

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين  
قسم: كتاب وسنة



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم  
الإسلامية - قسنطينة -  
رقم التسجيل: .....  
الرقم التسلسلي: .....

# القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحداثي العربي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه ل م د  
تخصص : حديث وعلومه

إشراف الدكتور:

سامي رياض بن شعلال

إعداد الطالب:

فارس بن سلين

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الصفة	الرتبة	الجامعة الأصلية
أ.د/ سلمان نصر	رئيسا	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د/ سامي رياض بن شعلال	مقررا	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د/ فتيحة محمد بوشعالة	عضوا	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ الشريف طاوواو	عضوا	أستاذ	جامعة عباس لغرور خنشلة
أ.د/محمد حاج قاسم	عضوا	أستاذ	جامعة غرداية

الموسم الجامعي: 1439 - 1440 هـ / 2018 - 2019 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأميرة

الملك سعود

قال الخطيب البغدادي:

" وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه، أو  
تستحسن رأيا تعكف عليه، سوى  
أصحاب الحديث، فإن الكتاب عدتهم،  
والسنة حجتهم، والرسول فئتهم، وإليه  
نسبتهم، لا يعرجون على الأهواء، ولا  
يلتفتون إلى الآراء، يقبل منهم ما رووا  
عن الرسول، وهم المأمونون عليه  
والعدول، حفظة الدين وخبزته،  
وأوعية العلم وحملته".

شرف أصحاب الحديث: ص.9.

# إهداء

- ❖ إلى روح والدي التي فارقت الدنيا، ولم أبلغ بعد الفطام  
تغمّدك الله برحمته الواسعة.
- ❖ إلى والدي التي كابدت الصعاب من أجلي، وذللت لي كل الأوزان  
أطال الله بقاءها.
- ❖ إلى الذي علمني معنى الحياة وكان فراقه حرقاً " مزهود براهيم"  
رحمك الله وأسكنك فسيح جناته
- ❖ إلى التي تقاسمت معي الصعاب، وواستني في السراء والضراء  
المكرمة: أم محمد.
- ❖ إلى ابني وحبيب قلبي، وثمره فؤادي: محمد أمقران.
- ❖ إلى أختي وابنيها، حفظهم الله لك وأنشأهم في طاعته.
- ❖ إلى الذي كان معي رداً على المحن، المحترم "ذياب زين الدين"
- ❖ إلى مشايخي وأصحاب الفضل عليّ: المشرف د. حميد قوفي، د أبو بكر كافي، د عبد الكريم مقيدش، د حسان موهوبي، د نصر سلمان، د طالع عومار، د مختار نصيرة، د حكيمه حفيظي.
- ❖ إلى كل من لم أذكرهم وكان لزاماً عليّ ذكرهم.

أهدي لكم ثمرة جهدي

محبكم فارس

# شكر وتقدير

لك الحمد والشكر ربي على ما أنعمت عليّ من نعم لا يحصيها العادّ، فأنت

المحمود والمشكور في كلّ حال.

وأثني بالشكر على من أقلّ عثراتي، وبذل لي من النصح والتوجيه الشيء

الكثير، أستاذي وشيخي الفاضل د. حميد قوفي.

وخالص الشكر وجزيله للدكتور سامي رياض بن شعلال الذي قبل الإشراف

عليّ، وتجنّس عناء القراءة ووعناء التصحيح والتوجيه.

وأشكر كلّ من قدّم لي يد العون لإنجاز هذا البحث، وأخصّ بالذكر زوجتي

المكرمة أم محمد التي كانت حقيقة المعينة التي تجسّمت مشاق البحث

وتحملت تبعات النأي والاغتراب.

وأجد نفسي ممتنا لقسم الكتاب والسنة، ولكلّ العاملين فيه والمشرفين

على حسن سيره.

# مقدمة

جامعة الأمير  
عبد القادر  
للعلوم الإسلامية

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله شارح حرج الصدور بمنه، وكاشف الملتبسات بفضله، نحمده على نعم لم تنضب عنا منابعها، ولم تغرب عنا أنوارها، حمدا لا يوافى كثيره على الإحاطة بجليل فضله، إلا برحمة من الله وعطفه.

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على صاحب النعمة المهداة، محمد بن عبد الله، الحاكم بشريعته لكل حاكم من البرية ومحكوم، والمبين بسنته لكل صعب وذلول.  
وبارك اللهم على آله وصحابه أجمعين، ومن اقتفى آثارهم واهتدى بهداهم إلى يوم الدين.  
وبعد:

إن القفزة التي عاشتها الحضارة الغربية إبان انتقالها من عصر الانحطاط إلى عصر الأنوار، قد تركت صدمة كبيرة على المستوى الدينى، مسرحيتها أن تركت الديانة المسيحية عارية في مهب العقلانية المستحدثة، بعد فصول حاسمة من صراع مرير أودى بالموروث للانزياح من عرصة الريادة والتوجيه، في مذبحه تفننت الحدائى في رسم مشهدها الأخير والذي أعلت فيه من قيمة كل ما هو مناقض للدين.  
وأعطت الحدائى تفسيرات شتى لمشروعية تجييد ما هو ديني، في أن قصرت اختلاف مذاهبه في تأثيرات متغيرات الزمان والمكان، في مشهد حركي، يختزل كل ما هو قار وسكوي في تأثيرات التاريخ دون النزعة المتعالية، فليس هناك أحزمة مقننة من تصورات مجردة ثابتة على مرّ العصور وكرّ الدهور، بل إنّ التقدّم المعرفي، أبان ما للقانون الطبيعي وما نتج عنه من نظريات فيزيائية معادية للتخمينات الكنسية، من أفضلية في تحقيق الرقي الذي عجزت عن تحقيقه المآثورات.

إنّ انطباع هذه الصورة بمعادلتها القائمة على تاريخية التراث- بوصفه دعامة من دعامات التخلف، مع إدراك الغرب في ما بعد هجمته الاستعمارية وهيمنة عولمته أنه المأوى الوحيد للحدائى- أدى إلى ارتحال هذه المفاهيم إلى الأمم المغلوبة في عملية مثاقفة غير متكافئة، قوامها انبهار بثقافة الغالب، ونتيجتها التزام مطلق من المغلوب بدمج تراثه مع الحدائى، إما في قوالب مهجّنة أو بإزاحته إلى غير رجعة.

إنّ هذا الأساس النظري في علاقة الغرب الحدائى مع غيره من الأمم والشعوب المغلوبة من قبله، وإن كان يشكّل عنده ظاهرة أحادية متماسكة، إلا أنه وُلد إشكالات فكرية لا تقلّ خطورة عن تلك التي صادفها الغرب في بدايات تحوّلها إلى الحدائى، لإشتراك واضح في الانحطاط والتخلف مع

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحدائى العربى

تباين تام حول الموقف من التراث. إذ التراث فى خصوص الحالة العربية الإسلامية لم يجبر العقل والإنسان عن تطلب المعرفة ولا حجزه عن التطلع للترقى ، بل إن الشواهد التاريخية تؤكد أنه كان يوما ما المرقاة التى استنارت به الحضارة الغربية واسترشدت به فى عملية التحديث.

غير أن هذه الاعترابات القائمة على ضرورة تطلب معرفة الأنا الإسلامية والآخر الغربى، معرفة لا تخلط حدود الاستفادة وتتجاوزها إلى إلغاء الذات، هو ما غفلت عنه طائفة جعلت من الهمة النهضويّ شغلها الشاغل، فى محاولة لمدّ جسور الترابط مع الحدائى فى نسختها الغربية دون محاولة للإجابة عن المشكلات المتولّدة عن هذا الترابط من جهة تصوّر الخصوصية الغربية لهذا الحل، ونبوّ التراث الإسلامى عن قبول مناهجه باعتباره محلّ التنفيذ.

إنّ جهد الحدائى فى ايقاع هذه المناهج الغربية على التراث الإسلامى، صاحبه ذلك التصوّر التاريخى فى تلقى كلّ ما هو دينى ، وذلك عن طريق اختزاله فى تأثيرات التاريخ دون النزعة المتعالية. فنظروا إلى التراث الدينى لا على أنه وحدة واحدة، بل هو سلسلة من وثائق ومرجعيات مفكّكة العرى غير متجانسة الايقاع، من قرآن وسنة وإجماع.

ومع تسليم من أغلبيتهم على وحدة تأريخ جمع القرآن، فإنهم متفقون على أنّ السنة كانت خاضعة لتأثير ظروف التاريخ فى عملية الجمع والتدوين ، كانت خاتمتها ركام من نصوص حدیثية مختلفة فى الصياغة والمضامين والدلالات، عمّقت من أزمة الفكر الإسلامى عقيدة وقفها.

غير أنّ التساؤل العلمى والمنهجى الذى يطرح نفسه هو مدى إقبال الفكر الحدائى العربى على تدارس السنة بجهاز مفهومي محايد عبر منهج استقصائى علمىّ شامل لجزئيات نصوص السنة وحيثياتها، وذلك مقابل ما أشيع عنه بخصوص مواقفه منها التى لا تعدوا أن تكون انطباعات مشبعة بخلفيات قبلية مليئة بمقولات وصور إجمالية غدّاها البعد عن المنهج التراثى فى تدارس نصوص السنة، واستلها ما تريد أن تعبّر عنها بظاها دون مقارفة تأويلية تاريخية تبعد بها عن أهدافها باعتبارها جملة متماسكة من نصوص نبوية لغرض التشريع، متضامة مع أدلة التشريع الأخرى.

وإزاء هذه المشكلات المعرفية والمنهجية تولّد منظور ارتيابيّ تجاه الفكر الحدائى بخصوص قراءته التاريخية للسنة النبوية، التى بقدر ما تحفل بالتنكر للمصدر الثانى من مصادر التشريع الإسلامى بقدر ما تغرق فى التقليد من خلال استلها التماثل بينها وبين قراءات تقليدية تتساقق معها فى الأطر المعرفية، فأضحت بذلك قراءته تنوعا للقراءة التقليدية لا قراءة للتاريخ المتعلق بالسنة وعلومها.

ولا ريب أن هذه التساؤلات تقف مبررا لتناول إشكالية القراءة التاريخية للسنة النبوية بالبحث والدراسة، وعلى ضوء ذلك رأيت أن أتصدى لبعض ذلك الواجب ، وبعد الاستشارة والاستخارة ، عزمت متوكلا على المولى عزّ وجلّ أن أجعله موضوع البحث في رسالتي هذه ، فوسمتها بعنوان:

### القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحدائى العربى

#### ❖ شرح مصطلحات الدراسة:

وفيما يأتي إجمال لمفاهيم متعلّقة بالمصطلحات المفتاحية للدراسة، على أن يتمّ تفصيل الكلام على بعضها في مضاها البحثية من خلال فصول ومباحث الدراسة:

**1/ القراءة:** والمقصود بالقراءة ذلك الجهد والنشاط الذهنيّ العامل على تفهمّ النصوص والخطابات، ثمّ انتاج معاني متعلّقة بها ، مختلفة باختلاف الذوات المتفهمة، والآليات المتوسّلة بها إلى ذلك الفهم ، فضلا عن الخلفيات والمنطلقات الفكرية المتعلّقة بالمتفهمّ.

**2/ التاريخية:** منهج في قراءة النصوص الدينية، يقوم على افتراض نسبتها، عن طريق خضوعها لظرفية زمانية ومكانية غير مطلقة.

وسياي تفصيل الكلام على شرح التعريف ومحترزاته في خضمّ الدراسة.

**3/ السنة النبوية:** وهي على مقتضى تعريف المحدثين : كل ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة حُلُقِيَّةٍ أو حُلُقِيَّةٍ، أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة، أم بعدها. - وعلى ذلك **فالقراءة التاريخية للسنة النبوية كمركب:** هي: " محاولة تفهم السنة بآليات تعمل على حصرها في إطارها الزماني والمكاني الذي ظهرت فيه، قصد تجريدتها من حقيقتها المتعالية والمطلقة، تقريراً لعدم صلاحيتها نظراً لظرفيتها.

**4/ الفكر:** يقصد به مجموع الأحكام والتصورات الذهنية الناتجة عن فعل التفكير في المحسوسات أو المعقولات.

ولا يقصد هنا مجرد التصورات الذهنية التي تبقى حبيسة العقول، بل يقصد بها ما كان له لإفراز ووجود واقعي، يمكننا التعامل معه تطبيقياً، ويتجسّد على شكل خطابات.

5/ الحدائى: نسبة إلى الحدائى ، ويقصد بها تلك : النظرة الفلسفية الشاملة، التي تجعل من الإنسان الفرد المركز الكون وسيده، وسبيله إلى ذلك استخدام عقله، مع تحييد أو تنحية التراث، دون أي اعتبار للقيمة مهما كانت مصدريتها.

- وعلى ذلك الفكر الحدائى كمركب يقصد به : منظومة التعبير التطبيقي عن فلسفة الحدائى.

6/ العربى: نسبة إلى العرب ويقصد بهم طائفة من المثقفين العرب ممن تحمّلوا الحدائى الغربية واستوردوها على عواهلها وحاولوا تطبيقها في قراءة الفكر الإسلامى، قراءة تُخضعه لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهم رواد الإسلاميات النظرية و التطبيقية ، وهم على قسمين الأول منهما اهتم بالجانب التنظيرى والتفصيلى للحدائى الغربية في صورة عربية مشوّهة منهم : محمد عابد الجابرى - محمد أركون - حسن حنفي - عبد الله العروى - نصر حامد أبو زيد - عبد المجيد الشربى - علي حرب - محمد شحرور.

وقسم ثان: عملوا على تطبيق تنظيرات الرواد في دراسات متخصصة، وأغلبهم من المتلمذين أو المتأثرين بمقولات القسم الأول منهم: حمادى ذويب - بسام الجمل - نادر الحمامى - باسم المكى - وجيه قانصوه - محمد فاضل - محمد الخراط - يحيى محمد - عروسى لسمر - ثرية أقصرى - ناجية الوريهى ... وغيرهم.

ومما سبق يمكن القول إن المقصود ب: "القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحدائى العربى": دراسة مواقف وآليات ومرتكزات القراءة والفهم التي استند إليها الحدائىون العرب قصد حصر السنة النبوية في حدود إطارها الزمانى والمكاني الذي ظهرت فيه، لتجريدها من حقيقتها المتعالية والمطلقة، تقريراً منهم لعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان.

### ❖ الإشكالية:

إنّ عملية جمع السنّة النبوية باعتبارها نتاجاً لجهود المحدثين القائمة على منهجية منضبطة رواية ودراية، شكّلت نسفاً فكرياً واضحاً، ينم عن عقلية ذات آليات موحّدة لا انفصام فيها بين المنهج والموضوع.

أما التاريخيّة باعتبارها منهجاً يسعى لبيان هامشية السنّة حاضراً وواقعاً، يسعى لقراءتها لا عن طريق إعادة كتابتها كتابة يُرمى بها إلى إعادة تأهيلها وتكليفها من جديد، بل عن طريق تحييدها

تحييدا ينتكر قيمتها وحقيقة تولدها من منهج نقدي علمي رصين. مما يجعلنا نفكر في أن المشكلة هي مشكل التاريخية نفسها ، وليست مشكلة السنة منهجا وموضوعا، باعتبارها مدونة مغلقة جرى البحث والتفكير فيها ولو من وجه نظر تراثية.

خصوصا إذا علمنا أن الإشكالية التي تواجه التاريخية هي إشكالية تاريخيتها منهجا وعطاء، فالمنهج فيها يعاني من تملل في ركائزه، مع اقترانه بشبكة من مفاهيم تغذيه بنزعة الذاتية في الفهم، والانتقائية في الاختيار ك: الحداثة والغرب.

وهذا ما يفرض علينا الاعتقاد بأن التاريخية منهج قرائي تنوعي لتاريخ القراءات المختلفة المحاودة للسنة فلا تتعد كثيرا عما أنتجه الاستشراق، بل هي نسخة أصيلة عنه، فهي بذلك ليست قراءة للسنة ذاتها بمنهجها وآلياتها، وفق عملية متناغمة مجسدة على موضوع متآلف معها، غير متنافر.

ولا ريب أن هذه التناقضات تفرض علينا أن نصوص الإشكالية في مجموعة من التساؤلات هي:

1- هل التاريخية بوصفها منهجا قرائيا يسعى لمساءلة السنة النبوية ، صالح لبيان عدم كفايتها في مواكبة تطورات الزمان والمكان، مع ما أثير حول هذا القراءة من مشكلات علمية ؟

2- إذا كانت التاريخية قد تفحمت السنة وحاولت قراءتها من جديد بوصفها الخيار المنهجي البديل، فما هي آلياتها البديلة التي استندت عليها في هذه القراءة؟ وما مدى نجاعة فعلها القرائي من جهة التواءم والتضام مع الموضوع المقروء؟

3- إذا كانت القراءة التاريخية للسنة النبوية تسعى لتحقيق فهم مضاف للسنة النبوية ينأى بها عن تجاذبات الماضي وتمذهباته، فهل هذا يعني أنها تحمل في طياتها معالم البراءة والموضوعية في البحث ؟ وإذا كان الأمر غير ذلك فما تجليات الذاتية في منهجها من جهة الانتقائية في معالجة قضايا محددة من السنة النبوية؟.

4- إذا كان فهم الحديث النبوي خاضعا لرؤية تراثية محددة ومقتنة، تتسم بالشمولية والاستيعاب ضمن استراتيجية تضافر وتعاضد أدلة الشرع فيما بينها، فما تجليات القراءة التاريخية في إعادة فهمه فهما شموليا استيعابيا؟ وإذا كانت الأمر غير ذلك فما هي تلك التجاذبات التي حكمتها هذا المنهج في فهمه للأحاديث النبوية فهما انتقائيا في إطار رؤيته الذاتية والمحددة تجاه الإنسان والكون؟

فهذه هي مجمل التساؤلات التي يمكن طرحها قصد الإحاطة بموضوع الدراسة ومعالجته، وأملى أن أجيّب عليها بما يشفى الغليل، ويروي نهم البحث العلمي، والله المعين في ذلك وهو ولي التوفيق.

### ❖ أسباب اختيار الموضوع:

لقد كان للتخصص الدقيق في الدكتوراه والموسوم بـ "السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة" أثر بارز في توجيه رغبتى في البحث عن موقف الحدائى من السنة النبوية، لكن أمام شساعة هذا الموضوع ارتأيت تقليص مجالات البحث فيه بأن أخص البحث حول أثر مبدأ من مبادئها في قراءة السنة، فعزمت تناول أثر مبدأ عقلانية ما بعد الأنوار في قراءة السنة النبوية، لكن مع شح المصادر والمراجع المتعلقة بالموضوع، يمتت وجهي قبالة مبدأ حدائى آخر وهو التاريخية، وقد عثرت على دراستين أروتا نهمي في بحث هذا الموضوع، وهما "موقف الفكر الحدائى العربى المعاصر من أصول الاستدلال في الإسلام" للباحث محمد بن حجر القرني، و"إشكالية تاريخية النص الدينى" للباحث مرزوق العمري. واكتملت الرغبة في ذلك بعد توصلي لدراسة الباحث حمادى ذويب الموسومة بـ "السنة بين الأصول والتاريخ" فعزمت متوكلا على الله ببحث موضوع القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحدائى العربى المعاصر. ومع ذلك فقد حرّكت همّتي للبحث في الموضوع عدّة أسباب أخرى يمكن بسطها كالآتي:

1. حي للحديث وأهله، فهم ورثة السنن، وحملة الأخبار، ونقلة الدين، فكانت الكتابة عنهم دفاعا عن جليل قدرهم وعن شرف صنعهم؛ انخرطوا في سلكهم، فالحيب مع من أحب، وذلك قدر قليل في جنب ما بذلوه من ذود عن حياض السنة، وذبح عن ذمّارها.
2. اشتداد الغارة على السنة وعلومها من قبل مفكرين وباحثين، لم يعد الاستشهاد منهم بآراء المستشرقين والمستغربين عيبا ولا تنكرا لفضيلة الأسلاف، بل أصبح الأمر عندهم مكنة علمية قلما تحصل إلا لنافذ في كدية العلم، فأصبح التنقير على تحييز سبيلهم، وارتدادهم القهقري، من أجلّ أوجه المنافحة عنم كان القرآن قائدهم، والسنة حجّتهم، والرسول عصبتهم.

3. خطورة القول بتاريخية السنة النبوية من جهة ارتجاع البحث في الفكر الإسلامى للخوض في سجالات قد مضت في عهود سالفة طواها الزمن وعفا عنها الدهر، دون أن يكون لمحصّلة الشغب عن الحديث وأهله، إلا هدرًا لطاقات الأمة، وإحياء لفتن، كان غض الطرف عنها من أوكد الفروض، مع أن الواجب يقتضى المسير في خطّ الأمة المجمع عليه، دون شروء ولا انزواء عنها.

4. إن القول بتاريخية السنة يقتضي تكوين سنة أخرى تكون بديلة عن الأولى، مما يقتضي إزاحة عقيدة وفقه بنته الأمة طيلة قرون سحيقة من الزمن، وهذا ما يميلنا إلى الاضطراب الفكري والحضاري الواقع في الأمة الغربية، إثر الارتواء في حضن الفلسفات المتعاركة على حدود العقلانية والمادية الخالصة، دون أن يكون لها ارتواء حضاري غير السقوط في النسبية وعدم القرار.
5. عدم قيام القول بتاريخية السنة على مبادئ منهجية محكمة لمنظور علمي نقدي أصيل، فأغلب مقولاته استدلالات ينفىها الاستقراء القطعي، وهي مستقاة من منظور مغاير للمنظور الإسلامي، مما يحتم البحث في هذه المفارقات والمتناقضات، بحثنا يعضد دليل الفريق المعتاظ منهم، ألا وهم أهل الحديث وفتنهم.
6. مواكبة المشكلات والتحديات والفروض العلمية التي تُسائل السنة النبوية أكثر من غيرها من أدلة التشريع الإسلامي، نظرا لشساعة نصوصها، وخصابة البحث في تفهّمها، لذا كان لزاما استنارة الموقف التقليدي بإلباسه لبوسا معاصرا يقتضي المزيد من الفطنة لما يحاك له خلف الستار. والمتأمل في هذه المبررات يدرك أنها مستوجبة لعناء البحث في موضوع القراءة التاريخية للسنة النبوية، فقامت بذلك الحجة واستوزرت المحجة البحثية، والله وراء القصد.

### ❖ أهداف البحث:

- وحتى لا أكون كالمؤمل أملا ليس هو بالغه؛ جعلت للدراسة مجموعة أهداف، تصبو إلى تحقيقها، والعمل في إطارها، وهي:
1. الإحاطة بالمتعلقات الفلسفية للمقولة التاريخية، مع النبش في مساراتها التي اقتضت فرضها منهجا بديلا لتحديد التراث، مع تعدد مناهج البحث العلمية التي أوصلت المعارف إلى أرقى درجات اليقين.
  2. استكناه آلياتها القرائية للسنة النبوية، وبيان مرتكزاتها الفلسفية، مع تعرية المسكوت عنه في توظيفها توظيفا انتقائيا تفاضليا، يتعد عن الموضوعية، ويتبعث في الوقت ذاته النظرة الأحادية القائمة على الذاتية في خدمة مشروع استلابي نابع أصالة من إفراز حضاري دخيل.
  3. التنبيه على الآثار الجسيمة التي خلفتها القراءة التاريخية للسنة النبوية، وما ستجنيه من ثمار مزعوقة لم تينع بعد، مما سيكون طعمها مرًا ويريجها خبثا.

4. بيان مركزية الفهم الإسلامى وأولويته فى تبصّر معانى السنّة النبوية، مع الإشادة بأوليته فى التفكير فى السائد من الفهم والشاذ المستهجن مما حاولت التاريخيّة ابتعائه، وتسييده على أفق تأويل نصوص السنة النبوية، مما لم يحض ببيع ولا ذراع فى سلم تبصراتهم.
5. تنفيذ المقولات التاريخيّة القرائية للسنة النبوية تنفيذاً مبرماً، يستلهم من التراث خير قواعده، ويستفيد من المعرفة الإنسانيّة المعاصرة حججاً تفوّت على الفكر الحدائى حجّة اصطناع الدليل، بمواجهته بحججه.
- وإذا كان هذا هو المرتجى من البحث، فأسأل الله أن يمتّعنا بثماره اليانعة، كما متّع أهل الفردوس بخدود حوره اليافعة.

### ❖ الدراسات السابقة:

رغم كثرة الدراسات والكتابات العلميّة عن الحدائى، فإنى لم أجد من أفرد هذا الموضوع بالدراسة بهذه الصياغة، ومع هذا فإنّ هناك بعض الدراسات تتقاطع بشكل يتّسع أو يضيق مع بعض مضامين هذا الموضوع، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع من الدراسات وهي:

**النوع الأول :** دراسات كانت الإشارة فيها إلى تاريخيّة السنة النبوية واضحاً: ولقد وقفت على ثلاث دراسات من هذا القبيل وهي:

**1/ موقف الفكر الحدائى العربى من أصول الاستدلال فى الإسلام - دراسة تحليلية نقدية- :** لمحمد بن حجر القرينى، وقد ابتدأ كتابه هذا بتمهيد جعله مدخلاً للموضوع عرّف فيه بمشروع الفكر الحدائى العربى، وبأبرز منظرية، ثمّ جعل الباب الأول لدراسة أسس الفكر الحدائى المعرفية، حدّد فيه مفهوم الحدائى، ثمّ كشف النقاب عن أسسها الفلسفيّة.

تمّ انتقال فى الباب الثانى لبيان موقف الفكر الحدائى من الوحي والتبوة، أما الباب الثالث فتناول فيه موقف الفكر الحدائى من تأصيل المعرفة عموماً، ومن تأصيل أصول الاستدلال الأربعة خاصّة. ولقد استفدت من هذه الدراسة العلميّة كثيراً، خاصّة فى وضع خطة البحث، كما أنى استفدت من الفصل الثانى من الباب الأول وفيه تعرّض لمفهوم التاريخيّة، كما استفدت من الفصل الثالث من الباب الثانى، وفيه تناول موقف الفكر الحدائى من السنة النبوية، وركّز فيه على مسألة التاريخيّة. والكتاب على كثرة إفادتي منه إلا أن الذى يمكن أن ينتقد عليه قلّة استدلاله بكلام الحدائين العرب، مع كثرة استشهاده بأقوال الفلاسفة الغربيين، حتى غلب على الدراسة الطابع الفلسفيّ.

زد على ذلك أنه وسّع محاور البحث حتى شملت كل أصول الاستدلال المتفق عليها من قبل العلماء المسلمين، وهذا ما حدا به إلى سطحية بارزة في تناول موقف الحدائى من هذه الأصول، ومع هذا فالكتاب لا يعدم غرر الفوائد التحليلية، والإيماءات النقدية .

**2/ الحدائة وموقفها من السنة النبوية:** للحارث فخري عيسى عبد الله، وهي رسالة تقدم بها صاحبها لنيل شهادة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، وطبعت بعد ذلك من قبل دار السلام، وقد قسم الباحث رسالته هذه إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو الآتى:

**الفصل الأول:** وهو فصل تمهيدي عنوانه: الحدائة العربية المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث وفيه أربعة مباحث:

أما المبحث الأول فعنوانه ب: مفهوم الحدائة ومفهوم الخطاب الإسلامى. أما المبحث الثانى فوسمه: نشأة الحدائة العربية وتطورها.

أما المبحث الثالث فتكلم فيه عن: نقد الحدائة ونقد الخطاب الإسلامى. وفي المبحث الرابع تكلم عن: الحدائة العربية ومصادرها من التراث الإسلامى.

**الفصل الثانى:** وعنوانه: الحدائة وإنكار السنة: وقسمه إلى أربعة مباحث كالتالى: أما المبحث الأول فتحدّث فيه عن: نفي الحدائى لصفة الوحي عن السنة النبوية، أما المبحث الثانى فتناول بالدراسة فيه: إنكار الحدائى للمكانة التشريعية للسنة النبوية، أما المبحث الثالث فتكلم فيه عن: إنكار الحدائى للثبوت التاريخى للسنة، أما المبحث الرابع فتكلم فيه عن: نفىهم عدالة الصحابة والظعن بمدارات الرواية.

**الفصل الثالث** فسماه: بالحدائة وإعادة نقد السنة: وجعله أربعة مباحث، أما المبحث الأول فتكلم فيه عن رفض الحدائى القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدى، أما المبحث الثانى فتناول فيه النقد الداخلى والنقد الخارجى كأساس للطعن فى منهج المحدثين، أما المبحث الثالث: فسماه بإعادة نقد السنة بعرضها على القرآن عند الحدائى وفي المبحث الرابع تكلم عن إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع.

**الفصل الرابع:** فوسمه ب: الأدوات الحدائية لنقد السنة والنص عموماً: وقسمه لخمسة مباحث كالتالى: أما المبحث الأول فتكلم عن: القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموماً؛ أما المبحث الثانى فتكلم عن: القراءة التاريخية لنقد السنة والنص عموماً؛ أما المبحث الثالث فتكلم فيه عن: التأويل

والهرمينيوطيقا؛ أما المبحث الرابع فتكلم فيه عن: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنص عموماً؛ أما المبحث الخامس فتكلم فيه عن: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث. وأمكبنى الإفادة من هذه الدراسة من خلال المبحث الثاني من الفصل الرابع، فتكلم الباحث فيه عن القراءة التاريخية للسنة النبوية بشكل واضح. فأعطى فيه تعريفاً واضحاً للتاريخية، وأبان فيه عن طريقة الحدائين في تأريخ السنة على وجه الإجمال.

لكن يلحظ من بحثه هذا في خصوص التاريخية، عدم التعمق في فهم أسسها ومبادئها، مع الاقتصار على تقنيات تراثية توكفاً عليها الفكر الحدائى في قراءة السنة قراءة حدائية، دون التعمق في آليات القراءة والإحاطة بها، والتي تشكل المرتع الخصب لهذا الفكر في أرخنة السنة.

### 3 / الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوى تحليلاً ونقداً: للباحث

محمد رمضان رضائى. ولم أتوصل لهذه الدراسة إلا أثناء قيامى بكتابة أسطر هذه المقدمة، لأن الكتاب طبع حديثاً - سنة 2018- وغير متاح في المكتبات ولا على الشبكة العالمية، إنما اقتنيتة في المعرض الدولى للكتاب بتاريخ 2018/11/09، ولم يمنعن تأخر الحصول على الكتاب عن بحثه ومطالعتة، وقد جاء متركباً من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، حسب التفصيل الآتى:

**الفصل التمهيدى:** وفيه استقصى المصطلحات المتعلقة بالدراسة فقام ببحثها وتعريفها.

**الفصل الأول:** تناول فيه مبررات استشكال الحديث لدى الخطاب العقلانى المعاصر، وتعرض

لمفاهيم التخيل والأساطير والمقابليات الدينية وأثرها في استشكال الحديث.

**الفصل الثانى:** وفيه تناول بالدراسة أسباب استشكال الخطاب العقلانى المعاصر للحديث،

وجعلها نوعين من الأسباب: منها ما يتعلق بقارئ الحديث ومنها ما يتعلق بنص الحديث.

**الفصل الثالث:** وفيه درس الميادين المستهدفة باستشكال الخطاب لدى الخطاب العقلانى

المعاصر. وجعلها أربعة ميادين " المرأة ، المعجزات ، الغيبات ، السياسة الشرعية.

والدراسة فيها من الجديد الشيء الكثير، وهي تتقاطع مع دراستى في فصلها الثانى من الباب

الأول، والموسوم بآليات القراءة التاريخية للسنة النبوية.

والدراسة على ما فيها من حسنات إلا أنه من خلال القراءة الأولية لها ، يظهر فيها عدّة مكامن

للغلط، منها خلطه بين المصطلحات " كالتخيل والتخيل والتمثل " وهي متميزة في نطاقها

الفلسفى، زد على ذلك فإنه اقتصر فى تعريفه لها ، على كتب تراثية ، دون رجوعه إلى كتب المنظرين الغربىين المعاصرین فى تعريفها، والكمال لله.

النوع الثانى: دراسات اهتمت بانتقاد الفكر الحدائى عمومًا، وأفردت مباحث خاصة لانتقاد تطبيق التاريخىة على النص الدينى عمومًا:

ومن تلك الدراسات التى استفدت منها:

4/ روح الحدائىة : المدخل إلى تأسيس الحدائىة الإسلامىة: لطفه عبد الرحمن، وقد قسم الكتاب إلى مقدمة و خاتمة و ثلاثة أبواب مع مدخل تنظيرى ، فبعد المقدمة قسم المدخل التنظيرى إلى عنصرین الأول منهما تناول فيه خصائص روح الحدائىة و فى العنصر الثانى تناول كىفية الانتقال من الحدائىة المقلدة إلى الحدائىة المبدعة.

أما الباب الأول فقد قسمه إلى فصلین ، أما الفصل الأول منهما فتناول فيه مسألة نظام العولمة و التعقيل الموسع ، أما الفصل الثانى فتناول مسألة نظام الأسرة الغربىة و التفصیل الموجه.

وفى الباب الثانى تناول مسألة التطبيق الإسلامى لمبدأ الرشد الحدائى ، و قد قسمه إلى فصلین الفصل الأول منهما خصه لتناول مسألة : الترجمة الحدائىة و الاستقلال المسؤول ، أما الفصل الثانى فتناول فيه القراءة الحدائىة للقرآن و الابداع الموصول.

وتناول فى الباب الثالث مسألة "التطبيق الإسلامى لمبدأ الشمول الحدائى" و قد قسمه إلى فصلین الفصل الأول منهما تناول فيه مسألة : "حق المواطنة و التوسع المعنوى" أما الفصل الثانى تناول فيه مسألة : "واجب التضامن و التعميم الوجودى".

أما الخاتمة فعنوانها بقوله : "سؤال المشروعية" ، تناول فيه مسألة الحدائىة الإسلامىة فى ظل ما بعد الحدائىة.

وأمكننى الاستفادة من الكتاب من خلال الفصل الرابع من الباب الثانى، وفيه تناول مسألة التاريخىة بالنقد.

النوع الثالث: دراسات اهتمت بدراسة فكرة التاريخىة دراسة تحليلية أو نقدية من وجهة نظر فلسفية وفكرية:

وهى دراسات كثيرة ومتنوعة منها الغربىة ومنها العربىة وأذكر على سبيل المثال ما يأتي:

5/ إشكالية تاريخية النص الدينى فى الخطاب الحدائى العربى المعاصر: لمرزوق العمري، والكتاب أصله رسالة علمية نال بها صاحبها شهادة الدكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وهو مطبوع فى 557 صفحة ، مقسم إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول: تاريخية النص الدينى: مسألة التأسيس. وهو مكون من فصلين، الأول تناول فيه طبيعة القراءة والقول بالتاريخية؛ أما الثانى فخصّه للنموذج الحدائى وقراءة النص الدينى.

الباب الثانى: تاريخية النص الدينى: منهجاً ورؤية. وهو مرتكّب من فصلين؛ الأول منهما خصّ الكلام فيه على منهج القراءة؛ أما الثانى فتحدّث فيه عن الرؤية المكوّنة .

الباب الثالث: تاريخية النص الدينى : رؤية نقدية. وقسمه إلى ثلاث فصول؛ أما الأول فمخصّصه للكلام عن التاريخية من زاوية المعتقد الإسلامى؛ أما الثانى: فتحدّث فيه عن حدود استعمال هذه المناهج المنقولة؛ أما الفصل الأخير فتكلّم عن تاريخية النص الدينى والرؤية المكوّنة.

ولقد أمكنى الإفادة من الدراسة من جهة اعتمادى عليها فى انتقاد التاريخية انتقاداً تفصيلياً، والدراسة على ما فيها من حسنات كثيرة، إلا أنّها لم تواكب الزخم العلمى المكتوب عن التاريخية فى السنين المتأخرة، لذا كانت باكورة الأعمال فى انتقاد التاريخية فى عموم تناولها القرائى للخطاب الإسلامى، وهى بذلك تحتاج إلى تكملةٍ بحثيةٍ تخصّصيةٍ، تنير الجوانب التى أغفلها الباحث ولم يتوسّع فى البحث فيها كما هو الشأن فى القراءة التاريخية للسنة النبوية.

ومن خلال ما سبق عرضه يمكن القول إن الدراسة بوسعها أن تضيف ما يأتى:

1/ استفصال القول فى دراسة القراءة التاريخية للسنة النبوية دراسة مستقلة لم يفرد لها بحث تناول شأنها، وشأن المشكلات المعرفية المترتبة عن القول بها، مع دمج بين المنهج التراثى وعلوم الإنسان والاجتماع فى انتقادها ودحض حججها .

2/ تجاوز الطرق التقليدية فى تناول إشكالية تاريخية السنة النبوية، والتى تقتصر على تقنيات مستقاة من صلب التراث كـ "قضية النسخ" و "أسباب الورود" واستبدالها بالنظر فى الآليات الحدائية نفسها، من جهة صلاحيتها أو عدمها للتطبيق على السنة، وهذا قلب لمنحى البحث من الدفاع التبريرى إلى الهجوم الموجّه.

