكتشاف خصائصه، ومنها على سبيل المثال: "لسان القرآن" و"الوحدة البنائية للقرآن المجيد" وغيرهما، وتفعيل مدلولاتها في الواقع الإنساني.

# تقنيات الخطاب الحدائي في إعادة قراءة السُّنَّة النَّبَوِيَّة

عزوز بن عمر الشوالي\*

## الملخص

عرضت بعض القراءات الحدائية للسُّنَّة النَّبَوِيَّة، مُحاولَةً إسقاط دلالاتها على السُّنَّة النَّبَوِيَّة الشريفة. ومن أشهر هذه القراءات: الهرمينوطيقية، والبنوية، وما بعد البنوية، والتأويلية، وقراءة التلقي. والقراءات الحدائية في هذا السياق هي قراءات إبداعية أساساً، تجعل الوحي تحت حاكمية العقل، وتهدف إلى تفكيك النَّصِّ الديني، ووضع التفكير العقلاني الوضعي بديلاً عنه. تُعدُّ معظم هذه القراءات محاولات فردية أو تجريبية لم تُسفر عن نتائج ملموسة في الواقع، ثم تناولها آخرون في أعمال أشبه ما تكون بمشروعات قراءة تهدف إلى تعميم الرؤية الحداثوية، والتحوُّل إلى بديل حدائي يُحلِّص في نظرهم الفكر العربي المعاصر من أثر القراءات الدينية الإسلامية التراثية.

تحاول هذه الدراسة أن تحاور بالنقد أهم تلك المشروعات، وهي: قراءة الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون، وقراءة فلسفية إبستمولوجية لمحمد عابد الجابري، وقراءة الفينومينولوجية للعلوم الإسلامية لحسن حنفي.

**الكلمات المفتاحية:** السُّنَّة، الوحي، التراث، الحدائة، القراءة، النقد، التحديث، القطيعة الإبستمولوجية.

---

\* دكتوراه المرحلة الثالثة في الشريعة، اختصاص السيرة والحديث، ودكتوراه موحدة في العلوم الإسلامية والحضارة العربية، وتأهيل جامعي في أصول الفقه ومناهج تحليل الخطاب. أستاذ تعليم عالٍ، وعضو هيئة التدريس والبحث العلمي بجامعة الزيتونة في تونس. أستاذ تعليم عالٍ مُكَلَّف بالبحث العلمي في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com  
تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/7م، وقُبل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

## المهاد النظري

لا تزال السُّنَّة النَّبَوِيَّة تدعم مكانتها العلمية الحيوية، وتُجَدِّد قيمتها الفكرية والمعرفية الوظيفية في عصرنا الراهن؛ بتبؤُّها صدارة الجدل الذهني بين التيارات والمذاهب الفكرية والأطروحات الإيديولوجية؛ سواء على مستوى النظر المنهجي، أو تقاطب الصراع الثقافي والحضاري في ضوء طبيعة خطابها متعدد المستويات (خطاب لغوي/ خطاب أفعال كلامية/ خطاب (تشريع) كاشف ومحدد لمواقف حاكمة). بعد أن عرفت الدراسات المتعلقة بها تحولات جذريَّة من المستوى التأسيلي في الدرس العلمي التراثي إلى المستوى النقدي التفكيكي بأدوات المناهج الحداثية الجديدة في الدراسات العربية المعاصرة ذات الطبيعة العقلية والقواعدية الفكرية الفلسفية والابداعية الوضعية المستمدَّة من فلسفة العلوم التي تشعَّ مركزياً من الغرب.

يعتقد التأسيليون المعاصرون المتمسكون بالمناهج المنطقية التراثية، والمؤمنون (بوحيانية) الحديث والسُّنَّة النَّبَوِيَّة (بجامع المفهومين معاً) أنَّ تلك المدونة التأسيسية في تاريخ الإسلام تمثل المصدر الثاني للشرعية في نظام البنية المركزية (basic structure/structure de base) للرسالة السماوية التي جاء بها الإسلام، ومردِّ ذلك يعزى إلى كونها نص البيان الأساسي للوحي، وعليها يقوم منهاج العبادة، ومبادئ الإحياء الروحي، والتأطير الذهني، والبحث العلمي، والتطبيق التربوي، والتهديب الأخلاقي، والتصحيح السلوكي، والترسيخ العقدي، والتحليل التاريخي، والتوسُّع المعرفي اللساني، وفي المالية الإسلامية، واقتصاد النمو، وفي الإصلاح التربوي والاجتماعي، والبناء السياسي، والاستئناف الحضاري، وعلى هذا المنوال يقوم الدرس العلمي والمعرفي في التعليم العام، وفي مناهج الدرس الجامعي، والبحث العلمي، وفي برامج الإعلام الثقافي، والتوجيه الدعوي، والثقافة المسجديَّة على نطاق واسع وشامل في شعوب الأمة الإسلامية وحتى خارجها في مساحات الامتداد الإسلامي على الصعيد العالمي الدولي. واعتماداً على هذه المقاربة يتبيَّن لنا بكل وضوح أنَّ السُّنَّة النَّبَوِيَّة تمثل المرجع الرئيسي الثاني بعد القرآن الكريم الذي يستلهم منه المسلمون التأسيليون معرفة التدنُّن، والثقافة، والتحضُّر، ومعاني التقدُّم والتطوُّر العلمي، والثقافي، والتربوي، والحضاري، والإنساني.

وعلى الصعيد المقابل تظهر تيارات فكرية ومذهبية وإيديولوجية أخرى معاصرة، تقف على نقيض الرؤية التأصيلية. فالقرآنيون، والمستشرقون، وتلامذتهم من المستعربين العرب، والحدائثيون، لا يحتفون بالسُّنة النَّبَوِيَّة على منوال التأصيليين، بل على العكس من ذلك فهم ينكرون السُّنة، ويشككون فى صدقيتها وحجّيتها، وينقدونها فى دراساتهم نقداً تفكيكياً بأدوات ومفاهيم ومناهج العلوم الإنسانية الغربية، وهذا المشروع النقدي المنهجي التفكيكي هو الذى يجعلنا على إشكاليات "تقنيات الخطاب الحدائى فى إعادة قراءة السُّنة النَّبَوِيَّة".

- لم يتناول الحدائثيون العرب السُّنة النَّبَوِيَّة بالأدوات والمناهج نفسها التى اعتمدها التأصيليون المسلمون؛ بل على العكس من ذلك فقد واجه الحدائثيون السُّنة النَّبَوِيَّة بمناهج مستعارة من المرجعيات الفلسفية والأدبية الغربية المعاصرة، واصطدموا مع منجزها العلمى بأحكام ومصادرات مُفارقة لطبيعتها؛ فصنّفوها فى عداد الجهد البشرى، والسردية الإيمانية المُسيّجة بمفاهيم التقديس، وعدّوا الدرس الحدائى السبيل الأمثل لمواجهة ما يعتري السُّنة من الشك، والوضع، وما يلابسها من التغيير والتبديل والتوظيف، وانطلقوا يُبرِّرون كيف تعرضت السُّنة إلى شتى أنواع التأثير المذهبي والسياسى على مرّ العصور. فأدى ذلك إلى توظيفها فى خدمة مصالح السلطة وأرباب المصالح وأصحاب الملل والنحل والمذاهب. وعليه فإنّ الدرس الحدائى المرتكز على العقل دون سواه هو السبيل الأمثل عند الحدائثيين العرب لمراجعة السُّنة، ونقدها، وتفكيكها، اعتماداً على العلوم الإنسانية المُعزّزة بأدوات فلسفة العلوم ومناهج الأدب المعاصرة، ودراسات اللسان الحديثة؛ فنشأ بذلك ما يسمى بالدرس الحدائى للعلوم الإسلامية وفى مركزه نقد السُّنة النَّبَوِيَّة وتفكيكها بواسطة المناهج الحدائثية المعاصرة. ونظراً لتراكم هذه النظريات وتوسع مجالاتها فى دراسة العلوم الإسلامية عامة والسُّنة النَّبَوِيَّة بصفة خاصة، فإنّ الدراسات التفصيلية المتعلقة بكل أطروحة بعينها أو بكل باحث ناقد بأساليبه وأدواته الخاصة لا يمكن البتة الإيفاء به فى مثل هذا البحث (المقال) التبصري (focalisé / Focus)، لذلك سنعتمد فيه مقارنة مغايرة ترتكز على العرض والنقد، وتستمدُّ بناءها من منهج السّبر والتقسيم، وهو منهج تأصيلي مرموق فى تاريخ العلوم الإسلامية، له القدرة على جمع الأسس المشتركة (كلياً، أو جزئياً) بين تلك المقاربات، ثم الكشف عن مرتكزاتها وأدواتها وفتيات الفعل القرائى والنقدي فى طياتها، ثم نقدها وتقويمها بأعلى قدر

ممكن من الموضوعية العلمية. لذلك تقوم هذه المقاربة على الطرح الإشكالي لأسس وبنيات هذا النقد الحدائثي المؤثت بوسائط المناهج الحدائثية وأدواتها وأساليبها. وهي مقارنة تعني فقط بالمشروعات الكبرى في النقد ومحاولات التجاوز التي تمثلها النماذج الثلاثة الأوسع انتشاراً في الدراسات الحدائثية المعاصرة وهي:

1. مشروع الإسلاميات التطبيقية المُعزَّز بالمنهج الأنثروبولوجي، والمنهج البنيوي، والمنهج التفكيكي، وأدوات التحليل الفيلولوجي، ومعطيات التحليل الأركيولوجي، وأدوات النقد الإيديولوجي ... .

2. مشروع القراءة الفينومينولوجية للعلوم الإسلامية المُعزَّز بفكرة أزمة العلوم، وضرورة مراجعتها، اعتماداً على المنهج الظاهراتي المُسيَّج بالترنسندنتالية الفينومينولوجية المعاصرة.

3. مشروع نقد العقل العربي، نحو قراءة عقلانية إبستمولوجية معاصرة مدعومة بالمنهج الإبستمولوجي، والمنهج البنيوي، وأدوات القطيعة الإبستمولوجية ...

أما ماعدا هذه المشروعات المنهجية الحدائثية الكبرى فمعظم الكتابات التي تناولت نقد السُنَّة النبويَّة هي مصادرات ليس لأصحابها مشروع حقيقي، ولا أطروحات ركيئة، ومعظمها يدور في فلك المستشرقين، أو يقلد المنتطعين من شذاذ المذاهب، وقد فنَّدها علماء المسلمين من قبل، وهم لا يستحقون مزيداً من الاهتمام في نظري.

سيقودنا البحث في مشروع الإسلاميات التطبيقية، والقراءة العقلانية الإبستمولوجية، والقراءة الفينومينولوجية، إلى مساءلة هذه الأطروحات من وجهة نظر منهجية أساساً، هل هي قراءة علمية موضوعية حرّة كما تُوهَم العناوين البراقة المبتوثة في دروسها المنهجية والنقدية، أم هي قراءة مرصودة (وظيفية)، تستهدف تفكيك القواعد والأسس الرئيسة التي تُكوِّن طبيعة هذا العلم الإسلامي، وتعتمد إلى مراجعة نتائجه المركزية الفكرية والروحية وتغيير وظيفتها في العلوم الإسلامية؟

وهل كانت القراءة الحدائثية (للسُنَّة، الحديث) مشروعاً علمياً مُرسمّاً في معايير العقل، وموازين المنهج، ومسالك النقد العلمي المعاصر، أم هي قراءة انتقائية موجهة بدقّة إلى محامل

القوة، ومفاصل المتانة فى هذا العلم العقدي العظيم، ومُصَوِّبة إيدولوجياً نحو الأركان والأسس والمحمل المستهدفة فى هذا النقد المُدعّم إجرائياً بالوسائط والأدوات الخاصة بالمناهج المُستخلصة من فلسفة العلوم؟

### نقد الحدائة العربية للأنظمة التأسيسية للسُّنة النَّبَوِيَّة

يرتكز النقد الحدائى للسُّنة النَّبَوِيَّة منهجياً، ومعرفياً عند معظم الباحثين والنقاد الحدائين العرب على مجموعة من الاستراتيجيات المنهجية المختلفة باختلاف الموضوعات والقضايا النقدية المطروحة فى مشروع القراءات التى قاموا بتقديمها تباعاً، وفى مناسبات كثيرة ومختلفة للقارئ المعاصر. وعند النظر إلى موضوعات النقد التى حسمتها تلك المقاربات -بغض النظر عن أصحابها؛ سواء أكانوا من أصحاب الخط الأول لتأسيس النمط الحدائى للفكر العربى المعاصر، أم دون ذلك- فإن أهم ما يشدُّ الانتباه ابتداءً هو التركيز على استراتيجية نقد الأنظمة المركزية العقدية والعلمية والمعرفية والمنهجية للسُّنة النَّبَوِيَّة.

وكذلك تركز الأنظمة التأسيسية للسُّنة النَّبَوِيَّة على مجموعة من المُكوّنات الجوهرانية لحقل السُّنة النَّبَوِيَّة، منها الخطائى الذى يشكّل مدوّنة الحديث النبوى بنصوصها ورواياتها وآثارها الموصولة والموقوفة، ومنها الدراسات العلمية النظرية والتطبيقية التى تناولت علوم الحديث بأنواعها، مثل: علم المصطلح، وعلم الرواية، وعلم الإسناد، ونقد المتن، وعلم دلالة الحديث النبوى فى مجالات العقيدة والشريعة وغيرها من موضوعات المعرفة التى تكوّنت وتُبْنيت فى مضمار السُّنة النَّبَوِيَّة.

إنّ أهمّ البنائات المركزية التى تناوّلها النقد الحدائى داخل الأنظمة التأسيسية للسُّنة النَّبَوِيَّة ومن أعظمها وظيفة وفعالية الأسس الآتية:

1. نظام المصطلحات والمفاهيم، وهو النظام الأساسى للسُّنة النَّبَوِيَّة؛ لأنه يحتزل الوصف العلمى، والوظائف الإدراكية لكل موضوع من موضوعاتها. وتُعدُّ مصطلحات السُّنة والمفاهيم التى انتظمتها عماد الحقل العلمى السُّنّى؛ لأنها تشكّل طبيعة السُّنة، وتُحدّد هويتها، وترسم مساراتها، وتوجّه مُكوّناتها. فالمصطلحات تحتزل ماهية السُّنة فى مستوى مفردات اللغة ومُكوّنات اللسان، أمّا المفاهيم فهى التعريفات التى تُكوّن الصور الذهنية لتلك الموضوعات

في العقل. وأما الوظائف الأساسية فيراد بها الوظائف الدينية والعلمية والحضارية التي تُعدُّ السُّنَّة النبويَّة الجسر الرئيس لبنائها، وتطويرها، والمحافظة عليها من التلف والتلاشي في مضمار الدين وعلومه بصفة خاصة.

2. من الأنظمة المركزية المؤسسة للسُّنَّة النبويَّة أيضاً، النظام المرجعي، وهو النظام الذي يصنف علوم السُّنَّة بكاملها داخل مفهوم الوحي والنُّبوة، أو بمعنى آخر هو الذي يحدد طبيعتها بوصفها من مصادر الدين الإسلامي انبثاقاً وعملاً ومنهجاً ووظيفة وغاية.

3. من أنظمة البنية العلمية للسُّنَّة النبويَّة النظام العلمي والمعرفي، وهو النظام المركزي الذي يُحدِّد وظيفة السُّنَّة في بيانات العقيدة، ومراسيم الشريعة، ومبادئ العلم والمعرفة بنظام التدوين. بها يُفهم القرآن، ومن خلالها تُحدد الأحكام، وبواسطتها تُسنُّ القوانين، وتُضدُّ الأنظمة الفكرية والإجرائية، والأنشطة الإنتاجية للفرد والمجتمع. وتتولَّد من هذه الوظائف الأسس كلها المُكوِّنة لما يُعرف بِحُجِّيَّة السُّنَّة النبويَّة وحاكميتها التي تنتظم الفكر والمعرفة والعلم.

لقد استهدفت القراءات الحدائرية العربية المعاصرة هذه الأنظمة والأسس والبنى التي ميزت السُّنَّة النبويَّة وحققت حضورها في مجالات الحياة كلها قروناً من الزمن، وقد حاولت تلك المقاربات الحدائرية تبرير ذلك الاستهداف بمبررات علمية مختلفة، جعلت منها حُججاً وبراهين لتقويض كل الأنظمة والأسس والوظائف التي بناها الدرس التراثي لعلوم السُّنَّة نحو غاية موحدة رغم اختلاف الطرق والأساليب، وهي غاية تحديث الفكر الإسلامي وقراءته قراءة تواقئيَّة (*synchroniques*)، مرتبطة بالعقل والنقد والإيديولوجيا، متجاوزة للقراءة التاريخية الدياكرونية (*diachroniques*) بمعنى التسلسل التاريخي، رغم أن تلك القراءات نفسها عادت لترسيم السُّنَّة في سياقها التاريخي ولكن ليس بمنهج الزمنى التعاقبي (*diachroniques*) بل بمنهج التاريخانية (*Historicism*) بما تعنيه من قوانين التغيير الاجتماعي التي نصَّ عليها هيجل، وكونت، وماركس، وميل، وسبنسر في كتاباتهم في نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين في أوروبا. وعلى هذا الأساس انكشفت استراتيجيات القراءات الحدائرية للسُّنَّة النبويَّة، وتبيَّنت أعمالها، وتوضَّحت خطتها، وانكشفت مناهجها للقراء والنقاد على النحو الذي سنعمل على بيانه في المقاربة الآتية.

## أولاً: نقد المصطلحات والمفاهيم المؤسَّسة للسُّنَّة النَّبَوِيَّة في القراءات الحدائثية المعاصرة

لقد كانت وظيفة المصطلح عامة مُتحرِّكة منذ القديم نحو درجة من النسبية بسبب التغيير الدلالي لمفردات اللغة في بنية الكلام وسياقاته ومقاصده، وإن الفكرة القائلة: "لا مُشاحَّة في الاصطلاح" هي التعبير المناسب لتلك الحركة، وتلك النسبية. وبالرغم من ذلك، فإن نسبة المصطلح لم ترتقِ عبر فكرة "لا مُشاحَّة في الاصطلاح" إلى مستوى القاعدة العلمية في حدِّ ذاتها، وبخاصة بعد أن تَبَيَّنَ للعلماء والباحثين أن التصرُّف في المصطلح لا يُؤمِّن معه تبديل المُسمَّيات الأصيلية، أو تغيير الحقائق العلمية، أو تغيير الوظائف الاصطلاحية، أو حتَّى تزوير الماهية المعرفية عن طريق التبديل والتغيير والتحريف للمصطلحات والمفاهيم الناظمة لموضوعات المعرفة؛ سواء أكان ذلك بقصدٍ، أم من دون قصدٍ كما يشهد البحث العلمي ونقد المعرفة في تاريخ العلوم الإسلامية، وفي فلسفة العلوم الغربية المعاصرة (غانم، 2008، ج 1 ص7، ج2 ص165؛ اللويح، 1430هـ، ص10).

يبدو أن مقارنة الإسلاميات التطبيقية كانت هي الأكثر اهتماماً ومتابعةً ومراجعةً ونقداً وتقويماً لجهاز المصطلحات والمفاهيم المؤسَّس لطبيعة السُّنَّة النَّبَوِيَّة، والمُميِّز لماهيتها النظرية في ألفاظ اللغة ابتداءً، ثم في التصوُّر العلمي والذهني لها، وهي الأطروحة التي تبناها الكاتب الفرنسي الجزائري محمد أركون.

اعتنت الإسلاميات التطبيقية بمصطلحات السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وعُدَّت كلمة "السُّنَّة" في عمقها الأنثروبولوجي راجعةً من جهة الاصطلاح والمفهوم إلى أربعة مصادر تاريخية، منها القرآن الكريم. يقول أركون في ذلك: "إن استخدام القرآن كلمة "سُنَّة" من خلال ربطها بالله يعني طريقة الله المعتادة في التصرُّف تجاه الشعوب التي بقيت مُصِرَّةً على الضلالة رغم أنه أرسل لها الأنبياء ينقلون إليها الوحي من أجل هدايتها" (أركون، 1996ب، ص22). وعلى هذا الأساس يبدأ محمد أركون في تناول مصطلح "السُّنَّة" من جهة ربطه بخطاب الوحي؛ رغبةً منه في تحقيق فكرة النقد من الداخل؛ أي من عمق المنظومة التي ينبثق منها هذا المصطلح، ومن خلال هذا الربط يُؤكِّد أن هذا المصطلح يندرج "فكرياً ونفسياً ضمن الحقيقة الأولى الغيبية؛ لأنها تدل عليها من خلال الرمزية، وهي مُجرَّد تَحْيَلات أوجدها الفاعلون الاجتماعيون. ورغم

ذلك يُقدِّم المُتخيِّل الديني ذاته بوصفه مجمل العقائد المفروضة، والمطلوب إدراكها وتأملها، بل ويعيشها وكأنها حقيقة لا تقبل أي نقاش أو تدخُّل للعقل النقدي المستقل ... وبعبارة أخرى: إنه وانطلاقاً من فرضية أن كل الدلالات التي لا تتعلَّق بالأشياء الملحوظة والمحسوسة واقعياً، أو بفكر عقلائي مادي، إنَّ هي إلا دلالات خيالية بالمعنى العلمي الوضعي للكلمة، فتكون العقائد الدينية الغيبية هي تصوُّر ذهني لا أقل ولا أكثر، بمعنى أن الذهن يتصوَّر وجودها، لا لأنها موجودة بالفعل. وهذا المُتخيِّل الديني يتحوَّل إلى مُتخيِّل اجتماعي يُهيمن على الفكر، والثقافة، وكل شيء داخل المجتمع؛ فيُشكِّل المُحرِّك الديناميكي والفعال للتاريخ" (أركون، د.ت، ص274، 298). وهكذا انطلق أركون من مصطلح "السُّنَّة"، مُبيِّناً أنه ينبثق من الخطاب القرآني، ويتضمَّن رؤية تاريخية دينية للكون والإنسان، فاقتطعه من سياقه، وربطه عبر آلية (منهجية) يمكن أن نصفها بآلية التجريد والإفراغ من المضمون، وربطها بمجموعة من القرائن ذات سلسلة من المفردات والتعابير مثل (غيبية دينية/ رمزية/ المتخيل الديني/ العقائد المفروضة) حتى إذا تمَّهياً له تجريد المصطلح من حملته الدينية، وضعه موضع إشكالية من جهة وظيفته، وهي الآلية (الأشكالية) في الإسلاميات التطبيقية، وهي جزء أساسي من منهج إفراغ المصطلحات من مفاهيمها الأساسية ووضعها موضع النسبية والشك، ثم نقلها إلى حيزٍ مغاير ترسمه مفردات مُعيَّنة تُنتقى بعناية، مثل (حقيقة/ الأشياء الملحوظة/ المحسوسة / واقعي/ فكر عقلائي) وهكذا ينتقل مصطلح "السُّنَّة" ومفهومها من مصدر غيبي (الوحي / القرآن) إلى حيزٍ فكري بشري مُقيَّد بضوابط الحسن، ومُوجَّه بدلالة العقل. وفي هذا المستوى يتحقَّق لديه نقل المصطلح من مصدره، وسلخه سلخاً دلاليّاً من مفهومه؛ إعداداً لوضعه في مرجعية تاريخية أنثروبولوجية مغايرة، ومضمون مفهومي، وافترض وهمي يكون بمثابة إعادة التأسيس للمصطلح والمفهوم؛ بنيةً، ومرجعاً، ودلالةً. وهذا السلخ التأويلي يُطلق عليه المنهج التفكيكي في الإسلاميات التطبيقية.

إن هذا التفكيك النقدي المرتبط بالمصطلحات والمفاهيم المؤسَّسة لمفهوم الدين/الشرعية في السُّنَّة النَّبوية لا ينبثق من الوحي (المصدر الأوَّل للفهم اللساني والدلالي في الخطاب الإسلامي للسُّنَّة النَّبوية)، بل ينبثق من مصدر فلسفي مغاير تماماً لطبيعة السُّنَّة ومصدرها التكويني (التأسيسي)، وهو مستمدُّ من تصوُّر الفيلسوف الفرنسي جاك داريدا Jacques

Derrida، والفيلسوف الإيطالي المعاصر جيانى فاتيمو Gianni Vattimo اللذين يُعرِّفان الدين في حدود العقل وحده، ويجعلان موضوع الإيمان المُتعلِّق به في مسارين، مسار عقلي تأملي (تفكّري) لا يخضع لوشي تاريخي، بل يتوافق مع عقلانية العقل العملي الخالص الذي يُفضِّل الإرادة الحَيِّرة ويُشجّعها في ما وراء المعرفة، وإيمان وثوقي يقوم على المُتخيّل الذهني الذي يُتصوّر وجوده، وليس هو موجوداً بالفعل. وهذا المُتخيّل الديني يتحوّل إلى مُتخيّل اجتماعي يُهيمن على الفكر، والثقافة، وكل شيء داخل المجتمع (داريدا وفاتيمو، 2004، ص18).

إن أهم ما تُنجزه مقارنة الإسلاميات التطبيقية في حدود نقد مصطلحات السُّنَّة النَّبَوِيَّة ومفاهيمها هو البديل الذي تُرسم فيه تلك المصطلحات والمفاهيم بعد تزييف مرجعيتها الدينية، والتشكيك في مرادها العلمي والمعرفي، وفي مستوى مصطلح "السُّنَّة" على وجه الدقة.

يرى أركون أن كلمة "السُّنَّة" وما تبعها من مفردات (أو مصطلحات) كانت في التاريخ سائدة في نظام الاستخدام اللغوي العربي السابق عن الإسلام (داريدا وفاتيمو، 2004، ص22)، وكانت تعني بشكل عام الأعراف المُتَّبعة من قِبَل جماعة بشرية مُعيَّنة (أركون، 1996، ص22). وهذا التصوُّر العام ينبثق من تاريخ وجود المصطلح في التداول الاجتماعي للغة العربية من الجهة الاصطلاحية. أمّا الأعراف المُتَّبعة فهي العادات والتقاليد من جهة المعطى التاريخي الاجتماعي والثقافي والحضاري في المجتمع العربي، وهذه الإحالة الاصطلاحية في مقارنة الإسلاميات التطبيقية للسُّنَّة النَّبَوِيَّة تدعم هذا التصوُّر بمزيد من التدقيق، عبر التأكيد على أن الوحي ليس بالضرورة مصدره الغيب دائماً، بل قد يكون تحريفاً لمفاهيم بشرية كانت سائدة من قبل، فتدخّل الوحي لإعادة صياغتها بطرق مغايرة؛ ليُحقّق بها أهدافاً تُناط غالباً بما يُعتقَد أنه من الغيب. وهذا المنوال من التقديم يهدف في الحقيقة إلى تغييب المرجعية المنطقية (علم المنطق القديم) الذي اعتمد عليه الدرس التراثي لتحديد المصطلحات والمفاهيم (لغةً، واصطلاحاً)، وتعويضه بمرجعية غربية تُرتب درس المصطلحات والمفاهيم ضمن مرجعية أنثروبولوجية لسانية. واللسانية هنا لا تعني اللسانيات البنوية المعاصرة؛ بل يكشف جوهر تحليلها لمصطلح "السُّنَّة" من وجهة نظر تاريخية أنّها منهجية أنثروبولوجية مُرسّمة بأدوات التحليل الفيلولوجي كما يتبيّن في المعطيات الآتية.

يرى أركون أن كلمة "سُنَّة" التي ابتكرها محمد ﷺ قد راحت تفرض نفسها بصعوبة، وبالتدرُّج ضمن العادات والأعراف المحلية السائدة في الجزيرة العربية (أركون، 1996ب، ص22). لقد كان لهذه المفردات (أو المصطلحات) معنىً سائد ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام، ثم بُلورت، وأُعيدت صياغتها من جديد داخل منظور القرآن؛ أي داخل السياق المعنوي أو الدلالي الذي أوجده القرآن، وتجربة المدينة الكبرى (تجربة محمد)؛ لكي يدل على تراث ديني وثقافي في طور التشكُّل والانبثاق معاً (أركون، 1996ب، ص22).

وهكذا يتبيَّن المنهج الأنثروبولوجي الفيلولوجي الذي استخدمه أركون في الإسلاميات التطبيقية لإعادة صياغة المصطلح والمفهوم الأساسي للسُنَّة النبويَّة؛ فهو -حسب استراتيجيته النقدية- مصطلح مفارق لمعناه في مرجعية الدين، ونابع من ممارسة اجتماعية قديمة في المجتمع الجاهلي الذي مضى يرسم تاريخ الإنسان في بناء التاريخ، حتى جاء (محمد)، فابتكر له وضعاً جديداً، ووظيفةً مغايرةً، من أهم مظاهرها تعسُّفه على الموروث الاجتماعي الوثني، وصراعه لفرض رؤية محمدية جديدة لم تُتلقَّ بالقبول، فراحت تشقُّ الوجود بصعوبة، تنتظر أن تجتمع لها شروط مُعيَّنة تفرضها، وتبسط سلطانها في الواقع. هذا الوصف بكامله لمراد أركون يتنزَّل ضمن فكرة تطوُّر المعنى للكلمة العربية، الذي أدَّى إلى تحوُّلها نحو وضع دلالي مغاير لأصلها الذي كانت عليه، وتحويلها إلى وظيفة جديدة تُوظَّف لمصلحة السلطة بدل توظيفها لمصلحة الدين. وهذا التطوُّر الدلالي لمفردات اللغة هو المعروف بعلم "الإيتيمولوجيا" ويدرك في مضممار النقد التفكيكي بأدوات التحليل الفيلولوجي، وهو المنهج الذي عُرف وانتشر على يد المستشرقين في نقد مصطلحات ومفاهيم العلوم الإسلامية في القرآن والعقيدة والشريعة. هكذا تبدو القدرة التحليلية التفكيكية في الإسلاميات التطبيقية لمصطلحات السُنَّة النبويَّة ومفاهيمها مشدودة بقوة في المستوى الأفقي لمُبرِّرات المنهج الأركيولوجي المُدعَّم بالوظائف الفيلولوجية، الذي استعاره أركون -دون شكٍ- من أعمال الباحثين الرحالة المستشرقين الذين جابوا بلاد اليمن والجزيرة العربية من الجهتين الجنوبية والشمالية لجمع نماذج الخرائب والنقوش والآثار والمخريشات القديمة ودراستها؛ بُعِيَّة إعادة صياغة تاريخ العرب قبل

الإسلام، ومن أبرزهم الأركيولوجي النمساوي إدوارد جلازر Eduard Glaser (1855-1908م)، والكشّاف الجغرافي الألماني كارستن نيبور Carsten Niebuhr (1733-1815م)، والأستاذ الجامعي الباحث في علم الآثار الألماني يولريش غسبار سيتزن Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811م)، والرحالة الألماني أدولف فون فريده Adolf von Wrede (1807-1863م)، والمستشرق اليهودي الفرنسي يوسف هلفي Joseph Halévy (1827-1917م)، وغيرهم كثير، وآراؤهم وتحليلاتهم وتكهناتهم الافتراضية، واستنتاجاتهم لتحليل الرموز والإشارات التراثية في الكتابات والمخربشات، مبنوثة في المقالات المُخصَّصة لهذا الغرض، ومنشورة في المجلة الاستشرافية الآسيوية *Journal Asiatique* (1972, *série 19*)، وفي كتب الرحلات الاستشرافية التي فصَّلت تاريخ هذه الرحلات، وبيَّنت بإطناب منهج البحث الأركيولوجي المُؤنَّث بالتحليل اللغوي الفيلولوجي للتاريخ العربي القديم للجزيرة العربية قبل الإسلام (هارجات، 2005، المقدمة). ويمكن وجه المطابقة بين عمل أركون هذا في إعادة صياغة مفهوم "السُّنَّة النَّبَوِيَّة" وعمل مواقف أصحاب المنهج الأركيولوجي من المستشرقين الرحالة، في البحث عمَّا يهدم فكرة الإسلام من داخل العمق التاريخي الأنثروبولوجي؛ فالمستشرقون الإيديولوجيون بحثوا في تطوُّر كلمة (الله) في الجزيرة العربية قبل نزول الإسلام؛ ليُقدِّموا للقراء نظرية حول صدقية التوحيد، وحقيقة اسم التوحيد الأعظم (الله) في الإسلام. وبعد دراسة مستفيضة في الآثار العربية القديمة، وتتبع مفرداتها وتطوُّرها اصطلاحاً ومفهوماً، قالوا إن البحوث الأركيولوجية والفيلولوجية بيَّنت أن اسم (آل) و(إله) و(اللات) يردان كثيراً في النقوش العربية الجنوبية للجزيرة العربية خاصة، والمعبود (إله) أصبح ينادى غالباً بلفظ (ه ا ل ه)؛ أي (الله). أمَّا لفظ الله في الإسلام فهو -بلا شكٍ- آخر مظهر من مظاهر تطوُّر تلك الأسماء. ويقول: ديسو Dussaud: "إن النقوش الصفوية أخبرتنا، وللمرّة الأولى، وبدليل لا يقبل الشك، كيف أن (الله) كان معروفاً لدى العرب، وكان مُقدَّساً في الجمع الإلهي الشمالي قبل أن يُشير به الإسلام كإله للتوحيد." وعلى هذا الأساس، انتهوا إلى أن الله تعالى (اسم التوحيد الأعظم) ما هو إلَّا تطوُّر لمفهوم الآلهة الوثنية العربية في الجزيرة العربية. وبناءً على ذلك فالإسلام يعود إلى أصول وثنية لا علاقة لها بديانات التوحيد بالرغم من أنه كان الخصم اللدود للوثنية العربية

(نلسن وهومل، 1993، ص12، 21، 22، 24، 125، 246، 247، 251). وعلى هذا المنوال تحديداً، توسّع أركون في نقد مصطلحات السُنَّة النَّبَوِيَّة وتفكيكها عن طريق إرجاعها أركيولوجياً وفيلولوجياً وأنتروبولوجياً إلى عمق الجزيرة العربية، وإلى كيفية استعمالها في علاقتها بالعبادات والتقاليد والأعراف السائدة قبل الإسلام، ثم تتبّع دلالاتها عبر التقويم والتعليق الذي يحمل أحكاماً في القيمة حين اعتبر السُنَّة النَّبَوِيَّة قد فرضت التراث النبوي ضد الأعراف المحليّة السائدة، (الوثنية)، ولذلك انتظمتها مفردات تقنية اصطلاحية (مُشَوِّشَة) عن طريق الاستعمال الكيفي أو العشوائي، مثل: سُنَّة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث (نلسن وهومل، 1993، ص22)، وانتهى إلى أنّ مصطلح السُنَّة النَّبَوِيَّة هو مظهر من مظاهر التطوُّر لمصطلح "سُنن الذين من قبلكم"؛ أي لمصطلح وثني في الأساس كان منتشرًا قبل الإسلام، ثم مرَّ خلال الاستعمال الجماعي بمراحل عديدة، وفي النهاية استولى عليه (محمد)، ووظّفه بطريقة مفارقة، ليدل على خطاب جديد، أطلق عليه اسم السِّمَة النَّبَوِيَّة. وعلى هذا الأساس، حوّل أركون درس تاريخ المصطلح إلى نقد تفكيكي إيديولوجي، مُتوسِّلاً بتقنية التعميم للأحكام لتشمل مختلف مصطلحات السُنَّة (سُنَّة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث)، جاعلاً منها مصطلحات عشوائية ذات مفاهيم مُشَوِّشَة.

لا يوجد على الإطلاق تبرير علمي لهذا التقويم فيما كتبه أركون؛ لأنه لم يقدر على فهم النسق الإسلامي الذي بنى هذه المنظومة الاصطلاحية لدراسة السُنَّة النَّبَوِيَّة، ودليل ذلك أنه تصوّرَها مصطلحات وصفية وظيفية، والحال أنّها مصطلحات معيارية (من قواعد علوم) تركز على السُّبْر، والتقسيم، والتصنيف، والتراتبية العلمية النوعية. وليس في تفكيك أركون ما يدل على هذه التراتيب العلمية البتة، وذلك ما جعل نقده الأنتروبولوجي الفيلولوجي ينحرف نحو النقد الإيديولوجي المرسوم بوسيلتين؛ الأولى وسيلة استبدالية تهدف إلى تغيير مصطلحات السُنَّة النَّبَوِيَّة بمصطلحات مغايرة لها تماماً. والوسيلة الثانية تحويلية وتهدف إلى الانتقال من مفاهيم السُنَّة (بمعنى ديني) إلى مفاهيم سُنَّة بمعنى تاريخي غير ديني، وهي فرضيات فكرية ذات حمولة إيديولوجية غير مُبرِّرة علمياً، تقوم أساساً على استنتاجات صادرة عن هذا النوع من التحليل.

## 1. الوسيلة الاستبدالية:

تمثل الوسيلة "الاستبدالية" في نقد الإسلاميات التطبيقية لمصطلحات السُّنَّة النَّبَوِيَّة ومفاهيمها عن طريق اختراع مجموعة من المفردات الجديدة، وإسقاطها على السُّنَّة النَّبَوِيَّة؛ لتكون بديلاً حدثياً لمصطلحاتها التأسيسية التأصيلية، وتنبثق منها مفاهيم جديدة مُوجَّهة نحو الأطروحة الحدائثية اللادينية التي تُسَيِّج بها الدراسات الإسلامية، وفي جوهرها السُّنَّة النَّبَوِيَّة.

لقد أسقط أركون على السُّنَّة النَّبَوِيَّة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة، مثل: "المجموعات النصية"، و"النموذج النبوي"، و"التجربة النَّبَوِيَّة في واقعها التاريخي الاجتماعي"، و"اللحظة النَّبَوِيَّة". وهي مفردات ترسم المصطلح والمفهوم في تصوُّر إبداعي وضعي (إنسي) تاريخي. وبعبارة أركون، فهي مصطلحات ومفاهيم تتجاوز فكراً ودلالياً العقائد والأديان والغيبيات؛ لأن مصطلحي "السُّنَّة" و"الحديث" في المفهوم الإسلامي يحيلان على الدين (الشريعة). أما مصطلحات الحدائث التي أسقطها أركون على حقل السُّنَّة النَّبَوِيَّة فتحيل على التجربة العقلية التي يُعبَّر عنها (باللوعوس النبوي) الذي يُمثِّل الديناميكية والحيوية التي تُبعث في فئة اجتماعية محدودة، ويُخصَّص لها قدر من القول الحق (الحديث، والقرآن)، والممارسة الصحيحة (السُّنَّة) على كل مستويات تظاهرات الوجود البشري.

وعلى هذا الأساس تتحول التجربة النَّبَوِيَّة ونموذجها المدني، التي خصَّص لها النبي قدراً من القول الحق والممارسة الصحيحة (القرآن/ الحديث/ السُّنَّة)، إلى نتيجة منطقية عقلية براغماتية، تحيلها تفكيكياً على المُطلق بمعنى التلاشي؛ لأن الحقيقة النَّبَوِيَّة بهذا الاعتبار تتمتع بطابعها المُطلق، وهي مدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها؛ لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدِّم إجابات كلية ومصحوبة بالممارسات الشعائرية وبتقمص الحقيقة جسدياً. "في حين أن العلوم تستمر إلى حدٍ كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف، والجدول، والمهرميات، والمناهج التجريبية التي لا تُعلِّمنا شيئاً عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء بالمعنى الغيبي على الإطلاق" (أركون، 1996، ص 39). وهذا يقودنا إلى القول

بأن أركون لا يمارس النقد الأنثروبولوجي بقدر ما يمارس التحليل الإستمولوجي السيميائي (الرمزي)؛ لأنه لا يبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها حقيقةً، وإنما يتمخّل التأويل الإيديولوجي الذي ينبثق من مركزية عقلية، وهي رمزية تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلية، وهو أبعد ما يكون عن التفكيك، بل يتموقع في مركز النقد والتقييم الإستمولوجي داخل نظام المركزية العقلية للفكر الغربي، وهي المركزية التي تنتظم المعرفة، وتُركّز على البنى الرمزية. وهذا التصوّر مُقتبس من تحليل فرناند بروديل Fernand Braudel الذي ميّز في تحليل التاريخ بين التحقيب الزمني الذي يحيل على خلفيات مُتعدّدة، منها الخلفية الأنطولوجية (الغيب)، والتحقيب الإستمولوجي الذي يحيل على مركزية العقل والحسّ في مدارات المعرفة (أركون، د.ت، ص247؛ بروديل، 2009، 22-23). وقد استمد أركون هذا المنهج من الأنثروبولوجيا لكلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss الذي بيّن أنه منهج يتناول البحث في ما صنعه الإنسان بنفسه في نفسه، وهو دراسة لكل النواحي الفيسيولوجية والسيكولوجية والمعرفية والاجتماعية، ولكل أنواع السلوك (ستراوس، 1997، ص11، 49، 13، 199، 221، 243، 325).

لقد حاول أركون نقل المصطلحات والمفاهيم الأنثروبولوجية إلى مجال دراسة السُنّة النبويّة، ومن بين تلك المفاهيم "التخييل" (*Imaginaire*)، وهو يرى أنّ هذا التخييل قد ساهم إلى حد بعيد في بلورة عقائد المسلمين وأفكارهم، كما أن الأنثروبولوجيا حسب أركون تفتح أفق البحث في الثقافة الإسلامية، وكيفية تشكّل تراثها المعرفي، ويتجسد ذلك عبر البحث في الثقافة الشفوية والسردية والتفكير في اللامفكر فيه. ومن مظاهر هذا الصنف من التفكير في السُنّة النبويّة بين محمد أركون أنّ السنة بعد وفاة النبي ﷺ، لم تستخدم إلا عام 700م/80هـ، وذلك من قبل الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز (99هـ). ثمّ فرض الشافعي بعد ذلك فكرة كون السُنّة هي مجموعة الأحاديث النبويّة الصحيحة، بوصفها المصدر الموضوعي الثاني، أو الأصل الثاني للشرعية بعد القرآن (أركون، د.ت، ص247). وهذا قول غريب يتضارب موضوعياً وتاريخياً مع تاريخ السُنّة النبويّة، وبهذا المنظور تبدأ وظيفة التحقيب الإستمولوجي برسم الأنثروبولوجيا على المستوى التوظيفي العميق للمفاهيم والدلالات.

## 2. الوسيلة التحويلية:

تنكشف استراتيجية إعادة صياغة المفردات (المصطلحات) لتدل على أنها ليست معزولة البتة عن التوظيف الفكرى التأويلى الحدائى الإيدىولوجى للسُّنة وطبيعتها؛ أى التحويل المفهومى لدلالة السُّنة النَّبَوِيَّة، ومحاولة تجاوز قيمتها الدينية والفكرية وحجيتها الحكمية الشرعية، وتبيين ذلك خاصة من خلال تحقيبها تاريخياً تحقيباً إستمولوجياً، يُلبسها وظيفة (سلطة الخطاب) ويجعلها فى وظيفة الاقتران بالفاعلين السياسيين والاجتماعيين؛ لإظهار أنها أداة فى يد السلطة لممارسة الحكم. وعلى هذا النحو لا يبقى الخطاب (الحديث) كما أوهم أول التصنيف الذى ادعاه أركون فى إسلامياته التطبيقية، من كونه كنزاً من الرموز لا ينفد تأويله، بل إنه يتحول إلى وظيفة متناهية ومحدودة، بحيث يستمد مُبررات تحوُّل خطاباته السُّنة إلى مجموعة من النصوص المختلفة لوظائف سياسية واقتصادية واجتماعية فى عصر التدوين، وهو يصرِّح بذلك فى قوله: "فالحديث ليس إلا اختلاقاً مستمراً فى ما عدا بعض النصوص القليلة التى يصعب تحديدها وحصرها" (أركون، 1996، ص 297-298). وبهذا الموقف يطرح أركون سؤال العلاقة بين الخطاب (القرآن، والسُّنة) والسلطة. لقد استمد أركون أدوات التحليل فى تبرير هذا السؤال من آراء الفيلسوف الفرنسى ميشال فوكو Michel Foucault فى "إرادة المعرفة"؛ إذ قال: "ففى الخطاب بالذات، يحدث أن تتم فصل السلطة والمعرفة. ولهذا السبب عينه ينبغى أن نتصوَّر الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة، وظيفتها الفنية غير متماثلة، ولا ثابتة. بصورة أدق، يجب ألا نتخيَّل عالماً لخطاب مُقسماً بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، بل يجب أن نتصوِّره كمجموعة عناصر خطائية تستطيع أن تعمل فى استراتيجيات مختلفة: الخطاب ينقل السلطة، وينتجها، ويُقوِّبها" (Foucault, 1976, p 133). والخطاب بهذا المعنى لا يسلم على الإطلاق من المغالطات. وهذه النتيجة هى التى انتهى إليها أركون فى النظر إلى أنّ الحديث النبوى مجموعة من النصوص التى تعرَّضت لعملية الانتقاد والاختيار والحذف التعسُّفية التى فُرِضت فى ظلِّ الأمويين الأوائل والعباسيين فى أثناء تشكُّل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعَّوة بالصحيحة (أركون، 1996، ص 146). وهكذا ينتهى أركون إلى التشكيك فى (السُّنة/الحديث النبوى)، وانتزاع حجيتها، وعدّها نصاً ثانوياً فرعياً، اتَّخذها العلماء والفقهاء الذين حاولوا فك رموز النصِّ

التأسيسي الأول وفق ما يتناسب مع مضمون الآيات الواردة في القرآن، ويرى أركون أن الوظيفة التفسيرية لهذا النص الثانوي هي سبب "تأييد وهم التواصلية المعيشة بين المعنى والقوانين الموحى بها، وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمُكثِّفة في التراث الحي الخاص بالأُمَّة المؤمنة" (أركون، 1999، ص47). ومن هنا نتبين أن تصنيف الاسلاميات التطبيقية للسنة النبوية بوصفها أفعالاً تاريخية ظلت متداولة رداً من الزمن في خطاب لم يُستبدل، ولم يَحَلَّ محلّه خطاب جديد. لذلك فهي ما تزال تُقدِّم المعنى نفسه، حتى في السياقات الحديثة، بالرغم من تطوُّر التكنولوجيا؛ ما أدى إلى فوضى معنوية داخل العقل المهيمن، (العقل المحمدي) فأدى ذلك بالضرورة إلى هزيمة فكرية للعقول التابعة (أركون، 2005، ص85-86). وهنا افتضح الرأي، وبانت الضغينة الفكرية التي تتهم النبي بأنه أسس لعقل هيمن على ميراث الشِّرك من ناحية التاريخ القديم، وصار حاجزاً مانعاً من تسرُّب العقل العلماني للعقل العربي الإسلامي في وقتنا الراهن، فأضحى في مرمى الإيديولوجيا الحداثية لتفكيك منجزه العقدي والمعرفي والحضاري لفائدة الحداثة التي تشعُّ مركزياً من الغرب.

هناك نوع آخر من القراءات الإبستمولوجية للتراث الإسلامي، وهي القراءة التي جمعت بين منهجين اثنين متجاورين هما المنهج الإبستمولوجي الفلسفي، والمنهج البنيوي الأدبي.

### ثانياً: نقد المتون الإسلامية ومعضلة القطيعة الإبستمولوجية

لقد كرّست القراءات الحداثية للتراث الإسلامي، وفي مركزه السنة النبوية، منهج النقد الإبستمولوجي في مسارات رؤية التراث الكلية، في حين كرّست النقد البنيوي في مستوى قراءة نماذج انتقائية وموضوعات جزئية من متون التراث؛ قصد إقناع القراء بوجود منظومة من القواعد المنهجية؛ معيارية، ومثالية، وصالحة لقراءة كل الخطابات، ومساعدة على تعميم الأحكام المستخلصة منها على كافة المستويات الفكرية والثقافية، وعلى هذا الأساس، استهدف أصحاب هذا الاختيار العلوم الإسلامية بالنقد، وإعادة النظر في مصادرها، التي أهمها الوحي، والعقل. وفي عمق هذا المسار، وقع تناول السنة النبوية من وجهين: الأول: الوجه الإبستمولوجي الشامل من أجل نقد حُجَّتِها في المعرفة والقوانين والتشريعات الدينية، ثم تقويم مطابقتها للعقل.

الثاني: الوجه البنيوي؛ إذ تناولت مُكُونات السُّنَّة العلمية الداخلية خطاباتها، وبنيتها، ووظيفتها، وُحَجِّيتها في مجال الدين والشريعة. وقد تصدَّى لهذا المشروع الناقد والفيلسوف المغربي المعاصر محمد عابد الجابري .

والمنهج الإبستمولوجي حقل مُتعدِّد التخصصات في الفلسفة الغربية المعاصرة، وهو حقل تطوُّري، عرّف منعطفات كثيرة، وتغييرات متتالية، وبخاصة في مجال النقد. والذي يعيننا منه في هذا المجال هو استراتيجية النقد الإبستمولوجي على وجه التحديد، ومجمل القول في وظيفته ما ذكره الفيلسوف الفرنسي بيار أندري لالاند *Pierre André Lalande* في تعريفه بالوظيفة الاستراتيجية الإجرائية للإبستمولوجيا، وهي وظيفة نقدية تنبثق من فلسفة العلوم، وتهتم بدراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميثودولوجيا *methodologie* التي تُعدُّ جزءاً من المنطق، كما أنها ليست تركيباً أو توقُّعاً حدسياً للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطوُّرية، وإنما هي في جوهرها الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، التي تهدف إلى تحديد أصلها المنطقي لا النفسي، وقيمتها، ومدى موضوعيتها ( La Lande, 1986, p 293). ثم عرف النقد الإبستمولوجي منعطفاً مهماً مع الفيلسوف الفرنسي بول موري *Paul Mouy* الذي اهتم بالنقد الإبستمولوجي، وعَدَّه "النقد العلمي للمعرفة"؛ أي دراسة المنهج العام للعلوم و"العمليات التي يُطبِّقها العقل البشري على العلم" (موري، 1973، ص48).

مما سبق يتبيَّن لنا التقاطع المنهجي بين النقد الإبستمولوجي والنقد البنيوي -على وجه التحقيق- في مشروع نقد بنية العقل العربي، في مسارات الرؤية الكلية للتراث عند الفيلسوف المغربي المعاصر محمد عابد الجابري، وذلك من خلال نقده أنظمة المعرفة في الثقافة العربية، مُستهدفاً في الأساس سردية المعرفة التي انبثق منها التراث الإسلامي، والأنظمة التي تحيط به في مجال المتناقضة والاستمداد. وهو مشروع مزدوج المنهج؛ أحد مناهجه أفقي إبستمولوجي يستهدف نقد العقل الإسلامي من جهة مصادر المعرفة (النقل، والعقل، والعرفان)، وتفكيك علاقات التواشُّج بين تلك المصادر مقابل تأصيل العقلائي منها، وتهميش غيره، بما في ذلك الوحي. والآخر يستهدف التجاوز نحو البديل الحدائثي الذي حاول تكريسه بفكرة القصدية الفلسفية، ومحاولة ترسيم القطيعة الإبستمولوجية مع التراث الإسلامي، وفي مركزه السُّنَّة النَّبَوِيَّة.

## 1. أفق المنهج الإبستمولوجي البنيوي في نقد السُّنَّة النَّبَوِيَّة عند الجابري بوصفها

### نظاماً للمعرفة في العقل العربي الإسلامي:

عَدَّ الجابري السُّنَّة النَّبَوِيَّة مُكوِّناً معرفياً يعكس طبيعة خطاب البيان بأسره في نظام المعرفة في العلوم الإسلامية خاصة، وفي بنية العقل العربي بصورة عامة. وعلى هذا الأساس، طَبَّقَ نظام المنهج الإبستمولوجي؛ لدراسة البنية العميقة للعقل العربي، وكيفية تفكُّره من خلال متون الدين (الوحي، والخطاب؛ أي البيان).

تقوم بنية العقل العربي في نظر الجابري على الأنظمة المعرفية الآتية:

أ. اعتقاد الجابري أن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية، هي: البيان، والعرفان، والبرهان، وأن "البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور" (الجابري، 1986، ص 20). وهذا التقسيم مستمدُّ من المرجعيات المُنتجة لهذه الأنظمة اعتماداً على المنهج الإبستمولوجي لدراسة نظرية المعرفة. وفي ما يأتي تفصيل الأنظمة التي شرح الجابري بمقتضاها بنية العقل العربي:

1. نظام البرهان: هو سليل العقل اليوناني الكلاسيكي، وقد تضاف معه العقل العربي الإسلامي بدءاً من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة.

2. نظام العرفان: وهو سليل العقل الإشرافي القديم، ومنبعه العقل الهندي، ثم الفارسي خاصة (القيم الكسروية)؛ نظراً إلى القرب الجغرافي من فضاء العقل العربي الإسلامي، وكان الامتزاج به في مجال البناء المعرفي للثقافة الإسلامية سهلاً وسريعاً وعماماً في أغلب الأحيان.

3. نظام البيان: وهو العقل العربي الإسلامي في بنيته الوظيفية الأصلية؛ لأنه سليل حضارة الكلمة، وقد تدعّم منهجه ذلك بتعاطيه مع الوحي (القرآن، والسُّنَّة النَّبَوِيَّة)، وما نجم عنهما من المعرفة العربية الإسلامية (الجابري، 1986، ص 13، 75، 109، 239، 259، 293، 345، 383، 415؛ الجابري، 2001، ص 257، 290، 345، 427، 461، 535، 593، 619). وقد بيّن الجابري أن مصدر الدين الإسلامي يعود كله إلى الحديث (الجابري، 2006، ص 153). وهذا التصنيف يمكن أن نطلق عليه ممارسة الرِّدِّ إلى المنبع (المصدر)، وهو الحدُّ الأعلى في

التصنيف المنطقي القديم، لكن الجابري لا يراه بهذه الصورة، بل يُعَدُّه من قبيل التصنيف الإبستمولوجي من جهة حقيقته المعرفية. أمّا من جهة بنية العقل فهو يميل إلى المنهج النبوي التشريحي الذي يكتفي بدراسة الموضوع من الداخل؛ أي من تركيبته بوصفها موضوعاً مستقلاً معرفياً.

ب. اعتقاد الجابري أن الحديث عن موضوع نظام البيان صنفان:

1. صنف يوحى إليه؛ فهو قرآن.
2. صنف من عند النبي، يُبيّن به ما ورد في القرآن، أو يُخبر به عن أشياء تتعلّق بالدين، وهذا هو الحديث بالمعنى الاصطلاحي؛ الحديث النبوي (الجابري، 2006، ص153).

ولا غرابة في إطلاق الجابري مصطلح "الحديث" على القرآن؛ فهذا ما أخذه من الآية السابعة من سورة الكهف، والآية الثالثة والعشرين من سورة الزمر، والآية التاسعة والخمسين من سورة النجم، والآية الحادية والثمانين من سورة الواقعة، والآية الرابعة والأربعين من سورة القلم. فالقرآن يُبيّن أنه يقبل الوصف بصفة "الحديث" و"أحسن الحديث"، لكن الإشكالية الحقيقية تكمن في التصنيف الإبستمولوجي الذي يروم بيان الفرق بين حديث القرآن وحديث السُّنَّة؛ فالجابري صنّف حديث القرآن على أساس أنه معرفة بالوحي، وصنّف حديث السُّنَّة على أساس أنها معرفة بيانية بشرية من عند النبي، يستعان بها لبيان ما ورد في القرآن. وقد بنى على هذا الموقف رأياً واضحاً مفاده "أن حديث النبي ﷺ إنما وظيفته تبيين ما في القرآن، وليس الإتيان بتشريع جديد أو إضافي؛ وهذا ما نص عليه القرآن في الآية (44) من سورة النحل: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل:44)، والآية (40) من سورة الرعد: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد:40)" (الجابري، 2006، ص155).

غير أن ما يثير الاستغراب حقيقةً هو: كيف فهم الجابري أن الآيتين اللتين ساقهما مُثَلِّان برهاناً على بشرية السُّنَّة؟! ليس هناك شكّ أنّ البيان تكليف للنبي من الله تعالى، ولكن التكليف بوظيفة البيان لا يقتضي أبداً أن يكون المُكَلَّف به (البيان) هو الآخر من عند النبي نفسه، ولو كان الأمر كذلك لامتنع أن يُصرّح القرآن بغير ذلك. والحال أنه صرّح بذلك في الآيات (16-19) من سورة القيامة، التي احتجّ بها الجابري نفسه تحديداً لدلالة لفظ

القرآن (دلالة الاسم على المُستَمَى) (الجابري، 2006، ص150)؛ من أن البيان ليس من عند الرسول، وإنما هو من عند الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَعَلَّ بِهٖ ۝ إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ ۝ وَقُرْآنَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۝﴾ (القيامة: 16-19). وهذا يتطابق مع الآية الثانية التي احتجَّ بها الجابري في البلاغ، وهي الآية (40) من سورة الرعد: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَّغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: 40)؛ فالبلاغ يقتضي أن يكون النبي مُجَرِّدَ واسطة يُبَلِّغُ عن ربه لا غير، والحُجَّةُ القرآنية هنا ضد موقف الجابري، وليس لفائدته. وعلى هذا الأساس، تتوضَّح هشاشة التأويل في مستوى الطَّرْقِ البنيوي لدلالة الخطاب بمصادر الوحي الإسلامي في رؤية الجابري النقدية؛ ما يدل على أن قراءته إتما جزئية بحيث يذكر ما يعتقد أنه حُجَّةٌ على رأيه بفهم ما مثَّلَ الآية (44) من سورة النحل، ويترك ما يخالف رأيه مثل الآية (19) من سورة القيامة، وإما أنه يُعَمِّمُ الافتراض، فيجعل البلاغ مرتبطاً بالمُبلِّغِ صدوراً وأداءً، وهذا ممَّا لا حُجَّةَ عليه في لسان العرب، فضلاً عن سياقات الخطاب ومقتضيات الأسلوب. ففي وظيفة الحصر، "إنما عليك البلاغ"، تنحصر وظيفة المُبلِّغِ في الوساطة، ويقتضي صدور المُبلِّغِ به عن غير المُبلِّغِ. فهل فات الجابري فهم هذا؟! لا أعتقد ذلك؛ إذ تتبع هذه الهشاشة في التأويل من عوامل الارتهان للتحليل الإيستمولوجي للسياقات؛ أي الأسس السابقة عن الممارسة التحليلية للخطاب. وهذا ما يُسَوِّغُ -في اعتقادنا- تحوُّل المنهج إلى إيدولوجيا صمَّاء، تفرض نسقها في تحليل الخطاب تعسُّفاً، ولو خالفت منطق الخطاب، وأسلوبه، ودلالته.

إن البيان -بوصفه معرفة- هو إنتاج "العقل العربي البياني"، وهو عملية جمع اللغة وتقنينها وتقعيدها؛ النحو، والفقه، والكلام، والشعر، والخطابة، والترسل، وفنون أخرى. ويعتقد الجابري أنه "إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان، فإن علوم العربية هي معجزة العرب" (الجابري، 2009، ص14). أمَّا العرفان فهو معرفة صوفية لا تُكتسب بالحسِّ أو بالعقل، وإنما تحصل بالكشف والحدس والإلهام (الجابري، 1986، ص251). وهذه المعرفة ترتبط بـ"اللامعقول العقلي" أو ما يسميه "العقل المستقل"، أو الغنوص، أو المعرفة الغنوصية (الجابري، 2009، ص186). أمَّا البرهان فهو عمل ذهني وإجراء عقلي يبني صدقية المعرفة وحجَّيتها، ويُقرَّرُ كلاً منهما (الجابري، 1986، ص373). وهذا التصنيف يشمل كثيراً من

خطابات السُّنَّة التي تروي معجزات الرسول ﷺ الحسية، مثل: الإسراء والمعراج، ونبع الماء بين يديه، وإطعام جيش بطعام شخص واحد، ووضوء جيش من الماء القليل، وحنين الجذع إليه، وسلام الحجر عليه، وشفائه بعض الصحابة من بعض الأمراض، وغير ذلك من أحاديث المعجزات أو المخبرات بالغيب.

أضف إلى ذلك موقف الجابري من طبيعة الأحاديث النبوية؛ إذ ينقدها ويقومها وبقِيَمَها بمعيار لا وجود له في تاريخ العلوم، وقد سمّاه شهادة القرآن؛ فما شابه معناه معاني القرآن -بفهم الجابري- من أخبار، فهو مقبول، ولو كان في ميزان المُحدِّثين من نوع الموضوع، وما لم يجد له في القرآن حضوراً -بفهم الجابري-، فهو مردود، ولو كان في ميزان المُحدِّثين خيراً متواتراً؛ فالجابري يعتمد آلية قياس التضمُّن، فما تضمَّنه القرآن كان من مقبول السُّنَّة، وما لم يجد له الجابري معنى مُكرِّراً في القرآن ردّه، ونفى أن يكون من السُّنَّة، في حين أن بيانات السُّنَّة قد أسَّست لكثير من كفايات العبادة، مثل: كيفية الصلاة، ومقادير الزكاة، وصور الذكاة، وسُنن الطهارة، وغيرها، وهي غير مذكورة في القرآن الكريم. ومن هنا يتبيَّن لنا أن آلية الرَّدِّ إلى المرجع بقياس التضمُّن ليست من المعايير الأساسية في نقد السُّنَّة النبوية (الجابري، 2000، ص 59).

ت. تشكيك الجابري في السُّنَّة النبوية، وتعميم حكم الوضع في نصوصها؛ لأنه يرى أن قيم السُّنَّة النبوية هي حقيقة قيم كسروية (فارسية) غزت الدولة الإسلامية (الجابري، 2001، ص 198). ومن هنا يكشف الجابري بوضوح الدرجة الثانية من النقد الإستمولوجي الذي استقاه من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وهو نظام الإستمولوجيا كمفهوم معرفي (الجابري، 2000، ص 115). ولمَّا كانت المماثلة الروحية مُجرَّدة من القرينة، ومنزلة إلى المطابقة، ومُتدبِّية عن العقلانية، وكانت المماثلة البرهانية -بوصفها منهجاً ورؤية- مرتبطة بالثقافة اليونانية، وما نُقل منها إلى الثقافة الإسلامية، لثُمَّل لوناً من البرهان وُظف لمواجهة المدِّ الهرمسي العرفاني، فتجسَّد في وظيفة إيديولوجية ليست معرفية؛ فإنَّ القراءة الإستمولوجية للتراث الإسلامي تستدعي الفصل بين الأنظمة الثلاثة (العرفان/ البرهان/ البيان)، وبناء البيان العربي الإسلامي على المنهج البرهاني، واعتماد المقاصد الكلية للشريعة بدل النص (الوالملي، 2013).

ث. من دواعي الهشاشة في أطروحة الجابري، ما يتجلى واضحاً بمُجرّد المقارنة المنهجية الألفية بين نظرية نقد العقل العربي الحدائتي للجابري، ونظرية تجديد الفكر الديني في الإسلام التي تنتمي إلى فكر النهضة والإصلاح في مطلع القرن العشرين لمحمد إقبال، وكيف تغاضى الجابري عن مواقف وآراء محمد إقبال الذي سبقه إلى القضايا العقلية البرهانية نفسها في قراءة متون الدين. وكان إقبال قد نقد تلك القضايا نقداً موضوعياً يقوم على المبادئ والقواعد نفسها التي اعتمد عليها الجابري، ولكن محمد إقبال نقدها وفككها من جهة قضية التضارب بين البرهان والبيان في النظر المنطقي للمتون الدينية بخلفية فلسفية (من نقد ديكرت إلى استلهام برغسون).

إن الدليل الكوني في المنهج البرهاني ينظر إلى الكون على أساس أنه معلول متناهٍ، ولكن الوقوف بهذه السلسلة عند حدٍّ مُعيّن، ثم الانفصال عن التسلسل؛ لتأسيس علة أولى لا علة لها، هو إهدار لقانون العلية نفسه الذي يصدر عنه دليل بجملمته. وهذا الدليل الكوني يعتمد علة إثبات اللامتناهي على نقطة المتناهي، ولكن غير المتناهي الذي نصل إليه بنقض المتناهي هو لا متناهٍ باطل لا يُفسّر نفسه، ولا يُفسّر المتناهي الذي يقيمه مقابلاً لغير المتناهي. وعلى هذا، نقول: إن الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي - كما يتضمّن الدليل الكوني - ظاهر البطلان في نظر المنطق، وبهذا يتهافت الدليل بجملمته (إقبال، 2000، ص 39). فما البديل إذن، إن الدليل الغائي يتضمّن المعلول للوصول إلى نوع علة، ويستنتج منه آثار البصيرة. ومن القصد، ومن التوافق مع الطبيعة، وجود موجود عالم بنفسه، لا نهاية لعقله وقدرته. وهذا الدليل في أحسن صورة يُزوّدنا بوجود مخترع خارج عن الكون، يُبدع الصنع مع مادة موات، صعبة القيادة، سابقة الوجود، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم، ويوصلنا إلى وجود مخترع لا إلى وجود خالق. وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضاً للمادة، فليس ممّا يعني بشأن حكمته أن خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولاً، ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية. والصانع إذا عُدَّ خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائماً محدوداً بها، فيصبح بهذا صناعاً متناهياً تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب، على غرار ما يفعله الصانع من البشر (إقبال، 2000، ص 40)؛ إذ يوجد تمييز بين الصانع والخالق بحسب المنظور الديني، وقد أثّرت سجلات أساسية بخصوص هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية.

أمَّا الدليل الوجودي ووجوب الوجود فداخل في ماهية الله، أو في مفهومه. وعلى هذا يمكن تأكيد صفة الوجود الواجب لله، أو أن الله موجود -بحسب ديكرت-، ثم فكرة الكائن الكامل بأنه لا يمكن أن تكون الطبيعة قد أتت من الطبيعة؛ لأن الطبيعة لا ترينا سوى التغيُّر، فهي لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل. فلا بدّ من وجود شيء خارجي مقابل للفكرة الموجودة في عقولنا، يكون هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا. لكن يضيف إقبال، فمن الواضح أن الوجود المُتصوّر في العقل ليس دليلاً على وجود المُتحقِّق في الخارج (إقبال، 2000، ص40). ويراهن إقبال على كانط في إثارة نقده للدليل الوجودي لدى ديكرت؛ فكل ما يعنيه هذا الدليل أن فكرة الكائن الكامل تتضمن فكرة وجوده. وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والموجود المُتحقِّق في الخارج لهذا الكائن هاوية لا يمكن عبورها بمجرّد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي. والدليل على النحو الذي سبق، مصادرة على المطلوب؛ لأنه يُسلّم بالمطلوب نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي. لقد بينت لكم بوضوح أنّ الدليل الوجودي ودليل الغائية لا يؤدبان إلى شيء، وسبب إخفاقهما هو أنّهما (لا) يعتبران الفكر عاملاً مفارقاً يعمل في الأشياء من الخارج. وهذه النظرة إلى الفكر تعطينا في إحدى الحالتين صانعاً لا غير، وفي حالة أخرى تخلق هاوية لا تُعتَبَر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج (إقبال، 2000، ص40: الخمسي، 2015). وهذا يعني سقوط البرهان في مقابل البيان؛ والبيان هو القرآن والسُّنَّة، ومن التمس وجود الله وحقيقة الدين خارج مصادر الوحي لم يقنع نفسه بالبرهان، ولم يُقدِّم لقرّائه سوى الوهم والإيهام.

## 2. القطيعة الإستمولوجية:

يستمدُّ الجاربي فكرة القطيعة الإستمولوجية من الفلسفة الغربية؛ وهي ردُّ فعل على تيار الاستمرارية الذي يتزعمه الفيلسوف البولوني إميل ميرسون (Émile Meyerson) (1859-1933م) الذي انتقد المذهب الوضعي، وبيّن أن الفكر العلمي يقوم على مبدأ الاستمرارية، وأن العلم هو عملية تراكمية تواصلية، لا انقطاع فيها، وأنه لا وجود لقطيعة معرفية بين العصور المختلفة؛ فالفكر العلمي استمرار للفكر العامي، والفكر العلمي المعاصر استمرار

للفكر العلمي السابق له (Meyerson, 1912, p624-626). وكانت فكرة الثورة على كل ما هو سائد، واستهداف كل ما هو موجود، قد شكَّلت ملامح اللبس والتعقيد والغموض في مفهوم "الحدائثة"، فاختلف المنظرّون في تجنيسها، وبيان حقيقتها، والإحاطة بمشمولاتها؛ فتباينت الآراء في تحديد ماهيتها وطبيعتها، كما بيّن زوّادها ونُقّادها، على نحو ما بيّنه الفيلسوف الفرنسي جان بودريار في تعريف الحدائثة بأنها ليست مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي؛ أي مع كل الثقافات السابقة عليه، أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي السائد، تفرض الحدائثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشعُّ مركزياً من الغرب.

ومن هذا المنطلق، يتبيّن أن المفهوم الحقيقي للحدائثة يقوم على فكرة مركزية، هي:

*Un concept .... Qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles.*

بمعنى "المفهوم المركزي للحدائثة هو القطيعة الإستمولوجية مع كل ما هو تقليدي أو موروث في كل الثقافات" (de Laclous, 2009, p23,64). كما بيّن الفيلسوف الفرنسي آلان تورين Alain Touraine (1925-) "أن التحوُّل المفصلي للحدائثة يقوم على رفض الأشكال التقليدية لممارسة الفكر والحياة، والتخلّي عن الماضي والعصور الوسطى، مقابل خلق عالم وإنسان جديدين، وإعمال العقل كأداة تعطي أهمية مركزية للعمل والتنظيم والإنتاج وحرية تبادل المعطيات والقوانين، وإقامة سلطة عقلية مشروعة، وأخلاق مسؤولة عن تلك المبادئ التي تقوم عليها الحدائثة" (Touraine, 1992, p295). وعلى هذا الأساس، يتبيّن أن الحدائثة انَّحذت لها فكرة مركزية، هي فكرة القطيعة الإستمولوجية.

والفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884-1962م) Gaston Bachelard هو من أسَّس مفهوم القطيعة الإستمولوجية في الفلسفة الغربية المعاصرة. وقد انبثق ذلك المفهوم من اعتقاده بأن تطوُّر العلوم لا يكون بالكيفية التي تسمح باستنباط النظريات الجديدة من التاريخ السابق لها في مجالها، ولا فهمها في الأحوال جميعها في ضوء النظريات السابقة. فليس في تاريخ العلوم استمراراً مظهره الانتقال في التطوُّر من نظريات سابقة إلى أخرى تليها، بل

التطور يتم فى قفزات كىفية وثورات معرفية لا يكون الجديد فيها دائماً استمراراً لما سبقه. وعلى هذا الأساس، استنبط غاستون باشلار مفهوم "القطيعة الإستمولوجية"؛ فالقطيعة المعرفية تعنى أن العلم لا ينمو ويتقدم دائماً عن طريق النمو والاتصال فى حركة مستمرة وممتدة من الماضى إلى الحاضر، ومن القديم إلى الجديد، من خلال الزمن المتصل، وإنما ينمو ويتقدم عن طريق القطيعة والانفصال، بمعنى أن يستند فى مرحلة ما على ابتكار منظومة جديدة من مفاهيم تكون غير متصلة بما قبلها، منها تتولد المعرفة، وعليها يرتكز إنتاج العلم، ولا يكفى أن تكون تلك المنظومة جديدة، بل ينبغى أن تكون مغايرة للمفاهيم السابقة، ومنفصلة عنها بطريقة تنعدم حاجة العودة إلى ما قبلها (ميلاد، 2009، ص12).

إن المهم فى العلم ليس الصورة الحسية المُتخيَّلة التى يُقدِّمها هذا العالم أو ذاك لأشياء الطبيعة، وإنما المهم هو الانتقادات وأنواع الرفض التى تلاقيها هذه الصورة من طرف العلماء الآخرين (باشلار، 1985، ص5: حسن، 1993، ص140، 142). فالنظريات العلمية المستجدة فى العصر الراهن لا يمكن النظر إليها على أنها استمرار للنظريات السابقة؛ إذ لا يمكن مثلاً إرجاع فيزياء آينشتاين (1879-1955م) إلى فيزياء نيوتن (1643-1727م)، ولا فيزياء نيوتن إلى غاليلى (1564-1642م) (باشلار، 1983، ص8؛ باشلار، 1986، ص59). وهذا ما يجعلنا ننتقد الفلسفات والعلوم الإنسانية التقليدية، ونُعَدُّها عاجزة عن متابعة التَطَوُّرات العلمية المعاصرة (وقيدي، 1987، ص23).

وهكذا أصبحت فكرة القطيعة الإستمولوجية مع الماضى هى عنوان فكرة الحدائة والتحديث؛ سواء فى المجتمعات الغربية التى أنتجت تلك الحدائة، أو فى المجتمعات الأخرى التى تأثرت بالحدائة الغربية، واستعارت نخبها المتضامنة معها معرفياً وعقدياً وإيديولوجياً تلك المفاهيم، لتكرسها بشكل سفاحى على ثقافتها وعقائدها وتاريخها، بدعوى تحديث العقل، وإنتاج الحضارة الجديدة. وفى هذا الاتجاه، انتشرت فكرة الثورة على القديم والقطع مع الماضى فى المجتمعات الشرقية والجنوبية عامة، وفى المجتمع العربى الإسلامى بوجه خاص، انتشار النار فى الهشيم؛ فانقسمت النخب والطلائع العلمية والسياسية والثقافية تجاه هذا الاعتقاد الوافد من الآخر إلى تيارين على الأقل: تيار الأصالة، وتيار الحدائة. وعلى هذا الأساس، تصدَّى

تيار الحدائثة العربية لنقد التراث العربي الإسلامي نقداً تفكيكياً، اعتماداً على خلفية القطيعة الإستمولوجية التي تشعُّ مركزياً من الغرب.

لقد تبنى الجابري مفهوم "القطيعة الإستمولوجية"، وحاول تطبيقه على متون العلوم الإسلامية بناءً على فكرة إلغاء النص (القرآن، والسنة)، وتعويضه بالمقاصد الكلية للدين؛ إذ يقول: "الحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل، وليس هو الآن، من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطَّع إليها." والحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، وتحقيق تجاوز عميق له، وصولاً إلى تراث جديد نصنعه انطلاقاً من إعادة الصياغة والتشكيل لتراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواؤه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية؛ لتحويل المطلق والثابت في التراث إلى عقلانية مُتحرِّكة في الوقت الراهن، ومن هذا المنطلق، راهن الجابري على فكرة المقاصد، وعدّها جسر العبور إلى ضفّة الفكر الحدائثي، والقطيعة السلسلة مع تاريخ العلوم الإسلامية المشار إليها بـرمز التراث.

يرى الجابري مقاصد الشريعة مُحدِّداً حاسماً في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها؛ فالواقع يُحدِّد المصالح، ويمليها علينا؛ وهذا ما أعطاه مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسراً للعبور إلى المضامين الحدائثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكُّم السماوي. ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية، وفي تطبيق الشريعة الإسلامية (الجابري، 1986، ص 48، 49، 51، 52، 53، 58، 103، 252، 535؛ البويسفي، 2017).