3/ مواكبة الدراسات التطبيقية المتعلقة بالقراءة التاريخية للسنة النبوية ، وتجاوز البحث التقليدى المقنن على أقوال وتنظيرات الحدائين العرب الرواد، أمثال أركون وحنفى وأبى زيد، إذ الرحلة الفكرية

لدى هؤلاء الرواد لم تنحصر في حدود كتاباتهم، بل تلقف عنهم غيرهم المنهج وحاولوا تجسيده في الإسلاميات التطبيقية، وهذا ما بشر به أركون، مما يقتضى التوازي البحثي والتماشي مع الجديد.

4/ الموازنة بين التنظير والتطبيق في دراسة القراءة التاريخية للسنة النبوية دراسة تحليلية نقدية، فبينما اختص الباب الأول في بحث مسائله النظرية، كأركان التاريخية وآلياتها القرائية للسنة النبوية، اختص الباب الثاني في دراسة قضايا وأحاديث نبوية دراسة تاريخية، وهذا ما جنب الدراسة مأزق الكلام العام غير المشفوع بشواهد ولا تطبيقات تبين القيمة العلمية، والأثر البحثي المتعلق بها.

ومع هذا فإنني معترف بالتفريط متيقن أن ما قدمته لا يعدو أن يكون كحبة رمل بجانب رمل عاليج، وكقطرة ماء في حيال بحر زاجر، فإني أسأل الله منه القبول والإخلاص قولاً وعملاً، وأن يتجاوز عن الخطايا والزلات، فهو أهل العفو والمغفرة.

### ❖ المنهج المتبع:

وقصد تحقيق الهدف المنشود اعتمدت أساساً على منهجين وهما:

1. **المنهج التحليلي:** اعتمدت عليه، في تحليل آراء الحدائين في خصوص تاريخية السنة النبوية وآلياتها، مع تفسيرها وشرحها وبيان مقاصد أقوالهم ومآلاتها.
2. **المنهج النقدي:** اعتمدت عليه في الكشف عن الخلل الواقع في القراءة التاريخية للسنة النبوية، وفي انتقاد آلياتها، وأوجه قراءاتها التقليدية أو التأويلية.
- كما اعتمدت على مناهج أخرى لكن بشكل فرعي، وهي:
3. **المنهج المقارن:** ولما كان الموضوع فيه تقابل بين الحدائة والتراث، كان جديراً الاعتماد فيه على المنهج المقارن، لذلك اعتمدت عليه في الموازنة بين المقولات المختلفة بين الحدائين أنفسهم، ومقارنة بعضها البعض، كما أني جعلتها في مقابلة النصوص والآراء التقليدية التراثية.
4. **المنهج التاريخي:** واعتمدت عليه في سرد المحطات التاريخية لتشكيل الحدائة والتاريخية، كما بيّنت به تاريخ بعض الأفكار وتسلسلها الزمني، زيادة على سرد مرويات نافعة وخادمة لموضوع البحث.
5. **المنهج الوصفي:** اعتمدت عليه في توصيف الحالة الحدائية في الوطن العربي، وتجسيدها في أمثولات علمية، كما ارتكزت عليه في رسم التمثلات الاجتماعية وقضايا الأسطورة والمخيال والرمز في السنة النبوية على حسب ورودها في الفكر الحدائى.

### ❖ المنهجية الخاصة فى كتابة الدراسة:

وسأحاول التنبيه على مجموعة من النقاط المنهجية المتعلقة بكتابة الرسالة على مستوى المضمون:

1/ قسّمت الدراسة إلى بابين، الأول منهما وسمته بالقراءة التاريخية وآلياتها القرائية للسنة النبوية؛ أما الثانى فسمّيته بالقراءة التاريخية لقضايا ونصوص من السنة النبوية.

وعلى ذلك فالباب الأول هو منطلق تنظيرى يرتجى منه قولبة المفاهيم الكبرى المتعلقة بالقراءة التاريخية للسنة النبوية؛ أما الباب الثانى فهو مخصص لرصد التطبيقات الحدائية للتاريخية على قضايا السنة النبوية الراهنة، وعلى نصوصها من أحاديث نبوية.

ولم يمنع هذا التقسيم الثنائى من تمثيل فى الباب الأول بنماذج من أحاديث نبوية على التطبيق الحدائى فى خصوص الآلية القرائية محل الدراسة دون غيرها من الآليات الأخرى.

وعلى ذلك فالتمثيل فى الباب الأول يستفرد بتطبيق خصوص الآلية محل الدراسة، أما التمثيل والتطبيق فى الباب الثانى فيشمل جميع أو أغلب الآليات التاريخية القرائية المنتهجة فى قراءة النص النبوي أو قضايا السنّة.

2/ انتهجت فى توريد الانتقادات على القراءة التاريخية، الموازنة بين البحث التراثى ومنهج البحث فى العلوم الإنسانية المعاصرة، مع تغليب لإحدى طرق البحث على الأخرى فى مواضيع يقتضى خصوصية البحث فيها هذا التغليب.

أما منهجية البحث التراثى، فكنت أتمثلها فى تنفيذ دعاوى الحدائين تجاه السنة، أو الرد على مغالطات بحثية صادرة منهم.

أما منهج البحث فى العلوم الإنسانية المعاصرة فقد اعتمدت على حزمة من آلياته النقدية، كالتفكيكية، وذلك من خلال محاولة الكشف عن المواقف الماثلة وراء التصورات الحدائية للسنة النبوية من أيديولوجيا وتأثر بالمواقف الفلسفية الغربية المناقضة لمشروع الأمة الإسلامية. كما اعتمدت عليه فى بيان خطأ الحدائين فى توريد أو تطبيق هذه المناهج على السنة النبوية؛ إما عن قصد أو عن غير قصد، وذلك بالرجوع إلى مفاهيم وأسس المقولة المستقاة من الفكر الغربى إلى مصادرها الأصلية -حسب ما هو ممكن ومتوافر- فى الفكر الغربى نفسه لا إلى غيره، ومحكمة الفكر الحدائى العربى إليها.

## ❖ أهم المصادر والمراجع المعتمدة فى البحث:

تنوّعت المصادر والمراجع التى استقيت منها المادة العلمية ويمكن ترتيبها حسب أهميتها كالتالى:

### 1/ كتب الحدائى العرب الرواد:

وهى الكتب التى ألفتها أعلام هذا الفكر والرواد فى التنظير للإطار المرجعى للحدائى العربى وعلاقتها بالتراث عمومًا، والسنة خصوصًا، واستفدت منها فى استقاء الإطار النظرى لموقف الحدائى من مختلف القضايا المعالجة فى الرسالة.

وأذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- كتب محمد أركون: منها: تاريخية الفكر العربى الإسلامى - الفكر الإسلامى قراءة علمية - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى.
- كتب نصر حامد أبو زيد: منها: الإمام الشافعى وتأسيس الأيدىولوجية الوسطية - النص السلطة الحقيقة: الفكر الدينى بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة - نقد الخطاب الدينى.
- كتب حسن حنفى: منها: من النص إلى الواقع - التراث والتجديد.
- كتب محمد عابد الجابرى: منها: تكوين العقل العربى - بنية العقل العربى.
- كتب عبد الله العروى: منها: مفهوم التاريخ - السنة والإصلاح.
- كتب عبد المجيد الشرفى: منها: الإسلام والحدائى - لبنات.
- كتب محمد شحرور: منها: السنة الرسولية والسنة النبوية - رؤية جديدة - ، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة.

### 2/ كتب الإسلاميات التطبيقية:

وهى الكتب التى عنت بتطبيق الأقوال النظرية للحدائى الرواد فى دراسات متخصصة تعنى بجزئية أو بقضية من قضايا السنة، وأغلب مؤلفيها من الأكاديميين الجدد الذين تشبعوا بالثقافة والفكر الحدائى والاستشراقى. واستفدت منها فى التمثيل للتطبيقات الحدائىة للنصوص النظرية على نماذج من السنة النبوية.

ومن هذه المؤلفات:

- السنة بين الأصول والتاريخ: للباحث حمادى ذويب.
- صورة الصحابى فى كتب الحديث: للباحث نادر الحمامى.

- المعجزة فى المتخيل الإسلامى: للباحث باسم المكى.
- التشريع الإسلامى وتدين العقاب: للباحث عروسى لسمر.
- الإمامة السىاسية للمرأة دراسة نقدية حديثية: للباحثة ثرية أقصرى.
- عائشة فى كتب الحديث والطبقات: للباحثة فاطمة قشورى.
- النص الدينى الإسلامى من التفسير إلى التلقى: للباحث وجيه قانصوه.
- جدلية الخطاب والواقع: للباحث يحيى محمد.
- نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة: للباحث عبد الأمير زاهد.
- قضايا منهجية فى الفقه والتشريع الإسلامى: لعبد الله إدالكوس وآخرون.
- أثر التشريع اليهودى فى الإسلام- عقوبة الزنا نموذجاً-: لرضا حمدى.
- الحدائة : جدل الكونية والخصوصية : لعبد الله إدالكوس وآخرون.

### 3/ كتب علوم الإنسان والاجتماع المهتمة بتأصيل قضايا التاريخية أو انتقادها من منظور غربى:

- واستفدت منها فى تأصيل المرجعية النظرية لكثير من المقولات الحدائية، كما أفادتني فى استكناه وجهه التقد المتوجهة لآليات القراءة التاريخية للسنة النبوية، وأخص بالذكر منها:
- التاريخ الجديد: جاك لغوف.
  - التاريخية الجديدة والأدب: غرينبلانت وآخرون.
  - التطور البيولوجى للعقل والسلوك الدينين، إيكارت فولاند وآخرون.
  - خمس مقالات فى الحرية: إزايا برلين.
  - بؤس البنىوية: ليونارد جاكسون.
  - أسس البنىوية: سايمون كلارك.
  - الكتابة والشفوية فى بدايات الإسلام: غريغور شولر.
  - الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان : كلود ريفير.
- أما باللغات الأجنبية فقد أفدت من كتابين هامين هما:
- Modernité Modernité : Henri Meshonic.
  - Les représentation sociale: Denise Jodelet.

### 4/ كتب فى انتقاد القراءة التاريخية أو المنظور الاستشراقى للخطاب الإسلامى عموماً والسنة

#### النّبوة على وجه الخصوص من منظور إسلامى:

واستفدت منها فى تأصيل الموقف الشرعى والتاريخى الإسلامى لما حاول الفكر الحدائى تحويره وتحريفه مما له تعلق بالسنة النبوية، ومن هذه التواليف أخص بالذكر:

- موقف الفكر الحدائى العربى من أصول الاستدلال فى الإسلام: محمد بن حجر القرينى.
- منهج حسن حنفى: فهد بن محمد القرشى.
- المفهوم والمنهج: حسن محافى.
- إشكالية تاريخية النص الدينى: مرزوق العمري.
- الحدائى وموقفها من السنة النبوية: الحارث فخري عيسى عبد الله.
- روح الحدائى: طه عبد الرحمن.
- دراسات فى الحديث النبوى وتاريخ تدوينه: محمد مصطفى الأعظمى.
- السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى: مصطفى السباعى.

### 5/ كتب مصطلح الحديث:

واستفدت منها فى تأصيل قضايا المنهج النقدي التى هى محل شغب من قبل الفكر الحدائى، ومن أبرز الكتب التى رجعت إليها فى ذلك: (معرفة أنواع علوم الحديث وكميات أجناسه) للحاكم النيسابورى، (معرفة أنواع علوم الحديث) لابن الصلاح، (نزهة النظر) لابن حجر العسقلانى، (منهج النقد فى علوم الحديث) لنور الدين عتر.

### 6/ كتب ومصادر الرواية:

واستفدت منها فى تخريج الأحاديث وعزوها إلى مظانها الأصلية، وأهمها: الصحيحين، الكتب الأربعة، موطأ الإمام مالك، مسند أحمد بن حنبل، مستدرک الحاكم النيسابورى وغيرها كثير.

### 7/ كتب الصحابة:

واستفدت منها فى تصحيح بعض مغالطات الحدائين فى خصوص الصحابة الكرام، ومن أبرزها: (الطبقات الكبرى) لابن سعد، و (الاستيعاب فى معرفة الأصحاب) لابن عبد البر، و (الإصابة فى معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلانى.

8/ المعاجم اللغوية:

واستفدت منها فى تحرير المعانى اللغوية للاصطلاحات الواقعة فى الدراسة، وأهمها: (العين) للخليل بن أحمد الفراهيدى، (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس، (الصحاح) للجوهري، (لسان العرب) لابن منظور.

❖ صعوبات البحث:

لم تكن الكتابة فى هذا الموضوع سهلة المنال، بل اعترضت طريقي مجموعة من الصعوبات، حالت دون إخراجها فى صورته المثالية المرتجاة، ويمكن إرجاع هذه الصعوبات لعاملين هما:

**1- نقص وشرح المصادر والمراجع البحثية:** فلقد عانيت فى العاميين الأوليين من نقص كبير فى المصادر والمراجع، ورغم أن كثيرا منها متناثرة أسماؤها فى قائمة مصادر ومراجع الرسائل العلمية والكتب المتخصصة، إلا أننا عدنا وجودها فى مكتبة الجامعة، وحتى فى مواقع الشبكة العالمية. ولا شك أن هذا النقص أثر سلبا فى الدراسة من جهة عدم إتاحة الفرصة للخوض فى بعض التفاصيل الجزئية، كما ضيّقت النطاق الزمنى للبحث، فقد بقيت قرابة العام والتّصف أتململ بين مواضع مكرورة، أصبح البحث فيها من قبيل الاجترار العلمى غير المفيد. ورغم هذا فقد عملت على تجاوز هذا التحدي بقدر الإمكان وفق ثلاث استراتيجيات هي:

أ / **الرحلة فى طلب العلم:** فقد منّ الله عليّ أن سهّل لي السبيل للسفر إلى مصر للمشاركة فى فعاليات الملتقى الدولى والموسوم بـ "فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها" بجامعة القاهرة والمجلس الأعلى للثقافة، وذلك فى شهر أبريل من عام 2017م، وقد كان ذلك لي بمثابة فرصة سانحة لاقتناء كتب كنت بأمرّ الحاجة إليها، خاصة وأن المجلس الأعلى للثقافة قد قرر خصما مقداره خمسون بالمائة من أسعار الكتب التى يصدرها مركزه القومى للترجمة، فعدت بأحمال محملة من كتب نادرة وغير متوقّرة، فله الحمد والشكر.

ب / **زيارة المعارض الدولية للكتاب:** والمقامة بالجزائر العاصمة، فى طبعاته المتتالية الواحدة والعشرين والثانية والعشرين والثالثة والعشرين، وقد سمح لي ذلك بالاحتكاك بدور النشر المغاربية والتونسية واللبنانية، وأفدت منها إفادات جمّة، فقرّبت ما كان مستبعدا

ومستصعبا الحصول عليه من كتب عزيزة ، خاصة كتب مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وللمركز الثقافى العربى .

ج/ مراسلة المؤلفين : فقد كان لندرة بعض الكتب وعدم توفرها إلكترونيا أو ورقيا فى المعارض الدولية، أن هذا بي لمراسلة مؤلفيها قصد الحصول على كتبهم، وقد أجابني إلى ذلك كلّ من الدكتور فهد بن محمد القرشى بعد أن طلبت منه الحصول على نسخة من كتابه "منهج حسن حنفي" ، كما أبدى استعدادة لإفادتي بكتاب : علوم الحديث لحسن حنفي . كما أن الأستاذ الدكتور: سعيد توفيق قد أفادني بكتابه : تأويل الفن والدين وكتابه : فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل.

كما أفادني الدكتور :ميلود بلعالية دومة ببحثه الموسوم بـ "التاريخية التأويلية وسؤال التراث لدى غدامير" .

فلهؤلاء أقدم لهم أسمى عبارات الشكر على جليل إفاداتهم .

## 2- ضعف التكوين المتخصص فى العلوم الإنسانية والاجتماعية: فعمل المقتحم لبحث موضوع

التاريخية يجب أن يكون متسلحا بقدر لا بأس به من العلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة ما يتعلّق بمنهجية البحث التاريخي، غير أنّ الواقع غير ذلك، فقد اقتحمنا غمار البحث فى هذا المجال دون درع يردّ علينا وابل السهام، ويذلّ علينا الصعاب، وقد ساهم فى تأزيم هذا الواقع عدّة عوامل وأخص بالذكر منها: منهجية التأطير فى مرحلة الدكتوراه، فبينما كنا ننتظر أن يكون برنامج الدراسة محتويا على مقاييس تفيدينا وتكوّنا فى قضايا السنة المعاصرة ، وتكشف الستار عن وجوه النقد الحدائى، فتدارس مقاييس كالمرميوطيقا والتفكيكية والتاريخية والبنوية ، ونقرأ كتبنا كمفهوم التاريخ للعروى، إذ الزمان يرجع بنا القهقريّ، فتدارسنا مصادر السيرة النبوية، وانتقدنا كتبنا كمفتاح كنوز السنة، والتي هي مواضيع مكرورة سبق وأن تناولناها فى مرحلة التدرّج.

ورغم هذا فقد كان لتشمير ساعد الجدّ أثر فى التقليل من أثر هذا العارض عن طريق الإقبال الفرديّ على تدارس بعض مناهج العلوم الإنسانية: والتي تفيدينا فى إعداد الدراسة، فقد رأيت أنّه من الواجب الإمام بقدر كاف من مناهج المستشرقين فى تناول السنّة النبوية، خاصة منهجهم التاريخاني الفيلولوجيّ، فقامت بإعداد بحث فى ذلك، قمت بنشره بعد ذلك بعنوان "مدرسة الاستشراق الاسبانية وموقفها من القرآن والسنة". وبعد ذلك أقبلت على

دراسة ظاهرة التأويل فى الفكر العربى، وأعددت بصدده بحثا نشر فىما بعد بعنوان: "رفض التأويل فى الفكر العربى المعاصر".

كما أعددت بحثا آخر بعنوان: "أثر الرحلة فى تطوّر حوكة التأليف الحدائى: الهبومنىما والسىنغراماتا نموذجا، وهو فى طور النشر.

ورأيت أنه من الواجب الإمام بمنهج التفككىة عبر تسلىط النقد به على الرؤبة الحدائى لقضية كثرة الرواية الحدائىة، فأعددت بحثا وسمته بـ "التأويل الحدائى لكثرة مرويات الحدائى النبوى - دراسة تفككىة فى المقولة- " وقد تقدّمت به للملتقى الدوّلى للقراءة الحدائىة للسنة النبوىة بجامعة وادى سوف.

وعلى ذلك فما كان من خلل فى الدراسة أو نقص فلا يعود إلا لسبب هذين العارضين، والله جل وعلا بعونه وفقنا للتمام، فنشكره على ما أولانا من الإنعام.

### ❖ خطة الدراسة العامة:

من خلال إنعام النظر فى المادة العلمىة التى جمعتها فى خصوص هذا الموضوع، وتلبية لمتطلبات الإجابة عن كلّ تساؤلات الإشكالىة، فإنّ الخطة التى رسمتها للدراسة، اقتضت أن تتركّب الدراسة من تمهيد وبابين مفتوحة بمقدمة ومذيلة بخاتمة، وقد تركّبت الأبواب من فصول والفصول من مباحث، وفق التفصىل الآتى:

- **المقدمة:** وفىها أشرت إلى أهمية البحث، وطرحت الإشكالىة المتعلقة به، ثمّ بيّنت أسباب ودوافع البحث فىه، كما عرّفت بالموضوع، فشرحت مصطلحات عنوانه، ثمّ ذكرت الدّراسات السابفة التى تشاركه بعض مباحثه أو سبقته للبحث فى المضمون نفسه، ثمّ تكلمت عن المنهج المتبع فى البحث، وأهم المصادر والمراجع المعتمد عليها فى إنجازها، ثمّ حصرت الصعوبات التى أعوزت البحث عن تمام كماله، ثمّ أجملت الكلام عن خطة بنائه فى أبواب وفصول، وأخيرا توجّعت بالشكر لكل من له علىّ منّة فى إنجازها.

- **تمهيد:** وقد وسمته بـ " الحدائىة ونقد الخطاب الحدائى العربى المعاصر"، وقد جعلته قاعدة انطلاق يتوصّل به إلى مفاهيم تأسىسية حول توكز التاريخىة فى الفكر الحدائى، ومدى الترابط بينها وبين أركان الحدائىة الأخرى، وبعده عرّجت على انتقاد الخطاب الحدائى العربى المعاصر.

- الباب الأول: وعنوانه بـ"التاريخية وآلياتها القرائية للسنة النبوية"، وقد جعلت الفصل الأول منه للتعريف بالتاريخية وبيان أهم الأسس والمرتكزات المنهجية التي تقوم عليها، كما فصلت في الانتقادات الموجهة إليها؛ أما الفصل الثاني فحصرت البحث فيه عن آليات القراءة التاريخية للسنة النبوية.

- الباب الثاني: ووسمته بعنوان: القراءة التاريخية لقضايا ونصوص من السنة النبوية. وجعلته فصلين، الأول منهما خصصته للقراءة التاريخية لقضايا السنة النبوية الراهنة، أما الفصل الثاني فتناولت فيه بالدراسة نصوصاً حديثية تم قراءتها قراءة تاريخية في ضوء مفاهيم حديثة.

- الخاتمة: وفيها أجملت أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وأجبت عن محاور الإشكالية، وخرجت بمجموعة من التوصيات، ثم تلي كل ذلك قائمة للمصادر والمراجع وفهرس للموضوعات. وفي الختام فإني أحمد الله على حسن التمام، والشكر على ما تفضل علينا من الإنعام. وكما قال الشاعر:

وما الحمد إلا توأم الشكر في الفتى ... وبعض السجايا ينتسبن إلى بعض

إذا الأرض أدت ريع ما أنت زارعٌ ... من البذر فيها فهي ناهيك من أرض<sup>1</sup>

فإني أتوجه بالشكر الجزيل لكل من كان له عليّ منّة في إنجاز هذه الدراسة، فلكم من الله خير المثوبة، وأحسن العطاء.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خيرته من خلقه محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

<sup>1</sup> النويري، نهاية الأرب في فنون العرب، ج:3، ص.99.

# تمهيد:

الحدائث ونقد الخطاب  
الحدائث العربي المعاصر.

تمهيد: الحداثة ونقد الخطاب الحدائبي العربي المعاصر .

ترتبط التاريخية بالحداثة ارتباطا وثيقا، حتى عدّ بعض المفكرين أنّ المدخل للحداثة في العالم الإسلامي لا يكون إلا بالتاريخية<sup>2</sup> ومن هذا المنطلق سيتناول هذا التمهيد بالدراسة الحداثة من جهة كونها المهاد الذي يحتوى التاريخية ويعضدها، لذا سأعرض لبيان مفهومها وأسسها المعرفية والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إلى الخطاب الحدائبي العربي المعاصر.

**المبحث الأول: الحداثة وأسسها المعرفية والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إليها.**

أضحت الحداثة الإشكالية الكبرى، التي ارتبطت بمفهوم النهضة والتي ما فتئت تشكّل الشغل الشاغل في العالم العربي والإسلامي في الفترة المعاصرة، ولم تكن الحداثة باعتبارها حاجة واقعية وضرورة ملحة، نابعة من الخيار الفكري والحضاري لهذه الأمة، محلّ استشكال أو اعتراض ، لكن لما كانت الحداثة التي أريد تطبيقها مستوردة من الفكر الغربي، ومرتبطة بمتتالية من المعطيات الفكرية والفلسفية، والتي لا تخرج عن الحاجة الحضارية للملّة الغربية، كان الاعتراض واردا وشرعيا. لذا كان ملحا استجلاء ذلك في مطالب ثلاث تتناول بالدراسة مفهوم الحداثة، وأسسها المنهجية والمعرفية، ورصد أهم الانتقادات الموجهة إليها.

**المطلب الأول: مفهوم الحداثة.**

إنّ تحديد مدلولات الاصطلاحات ذو أهمية كبيرة من جهة معرفة المعاني الأصيلة والدخيلة، خاصة إذا كان لهذه الاصطلاحات معان ذات أبعاد شرعية، وكان المصطلح وافد من الفلسفات الغربية، ويحمل في ثناياه معان غير بريئة، وهذا ما ينطبق على مصطلح الحداثة، (فقد ساد الاعتقاد أنّ هذا المصطلح محايد، محدد المعنى والدلالة)<sup>3</sup>، يحمل في طياته تلك المعاني البراقة كالتجديد والتطور والتقدم، غير أنّ واقع الممارسة المعرفية للمصطلح، يكشف عن دلالات ذات معان زائدة على المدلول الشائع، خاصة إذا كانت القيمة الدلالية لهذه المعاني الزائدة موضع نزاع حتى في البيئة التي نشأ فيها المصطلح، ومن هنا سأسعى في هذا المطلب للكشف عن هذه المعاني الإضافية الزائدة عن المعنى الشائع والواردة من الفكر الغربي ، وقبل ذلك سأنبه على معاني الحداثة في الممارسة التراثية العربية الإسلامية.

**أولا/ دلالة لفظ الحداثة في الممارسة التراثية العربية والإسلامية.**

<sup>2</sup> وهو قول العروي، ينظر: محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي، ص.73. وينظر تفصيله في الصفحة 22 و30 من هذه الدراسة.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص.22.

لم يكن مصطلح الحدائة لفظاً غريباً في الممارسة التراثية العربية والإسلامية، بل كان له جذور معرفية ينطوي عليها، ويمكن تحديدها من خلال تتبع استعمالته كما يأتي:

أ/ معاني الحدائة في لغة العرب:

الحدائة: مصدر، وفعله حدث، وهو (نقيض القدمة)<sup>4</sup> ووجود الشيء بعد العدم قال الجوهري: (وحدث أمر، أي وقع... واستحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً)<sup>5</sup>.

قال الفيومي: (يقال حدث به عيب إذا تجدد وكان معدوماً)<sup>6</sup>.

ويمكن التذليل على هذه الدلالة اللغوية للحدائة من شعر العرب كما يأتي:  
قال ذو الرمة<sup>7</sup>:

استحدثت الركب عن أشياعهم خبراً \* أم راجع القلب من أطرابه طرب<sup>8</sup>  
ومنه قول ليلى الأخيلىة<sup>9</sup>:

فلا الحي مما استحدث الدهر مُعتَبُ \* ولا البيت إن لم يصبر الحي ناشر

وكل شباب أو جديد إلى بلى \* وكل امرئ يوماً إلى الله صائر<sup>10</sup>

وقال الشمردل<sup>11</sup>:

من القلعيات لا محدث \* كليل ولا طبع أجرب<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج: 5، ص. 205.

<sup>5</sup> الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج: 1، ص. 278.

<sup>6</sup> الفيومي، المصباح المنير، ج: 1، ص. 124.

<sup>7</sup> ذو الرمة: هو غيلان بن عقبة المضري، من الطبقة الثانية من فحول الشعراء، به اختتم عصر الاحتجاج بالشعر كما ذكر أبو العلاء الحضرمي. ينظر: (محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج: 3، ص. 534) و (عبد الملك بن قريش الأصمعي، فحولة الشعراء، ص. 20).

<sup>8</sup> أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص. 745.

<sup>9</sup> ليلى الأخيلىة: هي ليلى بنت عبد الله بن عب، من شاعرات العصر الأموي، وبها تشبب قيس المجنون. ينظر: (المرزباني، معجم الشعراء، ص. 243).

<sup>10</sup> ليلى الأخيلىة، ديوان ليلى الأخيلىة، ص. 65. والبيت من بحر الطويل.

<sup>11</sup> الشمردل: هو الشمردل بن شريك بن عبد الله التميمي، يعرف بابن الخريطة، له شعر حسن وأراجيز، من العصر الأموي. ينظر: (أبو القاسم الأمدي، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، ص. 178).

وقال جميل بثينة<sup>13</sup>:

أفي كل يوم أنت محدث صبوة \* تموت لها، بدلتُ غيرك من قلب<sup>14</sup>

وقال عمر بن أبي ربيعة<sup>15</sup>:

فإن تقرب يسكن القلب قربها \* كما النأي منها محدث الشوق منصب<sup>16</sup>

وقال جرير<sup>17</sup>:

ضربت به عند الإمام فارتعشت \* يداك وقالوا محدث غير صارم<sup>18</sup>

ومن خلال ما سبق عرضه نستنتج أن لفظة الحدائبة ومشتقاتها: تأتي بمعنى الجدة، وهذه الجدة تكون على

ثلاث حالات باعتبار مدحها أو ذمها:

الحالة الأولى: وفيها تكون الجدة مجردة عن المدح والذم.

الحالة الثانية: وفيها تكون الجدة مقترنة بمعاني المدح، كما هو ظاهر من قول جميل وربيعة.

الحالة الثالثة: وفيها تكون الجدة مقترنة بمعاني الذم، كما هو حال جرير.

ب/ في القرآن الكريم.

لم ترد لفظة الحدائبة في القرآن الكريم بهذه الصياغة المصدرية لكن وردت مشتقاتها، ويمكن التعويل على

إيراد استعمالها وتنوع معانيها في القرآن المعاني وفق ترتيب الراغب الأصفهاني لها في مفرداته<sup>19</sup>.

12 الزمخشري، أساس البلاغة، ج:1، ص.130.

13 جميل بثينة: هو جميل بن عبد الله بن معمر العذري، من الشعراء المخضرمين توفي في العصر الأموي، تشبب بثينة ابنة عمه ، حتى اقتزن اسمه باسمها. ينظر: (ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ج2، ص.425).

جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، ص.20.14

15 عمر بن أبي ربيعة: هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة أبو الخطاب المكي، مخضرم توفي في أواخر العهد الأموي، توفي غريقاً في غزوة غزاها. ينظر: (ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ج2، ص.539-540).

16 عمرو بن أبي ربيعة، ديوان عمرو بن أبي ربيعة، ص.18.

17 جرير: هو جرير بن عطية الكلبي، من شعراء النقااض، وأكثرهم هجاء، توفي أواخر العهد الأموي. ينظر: (ابن قتيبة الدينوري، المصدر السابق، ج1، ص.456).

18 جرير، ديوان جرير، ص.462.

19 الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص.222.

1/ إيجاد الشيء إما في ذاته، أو إحدائه عند من حصل عنده، نحو: أحدثت ملكا، قال تعالى: { مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ } [الأنبياء: 2].

2/ ما قرب عهده، فعلا كان أو مقالا. قال تعالى: { حَتَّىٰ أَحَدِثَ لَكَ مِنهُ ذِكْرًا } [الكهف: 70] وقال تعالى: { لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا } [الطلاق: 1]، وقال تعالى: ﴿ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [طه: 113].

3/ الكلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في يقظته أو منامه: قال تعالى: { وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهَ حَدِيثًا } [النساء: 4]، وقال ﴿ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: 78]، وقال { مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى } [يوسف: 111]، وقال { وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا } [التحریم: 3]، وقال { حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ } [النساء: 140]، وقال { فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ } [الأعراف: 185]، وقال { فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ } [الجاثية: 6].

#### ت/ في السنة النبوية:

أما في السنة النبوية فورد فيها استخدام الكثير من مشتقات لفظة "الحداثة":

1/ فيأتي الفعل "حَدَّثَ" بمعنى التحدُّث والكلام، ومنه حديث فاطمة رضي الله عنها: (أنها جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوجدت عنده حُدَاثًا)<sup>20</sup>، قال ابن منظور: (أي جماعة يتحدثون)<sup>21</sup>.  
2/ ويأتي لفظ "مُحَدَّثٌ" بمعنى الرجل الصادق<sup>22</sup>، ومنه حديث عائشة، مرفوعا: (قد كان يكون في الأمم قبلكم مُحَدَّثُونَ، فإن يكن في أمتي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم)<sup>23</sup>، قال ابن الجوزي: (محدثون أي ملهمون أي يصيبون إذا ظنوا)<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في بيان مواضع قسم الخمس، وسهم ذي القربى، حديث رقم: 2988، ج: 3، ص: 150. والحديث ضعيف، قال الألباني: (سلسلة الأحاديث الضعيفة 271/4): "إسناد ضعيف".

<sup>21</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج: 2، ص: 133.

<sup>22</sup> ابن منظور، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 134.

<sup>23</sup> أخرجه مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ج: 4، ص: 1864. حديث رقم: 2398.

- 3/ ويأتي "الحَدَثَانُ" بمعنى: " أول الأمر وطراءته "25، ومنه حديث عائشة رضي الله عنها، زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: ( "ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟" ، فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: "لولا حَدَثَانُ قومك بالكفر لفعلت")26، قال ابن منظور:(حَدَثَانُ الشيء، بالكسر: أوله، وهو مصدر حَدَث يحدث حَدوثًا وحَدَثَانًا؛ والمراد به قرب عهدهم بالكفر والخروج منه، والدخول في الإسلام)27.
- 1/ أما "حَدَاثَةُ السَّنِّ" فيقصد بها "الشباب أول العمر"28، ومنه حديث أنس بن مالك عن قول الأنصار: (... وأما أناس منا حَدِيثَةٌ أسنانهم ...)29.
- 5/ وتأتي لفظه "الحَدَثِي" بمعنى "المرأة التي تُتَزَوَّجُ بعد الأولى"30، ومنه حديث أم الفضل حكاية عن الأعرابي: (... فرزعت امرأتي الأولى أنها أرضعت امرأتي الحَدَثِي...)31.
- 6/ وترد في السنة ألفاظ مثل "المُحَدِّث" و"المُحَدِّثَة" و"المُحَدَّثَات" للدلالة على: " الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنة"32، ومن ذلك حديث علي مرفوعا: (المدينة حرم، ما بين عائر إلى كذا، من أحدث فيها حَدَثًا، أو آوى مُحَدِّثًا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس

24 ابن الجوزي، غريب الحديث، ج:1، ص.195.

25 برهان الدين الخوارزمي، المغرب في ترتيب المعرب، ص.106.

26 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، ج:2، ص.146. حديث رقم:1583. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ج:2، ص.969. حديث رقم:1333.

27 ابن منظور، المصدر السابق، ج:2، ص.135.

28 ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث، ج:1، ص.351.

29 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلف قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، ج:4، ص.94. حديث رقم:3174. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الكسوف، باب إعطاء المؤلف قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، ج:2، ص.733. حديث رقم:1059.

30 ابن الأثير الجزري، المرجع السابق، ج:1، ص.351.

31 أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب في المصة والمصتين، ج:2، ص.1074. حديث رقم:1451.

32 ابن الأثير الجزري، المرجع السابق، ج:1، ص.351.

أجمعين<sup>33</sup>. وحديث العرياض بن سارية مرفوعا: ( ... إياكم ومُحَدَّثَاتُ الأمور... )<sup>34</sup>. ومنه حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا: (من أَحَدَثَ في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد)<sup>35</sup>.

ث / في تراث المتكلمين المسلمين:

يستخدم المتكلمون عبارة "الحادث والحادث" للدلالة على المغاير للأزلي، والفعل الناتج عن وجوده، فالحدث عندهم هو: (الشيء المخلوق المسبوق بالعدم، ويسمى حدوثاً زمنياً، وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الآخر، ويسمى حدوثاً ذاتياً)<sup>36</sup>.

ومن خلال قراءة حضور المصطلح في المدونة التراثية نستنتج:

- اللفظ ليس غريباً في التداول التراثي، بل له حضور كبير، وقد حفلت به المدونة نظراً لاستخداماته المتعددة والمتغايرة الأدوار بين اللغوية والشرعية والكلامية.
- قابلية اللفظ لشحن دلالات متغايرة وقد تكون متناقضة أحياناً، ومن هنا لا تكون دلالة المصطلح الناشئة عنه مقبولة ولا مرفوضة بإطلاق إلا حسب ما أضيف إليها في سياق الممارسة.
- لم تحمل المدونة التراثية موقفاً حاسماً في شأن هذا اللفظ قبولاً ورداً، بل استدعته في الممارسة اللغوية حسب الوضع اللغوي الأول، أما الدلالة الشرعية فكانت قارة حسب التقنين الشرعي لها، أما الدلالة الكلامية له فكانت مستجلبة من قبل اللفظ، تحتل كلا الموقفين، حسب الاصطلاح الموضوع له.

<sup>33</sup> أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب حرم المدينة، ج:3، ص.20. حديث رقم:1870. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة، وبيان تحريمها، وتحریم صيدها وشجرها، وبيان حدود حرمها، ج:2، ص.994. حديث رقم:1366.

<sup>34</sup> أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج:4، ص.200. حديث رقم:4607. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ج:5، ص.44. حديث رقم:2677. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اجتناب البدع والجدل، ج:1، ص.18. حديث رقم:46. قال الترمذي (44/5): "هذا حديث حسن صحيح".

<sup>35</sup> أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود، ج:3، ص.184. حديث رقم:2697. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، ج:3، ص.1343. حديث رقم:1718.

<sup>36</sup> محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، ص.71.

ثانيا/ الدلالة الاصطلاحية للحادثة.