إن هذا الاعتماد على نظرية المقاصد المُطبَّق على متون الوحي، وفي مركزها السنة النبويّة، اعتماداً على منهج القطيعة الإستمولوجية من قبل الجابري، يكشف بوضوح إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية؛ لأن مفهوم "المقاصد" في هذه القراءة لا ينسجم مع طبيعة الفكر المقاصدي الذي جرّده أبو إسحاق الشاطبي من علم أصول الفقه الإسلامي، وكانت السنة النبويّة ركيزة أساسية من ركائزه العلمية المرجعية، بل هي قصدية فلسفية تستمدُّ أصولها من فلسفة اللغة المعاصرة عند ريتشارد رورتي، وجون سيرل، وغيرها.

ومن البراهين الدالة على المقاصد المعتمدة في هذا السياق، هي القصدية الفلسفية، وليست المقاصد المتداولة في علم دلالة خطاب الشرع؛ فالجباري يرى أن أحكام الشريعة لم تُشرع إلا لتحقيق مقاصدها، وأن النصوص تقوم مقام الوسائل بالنسبة إلى الغايات. فأحكام الحدود مثلاً لم تُشرع إلا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يُشرع إلا لتحقيق مقصد العدالة، ومنع استغلال القوي للضعيف، وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة؛ فنصوص الشريعة لا تحمل أي قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها. وهنا يتبين المتوارى خلف الزخرف اللفظي، وتطرح إشكالية حقيقية، هي: إذا تحقَّق المقصد الذي يعنيه الجباري بمعزل عن خطاب الشرع، وبأي وسيلة أخرى، فهل سيبقى لمتون الوحي قيمة أو وظيفة؟ وإذا اقتضت ظروف العصر أو حاجة الناس طريقاً آخر غير طريق الوحي لتحقيق المقاصد التي تتوقَّف عليها مصالحهم، ففي هذه الحالة لم يعد هنالك حاجة إلى الشريعة خاصة، ولا إلى الدين عامة، بل يقدم ما يُحقِّق المصلحة، ويلغي المرجع الديني؛ لأنه لا يُحقِّقها على الوجه المرغوب (ستنتفي في هذه الحالة فكرة المانع الشرعي؛ لأنه يحول دون تحقيق المصلحة لأسباب دينية أو أخلاقية)، وهذا يعني أن السُّنَّة النَّبَوِيَّة مثلاً تصبح غير مقصودة بذاتها في التشريع؛ بل هي وسيلة لا غير، وإذا تغيَّرت الوسيلة، وتحققت المصلحة بنصوص القانون الوضعي مثلاً، فإنه يمكن الاستغناء عن السُّنَّة (النجار، 2006، ص 69).

مما سبق يتبين أن المنهج الإبستمولوجي، المُعزَّز بأدوات القطيعة الإبستمولوجية، والمُطبَّق على متون الوحي الإسلامي، يصل -في نهاية المطاف- إلى استبعاد القرآن والسُّنَّة والفقه وغيرها مما يوسِّم أو يُنعت بالتراث في اصطلاح الحدائثيين العرب. فاستبعاد السُّنَّة وما يحيط بها من علوم الإسلام هو جوهر القطيعة الإبستمولوجية في مشروع تحديث العقل العربي المعاصر. ومن هذا المنطلق، يتأكد بما لا يدع مجالاً للشك أن مثل هذه القراءات الحدائثية هي قراءات عقلية وضعية لا دينية في جوهرها. وهذا النوع من الفكر اللاديني ليس جديداً في تاريخ العلوم، ولا في تاريخ الإسلام نفسه؛ فقد فكَّك الإسلام قديماً منظومة الفكر الوثني، وفكَّك منظومة العقل اللاديني اليوناني والهندي والكسروي، وبين بطلانها، ثم تجاوزها إلى بديل فكري وعلمي وحضاري جديد يقوم على الإيمان بالله، والتدبُّن بالإسلام، والتفكير بالعقل.

## ثالثاً: النقد الفينومينولوجي للسنة النبوية

هناك اختيار آخر لنقد السنة النبوية في القراءات الحداثية، وهو المنهج الفينومينولوجي (Foulquier, 1992)،<sup>1</sup> الذي تبناه خاصة الكاتب والناقد المصري حسن حنفي. وقد جاء هذا النقد المنهجي ضمن مشروع القراءة الفينومينولوجية التي طبّقها حنفي على متون الإسلام النقليّة الخمسة كما وضعها الأوائل (القرآن، والسنة، والسير، والفق، وعلم الكلام)، وهي أكثر العلوم تأثيراً في الحياة العامة - بحسب رأيه - بحجّة القول: "قال الله تعالى". (حنفي، 2014، ص7).

يعتقد حسن حنفي أن كل ما أتى به الحديث ليس بجديد، وإنما هو شرح وبيان وتفصيل لما في القرآن، مثل: "لا وصية لوارث"، و"صلّوا كما رأيتموني أصلي". وكل ما جاء في السنة مخالفاً لما في القرآن، فهو مدعاة للشك (حنفي، 2014، ص11). وعندما يصطدم حسن حنفي بما يخالف تصنيفه هذا، وخاصة ما يتعلّق بالسنة العملية التي تتكوّن في الواقع، وتفرضها أحياناً المعاملات والظروف ومصالح الناس، ويتجلّى فيها مظاهر اليسر في تطبيق شروط التشريع؛ عندئذٍ يجد نفسه في مواجهة السنة التي تخالف تصنيفه، وتتعارض مع تصوّره، فلا يُنصّف علوم السنة، ولكن ينحرف بها إلى التأويل على غير قياس؛ فيجعل السنة القولية من النوع الأدبي نفسه الذي للقرآن (الفاظ، وخطاب)، وهذا النوع يخضع لقواعد تحليل الخطاب، ونوع آخر عملي. ويُعدّ الحديث القولي مُعطى، والسنة العملية تأسيساً، والقول نازل من أعلى، والسنة العملية صاعدة من الأسفل إلى الأعلى (قياساً على الجدل الصاعد والجدل النازل عند أفلاطون)، وينبني على هذا أن القول مُعطى، وأن المُعطى من طبيعة الوحي، وأن السنة العملية فعل في الواقع، وهي من طبيعة الفعل البشري. وهكذا ينتهي حنفي إلى أن الحديث (القول) من الوحي، وأن السنة (الفعل، والتقرير) من البشر

<sup>1</sup> the phenomenology: علم الظواهر (الفينومينولوجيا الظاهرية).

phénomènes: استُعْمِلت أولاً في ميدان علم النفس لتدل على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس)، ومظاهر الوعي في محتواه النفسي، بناءً على ملاحظة الظاهرة ووصفها "كما هي"؛ قصد تحليلها، وتحديد خصائصها، وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى مُشكّل الظهور أو الانبثاق (لأي ظاهرة كانت) الذي يتصل أوّلهة اتصالاً مباشراً بالوعي. فأوّل النقاء للوعي الذي أثارته ظاهرة مُعيّنة، وجلبت انتباهه، هو صُلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها.

(ليست من الوحي)، ومردُّ ذلك إلى المنهج الفينومينولوجي، انطلاقاً من أن الحديث من الوعي العملي، وليس من الوعي النظري، ويسبقه الوعي التاريخي؛ للتأكد من صحة النقل الشفاهي أو المُدَوَّن. فالوعي التاريخي هو حلقة الاتصال بين علم الحديث وعلم الأصول. يعدّ حسن حنفي السُّنَّة مرجعية تقوم ببناء وعي الفقيه المُشتغل بعلم أصول الفقه، ويرى أن هذه المرجعية بحاجة إلى إعادة تقويمها؛ لوضعها في وظائف جديدة تفتضيها آليات القراءة التجديدية للفكر الإسلامي المعاصر؛ فالقرآن والسُّنَّة هما المُسلمة الأساسية في كل علوم التراث، وقد مرَّ من قبلُ بمنهج النقل الشفاهي، حيث نزل الوحي وُكِّت، وصدرت السُّنَّة ونُقلت في لحظة ماضية من الزمان، فيكون ضمان صحة القرآن والسُّنَّة بحثاً في كيفية انتقال هذين النَّصين (كتابةً، ومشافهةً) عن طريق الأفراد والأجيال. واشتغل هذا المنهج التقليدي من أجل فهم الوحي بعد استقباله، بدءاً بمباحث الألفاظ التي تضمُّ الصيغة؛ أي اللفظ، ثم المفهوم؛ أي المعنى، ثم المضمون؛ أي الفحوى والإحالة إلى العِلْم الخارجي، ثم المنظور وتعدُّد الصواب، ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمَّن أحكام الوضع؛ أي بناء الشريعة في العالم، وأحكام التكليف؛ أي تحقيقها بوصفها أنماطاً للسلوك البشري (حنفي، 2004، ج2، ص37). وهذا الوحي يُعبر عن الوعي الخالص؛ أي المُسلم به، ويمكن من هذه الناحية تصنيفه في مقام الوعي التاريخي القَبلي. وهذا الوعي التاريخي القَبلي يعبر عن الوعي بالماضي، وأن العمل الذي قام به علماء المسلمين هو نقل هذا الوعي الماضي القَبلي إلى وعي نظري بالحاضر، ويسميه حسن حنفي الوعي التأملي (حنفي، 2004، ج2، ص12، 16) الذي ينطوي تحته الوعي اللغوي؛ إذ يتعامل الوعي التأملي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السُّنَّة) في صورة لغة، وهذا يتطلب فهم الألفاظ والتركيب، والبحث في معانيها (حنفي، 2014م، ص12). ومن هذه الزاوية، نلاحظ اهتمام علم أصول الفقه بالنصوص المنطوية على حكم، والتعامل مع النَّص من جهة كونه معقولاً، أو مُتضمِّناً استدلالاً وعِدلاً. وبناءً على المنطق البنيوي الداخلي، تُقسَّم الموضوعات تبعاً لقسمة عقلية في الوعي التأملي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى: أسماء، وأفعال، وحروف. أمَّا الأسماء فاصطلاحية توقيفية، وأمَّا مبحث المعاني فيقسم الكلام إلى ما يدل، وما لا يدل. وما يدل، فإنه يدل على معنى ظاهر، أو معنى مُؤوَّل، أو أمر، أو نهي، أو عام، أو خاص. وهذا الوعي يظل مُتعلِّقاً بتحليل المنطق

الداخلي لكل مبحث؛ فتحوّل الدرس الأصولي إلى بحث تأملي، مثل: القسمة العقلية للمباحث، واحتواء الموضوع كله، وتحديد بنائه، ومعرفة احتمالاته. وهذا هو المنطق الخالص، وبذلك أصبح البحث الأصولي حبيس المنطق بوصفه قواعد صورية تُمكن من ضبط العمليّة الاستنباطية وتقنينها، والوعي بالمستقبل، وهو الوعي العملي في ذهن حسن حنفي، وينشأ هذا الوعي عن اتحاد التاريخي بالتأملي؛ إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخي صحة النص، وفهم الوعي التأملي النص من حيث اللغة والتراكيب والمعاني، انتهى الأمر كله عند الوعي العملي الذي يُترجم علاقة النص بالواقع في مجاري الحياة الإنسانية المُتجدّدة على الدوام (حنفي، 2004، ص 2، 7).

وهذا التحليل تواجهه ثلاثة اعتبارات زمانية، هي: الماضي، والحاضر، والمستقبل. وإن تحليل البنية الداخلية الزمنية للسُنّة النبوية، بوصفها متناً من متون الوحي، ينبع من مرجعية فكرية فلسفية معاصرة مستعارة من المنهجية الفينومينولوجية للفيلسوف الألماني هوسرل Edmund Gustav Albrecht Husserl عن الوعي بالزمان الداخلي، وكيفية تأسيسه الموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية القصديّة (محمد، 1991، ص 67)، وقد طبّقها حنفي في مجال السُنّة، وأوضح كيفية بنائها انطلاقاً من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمان. يرى حنفي علم السُنّة بأسره بمثابة المخزون الفكري النفسي لدى العلماء والناس، وهذا المخزون هو الذي يُشكّل الوعي بالدين، وهذا الوعي كان من قبيل مُتمركزاً في ما هو ديني صرف، وينبغي أن يمرّ في الحاضر إلى مضمون آخر إنساني وتحرري. يمارس حسن حنفي رداً لمباحث السُنّة إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان مرتبطاً بالوعي الديني، مع استخدامه طريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً فينومينولوجياً من حيث هو وعي إنساني مُلحق بالغييب على منهج "هوسرل" في تقويمه وتقييمه لأزمة العلوم الأوروبية، بعد أن وسّعها حتى تشمل موضوعات الوعي التاريخي، والأزمة الروحية للغرب، وانعكاسها على علومه (هوسرل، 2008، المقدمة).

وكان الفيلسوف الفرنسي بول ريكور قد نقض بنية الوعي بالزمان الداخلي، وكيفية تأسيسه الموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية، وبنى على أنقاضها المنهج الرمزي، ودججه في المنهج الهرمينوطيقي الذي جدّد مفهومه الفيلسوف الألماني Hans-Georg

Gadamer بفكرة التأويل العرفاني الفلسفي، ثم تجاوز به الفيلسوف الفرنسي بول ريكور تفسير الوجود، وخصَّصه لتفسير النصوص. وعلى هذا الأساس، وقع تفويض أسس المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة الغربية؛ أي في منابعه الفلسفية، وقد نشأ من بعدها منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجودية/الأنطولوجية خاصة مع مارتن هايدغر فأخذت طريقها للتحويل. من هذا المنطلق ندرك أن نقد القوانين النبوية للمناهج الفلسفية المستعارة، المُطبَّقة على الفكر الإسلامي، ليست بحاجة البتة إلى النقد والتفويض من خارجها؛ لأنها تحمل - بكل بساطة - بذاتها بذور النقد والنقض والتفويض في أطروحاتها، كما يبدو جلياً في النقد والتجاوز الذي يحدث باستمرار في المدارس الفلسفية الغربية الراهنة.

### خاتمة:

لقد تبيَّن جلياً أن النقد الحدائثي، واستخدام المناهج الفلسفية والأدبية الحدائثية، ما هو في الحقيقة إلا ذريعة، يُقصد منها إعادة ترسيم السُّنَّة النَّبَوِيَّة خاصة، والوحي الإسلامي عامة والعلوم الإسلامية الصادرة عنهما، التي يُرمز إليها برمز التراث خارج الأنشطة الإنتاجية للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة بدعوى أنها نصوص قديمة، وقرارات وثوقية، ومفاهيم مُسيَّجة بدوغمائية إيمانية ثابتة.

وبعد البحث والتقصي، تبيَّن أيضاً يُهدى من العلم، وبيّنة من المعرفة، وبرهان من الدين، أن تلك المقاربات هي في الحقيقة استراتيجيات دوغمائية أخرى مفارقة، وإيديولوجيات وثوقية أخرى مُحنَّطة في مسالك الفكر الوضعي الحدائثي الذي يُقدِّس كل ما هو بشري حسي مادي واقعي، ويرفض كل ما هو أنطولوجي روحاني عقدي إيماني، وأن أسطورة المناهج الحديثة هي فقط مُجرَّد وسائل وأدوات ووسائط لا تُغيّر من طبيعة الفكر، ولا تُؤسِّس لحقائق مُبتكرة أو مُحكَّمة بالمُطلق، بل هي على العكس من ذلك؛ إذ تفحص ما هو مُطلق ومتعالٍ (الوحي) بما هو نسبي ومتناهٍ (العقل)، وتُجازف بالاعتقاد بحاكمية العقل على الشرع، وما يلحقه تبعاً من إنكار الحديث والسُّنَّة المنسوبة إلى النبي ﷺ، أو استبعادها من المرجعية الفكرية والروحية والعقدية والتشريعية في حياة المسلمين. وهذا في الحقيقة فعل تحريفي لا يُمثِّل سابقة في تاريخ الأديان؛ بل عرف تاريخ العلوم مثله من قبل مع الديانات الكتابية السابقة

للإسلام. وعلى هذا الأساس، فإن التشكيك في السُّنَّة النَّبَوِيَّة هو في الحقيقة من قبيل الصراع الإيديولوجي بين ثقافتين: ثقافة الدين، وثقافة اللادين التي تسعى إلى فرض هيمنتها على الإنسان المعاصر؛ لإعادة صياغة وعيه بمفاهيم تعتمد على إنكار الوحي، ونبد الدين، واستبدال سلطة الإنسان بسلطة الخالق، وجعل البشر في موقع الحاكمية، وفي مركز الكون بديلاً عن الله ﷻ.

إنَّ القول بتاريخية المتون في السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وإدعاء عدم صلاحية نصوص الحديث لكل زمان ومكان، وربطها بظروف انبثاقها، وعدم سحب أحكامها على وقتنا الراهن. هو من قبيل التدرُّج المنهجي التكتيكي الذي يخفي وراء مفردات الموضوعية البراقة في أطروحته مجموعة من الأهداف الاستراتيجية، من أهمها: تحقيق القطيعة الإبستمولوجية مع الوحي الإسلامي والعلوم الصادرة عنه، والانتقال الفوري إلى التلقُّف السريع والتلقِّي اليقيني للوافد، فما إن يحدث أي احتكاك بوافد حتى يتم تبنيهِ واعتقاده كأيديولوجيا، ويبدو أن هذه الحالة نابعة من عقدة "النقص"، و"احتقار الأنا"، والرغبة العارمة في التماهي مع "الآخر" المُختلف، وإنكار أي خصوصية ثقافية للذات.

لقد أَلقت آثام الاستبداد، وتكبير الحريات الفكرية والمدنية والسياسية، ظلالتها على فكر الحداثة العربي، وترسَّخت آثارها السلبية في ذهنية الإنتملجنسيا العربية الحداثية، فكشفت استعارة الفكر الحداثي الغربي عن كَمِّ هائل من العجز والعُقم الإبداعي، والرضوخ الإرادي إلى الاتِّباع الفكري، والموالاتة الذهنية لكل ما من شأنه أن ينفي السلطة، فجاء مشروع التحديث العربي - في معظمه - دعوةً صارخةً للتحلُّل من السلطة؛ أيَّ سلطة كانت؛ سواء كانت سلطة المؤسسات، أو سلطة التاريخ، أو سلطة السياسة، أو سلطة التراث، وفي مركزها سلطة الدين، فأصبح الدين في منظورهم تجربة بشرية قابلة للتجاوز، ثم عملوا على إلغاء سلطته من خلال علمنة المجتمع، وإلغاء السلطة الأخلاقية، وتمجيد حرية الضمير، وعلوية العقل؛ فأخفق مشروع الحداثة في تحقيق التحديث المنشود للعقل العربي الإسلامي المعاصر، وسُقِط في أيدي النخبة المثقفة/ نخبة الإنتملجنسيا العربية الحداثية، وأصبحنا اليوم نتحدث بوعي تام عن فشل مشروع الحداثة العربية في الوقت الراهن.

وعلى هذا الأساس، بدأت السُّنة النَّبَوِيَّة تسترُّ مكانتها العلمىة الحىوية، وقيمتها الفكرىة والمعرفىة الوظيفىة فى وقتنا الراهن إلى جانب الدراسات القرآنىة، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام الإسلامى؛ من خلال توقع تلك العلوم فى صدارة الجدال الذهنى بين التيارات والمذاهب الفكرىة والأطروحات الإيدىولوجىة؛ سواء فى مستوى النظر المنهجى أو فى تقاطب الصراع الثقافى والحضارى فى ضوء طبعىة الخطاب مُتعدِّد المستوىات (خطاب لغوى / خطاب أفعال كلامىة/ خطاب (تشريع) كاشف ومحدد لمواقف حاكمة). بعد أن عرفت الدراسات المُتعلِّقة بهذه العلوم تحوُّلات جذرىة من المستوى التأسىلى فى الدرس العلمى التراثى إلى المستوى النقدى التفكىكى، بأدوات المناهج الحدائىة الجدىة فى الدراسات العربىة المعاصرة، ذات الطبعىة العقلىة، والقواعدىة الفكرىة الفلسفىة، والإبداعىة الوضعىة المُستمدَّة من فلسفة العلوم التى تشعُّ مركزياً من الغرب.

## Modernist Discourse Techniques in Rereading the Prophetic Sunnah

Azzouz Ibin Omar Al Shawali

### Abstract

The Sunnah of the Prophet has been vulnerable to modernist readings. Among the most well-known modernist readings are hermeneutical, structuralist, poststructuralist, interpretive, and reception. Modernist readings in this context are basically creative readings that position revelation under the rule of reason, aiming to deconstruct the religious text and putting rational and positivist thinking as an alternative to it. Most of these readings were individual or experimental attempts that did not produce tangible results in reality. Some have addressed the Sunnah of the Prophet in works that seem like reading projects aimed at popularizing the modernist vision, and at moving towards a modernist alternative that saves - in their view - contemporary Arab thought from the impact of traditional Islamic religious readings. This study attempts to discuss critically the most important of these projects, namely: *Readings of Applied Islamisms* (Mohammed Arkoun); *Phenomenological Reading of Islamic Sciences* (Hasan Hanafi); and *An Epistemological Philosophical Reading* (Muhammad Abid al-Jabiri).

**Keywords:** Sunnah, revelation, heritage, modernism, reading, criticism, modernization, epistemological estrangement.

## المراجع

- أركون، محمد (1996 أ). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد (1996 ب). الفكر الإسلامي "قراءة علمية"، ترجمة: هاشم صالح، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي.
- أركون، محمد (د.ت). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- أركون، محمد (1999). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد (2005). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد (د.ت). قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.
- إقبال، محمد (2000). تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة: محمود عباس، مراجعة: عبد العزيز المراغي، ط2، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.
- باشلار، غاستون (1986). تكوين العقل العلمي - مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط3، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- باشلار، غاستون (1983). جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- باشلار، غاستون (1985). فلسفة الرفض، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت: دار الحدائث.
- بروديل، فرناند (2009). قواعد لغة الحضارات، ترجمة: الهادي التيمومي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- البويسفي، محمد. الجابري والقراءة الحدائثية لمقاصد الشريعة: <https://www.aljazeera.net>
- غانم، إبراهيم البيومي (2008). بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (لمجموعة من المؤلفين)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- الجابري، محمد عابد (1986). بنية العقل العربي، "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية" ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد (2009). تكوين العقل العربي، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد (2001). العقل الأخلاقي العربي "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد عابد (2000). **العقل السياسي العربي**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد (2006). **مدخل إلى القرآن الكريم "التعريف بالقرآن"**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حسن، السيد شعبان (1993). **برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم**، ط1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- حنفي، حسن (2004). **من النص إلى الواقع**، ط1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر.
- حنفي، حسن (2014). **من النقل إلى العقل**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الخمسي، عبد اللطيف (2015). **فلسفة الدين/الفلسفة الإسلامية المعاصرة: محمد إقبال أمودجاً**، <https://www.mominoun.com/articles>
- دريدا، جاك، وفاتيمو، جياي (2004). **الدين في عالمنا**، ترجمة: الهلاي والعمرائي، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- ستراوس، كلود ليفي (1977). **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- اللوحي، عبد الرحمن بن معلا (1430هـ). **بناء المفاهيم ودراساتها في ضوء المنهج العلمي**، الرياض: جامعة الملك سعود.
- محمد، سماح رافع (1991). **الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- موري، بول (1973). **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار تحفة مصر.
- الميلاد، زكي (2009). **"القطعة ونظرية القطعة المعرفية"**، السعودية: مقال نشر في **صحيفة عكاظ** بتاريخ الأربعاء 26 أغسطس.
- النجار، عبد المجيد (2006). **القراءة الجديدة للنص الديني**، السعودية: مركز الياية للتنمية الفكرية.
- نلسن، ديتلف، وهومل، فرانز (1993). **التاريخ العربي القديم**، ترجمة: فؤاد حسين علي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- هارجارت، ديفيد جورج (2005). **اختراق الجزيرة العربية "سجل لمعرفة الغرب بشبه الجزيرة العربية"**، ترجمة: صبري محمد حسن، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، مؤسسة المشروع القومي للترجمة.
- هوسرل، آدموند (2008). **أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)**، ترجمة: إسماعيل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- الواتلي، عامر عبد زيد (2013). **نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري**، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- وقيدي، محمد (1987). **ما هي الإستيمولوجيا**، ط2، بيروت: مكتبة المعارف للنشر.

## References

- Al-Buyusifi, M. (n.d.). *Al-Jābirī wa al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. <https://www.aljazeera.net>.
- Al-Jabiri, M. (1986). *Bunyat al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Qiyam fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. (2009). *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. (2001). *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Qiyam fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. (2000). *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. (2006). *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: Al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Khamsi, A. (2015). *Falsafat al-Dīn/ Al-Falsafah al-Islāmiyyah al-Ma'āshirah*. <https://www.mominoun.com/articles>.
- Al-Luwaihiq, A. (2009). *Binā' al-Mafāhīm wa Dirāsatuḥā fī Ḍaw' al-Minhaj al-'Ilmī*. Riyadh: King Saud University.
- Al-Milad, Z. (2009, August 26). *Al-Qaṭī'ah wa Naẓriyyat al-Qaṭī'ah al-Ma'rifiyyah*. 'Ukaz.
- Al-Najjar, A. (2006). *Al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣṣ al-Dīnī* Saudi Arabia: Markaz al-Rāyah.
- Al-Wa'ili, A. (2013). *Naqd al-'Aql al-'Arabī 'inda Muḥammad 'Abid al-Jābirī*. Cairo: Maktabat Madbulī.
- Arkoun, M. (1992). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Algiers: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitāb.
- Arkoun, M. (1996). *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah 'Ilmiyyah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Arkoun, M. (2002). *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālat al-Ta'ṣīl*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, M. (2005). *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khaṭāb*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Ṭalī'ah.
- Arkoun, M. (n.d.). *Qaḍāyā fī Naqd al-'Aql al-Dīnī* (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Ṭalī'ah.
- Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī*. (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī.
- Bachelard, G. (1985). *Falsafat al-Rafḍ*. (K. Khalil, Translator). Beirut: Dār al-Ḥadāthah.
- Bachelard, G. (1983). *Jadiliyyat al-Zaman*. (K. Khalil, Translator). Algeria: Diwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyyah.

- Bachelard, G. (1986). *Takwīn al-'Aql al-'Ilmī: Musāhamah fī al-Taḥlīl al-Nafsānī li al-Ma'rifah al-Mawḍū'iyah*. (K. Khalil, Translator). Beirut: Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr.
- Braudel, F. (2009). *Qawā'id Lughat al-Ḥaḍārāt*. (A. Taymoumi, Translator). Beirut: Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarjamah.
- Braudel, F. (1969). *Writings on History*. Paris: Flammarion.
- De Laclos, F. (2009). *The Progression of Thought According to Émile Meyerson*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. & Vattimo, G. (2004). *Al-Dīn fī 'Ālamnā*. (Al-Hilali and Al-Amrani, Translators). Casablanca: Dār Tūbqāl li al-Nashr.
- Foulquier, P. (1992). *Dictionary of Philosophical Language*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Ghanem, I. (2008). *Binā' al-Mafāhīm: Dirāsah Ma'rifiyyah wa Namādhij Taṭbīqiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.
- Hanafi, H. (2014). *Min al-Naql ilā al-'Aql*. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb.
- Hanafi, H. (2004). *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'*. Cairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr.
- Hassan, A. (1993). *Brunschvicg and Bachelard: Bayn al-Falsafah wa al-'Ilm*. Beirut: Dār al-Tanwīr.
- Hogarth, D. (2005). *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula* (S. Hassan, Translator). Egypt: Al-Majlis al-'Alā li al-Thaqāfah.
- Husserl, E. (2008). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (I. Mossaddaq, Translator). Beirut: Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarjamah.
- Iqbal, M. (2000). *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām*. (M. Abbas, Translator). Cairo: Dār al-Hidāyah.
- Meyerson, E. (1912). *Identité et réalité* (2. éd., rev. et augm. ed., Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: F. Alcan.
- Morey, P. (1973). *Al-Mantiq wa Falsafat al-'Ulūm*. (F. Zakaria, Translator). Cairo: Dār Nahdat Miṣr.
- Muhammad, S. (1991). *Husserl's Phenomenology (A Critical Study in Contemporary Philosophical Innovation)*. Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmah.
- Nelson, D. & Hommel, F. (1993). *Al-Tārīkh al-'Arabī al-Qadīm*, translated by Fu'ad Hussein Ali, Cairo: Dār Nahdat Miṣr.
- Strauss, C. (1977). *Structural Anthropology*. (M. Saleh, Translator). Damascus: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah.
- Tourain, A. (1992). *Critique of Modernism*. Paris: Éditions Fayard.
- Waqidi, M. (1987). *What is Epistemology?* Beirut: Maktabat al-Ma'ārif.

# منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة

محمد أنس سرميني\*

## الملخص

تروم هذه الدراسة البحث في منهجية التعامل مع السنة النبوية في ظلّ مآزق الحداثة وما بعد الحداثة، الذي أتى بتساؤلات وانتقادات كثيرة بسطها أمام المنظومة الإسلامية التراثية. وتفتح الدراسة نموذجاً تحليلياً للتصوّر الحداثي والتصوّر الإسلامي؛ بغرض الموازنة بينهما، والعودة بهما إلى أصولهما الأولى. ويقوم هذا المقترح على مستويات ثلاثة: الفلسفة والرؤية الكلية، ثم المناهج المستخدمة في سياق هذه الرؤية، ثم الأدوات المعرفية التي أفرزتها تلك المناهج.

ثم تنتقل الدراسة إلى بحث إمكانية الالتقاء بين التصوّر الإسلامي والحداثي، فترفض إمكانية الالتقاء في الرؤية الكلية والفلسفة، ولا ترى مانعاً من التقائهما في الأدوات. أمّا فيما يتصل بإمكانية الالتقاء في المنهجيات، فقد عملت الدراسة على تحليل اثنين من المناهج الحداثيّة، هما: المنهج التاريخاني، والمنهج التأويلي، ووازنت بينهما وبين المناهج التراثية التي يمكن أن تُوصَل لهما، وخُصت إلى إلحاقهما بالرؤية الكلية؛ أي بعدم صحة قراءة السنة النبوية عبر هذه المناهج، فإن تحققت تلك القراءة فإنها ستكون على أرضية توفيقية تجمع بين المنظومتين، ولا يتحقق فيها شروط إحداها.

وتتجه الدراسة بعد ذلك بمزيد من التحليل إلى أدوات المناهج الحداثيّة، وذلك من خلال مطلبين: مطلب في الوعي المنهجي عُنيبت فيه بتحديد آلية الاستفادة من هذه الأدوات ومواطنها، ومطلب في الخلل المنهجي عُنيبت فيه بإبراز المواطن والشروط التي يصعب فيها استدعاؤها. ثم تنتهي الدراسة بالوقوف عند نماذج تطبيقية لدراساتٍ في السنة النبوية يمكن تصنيفها على أنها استقدمت أدوات حداثيّة في مناهجها، أو أمّا شاكلت في نتائجها ما تنتجه المناهج الحداثيّة من نتائج، وأعطت رأيها في تلك المقاربات.

الكلمات المفتاحية: السنة، الحداثة، التاريخانية، التأويلية، الخلل المنهجي.

---

\* دكتوراه في الحديث الشريف، جامعة الجنان، 2015م، أستاذ مساعد في جامعة إستانبول 29 مايو بتركيا. البريد الإلكتروني: [anassarmene@gmail.com](mailto:anassarmene@gmail.com)  
تم تسلّم البحث بتاريخ 2020/9/3م، وقُبل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

سرميني، محمد أنس (2021). منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"،

مجلد 26 العدد 101، 101-142. DOI: 10.35632/ citj.v26i101.5469

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

## مقدمة:

تتجه هذه الدراسة الموسومة بمنهجية التعامل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة في عالم ما بعد الحداثة، إلى تحليل إشكالية العلاقة بين التصوُّر الإسلامي والتصوُّر الحداثي؛ بالوقوف عند منهجية التعامل مع السُّنَّة؛ وصولاً إلى بعض المقترحات المنهجية في المسألة؛ فالسُّنَّة باعتبارها ديناً وسردية علمية ومرجعية، والحداثة باعتبارها سردية مقابلة، تتضمن أدوات نقدية وتفكيكية، فيأتي بناءً على ذلك السؤال عن أفق العلاقة بين هذين الحقلين، وعن الفعاليات المتدخلة في صياغة هذه العلاقة، أو توجيهها، أو إحداث القطعية فيها. وبعبارة أخرى، فإن موضوع هذه الدراسة هو المنهجيات، والمقاربات الإسلامية التراثية والحداثية، والعلائق في ما بينها، وتدخل فيها أيضاً مساءلة المقاربات التوفيقية بين النظرين، والمقاربات التي تنشُد القطعية التامة؛ فتسعى الدراسة إلى تقويم تلك المقاربات، ضمن نطاق وحدود مخصصة، هي: الحديث، والسُّنَّة النَّبَوِيَّة.

تأتي أهمية هذه الدراسة من جهة جدَّة موضوعها، ودقته، وحساسية مجالها، وأحكامها المتصلة به. فالذي كُتِب في تأصيل المناهج الحداثية والتراثية ليس بالقليل، وما كُتِب كذلك في نقد تلك المناهج أيضاً ليس بقليل، ولن تُعنى هذه الدراسة بأحد هذين الموضوعين إلاَّ عَرَضاً، فإشكالياتها إذًا هي البحث في إمكانية الاتصال بين مناهج النظرين المذكورين، ومدى الفائدة أو الخلل الذي يتحصَّل من ذلك الاتصال، وتسعى الدراسة إلى ربط الجانب النظري بالتطبيقي في هذا السياق، بذكر أمثلة عملية من دراسات قامت على أساس إمكانية الالتقاء بين أدوات هذين المنهجين. أمَّا حساسية الموضوع فتأتي من جهة اتصاله بمأزق الحداثة، الذي دخلته البلاد المسلمة منذ قرن أو يزيد، ولمَّا تجد المخرج أو الجواب المناسب.

اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي، والوصفي مع التحليلي والنقدي، فاستقرأت أولاً ما كُتِب في هذا المجال المعرفي، في ما يتصل بالمنهجية التراثية ونقدها، والمنهجية الحداثية ونقدها، ثم حلَّلت المادة المستقرأة، وصنَّفتها في أنساق ومباحث ملائمة لغرض الدراسة، وأعملت المنهج النقدي في جميع مراحل الدراسة، لتنتهي بالنظر التقويمي الكلي في الموضوع.

قُيِّمَت هذه الدراسة إلى أربعة مباحث؛ الأول: تمهيدي يعالج مصطلحات الدراسة ويحاول إعادة كل من التصور الحداثي والتراثي إلى أصوله الكلية؛ أي الفلسفة والرؤية الكلية، ثم المناهج المستخدمة في سياق هذه الفلسفة، ثم الأدوات المعرفية التي أفرزتها تلك المناهج. والثاني: يعالج إمكانية اللقاء والوصل أو الفصل بين النظيرين؛ التراثي، والحداثي، مع التمثيل بمنهجين اثنين من أهم المناهج الحداثيّة، هما: المنهج التاريخاني، والمنهج التأويلي. والثالث: يقترح مواطن الاستفادة من أدوات المناهج الحداثيّة، والمواطن التي لا يمكن للنظرين الالتقاء فيها. والرابع: يعرض نماذج تطبيقية لدراسات في السنة النبوية يمكن قراءتها على أنها ثمرة أدوات المناهج التراثية والمناهج الحداثيّة معاً. وقد أعطت الدراسة رأيها في تلك المحاولات من حيث المناهج والنتائج.

يمكن تقسيم الأدبيات والدراسات السابقة في هذا الموضوع بحسب الأنساق الآتية:

- دراسات في تأصيل الحداثة ونقدها، أي تلك التي تأتي في سياق الكشف عن أصول الحداثة، وبيان أهم الانتقادات المتجهة إليها، ومن ذلك: كتب رينيه غينون، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، وآلان تورين، ووائل حلاق.
- دراسات النقد الحداثي المُتَّجِه إلى السنة النبوية، وهي كثيرة، منها: مواضع من كتب محمد أركون، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد حمزة.
- دراسات الدفاع عن السنة أمام شبهات الحداثة، وهي كثيرة، منها: دراسة الحداثة وموقفها من السنة للحارث فخري، وموقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد القرني، والاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مُشكِل الحديث لمحمد رمضان.
- وهي بمجملها دراسات مهمة في سياقها، وقد جرت عملية الاستفادة منها وتوظيفها بالانطلاق منها، والبناء عليها في رحلة الوصول إلى أهداف هذه الدراسة؛ أي الأهداف المتصلة بالقراءة المابعدية لمنهجية التعامل مع السنة.

## أولاً: مدخل مفاهيمي للدراسة

### 1. المنهجية:

المنهج في اللغة: الطريق الواضح، ومثله: المنهاج والمنهج، ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، وكذلك في الحديث الشريف: "تَرَكَكُمْ عَنْ حُجَّةٍ بَيِّنَةٍ، وَطَرِيقٍ نَاهِجَةٍ" (الصنعاني، 1983، ج5، ص434؛ الأزهري، 2001، ج6، ص41؛ الهروي، 1999، ج8، ص1898). ولا تخرج استخدامات المنهجية في الاصطلاح الإسلامي عن المعنى اللغوي. ومع تطور نظرية المعرفة، صار للمنهج والمنهجية تعريفات ودلالات معينة، تتعلق بطبيعة التفكير، وطرق الاستدلال، والوصول إلى المعرفة، وتناقش الكيفية من الوسائل والأدوات التي يوصل بها إلى الفهم الأقرب لحقائق الكون والإنسان والوجود، وتتخصّص في الإجابة عن سؤال "كيف" من الأسئلة المعرفية (أبو الفضل، 1994، ص196). وفي سياق دراستنا هذه، فإن التعريف المقترح للمنهجية هو: أكثر الوسائل دقّة للوصول إلى أحسن فهم للسنة النبوية.

### 2. السنة النبوية:

السنة في اللغة: السيرة والطريقة، وهي في الاصطلاح تتعدّد بتنوّع سياقات ورودها؛ فالسنة في السياق اللغوي هي غير ما عليه في السياق الفقهي، أو العقدي، أو الكلامي، أو الأصولي، أو الحديثي.<sup>1</sup> والمقصود هنا من تعريفات السنة المفهوم المشترك بين أصول الفقه والحديث الشريف، وهو: جميع ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقريرات اكتسبت الصفة التشريعية (السبكي، 1995، ج2، ص263؛ القاسمي، ص61).<sup>2</sup> توجد مناقشات في تطابق مفهوم السنة والحديث أو اختلافهما، وكذلك في زمان اكتساب السنة المعنى الاصطلاحي. ويميل أهل التصوّر الإسلامي إلى القول بالترادف والتبكير في استعمالها، بينما يميل أهل التصوّر الحدائثي إلى المغايرة مع التأخير في استقرار دلالتها الاصطلاحية (أبو زيد، 1992، ص34؛ حمزة، 2015، ص35).

<sup>1</sup> السنة في السياق الفقهي: ما يقابل الفرض والمباح والمكروه والحرام. والسنة في السياق العقدي: ما يقابل البدعة. والسنة في السياق الأصولي: ما يقابل الحديث القولي. والسنة في السياق الحديثي: ما يأتي في المتن أعلاه.

<sup>2</sup> التشريع هنا بالمعنى المباشر لا بالمعنى الذي يجعل كل أمر قام به النبي ﷺ ولو كان جليلاً أو بشرياً فعلاً ذا قيمة تشريعية، مثل إباحة النوم والطعام وأنواع معينة منه؛ فالأمر على الإباحة الأصلية.

### 3. التعامل مع السنة:

التعامل من العمل والمعاملة، وهو مصطلح شاع استعماله مع المفاهيم حديثاً، وأجده يتناول ثلاث مساحات معرفية من المفهوم المدروس، هي: أولاً، منهجية الاستفادة من المصدر المدروس وأدواتها، ومرجعية المصدر المستفاد منه وموثوقيته، وحال الاستفادة وشروطه. وفيما يتعلق بالسنة، فالتعامل معها يعني دراسة حججية السنة وسلطة السنة من جهة كونها مصدرأ تشريعياً أم لا، وموثوقيتها من جهة القبول والرد، ومنهج الاستفادة منها وشروط ذلك، وصفات الاستفادة وشروطه، انطلاقاً من أن التعامل في هذه الدراسة مخصوص بعالم ما بعد الحداثة؛ فإن المعنى ينصرف إلى أصل فكرة النبوة، وحججية السنة، وأدوات فهمها، مع أخذ المناهج الحداثيّة والمناهج المتبعة في التصور الإسلامي في ذلك بالاعتبار، بحيث يتجه المراد من التعامل إلى مدى إمكانية تحديث مناهج قراءة السنة وأدواتها.

### 4. الحداثة وخصائصها:

الحداثة لغةً من حدث، والحديث لغةً مقابل القديم، وحدث أمر يعني ظهوره بعد أن لم يكن (ابن منظور، 1993، ج2، ص131؛ ابن فارس، 1979، ج2، ص36). والحداثة في الاصطلاح الفلسفي لها أكثر من نوع ووجهة، وينبغي على ذلك أن لها تعريفات عدّة، يمكن أن نختار منها ما عرفها به محمد أركون بأنها: "استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة" (أركون، 1995، ص181)؛ فركّز على المنهجية والأهداف. وعرفها طه عبد الرحمن بأنها: "ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية، والسيادة على الطبيعة، وعلى المجتمع وعلى الذات" (عبد الرحمن، 2006، ص23)؛ فركّز على أصولها وأدواتها.

إن القول بأن الحداثة قطيعة تامة، وانتقال من العصور التقليدية الكلاسيكية إلى العصور الحديثة؛ يعني إلغاء القيم السائدة في تلك العصور، وإحلال قيم الحداثة محلها كلياً، وإن القول بأنها عملية انتقاء يوضح أصول الحداثة في النظام التقليدي نفسه، ويترك المجال للقول بأن قيم العصور التقليدية ظلّت جاثمة في خلفية العقل الغربي، التي تمظهرت في أحداث وشخصيات نادرة، وأجد نفسي قريباً من القول بالانتقاء، وهو الرأي الذي دعا إليه رينيه

غينون مؤسس الفلسفة التقليدية التكاملية؛ إذ سلَّط الضوء على ما جرى في عصور الانتقاء هذه، وأوضح أصولها التقليدية - والتقليد هنا مُعطى قديم غير أرضي في رأيه-، وراقب مجريات الأمور ووقائعها، وتوقف عند نهاياتها المتوقعة (غينون، 2016).<sup>3</sup>

أحال غينون أصول الحداثة إلى الفلسفة اليونانية، باعتبارها أحد مكونات الثقافة الغربية بالاشتراك مع المسيحية، والفلسفة اليونانية عنده تحمل -منذ نشأتها- بذور اتجاهين معرفيين في التَّعامل مع الإله والكون والإنسان؛ الاتجاه الأوَّل المتصالح مع هذه المفاهيم، الذي يقبل بثنائية الروح والجسد، والمثال والمادة، والأخلاق والمصالح، ويقرُّ بوجود الخالق، وأن الوحي أحد مصادر المعرفة، ويمكن تسميته بمصطلح الفلسفة الروحية. والاتجاه الثاني الذي يرى القطيعة والصراع مع الخالق والطبيعة والبُعد الروحي للإنسان، فيرفض الألوهية والوحي، ويحل محلها العقلانية والدهرانية، ومصطلح الفلسفة المادية هو الأقرب إلى مضامين هذا الاتجاه (غينون، 2016).<sup>4</sup>

أمَّا الملاحظة التي نبه إليها غينون فتتمثل في أن رواد الحداثة ومؤسسيها بدؤوا يبحثون في الفلسفة اليونانية عن الاتجاه المادي فحسب، فتبنَّوا أفكاره وخصائصه، وأعلوا من شأن رجالته من الفلاسفة، حتى كادت أسماء كثير من الفلاسفة الروحيين في اليونان تنسى وتمحى من الوعي الثقافي الغربي (الجابري، 2010، ص 27-28).<sup>5</sup> ثم بدأ تقليد أظافر الكنيسة ورجال الدين، وصولاً إلى تنحيته عن الشأن العام، بحيث تحوَّلت عملية الانتقاء تلك إلى قطيعة صريحة، لا مع تراث العصور التقليدية كله، وإنما قطيعة مختصة بالاتجاه الروحي فيها.<sup>6</sup> ولا تجد

<sup>3</sup> كتاب أزمة العالم الحديث، لغينون بفضوله كلها يُؤسِّس لهذه المقولات المثبتة أعلاه، وتُعرف فلسفته بالفلسفة التقليدية، وقد أضفتُ إليها قيد التكاملية لتكون أكثر تعبيراً عن فلسفته، وهو ما اقترحه محمد عادل شريح في مقاله: "رينيه غينون والتقليدية التكاملية". الرابط الإلكتروني:

<http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14>

<sup>4</sup> يثبت غينون في كتابه المذكور أن المجتمعات الغربية التقليدية استمرت تحمل النموذجين المعرفيين فيها: المادي، والروحي، بتأثير من الفلسفة المادية، والإشراقية، والمسيحية.

<sup>5</sup> يمكن قراءة نص الجابري الآتي بوصفه كذلك يغفل تماماً أولئك الفلاسفة: "إذا فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة، أو بنية العقل الذي أسَّسه الفلسفة اليونانية، أو حلَّلنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي، أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإله لا يُشكِّل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً عن الطبيعة والإنسان".

<sup>6</sup> يرى مُنظِّرو الحداثة، سوى غينون ومدرسته، أن القطيعة المذكورة كانت تامة؛ فتقدَّم المعرفة عند باشلار حدث في صورة قطائع كبرى ناتجة من أزمت حصل في أسس العلم، وتبَّتْ هيغل وفوكو مفهوم الفصل بدلاً من الوصل في تصوُّرها

الحداثة غضاضة في قبول الدين في المجال الخاص، إلا أنه قبول براغماتي متصل بالمنفعة التي تتحقق من هذه الأديان؛ لأنها لا تنكر أثر الأديان في ضبط السلوك الفردي واستقرار المجتمعات. وعليه، تكون خصائص الحداثة -مقارنةً بالدين- في سياق نظرية المعرفة على النحو الآتي:

- مصادر المعرفة هي الكون والوحي معاً في التصور الإسلامي، وهي الكون والعقل بحسب التصور الحداثي؛ فالعقل مصدر من مصادر المعرفة عند الحداثيين، وأداة من أدواتها عند أصحاب التصور الإسلامي.

- يمكن للعقل أن يستقل بنفسه عن مؤجّه خارجي في التصور الحداثي، ولكنه يحتاج إلى ذلك المؤجّه، وهو الوحي والغيب في التصور الإسلامي.

- القيم ثابتة وليست نسبية، والرؤية الكلية ذات بُعدين؛ مادي، وروحي، كما في التصور الإسلامي، أما في التصور الحداثي فالقيم نسبية، والرؤية الكلية ذات بُعد مادي فحسب.

- قبول الأصول الإسلامية على أنها مناهج صحيحة، وقراءات ممكنة في أثناء التعامل مع مصادر المعرفة، أو القطيعة معها، أو مع ما ينافي خصائص التصور الحداثي منها.<sup>7</sup>

وتعكس هذه الخصائص على فلسفات ومناهج معرفية أصلتها الحداثة، وهي تقوم على السلب، ونفي المناهج الكلاسيكية التقليدية، وعلى رأسها العقلانية التي تنفي التفسير الغيبي، والمنهج التجريبي والنقدي الذي ينفي مصدرية الوحي، ويلزم عن ذلك القول بالتاريخانية والتأويلية في مقاربتها للنص الديني بوصفه غيبياً، ومصدره الوحي. وسيأتي مزيد من الكلام عن هذا في المبحث الآتي، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أمرين؛ أولهما أن الحداثة تمتلك ثوابت ومفاهيم مركزية ومناهج معرفية واضحة في البناء والنقد، وثانيهما أن الحداثة تُقرُّ بالتاريخانية، ولكنها تنسب إلى نفسها الإطلاق بأنها نهاية التاريخ، وفوق التاريخانية.<sup>8</sup>

للتاريخ. انظر: القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص132. ويوافق على ذلك عدد من الدارسين الإسلاميين الناقدين للحداثة. انظر أيضاً: عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، ص49.

<sup>7</sup> الخطاب الحداثي خطاب يرى في التراث الإسلامي عائقاً أمام النهضة، ويستبطن في مقارنته للتراث المناهج والقيم الحداثية؛ إذ يُعبر عن القطيعة برفض سلطة النص وسلطة السلف. انظر: سعد، حسين. بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، ص28-36.

<sup>8</sup> صرح بذلك كثيرون. انظر مثلاً: نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما.

وفي ما يخصُّ التلاقي الذي حصل بين الحداثة والإسلام بوصفه جزءاً من المنهج التقليدي، فإن المصطلح الأفضل في التعبير عنه هو مأزق الحداثة على أساس أنه اشتباك بين فلسفتين ونظرين متغايرين للكون والإله والإنسان، يضاف إلى ذلك أن الحداثة جاءت مُحمَّلة -إلى جانب فلسفتها المادية- بأنظمة تشريعية سياسية واقتصادية تُطبَّقها، وكذلك جاءت مشفوعة بترسانة تقنية وعسكرية متقدمة، جعلت المأزق أكثر صعوبةً وتأثيراً.

### 5. ما بعد الحداثة وخصائصها:

إن المنهج النقدي التاريخاني والتأويلي الذي حملته الحداثة، وقيدت به سلطات الكنيسة ورجال الدين، حتى طال الثوابت الدينية والفكرية التي كانت غير خاضعة للنقد في العصور الوسطى؛ لم يتوقف عند هذه الحدود، وإنما اتسعت مساحته وأدواته، فوصل إلى نقد الحداثة نفسها؛ إذ نقد فلسفتها وأصولها ومخرجاتها؛ ما مهَّد الطريق لظهور مرحلة ما بعد الحداثة، التي رفضت الثوابت التي تبنتها الحداثة؛ أي مركزية العقل والإنسان، واتسع فيها المنهج التأويلي النقدي إلى أن صار منهجاً تفكيكياً مُطلقاً، بحيث شكَّك في العقل والوحي معاً. وقد اتسمت المرحلة أيضاً بنفيها امتلاك أحد للحقيقة المطلقة، فأسقطت كل المرجعيات، وقالت بالسيولة في كل شيء، وأدعت أن الطرق والمناهج الموصلة إلى الحقيقة متعددة، فقالت بالنسبية والصرورة، وتجنَّبت الإطلاقات الكلية والقطعيات النهائية (تورين، 1998، ج2، ص7-8؛ القرني، 2012، ص204-205؛ المسيري، 2002، ص138؛ المسيري، 2006، ص326).<sup>9</sup>

يوجد خلاف بين الفلاسفة العرب في مسألة وصول فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة إلى بلاد المسلمين، أو أن هذه البلاد ما زالت في طور استقبال فلسفة الحداثة فحسب، فذهب

<sup>9</sup> تُنسب حالة التفكيك ما بعد الحداثيَّة إلى نيتشة ودريدا وفوكو، ولكن يوجد أكثر من تفسير لنشأة ما بعد الحداثة وتفسيرها، والباحثون مختلفون في كونها فلسفة تقطع مع الحداثة، أو أنها امتداد عنها، أو نقد لها. وجلي أن هذه الدراسة أقرب إلى الرأي الثالث في المسألة. ويسير في هذا الاتجاه آلان تورين الذي يُعرِّف الحداثة سلبياً بأنها تحرير ونقد، وأنها عجزت عن تنظيم ثقافة ومجتمع. وعليه تكون ما بعد الحداثة استمراراً معمقاً لمنهج النقد المذكور، وهو كذلك اختيار هرمانس في المسألة. انظر: تورين، نقد الحداثة؛ القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام. غير أن الإنسانية التي بشرت بها الحداثة كانت تحمل في طياتها بذور نقض هذه الإنسانية وهدمها؛ فالقول بالبُعد المادي فحسب، ونفي الروحي له، انتهى بمفهوم الإنسان إلى مفهوم مُشوَّه. انظر: المسيري، اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. وله: دراسات معرفية في الحداثة الغربية.

بعضهم إلى التمييز الدقيق بين خصائص كل مرحلة، وذهب آخرون إلى القول بأن المرحلتين اجتمعتا معاً بصورة معينة، وشككنا تياراً يقابل التيار المبني على التصوّر الديني. وقد اختارت الدراسة الرأي الثاني منهما؛ لأن الحداثة لم تتمكن بعد في بلاد المسلمين ليصح القول بالانتقال إلى ما بعد الحداثة (عبد الله، 2013، ص53).

### ثانياً: إمكانية اللقاء بين أطروحات التصوّر الحداثي والتصوّر الإسلامي

للكلام عن مبدأ الوصل أو الفصل بين الأطروحة الحداثيّة والأطروحة المبنية على التصوّر الإسلامي، لا بُدّ من توضيح أن الذي سيُنَاقَش هنا هو ثلاث قضايا متتالية: المبدأ نفسه، ثم الإمكان، ثم الثمرة والنتائج التطبيقية. والكلام في المبدأ يستدعي تحليل المنظومة الحداثيّة من جهة إبستمولوجية معرفيّة، ثم توزيعها في مستويات مناسبة. أمّا الكلام في الإمكان فركّزت الدراسة فيه على تحليل منهجين فقط من مناهج الحداثة، هما: التاريخانيّة، والتأويليّة؛ لأن الدراسة لا تتسع لعرض جميع تلك المناهج، ولأن الدراسة توقفت عند زاويتين معرفيتين في تلك المناهج؛ أولاهما: إمكانية التوفيق بينها وبين المناهج المبنية على التصوّر الإسلامي، وثانيتهما: حضور تلك المناهج الحداثيّة في المناهج المبنية على التصوّر الإسلامي. ثم توقفت الدراسة عند تحليل جوانب الوعي المنهجي والخلل المنهجي فيها.

#### 1. الحداثة وتحليل أطروحاتها المعرفيّة:

تقترح الدراسة -في سياق تحليل الأطروحة الحداثيّة من المنظور المعرفي النموذج- الآتي الذي يرُدّها إلى ثلاثة مستويات، هي: الرؤية الكلية، والمناهج، والأدوات.

أ. الحداثة بوصفها رؤية كلية: هي فلسفة قائمة برأسها، ولها مصادرهما وقيمتها وخصائصها الذاتية. وهذه الفلسفة قائمة على رؤية مادية تنفي الغيب، وترفض الميتافيزيقيا، ومصادرهما: العالم، والعقل فقط؛ فترفض الوحي مصدراً، فغدا العقل بمنزلة الإله (عبد الرحمن، 2000، ص39). ولها قيم تُعبّر عن هذه الرؤية، منها: العقلانية، والأُنسنة، والفردانية.

ب. الحداثة بوصفها مناهج معرفية: الرؤية الكلية المذكورة لها مناهج معرفية تُعبر عن اقتصارها على الجانب المادي فحسب، وتؤول بمجملها إلى المنهج التجريبي الكمي الذي أثبت فعاليته في فهم العالم، وفي حقل الدراسات الكلية، ثم استُجلب إلى حقل الدراسات الإنسانية والغيبيات. ومن أهم هذه المناهج المستحدثة: التاريخانية، والتأويلية، والنقدية، ثم التفكيكية، والنسبية المطلقة (تورين، 1998، ج2، ص3-44).

ت. الحداثة بوصفها أدوات منهجية: المناهج المذكورة أفرزت أدوات معرفية خاصة تتناسب مع طبيعة تلك المناهج، ومع فلسفة الحداثة الكلية، ومن أهمها: الحفر التاريخي، والبحث في النشأة والأصول،<sup>10</sup> والنقد العلمي، والشك المنهجي، وكذلك المنطق الأرسطي والأفلاطوني، والمنطق الأنثروبولوجي الحديث، وأيضاً أدوات البحث الاجتماعي، والتاريخي، والاقتصادي، والنفسي.

وعقب ذلك تأتي مخرجات الحداثة ونتائجها على المستوى المعرفي (سرميني، 2019، ص515-521).<sup>11</sup>

وبتأمل المستويات المذكورة، فإن العلاقة بين الرؤية الكلية المادية الحداثيّة والرؤية الدينية الكلاسيكية هي علاقة التناقض الذي لا يجتمع فيه الطرفان (أدونيس، 1973، ج1، ص18-20؛ القرني؛ 2012، ص12-19).<sup>12</sup>

والعلاقة بين أدوات المنهج الكلاسيكي والحداثة هي التعاضد والتعاون؛ فالأسئلة التي طرحتها الحداثة عن الإسلام وتشريعاته ونصوصه وتوثيقها ونشأتها كانت أسئلة مشروعة ومعمّقة، استدعت الإجابة عنها الاستعانة بأدوات المناهج الحداثيّة للوصول إلى أجوبتها،

<sup>10</sup> وصولاً إلى تجريد النصوص الدينية من أبعادها الغيبية المقدسة.

<sup>11</sup> يمكن تنزيل هذا النموذج في سياقات أخرى غير السياق المعرفي، مثل السياق السياسي. فإذا كانت العلمانية رؤية كلية، فإن الديمقراطية هي أحد تظاهراتها ومناهجها، وكذلك منظومة الدولة القومية الحديثة، وبأبي عقب ذلك الانتخاب والترجيح بالأغلبية وأمثاله بوصف ذلك أدوات تعمل في هذا الحقل.

<sup>12</sup> يُؤكّد الفكر الحداثي أنه لا يمكن أن تلنقي الحداثة مع التراث؛ لأن تصوّر النظرين عن الإله والعالم الإنسان مختلف اختلافاً جذرياً، مُبيناً أن المأزق الحضاري للمسلمين في حقيقته مأزق منهجي مبني على طبيعة تعامل الفكر الإسلامي مع أصول الإسلام ونصوصه التأسيسية. انظر: أدونيس، الثابت والمتحول؛ والقرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام.

فضلاً عن أن جزءاً ليس بالقليل من الأدوات هو من المشترك بين الاتجاهين الكلاسيكي والحداثي، بمعنى أنها لم تكن بالضرورة أدوات حداثيّة، أو معطى من معطيات الحداثة (القرني، 2012، ص 171-172).<sup>13</sup> أما بالنسبة إلى النتائج فلا غرابة في أن تجتمع بعض مخرجات التصوّر الحداثي مع مخرجات التصوّر الإسلامي.

ويبقى الإشكال في المناهج، فهل يمكن أن يجتمع المنهجان أم أن العلاقة بينهما التعارض؟ وهل القول بأحد المنهجين هو نفي للمنهج الآخر كما في القيم والرؤية الكلية أم أن الأمر خاضع للتوفيق والتوافق كما في الأدوات؟

على سبيل المثال، يتّهم طه عبد الرحمن الدراسات الحداثيّة للتراث بأنها تستخدم من المنهجيات ما لا يتلاءم مع طبيعة الموضوع؛ أي التراث. ولهذا وجب "تجديد المنهج في تقويم التراث" (عبد الرحمن، 1994، ص 19)، في حين تتجه المقاربات التوفيقية التي قدّمتها المدرسة العقلية الإصلاحية مطلع القرن العشرين ومنّنا نحوهم لاحقاً إلى إعادة قراءة الدين حداثياً، بمعنى أنهم أخضعوا النصّ الديني والمعارف الغيبية إلى المنهج العقلاني في نقده وتقومه، فكانت مخرجات هذه المناهج التوفيقية مثار إشكال دائماً.

وفي ما يتصل بالسنة النبويّة، فإن المقاربات التوفيقية سلكت أكثر من اتجاه، ومن ذلك الاتجاه المقصدي الذي يفهم السنة في ضوء المقاصد لتطويعها إلى قيم الحداثة،<sup>14</sup> والاتجاه القيمي الذي يسعى لقراءة السنة بقيم الحداثة، والاتجاه اللغوي التأويلي الذي يبحث في تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها الذي يتنافى مع الحداثة (سرميني، 2020، العدد 17، المجلد 2، ص 143-168).

وعلى مستوى المناهج، ظهرت القراءة النقديّة والتفكيكيّة والتأويليّة، فرفضت حُجّية السنة وسلطتها، أو بحثت في تأويلها وصرف دلالات ألفاظها عن معانيها المجمع عليها.

<sup>13</sup> يعارض بعض الباحثين تطبيق أدوات المناهج الحداثيّة على النصّ الديني بوصفها خارج مجاله التداولي وأدواته المعرفيّة، ويرون أن استخدامها ينحصر في مسلك التزام ما لا يلزم، أو إلزام الخصم. انظر مثلاً: القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام. ويمثل على ذلك بأدوات المنطق والعرفان وغيره، ولا يُسلم له تراثياً ما ذكر؛ لأن الذي استقر عليه الأمر إعمال هذه الأدوات في ميادين الأصول والكلام والتصوّف.

<sup>14</sup> الوصول إلى المقاصد يكون عن طريق النصوص عند أصحاب التصوّر الإسلامي، ويكون عن طريق الواقع وتقدّم الإنسانية مع النصوص عند أصحاب النظر التوفيقية. أما أصحاب التصوّر الحداثي فلمهم مقارنة في تطويع النص من خلال المقاصد أيضاً، والمراد هنا النوع الثاني.

وعلى مستوى الأدوات، ظهرت الدراسات التاريخية الحفرية التي تبحث في النشأة والأصول، والدراسات النقدية التي تروم إعادة النظر في كل ما قدّمه المنهج التقليدي الكلاسيكي من معارف، وقد فتحت جهود المستشرقين باب هذه الدراسات بدافع من المناهج والأدوات الحديثة، ثم انتقلت إلى الجامعات في البلاد الإسلامية لاحقاً.

أما الراضون لمبدأ التواصل المنهجي بين الاتجاهين فكان لهم موقف ناقد من مخرجات المدرسة العقلية بأنواعها، ويتفاوت الاتجاه الراض في شدة رفضه ولينه ومرجعيته؛ فمنهم أنصار المذهب السلفي، وبعضهم أنصار التراث والمذهبية، وآخرون دعاة الفصل التام بين الإسلام والحداثة.

## 2. تحليل المنهج التاريخي والمنهج التأويلي:

يُعنى هذا المطلب بتحليل منهجين من أهم مناهج التصوّر الحداثي، مع موازنتهما بما يقرب إليهما في التصوّر الإسلامي.

### أ. المنهج التاريخي:

يُعنى هذا المنهج بقراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، بوصفها منتجاً تاريخياً، وانعكاساً للثقافة السائدة، وإنتاجاً من إنتاجاتها. فلا يمكن فهم ظاهرة الوحي أو أي ظواهر أخرى خارج سياق انبثاقها، والتعامل مع النصوص يكون بشروط الحاضر لا بشروط الماضي. وقد انتهى الأمر بالتاريخانية إلى أن صارت ديناً حداثياً كما قال آلان تورين عن الحداثة بأنها: "أقمت بالتاريخ، كما آمنَ غيرها بالخلق الإلهي" (تورين، 1998، ج2، ص204؛ القرني، 2012، ص95-96).

ومن جهة أخرى، فقد طبقت الحداثة هذا المنهج على النصّ الديني، وكانت السنته النبوية مجالاً أيسر للحداثيين في أعمال المنهج التاريخي باعتبار خصوصية القداسة القرآنية في اللفظ والمعنى. والعلاقات المذكورة بين النصّ النبوي والواقع إنما هي علاقات الزمن الماضي التي توقفت صلاحيتها في البحث عن علاقات جديدة في الزمن الحاضر (عبد الرحمن، 2006، ص204).

لقد انتقد أركون السنة عن طريق المنهج التاريخي بقوله إن "السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية على ألا تنقل نسخة معينة من التراث، وهو ما بيّنته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي" (أركون، 1996، ص284). وذهب نصر حامد أبو زيد إلى التمييز بين مستويين من مستويات السنة؛ الأول: متصل بالوحي والثابت الإلهي، والثاني: متصل بالواقع والعادات والاجتهادات النبوية؛ إذ قال: "السنة هي عادات ووحى معاً، ولا بُدَّ من التمييز بينهما، فسُنن العادات غير ملزمة للمسلم في العصور التالية" (أبو زيد، 2006، ص17).<sup>15</sup> وسمّى شحورر المُسمَّين نفسيهما بتسمية أخرى، هي: السنة النبوية، والسنة الرسولية، فأحال الأولى إلى الاجتهادات النبوية، وأحال الثانية إلى التبليغ والوحي من الإله إلى الرسول؛ إذ قال: "بأنه مُجرّد انقطاع النبي ﷺ من لحظة وفاته عن الدنيا لم تعد له علاقة بكل ما حدث بعده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وشعوبية وثقافية وعقائدية لتجعل منه [عليه الصلاة والسلام] مرجعاً لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها" (شحورر، د.ت، ص219)، وهو بذلك يعطي السنة النبوية أيضاً سلطة التشريع، لكن في سياق تاريخي متصل بحاجات المجتمع النبوي وأدوات تنظيمه.

### الأدوات المنهجية التي انبثقت عن المنهج التاريخي

أولاً: أفرز المنهج التاريخي مفهوم المُتخيّل الإسلامي الذي وُظّف في تفسير المعجزات والغيبيات وما يتصادم مع الحس من أحاديث. قال بسام الجمل: "لقد أُسندت إلى الرسول عشرات الآلاف من الأحاديث، تدور على عدّة أغراض، منها: الكلام عن صور الفردوس والجحيم، ويظهر أن العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلفات برمتها تندرج في أدبيات القيامة" (الجمل، 2014؛ رمضان، 1429هـ، ص99).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> وذلك في كتابه: النص والسلطة والحقيقة. ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن التمييز المذكور بين السنن المتصلة بالوحي والأخرى الاجتهادية أو الجليلية لا ينطبق تماماً على السنة التشريعية وغير التشريعية عند الأصوليين؛ فالاجتهاد النبوي الذي لم يُصَحِّحْه الوحي هو جزء من السنة التشريعية لديهم. انظر: سرميني، محمد أنس. "السنة المستقلة بالتشريع، حجيتها واتجاهات التعامل معها"، صقاريا: مؤتمر مرجعية السنة، 2018م.

<sup>16</sup> من هذه الدراسات، دراسة باسم مكي: "المعجزة في المُتخيّل الإسلامي"، ودراسة هاجر مسعود: "فضائل القرآن في المُتخيّل الإسلامي"، ودراسة لطيفة كرعوي: "الفردوس والجحيم في المُتخيّل الإسلامي". وكان الشرفي أكثر تحفظاً في قوله إن المُحدِّثين بذلوا جهوداً لا تُنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث بما توافر لديهم من وسائل معرفية، ولكنهم لم يكونوا واعين بأن ما دُونوه إنما هو تمثّل للسنة وليس السنة، وأن فيه تأثيراً بالثقافة المحيطة والمخيلة الجماعية. انظر: الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، 1994م، ص154. وكذلك كان العروي أكثر إنصافاً من غيره في إقراره بجودة منهج

ولحسن حنفي أيضاً مقولات تنقل بعض المعجزات النبوية (مثل: انشقاق القمر، وتسبيح الحصى، ونبع الماء من أصابعه عليه السلام) إلى مجال الخيال الشعبي الذي يعارض الفعل الصحيح والعقل الصريح (حنفي، د.ت، ص25).

ثانياً: أفرز المنهج التاريخاني مفهوم الأسطورة الذي تمثلته المُخَيِّلة الجماعية لأجيال الرواية الأولى عند الحدائين. قال أركون: "الأحاديث مجموعات نصية مغلقة ذات بنية ثيولوجية أسطورية" (أركون، 1996، ص36؛ القمني، 1996، ص59، 305؛ عبد الرازق، 2003، ص38، 79).<sup>17</sup> وكثيراً ما نسبت الحداثَةُ السُّننَ إلى الماقلبات الدينية والثقافية. وكان محمود أبو رية يعيد كثيراً من الأحاديث إلى الإسرائيليات التي جاء بها كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وقال الشرفي في كلامه عن المعجزات النبوية: "إن عدداً منها ليس إلّا صدئاً مضخماً لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين" (أبو رية، 1996، ص18؛ الشرفي، 2007، ص457).

ولست معنياً في هذه الدراسة بمناقشة هذه النماذج بقدر ما أريد التنبيه على اتصالها بالمناهج التاريخية التي تدور في فلك العقلانية، ونفي الغيبات، والتشكيك بالنصوص النبوية جميعها التي تتضمن هذه المعاني.<sup>18</sup> إن منطلق هذه الأدوات المنهجية كان حدثياً بامتياز. وانطلاقاً من أنها أدوات، فلا إشكال منهجياً في تناولها من جهة أدلتها وانطباقها على الواقع، بحيث تتميز السُّننُ الصحيحة من الدخيلة، ومن ذلك التمييز بين الأحاديث الصادرة عن النبي عليه الصلاة والسلام والروايات الإسرائيلية وغيرها؛ أي إن هذه الأدوات قدّمت أسئلة مهمة للتصوّر الإسلامي للإجابة عنها، وكذلك قدّمت وسائل جديدة في آليات فهم العِلل الخفية، وعلل المتن أيضاً، وهي بذلك تؤول إلى إغناء المنظومة المتبعة في التصوّر الإسلامي إن أحسن استعمالها.

المُحَدِّثين مع بعض التحفُّطات التي ذكرها عليه. انظر: العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص208-213، 218-221.

<sup>17</sup> انظر: أركون، تاريخ الفكر العربي الإسلامي. انظر أيضاً دراسة القمني "الأسطورة والتراث" التي ناقش فيها تحوّل الحديث إلى أسطورة، وانتقد روايات هبوط آدم في الهند وحواء في جدة، ص59. وأن الخيل معقود في نواصيها الخير، ص305. انظر أيضاً نقد واقعة قتال الملائكة في بدر، وسقوط الأصنام في فتح مكة، في كتاب: عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم.

<sup>18</sup> انظر مناقشة هذه الأطروحات في دراسة: رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، كاملة.

ثالثاً: من أهم ما انبثق عن المنهج التاريخاني، نظرية السياق في فهم النصوص. وقد استُعملت هذه الأداة في السنة النبوية، وصارت جزءاً من الدرس الحديثي المتأثر بهذا المنهج، ومنه السياق الثقافي، والاجتماعي، والقيمي، والسياسي، والواقعي، وذلك باعتبار أن السياقات المذكورة كانت ظرفاً احتوى النص النبوي عند صدوره.<sup>19</sup> وقد اتسعت نظرية السياق لغايات، أهمها: إعادة النظر في السلطة التشريعية للسنة النبوية، وإعادة قراءة السنة بمفاهيم وتأويلات جديدة. وعن طريق السياق قَدِّم الفكر الحدائني أمثلة على سُنن وأحاديث تعود إلى الطبَّيعات، والجِليَّات، أو الشؤون الحياتية، فنزعت عنها صفة التشريع، وكذلك قَدِّم الحدائيون أمثلة على فهوم جديدة لنصوص فُهِمَت أولاً منقطعاً عن سياقها في التصوُّر الإسلامي كما يدَّعون، ومن أمثلة ذلك: أحاديث الطب النبوي، والشؤون الدنيوية، وأحاديث في العقوبات والحدود، وغير ذلك ممَّا سلف ذكره، أو ما يرد في كتب الحداثة ونقدها.

وقد بذل الحدائيون جهداً في توظيف نظرية السياق والبحث عن أصول تراثية لها، ومن تلك الأصول التي اقترحوها: مسألة التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب، ومسألة النسخ وأسباب النزول. وتفصيلها في ما يأتي:

الأصل الأوَّل: التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب.

لا يخفى أن المسألة يتنازعها وجهتا نظر لدى الأصوليين، هما:

الأولى: تضييق مجال السياق في الفهم، وهو ما قال به المُحدِّثون وجمهور الأصوليين، وتلخيصه في القاعدة المشهورة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". فالقاعدة تُصَرِّح بتقديم عموم اللفظ -ظاهره، أو مقصده- على خصوصية سياقه، لكنها تشير إلى الخلاف الذي قد ينشأ بين اللفظ وسياقه وأسباب صدوره ومورده. غير أن القاعدة صيغت بألفاظ كلية يجوز أن يطرأ عليها التخصيص والاستثناء مثل جميع القواعد الفقهية، بحيث تكون العبرة للسبب لا للفظ (الرازي، 1997، ج3، ص125).

<sup>19</sup> من أنواع السياقات المدروسة، السياق اللغوي الذي يشمل نوعية الجملة والأسلوب الذي تشكَّل منه النص، وكذلك المفردة والسوابق واللاحق، وكله ممَّا توسَّع فيه علماء أصول الفقه، وتفوقوا فيه، ولكن المنهج الحدائني لم يعره اهتماماً مناسباً.

الثانية: توسيع دلالة السياق في الفهم، وهو المعنى الذي يُفهم من تصريحات أتباع الحنفية والمالكية وتطبيقاتهم في مواضع كثيرة من كتبهم الفقهية والأصولية، ويمكن التركيز هنا على أُمُودجين:

الأول: التقابل بين التشريع العام والتشريع الخاص؛ أي ما شرعه النبي ﷺ للمسلمين جميعاً على سبيل التثبيت، وما أمر به على سبيل السياسة الشرعية، أو الوقائع والأحوال الخاصة، فهو خاضع للظروف الزمنية الخاصة؛ سواء أكان التشريع اجتهاداً أم وحياً.<sup>20</sup> ويكثر في كتب الحنفية القول بأن هذا الحكم من التشريع الخاص، أو ممّا شرعه النبي ﷺ سياسة لا تأييداً (السرخسي، 1993، ج: 9، ص: 79، 159، ج: 10، ص: 110، ج: 16، ص: 60)، ويدخل في ذلك السُّنن التي حملها الأصوليين على الوقائع والأعيان الخاصة، وهذا فيه تصوُّر عن زمنية بعض الأحكام والتشريعات النَّبَوِيَّة (الخيبي، 2014).<sup>21</sup>

الثاني: نظرية الوظائف النَّبَوِيَّة التي أصَّل لها القراني في "الفروق"، ثم تابعه فيها ابن عاشور في كتابه "المقاصد"، وتوسَّع فيها، مثل: وظيفة القضاء، والإمامة، وقيادة الجند عند القراني (القراني، د.ت، ج: 1، ص: 206-207)، ودور الصلح والتأديب، والكمال، والنصيحة والإرشاد عند ابن عاشور (ابن عاشور، 2004، ج: 3، ص: 99-137)، مع تخصيصهما على أن الوظيفة النَّبَوِيَّة الأساسية هي التبليغ والتشريع، وأنه إذا طرأ على القضية احتمال التشريع وأحد الاحتمالات الأخرى، فإن الترجيح لجانب التشريع فيها (القراني، د.ت، ج: 1، ص: 208).

والذي يهم دراستنا هذه ممّا سبق هو تأكيد حضور أداة السياق في الفكر الإسلامي، بقطع النظر عن قبولها أو الاختلاف فيها، ولكنه حضور مغاير لما هو عليه الأمر في الفكر الحدائثي من عدّة جهات، منها أن المنطلق الحدائثي هو المنهج التاريخاني الذي يحيل صدور النَّص إلى تاريخه وواقعه، ويربطه به، ويغلقه عنده، وأن المنطلق المقابل له هو محاولة البحث عن مراد الله من قوله، أهو مراد عام لجميعهم أم خاص لبعضهم؟<sup>22</sup> وأن السُّنن الخاصة أو

<sup>20</sup> توجد نماذج وأمثلة عديدة عن الحالات الأربع المذكورة أعلاه، أُحيل في التوسُّع فيها إلى مظانها في كتب الأصول كما في الحواشي السابقة واللاحقة.

<sup>21</sup> انظر الدراسة كاملة في: الأحكام الخاصة في السُّنَّة النَّبَوِيَّة، قضايا الأعيان.

<sup>22</sup> إن الإقرار بحضور أداة السياق في التراث الإسلامي المُبكر يمكن أن يُقرأ من جهتين فيما يتصل بأدوات الحدائث؛ الأولى: القول إن للتراث أدواته التي قد تشبهه أو تتقاطع في الظاهر مع أدوات الحدائث، وهو المُعبَّر عنه في الأدبيات الأصولية

السُّنن الصادرة عن مقام القضاء مثلاً هي مرجعية للأصولي لا بنصها، بل بآلياتها وإطارها العام؛ أي إن تخصيص بعض النصوص بسياقاتها لا يستلزم تفرغها من دلالتها بالكليّة، وإنما يعني انتقالها إلى مستوى آخر في الاستهداء والاستثمار، وهذا دليل ما سبق ذكره، بأن الأدوات الحداثيّة والأدوات الحديثية قد تشترك في إنتاج المعرفة، إلا أن ذلك الالتقاء يسبقه افتراق في المنطلق، ويتلوّه افتراق في النتائج.

الأصل الثاني: مسألة النسخ وأسباب النزول.

من استشهادات الحداثيين على دعوى التاريخيّة بالأصول الإسلاميّة، مسألة أسباب النزول والنسخ. واحتجاجهم بأسباب النزول آتٍ من جهة كونها اعترافاً بحركة الزمن وأثرها في نشأة الأفكار وتطورها، وبذلك يتصل عندهم استمرار نزول القرآن على مدار ثلاث وعشرين سنة مراعاة الظروف التاريخية، وكذلك موقف المعتزلة من خلق القرآن الذي يفصله عن صفة القدم، ويصله بالزمني التاريخي (عبد الله، 2013، ص330)، من توضيح أن التسمية بأسباب النزول هي على سبيل التوسّع، فإن الحوادث المذكورة ليست بأسباب حقيقية للنزول، إنما هي موارد لها فحسب.

واحتجاجهم بالنسخ في الكتاب والسنة جاء في سياق تأكيد التاريخيّة، انطلاقاً من أن النسخ فيه تشكيك بأزلية النصّ القرآني والنبوي، وبنوا عليه أن احتمال بقاء الحكم يساوي احتمال إزالته، وهذا يُقصي عن النصّ دلالاته الأصليّة، وينتزع منه القيمة التشريعية، ولا يترك له إلا قيمة تاريخية فحسب، هي الدلالة على أنماط الحياة وأنظمتها زمان صدوره.

ولا شك في أن النسخ ثابت في المنهج الإسلامي مع وجود تفصيلات وخلافات دقيقة بين العلماء. والذي عليه جمهور الأصوليين أن النسخ واقع في السنة النبوية لاعتبارات كثيرة، أهمها أنّه مُبلّغ عن الله تعالى، ينقل ما يُؤمّر بتبليغه، والتدرّج في التشريع هو من خصائص الدين، فلا حرج في ذلك، وما صدر عنه بالاجتهاد؛ فالأمر فيه أسهل. ويبقى السؤال قائماً: هل بَحَثْنَا عن النسخ هو بحث في تعليق صدور النصّ على سياقاته وتاريخه كما تريد التاريخيّة

باستنارة العقل بالنقل. الثانية: القول إن الحداثة ليست معطى زمنياً قريباً، بل هي أنماط تفكير قديمة قدّم الفكر البشري، وإنما شهدت هيمنة وعالمية في العصور الأخيرة كما سلف بيانه. وفي كلتا الجهتين، فإن عملية استدعاء معاني تراثية إلى المعنى الحداثي - كما يزعم الحداثيون - لا تتأتى فيهما.

له أن يكون أم أنه عملية بحث عن مراد الله بتتبع أوامره وكلامه والاجتهاد في تنزيله على النحو الذي يريد، فين فصل في ذلك عن التاريخانية؟

إن التصوُّر الإسلامي لا ينكر ورود النصوص على تشريعات خاصة مؤقتة أحياناً، فالنص قبل أن يُنسخ كان هو مراد الشارع من المكلفين، ولكنه مراد مؤقت متصل بأزمة محدَّدة، فإذا انتهى وقتها جاء الناسخ يقطع احتمال استصحاب دلالة النصِّ الأوَّل -ودلالة الاستصحاب هي دلالة ظنية لدى الأصوليين-، ويرشده إلى أن الحكم الجديد هو ما جاء في النصِّ الناسخ (السرخسي، د.ت، ج2، ص57). وعلى هذا، فإن النسخ يعود في صورته النهائية إلى أن يكون تخصيصاً أكثر من كونه إبطالاً؛ أي تخصيص زمان، أو مكان، أو أعيان، فالحكمان: الناسخ، والمنسوخ في التصوُّر الإسلامي، كلاهما مراد من الله تعالى، ووظيفة العقل في ذلك وحدوده لا تتصل بالنسخ ذاته، إنما بالبحث عن أدلته.<sup>23</sup>

يمكن إجمال الكلام في المنهج التاريخاني في أن قبوله يعني القول بأن الوقائع والتاريخ كانت هي مصدر النصِّ وسبب نشأتها، وهذا ينزع عن النصِّ الديني قداسته وخلوده ووجوب التسليم والإذعان له، وبهذا المنهج يتحقق للحدائث القطيعة مع الغيب والمصادر الميتافيزيقية، وتتم عقلنة النصوص وسلبها صفة استصحاب العمل بها إلى الآن. وهذا المنهج يفضي بالنصِّ إلى أحد أمرين: نفي إمكانية تنزيله على أزمنة غير تلك التي صدر فيها، أو وجوب إعادة قراءته وتأويله بالوقائع الجديدة (عبد الله، 2013، ص339).

وما سبق من نقاش يفضي إلى استرداد الدعوى من أيدي الحدائثيين؛ لأنهم أسبغوا على هاتين المسألتين المعنى الذي يريدون، لا معناهما عند الإسلاميين، وكذلك يفضي إلى القول بأن التاريخانية لا يمكن أن تكون منهجاً دينياً بإطلاق.

<sup>23</sup> يمكن أن يعترض على ما ذكر أعلاه بنماذج وأفعال قام بها الفاروق عمر رضي الله عنه، وحُملت على أنها نسخ لأحكام قرآنية ثابتة، مثل: قطع يد السارق عام الجماعة، ونسخ سهم المؤلفة قلوبهم بعد تمكُّن دولة الإسلام، وهي في واقع الأمر مُؤوَّلة بتأويلات أخرى سوى النسخ، منها: التعليق بالعلَّة مثل سهم المؤلفة قلوبهم، وتحقيق شروط الحدِّ في قطع السارق. وقد يستشكل في هذا السياق رأي الحنفية في ترجيح النسخ على التعليل في مسألة السهم المذكور، وهي من الأمور التي تستدعي دراسة مستقلة؛ لأنها مما يمكن توظيفه في خدمة المنهج الحدائثي التاريخاني، بالرغم من أنها مبنية عندهم على النقل وإجماع الصحابة على ما قام به عمر، ولا يستقل العقل بذلك.

## ب. المنهج التأويلي:

التأويلية أو الهرمينيوطيقا هدفت أولاً إلى إيصال الكتاب المُقدَّس إلى العامة، وكسر الحاجز الذي أقامته الكنيسة بين الناس والإنجيل، ثم تحوّلت التأويلية بعد ذلك إلى عقلنة النصوص المُقدَّسة والسيطرة على دلالاتها التقليدية، وصولاً إلى دلالات متوافقة مع الرؤية الحداثيّة وقيمها. وقد صوّر بعض الحداثيين ارتباطهم بالتراث على أنه ارتباط تأويلي لا قطيعة مباشرة معه، وصرّحوا بهذه التصريحات، مثل قولهم: "لئن كانت الحضارة الإسلاميّة هي حضارة النّص، فإنها أيضاً حضارة التأويل". فبمثل هذه المقولات يُعمل الحداثيون منهج التأويل الهرمينيوطيقي في النصوص. وبهذا، فالعلاقة بين التراث والحداثة على المنهج التأويلي هي علاقة هدم، وموقفه منه فيه تناقض ومصادرة أيضاً (عبد الله، 2013، ص355؛ القرني، 2012، ص171).

تُعرّف التأويلية "بأنها القدرة على توليد المفاهيم بفحص النصوص داخلياً، وربطها بسياقها العام خارجياً، وصولاً إلى فهم الظواهر الاجتماعية والفردية والأحداث التاريخية، بحيث يخلّ المؤوّل القارئ محلّ المؤلّف الأوّل، فيكون سبباً في انبثاق معانٍ جديدة للنّص بعد أن كان المؤلّف سبب ميلاد النّص" (الزين، 2015، ص33، 34؛ ناصر، د.ت، ص19). تهدف التأويلية إلى تجريد النّص من تفسيراته التراثية؛ لأنها عندهم ليست سوى واحدة من إمكانات النّص وتمظهراته التي جاءت تلبية لحاجات العصور التي ظهرت فيها تلك التفسيرات التراثية (أركون، 2007م، ص229).

ومن أهم أدوات هذا المنهج: الحفر الأركيولوجي، والتحليل اللغوي والفيمولوجي. وفي المقابل، فإنهم ينتقدون أدوات المنهج الإسلامي، لا سيّما منهج الأصوليين في الوصول إلى المعنى في النّص الديني، ويصوِّرون الإشكال المنهجي عند الأصوليين التراثيين بأنهم يتعاملون مع النّص على أن فيه معنى قائماً بنفسه، وأن اللغة في التصوُّر التراثي الأصولي هي وسيلة الوصول إلى ذلك المعنى، في حين أن اللغة ليست هي من يُكسب النّص المعنى في التصوُّر التأويلي الحداثي، بل هو القارئ، وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين المنهجين (الشرقي، 2009، ص70-71).

وتتصل الهرمينوطيقا بما بعد الحداثة من جهة القول بالتفكيكية، أو بنسبية المعنى، أو القول بموت المؤلف (عبد الله، 2013، ص390)،<sup>24</sup> وبإسقاط حدود اللغة وقوانين دلالات ألفاظها الظاهرة، مع إسقاط الفهم الأوّل للنصوص الدينية، وتوؤل دلالات تلك النصوص إلى العبثية، وتصبح النصوص سائلة، وتنتزع منها القداسة، وينتهي البحث عن مراد القائل إلى البحث عن مراد القارئ (حرب، 1995، ص22)، ويرتفع الفارق بين النصّ القرآني أو النبوي، والنصّ البشري، وتزول عن النصّ إجماع الجيل الأوّل في فهمه من جهة، وتلين العلاقة الصُّلبة بين اللفظ ومعناه الظاهر في اللغة من جهة أخرى، والنتيجة هي إمكانية قراءة الدين كله قراءة حدائثة من جديد، بدءاً بالمعجزات والقصص القرآنية والسيرة النبوية والأخبار، وانتهاءً بالتشريعات والأحكام والعقائد، وهي النتيجة نفسها التي وصل إليها المنهج التاريخاني كما سلف؛ لكي يصح لهم القول بالتأويل المُطلق للنصوص الدينية، والقول بنفي سلطة اللغة أولاً، ثم نفي سلطة السنن والإجماع المتوارث في فهم النصّ الديني (دوغماز، د.ت، ص126)؛<sup>25</sup> لأنها كلها ضوابط تضبط المعنى، وتحدّ من إمكانيات التوسع في التأويل اللغوي. وعليه، فإن هذا الاتجاه لم يعد له سقف من الثوابت يحافظ فيه على هويته.

بيد أن التأويل في التراث الإسلامي مسألة معروفة، وقد نالت حظها من الدراسة في التمييز بين مصطلحي التفسير والتأويل، وفي بيان شروط التأويل والمؤؤل وغيره (الخطيب، 2010، ص236، 322)،<sup>26</sup> إلا أن استشهاد الحداثيين بالتراث في تثبيت منهج التأويلية غلب عليه الاهتمام بالتصوّف الفلسفي والتفسير الإشاري بشخصيات مؤسّسة فيه مثل ابن عربي، والاهتمام كذلك بالحركات الباطنية وقراءاتها الباطنية للتراث والنصوص.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> النسبية نوعان، والمقبول منها تراثياً هو ما يُبقى المعنى في النص، ويحصرها بالتنزيل؛ فالحكم ثابت في النصوص، ولكن توافر شروط الحكم أو النص في الوقائع نسبي. للاستزادة، انظر: عبد الله، الحداثة وموقفها من السنّة.

<sup>25</sup> أعاد إبراهيم كافي دوغماز مفهوم السنّة التقريرية إلى مفهوم المعهود للغوي عند العرب آنذاك، بحيث لا تكسب المفردات معاني لم تجرّ على ألسنة العرب، أو لم يعهد عنهم أن يفهموها بهذا النهج.

<sup>26</sup> توجد عدّة أقوال في التمييز بين التأويل والتفسير، منها أن التأويل هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. أمّا التفسير فهو قصر اللفظ على معناه الحقيقي. ومنها أن التفسير أعم من التأويل؛ فالتفسير يُستعمل في الألفاظ، والتأويل يُستعمل في المعاني. ويرى الماتريدي أن التفسير هو القطع بالمعنى بدليل، والتأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات بغلبة الظن.

<sup>27</sup> نجد ذلك عند حسن حنفي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وأدونيس. للاستزادة، انظر: عبد الله، الحداثة وموقفها من السنّة، ص87، 371؛ القرني، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص226.

ولمزيد فهم لآلية عمل منهج التأويل بين التصوُّر الحداثي والإسلامي، يمكن لنا أن نُصوِّر العلاقة بين النَّصِّ الديني ودلالاته على هذه الاحتمالات:

الأوَّل: الأخذ بدلالة ظاهر النَّصِّ باعتبارها الدلالة اللغوية أو العُرفية، أو التي اتفق عليها الجيل الأوَّل، وعدم الخروج عن الظاهر إلَّا بدليل أقوى.

الثاني: القول بظنية دلالات المفردات على المعاني، وأنه لا قطع في الدلالات إلَّا نادراً، لاحتمالات التخصيص والنسخ والمجاز وما إلى ذلك.

الثالث: القول بصعوبة الوصول إلى المعنى أصلاً، والتوسع في احتمالات الشك في إدراك المعنى إلى درجة تصل لإبطال المعنى ذاته أو وظيفة اللغة نفسها.

الرابع: الفصل بين النَّصِّ ودلالاته المعجمية والعُرفية أو المتفق عليها، والإتيان بدلالات مستحدثة له، مع الإقرار بأهمية إيجاد روابط بين الدلالات المعجمية والدلالات المستحدثة، حتى ولو دقَّت هذه الروابط، وغلب عليها الخفاء.

الخامس: التصريح بنفي دلالات النصوص أصلاً، وأنه لا علاقة بين الدال ومدلوله، واللفظ ومعناه.

وفي تحليل هذه الاحتمالات نرى الآتي:

الاحتمالان الأوَّل والثاني: يمثلهما التصوُّر الإسلامي بالمذاهب الأربعة المعروفة، وهو خلاف معتبر بين المدارس الأصولية، يرجع إلى مسألة القطع، أو الظن في دلالة الألفاظ، مثل ألفاظ العموم على سبيل المثال (النسفي، د.ت، ج1، ص22؛ الأمدي، د.ت، ج2، ص415).

الاحتمال الثالث: مسألة الاحتمالات العشرة التي أوردها الرازي على الدلالات اللغوية (الرازي، 1997، ج1، ص155؛ الرازي، 1999، ج9، ص71)، وهي مسألة مشهورة تؤول إلى نفي اللغة؛ لذا اشتغل كثيرون بردها مثل القراني، ولا داعي للخوض فيها هنا (القراني، 2012).

الاحتمال الرابع: ينتهي إلى فوضى معجمية وتاريخية وعرفية، مثل تفسير السيارة - في القرآن - بالآلة، والنساء بالمستحدثات، وقطع الأيدي بالحبس، والجيب بما اتصل وتلاصق من الجلد البشري. فبالرغم من وجود ذلك الخيط الرفيع بين اللفظ الأصل والدلالة المصطنعة، كما صرّح شحرور في منهجه؛ فإنه رابط أضعف من أن يُعتبر لمخالفته أكثر الدلالات رجاحةً وثباتاً.

الاحتمال الخامس: أصحابه هم التفكيكيون، ومقولتهم لا يمكن أن تصمد في سياق النَّصِّ الديني؛ لأن منطلقها هو تفكيك النَّصِّ لا فهمه.

وعليه، فالتأويل الممكن في التصوُّر الإسلامي هو النوع الأوَّل والنوع الثاني ممَّا سبق، والتأويل المطروح حديثاً هو النوع الرابع والنوع الخامس، وأجد النوع الثالث يمكن أن يؤسس للتفكيك الحديثي من داخل المنظومة الإسلاميَّة، ولهذا كثر نقده والرد عليه. فهذا وجه الخلاف الأوَّل بين النظريين، وهو خلاف يقع على مستوى التأويل ونوعه.

والفارق الثاني أن التصوُّر الإسلامي باتجاهاته جميعها من أصوليين، ومُحدِّثين، ومُتصوِّفة اتفقوا على تقسيم النصوص إلى ما يجب تأويله، وما يمتنع تأويله، وما يقبل تأويله. واختلاف المدارس التراثية يقع في مدى سعة أحد هذه الأقسام وضيق الأخرى، إضافة إلى اشتراطهم قيام رابط معنوي جلي بين المعنى المؤوَّل إليه النَّصِّ والنَّصِّ ذاته، وهو رابط يتحدد ضمن شرط عدم خروج الدلالة عن معهود العرب آنذاك في خطابها.

والفارق الثالث بين النظريين يمكن إجماله في المرجعية التي يعتمد عليها في عملية التفسير، أو التأويل، وفي الغاية من ذلك؛ فالمرجعية في التصوُّر الإسلامي منضبطة باللغة ومعهود أهل اللغة، والغاية فيه هي إدراك مراد المتكلم. أمَّا المرجعية في التصوُّر الحديثي فهي غير منضبطة، والغاية متصلة بمراد القارئ.

ويبذل بعض الحديثيين محاولات في التأسيس لمنهج التأويل عن طريق منهج التأويل الإشاري عند الصوفية، والتأويل الباطني عند الباطنية، انطلاقاً من أن كلا المنهجين المذكورين يتصل بمنهج التأويل من جهة قطع المفردة أو النَّصِّ عن معناه المتبادر في اللغة، أو العُرف، أو

على أساس أنه يقوم بتعميم دلالته على غير المعهود منه مثلاً، وهذا صحيح، إلا أنه ليس على إطلاقه؛ إذ توجد فروق بين تلك المقاربات تتجلى في عِدَّة أمور، أهمها:

- التأويل اللغوي الحداثي هنا يَرُدُّ المعنى المتبادر وينفيه، ويحصر الدلالة بالمعنى الجديد، بخلاف التأويل الإشاري الذي يقرُّ بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن معاً، ولا ينفي أحدهما. أمّا التأويل الباطني فالصلة بينه وبين المنهج التأويلي لا يمكن إنكارها (الشايط، 2020).<sup>28</sup>

- الخلفية الفكرية التي تُوجِّه بوصلة التأويل اللغوي في تلك المناهج متغايرة؛ فإنها في الاتجاه الإشاري تعمل تحت عنوان البحث عن مراد الله تعالى ممّا قاله في كتابه، أو مراد النبي عليه الصلاة والسلام ممّا قاله في سنّته. أمّا في المنهج التأويلي الحداثي فإنها تبحث عن مراد القارئ وفهمه لهذه النصوص، وتهدف إلى وأد المعنى الأولي لها، وهي في التأويل الحداثي تستبطن القيم الحديثة، وفي التأويل الباطني تستبطن العقائد الباطنية التي تقوم عليها.<sup>29</sup>

والذي يخلص إليه الكلام في المنهج التاريخي والتأويلي أن المناهج الحدائنية قد يبدو بأنها تشترك في تمظهرات أو تفاصيل معينة مع المناهج التراثية الإسلامية، لكنه اشترك ووصلٌ يسبقه ويلحقه فصل؛ فالقيم والرؤية مختلفة، والمناهج غير متطابقة، والنقاش التحليلي السابق يثبت ذلك الافتراق. ويبقى سؤال: ما مدى استفادة المناهج التراثية الإسلامية من أدوات المناهج الحدائنية ضمن الإطار المذكور؟ فأبي مزيد فهمٍ لمراد الله سؤال مشروع في ظني.

### ثالثاً: الوعي والخلل المنهجي في التعامل مع السنة في عالم ما بعد الحداثة

يمكن اختصار القول في المناهج الحدائنية التي دُرست في المطلب السابق بأنها أخضعت نصوص الكتاب والسنة النبوية للتأريخ والتأويل، وأنه قد مورس عليها التعقيل والتأنيس، بمعنى أنها نزعَتْ عنها صفة التقديس، وعمِلت كسائر النصوص البشرية، واستبدلت بالمناهج

<sup>28</sup> ربط عبد القادر الشايط بين التيارات الحدائنية في تأويل القرآن والاتجاه الباطني، وعدّها امتداداً له، وهو ربط تُؤكِّده هذه الدراسة كذلك. انظر: "بحث التلقي الحداثي للنص القرآني"، أوراق نماء، ص15. الرابط الإلكتروني:

<https://nama-center.com/Articles/Details/41148>

<sup>29</sup> اللافت للنظر في مدرسة التأويل اللغوي غياب الكفاءة اللغوية أصلاً عنهم، ووقوعهم في التناقض في مواطن كثيرة، ومعارضتهم القواعد اللغوية الأساسية، وتوجد أمثلة كثيرة على ذلك لا يتسع المجال لإيرادها.

الإسلامية في مقاربتها تلك المناهج الحديثة. غير أن هذه المناهج المُستقدّمة إنما نشأت تحت وطأة صراع الحداثة مع الدين لغاية التحرر من سلطة النص؛ فكل استقدام لها يستبطن هذا الصراح لا محالة، وبذلك قطع الحداثيون بين تلك النصوص من جهة، ومراد مُنشئها والمعهود اللغوي الشائع في بيئتها من جهة أخرى، وأزيلت عنها الخصوصية الثقافية الدينية، والانتماء إلى المنظومة المعرفية الإسلامية.

ومع ذلك، يبقى لدينا عدّة تساؤلات مشروعة: هل تلاقي أحد معطيات التصوّر الإسلامي مع أحد معطيات التصوّر الحداثي دليل كافٍ لنقض ذاك المعطى الإسلامي؟ وهل يمكن الوصول إلى نتائج التصوّر الحداثي نفسها بآليات التصوّر الإسلامي؟ وهل يمكن للتصوّر الإسلامي أن يستغني عن آليات التصوّر الحداثي عند الإجابة عن أسئلة الحداثة على سبيل المثال؟ لعل المطالب الآتية تُسهّم في تقديم بعض الإجابات عنها:

### 1. مظهرات الخلل المنهجي في التّعامل مع السُّنة في عالم ما بعد الحداثة:

إنّ مناهج الفكر الحداثي تؤوّل بمجموعها إلى نقل الغائب إلى حيّز الشاهد، بحيث يخضع الغيبي إلى شروط المنهج التجريبي المادي الذي أثبت فعاليته في التّعامل مع الطبيعة وفهم قوانينها ونُظّم استخدامها، بالرغم من أنه قطع الصلة بالديني والروحاني، وضيّق دائرتهما إلى حيّز الشأن الخاص فحسب، وأخضع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي علوم غير كمية، لآليات الملاحظة والإحصاء الكمي في المنهج التجريبي.

#### أ. اختزال البُعد الغيبي:

يبرز هنا أوّل خلل مبدئي في هذه المناهج، وهو الموقف من النبوة؛ فالرؤية الحداثيّة تنكر عالم الوحي والغيب صراحة أو مآلاً، وينتج من ذلك تغييب البُعد المُقدّس للنصوص، فمصدرها الغيبي يجعل عملية قطعها عن قائلها وعن مراده خللاً منهجياً في التّعامل مع تلك النصوص، ويرافق ذلك اختزال البُعد الروحي العلوي المتعدد للإنسان والتّعامل مع البُعد المادي الفردي له.

والإنسان ثنائي الطبع بالفطرة، وكل محاولة لتفسيره بمنهج آحادي مادي أو روحي لن تُفلح في فهمه، ولئن عمَد التصوُّر الحداثي إلى تفسير الإنسان تفسيراً مادياً، فإن بعض الترائيين غالوا في التفسير الروحاني والغيبي، وأهملوا الأسباب المادية؛ فآلت مقاربتهم إلى خلل من نوع جديد. والأمر الذي تتميز به النظرة الإسلامية أنها كلية ثنائية تنحو إلى الجمع بين البُعدين؛ الروحي والمادي للإنسان.<sup>30</sup>

فالسُّنَّة هي جزء من النبوة التي هي صلة الوصل بين الألوهية والبشرية، وعالم الغيب والشهادة، والعلاقة بين القرآن والسُّنَّة وطيدة، والسُّنَّة لا يمكن عزلها عن القرآن، فالقرآن أصل حُجِّيَّة السُّنَّة، والسُّنَّة هي المجال التطبيقي والبياني له، والنَّص لا ينفك عن بيانه إلا إن أُريد له أن يُجرَّد عن مضمونه. وأهمية تناول الحداثي هنا تأتي في كونه لفت النظر إلى البُعد المادي في فهم النصوص الدينية أولاً، وفي فهم الإنسان لذاته ولعلاقته بالكون ثانياً.

### ب. الخلط بين الرؤى والمناهج والأدوات:

يُقصد بذلك عدم التمييز بين المستويات الثلاثة المتوالية للأطروحة الحداثيَّة؛ فالخلط بين الرؤى والفلسفة المؤسَّسة للحداثة مع مناهجها وأدواتها يُضَيِّع على الباحث إمكانية الوصول إلى جواب دقيق في مسألة الوصل أو الفصل بين التصوُّرين الإسلامي والحداثي (القرني، 2012، ص 172)،<sup>31</sup> لا سيَّما أن بعض الأطروحات الحداثيَّة تُصوِّر التاريخيَّة مثلاً على أنها رؤية كلية وليس منهجاً معرفياً فحسب يخدم تلك الرؤية الكلية المادية، وكذلك في الطرف المقابل تُصوِّر أطروحات أخرى التأويليَّة أو التاريخيَّة على أنها أدوات معرفيَّة حداثيَّة لا مناهج كلية. وكلا التصوُّرين ممَّا لا تقرُّ به الدراسة بناءً على الأ نموذج الذي اقترح في أولها، والخلط بين هذه المستويات يُصعِّب عملية تحديد نقاط الاتفاق والافتراق بين المنظومتين. وعليه، فإن الوعي بكون "النقد المنهجي، والحفر التاريخي، والتأصيل والتأثيل" أدوات صدرت عن المناهج الحداثيَّة، يُسهِّل عملية الاستفادة منها، وإدخالها ضمن أدوات المنهج الإسلامي، لا لأغراضها التي أُقيمت لأجلها أصلاً، وإنما للإجابة عن أسئلة الحداثة أولاً، ولمزيد فهم لمصادر المعرفة في التصوُّر الإسلامي؛ أي النَّص والكون.

<sup>30</sup> هذه النظرة هي الأطروحة المركزية لكتاب علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب.

<sup>31</sup> يلاحظ في عدد ليس بالقليل من الدراسات اختلاط مصطلحات المنهج والأدوات والفلسفات، واستخدامها بصورة ترادفية. وفي المقابل، تميَّزت بعض الدراسات بالدقة في استخدام هذه المصطلحات. انظر: القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام.

لكن القراءات الحدائثية اعتمدت المناهج الحدائثية وأدواتها وحدها في فصل تام عن المناهج والأدوات الإسلامية، ووقعت في التَّعامل مع النصوص بمناهج غير متفقة مع طبيعة هذه النصوص، وكذلك وقعت في القراءة الانتقائية عندما تناولت آيات وأحاديث معينة مقتطعة من سياقها، بحيث لم تعد تبحث عن المعنى الحقيقي بقدر ما تسعى لإلباس تلك النصوص المعاني المسبقة لها.

يضاف إلى ذلك أن عدم الوعي باختلاف مراتب بعض المفاهيم بين الاتجاه الحدائثي والاتجاه الإسلامي يُفوّت إمكانية فهم المنظومة الكلية للاتجاه. فالعقل والعقلانية مصدر مؤسس، وقيمة عليا في الفكر الحدائثي، في حين أن العقل في الفكر الإسلامي ليس مصدر معرفة؛ فمصادر المعرفة فيه هي النص، والكون، أمّا العقل فأداة فهمهما. وعلى هذا الأساس، فإنه لا يُتصوّر التعارض بين العقل والنقل؛ لأنه لا تعارض بين مصدر معرفي وأداة معرفية، بل هما متكاملان في الفكر الإسلامي. أمّا في المنطق الحدائثي فهما متعارضان كل التعارض (ملكاوي، 2015).

### ت. عدم الوعي بجذور المقولات الحدائثية:

يتجلى هذا في المقاربات التوفيقية بين الحداثة والدين، التي لم تكن على وعي كافٍ بأن الجذور الأساسية للمقولات الحدائثية تنتهي إلى نفي الغيب والخالق؛ فالتراثي لا يمكن أن يكون حدائثياً صرفاً، ولا الحدائثي يمكن له أن يكون تراثياً صرفاً. ونتيجة لهذا الخلل تُنوّلت قراءات توفيقية حدائثية للقرآن والسنة، لا تتضح فيها منزلة العقل الصحيحة، ويظهر فيها القول التاريخاني والقول التأويلي بصورة جلية، الذي تنتهي جذوره بالتسوية بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري. غير أن الحرج الديني لدى بعض الحدائثيين منعهم من القول بتاريخانية القرآن، ونفي سلطته التشريعية، ولكن هذا الحرج لم يكن مع السنة، وتجلّى ذلك في أمرين:

الأوّل: التشكيك في العصمة النبوية، وفي مرجعية السنة؛ إذ غلب الحدائثيون الجانب البشري الاجتهادي من شخصية النبي ﷺ على جانب التبليغ الذي يعتمد على الوحي، وسلوكوا في ذلك طريق إعادة النظر في مفهوم العصمة النبوية (أركون، 1996، ص17؛ ذويب،

2010، ص 81)، ومفهوم عدالة الصحابة، وانتهوا إلى إنكار أهم أصليين من أصول النبوة: الوحي، والعصمة،<sup>32</sup> فدعا توفيق صدقي إلى أن الإسلام هو القرآن وحده. وذكر نصر حامد أبو زيد أن النبي ﷺ وظيفته التبليغ فحسب، والسنة ليست حياً ومصدراً للتشريع، وقال الشريفي: "بأن السنة لم تكن حجة زمن البعثة، ويجب ألا تكون حجة اليوم" (حمزة، 2008م، ص 49؛ أبو زيد، د.ت، ص 119؛ الشريفي، 2001م، ص 176؛ مصطفى، 2016، ص 270).<sup>33</sup>

الثاني: التشكيك في توثيق السنة وصحة الأحاديث، فتكلموا عن أثر العامل السياسي والإيديولوجي في تدوينها وتأسيس سلطتها (الشريفي، 1998، ص 71-75).<sup>34</sup> وفي ذلك قال أركون: "بأن السنة خضعت لعملية الانتقاء والحذف التعسفية تحت ظل الخلفاء، وتعرضت لعملية النقل الشفاهي بمشكلاتها كلها، وهو نقل قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، ووصف تاريخهم بأنه تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة" (أركون، 1998، ص 136). وقال أيضاً إن تدوين الأحاديث النبوية أخذ وقتاً أطول بكثير مما أخذه تدوين القرآن، و"إنه من الصعب أو المستحيل تأكيد القول بأن كل ناقل سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله" (أركون، 2012، ص 105).<sup>35</sup>

وهذان الموقفان لا يجتمعان مع التصور الإسلامي بحال؛ لأنهما ينفيان أي سلطة عن النبي ﷺ سوى التبليغ، ويذهبان إلى أن الأمة قد اجتمعت منذ نشأتها على تحريف السنة بالفعل، أو بالسكوت عن الفاعلين. وقد تكفلت دراسات كثيرة في تثبيت مرجعية السنة، وفي توضيح منهج المحدثين التاريخي النقدي في بيان الصحيح من الضعيف.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> انظر تمثيلات ذلك في:

- حنفي، حسن. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ص 6.

- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص 177.

<sup>33</sup> تُنسب دعوى "الإسلام هو القرآن وحده" إلى محمد توفيق صدقي الذي كتب مقالاً في "المنار" بهذا العنوان.

<sup>34</sup> نقل الشريفي عن "أبو رية" شكوكه في توثيق السنة، في كتابه: الإسلام والحداثة. وكذلك طالب بإعادة النظر في مفهومي الصدق والكذب عند المحدثين بأن يدخل في أدوات التمييز بينهما علوم النفس والاجتماع المعاصرة. له: لبنات، ص 140.

<sup>35</sup> سبق ذكر مواقف كانت أكثر إنصافاً من جهة الحداثيين فيما يتصل بالإقرار بجودة مناهج المحدثين في ضبط المرويات. انظر: الشريفي، عبد الحميد. لبنات، ص 154؛ العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول، ص 208-221.

<sup>36</sup> انظر في هذا السياق مُصنّفات: مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ومصطفى صادق الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، وعبد الغني عبد الخالق: حجية السنة.

ولا بُدَّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن تكرار هذه الانتقادات من جهة الحدائين دون وعي بالردود التي طالتها أمرٌ فيه خلل منهجي أو إيديولوجي، ناجم عن قلة إطلاعهم على الردود، أو عدم اكتراثهم بها.

### ث. الخلل في مرجعية النظرين وتقويمهما:

المرجعية الإسلامية تكون للنص القرآني والنبوي، ولإجماع الجيل الأوّل على الدلالات المستنبطة من تلك النصوص، أمّا التصوّر الحدائني فيعاني غياب المرجعية الدينية، والمرجعية اللغوية، ومرجعية الإجماع كذلك.

ويأتي الخلل أيضاً في محاولة الحكم على التصوّر الحدائني بالنظر الديني، والعكس كذلك. فبوصفهما اتجاهين متقابلين، تكون عملية تقويم أحدهما بحسب منطلقات الآخر مغالطة منطقية ومصادرة. غير أن الموازنة بين المناهج والقيم والنظريات لا تكون دائماً بالبحث عن أيهما أصح، فالحقيقة ليست دائماً جلية، وإنما تكون أحياناً بقياس مدى تماسك النظرية داخلياً، وقياس قدرتها التفسيرية للوقائع، وهو التحدي الجديد الذي قدّمته العلوم الحديثة أمام النظر الديني.

وفي المقابل، فقد يتبيّن أن المناهج الحدائنية ليست بفطرتهما مناهج حيادية في نظرية المعرفة، وأنها عاجزة عن أن تكون مناهج منضبطة؛ لأنها مُحمّلة بفلسفة الحدائنة وإيديولوجيتها، ولأنها نشأت لخدمة قيم الحدائنة وتثبيتها؛ فاستخدامها بحذافيرها في غير ما قامت عليه، ولأجله هو خلل منهجي كبير يزيد من عمق المأزق بدلاً من أن يُسهّم في تحليله وحلّه.

## 2. تظاهرات الوعي المنهجي في التّعامل مع السُّنّة في عالم ما بعد الحدائنة:

### أ. الالتقاء الشكلي بين النظرين في جزئيات معينة لا غضاضة فيه:

العلاقة بين المستويات الثلاثة التي سلف ذكرها في تحليل التصوّر الحدائني هي علاقة المقدمة والنتيجة؛ فالفلسفة الكلية للحدائنة وقيمها هي مقدمة تعقبها مناهج الحدائنة بوصفها

نتيجة. والمناهج نفسها هي مقدمة تعقبها الأدوات بوصفها نتيجة لها. والأدوات هي مقدمات لنتائج الفكر الحدائي. ولئن اشترك المنهجان في بعض النتائج، واجتمعا في بعض التفاصيل، فهو أمر لا غضاضة فيه؛ لأنه اشترك جزئي، واجتماع مؤقت، يقع في إطار الوصل الذي يسبقها، ويعقبها الفصل.

### ب. الوعي بأهمية أسئلة الحداثة في مقاربتها للسنة النبوية:

الاتجاه إلى أي عمل توفيقى بين التصور الإسلامي والحدائي بخصوص التعامل مع السنة النبوية يجب أن يستحضر وجود اختلاف في المفاهيم والرؤى فيما يتصل بعالم الغيب والنبوة والوحي. وعليه، تكون عملية عقلنة المعجزات والوحي والأخبار القرآنية والنبوية على سبيل التمثيل - في الإطار المعرفي الحدائي - عملية عبثية منتهها نفي تلك المفاهيم.

وبالرغم من ذلك، فإن الأسئلة التي تناولتها الحداثة هي أسئلة العصر ومأزق الواقع الإسلامي، والإجابة عنها هي مما يتحتم علينا فعله. وهذه المقاربة أو الإجابة لها مستويان:

- الأول: اعتماد الأرضية المعرفية الإسلامية والمناهج المتصلة بها عند بيان الجواب الصحيح عنها مدعماً بالأدلة الملائمة له، وبيان مواضع الخلل في الإجابة الحدائية عنها.

- الثاني: الانتقال إلى الأرضية المعرفية الحدائية، وبيان مواضع الخلل في منهجيتها، والخلل في نقل تلك المنهجيات من حقل المعرفة المادية إلى حقل المعرفة الغيبية والدينية.

وقد سبق القول بأن الحداثة مهّدت لاحقاً لنشأة مرحلة ما بعد الحداثة، وأنها مرحلة إعادة نظر في ثوابت الحداثة؛ وسواء أكانت الحجّة مع الحداثة أم مع ما بعدها، فإن العملية النقدية التي قام بها فلاسفة ما بعد الحداثة قد أثمرت الحركة والتطوير المطلوب في سياق البحث عن الحقيقة، خلافاً لحالة السكون والجمود. وعليه، يكون السؤال عن منهجية التعامل مع السنة والنصوص الدينية في عالم ما بعد الحداثة: هل تكون باستقدام المناهج الحدائية إلى المناهج الإسلامية والتوفيق بينها بالرغم من الإشكالات التي أثمرتها، أم بالاحتفاظ الحرفي بالمناهج والأدوات الإسلامية، أم بإعادة النظر في تلك المناهج والأدوات بالأرضية المعرفية الإسلامية نفسها، وعن طريق باحثين مخلصين مُطلعين؟ إن المقاربة الثالثة لو

تحققت عبر الانطلاق من الأرضية المعرفية الإسلامية والمناهج الإسلامية نفسها، ثم إخضاع هذه المناهج للتأمل والنقد بُعِيَةً تحسينها بناءً على فلسفتها الأولى وقيمها المؤسسة، ثم الاستفادة من الأدوات المنهجية الحديثة وغيرها في تطوير الأدوات المعرفية الإسلامية في واقعنا الحالي؛ يمكن أن تكون مقارنة أجدى من المقاربات الأحادية المذكورة، ولكن مع التنبيه إلى ما يأتي:

1. إذا حصل تشابه بين نتائج التصور الحداثي والنظر التطويري الإسلامي، فإنه تشابه غير مؤثّر في حُجّة هذه المقارنة المقترحة ومشروعيتها.
2. إذا حصل خلل في نتائج هذه الأدوات المزدوجة، فهو خلل غير مؤثّر في مشروعية هذه المقاربة؛ لأنها أصلاً مقارنة اجتهادية، ونتائجها خاضعة للنقد والتأمل وإعادة النظر، ويمكن محاجبتها ونقدها داخل الأرضية المعرفية والمنهجية الإسلامية.

### ت. الوعي بخطورة الجمود إذا وقع فيه التصور الإسلامي:

إن البقاء على أدوات التصور الإسلامي فحسب في التّعامل مع أسئلة الحداثة وتحديات العصر غير كافٍ في نظر الباحث؛ لأن أسئلة الحداثة وما بعد الحداثة هي أسئلة تجديدية وجذرية تخاطب التصور الإسلامي، وتوجب عليه البحث عن مُكمّلات لمنهجه وأدواته في التّعامل مع الواقع الجديد وأسئلته الجديدة.

وهذا يعني أننا ننشد البحث في تطوير التصور الإسلامي وتجديده انطلاقاً من أرضيته ومناهجه المعرفية، وهو ما يوافق مصطلح التجديد التراثي الثابت في الحديث: "إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدد لها دينها."<sup>37</sup>

<sup>37</sup> أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الفتن والملاحم، ذكر بعض المجددين في هذه الأمة، ج4، ص522، برقم8687. وأبو داود في السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج4، ص178، برقم4291. على أن الشائع في الأطروحات الفكرية الإسلامية اليوم هو محاولة تحديث الإسلام، أو البحث عن حداثة إسلامية، أو إسلامية المعرفة، وهو الذي نظر إليه طه عبد الرحمن في سؤال الحداثة وروحها، فأفرغ الحداثة من فلسفتها الغربية، وأعادها إلى قضايا إنسانية فكرية مُطلقة، ثم بحث عن مقابلاتها الإسلامية، وأكسبها اللبوس الأخلاقي الإسلامي، إلا أنه سلك مسلكاً آخر بعد ذلك إلى سؤال الأخلاق، كأنه يختط طريقاً مغايراً في حل هذا المأزق. والذي اخترته هذه الدراسة من حيث المضمون هو أقرب إلى الطرح الجديد لدى طه عبد الرحمن. ومن حيث المصطلح، فقد فضّلْتُ مصطلح "تجديد" التراثي على تحديثه؛ لأن مصطلح "التجديد" مصطلح تراثي أصيل كما سلف بيانه.

وقد ظهر بهذا المطلب أن التلاقي بين نتائج النظيرين الحداثي والديني في مسألة معينة هو أمر ممكن أولاً، وأن مجرد التلاقي ليس دليلاً على صحة المناهج الحداثيّة أو فساد النتيجة باعتبار أنها صدرت عن المناهج الإسلاميّة الأصيلة. وهذا يعني أن التصوّر الإسلامي يستغني بمناهجه عن المناهج الحداثيّة، أمّا الأدوات المعرفيّة التي جاءت بها المناهج الحداثيّة فهي أدوات منفصلة عن تلك الرؤيا، ويمكن الاستفادة منها في تطوير المناهج الإسلاميّة وتجديدها، ويجب أحياناً اللجوء إليها في سياق الحجاج الديني والحداثي.

### رابعاً: نماذج من التوافقات المنهجية بين التصوّر الإسلامي والتصوّر الحداثي

لعل هذا المبحث هو من الثمرات التطبيقية للدراسة؛ لذا سنتوقف فيه عند عدّة مشروعات بحثية، انطلقت من ثوابت منهجية إسلامية، ثم اعتمدت -على مستوى الأدوات- على أدوات حداثيّة، سنذكر أمودجين منها، ونقدّم تحليلاً موجزاً عنها.

#### 1. البحث في نشأة السنّة في القرن الأوّل:

إن البحث التأصيلي والحفر التاريخي في نشأة السنّة في العصور المبكرة، هو ممّا بشرت به المناهج الحداثيّة التاريخيّة والتأويليّة، وكانت الغاية لديهم من البحث في النشأة الأولى نفي القداسة عن تلك النصوص وربطها بوقائعها؛ لأن نشأة السنّة وصدورها في مصطلحهم الاستشراقي أو الحداثي لا يعني البحث في زمان إيراد النبي ﷺ للحديث، أو زمان نقل الصحابة للقرآن أو السنّة، وإنما يعني البحث في زمان اختلاق هذه النصوص ووضعها. وقد اعتمدت أدوات الحفر التاريخي، والبحث عن الوثائق المادية، وما إلى ذلك من أدوات المناهج الحداثيّة، وهي غاية تتفق مع الرواية المادية غير الدينية للنظر الحداثي والمنهج التاريخي.

ومن جهة أخرى، فإن المناهج التراثيّة لم تُعن كثيراً بتتبّع النشأة المبكرة للسنّة، وقد تجلّى ذلك في قلة البحوث والمؤلفات التي أرخت لهذه العصور، وفي اعتماد العلماء بعد ذلك على ما كُتب في بدايات القرن الثالث الهجري وما تلاه، وذلك بعد أن استقرت (أو كادت) معظم العلوم التأسيسية الإسلاميّة، لا سيّما علم الحديث، والقراءات، والفقّه.

وتأتي في مقدمة هذه البحوث كتاب الدكتور مصطفى الأعظمي "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"، ومثله كتاب امتياز أحمد "دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث"، وكذلك الكتب التي عُيِّنت بتقديم الاتجاهات الحديثية في القرون الأولى والمدارس الحديثية في المدن، مثل: البصرة، والكوفة، والمدينة، ومكة. وما تريد الدراسة قوله: إن البحث في النشأة بوصفها إحدى أدوات المناهج الحدائثية هو بحث مشروع في المناهج التراثية، ولا غضاضة فيه بالرغم من أن منطلقه حدائثي تاريخي، ولا يعني صدور هذه الدراسات عن المستشرقين وتأثرها بسؤال التاريخانية، ونفي الوحي، عدم مشروعيتها أو عدم أهميتها، بل إن عكس ذلك هو الصحيح؛ لأنها دراسات تاريخية علمية يتعيَّن الاهتمام بها، وتسليط الضوء عليها؛ للإجابة عن أسئلة الحدائث وأسئلة الاستشراق أولاً، ولمزيد فهم وثقة بأصول التصور الإسلامي ومناهجه ثانياً. واعتماد هذه الأدوات لدى الحدائثيين وتوظيفهم إياها في سياق نفي الوحي والمُقدَّس لا يُؤثِّر في مشروعيتها مجال. وعليه، فإنه يمكن عدُّ الدراسات التي قامت على هذا النسق من نماذج هذا المنهج.

## 2. الترتيب التاريخي للسنة النبوية:

الترتيب التاريخي هو بمعنى البحث التاريخي في توقيت صدورها، ثم ترتيبها زمنياً، وهي دراسات لا تزال في بداياتها، وقد جاءت متأثرة بسؤال التاريخانية الحدائثي أولاً، ثم بالمحاولات التي بُدلت في الترتيب التاريخي لآيات كتاب الله ثانياً. غير أن بعض هذه المحاولات جاءت استجابة للمنهج التاريخاني الحدائثي الذي يريد أن يجعل الوقائع التاريخية دليلاً على كونها مصدراً للنص، وجاءت محاولات أخرى استجابة لمنهج التأصيل التاريخي لمعرفة السابق واللاحق وبيان مدارك التنزيل وأغراضه في التشريع المتدرج على ثلاث وعشرين سنة، وما يتبع ذلك من إدراك الناسخ من المنسوخ، وفهم الحكمة النبوية من أجوبته على مسائل خاصة فُهِمَت بهذا النظر، بمعنى أنه يجعل الوقائع أداة لمزيد فهم لمراد الخالق من خلقه.

وأما في السنة النبوية فتوجد محاولات أولية في هذا الاتجاه، نذكر منها: بحث الترتيب الزمني للحديث في كتاب "الأدب في صحيح البخاري" لنماء البناء، وكتاب "المكي والمدني في

الأحاديث "لعادل ياوز، وبحث "الحديث المكّي والمدني: معالم وضوابط" لعبد الكريم توري. ويبقى إشكال التأثير بالمنهج التاريخي في هذه الدراسات قائماً ما لم يُصرّح المؤلّف بغرضه من الدراسة أولاً، وبأرضيته المعرفية، والمنهجية ثانياً، وبذلك لا نجد غضاضة في أمثال هذه الدراسات التي تُسهّم في إغناء تصوّر الإسلاميين وردفه بالأدوات المنهجية التي تزيد من رسوخه وفهمه.

فالدراسات المذكورة هنا وما يشبهها هي دراسات اشتغل بها على ردّ بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ببعض أدوات المنهج التاريخي، مثل: الأسطورة، ومخالفة العقل والمنطق التاريخي، وغير ذلك من المناهج الحداثيّة، وهي في واقع الأمر أحاديث وأخبار مردودة في المناهج التراثية نفسها. وهذه الدراسات جاءت استجابة لأسئلة المناهج الحداثيّة التي بشرّ بها المستشرقون والحداثيون، واعتمد بعضها أدوات حداثيّة لا مناهج حداثيّة في البحث المعرفي؛ أي إنّها كانت ضمن إطار المناهج الإسلاميّة وتحت غطاءها، ومن هنا جاءت مشروعية اللجوء إليها مع التوضيحات والقيود المذكورة.

### خاتمة:

اتجهت الحداثة إلى نقد مرجعية السنة وسلطانها، ثم إلى نقدها الداخلي عبر نقد المتن ونقد مناهج الأصوليين في فهمها، ولم تهتمّ كثيراً بنقد نظام الإسناد في توثيقها، بخلاف النظر الاستشراقي الذي طال السند والمتن معاً، فكانت أعمالهم أشمل وأعمق من أعمال الحداثيين العرب، وهذا يعني أن الأسئلة التي تُنوّلت في القرن الماضي لا تزال حاضرة في الأطروحات الحداثيّة، مثل: حجّية السنة واستقلالها بالتشريع والمقامات النبويّة، ونقد المتن، إلّا أن المقاربة التأويلية فتحت أبواباً جديدة في التعامل مع السنة لم تكن آنذاك.

والحدائي في حدائته مُقلّد للغرب تقليداً أعمى، وفي أحكامه قائل تراثاً على تراث مع الفارق، وهو في مناهجه وأدواته مُعتد على مفاهيم تراثنا، ومُحرّف لمضامينها وفق رغبته، فهذه ثلاثة إيرادات إشكالية تكفي في الرد على مشروع من الأصل. وعملية استدعاء الحدائي لمفاهيم النسخ، وأسباب النزول، والتأويل، هي أشبه بعملية سطو عليها؛ لأنه انتزعها من

دلالاتها وسياقاتها التي أرادها أئمة التراث حينما أنشؤوها، وصكوا مصطلحاتها، واستعملوها، وبيّنوا مدلولاتها في نسقهم المتبع لخط النبوة. وإن قيام بعض الحدائين بعملية انتقاء مضامين وأحكام معينة من القرآن، والسنة، وتراث الفقهاء والأصوليين للدلالة على أنها -أي الأصول التراثية- من المتفق مع الحدائنة؛ يُمثّل عملية تلفيق غير منهجية ولا مقبولة.

وثمة حاجة إلى إعادة الثقة بالمنهج التراثي المبني على التصور الإسلامي لدى طائفة من المتأثرين بالاستشراق والحدائنة، وإدراك أنه منهج مُعَيَّر عن نظام فلسفي ومنهجي متكامل، مع الجرأة بقبول أسئلة الحدائنة ومحاولة الإجابة بالتصور الإسلامي، وبالاستفادة من أدوات البحث الحديثة. والفارق بين النظيرين الإسلامي والحدائني أن المنطلق الإسلامي في المسألة هو البحث في صحة الخطاب النبوي وتوثيقه، وفي مراده الأصلي منه، في حين أن النقد الحدائني يأتي من خارج المنظومة التقليدية، ويتبنّى قيم الحدائنة ورؤاها، ويبحث في السنة على أنها معطى تاريخي منقطع الصلة بواقعنا.

إن مشروعات إعادة قراءة التراث، أو الانتقاء منه لتأسيس عقلانية إسلامية على المنهج الحدائني بمعظمها، كانت قراءات لإزاحة التراث بوصفه عائقاً أمام إمرار الحدائنة، وذلك بإيقاعه في تناقضات داخلية كفيفة بإزاحته. وكذلك، فإن مشروعات المزوجة بين المناهج الحدائنية والمناهج التراثية أثبتت أنها تنتهي إلى طريق مسدود باعتبار التعارض في هذه المناهج التي تُعَيَّر عن رؤى فلسفية متقابلة ليس لها أن تجتمع إلا بعد أن تُجرّد من خصوصيتها التراثية الذاتية.

إن مشروعات تحديث أدوات قراءة التراث بمعنى الانطلاق من المناهج الأصلية للتصور الإسلامي، ثم تطويره وتجديده من الداخل بحسب أدواته الذاتية، والاستعانة بما يخدمه من أدوات أخرى؛ يمكن توصيفها بأنها جزء من منهج التجديد الآتي من داخل الحيز التراثي، وبأنها مشروعات قائمة على جهود علماء مسلمين مُجدِّدين غير حدائين، يرومون أفقاً يرتقي إلى ما هو أبعد وأوسع من تناول الحدائني، وهو الأفق الذي يحمل جذور الاستئناف العلمي الإسلامي المطلوب.

## Methodology of Dealing with the Sunnah of the Prophet in the Postmodern World

Mohamad Anas Sarmini

### Abstract

This study concerns the context of research pertaining to the methodology of approaching the Sunnah of the Prophet vis a vis the dilemma of modernism and postmodernism; a dilemma which has confronted the traditional Islamic system with many issues and questions. The study proposes an analytical model for modernist and traditional perspectives in order to compare them and bring them back to their early origins. This proposal is based on three levels: philosophy and worldview, the methods used in the context of this worldview, and the cognitive tools produced by those approaches.

The study then proceeds to examine the possibility of convergence between the traditional and modernist perspectives, rejecting the possibility of convergence in worldview and philosophy, while finding no obstacle to their agreement on the matter of tools. As for the possibility of convergence in methodologies, the study analyzes two modernist approaches, namely the historicist and the hermeneutical, and juxtaposes them with the traditional approaches of which can provide an Islamic foundation for them. The study contends that these two approaches (i.e., historicist and hermeneutical) adhere to the overall [modernist] worldview, meaning that it is incorrect to read the Sunnah through these approaches [i.e., in isolation of an Islamic worldview]. If these two approaches read the Sunnah [through a modernist worldview], then it will have to be on a compromising ground that brings together the [modernist and traditional Islamic worldviews], where the conditions for either of them are not fulfilled.

The study then proceeds to further analyze the tools of modernist approaches, doing so through two necessary means. The first is that of a methodological awareness concerned with defining the mechanisms and places for benefiting from these tools. The second having to do with the methodological imbalance in which it is concerned with highlighting the positions and the conditions that make it difficult to invoke them. The study concludes with a survey of applied models of studies in the Sunnah, which can be classified as introducing modernist tools in their approaches; or as being similar in their results to the results produced by the modernist approaches, and giving their opinion on those approaches.

**Keywords:** Sunnah, modernism, historicism, hermeneutics, systematic defect.

## المراجع

- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي (د.ت). **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أدونيس، علي أحمد سعيد (1973). **الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، بيروت: دار الساقي.
- أركون، محمد (1995). **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي.
- أركون، محمد (1996). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد (2007). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ط4، بيروت: دار الساقي.
- الأزهري، محمد بن أحمد (2001). **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- تورين، آلان (1998). **نقد الحداثة**، ترجمة: صيّاح الجهيم، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- الجابري، محمد عابد (2010). **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجمال، بسام. "المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات"، مقال في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- حرب، علي (د.ت). **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- حنفي، حسن (د.ت). **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- حنفي، حسن (د.ت). **دراسات إسلامية**، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- حمزة، محمد (2008). **إسلام المجددين**، بيروت: دار الطليعة.
- حمزة، محمد (2015). **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الخطيب، أحمد سعد (2010). **مفاتيح التفسير**، الرياض: دار التدمرية.
- الخيمي، محمد (2014). **الأحكام الخاصة في السنة النبوية، قضايا الأعيان**، دمشق: دار الفكر.
- دونماز، إبراهيم كافي. **دراسات فقهية وأصولية**، إسطنبول: مركز البحوث الإسلامية.
- ذويب، حمّادي (2010). **السنة بين الأصول والتاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الرازي، محمد بن عمر (1997). **الخصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن عمر (1999). **المطالب العالية**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- رمضان، محمد رمضان أحمد (1429هـ). **الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مُشكّل الحديث النبوي**، الرياض: دار رسالة البيان.

- أبو رزية، محمود (1996). *أضواء على السنة المحمدية*، مصر: دار المعارف.
- أبو زيد، نصر حامد (1992). *الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية*، القاهرة: سينا للنشر.
- أبو زيد، نصر حامد (2006). *النص والسلطة والحقيقة*، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (1997). *نقد الخطاب الديني*، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- الزّين، محمد شوقي (2015). *تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر*، بيروت: منشورات ضفاف.
- السُّبكي، تقي الدين أبو الحسن بن عبد الكافي (1995). *الإبهاج في شرح المنهاج*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السرخسي، محمد بن أحمد (1993). *المبسوط*، بيروت: دار المعرفة.
- السرخسي، محمد بن أحمد (د.ت). *أصول السرخسي*، بيروت: دار المعرفة.
- سرميني، محمد أنس (2020). "الحداثة والاتجاهات المتأثرة بما في التعامل مع السنة النبوية"، تركيا: مجلة كيليت باهر، جانق كاله: جامعة 19 مارس، العدد 17، المجلد 2، ص 143-168.
- سرميني، محمد أنس (2019). "الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية"، مجلة البحوث الفقهية الإسلامية، مجلد 17، عدد 34، ص 515-521.
- سرميني، محمد أنس (2018). "السنة المستقلة بالتشريع، حُججتها واتجاهات التعامل معها"، تركيا: جامعة صكاريا: مؤتمر مرجعية السنة.
- سعد، حسين (1993). *بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر*، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- الشايط، عبد القادر (2020). "بحث التلغّي الحداثي للنصّ القرآني"، أوراق نماء، ص 15. على الرابط:  
<http://nama-center.com/Articles/Details/41148>
- شحرور، محمد. *دراسات إسلامية معاصرة، الدولة والمجتمع*، دمشق: دار الأهالي، د.ت.
- الشَّرنفِي، عبد المجيد (2001). *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، بيروت: دار الطليعة.
- الشَّرنفِي، عبد المجيد (1998). *الإسلام والحداثة*، ط 3، تونس: دار الجنوب للنشر.
- الشَّرنفِي، عبد المجيد (2009). *تحديث الفكر الإسلامي*، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- الشَّرنفِي، عبد المجيد (2007). *الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع*، ط 2، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- الشَّرنفِي، عبد المجيد (1994). *لَبَنَات*، تونس: دار الجنوب للنشر.

شريح، محمد عادل. "رينيه غينون والتقليدية التكاملية"، على الرابط:

<http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14>

الصنعاني، عبد الرزاق (1983). *المصنّف*، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004). *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

عبد الرحمن، طه (1994). *تجديد المنهج في تقويم التراث*، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006). *روح الحدائثة*، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2000). *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية*، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الله، الحارث فخري (2013). *الحدائثة وموقفها من السنّة*، ط1، مصر: دار السلام.

عيد، عبد الرزاق (2003). *سدنة هياكل الوهم*، دار الطليعة للطباعة والنشر.

غينون، رينيه (2016). *أزمة العالم الحديث*، ترجمة: عدنان نجيب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (1979). *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر.

أبو الفضل، مثنى (1994). *"المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية"*، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤتمر الرابع.

القاسمي، جمال الدين. *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، بيروت: دار الكتب العلمية.

القراي، أحمد بن إدريس. *رسالة في مسألة تعارض الاحتمالات العشرة المُخلّلة بالفهم في التخاطب*، تحقيق: أشرف بن محمود، عمّان: الدار الأثرية للطباعة والنشر والتوزيع.

القراي، أحمد بن إدريس. *الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق*، عالم الكتب.

القرني، محمد بن حجر (2012). *موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام*، الرياض: مركز البحوث والدراسات في مجلة بيان.

القمني، سيد (1996). *الأسطورة والتراث*، ط3، مصر: المركز المصري لبحوث الحضارة.

المسيري، عبد الوهاب (2002). *اللغة والحجاز بين التوحيد ووحدة الوجود*، القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهاب. *دراسات معرفية في الحدائثة الغربية*، القاهرة: دار الشروق، 2006م.

مصطفى، علي صالح (2016). *"المذهب النقدي عند نصر حامد أبو زيد وموقفه من الاحتجاج بالسنّة"*، تركيا، مجلة كلية الإلهيات في جامعة حران.

- ملاكوي، فتحي حسن (2015). البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (1414هـ). لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
- ناصر، عمارة. اللغة والتأويل، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد. كشف الأسرار، بيروت: دار الكتب العلمية.
- المروزي، أبو عبيد أحمد بن محمد (1999). الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد فريد المزدي، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.

## References

- Abdurrahman, T. (2006). *Rawḥ al-Ḥadāthah*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abdurrahman, T. (2000). *Su’āl al-Akhlāq: Musāhamah fī al-Naqd al-Akhlāqī li al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abdurrahman, T. (1994). *Tajdīd al-Manhaj fī al-Taqwīm al-Turāth*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abu al-Fadl, M. (1994). *Al-Manhajīyyah al-Islāmiyyah wa al-‘Ulūm al-Sulūkiyyah wa al-Tarbawīyyah*. International Institute of Islamic Thought.
- Abu Rayyah, M. (1996). *Al-Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*. Egypt: Dār al-Ma‘ārif.
- Abu Zaid, N. (2006). *Al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abu Zaid, N. (1992). *Imām al-Shāfi’ī wa Ta’sīs al-Aydūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*, Cairo: Sīnā li al-Nashr.
- Abu Zaid, N. (1997). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Adonis, A. (1973). *Al-Thābit al-Mutaḥawil: Baḥth fī al-Ibdā’ wa al-Itbā’ ‘inda al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Al-Āmidī, A. (n.d.). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhīb al-Lughah*. (M. Mereb, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Harawi, A. (1999). *Al-Gharibayn fī al-Qur’ān wa al-Ḥadīth*. (A. al-Mazidi, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Al-Jabiri, M. (2010). *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah.
- Al-Jamal, B. (n.d.). *Al-Mutakhayil al-Islāmī: Baḥth fī al-Marji’iyyāt*. Mawqī’ Mu’assasat Mu’mīnūn bi-lā Ḥudūd.

- Al-Khatib, A. (2010). *Maḥāṭib al-Tafsīr*. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah.
- Al-Khiyami, M. (2014). *Al-Aḥkām al-Khāṣah fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Al-Nasafi, A. (n.d.). *Kashf al-Asrār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Qarāfi, S. (n.d.). *Al-Furūq ‘alā Anwār al-Burūq fī Anwā’ al-Furūq*, ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Qarāfi, S. (n.d.). *Risālah fī Mas‘alat Ta‘āruḍ al-Iḥṭimalāt al-‘Asharah al-Mukhillah bi al-Fahm fī al-Takhāṭub* (A. Ibn Mahmoud, Ed.). Amman: Al-Dār al-Athariyyah.
- Al-Qarni, M. (2013). *Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-‘Arabī min Uṣūl al-Istidlāl fī al-Islām. Majallat al-Bayān*. Riyadh: King Fahd National Library.
- Al-Qāsimī, J. (n.d.). *Qawā‘id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Qimni, S. (1999). *Al-Asṭūrah wa al-Turāth*. Egypt: Al-Markaz al-Miṣrī li Buḥūth al-Ḥadārah.
- Al-Rāzī, F. (1997). *Al-Maḥṣūl* (T. al-Alwani, Ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Rāzī, F. (1999). *Al-Maṭālib al-‘Āliyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ṣan‘ānī, A. (1983). *Al-Muṣannaḥ*, (H. al-A‘zami, Ed.) Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Sarkhasī, M. (1993). *Al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Sarkhasī, M. (n.d.). *Uṣūl al-Sarkhasī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Sharafī, A. (2007). *Al-Fikr al-Islāmī fī al-Radd ‘alā al-Naṣārā ilā Nihāyat al-Qarn al-Rābi’*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.
- Al-Sharafī, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalī‘ah.
- Al-Sharafī, A. (1998). *Al-Islām wa al-Ḥadāthah*. Tunis: Dār al-Janūb.
- Al-Sharafī, A. (1994). *Labināt: Ma‘ālim al-Ḥadāthah*, Tunisia: Dār al-Janūb li al-Nashr.
- Al-Sharafī, A. (2009). *Taḥdīth al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.
- Al-Shayit, A. (2020). *Baḥth al-Talaqqī al-Ḥadāthī li al-Naṣṣ al-Qur‘ānī. Awrāq Namā’*. <http://nama-center.com/Articles/Details/41148>.
- Al-Subkī, T. (1995). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Zein, M. (2015). *Ta‘wīlāt wa Tafkīkāt: Fuṣūl fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu‘āṣir*. Beirut: Manshūrāt Dafaf.
- Arkoun, M. (2007). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, M. (1995). *Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir?* (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-‘Arabī wa al-Islāmī* (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Namā’ al-Qawmī.

- Dho'ayb, H. (2010). *Al-Sunnah bayn al-Uṣūl wa al-Tārīkh*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Donmaz, I. (n.d.). *Dirāsāt Fiqhiyyah wa Uṣūliyyah*. Istanbul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah.
- Eid, A. (2003). *Sadanat Hayākil al-Wahm*. Beirut: Dār al- Tālī' ah.
- Elmessiri, A. (2002). *Al-Lughah wa al-Majāz: Bayna al-Tawḥīd wa Waḥdat al-Wujūd*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Elmessiri, A. (2006). *Dirāsāt Ma'rifiyyah fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Fakhry, A. (2013). *Al-Ḥadāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah*. Egypt: Dār al-Salām.
- Guénon, R. (2016). *Azmat al-'Ālam al-Ḥadīth*. (A. Naguib, Translator). Al-Markaz al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Istirātījiyyah.
- Hamzah, M. (2005). *Al-Ḥadīth al-Nabawī wa Makānatahu fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Hamza, M. (2007). *Al-Islām Wāḥidan wa Muta'didan: Islām al-Mujadidīn*. Beirut: Dār al-Tālī' ah.
- Hanafi, H. (n.d.). *Al-Turāth wa al-Tajdīd*. Egypt: Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah.
- Hanafi, H. (1981). *Islamic Studies*. Cairo: The Anglo-Egyptian Library.
- Harb, A. (1995). *Al-Mamnū' wa al-Mumtani': Naqd al-That al-Mufakira*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Ibn 'Ashūr, M. (2004). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. (M. Ibn al-Khawja, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Maqayīs al-Lughah* (A. Haroun, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Manzūr, A. (1994). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Malkawī, F. (2015). *Al-Binā' al-Fikrī: Maḥmūmah wa Mustawiyātahu wa Kharā'itahū*. Amman: International Institute of Islamic Thought.
- Mustafa, A. (2016). *Al-Madhhab al-Naqdī 'inda Naṣr Ḥāmid Abū Zayd wa Mawqifuhu min al-Ihtijāj bi al-Sunnah*. Turkey: Majallat Kulliyah al-Ilāhiyyāt fī Jāmi'at Ḥarrān.
- Nasser, I. (n.d.). *Al-Lughah al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Dār al-'Arabiyyah li al-'Ulūm.
- Ramadan, M. (2008). *Al-Ittijāhāt al-'Aqliyyah al-Mu'āṣirah fī Dirāsāt Mushkil al-Ḥadīth al-Nabawī*. Riyadh: Dār Risālat al-Bayān.
- Sa'ad, H. (1993). *Bayn al-Aṣālāh wa al-Taghrīb fī al-Ittijāhāt al-'Almāniyyah 'inda ba'd al-Mufakirīn al-'Arab al-Muslimīn fī Miṣr*. Egypt: Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah.
- Sarmini, M.A. (2019). *Al-Dawlah al-Mustaḥilah li Ḥalāq: Murāji'ah Naqdiyyah*. *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah*, 17(34), pp. 515-521.
- Sarmini, M.A. (2020, March). *Al-Ḥadāthah wa al-Ittijāhāt al-Muta'athira Bi-hā fī al-Ta'āmul ma' al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Turkey: Kilit Bahir Journal, 2(17), pp. 143-168.

- Sarmini, M.A. (2018). *Al-Sunnah al-Mustaqillah bi al-Tashrī': Ḥujjiyatuhā wa Ittijāhāt al-Ta'āmul Ma'hā*. Turkey: Jāmi'at Şakāray.
- Shahrour, M. (n.d.). *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āşirah: Al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Damascus: Dār al-Ahālī.
- Shurayh, M. (n.d.). *René Guénon and Integrative Traditionalism*.  
<http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14>.
- Turin, A. (1998). *Naqd al-Ḥadāthah*. (S. al-Jahim, Translator). Damascus: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah.

# القراءة التاريخية للسنة النبوية

مرزوق العمري\*

## الملخص

موضوع هذه الدراسة هو إحدى الشبهات التي تجاهها السنة النبوية في الراهن، وهي القراءة التاريخية لها، وقد توزعت هذه الدراسة على ثلاثة محاور أساسية؛ أحدها القراءة التاريخية: المفهوم والتأسيس؛ إذ تمّ فيه التعريف بالتاريخية بصفتها مفهوماً حدائياً ثمّ التعريف بالسنة النبوية، ثمّ مبررات القول بتاريخية السنة النبوية. والمحور الثاني تعلّق بتطبيقات التاريخيين على السنة النبوية؛ إذ تمّ التركيز على مسألة التدوين بصفته فعلاً تاريخياً بنى عليه الحداثيون القول بتاريخية السنة النبوية ونفي علاقتها بالوحي، والجانب الثاني وهو مسألة الفاعلية أو الحجية التي نفتها القراءة التاريخية بناءً على تحليل ظاهرة الوحي من جهة، ومن جهة ثانية على تفكيك الدرس الحديثي. أما المحور الثالث فهو مقارنة نقدية تمّت فيه متابعة القراءة التاريخية للسنة النبوية من الناحيتين المنهجية والمعرفية بما يُبيّن تحافت هذه القراءة.

الكلمات المفتاحية: القراءة، الحدائيات، التاريخيات، السنة النبوية، التدوين.

---

\* أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر. البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr  
تم تسلّم البحث بتاريخ 2020/8/31م، وقيل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

العمري، مرزوق (2021). القراءة التاريخية للسنة النبوية، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101،

DOI: 10.35632/citj.v26i101.5471 .184-143

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

## مقدمة:

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

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

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

- التاريخيَّة مقولة ونزعة حداثية وضعية يراد لها أن تحكم النصوص الإسلاميَّة مثل نص السنَّة النَّبويَّة، وهي نص ديني متعالٍ.

- التاريخيَّة في تطبيقاتها على نص السنَّة النَّبويَّة توسلت بمناهج وأدوات تحليلية حداثية غير إسلاميَّة، وهذا ما لا يُستساغ معرفياً ومنهجياً.

- انتهاؤها إلى الانفصال عن نص السنة النبوية، وتنكّر الاحتكام إليه، واتخاذ مرجعية عمل للحياة الإسلامية؛ بُعِيَة بناء العلمانية من الداخل الإسلامي.

وبهذا تتجلى أهمية البحث في هذا الموضوع الذي يمكن صياغة إشكاليته على النحو الآتي: ماذا تعني تاريخانية السنة النبوية؟ وما مُبررات القول بها؟ وكيف طبّق الحداثيون التاريخانية على نص السنة النبوية؟ وكيف يمكن الردّ على هذه الرؤية التاريخانية؟

إنّ التّعامل مع هذه الإشكالية اقتضى التوسّل بمنهج ثنائي (تحليلي / نقدي)، والعودة إلى بعض الدراسات السابقة، مثل: كتاب "القراءات الجديدة للنصّ الديني" لعبد المجيد النجار، وكتاب "النصّ الإسلامي بين الاجتهاد الإسلامي والتبديد الأمريكي" لمحمد عمارة، وكتاب "روح الحداثة" لطف عبد الرحمن.

وتهدف الدراسة إلى التعريف بالقراءة التاريخانية للسنة النبوية، وتحديد كيفية تعامل التاريخانيين مع السنة النبوية، وكذا الكشف عن مدى ملاءمة تاريخانية السنة النبوية وعدم ملاءمتها للإسلام وللرؤية الإسلامية.

## أولاً: تاريخانية السنة النبوية: المفهوم والتأسيس

### 1. دلالة التاريخانية:

إنّ المتبع للمصطلح في الاستعمالات اللغوية العربية يُسجّل جِدته وحدثه، ومن ثمّ فهو على ارتباط بخط الكتابة الذي تبلور في الفضاء العربي الإسلامي مترامناً مع لحظة التجديد والإحياء، وهي اللحظة التي ارتبطت بسؤال المرجعية؛ إذ تشكّلت جدلية الديني والعلماني بوصفها إحدى الثنائيات التي لا تزال تأخذ من اهتمامات الكُتّاب من مختلف التيارات، بل عند التحقيق يمكن القول إن مقولة التاريخانية مقولة معاصرة في الأدبيات الإسلامية، ومن أوائل الذين أدخلوها في المجال الإسلامي: عبد الله العروي الذي قال عن نفسه: "لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية" (العروي، 2008م، ص6)، ومحمد أركون الذي كتب سنة 1977م مقالاً حمل عنوان: "الإسلام: التاريخانية والنقد" (أركون، 1977م، ص14)، وأشاد فيه بجهود عبد الله العروي في تبني التاريخانية في المجال النقدي العربي،

وتضمّن رؤية استشرافية للإسلاميات بأن سيحكم عليها بالتاريخيّة أو بالتاريخانيّة (أركون، 1977م، ص14)، ثم تحوّلت بعد ذلك إلى شعار يرفعه الخطاب العلماني في مجابته للخطاب الديني دائماً في إطار جدلية الديني والعلماني التي أشرنا إليها (الجابري، 2003م، ص9).

أ. **الدلالة اللغويّة:** التاريخانيّة أو التاريخيّة<sup>1</sup> من الناحية اللغويّة لم يُعثر على تتبّع تعريفي لها في المعاجم العربيّة؛ نظراً إلى عدم حضور المصطلح في الاستعمال اللغوي العربي إلّا بعد الترجمة عن اللغات الأوروبية الحديثة، مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme"، وقد ظهر المصطلح قبل الفرنسية في الألمانية (الجابري، 2003م، ص8). ولهذا إذا تتبّعنا المصطلح في اللغة العربيّة، وجدنا أن التاريخانيّة تردّ بمعنى المصدر الصناعي، وهو اطراد النسب بالياء إلى كل لفظ كان مصدرًا، أو اسماً مشتقًا، أو اسم عين، أو حرفاً من أدوات الكلام مع زيادة تاء النقل التي تُمخّض اللفظ للمعنى (أبو السعود، 1970، ص309).

والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره، هما: الياء المُشدّدة بعدها تاء التأنيث المربوطة ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مُجرّد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة (حسن، د.ت، ص86). وهذا المعنى المُجرّد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً، كلمة "التاريخ" اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلما زيد في آخره الياء المُشدّدة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "التاريخيّة" أو "التاريخانيّة"، فتغيّرت دلالتها تغييراً كلياً؛ إذ يُراد منها في وصفها الجديد معنى مُجرّد يدل على مختلف الصفات التي يختص بها التاريخ، مثل: الارتباط بأسباب معينة، وبالزمان والمكان، وعدم التكرار. وهكذا صارت كلمة "التاريخانيّة" تدل على الاسمية (مصدر صناعي). وليس إضافة الياء المُشدّدة وتاء التأنيث ما يُؤكّد لنا صياغة المصدر الصناعي، بل لا بُدّ من تاء النقل، وقد سُمّيت بذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تميزت عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية.