يوصف مصطلح الحادثة أنه من أكثر المصطلحات تشعباً في دلالاته، حتى أصبح من العسير جدا رسم حدود واضحة تضبط معاملة، وتحدّد أطره، ومن هنا نجد "هنري ميشونيك (Henri Muchinic)"<sup>37</sup> يقول: (لا يمكن تحديد دلالة واحدة للحادثة، لأنها في ذاتها بحث عن الدلالة)<sup>38</sup>، ويمكن إرجاع ذلك إلى عدّة أسباب وهي:

- يري صدر الدين القباجي<sup>39</sup> أن السبب في ذلك راجع إلى الخلط في تحديد المعاني المقصودة من المصطلح مما أدى إلى إرباك كبير في الرؤية وبالتالي ضياع الحقيقة<sup>40</sup>.
- أما عمار التميمي<sup>41</sup> فيرجع ذلك إلى اشتراك مفهوم الحادثة مع غيره من المفاهيم التي تقترب أو تتعد عنه في المضمون، والتي نقلت إلى العربية بعد عملية الترجمة التي لم تميز ولم تضع حدودا فاصلة بين المعنى الأصلي والمعاني المتاخمة<sup>42</sup>.
- أما محمد بن حجر القرني<sup>43</sup> فقد عزا هذا التضارب الشديد في تحديد مفهوم الحادثة، أحيانا إلى الغموض في تصور مفهوم المصطلح، وأحيانا في النظرة الاجتزائية التي تريد حصر المفهوم في مستوى أو مجال واحد في حين أن المفهوم يتّسع ليشكّل فلسفة شاملة في المستويات الإنسانية جميعها<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> هنري موشينيك (Henri Muchinic): (1932-2009) لساني وشاعر ومترجم توراتي فرنسي، معارض شرس للبنوية وللمفاهيم التقديية التي تدور بفلكها، من مؤلفاته: من أجل الشرعية- ترجمة للتوراة. ينظر: (<http://hekmah.org>).

<sup>38</sup> Henri Meshonnic, *Modernité modernité*, p.47. وقد تحصلت على هذا الكتاب بعد أن جلبه لي السيد الفاضل: أقدوش جعفر، على نفقته الخاصة من باريس بعد أن قدّم طلبا للمطبعة بإعادة طبع نسخة منه خصيصا لي بعد أن نفذت نسخه في السوق، فله جزيل الشكر.

<sup>39</sup> صدر الدين القباجي: (1956-...) أستاذ الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية بالنجف، من مؤلفاته: الإسلام وإشكالات الحادثة - نحات في نقد الفكر الحداثي. ينظر ترجمته على الرابط: <http://m-mahdi.net/sada-308>.

<sup>40</sup> صدر الدين القباجي، *الإسلام وإشكالية الحادثة*، ص.12.

<sup>41</sup> عمار التميمي: كاتب عراقي معاصر مهتم بالقضايا الفكرية والسياسية، من مؤلفاته: نظرية الإكمال وإشكالية الشرور - التواصل الحضاري ومفهوم الحادثة. ينظر: (<http://www.sooqkaz.com>).

<sup>42</sup> عمار التميمي، *التواصل الحضاري ومفهوم الحادثة*، ص.17.

- أما عبد الوهاب المسيري<sup>45</sup> فكلامه يوحي أن السبب في ذلك ما طرأ على هذا المصطلح من مراجعات عديدة خلال مسيرة تطوره التاريخية الطويلة<sup>46</sup>.

والذي يظهر أن ضبط المفهوم الفلسفي للحادثة يتأتى من جهتين:

**الجهة الأولى:** استبعاد المفاهيم التأسيسية التي رافقت نشوء مصطلح الحداثة وظهوره في طوره الأول، والتي كانت مجرد إطلاقات توصيفية لحالة من حالات التغيير بمفهومه الواسع.

**الجهة الثانية:** التفريق بين الحداثة العلمية، والتي تعني التطور التقني في كل المجالات، والحداثة الفلسفية التي تعني تلك الرؤية المحددة (تجاه الوجود من حيث الهوية والغاية والمبدأ والمنتهى)<sup>47</sup>.

ووجه التفريق بين الحداثتين، كون الحداثة العلمية، صفة حضارية يشترك فيها كل البشر دون استثناء، وهي ليست صفة لصيقة بالعصور المتأخرة فقط أو ما يعرف بعصور الأنوار، وإنما هي متجذرة في التاريخ، وقديمة قدمه، أما الحداثة الفلسفية فهي إفراز غربي محض، يعبر عن نظريته الخاصة للوجود ومع ذلك يتعارض مع ثقافات وقناعات شعوب كثيرة.

وفيما يأتي سأعمل على تحديد مفهوم إجرائي للحداثة بناء على التقطتين السابقتين، وذلك بعد استعراض مفاهيمها في الفكر الفلسفي الغربي، وفي فكر الحداثيين العرب.

**أ/ دلالات مصطلح الحداثة في الفكر الفلسفي الغربي.**

---

<sup>43</sup> **محمد بن حجر القرني:** أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، له عدّة مؤلفات في الردّ على المذاهب الفكرية الغربية المعاصرة، منها: التشريع الوضعي - دراسة عقديّة - ، موقف الفكر الحداثي العربي المعاصر من أصول الإستدلال في الإسلام. ينظر: (<https://dorar.net>).

<sup>44</sup> محمد بن حجر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي المعاصر من أصول الإستدلال في الإسلام**، ص.47.

<sup>45</sup> **عبد الوهاب المسيري:** (1938-2008م) مفكر مصري معاصر، مهتم بالدراسات عن الحضارة الغربية ، والنموذج المعرفي الكامن وراء نظرياتها ومنتجاتها الحضارية، من مؤلفاته: - نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية - إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد - في التحيزات الأمريكية والصهيونية. ينظر: ( المسيري: **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، الغلاف الأخير. وكتابه: **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر**، ص.9-10).

<sup>46</sup> عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص.34.

<sup>47</sup> صدر الدين القابنجي، **الإسلام وإشكالية الحداثة**، ص.14. ويعدّ صدر الدين القابنجي من بين أهم الدعاة إلى الفصل بين الحداثة العلمية والفلسفية.

أما فيما يخص مفهوم الحداثة في الفكر الغربي فيمكن تلمسها في مجموعة الموسوعات الفلسفية والمعاجم الاصطلاحية، وكذا في كتابات مجموعة من مفكريهم:

## 1/ في الموسوعات والمعاجم الغربية:

نجد معجم لاروس العالمي الكبير (Larousse) يخصها بتلك النزعة التي تحتفي بالأزمة الحديثة وتقيم لها وزنا أكثر من الأزمنة السابقة<sup>48</sup>.

أما موسوعة لالاند (Lalande) الفلسفية فميّزت الحداثة، بكونها تلك التي (تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، مع جهل بالتراث وحب للجديد مهما يكن)<sup>49</sup>.

## 2/ تعاريف أشهر المفكرين الغربيين:

أما الفلاسفة الغربيون فمنهم من نحى في تعريفها نحو الشمول والتعميم، لتشمل كل مظاهر الحضارة، فقال جان بودريار (Jean Baudrillard)<sup>50</sup>: (ليست الحداثة مفهوما اجتماعيا ولا مفهوما سياسيا ولا مفهوما تاريخيا خالصا، وإنما هي نمط مميز للحضارة يقابل نمط التقليد)<sup>51</sup>.

ومنهم من انطلق في تعريفه للحداثة من خلال إفرازاتها الواقعية، وذلك بعد الصراعات المريرة ضدّ تغييب العقل عن الساحة العلمية والفلسفية، وبعد أن تمّ إدماج التراث في حركة التحديث قصد احتوائه، والقضاء على مركزته، فالحداثة عند آلان تورين (Alain Touraine)<sup>52</sup> هي: الصلة التي تتوطّد أكثر فأكثر بين الإنتاج من جهة وبين تنظيم المجتمع من جهة أخرى وبين الرغبة في التحرّر من كل الضغوط من جانب

<sup>48</sup> Pierre Larousse. Grand dictionnaire universel: p:1096 ; matter : moha.

<sup>49</sup> أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص.822.

<sup>50</sup> جان بودريار (Jean Baudrillard): (1929-2007) فيلسوف ومحلل سياسي وعالم اجتماع، تصنّف أعماله بشكل أساسي ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنوية، من مؤلفاته: المصطنع والاصطناع - روح الإرهاب - نظام الأشياء - مجتمع الاستهلاك. ينظر: كتابه ( المصطنع والاصطناع ، غلاف كتابه الأخير . وينظر أيضا (بدر الدين عروبكي، ترجمته لكتاب روح الإرهاب ، ص.101).

<sup>51</sup> سعيد شبار، النخبة والأيدولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، ص.119.

<sup>52</sup> آلان تورين (Alain Touraine): (1925-...) عالم اجتماع فرنسي شهير، من مؤلفاته: نقد الحداثة - براديجما جديدة لفهم عالم اليوم - العالم النسائي بعد الأزمة - ما الديمقراطية. ينظر كتابه: (براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، الغلاف الأخير).

ثالث، وهذه الصلة لا تتم إلا عن طريق العقل، بعد تمزيق المقدس واحتواء القديم قصد تسخيره لخدمة التحديث<sup>53</sup>.

ومنهم من حاول في تعريفه للحدثة صبغها (بطابع مذهبي أو نزعة معيّنة)<sup>54</sup>، ولقد قام طه عبد الرحمن<sup>55</sup> بتلخيص مجمل آرائهم فقال: (بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنها "قطع الصلة بالتراث" أو إنها "طلب الجديد" أو إنها "محو القدسية من العالم" أو إنها "العقلنة" أو إنها "الديمقراطية" أو إنها "حقوق الإنسان" أو "قطع الصلة بالدين" أو إنها "العلمانية")<sup>56</sup>.

ومن خلال ما سبق يمكن تسجيل عدّة ملاحظات على المفهوم الغربي لمصطلح الحدثة:

- التعاريف السابقة لمصطلح الحدثة غير جامعة ولا مانعة، بل يمكن تصنيفها في زمرة الإطلاقات والمفاهيم، التي تصف مظاهر الحدثة وحيثياتها.
- هذه التعاريف تنبئ عن اضطراب كبير في تحديد مفهوم واضح لمصطلح الحدثة، (وأمام هذا التعدد والتّردد لا عجب أن يقال كذلك إنها : مشروع غير مكتمل)<sup>57</sup>.
- تضيضي هذه التعاريف على الحدثة طابع المقدس، في مواجهة ما كان في وقت ما مقدّساً، حتى كادت أن تجعل من الحدثة "أيديولوجية العصر"<sup>58</sup>.
- الحدثة الفلسفية هي حدثة غربية في منشئها، ومبادئها، وتصوّرها لعملية التغيير والتحديث، مما أكسبها صفة الخصوصية، فهي ألصق بالحضارية الغربية، منها إلى العالمية والشمولية، ومن هنا تصف لنا

53 ينظر: آلان تورين، نقد الحدثة، ص. 19-22.

54 سعيد شبار، المرجع السابق، ص. 116.

55 طه عبد الرحمن: (1940-...) مفكر مغربي معاصر، متخصص في المنطق ونقد الحدثة العربية المقلدة، عمل على تأسيس مشروع للحدثة العربية المبدعة، ومن أهم مؤلفاته : روح الحدثة - روح الدين - سؤال الأخلاق - الحوار أفقا للتفكير . (ينظر: بوزرة عبد السلام ، طه عبد الرحمن ونقد الحدثة، ص. 247-251. ويوسف بن عدي، مشروع الإبداع العربي، 211-2012)

56 طه عبد الرحمن، روح الحدثة، ص. 23.

57 طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. 23.

58 سعيد شبار، النخبة والأيديولوجيا والحدثة في الخطاب العربي المعاصر، ص. 91.

جيرمندر بامبرا (Gurminder bhambra)<sup>59</sup> هذا المأزق قائلة: (لا نستطيع التفكير خارج الغرب، خارج المقولات التي تشكلت في ارتباط الغرب ببقية العالم)<sup>60</sup>.

- تعد حتمية الانفصال عن التراث من أهم الثوابت الأيديولوجية في الفكر الحدائبي الغربي على الأقل، وأحسن أحواله أن يكون عنصرا ثانويا في عملية التجديد، أو مدجا مستلب الفاعلية، موصوفا المتمسك به بالرّجعية والتخلف، ومحاربة الموضوعية العقلية، والخبرات التجريبية، وهذا توهم ناتج عن طبيعة التراث الذي واجهه الفكر الحدائبي طيلة مسيرته التحديثية، إذ كان هذا التراث رافضا لكلّ أنواع العقلانية والتطور، مما أفرز فكرا حدائيا انقلابيا على ما يرمز إلى الثوابت أو يتوافق معها، مع التهليل والتمجيد لكلّ جديد، وإن لم يكن ذا قيمة عقلية أو علمية، وإنما القصد من ذلك النكاية من القديم بشتى السبل.

#### ب/ دلالات مصطلح الحدائبة في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.

تسلّلت الأفكار الحدائبة إلى العالم الإسلامي في الفترة الراهنة، حتى أصبح مستحيلا في فكر الحدائبيين أن تقوم نهضة عربية مبتورة عن القيم الفلسفية الغربية، ومن هنا نجد أدونيس<sup>61</sup> يقوم بتوصيف سبب تخلف المسلمين في أنّه يكمن في تعلّقهم بالمنجزات التقنية للحدائبة دون ولوغهم وتشبّعهم بمبادئ فلسفة الحدائبة الغربية، فنجده يقول: (إننا اليوم نمارس الحدائبة الغربية على مستوى تحسين الحياة اليومية ووسائله، لكننا نرفضها على مستوى تحسين الفكر والعقل... أي أننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادئ العقلية التي أدّت إلى إبتكارها. إنه التلفيق الذي ينخر الإنسان العربي من الداخل)<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> جيرمندر بامبرا (Gurminder bhambra): أستاذة علم الاجتماع التاريخي، ونزعات ما بعد الاستعمار، بجامعة ساسيكس ببريطانيا، من مؤلفاتها: إعادة التفكير في الحدائبة، وهي محررة سلسلة نظرية العصر العالمي، التي أنشأتها أكاديمية بلومزبري والتي تنشرها الآن مطبعة جامعة مانشيستر، وفي عام 2015. ينظر ترجمتها على الرابط الآتي :

(/https://gkbhambra.net

<sup>60</sup> جيرمندر بامبرا، إعادة التفكير في الحدائبة، ص.222.

<sup>61</sup> أدونيس: (1930-...) هو علي أحمد سعيد إسبر، شاعر وناقد أدبي سوري، من دعاة الحدائبة في صورتها الأدبية، من مؤلفاته: الثابت والمتحول بحث في الابداع والاتباع عند العرب - أغاني مهيار الدمشقي - المسرح والمرابا - الصوفية والسوريالية. (ينظر: هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، ص.8-11.

<sup>62</sup> أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع 3- صدمة الحدائبة، ص.268.

ويحدّد مفهوم الحداثة في كونها ذلك الفكر الذي يقوم بمواجهة دعوى الثبات في الأصول، فيقول: (ومبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية<sup>63</sup>، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام)<sup>64</sup>.  
ويعطي تعريفاً أدقّ للحداثة مبني على مقتضى التصورات الغربية لها، فيقول: (والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية)<sup>65</sup>.

ويحدّد الأسس التي تقوم عليها الحداثة، والتي بغياها تغيب الحداثة فيقول: (وأوجز هذه المبادئ في ثلاثة:

- مبدأ الحرية الإبداعية دون أي قيد.

- مبدأ لا نهائية المعرفة، ولا نهائية الكشف.

- مبدأ التغيير والاختلاف والتعدّد)<sup>66</sup>.

ولعل المتأمل في هذه النصوص يتّضح له مدى اعتزاز الحداثيين العرب بالأسس الفلسفية للحداثة الغربية، حتى أصبحت هذه المبادئ هي مبني مشروعهم الفكري وذلك في سبيل تقويض أركان التراث الإسلامي، تقليداً منهم لفعل الحداثة الغربية مع الكتاب المقدس والتراث الكنسي، وكأن الفرق بين التراث الإسلامي والتراث الكهنوتي المسيحي غير ظاهر.

أما محمد أركون<sup>67</sup> فيرى أن المقصود الأول من الحداثة هو السيطرة على الطبيعة، وإخضاعها لسلطة الإنسان، حتى يكون هو الأمر والناهي في هذا الكون، فيقول: (إن الحداثة، تعريفاً، هي عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية)<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> ويعرف السلفية بكونها: "الامتداد للاتجاه الذي يفترض الكمال في المعرفة بالنص والنقل ويجعل الماضي حاضراً باستمرار". (أدونيس، المرجع نفسه 19/1).

<sup>64</sup> أدونيس، المرجع نفسه، ج: 1، ص: 9.

<sup>65</sup> أدونيس، المرجع نفسه، ج: 1، ص: 19.

<sup>66</sup> أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج: 1، ص: 20.

<sup>67</sup> محمد أركون: (1928-2010) مفكر وباحث في الفلسفة الدينية، جزائري المنشأ فرنسي التعلم والثقافة، يعدّ مشروع الحداثي من أبرز المشاريع الحداثية التي يشار إليها بالبنان في الوطن العربي، من مؤلفاته: الفكر الإسلامي قراءة علمية - نافذة على الإسلام - تاريخية الفكر العربي الإسلامي. (ينظر: فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون، ص: 6-14. ومصطفى كيجل، الأنسة والتأويل في في أركون، ص: 23-70).

<sup>68</sup> محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 181.

وهذا التعريف مغرق في التعميم، غير مفصح عن واقع الحداثة لدى الحداثيين العرب، هذا من جهة، أما من جهة مضمونه فإنّ السيطرة على كل مجالات الوجود، لا يعدو أن يكون كلاماً أ و (تعبيراً استعارياً، حكمه حكم الخيال الجميل، فالحقيقة أنّ سيّد الشيء إنما هو مالكة، والإنسان لا يملك الطبيعة... وحتى لما اكتشف بعض قوانينها، واستخدم هذه القوانين لتحقيق أغراضه، بقي لا يملك مآلات اكتشافه)<sup>69</sup>.

وأقرب كلام لأركون في توصيف الحداثة، حسب مقتضيات ومقاصد مشروعته الفكري، قوله: (لا يمكننا التحدّث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي - الإسلامي، لأنّ الحداثة ليست التحديث الذي يطلب ويشترى بأي ثمن... الحداثة يمثّلها ماركس (Marx)<sup>70</sup> ونيتشة (Nietzsche)<sup>71</sup> وفرويد (Freud)<sup>72</sup>... الحداثة هي الرّعزعة الفكرية المتواصلة... عظمة أوروبا في كونها أنتجت هذا النمط من العقل الذي يسمح لها بالقيام بقفزة نوعيّة جديدة ومزعزعة للوضع القائم، من خلال تحكّمها بالانتقال الواعي من الدولة الأمة، إلى بناء فضاء جديد عالمي)<sup>73</sup>.

فينفي أن يكون التحديث التقني الذي حدث في العديد من الدّول الإسلامية حداثة، وإنّما الحداثة ما كان مقترنا من التحديث بالإيمان بالأفكار الفلسفيّة التي أنتجها الفلاسفة الغربيون أمثال "ماركس (Marx)" و"نيتشة (Nietzsche)" و"فرويد (Freud)"، لذا نجد أن دعوته كانت صريحة للاندماج في الثقافة العالمية - الغربية، مع تغييب تام لضرورة (إعادة تأسيس التاريخ بصورة تحقق للذات العربية

<sup>69</sup> طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص.44.

<sup>70</sup> كارل ماركس (Karl Marx): (1883-1818) هو المنظر الأول للفكر الاشتراكي وللشعبوية، يؤمن أن التاريخ كلّ صراع طبقات، لذا وجب القضاء عليها، من مؤلفاته: حول المسألة اليهودية - الإيديولوجية الألمانية - رأس المال. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.416-431).

<sup>71</sup> فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche): (1900-1844) فيلسوف ألماني، يعدّ مؤسس اللاعقلانية في المرحلة الإمبريالية، والممثل الأكثر موهبة لوعي المشكلة المركزية لتاريخ بورجوازية عصره. من مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت - في أصل الأخلاق - غروب الآلهة. ينظر: (جورج طراييشي، معجم الفلاسفة، ص.680 - روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.512-513).

<sup>72</sup> سيغموند فرويد (Sigmund Freud): (1939-1856) طبيب وفيلسوف نمساوي، مؤسس علم التحليل النفسي، ونظريات اللاوعي واللاشعور، من مؤلفاته: تفسير الأحلام - خمس محاضرات في التحليل النفسي - ما فوق مبدأ اللذة. (ينظر: سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص.9-20)

<sup>73</sup> محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص.177-178.

استقلالها، وتعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها بحيث لا يصبح هذا الأخير طرفاً ضاغطاً، يزاحم الحاضر ويسلبه صيرورته)<sup>74</sup>.

أما عبد المجيد الشرفي<sup>75</sup> فيشير إلى الصبغة الحضارية للحادثة قائلاً: (الحادثة ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التقني والإقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، أي هي النمط الحضاري الغربي كما تحقّق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثمّ في أمريكا فاليابان)<sup>76</sup>.

ولا شكّ أنّ هذا التوصيف للحادثة شأنه شأن توصيف أدونيس السابق لها، إذ (يبقى مشرعاً على دلالات متعددة، لأنه عام وغير محدد بدقة، وذلك عائد بالطبع إلى كون الحادثة نفسها ذات طابع إشكالي يتعدى الحصر ويفلت من كلّ دقة)<sup>77</sup>.

كما نجده في موضع آخر يؤكد على الصفة الجوهرية الملازمة للحادثة، ألا وهي تجاوز الثوابت، وعدم الاعتداد بالمقدس، قصد تحقيق مسيرة تقدّمية لا تلتفت إلى القديم، فيقول: (وإذا كان هناك صفة جامعة يمكن على ضوءها فهم المسار العام للحادثة فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة. كان منتهى أمل الإنسان قديماً استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والترجيح، بينما زالت في نطاق الحادثة المناطق المحرّمة التي يسلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص)<sup>78</sup>.

ويرى أن المحتوى المعياري للحادثة يتلخص في ثلاث عناصر: أولاها: الوعي بقابلية الخطأ، واستحالة بلوغ الموضوعية والحقيقة المطلقة، وهذا ينطبق حتى على ما يسميه بالسنة الدينية، وثانيها: كونية وعالمية القيم التي تفرزها الحادثة، وثالثها: الحرّية الذاتية<sup>79</sup>.

74 حسن مخاني، المفهوم والمنهج، ص.65.

75 عبد المجيد الشرفي: مفكر وكاتب تونسي ومن أعمدة الحداثة ومنظريها في هذا القطر الشقيق، من مؤلفاته: الإسلام والحادثة - لبنات - الإسلام بين الرسالة والتاريخ - تحديث الفكر الإسلامي. (ينظر: عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، الغلاف الأول).

76 عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص.18.

77 عيسى جابلي وآخرون، الحادثة: جدل الكونية والخصوصية، ص.111.

78 عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص.18.

79 ينظر: عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص.23-33.

ولاشك أنّ هذه المعايير التي حددها كميّة تتجلى من خلالها الحداثة هي التي كرّست فيما بعد، ما يعرف بالنسبية، وظرفية الأحكام والقيم، وهي المنبع الأوّل الذي نخلت منه التاريخية مبادئها، ذلك أنّ (كلّ قراءة في تصوّر معين محكومة بظروف معينة لظرفية تاريخية معيّنة. وبهذا المعنى فنحن دوماً ندشن قطعة مع القراءة للتراث. إلا إذا استطعنا أن نتنازل تماماً عن ظرفيّتنا الحالية لكي نتقمص ذلك التراث في إطاره المعرفي والتاريخي)<sup>80</sup>.

ومن خلال هذا المحدد التاريخي انطلق نصر حامد أبو زيد<sup>81</sup> ليرسم تصوّره للحداثة في المجتمعات العربية، فيرى أنّ أزمة الحداثة في المجتمعات الإسلامية، تكمن في عدم قراءة النصوص التراثية قراءة تتساق مع الطرح الأوروبي لمبادئ الحداثة وآلياتها القرآنية، فقال: (صحيح أنّ هذا الفصل بين "الإسلام" و "المسلمين" كان أداة هامة تفتح السبيل لإعادة قراءة النصوص التأسيسية وإعادة تفسيرها وتأويلها بما يتناسب مع التحديات التي طرحتها الحداثة الأوروبية)<sup>82</sup>.

وكأنّ الفهم الصحيح للقرآن الذي أنزل على الأميين والسنة النبوية الشارحة له، لا يتأتى إلا بما فهمه الأوروبيون، أو عن طريق إجراء آليات فهمهم على نصوص التراث الإسلامية، ومع أجنبية هذه المناهج يتأكد أنّ (الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الحداثيون العرب يكمن في إعادة قراءتهم لتراث الفكر العربي قصد تأصيل حداثة غير عربية)<sup>83</sup>، هي أقرب ما تكون للحداثة الغربية.

وعلى أعتاب هذا الخطأ المنهجي يقف علي حرب<sup>84</sup> مبرراً له، فيصفه بالخيانة الخلاقة التي لا بدّ منها، ( فالوفاء للقدامى ليس بتقليدهم، بل بالإتيان بما لم يستطيعوا الإتيان به، وذلك بتعديهم وتجاوزهم، سيرا

80 حسن محاني، المفهوم والمنهج، ص. 65.

81 نصر حامد أبو زيد: (1943-2010) فني لاسلكي وأكاديمي في البحث اللغوي واللسانيات مصري الجنسية، اشتهر بكتاباته المثيرة للجدل في خصوص القرآن والسنة النبوية، مما جعله عرضة للمتابعات القضائية بتهمة المروق والرّدّة، من أشهر مؤلفاته: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - الخطاب والتأويل. ينظر (ينظر الحوار الذي أجراه معه ناشر كتابه: الخطاب والتأويل ملحقاً به بين الصفحتين: 213-266).

82 نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص. 67.

83 عبد العزيز حمودة، المرايا الحديّة، ص. 88.

84 علي حرب: مفكر لبناني متأثر بتفكيكية جاك دريدا، واشتهرت أعماله بنقد الفكر التراثي، كما له موقف ناقد للكتابات الحداثيّة العربية المعاصرة، من أشهر مؤلفاته: التأويل والحقيقة، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك. ينظر: (كتابه: نقد النص، ص. 263-285).

واشتقاقا، أو توسّعا وإنماء، بنوع من الخيانة الخلاقة، وهذا شأن علاقتنا بموجبات الحداثة، إنّها قدرتنا الدائمة على التخطيطي والتجاوز، بكسر علاقتنا بالمنطلقات والمقدّسات والمتعاليات من الأسس والثوابت<sup>85</sup>.  
أما عبد الله الغدامي<sup>86</sup>، فقد كان أقل حماسة للكشف عن الوجه الحقيقي للحداثة العربية، وصلاتها غير الخفيّة بالحداثة الغربية، فألبس تعريفه للحداثة لبوسا برّاقا قد يستهوي القلوب، فقال: (الحداثة هي التجديد الواعي)<sup>87</sup>.

ويؤكد أن الخطأ في فهم كنه الحداثة يكمن في المعرفة السطحية وغير الواعية بأفكارها، خاصة فيما يتعلّق بمفهوم النبوية<sup>88</sup>. غير ما يجدر التنبيه إليه، أنّ (هذا الحماس الذي قوبلت به المناهج الغربية... قد طرحت عدّة إشكالات على الخطاب النقدي العربي الحديث... وهي إشكالات منهجية ومعرفية وإيديولوجية... ففي الغرب والشرق هناك خيارات واضحة تفرضها نظم سياسية لها تقاليدھا وتطلعاتھا، ويفرضها تراث حي تعهّدته أجيال من العلماء بالتحقيق والدرس. أما في عالمنا العربي فالقديم مجهول، والجديد ضعيف مترنّح)<sup>89</sup>.

ومن خلال ما سبق يمكن تحديد المفاهيم المتعلقة بالحداثة عند الحداثيين العرب وهي:

- الرغبة الجارحة في تقويض الأسس والأصول، والقطيعة مع التراث تماشيا مع ما قامت به الحداثة الغربية، من اتجاهها (إلى تدمير عمد النظام القديم... ورفضاً قاطعاً للتقاليد... السابقة، بل رفضاً أيضاً لفكرة التقاليد نفسها)<sup>90</sup>.

- الحداثة العربية نسخة أوروبية غير معدّلة، في مجتمع عربي ينأى بنفسه عن كلّ الإفرازات الغربية، وهذا ما جعلها تبدو حداثة مبتورة أقيمت على غير أسس ولا ثوابت، وحينما فرضت على المجتمع العربي

<sup>85</sup> علي حرب، الإنسان الأدني أمراض الدين وأعطال الحداثة، ص.40.

<sup>86</sup> عبد الله الغدامي: (1946-...) أكاديمي وناقد أدبي سعودي، من رواد الحداثة الأدبية بها، من أشهر مؤلفاته: الخطيئة والتكفير: من النبوية إلى التشريحية - حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية. ينظر: <https://ar.wikipedia.org>.

<sup>87</sup> عبد الله الغدامي، حكاية الحداثة في السعودية، ص.9.

<sup>88</sup> ينظر: عبد الله الغدامي، المرجع نفسه، ص.9.

<sup>89</sup> حسن مخاني، المفهوم والمنهج، ص.211.

<sup>90</sup> عبد العزيز حمودة، المرايا الحداثة، ص.28.

فرضا، فإنه اتَّخذ من ( التراث أداة مقاومة ... يتم الاستمداد منه مع تكييف محتوياته... في عملية مقاومة آلية التفكير والتدوين والإلحاق التي تمارسها الحضارة الغربية الحديثة)<sup>91</sup>، من قبل المتشبعين بثقافتها.

- من خلال التَّقطين السابقتين نستنتج أن الحداثة العربية تمتاز بميزتين: هما: الانقطاع والاتباع، أما الانقطاع فيكون عن الذات والهوية العربية والإسلامية ، أما الاتباع فيكون عن طريق الاتصال بماضي الغرب وحضارته التي تجاوزها هو نفسه<sup>92</sup>.

- والملاحظ أن هذه التعاريف تقع في تفخيم وتضخيم شأن الحداثة، حتى تبدو وكأنها كائن عجيب يتصرّف في الأحياء والأشياء، ويفرض وجهات نظر لا ينبغي مخالفتها ولا تجاوزها، وهذا ما ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدّس، لا ينبغي انتقاده ولا التنقيص من فعاليته<sup>93</sup>.

- الحداثة العربية لا تختلف في مقوماتها وأسسها ومرتكزاتها النظرية والتطبيقية على الحداثة الغربية، إلا من جهة كونها تقليدا لا إبداعا.

### ت/ التعريف الإجرائي المختار لمصطلح الحداثة:

من تأمل الأقوال السابقة وجد أغلبها مفاهيم وصفية للحداثة، ولا ترق لمستوى الحدّ الجامع المانع للحداثة، أو ما يعرف بالتعاريف العلمية المضبوطة للمصطلح محلّ الدراسة، ومن هنا ينبغي تحديد تعريف إجرائي للحداثة تجري بمقتضاه الدراسة في كلّ فصولها. وقبل ذلك يمكن رصد بعض التعاريف العلمية التي سعت لإعطاء مصطلح الحداثة التعريف الجامع المانع، ومن تلك التعاريف:

1/ تعريف صدر الدين القباجي: قال: (الحداثة هي نظرة فلسفية شاملة للعالم تنطلق من اعتبار الإنسان الفرد - في فكره وإرادته - هو المنطلق الذي لا يجوز إخضاعه لأيّة سلطة أخرى)<sup>94</sup>.

ومما يلاحظ على هذا التعريف التركيز على المبادئ الكاشفة عن كنه وجوهر هذا المصطلح، غير أن الممارسات الواقعية والآثار المترتبة عن تلك الممارسات تكشف جليًا عن خلل واضح يجعل أكثر هذه المبادئ غير متوقّرة ، يقول المسيري: (هذا التعريف قد يبدو للبعض جامعا مانعا أو على الأقلّ كافيا، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقّة أكبر لوجدنا أن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل

<sup>91</sup> محمد سيلا، مدارات الحداثة، ص. 248.

<sup>92</sup> ينظر: سعيد شبار، النخبة والأيدولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، ص. 148-149.

<sup>93</sup> ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص. 24.

<sup>94</sup> صدر الدين القباجي، الإسلام وإشكاليات الحداثة، ص. 27.

هي استخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة... وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، ففي عالم متجرد من القيمة تصبح كلّ الأمور نسبيّة... ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر... أو الإنسان والمادة)<sup>95</sup>.

2/ تعريف الحارث فخري عيسى عبد الله<sup>96</sup>: قال: (الحداثة: محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرّر من قيوده (ثوابته) ليحقّق تقدّم الإنسان ورفقه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته)<sup>97</sup>.

والملاحظ على التعريف اقتصره على النسخة العربية من الحداثة فقط، والحداثة أعم من ذلك بكثير. ومن خلال المفاهيم والتعاريف السابقة يمكن صياغة تعريف للحداثة على النحو الآتي:

الحداثة: نظرة فلسفية شاملة<sup>98</sup>، تجعل من الإنسان الفرد الحر مركز الكون وسيّده، وسبيله إلى ذلك استخدام عقله، مع تحييد التراث، دون أي اعتبار للقيمة - غير القيمة الحداثيّة ومبادئها - مهما كانت مصدريتها<sup>99</sup>.

وفيما يأتي شرح للتعريف وبيان لمحتزاته:

- نظرة فلسفية: فيه استبعاد للحداثة العلمية، والتي تعني التطور التقني في كلّ المجالات، قصد تذليل الصعوبات وتحقيق مزيد من الرفاهية، أما الحداثة الفلسفيّة فتعني (الرؤية التي تقدّمها الحداثة تجاه الوجود من حيث الهوية والغاية والمبدأ والمنتهى)<sup>100</sup>.

ووجه إخراج الحداثة العلمية من التعريف، كونها صفة حضارية يشترك فيها كلّ البشر دون استثناء، وهي ليست صفة لصيقة بالعصور المتأخرة فقط أو ما يعرف بعصور الأنوار، وإنما هي متجذرة في التاريخ، وقديمة

<sup>95</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربية، ص.34.

<sup>96</sup> الحارث فخري عيسى عبد الله : (1977-...) باحث أردني ، مدرّس بجامعة الجوف بالسعودية، من مؤلفاته : الحداثة وموقفها من السنة - مدرسة الجزيرة الفراتية الحديثة. (ينظر كتابه: الحداثة وموقفها من السنة، ص.422).

<sup>97</sup> الحارث فخري عيسى عبد الله، المرجع نفسه، ص.18.

<sup>98</sup> صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكاليات الحداثة، ص.27.

<sup>99</sup> عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص.34.

<sup>100</sup> صدر الدين القبانجي، المرجع السابق، ص.14.

قدمه، أما الحداثة الفلسفية فهي إفراز غربي محض، يعبر عن نظرتة الخاصة للوجود ومع ذلك يتعارض مع ثقافات وقناعات شعوب كثيرة، وعليها يدور كثير من الجدل واللغط.

ولا شك أن هذا ما شغل "هيجل (Hegel)" إذ يرى ضرورة الفصل بين الحدائتين، واشتغال كل متخصص بمجاله، فيقول: (لكننا نعتقد بأن الإصلاح الذي قاده مارتن لوثر، والثورة الفرنسيّة كانتا بمثابة الأساس لتحقيق الحداثة العلمية لدى الإنسان، إلا أن ذلك وحده لا يفسّر لنا لماذا وكيف قفزت الحداثة العلمية إلى مجال آخر من خارج اختصاصها وهو الشأن الفلسفي؟ وكيف تحوّل الطيب إلى فيلسوف؟ مع أن التقدم العلمي ... وتحرّر الإنسان في هذا المجال لا تعني أبداً تجاوز عالم ما هو المرئي إلى عالم ما وراء المرئي والذي هو شأن الفيلسوف)<sup>101</sup>.

وهذا التفريق ظاهر في أقوال كثير من الحدائين العرب، حيث أنّ دعواهم لتطبيق الحداثة إنّما تقتصر على الحداثة الفلسفيّة، والتي تتخذ من الحداثة العلمية ستاراً يلمع صورتها، ولا شك أن إقرارهم الفصل بين الحدائتين يسلبهم حجة التستر وراء المنجزات العلمية التي رافقت ظهور الحداثة الفلسفيّة، ويبقى الصراع صراع أفكار وتأويلات لا غير.

- شاملة: والشّمول يعمّ جميع مجالات الوجود، من جهة كونه مبحثاً من مباحث الفلسفة، (فالحداثة لها رأي في كلّ هذه المناحي والمجالات... ولا تقبل الصمت عن أيّ سؤال في تلك المجالات)<sup>102</sup>.

- تجعل من الإنسان الفرد الحر مركز الكون وسيّده، وسبيله إلى ذلك استخدام عقله: وهذا فيه إشارة إلى مبادئ الحداثة الثلاث (الفردانية - العقلانية - الحرّيّة)، وسيأتي تفصيل الكلام عن هذه المبادئ لاحقاً.

- مع تحييد التراث: والمقصود بالتراث عموماً كلّ (ما وصل إلينا من الماضي، من فكر أو علم، أو مواقف مشرفة أو أحداث)<sup>103</sup>.

أما التراث الإسلامي فهو في اصطلاح الفكر الحدائبي العربي يشمل: الإسلام المتضمّن في التاريخ، أو الإسلام التاريخي وتلك العناصر التكوينية للإسلام التاريخي تتمثّل فيما يأتي: 1- النص القرآني (المصحف).