وعلى هذا يصبح قولنا: "تاريخيّة النّص" أو "تاريخانيّة النّص" مصدرًا صناعياً؛ لأنه تمخّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى

<sup>1</sup> هكذا يُوظّف المصطلحان بدلالة واحدة في كثير من الأحيان. انظر ذلك في: محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام: التاريخيّة والتقدم، مجلة الأصالة، ص14 وما بعدها. انظر أيضاً: محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1 (1424هـ/2004م)، ص37.

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

**ب. الدلالة الاصطلاحية:** بعد الوقوف على الدلالة اللغوية للتاريخية، ومعرفة أنها تعني الزمنية والواقعية، وأنها تقابل الخيالي، والمُقدّس وغير ذلك، يمكن تناول معنى "التاريخية" اصطلاحاً بناءً على ذلك، وقد عُرِّفت تعريفات عديدة، منها:

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

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

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

وعُرِّفَت التاريخانية أيضاً بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة، مثل تعريف عزيز العظمة: "هي ما يُحرِّر النَّصَّ من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويُشكِّل مفتاح التَّعامل الحداثي معه" (العظمة، 1996، ص94). وهذا التعريف يجعل التاريخانية مقولة حدائية، وشرطاً من شروط التَّعامل مع النَّصِّ الديني، بما في ذلك نص السُّنَّة النَّبَوِيَّة. والتاريخانية -بحسب هذه التعريفات- ذات بُعْد أنثروبولوجي وضعي، يقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بُعده الوضعي المادي، وصولاً إلى اعتبار المُقدَّس إحدى العقبات التي تُحول دون توظيف هذا المفهوم؛ لذا دعت إلى تجاوز المُقدَّس، وذلك بالحكم بتاريخانيته.

## 2. دلالة السُّنَّة النَّبَوِيَّة:

تنوعت تعريفات العلماء المسلمين للسُّنَّة النَّبَوِيَّة بحسب المجال الذي يُبحث فيه؛ أي المجالات المعرفية الإسلامية المختلفة. ففي اصطلاح المُحدِّثين هي: كل ما أُثِر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلُقِيَّة، أو خُلُقِيَّة، أو سيرة؛ سواء أكان ذلك قبل البعثة، مثل تحنُّنه عليه السلام في غار حراء أم بعدها. أمَّا في اصطلاح الأصوليين فهي: "ما صدر عن النبي ﷺ، ولم تكن من باب الفرض ولا الواجب، فهي الطريقة المتبعة في الدين من غير افتراض ولا وجوب" (البغوي، 1992، ج1، ص12-13). هذان التعريفان من أهم

تعريفات السنة النبوية في اصطلاحات العلماء المسلمين، وهما تعريفان متقاربان، لكنهما غير متطابقين، وقد غُلب الاختلاف الوارد فيهما بالأغراض التي كان أهل كل علم يهتمون بها؛ فعلماء الحديث بحثوا في كون النبي ﷺ الإمام الأسوة كما أخبر عنه الله ﷻ، ولذلك راحوا ينقلون كل ما ثبت عنه؛ سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا، وعلماء الأصول بحثوا في كون النبي ﷺ مُشرعاً، فاهتموا بأفعاله وأقواله التي تُثبت أحكاماً، وتُقررها. أما علماء الفقه فبحثوا في السنة من جهة أفعال النبي ﷺ التي لا تخرج عن الدلالة على حكم شرعي (السباعي، 2000، ص76).<sup>2</sup>

والذي يعيننا في هذا المقام أمر مهم، هو كون السنة النبوية نصاً دينياً موحى به إلى النبي ﷺ، وهو في الراهن محل اشتغال القراءات الحداثية من زوايا متعددة، مثل تمييزه عن النص القرآني، وتدوينه وتثبيتته، وممارسته لسلطته، وغير ذلك. فالسنة بمعناها الأصولية خاصة شكّلت مرجعية تشريعية في الإسلام هي الآن محل صدام مع الرؤية الحداثية؛ لذا راحت تناول قراءات أخرى لها تُعرف بالقراءات الحداثية للسنة النبوية التي ترسم التاريخانية أفقاً لها. ونجد ذلك عند محمد شحور الذي قال إن من خصائص السنن التبديل لا الثبات؛ لذا فهي زائلة: "مآل السنن التغيير والتبديل، فالتنزيل الحكيم لم يُصرح أبداً بتثبيت أي سنة من السنن، بل على العكس من ذلك تماماً في كل مرة يُبين لنا أنها ليست مستمرة، بل مآلها دائماً الزوال والتبديل" (شحور، 2012، ص93).

هذا الموقف يلتقي فيه شحور مع غيره من دعاة القراءة التاريخية للسنة النبوية، فكلهم يناون عن القراءة الإيمانية، ولا يُعتمدُ إلا بكونولوجيا الوقائع التاريخية التي تتعد عن الغيب؛ لأن الغيب لا يُسلم به العقل الحداثي، بالرغم من وجود استثناءات في الموقف الحداثي تُقرُّ بأن نهايات الوعي الإنساني التي تتمثل في الدين والفلسفة والفن تخترق الزمان والمكان، وتعمل على تشكيل ما هو أبدي مُطلق (الجابري، 2003، ص14). وهذا الكلام قالت به الفلسفة الماركسية، وهي منجز حداثي. وبالرغم من ذلك، فإن الحداثيين في قراءتهم التاريخية للسنة النبوية، وهي نص ديني، يريدون ربطها بالزمان والمكان، ويقولون إنها لا تتجاوز ذلك؛

<sup>2</sup> لتعرف المزيد عن تبرير هذه الخلافات، انظر: مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، ط1، 2000،

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

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

ب. الاعتماد على الواقع بحمولته التاريخية، وعدُّه معياراً لصحة أي شيء أو عدم صحته، بما في ذلك النصوص الدينية، مثل نص السُّنة النبوية، على أساس أنها رُويت في حيزٍ تاريخي، ودُوِّنت في ظرفٍ تاريخي، وهي محمولة في أدوات تاريخية، ولذلك ذهب القراءات التاريخية إلى اعتبار الواقع حكماً على النصِّ الشرعي (النجار، 2006، ص38).

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

إذاً، يترتب على ما سبق الحكم على السُّنة النبوية بـ "التاريخانية"؛ أي إنها نص تجلّي في التاريخ، ومرهون فيه.

### 3. لماذا تاريخانية السُّنة النبوية؟

تراهن القراءات الحدائثية على التاريخانية في نقدها للخطاب الديني، وذلك بنقد مرجعيته التي تأسس عليها؛ هذه المرجعية التي تتمثل أساساً في نصوص الوحي قرآناً وسُنَّةً. ولهذا، فإن هذا الخطاب محكوم عليه في الرؤية الحدائثية بالرجعية وباللاعلمية؛ لأنه في المنظور الحدائثي

تأسّس على توجيهه إيديولوجي (أبو زيد، 2000أ، ص10). وتجاوز هذه الرؤية الدينية يكون بتأسيس وعي علمي يُسهّم في عدّة أمور، هي مسائل مُلحّة في الراهن، وهي ذاتها مُبرّرات التأسيس لتاريخيّة النّص الديني كتاباً وسُنّةً. وتتمثّل هذه الأمور والمسائل في ما يأتي:

أ. **إزاحة الإيديولوجيا:** الإيديولوجيا في نظر الحدائين هي الطابع العام للعلوم الإسلاميّة والفكر الديني،<sup>3</sup> فنصر حامد أبو زيد ينظر إلى الخطاب الديني على أنه خطاب إيديولوجي لا علمي، وأنه ينبهر ظاهرياً بالعلم، ولكنه يحمل عداءً عميقاً له في الباطن؛ لأنه يزاحمه، ويحتل مواقعه أولاً بأوّل (أبو زيد، 2000ب، ص146). وهذا التوجّه الإيديولوجي ليس وليد العصر الحديث في ثقافتنا، بل هو قديم بدأ في زمن التدوين، فكانت عملية التدوين محطةً رسّخت فهماً معيناً للنّص (قرآناً، وسُنّةً) عزّل النّص عن سياقه، وجردّه من أبعاده الموضوعية والتاريخيّة، وجعل منه نصّاً مُقدّساً (أبو زيد، 2000أ، ص12). وكذلك نجد محمد عابد الجابري لا يرى في التراث نصّاً تتجاوز الإيديولوجيا، بل هو ذو بطانة إيديولوجية (الجابري، 1999، ص23).<sup>4</sup> وهذا ما تجلّى أيضاً عند محمد أركون في معالجته لكثير من المسائل المُتعلّقة بالنّص الديني، مثل: أسباب النزول، ومسألة التدوين، وما ترتّب عليها من إنجاز المصحف، وكتب الحديث... وغيرها؛ فكلها في نظر أركون خضعت لوظائف إيديولوجية.<sup>5</sup> وللكشف عن تاريخيّة النّص الديني يرى أركون ضرورة زحزحة القناعات بخصوص هذه المسائل، فتكون عملية الزحزحة أداة تناط بها عملية تعرية الوظائف الإيديولوجية. وعملية التعرية هذه جعلته يقوم بقراءة تفكيكية لا مثيل لها -بحسب تعبير هاشم صالح (مترجم أركون)- للتراث والذات والمعنى.

ب. **الكشف عن مفهوم النّص:** النّص هو موضوع محل الدراسة، وهو محل تطبيق علم تحليل الخطاب، وحتى يتم ذلك ينبغي تحقيق مفهوم النّص أولاً، وهو الأمر المفقود في التراث، والمُعوّل عليه في صياغة الوعي العلمي. إذاً فالكشف عن مفهوم النّص والأخذ به يُعدّ إحدى الخطوات الأساسية لتأسيس وعي علمي بالنّص الديني، بما في ذلك نص السنّة

<sup>3</sup> مسألة وصف الفكر الإسلامي بالإيديولوجيا يتفق عليها جميع الحدائين، الذين يرون الحدائنة الغربية كفيلة بإزاحتها.

<sup>4</sup> هذا الحكم يُؤطّفه محمد عابد الجابري في دراسته للنص التراثي. انظر كتابه: التراث والحدائنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م، ص23.

<sup>5</sup> إيديولوجية السياسة والعلماء على حدّ سواء في نظر الحدائين.

النَّبَوِيَّة، ثم بناء تاريخانيته. والنَّص بالمفهوم الذي يتحدث عنه الحداثيون هو النَّص بمفهومه اللساني السيموطيقي الحديث؛ لأن العنور على مفهوم النَّص بمعنى آخر لا يفني بالعرض، بل هو موجود في الثقافة الإسلامية. ومن أوجه هذه الدلالة: نمط التأويل الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد، فليس هو بالتأويل المتعارف عليه، بل هو تأويل يقضي بتعليق النَّص في الهواء، بحيث يصبح قابلاً لكل ما يمكن أن يستنطق به (أبو زيد، 2000 ب، ص 147). وحتى يُكشَف عن مفهوم النَّص، يقترح نصر حامد أبو زيد مدخلاً علمياً لدراسة هذا النَّص، وهذا المدخل قوامه أمران:

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

**الثاني:** الثقافة التي تتجسّد بشكل خاص في اللغة والواقع. والثقافة من الحقائق الأمبيريقية التي تساعد -بفعل عملية التحليل- على الوصول إلى فهم علمي لظاهرة النَّص (أبو زيد، 2000 ب، ص 24). والدعوة إلى دراسة النَّص الإسلامي من هذا المنظور تتمثّل في الأخذ بالمناهج الحدائيه التي تتعامل مع النَّص -أياً كان هذا النَّص- من دون تمييز له من غيره. ولهذا يُخطئ نصر حامد أبو زيد التصور الإسلامي حينما يُفرِّق بين النَّص الديني والنصوص اللغويّة (أبو زيد، 2000 ب، ص 91). أمّا التحديات الواردة في العصر الحديث فهي تحديات أخرى معرفيّة بالدرجة الأولى؛ ما يجعلنا في هذا المستوى نسعى إلى إعادة اكتشاف النَّص.

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

الديني أو الموقف التبولوجي صار مجابهاً بأسئلة بسيكولوجيا المعرفة، ورأى أن شيوع هذا الفكر وانتشاره يعود إلى طبيعة الإنسان في القديم (زمن الوحي) التي كانت مفتوحة على العجيب الساحر، أو الأسطوري (أركون، 1996، ص46). ويرى نصر حامد أبو زيد أن الإلحاح في البحث عن مفهوم النصّ هو أحد مساعي العلوم الإنسانية؛ بُعِيَةَ الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربيّة الإسلاميّة في بُعدها التاريخي (أبو زيد، 2000 ب، ص149).

ومن أهم هذه الخصائص التي تتصف بها الثقافة العربيّة الإسلاميّة، محوريّة النصّ الديني فيها، والكشف عن هذه المحوريّة هو كشف عن آليات إنتاج المعرفة في هذه الثقافة؛ لأن نص الوحي في البنية الإسلاميّة؛ هو المؤلّد لمعظم أنماط النصوص الأخرى (أبو زيد، 2000 ب، ص149). وهذه القراءة تعتمد بطبيعة الحال على الأنثروبولوجيا بوصفها علماً من العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الأهداف؛ حقيقة النصّ، وعلاقته بالثقافة، وإنتاجه للنصوص الأخرى. وكانت النتيجة التي توصل إليها نصر حامد أبو زيد القول بأن النصّ الديني (القرآن، والسُنّة) تشكّل في الثقافة أولاً، ثم تحوّل إلى مُشكّل لها في ما بعد (أبو زيد، 2000 ب، ص87). ويتضح من هذه النتيجة ربط النصّ ببيئته الثقافية، في إشارة إلى التاريخيّة.

**ث. اختراق المحرمات والممنوعات السائدة:** هو ما سمّاه أركون التفكير في اللامفكر فيه، وهو في هذا الموضوع يتناول جملةً من التساؤلات عن نصوص الوحي، تُشعر القارئ أنه يقرأ لمفكر من زمن آخر، ومن بيئة ثقافية أخرى؛ فهذه التساؤلات لا تجعل القارئ يقف على نتيجة معرفيّة توصل إليها صاحبها بقدر ما يزداد شكاً وحيرةً، حتى إن بعض قُرّاء أركون ونُقّاده يرونه لا يُنجز قراءة معينة، ولا يُؤسّس فضاءً علمياً، ولا يتبنّى منهجاً معيناً، وإنما يُجِدّد إشكالات، ويدعو إلى معالجتها غيره من الباحثين، ومن قُرّائه (حرب، 1995، ص85). واختراق هذه المُحرّمات هو ما جعل أركون دقيقاً في انتقاء مصطلحاته، وتوظيفه شبكة مفاهيم متميزة، وتغييره في بعض الأحيان عناوينه، مثل تغييره عنوان كتابه من: "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي". ومصطلح "التاريخيّة" كما مرّ بنا له دلالة الوضعية التي يردُّ بها في مقابل المُقدّس، فيكون هدفه نزع صفة القداسة عن النصّ الديني؛ السنّة النبويّة، أو حتى النصّ القرآني، وهذا أحد أمثلة اللامفكر فيه. ومن أمثلة اللامفكر فيه

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

ج. هتَكَ الرقابة الاجتماعية: يُراد بذلك تجاوز موقف الجماهير ومعتقدهم في النصوص الدينية؛ فجمهور المسلمين حصل لهم اطمئنان بخصوص النصِّ الديني في مستوياته المختلفة. ففي ما يخصُّ السُّنَّة النَّبَوِيَّة مثلاً، يعتقدون أن المُدَوَّن في مصادر السُّنَّة المشهورة، مثل كتب الصحاح والسُّنن، هي وحي أُوحي إلى النبي ﷺ، وأنها من مصادر التشريع. وهذا الموقف في نظر أركون ضرب من الرقابة الاجتماعية التي لا بُدَّ من هتكتها؛ لأن ذلك - في نظره - إحدى الضرورات التي تقتضيها عملية التفكير والتأمل (أركون، 1996، ص30). وهذه العملية تُعدُّ زحزحة لليقينيَّات الإسلاميَّة، وقد صوَّر شارح أركون أثرها في المسلمين بأنهم يصبحون في حالة رعب وخواء (أركون، 1996، ص30).<sup>6</sup> وبطبيعة الحال، فإن التاريخانيَّة هي بديل هذا الفراغ.

### ثانياً: تطبيقات التاريخانيين على السُّنَّة النَّبَوِيَّة

مما سبق يتحدَّد لنا المعنى الأهم للسُّنَّة النَّبَوِيَّة الذي سيكون محل القراءة التاريخانيَّة؛ إنه المعنى السائد عند علماء أصول الفقه، أو ما اصطُلِح عليه بالسُّنَّة التشريعية (عمارة، 1998، ص73)؛ وهو البُعد الذي يناهض الموقف العلماني الرافض للمرجعية الدينية، وإن أبقى البُعد القرآني فقط مصدراً للتشريع الإسلامي،<sup>7</sup> في بُعده الأخروي لا بُعده الرسالي الدنيوي. وقد تأسَّس القول بتاريخانيَّة السُّنَّة النَّبَوِيَّة - في نظر الحدائين - بالنظر إلى بُعدين أساسيين من أبعاد درس السُّنَّة النَّبَوِيَّة؛ أحدهما: مسألة التدوين، والآخر: مسألة الفاعلية، وذلك على النحو الآتي:

<sup>6</sup> انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

<sup>7</sup> هذا ما حملته عناوين كتب بعضهم، مثل: القرآن وكفى به مصدراً للتشريع الإسلامي، لصبحي منصور.

## 1. مسألة التدوين:

يُراد بها البحث في نص السنة النبوية عن كيفية نقله من المستوى الشفهي إلى المستوى المُدَوَّن، أو وجوده نصاً بعدما كان خطاباً (ريكور، 1988، ص27).<sup>8</sup> وما تبع ذلك من التساؤلات التي تناولتها فلسفة النص بوصفها منجزاً حدثياً، وهذه التساؤلات هي التي تحاصر بها القراءات الحدائية نص السنة النبوية لمكانته في التشريع الإسلامي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

تعتمد القراءات الحدائية على مسألة التدوين بوصفه فعلاً تاريخياً يُبين عن طريقه طبيعة تشكُّل نص السنة النبوية وتثبيتته بصورة عامة، وفي ضوء ذلك يقال بتاريخيتها، وعدم حجيتها ... وغير ذلك مما هو مخالف لما هو متفق عليه في الرؤية الإسلامية. وقد جاء التركيز على التدوين؛ لأن نص السنة النبوية كان شفويّاً في البداية، ثم دُوِّن بعد ذلك؛ إذ دُوِّنت السنة النبوية في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ).

إن استثمار الوقائع التاريخية دفعت الحدائين إلى الجرأة على السنة النبوية، والزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها، وتعالج أحكامها؛ لذا قال محمد أركون: "إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمان طويل، وهذا ولّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث: السنية، والشيعية، والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث، ويسيطرون عليه؛ لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة ...، وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعي البخاري ومسلم المدعوتين بالصححين" (أركون، 2012، ص104).

ورأى أركون أن التحولات التاريخية شكّلت تراكمات جعلت المهتمين بالشأن المعرفي والسياسي يستشرفون الأفق التاريخي لحركة الإسلام؛ ما جعلهم يهتمون بالنص النبوي، وتدوينه خاصة؛ لأنه النص الذي سيُدعى إلى الاحتكام إليه في مرحلة لاحقة. وهذه المكانة التي أعطاها المسلمون السنة النبوية - في نظر أركون - يجب أن تخضع لأسئلة الحدائية

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

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

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

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

ومن يتتبع كتابات هؤلاء، فإنه ينتهي إلى سؤال عكسي مفاده: ماذا كان سيحدث إذا لم تُدوَّن السُّنَّة النبويَّة؟ أمّا إجابة هذا السؤال فقد تتمثل في حدوث خسارة كبيرة تصيب

المسلمين بعدما قرطوا في التعاليم النبوية، وأهملوا شؤون دينهم ... إلى غير ذلك من الانتقادات التي ستطال تركهم كما طالت عملهم، وهو أمر مستهجن؛ لأن النقد صار من أجل النقد لا من أجل خدمة المعرفة التي تدعيها القراءات الحديثة. وقد ركزت القراءة الحديثة على بُعدين أساسيين في مسألة تدوين السنة النبوية:

**الأول:** البُعد الديني المُتمثّل في النهي النبوي عن عملية التدوين، مثل قوله ﷺ: "لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحّه" (مسلم، د.ت، ج4، ص2298). فهذا النهي الذي ورد في الحديث مُعتدُّ به إلى أبعد الحدود في الرؤية الحديثة، حتى إن بعض الحديثيين تحوّلوا إلى فقهاء أفتوا بأن عملية التدوين مخالفة شرعية من الناحية الفقهية، وعدّوها من الناحية المعرفية آفة من الآفات التي تخلّلت البنية المعرفية الإسلامية؛ لأنها دمجت التاريخي في المُقدّس. قال أحدهم في ذلك: "تحوّل تدوين الحديث إلى آفة جعلت المسلمين يتعدون عن كتاب الله، وأصبح التشريع يُؤخذ بالأساس من الحديث بدل القرآن؛ فانشغل الناس بالحديث وجمعه والاستنباط منه، في حين لم يعد للقرآن دور إلا في الاستشهاد للنص الحديثي، فعدت المرويات البشرية الصرفة هي أساس التشريع، رغم أن هناك منعاً من طرف الرسول واضحاً من تدوين هذه المرويات، حيث إن الله لم يتكفّل إلا بحفظ كتابه الموحى إلى عبده ونبيه، فيسهل على ذوي النفوس الخبيثة أن تُزوّر وتُغيّر في الدين كيفما تشاء تحت مُسمّى السنة أو الحديث" (أيلال، 2017، ص20).

وهذا الكلام ظاهره الغيرة على النص القرآني، وحقيقته هدم كل ما بناه المسلمون، وإعادة تم إلى نقطة الصفر، وهنا يتجلّى الأفق الانفصالي في القراءات الحديثة المُتمثّل في إلغاء المرجعية الدينية، وانتقاء نصوص السنة النبوية انتقاءً متميزاً بما يخدم مقاصدها، وتكون بذلك السنة الآمرة بالعمل ليست وحيّاً، وليست حُجّة، والسنة التي فيها النهي يُعتدُّ بها، وهذه مفارقة ظاهرة!

وتبع هذا التساؤل تساؤلات جزئية أخرى، مثل: التساؤل عن الكتبة، وعن مكان وجود النسخ الأصلية من مُدونات السنة النبوية، وما إلى ذلك من التساؤلات التي تسعى إلى التشكيك في السنة النبوية. وقد تمادى بعضهم في هذا الشأن، فنفوا صلة بعض العلماء

بمؤلفاتهم، مثل صلة البخاري بجامعه الصحيح؛ إذ ادّعى بعضهم أن مؤلّف "صحيح البخاري" ليس الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، بل هو مؤلّف مجهول (أيلول، 2017، ص 279). وهذا الحكم وغيره نجده كثيراً في القراءات الحدائرية لنص السُّنة النَّبَوِيَّة. وما يُلاحظ على الموقف الحدائري بصورة عامة في هذا المقام أنه حينما يتعامل مع نصوص أخرى غير إسلامية يُسلّم بثبوتها، وصحتها، وفعاليتها التي لا تتوقف، ويجعل منها معياراً للقراءة، مثل تعامله مع فلسفة اليونان التي رُوِّج لها حتى عُدَّت النهر الخالد.

**الثاني:** البُعد السياسي لعملية التدوين، ومفاده أن تدوين السُّنة النَّبَوِيَّة لم يكن عملية معرفية بلغها المجتمع الإسلامي بفعل التراكمات المعرفية التي حقّقها المسلمون بقدر ما كانت قراراً سياسياً؛ لذا فهي تأخذ بُعداً إيديولوجياً لا معرفياً. وقد ناقش الحدائريون هذا الأمر؛ بُعِيَّة الوصول إلى ربطه بالسلطة السياسيّة، ليكون حدثاً تاريخياً مفصلاً عن الوحي. وهذا ما نجده في تتبّع شحور مثلاً لعملية التدوين، مُركّزاً على تردّد الصحابة في التدوين قبل عهد عمر بن عبد العزيز (شحور، 2012، ص 46-47)، ثم جعلها عملية سياسية بحثية في مرحلة العباسيين؛ إذ قال: "حين نقل العباسيون بلاط حكمهم من دمشق إلى بغداد كان من الطبيعي أن ينقلوا معهم الشعراء طمعاً في مدائحهم، والفقهاء طمعاً في تأييدهم ومنحهم الغطاء الشرعي الذي يحتاجون إليه في الحكم، وغيرهم من أصحاب الحديث النبوي، وأهل الأخبار، وكان من الطبيعي أن يحمل هؤلاء وأولئك من البضاعة ما ينفق في مثل هذه السوق الناشئة الجديدة" (شحور، 2012، ص 48).

إن إقدام مؤسسة الخلافة على عملية تدوين السُّنة النَّبَوِيَّة، أو تقريبها للعلماء من أجل رعاية العملية -في نظر الحدائريين- جعل المسألة المعرفية سياسية تاريخية لا علاقة لها بالوحي؛ لذا قالوا بتاريخيّتها.

## 2. مسألة الفاعلية:

تمثّل هذه المسألة البُعد الرئيس في القراءة الحدائرية للسُّنة النَّبَوِيَّة؛ ذلك أنه البُعد الذي سيفضي إلى التصادم مع الرؤية التاريخانية. فبحكم الاعتقاد بخلود رسالة الإسلام، تبقى السُّنة النَّبَوِيَّة مرجعية عمل صالحة لكل زمان ومكان. ولمّا كان الراهن الإسلامي يشهد خطاباً

دينياً يدعو إلى الحياة الإسلامية التي قوامها الالتزام بالنصوص كتاباً وسنةً، فقد مثل هذا الجانب البعد الرئيس للقراءة التاريخية للسنة النبوية؛ لأنها إن كانت مستمرة بوصفها مرجعية عمل، فهذا يعني أنها تخترق التاريخ؛ ما ينفي علمنة الدين كما أشير إلى ذلك. والسنة النبوية وحي موحى، والنص الذي هو من وحي إلهي مُلزِمٌ أتباعه بالاحتكام إليه ليكون مرجعية عمل لهم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لِمَا وُجد من أدلة علمية اعتمدها المسلمون بتأسيسهم علوم الحديث التي هي علوم مبتغاها الوصول إلى صحة السنة النبوية. أما كون السنة وحيًا إلهياً فهذا معتقد المسلمين فيها، وقد أشار علماءهم إلى هذه الحقيقة (السنة وحي)، وأقاموا عليها أدلة مختلفة من النقل والعقل على السواء.

أما من النقل فنجد أدلة من القرآن الكريم ومن السنة ذاتها، دالة على أن السنة وحي، وليست شيئاً غير ذلك؛ فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ بِعَظْمِ بِيءٍ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 231)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: 113). ففي هذين التّصين، حصّ القرآن الكريم الحكمة بالذكر إلى جانب الكتاب، وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الحكمة غير القرآن، وفُسرّت على أنها ما أطلع الله عليه نبيه ﷺ من أسرار دينه وأحكام شريعته، وعُبر عنها بالسنة (السباعي، 2000، ص 68). قال الإمام الشافعي: "سمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله" (الشافعي، د.ت، ص 78). قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: 7)، بل نجد القرآن الكريم أشار في بعض الآيات إلى أن مخالفة النبي ﷺ كفر، قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: 32). فلو لم تكن السنة النبوية وحيًا ما ترتّب على مخالفتها كفر كما بيّنت هذه الآية الكريمة.

وكذلك وردت في السنة نفسها أحاديث تُبيّن أنها وحي، وليست كلاماً بشرياً عادياً، ومن ذلك قول النبي ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه" (أبو داود، 1988م، ج 4، ص 266)،<sup>9</sup> وقوله ﷺ: "ليس من عمل يُقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يُقرب إلى

<sup>9</sup> رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة.

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

مما تقدّم تبين لنا أن السنّة وحي، وليست شيئاً آخر. ولأنها وحي؛ فقد كانت النصّ الأوّل المُبين للنصّ القرآني. قال الإمام ابن كثير: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك: أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد بسط في مكان آخر، فإن أعيالك فعليك بالسنّة، فإنها شارحة للقرآن، وموضّحة له، ولهذا قال عليه السلام: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" (ابن كثير، 1980م، ج1، ص7).

وأما من العقل فما استنبط من سيرة النبي عليه السلام. وبناءً على تبليغه القرآن الذي هو أوّل من السنّة، وعدم إِدّعائه شيئاً منه على أنه من عنده؛ بناءً على ذلك لا يمكن أن يُتصوّر أن يكون النبي عليه السلام قد استقل ببيان كيفية العبادات، أو كمية المقادير الواجبة في الزكاة والصدقات، أو بيّن عن الله ما لم يرده، أو شرع لأُمتّه ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه، وأنزله عليه (البغوي، د.ت، ج1، ص7). وهذا يُؤكّد أن ما ورد عن النبي عليه السلام من أحاديث (سنّة) إنما هي وحي إلهي، وليست مُجرّد كلام يتعلّق بشؤون دنيوية، أو صدر عنه بوصفه بشراً لا نبياً؛ لأن المسائل التي قالها، ولم تكن وحيّاً، أشار إليها، وبيّنها.<sup>10</sup> وكان صحابته يسألونه عليه السلام عمّا يقول لهم، أهو الوحي أم الرأي؟ وكان يجيبهم بأنه: هذا، أو ذاك. إن هذا الاعتقاد السائد عند المسلمين، الذي هو تعاليم مُنزّلة، يناهضه الموقف الحدائثي الذي يريد الوصول إلى تأسيس تاريخيّة السنّة النبويّة، وذلك بـ:

أ. تحليل ظاهرة الوحي: تحليل ظاهرة الوحي خطوة أساسية، وإجراء مركزي في بناء الموقف التاريخاني؛ سواء بخصوص النصّ القرآني، أو بالسنّة النبويّة. وقد وقف الحدائثيون في تحليل ظاهرة الوحي عند عدّة جوانب؛ بُعِيّة إثبات تاريخيّة السنّة النبويّة، وذلك كما يأتي:

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

— **دلالة الوحي:** كان التركيز على مفهوم الوحي لمركزيته في الرؤية الدينية. فكما تقدّم، فإن معتقد المسلمين في السنة النبوية أنها وحي؛ لذا اتجهت القراءات الحداثية إلى إنجاز قراءة أنثروبولوجية لظاهرة الوحي، مؤدّاهما نفي صبغة الوحي عن السنة النبوية. وإذا كانت دلالة الوحي تعني الإعلام الخفي، فقد ركّزت القراءات الحداثية على حضور هذه الدلالة في البيئة الثقافية العربية قبل الإسلام على النحو الذي ورد في قول الشاعر:

يوحي إليها بأنقاضٍ ونقنقةٍ      كما تَراطُنُ في أفدائها الرومُ

والقول بحضور دلالة الوحي في الثقافة العربية قبل البعثة يهدف إلى إثبات واقعية الوحي؛ ما يُؤكّد تاريخيّته في نظرهم. وإذا كان تداول المصطلح جانباً ثقافياً، فإنه توجد ظواهر أخرى تُؤكّد واقعية الوحي حسب ما يرى الحداثيون، مثل: الكهانة بوصفها عملية اتصال بين عالمين مختلفين: عالم الإنس، وعالم الجن، فقد قاسوا الوحي على الكهانة؛ لأن كلاً منهما يمثل عملية اتصال بين مستويين من مستويات الوجود، وعملية الاتصال هذه السائدة في الثقافة العربية عُدّت الأساس الثقافي لظاهرة الوحي في الإسلام، إلى درجة الحكم باستحالة استيعاب هذه الظاهرة لو كانت الثقافة العربية خالية من مفهوم الكهانة (أبو زيد، 2000م، ص 34). وما قيل عن الكهانة يمكن أن يقال عن الشعر؛ فقد كان الربط بين الجن والشعر وارداً في العقل العربي؛ فالعرب كانوا يعتقدون أن الجن يخاطب الشاعر، ويلهمه قول الشعر، واستدلوا على ذلك بقول الأعشى:

وما كنتُ شاحِزداً ولكنّ حَسِبْتُني      إذا مسحلتُ سدى لي القول أنطقُ

شريكان في ما بيننا من هَوادٍ      صفيان جِيّ وإنسٌ موفّقُ

إذاً، فتشبيه الوحي بالكهانة والشعر، والتركيز على ظاهرة الاتصال بالجن، هو ممّا يورده الخطاب الحداثي لبيان واقعية (تاريخية) الوحي (أبو زيد، 2000م، ص 34).

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

(مسلم، د.ت، ج1، ص126).<sup>11</sup> فارتباط الوحي بالرؤيا، وارتباط الرؤيا بالثقافة العربيّة، أمر يُؤكِّد لدى الحدائين واقعية الوحي، ثم تاريخيّته.

ومن الأمور التي اعتمدها الحدائون في تحليلهم للوحي المحمدي مقارنته بالوحي في الكتب السماوية الأخرى؛ لأنها كانت متداولة في الثقافة العربيّة قبل البعثة. ولهذا تسعى القراءة الحدائية -على هذا المستوى- إلى إثبات هذه الصلة؛ لبيان واقعية الوحي المحمدي، ثم تاريخيّته إلى درجة أن محمد أركون قال عن الوحي القرآني: "أفكر في اختزال القرآن إلى مُجرّد المصادر التوراتية والعبرانية" (أركون، 2002، ص53). وقد انتهى أركون في مناقشته مفهوم "الوحي" إلى تغيير المصطلح؛ فبدل "الوحي"، قال: "الحديث القرآني" *Le fait coranique* (أركون، 1982، ص27).

إن تحليل ظاهرة الوحي على هذا النحو يهدف إلى إثبات دنيويته وتاريخيّته، وهذا ما قصده نصر حامد أبو زيد بالبُعد الثقافي للنص (أبو زيد، 2000، ص29 وما بعدها)، فضلاً عن تناول إمكانية تقليد النبي ﷺ لما عند أهل الكتاب، وهذا في نظر الحدائين تناصّ غير مُصرّح به. ولما كان علم السيرة النبويّة أساسياً في فهم الوحي المحمدي، فقد سلّط الضوء على كل جوانب حياة النبي ﷺ، بما في ذلك تعلّمه، فوجدهم يُشكِّكون في أمّيته ﷺ، وأحياناً ينفونها كما سنبيّن ذلك، وكل هذا للبرهنة على تاريخيّة الوحي.

هذا بالنسبة إلى ظاهرة الوحي بوصفها مسألة عقديّة عند الحدائين، التي بما توصّلوا إلى إنكار أن السُنّة النبويّة وحي أصلاً، بل إنهم يرونها نصّاً بشرياً محكوماً بشروط زمكانية تاريخيّة. قال محمد شحرور: "تبتوا الزمان والمكان في حقبة معينة بجعلهم كلام النبي وحيّاً منافساً للوحي الإلهي، وقدّسوا التاريخ، ودخلوا في شرك الألوهية" (شحرور، 2012، ص98). وقد برّر الحدائون موقفهم هذا بقول النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" (مسلم، ج4، ص1464)،<sup>12</sup> فحكّموا بأن الأحاديث نُسبت إلى محمد ﷺ، ثم عُدّت مصدراً للتشريع (جعيط، 1999، ص45). وكثيراً ما يُعزى هذا الأمر عند الحدائين العرب إلى جهود الإمام

<sup>11</sup> رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب بدء الوحي.

<sup>12</sup> حديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً.

الشافعي.<sup>13</sup> والحقيقة أن السنة النبوية في غنى عن هذا؛ فالتأسي والعمل بها كان جارياً أيام النبي ﷺ، وقد أمر بالأخذ بها: "عليكم بسنتي" (أبو داود، 1988م، ج2، ص611)،<sup>14</sup> وأمره ﷺ كان موجهاً إلى صحابته، وعن طريقهم إلى عموم المسلمين؛ ما يؤكد أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وتأسيساً على ذلك، وبناءً على هذه المكانة التي يوليها المسلم للنص النبوي، وتجعله يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته، وتأسيس علوم صارت تُعرف بعلوم الحديث؛ فإننا نجد القراءات الحداثية تناقش كل ما يتعلّق بالسنة النبوية لأجل زحزحة قناعات المسلمين المُتكوّنة إزاءها، ولإبطال حجيتها، والقول بتاريخيّتها؛ كل ذلك خدمة لهدف كبير هو تأكيد العلمانيّة؛ لأن الحداثة كما قال عنها أركون: "هي عبارة عن إحداث قطعة مع التراث؛ سواء أكان عاماً، كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم، أو التراث المكتوب والمُقدّس مثل التراث الإسلامي" (أركون، 1996م، ص39). وقد أدركت القراءات الحداثية هذه الحقيقة، فقامت بعملية نقد تفكيكي أركيولوجي بلغة ميشال فوكو Michel Foucault. فإذا كانت سلطة السنة النبوية مستنقاة من القرآن الكريم، فقد سعت القراءات التاريخية إلى إثبات تاريخيّة النص القرآني ذاته، بتحليل ظاهرة الوحي، والحديث عن أسباب النزول، وتحليل الظاهرة اللغويّة، وغير ذلك من الأبعاد التي هي من مقوّمات فلسفة النص، فإذا أثبتت تاريخيّة القرآن الكريم أصبحت تاريخيّة السنة النبوية ثابتة من باب أولى. وهكذا تنتهي القراءة التاريخية إلى إنكار صلة السنة بالوحي الإلهي وارتباطها باللغة والثقافة والتاريخ، وهذا يؤكد تاريخيّتها في نظر الحداثيين.

**- تفكيك درس السنة النبوية:** تمتاز القراءة التاريخية للنصوص الإسلامية بنقد استثمر جيداً علوم الإنسان ونتائجها. وفي هذا المقام، نجد الحداثيين يقومون بدراسة تفكيكية لكل أبعاد الدرس الحديثي؛ فالدارس للسنة النبوية يحتاج إلى مجموعة معارف، تُعرف بعلوم الحديث، إضافةً إلى السيرة النبوية. فهذه العلوم هي التي تصل بنا إلى تصنيف

<sup>13</sup> انظر: نصر حامد أبو زيد الذي خصّص كتابه لإثبات ذلك: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام.

<sup>14</sup> حديث رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة.

الأحاديث بمعرفة أسانيدها، ثم درجة صحتها، وباللغة المصطلحية التي نوظفها في قراءتنا للأحاديث النبوية. والسيرة النبوية تُعيننا على معرفة ذلك بما تُقدّم من تعريف للسنة النبوية؛ لذا انصبّ النقد الحدائثي على هذه المعارف التي حافظت على السنة النبوية؛ بُغية الوصول إلى إثبات تاريخانيّتها، وذلك على النحو الآتي:

**البند الأوّل:** مصطلح "السنة": يُعدُّ الحدائثيون مصطلح "السنة" مستحدثاً في الإسلام. فمحمد أركون مثلاً رأى أن هذا المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومُحدّثين وغيرهم لم يكن إلا سنة 80 للهجرة، وعزا ذلك إلى عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا في نظره لا يعني عدم وجود المصطلح قبل هذا التاريخ، بل قال إنه موجود، ولكن بدلالات أخرى غير الدلالة الحديثة، واستدل على ذلك بأن كلمة "سنة" وردت في القرآن بربطها بأفعال الله، وأنها كانت قبل الإسلام تعني الأعراف المتبعة من قبيل جماعة معينة (أركون، 1996، ص22). يفهم من هذا أن مصطلح "السنة" تشكّل مع التحوّلات التاريخيّة، وهذا يدل -بحسب أركون- على انفصاله عن الوحي، وارتباطه بالتاريخ، وهي عملية تستشرف تاريخانية السنة النبوية. وهذا الكلام فيه مغالطة؛ فقد أراد الاعتماد على التاريخ، لكنه تجاهل طبيعة الحدث التاريخي؛ فالحدث الذي يُعدُّ تاريخياً هو عملية التدوين التي تمّت بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز. أمّا مصطلح "السنة" فكان متداولاً منذ عهد النبوة، فقد قال ﷺ: "عليكم بسنتي".<sup>15</sup>

والخطوة الأخرى التي رسّخت مفهوم "السنة" في نظر الحدائثيين هي تدخّل الإمام الشافعي الذي صارت "السنة" بفضل جهوده المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي رفعت النصّ النبوي إلى مرتبة أصول الدين، وأضفت عليه طابع القداسة من وجهة نظر أركون (أركون، 1996، ص22؛ شحرور، 2012، ص46 وما بعدها). فالوقوف عند مصطلح "السنة"، وإنكار دلالاته الحديثة أو الأصولية في الحقبة النبوية، وإنكار حجيتها، وإرجاع ذلك إلى عمل الإمام الشافعي؛ يعني إعادة النظر في هذا النصّ من أجل الوصول إلى تاريخانيّته.

يرى الحدائثيون أن جهود الإمام الشافعي هي التي رسّخت سلطة السنة النبوية بوصفها نصاً دينياً (أبو زيد، 2003، ص46). ولهذا، فقد حملوه مسؤولية ذلك بحجّة "أنه أدمج كل

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

- **التأويل:** هو التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي، مثل تأويله كلمة "الحكمة" التي وردت مقترنة بالكتاب في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:2)؛ إذ أوّل الحكمة بأنها السنة. قال الإمام الشافعي: "كل ما سنّ رسول الله ممّا ليس فيه كتاب، وفي ما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما منّ الله به على عباده من تعلّم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنّة رسول الله" (الشافعي، د.ت، ص32)؛ فالإمام الشافعي استدل على أن الحكمة التي وردت مقترنة بالكتاب في كثير من النصوص القرآنية هي السنة النبوية، وما دام القرآن هو الذي نص عليها، فهي حُجّة، وسلطتها ذاتية لا تاريخية.

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

**- الصراع:** المراد به الصراع المعرفي الذي كان قائماً بين مدرستي الحديث والرأي؛ فقد ذهب الحداثيون إلى عدّه صراعاً تركز حول فعالية النصوص، ورأوا أن أهل الحديث دافعوا عن النص، وأن أهل الرأي دافعوا عن العقل (أبو زيد، 2003، ص76)؛ أي إن من المسلمين من لم يحتكم إلى النص، وبجّل الاحتكام إلى العقل، والنص المراد هنا هو النص النبوي؛ أي إن السُّنة لم تكن لها سلطة تشريعية قبل الإمام الشافعي. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الأغاليط؛ لأن الخلاف لم يكن على السُّنة، وإنما قُصد به بعض الأحاديث التي لم يُتأكد من صحتها. يضاف إلى ذلك أن هذا الصراع برز أيام الإمام الشافعي، ولم يكن من قبل، أو بعد تدوين السُّنة النبوية على الأقل، ومن هنا استُعِلت مسألة تدوين السُّنة النبوية للقول بتاريخياتها.

**- نصره السُّنة:** هو اللقب الذي لُقّب به الإمام الشافعي؛ إذ لُقّب بـ "ناصر السُّنة". وهذا اللقب يعني عند الحداثيين بمفهوم المخالفة وجود تيار فكري آخر لا يعطي السُّنة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقدية، والإمام الشافعي هو الذي جعلها نصاً تشريعياً؛ ما يدل على أن سلطة النصوص تشكّلت في إطار ثقافي، وأنها ليست من مضامين الوحي في نظرهم (أبو زيد، 2003، ص54). فالارتباط بالثقافة هو التاريخانية، ويُردُّ على هذا الكلام بأن جهود الإمام الشافعي اقتصر على الجمع والترتيب، ولم تكن أعمالاً مؤسسة لسلطة النص النبوي؛ لأن هذا النص كان يمارس سلطته قبل ذلك.<sup>16</sup>

**البند الثاني: نقد درس السيرة النبوية:** تأخذ هذه المسألة حيزاً من اهتمام الحداثيين في بنائهم لتاريخانية السُّنة النبوية، وذلك بناءً على طبيعة السُّنة النبوية كما في دلالتها الحديثية. وهذه الأهمية نجدها حاضرة بالتركيز على المتلقّي كما هو الحال في علم تحليل الخطاب، الذي يُمثّل آلية تحليل حدثية، والمتلقّي هنا هو النبي ﷺ.

وقفت القراءة التاريخية عند درس السيرة النبوية، وتناولت جوانب مختلفة من حياته ﷺ، محاولة بذلك بيان البُعد الوضعي للسيرة النبوية بما يُثبت تاريخياتها، مثل: نشأته ﷺ، ومسألة

<sup>16</sup> أقرب الأمثلة الدالة على ذلك الصلاة؛ فنفصلها من حيث معرفة فرائضها، وسُننها، ومستحباتها، وعدد الصلوات، وعدد الركعات؛ كلها مأخوذة من السُّنة النبوية، وإنكار فاعلية النص النبوي قبل الإمام الشافعي يقضي بأن المسلمين لم يكونوا يصلّون قبل الإمام الشافعي، حتى النبي ﷺ، وهذا لا يعقل.

أُمّيته، وصلته بالحنيفية... فعن نشأته ذهب الموقف التاريخاني إلى أنها كانت عادية مثل أترابه؛ أي نشأ في إطار واقع تاريخي معين له خصائصه، وتفاعل معه. أمّا القداسة التي تحلّى بها فهي مضافة عليه من الفكر الديني السائد (أبو زيد، 2000، ص 59). وعلى هذا الأساس، فالقراءة التاريخية تُؤكّد أن من كتب في سيرة النبي ﷺ قد أخضع هذه السيرة للتحوير، ولذلك ينادى أركون بإعادة دراستها في ضوء المعارف المعاصرة، مثل علم النفس التاريخي الذي يُعين على إدراك العلاقة مع التقديس (أركون، 2012، ص 94). وفي هذا الكلام تشكيك في خصوصيات النبي عليه الصلاة والسلام التي حباه الله بها؛ فقد قال تعالى في شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:4).

ولذلك رأى أركون أن دراسة السيرة النبويّة فيها تحوير لشخص النبي ﷺ، وأنها فُحِّمَت تفخيماً كبيراً، ودُرِست من دون مراعاة للشروط التاريخيّة، بل كان درسها يتعالى على التاريخ، وجرد من دلالاته الدنيوية. ولهذا حين تحدث عن صراع النبي ﷺ مع الكفار عدّه نضالاً دنيوياً، وعملاً تاريخياً، وليس بعمل ديني (أركون، 1996، ص 19).

من جهة أخرى، تناول أركون إمكانية التأثر بثقافات الشرق الأوسط القديمة؛ فعن علاقة النبي ﷺ بالثقافات القديمة، وهو الأمر الذي لم تكشف عنه كتب السيرة النبويّة في نظر أركون، هذه العلاقة في نظره متحققة، والتجربة المحمدية - كما قال - تستمد غذاءها من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبتوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب، ومن التراث الحي لدى الشعب العربي قبل الإسلام في منطقة الحجاز (أركون، 2012، ص 94). وهو موقف نجده عند هشام جعيط أيضاً؛ إذ قال: "إن المسيحية كانت طاغية في الشرق الأوسط، وفي تلك الفترة وقبل ذلك من زمن قسطنطين، وحتى من قبل، ومن المستحيل على أي مبدع ديني جدّي أن يتجاهلها، والنبي محمد نبي جدّي تماماً، واع بصعوبة الرسالة، وواع بقدراته" (جعيط، 2001م، ص 166).

وبالوقوف عند هذه الأبعاد، دعا أركون إلى ضرورة إعادة كتابة سيرة النبي ﷺ ضمن منظور تحليلي أنثروبولوجي لكل الثقافات المكتوبة والشفوية؛ لأن الطريقة التقليدية التي كُتبت بها السيرة النبويّة لا قيمة لها، وكذلك دعا إلى ضرورة سحب هذه الدراسة على سير الأنبياء جميعهم (أركون، 2012، ص 95). ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة؛ لأنه يؤول

إلى نفي خصوصيات النبوة، وبذلك ما يكون من النبي ﷺ يكون من الإنسان لا من النبي، وهذه هي التاريخانية؛ لذا رأى الحداثيون أن البعثة المحمدية من إفرازات البيئة الاجتماعية. قال هشام جعيط: "إن محمداً بالضرورة إفراز لوسطه" (جعيط، 2001م، ص 43). وهذه البيئة، وهذا الواقع الذي كان يشهد تحولات، ويبحث عن مرجعية، ويسعى لتأسيس هوية... كل هذه المسائل الواقعية أدت إلى زعم أن الحديث عن النبي ﷺ بعد البعثة "هو حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل" (أبو زيد، 2000، ص 65).

من جهة أخرى اعتمد الحداثيون في دراستهم للمتلقى على مسألة أُمِّيَّة النبي ﷺ؛ إذ أنكروها، وأولوا قوله ﷺ حينما أمر بالقراءة في مبدأ الوحي: "ما أنا بقارئ" على أنه لا يعني عدم معرفة القراءة، بل يعني أنه رفض أن يقرأ (جعيط، 1999، ص 40). قال هشام جعيط: "من الواضح عندي أن شخصاً مثل محمد في الزمن والوسط الذي عاش فيه كان يحسن القراءة والكتابة" (جعيط، 1999، ص 45).

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

وفي هذا السياق، نجد عبد الله العروي يسأل عن صحة كتابة السيرة النَّبَوِيَّة؛ بتركيزه على الفاصل الزمني. "فسيرة النبي لم تُحرَّر إلا بعد مرور قرن على تاريخ جمع القرآن، والأحاديث المُتعلِّقة بأقوال وأعمال النبي لم تُصنَّف بكيفية تجعلها في متناول القضاة والوعاظ والمفتين إلا بعد مرور قرن آخر على تأليف السيرة" (العروي، 2008، ص 127-128). وقد أفضى هذا السؤال إلى طرحه أسئلة أخرى تتعلق بمرجعية العمل، مثل: أي حديث كان يروى في الأقطار البعيدة عن مكة والمدينة، ويحتكم إليه الناس في القرن الأوَّل؟ (العروي، 2008، ص 128).

مما سبق نذكر أن البحث في تشكُّل نص السنة النبوية وتثبيتته كان محطة أساسية في تأسيس الخطاب الحدائلي لتاريخانية السنة النبوية، باعتماده على مجموعة من الآليات التي عدت لدى الحدائين من قبيل المسكوت عنه، ووجدنا أن الحقيقة خلاف ذلك؛ فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه الأمور، بل أفردوا لها أبواباً في كتبهم بما يكفي للرد على هذه الأطروحات الحدائية.

**البند الثالث: نظرهم إلى طبقة الصحابة والعلماء:** ذلك أنهم لازموا النبي ﷺ، وهم أعرف الناس بسنته؛ لذا غدا مصطلح "الصحابي" من المصطلحات الواردة في علم مصطلح الحديث، وصار عمل الصحابة مصدراً تشريعياً عند بعض العلماء، وهذه المكانة التي أخذت تتمتع بها طبقة الصحابة - في نظر أركون - هي التي حذفت المنظور التاريخي والعلمي للسنة النبوية (أركون، 1982، ص 47). وفي معرض حديث أركون عن العلماء الذين اقترن ظهورهم بعملية الجمع والتدوين، فقد زعم أن "هذه العملية (التدوين) هي التي حبت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على المستويين؛ المعرفي والسياسي" (أركون، 2002، ص 29).

وهذا كلام يستشف منه تأكيد دور الصحابة، ثم العلماء في مجال السنة، وجهد هاتين الفئتين جهد بشري، ثم القول بتاريخانية السنة النبوية. وقد أشار أركون إلى عدم براءة جهود العلماء، وأنها كانت لمصلحة إيديولوجيا سياسية معينة، في محاولة منه لتوسيع دائرة التشكيك، حتى إنه زعم أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان، ولا يلتزم بها إلا عن طريق ما يقوم به العلماء؛ ليربط التدوين بعوامل التاريخ والاجتماع (أركون، 1982، ص 14). وهذه نظرة علماء الاجتماع الوضعيين الذين يعدون الدين ظاهرة اجتماعية.

وإذا فُتح موضوع الصحابة في مجال الدرس الحديثي تُتناول قضية عدالة الصحابي التي كانت من أساسياته؛ فالصحابة عدول عند علماء الحديث لما خصَّهم به الله من صحبة النبي ﷺ؛ ما يعني أنهم أكثر الناس معرفةً بسنته. وهذا المنحى ترفضه القراءة التاريخية بطبيعة نظرهما المنفصلة عن الوحي؛ لذا رأى محمد شحرور مثلاً أن القول بعدالة الصحابي مبالغ فيه إلى حد لا يمكن قبوله (شحرور، 201، ص 86 وما بعدها). ويلاحظ على هذا الموقف وغيره الاحتكام إلى الواقع، والابتعاد عن الوحي، وهما من خصوصيات الرؤية التاريخية.

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

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

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

وهكذا نجد القراءة الحداثية، في سعيها إلى القول بتاريخيَّة السُّنَّة النَّبَوِيَّة، تقف موقف المُتحامِل عليها، بدءاً بالتشكيك في كتابات السيرة النَّبَوِيَّة، ومروراً بمناقشة مصطلح "السُّنَّة"، وانتهاءً بالتهوين من علوم الحديث والتركيز على دنيويتها، وهي مسألة تجعل مُتتبع أطروحة الحداثة يحكم بنفي البُعد الغيبي والتقليدي عن السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وذلك ما يفضي إلى التاريخيَّة.

<sup>17</sup> من الحداثيين من يُبطل علوم الحديث كلها، ويُعدُّها مخالفة لأمر النبي ﷺ، ويستند إلى نفيه عن التدوين. انظر هذا الموضوع في: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م، ص177.

### ثالثاً: تاريخانية السنة النبوية: رؤية نقدية

في بناء موقف نقدي للقراءة التاريخية للسنة النبوية، يمكن النظر إلى المضمون الديني للسنة النبوية، وما يترتب على تركه حينما يقال بتاريخانية السنة النبوية، وكذا التوسل المنهجي التاريخاني الذي أفضى إلى القول بتاريخانية السنة النبوية؛ وذلك بـ:

#### 1. اعتبارها تتضمن أحكاماً:

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

أما الاحتمال الأول، وإن تضمنته القراءات الحدائية، فقد تجنبت التصريح به. وأما الاحتمال الثاني -أقصد التأويل العبثي الفاسد- فقد أخذ به، وأدى إلى تصادم جلي مع الأحكام الشرعية التي هي مضامين الوحي، وهو أمر مُخالف للعقيدة مخالفة صريحة؛ لأنه آل ببعضهم إلى تحريم الحلال وإباحة الحرام، وفي هذا يمكن الإشارة إلى جملة من المسائل التي جاء تفصيلها في السنة النبوية، وأصبحت محل اهتمام القراء التاريخية، وفي مقدمتها: أركان الإسلام؛ الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج؛ إذ أنكر وجودها كثير من الحدائين، ويمكن الوقوف على النمط الحدائي في هذه المسائل، وكيف تصادم، مُخالفًا للمعلوم من الدين بالضرورة بسبب القول بتاريخانية السنة النبوية. فلو نظرنا إلى ركن الصلاة مثلاً، لوجدنا أن أهم ما فيه الكيفية التي تؤدي بها الصلاة، وهي مستوحاة من السنة النبوية لقول النبي ﷺ: "صلوا كما رأيتموني أصلي".<sup>18</sup> فهذا نص يوجب متابعة النبي ﷺ في أداء الصلاة؛ فهي

<sup>18</sup> سبق تخرجه.

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

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

وأما الأحكام المُتعلّقة بعبادة الصيام، فقد أنكرت أيضاً؛ تناغماً مع التأسيس لتاريخيّة السُنّة النبويّة، وبخاصة حكم الصوم، وحكم تعمّد الإفطار في نهار رمضان؛ فالذي جاءت به النصوص أن صوم رمضان واجب، وأنه ركن من أركان الإسلام. أمّا حكم من تعمّد الإفطار في نهار رمضان بلا عذر، فهو الكفّارة. وبخصوص الحكم الأوّل؛ أي وجوب الصوم، فقد عُدّ غير واجب. قال عبد المجيد الشرفي في ذلك: "ترك الباب مفتوحاً لعدم صومه، والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين" (الشرفي، 2001، ص64). أمّا حكم الإفطار عمداً، فقليل إنه لا يوجب الكفّارة، وعُدّ القول بوجودها قول الفقهاء بعد وفاة النبي ﷺ (الشرفي، 2001، ص64)؛ أي إنه اجتهد تاريخياً لا حكماً وقد جاءت به النصوص.

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

إن تناول القراءة الحداثية للعبادات، ونظرتها إليها على هذا النحو، جعلها تؤول إلى إنكار الأحكام المختلفة المتعلقة بهذه العبادات، وفي ذلك دعوة إلى التحلل منها، وترك للإسلام. وما قيل عن العبادات قيل عن مسائل الحدود والربا ... وغيرها، وهذا كله بسبب إنكار حجية السنة. وعليه، فالقول بتاريخانية السنة النبوية قول متهافت كونها تتضمن أحكاماً.

## 2. الانتقائية ومحاولات التبرير:

يُراد بذلك أن قول الحداثيين بتاريخانية السنة النبوية لم يكن مؤسساً على عمل استقصائي شمل تتبّع نصوص السنة النبوية كلها، بل كان عملاً انتقائياً اختيرت فيه النصوص التي تخدمهم، فأخذوا بها، وما لا يخدمهم تحنّبوه، وهذا ليس من العلمية في شيء. فمثلاً، استندوا في رفضهم تدوين السنة النبوية إلى حديث النبي ﷺ: "لا تكتبوا عني غير القرآن."<sup>19</sup> ورفضهم حجية السنة كان استناداً إلى حديث النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم."<sup>20</sup> وقد سبقت الإشارة إلى أن القراءات الحداثية عدت السنة كلها فاقدة للحجية، ولكنها في هذا الموضع تقول بحجية هذين الحديثين، وهذا دليل على الانتقائية التبريرية في القراءة.

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

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

<sup>19</sup> سبق تخريجه.

<sup>20</sup> سبق تخريجه.

## – التركيز على الدنيا، والشريعة جاءت للدنيا والآخرة: هذا القول من أهمّ تجلّيات

المناداة بالتاريخانيّة، ولا شك أن أصحابه يريدون التركيز على الدنيا؛ أي على التاريخ وإهمال الآخرة والحديث عنها، وإن وُجد حديث عنها، فإنه يُترك إلى الاهتمام الفردي في إطار الحريات الشخصية. أمّا الاهتمام بالجانبين: التنظيري، والإنسان، فقد كان مُركّزاً فيهما على أمور الدنيا. والإشكال هو في هذا التصادم الجلي بين هذا تناول والمقصد العام من التشريع الذي هو حماية مصالح الناس في الدنيا والآخرة. قال الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل" (الشاطبي، 2004م، ج2، ص4). أمّا القراءات الحدائثية، فتركّز على بُعد واحد هو البُعد الدنيوي دون أي اهتمام بالبُعد الأخروي.

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

## – ترسيخ الخصوص، والشريعة جاءت عامة: هذا هو الرهان الأكبر للقراءات

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

ويتأكد ذلك إذا عرفنا أن مقاصدها كانت موزعة على مختلف مجالات الحياة، وحوطب بها الإنسان في كل زمان ومكان، في حين أنكرت القراءات الحداثية هذه الخصيصة التي رسختها هذه المقاصد، وقالت بالخصوص، ومرد ذلك إلى الانتقائية في الاستدلال، وهذا يؤكد أن الاستدلال التفاضلي يتعارض مع مقاصد الشريعة.

- ترسيخ التجزئة، والمقاصد متكاملة: إن مصالح العباد التي جاءت الشريعة لحمايتها في الدنيا والآخرة، وتوزعت على مقاصد الشريعة المختلفة من ضروريات وحاجيات وتحسينيات؛ هذه المقاصد متكاملة فيما بينها بما يُحقق غاية كبرى، هي حماية مصالح العباد. ويتجلى هذا التكامل في هذه المقاصد، من حيث علاقة بعضها ببعض، بحيث إذا اختل أيٌّ منها اختل الآخر، مع تفاوت في هذا الاختلال بين الضروري والحاجي، والضروري والتحسيني. وفي ذلك قال الشاطبي مُبيناً أنها تُشكّل نظاماً متكاملًا: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامه، أو تحتل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح؛ إذ ذاك بأولى من كونها مفسد" (الشاطبي، 2004م، ج2، ص29).

من هنا تتجلى علاقة هذه المقاصد بعضها ببعض، وكيف أنها متكاملة، وإن تطرق الخلل إلى بعضها أدى إلى خلل في الآخر، وهذا يؤكد وحدة الشريعة، وعدم فصل مسائلها بعضها عن بعض؛ لأن ذلك يؤدي إلى الإخلال بمقصد من هذه المقاصد، ويترتب عليه مفسد. غير أن القراءات الحداثية رسخت التجزئة بفصلها الدنيا عن الآخرة، والعبادات عن المعاملات، والأخلاق عن العبادات، وسبب ذلك أيضاً الانتقائية؛ فكثيراً ما كانت استدلالاتهم في مسائل العبادات مبنية على بعض الآيات القرآنية من دون رجوع إلى السنة النبوية التي بينت تلك العبادات، وأحكامها، وبذلك نظرت إليها القراءات الحداثية على أنها تشريع الفقهاء لا تشريع الوحي، والأمر نفسه ينطبق على المعاملات والحدود، وبذلك تتصادم التاريخية بصورة ظاهرة مع مقاصد الشريعة.

### 3. نقد المنهج:

إن المُتَّبِع للكتابات الحداثية في قولها بتاريخانية السُّنَّة النَّبَوِّية يجدها توَسَّلَت بالآلة المنهجية؛ وهي آلة مستوحاة من واقع الحداثة الغربية لا من روح الحداثة، وهذا ما جعلها تقع في مخالفات منهجية أفسدت القول بالتاريخانية، وقد تميَّز طه عبد الرحمن في تتبُّعه لهذه المخالفات، وحصرتها في ست مخالفات:

أ. **فقد القدرة على النقد:** أي إن المناهج المنقولة لم تمتحن صلاحيتها؛ فعملية نقل المنهج تقتضي أمرين اثنين؛ أولهما إثبات عجز المنهج الإسلامي؛ لأنه يفترض فيه أن يكون المنهج المتداول في قراءة نص السُّنَّة النَّبَوِّية كما كان زمن تأسيس العلوم الإسلامية. وثانيهما دراسة هذه المناهج وتحليلها، ثم الحكم عليها بأنها المناهج الملائمة، وذلك ما يُسَوِّغ الاعتماد عليها في قراءة نص السُّنَّة النَّبَوِّية. وما دامت عملية الامتحان هنا غائبة، فالأولى بالحداثيين "أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المُنزَّلة عليه" (عبد الرحمن، 2006، ص190). وهذا النقد لم يحصل، وإنما كان الأمر تقليداً فحسب.

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

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

ث. **تحويل النتائج المتوصل إليها:** من الأمور التي تُعدُّ عيوباً منهجيّة لدى دعاة التاريخيّة، العمل على تحويل النتائج التي يتوصّلون إليها، وسبب ذلك العجز عن نقد الآليات المنقولة كما تمّت الإشارة إليه في العيب الأوّل. قال طه عبد الرحمن: "لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة، فضلاً عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهاها، عظمت في أعينهم، وعظم صانعوها، فازدادوا استعراضاً لأنواعها وأبوابها ومستوياتها، وتضخيماً لفوائدها التحليلية والنقدية" (عبد الرحمن، 2006، ص91). ومن أخطر المسائل التي ضحّموها، وسعّوا إلى الترويج لها، ورأوا أنها انبنت على دوغمائية مغلقة عند المسلم؛ مسألة حُجّيّة السنّة النبويّة، ومصدريتها التشريعية.

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

المشهوره والأصول المقررة" (عبد الرحمن، 2006، ص193). ومن النماذج في ذلك: هشام جعيط؛ فكتابه الذي خصّص جزءه الأوّل للبحث في الوحي والقرآن والنبوة، يكاد يفتقر للمراجع الإسلامية أمام كتب المستشرقين التي اعتمدها، وذلك سرّ تشكيكه في أمّية النبي عليه الصلاة والسلام، وغيرها من المسائل التي تضمّنها هذا الكتاب.<sup>21</sup> هذه من دلائل التفاضل في الرؤية الحدائيه العربيّة المعاصرة؛ أعني اعتمادها المصادر الاستشراقية بدل المصادر الإسلامية في دراسة النصّ الإسلامي قرآناً وسُنّةً.

**ح. تعميم الشك على كل مستويات النصّ الديني قرآناً وسُنّةً:** وصل الحدائيون إلى هذا التشكيك بفعل بعض التوظيف التعسفي أيضاً للآليات المنهجية على نص السُنّة النبوية من دون مراعاة العلاقة بين النصّ والمنهج، وقد زعموا أن اكتشاف مجاهيل الأمور يقوم على آلية التشكيك، وأن الرغبة في كشف المجهول والاطّلاع على خفايا النصّ تكون من الابتداء بالشكّ بحجّة أنه المنهج الموصل إلى ذلك (عبد الرحمن، 2006، ص192). وقد كان تشكيكهم في نص السُنّة النبوية على المستويات جميعها، سواء على مستوى الارتباط بالوحي، أو التشكّل والتدوين، أو مستوى الحجّية...، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على القصور المنهجي.

### خاتمة:

مما سبق، وبعرضنا لهذا الموضوع الحدائيه، وهو موضوع القراءة التاريخانية للسُنّة النبوية، ومحاولة الوقوف عليها من جهة الدلالة اللغوية، والدلالة الاصطلاحية، ثم محاولة إبراز تطبيقات التاريخانيين على نص السُنّة النبوية، وكذا إنجاز مقارنة نقدية؛ بناءً على ذلك، يمكن تقرير النتائج الآتية:

1. التاريخانية مقولة غير إسلامية، والأخذ بها منزع غير إسلامي، وليست خصيصة ذاتية من خصائص النصّ الإسلامي؛ لا القرآن الكريم، ولا السُنّة النبوية، وقد بيّنا كيف أن دلالتها اللغوية لا حضور لها في اللغة العربية، بل هي مقولة غريبة مستحدثة تأسست في خضم

<sup>21</sup> انظر ذلك في البليوغرافيا التي اعتمدها هشام جعيط في كتابه هذا.

الصراع الديني (الوضعي) في الغرب. وقد أُشير إلى أن أوّل توظيف لها كان في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وهذا ما يُفند زعم الخطاب الحداثي في الراهن الذي عدّها من خصائص النصّ الإسلامي، وأن علماء الإسلام قالوا بها وسمّوها بغير اسمها.

2. المُتَّبِع لمُبررات القول بتاريخانية السُنّة النبويّة يجد أنّها مُبررات خارجية؛ فهي استجابة للمنجز المعرفي والثقافي الذي تبلور في المنظومة المعرفيّة الغربيّة التي لها خصوصياتها، وسُحب ذلك على نصّ السُنّة النبويّة من دون مراعاة لحقوق نصّ السُنّة النبويّة، كما يقضي بذلك درس الفيلولوجيا على النحو الذي يقول به الحداثيون.

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

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

5. كان الحداثيون انتقائيين في قراءتهم للسُنّة النبويّة؛ إذ أخذوا بالأحاديث التي تخدمهم، وأولوها تأويلاً تعسُفياً، وتجاهلوا ما لا يخدمهم؛ ما يُؤكّد أن قولهم بتاريخانيّة السُنّة النبويّة ليس نتيجة علمية أوصَلها إليهم عملية بحث واستقصاء بقدر ما هي هدف مُبيّت، وطُوّعت فيها أدوات القراءة كلها لبلوغ هذه الغاية.

## A Historicist Reading of the Sunnah of the Prophet

Lamri merzouk

### Abstract

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

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

## المراجع

- أركون، محمد (1977م). الإسلام التاريخيّة والتقدم، مجلة الأصالة: مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، العدد 50 /49 سبتمبر / أكتوبر.
- أركون، محمد (1996). الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أركون، محمد (1992م). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- أركون، محمد (2002). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط2، بيروت: دار الساقي.
- أركون، محمد (1982). الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، ط2، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- ألفا، روني إيليا (1992). موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة: جورج نخل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أيلال، رشيد (2017). صحيح البخاري نهاية أسطورة، ط1، المغرب: دار الوطن.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1400هـ). الجامع الصحيح، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- البعوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (1992). شرح السنّة، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجابري، محمد عابد (1991). التراث والحداثة، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الجابري، محمد عابد (2003). مواقف: إضاءات وشهادات، المغرب: دار النشر المغربية، آدما، العدد 31.
- جعيط، هشام (1999). في السيرة النبويّة -1- القرآن والوحي والنبوة، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- جعيط، هشام (2001). في السيرة النبويّة -2- تاريخيّة الدعوة المحمدية، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- حرب، علي (1995). المنوع والممتع، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حسن، عباس (د.ت). النحو الوافي، ط5، مصر: دار المعارف.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (1988). السنن، دراسة وفهرسة: كمال يوسف الحوت، ط1، بيروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع ومؤسسة الكتب الثقافية.
- ريكور، بول. ما هو النصّ، مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة يصدرها مركز الإنماء القومي في بيروت، العدد الثالث، صيف 1988.
- أبو زيد، نصر حامد (2003). الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ط3، مصر: مكتبة مدبولي.

- أبو زيد، نصر حامد (2000). مفهوم النَّص، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (2000). النَّص والسلطة والحقيقة، ط4، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- السباعي، مصطفى (2000). السُّنَّة ومكانتها في التشريع، ط1، دار الوراق.
- أبو السعود، عباس (1970). أزهري الفصحى في دقائق اللغة، مصر: دار المعارف.
- الشاطي، أبو إسحاق (2004). الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشافعي، محمد بن إدريس (د.ت). الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية.
- شحرور، محمد (2012). السُّنَّة الرسولية والسُّنَّة النَّبَوِيَّة، ط1، بيروت: دار الساقى.
- الشَّرفي، عبد المجيد (2001). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- عبد الرحمن، طه (1996). تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه (2006م). روح الحداثة، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروى، عبد الله (1997). ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العروى، عبد الله (2008م). السُّنَّة والإصلاح، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العظمة، عزيز (1996). دنيا الدين في حاضر العرب، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- عمارة، محمد (2004). الخطاب الديني بين التشريع الإسلامي والتبديد الأمريكي، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- عمارة، محمد (2003م). الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ط1، مصر: دار الشروق.
- عمارة، محمد (1998م). النَّص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (1980م). تفسير القرآن العظيم، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
- البلدي، محمد سمير نجيب (1986). معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان: دار الفرقان.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (د.ت). الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النجار، عبد المجيد (2006). القراءة الجديدة للنص الديني، ط1، دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية.
- النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله (1990). المستدرک علی الصحیحین، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

## References

- Abbas, H. (n.d.). *Al-Nahū al-Wāfi*. Egypt: Dār al-Ma'ārif.
- Abd al-Rahman, T. (2006). *Rūh al-Ḥadāthah*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Abd al-Rahman, T. (1996). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Abu Al-Saud, A. (1970). *Azāhīr al-Fuṣḥā fī Daqā'iq al-Lughah*. Egypt: Dār al-Ma'ārif.
- Abū Dawūd, S. (1988). *Al-Sunan* (K. Al-Hout, Ed.). Beirut: Dār al-Jinān wa Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Abu Zaid, N. (2003). *Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjiyā al-Wasaṭiyyah fī al-Islām*, Maktabat Madbūlī.
- Abu Zaid, N. (2000). *Al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Abu Zaid, N. (2000). *Maḥmūd al-Naṣ*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Ailal, R. (2017). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kifāyah Uṣṭurah*. Morocco: Dār al-Waṭan.
- Al-'Arawī, A. (2008). *Al-Sunnah wa al-Iṣlāḥ*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Al-'Arawī, A. (1997). *Thaqāfatunā fī Ḍaw' al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Al-'Azma, A. (1996). *Dunyā al-Dīn fī Ḥādir al-'Arab*. Beirut: Dār al-Tālī'ah.
- Al-Baghawī, A. (1992). *Sharḥ al-Sunnah* (A. Awad, A. Abd al-Mawjud, Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhārī, M. (1980). *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Jabiri, M. (1991). *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Al-Jabiri, M. (2003). *Muwāqif: Iḍā'āt wa Shahādāt*. Morocco: Dār al-Nashr al-Maghribiyyah, Ādīmā, 2003(31).
- Al-Labadi, M. (1986). *Mu'jam al-Muṣṭaliḥāt al-Naḥwiyyah wa al-Ṣarfīyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah; Amman: Dār al-Furqān.
- Alpha, R. (1992). *Mawsū'at A'lām al-Falsafah*. (G. Nakhl, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Najjar, A. (2006). *Al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣ al-Dīnī*. Damascus: Markaz al-Rāyah li al-Tanmiyyah al-Fikriyyah.
- Al-Nīsābūrī, A. (1990). *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn* (M. 'Ata, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Seba'i, M. (2000). *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī'*. Dār al-Warrāq.
- Al-Shāfi'ī, M. (n.d.). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Al-Sharafī, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Tālī'ah.

- Al-Shāṭibī, A. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Arkoun, M. (1982). *Al-Fikr al-'Arabī*. (A. Al-Awa, Translator). Algiers: Diwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyyah.
- Arkoun, M. (1992). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Algiers: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitab.
- Arkoun, M. (1996). *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah 'Ilmiyyah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Arkoun, M. (2002). *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālat al-Ta'ṣīl*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, M. (1977, September/October). Al-Islām al-Tārīkhiyyah wa al-Taqaḍum. *Majalat al-Aṣālah*, 49/50.
- Djait, H. (1999). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Al-Qurān wa al-Waḥī wa al-Nubuwah*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah.
- Djait, H. (2001). *Fī al-Sīrah al-Nabawiyyah: Tārīkhiyyat al-Da'wah al-Muḥammadiyyah*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah.
- Harb, A. (1995). *Al-Mamnū' wa al-Mumtani'*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Ibn Kathīr, I. (1980). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Dār al-Andalus.
- Imara, M. (2004). *Al-Khaṭāb al-Dīnī bayn al-Tashrī' al-Islāmī wa al-Tabdīd al-Amrīkānī*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Imara, M. (2003). *Al-Naṣṣ al-Islāmī bayn al-Ijtihād wa al-Jamūd al-Tārīkhiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir; Damascus: Dār al-Fikr.
- Imara, M. (2003). *Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa al-'Ilmāniyyah al-Gharbiyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Le Petit. R. (1992). *Dictionnaire de La langue Française*. Lepetit Larousse: Librairie Larousse.
- Muslim, A. (n.d.). *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (M. Abd al-Baqī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ricœur, P. (1988). *Majalat al-'Arab wa al-Fikr al-'Ālamī*. Beirut, 1988(3).
- Shahrour, M. (2012). *Al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Sāqī.

## النقد الحديثي بين المُحدِّثين والحدائين

نماء البنا\*

### الملخص

تناولت هذه الدراسة النقد الحديثي بين المُحدِّثين والحدائين، مُبيِّنةً المقولات الرئيسة للحدائين، وأبرز منطلقات نقد الحديث النبوي عند المُحدِّثين، وما يقابلها عند الحدائين. ثم تناولت ركائز النقد الحديثي عند المُحدِّثين وعند الحدائين، 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 المنهجية في النقد الحديثي عند الفريقين؛ إذ يستطيع الباحث يُبشر الوقوف على ملامح النقد الحديثي وركائزه ومنهجه وقواعده حتى استثناءاته عند المُحدِّثين، في حين تختفي هذه المنهجية وتلك القواعد عند الحدائين ويبقى النقد. إن نقد الحديث يقتصر عند الحدائين على المتن دون السند، بينما يشملهما معاً عند المُحدِّثين. إن التعميم في نقد الحديث عند الحدائين دون منهج منضبط علمياً، ونقد الحديث إذا لم يستسيغوا محتواه من سمات النقد الحدائين؛ إذ يكفي الحدائين أن ينتقد الحديث بفكره ورأيه ومخالفته لما يراه، بينما نرى المُحدِّث كلاً نأى بنفسه عن التدخُّل في نقد الحديث، كان ذلك أنقى وأسلم لنقده؛ فالمُحدِّثون يعتمدون على كلام النُّقاد الأوائل في تقديم الحديث إذا كانوا من أئمة الشأن، أما الحدائون فيعيبون ذلك، ويُعدُّونه منقصةً لا بُدَّ من تجاوزها.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث الشريف، نقد الحديث، السُّنة النَّبَوِيَّة، المُحدِّثون، الحدائون، الحدائين، المنهجية.

---

\* دكتوراه في الحديث من الجامعة الأردنية، أستاذة الحديث الشريف وعلومه في كلية الشريعة، جامعة قطر. البريد الإلكتروني: nmbanna@gmail.com  
تم تسلُّم البحث بتاريخ 20/9/2020م، وقُبل للنشر بتاريخ 22/2/2021م.

البنا، نماء (2021). النقد الحديثي بين المُحدِّثين والحدائين، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101،

DOI: 10.35632/citj.v26i101.5473 .232-185

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

## مقدمة:

يتعرّض الحديث النبوي لهجمات شرسة ممنهجة لليل منه، ويغلب على تلك الهجمات صدورها من غير مُتخصّص في هذا الفن العلمي الدقيق، إلّا أن هذا العلم يحمل بين طياته مُقوّمات وقاية ذاته في فروع وأقسامه مجتمعة، وأبرزها علم "نقد الحديث" الذي يتناول معالجة علميّة لكليّ من الراوي والمروي والرواية، فيكون وهو يضبط الرؤية العلميّة للحديث يُصوّب - بالتوازي - ذاته تلقائياً. من هنا جاءت أهمية هذه الدراسة لتتناول قضية النقد الحديثي.

وتعرض الدراسة لاتباهين مختلفين في الساحة الفكرية وموقفهما من نقد الحديث النبوي الشريف؛ اتجاه المُحدّثين الذي له بُعد تاريخي علمي حديثي، ويُعدّ المحضن الأوّل لنشوء علوم الحديث والمدافع الأشد عنها، واتجاه الحدّاثين الذي يتفرّد بفلسفته ومنهجه، ويرى نفسه منقداً لتراث الأمة ممّا اعتراه، وأدخِل فيه ممّا لا يليق به. فكيف نظر كلا الفريقين إلى نقد الحديث؟ وما منطلقات النقد لديهما؟ وما الرؤى النقدية لكلّ منهما؟

## مدخل مفاهيمي: مفهوم النقد الحديثي، المُحدّثون، الحدّاثيون والحداثة

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

- نقد سند الحديث (الراوي/ الرواة): يُعرّف ذلك بـ"علم الرجال"، وهو علم يبحث في حال رجال الحديث؛ لقبولهم، أو ردّهم، ومعرفة مرتبتهم. ومن أهم فروعها: علم الجرح والتعديل، وهو علم يُبحث 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 ردّه، أو تحرير ألفاظه، أو معالجة إشكال بدا فيه وفق مقاييس علميّة دقيقة.<sup>2</sup>

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

- نقد ملايسات الحديث وظروفه (الرواية): علم يبحث في حال الرواية، وطرقها،<sup>3</sup> وشروطها، وأنواعها،<sup>4</sup> وأحكامها،<sup>5</sup> وأصنافها.

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

3. الحداثيون: هم مَنْ اعتمدوا الحداثة منطلقاً لرؤاهم الفكرية، ويلزمنا هنا تعريف الحداثة؛ لأنها العمدة في حديثنا عن الحداثيين، ومن المهم الإشارة ابتداءً أنه لا يمكن الحكم على كل مَنْ 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 "self-conscious break with the past and a search for new forms of a" expression" (Merriam, Webster)، بمعنى "انفصال واعٍ بالذات عن الماضي، والبحث عن أشكال جديدة للتعبير"، ولعل هذا أدق ما وُصفت به الحداثة.

وكذلك وُصفت الحداثة في عقر دارها بأنها "سائلة"؛ فقد سرت هذه السيولة على تعريفها الاصطلاحي، ولهذا وجدنا مَنْ يُعرِّفها بأنها الشيء الذي لا يُعرف (المراكي، 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). وعُرفت أيضاً بأنها ثورة على

<sup>2</sup> هذا التعريف اجتهاد من الباحثة في صياغته، إلا أن حقيقته معلومة ومشهورة في كتب النقد والعِلل.

<sup>3</sup> كيفية تحمُّلها بنوع من أنواع التحمُّل.

<sup>4</sup> الاتصال والانقطاع ونحوهما.

<sup>5</sup> قبولها أو ردّها، 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؛ العلميّة، والتكنولوجيّة، والإداريّة، وتشمل قطاعات الحياة الاجتماعيّة كلها: السياسيّة، والاقتصاديّة، والحياة العائليّة، والدين، والفن" (تورين، 1997، ص14). ولا تكاد تجد لها تعريفاً جامعاً مانعاً منضبطاً حقيقةً، وغالبٌ من عرفها اعتمد على بيان إحدى الآتية:

- أهم سماتها ومظاهرها وأهدافها. ومثال ذلك تعريف يورغن هابرماس لها: "استراتيجيّة شموليّة يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها للمعايير الصلاحيّة أو عدم الصلاحيّة" (خالص، 2015، ص65).

- تحقيبها للزمن؛ فيُشار إليها بأنها "حقبة تاريخيّة متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، وتعني النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرُّر" (بو شعير، 2014، ص48).

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

والذي أميل إليه أن تُعرّف 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 أُعدت له هذه الدراسة.

##### 5. المقولات الرئيسة للحداثة هي:

- التحكُّم في الكون: ترى الحداثة أن العالم المادي يحتوي الحقيقة كل الحقيقة؛ أي إنه مكتفٍ بذاته "الذاتية"، فالواقع المادي يوجد في داخله ما يلزم لفهمه، والإنسان قادر على فهم هذا العالم وتوليد منظومات معرفيّة وأخلاقيّة وجماليّة بتفاعل هذا العقل مع المادة (الطبيعة). إذًا، يتوافر واقع مادي، وعقل إنساني. والعقل الإنساني قادر على التفاعل مع هذا الواقع، وتوليد منظومات معرفيّة. وبالتفاعل المستمر تتراكم المعرفة؛ فيتقدّم 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).

- تقدّم العقل الإنساني: يرى المشروع التحديثي أن العقل يستند إلى ثلاثة أشياء: المعطيات الحسية، والمقولات المنطقية المُجرّدة، والتاريخ.<sup>6</sup>

تقام الصلة بين الثقافة العلميّة 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 العالم، وهذا ما بحث عنه الفكر الديني من قبل، ولكنه كان مشلولاً بسبب الغاية الخاصة بالأديان التوحيدية القائمة على الوحي (تورين، 1997، ص 20). والمعرفة التي ينتجها العلم عن طريق الذات العاقلة تؤدُّ التقدم 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، ص 110-111).

- السعادة والتحرُّر: ترى الحداثة أن تحقيق مركزية الإنسان في الكون تكون عن طريق تحكُّم العقل في الواقع المادي، وقدرته على توليد منظومات معرفيّة 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 حدّ التماهي بين قطبين: قطب السلطة والإنتاج، وقطب السعادة والتحرُّر" (الشرقي، 1994، ص 24).

## أولاً: 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 تكوّن في عصر الرسالة، ثم تطوّر شيئاً فشيئاً حتى غدا علماً له مصطلحاته، وأقسامه، وفنونه، ومنهجه. "ولمّا كان النُّقاد من المُحدِّثين قد مارسوا نقد الرواية سنداً ومنتأً خلال القرون الثلاثة الأولى قبل أن

<sup>6</sup> المرجع السابق.

يستقر المنهج ويكتمل، فإنه بالإمكان إرجاع قواعد كثيرة من المنهج إلى تاريخ مبكر جداً. وكذلك فإن استمداد القواعد من الممارسة والتطبيق أدى 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 "تدنيُّ الناقد"، ولا أعني به مظاهر العمق الإيماني للدين، بل رغبة المُحدِّثين في معرفة التدنيُّ الذي ينبغي أن يكونوا عليه:

- لِيُقْبَلَ منهم، وليُكوَّنوا صورة معرفية صحيحة لمعتقدهم الجديد.

- لتكون ممارساتهم لدينهم الذي يتعرَّفونه في أعلى درجات القبول.

أي إنهم يريدون أن يدينوا للخالق بصورة صحيحة - سواء أكانت معرفية، أم عملية-؛ فيقبلها منهم؛ إذ سارعوا إلى الاستيضاح إذا أشكل 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 الحيز؛ من مثل ما جاء عنها رضي الله عنها، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "تُحْشِرُونَ حُفَاةَ عُرَاةٍ عُرْلًا" قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ؟ فَقَالَ: "الْأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يُهَمَّهُمْ ذَلِكَ" (البخاري، 1422هـ، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، ج8، ص109). فقد استشكل على السيدة عائشة مضمون هذا المتن مع آيات الحجاب، ومتون أخرى توجب الحشمة والستر بين الرجال والنساء؛ فسألت استيضاحاً لما استشكل عليها. وشبيه هذا ما سأورده لاحقاً في قصة (ذو البدين).

ب. المنطلق التعبدي: 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 جداً 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 جداً في:

- إثم الناقل إذا لم يتحرَّ الصدق. "فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" (مسلم، د.ت، ص10).<sup>7</sup>
- تنفيذ أمر التثبُّت. ﴿بَيِّئُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا﴾ (الحجرات:6).
- ندم مَنْ ينقل عن الناقل من دون تثبُّت، ووصفه بالجهالة. ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا﴾ (الحجرات:6).
- اعتماد سمات العدالة. ﴿بَيِّئُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةَ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ ءُوصِيَتِ ءَأْتَانِ ذُوًا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ (المائدة:106). وقد عدَّ العلماء نقل الحديث بمنزلة الشهادة أن هذا الراوي روى هذا المتن عن ذاك الراوي وهكذا.

ت. الحُبُّ: هنا يجتمع الحُبُّ الفطري المتجَلِّي في حُبِّ الإنسان - فطرةً - لمن يُحسِن إليه، والحُبُّ الديني الإيماني الذي ورد في الحديث: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وُلْدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" (مسلم، د.ت، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله، ج1، ص67). هذا الحُبُّ الذي دعاهم إلى بناء منظومة تحصينية لمن أحبوا قبل اعتماد منظومة دفاعية عمَّن يُحِبُّون، وعمَّا يُحِبُّون.

ث. الاقتداء بفعل الرسول ﷺ: فقد كان الصحابة في جمع للصلاة حين تحرى الرسول ﷺ ما جاءه، وذلك فيما جاء عن أبي هريرة: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: أَقْصُرَتِ الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْ نَسِيتَ؟ فَقَالَ: "أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟"، فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ أُخْرَيْنِ، 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، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، ج8، ص87). وفي الحديث نقد لمتن الحديث - وهو صلاة الرسول ركعتين فقط - من قبل (ذو اليدين) بما يتوافق مع ما ذكرناه آنفاً.

<sup>7</sup> جزء من حديث رواه جمع كبير من أصحاب الحديث جاء فيه: "مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ". انظر: صحيح مسلم، المقدمة، ص10.

ج. مكانة الأحاديث النبوية: ينظر المُحدِّثون إلى الأحاديث النبوية على أنها المصدر الثاني للتشريع، ومكمن الوحي الإلهي لحياة الإنسان المسلم؛ ذلك أنها تحوي دقائق الحياة الاجتماعية والسياسية والقضائية وغيرها كثير. من هنا كانت نظرة المجتمع المسلم إلى الأحاديث النبوية 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 أولاً، ثمّ لأسباب عقدية وفعية.

خ. الفقه والمذاهب الفقهية: مع فتوح البلدان، وظهور مستجدات كثيرة، والانفتاح على أمم أخرى بما تحويه هذه الأمم من هياكل مدنية وإدارية؛ كل ذلك وغيره أدى إلى نشوء المدارس الفقهية، فتوسّعت دائرة الاهتمام بالأحاديث النبوية؛ لتوسّع 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 التحري والتثبت فيها، في حين اندفع البعض إلى استحلاف الراوي باعتباره "شاهداً". وهذا الاحتياط؛ لأن الرواية كانت شفوية على الأغلب، ولم يُقَيَّد العلم بعدُ (العمرى، 1988، ص 113).

## 2. أبرز منطلقات النقد الحديثي عند الحدائين (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 مُقَوِّمات) نقد الحديث الشريف عند الحدائين، لا بُدَّ من:

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

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

ب. استصحاب مُكوّنات الفكر الحداثي:

- المركزية للإنسان.

- لا مُقدّس سوى العقل البشري. "الحداثة قامت على فكر الاستنارة الذي قرّر أن العقل يجب أن يسود، وأن الوحي، أو النصّ، أو الغيب، أو اللاهوت، أو غيره من تجلّيات ما وراء قدرتي على التحكّم يجب أن يتراجع" (عزت، 2016).

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

- تاريخيّة النصوص الدينية في الإسلام: "يتصوّر المؤمنون الدين بشيء مُقدّس وثابت، لكن علينا التمييز بين الدين من جهة، والتأويل الديني من جهة أخرى؛ فالذين يدافعون عن فكرة الثبات غير واعي بتاريخ الإسلام، أو تاريخ الأديان الأخرى. فالإسلام هو مجموع تأويلات الإسلام كما المسيحية مجموع تأويلات المسيحية. وبما أن هذه التأويلات تاريخيّة، فإن البُعد التاريخي حاضر؛ لذا، فإنه من الضروري أن نملك معرفة جيدة بتاريخ الإسلام كي نستطيع وضع التأويلات في سياقها التاريخي" (سعدي، 2020). من هنا أثّرت النظرة التاريخيّة للنصّ الديني في نقد النصّ الحديثي، وستأتي أمثلة من كلامهم في هذه الدراسة.

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

- انبثق من ذلك أنسنة الدين عموماً والأحاديث بوجه خاص، وهم في ذلك متفاوتون في تكييف الأنسنة على النصّ الحديثي. "القرآن ينقد الصورة التي وردت في السُنّة للرسول، فهي تختلف عنها تماماً، وبذلك يجب إعادة فهم الدين فهماً صحيحاً انطلاقاً من التنزيل الحكيم، بإعادة دراسة الأحاديث وتنقيحها بناءً عليه؛ يجعلها 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 يُبيِّن أنها صناعة إنسانية لا غير" (شحرور، 2012، ص29).

ت. استحضار مسيرة الحداثة: أشرتُ إلى ذلك سابقاً؛ إذ "بدأت الأطروحة فلسفيّة، ثم تجلّت في أنساق رأسمالية: اقتصاد يتحرّك ويتغيّر للسيطرة، ولأخذ مفاصل هذا العالم والتحكّم فيه، والعلم أُعيد تعريفه للتركيز على ما هو طبيعي فيه، والغاية هي: السيطرة على هذا العالم والهيمنة عليه، وبعد فترة أُعلن موت الإله" (عزت، 2016).

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

ج. معرفة الثابت والمتحوّل في الفكر الحداثي: الثابت فيه هو كل فكر نهض على النصّ، والمتحوّل هو الفكر الذي يُكَيِّف النصّ. "أعرّف الثابت في إطار الثقافة العربية بالفكر الذي ينهض على النصّ، ويتخذ من ثباته حُجَّةً لثباته هو؛ فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النصّ ... وأعرّف المتحوّل بأنه الفكر الذي ينهض على النصّ كذلك، ولكن بتأويل يجعله قابلاً للتكيّف مع الواقع وتجدّده، وإما أنه الذي لا يرى في النصّ أيّة مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل" (أدونيس، 1994، ص13-14). من هنا بدأنا نقرأ في الفكر الحداثي ما أطلقوا عليه اسم الصرطات المستقيمة التي تعني تعدّد الحقائق الدينية، وتعني أسبقية التجربة الدينية؛ أي إن الإنسان يصنع بإيمانه حقيقة التجربة الدينية. ومن هنا جاءت المناداة بفكرة التعدّدية الدينية، وتعدّد طرق الخلاص. فمثلاً، عمل سروش على تفكيك أسطورة الحقيقة الواحدة، وإرساء الحق في الاختلاف (سعدي، 2020).

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

## ثانياً: النقد الحديثي عند المُحدِّثين والحدائين

### 1. النقد الحديثي عند المُحدِّثين:

لقد استقر علم الحديث بفروعه كلها عند المُحدِّثين إلى حدٍ 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 (منهجية) لعملية نقد السند، أو المتن، أو ظروف الرواية وما يحيط بها. "ولو أن مؤرّخي أوروبا في العصور الحديثة اطلّعوا على مُصنّفات الأئمة المُحدِّثين، لما تأخّروا في تأسيس علم الميثودولوجيا حتى أواخر القرن الماضي، وبإمكاننا أن نصّرح زملاءنا في الغرب، فنؤكّد 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 توالى التصانيف في كل فرع أو جزئية منه؛ لذا سأحاول الاختصار في ما يتعلّق بنقد الحديث.

يمكن جمع ركائز المُحدِّثين في نقد الحديث بالآتي:

### • النظرة العقلية عند المُحدِّثين في النقد الحديثي:

شاع لفظياً لا علمياً أن علم الحديث يُغيب العقل، ويُقدّم النقل على العقل، وهذه مقولة من لا يقف على حقيقة علم الحديث؛ فنظر نظرة سطحية له، أو من 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، ص 83). 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: "التفرد والمخالفة مظنة الخطأ".

- قاعدة: "لا تُقبَل رواية المبتدع إذا روى ما يُؤيِّد بدعته". وهذا ما عبَّر عنه رستم بالاحتياط في مسألة "تعلُّق برأي الراوي في حقيقة ما يروي"، وتساءل: "هل لراوي الحديث مصلحة فيما يروي؟" (رستم، 2014، ص 131).

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 المُخبر، فإن كان الناقل كاذباً يُصرف النظر عمَّا نقل حتى لو ثبت صحة المنقول عن طريق غيره. فمن قواعد المُحدِّثين النقدية "أن الرواية لا تكون إلا عن الثقات"، ومفهوم "الثقة" في الحديث هو ضابط عقلي اجتهادي للحكم على صدق الناقل وصحة المنقول.<sup>8</sup>

- صحة الخبر تعتمد على صدق المُخبر؛ فإنها تعتمد على دقة نقله. فليس بالضرورة من 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 صلاحية المنقول عنه"، وهذا معنى ما جاء عن يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ قَالَ:

<sup>8</sup> فاشتراط أن يكون الراوي مسلماً بالغا عاقلاً صاحب خلق وتقوى؛ كل ذلك يُعدُّ اجتهادات عقلية لضمان صدق الناقل، وفي كلِّ منها محترز عن ضده، إلا أن توثيق الراوي للحديث غير كافٍ للتسليم له في كل ما روى، وهنا تظهر براعة علم عِلل الحديث.

"لَمْ نَرَ الصَّالِحِينَ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ." وفي رواية: "لَمْ تَرَ أَهْلَ الْخَيْرِ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ." قَالَ مُسْلِمٌ: "يَجْرِي الْكُذْبُ عَلَى لِسَانِهِمْ، وَلَا يَتَعَمَّدُونَ الْكُذْبَ" (مسلم، د.ت، ص17).<sup>9</sup> 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 المُخبر 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 "الإِسْنَادَ مِنَ الدِّينِ" (مسلم، د.ت، ص14). وترسَّخت قاعدة: "لا يحكم على الرواية إلا بعد جمع طرقها وسبرها والمقارنة بينها"، كما جاء عن شعبة عندما سُئِلَ: "متى يُترك حديث الرجل؟ قال: إذا حدَّث عن المعروفين بما لا يعرف المعروفون، وإذا أكثر الغلط، وإذا روى حديثاً غلطاً مُجمِعاً عليه، فلم يتهم نفسه فيتركه (طرح حديثه). وما كان غير ذلك فارووا عنه" (ابن رجب الحنبلي، 1987، ج1، ص401).

- انتفاء موانع قبول الخبر الأخرى، مثل: ورود خبر آخر ينفيه أو يعارضه ولا مرجح له عليه، أو عدم قبول العقل الصريح له، أو مخالفته لصريح القرآن.

### • الموضوعية في النقد الحديثي عند المُحدِّثين:

تُعَدُّ الأحاديث النَّبَوِيَّةُ في الإسلام عماد الرواية ومادتها، وقد احتاط المُحدِّثون كثيراً كما ذكرنا آنفاً، فكان ديدنهم التحري والتثبت؛ سواء بالاستحلاف، أو باليمين، أو بالتأكد من ثقة الناقل، والتيقظ 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 جليظة، وقد اتَّسمت ضوابط نقد الحديث عند المُحدِّثين (تشمل ضوابط نقد الراوي، والمروي، والرواية) بالموضوعية؛ إذ تعتمد:

<sup>9</sup> مقدمة صحيح مسلم، ص17. يعني هنا الخطأ وعدم دقة النقل. وهو ما يُعبَّر عنه بالضبط، والتأكد من الضبط لا يكون إلا 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 زُدَّت ضمن ضوابط موضوعية تضمن أكبر قدر من النزاهة. وفي الوقت ذاته تُرَدُّ رواية الثقة إن أخطأ، وساء حفظه. ولم تسمح هذه الضوابط أن يُغفل عن خطأ الراوي، أو مداهنته، أو مجاملته مهما علا شأنه في العلم.

❖ **صحة المنقول** (عدم المخالفة، معالجة التفرُّد، ...)، وهو الثمرة المنشودة؛ إذ سُخِّرَت 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 التحُّل، والرواية بالمعنى، والتصحيح السماعي، ومراتب الرواة ... .

- أو النقل الكتابي؛ فكانت العناية بـ: النسخة الأم، وسند الكتاب، والتثبت من الخط والحبر والورق أو المادة المكتوبة، وتحقيق المخطوط، والتصحيح الكتابي ... .

### • المنهجية في النقد الحديثي عند المُحدِّثين:

التزم المُحدِّثون منهجية دقيقة وعسيرة في اعتماد الأحاديث بعد نقدها والغوص في تفتيش مكوِّناتها، فكانت هناك مراحل لنقد الحديث؛ إذ يمرُّ الحديث بمراحل علمية 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 المتن، ولرفع الإشكال عنها، ومرحلة نقد لغة الحديث: تفسير غريبه، وتصويب تصفيحاته، ومرحلة بيان فقه الحديث (الجوابي، 1986، ص95).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> لشرح كلِّ منها، يمكن الرجوع إلى عديد من المُصنِّفات، 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 أصدادهم من الحُقَّاط" (مسلم، 1410هـ، ص 209).
  - معارضتها، ومقابلة بعضها ببعض.
  - معرفة الأصحاب، والخوض في علم العِلل الذي لا يستطيعه إلا العالم 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، ص 76).

#### • البناء القواعدي العلمي في نقد المُحدِّثين للأحاديث:

لم تبقَ مقولات النُّقاد في النقد الحديثي من دون تحرير ونبش ودرس، بل رُصِّفت ونُظِّمت في قواعد متينة بعد جمع جزئياتها واختبارها وإغنائها مع بقاء جوانب اختلاف تُحترم فيما بين نُقاد 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 العلميّة حتى يومنا هذا" (رستم، 2014، ص39)، فتتجت علوم منضبطة في النقد الحديثي، مثل:

- علوم رواة الحديث: العلوم التي يُعرّف منها حال الراوي، ويُبحث فيها شروط الراوي، والجرح والتعديل.

- العلوم التي تُبَيّن شخص الراوي: علوم الرواة التاريخيّة، وعلوم أسماء الرواة.

- علوم رواية الحديث: الرواية: طرقها، وصفتها.

- علوم الحديث من حيث القبول والرّد: أنواع الحديث المقبول، والمردود.

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

- علوم السند: من حيث الاتصال، والانقطاع.

- العلوم المشتركة بين السند والمتن: التفرد، وتعدّد رواة الحديث مع اتفاقهم، واختلاف

روايات الحديث، والعِلل.

### ملامح من المنهج الحديثي في نقد المتن:

- بدأ نقد المتن من عهد الصحابة.

- النقد وُجّه إلى السند والمتن. فمثلاً، من شروط صحة الحديث: نفي الشذوذ.

والشذوذ في غالب حالاته يقع في المتن، فهذا نقد المتن.

- من شروط الصحة نفي العِلّة، والعِلّة تكون في المتن كما تكون في السند. فإن كان

في المتن عِلّة -على اختلاف أنواع العِلّة-، فإن الحديث لا يُقبَل.

- من شروط صحة الحديث: اتصال السند، وثقة الرواة، وهذا مؤداه التوثق من المتن؛

فهو الغاية من الشروط المُتعلّقة 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 يُتأكّد من عدم وجود مخالفة، ثم العرض

على صحيح السُنّة، وعلى أحاديث الباب.

- من شروط قبول الحديث، ألا يخالف حقيقة علميّة، أو منطقية عقلية مُسلمة.

- شروط للنقاد لا بُدَّ أن تتحقق، وتحديدًا ما يضمن موضوعيته وعلميته.
- اعتبار أقوال السابقين وأحكامهم؛ لأنهم المؤسسون لعلم الرواية، والأقرب إليه زمنًا.

## 2. النقد الحدائي للحديث:

واجه النصّ الديني (قرآنًا، وسُنَّةً) نقداً من المنظومة الحدائية، وكانت له تجلياته واعتباراته، واستُخدمت فيه مناهج متنوعة ومتشعبة يصعب حصرها في ورُققات، ولكن يمكن الوقوف على أبرزها:

أ. نقد الحدائنة العقل الإسلامي التأصيلي في معالجته التراث الإسلامي، ومنه الحديث النبوي والتشكيك فيها: تبّى الحدائون في نقد الحديث منهجيات مُتعدِّدة، إضافةً إلى ما ذكرناه سابقاً في منهج رافض للعقل الإسلامي في معالجته التراث الإسلامي برمته، ومنه الحديث النبوي، وقد جعله أركون مشروعاً الأساسي، وألّف فيه كتاباً، وصرّح باعتماده عندما قال: "أشير إلى مرجعين أساسيين بمشيان في الاتجاه التحريري أو النقدي الذي أقصده، إنهما بمشيان ضمن منظور نقد العقل الإسلامي بوصفه مشروعاً علمياً شمولياً، جمعياً، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها، إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة الاستراتيجية المستقبلية، أو التراجعية التقدمية 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 الخلاق، بل يذهب إلى أنه "يمكن الجزم هنا أيضاً بأن الإطار المعرفي الذي يتشبّث به الباحثون في الفكر الإسلامي لا يزال مرتبطاً ومتأثراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث أكثر ممّا هو مرتبط بما كنت قد دعوته بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي، وأقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرّف على ما مُنع التفكير فيه، وأُبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف؛ كي تبقى مشروعية أنواع السلطة، وقداسة أنواع الحاكمية مؤثّرة 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 التاريخية،

وتجديد الفكر بشكل جذري ... إنها تُشكّل - بمبادئها وصياغاتها القطعية ومُسلّماتها - 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؛ تُشكّل قوة كبرى يصعب اختراقها، إنها تفرض نوعاً من الحقائق السوسولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية، أي التاريخية والعلمية أو الفلسفية، وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية المخيال الجماعي؛ فإنه ليس من المهم كثيراً التساؤل: هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة (بخصوص تشكّل النصّ القرآني والحديث والشرعة) صحيحة أم خطأ من الناحية التاريخية والعلمية؟ إنما المهم تناول السؤال الآتي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟" (أركون، 1996 ب، ص 7-8).

**ب. مظاهر رفض الحدائين المعالجة التأصيلية:** تجلّت مظاهر رفض الحدائين المعالجة التأصيلية للتراث (قرآناً، وسُنّةً) في صور عديدة، منها:

- تقديس العقل. "إن العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات ...، إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البناء. ويعلم هذا العقل أنه لا سبيل البتّة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يضع الأوّل في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الثانية" (أركون، د.ت، ص 8-9). وما دمنا نرفض كل ما يمتدّ إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة ومنعه، فإننا سنبقى تائهين، مُقلّدين، مُكرّرين، مُتّبعين، محافظين، لا تُميّز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري والعقلنة المُزيّفة للحق، الملبسة (أو المُقنّعة) للواقع، المُؤيِّدة للوعي الخاطيء، المُؤسّسة للمعارف الباطلة" (أركون، د.ت، ص 10).

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

• التغيير والتبديل لمصطلح ثابت في الدراسات الإسلامية التأصيلية، واستبدال به مصطلح خاص بالحدائين: مثل "النصّ المُقدّس". فالتقديس أو المُقدّس في الفكر

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

• الانتقاص من مصطلح ثابت وجلي في الدراسات الإسلامية التأصيلية، مثل مصطلح "الفكر الإسلامي"؛ إذ نلاحظ تكرار تأكيد أن الفكر الإسلامي التأصيلي فكر خالٍ من العلميّة؛ فتنشأ ثنائية "الفكر الديني، والفكر العلمي" (أركون، د.ت، ص5)، ويثبت دعوى أن ممارسات الفكر الديني "تتم بمعزل عن النظريات الحديثة المُترَكِّزة 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 يُنكر صحة الاعتراض، ويُصرِّح بأسبقية الاستدلال الديني وأفضليته على كل ما يُقدِّمه البشر من بيان وتبيين. وإمّا أن يدّعي وجود انسجام تام بين ما يُقدِّمه العقل النقدي وما يتبنّاه الإيمان" (أركون، د.ت، ص5-6).

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

ت. توظيف قراءات غريبة في نقد النصّ الحديثي: أسقط الحدائون العرب القراءات الحدائية للنصّ في الغرب على نصوص الإسلام قرآناً وسُنَّةً، من دون اعتبار للاختلاف الجوهري بين النصّ الديني في الغرب والنصّ الديني في الإسلام؛ من: ربانية المصدر، وثبات

النص لفظاً، ومن دون مراعاة للاختلاف العميق في الحفظ والنقل والنقد. وبالرغم من أن الحدائين وظفوا قراءات مُتعدِّدة المناهج في تقديمهم للحديث النبوي، فإن مؤدّي النقد وثمرته ومخرجاته تكاد تتفق كما سنرى لاحقاً. وأبرز هذه القراءات:

### - القراءة التاريخية (أو التاريخية) للنص:

المقصود بهذه القراءة أن النص مرتبط بواقعه وبُعدّه الزماني والمكاني والبشري والظرفي الذي نزل فيه، وبذلك؛ فهو مُنتج شكّلتها الظروف المحيطة به؛ سواء الظروف الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو الأدبية، وهذا ما حدا بأحدهم أن يذهب إلى أن السُنّة ليست تراثاً نبوياً محفوظاً، وإنما هي "تمثّل مُعيّن للسُنّة، وليس السُنّة ذاتها" (الشرفي، 1994، ص155-156)، وأنها مُنتج من حياة الرسول العامة والخاصة ومحيطه. "إن معطيات الوحي على النبي تتناغم وتقرب 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 تمّ 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 الحدائين ربط هذا المنتج بثقافة دينية سابقة، فيرون أنه كان مستفيداً ومتأثراً بما عاشه وبمن عاشهم من اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين. "عاش النبي ثلثي حياته الأرضية بين هذا الشعب المعتاد على نقل البضائع، وتبادل الأفكار، لم يكن أبداً متطفلاً ودخياً على تاريخ الشعوب القديمة، على اليهود والنصارى، أو على المجوس والوثنيين، نشأ وترقى بينهم، بل هو إلى حدّ ما واحد منهم، قبل أن يتبرأ منهم، ويعتزلهم" (العروي، 2008، ص94).

انسدل تحت مظلة القراءة التاريخية 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 العالم. 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 منهجية النقد الفيلولوجي على التراث الإسلامي، ثم التعمق بالتحليل الأنثروبولوجي؛ من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعيشة من جهة الفاعلية النفسية والتشكيلية السيكلوجية العميقة للذات الجماعية (أركون، 1996 ب، ص37). ثم إن الإسلاميات التطبيقية لا تكتفي بتحليل الخطاب، بل تروم نقده، وتنصبُّ على موضوعات لم يُفكَّر فيها من قبل، مثل: مسألة تاريخية النص وتشكُّله، والوحي، والتعبير الشفهي للإسلام، والمعيش المحكي، وغير المقال، ومسألة الشخص البشري، وتحريف الكتابات المقدَّسة السابقة على القرآن، ثم مسألة المؤلفات، والكتابات المتعلِّقة بالإسلام غير الرسمي، وبالأنظمة السيميائية غير اللغوية المرتبطة بالحقل الديني، ومنها:

- المنهج الأنثروبولوجي التحليلي: اعتمدت الحداثة التحليل الأنثروبولوجي للنص الحديثي بناءً على القراءة التاريخية؛ للكشف عن العوامل الأخرى المُشكِّلة للنص، مثل العامل النفسي بعيداً عن القراءة التأصيلية للنص الديني، معتمدة على التحليل اللغوي المصحوب بالتحليل التاريخي عبر تمحيص البنية الأنثروبولوجية النفسية والاجتماعية التي تقع خلف الدلالات اللغوية. ويرى الحدائون أنه "ينبغي أن تُطبَّق على الإسلام المنهجية التاريخية ذاتها التي طُبِّقت على المسيحية من قبل، ولكن هذا لا يكفي... إنما ينبغي أن نُكَمِّله 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، ويفرض تحليل الحج اعتماداً على القراءة "التقليدية"، ويُعَوِّضها بالتحليل اللغوي

المصحوب بالتحليل التاريخي، انطلاقاً من فحص البنيات الأنثروبولوجية والنفسية والاجتماعية الثاوية خلف الدلالات اللغوية للنص 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 يُفصح عن وعي وخبرة أنثروبولوجية تنبجس منها إشكالات فلسفية وكلامية.

ثم يذكر "أن المسلمين يغفلون الظروف النفسية والسوسولوجية حول الحج في الخطاب القرآني التي حُجِّمت وعُيِّبت إثر ركنها بجانب الأخبار المتناثرة، التي تسرد أحوال مجتمع عربي "بدائي" يتخبط في غياهب الجهل". ويتخذ محمد أركون من ظاهرة الحج مثلاً للتدليل على الاستمرارية التي لازمت حقلاً تعبيرياً تعبدياً يتصل بتاريخ مجموعة عرقية ثقافية معينة، مع رهاناتها وتطلعاتها وحاجاتها أكثر من اتصاله بالدين الإسلامي، وقد خرج إثر ذلك باستنتاج مفاده أن التغيير الذي عرفه الحج من طابعه الوثني إلى طابعه الإسلامي هو "فعل ينم عن واقعية اجتماعية سياسية، وعن إبداع دلالي، فهل يمكن للدارس أن يتتبع أطواره، ويقتفي مراحلها، ويلتقط قرائنه وعلاماته اللغوية في القرآن الكريم؟" (المهدي، 2020). ويرى أركون هنا أن الآيات القرآنية، والأحاديث العملية لعبادة الحج ما هي إلا تسلل 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 ثبتت نفسها، وهيمنت على ما سبقها، وهشنته. وبهذا تدل وظائف الحج المتعددة التي بسطها أركون على التداخل القائم بين الدين والتاريخ، وبين المقدس والمُدنَّس، والجماعي والفردى، والتطلعات الروحية والمنجزات المادية. وغالباً ما يُرْفَض إخضاع التجربة الدينية لمحك النقد السوسولوجي والأنثروبولوجي والتاريخي، والتحليل النفسي والسيميائي واللساني، بدعوى أن هذه الحقول المعرفية تذيب الشأن الديني في غياهب النسبية، في حين أن هذه الحقول العلمية "تُظهِر الديانات من الشوائب المودعة فيها من قبَل العديدين المتلاعبين بالمقدس، وهي بذلك تلتقي تماماً مع انشغال دائم لدى المُتصوِّفة، الذين شهدوا كلهم وناضلوا من أجل تجربة أنطولوجية غير قابلة للاختزال في المظاهر المعتادة للحياة الدينية" (المهدي، 2020).

- المنهج السيميولوجي (الرمزي): تبنّت الحداثة المنهج السيميائي الألسني في نقد النَّص الحديثي. والسيميائية هي علم الإشارات، أو علم الدلالات، وتحدّد 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 تُقسّم هذه العلامات إلى: لسانية (ألفاظ) أو لغة بشرية، وغير لسانية، وتشمل أنظمة السيمياء غير اللفظية جميعها، وهناك مَنْ يُقسّمها إلى: شمّية، ومسيّة، وإمائيّة، أو إشاريّة، وسمعيّة، وأيقونيّة (شارف، 2020، مجلد1، عدد3، ص7-20). أمّا مهمة علم السيمياء فهي الرصد والتتبُّع للدلالات (العلامات) التي ينتجها الإنسان بجسده، ولغته، وأشياءه، ومكانه، وزمانه، وكذلك تعريفنا بوظيفة العلامة والقوانين التي تتحكّم فيها (شارف، مجلد1، عدد3، ص8). فالسيميائيات علم يُعنى بدراسة العلامات التي بفضلها يتحقق التواصل بين الناس. ويمكن التمييز بين ثلاثة فروع لها؛ الأول: 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 بمؤوليهها. 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 أنّها 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 رها في قعر بيتها." إذ يتم إعداد البنية السردية<sup>11</sup> انطلاقاً من حدث - كما يقول اللساني لويس بانبيه- وهو خروج المرأة؛ حدث ينعقد من حوله ما يعرض الحديث من تحوّل، هو استشراف الشيطان إلى المرأة؛ أي غوايتها والإغواء بها. وحول الإغواء ينتظم تصوّر منطقي يؤدي إلى سلسلة من اللقطات السردية (المرأة بوصفها عورة، المرأة بوصفها موضوع إغواء، المرأة بوصفها موضوع عبادة، المرأة بوصفها قطعة أثاث)،

<sup>11</sup> يقصد الحديث النبوي.

وتتشكّل هذه اللقطات السردية من حدّين 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 مؤثّراً، يتوقف الحدث السردى للتحريك (التصديق) في الحديث على كفاءة السارد (النبي) بوصفه فاعلاً مؤثّراً، وعلى قدرة هذا الفاعل المؤثّر على تنفيذ فعل التحريك، فلا أحد يشك في أهلية محمد وتأثيره في تابعيه. إذاً، فالبرنامج السردى يتكوّن من هذه الأبعاد الأربعة: التحريك، فالتصديق، فالكفاءة، فالفعل (التصديق تحت معنى الموافقة على ما يراد منّا العمل به بإرادتنا وبغير إرادتنا كما قلنا، وإلا إنزال العقوبة إن لم يكن الخضوع، وإن لم تكن الطاعة كما سنرى). عند ذلك، يجب التأكّد من الفعل الذي هو في النصّ 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 عدّة، بعد رمي المرأة بكل السيئات (يقولون مفاسد)، وتجريدها من كل كرامة. وهذه هي العقوبة الأخلاقيّة. وتكون العقوبة الاجتماعيّة، وذلك بتحطيم أركان الأسرة، وتكون العقوبة الاقتصاديّة كذلك التي تُنزّلها الدول بدولة انتهكت حرمة القانون الدولي، وفي السياق الذي نحن فيه مُجرّد "حرمة" الخروج من البيت! (القاسم، 2014، العدد 4651).

مثال آخر: نهي النساء عن السفر من دون مُحَرَّم. فعن ابن عباس قال الرسول: "لا تسافر المرأة إلا ومعها مُحَرَّم، فقال رجل: يا رسول الله، إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: اخرج معها." لتتقدّم أكثر في تحليلنا؛ علينا أن نُذكّر هنا بالمبدأ الأساسي للسيمائية، كما فعل لويس بانويه 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 حدّدناه 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)، فعلها 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 ووظيفة دالة لممثل غائب/حاضر: المُحرّم، فطالما لم يتمّ التحريك لن يتمّ التصديق، ونحن هنا بصدد الاستفسار الذي لم يصل بنا بعد إلى جواب، ويجعلنا نحاذر من الخلط بين الممثل (الشخصية بكلام النقاد 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 المُحرّم، ولأخذت الأمور مجراها الطبيعي، لكن في عالم غير طبيعي، على هذه الأفعال أن تكون، وهي إن لم تكن، لاخترع لنا محمد أفعالاً أخرى، فالأفعال لديه لا تنتهي، بوصفه المحرك السردية والحياتي، صاحب القدرة على التحريك والتصديق، أفعال متسقة دلاليّاً وسردياً. دلاليّاً: المُحرّم يعني اعتبار المرأة قاصراً إلى الأبد، وموضوعاً جنسياً أبدياً. وسردياً: التدوين السيميائي للمُحرّم كان مُلزماً وحاسماً (القاسم، 2014، العدد 4651).

لقد تبنت الحداثيون القراءة التاريخية للنص الحديثي؛ لنزع قدسية محتواه، ونفي صفة الوحي عنه، وإفقاذه وظيفته المركزية المرجعية، ولا يخفى لما 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 النص، بل إن الخروج على النص عمل يستهدفه التطوُّر الذي يرعاه ويهديه القرآن ...، وما ينبغي التنبيه إليه هو أن الشريعة الإسلامية ليست خالدة، إنما هي خاضعة لسُنّة التطوُّر والتجديد، وهي لم تكن خالدة لأنها ناقصة، ولا يأتيها النقص من ذاتها، وإنما يأتيها في ملابسها، ذلك لأنها جاءت لخدمة مجموعة بعينها، مجموعة بدائية، بسيطة، متخلفة؛ فطوّرتها ورفّقتها، ثم أصبحت الآن تعيش في مجموعة أكثر تعقيداً، وأكثر تقدماً، وأصبح علينا أن نتخذ من التشريع ما يتلاءم مع حاجة هذه المجموعة المُتمدِّنة، المُعقَّدة، المُتقدِّمة" (طه، 1973).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> من خطاب لمحمود محمد طه إلى الحامي العام في باكستان بخصوص دستور باكستان والقرآن. رسائل ومقالات، ط1، أبريل، 1973. نسخة إلكترونية.

- عدم ديمومة تأثير النصّ 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 تاريخية إن لم تكن خاضعة للاختبار، فهي لا تستعصي على التحليل، وفهم الأسباب، والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية، وبذلك ينحسر الأفق الأخروي الذي تميّز به الأديان التوحيدية إلى حدّ الاضمحلال" (الشرفي، 1994، ص 21-22). وقال أركون: "يعتقدون أن التراث (السنة) ينبغي أن تتغلّب على كل بدعة." وعدّ السنة تراثاً يتطلّب تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية، ويستلزم من ذلك عدّ السنة مجرد خطاب أو نص ظهر في التاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة (أركون، 1992، ص 102).

- حمولة النصّ الحديثي قابلة للتغيّر والتبدّل والتطوّر والتحوّل، وبذلك هو فاقد للإلزامية والحجّية؛ فالسنة ليست حجة برأي الحداثيين. "نستخلص إذاً، أن إنكار حجّية السنة يُعدّ موقفاً متجذراً في تراثنا الإسلامي، ظهر زمن الأئمة الأربعة، وهو ما ينفي أن تكون حجّية السنة بمنزلة البدهي، فلا ريب أن الضمير الإسلامي لم يقتنع بهذه البداهة إلاّ بعد قرون من انتصار مدرسة الحديث التي فرضت الاعتماد على السنة بوصفها أصلاً ثانياً من أصول التشريع الإسلامي" (ذؤيب، 2013، ص 70).

- لا ثبات ولا ثوابت في النصّ الحديثي. "إن أولئك الذين يدافعون عن فكرة الثبات غير واعين بتاريخ الإسلام أو تاريخ الأديان الأخرى. الإسلام هو مجموع تأويلات. الإسلام كما المسيحية مجموع تأويلات المسيحية، وبما أن هذه التأويلات تاريخية، فإن البُعد 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 ودلالاتها على المعاني أيضاً على المحك وخاضعة للنقد؛ إذ يتعدد ويتنوع فهم المتون الدينية بحسب التجارب الدينية والسياقات الثقافية. وتكشف العلاقة بين النصّ والتأويلات على وضع معرفي إشكالي يتخذ شكل

الالتباس والغموض أو التناقض؛ لذا، فنحن "نسيح في بحر من التفاسير والأفهام للنص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشرتنا، وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى؛ من هنا، فإنه من الصعب إخضاع قراءتنا للنص الديني لمفهوم الحقيقة الموضوعية" (سعدي، 2020).

### – القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية):

من ثمرات القراءة التاريخية للحديث النبوي، عدُّ النص الحديثي منتجاً ثقافياً ونصاً لغوياً لا يختلف عن أي نص بشري، فلا يضير المؤول أن يخضعه لمطرقة النقد التاريخي التفكيكي، أو يجرّه إلى أفق انتظاره وتلقيه ليُحمّله من الدلالات المتعدّدة ما يبابه صاحب الخطاب نفسه، وهذا على مذهب الهرمينوطيقا في موت المؤلّف وتأليه القارئ، الذي يغدو منتجاً للنص لا كاشفاً عن مقاصد صاحبه. والفهم المثالي فيها لا يتأتى إلا بالاعتماد على منهجين متوازنين: المنهج الوضعي اللغوي، والمنهج النفسي؛ لأن القارئ أو المؤول لا يغوص على مراد النص إلا بملكة لغوية ثرية، وقدرة على استبطان النفوس البشرية تقوم على تشكيل لغوي ووجداني مستقل عن فكر المؤلّف، وهذا الاستقلال ييسر عملية الفهم، برفد من عامل آخر؛ هو تواطؤ المخاطب والمخاطب على تشكيل هوية اللغة، وهي إسقاط التجربة الذاتية للقارئ على تجربة المؤلّف، واكتشاف ما لم يقله النص (الريسوني، 2010، ص 259). وتبني الهرمينوطيقية له نتاجات مباشرة، أبرزها:

– أنسنة النص الحديثي، ونفي صفة الوحي عنه، وهي في هذا تلتقي مع سابقتها، وقد أشرت سابقاً إلى قولهم بـ"وجود التناقض الكبير بين كتاب الله والأحاديث من جهة، وبين الأحاديث بعضها بعضاً من جهة ثانية؛ ما يُبيّن أنها صناعة إنسانية لا غير" (شحرور، 2012، ص 29). "لذا قام النبي بترجمة الجوهر إلى اللغة والصور التي يعرفها وبسطه من خلال محدودية تجربته الشخصية، وظروفه التاريخية" (سروش، 2016، ص 49-50). ونرى محمد حمزة يُحلّل أفكار الشرفي قائلاً إنه يبحث في تاريخ الحديث النبوي للكشف عن البشري والنسي وراء منهج المُحدِّثين (حمزة، 2007، ص 69).

وهذه الأنسنة تمت في النهج الحدائبي:

أولاً: عبر إبعاد المصطلح الإسلامي؛ فلا يقال الحديث النبوي، بل يقال الحمدي مثلاً، ونجد شحور يُسهم، فيقول: "ومن هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبوية، 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" (شحور، د.ت، ص 548).

ثانياً: عبر فتح دائرة مكّون النصّ الحديثي، فليس هو الوحي الخالص، بل تكوّن من كل المعتقدات والثقافات الأخرى؛ من الكتب السماوية السابقة، ومن الشعر وغيره. "إن لكل دين "عرضياته" وحيثياته الخارجية، أو الإطار الثقافي واللغوي الذي تتأسس فيه ظاهرة الوحي، وتكتسب فيه المفاهيم العقدية نسبتها؛ فالجنة مثلاً في النصّ القرآني، بناء مجازي وثقافي أكثر منه واقع حقيقي، ففضاء الجنة يتأثت بعناصر تنتمي للثقافة العربية؛ كالحور العين في الخيام، ممّا يعني أن جوهر الجنة يتجاوز كل التمثّلات والصور الثقافية" (سروش، 2016، ص 49-50).

ثالثاً: عبر فتح دائرة التأويل؛ فلا يوجد حدٌ لتأويله وشرحه، بل هو مفتوح لفضاء غير متناهٍ من التأويلات. "نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنصّ، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشرتنا، وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى؛ فإن الإسلام السني يعتبر فهماً خاصاً عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضاً فهم آخر عن الإسلام ... من هنا، فإنه من الصعب إخضاع قراءاتنا للنصّ الديني لمفهوم الحقيقة الموضوعية." (سعدي، 2020). وقال الشريفي: "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، وتحمّله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حرٌّ لا رقيب عليه سوى ضميره؟ وهنا يتعيّن الرجوع إلى وجه الرسالة الثاني، ذاك الذي طمسه التاريخ وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يعود 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 إلا بما اهتموا إليه، وطبقوه" (الشريفي، 2001، ص 87).

- عقلنة النَّص الحديثي؛ فلا وجود لمصدرية غيبية للحديث النبوي. ولهذا نفى الحداثيون الغيبيات، وعدّوها أساطير تأثّر بها النبي من بيئته. "ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن الزمن الأسطوري، واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخية إن لم تكن خاضعة للاختبار، فهي لا تستعصي على التحليل، وفهم الأسباب والنتائج، دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية. وبذلك ينحسر الأفق الأخروي الذي تميّز به الأديان التوحيدية إلى حدّ الاضمحلال" (الشرفي، 1994، ص 21-22).

ويجب أن يخضع الحديث مُطلقاً للعقل، فانقدوا علم الحديث، وشكّكوا في نشأته وكتابته وحفظه وسلامته من التدخّل السياسي؛ فالحديث لم يُدوّن إلّا بعد 200 عام من وفاة الرسول؛ ما ينسف مشروعيته من الأساس. "سيرة النبي المعتمدة اليوم لم تُحرّر إلّا بعد مرور قرن على تاريخ جمع القرآن، والأحاديث المُتعلّقة بأقوال النبي وأعماله لم تُصنّف بكيفية تجعلها في متناول القضاة والوعّاظ والمفتين إلّا بعد مرور قرن آخر على تأليف السيرة" (العروي، 2008، ص 128). وهو، بناءً على ذلك، ليس مصدرًا تشريعيًا؛ لأنه يحمل ما ينسف مشروعيته من الأساس، وذلك بالنهي عن كتابته. "إن شأنه لعجيب حقًا! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بالألّا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس" (الشرفي، 2001، ص 177). وعن التدخّل السلطوي السياسي فيه، نجد الحداثيين يقولون: "وتحوّل الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسسة كان يمنع من تعدّدية التأويل، ويفرض تسييج فهم النَّص وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف 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، ص 41).

ولا حُجّة 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 حُجّة، ولا يُثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة باعتمادها المُطلق على: "قال الله"، و"قال الرسول"...، وكأن الخبر حُجّة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أن العقل أساس النقل" (حنفي، 1988، ص 318).

وأخضع الحدائثيون النَّصَّ الحديثي لمطابق علم التاريخ الديني، ولناهج التأويل الهرمينيوطيقي، مثل: النبوية التفكيكية، والسيمائية... فانتقدوا الأحاديث عبر تفكيك النَّصَّ الحديثي، وذلك بالتمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، أو العقل الشفهي والعقل الكتابي (القرني، 1434هـ، ص392)، لِيُؤَكِّدُوا بذلك الزيادة والنقص في الحديث بما يدعو إلى بطلانه. "ندرس عملية تطوُّرها، ونُحَدِّد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي، والطريقة التي مارس دوره بها" (أركون، 1996، ص20). ف"الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني مُحدَّد تماماً، وداخل إطار معنوي - سيماتي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (أصحاب الحديث)، إنه لا يتمثل كل شيء، إنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير مُحدَّدة من قبل العلوم الإسلامية" (أركون، 1996، ص20-21).

وكذلك نقضوا ربانية الوحي، وأهَّوا العقل. قال نصر حامد أبو زيد: "لقد ظل هذا التصوُّر تصوُّرَ اتصال البشر بعالم الجن، أو العوالم الأخرى 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 تُصرِّح بذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

- أرخنة النَّصَّ الحديثي؛ أي نفي الاعتقاد أن الأحكام التي جاءت بها الأحاديث ثابتة ودائمة، بل هي مؤقتة تبعاً لطبيعة المتلقي وبيئته؛ ما يعني أن السُّنَّة النَّبَوِيَّة لا تصلح لكل زمان ومكان. قال محمود طه بعد ذكره الاختلاف بين المُحرِّمات من النساء بين شريعة آدم وشريعة محمد ﷺ: "فإذا كان هذا الاختلاف الشاسع بين الشريعتين سببه اختلاف مستويات الأمم، 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 لِيُفصِّل فيه تفصيلاً، إنما هو يتحدث عن نفسه" (طه، 1967). وقال سروش: "جميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة، وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له، إلا أن يثبت بالدليل خلاف ذلك، فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أن هذه الأحكام وُضِعَت 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 الهرمينوطيقية بتوابعها كلها تؤدي إلى:
- نفي مفاهيم أساسية ثابتة في الدراسات التأصيلية الحديثية، مثل: مفهوم الوحي، ومفهوم الغيب.
  - نفي الحقيقة المطلقة إن وجدت؛ إذ ترى نسبة الأحكام الواردة في الأحاديث، ولا تحتوي الحقيقة المطلقة، وأحكامها لا تتسم بالثبات.
  - فتح فضاء تأويلي غير متناهٍ معتمد على أفق المتلقي، وطاقته التخيلية، وذهنه، وبيئته لا على الإله.
  - نزع صفة القداسة عن الحديث، ومحتواه، ومساواته بأي نص بشري.

### ثالثاً: بين المُحدِّثين والحدائين

لا يصعب على العين الحصيفة أن ترى الفرق الرئيس بين الاتجاهين في نقد الحديث النبوي، وتتلّمس 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 موحى به من الله ﷻ، عن طريق الرسول ﷺ الذي مكّنه الله بالعصمة من التغيير والتبديل أو الزيادة والنقص فيه، وأن الله سخر له جيلاً يحمل من السمات العامة ما أهله للقيام بمهمة الحفاظ على الحديث بالوسائل الممكنة كلها.

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

أمام ذواتهم؛ سواء الذات الجمعية، أو الذات الفردية، فتقرأ بين سطور كتاباتهم أنهم عالقون في المنتصف؛ فلا هم غريبون 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 ذكّرْتُ في ثنايا الدراسة استخدام العقل في نقد الحديث عند المُحدِّثين؛ إذ استُخدم للوصول إلى أعلى درجة من حماية الحديث؛ صورةً، وفهماً، وعملاً، وتنزيلاً. وفي هذه المراحل كلها كان العقل هو الحادي الذي يُسيّر قافلة النقد الحديثي. ولا تتوافر قاعدة نقدية لا تعتمد على العقل في تكوينها أو تنزيلها، مع الاهتمام بالوحي الذي يُقرُّ العقل أمامه بمحدوديته؛ فتراه يُسلِّم له القيادة فيما وراء قدراته من معجزات أو غيبيات.

بينما نجد أن الفكر الحدائثي يقوم على تأليه العقل، ويعلو به على الوحي، ولا يُسلِّم له القيادة؛ 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، وعُمر 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 معاصرنا الأصدقاء ذاتها، ولا لها في فكرهم الدلالات عينها" (الشرفي، 2001، ص45). فوجود الميتافيزيقا في عالم الإنسان، والإيمان بها غير منطقي، ولا حاجة إليه، بل هو تراجع في الفكر الإنساني. "وإن إلقاء نظرة على العقائد السُّنَّية يكشف

إلى أي حدِّ الرِّم المسلمون بمجموعة من "الثوابت" كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل: عدم خُلُق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره، مع ما ينجُرُّ عنه من نفي للاختيار، وحرية الإنسان في خلق أفعاله، ومعقولية الظواهر الطبيعية والاجتماعية في آن، واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرها ممَّا عُدَّ "معلوماً من الدين بالضرورة" (الشرفي، 2001، ص 123-124).

**التاريخ والنقد:** استخدم كلا الفريقين التاريخ في نقد الحديث، لكنه استخدم في الوقت نفسه مع الفارق؛ ففي استخدام المُحدِّثون التاريخ عبرَ عدَّةٍ، منها: أداة لمحكمة الروايات، وأداة فاحصة للراوي: مولده، ووفاته، ورحلاته، وشيوخه، وتلاميذه؛ للوقوف على اتصال الرواية أو انقطاعها، فترى كتب الرجال حوت من الفوائد المعتمدة على التاريخ كمَّا هائلاً، واستخدام في تنزيل الرواية الحديثية على الواقع؛ فاعتُبرت الرواية، وظروف تنزيلها عملياً في واقع الناس، وهذا ممَّا يُعتمد 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، بجعل القراءة التاريخية حاکمة على الرواية الحديثية، ومُقيِّدة لها، بل تكاد تسجنها في بوتقة البشرية؛ فننزع عنها الوحي، ثم تنزع عنها الثبات والديمومة، وتجعل النص الحديثي كأبي نص تاريخي خاضع لكل أدوات التشريح. فالأحاديث لا تصلح لكل زمان ومكان، وقد جاءت لأناس مخصوصين في زمن مخصوص لا يتعدَّها.

### ضوابط النقد الحديثي (مآخذ الحداثيين على المُحدِّثين):

**نقد الرواة:** يعتمد نقد الحديث عند المُحدِّثين على الرواة الناقلين للحديث، وعلى نقد متن الحديث، وينقدون بأدوات علمية منضبطة ودقيقة أشرت إلى بعضها بالجمل سابقاً. أمَّا عند الحداثيين فبعضهم لا ينظر إلى السند أو المتن؛ إذ "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حُجَّةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المُطلق على: "قال الله"، و"قال الرسول"... (حنفي، 1988، ص 318).

لا يكتفي الحداثيون بنقد الأحاديث على طريقتهم، لكنهم يطعنون بمنهج المُحدِّثين كلِّما سنحت لهم الفرصة. "ولم استعمل الحديث الشريف تأييداً للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيق القضية في مباحكات العنينة، هذا إضافة إلى أنه لا يتوافر شيء في الحديث لا يوجد له أصل في القرآن، والاعتماد على القرآن وحده؛ هو الرجوع إلى الأصل أولاً، وهو أوعى وأشمل وأكمل" (حنفي، 1981). فكأن ركيذة اعتماد رؤيتهم هي الطعن بمنهج المُحدِّثين في الحديث؛ نشأة، وكتابة، 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 تُنفي، هل علينا أن نجيزها على علاقتها مع أن دواعي الشك فيها كثيرة ومُلحَّة؟ لا شيء مما يُروى عن هذه الحقبة، وهي طويلة، يعلو على النقد" (العروي، 2008، ص128).

ويطعن الحداثيون بأصح كتب اعتمدت على المنهجية الحديثية في تصحيح الأحاديث، ورأوا أن الأمر لا يعدو فرضاً من السياسة، وسلطتها أدخلت في الأحاديث ما شاءت. وأما 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 الحديثية، وعمدته العلميَّة، بدءاً بغمز قناة الرسول، والطعن في الصحابة، من مثل: أبي هريرة، والتابعين، والشافعي...؛ فنجد العروي يقول: "هل كان للنبي خيار؟ ماذا كان في وسعه أن يفعل؟

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

رضي أم أبي، النبي الذي لجأ إلى المدينة، واحتمى بأهلها مدفوع دفعاً، بعامل الكبرياء والغطرسة عند بعضهم، وبعامل الطموح والمكر عند بعضهم الآخر، إلى الانغماس في دوامة 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 قرناً 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 إلا بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد؛ هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسية حتى أصبح رسمياً، وكانت الظروف التاريخية مواتية لانتشاره" (الشرفي، 1994، ص39). وقال آخر: "يؤكد المؤرخون أن هؤلاء الأبطال، وهم صحابة أو تابعون، قد جددوا الصلة بالخالق، وليس لدينا ما نُكذِّب به تأكيداتهم، لكن لا نملك إلا أن نلاحظ أنهم جددوا أيضاً الصلة بالطموح والتطلع إلى المجد والثناء، وذلك منذ أن وطأت أقدامهم أرض الهجرة" (العروي، 2008، ص121-122). ويخصّون بذلك أكثرهم رواية (أبو هريرة)، ويتهمونهم بالكذب. "وقد يأتي الحديث موضوعاً في جزء منه، وهذا ما يُطلق عليه أهل الأثر اسم "الإدراج" في تخریجة مضحكة وخطيرة في آنٍ معاً؛ هرباً من تسمية صاحبه كذاباً، فالكذب على النبي ﷺ بتقويله ما لم يقل لا علاقة له عند العقلاء بعدد الألفاظ المُزوّرة المكذوبة، وعبارة: "أسبغوا الوضوء"، إدراج من قول أبي هريرة لم يقلها النبي ﷺ" (شحرور، 2012، ص20).

ثم يُكْمِل الحداثيون الطعن بالشافعي مُقَعِّد علوم الشريعة، ويصوّنون جام غضبهم عليه؛ لأنه أساء بتوسيع مفهوم السُنَّة، وجعلها حياً يُتَّجُّ به، وقد أَلَف أحدهم كتاباً كاملاً للطعن فيه. "غير أن أخطر ما قام به الشافعي توسيع مفهوم السُنَّة؛ فصار كل قول قاله النبي حياً" (أبو زيد، 1996، ص33). وينتقده آخر؛ لتقرُّبه من أحفاد العباس، قائلاً: "يضع لهم غطاءً شرعياً يستر استثنائه بالحكم، ويُبرِّر لهم نزاعهم على السلطة مع علي وأبنائه" (شحرور، 2012، ص52). ويشنُّ الحداثيون حملة على الشافعي بقولهم إنه يقول بِحُجِّيَّة السُنَّة، وإنه

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

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

- أوّلها: أن يتضمن إرشاداً في مجال افعال ولا تفعل، كقوله (ص):<sup>13</sup> "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة"، وقوله (ص): "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه."

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

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

ويضرب مثلاً: "أمّا التحريف في المعنى، والتوظيف في القصد فمثاله: ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمرو أن النبي (ص) قال: "بَلِّغُوا عني ولو آية، وحَدِّثُوا عني بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي مُتعمداً فليتبوأ مقعده من النار." يلاحظ المُتأمل - من دون مشقة أو تكلف - أن الحديث يتألف من ثلاث عبارات: الأولى تأمر سامعيه وتحضّمهم

<sup>13</sup> كتبتها (ص) كما أوردها المؤلّف في كتابه.

<sup>14</sup> يتعدّد 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. أما العبارة الثالثة فواضح بكل جلاء أنها مدرجة، جيء بها من خبر آخر رواه الشافعي في مسنده، وموضوع التحريف فيه هو قوله (ص): "حدِّثوا". فالحديث عند أهل العصر النبوي هو التنزيل الحكيم بدليل قوله تعالى: ﴿فَدَرِّبْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ يَهْدِنَا اللَّهُ الْحَدِيثَ سَتَسَدِّجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْمُونَ﴾ (القلم:44)، وهو القصة والخبر بدليل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ﴾ (البروج:17). والمعنى الثاني: هو ما ذهب إليه النبي (ص) بدليل قوله: "إنه كانت فيهم الأعاجيب." أما أن نملاً كتب التفسير بالإسرائيليات، معتبرين أن أخبارهم مقدسة، فهذا يعارض شهادة النبي (ص) فيهم بأنهم ضالون.

- رابعها: ألا يكون الحديث مرسلًا، ولا منقطعًا، ولا مرفوعًا، فالحديث - كما عند الإمام الجرجاني في تعريفاته - حديثان: صحيح، وسقيم. فإن اعتراه إرسال، أو انقطاع، أو رفع، فلزم تركه" (شحور، 2012، ص21-22).

وشروط قبول الحديث عنده: ثلاثة شروط في المتن، هي: أن يتضمَّن إرشادًا، وألا يتعارض مع آيات القرآن، والسلامة من الإدراج والتصحيف والتحريف والتوظيف. وواحد في السند، هو: ألا يكون مرسلًا، ولا منقطعًا، ولا مرفوعًا. وهي شروط غريبة جدًا؛ إذ اكتفى شحور هنا برّد الحديث، واتهام البخاري بالتحريف في المعنى، والتوظيف في القصد عبر:

- الملاحظة والتأمل: "يلاحظ المُتأمل ...".  
 - وضوح الموضوع في رأيه: "... فواضح بكل جلاء ...".  
 - مفهوم جديد للإدراج: "... أنها مدرجة، جيء بها من خبر آخر رواه الشافعي في مسنده ...". ليس له أساس علمي.

- ادّعاء 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 بالبُعد الدلالي والفني للمفهوم: "... وموضوع التحريف فيه هو قوله (ص): "حَدِّثُوا". فالحديث عند أهل العصر النبوي هو التنزيل الحكيم بدليل قوله تعالى: ﴿فَدَرِّبْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القم:44). وهو القصة والخبر بدليل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ﴾ (البروج:17). والمعنى الثاني هو ما ذهب إليه النبي (ص)، بدليل قوله: "فإنه كانت فيهم الأعاجيب".

- لا علمية ولا منهجية في نقد الحديث؛ إذ قال: "... رابعها: ألا يكون الحديث مرسلًا، ولا منقطعًا، ولا مرفوعًا. فالحديث - كما عند الإمام الجرجاني في تعريفاته - حديثان: صحيح وسقيم. فإن اعتراه إرسال، أو انقطاع، أو رفع، فلزم تركه". أقول: لم أجد ما ذُكر في كتاب "التعريفات" للجرجاني إطلاقاً. هذا وإن لم يكن الحديث مرفوعًا، ولا منقطعًا، ولا مرسلًا، فأبي شيء هو؟! إن جمع هذه الأنواع الحديثية معاً، والتعبير عنها بهذه الطريقة، يشير إلى ضعفه بأصول هذا العلم، وعدم الإلمام بقواعد الحديث، وأسسها، وبنائها.

ينقل الحدائث 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 الجهّال، أو لا يكونوا.<sup>15</sup> فبعيداً عن التفاصيل الخرافية التي حشا بها المفسرون رؤوس الأئمة، والتي تصف الحية، والشجرة، والهبوط إلى الأرض، توضح الآيات بكل جلاء أن آدم وزوجه كانا من ضحايا الشيطان، ولم يكونا من عباد الله المخْلِصين (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 الحدائثيون بصورة عامة المرويات كلها على نسق واحد بغض النظر عن مصدرها ودرجتها. ومثله قوله عندما يذكر عن حليلة قصة الغمامة، وقصة بحيرا، وخاتم النبوة من كتاب السيرة الحليلة.<sup>16</sup> ثم عَقَّب: "ونحن نتساءل، ويتساءل معنا كل مُتأمل عاقل: <sup>17</sup> كيف لم يُلاحظ أحد من القوم هذا السجود الجماعي من الشجر والحجر لغلام لم يبلغ أشده، فأين كانت الغمامة في بدر، وفي أحد؟ وأين كانت في حِجَّة الوداع حيث عشرات الألوف تواكب النبي (ص)، تسير إذا سار، وتقف إذا وقف؟" (شحرور، 2012، ص 35).

<sup>15</sup> بعد نقله أقوالهما في "همَّ بها" بسورة يوسف من دون أي تدقيق بنسبة الرواية إلى الراوي أو الصحابي.

<sup>16</sup> معظم استشهاداتهم بكتب ليست متخصصة حديثاً.

<sup>17</sup> غالب انتقاده للأحاديث بهذه الصيغة: هل يعقل؟ ونحن نتساءل، وهكذا.

إن واقع نقد الحدائين 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 السُّنة بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعيَّة.
- نقد السُّنة بعرضها على الذوق.
- نقد السُّنة بعرضها على القيم العليا للمجتمع.
- نقد السُّنة بعرضها على العلم الطبيعي، وإنتاجات العصر.

### خاتمة:

إن النقد عند المُحدِّثين ضرورة دينية قبل كل شيء، وليس من الكماليات الفكرية. ولنقد الحديث عند المُحدِّثين أصول من عهد الرسالة، وللمشتغلين به مواصفات ومعايير. وقد انطلقت رحلات المُحدِّثين إلى شتى أصقاع الأرض لنقد الحديث، ثم نما، وازدهر، وأصبحت هناك مدارس نقدية، ومراكز علمية في كل مصر من الأمصار. وتطوّر التصنيف العلمي في النقد؛ فبعد أن كان كلام النُّقاد مبثوثاً في المؤلِّفات، جُمع، 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 إلا وقد استعمل فيها العقل" (الأعظمي، 1990، ص81) في نقدهم. ولكن، لم يكن اعتمادهم عليه وحده في قبول الحديث أو رده.

وبدا الأمر مختلفاً جداً إذا جئنا إلى منهج النقد عند الحدائين؛ فهم وإن بذلوا جهوداً كبيرة في التنقيب عن مواضع في الحديث يُسقطون عليها مبادئ الفكر الحدائي الغربي، إلا أنهم لم يستطيعوا بناء منظومة علمية جادة لنقد الحديث، ولعلي لا أبعد النجعة إذا قلت: لقد اتَّسم المنهج النقدي للحديث عند المُحدِّثين بالدقة، والانضباط، والعلمية، والتفعيد، والتنزيل الممنهج، بينما نراه عند الحدائين مضطرب المنهج، ومنخرم القواعد، وبعيداً عن العلمية، ومُتحيّزاً بلا علمية ضد المنهج الحديثي، وهو متصفٌ بتناقضه، وتنزيله العشوائي لنصوص السُّنة، وبتحامله على التراث، وتناوله مُسلِّمات من دون دليل، وتحامله على المنهج المخالف له.

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

- لقد رأينا في ثنايا البحث ثمة فروقات جوهرية بين المُحدِّثين والحداثيين، أهمها:
- اقتصر نقد الحديث عند الحداثيين على المتن من دون السند، في حين شمل ذلك عند المُحدِّثين كلاً من السند، والمتن، وظروف الرواية.
  - التعميم بينٌ وجلِّيٌّ 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 أشكِل عليهم إلّا بعد دراسة سنده، ومنتنه، وطرقه، ورواياته جميعها.
  - انتقاد الحداثيين الحديث تبعاً لموضوعه، ولا أعني الوضع، بل فكرة الحديث التي هي موضوعه؛ فنجدهم ينتقدون، بل ربّما يردّون الأحاديث التي موضوعاتها لها تعلقٌ بالغيبيات، والمرأة، ومعجزات الرسول المادية، والعقوبات، والثواب، والفضائل (بخاصة لأشخاص أو قبائل)، والأحاديث المُبيّنة للقرآن. أمّا المُحدِّثون فلهم ضوابط واضحة ومُحدّدة في انتقاد الحديث.
  - اكتفاء الحداثي بانتقاد الحديث بفكره، ورأيه، ومخالفته لما يراه، خلافاً للمُحدِّث الذي كلّمنا نأى بنفسه عن نقد الحديث كان ذلك أنقى لنقده وأسلم.
  - اعتماد المُحدِّثين على كلام النُّقاد الأوائل في نقدهم للحديث إذا كانوا من أئمة الشأن. أمّا الحداثيون فيعيبون ذلك، ويعدّونه منقصة لا بُدّ 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 تَمَّتْ بجهود إنسانية بشرية. فالقضية المفصلية برأبي هنا هي في الموضوعية العلمية، والنزاهة الفكرية، واحترام تراث علمي صيغ بأعلى درجات الحرفية، فنحن "إذا عدنا إلى القواعد التي اتُّفق 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 تمعنا في هذه الشروط، بدا واضحاً أننا أمام مسطرة دقيقة" (العروي، 2005، ص211).

ومن الجدير بالذكر أنه لا يمكن الحكم على كل من صدر عنه قول لا يتسق مع رؤية المُحدِّثين التي فصَّلنا القول فيها أنه ينتمي إلى هذا الاتجاه؛<sup>18</sup> فقد نجد بعض المقولات الصادرة عن بعض الشخصيات من الرموز الإسلامية أدَّتْ 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 حداثيّة - بعد فشل الحداثة في عقر دارها - ذاتية المنشأ، وعميقة الجذور في تاريخنا وتراثنا، نجمع فيها بين أصالة تراثنا الديني ومستجد المعطيات العلمية دون الانسلاخ من جلدتنا، والتنكُّر لماضينا، وكذلك النأي بأنفسنا عن تقديس جهود أسلافنا، والجلوس في حضن الغرب.
- التوافق على ثوابت لكل من يريد نهضة بالفكر الإسلامي؛ فالاعتداء المؤلم على القرآن والسُّنة لا يخدم أي فريق؛ لأنه يضرب مُسلِّمات وجود الأمة وثوابتها، والاعتداء عليهما أو تشويههما لا يأتي بخير لأي طرف.
- قراءة نتاج الاتجاهات كلها بصورة علمية جادة بعيدة عن العصبية المقيتة، ومرتفعة عن الرذيلية للآخر.

<sup>18</sup> من هذا المنطلق، لم أضْمِنَ آراء طه جابر العلواني في كتابه: "إشكالية التَّعاضل مع السُّنة" 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). تاريخية 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 علمية، 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 الساقى.
- أركون، محمد (2001). الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد (1996 ت). نافذة على الإسلام، ترجمة: صيَّاح الجهيم، ط1، بيروت: دار عطية.
- الإدرسي، أبو زيد المقرئ، موضة الحدائ، 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 الساقى.
- الأعظمي، محمد مصطفى (1990). منهج النقد عند المُحدِّثين، ط3، مكتبة الكوثر.
- بارة، عبد الغني (2005). إشكالية تأصيل الحدائ، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
- باومان، زيجمونت (2017). الحدائ 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 الحدائ، 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 المصرية.
- حنفي، حسن (العدد الأول 1981). مجلة اليسار الإسلامي.

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

الدليمي، مروان ياسين (2019). **تعقيباً على: خزيّف، محمد. في السيميائية العربية مقاربات علاماتيّة، 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 علل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، ط1، الأردن: مكتبة المنار.

رستم، أسد (2014). **مصطلح التاريخ**، ط1، مصر: مركز تراث للبحوث والدراسات.  
الريسوني، قطب (2010). **النص القرآني من ثقافة 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 النص: دراسة في علوم القرآن**، ط1، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.  
سروش، عبد الكريم (2016). **بسط التجربة النبويّة، ترجمة وتحقيق: أحمد القباجي**، ط1، العراق: دار الفكر الجديد.  
سعدى، 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 حسبية بوعلي شلف، الجزائر.

شحرور، محمد (2012). **السُّنَّة الرسوليّة والسُّنَّة النبويّة رؤية جديدة**، ط1، بيروت: دار الساقى.