101 صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكالية الحداثة، ص.18.

102 صدر الدين القبانجي، المرجع نفسه، ص.24.

103 حسن محاني، المفهوم والمنهج، ص.59.

2- مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة. 3- الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها. 4- مجموعة التصورات الأخلاقية والروحية المميزة للتراث أو الدينامو الروحي<sup>104</sup>.  
وأكثر الحداثيين العرب لا يفرقون بين التراث البشري المصدر، وبين الوحي الإلهي المتعالي عن البشرية، بل نجد بعضهم يصبغون الوحي الرباني بالصبغة البشرية، (ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بحال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي)<sup>105</sup>. لأنها تأنسنت منذ توجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معيّن<sup>106</sup>.

والمقصود هنا بالتحديد أو التنحية: القطيعة مع التراث أو احتواؤه وإدماجه في مخاضات الحداثة المتجدّدة<sup>107</sup>، وذلك يجعل الحداثة هي الحاكم على التراث، لا أن يكون هو الحكم عليها.

- **دون أي اعتبار للقيمة - غير القيمة الحداثية ومبادئها - مهما كانت مصدريتها:** (فالحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة... وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية [والعربية على حد سواء]، ففي عالم متجرد عن القيمة تصبح كلّ الأمور متساوية، ومن ثمّ تصبح كلّ الأمور نسبية، وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم على أي شيء، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشّر والعدل والظلم، بل وبين الجوهري والنّسي، وأخيرا بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان والمادة)<sup>108</sup>.

### المطلب الثاني: مبادئ الحداثة وأسسها الفلسفية.

وقبل الشروع في الكلام عن مبادئ الحداثة، وجب التنبيه إلى أن الاقتصار على هذه المبادئ الآتي ذكرها، دون غيرها من سمات الحداثة الأخرى (استنادا إلى كثرة تردّد هذه السمات على لسان الحداثيين .

104 ينظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 20-21. وينظر تعليق هاشم صالح حول مصطلح الدينامو الروحي في هامش ص. 21.

105 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص. 92.

106 ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 119.

107 ينظر: محمد سبيلا، الحداثة، ص. 5.

108 عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص. 34.

إذ ما فتئت مؤلفاتهم تعج بمثل هذه الاصطلاحات وقد ذكر ماكس فيبر (Max Weber)<sup>109</sup> أن من الحيل المنهجية العظيمة التي يمكن إعمالها عند بغية تبين قسّمات ظاهرة ما، الانتباه إلى شدّة تردّد هذه القسّمات دون غيرها، ومحاولة إعمالها في بناء "طراز اعتباري" للظاهرة المدروسة<sup>110</sup>.

وتفصيل القول في الكلام عن مبادئ الحداثة ما يأتي:

#### أولاً: مبدأ الذاتية :

وقد يطلق عليها مصطلح "الفردانية"، ويقصد بها أن الإنسان هو المرجع الذي يقيم للكائنات الشرائع والقوانين<sup>111</sup>، وهو المحور الذي يعطي القيمة للأشياء<sup>112</sup>، وهذا ما يعرف بالنزعة نحو الأنسنة، وتتضمن لفظة الذاتية عند هيجل (Hegel) أربعة دلالات: **1/ الفردية**: وهو حق الفرد المطلق في المطالبة بما يتطلّع إليه. **2/ حقّ النقد**: فمن حقّ الفرد أن لا يقبل بما يبدو له أمراً غير مبرّر. **3/ استقلالية العمل**: فمن خصائص الأزمنة الحديثة قبولها بكل ما يقوم به الأفراد. **4/ الفلسفة المثالية نفسها**: والمتمثلة في التأكيد على تاريخية المقدّس، واستلهاً التجديد من فلسفة الأنوار والإصلاح والثورة الفرنسيّة<sup>113</sup>.

غير أن ما استشكله هابرماس من مبدأ الذاتية، مدى قدرتها على تشكيل منابع كافية لا لتأسيس العلم والفن والأخلاق فحسب بل أيضاً للعمل على استقرار تشكّل تاريخيّ يحزّر من كلّ إلزام تاريخي، فإذا ثبت عجزها عن ذلك تتأكد الذاتية بكونها مبدأ وحيد الاتجاه<sup>114</sup>، مما يجعل الحداثة مفتقرة إلى إيجاد ضمانات خاصة من داخلها<sup>115</sup>، وبذلك تصبح مشروعاً لم ينجز بعد<sup>116</sup>.

<sup>109</sup> ماكس فيبر (Max Weber): (1864-1920) عالم اجتماع ألماني، اهتم بالبحث في القضايا السياسية كالسيطرة والهيمنة والطاعة والشرعية، من مؤلفاته: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية - الاقتصاد والمجتمع. (ينظر: لوران فلوري، ماكس فيبر، ص. 11-15).

<sup>110</sup> محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص. 461.

<sup>111</sup> محمد الشيخ، المرجع نفسه، ص. 461.

<sup>112</sup> صدر الدين القباني، الإسلام وإشكالية الحداثة، ص. 24.

<sup>113</sup> ينظر: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص. 30-31.

<sup>114</sup> ينظر: هابرماس، المرجع نفسه، ص. 35.

<sup>115</sup> ينظر: هابرماس، المرجع نفسه، ص. 07.

<sup>116</sup> هابرماس، المرجع نفسه، ص. 05.

ثانيا: مبدأ العقلانية.

وهو مبدأ لصيق بمبدأ الذاتية، وهو امتداد له، حتى قيل أن ( لا فكر إلا فكر الذات والعقل، على هذا الأساس بنيت المعرفة الحديثة بأكمله وإليه استندت)<sup>117</sup>. وكما قيل: إن الحدائبة عقلنة الأشياء، أي إن كل شيء يجب أن يخضع للاستدلال العقلي<sup>118</sup>.

وكان ابتداء القول بالعقلانية على يد ديكارت من خلال مقولته الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، غير أن فلسفة الحدائبة، قد تجاوزت مفهومه هذا للعقلانية، الموصوف أنه أداتي، يجعل العقل ذا مفهوم محدد وثابت، يرتبط فيه بمبدأ السبب والعلّة<sup>119</sup>، وتم بعد ذلك تبني العقلانية النقدية، التي تهتمّ بنقد المعرفة "بقراءتها في تاريخيتها، وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها"<sup>120</sup>.

ولا شك أن العقلانية تقصر البحث العقلي على نتائج التجربة العملية، بناء على مسلمة أن العقل يعي كل شيء، وتلغي بذلك كل ما لم يثبتته المختبر، ولا شك أن هذا إهدار للجانب الأكبر من المعرفة، خاصة بعد ثبوت نسبية أقوال كثير من النظريات العلمية التي أثبتت يقينيتها يوما ناهيك عن عجز العقل عن إدراك كثير مما حيّره.

ثالثا: مبدأ الحرية:

كان انتصار العقل في عصر الأنوار على منظومة الحكم الكنسية، إيذانا لإعلان عصر حرية الذات والتفكير العقلي، غير أن الحرية الحديثة ما كانت تحرّرا من المسيحية وحسب، وإنما كانت تحرّرا من ثلاثة أمور: أولا: التحرّر من النظام الغيبي والعقدي، ثانيا: التحرّر من سيطرة الطبيعة وإعلان سيادة الإنسان عليها، ثالثا: رفض الرّضوخ لسيطرة الجماعة<sup>121</sup>، أو "حلولية الفرد فيها"<sup>122</sup>.

وهذا التحرّر الذي تبنته الحدائبة يكرّس مفهوم ربوبية الإنسان على الكون، من خلال جعله الذات المدبّرة فيه. وهذا تجاهل عميق لحدود إمكانيّة الإنسان، وقصور قدرته، ومحدودية إرادته، الذي سلبتها منه

117 محمد الشيخ، نقد الحدائبة في فكر هايدغر، ص. 505.

118 صدر الدين القباجي، الإسلام وإشكالية الحدائبة، ص. 36.

119 ينظر: محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي المعاصر من أصول الاستدلال في الإسلام، ص. 74.

120 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص. 44.

121 محمد الشيخ، المرجع السابق، ص. 506.

122 محمد سبيلا، الحدائبة، ص. 17.

التقنية، حتى أصبح مهدداً في وجوده، ناصبا العداة لأبناء جنسه، وهذا ما يستدعا وجوب النظر في حرية الذات العاقلة، وفق المنظور الإسلامي.

### المطلب الثالث: نقد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر:

لقد وضع الفكر الغربي أسسا وسمات للحداثة، تعدّ عنده المرجع لتقويم الفعل الناشئ عن الممارسات الحداثيّة، فكلّ ما شدّ عن تلك المبادئ اعتبر انحرافا عن الخطّ الأصيل لمنظومة الحداثة الغربية، لذلك كانت أغلب الدراسات النقديّة الغربيّة الحداثيّة مطالبة بالرجوع إلى الخط الحداثي الأصيل، فهذا "آلان تورين (Alain Touraine)" قد تحضّ كتابا خالصا لنقد الحداثة، ووصل إلى نتيجة مفادها أن الحداثة قد قضت على فكرة الذات الفاعلة واستبدلتها بالخضوع الصارم لقوانين ليست من منابع الحداثة، ( فالنموذج الشامل للحداثة ... يختزل العقلانية إلى كونها من البواقى: العقلانية الأداة... باعتبارها بحثا عن الوسائل الفعّالة للوصول لأهداف تفلت بذاتها من معايير الحداثة، لأنها تنبع... من اختيارات تمت بناء على معايير بعيدة عن أي سند للعقلانية)<sup>123</sup>.

أما الحداثة العربية التي أقيمت على غير أرضيّتها، لم تجد المرجع الذي تستند إليه لتثبت مشروعيتها، كما لم تستطع أن تلتزم بالمبادئ الحداثيّة الغربية التي تدعو إليها، فكانت في حيرة شديدة واضطراب رهيب، خاصة فيما يتعلّق بضرورة تجاوز التراث، فكان المبدأ الذي قامت عليه أن ألهمت التراث الفكري الغربي، في تعبير صارخ عن تبعيتها له، وهذا التخبّط والتملّص جعلها تعيش في دوامة العزلة والفراغ الهوياتي، وازداد الأمر حدّة عندما ناصبت التراث الإسلامي العداة، فكانت تعتقد أنّه هو التراث نفسه الذي ثار عليه الفكر الغربي قصد تقويمه أو تجاوزه، متناسية أن عمليات التحديث الأوروبيّة كانت تستلهم من التراث الإسلامي المثل العليا للانفتاح الفكري، والتميّز الحضاري، وهذا ما يوحي بغياب التصوّر الدقيق في فكر الحداثي العربي عن مخاضات الحداثة الغربية وما رافقها من عمليات التحديث، فالسياق التاريخي يجعل الحداثة العربية في صورتها الغربية غير مبرّرة، وكأنّها نبتة قلعت من غير جذورها وغرست في غير أرضها، ومن هنا يعترف الجابري أن المسافة التاريخية الحضارية بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبيّة جعلت مضامين هذه الحداثة غير متقبّلة ولا مستوعبة، ناهيك عن التناقض بين فلسفة الأنوار وفلسفة الحداثة، التي جعلت العقل العربيّ يعيش قلبا وتخبّطاً نظرا لحاجته إلى المتناقضين<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> آلان تورين، نقد الحداثة، ص. 141.

<sup>124</sup> ينظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية، ص. 59.

وفي إطار علاقة القطيعة التي تفرضها الحداثة مع التراث، فإن هذا الانفصال هو تصور لعلاقة وهمية لا واقعية ولا موضوعية ولا تاريخية وقد أورثت هذه الدعوى نزعة العداء، التي لا يمكن للعالم الإسلامي أن يتحمل تبعاتها، وكان في مقدوره أن يتجاوز هذه الأزمة من أساسها<sup>125</sup>.

أما أزمة الآليات المنهجية في الفكر الحداثي العربي فغير خفية، فالعمدة في إقامتهم لمشروعهم الفكري يقوم على دعائم وأسس غريبة، ومع هذا فإنهم يحاولون إيجاد موطئ قدم لتلك المناهج من تراث الحضارة الإسلامية، في إطار علاقة نفعية استلاية لفعالية التراث، متغافلين عن خاصية ("الإشباع" الذي يتميز به مفهوم "التراث" في خطابنا العربي المعاصر والذي يجعله غير قابل للنقل بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية إلى أية لغة أخرى معاصرة)<sup>126</sup>.

وتبرز إلى السطح مسألة عدم وحدة المنهج الحداثي في تعاطيه مع التراث، خاصة بعد ظهور دعاة ما بعد الحداثة في الوطن العربي، ودعوتهم إلى التفكيكية، وهذا ما يسوّغ إعادة النظر في مناهج الحداثيين العرب، وإجراء حفريات معرفية في معهود خطابهم، ليتوسّل بذلك للكشف عن الأسس المعرفية التي دفعت بهم لتبني مثل هذه الخطى المنهجية الموغلة في الغرابة، والكامنة وراء لاشعور بالتقص أمام كلّ ما هو غربي، سواء كان مقبولاً أو غير مقبول، وهو ما يؤكّد في الوقت نفسه (أنّ المكوّن الأيديولوجي هو المهيمن في الدراسات التراثية المعاصرة، وأنّ هذه الدراسات التي أنجزت تحت ضغط الهاجس الأيديولوجي، قد هيأت أجوبة للأسئلة التي يطرحها التراث، وقفزت على المكوّن المعرفي، وبلغت أخرى فإنّ مثل هذه الدراسات لم تبدأ من حيث يجب البدء)<sup>127</sup>.

أما الخطر الوجودي الذي قد يعصف بأصل المشروع الحداثي، يكمن في تميعها للمفهوم الحداثي، وعدم إدخال التحديث ضمن مقتضياتها، وجعلها الحداثة الفلسفية جوهر مشروعها. ومع قبول الفكر الإسلامي عموماً لمسألة التحديث، أو الحداثة العلمية والتقنية، يقف الناظر والمتأمل حائراً في جدوى الأخذ بالحداثة الفلسفية، خاصة وأنها فرضت عبر المشروع الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، وما يعنيه هذا المشروع من تشويه لقيم الذات<sup>128</sup>، ومحو للهوية، وتنكّر للتاريخ والحضارة، خاصة أن تفاعل الحداثيين مع هذه المشاريع

125 ينظر: سعيد شبار، النخبة والأيديولوجيا والحداثة، ص.174.

126 حسن مخافي، المفهوم والمنهج، ص.61.

127 حسن مخافي، المرجع نفسه، ص.63.

128 ينظر: نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ص.232.

قبولا ورفضاً كان (بمصطلحات أوروبية مثل : القومية ، وثورة البروليتاريا ... فإنّ ادّعاء هذه المفاهيم أساساً هو ادّعاء أوروبي يتمركز حول النزعة الأوروبية ... داخل رحم ثقافي جغرافيّ خاص قد انتشرت في أسلوب تبادلٍ معتدل إلى عقول الذين استعمروا)<sup>129</sup>.

هذا من جانب، أما من الجانب الآخر فإنّ الحداثة العربية لم تقف موقف المتبصّر في عيوب الحداثة الغربية، ويتجلى ذلك من عدم إنكارها لكثير من مظاهر السيولة والانحلال التي رافقت تطبيقها وصولاً إلى ما بعد الحداثة، في حين أنه قد تعالت أصوات المفكرين في الغرب تندّد بمخاطر كثيرة نتجت عنها (في ظلّ حالة السيولة ، كلّ شيء يمكن أن يحدث، ولكن لا شيء يمكن أن نفعله في ثقة واطمئنان، فتتولد حالة اللايقين تجمع بين الإحساس بالجهل والعجز والإحساس بالخوف الذي ينبث في النفوس من دون أن تستطيع إدراكه ولا تحديده ولا وصفه... ويمكننا أن نقارن العيش في الحداثة في مرحلة السيولة بالسير في حقل الألغام ... وعلى هذا الكوكب المتعولم يصبح هذا الوضع وضعاً كونياً ، فلا يعفى منه أحد ... فلا بدّ من أن نبذل جهداً كبيراً لإيجاد مخرج من أزمته)<sup>130</sup>.

غير أن أزمة الحداثي العربي لا تظهر جلياً، كما تظهر في ممارسته التقديرية للتراث الإسلامي، من جهة معرفته به، فلا يختلف حاله عن حال المستشرق الفرنسيّ أو البريطاني، غير أن حال المستشرق أحسن حالاً من الحداثي العربي، وتفسير ذلك أن المستشرق يدرس ثقافة غير ثقافته، فهو دخيل عنها وبعيد كلّ البعد عنها، فما وقع منه من خطأ أو مجاوزة للصواب، يمكن أن يرجع إلى أحد تلك الأسباب المذكورة، أما الحداثي العربي فلا يغتفر منه ذلك، ومع هذا فإنّ أغلبهم تتسم دراساتهم للإسلام وعلومه التأسيسية بالسّطحيّة والضحالة، وقلة الدربة والتخصّص، ضف إلى ذلك أننا نجد صفة التّحيّز والعداوة جليّة في كتاباتهم، فتجد أن أغلب معارفهم عن الإسلام مستقاة من موسوعات أجنبية، أو من كتب متأخرة، لم ترق لمستوى المرجعيّة أو المصدريّة العلمية، وهذا ما حدا ببعض النقاد للقول: إنّ (موقف بعض النقاد من التراث يؤدي إلى العلمنة والمبالغة في التفاصيل والاستخفاف بقيم العمل ... وافتقاد كامل لمعايير التقييم، وتؤدي إلى الانتقائية والتعسفية)<sup>131</sup>.

129 جيرمندر بامبرا، إعادة التفكير في الحداثة، ص. 42-43.

130 زيجموند باومان، الحداثة السائلة، ص. 33.

131 حسن مخاني، المفهوم والمنهج، ص. 110.

ولاشك أن أكثر شيء يضايق مؤلفاتهم زعمهم الحقيقة المطلقة ، التي طالما دعوا غيرهم للتحلل منها والتمسك بقيم النسبية، ويظهر ذلك من خلال رميهم لمخالفهم بأشع عبارات التجريح والاحتقار، كوصفهم إياهم بالأصوليين أو الرجعيين، أو النصوصيين، أو الراديكاليين، أو المترقّتين، أو الوهابيين، أو السلفيين<sup>132</sup>، وهذا يعكس حالة الضياع والتهيه، بين الرغبة المطلقة في الظهور إلى العلن بأيدولوجية حداثية لا مجاوز لها، وبين قلق وضجر من مخالف قد يكون معول هدم لأسس تلك الأيدولوجية، التي إذ ما لم تقم على أسس واعية ومتمينة فإنّ النسبية العلمية التي تدعو إليها الحداثة قد تتجاوزها.

والحقيقة الأخرى التي لا يمكن إغفالها ولا تجاهلها ولا غض الطرف عنها، هو بعد المشروع الحداثي عن آمال الأمة وأحلامها، فهو لا يكشف عن تطّعات الشعوب المسلمة نحو التحرر الشامل، ولا يساند قضاياها المصيرية، ولهذا نجد أركون يصف الثورة التحريرية الجزائرية كأنها حرب أهلية، فيقول: (عشت حرب التحرير، وأنا أفكر فيها، وكأنها حرب أهلية تجري بين سگان خاضعين كما في كلّ الأمكنة وفي كلّ الأزمنة لمثلّث القوى التي لم يستطع الإنسان المناضل، من أجل تحرّره، أن يسيطر عليها أبدا قصدت قوى: العنف، التقديس والحقيقة)<sup>133</sup>.

وأمام مثل هذه المواقف فلا يسع الحداثي العربي إلا أن يقف وراء عبارات التبرير، في محاولة يائسة لتحسين صورته هذه، فتجده ينفي تارة عن نفسه عبارات العمالة، وتارة ينسب نفسه إلى صفّ المدافعين عن هذه الأمة والحاملين لهمومها، وتارة أخرى ينأى بنفسه عن التقليل من شأن التراث، ويصف دراسته له أنّها لا تخرج عن نطاق العلمية، ومحاولة الفهم أو تجديده<sup>134</sup>، وكلّ هذه الممارسات قد وعها العقل المسلم وتفطّن لها { وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ } [الشعراء: 227].

\*\*\*

132 ينظر مثلاً: عبد الله العروي ، السنة والإصلاح، ص.61-63. ونصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص.8.، والجابري، بنية العقل العربي، ص.13. وعلي حرب، نقد الحقيقة، ص.27.

133 محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص.181-182.

134 ينظر مثلاً: محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية- ، ص.68. ونصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص.5-6.

من خلال ما سبق عرضه يمكن الخلوص إلى أن الحدائبة العربية نسخة مستعارة عن حدائبة غربية، وهذا ما جعلها تعيش واقعا يرثى له، سواء في المفهوم أو المنهج ناهيك عن الاصطلاح، وهذا ما يفسر أيضا أزمة الحدائبي العربي الذي يكابد أزمت المناهج الغربية المتلاطمة اختلافا وتناطحا، في ظلّ عزلة تامة عن واقع المثقف المسلم المبتور الصلة عن المرجعية الغربية. لذا غدت كتاباتهم (لا هي غربية خالصة ولا هي عربية خالصة، وإنما تطلع بين ذلك سبيلا)<sup>135</sup>.

---

135 يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد، ص. 250.

## الباب الأول:

### الباب الأول: التاريخية وآياتها القرائية للسنة النبوية

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول: التاريخية وأسسها المعرفية

والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إليها.

الفصل الثاني: آيات القراءة التاريخية للسنة

النبوية.

## الفصل الأول

التاريخية وأسسها المعرفية والمنهجية،  
وأهم الانتقادات الموجهة إليها.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم التاريخية في الفكر الحدائي.

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية والمنهجية للتاريخية.

المبحث الثالث: نقد التاريخية في نسخها العربية.

الفصل الأول: التاريخية وأسسها المعرفية والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إليها.

تتقاطع الحداثة مع التاريخية، من جهة (كوثما رؤيتان للإنسان والعالم ترفضان التصور المثالي للوجود والنمط الجوهري للحياة ... فالإنسان هو الفاعل والصانع، والتاريخية بدورها تركز على التغير في التاريخ)<sup>136</sup>.

ولما كانت التاريخية بهذه الأهمية في تحقيق الحداثة، نلاحظ حضوراً فعلياً لها في التراث الفلسفي الغربي، وانعكاساً لها بصورتها الغربية في كتابات الحداثيين العرب، لذلك سأعمل في هذا المبحث على استجلاء مفاهيمها في التراث الفلسفي الغربي بعد استعراض لمسيرة تشكلها وتطورها تاريخياً، ثم أبين أثر دالاتها في كتابات الحداثيين العرب، وبعد ذلك سأعرض أهم أسسها ومبادئها الفلسفية، ثم أرصد أهم الانتقادات الموجهة إليها.

المبحث الأول: مفهوم التاريخية في الفكر الحديث.

المطلب الأول: لغة.

التاريخية: مصدر صناعي مكون من لفظة "التاريخ"<sup>137</sup> وياء نسبة مشددة، وتاء تأنيث مربوطة، (ليصير بعد زيادة الحرفين اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة. وهذا المعنى المجرد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ)<sup>138</sup>.

لذلك فكلمة التاريخية تدل على مجموعة الصفات التي تخص مصطلح التاريخ لهذا نجد قاموس روبر (Robert) يعرفها بقوله: (التاريخية هي صفة كل ما هو تاريخي)<sup>139</sup>. ومن هذه الصفات نذكر: الحدوث في الزمن الماضي، وتسييق الأحداث في إطار زمني ومكاني محددين، وتسبب الوقائع والأحداث وفق السنن، و(مطابقة السرد لواقع التاريخ)<sup>140</sup>.

المطلب الثاني: اصطلاحاً.

لما كان مصطلح التاريخية غربي المنشأ والمصدر، ومنهجه دخيلاً على الممارسة التقليدية للتراث العربي الإسلامي، وجب تتبع مدلولاته في تراثهم الفلسفي الغربي، كي يتبدى لنا انعكاسه في الممارسة الحداثية العربية المعاصرة.

<sup>136</sup> مصطفى كيجل، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 227.

<sup>137</sup> أما التاريخ والتأريخ فذكره ابن فارس في مقاييسه (105/6) في مادة "وخ" وقال معقبا: (أما تواريخ الكتاب وتأريخه فما نحسبها عربية).

<sup>138</sup> عباس حسن، النحو الوافي، ج: 3، ص. 186.

<sup>139</sup> ينظر: تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 138.

<sup>140</sup> مجدي وهبه وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص. 84.

أولاً : نشأة وتطور المفاهيم المرتبطة بالتاريخية في الفكر الغربي.

لم يرتبط مفهوم التاريخية في تطوره التاريخي بدلالة محددة وجوهرية وثابتة، بل تعددت المفاهيم التي التصقت به عبر مسيرة تاريخية رافقت كل التحولات المعرفية التي مرّ بها الفكر الفلسفي الغربي، ولاستكناه هذه المفاهيم وغربلتها ، وجب تتبع تحوّل دلالة المصطلح من خلال كل المحطات المعرفية التي عايشها وكانت لها بصمة في تحريره وتحويره<sup>141</sup>، وتفصيل الكلام في ذلك كالآتي:

أ/ إرهاصات النشأة والظهور.

ليست التاريخية وليدة الفترة المعاصرة بل لها جذور ترجع إلى ما قبل الفترة الحديثة (أي قبل سنة 1453م) بقليل، وبالتحديد (ابتداء من العصر الوسيط المتأخر)<sup>142</sup>، حين صدح "روجر بيكون" (Roger Bacon)<sup>143</sup> بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي، قصد الوصول للمعرفة اليقينية، غير أن إضافات روجر فيما يخصّ فلسفة التاريخ لا تكاد تذكر، وإن كانت مقتضيات مذهبه التجريبي الذي دعا إلى تطبيقه سيكون له كبير الأثر في نشأة وبروز فكرة التاريخية، خاصة عندما التفتت مدرسة "الفرانسييسكان (Franciscan)"<sup>144</sup> آراءه<sup>145</sup>، وحاولت نقل التجربة من المجال الحسيّ إلى المجال اللاهوتي، وأقرّت أنّ (العقل والإيمان لا صلة لأحدهما بالآخر)<sup>146</sup>.

ولقد تبلورت فكرة التاريخية مع بزوغ عصر الأنوار، الذي رافقه ظهور تغيّرات جذريّة قلبت أسس التفكير ونظام الحياة في أوروبا كلها، (منها تضالّ سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم، [ومن هنا

141 ينبغي هنا الإشادة بالعمل البحثي الذي قام به د. محمد بن حجر القرني، في تتبعه التاريخي لنشأة التاريخية، وذلك في كتابه "موقف الفكر الحدائبي من أصول الاستدلال"، ص. 86-122. وقد استفدت من عمله هذا كثيرا في تذليل المراحل التاريخية لنشأتها، ومع هذا فقد احتزرت عن كثير من الأخطاء التي وقع فيها والله الكمال.

142 حسن حنفي، مقدمته على كتاب تربية الجنس البشري للسنج، ص. 45.

143 روجر بيكون (Roger Bacon): (1214-1294) راهب انجليزي له ميل لعلوم الطبيعة وتعمق في اللغات والرياضيات ، من مؤلفاته: في المنظور والبصريات - السفر الأكبر - المختصر في الدراسات اللاهوتية. (ينظر: روني إيل إلفا ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ص. 302-303).

144 مدرسة الفرانسييسكان (Franciscan): طريقة في الرهبنة المسيحية ، أسسها فرانسيس الأسبي حوالي 1210م ، وكانوا وعظما يجوبون الشوارع، وتأثرت بأفكارهم الزهدية التصوفية الفلسفية في العصور الوسطى. (ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص. 592).

145 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: 3، ص. 17.

146 برتراند راسل، المرجع نفسه، ج: 1، ص. 255.

كانت ثقافة] الأزمنة الحديثة ثقافة أقرب إلى الثقافة العلمانية منها إلى الثقافة الدينية<sup>147</sup>، لذلك تعالت الصيحات في هذه الفترة إلى ضرورة إعادة النظر في التراث الكنسي القديم، ثم (بدأت الجراء على نقد الموروث ... وبدأ التاريخ على أنه مسار في الزمان، وانتقال من الماضي إلى المستقبل، وتحدّد بعده بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى، وبالتالي انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني، وورث الإنسان الله واستعاد عرشه في الكون)<sup>148</sup> - تعالى الله عن ذلك علو كبيراً-. ولقد كان من نتائج التحرر من سلطة الكنيسة ظهور النزعة الفردية، التي أفضت إلى البلوغ لحدّ الفوضوية في الأخلاق والسياسة<sup>149</sup>. وفي ظل حياة الفوضى هذه نشأ الفيلسوف الإيطالي "ميكافيلي (Machiavelli)"<sup>150</sup>، ولقد كان له لمسات واضحة في تطوّر فكرة التاريخية، ذلك أنه حاول فصل الأخلاق والدين عن السياسة مقراً مقولة: "الغاية تبرّر الوسيلة"، ومن هنا أباح للحاكم أو كما يسميه "الأمير" أن يخرج عن (المعايير الأخلاقية التقليدية ... بل إنّ من واجبه أن يفعل ذلك في كثير من الأحيان إذا ما شاء أن يظلّ في السلطة)<sup>151</sup>، فيقول: (سيجد الأمير نفسه مضطراً للحفاظ على دولته، أن يعمل ما يخالف الإخلاص للعهد، وللكرامة والإنسانية والدين)<sup>152</sup>. ولقد بقيت الفلسفة الغربية بعد "ميكافيلي (Machiavelli)" محتفظة (بطابع فردي ذاتي)<sup>153</sup>، وقد تبلور ذلك في فلسفة "ديكارت (Descartes)"<sup>154</sup>، ذلك أنه أقرّ بفكرة الشك المنهجي الموصل إلى الحقيقة<sup>155</sup>، كما أقرّ بفكرة ضرورة عدم التسليم بأي شيء إلا أن يعلم أنه حقّ أي بلغ مرتبة

147 برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص.5.

148 حسن حنفي، مقدمته على كتاب تربية الجنس البشري للسنج، ص.46.

149 ينظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص.8.

150 نيكولا ميكافيلي (Niccolò Machiavelli): (1530-1469) سياسي إيطالي، سعى للفصل بين السياسة والقيمة الأخلاقية من خلال مبدئه "الغاية تبرر الوسيلة"، من كتبه: الأمير - فن الحرب. (ينظر: خيرى حمادي، مقدمته على كتاب الأمير، ص.ب.).

151 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص.26.

152 عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص.335.

153 ينظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص.9.

154 رينه ديكارت (René Descartes): (1650-1596) فيلسوف ورياضي فرنسي، يعرف بأنه المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، صاحب المبدأ المعروف "أنا أفكر إذن أنا موجود"، من مؤلفاته: مقال عن المنهج - تأملات في الفلسفة الأولى. ينظر: (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص.298-303).

155 ينظر: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص.76.

اليقين التام<sup>156</sup>، ولعل ما أضافه فكر "ديكارت (Descartes)" للتاريخية، هو قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة المطلقة بذاته دون حاجة ملحة إلى الوحي<sup>157</sup>، ومن ثمّ يمكن للإنسان الاستغناء به عن الوحي. والذي ينبغي التنبيه إليه أن "ديكارت (Descartes)" لم يمارس شكّه المنهجّي على حقيقة وجود الله<sup>158</sup>، بل جعل المعرفة شجرة جذورها الغيبيات، أمّا جذوعها علم الطبيعة<sup>159</sup>. وهذا الأمر هو ما لم يرق لكثير من الحدائين العرب، فهذا حسن حنفي يصف فلسفة "ديكارت (Descartes)" أنّها لم تأت بجديد بالنسبة لمفكري العصر الوسيط<sup>160</sup>، بل إنه يبدو ها هنا هادما للعقل ومعطلا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية<sup>161</sup>.

### ب/ مرحلة التأسيس وظهور فكرة التاريخية.

ولقد كان لأنصار ديكارت (Descartes) من بعده أثر واضح في تأسيس فكرة التاريخية بشكل واضح، إما تطبيقيا أو نظريا، فهذا الفيلسوف الهولندي "سبينوزا (Spinoza)"<sup>162</sup> قرّر الخوض في ما وراء الحدود التي انتهى فكر ديكارت عن الخوض فيها، فأطلق المنهج الشكّي الديكارتي على كلّ المعتقدات، فأصبحت عنده كلّ المحظورات مباحات، فدشّن بذلك عهدا جديدا، وفصلا عريضا من فصول التأسيس للتاريخية، عن طريق نقد الكتاب المقدّس، ففي كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، كان اعتماده الأول في ردّ كثير من المعتقدات قائم على فكرة التاريخية، لذلك نجده يقرّر أن أسفار العهد القديم والجديد لم تدوّن تحت مظلة رغبة إلهية، مما يكسبها صفة المطلقيّة والقدسيّة بل هي (تعبير عن التجارب الحية للجماعة الدينية الأولى التي نشأ منها النصّ، ومن ثمّ لا بدّ من وضع النصّ في الحياة)<sup>163</sup>.

156 ينظر: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص.80.

157 ينظر: ديكارت، المصدر نفسه، ص.80.

158 ينظر: ديكارت، المصدر نفسه، ص.134.

159 عدناني رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص.289.

160 حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ص.56.

161 حسن حنفي، مقدمته لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ص.10.

162 باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza): (1677-1632) فيلسوف هولندي، من أصل يهودي، تأثر بالفلسفة الديكارتية، وعرف بنقده الحاد للكتب المقدسة، من مؤلفاته: تأملات فلسفية - رسالة في اللاهوت والسياسة. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج:1، ص.548-549).

163 حسن حنفي، مقدمته لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ص.21.

لذا نجد حسن حنفي يقرّ أنّ صنيع "سبينوزا (Spinoza)" التطبيقيّ في هذه الرسالة ما هو إلا ممارسة للتاريخية في أوسع نطاقها، أو (بتعبير أدق: الوحي في التاريخ)<sup>164</sup>.  
ومن معاصري "سبينوزا (Spinoza)" من أنصار الفلسفة الديكارتية، والذي نجد له أثرا واضحا في تأسيس فكرة التاريخية نجد الفيلسوف الألمانيّ "لايبنيز (Leibniz)"<sup>165</sup>، وجوهر نظريته في التاريخية، تكمن في مهاجمته للزمان والمكان المطلقين في مذهب نيوتن، ومعارضته بمذهبه الخاص في الجواهر الروحية، والزمان والمكان النسبيين<sup>166</sup>، وذلك عن طريق (السعي إلى الانتقال من الإمكان إلى الواقع)<sup>167</sup>، واختراع لغة رمزية واقعية علمية تكون أقرب إلى اللغة الرياضية، ثمّ البحث عن اللغة الكاملة التي تقترب من العلم الإلهي<sup>168</sup>، فبذلك ينتزع الإنسان صفة الكمال في العلم الإلهي، من عالم الغيب، لينزها إلى الواقع البشريّ، عن طريق علم الرياضيات الذي يستمدّ يقينيته من كونه علما بشريا خالصا<sup>169</sup>.

غير أنّ لايبنيز (Leibniz) أدرك الفرق بين العلم البشريّ والإلهيّ، مما جعله يقرّ أنّ عمله هذا لا يعدو أن يكون أمنية ينبغي الوصول إليها، أكثر مما هي حقيقة يمكن تجسيدها على أرض الواقع.  
ومن هنا أقرّ الفيلسوف الإيطاليّ فيكو (Vico)<sup>170</sup> بمقدرة الإنسان على معرفة الرياضيات والإحاطة بها لكونها علما إنسانيا محضا، دون مقدرتها على معرفة الطبيعة، ذلك أنّها علم مجرد بعيد كلّ البعد عن الطبيعيات، ولأنّ الطبيعة من جهة أخرى من صنع الله. وهذا ما جعله يقترح "علما جديدا" (يكون قابلا للمعرفة الكاملة من جهة، وينصبّ على العالم الواقعيّ من جهة أخرى، وهذا

164 حسن حنفي، مقدمته لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ص. 18.

165 غوتفريد لايبنيز (Gottfried Leibniz): (1646-1716) فيلسوف ورياضي ومهندس ألماني، عمل على تليين فلسفة ديكارت في بعدها الثوري التجديدي، من مؤلفاته: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 578-582).

166 عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص. 328.

167 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: 3، ص. 71.

168 برتراند راسل، المرجع نفسه، ج: 3، ص. 72.

169 ينظر: برتراند راسل، المرجع نفسه، ج: 3، ص. 71-72.

170 جيان باتيستا فيكو (Giovanni Battista Vico): (1688-1744) فيلسوف ومؤرخ إيطالي، من آوائل من وضع قواعد علم التاريخ الحديث، من مؤلفاته: العالم الميتافيزيقي - القانون الكلي. (جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص. 487-789).

ما وجده في التاريخ، حيث يتضافر الإنسان والله<sup>171</sup>. ومن هنا أقرّ بأن صانع التاريخ هو الإنسان، وهذا نابع من تأثيره بفكرة الإنسانيّة المتعالية والمطلقة، فالإنسان ... يستطيع أن يكشف عن القوانين العلميّة لمسار التاريخ، ويفسّر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت، وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتنبؤ<sup>172</sup>، وهذا إلغاء للمقدرة الإلهية في التحكّم في الأحداث وتسييرها وفق الإرادة الإلهية.