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

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

الشرقي، 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:

- عبد الكريم، خليل (2002). *النصّ المؤسس ومجتمعه*، ط2، مصر: دار مصر المحروسة.
- عبد الله، إياد وآخرون (المجلد8، العدد1، يوليو 2016). *الدراسات السيميائية للقرآن الكريم*، قرآنیکا، مجلة علمية لبحوث القرآن، تصدر عن جامعة ملايا، ماليزيا.
- عبد الله، الحارث فخري (2013). *الحدائثة وموقفها من السنّة*، ط1، القاهرة: دار السلام.
- العروي، عبد الله (2008). *السنّة 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). *الحدائثة السائلة، محاضرة مصورة على قناة الشبكة العربية للأبحاث والنشر*.
- عزت، هبة رؤوف (2017). *مقدمة كتاب: باومان، زيجمونت. الحدائثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط2، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر*.
- عمارة، محمد. *الخلط بين الحدائثة وتجديد الخطاب الإسلامي*:  
[https://www.youtube.com/watch?v=4OfeTa\\_PKpo](https://www.youtube.com/watch?v=4OfeTa_PKpo)
- العمرى، أكرم (العدد 3، 1988). *منهج النقد عند المُحدِّثين مقارناً بالميتودولوجيا الغربية*، قطر: مجلة مركز بحوث السنّة والسيرة.
- القاسم، أفنان (العدد 4651، 2014). *وقفات سيميائية إزاء النساء في أحاديث نبوية، الحوار المتمدن*.
- القرني، محمد بن حجر (1434هـ). *موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام*، ط1، مجلة البيان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.
- لطيف، محمد عادل (ديسمبر 2013). *انحرافات الخطاب الحدائثي في تونس، موقع رسمي: الأوان من أجل ثقافة علمائّة عقلائيّة*.
- محمد، حمزة أبو الفتح حسين قاسم. *العصرانيون: حقيقة التجديد عند العصرانيين، موقع رابطة العلماء السوريين*:  
[https://islamsyria.com/site/show\\_articles/456](https://islamsyria.com/site/show_articles/456)
- المراكبي، محمد (مجلد 3، العدد 1-2، 2019). *الحدائثة 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 الفكرية 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 Mujtama'u hu*. Egypt: Dār Miṣr al-Maḥrūsah.
- Abdullah, I., (2016, July). Al-Dirāsāt al-Sīmyā'iyyah li al-Qur'ān al-Karīm. Qur'anica, *Majalet 'Ālamiyyah li Buhūth al-Qur'ān*, 8(1).
- Abu Zaid, N. (1996). *Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*, Cairo: Dār Madbūlī.
- Abu Zaid, N. (2014). *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Casablanca: Markaz al-Thaqāfah al-'Arabī.
- Adonis, A. (1994). *Al-Thābit al-Mutaḥawil: Baḥth fī al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Al-Azami, M. (1990). *Manhaj al-Naqd 'inda 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). Ta'qīban 'alā Muḥammad Kharrīf, fī al-Sīmyā'iyyah al-'Arabiyyah Muqāriyyāt 'Alāmīyyah. *Al-Quds Al-Arabi*.
- Al-Jawabi, M. (1986). *Juhūd al-Muḥadithīn fī Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf*. Tunisia: Nashr Mu'assasāt 'Abd al-Karīm ibn 'Abd Allah.
- Al-Larwi, A. (2005). *Mafhūm al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Al-Mahdi, M. (2020, February 5). Al-Islāmiyyāt al-Taṭbīqiyyah wa As'ilat al-'Aql al-Muslim. *Al-Quds al-'Arabī*.
- 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 'inda al-Muḥadithīn Muqārinan bi al-Mithudūlūjiyā al-Gharbiyyah. *Majallat Markaz Buhūth al-Sunnah wa al-Sīrah*. 1988(3).
- Al-Qarni, M. (2013). Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-'Arabī 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-Hiwār al-Mutamaddīn*, 2014(4651).

- Al-Rāzī, I. (1952). *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Al-Sharafī, A. (2001). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalī'ah.
- Al-Sharafī, 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 'Ilmiyyah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Arkoun, M. (2001). *Al-Islām, Ūrūbbā, al-Gharb, Rihānāt al-Ma'nā wa Irādāt al-Haymanah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, M. (1996). *Nāfidhah 'alā al-Islām*. Beirut: Dār 'Aṭīyyah.
- Arkoun, M. (n.d.). *Qadāyā fī Naqd al-'Aql al-Dīnī: Kayfa Nafham al-Islām al-Yawm*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al- Ṭalī'ah.
- Arkoun, M. (1996). *Tārīkhīyyat al-Fikr al-'Arabī wa al-Islāmī*. (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Namā' al- Qawmī.
- Bara, A. (2005). *Ishkālīyyat Ta'sīl 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-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.
- Bu Al Sha'ir, A. (2014). Azmat al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah: Intiqāl al-'Aql al-Islāmī min al-Taqwīd ilā al-Banā' al-Ma'had al-'Āmalī li al-Fikr al-Islāmī. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 19(76).
- Duaib, H. (2013). *Al-Sunnah bayn al-Uṣūl wa al-Tārīkh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- El-Messiri, A. (n.d.). *Contemporary Intellectual Currents, Modernism and Postmodernism*. <https://www.youtube.com/watch?v=-rYuVfVvTV8>.
- Ezzat, H. (2016, October), *Al-Ḥadāthah al-Sā'ilah*. Muḥāḍarah Muṣawarah 'alā Qināt al-Shabikah al-'Arabiyyah 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-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.
- Hamza, M. (2007). *Al-Islām Wāḥidan wa Muta'didan: Islām al-Mujadidīn*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah.
- Hanafi, H. (1988). *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Min al-'Aqīdah 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 'Ilal 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](https://www.youtube.com/watch?v=4OfeTa_PKpo).
- Issa, A. (2013). *Al-Ḥadāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Salām.
- Khalis, A. (2015, April). 'Aql al-Ḥadāthah. *Markaz al-Imārāt li al-Dirāsāt Istirāṭijyyah*, 2015(10).
- Laroui, A. (2008), *Al-Sunnah wa al-Iṣlāḥ*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Latif, M. (2013, December). *Inḥirāfāt al-Khiṭāb al-Ḥadāthī fī Tūnis*. Al-Awān min Ajil Thaqāfah 'Ilmāniyyah 'Aqlāniyyah.
- 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-'Aṣrāniyyūn: Ḥaqīqat al-Tajdīd 'inda al-'Aṣrāniyyīn. Rābiṭat al-'Ulamā' al-Sūriyyīn*. [https://islamsyria.com/site/show\\_articles/456](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-Baqī, Ed. t). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Raïssouni, 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). *Muṣṭalah al-Tārīkh*. Egypt: Markaz Turāth li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- Saadi, R. (2020, June). *Ṭab' al-Naz'ah al-Insāniyyah fī Fikr 'Abd al-Karīm Sarūsh aw al-Insān ka-Madkhal li al-Iṣlāḥ al-Dīnī fī al-Islām*. Mawqī' Mu'minūn bi-lā Ḥudūd, Qism al-Dirāsāt al-Dīniyyah.
- Shahrour, M. (n.d.). *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damascus: Al-Ahālī li al-Ṭabā'ah 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 Mu'ṭayāt. *Majallat Jusūr al-Ma'rifah*, 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-Thāniyyah min al-Islām*.  
[https://www.alfikra.org/chapter\\_view\\_a.php?book\\_id=10&chapter\\_id=2](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-'Alā al-Thaqāfah.

# فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة بين قواعد الأصوليين ومناهج الحدائين

كريمة بولخراص\*

## الملخص

هذه الدراسة محاولة لبيان طريقة تعامل فكرين، وإن اختلفا من حيث المنطلقات والمناهج، إلا أهما اشتركا في توظيف العقل لفهم السُّنَّة وبيان خصوصياتها؛ فالتَّعامل مع السُّنَّة وطرائق فهمها؛ سواء بالنسبة إلى المدرسة الأصولية، أو الحدائية، لا يقتصر على مُجَرَّد 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 يُؤكِّد فيه الأصوليون الطبيعة الغيبية للسُّنَّة بالرغم مما أوردوه من استثناءات، يتجه الفكر الحدائي إلى "أشكلة" الموضوع، والمطالبة بإعادة إخضاعه للنقد والمساءلة.

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

ويُظهِر الموضوع أيضاً إشكال البيئة في فهم السُّنَّة؛ لما لها من أثر على مستويي: مجال التوظيف (إمكانية التعميم)، وكيفيته (ضوابط التنزيل)، وهو ما اقتصر عليه الفكر الأصولي. أما الحدائي فاتجه بحجته إلى بيان أثر البيئة من ناحية تشكُّل النَّص في ظلها، ومن حيث انحصار تأثيره داخلها بما يُسَوِّغ القول بتاريخية السُّنَّة.

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

---

\* دكتوراه في الكتاب والسُّنَّة، أستاذة محاضرة في جامعة وهران 1. البريد الإلكتروني: kboulakhras@hotmail.fr  
تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/8/31م، وقُبل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

بولخراص، كريمة (2021). فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة بين قواعد الأصوليين ومناهج الحدائين، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"،

مجلد 26 العدد 101، 272-233. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5475

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

## مقدمة:

كانت السُّنَّة النَّبَوِيَّة محط أنظار العلماء على اختلاف تخصصاتهم وتوجُّهاتهم؛ كونها تُشكِّل الجانب البياني والعملي لما ورد في القرآن الكريم من أخبار وأحكام، فاهتمَّ بها المؤرِّخ 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، فانصبت جهود هؤلاء على أسس قبول الحديث، وعدّها حُجَّةً، وحددوا قواعد الاستنباط والاستدلال به، في حين ارتكزت جهود المُحدِّث على تمحيص ما نُسب 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 تشريعية يُحتجُّ بها في التععيد وإثبات صحة الأسس التي ينطلق منها كل عالم 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 اتَّفَق عليه بين مختلف المذاهب والفرق، وكلُّ اختلاف حدث بينهم لم يكن سببه التشكيك في حُجِّيَّة السُّنَّة، ولا في مكانة النبي ﷺ التشريعية، وإنما مرُّده إلى عدم التوافق على منهج التصحيح والقبول، فإذا ثبتت الصحة يقيناً، أصبحت حُجَّةً ووجب إعمالها وفق ما يقتضيه ظاهر النَّص، أو بحسب مقتضيات التأويل.

وفي المقابل، ظهرت اتجاهات فردية أو جماعية، كان لها من السُّنَّة موقف آخر؛ إمَّا لإدعاء أصحابها عدم إمكانية التحقُّق من صحة ما نُسب إليه ﷺ، فطالبوا بضرورة الاكتفاء بالقرآن ليقينية ثبوته، وإمَّا لأنه المشترك الوحيد المُتَّفَق عليه بين مختلف الاتجاهات، وإمَّا لعدم قبول الدور الغيبي والتشريعي للسُّنَّة حتى لو تُيِّقن من نسبتها إلى الرسول ﷺ. وتعليقاتهم في ذلك مختلفة، ولكن مجموعها يفرضي إلى عدم اعتماد السُّنَّة مصدراً للتشريع والتععيد، أو حتى استقواء 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 تعرّف أصل الخلاف، ومدى الصلابة والقوة لما يبيني عليه المخالف إشكالاته، وهو ما تحاول هذه الدراسة بحثه ببيان أسس فهم السُّنَّة وفق فكرين مختلفين منطلقاً ومنهجاً: الفكر الأصولي وقواعده في بحث السُّنَّة والتَّعامل مع قضاياها، والفكر الحدائين ومناهجه في بحث الموضوع نفسه، انطلاقاً من مُجْمَلَةٍ من الإشكالات، أهمها:

- كيفية تعامل 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 وفق مناهج من شأنها تجلية الآراء، وتحديد مواطن الاختلاف، وما نشأ عنه من نتائج وآثار، فاعتمد المنهج التحليلي الوصفي لبيان الآراء وتحليلها وفق ما يتطلبه كل رأي من مقتضيات البيان والنقد، وكذلك اعتمد المنهج المقارن لتوافقه وطبيعة الموضوع، وكشفه عن طريقة التَّعامل مع السُّنَّة عند مدرستين مختلفتين فكراً ومنهجاً، وهو ما تطلَّب إظهار أهم الفروق والاختلافات، وكذا النتائج.

ولتحقيق هذا القصد، قُسمت 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:

أولاً: السُّنَّة وإشكال الوحي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحدائية.

ثانياً: تدوين السُّنَّة وإشكالات الثبوت بين الأصوليين والحدائين.

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

أولاً: السُّنَّة وإشكال الوحي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحدائية

تُعَدُّ قضية الوحي وما تتضمنه 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، فعُرفَ بأنه "إعلام من الله من يصطفيه من عباده ما أراد من هداية بطريقة خفية سريعة" (القطان، 2000، ص 29). وعُرفَ أيضاً بأنه: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة، أو بغير واسطة، ويُفَرِّق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستقيه النفس، فتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور" (الشاطبي، 2011، ج 4، ص 64-65). والمُلاحَظ من هذين التعريفين وغيرهما من التعريفات الأخرى أنها ركزت على طبيعة الوحي، وكيفية حصوله من دون بيان لطبيعة الموحى، وما يتلقاه الموحى إليه من ربه، وذلك لاختلاف طبيعة الرسالات والمهام المنوطة بهم أيضاً. وطبيعة الوحي ثابتة لا تتغير؛ فهي رسالة من الخالق لمن اصطفاهم من 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 وإضالهم عن الصراط المستقيم... " (العلواني، 2014، ص 146). وبالرغم من هذا الوضوح، فقد أثرت إشكالات وشبهة تجاه مفهوم "الوحي" عبر التاريخ الإسلامي، ولا تزال تثار، وإن اختلفت كیفيتها 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 يتولَّى المَلَك توصيلها، وقد تكون بلا واسطة، غير أن النبي ﷺ يدرك يقيناً أنها من عند الله سبحانه. وقد استند الأصولي في تأكيده هذا البُعد إلى ما أصَّله علماء الكلام في الموضوع وأرسوه من دلائل وحجج. قال

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

**الثانية:** ارتباط الوحي بالرسول ﷺ بقضيتين: التبليغ، والبيان. فقضية التبليغ تُعدُّ الأساس في هذا الوحي؛ وهي تبليغ ما أنزل 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 يُعدُّ 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: "لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ الْأَصْلُ الْمَرْجُوعُ إِلَيْهِ فِي الشَّرَائِعِ، نَظَرْنَا فَوَجَدْنَا فِيهِ إِجْبَابَ طَاعَةِ مَا أَمَرْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَوَجَدْنَا فِيهِ يَقُولُ فِيهِ وَاصِفاً لِرَسُولِهِ ﷺ: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ۝ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ﴾ (النجم:3)، فصَحَّ لَنَا بِذَلِكَ أَنَّ الْوَحْيَ يَنْقَسِمُ مِنَ اللَّهِ ﷻ إِلَى رَسُولِهِ ﷺ عَلَى قَسْمَيْنِ:

أحدهما: وحيٌّ متلَوٌّ مؤلف تاليفاً معجز النظام؛ وهو القرآن. الثاني: وحيٌّ مروِّيٌّ منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلَوٌّ، ولكنه مقروء؛ وهو الخبر الوارد عن الرسول ﷺ، وهو المُبَيَّن عن الله ﷻ مراده منّا... (ابن حزم، 1986، ج1، ص98).

ولا شك في أن بعض القبول 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 وحيّاً، 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، يُؤكِّد الشاطبي أن كل ما أُخبر به الرسول ﷺ من خبر فهو حق وصدق، وأنه إذا شرَّع حكماً، أو أمر، أو نهى، فهو كما قال ﷺ، ولا فرق عنده "بين ما أخبره به المَلَك عن الله، وبين ما نفت في روعه وألقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف وإطّلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك مُعتَبَرٌ يُحْتَجُّ به، وبينى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه مؤيد بالعصمة. ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ۝﴾ (النجم:3) (الشاطبي، 2011، ج4، ص64-65).

وهذا الدليل يعتمد على كثير من الأصوليين في إثبات المصدر الغيبي لما يصدر عنه ﷺ. وبعيداً عن مناقشة السياق الذي وردت فيه الآية، تجدر الإشارة إلى أن في تأكيد الشاطبي البُعد الغيبي للسنة بهذا الإطلاق تجاوزاً لمسألة التفصيل في طبيعة ما يصدر عنه ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير؛ فقد فصل الأصوليون في ذلك بالرغم من اتفاقهم على المصدر الغيبي لقسم كبير من السنة، وهو ما يوضح ضمن العناصر الآتية:

### أ. السنة وخصوصية التشريع:

لم يقصد الأصوليون من تأكيدهم الجانب الغيبي للسنة محاولة تسويتها بالقرآن الكريم من حيث قداستها وقيمتها المعنوية؛ فقد اكتسبت قيمتها من القرآن ذاته؛ إذ جاءت النصوص أمريةً باتباع الرسول، والتزام أحكامه. والسنة بهذا الاعتبار التزام بأمر إلهي جاء في النص القرآني، ولا شك أن هذا الأمر ما كان ليكون لو وُجد مجرد احتمال عدم إصابة الحقيقة منه ﷺ؛ 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، وإقرار الشارع الحكيم للقضايا التي بينها. وعلى هذا الأساس، عُدَّ ما صدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وحتى تقريراته تشريعاً يجب على الأمة التزامه وفق 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 مُبَلِّغ عن الله لحكم عام يشمل كل من بلغته الرسالة في كل مكان وزمان. قال القرآني: "... وتصرّفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله تعالى له بمقتضى ذلك التبليغ، فهو ﷺ ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مُبَلِّغ وناقل عن الله تعالى...". (القرآني، 1995، ص99). ولكن لم يُجَدِّد القرآني في هذا القول المجالات التي يختصُّ بها هذا النوع من السنة، فإن ما يمكن استفادته من تمثيله ومن الاستثناءات التي ذكرها في مقامات الحكم والإمامة هو أن الأصل والغالب في السنة مقام التشريع، وهو ما أكّده الطاهر ابن عاشور بقوله: "واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً برسول الله ﷺ هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأوّل 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 الأمة صادراً مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك." (ابن عاشور، 2011، ص 299). ومن القرائن التي اعتبرها ابن عاشور في الدلالة على التشريع، الاهتمام بتبليغ التصرف إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية (ابن عاشور، 2011، ص 228). غير أنه لم يُعَدَّ هذه القرائن قانوناً عاماً يصدق تنزيهه 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، وعدَّوها موجهة في تحديد طبيعتها التشريعية، وأدرجوا فيها ما يرتبط بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراكه، وبالثواب الدنيوية التي عُدَّت أحكاماً عامة لا يجوز الاجتهاد معها، فهي شاملة كلِّ تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة؛ أي إنها شاملة عن الوضع الإلهي في السُّنَّة الخارج إطار اجتهاد الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية (عمارة، 2001، ص 19).

### ب. السُّنَّة ومقام التنفيذ:

يُقصد بمقام التنفيذ في السُّنَّة أن المهمة التي يقوم بها الرسول ﷺ في هذه الحال لا تقتصر على مُجَرِّد التبليغ والإعلام، بل هي مهمة يتولَّى عن طريقها تنفيذ ما أوكل له من أمور تتعلق بتسيير المجموعة وتنظيم شؤونها، وكذلك ترتبط بحل النزاعات والخلافات التي يمكن أن تطرأ بين أعضاء هذه المجموعة، بما يجعل ما يصدر عنه ﷺ من تصرفات يختلف من حيث الطبيعة والأثر عن المهمة التبليغية. قال ابن الشَّاط: "... إن المُتصَرِّف في الحكم الشرعي إمَّا أن يكون تصرفه فيه بتعريفه، وإمَّا أن يكون بتنفيذه، فإن كان تصرفه فيه بتعريفه، فذلك هو الرسول إن كان هو المُبَلِّغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة، وإلَّا فهو المفتي، وتصرفه هو الفتوى، وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه، فإمَّا أن يكون تنفيذه ذلك بفصلٍ وقضاءٍ وإبرامٍ وإمضاءٍ، وإمَّا أن لا يكون كذلك، فإن لم يكن كذلك فذلك هو الإمام وتصرفه هو الإمامة، وإن كان كذلك، فذلك هو القاضي وتصرفه هو القضاء." (ابن الشَّاط، 1998، ج 1، ص 357-358).

وقد اعتُمد هذا التفصيل؛ لأن مقام القضاء يتطلّب إنشاء الحكم لا مجردّ 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 إيجاد الحلول الناجعة لتحقيق الصلاح العام وتطبيق هذه الحلول على أرض الواقع (القراني، 1995، ص105)؛ أي إن مهمته التنفيذ والتشريع أيضاً، ولكنه تشريع من نوع خاص تكفّل الرسول ﷺ بالقيام به؛ لأنه إمام وحاكم.

وإذا كان المقام التنفيذي في القرآن الكريم يُلزم صاحبه تنفيذ ما صدر عن الشارع الحكيم من أحكام دون تجاوز لهذه السلطة؛ إلا من حيث تقدير تحقّق شروط التنزيل، فإن مقام التنفيذ في التصرفات النبويّة يكتسب خصوصية تُميّزه بعض الشيء؛ إذ العلماء لما تكلموا عن تصنيف مقامات تصرفات النبي ﷺ أشاروا إلى جانب التشريع في مقام التنفيذ، إلا أنه تشريع من نوع خاص؛ لأنه مبني على تحقيق المصلحة التي يُقدِّرها الإمام، وبذلك للإمام الذي يتولّى أمور المسلمين أن يُصدر أحكاماً تختلف عمّا أصدره النبي ﷺ إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك.

وعلى هذا الأساس، أكّد العلماء ضرورة التمييز بين هذه المقامات؛ لكيلا يختلط التشريع العام بما هو من قبيل السياسة الشرعية التي تُحوّل الإمام العمل وفق ما يُحقّق مصلحة الأُمَّة تبعاً لتغيّر الأحوال والأزمان، ووضعوا جُملةً من الضوابط التي تُسهّم 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، ومن تعيّن 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، علّمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها.

- الفصل في الدعاوى وإثبات الحقوق؛ فمتى فصل ﷺ بين اثنين في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان، ونحوها بالبيّات، أو الأيمان والنكولات ونحوها، علم أنه تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامة وغيرها؛ لأن هذا شأن القضاء... " (القراني، 1989، ج1، ص385).

أما ما اختلفوا فيه ممَّا 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 مَنْ يقوم مقامه.

- وجود قرائن خاصة داخل النَّص أو خارجه، تُبيِّن نوعَ التصرُّف الصادر عنه عليه الصلاة والسلام (بولخراس، 2020، ص 80-86).

### ت. السُّنَّة والبُعد الإنساني:

ميِّز الأصوليون بين أنواع السُّنَّة على أساس البُعد 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، فأروا أن قسماً ممَّا رُوِيَ عنه ﷺ لا يندرج ضمن التشريع بالمفهوم العام الذي يترتَّب عليه الإلزام، ولا يندرج أيضاً ضمن السُّنَّة التنفيذية، بل هو من قبيل أسلوب حياته ﷺ في بُعدها الإنساني، أو ما يتعلَّق بخصوصيات خصَّه بها الشارع لا يجوز تعميمها. غير أن هذا القسم يتطلَّب دلائل وقرائن حتى يُحكَّم بأنه لا يندرج ضمن قسم التبليغ والاتباع. ومن القرائن التي اعتُمدت:

- 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 أمته.

- 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 تقتزن بقربة، نحو طريقته في الأكل، أو الشرب، أو الجلوس، وغير ذلك، ولا يُقصد أن يخرج من السُّنة ما ورد تعليمًا 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 يُقصد منه تجريده من طابع السُّنة كلياً؛ إذ يمكن القيام به على سبيل الافتداء، 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 بوحى أو بتشريع؛ فقد يكون بعض ممّا رُوي 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 السُّنة، أو التمسُّك بمسائل ارتبطت بعادات اجتماعية كانت سائدة بالرغم من معارضتها يقينيات علمية بدعوى أن الوحي مُقدَّم على يقينيات العقل، في حين أنها ليست من الوحي أصلاً.

## 2. "أشكلة" مفهوم "الوحي" في الفكر الحدائثي:

يُعَدُّ الحدائثيون قضية الوحي من أكبر المسائل الواجب إعادة النظر فيها، والكشف عمّا تحملها من إشكالات؛ لأن الوحي من الغيبات 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 إلا بمقاربة

الوحي بوسائل إجرائية علمية نقدية، لا بوسائل إيمانية سيكولاستيكية (زكريا، 2020، ص125). قال أركون: "ولكننا نعتقد أن أي نقد للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة 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 إلا بالقدر الذي يخدم هذا الواقع، لن يستطيع أن يتقبَّل مفاهيم تُرسِّخ البُعد الغيبي، وأكثر من ذلك تطالب العقل بالانصياع لهذا البُعد. إذًا، مشكلة الوحي ليست مُجرَّد بحث في العلاقة بين النَّص وكيفية تنزيله، ولا يبحث 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، وتبديره للكون، وضرورة إذعان العقل لهذا الأصل بالتحرك ضمن المعطيات التي قدَّمتها له الوحي على اعتبار أنها من اليقينيات المعرفية؛ فإن الفكر الحداثي يعتقد أن القضية ليست مُسلمة، 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 اعتُمد من مناهج، وصرَّح بضرورة توظيفه يمكن أن يرشدنا إلى المجال الذي يحاول الحداثي سحب قضية الوحي إليه. قال أركون: "أما مسألة الوحي فهي دقيقة جدًّا، ودرجة بخاصة لمن يريد دراستها ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم (الأرثوذكسية) ويُجِدِّدها، هذه التعاليم داخل كل تراث توحيدي بشكل تقوي ورع. 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 مقارنة حداثوية لمفهوم "الوحي"، وليس المنطلق لديه منطلقاً إيمانياً ينظر إلى الوحي بوصفه حقيقة مُطلَّقة،

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 نجد امتدَّ إلى المرحلة الأولى من صدور هذا الوحي؛ أي مرحلة تلقِّي النبي المرسل، وهي وإن اختلفت مفاهيمها عند كثير من الحداثيين، فإن طبيعة البحث عملت على الربط بين الوحي والواقع، وهو ما تُبيِّنُه الحوار الآتية:

### أ. مفهوم "الوحي" في الفكر الحداثي:

أثار الحداثيون في تحديدهم لمفهوم "الوحي" إشكالات لا تختلف في مجملها عمَّا أثاره المستشرقون من مثل: ربطه بالخيال، والحالة النفسية، والجنون، وغير ذلك من الأمور التي لا تُخرج الوحي عن كونه نتاج النبي نفسه؛ أي إدراجه ضمن المجال البشري، ونزع المفهوم الغيبي والتقليدي عنه؛ لذا ذكر حسن حنفي أن الأنبياء لم يكن لهم "... فكر أكمل بل خيال أخصب ...، فمن يتميِّزون بالخيال الخصب يكونون أقل مقدرة على المعرفة العقلية، ومن يتميِّزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصورة الخيالية" (حنفي، 2020، ص54). وهذه المقدرة هي التي تُفَسِّرُ امتياز أسفار الأنبياء بالخيال المؤثِّر من دون المعرفة العقلية للطبيعة، وتُفَسِّرُ -بحسب سعيد ناشيد- "اختلاف مضامين الرسالات وأساليبها، وتُفَسِّرُ أيضاً مجيء الوحي عند خاتم الأنبياء بذلك التنوع في الخيال والمشاعر والانفعالات، وذلك لأن شخصية النبي محمد ﷺ الحساسة 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 مُنشئاً للوحي ومُساهمًا في تشكيله، كان أيضاً آلية من آليات تقبله وتصديقه؛ إذ لا يمكن لواقع لا يؤمن بالغيبيات وتُحكِّمه المعرفة العقلية أن يتجاوب مع فكرة الوحي واستقاء المعلومة من خارج دائرة المحسوس. قال أركون: "ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النبويَّة والخطاب الذي يُوضِّحها أو يُجسِّدُها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلا داخل سياق معرفي ومؤسَّساتي يُفضِّل

الأسطورة على التاريخ، والوحي على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بصفته بنية أنثروبولوجية للمخيال على العقلاني الوضعي" (أركون، 2005، ص86). ورأى أبو زيد أن الوحي يكتسب استمراريته وبقائه من استمرار الفكر الغيبي أو الخرافي؛ إذ أرجع عند محاولة تفسيره سبب تأكيد ابن خلدون بقاء الكهانة وعدم انتهائها بعد الرسالة إلى أمرين أساسيين: "الأوّل 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، وكانت وسيلة للتنبؤ بالشيء الجديد المرتقب من جهة أخرى...، وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي، وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة، فإن ذلك يُؤكّد أن ظاهرة الوحي استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين" (أبو زيد، 2011، ص39).

وعلى هذا التفسير نجد أنفسنا مجبرين على التساؤل عن سبب محاربة النصوص الشرعية للخرافة والدجل والكهانة وغيرها مما يُعطل حركة العقل وتفكيره ما دام الأساس الوجودي لظاهرة النبوة مرتبطاً ببقاء هذا النوع من التفكير، وهو ما لم يُكَلِّف 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 الحدائين:

يرتكز تعريف الحدائين للسُّنَّة على البُعد الذي على أساسه نوقشت قضية الوحي وحُدِّدت طبيعته؛ لذا رأى عامة الحدائين السُّنَّة نتاج واقع عايشه الرسول، وثمرة اجتهاد قام به وفق معطياته. فالسُّنَّة عند أركون: "الكلام الذي تَلَفَّظ 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 يُؤكّد أبو زيد بأنها ليست "... مصدراً للتشريع، وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله

الكتاب. وحتى مع التسليم بحجّية السُنّة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النَّصّ القرآني شيئاً لا يتضمّنه على وجه الإجمال أو الإشارة" (أبو زيد، 1996، ص 83). غير أن هذا التسليم لا يُقصد منه ارتباط عملية البيان بالبعد الغيبي كما أكّد ذلك الأصوليون، بل عدّها عملاً اجتهادياً نابعاً من معطيات البيئّة والتاريخ، ورأى أن أيّ زعم خلاف ذلك قد "يؤدي إلى نوع من الشّرك، حيث إنه يطابق بين المُطلق 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 نبياً" (أبو زيد، 1994، ص 126). وبهذا المفهوم تفتقد السُنّة أيّ بُعد تشريعي يُلزم من جاء بعد زمن الرسالة، وبذلك لا تُعدُّ أصلاً من أصول الاستدلال، وإن "عدّها أصلاً في الاستدلال ليس هو مُسلّمة فرضها النَّصّ التأسيسي (القرآن)، إنّما ذاك مُسلّمة رسّختها الممارسة التاريخية والتأويلية التي قام بها الأصوليون والمفسرون لترسيخ فهم معين للنَّصّ القرآني، وجعل المعنى فيه مُتعلّقاً بالحديث النبوي لتحقيق إيديولوجيا السلطة الدينية والسياسية في صراع أهل السُنّة مع الشيعة والفرق الأخرى... " (القرني، 2011، ص 389).

ولا نريد أن نقف عند كثير من المغالطات العلميّة والتاريخيّة الموجودة في هذه الآراء التي يسهل إثباتها، ولكن يحق لنا في هذا المقام التساؤل عن الأساس الذي استند عليه الفكر الحدائثي في تأكيد أقواله والتعامل معها على أنها مُسلّمات غير قابلة للنقاش أو المساءلة، وبخاصة إذا تعلّق الأمر بقضايا تاريخيّة تتطلّب وفق منهجهم في الإثبات الدليل المادي المتيقن.

### ت. الموقف الحدائثي من الشافعي وقضية التأسيس الإيديولوجي للسُنّة:

يتفق الأصوليون على أن الشافعي مدرسة أصولية تمكّنت من إرساء دعائم فكرها وتطويره؛ ما جعله أهلاً لأن يحتل الصدارة في التأصيل، فكان من نتاج فكره "الرسالة"، التي تُعدُّ منهجاً علمياً مؤسساً لأهميّة الدليل وطرائق الاستدلال، وهو أوّل سفر في الأصول وبالاتفاق. هذه الأُولية وضعت الشافعي في مصاف المبدعين الكبار ممن أسسوا وابتكروا علوماً لم يسبقهم إليها أحد (عبد الرحيم، 2016، ص 20). وبالرغم من أن هذا التميّز وجد فيه

العلماء ما يُعَدُّ مفخرة للفكر الإسلامي، ولِعَلِّمٍ من أعلام التأصيل، فإن موقف عموم الحدائين - بالرغم من اعترافهم بإمكاناته - خلاف ذلك؛ فالشافعي في الفكر الحدائني مُؤَصِّل ومُبدِع، ولكنه مُؤَصِّل لتقييد العقل بما أعطاه من أهميَّة للنقل؛ إذ جعله حاكماً لحركة العقل، وضابطاً لها، وهو من تسبَّب في توسيع رقعة النقل على حساب العقل حين أعطى السُّنَّة المكانة ذاتها التي أولاهها للقرآن. قال أركون: "يعترف الجميع عموماً للشافعي بميزة أنه فرض للمرة 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، لِيُؤكِّد أن "للشافعي يرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالاتي الوحي، وذلك بتأويله للحكمة التي يَرِدُ ذكرها في القرآن كثيراً مصاحبة للكتاب...، وإذا كانت الحكمة هي السُّنَّة، فإن طاعة الرسول -المقتزنة دائماً بطاعة الله في القرآن- تعني اتباع السُّنَّة. ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي -القرآن-؛ لأنه جعل السُّنَّة حياً من الله يتمتع بالقوة التشريعية نفسها والإلزام نفسه." (أبو زيد، 1996، ص86).

إن فكرة ربط حُجِّيَّة السُّنَّة بالشافعي، وعَدَّها من منجزاته، دفعت الحدائين 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 مُجَرِّح ومُخَوِّن، يُفَتِّش المُؤَلَّف (أبو زيد) في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يُفَتِّش الآخرون في ضميره للكشف عن نوايا غير معلنة -مع افتراض سوء النية- في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يُعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي، سلطوي، قريشي، عروبي، مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين، فلماذا توزيع الاتهامات هنا وهناك؟" (حنفي، 1998، ص466). وبغض النظر عن المرحلة التي وُلِد فيها الشافعي، وعن الخطأ الذي وقع فيه أبو زيد ومحاولة تداركه، تبقى السلطة السياسية مُوجَّهاً لفكر الشافعي عند أبي زيد، وعند غيره. "ولا يهم إن كانت السلطة الأموية أم غيرها". وكذلك يبقى عدم الإنصاف وعدم الموضوعيَّة ميزة أدَّت بطرايشي 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 إيَّها من مسيحية إنجيلية إلى مسيحية حوارية" (طرابيشي، 2015، ص218-219). ولا شك أن في هذا الاتهام عدم مصداقية؛ لأنه يلغي جهود كل مَنْ كان قبل الشافعي؛ سواء كان بالممارسة العمليَّة المُبكرَّة بدءاً بالصحابة، أو بالتأصيلات العلميَّة في تطبيقات الفقهاء.

### ثانياً: تدوين السُّنَّة وإشكالات الثبوت بين الأصوليين والحدائين

بالرغم من المكانة الكبيرة التي أولاها المسلمون لسُنَّة النبي ﷺ بوصفه مُبلِّغاً عن الله؛ سواء باللفظ المعجز، أو بالمعنى المُعبَّر عنه بواسطته وبلسانه، فإننا نلاحظ اختلاف المنهج في التَّعامل مع النَّصِّين؛ ففي الوقت الذي تركزت فيه الجهود على جمع القرآن، والعمل على قطع الطريق أمام أي اختلاف أو تشكيك، تأخَّر جمع السُّنَّة، واكتفى الصحابة ومَنْ جاء بعدهم بالرواية دون التدوين، فلم يتمَّ جمع السُّنَّة إلَّا 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 اعتمد قد أُكِّد صلاحية السُّنَّة للاحتجاج بها يقيناً أو ظناً يوجب العمل. وعلى هذا الأساس، استند الأصوليون في تأصيلهم، غير أن الحدائين شكَّكوا في ما دُرِس ومُجِّث، وعدَّوه 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 تعييده قضايا السنّة على أصلين أساسيين:

- تحصيل العلم من الخبر، وعده حُجّة إن ثبتت نسبته إلى المعصوم يقيناً.
- إمكانية تحصيل اليقين؛ إمّا عن طريق التواتر، وإمّا بترقية الدليل الظني إن كثرت طرقه.

### أ. يقينية الثبوت في السنّة المتواترة:

أدرج الأصوليون المتواتر من السنّة 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 إلاّ ممّن لا يؤبه به، وهم السوفسطائيون، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة؛ لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه" (ابن رشد، 1994، ص 69). وهذا أمر مجمع عليه عند الأصوليين، وإن وقع خلاف بينهم على الحدّ الذي يقع به التواتر.

وحتى يُحكّم على حديث بأنه حصل حدّ التواتر اشترط تعدّد النقلة بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، والاستناد على الحس، وتُحقّق شرط العدد في مختلف مراحل النقل؛ كل هذه الضوابط توجب الثقة بالخبر، وتؤكد صحة نسبته إلى النبي ﷺ؛ إمّا بلفظه (أي التواتر اللفظي)، وإمّا بمعناه، وهو التواتر المعنوي. وإذا كان التواتر اللفظي في السنّة 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، ج 1، ص 27). ولا يختلف هذا النوع عن المعنوي إلاّ 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؛ إما متواتر متفق على صحته، وإما غير متواتر يُبحث 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 يُدفع عنه هذه الشبهة 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:

**الأوّل:** يعتمد على الرواية، فمتى توافر في الحديث شروط الصحة، بأن رواه عدول ثقات في مختلف الطبقات، واتصل السند، وسلم من التعليل أو الشذوذ، وجب العمل به، وعُدَّ مصدرًا تشريعياً مُلزماً. وهذا مذهب الحنابلة والشافعية والظاهرية، وبعض الفقهاء من المدارس الأخرى. وأساس هذا الرأي مبني على أن الحديث ما دام قد ثبتت صحته وجب العمل به، وتحقق 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 أخرى خارجة عن الحديث، تُمثِّل قرائن قبول أو رفض، منها ما اتَّفَق عليه بين المالكية والحنفية، ومنها ما اختلفت به كل مدرسة؛ فالمالكية اشتروا عدم مخالفة عمل أهل المدينة، بما تقتضيه هذه المخالفة من تعارض بين خبر الآحاد وعمل تواتر العمل به في المدينة، فيُقدِّم المتواتر على الآحاد، وعلى الأصل ذاته اشتروا ألا يخالف هذا الخبر الأصول الثابتة والقواعد المرعية في الشريعة؛ لأن هذه الأصول والقواعد مثبتة بالاستقراء؛ أي حصَّلت اليقين. أمَّا الحنفية فاشتروا لقبول الآحاد ألا يكون الخبر مُتعلِّقاً بما يكثر وقوعه، وهو المُعبر عنه بعموم

البلوى؛ لتوافر دواعي النقل. وما تكون هذه حاله، لا بُدُّ أن ينقل تواتراً، أو عن طريق الشهرة، وكذلك أضافوا شرط عدم مخالفة القياس الصحيح والأصول والقواعد الثابتة في الشريعة للعلة ذاتها التي ذكرها المالكية، واشتروا 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 الأول، أو المنهج الثاني؛ فكلاهما متفق على إمكانية التأكد من صحة الحديث للعمل به، فمتى صحَّ الحديث عند الرجل وفق شروطه، التزم العمل به على أساس صحة نسبته إلى النبي ﷺ، وصحة ما تضمَّنه ما دام قد صدر عن المعصوم.

## 2. إشكالات تدوين السُّنَّة وفق منهج الحدائين:

ينطلق الحدائون في تعاملهم مع نقل السُّنَّة من نظرتهم إلى قضية الوحي من ناحية، ومن منهجهم في إثبات الوقائع التاريخية التي تعتمد على الدليل المادي من ناحية أخرى؛ لذا رأوا أن ما نُقل عن النبي ﷺ من روايات وكتب ومُدوّنات غير كافٍ للتسليم بصحة هذه الأحاديث، ولا حتى من صلاحية المناهج التي تولّت دراسة المرويات وتمحيصها لتخرج بالنتائج المستقرة في الفكر الإسلامي ما دامت هذه الجهود محكومة بإشكالية تأخّر 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 لما يُعدُّه الفكر الإسلامي من الثوابت والمُسلّمات.

### أ. التوظيف الحدائي لأحاديث النهي عن تدوين السُّنَّة:

يرتكز الفكر الحدائي في تعامله مع أحاديث النهي عن تدوين السُّنَّة على مُسلّماتين 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 الحدائين على تصحيح مرويات ثبتت وفق المنهج نفسه الذي عدّوه غير صالح للإثبات، يدفعنا إلى التساؤل عن خلفية ذلك، وعمّا يترتب 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 بالألا 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، ص 177-178)؛ أي إن النهي لم يردّ عنه ﷺ إلا لإثبات عدم حُجِّيّة السُنّة، وعدم أهميتها في البناء الإسلامي، وممّا يُؤكّد لهم ذلك أن العملية التدوينية لم تكتمل فصولاً قبل القرن الهجري الثالث، وأنها لم تبدأ جدّياً 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، ص 238). ويُؤكّد الأمر ذاته شحور حين يجزم بنفي طابع الوحي عن السُنّة استناداً إلى عدم أمر النبي ﷺ بكتابتها، وعدم أمر الصحابة بعده بالرغم من اختلاف الظروف والدواعي، "فقد فهموا أنّها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين، في ظروف مُعيّنة عاشها النبي ﷺ، وجابه فيها عالم الحقيقة المكاني والزمني" (شحور، د.ت، ص 548). وبغضّ النظر عن قضية إهدار الممارسة العملية للسُنّة زمن الصحابة ومَن جاء بعدهم، ودون خوض في تجاوز جهود كبيرة لنقل السُنّة كتابة، وعن طريق المشافهة، بما يُظهر عدم الدقة العلميّة والحياديّة الموضوعيّة التي يقتضيهما البحث العلمي؛ يظهر جلياً أن التمسك 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 السُنّة، الوظيفة التفسيرية المرتكزة على الاجتهاد، أو تفسير التفسير بحسب تعبير نصر حامد أبو زيد، أو الوظيفة الاستثنائية بحسب رأي شحور، وهو ما يتناسب مع نظرهم إلى قضية الوحي وعلاقتها بالسُنّة.

## 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، لتؤكد عدم حُجِّيَّة السُّنَّة بتوظيف أدلة وردت في السُّنَّة ذاتها، في حين أن قضية التمييز بين الخطابين؛ الشفهي والكتابي انطلقت من منهج خارج دائرة الفكر الإسلامي، لتؤكد أهمية 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 بيّن 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 المنهجية التقليديّة التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أي أهمية تاريخية، وأهميتها تكمن فقط في تلبية حاجات الأُمّة، أو الطائفة الإسلامية كي تشبع نفسها بالأساطير الجميلة والفضحة." (أركون، د.ت، ص 95).

ومما يجدر التنبيه إليه أن الفكر الحدائني 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 أوّل 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 تمثّل الخطاب الشفهي وتقييده لاختلاف المنهجين (القربي، 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 دُوّن على أنه قوله.

ولا شك أن في المسألتين مفارقة علمية منهجية، من ناحية ما تناولته السُّنة من مسائل تتعلّق بالأحكام، والسلوك، والأخبار، فلا يمكن افتراض التساوي بينها من حيث الأسلوب أو المضمون، ومن حيث الإهدار الكلي لطابع الوحي في السُّنة؛ أي لوجود خطاب متعالٍ؛ فهو ليس من نتاج الممارسة العقلية وتفاعلاتها مع الواقع، ومن جانب آخر إهدار للمنهج الذي اعتمد في التدوين، واستعمل 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 أهمل عند نصر حامد أبو زيد أيضاً حين أكد جملة إشكالات يفرضها اختلاف الخطابين بقوله: "فإن نصوص السُّنة تثير... إشكالياتها الخاصة، وذلك لأنها لم تُدوّن إلا متأخرة، وخضعت من ثمّ لآليات التنقل الشفاهي، الأمر الذي يُقرّبها إلى مجال النصوص التفسيرية، من حيث إنها رُويت بالمعنى لا بلفظ النبي. وإذا كانت الأحاديث ذاتها (أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه) نصوصاً تفسيريةً لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحى السُّنة؛ فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير، فإذا أضفنا لذلك ما هو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدّت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال... أدركنا تعقّد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي" (أبو زيد، 1994، ص121). ويتأكد بهذا القول قصد عدم إمكانية الوصول إلى السُّنة بالصورة ذاتها التي تكلم بها النبي، وعمق التغيير والتحوّل الذي افترض الفكر الحدائثي 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 تحوّل عند الحدائين إلى يقين لا يقبل المساءلة، وما ذاك إلا لأنه ينسجم مع نظرهم إلى الوحي؛ فهم لم يناقشوا قضية ثبوت السُّنَّة إلا انطلاقاً من هذا الأصل.

### ت. التوظيف الحدائي للأبعاد المصلحية والإيديولوجية في التدوين:

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

فمن وجهة نظر الفكر الحدائي، فإن نشأة الأسانيد قد جعلت الحديث النبوي نصّاً دينياً عُيِّثَ بمحتواه من المرجعيات السياسية بما يتوافق وأطروحاتها الفكرية والمذهبية، وما كان يدور من صراعات سياسية محتمة في المقام الأوّل؛ ما أدّى إلى تأسيس رواية الحديث بناءً على مرجعيات سلطوية أموية، وعباسية، وشيعية (العنزي، 2019، ص 402)، بحسب الفترة التي وُضِعَ فيها الحديث والسلطة المتغلبة. ووفق هذا التوجيه، يُعِلّل الشرفي سبب الاهتمام بروايات ابن عباس ؓ بقوله: "ولكننا نعرف اليوم لم تُسببت كل هذه الأحاديث إلى ابن عباس؛ لأنه كان في فترة التدوين جد الخلفاء الذين يحكمون، وكل من يُسند إلى جد الخلفاء القائمين حديثاً، فإنه يصعب تكذيبه، فهناك أسباب سياسية واضحة بالنسبة لابن عباس... (الشرفي، 2009، ص 22). وبالآلية نفسها تُتَّهَم مختلف الأحاديث الواردة في مدح عثمان ؓ بالوضع بسبب الصراع السياسي الذي دار بين معاوية وعلي رضي الله عنهما، فلا يمكن لمعاوية أن يبنى مشروعية وجوده إلا بالاستناد على القيمة الروحية التي يضيفها على عثمان، ولا يمكنه أيضاً تبرير مهاجمة علي واتهامه إلا باختلاق روايات تدمه. وقد عُمِّم هذا

الحكم على مختلف الروايات التي جاءت مادحة للخلفاء، ومُبيّنة فضائلهم. "فالصورة الوردية التي حاولت المُدوِّنة 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 مسّ يحدى 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 وُفرق عقديّة أراد أصحابها إيجاد مشروعية لمذاهبهم وما ابتكروه من أقوال وأحكام، وهذا ما يُبرَّر - بحسبهم - تعارض الروايات في الباب الواحد، لا من حيث الأسلوب، ولكن من حيث الأحكام التي تضمّنتها 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 من ذكرته الرواية الحديثية، بدءاً بالصحابة رضوان الله عليهم، وانتهاءً بأصحاب المُدوِّنات؛ إذ لم يكتفِ الحداثيون باتهام من جاء بعد الصحابة بالوضع استغلالاً لمكانتهم فحسب، بل اتهموا الصحابة في عدالتهم وفكرهم، وحتى في أمانتهم، وقد بيّن أحد الحداثيين هدف ذلك بقوله: "قد لا نبالغ إذا قلنا: إن الدين قد وصلنا عن طريق هؤلاء، وصلنا النصّ القرآني، ووصلتنا السُنَّة، لذلك لا مفر اليوم من دراسة متأنية عميقة لوضع الصحابة الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والسؤال المهم الذي نخلص إليه هو: إلى أي حدّ نقل الصحابة أحكام الدين وأنجزوها بواسطة أوضاعهم الثقافية، وقضايهم، فوازنوا بين استمرارية المصلحة وأحكام الدين، والإرث الحضاري؟" (نقلاً عن العنزّي، 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 التعقيد الأصولي والقراءة الحدائية

انطلاقاً من أصل أن الخطاب الشرعي ليس خطاباً سماوياً منفصلاً عن الواقع الذي أنزل فيه، وأنه مثل مظهر مهمماً 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 كُلُّ مَنْ اشْتَغَلَ بالنصوص الشرعية إلى استحضار هذا الواقع، وتوظيفه في فهم الخطاب، والكشف عن مقاصده؛ سواء تعلَّق الأمر بالقرآن الكريم، أو بالسُّنَّة النَّبَوِيَّة. غير أن كيفية تنزيل هذا الأصل اختلفت تبعاً لاختلاف المناهج والمنطلقات الفكرية التي يتبناها 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 الحدائي تعامل مع البيئة انطلاقاً من منظور التأثير في إنشاء النَّص، والتأثير في استمراره؛ ما جعل السُّنَّة مرحلة تاريخية أدَّت دورها في حقبة من الحقب فحسب.

#### 1. قواعد التَّعَامُل مع بيئة التنزيل عند الأصوليين:

أكد الأصوليون ضرورة مراعاة بيئة التنزيل بمستويها 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 مراعيًا 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 مُمَثَّلة في البيئة العامة لمجتمع الرسالة.

## أ. قواعد التوظيف الأصولي للبيئة العامة:

نظر الأصوليون إلى البيئة من جانبين:

**الأول: البيئة اللغوية للخطاب؛** ذلك أن الخطاب لا يمكن فهمه على وجهه المطلوب إلا باستحضار البيئة اللغوية، بمعرفة ألفاظها وخصوصية أساليبها، وما أضافه الشارع إلى هذه اللغة من مفاهيم ودلالات. ففي المعنى الأول، قال الشافعي: "فإنما خاطب الله في كتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه..." (الشافعي، د.ت، ص 51-52). ويُؤكّد أهميّة معرفة أسلوب الشارع ابن تيمية بقوله: "... فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يُعبّر باللفظ على المعنى كانت تلك لغته، ولهذا من كانت له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها، عرف من عاداته في خطابه، وتبيّن له من مراده ما لم يتبيّن لغيره..." (ابن تيمية، 2005، ج 7، ص 115)؛ لذا أوجب العلماء معرفة البيئة اللغوية التي كانت سائدة، وأوجبوا أيضاً معرفة خصوصية لغة الشارع؛ لتعدّر 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 تتمثّل في الطبيعة والجو والمباني، وجميع ما يُعبّر عن مكتسبات المجموعة مادياً، أم معنوية تتشكّل من مجموع العادات والمعتقدات، والتقاليد، والأعراف الاجتماعية. ففي استحضار هذه العوامل، وإن لم تكن على اتصال مباشر بالنص ساعة وروده، أهميّة كبيرة في فهم مراد الشارع؛ لذا اهتمّ الأصوليون بهذا الأصل، ونَبّهوا على ضرورة استحضاره في أثناء عملية الفهم. ويُعدّ الشاطبي من أبرز الداعين إلى هذه المسألة؛ فقد تكلم عن أهميّة مراعاة ما يحفّ بالخطاب من ملابسات مباشرة، تمثّلت في أسباب النزول، والورود خاصة، أو ملابسات غير مباشرة عبّر عنها بمجهود العرب أو الأميين في أكثر من موضع من كتابه "الموافقات" (بوخراص، 2019، مج 2، ج 4، ص 129).

وعلى هذا الأصل، مثَّلت البيعة 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 البيعة 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 النَّصِّ؛ سواء باعتبار عمومته 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 عمومته؟ وما لا يخطر ببال المتكلم ساعة كلامه؛ هل يندرج ضمن الحكم؟ وقواعد أخرى تتطلَّب استحضار بيئة التنزيل حتى يتحدد المقصود. هذه القواعد وغيرها ممَّا أرساه الأصوليون توظيفاً للبيئة سبقت في حال أفضى الحديث بمعزل عن ظروفه إلى إشكالية في الفهم أو التنزيل، وإلَّا فالقاعدة عندهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (بولخراس، 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 اتَّبَعوه في اعتماد أسباب النزول وبيان أثرها في العلميَّة التفسيرية. وبالرغم 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 المعتمدة 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، إنمَّا زلَّ كثير من الرواة، ووهوا لَمَّا لم يقفوا على ذلك، وقد رَدَّت 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). يُقصد بالحديث ما رُوِيَ من استدراك عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة ﷺ بقولها: "... رحم الله أبا هريرة، أساء سمعاً، فأساء إصابة (أمَّا قوله): "لأن أُمَّتَّ بسوط في سبيل الله أحب إليَّ من أن أعتق ولد الزنا" إنمَّا لَمَّا

نزلت ﴿فَلَا أَقْتَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾﴾ (البلد: 11-12)، قيل: يا رسول الله: ما عندنا ما نعشق إلا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجنن بالأولاد فأعتقناهم، فقال رسول الله ﷺ: لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أمر بالزنا ثم أعتق الولد (وأما قوله): ولد الزنا شر الثلاثة؛ فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ، فقال: من يعذرني من 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 ﴿٢٨﴾﴾ (النجم: 38) (وأما قوله): إن الميت ليُعذَّب ببيكاء الحي، فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله ﷺ مرَّ بدار رجل من اليهود قدمات وأهله يبكون عليه، فقال: إنهم يبكون عليه، وإنه ليُعذَّب، والله ﷻ يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ 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 مُبَيِّنًا أُمَّيَّةَ أسباب النزول: "... الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشُّبُهَة والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع..." (الشاطبي، 2011، ج3، ص259). ويؤكد الأثر نفسه بالنسبة إلى أسباب الورود بقوله: "قد يشارك القرآن في هذا المعنى السُّنَّة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك..." (الشاطبي، 2011، ج3، ص259). ولا شك في أن تقييد أُمَّيَّةَ السبب بكثير من الأحاديث دليل على ارتباط هذه الأسباب بحالات خاصة تستوجب استحضارها، وإلا فالعبرة بعموم اللفظ عند جمهور الأصوليين، وفي تأكيدهم هذه القاعدة تأكيد لعموم الشريعة واستمرار أحكامها حتى لا يتوهم متوهم قصرها على ما تعلق بها من أسباب.

وبالرغم مما 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 من تحققت فيه هذه الأوصاف في أي عصر كان.

## 2. منهج الحدائين في توظيف بيئة التنزيل:

أخذ الفكر الحدائي 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 بُعدها الرسالي، وفي إمكانية تعميمها. فجميع هذه المسائل والقضايا كان اهتمام الحدائي فيها منصباً على البُعد 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 البُعد 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 بالبُعد التاريخي.

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

### أ. البيئة والبُعد التاريخي للسُّنَّة:

يؤكِّد الفكر الحدائي 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 منطقته وأغراضه بهذا التوظيف. قال أركون: "أما التلاعب الثاني (تلاعب الفكر الثيولوجي) فيتمثَّل في التسليم بوجود استمرارية نبوية وتمثيلية معنوية ما بين الزمكان الأوَّل والأصلي الذي لُفِظت فيه الآيات والأحاديث لأوَّل مرَّة وبين الزمكانات المتغيرة (الظروف المتغيرة) التي يُستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصاً، ويُنتقل 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 أخرى وأزمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة" (أركون، 1996، ص86). وقد أكد 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 تلُّس المنهج القرآني وفهم خباياه؛ فالسُّنَّة آن ذاك كانت تؤدي وظيفة مُحدَّدة تراعى فيها طبيعة هذا المجتمع؛ إذ لم يكن ممكناً للإنسان التَّعامل المباشر والنفذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل. ومن هنا اتخذت النبوة شكل الصلة الحسية والتوسط الحي الفعَّال ما بين حقائق الوعي القرآني في مُطلقها وتطورات الوعي البشري في نسيتها؛ فرسول الله هو القدوة العملية التي احتذى بها العرب عملياً في حالة الغياب النظري لوعي المنهج. أمَّا الآن، وبعد انهيار ما سمَّاه العالمية الأولى؛ فإن القرآن يُقدِّم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية، ليس ببناء اللفظ، ولكن بمحتوى المعنى، وهذه هي مكوناته للبشرية عبر مراحل تطورها، ولذلك، وتحسُّباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع مع بقاء القرآن، فقد جعل الله المنهج مرادفاً للقدوة النَّبَوِّية، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن (حاج حمد، 1996، ج1، ص68). وتنحصر وظيفة السُّنَّة -بحسب حاج حمد- في بُعدين 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 لتلُّس معاني القرآني ومنهجه.

وهو قول لا يبعد كثيراً عن رأي شحور حين قيَّد قسماً كبيراً من السُّنَّة بالبعد التاريخي، وقال بعدم إمكانية التعميم إلا في ما يخص مجال العبادات، والأخلاق، والحدود، التي ارتبطت مباشرة بالبيان القرآني، وهذا التعميم وفق الفهم الشحوري الذي يُفسِّر الأحكام ضمن نظرية الحدود يصبح النبي ﷺ فيها مُجرِّد مُبيِّن لإحدى الإمكانيات التي يحتملها النص، وهو محكوم أيضاً بالبيئة التي تولَّى فيها عملية البيان، فألغى بتفسيره هذا خصوصية البيان النبوي حتى في هذه المجالات. أمَّا ما يتعلَّق بمختلف مناحي الحياة ومعاملاتها؛ فالسُّنَّة -في نظره- مُجرِّد

اجتهاد ﷺ ضمن مقتضيات البيئة والظروف التي كانت سائدة، وهذا ما أكّده 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 السنّة من دائرة الثبات والحجّية، ولا يبقى منها إلّا ما اختصّ بالعبادات العملية الثابتة تواتراً، هذا عند من اعترف للسنّة بمهمة بيان مجمل القرآن ودورها في فكّ إجماله في باب العبادات خاصة. وبالرغم من الانقلاب الكبير الذي أحدثه شحرور في التّعامل مع النّصّ الشرعي والسنّة على وجه الخصوص، فإن نصر حامد أبو زيد عدّه 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 تتصوّر أنّها تُقدّم حلولاً لبعض المشكلات، فإن تقديم تلك الحلول استناداً إلى سلطة النّصّ الديني يُفقدّها كثيراً من مشروعيتها..." (أبو زيد، 2006، ص142). وبهذا يتبيّن جلياً أنّ قضية إعادة فهم السنّة بمختلف أنواعها وفق البُعد التاريخي لا يُقصد منه مُجرّد مناقشة طبيعة هذه السنّة، وبيان ما يمكن إعماله وفق مقتضيات التنزيل ممّا لا يمكن إعماله، بل القصد أكبر من ذلك؛ إذ كل هذه التحليلات والتأويلات ستصل بنا - في نهاية المطاف - إلى إزاحة السنّة من واقعنا المعاصر، ومن مشهد التحديث (تحديث الفكر، وتحديث المجتمعات) من غير تفصيل فيما أرسته هذه السنّة من قواعد وأصول كلية، ومن غير استثناء أيضاً لما يُعدُّ أصلاً في عملية بيان ما أُجمل أو أُشكّل في القرآن الكريم ما دامت عملية البيان ذاتها مسألة مرتبطة ببيئتها.

### ب. افتراض وجود الرمز والأسطورة في التأويل الحدّاثي للسنّة:

استمراراً لربط السنّة بالبيئة التي صدرت فيها، يُوجّه الفكر الحدّاثي مضامين هذه السنّة توجيهاً مجازياً، يفترض وجود خطاب منطلق من طبيعة مجتمع تتأسس بنيته الفكرية على عالم الغيب والإيمان بالأسطورة والمثل والرمز، بما يجعله خطاباً مُحمّلاً بمثل هذه المضامين التي تفترض وجود دلالات خفية تستبطنها ظواهر النصوص؛ ما أدّى إلى عدّ كل تجاوز لهذه الخصوصية تعدياً على طبيعة النّصّ، بإخراجه من بُعده الإنساني الذي تشكّل فيه، وتحويله إلى عامل ميثي متعالٍ عن الفهم، ومُقيّد 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 تتحوّل النصوص الدينية إلى شفرة إلهية لا تحلّها إلا قوة إلهية خاصة (أبو زيد، 1994، ص206)، بحيث تتدخل هذه القوة على مستوى ضبط التصوّرات وضبط السلوك أيضاً؛ لذا يُؤكّد الخطاب الحدائري رمزية النصوص من حيث دلالاتها، ورمزية التدخّل 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 المقدّسة إلى القوانين الفقهية ... " (أركون، 1996، ص209).

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

ولا شك في أن وصف الخطاب (كتاباً، وسنّةً) بالبُعد الأسطوري، وتأكيد تحكّمه في النصّ بمختلف مستوياته يهدر مقوّمات أساسية يتأكّد بها بناء هذا الدين اعتقاداً وسلوكاً، دون بيان للآليات ولا الدلائل التي اعتمدت 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 بُعدها الدلالي الأوّل بحسب تحليلهم، ولا شك

أنّ في هذا النهج مخالفة لما تفرضه المناهج العلميّة عموماً، والمناهج التي رأوها حاكمة على غيرها على وجه الخصوص، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: هل حققت القراءة الحدائية العلميّة فعلاً الموضوعيّة في تعاملها مع السُّنَّة؟

### خاتمة:

في ختام الدراسة، يمكن القول إن طبيعة الإشكالات التي يثيرها المتعاملون مع السُّنَّة تتحدّد ضمن ثلاثة مُحدّدات: 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 تسمّى له من ظروف وأحوال، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن طبيعة ما يصدر عنه ﷺ، وهو تساؤل مشروع سألته حتى أصحابه رضوان الله عليهم عندما كانت تتلبّس عليهم بعض المسائل، وعلى هذا أثير السؤال نفسه عند الأصوليين كما الحدائين، غير أن طبيعة المعالجة اختلفت مقصداً ومنهجاً. فقد أثبت الأصولي البُعد الغيبي للسُّنَّة، وأقرّ بسلطتها في حل القضايا؛ لأنها إجابات منزلة بيّنها الرسول بطريقة تضمن تأثيرها في المتلقين، وتضمن استمراريتها بما استعمله من أساليب ترشد إلى التعميم وقصد التشريع؛ لذا لم يستثن الأصولي من السُّنَّة إلا ما لم يظهر منه هذا القصد؛ إمّا أسلوباً، وإمّا ما دلّت عليه القرائن. أمّا الفكر الحدائي فانطلق في بحث السُّنَّة لا من جانبه الإيماني، ولا من ناحية ما يترتب عليه من تأثير على المستوى العقدي، أو حتى النفسي للمتعاملين مع هذا البحث، بل افترض وجوب إخضاع السُّنَّة للمناهج العلميّة، حالها حال أي موضوع آخر، وهو ما يفرض لزوماً استبعاد الجانب الغيبي للسُّنَّة، ودراستها انطلاقاً من وجودها البشري وبُعدّها التاريخي؛ ما يجعل افتراض امتلاك الحقيقة الغيبية المؤثّرة في واقعها وفي من جاء بعدها أمراً مستبعداً إن لم نقل مستهجناً، وهو ما أدّى إلى المطالبة بضرورة إعادة تحديد مفاهيم كانت تُعدّ من الثوابت، وإعادة صياغتها وفق العقلية المادية المحسوسة، ويأتي في مقدمتها قضية الوحي.

أمّا قضية التدوين فلا يمكن فصلها عن الموقف السابق؛ لأن من يثبت حُجّية السُّنَّة وبُعدّها الغيبي اتجه بحثه تبعاً لذلك إلى كيفية إثبات ما نُسب إليه ﷺ أو نفيه؛ أي إن العمل

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

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

الثانية: موقفه من قضية الوحي؛ فحتى لو ثبتت السُّنة تواتراً، فإنها لا تؤدي في غالب أحوالها إلا الجانب الاجتهادي المحكوم بإمكانية الصواب والخطأ من ناحية، وبالأحوال التي اجتهد في ظلها من ناحية أخرى. وعلى هذا الأساس، أصبح للبيئة أثر جلي في مستويات التكوين، والتدوين أيضاً، بما يجعل السُّنة مُجرّد إمكانية من إمكانيات التأويل المحكومة بمحدّدات بيئته. وكل هذه الإطلاقات سيقت في صورة نتائج حاسمة غير قابلة للاعتراض والنقاش، بالرغم ممّا فتحته هذه النتائج من إشكالات تفرض على أصحابها ضرورة التيقن من صحة ما اعتُمد من مقدمات، وضرورة بيان المنهج الذي على أساسه وُظِّفت روايات، ورُذِّت أخرى بالرغم من خضوعها جميعاً للمعايير التوثيقية نفسها، وهو ما يدفع إلى التساؤل وبالبحر: هل قصد الحدائي من بحثه السُّنة الحقيقية، أم أنه بحثها كي يجد ما يُؤكِّد فكرة سابقة عنده؟

## Understanding the Sunnah of the Prophet: Between the Rules of the *Uṣūliyyūn* (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 *uṣūliyyūn* (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 *uṣūliyyūn* 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 *uṣūliyyūn*, 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, *uṣūliyyūn*, scholars of Islamic legal theory, modernists, rules, approaches

## المراجع

- أركون، محمد (1996). تاريخية 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.
- بولخراس، كريمة (2019). أثر إعمال أحوال التنزيل في فهم النصّ الشرعي بين التقعيد الأصولي والقراءة الحدائثية، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج2، ج14.
- بولخراس، 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 هندواي.
- 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). التكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض: أضواء السلف.
- زكريا، سعدي (2020). إشكالية المنهج في الخطاب العقدي المعاصر دراسة تحليلية مقارنة للتجربتين السلفية والحدائثية، (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 النصّ 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 الحدائ للتراث التقنيات والاستمدادات، الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع.

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

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (2011). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو الفضل الديمياطي، 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 للفقهاء الإسلاميين، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر.

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

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

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

طرايشي، جورج (2010). من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، بيروت: دار الساقى.

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

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

العلواني، طه جابر (2014). إشكالية التَّعَامُل مع السُّنَّة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عمارة، محمد (2001). السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، القاهرة: دار نُهضة مصر للطباعة والنشر.

العنزي، فضا بنت سالم (2019). الأثر الاستشراقي عند التَّغْيِيبيين من السُّنَّة النَّبَوِيَّة، الرياض: دار وقف دلائل للنشر.

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

القراي، أبو العباس شهاب الدين (1989). الفروق على أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار الكتب العلميَّة.

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

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

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

ياسين، عبد الجواد (2008). *السُّلْطَة في الإسلام بين النَّصِّ والتَّاريخ*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

## References

- Abd al-Rahim, A. (2016). *Mawqif al-Itijāh al-Ḥadāthī min al-Imām al-Shāfi'ī*. Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- Abu Zaid, N. (1996). *Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjiyā al-Wasaṭiyyah*. Cairo: Maktabat Madbulī.
- Abu Zaid, N. (2006). *Irādāt al-Ma'rifah wa Irādāt al-Haymanah*, Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Abu Zaid, N. (2011). *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Abu Zaid, N. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Cairo: Sīnā li al-Nashr.
- Al-Alwani, T. (2014). *Ishkālīyyat al-Ta'āmul ma' al-Sunnah*. Amman: The International Institute for Islamic Thought.
- Al-Anzi, F. (2019). *Al-Athar al-Istishraqī 'inda al-Tugharībīn min al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Riyadh: Dār Dalā'il Waqf.
- Al-Qarāfi, S. (1989). *Al-Furūq 'alā Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qarāfi, S. (1995). *Al-Ihkām fī Tamiyiz al-Fatāwā 'an al-Ahkām fī Taṣarufāt al-Qaḍī wa al-Imām*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.
- Al-Qarni, M. (2011). *Mawqif al-Fikr al-Ḥadāthī al-'Arabī min Uṣūl al-Istidlāl fī al-Islām*. Riyadh: Majalat al-Bayān li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- Al-Qattan, M. (2000). *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Sakran, I. (2014). *Al-Ta'wīl al-Ḥadāthī li al-Turāth al-Tiqāniyyāt*. Riyadh: Dār al-Ḥaḍārah.
- Al-Sarami, A. (1998). *Al-Sunnah al-Tashrī'iyyah wa ghayr al-Tashrī'iyyah 'inda Da'ūt al-Tajdīd*. Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah.
- Al-Shāfi'ī, A. (n.d.). *Al-Risālah* (A. Shaker, Ed.). Egypt: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Sharafī, A. (2008). *Al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dar Al Ṭalī'ah.
- Al-Sharafī, A. (2009). *Tahdīth al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

- Al-Shāṭibī, A. (2011). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (A. al-Dimiati, Ed.) Cairo: Dār al-'Arabī al-Jadīd.
- Al-Zarkashī, A. (1998). *Al-Nukat 'alā 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-Ṭalī'ah.
- Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-'Arabī wa al-Islāmī*. (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Namā' al-Qawmī.
- Boulkharras, K. (2019). Athar I'māl Aḥwāl al-Tanzīl fī Fihim al-Naṣ al-Shar'ī bayn al-Taḳīd al-Uṣūlī wa al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah. *Majalat Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtīmā'iyyah*, 2(14).
- Boulkharras, K. (2020). *Naẓriyyat al-Maqām Ta'ṣīlan wa Tanzīlan*. Cairo: Al-Wādī li al-Thaqāfah wa al-'Ālām.
- Ibn Ḥazm, A. (1986). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. (A. Shaker, Ed.). Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah.
- Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmū' al-Fatāwā*, Cairo: Dār al-Wafā' li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr.
- Hajj Hamad, A. (1996). *Al-'Ālamiyyah 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 'alā Anwā' al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Āshūr, M. (2011). *Maqāṣid al-Sharī'ah 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-Tashrī'iyyah wa ḡayr al-Tashrī'iyyah*. Cairo: Dār Nahdat Miṣr.
- Nashid, S. (2005). *Al-Ḥadāthah wa al-Qur'ān*. Tunisia: Dār al-Tanwīr.
- Shahrour, M. (n.d.). *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damascus: Al-Ahālī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr.
- Shahrour, M. (2000). *Naḥu Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*. Damascus: Al-Ahālī li al-Ṭabā'ah 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 Salafī and Modernist Experiences* [Doctoral dissertation, University of Tlemcen].

## قراءات ومراجعات

### الدرس الحديثي في أبحاث مجلة "إسلامية المعرفة": أنظارٌ ومراجعاتٌ

أحمد البشاشة\*

عبد الله عمر\*\*

#### مقدمة:

يحتل "الدرس الحديثي" من الإنتاج العلمي الذي يصدره "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" مساحةً غير قليلة، وبرز ذلك في المقالات العلمية، والأبحاث الأكاديمية المنشورة في أعداد مجلة "إسلامية المعرفة": مجلة الفكر الإسلامي المعاصر".

وقد حَرَصَ "المعهد" ساعة أن أُسِّس -وما يزال- على تجسيد فكرة "الانبعاث المعرفي" بمختلف تشكُّلاته، وأماطه، ومجالاته، ودلالاته... واتخذ لذلك أدواتٍ بحثية، وأساليب منهجية، ووسائل علمية بثَّ من خلالها نهجه الذي ينطلق منه في ظل منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية للوحي: القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية.

ويعُدُّ مفهوم "التجديد" -الذي هو أحد مظهرات الانبعاث المعرفي- قطب رحى ظهر جلياً في أدبيات الطرح الذي يضطلع به المعهد تنظيراً، وتطبيقاً، وتحليلاً، ومباحثاً... ولم يكن التعامل مع السُّنَّة النبوية وعلومها، والأحاديث المصطفوية ومتونها بمنأى عن أدوات التجديد وصوره.

---

\* دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه من جامعة اليرموك في الأردن، رئيس مركز المستقبلات للهندسة الحديثة، ومدير الدراسات والبحوث في جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث في الأردن. البريد الإلكتروني: [albashabsheh1@gmail.com](mailto:albashabsheh1@gmail.com)

\*\* دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2012م، باحث ومُحَقِّق ذو دراية واهتمام بتحقيق كتب التراث، وعناية بأسباب النهوض الحضاري. البريد الإلكتروني: [dabd\\_alali2010@hotmail.com](mailto:dabd_alali2010@hotmail.com). تم تسلُّم القراءة بتاريخ 2020/9/2م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

البشاشة، أحمد. وعمر، عبد الله (2021). الدرس الحديثي في أبحاث مجلة "إسلامية المعرفة": أنظارٌ ومراجعاتٌ، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 273-294. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5477

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

إذاً، فطالما تعلّق الأمر بالتجديد مضافاً إليه السُنَّة النَّبَوِيَّة، فقد صار حقاً لازماً علينا إنعاش النظر مرّاتٍ عدّة في طبيعة هذه العلاقة، وضبط حدودها، وبيان صفة التعامل معها، ومآلات ما ينتج منها.

وقد جاءت هذه الدراسة لتسلّط الضوء على المنحى المنهجي الذي تعاطاه المعهد في تعامله مع السُنَّة النَّبَوِيَّة، لا سيّما من زاوية التّفكُّه في معاني متونها، وتقديم قراءة ماسحة، ومراجعة موضوعية للأبحاث والمقالات الحديثة التي جاءت ضمن أعداد مجلة: "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر"، واستعراض مضامينها وموضوعاتها الحديثة، ثم تصنيفها بحسب عنوانات جامعة ومعاني كلية؛ ليصار -بعد ذلك- إلى الكشف عن مواطن الجودة والجدية فيها، ومواطن الخلل والزلل منها، ثم لتصدير تقييم عام لها، وتقويمه.

وهذا الأمر -نعني: مراجعة المنتج الحديثي- من شأنه أن يعزز الثقة بما يصدر عن المعهد" فيما يتعلق بدراسات السُنَّة النَّبَوِيَّة وعلومها، والوقوف -في الوقت ذاته- على حجم الجهود التي يبذلها المعهد في تطوير قضايا "الدرس الحديثي"، ومباحث علوم السُنَّة النَّبَوِيَّة. وقد قام الباحثان بتأطير هذه القراءة المعرفية عن طريق التصنيف الموضوعي للأبحاث؛ إذ عمل الدكتور عبد الله عمر على تأطيرها، في حين تولّى الدكتور أحمد البشابشة القراءة النقدية لها.

**أولاً: تصنيف موضوعي للأبحاث الحديثة المنشورة في مجلة "إسلامية المعرفة"**

### 1. السُنَّة النَّبَوِيَّة ونقد متونها:

حاولت المجلة أن تتناول موضوع نقد المتن بصورة منهجية مدروسة؛ إذ خصصت عدداً كاملاً عن موضوع نقد المتن (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص5). وقد عبّرت كلمة التحرير -التي كتبها الدكتور طه العلواني، والموسومة بـ "السُنَّة النَّبَوِيَّة المُشْرِفة ونقد المتون"- بصورة واضحة عن رؤية المعهد لمسألة نقد المتن؛ إذ بيّن فيها مصادر التنظير والتكوين لجميع شؤون الأمة، ثم كشف عن مفهوم النص والمصدر، وتفحص القول في معنى السُنَّة عند الفقهاء وحججيتها، والمُحدِّثين والأخبار، وعلوم الحديث من حيث الرواية والدراية. بعد ذلك انتقل إلى مقاييس نقد المتون، ثم درس ما تعرّضت له الأديان السابقة، ودعا في نهاية الكلمة

إلى ضرورة إعمال منهجي نقد الأسانيد، ونقد المتن معاً، ومراجعة السُنَّة الصحيحة بهذا المنهج.

وجاءت أبحاث العدد متسقة مع الرؤية العامة التي عرضها الدكتور طه في كلمة التحرير؛ فقد كشف الدكتور عبد الجبار سعيد في بحثه المعنون بـ "الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف" عن أهمية نقد متن الحديث والحاجة إليه، وتحديد الأطر المرجعية لعلم نقد متن الحديث، وتشخيص المشكلات المنهجية التي يقع فيها المهتمون بعلم نقد المتن (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص 45). وعالج الدكتور عماد الدين رشيد "مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي"، موضحاً أبعاده، ومُحرِّراً حدوده؛ لتمييز من المفاهيم التي تتقاطع معه، أو تقاربه، ثم بيّن وحدة علوم الشريعة وتكامل العلوم المنهجية منها، مثل: علم أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث. وتناول كذلك مفهوم النظر الفقهي، ومفهوم النظر الحديثي. ولكل واحدة من هاتين القضيتين -وحدة العلوم الشرعية، ومسألة النظر الفقهي والنظر الحديثي- تداعيات وامتدادات عميقة في المعرفة الشرعية تتجاوز حدود نقد المتن. ثم شرع في تحديد مفهوم نقد المتن مُبيناً أنواعه، والعلوم التي تُحدّد أدواته (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص 75).

وفي البحث الموسوم بـ "نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل" للدكتور خالد بن منصور الدريس، كُشف عن جهود علماء الجرح والتعديل في نقد المتن بوصفه من أهم ركائزهم في نقد الرواة والحكم عليهم، وسُلِّط الضوء على جُملة من النصوص التطبيقية التي لم تتعرّض لها الدراسات السابقة، وأظهر البحث التنوع الاجتهادي في التعامل مع نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل، وبيان الأسباب الموجبة لنقد المتن، وأثر ذلك في الحكم على رواة الحديث (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص 103). وتم التطرق في هذا العدد إلى القواعد الأساسية في نقد الأخبار، وهذا ما نجده في بحث الدكتور فايز أبو عمير المعنون بـ "قواعد نقد الخبر في الكتاب والسُنَّة"؛ إذ كشف البحث عن الضمانات والضوابط الذاتية التي تكفل حفظ هذا الدين واستمراره. ثم جاء الحديث عن معنى النقد لغةً واصطلاحاً، وبيان الصلة الوثيقة بين هذه المعاني، وما يُفهم من القيام بالعمليات الإجرائية

لنقد الخبر، ليكون النقد صحيحاً لا مجازفة فيه. بعد ذلك فُرق بين علمي الرواية والدراية، ثم تناول أسباب النقد (سوء الطوية والنية، والوهم والخطأ والنسيان، والاختلاف في الفهم والقراءة الجزئية)، ثم بحث قواعد النقد في الكتاب والسنة (المخالفة الصريحة للكتاب والسنة، والواقع والحس، والثابت من التاريخ، والمعقول). وحثم البحث ببيان المنهجية المتبعة في النقد (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص147). ومن المعروف أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مثلت نموذجاً في نقد المتن ودرساً مهماً في محاوره النص، وقد عُرف ذلك باستدراكات عائشة، وهذا ما كشفت عنه الدكتورة ليلي رامي في بحثها الموسوم بـ"قراءة في استدراكات أم المؤمنين عائشة على روايات الصحابة"؛ إذ حاولت الباحثة استخراج المنهجية التي لم تتناولها الدراسات التي تعرضت لموضوع البحث بشكل مباشر أو غير مباشر؛ تلك المنهجية التي تساعد على وضع ضوابط ومعايير للنقد تلزم في تعاملنا مع الأحاديث الصحيحة عند تعارض بعضها مع بعض. وتشتمل هذه المنهجية على قسمين: البديهيات، واستنتاج القواعد التي اعتمدت عليها أم المؤمنين عائشة. وقد بيّن البحث موقع أم المؤمنين عائشة النخبوي بعد وفاة الرسول ﷺ، والعوامل التي ساعدت على تشكيل شخصيتها، والمنهجية المستخلصة من استدراكات أم المؤمنين عائشة، وقواعد الاستدراك لديها. وانتهى البحث بخاتمة حملت دعوة إلى تشكيل فرق من الباحثين تُعنى بتجميع كل الأحاديث، وتصنيفها تصنيفاً موضوعياً، ثم عرض متونها على أدوات النقد (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص189).

وكان لرئيس المعهد -آنذاك- الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رأي في المسألة ضمّنه في باب "رأي وحوار"؛ إذ كتب في "حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف"، مُناقشاً واحدة من الإشكاليات التي تتعلّق بمنهج التعامل مع الحديث النبوي الشريف، وتتبدّى مظاهرها في ثقافة الأمة في النظرة الجزئية، وأحادية المعرفة، والفهم الحرفي للنص، وضعف الضبط المنهجي في علاقات الأولويات والمبادئ العليا والمنطلقات الأساسية، بالتفاصيل والأحداث في واقع حياة الأمة، وتشويه العقلية العلمية والممارسات الحياتية. وبيّن أبو سليمان أنه يتعيّن على علماء الأمة ومفكريها مواجهة هذه الإشكالية بصراحة علمية كاملة، وإلا سيظل الحوار يدور في حلقات مفرغة، مُرسخاً عمليات التقابل والتعارض

والاستقطاب بين مثقفي الأمة ومفكريها؛ بين تقليدي وعصري، وديني ومدني وعلماني. وقد حاولت الورقة الإجابة عن أسئلة اختلف فيها الفرقاء الدينيون التقليديون والمدنيون المستغربون على غير أساس، ومن هذه الأسئلة: هل يعني التزام المدنيين وطلبة المعارف الإنسانية المنهج العلمي السُّنَّي بالضرورة إنكاراً لعوالم الغيب؟ وهل يعني التزام العقل والسببية في عالم الإنسان وتسيير شؤون حياته إنكاراً للغيب وما يتعلق به من أقدار الله في تصريف شأن الكون؟ (إسلامية المعرفة، 2005، العدد 39، ص 229).

وثمة أبحاث تحدثت عن نقد المتن، ولكن في سياق منفصل، مُبرزة دور العلماء والمناهج في تأصيل هذا النقد، وفاعليته الحضارية؛ فقد درس الدكتور نجم الدين قادر الزكي منهج الشافعي في نقد متون السُّنَّة بصورة وصفية تحليلية، وذلك في بحثه الموسوم بـ "نقد متون السُّنَّة النبويَّة في تأصيلات الشافعي: قراءة لعلامات الوصل بين أصول الفقه وأصول الحديث". وقد أثبتت الدراسة أن السُّنَّة عند الشافعي تثبت بنفسها لا غيرها، من عمل الراوي، أو أهل المدينة، أو قياس الأصول، وأن الحديث عنده يُختَبَر بثقة الراوي وعدالته وعقله لِمَا يحمل. فإن كان لا يُدرك ما يروي وهو غير فاقد للحديث بلفظه سقطت روايته، وهانت، ولم تُقبَل (إسلامية المعرفة، 2011، العدد 63، ص 15). وثمة أبحاث أخرى درست العلاقة بين المنهج العلمي ونقد المتن، كما في بحث الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي الموسوم بـ "المنهج العلمي عند المُحدِّثين في التعامل مع متون السُّنَّة"؛ إذ استقصى البحث عناصر المنهج العلمي في التعامل مع السُّنَّة، شارحاً الخطوات التي اتَّبَعها المُحدِّثون لمعالجة متون الأحاديث، بما في ذلك الكشف عن الشذوذ في المتن، والزيادة والقلب، والاضطراب، والتصحيح، والإدراج، والكشف عن العِلَّة. وعرض البحث لمخالفة بعض الأحاديث لنصوص القرآن، أو لحديث آخر صحيح، أو للتاريخ الثابت والصحيح، أو للعقل، أو الحس الإيماني، شارحاً الخطوات التي اتَّبَعها المُحدِّث لاسترجاع السُّنَّة في ضوء الواقع المعاصر، ومُفصِّلاً في قضية فهم السُّنَّة من خلال البُعد المكاني، والبُعد الزماني، والبُعد المقاصدي، والبُعد الموضوعي، والبُعد السببي، والبُعد الدلالي اللغوي والشرعي والعُرَفي (إسلامية المعرفة، 1998، العدد 13، ص 15).

## 2. منهجية التعامل مع الصحيحين:

لقد حظي الصحيحان بمكانة مهمة في تناول المعرفي والحديثي في المجلة؛ فقد تطرقت بعض الأبحاث إلى منهجية التعامل مع الصحيحين خاصة والسنة النبوية بصورة عامة؛ إذ تناولت الباحثة الدكتورة نماء البنا هذا الموضوع -تنظيراً وتطبيقاً- في بحثها الموسوم بـ"نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين": حديث "لولا حواء لم تكن أنثى زوجها أنموذجاً". ورأت الباحثة أن ثمة مدرستين في هذا السياق؛ إحداهما ترى ضرورة قبول الأحاديث الموجودة فيها وعدم السماح بمناقشتها، أو فهمها فهماً جديداً، أو ردها. والأخرى ترى ضرورة المراجعة الشاملة للسنة، وردّ ما قد يبدو متعارضاً مع العقل، حتى وإن ورد في الصحيحين. وتضمّن البحث طرحاً لمدرسة ثالثة تقول إن الحديث إذا استجمع شروط الصحة، وهو ممكن عقلاً، إلا أن فهمه مُشكّل، فلا مانع من التوقّف عنده من دون رده، ومن دون الدفاع عنه مع التزام ثوابت أخرى لهذه المنهجية. واستحضر البحث أنموذجاً لحديث مُنتقد، وكيف تم تناوله بمنهجيات مختلفة تبعاً لاختلاف المدارس التي ينتمي إليها المنتقدون والمدافعون، ثم مناقشة الموقف والترجيح بينهما (إسلامية المعرفة، 2012، العدد 67، ص11).

وكان للدكتور عمّار الحريري إسهامات كثيرة في محاوره القضايا المتعلقة بالصحيحين؛ سواء أتعلّق هذا بمنهجية التعامل، أم بدائرة المفاهيم. ففي بحثه المعنون بـ"منهج المُحدّثين في التعامل مع الصحيحين: الأحاديث المنتقدة نموذجاً"، تناول الدكتور الحريري درجة الموضوعية والدقة في هذه القواعد والأحكام التي قعدها المُحدّثون للدفاع عن الأحاديث المُنتقدة في الصحيحين، ومدى التسليم بها. وقد قسّم البحث إلى أربعة أقسام رئيسية؛ أولها: مدى مشروعية نقد الصحيحين، وعرضت الأقسام الثلاثة الأخرى، القواعد والأحكام العامة والخاصة لمنهج المُحدّثين في هذا الشأن، ولا سيّما ما تعلّق منها بالأحاديث المنقطعة، والأحاديث المعلولة بالوهم والاختلاف. ورأى الدكتور الحريري أن للصحيحين مزية زادتهما فضلاً على بقية كتب الحديث، وأفضت إلى ظهور منهج، وإقرار أحكام خاصة في تعامل المُحدّثين معهما. غير أن بعض النقاد استذكروا على الشيخين بعض الأحاديث التي تخلّفت

عن شرط الصحيح؛ حرصاً منهم على تهذيب الصحيحين، ووجد من دافع عن الصحيحين، واستنكر نقدهما، وأفرد للأحاديث المنتقدة قواعد عامة وخاصة (إسلامية المعرفة، 2018، العدد 92، ص 47). وقد أتبع بحثه السابق ببحث ناقش التعارض بين الشيخين، وحمل عنوان: "الاجتهاد في تقديم الراجح عند الشيخين: دراسة أحاديث الصحيحين"؛ إذ درس البحث سبب اختلاف الشيخين (البخاري ومسلم) في تقديم الراجح، وعدم تمكنهما أو تمكن أحدهما من الترجيح، بأن يرويا الحديثين المتعارضين من دون الإشارة إلى أيهما الراجح أو المرجوح. ومما أشكل أكثر، ما فعله الشيخان أو أحدهما في بعض الأحاديث؛ إذ قُدِّم الراجح، ورُوي المرجوح؛ فقد اختلف الشيخان في تقديم الراجح؛ فبعض ما رجَّحه البخاري في صحيحه خالفه مسلم فيه، وتبَيَّ المرجوح عند البخاري، واعتمد كلُّ منهما على عدَّة مرجحات وقرائن استأنس بها الشُّراح لبيان اجتهاد الشيخين. وأثمرت الدراسة عدة نتائج مهمة، تدل على منهج الشيخين الاجتهادي في تقديم الحديث الراجح، ونسبية المرجحات وتعارضها؛ فرويا بعضها للتعليل، أو لنكت حديثية (إسلامية المعرفة، 2019، العدد 97، ص 55).

### 3. المفاهيم وتاريخ الأفكار:

تضمَّنت المجلة عدداً من الأبحاث التي ناقشت بعض المفاهيم المُتعلِّقة بالحديث النبوي والسُنَّة النَّبَوِيَّة؛ فقد ناقش الدكتور عبد الحميد الإدريسي مقولة أهل الرأي وأهل الحديث في بحثه المعنون بـ"في نقد أهل الرأي أهل الحديث"؛ إذ بدأ الكاتب نقده بملاحظة عدم وجود تحديد موحد لرجال الرأي ورجال الحديث، مُبيِّناً أن عامل المناخ الاجتماعي لم يكن مؤثراً في نشوء الاتجاهات الفقهية واختلافها. ومن ثمَّ، فليست القضية قضية أثر ورأي، بل قضية اجتهاد ترتبط بالijtihad وقناعاته. بعد ذلك أشار إلى أن الاختلاف لا يقع في أصول الاستنباط وأدلة استقواء الأحكام، وإنما يكون في منهج الترتيب، وفي منهج الترجيح. والأصح عنده تقسيم اتجاهات الفقه الإسلامي إلى اتجاه مقاصدي ينفذ إلى روح النصوص ومعانيها، وآخر ينظر إلى ظواهر النصوص وألفاظها. وبذلك يمكن إعادة قراءة تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام (إسلامية المعرفة، 2002، العدد 28، ص 149). وحاول الدكتور عبد الرحمن حللي أن يُبيِّن ماهية السُنَّة النَّبَوِيَّة ومنهجية التعامل معها، بتتبُّع مفهومي المُطلق والنسبي، في بحثه

الموسوم بـ"المُطلق والنسبي في السُنَّة النبويَّة"؛ إذ أراد تقديم وجه آخر لمقاربة السُنَّة النبويَّة من حيث الموقف منها، وسعى إلى بناء تصوُّر كلي لطبيعة العلاقة مع السُنَّة، وصلتها بتصوُّر المسلم لدينه؛ بتأصيل المصطلحين، وتتبع استخدام الأصوليين لهما، ثم تصنيف السُنَّة من حيث احتمالها لأحدهما، أو ترُدُّدها بينهما. ولم يناقش البحث حُجِّيَّة السُنَّة من عدمها؛ فموضوعه يتأسَّس على اعتبار ما عليه عامة المسلمين من عدِّ السُنَّة مصدراً للتشريع، وإنما اتجه مجال البحث إلى السُنَّة النبويَّة التي اجتازت اختبار التوثيق سنداً وامتناً، فكان ما تطرَّق إليه البحث من قواعد وتأصيل ينصبُّ على ما غلب على الظن من أنه نص صحيح، وكان مجال البحث سبَّير طبيعة العلاقة مع السُنَّة من حيث صلاحيتها الزمانية والمكانية، أو محدودية دلالتها في زمان ومكان، أو أشخاص، أو حالات، وتصنيف هذه الحالات ضمن المُطلق والنسبي (إسلاميَّة المعرفة، 2010، العدد 61، ص79). وبحث الدكتور عمَّار الحريري مفهوم "تلقي الأُمَّة للحديث بالقبول" في بحثه الموسوم بـ"تلقي الأُمَّة للحديث بالقبول: النشأة والمفهوم والتطور"؛ إذ حاول دراسة مصطلح "تلقي الأُمَّة للحديث بالقبول" في ضوء ما يعُدُّه الأصولي والحديثي، من حيث النشأة، ومن استخدمه من العلماء الأوائل، ثم عرض لمفهوم هذا المصطلح، والمراد من كلمة "التلقي"، و"الأُمَّة"، و"القبول"، وما طرأ على المصطلح من تطوُّر على مستوى المفهوم، والتوظيف، ليشتهر في ضوء تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقبول، وليأخذ منحى آخر مختلفاً عن نشأته، وذلك تبعاً لدراسة تأصيلية نقدية تتكون من ثلاثة مباحث، أوَّلها تناول نشأة المصطلح وتطوُّره، وثانيها ركَّز على مفهوم المصطلح وتداخلاته، وثالثها بحث في تلقي الأُمَّة للصحيحين بالقبول (إسلاميَّة المعرفة، 2016، العدد 85، ص55).

أظهرت بعض الأبحاث أن ثمة حاجة مُلِحَّة للبحث عن تاريخ الأفكار في مسائل قد يُظنُّ أنها من المُسلمات، وهذا ما لمخناه في بحث "تطوُّر فكر المهديَّة في صناعة الحديث: دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس" للدكتور حسن أحمد إبراهيم، والدكتور إبراهيم محمد زين؛ إذ قام الباحثان بقراءة تحليلية لأدبيات المهدي والمهديَّة من خلال الأحاديث والروايات لدى كلٍّ من: البخاري، ومسلم، وأبي داود. وقد حاولا النظر إليها في سياق تطوُّر الصناعة في علم الحديث من ناحية، وباستحضار الوقائع التاريخية، والأوضاع الاجتماعية من ناحية أُخرى. بدأ البحث بشرح كيف تناولت المصادر الإسلاميَّة المهديَّة، ثم عرض

الاتجاهات الأربعة للمُحدِّثين بخصوص أحاديث المهدي والمهدية تبعاً لصحتها وضعفها، وتناول أحاديث المهديّة ومغزى التأسّي برسول الله عند البخاري ومسلم، ثم تتبّع تطوّر مفهوم "المهدية" في سنن أبي داود. وقد اختتمّ البحث بشرح طرق الرواة والمُحدِّثين ومسالكهم في التعامل مع الأحاديث الواردة عن المهدي والمهدية (إسلامية المعرفة، 1996، العدد 4، ص 17).

وناقش الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي مسألة الوضع في بحثه الموسوم بـ"الجدور التاريخية للوضع في الحديث النبوي"؛ إذ طاف الباحث على كتب التاريخ، والرجال، والأحاديث الموضوعية، والفرق والتحلل، والحديث وعلومه؛ بحثاً عن أسباب الوضع في الحديث وجدوره التاريخية، وقد أرجعها إلى أسباب هادفة، مثل: الانتقام من الإسلام والمسلمين على يد الأمم المنكوبة من اليهود والنصارى، ونصرة الأحزاب، والأهواء السياسية، والخلافات المذهبية، ونصرة المذاهب العقديّة مثل القدرية والجبرية، والتنفير من الإسلام على يد الزنادقة والملحدّين، والعصبية للجنس أو البلد، والرغبة في الإصلاح والترغيب في الزهد، ونصرة المذاهب الفقهيّة، وإلى أسباب مساعدة، مثل: عدم تدوين السُنّة، وتفرّق الصحابة في البلاد المفتوحة، والتساهل مع الوضّاعين، وخطأ الراوي بالوهم أو النسيان (إسلامية المعرفة، 1999، العدد 16، ص 7).

وتطرّق الدكتور محمد سعيد حوّا إلى مسألة أحاديث الفتن في بحثه الموسوم بـ"منهج التعامل مع أحاديث الفتن"؛ فقد لمس خللاً بيّناً عند بعض الدعاة والوعاظ والعاثّة في استحضار أحاديث الفتن؛ ما أوقعهم في أخطاء ومخالفات وإشكاليات، مثل: الاعتماد على الضعيف، والتنزيل الخطأ، والاستشهاد بتواريخ غير صحيحة، وهو ممّا قد يوقع في كثير من اللبس (إسلامية المعرفة، 2016، العدد 85، ص 15). ثم جاء الدكتور عامر الحافي ليدق ناقوس الخطر في ما يخصّ الاعتماد على الروايات الضعيفة أو الإسرائيلية في صوغ الشخصية الإسلامية، وظهر هذا جلياً في بحثه المعنون بـ"قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة". وقد سعى البحث إلى دراسة مرتبة الحديث والمعاني الأساسية لمتنه، وتناول الفرق الإسلامية المختلفة له، وبيّن المقصود بالأمة في نص الحديث، والدلالات الخاصة بعدد الفرق المذكور في الحديث، وإمكانية تعيين الفرقة الناجية، وخطورة القراءة التفريقية في دراسة الفرق الإسلامية، وأبرز ملامح القراءة التوحيدية (إسلامية المعرفة، 2011، العدد 63، ص 105).

#### 4. الاجتهاد وتجديد النظر في التعامل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة:

تطرقت بعض الأبحاث المنشورة إلى مسألة مهمة جداً، هي مسألة الاجتهاد وتجديد النظر في التعامل مع السُّنَّة النَّبَوِيَّة. وقد أخذ المنحى في النظر إلى السُّنَّة أطيافاً مُتعدِّدة، ولعل أبرزها مناقشة مسألة ماهية السُّنَّة، وطبيعتها، والإشكاليات المحتفَّة بالمحاورات التي دارت حولها؛ فذا الدكتور طه العلواني يحاول تبين العلاقة بين الكتاب الكريم والسُّنَّة النَّبَوِيَّة المُشرَّفَة، وذلك في بحثه الموسوم بـ"إشكاليات منهجيَّة في التعااطي مع السُّنَّة"؛ إذ رأى أن قضية صياغة العلاقة اللازمة بين الكتاب الكريم والسُّنَّة النَّبَوِيَّة المُطَهَّرة بقيت مثار كثير من التساؤلات؛ ذلك أن بعض أهل العلم قالوا إن السُّنَّة يمكن أن تكون مصدراً مستقلاً عن القرآن في إنشاء الأحكام أو الكشف عنها، في حين دمج بعض آخر بين الكتاب والسُّنَّة، وعدَّوهما وحياً لا يختلف إلّا في مجال الإعجاز والتعبُّد، وشاع لدى آخرين استعمال التشبيه بقول "الوحيين"، ورأوا أن التمييز بينهما يتمثل في أن القرآن الحكيم وحي باللفظ، وأن السُّنَّة وحي بالمعنى، وأن القرآن متحدى به، ومعجز، وما السُّنَّة بمعجزة، وأن القرآن يُتلى بلفظه كما أنزل، في حين يجوز أن تُروى السُّنَّة بالمعنى. وقد ترتَّب على هذه التصورات مذاهب خطيرة، منها: القول بجواز نسخ السُّنَّة للقرآن الكريم والعكس، وقبول فكرة إمكان التعارض بينهما، ووجوب التوفيق؛ سواء بطريق النسخ، أو بطريق التأويل، أو بأي طريق أخرى؛ ما أدَّى إلى توهُم بعضهم أن الفروق بينهما شكلية فقط، وأنها تتعلق بالألفاظ والمرتبة. وقد توصل الدكتور العلواني إلى نتيجة مفادها أن كثيراً من الدراسات المُتعلِّقة بهذا الجانب رسَّخت أفكاراً لا تزال تحتاج إلى مراجعة لتصحيح مسار تلك العلوم والمعارف في ضوء إعادة النظر في العلاقة بين المصدرين. وأن طرائق الاستدلال المرتبطة بالجزئيات الفقهية وجدت في السُّنَّة مصدراً أيسر في الرجوع من القرآن الكريم؛ نظراً إلى ارتباطها بوقائع وأشخاص وأحداث واقعية يسهل العثور على أشباه ونظائر لها في الأزمنة اللاحقة، فرسَّخت بذلك فكرة الانفصال بين المصدرين، وقطعت أشواطاً طويلة في بناء كثير من جزئيات القضايا الفقهية في ذلك التصوُّر، حتى تحوّلت إلى مُسلمة لا تكاد تقبل المراجعة (إسلامية المعرفة، 2016، العدد 85، ص5).

وقد عمل الدكتور طه العلواني على تفصيل كثيرٍ ممَّا ورد في المقال في كتابه "إشكالية التعامل مع السُّنَّة". وتبعاً لذلك، قرأ الدكتور إسماعيل الحسني هذا الكتاب في باب "قراءات

ومراجعات"، فكشف عن أهمية الكتاب، وجدته، ومنهجية الدكتور العلواني في معالجة الموضوع (إسلامية المعرفة، 2017، العدد 90، ص 137).

وتطرقت بعض الأبحاث إلى الكشف عن ماهية السنة بمناقشة موضوع "حجية السنة"، وهو من الموضوعات المهمة في هذا السياق، وقد برز بصورة كبيرة في المحاورات الفكرية في القرن الماضي، لا سيما بعد ظهور التيارات الحديثة، فنجد الدكتور نجم الدين زكي يؤصل حجية السنة كما تناوها الإمام الشافعي، وذلك في بحثه المعنون بـ"تأصيل الإمام الشافعي لحجية السنة النبوية وثبوتها: دراسة في ملامح النظرية الأصولية"؛ إذ بحث زكي في معالم السنة عند الشافعي وفق منهج وصفي تحليلي؛ للوصول إلى وصف شامل للمعالم المنهجية في تأصيلات الإمام الشافعي لحجية السنة النبوية، وثبوتها. ثم حلل مدلول العبارات والقواعد والأصول التي أوردها، عن طريق توضيح الإطار العام، والمنطلقات التصورية والمنهجية للشافعي. وقد ركز البحث على منطلقين رسما للشافعي مبدأ الاحتجاج بالسنة، هما: المنطلق اللساني، والمنطلق التكاملي. وخلص البحث إلى أن السنة عند الشافعي دليل يتكامل مع القرآن، وأنها لا يتناسخان؛ لأن تبادل النسخ بينهما حارمٌ لاستقلالهما، ومحلٌ بوظيفتهما التشريعية المتميزة؛ لذا ينبغي أن يبقيا متكاملين متزاوجين لا يغادر أحدهما الآخر البتة، ولا ينفصلان عن بعضٍ بحال (إسلامية المعرفة، 2010، العدد 61، ص 43).

ومّا يتصل بماهية السنة النبوية، البحث في تصرفات الرسول ﷺ؛ فقد تطرق الدكتور سعد الدين العثماني إلى هذا الموضوع في بحثه الموسوم بـ"تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية"؛ إذ بدأ الباحث -بعد المقدمة- تقسيم التصرفات النبوية إلى تشريعية، وغير تشريعية، مُدليلاً على هذا التمييز بمراجعة الصحابة للرسول في بعض قراراته، وبقتراحهم رأياً مخالفاً لرأيه فيما شاورهم فيه؛ بتأويلهم بعض تصرفاته على أنها كانت لمصالح مؤقتة، وبمراجعة الخلفاء الراشدين بعض تصرفاته بعد وفاته. ثم انتقل إلى بيان السمات الأربع للتصرفات بالإمامة؛ من: تشريعية، وتنفيذية، واجتهادية، وتصرفات في أمور غير دينية. ثم بين أهمية التصرفات النبوية بالإمامة ودلالاتها، ومنهج التدريج في تنزيل الأحكام، ومراعاة اختلاف أحوال الناس، ومراعاة الأحوال الطارئة. ثم أنهى البحث بمقترحات لحل إشكاليات في الفقه والحديث تتعلق بالتصرفات النبوية (إسلامية المعرفة، 2001، العدد 24، ص 11).

ولعل تجديد النظر في التعامل مع السُّنَّة عن طريق الاجتهاد والتجديد نجده بصورة مباشرة في عناوين بعض الأبحاث التي تكشف للقارئ بوضوح عن مقاصد الدراسة، مثل: "الاجتهاد والتجديد في علوم السُّنَّة" (إسلاميَّة المعرفة، 2016، العدد 86، ص86)، و"منهجية التعامل مع السُّنَّة" (إسلاميَّة المعرفة، 1999، العدد 18، ص53)، وكلاهما للدكتور عبد الجبار سعيد، وبحث "منهجية التعامل مع البُعدين الزماني والمكاني في السُّنَّة عند المُحدِّثين" للدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي (إسلاميَّة المعرفة، 2004، العدد 37-38، ص81)، وبحث "الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السُّنَّة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة" للدكتورة غالية بوهدة (إسلاميَّة المعرفة، 2010، العدد 61، ص11).

وقد حاولت بعض الأبحاث استثمار مُكنة الحديث النبوي والسُّنَّة النَّبَوِيَّة وغناها في الكشف عن حضورها في الدراسات المختلفة، ومحاولة الإفادة من هذا الحضور في تطوير مناهج النظر والتفكير، كما في بحث "العنف ضد المرأة: استراتيجيات مواجهة وأساليب تعليمها في ضوء السُّنَّة النَّبَوِيَّة: دراسة تحليلية" للدكتور زياد خميس التَّح والدكتور بكر بني إرشيد (إسلاميَّة المعرفة، 2010، العدد 61، ص111)، وبحث الدكتور علي عجين "ملامح الفكر التربوي عند الإمام البخاري: قراءة تحليلية" (إسلاميَّة المعرفة، 2011، العدد 65، ص37)، وبحث "التناسب البياني في السُّنَّة النَّبَوِيَّة" للدكتور محمد مختار المفتي (إسلاميَّة المعرفة، 2013، العدد 73، ص41)، وبحث "سبق المُحدِّثين في استخدام مناهج البحث العلمي" للدكتور عبد العزيز محمد الخلف (إسلاميَّة المعرفة، 2012، العدد 67، ص43)، وبحث "توظيف آليات المنطق في سَبْر أقوال رجال الحديث" للدكتور حسن مظفر الرزوي (إسلاميَّة المعرفة، 2007، العدد 48، ص103).

### ثانياً: نظرة وقراءة معرفية

واضح جداً احتفاء المعهد بالدراسات التي تُعنى بنقد المتن، وقد ظهر هذا -الاحتفاء- بالحجم الكميِّ الرحاح الواسع للمقالات العلمية الحديثة التي نُشرت في مجلة "إسلاميَّة المعرفة"؛ إذ مثَّلت موضوعات نقد المتن نسبةً لا تقل عن ثلثي مجموع المقالات المنشورة في الموضوعات الحديثة.

ويبدو أن هذا التوسُّع الكَمِّي الفسيح في حجم "دراسات نقد المتن" يومي بطريقتة أو أخرى إلى تصدُّر هذا المجال البحثي وألويته على غيره من موضوعات الدرس الحديثي، ولا غرور في ذلك؛ فإنه لم ينل مكانته، ولم يستوفِ حقه من الحفر المعرفي والمباحثة. ويهدف التوسُّع في هذا الموضوع إلى لفت أنظار الباحثين في الحديث الشريف وعلوم السُنَّة النَّبَوِيَّة إلى قضايا نقد المتن، وإيلائها مزيداً من الاهتمام، وتقدير صيغة تجديدية في ما يخصُّ توظيف آليات فهم النَّصِّ والتعامل معه.

وهاهنا وقفةٌ على ضفاف الحجم الكَمِّي لمقالات نقد المتن؛ إذ نلاحظ تصدُّعاً بيِّناً في التركيز على زاوية الإشكالية، والمنهج، والمعالجة في تناول قضايا الدرس الحديثي. وهذا النهج التجديدي وإن حمل في طياته كثيراً من الصواب، فإنه لا بُدَّ من نظرات في ما جاء في الأبحاث الأكاديمية الحديثة.

### نظرة أولى:

#### قصور في معرفة طبيعة علم النقد الحديثي؛ تصوُّراً وإدراكاً:

إن أكثر الأبحاث التي عرضتها المجلة لم تمسَّ فلسفة النقد الحديثي وجوهره كما قرَّره أربابُه الأوائل، وكبار مُنظِّري الصنعة؛ فتصوُّر كُنْه علم الحديث وإدراك حقيقته التي هو عليها يُعدُّ منطلقاً أساسياً، وأصلاً أصيلاً في معرفة عملية النقد عند المُحدِّثين؛ وهو الأساس الأوَّل من "مصفوفة نقد المتن"؛ إذ إن فهم علم الحديث فهماً شمولياً: بأطواره وأدواره، وفروعه، وأنواعه، وأدلته، ووسائله، واستثناءاته، وخصوصياته ... يُمثِّل خطوةً أولى لتصوُّر صحيحٍ لمعنى "النقد الحديثي"، واستيعاب حركة الرواية؛ تحمُّلاً وأداءً، تشافهاً وكتابةً ... وهو مدخلٌ ضروري لبناء منهجهم النقدي؛ لأن عملية النقد وُلِدت حيث وُجِد مقتضاها، وتطوَّرت حيث تعدَّدت مسالكها.

بمعنى أن الحركة النقدية الحديثة تطوَّرت بحسب الوقائع التي كانت محلاً للنقد؛ فسوقُ "النقد الحديثي" قام على دراسة الروايات الحديثة، والبحث في مساراتها، وطرقها، وجوادها ... وهو ما تُسمِّيه معرفة واقع الرواية، والطبيعة الحديثة.

وهكذا بدأ النقد يتكون وينمو ويتسع مرّة بعد مرّة، وكلّما اتسعت الرواية وتشعبت مسالكها استعمل لها النُّقْدُ مزيداً من الأدوات والوسائل الأساسية التي تصون الحديث النبوي، وتحوّل دون دخول ما ليس منه فيه، أو خروج ما هو منه عنه.

فإذا أردنا الوقوف مع الانطلاقة الأولى لعملية نقد المتن عند المُحدِّثين سنجدُها بدأت زمن الصحابة رضي الله عنهم؛ ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون الأحاديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتداولونها فيما بينهم، فكان أحدهم إذا لقي أخاه حدّثه بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويكون هذا الصحابي إمّا أنه سمعه أيضاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس آخر، أو سمعه من صحابي غير الذي حدّثه. وفي كلتا الحالتين يكون سماعه ممّن حدّثه تأكيداً له لما سمعه، وتثبيتاً له على ما تلقّاه، كما قال البراء بن عازب رضي الله عنه: "ما كلُّ الحديثِ سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يُحدِّثنا أصحابنا...".

إذاً، كان النقد في هذه المرحلة محدوداً؛ لوجود النبي صلى الله عليه وسلم بين ظَهْرَانِيهِمْ؛ ولأن التلقّي كان مباشرة منه عليه الصلاة والسلام، أو من صحابي تلقّي من النبي صلى الله عليه وسلم. وكان الأصلُ التسليم، والانقياد، والإيمان بما حدّث به الصحابةُ بعضهم بعضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... إلّا أن يكون فيما حدّث به الصحابي مخالفةً لما هو مُقرَّر في كتاب الله من الأوامر والنواهي، أو ما كان مشهوراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من المعاني والأحكام... فحينئذٍ كانوا يتوقفون عن قبول الحديث، ويراجعون صاحبه، أو يسألون عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو يعترضون عليه بآية من كتاب الله، أو بحديث معروف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وبسبب ما قد يقع من مخالفة في بعض ما يُحدِّث به الصحابة؛ ظهرت النواة الأولى لمنهج النقد، وهو مبدأ الاحتياط في قبول الخبر، فكان الصحابة، لا سيّما الكبار منهم، شديدي العناية في الرواية من حيث تحمُّلها وأداؤها... وأخبارهم في ذلك كثيرة.

وقد كان "نقد المتن" في زمن الصحابة حاضراً بقوة وتطبيقاته كثيرة، حتى إن البدر الزركشي جمع كتاباً يحوي اعتراضات السيدة عائشة رضي الله عنها على الصحابة في ما يُخالف ظاهره القرآن الكريم أو السُنَّة المشهورة، والمحفوظ عندها... فكان النقد للمروي يتجه ابتداءً إلى المتن؛ وذلك بعرضه على آي القرآن الكريم، أو مشهور السُنَّة الصحيحة؛ فليس ثمة إسنادٌ وقتئذٍ؛ إذ التلقّي كان مباشراً أو شبه مباشر.

فأساس "النقد الحديثي" هو نقد المتن والنظر في المروي لفظاً، وعبارةً، وصياغةً، ودلالةً ... بعرضه على القرآن الكريم والسُّنَّة المشهورة. وعلى هذا الأساس بنى علماء الحديث وصياغة الصنعة "منهج النقد"، ونقدوا كثيراً من متون الأحاديث المخالفة لما هو ثابت في القرآن الكريم والسُّنَّة المشهورة.

إن "النقد الحديثي" إجراءً شمولي يراعي فيه النُّقاد جميع الاعتبارات التي تسير حركة الراوية، كما قال المعلمي: "راعى المُحدِّثون العقل في أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث. فالمتثبتون إذا سمعوا خبراً تمتنع صحته، أو تبعد لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يُحدِّثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكره مع القدح فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته" (انظره في المعلمي، الأنوار الكاشفة، ص6).

وإذاً:

فهاهنا لا بُدَّ من مراجعة تكون حاصلة وغير حاصرة لأبحاث المجلة، بناءً على مدى الإدراك الكلي لواقع الرواية، والفهم العميق لفلسفة علم النقد عند المُحدِّثين، واستثمار ذلك في "نقد المتون"؛ فالبقدر الذي تُفهم فيه طبيعة الرواية بالقدر الذي تظهر فعالية العملية النقدية. والنقد الفعّال هو الذي ينبع من الدراية الواسعة والخبرة الممتدة بطبيعة الرواية، والمعرفة الشاملة لموضوعات المتون.

وأخرى:

في مرجعية علم النقد الحديثي: جِدَّةٌ وجِدِّيَّةٌ:

نتيجة لتعدد الروايات وتشعبها، وظهور متون لا تتفق مع كليات الدين؛ استعمل علماء الحديث معايير جديدة اقتضتها طبيعة المرحلة؛ إذ ردّوا كل حديث يُخالف العقل والتاريخ، ثم استعملوا أيضاً معايير جديدة ردّوا بها كلَّ حديثٍ يُخالف العلم الثابت والحقائق اليقينية، وردّوا أيضاً ما يُخالف الفصاحة والبلاغة، من حيث وجود بعض الألفاظ أو المصطلحات المتأخرة عن زمن النبوة، حتى قيل فيه: "لا يشبهه كلام النبوة"، وصار بهذا نقد المتن والبحث فيه، وهو الأساس الأوّل والمعتبر عن المُحدِّثين، وعرفوا أن كلام النبوة لا يُشبهه كلام الناس.

ولذلك رأينا الربيع بن حُثيم (توفي 61هـ) يقول: "إن من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نعرفه به، وإن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها." (الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 106).

واضح من هذا النَّص -وهو نص مُتقدِّم- اعتبار متن الحديث قبولاً ورفضاً؛ ذلك أن دلالة متن الحديث على صحته أو بطلانه دلالة ذاتية من الحديث نفسه بالنظر إلى الشكل والمضمون. فإذا كان المتن يحوي مستحيالات عقلية، أو أحكاماً متناقضة طُرح، ولم يُقبل، وقد أفرد لذلك الخطيب البغدادي باباً في كتابه "الكفاية في علم الرواية"، قال فيه: "باب وجوب اطراح المنكر والمستحيل من الأحاديث."

فكانت آلة النقد الحديثي تجري على الأحاديث والمرويات قبل وصول الحديث إلى مرحلة التصحيح والتضعيف التي تعتمد التأكد من استيفاء الحديث شروط القبول؛ فلا يُنظر في إسناد حديث إلا بعد التأكد من سلامة متنه، وخلوه تماماً من مخالفة القرآن الكريم،<sup>1</sup> ومخالفة السُّنة النبوية المشهورة، ومخالفة العقل والفطرة، ومخالفة الحس، ومخالفة التاريخ،<sup>2</sup> ومخالفة الواقع، ومخالفة الحقائق العلمية، ومخالفة السُّنن الكونية.

وقد تنبَّه كبار النُّقاد لهذا المعنى، فقال يحيى بن معين في ذلك: "من لم يكن له فهمٌ بالحديث، يعرف صحيحه من سقيمته قبل أن ينظر في طريقه؛ فلا ينبغي له أن يشتغل بطلبه"، فلا يُقدِّم نقد السند على نقد المتن بطبيعة الحال. وفي هذا المعنى قال ابن الجوزي: "إن الحديث الذي يُخالَف المعقول، ويناقض الأصول فإنه موضوع دون الحاجة لتكلف اعتبار رواته، حيث إن المستحيل لو صدر عن الثقات فإنه يُردُّ، ويُنسب إليهم الخطأ، ألا ترى أنه

<sup>1</sup> مثال ذلك حديث "شر الثلاثة ولد الزنا": "لا يدخل الجنة عاق، ولا مدمن خمر، ولا مَنان، ولا ولد زنية." أخرجه الإمام أحمد؛ إذ قال العلماء: ما ذنب هذا الطفل بكونه ابن الزنا حتى لا يدخل الجنة؟ فالذنب ذنب غيره، والله تعالى لا يظلم أحداً مثقال ذرة، فهو مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: 164).

<sup>2</sup> للاستزادة، انظر كتاب الدكتور سلطان العكايلة المعنون بـ"نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية". ما جاء في القصة المشهورة أن بعض اليهود أظهروا كتاباً في زمن الخطيب البغدادي زعموا أنه كتاب رسول الله ﷺ، وأنه يقول فيه بإسقاط الجزية عن أهل خيبر، وفيه شهادات لبعض الصحابة، فعرضوه على الخطيب البغدادي، فنظر فيه، وقال: إنه مُزور، من دون أن ينظر في إسناده؛ لأن فيه شهادة سعد بن معاذ، الذي كان قد توفي عقب غزوة الخندق سنة خمس من الهجرة. ومعلوم أن غزوة خيبر كانت في السنة السابعة من الهجرة، وفيه شهادة معاوية بن أبي سفيان، الذي كان إسلامه يوم فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة؛ أي بعد غزوة خيبر. انظر: سير أعلام النبلاء (18/280).

لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سمّ الخياط لما نفعتنا ثقتهم، ولا أثرت في خبرهم لأنهم أخبروا بمستحيل" (ابن الجوزي في كتابه الموضوعات، ج2، ص123).

### والخاص:

أن نُقَادَ الحديث وأساتذة الصنعة -من خلال النصوص المروية عنهم، ومن خلال أحكامهم على الأحاديث، وتطبيقاتهم العملية في كتب العِلل والنقد- قرّروا مقاييس يقينية لنقد المتون، والتمييز بين المقبول والمردود من الأحاديث النبوية؛ فالحديث لا يرتقي إلى درجة البحث في رواته توثيقاً وتضعيفاً إلا بعد أن يُعْرَضَ منهُ على الأصول الكلية، والقواعد العامة المتفق عليها، بل حتى عرضه على كل ما من شأنه أن يكون سبباً في استنكاره، ومانعاً من قبوله.

وباستعمال "نقد المتن"، وهي طريقة عرض المتون على القرآن الكريم، ومشهور السُّنة النبوية والتاريخ... ردّ المُحدِّثون عشرات المثات من المتون التي كان يتداولها رواة الحديث؛ فمتن الحديث يحمل في طياته علائم الصحة أو البطلان من دون حاجة إلى معرفة النَّقْلَة الذين رووا المتن؛ فمقتضى القبول أو الردّ مقتضى ذاتي في المتن نفسه، فيكون النظر في الإسناد نظراً بالتَّبَع لا بالاستقلال.

وجدير بالذكر أن يقال إن صحة السند لا تقتضي إيجاب صحة متنه؛ لأن المتن لا يُقْبَلُ إلا بتوافر مجموعة من الشروط والضوابط والمحترزات التي تؤكد لنا صحة ذلك الخبر، كما قال ابن القيم: "إن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحته، فإن الحديث يصح بمجموعة أمور." (ابن القيم في كتابه الفروسية، ص245). لذلك رأينا النُّقَادَ يحكمون على متون بالنكارة والشذوذ والغرابة مع جودة طرقها، ونظافة أسانيدها، كما قال الذهبي في غير موضع من كتبه، مثل قوله: "هذا حديث منكر جداً على نظافة إسناده." (الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، ص83).

فالنُّقَادُ إذا استنكروا متناً، وإن كان صحيح الإسناد، ردّوه، وأعلّوه بعلّة، ولو كانت غير قاذحة كما قال المعلمي في مقدمته على "الفوائد المجموعة" للشوكاني: "إذا استنكروا الأئمة

المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة؛ فإنهم يتطلبون له علة، فإن لم يجدوا علة قادحة مُطلقاً، حيث وقعت، أعلوه بعلة ليست بقادحة مُطلقاً، ولكنهم يرونها كافية للقدح في ذلك المنكر.

### وإذاً:

فلا بُدَّ من مراجعة ثانية تقوم على صياغة تجديدية لعلم نقد المتن، تجمع بين جهود المُحدِّثين الأوائل تأسيساً وتطبيقاً من جهة، وما أنتجته الحقول المعرفية المختلفة من تجارب، وقوانين، وحقائق... من جهة أخرى، بحيث تتسع دائرة النظر في استنطاق نصوص السُنَّة النبويَّة، وتنوير متونها، وتوظيف جميع أدوات فهم النَّص؛ بتفعيل مناهج النقد المساندة المنضوية تحت نظريات تحليل النَّص، واستنباط أقصى ما يمكن من المعاني والدلالات التي يحتملها المتن؛ باستحضار أبعاد شتى للنَّص، مثل: البُعد الزماني، والمكاني، والموضوعي، والمقاصدي، والسُّنني، ونواميس الكون، واستحضار فقه العمران، والثابت والمتغير من الأحوال، والوقوف عند العِلل والأسباب والحكم.

### وثالثة:

### في العلوم المُتولِّدة عن علم النقد الحديثي؛ حُكماً وأثراً:

يوجد خلل علمي ومنهجي حاصله أن الحكم على الأحاديث يأتي من معرفة رتبة رواة الأسانيد. ولا شك في أن هذا الفهم خطأ علمي أدى لاحقاً إلى اتِّهام المُحدِّثين بعنايتهم بالأسانيد أكثر من المتون. ويمكن إجمال العلوم الناتجة من عملية النقد الفعَّال في أمرين:

أحدهما: الحكم على الرواة؛ فالحقيقة أن الحكم على الراوي تجريباً وتعديلاً هو نتيجة لنقد المتون التي رواها ذلك الراوي، فإذا كانت المتون التي رواها مخالفة في عمومها لمتون أخرى صحيحة، حُكِمَ النَّقْدُ عليه بالضعف وقلة الضبط، إن عكست فصحيح، فإن روى راوٍ متوناً وافق فيها غيره من الرواة حكموا عليه بالوثاقة والضببط؛ فأمر منعكس تماماً.

فالحكم على السند عامة وعلى الراوي بوجه خاص، هو في الحقيقة نتيجة طبيعية لنقد المتن التي رواها، والمرويات التي حدّث بها. فكلّما كان ثمة نكارة في متن من المتن، أو في أكثر المتن التي يرويها، كان حال الراوي أقرب إلى الجرح، وأولى بالضعف، وكلّما كانت ثمة موافقة في متن من المتن، أو في أكثر المتن، كان حال الراوي أولى بالوثاقة، وأقرب إلى الضبط.

والآخر: مصطلحات الحديث وأنواعه؛ فإن جميع مفاهيم علوم الحديث ومصطلحاته التي استُحدثت لاحقاً كانت نتيجة واقعية للعملية النقدية التي أُجريت على نقد مرويات السنّة ومتون الأحاديث.

**بمعنى:** أن ألقاب الحديث ومصطلحاته، وتقسيماته، وأنواعه... ظهرت تبعاً لاستقلالاً! فإنه لما أجرى المُحدِّثون "قانون النقد الحديثي" نجم عنه قضايا مُتعدّدة تتصل بـ"المروي"، ومسائل متنوعة تتصل بـ"الراوي"، وكان منهما (أي علوم المروي والراوي) مباحث تتصل بـ"الرواية" نفسها.

### وإذاً:

وهاهنا مراجعةٌ ثالثة تتجه نحو التصحيح العلمي، والتصويب المنهجي لما شاب علم نقد المتن الحديثي من جهة الحكم؛ فالحكم على الرواة مُتولّد من نقد المتن التي رووها، ومن حيث الأثر؛ إذ إن عدداً كبيراً من المصطلحات والمفاهيم نتجت من نقد المتن، مثل: الرواية بالمعنى، والاختصار، والتقطيع، والتصحيح، والإدراج، وزيادة الثقة... كل هذه المصطلحات ظهرت على ضفاف نقد المتن.

### وشيءٌ أخيرٌ:

سبق القول إن الأبحاث الحديثية في مجلة "إسلامية المعرفة" تناولت -في مجلّتها- "متون السنّة النبويّة"؛ منهجاً، وفهماً، ومعالجةً. وإن ممّا يُحسِّن في هذه المراجعات وتلك النظرات أن تُصنّف تلك الأبحاث بحسب هذه الدوائر الكبرى؛ إذ تظهر فائدة ذلك من جهة وضع اليد على جوانب النقص، ومسيّها مساً مباشراً، وملاحظة مدى التوافق بين الأبحاث، ليس أقلّها تكرر الأسلوب ذاته في التعامل مع موضوع نقد المتن.

## المراجع

- إبراهيم، حسن أحمد؛ زين، إبراهيم محمد (1996). تطوّر فكر المهديّة في صناعة الحديث، دراسة في العلاقة بين التجديد والتقدّيس، إسلاميّة المعرفة، العدد 4، ص 17 - 58.
- أمانة، صايل أحمد (2016). الظروف المختلفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص، إسلاميّة المعرفة، العدد 85، ص 91 - 130.
- الإدرسي، عبد الحميد (2002). في نقد مقولة أهل الرأي أهل الحديث، إسلاميّة المعرفة، العدد 28، ص 149 - 155.
- البناء، نماء (2012). نحو منهجيّة للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، حديث "لولا حواء لم تكن أنثى زوجها إنموذجاً"، إسلاميّة المعرفة، العدد 67، ص 11 - 42.
- بوهدة، غالية (2010). الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنّة عن المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة، إسلاميّة المعرفة، العدد 61، ص 11 - 42.
- التّح، زياد؛ بني إرشيد، بكر (2010). العنف ضد المرأة: استراتيجيات مواجهة وأساليب تعليمها في ضوء السنّة النبويّة، دراسة تحليلية، إسلاميّة المعرفة، العدد 61، ص 111 - 142.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن جعفر (2003). الموضوعات، دراسة وتحقيق: محمد أحمد القيسية، ط3، الإمارات: مؤسسة النداء.
- الحافي، عامر (2011). قراءة توحيدية في حديث افتراق الأئمة، إسلاميّة المعرفة، العدد 63، ص 105 - 139.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (1977). معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحريري، عمار (2019). الاجتهاد في تقديم الراجح عند الشيخين: دراسة أحاديث الصحيحين، إسلاميّة المعرفة، العدد 97، ص 55 - 92.
- الحريري، عمار (2016). تلقّي الأئمة للحديث بالقبول: النشأ والمفهوم والتطوّر، إسلاميّة المعرفة، العدد 85، ص 55 - 89.
- الحريري، عمار (2018). منهج المُحدِّثين في التعامل مع الصحيحين: الأحاديث المنتقدة نموذجاً، إسلاميّة المعرفة، العدد 92، ص 47، ص 47 - 83.
- الحسني، إسماعيل (2017). إشكالية التعامل مع السنّة، إسلاميّة المعرفة، العدد 90، ص 137 - 152.
- حللي، عبد الرحمن (2010). المُطلق والنسبي في السنّة النبويّة، إسلاميّة المعرفة، العدد 61، ص 79 - 110.
- حوا، محمد سعيد (2016). منهج التعامل مع أحاديث الفتن، إسلاميّة المعرفة، العدد 85، ص 15 - 53.

الخلف، عبد العزيز (2012). سبق المُحدِّثين في استخدام مناهج البحث العلمي: الحكم على الرواة نموذجاً، إسلامية المعرفة، العدد 67، ص 43 - 72.

الخير آبادي، محمد أبو الليث (1999). الجذور التاريخية للوضع في الحديث النبوي، إسلامية المعرفة، العدد 16، ص 7 - 45.

الخير آبادي، محمد أبو الليث (1998). المنهج العلمي عند المُحدِّثين في التعامل مع متون السُّنَّة، إسلامية المعرفة، العدد 13، ص 13 - 46.

الخير آبادي، محمد أبو الليث (2004). منهجية التعامل مع البُعدين الزماني والمكاني في السُّنَّة عند المُحدِّثين، إسلامية المعرفة، العدد 37، 38، ص 81 - 128.

الدريس، خالد بن منصور (2005). نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل، إسلامية المعرفة، العدد 39، ص 103 - 146.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (1998). تذكرة الحفاظ، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية.

رامي، ليلي (2005). قراءة في استدراقات أم المؤمنين عائشة على الصحابة، إسلامية المعرفة، العدد 39، ص 189 - 228.

الرزو، حسن مظفر (2007). توظيف آليات المنطق في سير أقوال رجال الحديث، إسلامية المعرفة، العدد 48، ص 103 - 132.

الرشيد، عماد الدين (2005). مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، إسلامية المعرفة، العدد 39، ص 75 - 102.

زنكي، نجم الدين (2010). تأصيل الإمام الشافعي لحجّة السُّنَّة النَّبَوِيَّة وثبوتها دراسة في ملامح النظرية الأصولية، إسلامية المعرفة، العدد 61، ص 43 - 78.

زنكي، نجم الدين (2011). نقد متون السُّنَّة النَّبَوِيَّة في تأصيلات الشافعي قراءة لعلامات الوصل بين أصول الفقه وأصول الحديث، إسلامية المعرفة، العدد 63، ص 15 - 51.

سعيد، عبد الجبار (2016). الاجتهاد والتجديد في علوم السُّنَّة، إسلامية المعرفة، العدد 86، ص 86 - 111.

سعيد، عبد الجبار (2005). الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف، إسلامية المعرفة، العدد 39، ص 45 - 74.

سعيد، عبد الجبار (1999). منهجية التعامل مع السُّنَّة، إسلامية المعرفة، العدد 18، ص 5 - 88.

أبو سليمان، عبد الحميد (2005). حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف (رأي وحوار)، إسلامية المعرفة، العدد 39، ص 229 - 260.

الشوكاني، محمد بن علي (1995). *الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة*، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

العثماني، سعد الدين (2001). *تصرفات الرسول بالإمامة، الدلالات المنهجية والتشريعية، إسلامية المعرفة*، العدد 24، ص 11 - 54.

عجين، علي (2011). *ملامح الفكر التربوي عند الإمام البخاري: قراءة تحليلية لكتاب العلم من الجامع الصحيح، إسلامية المعرفة*، العدد 65، ص 37 - 72.

العلواني، طه (2016). *إشكاليات منهجية في التعاطي مع السنة، إسلامية المعرفة*، العدد 85، ص 5 - 14.

العلواني، طه (2005). *السنة النبوية ونقد المتون، إسلامية المعرفة*، العدد 39، ص 5 - 43.

أبو عمير، فايز (2005). *قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة، إسلامية المعرفة*، العدد 39، ص 147 - 188.

ابن القيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (1993). *الفروسية*، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، ط1، السعودية: دار الأندلس.

المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى (1983). *الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة*، بيروت: عالم الكتب.

المفتي، محمد مختار (2013). *التناسب البياني في السنة النبوية، إسلامية المعرفة*، العدد 73، ص 41 - 72.

## مراجعة لكتاب

### سُنن العمران البشري في السيرة النبوية\*

تأليف: عزيز البطوي\*\*

عبد الله عطا عمر\*\*\*

يُمثّل الكتاب إطاراً معرفياً ومنهجياً لمقاربة العمران البشري مقارنةً بسُننِيَّة، وفق الرؤية القرآنيَّة التوحيدية، ضمن حقيقة المنظومات السُننِيَّة التي تحكم حركة التاريخ والعمران الإنساني، وتواجه معتركات عوالم الابتلاء والتدافع والتجديد، وصيرورة الفعل العمراني الراشد. فالنظرة القرآنيَّة إلى السُنن الإلهية تجعل منها إحدى أكثر الظواهر دلالة على الإعجاز الكوني والاستخلافي والعمراني والحضاري للقرآن الكريم، ونظرته الوجودية.

وقد جاء الكتاب في بابين؛ الأول بعنوان "مدخل لدراسة سُنن العمران البشري"، واشتمل على أربعة فصول، تحدّث في الفصل الأول عن دلالة لفظي "السُنن" و"العمران" في القرآن والسُننَّة، مُبيِّناً أن كلمة "السُننَّة" مشتقة من "سَنَ"، وأنها تعني السيرة المستمرة، والطريقة المتبعة؛ سواء أكانت حسنة أم سيئة، وأنها تأتي بمعانٍ عدَّة تحمل كلها طابع الحركة الموجهة، وأن مفهوم "السُننَّة" يتعدّد بحسب السياق والصيغة، أو ما أُضيف إليه؛ فسُننَّة الله هي أحكامه وأوامره ونواهيه، وسُننَّة الرسل مناهجهم، وسُننَّة الأوَّلِينَ وقائع وأحوال جرت جزاءً، أو عقاباً، أو إهلاكاً.

\* البطوي، عزيز. سُنن العمران البشري في السيرة النبوية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2018م.  
\*\* دكتوراه في الدراسات الإسلامية، جامعة ابن زهر، 2012م، أستاذ التعليم العالي، ورئيس مركز الدراسات في الفكر والمجتمع بجامعة ابن زهر.

\*\*\* دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2012م، باحث ومُحقِّق ذو دراية واهتمام بتحقيق كتب التراث، وعناية بأسباب النهوض الحضاري. البريد الإلكتروني: dabd\_alali2010@hotmail.com  
تم تسلّم المراجعة بتاريخ 2018/7/9م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/10/20م.

عمر، عبد الله عطا (2021). مراجعة لكتاب: سُنن العمران البشري في السيرة النبوية، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"،

مجلد 26 العدد 101، 295-310. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5479

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2021

وذكر المؤلف أن مُحصّل التعريفات يفضي إلى نتائج عن تصنيفها من حيث: بنيتها، أو أصلها اللغوي وامتداداته الاصطلاحية، أو خصائص السُنَّة وطبيعتها، أو النظر في أقسامها، أو وظيفتها. ورأى أنه يمكن صياغة تعريف جامع لمفهوم "السُنَّة" باستقراء نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، ودراستها من جهة ورودها، ومن جهة دلالاتها؛ للوقوف على العناصر الجزئية لمعاني السُنَّة، وصولاً إلى بناء تعريف متكامل لها. فلفظ "السُنَّة" جاء في القرآن الكريم صريحاً في ستة عشر موضعاً، ومضافاً إلى الله تعالى في تسعة مواضع، ومضافاً إلى الرسل في موضع واحد، ومضافاً إلى الأوّلين في أربعة مواضع. وقد ذكر المؤلف مواضع هذه الآيات بحسب السور الواردة فيها.

أمّا في الأحاديث والآثار فقد جاء لفظ "السُنَّة" بصيغ مختلفة، منها: المفرد المضاف إلى صفة (سُنَّة حسنة، وسُنَّة سيئة)، والجمع المضاف إلى مَنْ كان قبلاً، والجمع المضاف إلى الأوّلين، والمفرد المضاف إلى أهل الكتاب، أو المضاف إلى ضمير المتكلم (سُنَّتي)، والمفرد المضاف إلى النبي وأصحابه (بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين)، والمضاف إلى الجاهلية.

وقد أشار المؤلف إلى أن مصطلح "السُنَّة" يحضر في القرآن الكريم حضوراً مركزياً، وأن نسبة حضوره في المكي مساوية لنسبة حضوره في المدني، وأنه يأتي بمعنى عادة الله في الخلق، أو الطريقة، أو الأُمَّة، أو الأمثال والوقائع، أو الدين. ويأتي أيضاً في الحديث الشريف بمعانٍ عدّة، منها: الطريقة المتبعة، والسيرة المعتادة، والمنهج، والعرف، ومقابل القرآن، والهدى. وهي أحكام الله القدريّة والتكوينية في وقائع الاجتماع الإنساني، وأحوال العمران البشري وطبائعه (البطيوي، 2018، ص76-99).

ثم تحدّث المؤلف عن الدلالة المعجمية للفظ "العمران" من حيث اللغة، مُبيّناً أنه يؤول إلى مادة "عَمَرَ"، وأن مداره يكون على معانٍ متعددة، منها: الإقامة، والعمران، والحفظ، والقبيلة، والعبادة، والوحدة الزمنية، والحياة، والقصد. ورأى أن لفظ "عَمَرَ" يُعبّر عن خصوبة اشتقاقية؛ فالعمران هو منظومة معرفيّة ومقاصدية كبرى، وممارسة للبناء تتم في الزمان والمكان، وبذلك يتعارض معنى العمران مع الفساد والعبث، ويحمل في معناه اللغوي الأبعاد الأساسية التي يقوم عليها العمران الإسلامي، وهي: البُعد الإنساني البشري، والبُعد المادي، والبُعد

الزميني، والبُعد الشعائري التعبدي، والبُعد القيمي الهادف، والبُعد الرسالي التسخيري الاستخلافي، والبُعد التنظيمي. ولهذا فإن لمصطلح "العمران" وأصله اللغوي وجوهاً من المناسبة استغرقت جوانبه كلها على مستوى الشكل العام (البطيوي، 2018، ص 99-103).

لقد شكّل هذا المصطلح حجر الزاوية في الإبداع الخلدوني، إضافةً إلى ما أبدعه الشاطبي ضمن المنظور المقاصدي. فاستعمار الأرض أمر إلهي، بحسب ما يُحقّق مقاصد الإنسان من الخلق، في البُعد المادي وغيره، وهو ما تستدعيه الرؤية القرآنية الكليّة للعمران، بالنظر إلى جميع الآيات نظرة موضوعية بنائية تكاملية. وأكد المؤلف أن هذا المصطلح يُؤسّس لنزعة إنسانية، ورؤية مقاصدية تتعلّق بطبائع الاستقرار المفضي إلى قيم التعاون، ويحمل أبعاداً اجتماعية وأنتروبولوجية وثقافية واقتصادية وتاريخية، ومُتمثّل نظاماً وجودياً دالاً على حركية التجربة الإنسانية في تفاعلها مع الدين والطبيعة (البطيوي، 2018، ص 103-107).

وقد بيّن المؤلف أن لفظ "العمران" لم يردّ في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة، وإنما وردت اشتقاقاته في تسعة عشر موضعاً (25 مرّة)، توزّعت على خمس عشرة سورة؛ أربع مدنية، وتسع مكية، وأنه جاء فيهما (القرآن، والسُنّة) ضمن سياقات مختلفة، منها: سياق التقدير الإلهي للخلق والنشأة، والامتنان بأنه استعمرهم في الأرض، والتنبية لقيمة الحرص على الدنيا، وإقامة العمارة التعبديّة، وأنه ورد في ظل وقائع ذات أبعاد تتعلّق بالأفراد والأمم، وتدفع نحو رؤية حقيقة العمران.

ثم ذكر أنه يمكن صياغة تعريف جامع للعمران يفضي إلى الصلاح والإصلاح، ويقوم على الفعالية التسخيرية والاستخلافية التي تُحرّر الجهد البشري من ضلالات الهوى في اتجاه العبودية لله تعالى، وهو جهد محكوم بقيم موجّهة ضابطة، منها: التقوى، والخير، والحق، والعدل، والجمال؛ تحقيقاً للترقي الاستخلافي الشهودي. إذأ، هو أحكام الله القدرية والتكوينية، التي جرت بها عاداته في تمكين الخلق من إقامة العمران؛ توحيداً له تعالى، واستخلافاً في الأرض، وتسخييراً للطبيعة، وتحقيقاً للصلاح والإصلاح؛ تداولاً، وتدافعاً، وتجديداً (البطيوي، 2018، ص 115-126).

وتحدّث المؤلّف في الفصل الثاني عن "فقه سنن العمران البشري، والأسس المنهجية لفقه السنن"، التي تُعدّ مدخلاً مركزياً لتقديم مقارنة حضارية كئيّة للمسألة السننّية، في علاقتها بإقامة أحوال راشدة من العمران البشري، مُبيناً أنه يعتمد النظر في النص القرآني لاستمداد رؤيته عن حُجّية السنن، وأقسامها، وخصائصها، وأصول معرفتها، وطرائق استنباطها، وذلك من خلال محاور عدّة، أهمها:

1. حُجّية السنن الإلهية، وأقسامها، وخصائصها، ومواردها، وطرائق استنباطها

ومعرفتها:

أوضح المؤلّف أن السنن تستمد حجيتها من دعوة القرآن الكريم إلى السير في الأرض، والنظر في تاريخ الأمم، وأن هذه الحُجّية هي حُجّية ثبوت أو حُجّية دلالة. ثم تحدّث عن أقسام السنن، فذكر منها ما يبني على اطّراد السنن أو عدم اطّرادها؛ فتنقسم بذلك إلى جارية وخالقة، أو على معيار الخصوص والعموم؛ فتكون عامة وخاصة، أو على معيار طبيعة السنن وأبعادها المادية أو الاجتماعية؛ فتنقسم بذلك إلى كونية واجتماعية، أو على معيار ارتباط السنن بإرادة الإنسان وفاعليته؛ فتُصنّف إلى اختيارية وإجبارية، أو على اعتبار معيار موضوعها وأثرها في الممارسة الإنسانية الفردية والجماعية، وإعادة تشكيل العقل المسلم، وجعله أكثر اقتداراً على إدارة مجالات مشروع البناء الحضاري وتديورها، واستعادة الأمة وظيفه الشهادة على الناس؛ فتنقسم بذلك إلى سنن الله في النفس، وسنن التغيير الاجتماعي، وسنن الله في التدافع الحضاري.

وتأسيساً على ذلك، فإن السنن قد تكون اجتماعية ناشئة لسير حركة المجتمع، أو تاريخية ناشئة لحركة التاريخ، بحيث تُوجّه مساراته، وتستوعب الماضي والحاضر والمستقبل، وتحكم فاعلية الإنسان من دون أن تُلغي حريته وإرادته، أو حضارية عمرانية ناشئة لحركة الحضارة والعمران، مُتفردة بخصائص عدّة، منها: الربانية، والثبات، والاطّراد، وعدم التخلف، ثم العموم والحاكمية، وعدم المحاباة. وهي عامة في جميع الخلق، ومحيطه بتفاصيل الحياة، وذات طبيعة استشرافية قائمة على منطق سببي تحليلي ترابطي استنتاجي كلي، يُؤكّد اطّرادها ونفاذها. وهي أيضاً تبعث في الفرد والجماعة والأمة معاني الأمل والإيجابية والمبادرة، وتضبط خيارات الإقدام والإحجام.

ويمكن إجمال مقاييس السُنن -بحسب المؤلّف- في الأصالة والفعالية، وهما شرطا حركة العمران في التداول، وتجاوز الابتلاء، وتحقيق التجديد الحضاري، وإدارة عملية التدافع بإيجابية وجاهزية عالية، ثم الرسالية؛ ذلك أن السُنن تتحوّل إلى مشاريع عمرانية حضارية فاعلة مؤسّسة لنهضة الأُمّة عند استثمارها رسالياً، بحيث تسعى إلى تنمية الوعي بالوظيفة الاستخلافية لدى الفرد المسلم؛ ما يُمثّل ثمرة من ثمار فاعلية السُنن التي تستمد فعاليتها من رسالتها.

وأكد المؤلّف أن الوحي يُعدّ مرجعاً في معرفة السُنن، وأن مواردها تُستنبط منه، وأن القرآن الكريم يحوي خلاصة السُنن التي تحكم حركة التاريخ؛ إمّا بالتنصيص، وإمّا بما تفهده الآيات الكريمة من خلال سياقاتها وما يحفّوها من قرائن. ثم ذكر من أصول السُنن: الوحي، والفترة، والخبرة، والتاريخ، وذكر من مظاهرها: القصص القرآني الذي يُمثّل حقائق تاريخية، ونماذج فردية وجماعية، تكشف عن أبعاد حركة التاريخ، واتجاهات مساراته، التي عرض بها الوحي أسباب هلاك الأمم، مثل: الظلم، والكفر، وتكذيب الرسل، وارتكاب المعاصي، وبطر النعمة وجحودها، والتشرذم.

وأشار المؤلّف إلى أن الأمثال القرآنية تُمكن العقل المسلم من معرفة السُنن؛ بُعِيّة تحقيق الوعي السُنني، وتُحصّل الفعالية الحضارية للأُمّة. وقد دلّت الآيات القرآنية التي وردت في الحثّ على السير في الأرض أنه يورث معرفة سُننية واعتباراً بوقائع الأمم والأحداث. قال تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيْتِ اللَّهِ﴾ (إبراهيم:5)، وهذا جزء من الرؤية المقاصدية التي تدعو إلى الربط التعليلي التلازمي بين العاقبة ومُسبباتها ومآلات الأمور، وربط الأسباب بالمُسببات، والمُقدمات بالنتائج؛ ما يقوّي النظر على استشراق المستقبل، والمعرفة المُسبقة بالمآلات. فالسببية تعمل على توجيه الجهد الإنساني نحو مقاصد الفعل، وتؤكد أن لكل نتيجة سبباً، وأن لكل سببٍ علاقة بأسباب أخرى، وأن الأسباب المتشابهة تفضي إلى نتائج مماثلة.

ثم تحدّث المؤلّف عن موارد السُنن وأصولها، وطرائق استنباطها ومعرفتها من القرآن الكريم؛ إمّا بلفظ "السُنّة"، وإمّا بلفظ "سُنن"، وإمّا بترتّب النتائج على المُقدمات، وهو طريق مُتكرّر في القرآن الكريم، محكوم بصيغ عدّة، منها: ورود فعل الله تعالى مع تعليله،

وتعليقه بالسبب، ووروده في سياق الجملة الشرطية، بما يُؤكِّد علاقة الشرط بالجزاء، وأنه متى تحقَّق الشرط تحقَّقَ الجزء. والآيات الدالة على ذلك تأتي على وجهين، هما: تحليل ترتيب الجزء على وقوع الفعل، وامتناع الجزء لوجود الفعل. ومن الصيغ أيضاً: ورود فعل الله أو امتناعه منوطاً بحال، أو مُرتباً على صفة أو غاية، وورود لفظ "كذلك"، أو "وكذلك" بمعنى "مثل ذلك." (البطيوي، 2018، ص128-190).

## 2. أهمية الفقه السُّنني وأثره في تحديد الوعي الاستخلافي:

للفقه السُّنني مقاصد جليلة، يؤدي التفريط فيها إلى وقوع مفسد تُلحق الضرر بالعمران البشري. فالقول بالصدفة قول يُنكره العقل والشرع ووقائع التاريخ، وسُنن العمران لا تحابي أحداً. ومن أهمية فقه السُّنن أنه جزء من الدين، بل إن فهم الخطاب القرآني في عالميته لا يكتمل إلاّ باعتماد المدخل السُّنني مدخلاً رئيساً لفهم معاني القرآن الكريم واستنباطها، عن طريق تتبُّع الأسباب المُفضية إلى انهيار العمران وسقوط الحضارات، والنظر في أحوال الأمم والحضارات المتعاقبة.

ومن أهمية فقه السُّنن أيضاً أن تحقيق أمر الشهادة والتصدُّر لقيادة أمم الأرض مشروط بمدى إحكام المسألة السُّننية؛ فهماً، وصياغةً، وتسخييراً، وتنزيلاً، وأن العلم بالسُّنن هو تبصُّر بحركة التاريخ، واستشراف للمستقبل، وإدراك لعواقب الأمور؛ فمن يجهل السُّنن وطبائع الأمم هو أعجز من أن يمدَّ بصره إلى المستقبل، وهو فاقد للبصيرة الحضارية، وأن فقه السُّنن فيه النجاة من التيه المنهجي والمعرفي والقيمي الذي هو عنوان الأزمة الحضارية المعاصرة، الذي أنتج عمراناً فاسداً بسبب إهمال هذا الفقه من خلال تبغيض الدين، وتوسُّع الخيال الفقهي، وطغيان فقه الفروع، وضمور فقه العمران والحضارة.

ثم عرض المؤلِّف لأثر الفقه السُّنني في تحديد الوعي الاستخلافي، مُبيِّناً أنه يُمثِّل حركة الإنسان في اتجاه تحقيق العبودية لله وحده، وحركته نحو المجتمع والطبيعة؛ لاكتشاف ما ينظمهما من أنظمة في اتجاه تحقيق السيادة على الأرض، وأنه يمنح الوجود الإنساني معناه الحضاري، باستكمال مُقوِّمات الشهود الحضاري لاسترجاع الأمة موقع الوسط. وبهذا، فإن الأثر الاستخلافي الشهودي لفقه السُّنن يظهر جلياً في صورة حضارة وعمران بشري، وإن

المنهج التجديدي الاستخلافي - كما أشار إليه حديث: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدد لها دينها" - هو استنفار لكل القوى العقلية والنفسية والمادية، ورفع مستوى الجاهزية الاجتماعية والسياسية والفعالية الحضارية؛ بُعِيَة استثمار مُقدَّرات الأمة والإمكانات المتوافرة لخوض معتركات الابتلاء والتدافع والتجديد في اتجاه إحكام سُنن الصيرورة الاستخلافية (البطيوي، 2018، ص 194-210).

أما الفصل الثالث فحمل عنوان "بصائر قرآنية في الوعي والفقہ السُنني في الأسس المعرفية لفقہ السُنن"، ومهد له المؤلّف بأن النقلة المنهجية والمعرفية التي أحدثها القرآن الكريم - يجعله مسألة السُنن - أسهمت في إنجاح عملية الاستخلاف والتسخير، وأن دعوة القرآن الكريم إلى السير في الأرض هي دعوة لرؤية السُنن التي أرشد إليها؛ تنويراً للعقل البشري. فالقرآن الكريم يُرشد العقل البشري إلى الاعتبار، الذي به يتحقّق العبور من الماضي إلى آفاق المستقبل.

وقد أشار المؤلّف إلى وجود العديد من العلماء الذين تحدّثوا عن مفهوم "الاعتبار"، مثل: الغزالي، والرازي، وابن تيمية، وأفادت أقوالهم اتّساع هذا المفهوم، وأن دعوة القرآن الكريم إلى النظر واضحة لتحقيق الهداية السُننية في العالم، والاستبصار على آفاق الكون، والدعوة إلى السير في الأرض تنبيهاً للعقول على معرفة أحوال الأمم السابقة، بما كانت عليه حال قوّتها وضعفها، وقيامها وسقوطها، وفي هذا تقعيد لمنهج البحث العلمي القائم على الحسّ والتجربة والعقل، وهو منهج متكامل يُحرّك البصائر والعقول لاستقبال ما يردّ إليها؛ بُعِيَة اكتشاف أسرار النفس والمجتمع، وتأمل الأحوال، والوقائع، وطبائع العمران، وقواعد العادة، وأصول التحضّر، والاجتماع الإنساني. وحقيقة السير في الأرض تفيد التحوّل والحركة والتجدّد، فتبصر بما لا يبصره الساكن. والنظر هو نظر في الحال والعاقبة وحقيقة ما آلت إليه مصائر الأمم التي حادت عن منهج الله تعالى وسُننه، وهو نظر تحليلي استدلالي تركيبّي. (البطيوي، 2018، ص 217-233).