ورغم الأفكار التي أدلى بها فيكو (Vico) في فلسفة التاريخ، إلا أنه ظلّ (كاثوليكياً مخلصاً، أو حاول على الأقلّ، أن يجد للعقيدة التقلية مكاناً في مذهبه)<sup>173</sup>.

أمّا الفيلسوف الفرنسي "مونتسكيو (Montesquieu)"<sup>174</sup>، فقد زعم أنّ الديانات تتأثّر بالظروف الاجتماعيّة والقوانين المحليّة والظروف البيئية، فينجدّه يقول في كتابه "روح الشرائع": (يوجد في مختلف الأديان قوانين محلية كثيرة، ولما أصرّ "مونتيزوما (Montezuma)"<sup>175</sup> على القول بأنّ ديانة الإسبان كانت صالحة لبلدهم وديانة المكسيك صالحة لبلده لم يقل باطلاً، وذلك لأنّ المتشرّعين لم يستطيعوا بالحقيقة، عدم مراعاة ما كانت الطبيعة قد سنّته قبلهم)<sup>176</sup>. ولم يتوقّف عند هذا الحدّ بل أقرّ كذلك بنسبيّة القوانين الوضعيّة وظرفيّتها مع كل زمان ومكان، فنجدّه يقول: (إذا كان من الصحيح أنّ سجيّة النفس وأهواء القلب يختلفان إلى الغاية في مختلف الأقاليم فإنّ على القوانين أن تكون تابعة لاختلاف هذه الأهواء واختلاف هذه السجاياء)<sup>177</sup>. ولا شك أنّ لأفكار "مونتسكيو (Montesquieu)" بالغ الأثر في الفلسفة الغربية والعربية، خاصة عند دعاة تقليد التنوير الغربي ابتداءً من الطهطاوي.

171 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص.74.

172 برتراند راسل، المرجع نفسه، ج:3، ص.75-76.

173 برتراند راسل، المرجع نفسه، ج:3، ص.77.

174 مونتيسكيو (Montesquieu): (1755-1689) كاتب أخلاقي ومفكر وفيلسوف فرنسي، عمل على توطيد الحريات البرجوازية، عن طريق التفاهم مع الطبقة المهيمنة لا سحقها، من مؤلفاته، روح الشرائع - رسائل فارسية. (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص.652-654).

175 مونتيزوما (Montezuma): (1520-1480) هو الحاكم التاسع لمملكة الأزتيك، وفي عهده حدث أول تلاق بين الهنود الحمر والإسبان. ( ينظر: Peter G. Tsouras. Montezuma Warlord of the Aztecs. (P.3.

176 مونتيسكيو، روح الشرائع، ج:2، ص.199.

177 مونتيسكيو، المرجع نفسه، ج:1، ص.329.

ت/ المذهب التجري وظهور القول بالنسبية.

غير أن التصور الثبوتي للطبيعة البشرية عند من سبق ذكرهم من الفلاسفة ، واحتكامهم إلى العقل الأداتي بوصفه القيمة المطلقة التي لا ينبغي تجاوزها، لم يكن الأساس الذي قامت عليه الفلسفة التجريبية من بعدهم، ذلك أنّ الثبوت عندهم في النهاية (عامل يمنع من كلّ تقدّم، وبدل أن يصبح النظام وسيلة لإسعاد الإنسان، يصبح الإنسان ضحية للنظام، ويصبح النظام معوّقاً لتقدمه)<sup>178</sup>، ومن هنا فتح الباب واسعاً أمام اعتناق فكرة النسبية في العلوم التجريبية، ومن ثمّ إقحامها في ميدان العلوم الإنسانية، ومحكمة النصوص الدينية إليها.

لقد نشأت الفلسفة التجريبية في بريطانيا تحت تأثير الحركة الإصلاحية الدينية، التي قادتها الكنيسة البروتستانتية (protestant)<sup>179</sup>، غير أن أعلام الفلسفة التجريبية، لم يكونوا راضين تمام الرضا عن هذه الأفكار الإصلاحية، بل كانوا يرون في أحكامها نوعاً من التضيق والحجر على ممارسات العقل والإنسان، ومع تصاعد التيار الليبرالي، وجدوا فيه الملاذ الآمن الذي يعبر عن تطلّعاتهم الفكرية، (الواقع أن الليبرالية كانت "بروتستانتية (protestant)" في المحلّ الأول، ولكن ليس على الطريقة الكالفينية (Calvinism)<sup>180</sup> الضيقة، والواقع أنّها كانت أقرب بكثير إلى أن تكون تطويراً للفكرة البروتستانتية القائلة إنّ على كلّ فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة)<sup>181</sup>.

وإذا كانت قضية التدنّ قضية شخصية، فلا عجب أن يحكم المذهب الحسيّ على المعاني المجردة بكونها لا قيمة له (فينتج أن لا قيمة لما بعد الطبيعة، وكان نيوتن قد عرض علماً خالصاً من الميتافيزيقا<sup>182</sup>، فأعجب به كثيرون واتخذوا منه ومن الحسية دعامتين أقاموا عليهما المادية، وصنعوا

178 حسن حنفي، مقدمته على كتاب تربية الجنس البشريّ للسنج، ص.46.

179 البروتستانتية (protestant): مذهب المحتجين من أتباع مارتن لوثر الذي انشق على الكنيسة الكاثوليكية وعلّق احتجاجه على بابها، وفيه رفض سلطان البابا، وأبى الخضوع إلا لسلطان الأناجيل، وانقسمت بعد ذلك لعدة فرق . (ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص.155).

180 الكالفينية (Calvinism): نسبة إلى مؤسسها كالفن (1509-1564) وهو صورة متزمتة من بروتستانتية مارتن لوثر، ينكر مذهب المؤلهة، ويقرّ بالجبر، كان مقرّ تأسيس هذه الطائفة بجنيف بسويسرا. (ينظر: عبد المنعم الحفني، المرجع نفسه، ص.677).

181 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص.80.

182 الميتافيزيقا (métaphysique): هو علم ما بعد الطبيعة ، وهو العلم بالموجود بما هو موجود، يبحث في الحقيقة المطلقة وأسباب العلل الأولى، وآليته الحدس. (ينظر: عبد المنعم الحفني، المرجع السابق ، ص.859).

بديكارت مثل ما صنع هو بأرسطو فبددوا آراءه الفلسفية والعلمية جميعًا. وأما نقد الدين فيصدر عن المواقف السابقة، وقد كثرت الكتب الباحثة في الدين الطبيعي خلال القرن [الثامن عشر]<sup>183</sup>. ولقد ساهمت أفكار كلٍّ من "جون لوك (John Locke)"<sup>184</sup> و"جورج باركلي (George Berkeley)"<sup>185</sup> و"دافيد هيوم (David Hume)"<sup>186</sup> في تأسيس منطلقات جديدة لكلٍّ من الطبيعة والتاريخ، وتتلخّص فيما يأتي:

- (تحويل محور البحث من الذات المدركة إلى الموضوع المدرك، وبذلك أصبحت المعرفة التاريخية قائمة على المادّية التاريخية لا على عقل المؤرّخ.
- إنكار الأفكار الفطريّة والغريزيّة لأنّ المادة التاريخية واقعيّة تجرّبيّة لا عقليّة تأمليّة)<sup>187</sup>.
- (إنكار القيمة العلميّة للأفكار المجردة، فهي وإن كانت ممكنة على الإطلاق، إلا أنّها تعبر عن حقيقة لا يمكن أن تجرّب، ومن ثمّ سقط الاعتبار بها)<sup>188</sup>.

ولقد أكّد كلٌّ من "لوك (Locke)" و"باركلي (Berkeley)" (على أنّ الحقيقة هي نتاج الزمان وأنّ الإنسان لا يدري عن الشيء الخارجيّ إلاّ بالإحساسات التي تنبعث إليه منه، والأفكار التي تتولّد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن)<sup>189</sup>. غير أنّ "هيوم (Hume)" أنكر مبدأ العليّة والسببيّة، ففي صدد إقراره بأولية التجربة الحسيّة على المدركات العقليّة الفطريّة، رأى أن العقل يكتسب معارفه عن طريق الربط بين الانطباع الحسيّ الأوّل، والانطباع الحسيّ الثانويّ عن طريق

<sup>183</sup> يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. 153.

<sup>184</sup> جون لوك (John Locke): (1704-1632) فيلسوف بريطاني، وهو أول من سعى لفهم عمليات العقل معتمداً على الطبيعة مباشرة، من مؤلفاته: محاولة في الفهم البشري - في الحكم وحول الحكم المدني. (ينظر: ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج: 34، ص. 42. وجورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص. 598-599).

<sup>185</sup> جورج باركلي (George Berkeley): (1753-1685) فيلسوف إيرلندي، استطاع أن يجمع في فكره بين نواحي الميتافيزيقا والدين وردّ على إحادية جون لوك، ومن مؤلفاته: أصول المعرفة البشرية - محاولة من أجل نظرية في الرؤية. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص. 180-181).

<sup>186</sup> دافيد هيوم (David Hume): (1776-1711) فيلسوف اقتصادي ومؤرخ إيرلندي، تقوم فلسفته على رفض تجاوز الظواهر التي يمكن مشاهدتها، ولا وجود لغير المحسوسات، من مؤلفاته: رسالة في الطبيعة البشرية - محاولات أخلاقية وسياسية - خطط سياسية. (ينظر: روني إيل إلفا، المرجع نفسه، ص. 574-575).

<sup>187</sup> ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص. 14.

<sup>188</sup> برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: 3، ص. 94.

<sup>189</sup> محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص. 87.

مجموعة من الارتباطات، أو العلاقات الفلسفية وهي: التشابه والتجاور في الزمان والمكان، والعلية<sup>190</sup>، و(العلة شيء أكثر بعد تكرار شيء آخر، حتى إن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني... والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة، وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة)<sup>191</sup>.

### ث / التاريخية والفلسفة المثالية والمادية الجدلية.

ولقد كان لتراكم الأفكار السابقة عن التاريخية أثر في تأسيس "كانط (Kant)"<sup>192</sup> صرح فلسفته في كتابه "نقد العقل الخالص"، فقد تقبل "كانط (Kant)" الرأي القائل بأن قانون العلية ليس قانوناً تحليلياً، بل هو تركيبى، لكنه أكد أنه أولي، ثم انتهى إلى صياغة مشكلته في العبارة التالية: "كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة؟"<sup>193</sup>.

(وتبعاً لكانط (Kant) يسبب العالم الخارجي مادة الإحساس فقط، ولكن جهازنا العقلي ينظم المادة في الزمان والمكان)<sup>194</sup>، و(الزمان والمكان عند "كانط (Kant)" مقولتان قبلتان سابقتان للتجربة يمكن تصوّرهما بمعزل عن الموضوع، ولكننا لا يمكن أن نتصور موضوعات بدونهما)<sup>195</sup>.

غير أن إضافة "كانط (Kant)" للتاريخية، تتجلى في حصره المعرفة في الظاهرية دون الجوهرية، ذلك أنّ (المعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأنّ العقل البشري يضيف على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص)<sup>196</sup>، وهذه المقولة هي المنطلق الأول منه (لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذي لا يستند إلى الحس)<sup>197</sup>، (فلم يعد العقل الحديث قادراً على إقامة صرح الدين على أساس ميتافيزيقي، بل لعله يستطيع بدلاً من ذلك، أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات،

<sup>190</sup> برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص.102.

<sup>191</sup> يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.175.

<sup>192</sup> إيمانويل كانط (Immanuel Kant): (1724-1804) فيلسوف ألماني، تعرف فلسفته بكونها فلسفة نقدية اهتمت بتحليل المعرفة تحليلاً نقدياً للعقل النظري والتطبيقي والإدراك، من مؤلفاته: نقد العقل الخالص - نقد العقل التطبيقي - المقدمات. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.244-246، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.513-515).

<sup>193</sup> ينظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص.319.

<sup>194</sup> برتراند راسل، المرجع نفسه، ص.319-320.

<sup>195</sup> عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص.315.

<sup>196</sup> ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص.412-413.

<sup>197</sup> يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.246.

وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن "كانط (Kant)"، مستلهما روح "روسو (Rousseau)"<sup>198</sup> و"لوثر (Luther)"<sup>199</sup> قبله، من تحديد اتجاه الفكر الديني الحديث<sup>200</sup>. والنتيجة التي وصل إليها "رتشارد تارناس (Richard Tarnas)"<sup>201</sup> من خلال دراسته لفكر "كانط (Kant)" هي محاولته أنسنة الدين عن طريق العقل، وذلك من خلال إعادة (الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم)<sup>202</sup>. ولا شك أن لأفكار "كانط (Kant)" هذه أثر في الفلسفة الغربية عموماً، (فتسليم "كانط (Kant)" بتنظيم عقل الإنسان للواقع ذاتياً، وبالطبيعة التَّسْبِية وغير المتجدِّدة لمعرفة الإنسان ... تعرِّض لقدرة من التوسيع والتعميق بفعل حشد التطوُّرات اللاحقة، من الإثنوبولوجيا، اللسانيات، سوسيولوجيا المعرفة، وفيزياء الكم إلى سايكولوجيا المعرفة ... إن الإجماع حاسم: ليس العالم بمعنى جوهريّ ما، إلا تركيباً مهيكلًا، وما المعرفة الإنسانيَّة إلا معرفة تفسيرية وتأويلية جذرية)<sup>203</sup>. وهذان هما المبدآن اللذان قامت عليهما التاريخية.

إنّ الاغتراب المعرفي والابستمولوجي الذي أوجده "كانط (Kant)" في الفلسفة الغربية، ما هو إلا وجه من أوجه سجن الحداثة الغربية، على حد وصف رتشارد تارناس<sup>204</sup>، ومن المؤسف أن هذه الفلسفة هي التي أصبحت تستهلك على نطاق واسع، ولها دعاؤها في الوطن العربي، والمتغافلين عن الكوارث المعرفية المترتبة عنها.

ولقد سار "هيجل (Hegel)" على خطى معلّمه "كانط (Kant)"، غير أنّه بني فلسفته على أساس التاريخ، فلا تكاد تعرف أفكاره إلا عن طريق استنطاق منظوره تجاه التاريخ والتاريخي، يقول

<sup>198</sup> جون جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau): (1712-1778) كاتب وفيلسوف فرنسي، كانت فلسفته دعوة للإصلاح، من خلال انتقاده للجور والظلم المجتمعي ودعوته لاحترام جوهر الإنسان، من مؤلفاته: خطاب في العلوم والفنون - العقد الاجتماعي. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص. 498-501، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 328-332).

<sup>199</sup> مارتن لوثر (Martin Luther): سبق التعريف به وبفلسفته في التعريف بالبروستنتية. ص. 35.

<sup>200</sup> رتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص. 416.

<sup>201</sup> رتشارد تارناس (Richard Tarnas): (1950-...) مؤرخ للثقافة وأستاذ الفلسفة وعلم النفس في معهد كاليفورنيا للدراسات المتكاملة في سان فرانسيسكو، من مؤلفاته: آلام العقل الغربي. (ينظر: <https://fr.wikipedia.org>).

<sup>202</sup> رتشارد تارناس، المرجع السابق، ص. 415.

<sup>203</sup> رتشارد تارناس، المرجع السابق، ص. 497-498.

<sup>204</sup> رتشارد تارناس، المرجع السابق، ص. 497.

"جوستاين غاردر (Jostein Gaarder)"<sup>205</sup>: (إنه لمن الصعب أن نؤكد أن "هيجل (Hegel)" امتلك فلسفته الخاصة، ذاك أنّ مصطلح الفلسفة يعني عند "هيجل (Hegel)"<sup>206</sup>: منهجًا لفهم حركة التاريخ قبل كل شيء، لذلك يبدو من شبه المستحيل أن نتحدث عن "هيجل (Hegel)"، دون أن نتحدث عن تاريخ البشر)<sup>207</sup>.

يرى "هيجل (Hegel)" أن التطور والتغير المستمرّ في الحياة الإنسانية التي لا تعرف الثبات، هو الجوهر الذي ينبغي أن يحكم حركة التاريخ، ومن هنا يصعب علينا (الكلام عن حقائق أبدية)<sup>208</sup>، ومن ذلك العقل الأداة<sup>209</sup> الذي كان حاكما طيلة عصور الأنوار التي سبقت فكره هذا، ومن هنا أصبح كلّ عقلي رهين زمانه، ف(لا وجود لعقل لا زمني)<sup>210</sup>، أي مطلق ومتعال لا يمكن نقده أو التشكيك في أحكامه، وحتمةً هذا الكلام أن (القاعدة الصلبة التي يستطيع الفيلسوف أن يعمل انطلاقاً منها، هي التاريخ نفسه)<sup>211</sup>، ومن ثمّ فإنّ الحقيقة هي (الصيرورة)<sup>212</sup> عينها، ولا يوجد

<sup>205</sup> جوستاين غاردر (Jostein Gaarder): (1952-...) كاتب نرويجي، يعمل أستاذاً في الفلسفة وتاريخ الفكر والأدب، حقق له كتابه "عالم صوفي" شهرة عالمية كبيرة إذ ترجم لأكثر من 38 لغة، ومن أعماله أيضاً: سر الصبر. ينظر: (حياة الحويك عطية، ترجمتها لكتاب عالم صوفي لجوستاين غاردر، الغلاف الأول من الكتاب).

<sup>206</sup> هيجل: (Georg Wilhelm Friedrich Hegel): (1770-1831) فيلسوف ألماني، مؤسس مذهب المثالية، يرى أنّ التاريخ هو مسبب الأسباب كلها وبه تدرك، من مؤلفاته: فينومينولوجيا الروح. ينظر: (برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص:131-133). و (جوستاين غاردر: عالم صوفي، ص:379-380).

<sup>207</sup> جوستاين غاردر: المرجع نفسه، ص:379.

<sup>208</sup> جوستاين غاردر: المرجع نفسه، ص:379.

<sup>209</sup> العقل الأداة: ترجمة للمصطلح الإنجليزي "instrumental reason" وهو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي يهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان. (ينظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج:1، ص:242).

<sup>210</sup> جوستاين غاردر: المرجع السابق، ص:379.

<sup>211</sup> جوستاين غاردر: المرجع السابق، ص:379.

<sup>212</sup> الصيرورة: من فعل "صار" وهي انتقال الشيء من حالة إلى أخرى وهي مرادفة للحركة والتغير. فالإشكالية الأساسية في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة مع هيمنة الفلسفات العلمانية الشاملة (المادية) هي محاولة البحث عن مركز ثابت في عالم مادي كل ما فيه في حالة تغيّر وحركة، لا مطلق فيه إلا النسبي، وهي محاولة فاشلة فكل شيء يسقط، في نهاية الأمر، في قبضة الصيرورة، وهو ما يؤدي إلى غياب المركز وسقوط المرجعية وسيادة النسبية والعدمية. (ينظر: عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ج:1، ص:300).

بالتالي أي معيار خارجي لهذه الصيرورة التاريخية، لتحديد ما يمثّل الدّرجة الأعلى من الحقيقة أو العقل<sup>213</sup>.

وتقوم فلسفة التاريخ عند "هيجل (Hegel)" على المنهج الجدليّ، القائم على التفاعل الناتج بين الفكرة ونقيضها، فالفكرة الأولى تكون ناقصة أبداً، فتنشأ عنها - كردّة فعل - فكرة تناقضها، وهذه الفكرة الناشئة لا تخلو بطبعها من نقص، وهذا النقص هو الباعث على نشأة فكرة أخرى جامعة بين محاسن الأولى والثانية، وهذه الفكرة الثالثة تدفع المعرفة إلى نحو لا بأس به من الحقيقة، وهذا التدافع بين الحقائق مع مرور الزمن سيوصلنا لا محالة إلى فكرة المطلق<sup>214</sup>.

ولا شك أنّ المنهج الجدليّ عند "هيجل (Hegel)" ما هو إلا نتيجة لإفرازات الواقع الذي يعيشه، ذلك أن (المسار نحو المطلق في التاريخ يتيح له تقديم بعض الدعايات القوميّة التي تتسم بقدر كبير من الفجاجة، إذ يبدو في نظره أنّ التاريخ قد وصل إلى مرحلته النهائية في الدولة البروسيّة [ألمانيا] ... ولا شك أنّنا لو تأملنا الأمر بمنظورنا الحالي لبدا لنا أن الفيلسوف الجدليّ العظيم في استنتاجه هذا كان متسرّعا إلى حد ما)<sup>215</sup>.

ولا شك أن إيمان "هيجل (Hegel)" بالفكرة المطلقة (تفوق شعب بروسيا "ألمانيا")، حدا به إلى القول: إن روح التاريخ هي العامل المتحكّم في الإنسان، فأبطال التاريخ (هم من يقومون بتمويل الإمكانيات الكامنة في الأحداث التاريخيّة إلى واقع عمليّ، إنهم إذن لم يخلقوا الأحداث خلقاً وإنما تفاعلوا مع الخفيّ الذي تريده روح العصر ... إنّ فعلهم إذن ليس عكس منطق الأحداث التاريخيّة وليس تحويلاً لها ... وإنما هو الفعل الموافق للإرادة الكليّة للتاريخ)<sup>216</sup>.

ولا شك أنّ الإقرار بوجود إرادة كليّة للتاريخ، كان منطلقه الفلسفيّ هو (اعتبار سير التاريخ سيرا معقولاً تمتنع عنه العرضية والإمكانيّة والأهواء... وفيه تنتظم الأحداث انتظاماً وتصير مفهومة معقولة قابلة للنظر الفلسفيّ والتفكير العلميّ، وهذا المدخل النظريّ إلى التاريخ يبدأ بداهة، بافتراض أنّ للتاريخ قوانين تحكّمه)<sup>217</sup>.

213 جوستاين غاردر: عالم صوفي، ص. 380.

214 ينظر: برتراند راسل، حكمة الغرب، ج: 3، ص. 131.

215 برتراند راسل، المرجع نفسه، ج: 3، ص. 133.

216 مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، ص. 29.

217 محمد الشيخ، الحدائبة في فكر هيجل، ص. 124.

وتبقى أكبر بصمة قدمها "هيجل (Hegel)" للتاريخية، هو استبعاده لكل ما هو إلهي في تفسير التاريخ، ومن ثمّ فحركة التاريخ تبقى مرهونة بقوانين يضعها الإنسان ويتحكّم فيها، وعندها تصبح هذه القوانين قاعدة مطلقة لا ينبغي على الإنسان أن يجيد عنها، بل ينبغي أن يعمل على تحقيقها، ومن هنا أعلن "هيجل (Hegel)" موت إله فلاسفة المسيحيين، ويعني موت الإله عنده أمران : (الأول: موت الخصوصية والبشرية، وانبعائها في العمومية والكونية، أي رقيّ الإنسان وتطهّره وتشبّهه بالإله. الثاني: موت الأمر المجرد المفارق وحياته داخل البشر في هذا العالم المحايث، أي نفي النفي وموت الموت)<sup>218</sup>.

لقد أثرت جدليّة "هيجل (Hegel)" على "كارل ماركس (Karl Marx)"، فالتقفها وعمل على تحويرها وفق منظوره الإلحاديّ، ومن هنا شاعت عبارةً عند الماركسيين، فحواها أنّ "هيجل (Hegel)" وضع "الديالكتيك (dialectique)"<sup>219</sup>، ولكن منكسا على رأسه، فجاءت "الماركسيّة" وأقامته منتصبا على قدميه)<sup>220</sup>.

(وقد أراد "ماركس (Marx)" أن يكون كتابه "رأس المال" عرضاً لعلم الاقتصاد ... ولكن في الكتاب مذهباً فلسفياً، يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيجل، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها)<sup>221</sup>. ولعل الخلاف بين "هيجل (Hegel)" و"ماركس (Marx)" يكمن في القوّة المحوكة للتاريخ، (فعند "هيجل (Hegel)" يكون مجرى التاريخ تحققاً ذاتياً متدرجاً للروح التي تصبو إلى المطلق، أما "ماركس (Marx)" فيستعيز عن الروح بأساليب الإنتاج، وعن المطلق بالمجتمع اللاطبقي)<sup>222</sup>.

يقول "ماركس (Marx)": (إنّ إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط الماديّ والتعامل الماديّ بين البشر ... وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط

218 محمد الشيخ، الحدائث في فكر هيجل، ص. 425.

219 الديالكتيك (dialectique): ويقصد به الجدل ، وهو مقابلة الحجة بالحجة، كما الشأن في المناظرة، لكن تطوّر بعد ذلك حتى أصبح منهجاً قامت عليه مدارس فلسفية كبرى. (ينظر: معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ج:1، ص.318).

220 محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، ص.30.

221 يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.402.

222 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج:3، ص.169.

من السماء إلى الأرض، فإنّ الصعود يتّم هنا من الأرض إلى السماء، وبكلام آخر، فإنّ الانطلاق لا يتمّ مما يقوله البشر، ويتوهمونه، ويتصوّرونه... بل يتمّ الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعيّة<sup>223</sup>.

والحقيقة المطلقة عند "ماركس (Marx)" تكمن في الصراع الطبقي بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال، والتي تكون نتيجتها انتصار الطبقة العماليّة الاشتراكيّة، هذا هو لبّ الجدل التاريخيّ عنده. ويرى أيضا أنّ السبب الذي يكبح الطبقة العماليّة عن الوصول إلى الحقيقة المطلقة هو الدين، فيصف الدين بأنّه (زفرة الكائن المتقل بالأم، وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر. إنّه أفيون الشعب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى، لنقد هذا الوادي الغارق في الدّموع)<sup>224</sup>.

ولقد طغت فكرة التاريخية الجدلية في فكر الماديين، حتى جعلوا الوعي والفكر، هما نتاج المادة، كما جعلوا التطوّر الاجتماعيّ وليد المادة أيضا، وجعلوا من الدّولة الإله الذي ينبغي أن يخضع له جميع الأفراد (في جميع الشؤن... ونحن لا نصدق [يقول يوسف بطرس كرم] أنه باستطاعة حكومة أيا كانت أن تعني بجميع الأفراد وتدير جميع المرافق، ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجاحمة، نوقن أنها لن تلبث أن تحمد إلى توازن بين الطبقات)<sup>225</sup>.

والتاريخيّة في صورتها "الهيكلية (Hegelianism)" وتطوير "ماركس (Marx)" لها، هي التاريخيّة التي يسميها عبد الله العروي<sup>226</sup> بالتاريخانية (هيسطوريسيسم)، وهي تختلف عن التاريخيّة (هيسطوريسم)، من جهة كون هذا المصطلح الثاني هو منهج للبحث، أمّا التاريخانية فإنّها (تقرّر حتميّة التطوّر، تنفي حرّية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقيّة، تؤلّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد)<sup>227</sup>.

غير أنّ الحقيقة التي لم يُجِب عنها العروي، هي أن منهج البحث في التاريخيّة هو الذي أوصل إلى التاريخانية، ولا يمكن فهم التاريخيّة إلا في ضوء تطوّر التاريخي، وما التاريخانية إلا مرحلة من أهمّ مراحل تطوّر التاريخيّة<sup>228</sup>.

223 كارل ماركس، الأيديولوجية الألمانية، ص.30.

224 محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام الماديّة الجدليّة، ص.34.

225 يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.404.

226 عبد الله العروي: كاتب ومؤرخ مغربي معاصر، من أنصار التاريخانية والماركسية في الوطن العربي، من أعماله: الأيديولوجية العربية المعاصرة - مفهوم التاريخ - السنة والإصلاح. (قمت شخصيا بوضع هذه الترجمة).

227 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.348.

228 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.349.

ولقد كان نقد "كارل بوبر" (Karl Popper)<sup>229</sup>، في كتابه: "عقم المذهب التاريخي"، للتاريخية في محلّه، وخالصة ما ذكره أنّ هذه الأقوال لا تعدو أن تكون تأويلات تحصر التطور التاريخي، في أيديولوجية معيّنة، وتنفي أيّ تفسير آخر له ولو كان صحيحاً معتمداً، يقول بوبر: (المذهب التاريخي يفهم هذه التأويلات خطأ على أنّها نظريات، وهذه إحدى مثالبه الكبرى، فمن الممكن، مثلاً، تأويل "التاريخ" باعتباره تاريخ الصراع بين الطبقات ... وكلّ هذه وجهات نظر تزيد أو تنقص في أهميتها، ولا اعتراض لنا عليها من حيث هي تأويلات، ولكن التاريخيين ... يعرضون هذه التأويلات على أنّها مذاهب أو نظريات، فيقولون أنّ كلّ تاريخ هو تاريخ الصراع بين الطبقات)<sup>230</sup>.

### ج/ التاريخية في فكر الفلسفة الوضعيّة و فلسفة اللاوعي.

ولقد أفسحت الأقوال الفلسفية للماركسيين المجال لظهور فلسفات تستمدّ أفكارها من المشرب الماديّ البحث، وإن كانت بصور أخرى، ومن تلك الفلسفات: الفلسفة الوضعيّة و فلسفة اللاوعي. لقد نشأت الفلسفة الوضعيّة (الواقعيّة) على يد الفرنسيّ "أجوست كونت" (Auguste Comte)<sup>231</sup>، ولقد أقرّ أنّ العقل الإنسانيّ مرّ بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية. (ففي الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك (الله) ... وفي الحالة الميتافيزيقية يرمي العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء ... بالعلل المفارقة ... وما هي إلا معانٍ مجردة جسّمها له الخيال ... وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام؛ فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال، ويستعاض عن العلل بالقوانين أي: العلاقات المطردة بين الظواهر)<sup>232</sup>.

229 كارل بوبر (Karl Raimund Popper): (1902-1994) كاتب وفيلسوف نمساوي، اهتم بالزّد على الحتمية التاريخية، ومن أشهر كتبه في ذلك: بؤس التاريخانية - المجتمع المفتوح وأعداؤه. (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص.194)

230 كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص.180-181.

231 أجوست كونت (Auguste Comte): (1798-1857) فيلسوف فرنسي، تربي على الدين الكاثولوكي ثم تحوّل إلى الوضعيّة التي لا تؤمن بماهية الأشياء وبمسبباتها الأولى، متأثراً بسان سيمون، ومن مؤلفاته: بحث في العقل الوضعي - المذهب الذاتي. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.301-302، وجورج طرايشي، المرجع السابق، ص.540-542).

232 يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.319.

ومن هذا المنطلق (فلا يمكن أن تنتهي الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة، كالله في الحالة اللاهوتية، وكالطبيعة في الحالة الميتافيزيقية. فالفلسفة الواقعية جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة... غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية، فبوسعنا أن نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم في تطبيق منهج واحد بعينه في جميع ميادين المعرفة، فننتهي إلى تجانس النظريات وتوافقها، ومن ثمت إلى علم واحد. فالمنهج الواقعي يحقق الوحدة في عقل الفرد، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلي للاجتماع)<sup>233</sup>. ومن هنا أعلن "كونت (Comte)" تأسيس علم الفيزيقا الاجتماعية أو علم الاجتماع<sup>234</sup>.

ولا شك أنّ الواقعية التي تبنتها الفلسفة الوضعية جعلتها ترفض (فكرة وحدة العقل ووحدة القيم عبر الزمن أو "التاريخ" والمكان، كما رفضت فكرة فطرية وقبلية الضمير الخلقى)<sup>235</sup>، ومن الأسباب التي جعلت الفلسفة الوضعية ترفض المعيارية الأخلاقية هي: (التقدم الهائل الذي عرفته العلوم الطبيعية... وارتباط الأخلاق بالدين واتصالها بفكرة المقدّس مع ظهور نزعة إنسانية تقرّ أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع الحكم على الأشياء من خلال وجودها الموضوعي، لذلك نجد "كونت" ... يريد تجاوز كلّ ديانة سماوية لتحلّ محلّها ديانة إنسانية)<sup>236</sup>. ويصرّح بذلك قائلا: (إنّ الشرق والغرب يجب عليهم البحث خارج كلّ عقيدة دينية أو ميتافيزيقية عن الأسس المنظمة لوحدتهم الفكرية والأخلاقية)<sup>237</sup>.

ولقد عمل "دوركايم (Durkheim)"<sup>238</sup> على تطوير أفكار كونت، وذلك من خلال محاولته جعل علم الاجتماع علما طبيعيا مستقلا بذاته بعيدا عن كلّ التفسيرات الميتافيزيقية والغائية<sup>239</sup>... ولقد وصف الظاهرة الاجتماعية بكونها حتمية وإلزامية، وهذه (المظاهر الاجتماعية بالذات يجدها

<sup>233</sup> يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. 319-320.

<sup>234</sup> ينظر: عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص. 325.

<sup>235</sup> الطاهر مولف، العقل الوضعي عند أوجست كونت، رسالة ماجستير، ص. 131.

<sup>236</sup> الطاهر مولف، المرجع نفسه، ص. 131.

<sup>237</sup> Conte Auguste, Catéchisme positiviste, p 07 نقلا عن الطاهر مولف، المرجع نفسه، ص. 134.

<sup>238</sup> إميل دوركايم (David Émile Durkheim): (1858-1917) فيلسوف فرنسي، يعدّه الغرب هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع، من مؤلفاته: قواعد المنهج في علوم الاجتماع. ينظر: (يوسف بطرس كرم، المرجع السابق، ص. 433).

<sup>239</sup> ينظر: عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص. 325.

كل فرد قائمة في بيئته ويتأثر بها تأثراً قوياً بوساطة فعل التربية وضغط المجتمع، حتى ليذهب هذا الضغط أحياناً كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص، فإن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها؛ فيتلاءم مع المجتمع ويندمج فيه. فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تفرض نفسها على الأفراد وتكرههم على الأخذ بها)<sup>240</sup>.

إنّ القول بحتمية الظواهر الاجتماعية في تفسير التطور غرضه تهميش الديني والإلهي، وبيان تأثير المجتمع عليهما، وأتّهما لا يتولّدان إلا عن النشاط الاجتماعي في المجتمع. والملاحظ أنّ دوركايم تأثر بعلماء الإثنوغرافيا<sup>241</sup> والذين يهتمون بدراسة مظاهر النشاط الإنساني من وجهة نظر مادية خاصة فيما يخصّ العادات والتقاليد.

وفي هذا السياق قام بدراسة حول مفهوم المقدّس والدنيوي، وكان (محور اهتمامه في هذا العمل علاقة الجماعة بالدين، وأكّد عند معالجته لمفهومَي التصوّرات الجمعيّة باعتباره نتاجاً لامتزاج المقدّس والدنيويّ عند أداء الوظيفة الاجتماعية لكلّ منهما... كما حاول أن يظهر أيضاً كيف أنّ الضعف التدريجيّ الذي أخذ يدب في وظيفة الدين كقوّة موحّدة في المجتمعات الحديثة كان سببه اتجاه أفراد المجتمع من الرجال والنساء إلى مجتمعتهم مباشرة دون الحاجة للعودة إلى التصويرات والممارسات الدينيّة)<sup>242</sup>.

ومن تأثير الفلسفة الوضعية نتقل لبيان تأثير التاريخيّة بمناهج مدارس التحليل النفسي، من خلال التأكيد على أثر اللامعقول في الحياة الإنسانية، والتاريخ البشري عموماً، ولقد حاول "فرويد (Freud)" إيجاد (شواهد تدلّ على أنّ السلوك الإنساني هو أساساً سلوك غير عقلائي، فالرغبات الجنسيّة والدوافع المتراكمة من اللاشعور هي التي دفعت الناس لأن يفعلوا ما يفعلوه، أما العقل فكان في الحقيقة أداة لخداع الذات وإرباك الآخرين)<sup>243</sup>.

ولقد كان لهذا القول أثر في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة (فقد أدّت معرفة أهميّة العوامل اللاعقلية في المجتمع ببعض علماء الاجتماع... إلى المناداة بالتحكّم في عقول الناس بالتمويه عليهم... إنّ إدراك قدرة المجتمع على التحكّم في السلوك، يؤدي إلى النتائج التسيّبة نفسها التي تؤدي إليها

<sup>240</sup> يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.433.

<sup>241</sup> الإثنوغرافيا: مصطلح يغطي ذلك المجال من البحث الأنثروبولوجي المبني على الملاحظة المباشرة، ورصد طريقة شعب ما في الحياة. (ينظر: سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، ص.15).

<sup>242</sup> عبد الله عبد الرحمن يتييم، مقال: إميل دوركايم: ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي، مجلة إضافات، ص.35.

<sup>243</sup> عدنان رزيقة، الكافي في الفلسفة، ص.325.

كشوف الأنتروبولوجيين بشأن تحكّم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر. وقد قام "علم اجتماع المعرفة" ... بإخضاع المعرفة نفسها لمثل هذا التحليل ... مستندين إلى اكتشافات "ماركس (Marx)" لأيدولوجيات الطبقات الاجتماعية، وبحث دوركايم في "العقلية الجمعيّة" ... [ويينوا] أنّ المعرفة نسبيّة بحسب الوضع الاجتماعي للعارف (244).