وأكد المؤلّف وجود علاقة تربط بين النظر السُنني والاستشراف المستقبلي؛ فالسُنن تحكم حركة المستقبل كما حكمت الماضي، فلا تبديل فيها ولا تحويل. وتوجيه المستقبل

والتحكُّم في مساراته رهين بمدى إتقان الصنعة السُّننِيَّة، واستثمارها في بناء خيارات جديدة تُمكن الأُمَّة من العودة إلى ريادةها من حيث هي أُمَّة الرسالة الخاتمة؛ بإحكام النظر، والإفادة من دروس الماضي، واستشراق إمكانات النصر والتمكين، وعدم الوقوع ضحية التبريرات أو الانتظارات الوهمية.

وفي هذا المقام، تحدّث المؤلّف عن الرؤية القرآنيّة السُّننِيَّة، وعن مسيرة التاريخ التي شاء الله تعالى أن تجري عليها حركة التاريخ والاجتماع البشري، فينتفع بها الإنسان، ويُجدّد بها صورة المستقبل الذي يريد، مع امتدادها إلى الحاضر بأحداثه ودروسه. وهي رؤية تقوم على إدراك حقيقة الزمن، والقدرة على توجيهه وفق أهداف وغايات، وإدراك أبعاد الزمن الثلاثة (الماضي، والحاضر، والمستقبل) وفق أصول ناظمة، منها: الأصل الإيماني، والأصل الأخلاقي القيمي، والأصل المعرفي الذي يقوم على وضوح الرؤية الناظمة للفعل الحضاري، وعلى النظر الكلي المقاصدي الذي يتحرّك بفقهِ الموازنات والوعي التاريخي، ثم الأصل التنظيمي الذي يتعلّق بالجانب الإداري والتدبري، من خلال أجهزة التخطيط، والتوجيه، والتنفيذ، والضبط، والمتابعة، والحماية، والتقويم، والاستشراق.

وتحدّث أيضاً عن سنن العمران البشري، ودلالات ختم النُّبوة الذي هو حدث غير عادي في التاريخ الإنساني، مُبيّناً أن إدراك أبعاد العلاقة بين مسألة ختم النُّبوة والمسألة السُّننِيَّة لا يكون إلّا بالانفتاح على أسئلة، منها:

- لماذا حُتِمت النُّبوة؟
- أليس الناس بعد نُّبوة محمد ﷺ بحاجة إلى نبي كما احتاج الأقبام السابقون إلى ذلك؟
- هل يختلف منهاج النُّبوة الخاتمة وشرعتها عن النُّبوات الماضية؟

وهذه الأسئلة - كما يرى المؤلّف - تُمثّل مدخلاً منهجياً ومعرفياً لتفهّم دلالات ختم النُّبوة، اعتماداً على المقاربة الكليّة السُّننِيَّة التي تستحضر طبيعة السياق التاريخي للنُّبوة الخاتمة، والتطوُّر المحايث للطبيعة والحسّ، والمُفارق لهما في آنٍ معاً.

ثم بيّن أن إحدى منظومات المفاهيم الكليّة (التوحيد، والاستخلاف، والتزكية، والعمران، والشهادة، والخيرية، والعالمية) تُمثّل القاعدة الأساسية للفقهِ السُّننِي القرآني، وتطبيقاته النُّبويّة،

لتكون النبوة الخاتمة أهلاً لقيادة الإنسان نحو إدراك حقيقة الوجود الغيبي والعيني، ومُساعدَةً إِيَّاه على استيعاب حركة التاريخ، فتُقدِّم له بذلك الدين الكامل، وتنعدم الحاجة إلى رسالة أُخرى. فمعجزة محمد ﷺ التي وقع بها التحديّ خاطبت العقل منذ أول لحظةٍ وتحدّته، وإن إعجازها يتجدّد بتجدّد الحياة في تفكيرها ومعارفها، وإن هيمنتها تعني الرقابة، والمراجعة، وبيان مواطن الخلل، وتبيان علل التدنُّن التي لحقت بالأُمم السابقة؛ ما يمنح المُسلم رصيذاً عظيماً، وعمقاً حضارياً، وبعُداً تاريخياً، وقدرةً على توظيف هذا التاريخ المديد في بناء الحاضر ورؤية المستقبل (البطيوي، 2018، ص 233-255).

وقد عرض المُؤلّف لمسألة "المنظومات السُننِيَّة الحاكمة لصيرورة العمران البشري حسب الرؤية القرآنيَّة"، فأوضح أن القرآن الكريم يُمثّل رؤية متكاملة لمجمل المنظومات السُننِيَّة الحاكمة لصيرورة العمران البشري، التي تهدف إلى بناء الإنسان، وتحقيق أعلى درجات الفعالية في إقامة العمران البشري وحمائته، في انسجام مع الوحي، والفطرة، والعقل، والكون؛ وهي الرؤية الإسلاميّة التوحيدية الكونية، التي تُعبّر عن الفطرة الإنسانيّة السوية، وهي أيضاً رؤية تسخيرية، تُرَوِّد الإنسان بالدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة لبناء الحياة وإعمار الأرض. وعلى هذا، فإن الذي يتأمّل القرآن الكريم في مسألة السُنن الإلهية -ضمن سياقاته المتعددة المتكاملة- لا يجده يتحدث عن حزمة سُنن مُجزأة مُتنافرة، وإنما يتحدث عن منظومة متكاملة ووحدة نسقية كليّة، يأخذ بعضها ببعض في ترابط وتكامل وتوازن.

وأكد المُؤلّف أن إنجاح العمليّة المعرفيّة والمنهجية يتطلب اعتماد رؤية متكاملة تتحرّك في دوائر عدّة، هي: دائرة تحليل دلالة السُنن في سياق ورودها المباشر في الآية التي ذُكرت فيها، ودائرة تحليلها في السياق العام لكل سورة، ودائرة تحليلها في سياق جُملة السُور التي وردت فيها، ودائرة تحليلها في السياق الكلي للقرآن الكريم. وأشار إلى أن المنظومات السُننِيَّة الحاكمة لصيرورات العمران البشري تنتظمها مقاصد عدّة، منها: تحقيق كفاية استيعابية وافية متوازنة مع المنظومة السُننِيَّة القرآنيّة وتطبيقاتها النبويّة؛ بُغية التحرُّر من حالة الوهن الحضاري، وتجاوز قصور الوعي بالمنهجية السُننِيَّة بمعطياتها، وتدارك آثار هذا القصور وتجليّاته العمليّة، وهذا يتحقّق بضبط النسق المعرفي والمنهجي الناظم لمسألة السُننِيَّة المستمدة من الوحي، وتطبيقاتها من السيرة، إلى جانب الاستثمار الأمثل للتجربة البشرية. فالتحكُّم المعرفي،

والإحكام المنهجي، والتوظيف الاستثماري؛ كل ذلك يُجَدِّد درجة الفعالية العمرانية للإنسان والمجتمع والأُمَّة. وإن بيان المنظومات الأربع: آيات الآفاق والأنفس، وسُنن الهداية بشرطياتها: صدق التوجُّه، ثم متابعة الشرع، والتأسي بسُنَّة النبي ﷺ وسيرته، ثم منظومة سُنن التأييد، واستمداد العون من الله تعالى، والتوكُّل عليه، وتفويض الأمر إليه، والتضرُّع إليه بالدعاء؛ كل ذلك يُحَقِّق مباركةً جهدي المؤمن وتزكيتة؛ ذلك أن السُنن لا تحابي أحداً. فالتأييد، والنصرة، والتمكين، والإعانة، والتوفيق على هذا الأساس؛ كله يُمَثِّل نتائج لمُقَدِّمات الأعمال وآثارها، فمن طلبها بغير مُقَدِّماتها أخطأ الطريق، ومن درس الحركة الرسالية عبر التاريخ وجدها محاولة منهجيةً متناسقة ممتدة لتأسيس وعي الإنسان بدورته الوجودية من جهة، وبناء وعيه بقوانين التسخير التي وُضعت بين يديه لإنجاز مهمته الاستخلافية في الأرض من جهة أخرى (الطبيوي، 2018، ص255-271).

وأما الفصل الرابع من الباب الأول فحمل عنوان "قضية السُنن في الفكر الإسلامي المُبَكِّر بين التأسيس النظري والوعي والممارسة العملية"، وفيه ميِّز المُؤَلِّف بين مستويين من الإنجاز التاريخي للفكر الإسلامي: مستوى الوعي والممارسة العملية، ومستوى التأسيس النظري العلمي، وناقش مسألة اعتبار السُنن علماً، أو نظريةً، أو حقلاً معرفياً تتداخل فيه العلوم والمعارف. وقد أسهب في الحديث عن عناصر علم السُنن، وموضوعه، وثمرته في توجيه الفرد والمجتمع، وفضله، ومنهجه، وحكم الشارع فيه؛ فالسُنن تتكامل داخل علوم متعددة، منها: فلسفة التاريخ، والجغرافيا، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم التفسير، والأصول.

وأكد المُؤَلِّف أن ما شيَّدته الأُمَّة من إنجازات حضارية، وما أبدعه علماؤها من كتابات، شمل مختلف العلوم المُتعلِّقة بفهم الخطاب الشرعي وتنزيله، وإدراك الواقع وفقهه. وقد تتبَّع عدداً من جهود العلماء وإنجازاتهم، مثل: الغزالي في سعيه إلى فهم مبدأ السببية، وابن حزم ومنظوره المنهجي الذي أدرك المأزق الذي تعانیه العلوم والمعارف، ودفاع ابن تيمية عن الرؤية السُننية القرآنية، وابن القيم في منهجية القرآن التي تقوم على ترتيب المسببات على الأسباب، ودفع الأسباب الصارفة للمفاسد، والإتيان بالأسباب الجالبة للمصالح، وتمييز الشاطبي بين ضربين من العوائد: العوائد العامة التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، وما يختلف باختلافها، وما قدَّمه ابن خلدون ممَّا يُعَدُّ نقلهً منهجيةً في تاريخ الفكر

الإسلامي، وإبداعاً إنسانياً علمياً يفخر به تاريخ العلم. وأكد أيضاً أنه لم يسعَ إلى تتبُّع كل الإسهامات في ميدان السُنن أو استقراءها، وإنما أراد تقديم جهود علمية لبعض العلماء والمُصلِحين، مراعيّاً تنوع تخصصاتهم، وتفاوت طرائقهم المنهجية، وتعدُّد انتماءاتهم المذهبية، واختلاف بيئاتهم الحضارية، وتغاير سياقاتهم التاريخية (البطيوي، 2018، ص 273-312).

ثم تحدّث المؤلّف في محور "فقه سُنن العمران البشري وتكامل العلوم في المعرفة الإسلامية" عن المقاربة الحضارية لتكامل العلوم، والرؤية المقاصدية للفقه السُنني، وهو ما يهدف إلى إيجاد رؤية معرفية كلية تتداخل فيها العلوم والمعارف، ولا سيّما أن زوايا النظر تتعدّد بحسب النظر إلى جِدّة المفهوم، واختلاف المرجعية المعتمدة. وقد بيّن أن الرؤية الكلية والمقاصدية للمعري تقتضي نبذ النظر التجزيئي الذي يقف عند حرفية التخصص، وأن مفهوم "التكامل" يتميز بأصالته التاريخية وعمقه الحضاري، وأنه لا عبرة لفقه سُنني لم يستكمل عناصر الرؤية المقاصدية للمشروع الإسلامي؛ فالفقه المقاصدي خادم للفقه السُنني، ومراعٍ له في كثير من قواعده ومنطلقاته، مثل: قاعدة اعتبار المآل وما تعلق بالحكمة والتعليل، وتنزيل الأحكام على واقع الناس، واستشراف المسالك، وإدراك المفاعلة بين الأسباب الكامنة خلف الوقائع والأحداث (البطيوي، 2018، ص 312-331).

وفي الباب الثاني "مقدّمات في سُنن العمران البشري في السيرة النبوية"، ذكر المؤلّف أن المُتتبّع لتاريخ الأنبياء - كما خلّده القرآن الكريم - يُبصر مستويات مختلفة من الجهد الرسالي، تبعاً لطبيعة الرسالة، والكسب الذي بلغه الإنسان في تعامله مع الحسّ المادي. وأوضح أن ما أحدثته الرسالة الخاتمة يُحتم إعادة تجديده درس السيرة النبوية من خلال الفقه السُنني، وتجديد درس السيرة النبوية، والفقه السُنني والسياقات المتعددة، وفقه الكليات السُننية للعمران.

وفي محور "الفقه السُنني وتجديد درس السيرة النبوية"، الذي هو عنوان الفصل الأول، بيّن المؤلّف أن السيرة النبوية لا تُمثّل مصدراً معرفياً فحسب، وإنما تُقدّم معالم وضوابط منهجية في كيفية فهم السُنن واستثمارها، وإحكام العمل بها، وتسخيرها في مشاريع النهوض والإصلاح. وقد أشار في هذا السياق إلى أن السيرة النبوية تُعدُّ تجسيداً واقعياً للمنظومة

السُّنَنِيَّةُ الْقُرْآنِيَّةُ فِي بِنَاءِ الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَتَحْقِيقِ هِدَايَةِ الْعَالَمِينَ، وَأَنْ الْكَشْفِ غَيْرِ الْمَحْدُودِ لِلسِّيْرَةِ فِي الْفِقْهِ السُّنِّيِّ الْعِمْرَانِيِّ هُوَ الَّذِي يَصْنَعُ الْوَعْيَ وَالْيَقِينَ فِي مَحْوَرِيَّةِ السِّيْرَةِ، وَفِي إِعَادَةِ إِخْرَاجِ الْأُمَّةِ الْمُسْلِمَةِ؛ لِكُونِهَا مُسَدَّدَةً بِالْوَحْيِ وَالتَّجَارِبِ الرَّسَالِيَّةِ السَّابِقَةِ. وَرَأَى أَنَّ الْحَاجَةَ مُلِحَّةَ الْيَوْمِ لِتَقْدِيمِ رُؤْيَا وَاضِحَةٍ الْعَالَمِ فِي مَجَالِ الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَتَوْجِيهِهِ وَتَرْشِيدِهِ؛ عَلَى أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الرُّؤْيَا مُؤَصَّلَةً فِي مَنْطَلِقَاتِهَا، وَدَقِيقَةً فِي صِيَاجَتِهَا، وَمُرْتَبِطَةً بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. فَحَيَاتِهِ ﷺ - بِمَخْتَلَفِ تَفَاصِيلِهَا فِي مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ - كُلِّهَا مُفْصَّلَةً فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهِيَ قَادِرَةٌ عَلَى إِعَادَةِ تَشْكِيلِ مَنْهَجِ التَّفَكِيرِ وَالْعَمَلِ لَدَى الْمُسْلِمِينَ.

ثُمَّ تَحَدَّثَ عَنْ خَطَوَاتِ اسْتِثْمَارِ السِّيْرَةِ لِلْفِقْهِ السُّنِّيِّ، مِثْلَ: اعْتِبَارِ الرُّؤْيَا الْقُرْآنِيَّةِ السُّنَنِيَّةِ الْمَرْجِعَ فِي تَبْيُنِ سُنَنِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَجْتَمَعِ الْبَشَرِيِّ، وَالنَّظَرَ إِلَى السِّيْرَةِ بِوَصْفِهَا وَحِدَةً مَوْضُوعِيَّةً بِنَائِيَّةً تَجِيبُ عَنْ إِشْكَالَاتِ الْعَصْرِ وَقَضَايَا الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَاعْتِمَادَ مَنْهَجِ اسْتِقْرَائِيٍّ يَقُومُ عَلَى تَتَبُّعِ الرِّوَايَاتِ وَالنُّصُوصِ وَالْوَقَائِعِ وَجَمْعِهَا، وَتَجَاوُزِ الْمَنْهَجِ السَّرْدِيِّ الَّذِي يَنْظُرُ إِلَى السِّيْرَةِ بِوَصْفِهَا مُجَرَّدَ وَقَائِعٍ تَارِيخِيَّةٍ مِتْلَاحِقَةٍ، وَرَبَطَ مَقَاصِدَ هَذَا الْمَنْهَجِ بِالْكَشْفِ عَنِ السُّنَنِ الْحَاكِمَةِ لِلْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَالْوُقُوفَ عَلَى الْمَنْظُومَاتِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْمَنْهَجِيَّةِ، وَصِيَاحَةَ فَقْهِ سُنِّيٍّ مُسْتَخْلَصٍ مِنَ السِّيْرَةِ النَّبَوِيَّةِ، فِي صُورَةِ قَوَاعِدِ كَلِيَّةٍ، تَسْتَبِينُ بِهَا أَعْبَادَهُ، وَضُوَابِطَهُ، وَتَأْتِيْرَاتِهِ، وَقُوَّتَهُ الْإِنْجَازِيَّةَ الْحَضَارِيَّةَ الْعَالِيَةَ (الْبَطِيُوِي، 2018، ص 335-352).

بَعْدَ ذَلِكَ، تَتَبَّعَ الْمُؤَلِّفُ بَعْضَ تَجَارِبِ الْعَمَلِ الْإِسْلَامِيِّ عَلَى مَرِّ التَّارِيخِ، فَتَحَدَّثَ عَنْ مَنَاجِجِ التَّارِيخِ وَالتَّأْلِيفِ، وَإِبْدَاعِ الْعُلَمَاءِ فِي وَضْعِ مَنَاجِجِ لِحْفِظِ السِّيْرَةِ، وَتَمْيِيزِ الصَّحِيحِ مِنْهَا وَالضَّعِيفِ، بِالرَّغْمِ مِنْ اعْتِمَادِ بَعْضِ الدَّارِسِينَ عَلَى الرِّوَايَاتِ الضَّعِيفَةِ، وَتَكَرَّرِ بَعْضِ الْمَوْضُوعَاتِ، وَغِيَابِ الْمَدْخَلِ السُّنِّيِّ فِي مَقَارِبَةٍ وَقَائِعِهَا، وَعَدَمِ رُؤْيَا أَحْدَاثِهَا. وَقَدْ دَعَا إِلَى ضَرُورَةِ تَحْرُّرِ السِّيْرَةِ مِنْ مُجَرَّدِ النُّقْلِ، وَبَيَّنَّ أَنَّ الْإِشْكَالَ يَكْمُنُ - فِي كَثِيرٍ مِنَ الدَّرَاسَاتِ - فِي اضْطِرَابِ مَنَاجِجِ الْقِرَاءَةِ وَالْفَهْمِ، وَالْحُلُلِ فِي الْاسْتِنْبَاطِ وَالْاسْتِثْمَارِ الْوَضِيعِيِّ أَوْ التَّطْبِيقِيِّ لِلسِّيْرَةِ، عَازِيًا هَذَا الضَّعْفَ إِلَى غِيَابِ الرُّؤْيَا الْكَلِيَّةِ السُّنَنِيَّةِ الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ النَّبَوِيَّةُ.

ثُمَّ وَقَفَ عَلَى بَعْضِ تَجَارِبِ الْعَمَلِ الْإِسْلَامِيِّ الْمَعَاوِرِ، وَمِنْ ذَلِكَ: مَا فَعَلَهُ حَسَنُ الْبِنَّا الَّذِي وَرَثَ الْفِقْهَ السُّنَنِيَّ مِنْ مَدْرَسَةِ الْمَنَارِ وَأَحْيَاهُ فِي الْأُمَّةِ، وَتَجْرِبَةَ مُحَمَّدِ الصَّادِقِ عَرَجُونَ

الذي كان أوَّل مَنْ أَلَّفَ في عنوان "سُنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم". وقد عرض المُؤَلِّفُ لعدد من دراسات الباحثين الذين التقطوا بعض الإشارات في دراسة السيرة، وجهودهم في مسألة التجهيز المتكامل المتوازن للمقاربة السُننِيَّة في قراءة السيرة النَّبَوِيَّة (البطيوي، 2018، ص352-367).

وتحدَّث المُؤَلِّفُ في محور "منهج تحديد درس السيرة النَّبَوِيَّة: ضوابط ومنطلقات" عن الضوابط والمتطلَّبات اللازمة لمنهج تحديد درس السيرة النَّبَوِيَّة، وذكر منها: الضابط البياني، والضابط المعرفي، والضابط التكاملي، والضابط السياقي، والضابط المنهجي، والضابط المقاصدي، والضابط الإيماني. ونوَّه بأن أي تحديد للسيرة النَّبَوِيَّة يجب أن يُقدِّم منهجاً وآليات لقراءة نصوص هذا الدرس، وتحليلها، واستثمارها؛ بالوقوف على ثلاثة مستويات، هي: فهم الخطاب والممارسة النَّبَوِيَّة، وفهم الواقع، وتنزيل الفهم على الحال المناسب، في ما يُعرَف بتحقيق المناط (البطيوي، 2018، ص368-383).

ورأى المُؤَلِّفُ أن النظر في السيرة النَّبَوِيَّة يجب أن يراعي السياق التاريخي للرسالة الخاتمة؛ إذ تتبَّع المُؤرِّخون سيرة النبي محمد ﷺ منذ أيامه الأولى في مكَّة، ودرسوا مجتمعهما، وأحوال المنطقة المحيطة بها، وموقعها الجغرافي، وخصوصيتها الدينية، ودورها التجاري، وأشاروا إلى أن كل حضارة كانت تبحث لها عن صلة وصلٍ بها، تستمد منها القداسة؛ ما يُفسِّر تحوُّل الكعبة إلى متحف للأصنام والأوثان. ثم تحدَّث عن مسألة "المُعتقَد" عند العرب عامة، وبيَّن أن مكَّة كانت مكان التوحيد مُذ نزل فيها نبي الله إبراهيم عليه السلام، ثم تحوَّلت إلى الوثنية.

وتحدَّث أيضاً عن منظومة القيم قبل البعثة، التي كانت متعارضة مع مقتضيات الرسالة الخاتمة باستثناء مكارم الأخلاق، وعن بنية المجتمع العربي قبل الإسلام، مُبيِّناً أن القرآن الكريم هو الذي يُحدِّد طبيعة البنية الاجتماعية وأطرها المعرفِيَّة من خلال مصطلح "الجاهلية"؛ فالجاهلية هي نسق ثقافي، ونظام اجتماعي، ومنظومة قيمية، وتدير للشأن السياسي. غير أنه توجد مفاصلة تامة بين مجتمع الجاهلية ومجتمع الإسلام؛ فقد حذَّر القرآن كثيراً من ممارسات الجاهلية، واقتَرَن ورود هذا المصطلح في القرآن الكريم بدلالات مُحدَّدة، مثل: "ظن الجاهلية"، و"حُكْم الجاهلية"، و"تبرُّج الجاهلية"، و"حِيَّة الجاهلية" (البطيوي، 2018، ص383-415).

وقد أشار المؤلّف إلى التحوُّل الجذري الذي أحدثته الحركة النَّبويَّة على المستوى الفردي والجماعي، والذي تجلّى في البناء والإصلاح والدعوة والدولة، وقد شمل ذلك دائرتي سُنن الله العامة والخاصة، ومعالم التحوُّل التي بدأت بعد تعبُّده ﷺ في غار حراء، حيث نزل الوحي، ثم انطلاق الدعوة النَّبويَّة لبناء الإنسان الرسالي المؤهَّل لاستيعاب سُننِة التاريخ والاجتماع وال عمران البشري.

ثم تطرَّق في الفصل الثاني إلى الفقه السُّنني النبوي، والسياقات المتعددة، وعمق الإنجازات التاريخية في إقامة عمران إسلامي عالمي، مثل: الهجرة إلى الحبشة ثم إلى المدينة، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وبناء سوق المدينة، وصحيفة العلاقات بين سكان المدينة. وقد أثبتت الأحداث مصداقية النظر المستقبلي إلى الحركة النَّبويَّة في المدينة، وصحة هذه الاختيارات في تحقيق وضوح الرؤية، ومن ذلك ما جرى في صلح الحديبية؛ إذ توافر للقيادة النَّبويَّة بدائل استراتيجية لاستكمال عمليَّة بناء أسس العمران الإسلامي ومقوماته، تمثلت في إرسال الرسل إلى الملوك، والتفرُّغ لتقوية ركائز التماسك الاجتماعي، وتحييد المُهدِّدات الكبرى لهذا التماسك، وإدارة التدافع مع القوى المناهضة للعمران، وهو بُعد يراعي إحكام فقه النص وتحكيمه، وإحكام فقه الواقع، وإحكام فقه الموقع، وإحكام فقه النظر المآلي ورؤية المستقبل، فضلاً عن البُعد الوظيفي للكليات السُّننِية، والبُعد الاستراتيجي للسُّنن (الطبيوي، 2018، ص 427-484).

وفي محور "المداخل الأساسية للكليات السُّننِية"، عرض المؤلّف لمجموعة من المداخل الأساسية التي تبدو أشبه بالنواظم المعرفية التي تُشكِّل فهم العقل المسلم، وبين أن هذه المداخل تنبني على حقيقة أن سُنن طبائع الاجتماع والعمران مركززة في الفطرة الإنسانية، ومبثوثة في ظواهر الوجود، وأن الرؤية التوحيدية الكونية هي المُوجِّهة للكليات السُّننِية، والمُوازنة بين فقه "كل شيء بقدر" و"اتباع الأسباب"، وأن التصرُّفات النَّبويَّة في مراعاة السُّنن كانت مُوافقة لسُنَّة الله تعالى التقديرية العمرانية وسُنَّته التشريعية الدينية، ومُتوازنة مع سُنن التسخير والاستخلاف، كما ظهرت في مفاوضاته ﷺ مع القبائل.

ورأى المؤلّف أنه يمكن استخلاص أهم المداخل الكبرى للكليات السُّننِية - في ضوء هذه الرؤية - من انفتاح المشروع الرسالي على آفاق جديدة خارج مكَّة، مُمثلاً في معاني المرونة

والمبادرة إلى التعامل مع مستجدات الواقع، وأن القيادة الرشيدة الحاملة لمشروع "النهضة" هي التي تُشرك معها كل الطاقات والكفاءات لتوضيح رسالتها؛ ذلك أن معرفة طبيعة البناء الاجتماعي وأنماط التفكير وما يحيط بالدعوة من تهديدات وتنافس، تُعدُّ كلها مدخلاً أساسياً لعملية التحول بالرسالة إلى أهدافها العمليّة وبرامجها الواقعية. وعلى هذا، فإن منظومة القيم والأخلاق هي التي عصمت العمران من الزوال والضياع؛ فالبرنامج التكاملي الذي قدّمته آخر الرسائل بدأ بالإيمان، وقام على الرؤية التوحيدية، واستوعب مقاصد الرسالة وما تقوم عليه من القيم وكليات التشريع، وما يترتّب عليها من القيام بواجب النصر والمنفعة (البطيوي، 2018، ص485-495).

وفي محور "الكليات السُننيّة للعمران البشري في الهدى النبوي"، الذي هو عنوان الفصل الثالث، ذكر المؤلّف عدداً من الكليات السُننيّة للعمران البشري، مثل: تعارض كل سُنّة من السُنن مع مقاصد الدين وكلياته؛ فهي عارية من الدين، واعتبار المال شرطاً لصحة النظر السُنني الذي يُمثّله حديث النعمان بن بشير في تشبيه المجتمع بالسفينة، وكيّة الاستباقية والوقائية والاستشرافية، وتكامل السُنن وعدم تعارضها، وكيّة وجوب منازعة السُنن ومدافعة بعضها ببعض، وكيّة الارتباط والتناغم بين السُنن التشريعية وآيات الآفاق والأنفس، وسُنن التاريخ والاجتماع والعمران البشري، وكيّة الواقعية المنضبطة التي تقوم على المبدئية المبصرة، وتكاملية منظومات سُنن العمران، وسُنن التاريخ، وسُنن الهداية، وسُنن التأييد والإمداد؛ إذ كان ﷺ يراعي شرطين تتحقّق بهما سُنن الهداية، هما: صدق التوجّه، ومتابعة الشرع (البطيوي، 2018، ص497-515).

وفي الفصل الرابع من الباب الثاني "سُنن العمران البشري في الفعل والمنهج النبوي بين البدايات والنهيات"، تحدّث المؤلّف عن مرحلتي التأسيس والبناء، والنصر والتمكين، وذكر أنّهما تتدرّجان منذ بدء الوحي، مروراً بالهجرة إلى الحبشة، ثم إلى المدينة المنورة، ثم صلح الحديبية - بداية مرحلة النصر والتمكين - وانتهاءً بحجّة الوداع، ومنظومة القيم المضادة للعمران البشري، التي منها: منظومة قيم الطغيان، ومنظومة قيم الاستغناء، ومنظومة قيم المنفعة (البطيوي، 2018، ص516-558).

ثم عرض لدعائم سُنن التغيُّر الاجتماعي، وشروط إحكام سُنن العمران البشري في ضوء المهدي النبوي، ومن ذلك: دعامة العصب الاجتماعية وصناعة القادة (صناعة التغيير)، ودعامة الكتلة الحرجة والاحتياطي الاستراتيجي (إدارة التغيير)، ودعامة الفرص المتاحة والتهديدات الممكنة، وضبط مسارات التغيير وتوجيهها، والخصوبة والبدائل، وحماية مكتسبات التغيير واستشراف آفاقه (البطيوي، 2018، ص558-581).

وختم المؤلف هذا الباب بمحور "الفقه السُّنني في توقُّع الأزمات في ضوء المهدي النبوي"، وتناول فيه أصول الفقه المستقبلي في توقُّع الأزمات وإدارتها في ضوء السيرة النَّبَوِيَّة، مثل: أصل الإيمان، والأصل الأخلاقي، والأصل المعرفي، والأصل التنظيمي. ثم تحدَّث عن قواعد الفقه المستقبلي في توقُّع الأزمات في ضوء السيرة النَّبَوِيَّة، وعرض لأهم هذه القواعد: رصد ظواهر النفاق والإرجاف في التنظيم الاجتماعي، وبناء نظم اتصال فعّالة منظمة، وضرورة تشكيل جهاز معلوماتي استخباراتي، وبناء رؤية وصورة واضحة دقيقة واقعية عن الأزمة، وتغيير موازين القوى والإخلاق بتوازن الطرف الآخر وكسر إرادته، والتنسيق الترابطي التكاملي بين الأهداف والإجراءات والكيفيات والتوقُّعات ومنظومة القيم، والنظر في الفرص المتاحة والتهديدات والمخاطر المُتوقَّعة، وإعمال المنطق الاحتمالي التخميني التخيلي، وتدبير عمليَّة التفاوض (البطيوي، 2018، ص581-602).

إيصال صالح الحوامدة\*

1. تاريخانية العروي: أداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، آمال جبور، عمان:

الأهلية للنشر والتوزيع، 2019م، 127 صفحة.

تناولت المؤلفة في كتابها هذا مفهوم "التاريخانية" التي تُعدُّ أهم الجوانب في مشروع المفكر العربي المغربي عبد الله العروي، الذي دعا إلى مراجعة الواقع العربي وتجاوزه عبر تصوّرات مُتحرّرة من الأطر الإيديولوجية السائدة.

جاء الكتاب في أربعة فصول، حمل أولها عنوان: "المحددات الفكرية عند عبد الله العروي"، وُجِّت فيه الموضوعات الآتية: التأصيل الفلسفي لمفهوم "التاريخانية" (الفرق بين التاريخانية والتاريخية، والدعوة التاريخانية، وفكرة المسار)، والأصول النظرية والتكوين الفكري (الفكر الماركسي، والمنطق التجاوزي)، وواقع المجتمع العربي وتناقضاته (إشكالية نماذج الوعي العربي (السلفي، الليبرالي، التقني)، ووعي الذات، ووعي الآخر). وحمل الفصل الثاني عنوان: "التراث ومسألة الأصالة والحداثة"، وُجِّت فيه ثلاثة موضوعات: الدعوة للأصالة (الانتقائية والسلفية، والقطيعة مع التراث)، والحداثة ودور المفاهيم الليبرالية في تحديث العقل العربي (الحداثة بين العرب والغرب، والاعتراب والاعتراب)، وحظوظ العقلنة من الداخل. وكشف الفصل الثالث عن التاريخانية في مواجهة إشكالية الواقع العربي، وتحدّث عن المُشكِل السياسي، والمُشكِل التراثي والحداثي، والمُشكِل العلمي والتقني، ومدى نجاح التاريخانية في معالجة قضايا الواقع العربي. وحمل الفصل الرابع عنوان: "تاريخانية العروي بين مؤيديه ومعارضيه".

\* الحوامدة، إيصال صالح (2021). عروض مختصرة، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 311-324.

## 2. التكامل المعرفي بين السُّنَّة النَّبَوِيَّة والعلوم العصرية المنهجية والتطبيق، علي

إبراهيم عجّين، عثمان: المؤلّف، 2020م، 224صفحة.

جاء هذا الكتاب لبيان كيفية ربط العلوم العصرية بالسُّنَّة النَّبَوِيَّة وفق ضوابط علمية وإجراءات تنفيذية تستند إلى الدراسات البحثية البينية، وقد أجب عن عدّة أسئلة، منها: هل تستوعب السُّنَّة العلوم والمعارف العصرية؟ وما مفهوم التكامل المعرفي بينها وبين السُّنَّة؟ وما خطوات تحقيقه؟ وما أدواته؟

اشتمل الكتاب على مقدمة، وفصلين، حمل أوّلهما عنوان: "منهجية التكامل المعرفي بين السُّنَّة والعلوم العصرية"، وبحث فيه مفهوم "التكامل المعرفي" بينهما، ومنطلقاته، ومعالجه. وحمل ثانيهما عنوان: "تطبيق التكامل المعرفي بين السُّنَّة والعلوم العصرية"، ونوقشت فيه الموضوعات الآتية: تطبيق التكامل المعرفي بين السُّنَّة والعلوم العصرية، وتطبيقه بأداة الحديث الموضوعي التحليلي، وإعادة صياغة موضوعات في كتب الحديث صياغة معاصرة: الذكاء الروحي في السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وقراءة تحليلية لكتاب "الرقاق من الجامع الصحيح للإمام البخاري".

## 3. الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروبي، خديجة صبار، الرباط: المركز الثقافي

للكتاب، ط1، 2018م، 528صفحة.

الحداثة إشكالية مركزية، هي الحامل لمشروع العروبي المنتمى إلى مجال الفكر العربي المعاصر، وقد طرحها الواقع المجتمعي، فاستغرقت؛ لذا اشتغل العروبي بتفكيك رموزها باستخدام العقل النقدي الإيديولوجي، واستهل ذلك بسؤالين: ما العمل للخروج من هذا الواقع لدخول واقع الحداثة؟ وكيف يمكن للعرب امتلاك أسس المعاصرة؟ مُؤكِّداً أن الحداثة هي أنجع الطرائق لتحقيق المصلحة المجتمعية.

جاء الكتاب في ثلاثة أقسام، وخمسة فصول، وحمل القسم الأوّل عنوان: "مسار رجل وتكوين مفكر فريد"، واشتمل على الفصل الأوّل الذي تناول الإطار الزمني الذي عاش فيه عبد الله العروبي وتأثر به، والفصل الثاني الذي حمل عنوان: "مسار مفكر". أمّا القسم الثاني فجاء بعنوان: "عبد الله العروبي أيقونة الحداثة"، واشتمل على الفصل الثالث الموسوم بـ: "التأهيل النظري لمعالجة العروبي للحداثة"، والفصل الرابع الذي عنوانه: "عوائق الحداثة في

العالم العروي". وأما القسم الثالث فجعله المؤلّف بعنوان: "الحدائث اختيار استراتيجي"، واشتمل على الفصل الخامس الموسوم بـ: "بناء المعرفة النظرية: الواقع والمفهوم".

#### 4. صحيح البخاري: مقارنة تراثية ورؤية معاصرة، تحرير: سردار دميرل وحمزة البكري

وأحمد صنوبر، اسطنبول: جامعة ابن خلدون، 2020م، 1258 صفحة، ثلاثة مجلدات.

اشتمل الكتاب على دراسات أكاديمية عن الصحيح من وجهات نظر مختلفة لعلماء خبراء في مجال الحديث من دول مختلفة. وركزت كل دراسة على موضوع مُعيّن يتعلّق بالصحيح؛ ما ساعد على فهم الصحيح وفقاً لغرض مؤلّفها، فضلاً عن تقويم عديد من الانتقادات المُوجّهة إلى الصحيح قديماً وحديثاً بأسلوب أكاديمي.

جاء المجلد الأوّل، وهو باللغة التركية، في فصلين، حمل أوّلها عنوان: "صحيح البخاري في سياق علم الحديث"، وفيه بُحِثت الموضوعات الآتية: منهج الانتقاء الذي طبّقه البخاري على رواة الأحاديث في صحيحه، وراوي صحيح البخاري الرافضي عبّاد بن يعقوب: تقويم الثقة وفق المصادر الشيعية والسُنيّة، وتقويمات البخاري التي طبّقها حول الإسناد في صحيحه، ومعيارية صحيح البخاري من منظور معرفي، وثبوت الأحاديث المدرجة في صحيح البخاري. وحمل الفصل الثاني عنوان: "دراسات متنوعة حول صحيح البخاري"، وحوى العناوين الآتية: استعراضات ألفونسور مينغانا تجاه صحيح البخاري، وابتداء تقليد الأماكن المخصصة لقراءة البخاري في العهد العثماني والأثر العثماني على الحديث، والإمام البخاري والأحناف حول فهم مسلك البخاري تجاه المدرسة الحنفية، وتصوّر البخاري للقياس في سياق الجامع الصحيح. أمّا المجلدان الثاني والثالث فتضمّنا كلمات علمية افتتاحية، وطُرح فيهما عنوانان: وقفات في جوانب نقدية خفية في صحيح البخاري: الدارقطني نموذجاً، والشمولية الموضوعية والروائية في صحيح البخاري، واشتملا على أربعة فصول، حمل أوّلها عنوان: "صحيح البخاري بين التلقي بالقبول والنقد الحديثي"، وتضمّن الأبحاث الآتية: موقف مُحدّثي القرنين الرابع والخامس من صحيح البخاري وأثره في تلقيه بالقبول، وتداعيات ردّ بعض الفقهاء لبعض أحاديث صحيح البخاري في ضوء دعوى تلقي الأمة للكتاب، ونقد دعوى المعاصرين سواغ الطعن في أحاديث البخاري بدعوى تتابع العلماء على نقدها، ونقد

النقد الحديثي المتجه إلى أحاديث صحيح الإمام البخاري: دراسة تأصيلية لعلم نقد النقد الحديثي، وانتقادات الحافظ الخطيب البغدادي على الحافظ البخاري في التاريخ الكبير ومدى آثارها في مراجعة الجامع الصحيح، ومعايير الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في صحيح البخاري ومدى صحة دعواه. وحمل الفصل الثاني عنوان: "صحيح البخاري والنقد المعاصر"، وتضمّن الأبحاث الآتية: صحيح البخاري وأسئلة الحداثة: مقارنة كلامية، وأخطاء فهم الحديث في ضوء الثقافة الغربية المعاصرة: أحاديث طاعة الأمراء في البخاري نموذجاً، ودعوى تأثير الحالة السياسية في تصنيف البخاري لجامعه الصحيح: عرض ونقد، وإشكالية تعميم الصورة الجزئية: دراسة في علاقة البخاري بالسلطة السياسية من خلال روايات فضائل على بن أبي طالب في الصحيح، وضعف تذوق العربية وأثره في نشأة الشبهات عن الصحيح، ودعوى الإسرائيليات في صحيح البخاري: جمال البناء نموذجاً، وبصيص إلى المكامن الداخضة للشكوك حول الحديث الصحيح من ضوء كتاب "اللباس في صحيح البخاري"، وأثره في نشأة الشبهات عن الصحيح. وحمل الفصل الثالث عنوان: "دراسات حديثة في منهج البخاري في صحيحه"، وأبحاثه: الفرق بين منهج الانتقاء ومنهج التصحيح عند الإمام البخاري، ومنهجية انتقاء البخاري عن شيوخه المتكلم فيهم، ومنهج الإمام البخاري في التعامل مع شك الراوي في الجامع الصحيح، ورواية الإمام البخاري الحديث مختصراً تصرف منه أم رواية كما سمع، وأساليب البخاري في التنبيه على الغلط عند اختلاف الروايات في الصحيح كما يراه ابن تيمية: دراسة نقدية، وملاحظة بحثية حول اشتغال الجامع الصحيح للبخاري على إعلال بعض المرويات، وموارد الإمام البخاري في صحيحه: مصنف أبي بكر بن شيبه أئمة نموذجاً؛ دراسة مقارنة. وحمل الفصل الرابع عنوان: "دراسات في منهج البخاري في صحيحه: في الفقه والتفسير والتراجم"، وأبحاثه: موافقة البخاري لشيخه ابن أبي شيبه في الرد على الإمام الأعظم: دراسة حديثة أصولية، ومنهج الإمام البخاري في التفسير في جامعه الصحيح، ومصادر البخاري اللغوية في كتاب التفسير من جامعه الصحيح وأثرها في تشكيل منهجيته في فهم النص القرآني، وإشكالية المطابقة بين الترجمة وبين الحديث في الجامع الصحيح: مقاربات منهجية في العرض والحل.

## 5. أحفورات الفهم ... تاريخانيات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة،

نجيب جورج عوض، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2020م، 464 صفحة.

الكتاب رحلة معرفية وفكرية إطاها هو الهاجس المعرفي الذي يقرأ الفكر العربي المشرقي والغربي، ضمن مقاربات وتفاعلات للشارع العربي الثقافي مع هذا الفكر بنوعيه. وهو يضم مجموعة من الدراسات البحثية التفكيكية الأركيولوجية والتاريخانية الطبيعية.

جاء الكتاب في ثلاثة أقسام تضمّنت خمساً وعشرين مقالة. وقد بحث القسم الأول في الفكر الثقافي، وشملت مقالاته الموضوعات الآتية: من التاريخولوجية إلى ما فوق التاريخانية لرضوان السيد ومحمد عمارة، ومقاربة التراث برغم المعضلة، والعروبة والمسيحيون العرب، والدين بين الفلسفة واللاهوت، ومصائر الفلسفة: دفاع أم تحيّي؛ حوار تفكيكي مع طرابيشي، ومن الخارج أم الداخل أو الباحث وقراءة التاريخ، ومفاهيم الذات والآخر في فكر ما بعد الحداثة: جذور وتداعيات، وما بين الأنطولوجيا والنص ودريدا وتفكيك الخطاب الديني، وفلسفة اللغة ونهاية الخطاب الديني، والأنطولوجية والشعر، والذات بين العلاقة والمعرفة في فكر ما بعد الحداثة، وقراءة فلسفية في مؤسسات المجتمع المدني. وبحث القسم الثاني في الفكر الديني، وجاءت أهم مقالاته على النحو الآتي: الكتب الدينية لا تقتل، وقراءتها يفعلون ذلك: تأملات في العنف من نفاذات نصية وتاريخية وتحليلية، ووثيقة المدينة في الدراسات العربية- الإسلامية والغربية المعاصرة: مسح وتقييم لبعض التوجهات الفكرية واستراتيجيات القراءة، ومفهوم الرجاء في المخيال الديني الفلسفي، "ويبقى وجه ربك: مفردة وجه في كمصطلح قرآني في كلام ثاودروس أبي قرّة اللاهوتي"، وهل يكفي حوار التعايش بين الأديان؟، ومفهوم الرجاء في المخيال الديني الفلسفي، ومفهوم اللاهوت بين التقوى والتعلم. وبحث القسم الثالث في الفكر السياسي، وتناول الموضوعات الآتية: صراع الجبابرة أو صدام الحضارات: هانتغتون تحت المسير التحليلي، وحقوق الإنسان: الإصلاح السياسي وتأسيس المجتمع المدني، ونحو تفكيك هرمنيوتيكي ثلاثي القوائم، وديمقراطية اللاديمقراطيين تشكيل الهوية والدين.

## 6. النزاع على السُّنَّة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، جوناثان براون،

ترجمة: عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020م، 494صفحة.

قامت فكرة الكتاب الأساسية على محورية النص عامةً والسُّنَّة خاصةً في العقل الإسلامي، مع حضور سؤال الواقع باستمرار أمامه، وتأثير التاريخ في فهم النص قديماً أم حديثاً؛ ما أنشأ عديداً من الحلول والإجابات والتأويلات حول النص بصورة متلاحقة. وقد طاف المُؤَلِّف بالقارئ تاريخياً، بدءاً بالعصر النبوي، فعصر التابعين، فعصر أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والبيهقي، والطحاوي، وابن الجوزي، وابن تيمية، وابن حجر، والسيوطي، وانتهاءً بهذا العصر؛ عصر الهلوي، وابن عبد الوهاب، وعبد، والكوثري، وشاكر، وابن عثيمين، والقرضاوي، وعلى جمعة، ثم نصر أبو زيد، وأركون، وشحرور، في مسوحات واسعة للتراث الفكري الإسلامي.

وقد اعتمد المُؤَلِّف في كتابه الرصد الأفقي، فبحث في الشرائح المُتعدِّدة للتقليد الإسلامي؛ الأصوليين، والمُحدِّثين، والمُتكلِّمين، والفلاسفة، والمذهبيين التقليديين، والخارجين عن التقليد، والشيعة، والإصلاحيين، والمُتصوِّفة، والحداثيين، والمرتابين المُحدِّثين، وما بعد الحداثيين. وبحث أيضاً في الخطاب الرسمي التقليدي، والدعاة الجُدد، والحداثة، وخطاب الإرهاب، والمرأة، والأسرة في الغرب، وأمريكا وانعكاسات هذا على السينما والفنون.

حمل الفصل الأوَّل من الكتاب عنوان: "المشكل/ات مع الإسلام"، وحمل الثاني عنوان: "خارطة التفسير الإسلامي للتقليد"، وحمل الثالث عنوان: "الحقيقة الهسَّة للنصوص"، وحمل الرابع عنوان: "التمسُّك بالقانون في عالم ممزق"، وحمل الخامس عنوان: "مارتن لوثر: المسلمون ومفارقة التراث"، وحمل السادس عنوان: "الكذب على نبي الله"، وحمل السابع عنوان: "عندما لا يمكن أن يكون النص صحيحاً".

وقد تبع هذه الفصول الملاحق الأربعة الآتية: مارتشي وأوكلي حول زواج عائشة من النبي، وأحاديث قتل الوالد ولده، وحديث الربا وزنى المحارم، وحديث الحور الاثنتين والسبعين.

## 7. مناهج تحليل الأحاديث في الدراسات الغربية: عرض ونقد، هرلد موتسكي،

تعريب وتحرير: محمد الشهري وشذى الدركلي، بيروت: دار البشائر، 2019م، 648 صفحة.

يُعدُّ المستشرق الألماني هرلد موتسكي من أبرز الباحثين المُتخصِّصين في الدراسات الإسلامية في الغرب، وينصبُّ جُلَّ اهتمامه على بدايات الإسلام وتاريخه المُبكر؛ إذ درس الأحاديث والآثار الإسلامية، وحلَّلها، ولعل أهم النتائج التي توصل إليها في دراسته عدداً من الأحاديث أنه لا يمكن الاعتماد على النظريات "الكبرى" التي صاغها قطبا الاستشراق الكلاسيكي غولدتسهير وشاخت عن مجموع المصادر الحديثية وتاريخها؛ لأنها نتجت من افتراضات غير دقيقة، ومنهجية بحث ناقصة، فطوّر منهجية بحث خاصة به للوصول إلى أحكام آمنة تتسم بالمصدقية، سمّاها دراسة الإسناد والمتن متضافرين.

احتوى الكتاب على سبعة أبحاث باللغة الألمانية، حمل الأول عنوان: "نشأة علم الحديث والأطوار التي مرَّ بها"، وحمل الثاني عنوان: "فقه ابن شهاب الزهري: دراسة نقدية للمراجع"، وحمل الثالث عنوان: "إلى أين تتجه دراسات الحديث"، وحمل الرابع عنوان: "النبي والمدنيون: فحص دقيق لحديث سُرق"، وحمل الخامس عنوان: "الرد على الرد: بشأن طريقة تحليل الأحاديث"، وحمل السادس عنوان: "مناهج تأريخ الأحاديث الإسلامية: نظرة عامة"، وحمل السابع عنوان: "بدايات التفسير الإسلامي: نقاش".

## 8. مسالك رد الحديث بين النقد العلمي والظن المتحامل، محمد السائح، القاهرة:

دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2020م، 144 صفحة.

استعرض المُؤلِّف في كتابه طريقتين لنقد الحديث النبوي؛ الأولى: طريقة النظر القواعدي المستندة إلى علمي الحديث وأصول الفقه، والثانية: طريقة النقد الفوضوي الجاهلة بقواعد هذين العلمين ومباحثهما. وقد اشتمل الكتاب على فصلين، حمل أولهما عنوان: "المسالك العلمية لنقد الحديث"، وفيه مبحثان؛ الأول: مسلك التعليل، وهو صنعة علماء الحديث، ووقف فيه الكاتب على جُملة من الجهود التي بذلها النُقَّاد بآتياع هذا المسلك في النقد. والثاني: مسلك المعارضة، وفيه بيّن المُؤلِّف المراد بالمعارضة، والفرق بينها وبين الاعتراض، والترتيب بينهما عند أرباب المناظرة. أمّا الفصل الثاني فحمل عنوان: "النقد الحجاجي

للأسس النظرية لمسالك الطعن في الحديث"، وفيه عرض المؤلفُ مُجْمَلَةً من طرق الطعن المتحامل في الحديث، وقد قسّمه إلى ستة مباحث، بدأها بمقدمة شحّص فيها العقل المفتون أو العقيدة الفكرية لأرباب الطعن المتحامل، وأتبعها بمقدمة أُخرى كشف فيها أسباب عِلَّة نفسية "عقدة الملاءمة" التي يعانها ذوو الطعن المتحامل في السُنَّة، مع بيان بعض أعراضها عليهم، ثم عرض لطريقة الطعن المتفرق، ثم الطعن في قواعد التصحيح، والطعن في وصول كتب الحديث إلينا، ثم الطعن في دوام حُجِّيَّة السُنَّة، وختم الفصل بالحديث عن مآل هذه الطعون إلى التفريق بين الكتاب والسُنَّة. وانتهى الكتاب بمجموعة من الخلاصات والملاحظات.

### 9. نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين؛ دراسات حديثة نقدية،

جوناثان براون وآخرون، عمّان: أروقة للدراسات والنشر، 2020م، 244 صفحة.

اشتمل الكتاب على ثلاثة أبحاث موضوعية، ناقشت نظرية النمو العكسي للأسانيد، وهي إحدى النظريات الاستشراقية، ووُظِّفت في تلك المناقشات علم عِلل الحديث، وعلم تاريخ الحديث، وهي مقارنة لم تُطرح من قبل على أهميتها.

حمل البحث الأوّل عنوان: "الدقة النقدية في مقابل العملية الفقهية: كيف كانت مقارنة علماء أصول الفقه وعلماء الحديث مع النمو العكسي للأسانيد من خلال كتب عِلل الحديث" لبروان. وحمل الثاني عنوان: "من مراسيل مالك إلى متصلات البخاري: دراسة نقدية لنظرية شاخت في النمو العكسي للأسانيد" لصنوبر. وحمل الثالث عنوان: "مصطلحات الحديث والنظام الاستشراقي: دراسة في مقاربات التعامل مع المصطلح الاستشراقي في علوم الحديث" لقوزودشلي.

### 10. جهود علماء الهند في علوم الحديث الشريف؛ تدريساً وتأليفاً، سعيد أحمد

الندوي، الأردن-إربد: عالم الكتب الحديث، ط1، 2020م، 124 صفحة.

جاء الكتاب في بابين، وسبعة فصول، وعرض الباب الأوّل من الفصل الأوّل نظرة تاريخية على علم الحديث في الهند، وتناول الفصل الثاني شروق علم الحديث في الهند من جديد، وتطرّق الفصل الثالث إلى مساهمة علماء الهند في الحديث؛ تصنيفاً وتأليفاً، وبسط

الفصل الرابع الحديث عن أعلام المُحدِّثين في الهند. أما الباب الثاني من الفصل الأوّل فتحدّث عن المنهج الدراسي عبر العصور في الهند، وتمحور الفصل الثاني حول تدريس الحديث الشريف بالهند، وأشار الفصل الثالث إلى أهم مراكز علم الحديث في الهند.

### 11. المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية: المعرفة من ابن أبي حاتم الرازي إلى

محمد بن جعفر الكتاني، تخطيط وإشراف: الشاهد البوشيخي، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2020م، 1104صفحة.

حوى الكتاب كل الألفاظ الحديثية المشروحة في تخصُّص علم الحديث، في مختلف القرون، وعمل على تنظيمها وترتيبها تاريخياً. اشتمل المعجم على قوائم كبرى؛ أولها: الإمعان في الجمع للألفاظ الاصطلاحية التي قرن فيها المُحدِّثون بين الاستعمال والتعريف مع توسيع مجال التكشيف، ليشمل جمهرة واسعة من كتبهم. وثانيتها: الابتكار في الترتيب؛ إذ رُتبت المواد فيه ترتيباً ألفبائياً، مع إرجاعها إلى أصولها. وثالثها: الحدق في رصد المعاني والتعريفات الاصطلاحية التي تعاقبت على الألفاظ من الظهور إلى الاستقرار وإثباتها، وترتيبها تاريخياً بحسب وفاة من صدر منه كل تعريف؛ ما أسهم في تحديد دلالة كل لفظة في جميع الحقب، ثم رصد تطوُّرها الاستعمالي في كل حقبة، ثم إضافة نسق جديد لعرض مادة كتب المصطلح، هو النسق المعجمي، وهذا يحقق مقاصد ثلاثة: حصر الاصطلاحات، وتحرير التعريفات، والترتيب المناسب الذي يُقَرِّب المادة.

وهذا المعجم جزء من مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية. "ذلك العمل العلمي الجامع لكل الألفاظ التي تُسمّى مفاهيم في أي علم، مرتبة المباني ترتيباً معجمياً؛ لتيسر الوصول إليها، معروضة المعاني عرضاً تاريخياً؛ لرصد التطوُّر الدلالي والاستعمالي الذي طرأ عليها منذ ولادتها حتى آخر استعمال لها".

### 12. الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مُشكِل الحديث النبوي: تحليلاً ونقداً،

محمد رمضان أحمد رمضاني، الرياض: دار رسالة البيان للنشر والتوزيع، ط1، 2018م، 556صفحة.

عُني الكتاب بدراسة الاتجاهات التي سلكها الخطاب العقلاني المعاصر في مقارنته لقضية مُشكِل الحديث من جانبيها: النظري، والإجرائي، واستعراض أهم ملامح الاختلاف بينها

وبين الاتجاه الشرعي - في تناوله القضية ذاتها قديماً وحديثاً -، وذلك بتتبع الإنتاج الفكري والثقافي لمُنظري ذلك الخطاب في الحقبة الممتدة من منتصف القرن العشرين الميلادي إلى العصر الحاضر.

جاء الكتاب في فصل تمهيدي، وثلاثة فصول، وحمل الفصل التمهيدي عنوان: "تعريفات عامة"، وتضمن التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة، وبمشكل الحديث. وعرض الفصل الأوّل لمُبررات استشكال الحديث لدى الخطاب العقلاني المعاصر، مُبيّناً تأثير المُتخيّل الإسلامي، وتسرّب الأساطير إلى السُنّة النبويّة، وتأثير الما قبلات الدينية والثقافية. أمّا الفصل الثاني فبحث في أسباب استشكال الخطاب العقلاني المعاصر للحديث، بما في ذلك أسباب الاستشكال المُتعلّقة بقارئ الحديث ونص الحديث. وأمّا الفصل الثالث فأشار إلى الميادين المستهدفة بالاستشكال لدى الخطاب العقلاني المعاصر، وبحث في ميدان المعجزات، وميدان المرأة، وميدان الغيبيات، وميدان السياسة الشرعية.

### 13. ما وراء المشاريع: قراءة في مشاريع محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد

الكريم سروش، ليث العتاي، بيروت: الانتشار العربي، ط1، 2019م، 208صفحة.

أوضح المُؤلّف أن تسميته الكتاب بما وراء المشاريع جاء من باب إطلاق اسمها الذي اشتهرت به، وقد لا تكون هي بالضرورة كذلك. وفيه ناقش أصحاب هذه المشاريع في بعض أطروحاتهم، وأشار إلى أن بعض مشاريع النهوض لم تُشخّص الخلل الحقيقي، واكتفت بذكر بعض الأخطاء العامة، والمعوقات التاريخية، من دون تقديم أي حلول.

اشتمل الكتاب على ثلاثة محاور؛ جاء أوّلها في نقد محمد أركون، وكانت عناوينه على النحو الآتي: منهج القراءة الصحيحة: القراءة بين الأوائل والأواخر، وعلاقة المعرفة بالسلطة، وجدلية الإيديولوجيا والمعرفة، وأركون سيرة مقتضبة ووسط التيارات الفكرية ومنطلقات مشروعه، وبين التاريخانية والهرمينوطيقا، وسمات المنهج الأركوني، وأركون والتعدّد المناهجي، والقطيعة المعرفية الأركونية، والقراءة الأركونية للشريعة والدين، وأركون والمنهج التفكيكي. أمّا المحور الثاني فتحدّث عن محمد عابد الجابري، وتضمّن المباحث الآتية: الميتامواكبة، والصراع المعرفي الجابري ونقد العقل العربي، وملاحظات على مشروع الجابري، وأسس ومنطلقات

مشروعه، وأهمية التحقيب المصطلحي، والخلط المنهجي الجابري. وأما المحور الثالث فأفرد للحديث عن عبد الكريم سروش، وتضمّن المباحث الآتية: السوفسطائية أو السفسطة، وما هو سبب كثرة الشبهات والإشكالات وقلة الردود، ولماذا توجه الانتقادات إلى الدين، وأسس أطروحات سروش، وفرانكنشتاينات سروشية، والحسيّون وأصحاب المذهب التجريبي: المستشرقون ومن تابعهم والتشكيك في الوحي.

#### 14. المنهج النقدي عند ابن حجر العسقلاني، أحمد عليوي صاحب، القاهرة:

الانتشار العربي، ط1، 2019م، 143 صفحة.

اهتم ابن حجر بانتقاء مادته التاريخية ونقدها؛ فقد جمع بين منهجين: منهج علماء الحديث، ومنهج المؤرخين في النقد، فامتزج النقد التاريخي بالجرح والتعديل. تتبّع الباحث الأفكار التي عرضها ابن حجر في مؤلفاته التاريخية؛ للتوصل إلى عرض الفكر النقدي عند ابن حجر.

جاء الكتاب في خمسة فصول؛ أولها تناول المكانة العلمية لابن حجر العسقلاني: سيرته، وثقافته، ومؤلفاته، ومنهجه في النقد التاريخي. وثانيها تتضمّن نقداً للجانب السياسي، ولأصحاب القرار السياسي، وتأثير السياسة في سياساتهم تجاه الرعية، ونقد أمراء الوظائف المرتبطة بالرتب العسكرية، والوظائف التي تكون بخدمة السلطان، ونقد القضاة وأهم مقومات القاضي. وثالثها اهتم بنقد الجانب الإداري، ونقد الطبقة الإدارية؛ من: كاتب الإنشاء، والمحاسبين. ثم جاء الفصل الرابع ليكشف عن نقد الجانب العلمي، وهم طبقة علماء الشريعة والمؤرخين واللغويين. ونقد الفصل الخامس الجانب الاجتماعي، وهم فئة التجار وأصحاب المهن والصناعات والأقارب والأصدقاء.

#### 15. الملتقى الدولي الثالث حول القراءات الحداثيّة للعلوم الإسلاميّة رؤية نقدية،

الجزائر: معهد العلوم الإسلاميّة - جامعة الوادي، ط1، 2018م، 1878 صفحة.

هدف الملتقى إلى التعريف بالفكر الحداثي وموقفه من العلوم الإسلاميّة، وبيان المناهج المستخدمة في نقد التراث الإسلامي عند الحداثيين ومناقشتها، وبيان أصالة العلوم الإسلاميّة

من حيث التأسيس والمنهج والموضوع، ونقد الفكر الحدائى وتفكيك منطلقاته في نقد العلوم الإسلامية، وبيان تهاافت نظرية الفكر الحدائى في محاولته تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية. تضمّن الكتاب خمسة محاور؛ الأوّل: "الحدائفة: المفهوم، الأسس، والمناهج". والثانى: "القرآن وعلومه في الدراسات الحدائفة المعاصرة". والثالث: "السنة النبوية والسيرة في الدراسات الحدائفة المعاصرة". والرابع: "الفقه وأصوله في الدراسات الحدائفة المعاصرة". والخامس: "التصوّف وعلم الكلام في الدراسات الحدائفة المعاصرة".

16. *Modern Hadith Studies: Continuing Debates and New Approaches*, by Belal Abu-Alabbas, Christopher Melchert, Michael Dann (Eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, September 2020, 232 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الدراسات الحدائفة الحديثة: نقاشات مستمرة ومقاربات جديدة"، تحرير: بلال أبو العباس وكريستوفر مليتشرت ومايكل دان. أبو العباس زميل أكاديمية نيوتن الدولية في الأكاديمية البريطانية بجامعة إكستر في إنجلترا، ومحاضر في جامعة الأزهر في القاهرة، ومليتشرت أستاذ اللغة العربية والإسلام بجامعة أكسفورد في إنجلترا، ودان الأستاذ المساعد في الدراسات الإسلامية بجامعة إلينوي في أمريكا.

في هذا الكتاب يسعى باحثون من أوروبا والشرق الأوسط وأمريكا الشمالية لاستكشاف مناهج العصور الوسطى والعصور الحديثة لدراسة الحديث؛ وذلك باختبار أحدث الأساليب والاتجاهات في دراسات الحديث.

جاء الكتاب في تسعة فصول؛ الأوّل: "كيف نقرأ الكتاب: القرآن ونقل المعرفة والسياسة في القرن الثاني الهجري". والثانى: "تاريخ الآذان من وجهة نظر أدبيات الحديث الشريف". والثالث: "ابن المبارك العالم التقليدي". والرابع: "الصوفية التقليدية المبكرة؛ تحليل للشبكة". والخامس: "الرابط المشترك وعلاقته بعلم مصطلح الحديث". والسادس: "نقد الحديث بين العلماء التقليديين والفقهاء". والسابع: "نقد الحديث في الشرق في القرن العشرين: من ظاهر الإسناد إلى علل الحديث". والثامن: "بيان وتمثيل الدراسات الحدائفة الغربية في الأكاديمية التركية". والتاسع: "هل يمكن أن تؤدي الأسئلة المختلفة إلى الإجابات نفسها؟ البحوث العلمية الإسلامية والغربية عن الرواة الشيعة في التقليد السني".

17. *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith*, by Daniel W. Brown, New Jersey: Wiley-Blackwell, March 2020, 440 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "دليل وايلي بلاكويل المختصر لعلم الحديث"، تحرير: دانيال دبليو براون، مدير معهد دراسة الدين في الشرق الأوسط، اسطنبول.

الحديث هو مصدر كثير من معارفنا عن القرنين الأولين من التاريخ الإسلامي، وأدبيات الحديث تحوي آلاف السجلات التي جُمعت خلال السنوات التكوينية للإسلام. وإلى جانب القرآن الكريم، يُعدُّ الحديث المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وإليه تستند كثير من أمور العقيدة، والممارسات الإسلامية، وعلم الكلام الإسلامي، والتفسير القرآني، والفكر السياسي، والسلوك الشخصي. وبالرغم من أهميته للمسلمين في جميع أنحاء العالم، ودوره الذي لا غنى عنه، فإنه يظل مُبهماً لعدد من القُراء غير المُتخصِّصين.

ناقش الكتاب أسئلة متميزة، مثل تلك التي تناولت نظرية المعرفة والسلطة في الحديث، واستكشف علاقة أدبيات الحديث بطرائق أخرى لنقل المعرفة وإثبات السلطة، وعالج التطوّرات في الدراسات الحديثية، وبخاصة أصول الإسلام، والشريعة الإسلامية المُتجدِّرة في إعادة تقويم الحديث. وهو يحوي أبحاثاً جديدة ورائدة لعلماء دوليين اختلفت وجهات نظرهم في هذا المجال، فضلاً عن إشارته إلى بعض علماء الغرب الذين أثاروا الشكوك حول الحديث، ثم استعراضه مجموعة واسعة من مناهج الحديث المعاصرة التي أسهمت في ردم الهوة في الأدبيات الحالية للحديث.

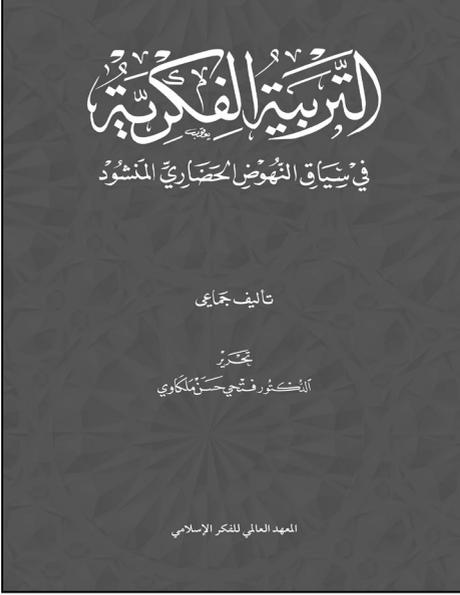
18. *Introduction to Hadīth Studies: A concise text introducing the foundational topics covered in the field of Hadīth Studies*, by Sh. Furhan Zubairi, Independently published, January 2019, 148 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مقدمة في الدراسات الحديثية: نص موجز يقدم الموضوعات التأسيسية التي يتم تناولها في مجال الدراسات الحديثية"، تأليف: فرحان الزبيري، عميد برامج الإكليريكية والإرشاد في معهد المعرفة في دايموند بار، كاليفورنيا.

قسّم المُؤلّف كتابه إلى قسمين، واثنى عشر فصلاً، وحمل الفصل الأوّل عنواناً: "أهمية السُنّة النبويّة"، وتحدّث الثاني عن علم الحديث، وناقش الثالث مسألة حماية الحديث الشريف

وإتمامه، وتناول الرابع أدبيات الحديث، وبحث الخامس في كتب الحديث المشهورة وترجمة أصحابها، واختصَّ السادس بالإسناد، وتطرَّق السابع إلى السير الذاتية لرواة الحديث والنقد والتحقُّق من صحة الأحاديث، وأُفرد الثامن لتصنيف الحديث بحسب القوة، وتناول التاسع تصنيف الحديث بحسب عدد الرواة، وعرض العاشر لأنواع الأحاديث بحسب عدد الرواة، وأشار الحادي عشر إلى تصنيف الأحاديث من حيث القوة والضعف، وعرض الثاني عشر لأنواع الحديث الضعيف.

## صدر حديثاً



## التربية الفكرية

في سياق النهوض الحضاري المنشود

تحرير: الدكتور فتحي حسن ملكاوي

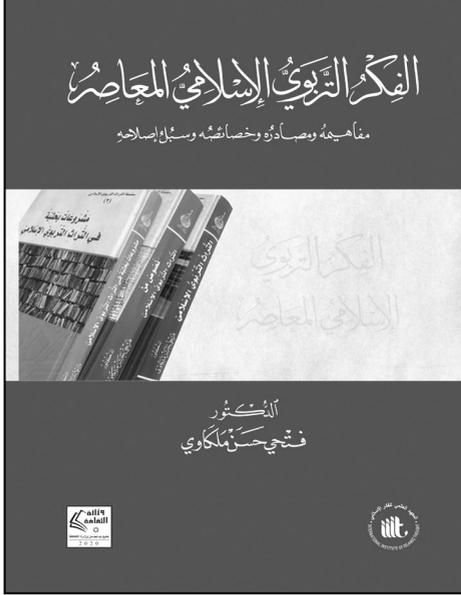
الطبعة الأولى 1442هـ/2021م

474 صفحة

تسعى الأمة الإسلامية اليوم إلى النهوض الحضاري الذي تستعيد به قوتها وحضورها في العالم المعاصر، وتُسهم في ترشيد الحضارة الإنسانية بقيم الوحي، وهُدَى النبوة، وتجربة التاريخ. وهذا يستدعي التفكير في الجهود الساعية إلى ذلك النهوض، فأين تقع الحاجة إلى كتاب في التربية الفكرية من هذا التفكير؟ وبِمَ تختلف التربية الفكرية عن غيرها من أنواع التربية؟ وهل يمكن أن يكون الخلل في التربية الفكرية سبباً في وجود الخلل في سائر الأنواع الأخرى؟

وقد اخترنا البحث في التربية الفكرية لإبراز أهمية الموضوع وضرورته، وصلته بالجوانب الأخرى من شخصية الإنسان، الذي نتطلع إلى إسهامه في النهوض الحضاري المنشود. ولا يعني هذا الاختيار عدم الحاجة إلى الاهتمام بأنواع التربية الأخرى، أو أنَّ التربية الفكرية مستقلة ومنفصلة عن أنواع التربية الأخرى. ولكنَّ اختيار الموضوع هو وسيلة لتيسير دراسته بشيء من التخصص، وتناول عناصره بقدر من العمق والتفصيل. وقد حرصنا أن يكون تأليف هذا الكتاب تأليفاً جماعياً يجمع خبرات عدد من العلماء والمفكرين من البلدان العربية، المغاربية والمشرقية، أملاً في أن تُسهم الخبرات المتنوعة في الكشف عن أوجه النظر، والسعة والعمق في أهداف التربية الفكرية وموضوعاتها وأساليبها.

## صدر حديثاً



الفكر التربوي الإسلامي المعاصر  
مفاهيمه ومصادره وخصائصه  
وسبل إصلاحه

تأليف: الدكتور فثحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى 1441هـ/2020م

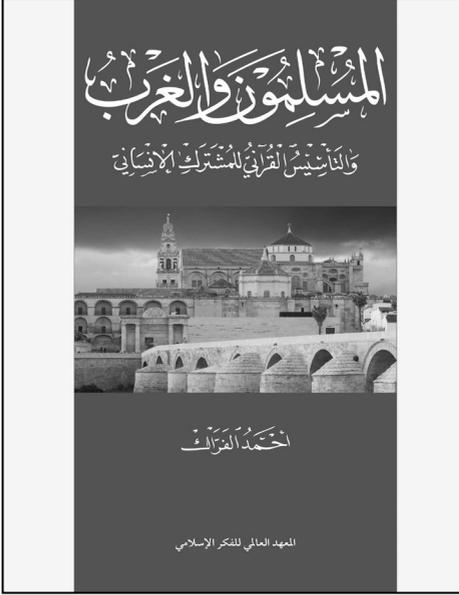
666 صفحة

معظم ما هو مكتوب عن الفكر التربوي الإسلامي والتربية الإسلامية والإسلام والتربية أو أية إضافات إلى هذه العناوين لا يكاد تتجاوز أمرين: أحدهما التوجيهات التربوية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وثانيهما التراث التربوي الإسلامي، وهما مصدران عظيمان لا مجال للتقليل من شأنهما، لكنّ قليلاً من هذه الكتابات تناول حضور تلك التوجيهات، أو كيفية حضورها، أو القيمة الحقيقية لذلك التراث، في الفكر التربوي والممارسات التربوية في الواقع المعاصر.

ومعظم السائد من الفكر التربوي والممارسات التربوية المعاصرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية محض صدى للخبرة التربوية التي نشأت وتطورت، ولا تزال تتطور، بعيداً عن حضور الرؤية الإسلامية؛ الأمر الذي يستدعي إعمال هذه الرؤية في التحليل النقدي لهذه الخبرات وتمييز ما يصلح منه لمجتمعاتنا الإسلامية، ويسهم في إغناء الحضارة المعاصرة وترشيدها.

وهذا الواقع هو ما حاول هذا الكتاب أن يسهم في معالجته، معتمداً منهجية التكامل المعرفي في بناء صورة للفكر التربوي الإسلامي المعاصر، في مفاهيمه ومصادره وخصائصه وموضوعاته ومشكلاته وسبل إصلاحه..

## صدر حديثاً



# المسلمون والغرب

## والتأسيس القرآني للمشارك الإنساني

تأليف: أحمد الفراك

الطبعة الأولى 1442هـ/2021م

394 صفحة

يعالج موضوعاً فكرياً أنعب الفكر الإسلامي المعاصر، وشغل العقل المسلم حيناً من الدهر، وملاً الإنتاج فيه حيناً كبيراً من المكتبة الإسلامية العربية، ويتعلق الأمر بإشكال "علاقة المسلمين بالغرب" وتداعياته على الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم في ارتباطها المعاصر بالغرب. ويجيب على جملة من التساؤلات المستجدة التي تطرح بصدد البحث في هذا الإشكال، ليقدم تصوراً أكاديمياً جديداً يحاول تجاوز الحلل المنهجي الذي غلب في معالجة مثل هذه الموضوعات.

ووعياً بقضايا الإنسان المعاصر ومتطلبات المستقبل المشترك، وما تحمله الإنسانية معها من إرث تاريخي يختلط فيه الحق بالباطل، والخير بالشر، والأصيل بالدخيل، واستحضاراً لما تمر به الإنسانية اليوم من محن فكرية وواقعية تراكمت عبر الزمن وأنتجت مقولات مغلقة، نشعر بالحاجة إلى تصحيح المنطلق وتحديد الرؤية واستشراف المستقبل الذي تتجاوز فيه الإنسانية أناياها وتحيزاتها إلى أفق أرحب، يحتضن الإنسان احتضاناً مستوعباً للاختلاف والتنوع والتنافس، يقبل الآخر ولا يلغيه، ويحضره ولا ينفيه، ويشاركه ولا يقصيه.

ويقترح الكتاب مدخلاً منهجياً ومعرفياً من شأنه أن يؤسس لنظرية معرفية تستمد رؤيتها من المرجعية القرآنية النبوية، عبر اكتشاف المنهج العلمي والعملية الذي يقدم قراءةً جامعةً بين التدرُّب في الكتاب، والتفكير في الكون، والتبصر في الإنسان، ومستوعبةً لكل قضايا الإنسان والأديان والعمران، متجاوزةً لعيوب القراءات الأيديولوجية والفلسفات المنحيزة والمذهبية المتقلصة... وهو ما من شأنه تقريب الشقة وتنظيم الاختلاف ونزع فتيل الصدام.

من أجل ذلك يهدف الكتاب إلى إبراز أصول المشترك الإنساني؛ الدينية والعلمية والطبيعية والعمرائية والبيئية بين المسلمين والغرب، بما يُمكِّن من رسم المدخل العام لـ "نظرية المشترك الإنساني" الذي يستوعب الخصوصيات الدينية والقومية والجغرافية والعرقية، ويستحضر معها التطور التقني والثقافي والسكاني والاقتصادي لعالم اليوم.



## هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاوور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- \* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
- \* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- \* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعم للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- \* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- \* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
- \* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

## قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين سنة آلاف وخمسة عشر ألف كلمة مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قَدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتتضمن مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1 و2 و3

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلطات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

• يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

– الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

– توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: 87-79)

– توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجالات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من الجامعات والمشاريع البحثية على مستويي الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، وينتخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

### ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

# AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR (CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

WWW.IIIT.ORG  
WWW.CITJ.ORG



P-ISSN 2707-515X  
E-ISSN 2707-5168

VOL.26

NO.101

SPRING 1442AH/ 2021 AC