#### د/ التاريخية في مذهب التاريخانية الجديدة.

غير أنّ المأزق الحضاريّ الذي مرّت به الحضارة الغربية، بعد الحرب العالمية الأولى، ومع بروز الأزمة الاقتصادية العالمية عام 1929م، ساهم كل ذلك في تشكيل رؤية جديدة للتاريخيّة، تشبّعت بكلّ الأفكار الفلسفيّة السابقة، ثمّ تجسّدت في مدرسة جديدة تعرف بـ"التاريخية الجديدة".

تعدّ التاريخية الجديدة إحدى الإفرازات النّقديّة لمرحلة (ما بعد البنيويّة، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسيّة، والتقيويض<sup>245</sup>، إضافة إلى ما توصّلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافيّة وغيرها. تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخية الجديدة في سعيها إلى قراءة النصّ ... في إطاره التاريخيّ والثقافيّ حيث تؤثر الأيدولوجية وصراع القوى الاجتماعية في تشكّل النصّ، وحيث تتغيّر الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخيّة والثقافيّة)<sup>246</sup>.

وتعدّ مدرسة الحوليات الفرنسيّة من أكثر المدارس التاريخيّة الحديثة دعوة إلى تغيير المنهج التاريخيّ القديم، واستبداله بتاريخيّة جديدة، تتناسب وروح العصر، ومستفيدة من كلّ العلوم الحديثة، وأسست لذلك مجلّة وسمتها باسم: "حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي"، وكانت ترمي لتحقيق أهداف معيّنة وهي:

● إخراج التاريخ من بؤرة العادات القديمة وهذا ما عبّر عنه "لوسيان فافر (Lucien Favre)"<sup>247</sup> بـ(إسقاط الجدران العازلة التي تجاوزها الزمن)<sup>248</sup>. ويقصد من ذلك (الثورة على التاريخ

244 كافين رايلي، الغرب والعالم، ج:2، ص.295.

245 يقصد بالتقيويض هنا: التفكيك.

246 ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص.80.

247 لوسيان فافر (Favre Lucien): (1878-1956) مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية، ومن رواد التاريخ الجديد، من مؤلفاته: الأرض والتطور البشري. (جورج فرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ص.107).

248 جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص.84.

الوضعيّ الذي كان سمة القرن التاسع عشر ... من خلال توسيع أفق الوثيقة التاريخية وعدم الاقتصار على النص المكتوب<sup>249</sup> فقط.

وكان الهدف من ذلك تفكيك الوثيقة، وإعادة قراءة ما وراءها من الأيديولوجيات والخلفيات، التي ساهمت في تشكيلها، (بما يسمح بإعادة رسم الماضي وتفسيره ... إنه نتاج خلق وتركيب يعتمد الفرضيات والحدس)<sup>250</sup>. وبهذا قلبت القاعدة القائلة بأن "فهم التاريخ يعين على فهم الحاضر"، وأصبح "الحاضر هو أساس فهم الماضي"<sup>251</sup>. في علاقة جدلية قوامها فهم (الضغوط التاريخية التي عن طريقها شكّل الماضي الحاضر ويعيد الحاضر تشكيل الماضي)<sup>252</sup>.

● إقحام العلوم الإنسانية في علم التاريخ، وتفسيره وفق مناهجها، فركّزت بشكل خاص على (التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والمدّة الطويلة لا القصيرة ولا الخاطفة كالتي تخصّ الحدث السريع. وأصبحت بذلك المتغيّرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات أو حصول الأحداث السياسية، وأصبحت الأحداث والوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق)<sup>253</sup>.

ولا شك أنّ القضاء على التاريخ السياسي هو الهدف الأوّل لهذه المدرسة، وهو التاريخ الذي يصفه "ميشال فوكو (Michel Foucault)"<sup>254</sup> بكونه تاريخاً "خطياً رسوبياً" يعتمد على (التوازنات القارة التي يعسر الإخلال بها ... والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تصل إلى أوجها بعد أن تكون قد استمرّت حقبة زمنية طويلة، وحركات التراكم والإشباع البطيء، والدعائم العظيمة الثابتة الخرساء التي كساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف سميك من الأحداث)<sup>255</sup>. أما التاريخ الجديد فهو الذي تغدّت منهجيّته بسيل من المناهج الحديثة منها:

249 جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص. 81-82.

250 جاك لوغوف، المرجع نفسه، ص. 88-89.

251 جاك لوغوف، المرجع نفسه، ص. 93.

252 لويس مونتروز وآخرون، التاريخانية الجديدة والأدب، ص. 67.

253 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 248-249.

254 ميشال فوكو (Michel Foucault) (( : (1926-1984) مفكر فرنسي، مهتم بالتفتيش والتنقيب عن المبادئ

الأولى التي صنعت عقلانية الحضارة الغربية، من مؤلفاته : الكلمات والأشياء - أركيولوجيا المعرفة . (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 469-470).

255 ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص. 05.

(نماذج النمو الإقتصادي، والتحليل الكمي لسيل التبادلات، ومنحى التغيرات الديموغرافية، ودراسة المناخ وتغيراته، ورصد الثوابت السوسولوجية، ووصف التكنيفات التقنية وانتشارها واستمرارها)<sup>256</sup>. وبهذه المناهج تمكّن المؤرّخون المعاصرون - حسب وصف "فوكو (Foucault)" - أن يثبّتوا داخل حقل التاريخ، الطبقات الرسوبية المتباينة، فحلّت مكان التعاقبات الخطّية ... فالبحث حالياً ينكب على رصد عواقب الانقطاعات ... التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخصّ طبيعتها وصفتها ... والتي تقطع الطريق أمام التراكم اللامحدود للمعارف، وتوقف نموها البطيء وتزج بها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها الاختباري ودوافعها الأصلية، وتطهّرها مما علق بها من أوهام خيالية)<sup>257</sup>.

وتقرير "فوكو (Foucault)" هذا هدفه تفويض مفهوم "الحدث التاريخي" وتقرير فكرة "التاريخ اللاحثي" الذي لا يستكف عن تناول أيّ موضوع طبيعيّ أو بشريّ مهما بدا عديم الفائدة<sup>258</sup>. وبذلك انتقلت التاريخية من المذهبية التي التصقت بها كما هو الحال في التاريخية الماركسيّة إلى المنهجية<sup>259</sup>، وبهذا تخلّصت التاريخية من المعاني الكلاسيكية التي ارتبطت بالتاريخية خاصة الماركسيّة منها مثل:

- (الاعتقاد بوجود عمليات تاريخية ليس بوسع الإنسان تغييرها.
- النظرية القائلة بأنّ على المؤرّخ أن يتجنّب جميع أحكام القيمة في دراسته لأحقاب الماضي أو الثقافات السابقة.

- توقيير الماضي أو التقاليد)<sup>260</sup>.

وارتبطت "التاريخية الجديدة" بعد ذلك بمعان أخرى منها: أنّه (لا بدّ للإنسان الحديث سواء أكان عالماً اجتماعياً أم رجلاً عادياً، أن يتناول كلّ الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجياً وتطوّرت تطوّراً دينامياً. ذلك لأنّ الناس يستخدمون في حياتهم اليومية بدورها، مفاهيم ذات مضامين تاريخية كالسلوك الثقافي، والرأسمالية، والحركة الاجتماعية ... والعقلية الحديثة تتعامل مع هذه الظواهر بوصفها إمكانات في حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. وحتى في تفكيرنا اليومي نسعى إلى أن

<sup>256</sup> ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص.05.

<sup>257</sup> ميشال فوكو، المرجع نفسه، ص.06.

<sup>258</sup> ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى فوكو، ص.37.

<sup>259</sup> محمد عناني، المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص.61.

<sup>260</sup> محمد عناني، المرجع نفسه، ص.62.

تحديد موقفنا الراهن في إطار ديناميّ، وأن نتعرّف على الوقت من خلال الساعة الكونية للتاريخ)<sup>261</sup>.

كما قامت التاريخية الجديدة على (أنقاض الخلفية الأنتروبولوجية لمفهوم التاريخ الشموليّ، كسجل "الأحداث التي صنعها الإنسان"، فلم يعد الحدث التاريخيّ منحصرًا في "التجربة الإنسانية" التي أضحت تحكمها محددات لا واعية، تتجاوز الوعي المباشر كما يؤكّد الأفق التأويلي الجديد)<sup>262</sup>.

وفي التاريخية الجديدة تمّ (إعادة النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ، إذ لم تعد تتماهى مع الإرادة المطلقة التي تحرك مسار التاريخ)<sup>263</sup>، كما أن الوصول إلى الحقيقة الأصليّة للأحداث كما وقعت ليس هدف التاريخيّة الجديدة، (فبعيدا عن الحقيقة الأنطولوجيّة التقليديّة لمفهوم الحقيقة، سيخضع التاريخ الجديد الحقيقة ذاتها لحركيّته، لتفقد وهم التطابق، وصلابة اليقين ومطلقية الثبات)<sup>264</sup>.

وهذا ما حدا بهم للقول " باستحالة التحليل الموضوعي "، (فمثل جميع البشر، يعيش المؤرخون في زمان ومكان معينين، وتتأثر نظراتهم للأحداث الجارية والماضية في عدد لا يحصى من الطرق الواعية وغير الواعية بتجربتهم الخاصة داخل ثقافتهم. قد يظنون أنهم موضوعيون، بيد أنّ هذه النظرات لما هو صائب أو زائف ... سيؤثر بشدة في الطرق التي يؤوّلون بها الأحداث)<sup>265</sup>.

وانطلاقًا مما سبق يمكن تلخيص أهم المفاهيم الأساسية التي أحدثتها التاريخية الجديدة في المنهج التاريخي<sup>266</sup>، فيما يأتي:

- كتابة التاريخ يخضع لتأويلات وليس للحقيقة أي مدخل فيه.
- ليس التاريخ خطيا يخضع لمنطق السببية ولا متقدما يخضع لمنطق التطور التاريخي.
- السلطة ليست حبيسة الساسة بل تنتقل عبر تبادل السلع والأفكار كذلك.
- لا وجود لتفسير مجمل ملائم للتاريخ بل هناك تفاعل دينامي وسط عدّة خطابات.
- تتألف هويتنا الفردية من السرود التي نرويها عن أنفسنا، وهذه السرود لا تخرج عن كونها نتاج تفاعل الخطابات المحيطة بنا.

<sup>261</sup> كافين رايلي، الغرب والعالم، ج:2، ص.296.

<sup>262</sup> ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى فوكو، ص.38.

<sup>263</sup> السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص.39.

<sup>264</sup> السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص.39.

<sup>265</sup> لويس تايسن وآخرون، التاريخية الجديدة والأدب، ص.135.

<sup>266</sup> ينظر لتفصيل أكثر عن هذه المبادئ: لويس تايسن، المرجع نفسه، ص.148-149.

غير أنّ ما وصلت إليه التاريخية من مفاهيم انقلبت عليها، خاصة تلك المفاهيم المتعلقة بالنسبية، والظرية وعدم القدرة على التوصل للموضوعية في البحث، وهذا آخر نتيجة توصل إليها "كافين رايلي (Kevin Riley)"<sup>267</sup> في دراسته للفكر الغربي، في كتابه "الغرب والعالم"، إذ قال: (على أنّ النتيجة التي خلصت إليها النزعة التاريخية قد أقلقت كثيرا من مفكري القرن العشرين إلى حدّ أنّهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو التجربة المباشرة فرارا من التغيير. وانتهى البعض إلى أنّ التاريخ غير جدير بالمعرفة ما دام غير نهائيّ، أو إلى أنّه إذا كان كلّ شيء يتغير فلا يوجد بالتالي جدوى من معرفة كيفية حدوث هذا التغيير)<sup>268</sup>.

ومما ينبغي التنبيه إليه أنّ التفكير الحداثي العربي المعاصر اقتبس هذا التحوّل المعرفي المعاصر في دلالة التاريخيّة وحاول تطبيقه على التراث الإسلاميّ، فهذا أركون في سياق تقريره لعدم وجوب الحكم بالشريعة في نظام الحكم الإسلامي نجده يقول: (إنّ الإشكال النظريّ الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج النموذج "إنتاج التجربة: تجربة مكّة والمدينة"... يدعونا إلى التأكيد بأنّ السّلطة على مدار التاريخ الإسلاميّ كلّ كانت سلطة زمنيّة... هكذا تلاحظون كم هو مهمّ دور الباحث المحلّل للأمور من تعرية الأوهام الباطلة... أنتم تعلمون أنّ الألسنيون<sup>269</sup> يتحدثون عادة عن عملية تفكيك اللغة. بالمقابل فنحن كمؤرّخين نستطيع التحدّث عن تفكيك التاريخ... إنّ هذا المنهج في التحليل يخلّصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة... لكنّها وهميّة في نظر الرّوح العلميّة الباحثة)<sup>270</sup>.

وينبغي التنبيه إلى أنّ التاريخية لم تقف عند هذا الحد من التطور ذلك أنّ آخر ما صدح به رواد التاريخية في الفكر الغربي، أن أقصوا من البحث التاريخي كلّ أنواع التراث، وحصروا التاريخية في التراث المكتوب لا غير، ومن هنا يقول أحدهم<sup>271</sup> مبيّنا الفرق بين المادية الثقافية والتاريخية الجديدة: (والمادية الثقافية تقبل ضروب بالغة التنوع من المواد "النصية" في دراساتها وبحوثها... بينما تهتم

<sup>267</sup> كافين رايلي (Kevin Riley): مؤرخ أمريكي ورئيس جمعية التاريخ العالمي، من مؤلفاته: الغرب والعالم. ينظر: (كتابه: الغرب والعالم ص.307).

<sup>268</sup> كافين رايلي، الغرب والعالم، ص.297.

<sup>269</sup> يقصد بالألسنيين المختصون في اللسانيات.

<sup>270</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.281.

<sup>271</sup> وهو جرايام هولدرنس. ينظر: (حمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص.62).

التاريخية الجديدة أساسا بتعريف أضيق للنص، إذ تقصره على ما كتب، أي على ما هو مكتوب<sup>272</sup>.

ولا شك أنّ حصر التاريخية لمجال بحثها في النصوص المكتوبة فقط، ما هو إلا تمهيد لحذف أنواع كثيرة من النصوص التي نقلت مشافهة من مجال اهتمامها، بحجة عدم علميتها، وهو ما عرف فيما بعد بمصطلح أكثر تحديدا وهو " تاريخية النص"، والتي عليها مدار البحث في التاريخية عند الحداثيين العرب.

### ح/ خلاصة عن أبرز المفاهيم المتعلقة بالتاريخية في الفكر الغربي.

إنّ هذا التجاذب الفكري لمصطلح التاريخية قد أثر في الدلالة الاصطلاحية له، خاصة أنّ هذا المصطلح قد ولد متأخرا عن تلك المفاهيم التي تغذى منها، وفي هذا الصدد يذكر قاموس "لاروس (Larousse)" الكبير أنّ أول استخدام لمصطلح التاريخية كان في 6 نيسان 1872م، من قبل مجلة نقد<sup>273</sup>، وهذا ما يعني أنّ استخدام المصطلح كان حديثا، وقد تزامن ظهوره مع فترة التحوّلات الكبرى في الحضارة الغربية، من قضاء على هيمنة الكنيسة وإقبال على الماديات، لذلك جاء مدلول المصطلح مثقلا بدلالة تلك التحوّلات<sup>274</sup>.

وقصد تحديد أدق لمفهوم التاريخية في الفكر الفلسفي الغربي، وجب اعتبار قيدين أساسيين وهامين في ضبطه وهما:

**الأول منها:** استبعاد المفاهيم التأسيسية التي رافقت نشوء مصطلح التاريخية وظهوره في طوره الأول، والتي كانت مجرد محاولات أولى لتجاوز سلطة الكنيسة والحدّ من طغيانها المعرفي والفكري.

**الثاني:** اعتبار دلالة المصطلح وقت ظهوره كاصطلاح فلسفي، دون إقصاء للخلفيات الفلسفية التي أثّرت في دلالاته.

واعتمادا بهذه الضوابط أمكن القول إنّ ( المفهوم قد مرّ بطورين: الطور الأول، وهو الطور الذي كان البحث ينطلق من تصوّر ثبات الذات والموضوع، ومن ثم إمكانية الوصول إلى الحقيقة وفق

<sup>272</sup> محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص.62.

<sup>273</sup> محمد أركون، مقال: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص.17.

<sup>274</sup> ينظر: مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.227. ومرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص

الديني، ص.23.

قوانين التاريخ، أما الطور الثاني للمفهوم انتهى إلى التشكيك في وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة... ونفي الثبات ونفي فكرة الخطأ والصواب وإثما موافقة الشرط التاريخي الآتي<sup>275</sup>.

ومن هنا عرّف لالاند (Lalande)<sup>276</sup> هذا المصطلح بتعريف عام وآخر خاص أما التعريف العام فقال فيه: (وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ)، أما التعريف الخاص للتاريخية حسبه، فيقال (على المذهب الذي يرى أن اللغات والعادات والحقوق هي نتاج إبداع جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع ينتهي لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير دراسته التاريخية)<sup>277</sup>.

ومن هنا نستنتج أن للتاريخية في الفكر الغربي عموما مفهومين هما:

● **المفهوم الأول:** وهو الذي يقصر التاريخية في المقدرة على فهم موضوع ما من خلال تتبعه عبر سياقه التاريخي والاجتماعي، فالتاريخ هو الكفيل بتفسير كلّ الحقائق. يقول جميل صليبا<sup>278</sup>: (التاريخية هو المذهب الذي يرى أصحابه أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير)<sup>279</sup>. وهذا هو جوهر فلسفة التاريخ عند "هيجل (Hegel)" و"ماركس (Marx)"، وهذا التعريف يتقاطع مع مفهوم التاريخانية<sup>280</sup> من جهة توقيير الماضي وتقديسه، ومن سار في تحديده للتاريخية وفق دلالة هذا المفهوم نجد:

- **آلان تورين (Alain Touraine):** إذ يقول إن التاريخية هي: (الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي ... تمتلك امكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بواسطة

<sup>275</sup> محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي المعاصر من أصول الاستدلال في الإسلام، ص. 47.

<sup>276</sup> أندريه لالاند (André Lalande): (1867-1963) مفكر فرنسي، عقلاني التوجه، مشيد بالعقل المعياري، من مؤلفاته: سيكولوجيا أحكام القيمة - العقل والمعايير - وكان المشرف على المعجم الفلسفي ومحرره الرئيسي. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 575).

<sup>277</sup> لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج: 2، ص. 561. بتصرف يسير.

<sup>278</sup> جميل صليبا: (1902-1976) كاتب ومشتغل بالفلسفة لبناني، كان عضوا بمجمع اللغة العربية بدمشق، من مؤلفاته: من الخيال إلى الحقيقة - المعجم الفلسفي. ينظر: ديب على حسن، جميل صليبا بعد ثلاثين عاما من الرحيل، مقال على الموقع الآتي: (<http://thawra.alwehda.gov.sy>).

<sup>279</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص. 229.

<sup>280</sup> التاريخانية: يقصد بها: الاعتقاد بوجود عمليات تاريخية ليس بمقدور الإنسان تغييرها. (محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص. 62).

مجموعة من التوجيهات الثقافية والاجتماعية. بدلا من أن نضع مجتمعا في التاريخ، فإنّ ما يتعلّق بوضع التاريخيّة في قلب المجتمع كمبدأ منظمّ لحقل من العلاقات والممارسات)<sup>281</sup>.

وهذا إثبات لمركزية التاريخية في الحياة الاجتماعية، وجعلها الأداة المنظمة لمختلف العلاقات والممارسات، وذلك بتسخيرها لإنتاج الأنساق الثقافية والتوجيهية، وهذا قد يتساق مع العقلية الغربية، وذلك لطغيان الطبيعة المادية التي تتغيّر وتبدّل حسب الحاجة البرغماتية.

- كارل بوبر (Karl Popper): يرى أنّ التاريخيّة: تعني النزعة التي ترى أن (النبؤ التاريخي هو الغاية المنشودة، وهذه الغاية ممكنة التحقق وذلك بالكشف عن قوانين التطور التاريخي)<sup>282</sup>.

- لايسي (Lacey): يقول: (هي تلك المواقف التي تولى عناية كبيرة بالتاريخ. وخاصة تلك الموقف التي تتبع الظواهر وفق تسلسلها وتطورها التاريخي)<sup>283</sup>.

● **المفهوم الثاني:** وهو الذي يحدّد الإنتاج الثقافي والاجتماعي في ظرفيته الزمانية والمكانية، باعتباره محصلة جهد بشري نسبي. ولقد كان همّ هذا المفهوم هو إقصاء المقدّس خاصة، ونفي مطلقته، ومن هذا المنطلق يقول أرنست كاسيرر<sup>284</sup>: (ولم تعد التاريخية ترى الوجود في الغيبات، أو الفكرة المطلقة، بل إنّها أرادت أن تتشبّث بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني وفي الإنسانية جمعاء)<sup>285</sup>.

والتاريخية بهذا المفهوم ذات دلالة (أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدّس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتبرت التاريخية رؤية ومفهوم لا يستوعبه العقل الدغمائي - عقل المؤمن التقليدي - لأنّ دوغماتيته تجعله يشعر برغبة التقديس ومن هنا تشكّل المخيال الذي ينافي التاريخية)<sup>286</sup>.

281 محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 138.

282 مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص. 156.

283 Lacey, A Dictionary of Philosophy, P. 136.

284 أرنست كاسيرر: (1874-1945) فيلسوف ألماني، تأثر بكانط وعمل على تطوير نظرية الخيال المتعالى في الفلسفة الكانطية، من مؤلفاته: مذهب لايبنتز في أسسه العلمية - فلسفة الصور الرمزية. (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص. 505-506).

285 أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ص. 116.

286 مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 27-28.

ويرجع "كافين رايلي (Kevin Riley)" السبب في تطوّر التاريخية إلى هذا المفهوم، هو ظهور النسبية واللايقين نتيجة طغيان الديناميكية في الحياة الغربية فيقول: (للتاريخية أهمية قصوى في العلوم الاجتماعية ... بل حتى فهم إنسان ما في أيامنا هذه يستحيل دون الرجوع إلى مبادئ النزعة التاريخية، ولا بدّ للإنسان الحديث ... أن يتناول كلّ الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجياً وتطوّرت تطوّراً دينامياً ... إننا نعيش في عالم يتغيّر دوماً، وتغيّره هو يقيننا الوحيد ... فنحن أقدر على فهم الثبات والاستمرار، ولكن بقاؤنا يتوقّف على فهم التغير)<sup>287</sup>.

#### ثانياً/ مفهوم التاريخية في فكر الحداثيين العرب:

لا يختلف مفهوم التاريخية في الفكر الحداثي العربي كثيراً عن المفهوم الغربي للمصطلح إلا من زاويتين: وهما الانتقائية في التطبيق، وحصره في نقد النصّ الديني (القرآن والسنة) أساساً، وفيما يأتي تجلية للمفهوم عند رواد هذا الفكر في العالم العربي:

#### أ/ مفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد:

إنّ مصطلح التاريخية، فيما يرمي إليه نصر حامد أبو زيد، هو (جماع الالتقاء بين الخاصية الواقعية، والخاصية الثقافية الاجتماعية ... [وهو] دال على علاقة النصّ بالواقع بما يضيف عليه خاصية واقعية، وكذلك دال على علاقة النصّ باللغوي الثّقافي)<sup>288</sup>.

يقول نصر حامد أبو زيد في بيانه لأهمية الواقعي والثّقافي اللغوي في تشكّل مفهوم التاريخية: (من أهمّ الجوانب التي يتمّ تجاهلها في إشكالية النصّ الديني ... البعد التاريخي لهذه النصوص، وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع والحاجات المثارة في المجتمع والواقع - أو علم النّاسخ والمنسوخ ... أو غيرها من علوم القرآن ... [التي] تعرّض لها على سبيل السّجل لتأكيد واقعية الإسلام ... فإنّ البعد التاريخي الذي نتعرّض له هنا يتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص)<sup>289</sup>.

ويرى أنّ جوهر تاريخية النصوص الدينية هو الحدوث في الزّمن<sup>290</sup>، مع القدرة على المخاطبة لكون خارج دائرة النّظام اللغوي الذي تشكّلت من خلاله تلك النصوص<sup>291</sup>.

287 كافين رايلي، الغرب والعالم، ص. 195-196. بتصرف يسير جدا.

288 أسماء حديد، في تاريخية النصّ القرآني عند: "نصر حامد أبو زيد"، رسالة ماجستير، ص. 122.

289 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 188.

290 ينظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة، ص. 71.

غير أنّ إقراره بقدرة النص على الاستمرار في المخاطبة هو تأكيد على ثباته، وهذا ما يكشف أن القراءة التاريخية له تنبئ عن علاقة ذات نظرة أحادية بما هو ثقافي نسبي متغيّر<sup>292</sup>، مما يجعل حكم النسبيّ عنده نسبياً في حدّ ذاته. ثمّ إن الكلام عن واقعيّة النصّ وجعله أساساً لأرخته، هو كلام في الحقيقة (عن التاريخ السابق لوجود النصّ القرآني، عمّا هو خارج الكينونة، وليس كلاماً عن تاريخ النصّ ذاته، بما هو تاريخ ينبثق مع لحظة انبثاق الكلام الإلهي نفسه، ليخلق تاريخيّته وزمنه الخاص)<sup>293</sup>، ولا شك أنّ هذه النظرة إلى النصّ في جوهرها الفلسفي هي نظرة ماديّة جدليّة<sup>294</sup>، تسعى لتقييم ونقد ما هو روعي ومثالي.

#### ب/ مفهوم التاريخية عند محمد أركون:

محمد أركون من أبرز الحداثيين العرب الذين أبانوا عن مفهوم التاريخيّة عموماً وتاريخيّة النصّ خصوصاً، والتاريخيّة عنده: (تتعلق بصياغة علمية، مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحديث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية)<sup>295</sup>.

وهذا إقرار بفعالية الإنسان واحتكاره أسباب صناعة التاريخ، من غير أن يؤثّر التاريخ عليه، ولا أن يكون حلقة من حلقاته، ولا أن يكون لقدرة إلهية خارقة التأثير في مجرياته، فالأيدولوجية الغربية قد ألغت فكرة الذات وفكرة الله ... فلا المجتمع ولا التاريخ ولا الحياة الفردية تخضع لمشيئة كائن أعلى يجب الخضوع لها، أو يمكن التأثير فيها بالسحر، فالفرد لا يخضع لغير قوانين الطبيعة)<sup>296</sup>.

وهذا ما أكدّه تلميذه ومترجم أعماله هاشم صالح إذ يعرف التاريخيّة بقوله: (الأصل التاريخي للتصرّفات والمعطيات والحوادث التي تقدّم وكأها تتجاوز كلّ زمان ومكان وتستعصي على التاريخ)<sup>297</sup>.

291 ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص. 89.

292 ينظر: أسماء حديد، في تاريخيّة النصّ القرآني عند: "نصر حامد أبو زيد"، رسالة ماجستير، ص. 122.

293 أسماء حديد، المرجع نفسه، ص. 122.

294 ينظر: أسماء حديد، المرجع نفسه، ص. 130.

295 محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 116.

296 ألان تورين، نقد الحداثة، ص. 38.

297 ينظر تعليق هاشم صالح على هذه اللفظة في هامش ترجمته كتاب محمد أركون، المرجع السابق، ص. 20.

ويرى أركون أن التاريخ ليس مجرد سرد أمين للحوادث والوقائع دون تأثير الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عليه، وهذا تأثراً منه بمدرسة الحوليات الفرنسية وموقفها من التاريخ، لذا نجده يقول: (وقد حصلت لي حادثة شخصية أثّرت فيما بعد كثيراً على مساري الفكري، فعندما كنت لا أزال طالباً في جامعة الجزائر استمعت محاضرة مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية "لوسيان فيفر (Lucien Febvre)" ... وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل عليّ، لقد كشف لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات)<sup>298</sup>.

وكان أساس المشروع الذي قامت عليه مدرسة الحوليات الفرنسية حسب أركون هو تجاوز آلية البحث التاريخية التي يعتمد عليها المنهج الفيلولوجي الوضعي، والذي يعدّ الوثائق والمستندات المادّية أساس الصّحة المعرفية التاريخية، مع استبعاد أثر المعتقدات والتصوّرات الاجتماعية، والتي تعتبر القوى الحاسمة التي تغدّي الدينامكية التاريخية وتحركها وتنشّط ساحة التاريخ<sup>299</sup>، ومن هنا نجده يفرّق بين لفظ التاريخية والتاريخانية (التاريخاوية)، ذلك أنّ هذه الأخيرة ألصق ما تكون بالنزعة التاريخية الوضعيّة التي تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ<sup>300</sup>.

لذا يقترح أركون أن تكون هذه النزعة التاريخية الجديدة لمدرسة الحوليات، هي المعوّل لدراسة الفكر الإسلامي عموماً، والوحي خصوصاً، وذلك قصد إحياء التاريخ المفقود أو المهمّش في سيرورة الحضارة الإسلامية، ومن ثمّ جعل ذلك المهمّش هو المعتمد في دراسة التراث، (إن إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضدّ التاريخاوية الوضعيّة الضيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادراً على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حالاً للمعرفة. كما وستجعله قادراً على المساهمة في إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر المعتزليّ، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالمخيل النبويّ والخطاب النبويّ أيضاً "أقول ذلك وأنا أفكر هنا بأعمال ابن سينا وأعمال ابن رشد في آن معاً)<sup>301</sup>.

ومن هنا لا يقتنع بالقراءة الاستشراقية للأصول التاريخية الإسلامية، ويدعو إلى قراءته قراءة تفكيكية قصد الكشف عن البني العميقة الأيديولوجية التي ساهمت في تشكّله وفق منهج التاريخيين الجدد أمثال لوسيان فيفر (Lucien Febvre) وغيره، يقول أركون: (فالمستشرقون الكلاسيكيون كانوا

<sup>298</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 247.

<sup>299</sup> ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 49.

<sup>300</sup> ينظر: محمد أركون، المصدر نفسه، ص. 49. والفكر الإسلامي - قراءة علمية له، ص. 117.

<sup>301</sup> محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 49.

يحصرون عملهم بدراسة النصوص أو تحقيقها أو ترجمتها ... ونحن نعلم أنّ هذه النصوص هي بحدّ ذاتها سكونية ... أما اليوم فقد أصبح موقف المؤرخ مختلفا تماما من الناحيتين المنهجية والابستمولوجية ... وبالتالي فليس لدينا مستشرقين في حجم "لوسيان فيفر (Lucien Febvre)" مثلا أو "كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)" أو "ميشيل فوكو (Michel Foucault)"<sup>302</sup>.

ومن خلال ما تمّ عرضه يمكن القول إن فكرة التاريخيّة عند أركون مصبوغة بما يأتي:

- ارتباطها الوثيق بالفكر الفلسفي الغربي المعاصر، فهي فكرة مستلّة من منهجيّة غربيّة لم تعرف الاستقرار، ولا تأكّدت فعاليّتها بعد، فهي حديثة الولادة، مما يجعل الدّعوة إلى تطبيقها على العلوم الإسلاميّة أمر لا يخلو من حماسة لا تحمد عقباها، وهذا ما أكّده برتراند راسل قائلا: (هناك صعوبات خاصّة تواجهنا حين نعالج فلسفة الأعوام السبعين أو الثمانين الأخيرة. ذلك لأننا ما زلنا قريبين من هذه التطوّرات إلى حدّ يصعب علينا معه أن ننظر إليها من بعد، وبالتجريد المطلوب ... ذلك أن الحاضر أقرب إلينا من أن يتيح لنا التمييز بين مختلف عناصر القصّة بنفس القدر من الثقة واليقين)<sup>303</sup>.

- تاريخية أركون لا تعدو أن تكون مجرّد تيار داخل فلسفة التاريخية، وما انتقده أركون على التاريخية التقليدية ينقلب عليه بالتّقد، ذلك أنّ مستند الفلسفة التاريخيّة التقليدية يعتمد على المستندات والوثائق المادية في عملية التحرير المتسلسل للتاريخ، ولا شكّ أن هذا الأمر يكسب الحادثة التاريخيّة المدروسة بهذا الشكل واقعية منهجية أقرب ما تكون إلى الدّقة العلمية، ولكن محاولة استقراء هذه الوثائق ضمن افتراض وقائع اجتماعية أو ثقافية أو سياسيّة أو نزعات أيديولوجيّة أو مذهبيّة ساهمت في تشكّلها - حسب ما يدعو إليه أركون - ، لا يخلو من مجازفة علميّة ذلك أن هذا الافتراض لا يجد في كثير من الأحيان ما يسنده، إلا مجرّد التخمينات المبنيّة على التّأويلات التي يصفها "جاك لوغوف (Jacques Le Goff)"<sup>304</sup> أنّها غير بريئة، من خلال محاولات استنتاجية ذاتية يعوزها الدليل، وتفتح بابا لا يغلق أبدا من التّأويلات غير المبرّرة ولا المبرهنة، ضف إلى ذلك أن

<sup>302</sup> محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص. 182.

<sup>303</sup> برتراند راسل، حكمة الغرب، ص. 192.

<sup>304</sup> جاك لوغوف (Jacques Le Goff): (1924-2014) مؤرخ فرنسي مختص في تاريخ القرون الوسطى، من أبرز مؤلفاته: المتقفون القرون الوسطى - التاريخ الجديد. ينظر: الغلاف الأخير من كتابه: التاريخ الجديد. وينظر: (خالد الطيب، رحيل المفكر الفرنسي جاك لوغوف: مقال على الرابط الآتي: <https://www.mc-doualiya.com>).

هذه المنهجية التاريخية التي يدعو إليها أركون لا تحترم خصوصية الوثيقة، وتدمج في عملية البحث عن البني المصاحبة لتشكّلها كل الآثار الأخرى، أدبية كانت أم فنية<sup>305</sup>، وهذا ينبى عن مغالطة كبرى، تكمن في تفسير الشيء بغير أدوات تفسيره، وهذا هو منشأ الخلط الواقع في الدراسات النقدية الحديثة، إذ تجعل من النص الأدبي حكماً على النص الشرعي، مما أوقع الفكر الحديث في أزمة معرفية حقيقية، تجاه التعامل مع النصوص المقدسة الإسلامية، ومرجع ذلك إما الجهل بآليات التفسير الإسلامي، أو التغاضي عنها قصد إزاحة القدسية عنها، في مؤامرة مكشوفة ضد التراث.

- لم تتسم تاريخية أركون بالثبات ولا الاستقرار فكان دائم التطواف والترحال بين المذاهب التاريخية، محاولاً إيجاد ضالته، بين سيل جارف من النظريات المتضاربة والمتجاذبة والمتباينة، (بداية من المنهجية الفيلولوجية إلى التاريخية الوضعية، مروراً بالحوليات (Les ANNALES) وصولاً إلى علم النفس التاريخي والأنتروبولوجيا الدينية)<sup>306</sup>، وقد يبدو لغير المتفحص أن هذا استيعاب منه للعلوم الإنسانية المعاصرة<sup>307</sup>، وليس الأمر كذلك، وإنما الأمر منه تحبّط في اختيار المنهجيات المناسبة قصد تمرير المشروع الهدمي الغربي للتراث، ودليل ذلك أن هذه النظريات يهدم بعضها بعضاً، وينسخ المتأخر منها السابق، في سيورة غير متكاملة ولا متساندة، فتغيب بذلك المرجعية الثابتة التي تنبئ عن عدم استقرار مشروع أركون النقدي للتراث الإسلامي<sup>308</sup> ومن هنا تصدق فكرة غاستون باشلار أن (البشر [ أو بالأحرى من يدعا التفكير منهم ] يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج "المعرفة الخاطئة")<sup>309</sup>، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

- كان مستند أركون في بناء مقولته التاريخية مبني على إقرار فعالية الإنسان في التاريخ، مع إلغاء أي دور آخر للقدرة الإلهية على التغيير، ومن هنا يلغي فكرة أثر الأديان على تشكّل التاريخ، وهذا تجاهل منه للدور الريادي للإسلام في تغيير مجرى التاريخ، وإقرار منه بمصدريته البشرية، غير أنّ الذي لا يمكن إغفاله هو استمرار أثر الإسلام وريادته في التغيير، رغم طول الأمد بين النبي وبين العصور اللاحقة التي أحدث فيها التحولات الكبرى، مع اختلاف حال المسلمين قوة وضعفاً، وهذا

<sup>305</sup> ينظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص. 129 و 131.

<sup>306</sup> مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 234.

<sup>307</sup> وهذا ما اعترف به مصطفى كيجل: المرجع نفسه، ص. 12.

<sup>308</sup> ينظر إلى تناقضاته في استخدام المناهج الغربية فيما رصده له محمد المزوعي في كتابه: العقل بين التاريخ والوحي، ص. 298-289.

<sup>309</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 283.

ما يفصح عن عدم شمولية قراءة أركون الحفرية للبنى العميقة تجاه المعرفة الإسلامية، وعدم استظهارها لمكان القوة الحقيقية فيه، ومن هنا يمكن وصم فكرة التاريخية عند أركون بالانتقائية غير العميقة.

- التاريخية عند أركون لا تتعد عن المادية، لذلك نجد من دلالات التاريخية عنده، أنها ترد بمعنى (الواقعية التي تقابل الميثي<sup>310</sup> والطوباوي، الذي يصعب التحقق من صحته)<sup>311</sup>، يقول أركون: (هناك معنى للتاريخية، يبدو أنه مقصور على "المؤرخين المحترفين": إنه يعنى تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالاً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي)<sup>312</sup>.

فهو يحاول إثبات واقعية النص الديني وتعلقه بالفاعلين الاجتماعيين، وبالظرفية الزمانية والمكانية له، فيقول: (إنهم يتوهمون أن الإسلام المثالي هذا يتولد عن النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) ويطلع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه، ويعبر العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل. ينبغي أن نعلم أن الإسلام المعاصر "كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد" هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر ... إنه يخضع للتاريخية ... إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان)<sup>313</sup>.

غير أن الذي غفل عنه أركون أن الأنساق وإن كانت متغيرة ف(النصوص تجري من داخلها، والإنسان يتكوّن من داخلها كذلك، وبالتالي فالإنسان الذي وجد مثلاً في القرن الخامس أو في القرن العشرين، هو متكوّن في داخل هذا التطور التاريخي، ومعنى أنه متكوّن داخل هذا النسق التاريخي، أي إن النصوص التاريخية جزء من تكوينه فهو غير منفصل عنها)<sup>314</sup>، فالنصوص ليست تاريخية عند تأمل دورها التكويني هذا.

#### ت/ مفهوم التاريخية عند عبد الله العروي:

لم يكن عبد الله العروي بعيداً عن التجاذبات المصطلحية المتعلقة بالتاريخية، فكان شأنه شأن أركون، غير أن العروي يتبنى فكرة التاريخانية التي ذمها أركون واستهجنها، وجعلها لإكيزة الأولى لبناء

<sup>310</sup> الميثي: يقصد به الأسطوري. ينظر: (محمد الشبة، مفهوم المخيال عند أركون، ص. 11).

<sup>311</sup> مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص. 23.

<sup>312</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 116-117.

<sup>313</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص. 174-175.

<sup>314</sup> مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص. 59.

وتحقيق التطور المنشود، يقول هاشم صالح<sup>315</sup>: (يبقى هناك، مع ذلك، فارق أساسي ما بين أركون والعروي، هو أن الثاني يعتقد بضرورة مرور العرب بمرحلة التاريخانية أي مرحلة كتابة التاريخ بشكل قوي ووطني ووكزي كما حدث في أوروبا إبان تشكّل القوميات في القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن، في حين أنّ أركون لا يرى ضرورة ذلك، بل يعتقد بإمكانية الدخول فوراً في مرحلة التاريخيّة "أي مرحلة البحث الحديث المتحرّر إلى أقصى حد ممكن لا من الأفكار الأيديولوجية المسبقة"<sup>316</sup>).

ويرى أن التاريخانية هي العامل المؤثر في أحوال البشر، فيقول: (التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنّه وحده سبب وغاية الحوادث)<sup>317</sup>.

ويرى أن التاريخيّة تفرّعت إلى اتجاهين على مستوى الاختيار الفلسفي، الاتجاه الأول هو الذي يرى أن للتاريخ قواعد ثابتة، يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلّع على أسرار الكون، وهذا الاتجاه يسميه بالاتجاه التقليدي الديني، أما الاتجاه الثاني وهو الذي يسميه بالاتجاه الإنسي الديني، فيتعامل فيه المؤرخ مع الحوادث بصفته مخلوقاً محدود القدرات<sup>318</sup>، لا يتعامل مع الغيبات إلا في حدود المحسوسات، بمقياس العقل.

غير أنّه يعود ليقترّر أنّ كلا الاتجاهين متحدان في الغرض والهدف المنشود، ألا وهو علمنة التقليدي: يقول العروي: (وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعيتها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي... تنزل التاريخ من السماء إلى الأرض)<sup>319</sup>.

ويرى أنّ التاريخانية هي في صميمها: منطق التاريخ إذ يعي نفسه<sup>320</sup>، ولا يتمّ هذا الوعي إلا بعملية التضمين التي تعدّ الخطوة الثانية بعد وعي المادة التاريخيّة الأساس، والتضمين عنده هو:

315 هاشم صالح: كاتب ومترجم سوريّ معاصر، هو القائم على نقل أعمال أركون من التداول الفرنسي إلى التداول العربي، من مؤلفاته: الانسداد التاريخي - مدخل إلى التنوير الأوروبي. ينظر: (<https://www.mominoun.com>).

316 ينظر: تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 139.

317 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص. 349.

318 ينظر: عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص. 354.

319 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص. 354.

320 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص. 357.

(الإدراك والكشف عن المغزى)<sup>321</sup>، وهذا الإدراك والكشف لا يتم إلا بآليات مثل: الإدراك والتحصيل والإحياء والتحريك ... إلخ<sup>322</sup>.

ثم إن عمليات الكشف عنده لا بدّ وأن توصله إلى حقيقة الوعي بأن (التاريخ هو تكوين الإنسان إنساناً)<sup>323</sup>، ولا يتم ذلك إلا باكتشاف الإنسان لحيته، ذلك أنّ (اكتشاف الحريّة فرع من اكتشاف التاريخ)<sup>324</sup>.

إن ثقة العرويين المطلقة بآليات التاريخانية جعلته يعتقد أنّها الحقيقة المطلقة، وما سواها من الحقائق نسبية تخضع لميزان التاريخانية، ومن هذا المنطلق جعل الماركسيّة الموضوعيّة أو التاريخانية هي الأيديولوجية الحديثة التي ينبغي على الدول العربية الأخذ بها قصد تحقيق التقدّم المنشود، فيقول: (الواقع أنّه لا يوجد نظام فكريّ يستجيب استجابة كاملة للشروط المذكورة آنفا سوى الماركسيّة: تستوعب التاريخ كلّ، تبرز خصائصه كحلّ أمة، وترسم للجميع صورة مستقبل ليس وقفا على أحد)<sup>325</sup>.

غير أنّ الواقع أكّد فشل الماركسيّة بكلّ أوجهها، الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأيديولوجية، ولم تكن محاولة الدّول العربية تطبيق هذه الاستراتيجية إلا عبثاً، ظهر في انفضاضها عنها وانفضاض الدول الشيوعية قبلها عنها، وتحوّل العالم الشيوعي إلى النظام الرأسمالي المتعثر، ومن هنا تظهر لنا نسبية أقوال العرويين في تبنيه للتاريخانية كمنهج في القراءة والتغيير وثبتت كذلك تاريخيّته، فلم يبق له من فعالية سوى تدريسه كنظرية فلسفيّة فاشلة التطبيق. وإذا كان هؤلاء أبرز الحداثيين العرب استخداماً للتاريخية، فهذا لا ينفي وجود غيرهم ممن تبنى التاريخية منهجاً في دراسة التراث والتعاطي مع معطياته، ويمكن ذكر جملة من أقوال بعضهم في الشّاء على التاريخيّة، وجعلها المنهج الأنجع لتجاوز التراث :

321 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.356.

322 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.356.

323 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.366.

324 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.363.

325 عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص.175.

يقول الجابري<sup>326</sup> واصفا وعي الحضارة الغربية بالثراث من خلال فكرة التاريخية: (وبعبارة أخرى إنّ التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خطّ متصل صاعد لا مجال فيه للكّر والفرّ والإقبال والإدبار... وتلك هي التاريخية التي تشكّل مع العقلانيّة الدعامة الأساسيّة للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، والتاريخانيّة والعقلانيّة سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضرا في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويجرّكه على صعيد الممارسة؛ والعقلانيّة هي جعل التاريخ حاضرا في العقل يلهمه الدروس والعبر ويحمّله، من حين لآخر على مراجعة تصوّراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه)<sup>327</sup>.

ويقول أيضا: (نحن مطالبون إذا بإعادة كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه... والتاريخ الثقافي العربي... تاريخ مجزأ... واللوم كلّ اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجا لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنّه حقيقة مطلقة)<sup>328</sup>.

والمعنى نفسه نجده عند علي حرب إذ يقول: (والأجدر أن نبحت عن المجد الفلسفي عند العرب في محاولة تأمل " التجربة التاريخية " للإنسان العربي، كما يسميها باحث إسلامي معاصر)<sup>329</sup>. وقال أيضا: (وما الاجتهاد والتأويل سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والإسلامي لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجد ويتغيّر، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمتعالى حسبما يمليه منطق الإنساني والديني والتاريخي)<sup>330</sup>.

وأضاف قائلا: (هذا الواقع... هو الذي يحمل سرّوش على القول، بأن فهم المعاصرين للشريعة هو " أفضل من فهم القدماء لها" وبأن المعرفة بالشريعة هي نسقية وتاريخية، لتعلّقها باختلاف العلوم والذوات العارفة أو بتعاقب العصور المعرفية، وتعدّد البيئات الثقافية)<sup>331</sup>.

<sup>326</sup> محمد عابد الجابري: (1936-2010) كاتب ومفكر مغربي، اشتهر بمشروعه في نقد التراث، أو نقد العقل العربي، من مؤلفاته: مدخل إلى القرآن الكريم - بنية العقل العربي - تكوين العقل العربي. ينظر (عمر بكوش، أثر الجابري في العقل العربي المعاصر، مقال على الموقع: www.aljazeera.net).

<sup>327</sup> محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص.36-37.

<sup>328</sup> محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.38.

<sup>329</sup> علي حرب، التأويل والحقيقة، ص.38.

<sup>330</sup> علي حرب، المرجع نفسه، ص.187.

<sup>331</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.94.

وفي المضممار نفسه تصب أقوال عبد المجيد الشرفي مؤكداً أنّ: (المظهر الثالث الذي يختصّ به زمن الحداثة هو المظهر التاريخي. ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن المظهر 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 ينحصر الأفق الأخروي الذي تتميز به الأديان التوحيدية إلى حدّ الاضمحلال، بل ويصبح التاريخ منذ هيجل (Hegel) مرجعاً متعالياً يسمح بتحسّس اكتماله التاريخي)<sup>332</sup>.

### ثالثاً: التعريف الإجرائي المختار لمصطلح التاريخية.

مما سبق عرضه من مفاهيم متعلقة بالتاريخية، يمكن بناء تعريف إجرائي تسير عليه الدراسة، عن طريق الاعتداد بهذه الضوابط:

- اعتبار التغيرات المعاصرة الطارئة على مفهومه، خاصة تلك التي نقلته من الأيديولوجية إلى المنهج، وتلك التي قصرته على النصوص المكتوبة دون باقي مظاهر التراث الأخرى.
- اعتبار توظيفات الحداثيين العرب له، خاصة قصرهم له على النصوص الدينية دون غيرها، مع التأكيد على سمة النسبية فيه.

أ/ التعريف المختار: وعلى ذلك فالتاريخية: منهجٌ في قراءة النصوص الدينية، يقوم على افتراض نسيبته، عن طريق خضوعها لظرفية زمانية ومكانية غير مطلقة.

ب/ محترزات التعريف:

منهج: استبعاد للتاريخانية التي كانت أيديولوجيا وصمت الفكر الماركسي خصوصاً.

قراءة النصوص الدينية: وفيه استبعاد لباقي مظاهر التراث حتى النصوص غير المكتوبة، وقصره على النصوص الدينية المكتوبة، على ما هو متداول في عرف الحداثيين العرب.

نسيبته: استبعاداً للموقف الحيادي الموضوعي من النصوص الدينية، لأن التاريخية تفترض في منهجها "استبعاد التحليل الموضوعي".

\*\*\*

وفي ختام هذا المبحث أمكن القول: إن التاريخية بوصفها منهجاً قرائياً، تسعى لتقرير النسبية اللاحقة بالمطلقيات والمسلّمات، فهو بذلك منهج للتجاوز والثورة على القديم، لا لعدم علميته، وإنما لاقتضاء حركية التغيير ضرورة التجاوز.

<sup>332</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص. 21-22.

الأسس الفلسفية والمنهجية للتاريخية:

إن البحث في الأسس الفلسفية للتاريخية، يقتضي الكشف عن الأركان التي تقوم عليها التاريخية باعتبارها منهجا قرائيا لا ينفك عن مقتضات الغرض والوسيلة. والمتأمل في حدّ اصطلاح التاريخية يدرك أنّ الغرض منها هو تحقيق الحدوث في التاريخ، وأنّ الوسيلة هي افتراض النسبية القائم على تأويلية فلسفية متعددة المناحي والمشارب والاتجاهات، وعلى ذلك فوكنّا التاريخية اللذان ستسلّط الدراسة عليهما أضواءها هما: الحدوث في التاريخ والتأويل، وتفصيل ذلك كالآتي:

المطلب الأول: الحدوث في التاريخ:

ويقصد به الحدوث الماديّ في التاريخ، مع استبعاد المواقف والآراء تجاه طبيعة الحدوث، وفتح باب التأويل على مصرعيه أمام عملية التأويل، يقول أركون: (ماذا تعني التاريخية؟ إنّها تعني أساسا أنّ حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصوّر ذهنيّ كما هي الحال في الأساطير، أو في القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية).<sup>333</sup>

والحدوث التاريخي للنصّ يقتضي الإقرار بظرفيّته الزمانيّة واستبعاد مطلقيّته، وأحادية معناه، ومن هنا يقترح أركون إعادة (تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ البعد التاريخيّ بعين الاعتبار، وليس فقط كشيء متعال، جوهراني، أزليّ، أبديّ يقف عاليا فوق التاريخ البشري) <sup>334</sup>.  
ويصف حسن حنفي <sup>335</sup> أن غاية مشروعه " التراث والتجديد " (هو الكشف عن الإنسان في التراث القديم وتثبيتته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ) <sup>336</sup>.

ومن هنا نلاحظ سعي الحداثيين لإلصاق النصّ بالواقع، أو محاولة وصفه أنّه منتج ثقافي أو ممارسة اجتماعية لطائفة من البشر، يقول عبد المجيد الشريّ: (فنحن بالتالي حين تناول التراث الديني في الإسلام إنّما نهتمّ بنصوص على النصّ المقدس، أي إنتاج بشري تاريخيّ يسعى إلى الوفاء لذلك النصّ المقدس ولكنّه في الآن نفسه يؤوّل ويوظفه ويوجّهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح

<sup>333</sup> محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.48.

<sup>334</sup> محمد أركون، المرجع نفسه، ص.49.

<sup>335</sup> حسن حنفي: كاتب ومفكر وأكاديمي مصري معاصر، التقيت به أيام انعقاد الملتقى الدولي: فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها يومي 12-13 أبريل 2017 بالقاهرة، اشتهر بإعادة كتابته للتراث الإسلامي وفق مقتضيات الفينومينولوجيا الهوسرلية، من مؤلفاته: التراث والتجديد - مقدمة في علم الاستغراب.

<sup>336</sup> حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.180.

الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف<sup>337</sup>.

غير أن أمر الحدائبيين لم يقف عند محاولة إثبات تاريخية النصوص الشارحة للنص المقدس التأسيسي الأول، لكن كان مقصودهم الأول هو النص المقدس نفسه، ومن هنا نجدهم يُشيدون بمقولة المعتزلة تجاه القرآن الكريم، وذلك بوصفه مخلوقا وليس كلاما لله عزّ وجل، وذلك تكريسا منهم لفكرة " الحدوث في التاريخ "، يقول أركون : (لقد وصل هؤلاء المفكرين إلى حدّ طرح مشكلة ما دعوه " القرآن المخلوق ". إنّ مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي، إنّه يمثل موقف حدائبي في عزّ القرن الثاني الهجري / أو الثامن الميلادي. وكان هذا الموقف ... قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابها لتلك التي شهدتها الغرب ... فالقول بأنّ القرآن مخلوق ... يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله ... وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمة في جهد الاستملاك [للوحي] )<sup>338</sup>.

غير أنّ ما يفرق بين غرض المعتزلة وغرض أركون من القول بخلق القرآن، هو سعي المعتزلة إلى تنزيه الله عزّ وجل، وسعي أركون إلى خلع القداسة عن كتاب الله عزّ وجل. وقد اتفق الباحثون العرب (الذين دشّنوا قراءات حدائبيّة في الفكر الإسلامي، على ضرورة إدراج اللغة ... والثقافة ... والتاريخ في كلّ محاولة لفهمه وموضعه في سياقه التاريخي والبشري)<sup>339</sup>.

#### المطلب الثاني: التأويل (الهرمونيوطيقا):

ليس التأويل منهجا منفصلا عن التاريخيّة بل يعتبر الخطوة الثانية الأهم بعد الإقرار بالحدوث التاريخي للنص، حتى ذكر أحد الباحثين أن معادلة تأريخ النص قائمة على ما يأتي:

انتماء النص إلى ظروف تشكّله الأول + انفتاحه على التأويل بفعل تعدّد السياقات الثقافية = أرخنة النص.<sup>340</sup>

ومن هنا يطلق عليها باحث آخر لفظة " التاريخيّة الهرمونيوطيقيّة أو التأويليّة "، فيقول: (وقد تستطيع هذه التاريخيّة التأويليّة أن تمارس هذا الدور الإيجابي عن طريق خلخلة الحسّ العام المشترك، وخلخلة

<sup>337</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنان، ص. 114.

<sup>338</sup> محمد أركون، العلمنة والدين، ص. 60-61.

<sup>339</sup> مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 161.

<sup>340</sup> عماد أحمد الزّين، مقال: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النص: رؤية نقدية في المقولة، مجلّة الأثر، ص. 18.

التفسيرات أحاديّة المعنى لنصّ ما لصالح مقارنة قراءة أكثر انفتاحا تسمح بوجود إمكانات متعدّدة لقراءة ذلك النصّ<sup>341</sup>.

ولفظة التأويل مستعملة في التراث العربي الإسلامي، كذلك في التراث الغربيّ القديم والمعاصر مع اختلاف بيّن في الدلالة، زادتها الممارسات الحداثيّة العربية غرابة . وفيما يأتي ترصد لدلالاتها حسب هذا التفصيل:

### أولا: التأويل في التراث الإسلامي:

ويقصد به: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى مرجوح لقرينة<sup>342</sup> من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه<sup>343</sup>.

والانصراف إلى المرجوح في الممارسة التراثية الإسلامية استثناء لا ينبغي أن يجعل عادة، وللإمام ابن دقيق العيد كلام بديع في تحليل نفسية المتشبهين بالتأويل من غير عاضد أو قرينة، فيقول: (غير أنا نراهم إذا انصرفوا إلى الظن، تمسك بعضهم بهذا القانون. ومن أسبابه اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية، فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظر بذلك، ويتوهم أنه رجحان الدليل، وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله أن يصرف نظره إليه ويقف فكره عليه)<sup>344</sup>.

### ثانيا: التأويل في التراث الفلسفي الغربي.

أما في التراث الغربي فيقابلة في اللغة الفرنسية مصطلح: (Hereméneutique) وهو مشتق من اللفظ اللاتينيّ (Hermeneuin) والذي يعني الفعل: "فسّر"<sup>345</sup>، كما يدلّ على التأويل الذي يجسّد الدقة والصرامة والمشكلات من القضايا والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص<sup>346</sup>. ويذكر "غادامير (Gadamer)"<sup>347</sup> أن أول ظهور لمصطلح الهيرمينيوطيقا كان في سنة 1654م، ومن ذلك الحين تميّز التأويل اللاهوتي - الفيلولوجي عن التأويل القانوني<sup>348</sup>.

341 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص.54.

342 ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج:2، ص.231. ابن الدّهان، تقوم النظر، ج:1، ص.94. ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ج:1، ص.508.

343 ابن رشد، فصل المقال، ص.32.

344 نقله عنه: الزركشي، البحر المحيط، ج:5، ص.38.

345 ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص.158. وحميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص.234. وفهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص.415.

346 مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص.94.

ولقد كان للتأويل في التراث الغربي قواعد مضبوطة ومحدّدة، يعتمد عليها في تفسير النصوص الدينية وفهمها، ولا شك أن للمعياريّة التي كانت تحدّه، جعلت منه عمليّة آليّة ألصق ما تكون برجال الدين أو اللاهوتيين، وبكلّ هذه المواصفات المذكورة، عرّف نصر حامد أبو زيد الهرمنيوطيقا قائلاً: (ومصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبّعها المفسّر لفهم النصّ الديني)<sup>349</sup>.

غير أن المحتوى المعياري للهرمنيوطيقا لم يستقرّ على حاله، فأصبح الرّمز من أهم الخصائص المعرفيّة لعمليّة التأويل، وهذا ما أشار إليه لالاند (Lalande) في تعريفه للهرمنيوطيقا، قائلاً: (الهرمنيوطيقا: تفسير نصوص فلسفيّة أو دينيّة وبنحو خاص الكتاب "شرح مقدّس". تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزيّ)<sup>350</sup>.

ومن هنا فالتأويل يستعمل أساساً لتفسير النصوص الدينيّة، وهذا التفسير يقصد منه (إخراج ظاهريّة الرّموز الدينيّة من شكلها البدائي -أي المعنى الحقيقي لها-، قصد مواءمة المطالب الحديثة، ومن هنا فسّرت القصص التاريخيّة الحرفية في التوراة اليهودية على أنّها نماذج روحانيّة، فقصة الخروج من مصر، والته في الصحراء... كناية عن اعتناق الرّوح الفرديّة، واجتياز المحن، وعلى هذا يفترض التأويل تفاوتاً بين المعنى الواضح للنصّ ومتطلّبات القراء)<sup>351</sup>.

ولقد ظهر بهذا المعنى (للمرّة الأولى في ثقافة أواخر الحقبة الكلاسيكيّة، حين تحطّمت سلطة الأسطورة ومصدقيّتها بواسطة الرّأي الواقعيّ عن العالم الذي جاء به التنوير العلمي)<sup>352</sup>.

ولا شك أن هذا التحوّل في مفهوم التأويل هو النواة الأولى لنشأة النظرية التأويليّة الحديثة، ولقد كان الانتقال من النظريات التي تبحث عن المعنى الحرفي والتفسير المجازي، إلى نظرية الفهم التي ترفض التفسير الحرفي والمجازي للنصّ، هو الإيدان الحقيقي لتدشين عصر جديد لفلسفة التأويل في العصر

---

347 هانس غيورغ غادامير (Hans-Georg Gadamer): (1900-2002) فيلسوف ألماني معاصر، يرى أنّ الفلسفة هي أنطولوجيا فلسفية، والوجود مطابق للغة، من مؤلفاته: الحقيقة والمنهج - فلسفة التأويل. ينظر (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 423).

348 غادامير، فلسفة التأويل، ص. 63.

349 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص. 13.

350 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ص. 555.

351 سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص. 19.

352 سوزان سونتاغ، المرجع نفسه، ص. 18-19.

الحديث، والتي يؤرّخ لها ابتداء من "شلاير ماخر (Schleiermacher)" ومن بعده "فلهام دلتاي (Wilhelm Dilthey)"<sup>353</sup> و "هانس غيورغ غادامير (Gadamer)" و "بول ريكور (Paul Ricœur)".

ويعدّ "شلاير ماخر (Schleiermacher)"<sup>354</sup> أوّل من فصل فن التّأويل من كلّ عناصره العقائدية والعرضية في تطبيقاتها الإنجيليّة<sup>355</sup> على وجه الخصوص<sup>356</sup>، ليكون علما مستقلا يؤسس عمليات الفهم والتّأويل<sup>357</sup>، وينطلق "شلاير ماخر (Schleiermacher)" من الفردانية التي أتت بها فلسفة الأنوار لينبئ عليها عملية الفهم<sup>358</sup>، وتتلاحم هذه الفردية مع النّص - الذي يعدّ وسيطا لغويا ينقل الفكر من المؤلّف إلى القارئ- في علاقة جدليّة<sup>359</sup>، ويتولّد عن ذلك عملية إساءة الفهم التي ينبغي القضاء عليها بإخضاعها لعملية التّأويل.

ولا شك أنّ تدخّل الذاتية في بناء عملية الفهم، تكريس للقراءة الأحادية الاعتبارية للنّص، وفتح للباب على مصرعيه أمام القراءات المتعدّدة للنّص مع إقرار ضمنيّ بصلاحيّتها حتى ولو وصلت لحدّ التناقض .

وهذا ما جعل "غادامير (Gadamer)" يصف تأويليّة "شلاير ماخر (Schleiermacher)" أنّها (لم تتحرّر نهائيا من الجوّ المعكر للأدب التّأويليّ كما تبلور في العصور القديمة ... فلم يكن له أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة ... فكانت مساهمته في فنّ التّأويل هزيلة للغاية)<sup>360</sup>. أما "فلهام دلتاي (Wilhelm Dilthey)"<sup>361</sup> فقد حاول أن يقيم فلسفته التّأويلية على نحو الطريقة التي أقيمت به العلوم التجريّية، لكن ليس على المنهج نفسه الذي بنيت العلوم التجريّية

<sup>353</sup> ينظر: محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائى العربى المعاصر من أصول الاستدلال، ص.188.

<sup>354</sup> شلاير ماخر: (1768-1834) لاهوتي ألماني، عضو في الأكاديمية البروسية للعلوم، كان شديد التعلق بالإرث البروتستانتى، من مؤلفاته: الجدل - الأخلاق الفلسفية. (جورج طرايبشي، معجم الفلاسفة، ص.396-397).

<sup>355</sup> الإنجيلية: فرقة من المحافظين البروتستانت، ترى ضرورة الالتزام الحرفي لنصوص الكتاب المقدس. ينظر: (عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص.116).

<sup>356</sup> هانس غيورغ غادامير، فلسفة التّأويل، ص.70.

<sup>357</sup> مصطفى كيجل، الأنسنة والتّأويل في فكر محمد أركون، ص.89.

<sup>358</sup> هانس غيورغ غادامير، المرجع السابق، ص.70.

<sup>359</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص.20.

<sup>360</sup> هانس غيورغ غادامير، المرجع السابق، ص.71. بتصرّف يسير.

نسقتها المعرفي، فأقام بدل الملاحظة في العلوم التجريبية، عملية الفهم في فلسفة التأويل، والتي خصّ مهتمّها في النفاذ إلى طبيعة الأشياء<sup>362</sup>.

ولا شكّ أنّ هذا تركيزٌ على البعد السيكلوجي للمؤلف، وهذا ما أوقعه في عجز التأسيس الفلسفي للعلوم الإنسانيّة والتاريخيّة<sup>363</sup>، مع أنّ الواجب في عملية التأويل هو الاتجاه نحو عملية الفهم نفسها<sup>364</sup>، (فعملية الفهم تتجاوز إطار المنهج ... ذلك أن المنهج لا ينتج إلا ما يبحث عنه ولا يجيب عن الأسئلة التي يطرحها ... ومن ثمت وجب تجاوز إطار المنهج لتحليل عمليات الفهم نفسها)<sup>365</sup>.

أما "غادامير (Gadamer)" فيركّز جلّ اهتمامه على فكرة التطبيق، أي تطبيق الفهم على وضعيتنا الراهنة<sup>366</sup>، ذلك أنّ الفهم الحقيقي لا يتأتى إلا عن طريق الانصهار بين النصّ الذي يمثّل البعد التاريخي، وبين الممارس للعملية التأويليّة، والذي يمثّل البعد الراهن، (فلا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخيّة، ولا يستطيع أن يتحوّل إلى الماضي ليكون مشاركاً فيه ويفهمه فهما موضوعياً ... فالإنسان يعيش في إطار التاريخيّة ... وعلى ذلك فإن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسّساته)<sup>367</sup>.

أما "بول ريكور (Paul Ricœur)"<sup>368</sup> فقد عمل على تجاوز مسألة التأسيس الفلسفي للهرمونيوطيقا، وعمل على تأسيس نظرية التأويل على أسس منهجية سعيًا (لإقامة نظرية "موضوعيّة"

361 فلهام دنائي: (1833-1911): فيلسوف ومؤرخ ألماني، حاول تطعيم الكانطية بفكرة الصبرورة والنسيبة، من مؤلفاته: حياة شلاي ماخر - تحليل الإنسان.. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.455).

362 ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص.24-30. ومصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.90-91.

363 ينظر: هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص.72.

364 ينظر: عبد الكامل الشرقي، من فلسفات التأويل إلى آليات القراءة، ص.36. ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص.37-38.

365 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص.38.

366 مصطفى كيجل، المرجع السابق، ص.91.

367 نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص.42.

368 بول ريكور: (1913-2005) فيلسوف فرنسي، مهتم بقضايا التأويل، من مؤلفاته: صراع التأويلات - في التأويل. (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.338).

في التفسير)<sup>369</sup>، ويرى أن غاية الهرمنيوطيقا هو الكشف عن السمات الدلالية للرمز، وهذه السمات يشترط فيها أن ترتبط ارتباطاً كلياً باللغة، وذلك قصد ضمان وحدة الرمز رغم تفرّقتها في أماكن متعدّدة من جهة الظهور والخفاء، ومن هنا فالرمز يضمن انبعاث الفكر بانبعث الكلام أولاً، ويصف الرمز بكونه "فائض دلالة"، ذلك أنّ المعاني الثانوية الزائدة على المعنى الأصلي غير المقصود هي المقصودة في الحقل الدلالي للرمز، ويرى أن كلا الدالتين الأولية والثانوية معتمد عليه في عملية التفسير، غير أنّ الدلالة الأولية هي المعبر إلى الدلالة الثانوية وهي الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى<sup>370</sup>.

ويرفض "ريكور (Ricœur)" مفهوم اللغة الذي وصلت إليه البنيوية إذ جعلت من اللغة (تظهر بوصفها توسّطاً أو وساطة بين العقول والأشياء ... فلم تعد اللغة تعامل بوصفها "صورة حياتية" ... بل صارت نظاماً مكتفياً بذاته ذا علاقة داخلية فقط، وعند هذه النقطة تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً)<sup>371</sup>.

كما يرى أن العلاقة بين النصّ ومؤلفه علاقة جدلية فبقدر ما (يصير معنى المؤلف بعداً من أبعاد النصّ بقدر ما يكون من المتعدّد استحضار المؤلف لاستجابته، وحين لا يجيب النصّ، يثبت أنّ له مؤلفاً ... فمعنى المؤلف هو النظر الجدلي للمعنى اللفظي، وينبغي تفسير أي واحد منهما من خلال الآخر)<sup>372</sup>.

### ثالثاً: التأويل والهرمنيوطيقا في الفكر الحداثي العربي:

لقد حاول الحداثيون العرب إعطاء مشروعية تاريخية للمشروع التأويلي الهرمنيوطيقي الغربي من التراث الإسلامي، وذلك عن طريق الربط بين مفهوم التأويل فيه بمفهوم الهرمنيوطيقا في التداول المعرفي الغربي الحديث، ومن هنا نجد عباراتهم تترى في مدح التأويل التراثي العربي، وربطه بمفهوم الاجتهاد والتجديد، يقول علي حرب: (وما الاجتهاد والتأويل سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والإسلامي، في لحظة من لحظاته المختلفة لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجد ويتغيّر، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمتعالي حسبما يمليه منطق الإنساني والديني والتاريخي)<sup>373</sup>.

<sup>369</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص. 44.

<sup>370</sup> ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 94-97.

<sup>371</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 30.

<sup>372</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 62.

<sup>373</sup> علي حرب، التأويل والحقيقة، ص. 186-187.

وهكذا ينتقدون تراجع استعمال مصطلح التأويل في الثقافة العربية الإسلامية أمام مصطلح التفسير، ذلك أنّ مصطلح التفسير مرتبط بالشرح الظاهري، بينما تفتتح عبارة التأويل أمام المعاني الخفية للألفاظ، يقول نصر حامد أبو زيد: (ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح "التأويل" مقابل مصطلح "التفسير" درج العلماء المسلمون ... باستثناء الشيعة والمتصوفة على تفضيل مصطلح "التفسير" على مصطلح "التأويل". وصار شائعا "التأويل" جنوحاً عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار أو بالأحرى ضلالات من خلال تحريف عمديّ لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية)<sup>374</sup>.

ومن هنا يدعو أبو زيد لفتح باب التأويل والاجتهاد على مصرعيه دون أي قيد أو شرط، فيقول: (وهكذا يتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضدّ "التأويل" العقلانيّ لحساب "التفسير الحرفي". لو كان الأمر أمر "حلّ إسلامي" لاستتبع هذا فتح باب "الاجتهاد" على مصرعيه بلا تحفظات ولا شروط، لعلّ من أهمّها وأكثرها تناقضا مع مفهوم الاجتهاد ذاته: ألاّ يمسّ الاجتهاد ما هو محلّ إجماع)<sup>375</sup>. وهذا استبدال للمفهوم الإسلامي للتأويل، بمفهوم الهرمنيوطيقا الغربي، وتجاوز لكلّ ثوابت آليّة التأويل في الممارسة التراثية الإسلامية سواء عند أهل السنّة أو المعتزلة أو الشيعة أو المتصوفة، فالمعتزلة مثلاً قد شرطوا في التأويل (المواضعة، فالمجاز لا يكون عندهم من وضع الفرد واختياره، بل من وضع الجماعة. وبالتالي فـ"التأويل" عندهم لا يعني أكثر من نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصليّ إلى المعنى الذي اعتادت العرب أن تصرفه إليه في تجوزها الكلام)<sup>376</sup>. لذا يقول القاضي عبد الجبار: (ومتى صحّ أن يواضع زيدٌ عمراً على جعل الكلمة المخصوصة اسماً لمسمى مخصوص، لم يمتنع أن يعرف ذلك من حالهما غيرهما فيتبعهما في المواضعة ويصير لغة في للجماعة. ولا يجب أن يكون ذلك لغة إلا لمن حصل منه المواضعة؛ ولذلك يقال في اللغة العربية إنّها لغة لسائر من تحدّث إذا اتّبع من تقدّم في المواضعة)<sup>377</sup>. وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة من التأويل بينما إنّ الحديثين يرون أنّ هذا الكلام لا معنى له، لعدم تحقيقه رغبتهم في التحلّل من كلّ القيود والضوابط التأويلية.

<sup>374</sup> نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص.176.

<sup>375</sup> نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص.184.

<sup>376</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.274.

<sup>377</sup> القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب العدل والتوحيد، ج:1، ص.149.

ومضاهاة للمشروع التأويلي الغربي في تجاوز الأصول فقد حدّد الحداثيون العرب هدف مشروعهم التأويلي في أنّه يكمن في محاولة تحطّي الأسس والثوابت (فالثقافة تنمو بإعادة تأويل الأصول والأسس، وهذا ينطبق على الثقافة الإسلامية بل يصحّ القول إن ميزة هذه الثقافة أنّها كانت تتجدّد من خلال مبدأ التأويل)<sup>378</sup>.

ويصل عبد المجيد الشرفي في الأخير - بعد بحثه في أنماط القراءات- إلى أنّ القراءة التأويلية هي الأجدر بقراءة النصّ الديني، لما تحقّقه من تجاوز للمسلّمات، و(البحث عن معانٍ متجدّدة ملائمة لظروف الحياة المتجدّدة... فتكون هذه الخاصية الديناميّة للنصّ ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يثرها النصّ الماضي، وهكذا يصبح الخطاب التأسيسيّ والأوّل زمانياً منطلقاً لخطاب آخر غير منتظر وغير مؤمّل في آن واحد، لأنّه لم يكتشف بعد، وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعاداً جديدة ويمكن أن يتعلّق بروح النصّ ومقاصده أكثر من ألفاظه)<sup>379</sup>.

والجدير بالذكر أنّ الحداثيين العرب مزجوا مع فلسفة التأويل بصورتها الغربية أفكاراً أخرى مستقاة من البنيويّة والتفكيكيّة، فأعلنوا إلغاءً أحادية الدلالة، وأكدوا على أنّ تعدّد دلالة النصّ الواحد باختلاف القراء هو الأصل، فتكون (هذه القراءات في الواقع ثمرة جدليّة بين النصّ وقرائه من جهة والبنى الاجتماعيّة والنفسانيّة للقراء من جهة ثانيّة في الأديان جميعها)<sup>380</sup>، ومن هنا (لا جدوى مثلاً من نقض النصّ الدينيّ أو النبويّ، إذ هو فضاء متّسع أو عالم مجازيّ متشابهك يملي نفسه بوصفه مرجعية للمعنى أو مصدراً من مصادر المشروعيّة، كما يستحيل في المقابل تملك معناه والتطابق معه، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه اختلافاً ما باختلاف الناطق والدالّ، وتباين المقاصد والتجارب... مما يعني أنّ النصّ معطى لكي نعمل عليه ونخضعه للدّرس والتحليل لتجديد حقول المعرفة... أو لتغيير آليات الفهم)<sup>381</sup>.

وفي السياق ذاته نجدهم يمتدحون ما توصّلت إليه المناهج اللسانية الغربية الحديثة، من تجاوزها لأحادية المعنى، فهي في منظورهم قد لعبت (دوراً هاماً في ترسيخ الوعي بهذه الحقيقة حين قوّضت

<sup>378</sup> علي حرب، التأويل والحقيقة، ص.190.

<sup>379</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص.108-109.

<sup>380</sup> عبد المجيد الشرفي، المرجع نفسه، ص.107-108.

<sup>381</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.142.

أحادية المعنى، وعوّضتها بتضافر النص ذاته وقارائه بشخصيته المتميزة والظروف التاريخية التي يقرأ فيها النص في توليد المعنى).<sup>382</sup>

وإنّ الإقرار بتعدد دلالات النص باختلاف القراء له، إعلان عن موت المؤلف وانفصاله عن نصّه، واستبدال المؤلف بالقارئ، يقول أبو زيد: (وهكذا تتعدّد دلالات النصوص وتتسع مع تغيّر آفاق القراءة مكانيا وزمانيا، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نصّ على نصّ... إنّها نظريّة النقد الجديد، خلعت مسوحها القديمة واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل بآليات الإبداع والتشكيل)<sup>383</sup>. وبذلك تكون كل قراءة (تحقق إمكانا دلاليا لم يتحقق من قبل، كلّ قراءة هي اكتشاف جديد... عن طبقة من طبقاته الدلالية، وبهذا تسهم القراءة في تجديد النص، وتعمل على تحويله)<sup>384</sup>.

وهكذا يظهر الارتباط الجلي بين فعل التأويل والإقرار بتاريخية النص في المشروع الحدائبي العربي، وذلك من خلال إعادة النظر في النصوص وحتى في تأويلاتها التراثية لكونها أشبه ما تكون (بالطبقات الكثيفة التي تراكمت على النص المقدّس، وقد وقع بها الانحياز في كثير من الأحيان نحو ما تقتضيه الظروف التاريخية)<sup>385</sup>.

ومن خلال هذه الإطلاقة القصيرة على المشروع التأويلي العربي أمكن القول إنّ مشروع مستلّ من نظيره الأوروبي، من غير وجود ملامح تجديديّة، لتبقى سمة التقليد العقبة الخانقة للمشاريع التحديثية العربية، حتى يشعر الدّارس لها وكأنّه أمام عقول نضبت عن التجديد ولبست مسوح التقليد، تنزع من تربة ثقافية، لتزرع في تربة ثقافية أخرى غريبة عليها<sup>386</sup>.

وإن كان الحدائبيون العرب يسعون لتحقيق فائض في المعنى، عن طريق الإقرار بتعدد دلالات النص بتعدّد قرائه والفاهمين له، فإنّ فشل مشروعهم هذا يكمن في عجزهم عن تحقيق المعنى، بعد أن اعتقدوا أنّ تفسير الدلالة قد يحقّقه، فوقعوا في فخّ التضحية بالكتلة لحساب الطاقّة<sup>387</sup>.

ثمّ (إنّ النتيجة المنطقية المباشرة للقول بلا نهائية الدلالة... هي: كلّ القراءات إساءة قراءات، وكلّ التفسيرات إساءة تفسيرات)<sup>388</sup>، ذلك أنّ القارئ لا يتوقّف دوره في حدود اكتشاف المعنى بل

<sup>382</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص. 23-24.

<sup>383</sup> نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 142.

<sup>384</sup> علي حرب، نقد الحقيقة، ص. 9.

<sup>385</sup> عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص. 35.

<sup>386</sup> ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، ص. 250.

<sup>387</sup> ينظر: عبد العزيز حمودة، المراجع نفسه، ص. 251.

يعمل على بناء النص من جديد<sup>389</sup>، ولا شك أنّ هذا العمل إلغاء للنص القديم ومحو له ولدلالته، التي يعمل القارئ على استبدالها، ومن ثمت إخضاع الدلالة للأهواء والنزوات، ومن هنا ينشأ الصراع بين الدلالات المتعارضة، من غير أن يكون هناك مرجح، نظرا لأصحية كلّ تلك التأويلات في عقل منطري هذه الأقوال.

ولا شك أنّ افتقار المشروع التأويلي العربي لبدائل، ينطلق منها في عمله النقدي، خلا هدم التراث الإسلامي، مع الاستعانة بالمنهجية الغربية، يجعل حاله حال الثور الهائج، الذي أطلقه عصر الشك الشامل، يحطم كلّ شيء، فلا شيء معتمد ولا شيء موثوق... ثم غاية ما يحققه التوقف عند هذه الحالة التخريبية<sup>390</sup>، دون إعطاء بدائل مقنعة، مما يجعل العاقل يفضل البقاء والعيش في النظام الذي يوقره القديم، بدل العيش في فوضى الأنظمة<sup>391</sup>.

#### رابعا: نقد نظرية التأويل<sup>392</sup>.

ينطلق المؤول للنص من خلفية مفادها أنّ النص عاجز بذاته عن التعبير عن ظاهره، لذا وجب اللجوء إلى المعنى الباطن، غير أن المأزق المعرفي الذي وقعت فيه هذه التأويلية عدم مراعاتها للمسار الصحيح عند الكشف عن المعنى الباطن فأهملت الرابط الذي ينقل من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن أو ما يسمّى القرينة، ولا شك أنّ هذا عجز عن إعطاء مسوّغ حقيقي أو برهان قاطع عن هذا العجز، ومن هنا أمكن القول إنّ فلسفة التأويل تجعل مقصد النص الأصلي هو الباطن وإن لم تقم الأدلة على اعتبار ذلك المعنى، بل حتى ولو تضافرت الأدلة على أنّ الظاهر هو المقصود<sup>393</sup>، وخلاصة القول إنّ دعاة هذا النوع من التأويل ينطلقون (من المعاني إلى الألفاظ [مما] يفسح المجال لجعل التأويل عبارة عن تضمين، [مما يعني أنّ] هناك آراء جاهزة تراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها، وواضح أنّ ما يجعل التأويل العرفاني تضمينا بهذا المعنى هو تحرره من قيد "القرينة"<sup>394</sup>).

388 عبد العزيز حمودة، المرايا المخدبة، ص. 341.

389 ينظر: عبد العزيز حمودة المرجع نفسه، ص. 341.

390 ينظر: عبد العزيز حمودة، المرجع نفسه، ص. 270.

391 ينظر: عبد العزيز حمودة، المرجع نفسه، ص. 351.

392 ينظر: المقال الذي نشرته في انتقاد الهرمنيوطيقا والمعنون بـ: رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر: سوزان سونتاغ نموذجاً، مجلة التدوين، ص. 58-64.

393 ينظر: فهد بن محمد القريشي، منهج حسن حنفي، ص. 95-96.

394 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 291.

ولما كان العجز عن تحقيق القرينة الناقلة من المعنى الأوّلي إلى فائض المعنى، استندت الهرمنيوطيقا لأمر آخر منها: الاحتمال والاستبعاد، احتمال النص للمعنى الباطن، وإن كان غير مقصود، واستبعاد المعنى الظاهر وإن كان مقصودا، وهذا تمهيدا لحنق النص الأصلي وتعويضه بنص آخر اصطنع من ورائه من غير موافقته ولا دلالته عليه.

وهذا ما يفتح الباب واسعا أمام لا نهائية النصوص، وذلك بافتراض وجود نصوص متعدّدة وراء كلّ نص يراد تأويله، ولعل بعض تلك النصوص ينسخ بعضها بعضا، ويكذب اللاحق منها السابق ويخطئها، ويتفرّع عن كلّ نص من هذه النصوص التأويلية ما لا يعدّ ولا يحصى من القراءات، في مقدرة هائلة (على الانتقال من مدلول إلى آخر دون ضابط أو رقيب ... بل تؤكّد أنّ أيّ شيء يمكن أن يحيل على آخر ... استنادا إلى وجود نسيج لا ضابط له من المرجعيّات المتبادلة)<sup>395</sup>.

ولا شكّ أن مثل هذه الفوضى النصّوصيّة يقضي على المقصود الأوّل من ظهور الهرمنيوطيقا، ألا وهو تأطير منهجية معرفية يُحتكم إليها في التفسير، ذلك أن المنهج يقتضي الثبات في الآليات والنتائج بخلاف ما هو ظاهر في منهج الهرمنيوطيقا، ومن هنا يحتاج إلى إعادة النظر في هذا المنهج التأويلي، ذلك أنّه يهدّد الهرمنيوطيقا نفسها، ويجعلها مجرد نظرية بلا فاعلية ولا دلالة علمية ومنهجية، خاصة أن السبب في ظهور مثل هذا العلم هو محاولة مظاهرات العلوم التجريبية من خلال مراعاة واقع العلوم الإنسانية، غير أنّ الفارق بين منهج العلوم التجريبية استمساكها بظاهر نتائج التجربة إذا ثبت خلافها، بينما تنبئ الدلالة المعرفية في العلوم الإنسانية بين ثنايا النظريات التأويلية مما يجعل مثل هذه المناهج هي العائق الأكبر أمام تطوّر مثل هذه العلوم، ويتأكد كلّ ذلك إذا علمنا أن معظم العلوم والفنون قائمة (على الهروب من التأويل ... لذلك فهو لا يسرى إلا في الفنون التي تتسم بطليعة ضعيفة لا تذكر)<sup>396</sup>.

إن الهرمنيوطيقا ليست إلا محاولة للهروب من النص، وإنكاره، وما هي إلا توليفة من الخلفيات الفكرية تصادم النص وتواجهه بعدما فشلت في إسقاط واقعيته وأثره الفكري أو الديني، لذلك فالعجز كامن في ذات المؤول الذي لم يتسن له إلا التنكّر تحت أزياء مختلفة منها زي الهرمنيوطيقا، في محاولة استلابيّة ماصّة لكلّ قواعد الحياة في النص.

وعلى ذلك فالتجربة التأويلية الغربية بصورتها الحديثة بدأت تلفظ أنفاسها خاصة بعدما تبيّنت آثارها وظهرت قيمتها المعرفية، و(على هذا النحو، فالتأويل ليس قيمة مطلقة، وحركة ذهنيّة تقع في

<sup>395</sup> أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص. 118.

<sup>396</sup> سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص. 26.

مملكة من القدرات غير الخاضعة للزمن... اليوم هو مشروع التأويل فيه رجعيّ إلى حدّ كبير، وخانق، فعلى غرار الغازات المنبعثة في من عوادم السيارات الصناعيّة الثقيلة... يسمّم فرط إهراق التأويلات الفنيّة رهافة أحاسيسنا... التأويل هو انتقام الفكر من الفنّ بل هو أكثر من ذلك: إنّه انتقام الفكر من العالم، فالتأويل يعني الإفكار، استنفاذ العالم من أجل رسم عالم يتكوّن من ظلال المعاني، إنّه يروم تحويل العالم... كما لو أنّه يوجد عالم آخر<sup>397</sup>.

\*\*\*

وفي ختام هذا المبحث، يمكن التأكيد على أنّ ركني التاريخيّة، والممثّلين، في الحدوث في التاريخ، والتأويل، ما هما إلاّ عنوانين تنضوي تحتها مجموعة من الآليات الحدائثية، والتي بدورها تشكّل منهجا قرائيا اعتمد عليه أولئك الحدائثيون في نقد النصوص الدينية عموما، لذا فمن المشروع طرح تساؤل حول مشروعية وفعالية هذا المنهج في قراءة ما يطبّق عليه، وأكثر من ذلك، ما ينتج عن تطبيقه من آثار، وهذا ما يتم الكشف عنه في المبحث الآتي.

<sup>397</sup> سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص. 20-21.

المبحث الثالث: نقد التاريخية في نسخها العربية.

إن المتأمل في جلّ عمل الحداثيين العرب، يجد أنّه لا يخرج عن كونه توظيفاً منهجياً لمقولة "التاريخية"<sup>398</sup>، وقبل الكلام عن مدى صلاحية الاعتداد بالنتائج التي توصلت إليها، وجب الكلام عن مدى توفّر شروط المنهج، في التاريخية بصورتها الحديثة العربية. إنّ كلّ منهج لا بد وأن تتوفر فيه شروطٌ قبل تطبيق المنهج، وشروط في المنهج نفسه، وشروط أثناء تطبيقه على الظاهرة المدروسة<sup>399</sup>، لذلك ستناول الدراسة بالتفصيل مدى توفّر هذه الشروط في "التاريخية" بوصفها منهجاً قرائياً، ومن ثمّ تعليق الحكم عن مدى صلاحية "التاريخية"، والنتائج التي توصلت إليها.

وينبغي الإشارة إلى أنّ هذه الشروط ليست من قبيل اشتراط ما يعسر تحقيقه، وإنما هو اشتراط ما به يوصف به أيّ منهج بالعلمية والموضوعية. ودليل ذلك إقرار الحداثيين العرب على وجوب توفّر هذه الشروط في أيّ منهج، ويمكننا الاستدلال على ذلك بقول هاشم صالح: (نعتقد أنّ هناك عوامل موضوعية - أي خارجية - تحول دون انبثاق المفكر الرديكالي في الساحة العربية. هناك أولاً بالطبع ضغط المجتمع المحيط وهيبة التراث ... وهناك ثانياً عامل التكوين العلمي ... [و] هناك شرط ثالث ... وربما كان هو الشرط الأهم: ينبغي أن يكون مهوساً بجموم قومه أو أمته إلى درجة المرض)<sup>400</sup>. وهذه الشروط التي ذكرها هاشم صالح هي المسماة بـ "شروط ما قبل تطبيق المنهج"، وهي وإن لم تكن شاملة كلّ الشروط المنهجية؛ لكنها هي العمدة التي يتم اللجوء بها إلى تقرير مدى صلاحية باقي الشروط.

وفيما يأتي تفصيل الكلام على هذه الشروط، ومدى تحقّقها في كتابات الحداثيين العرب.

398 ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 29.

399 استفدت هذه الشروط مما ذكره الشيخ محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص. 22. وما بعدها، وينبغي التنبيه إلى أنّ هذه الشروط عامة يجب توفّرها في كلّ منهج. يقول أحمد شاكر في الكتاب نفسه ص. 26: (فالذي تبهتكت إليه ... وسميته ما قبل المنهج ... أصل أصيل في كلّ أمة ... وهو بلا ريب أصل أصيل في العلوم البحتة كما نسميه اليوم كالحساب والجبر والكيمياء، كما هو أصل أصيل في آداب اللسان كالأدب والتاريخ وعلوم الدين وعلم الفلسفة).

400 هاشم صالح، الانسداد التاريخي، ص. 264.

المطلب الأوّل: نقدها من جهة مدى توافر شروط "ما قبل تطبيق المنهج" فيها:

وهما شرطان: شروط تتعلق بالمادة العلميّة، وشروط تتعلق بالموضوعيّة<sup>401</sup>. وتفصيل الكلام عليهما

ما يأتي:

أولاً: الشروط المتعلقة بجمع المادة العلميّة:

ويقصد بها الإحاطة بالمادة العلميّة محلّ تطبيق المنهج عليها ب(جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسّر، ثمّ تحييص مفرداتها تحييصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقّة متناهية، وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسّر للدارس أن يرى ماهو زيف جلياً واضحاً، وهو صحيح مستبيناً ظاهراً، بلا غفلة، وبلا هوى، وبلا تسرّع)<sup>402</sup>.

أما جمع المادة العلميّة محلّ تطبيق المنهج عليها -التراث-، فهو ممكن للحدائبيين العرب ومتيسّر، لكن الملاحظ، نُبوّ منهم وبعدّ عن مظان هذه المادة العلميّة، والمرتكزة في التراث، بل نجد دعوة منهم صريحة إلى تجاوزه وعدم الاهتمام به، وهذا وحده كفيل بالحكم على فقدان هذا الشرط منهم، وإذا فقد تحقّق شرط المبتدأ حكم ببطلان المنهج من أساسه.

والملاحظ على الحدائبيين اهتمامهم بدراسة تاريخ العلوم وتطوّرها دون الاهتمام بالعلم الموضوعي<sup>403</sup>، الذي يعنى بتأسيس مفردات العلم والتحقيق في أدلّته ووجوه الترجيح، وهذا يكشف عن هشاشة في إدراك المادة العلميّة والإحاطة بها قبل نقدها، وبدلاً من الرجوع إلى المصادر الإسلاميّة الأصيلة في إدراك المادة التراثية على وجهها الحقيقيّ، فإنّ الحدائبيين العرب يفضّلون الرجوع إلى مصدر وسيط بينهم وبين التراث الإسلاميّ، ألا وهم المستشرقون، فهذا أركون يذكر لائحة فيها أهم روادّ الدّراسات التفسيرية في الإسلام، ولا نجد منهم رجلاً واحداً، من واضعي الفنّ فضلاً عن غيرهم، بل نجد اللائحة كلّها مطرّزة بالمستشرقين، ويقول بعد ذلك مبرّراً عمله هذا: (كنت قد ذكرت آنفاً لائحة بأسماء الباحثين الذين ساهموا في الدّراسات القرآنيّة بشكل علمي، وأدوا إلى تقدمها أو تقدم معرفتنا العلميّة بالقرآن. وربّما كان القارئ قد لاحظ أنّي لم أذكر إلا أسماء

401 ينظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص.22.

402 محمود شاكر، المرجع نفسه، ص.22.

403 ينظر: إبراهيم السكران، التأويل الحدائبي للتراث، ص.41.

مستشرقين. وعدم ذكرى لأي مفكر مسلم يكفي لإلغاء دراستي هذه أو الخطّ من قيمتها في نظر المسلمين الأرثوذكسيين)<sup>404</sup>.

وهذا هشام جعيط يرى أنّ مصادر السيرة النبوية الإسلامية، لا يمكن الاعتماد عليها في تاريخ السيرة النبوية، لما دخل فيها من أسطورة وخرافة<sup>405</sup>، ومع هذا فإنه يعتمد بشكل كليّ على كتابات المستشرقين<sup>406</sup> في إعادة كتابة تاريخ السيرة النبوية، ويرى أنّهم قد تخلّصوا من عداوتهم، ومن ثمّ فإنه سيعمل على التّرجيح بين أقوالهم، والتوفيق بين متناقضاتهم<sup>407</sup>، وكان الأولى له أن يعتمد على المصادر الإسلامية الأولى، مع سعيه للكشف على ما فيها من أسطورة وزيف، والعمل على تلافيه، مع التّرجيح بين ما يراه متعارضاً، لا أن يردّ كلّ مصادر السيرة لزعم وجود الأسطورة فيها، ثم يعمد إلى تخمينات المستشرقين ويعتمد عليها، ويوفّق بين متناقضاتها.

هذا فيما يخصّ مسألة جمع المادة والإحاطة بها، أما ما يتعلّق بتمحيص مفردات المادة تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقّة متناهية، فالحدائبيون أبعد الناس عن ذلك كيف لا وهم لم يحقّقوا شرط جمع المادة.

وينبغي التنبيه أن شرط جمع المادة تتعلّق به متعلّقات أخرى منها، الإحاطة بلغة المادة محلّ تطبيق المنهج عليها، وكذلك الانتماء إلى الحقل الثقافيّ للمادة محلّ الدراسة، قصد تحقيق أكبر للموضوعية<sup>408</sup>.

وتفصيل الكلام على توفّر هذه الشروط الثلاثة، كالآتي:

أ/ **شرط اللغة:** وشرطه (الإحاطة بأسرار اللغة وأساليبها الظاهرة والباطنة وعجائب تصاريفها التي تجمّعت وتشابكت على مرّ القرون البعيدة... وبين تمام الإحاطة باللغة وقصور الإحاطة بها مزالقة تزلّ عليها الأقدام، ومخاطر يخشى معها أن تنقلب وجوه المعاني مشوّهة الخلقه مستنكرة المرأة، بقدر بعدها عن الأسرار الخفية المستكنة في هذه الألفاظ والتراكيب)<sup>409</sup>.

404 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص. 39-40. واستفدت هذا النص مما ذكره إبراهيم السكران في كتابه التأويل الحدائبي للتراث، ص. 90.

405 ينظر: هشام جعيط، تاريخيّة الدّعوة المحمّدية بمكة، ص. 39.

406 ينظر: هشام جعيط، المرجع نفسه، ص. 37-39.

407 ينظر: هشام جعيط، المرجع نفسه، ص. 13-15.

408 ينظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص. 27.

409 محمود شاكر، المرجع نفسه، ص. 27.

ولا يستبعد اشتراط الإحاطة باللغة العربية، لأن كل العلوم الإسلامية دوّنت باللغة العربية، ولا يفهم القرآن ولا السنّة بغير اللغة العربية، والملاحظ أن الحدائين العرب أبعد ما يكونوا عن الإمام باللغة العربية، لعدّة أمور منها:

1/ احتقارهم اللغة العربية ودعوتهم إلى تلافيتها وتجاوزها: فهذا الجابريّ نجده يحتقر العربيّ والعربيّة على حدّ سواء، ففي كتابه "تكوين العقل العربي" يستشكل المكانة الرّفيعّة التي أعطيت للغة العربية في الفكر الإسلاميّ، وتحت عنوان: "الأعرابيّ صانع العالم العربيّ" يجب عن الاستشكال ويقول: (تمت معطيات كثيرة يمكن أن تبرّر إعطاء الأولويّة للغة العربية في دراسة مكوّنات العقل العربيّ، فالعربيّ يجب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيرا ليس فقط عن قوّتها، بل عن قوّته هو أيضا ... ومن هنا يمكننا القول إنّ كلّما كان العربيّ أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيرا واستجابة، كان أكثر امتلاكا لما به الإنسان إنسان: فالعربيّ "حيوان فصيح" بالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدّد ماهيته. ويمكن تبرير إعطاء الأولويّة للغة العربية ... إلى أنّ أهمّ ما ساهم به العرب في الحضارة الإسلاميّة التي ورثت الحضارات السابقة لها هو اللغة والدين)<sup>410</sup>.

غير أنّ هذا الكلام لم يرض جورج طرابيشي<sup>411</sup> فردّ عليه ردا وافيا فقال: (إنّ أخطر ما في هذا النصّ هو، بطبيعة الحال، غائيته التي تفصح ... عنها الجملة الأخيرة. ولكن هذه الخطورة لا تلغ القفزة المنطقية التي أباحت للجابري أن ينتقل إلى تعريف العربيّ بأنّه حيوان فصيح، كما لا تلغي على الأخصّ التلاعب المنطقي الذي استباح الجابري بموجبه أن يقيم علاقة تفارق، بل تناف، ما بين الفصاحة والعقل في تحديد ماهية الإنسان العربي)<sup>412</sup>.

ويضيف قائلا: (كان يمكن للجابري انطلاقا من تحديدات الشافعيّ للبيان في الرّسالة، ومن مصادرات الجاحظ في البيان والتبيين ... أن يكون أقرب إلى روح الإبستمي السائدة في الثقافة العربية الإسلامية وأن يعرّف العربيّ بأنّه حيوان ميين ... لكن بما أن قصده المباطن هجائيّ، فقد آثر

410 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.75.

411 جورج طرابيشي : (1939-2016) مفكر وكاتب وناقد و مترجم سوري، مهتم بمشكلات النهضة في الوطن العربي، ونقد محاولات التحديث فيه، من أبرز مؤلفاته : معجم الفلاسفة - نقد نقد العقل العربي - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. (ينظر: <https://ar.wikipedia.org>).

412 جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي - إشكالات العقل العربي، ص.72.

أن يقفز بصورة لا يبررها السياق ولا المنهج الإستمولوجي الافتراضي في مشروعه لـ "نقد العقل العربي" من البيان إلى الفصاحة نظرا إلى ما لتعبير "حيوان فصيح" من حمولة كاريكاتورية<sup>413</sup>.

وبما أنّ الجابريّ ناقد للعقل العربيّ وللغة العربية، فإن طرايشي يرى أنّه من المشروع أن يطالبه بالتضلّع في اللغة العربية، فيقول: (بل يتعيّن علينا أن نطالبه بالتضلّع في دلالات اللغة العربية عندما يتصدّى لإطلاق أحكامه التبخيّسيّة على العقل العربيّ من زاوية "خصوصيّة" العلاقة التي تربط بينه وبين اللغة التي عبّر عن نفسه فيها)<sup>414</sup>.

2/ كتابتهم بغير اللغة العربية في نقد التراث الإسلاميّ: وهذه المسألة تطرح إشكالات عدّة متعلّقة، بمدى قدرة اللغة الأجنبيّة على نقد التراث العربيّ الإسلاميّ، وهل بمقدرة غير المحيط باللغة العربية أن ينقد التراث العربيّ الإسلاميّ انطلاقا من اللغة الأجنبيّة التي يكتب بها؟<sup>415</sup>.

لا شك أنّ هذه الإشكالات غير مطروحة عند الحداثيين البتة، بل نجدهم يقبلون القاعدة، فيتّهمون من لا يتقن اللغات الأجنبيّة بالعجز العلميّ، فهذا محمد أركون يرى أن (من لم يستوف هذا الشرط فإنّه غير مؤهل لحوض غمار الأنثروبولوجيا أو في أي علم من العلوم الإنسانية، بالمستوى التي هي عليه الآن في الإطار الغربيّ، والمفارقة هنا هي أنّه لم يشترط على من يبحث في النصّ الدينيّ الإسلاميّ أن يكون ممن يجيد اللغة العربية؟ بل كثيرا ما يقف عند ترجمة أقوال أو مقالات المستشرقين ويوظّفها مترجمة دونما اشتراط للغة العربية)<sup>416</sup>.

والكلام نفسه نجده عند مترجم كتبه "هاشم صالح" إذ يقول: (أصبح من تحصيل الحاصل القول بأنّ ترجمة الفكر تشكّل حاجة ماسة بالنسبة للثقافة العربية، بل إنّ يتوقّف عليها إنقاذ الثقافة وهذه اللغة العريقة ... فقد أصبح الواحد منا يشيح ببصره عنها [يقصد اللغة العربية] إذا ما أراد أن ينهل العلم الحديث أو يتعمّق في دراسة موضوع ما ... لأنّ معظم العلوم الإنسانيّة الحديثة بكلّ مصطلحاتها وفتوحاتها المعرفية لم تعرف حتى الآن في اللغة العربية ... وأصبح المثقف العربي الذي لا يعرف واحدة من ... اللغات الأوروبية الحديثة يبدو متخلّفا أو عاجزا عن متابعة التقدم الفكريّ أو العلميّ)<sup>417</sup>.

413 جورج طرايشي، نقد العقل العربي - إشكالات العقل العربي، ص. 74.

414 جورج طرايشي، المرجع نفسه ص. 81.

415 ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 449-450.

416 مرزوق العمري، المرجع نفسه، ص. 450.

417 هاشم صالح، مقدمته على كتاب: قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ص. 12.

والذي يدعو للعجب، كيف يساهم التضلع في الثقافات الأخرى، وتعلم لغاتهم، في تنمية اللغة العربية والنهوض بها؟! ولو قلنا العكس لكان منطوقاً صواباً.

ومن هنا نجد طه عبد الرحمن يعيب على الحدائين قلة فقههم اللغة العربية فيقول: (والحق أن قلة اطلاعهم على معارف [التراث] وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينافر فيها إلا من هو أقلّ علماً وأضعف أنساً، ولا أدلّ على ذلك من أمرين: قلق عباراتهم ونقص عملهم، أما قلق عباراتهم فينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السقيم، فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه؟ فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته...<sup>418</sup>).

**3/ عائق الترجمة:** لما كانت ثقافة أكثر الحدائين العرب متحصلة بغير العربية، ومتجهة لنقد التراث العربي، تبرز لنا إشكالية منهجية أخرى تتمثل في عائق الترجمة، وتتمحور التساؤلات حول مسألة الترجمة من عدة جوانب يمكن إيرادها باختصار، كما يأتي:

- **مسألة مصدرية المنهج:** لقد تعددت اللغات التي أخذ منها الحدائون العرب مناهجهم النقدية، فلو تتبعنا نظرية الهيرونيوطيقا، لوجدناها تشكّلت وأخذت من عدة مفكرين أوروبيين وأمريكيين، وكلّ يكتب بلغته، ودوّنت النظرية بعد ذلك بلغات شتى من ألمانية وفرنسية وإنجليزية... إلخ، ولا شك أن الاستيفاء بمقاصد كلّ المتكلمين في النظرية، بالعودة إلى مصادرهم الأصلية، مما يتعدّر على الحدائيّ الواحد<sup>419</sup>، ومع هذا فقد اقتحم الحدائون هذا المجال، ومع ضعف قدراتهم في اللغة العربية، تولّد عن ذلك عدّة ملاحظات على منهجية الترجمة الحدائية للمناهج الغربية، وعلى التراجم التي تتمّ على مصنفاتهم المكتوبة بغير العربية، ومن ذلك:

● **غياب المعجم المصطلحي العلميّ المتعلّق بالمناهج الحدائية في اللغة الأصلية التي يكتب بها الحدائي:** وهذه مسألة استشعرها أركون وجعلها من بين العوائق التي تحول بينه وبين الكتابة باللغة العربية، فنجده يقول: (لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما: متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالإطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية، ثمّ إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجدّدة والمتحوّلة من كلّ لغة من اللغات الأصلية "الإنجليزية والفرنسية والألمانية خاصة" إلى العربية)<sup>420</sup>.

<sup>418</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 10.

<sup>419</sup> ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 448.

<sup>420</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 07.

● العجز عن إيجاد بدائل مصطلحية عربية وافية للمصطلحات المترجمة: وهذا ما استشعره أركون أيضا، إذ قال: (لهذا السبب لم نوفق بعد إلى إيجاد مصطلحات وافية سليمة للدلالة الفكرية الكاملة على مفهومات من مثل: orthodoxy, spiritualité, théologal ...) <sup>421</sup>.

ومن هنا نجده يستعير مصطلح "الأرثوذكسية (orthodoxie)" <sup>422</sup>، التي لا تخرج عن المعنى الأيديولوجي في الثقافة اللاهوتية النصرانية، ويحاول تطبيقها على التراث العربي الإسلامي بالمعاني الدلالية نفسها الموجودة في الثقافة الأصلية <sup>423</sup>.

● الفوضى المصطلحية: وذلك نتيجة عدم وجود حقل دلالي موحد للمصطلحات المنهجية المستوردة، وهذا ما أقرّ به أركون أيضا، إذ يقول: (وبمجرد تأمل هذا الشكل الممثل للعلاقات الحية بين الفكر والتاريخ واللغة يستطيع القارئ أن يدرك أسباب الفوضى الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية فيما يخص التعبير عن الحداثة الفكرية، ما دام كل مؤلف عربي يبدع اصطلاحاته الخاصة دون أن يوفق إلى خلق مدرسة تتبنى هذا الاصطلاح وتذيعه عن طريق الشروح والتعقيبات والمناقشات... فسيذهب اجتهاد المجتهد... سدى) <sup>424</sup>.

ومن هنا نجد أحد الباحثين يستغرب من عدم وجود ترجمة موحدة للمصطلحين "sémiologie" ومصطلح "sémiotique" ويقول: (ستة وثلاثون مصطلحا عربيا في مواجهة مصطلحين أجنبيين اثنين يعبران عن مفهومين متداخلين لكنهما واضحين نسيبا، أي أنّ المعادلة الغربية "2=2" انتقلت إلى الوطن العربي بشكل لا يمكن أن يكون إلا مشوّها "2=36"، من الطريف أن تندرك "الأعراضية وسط هذا الركام، لتكون تعبيرا ضمينا أمينا عن إسهال مرضي فتاك بالفعل الاصطلاحي العربي، وهذه الترجمات الست والثلاثون هي بعض أعراضه) <sup>425</sup>.

● سيطرة التزعة الأيديولوجية في الترجمة: وذلك بتكليف كثير من الترجمات حسب أهواء المترجم أو الناشر، أو القراء، ويمكن إرجاع ذلك للأسباب الآتية:

421 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 08.

422 الأرثوذكسية (orthodoxie): يقصد بها الرشد، وإذا استعملت لوصف مذهب أو فرقة فيقصد بها أهم هم أهل الصواب أو الموقف الصائب. أما شحنتها الدلالية في العقيدة المسيحية فيقصد بها فرقة من فرق النصارى تؤمن بالاندماج التام بين ناسوت ولاهوت المسيح. ينظر: (عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص. 40).

423 ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، ص. 08.

424 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 08.

425 يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص. 233.

- الانفعال الاضطراري الكامن وراء الباعث نحو الترجمة، فلم تكن الترجمة فعلا اختياريا، بل كانت ردّة فعل عن الواقع المنحطّ للعالم الإسلاميّ، لذلك كان القصد منها تقليد الغرب والرغبة في اللّحاق به.

- الترجمة من موقع ضعف تجاه الثقافة التي يتم الترجمة منها، وهذا العامل يترك أثرا نفسيا تجاه هذه الثقافة، ويتجلى في الولوع بتقليد الغالب في شأنه كلّ<sup>426</sup>.

ويمكن التمثيل للترجمة التي تتدخل فيها الأهواء الشخصية، فتحرّف مقاصد النصّ الأصليّ بما قام به الجابري، من ترجمته للعبارة الآتية : (la logique est la physique de l'objet) فأعطى لها مدلولاً يقتضي أن "المنطق يدرس موضوعات معيّنة ومخصوصة، ويستخرج قوانين كلّ منها"، بينما دلالة الأصل الفرنسيّ هي أنّ المنطق يدرس كلّ الموضوعات، أي كانت، بمعنى أنّ القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكلّ الموضوعات، كائنة ما كانت، وشتان بين الدالّتين)<sup>427</sup>.

ولا شك أن هذا التحريف المنهجيّ في كتابات وتراجم الحداثيين هي التي فتحت أعين كثير من المثقفين على حقيقة صنيعهم، وتكفينا شهادة جورج طرابيشي على ذلك، فيقول عن سبب تأليفه كتاب "نقد العقل العربي" في الردّ على الجابريّ: (ولقد شاءت الصدفة أن أقع على الأصل الأجنبي لشاهد كان وضمّفه الجابري ... فدهشت لما وجدته في روحه وحرفه معا ينطق بعكس ما يقوله الجابري إياه. ومن ثم اندفعت أتحرى عن شواهد الجابري ... سواء أكانت عربية أم أجنبيّة ... فليست بين شواهد الجابري ... سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها)<sup>428</sup>.

ومن أمثلة الترجمات لكتب الحداثيين التي خالف مضمونها العربي، مضمونها الأصلي، نجد كتاب : "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" لمحمد أركون، فالطبعة العربيّة تُختلّف عن نصّ الكتاب بالفرنسيّة، فالفصول الستة هي في كلا الكتابين، إلّا أنّه ابتداء من الفصل السابع استبدل أركون الفصول الستة الباقية من كتابه بالفرنسيّة بفصلين آخرين هما: الخطابات الإسلاميّة، الخطابات الاستشراقية والفكر العلميّ" و "الإسلام والعلمنة". وبهذا يُصبح الكتاب المترجم كتاباً آخر مُخالفاً للكتاب

<sup>426</sup> ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص.150.

<sup>427</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص.43. ودلني على هذا النصّ : مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص.449.

<sup>428</sup> جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي - نظرية العقل -، ص.08.

الأصل بالفرنسيّة. وقد أشار محمد أركون في مقدمة كتابه بالفرنسيّة أنه قد رَضَحَ لرغبة النَّاشِر في عدم إدراج عديد من نصوص مُحاضراته ومقالاته<sup>429</sup>.

● **الاعتماد على الترجمة الواحدة للمترجم الواحد للكتاب الواحد:** وهذه الظاهرة جليّة في ترجمات محمد أركون، فالذي قام بترجمة جلّ كتبه، هو هاشم صالح، وهذه الطريقة في الترجمة عليها عدّة ملاحظات وهي:

- أنّ الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه<sup>430</sup>: وهذا ما نبه إليه أركون قائلاً: (ومهما بلغ هاشم صالح من الدقة والتدقيق في ترجمته فإني أحذّر القارئ العربيّ كلّ التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النّص العربيّ فقط)<sup>431</sup>.

- هذا النوع من الترجمة وضع تلبية لحاجات ظرفية معيّنة: وبالتالي فهي عرضة للتغيّر حسب تغيّر الظروف والدّوافع<sup>432</sup>.

- أن المترجمين ليسوا صنفاً واحداً، بل أصنافاً متعدّدة: فطرائقهم تختلف في الترجمة فمنهم من يغلب لغة الأصل على النّقل، ومنهم من يغلب لغة النّقل على الأصل، هذا فضلاً عن المكنة العلمية في الترجمة، فمنهم من له باع طويل في الترجمة ومنهم من ليس له تضلّع فيها<sup>433</sup>، وهذا ما ينعكس إيجاباً أو سلباً على المادة المترجمة. والذي يهمننا هنا واقع ترجمة مناهج الحدائبيين الغربية إلى العربية، فإنّ كلّ المتناقضات التي سبق ذكرها نجدّها تجتمع في تلك الترجمات، لكن ليس بين عدّة مترجمين، إنّما ذلك عند المترجم الواحد، فهذا هاشم صالح يعترف بتقلّبه بين أنواع الترجمات المختلفة، فيقول: (في البداية كانت خبرتي في مجال الترجمة ضعيفة... لذلك جاءت ترجماتي حرفيّة أكثر مما ينبغي... لقد لزمّني سنوات عديدة من التدريب والتخبّط حتى اكتشفت ذلك. ولذلك فإني أنوي الرّجوع إلى النّصوص السابقة وإعادة ترجمتها من جديد. وأقصد بها أساساً تلك التي نشرت في الكتابين التاليين: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ثمّ الفكر الإسلامي: قراءة علمية)<sup>434</sup>.

429 محمد بريش، مقال: وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره على الرابط الآتي (<http://www.alukah.net>) .

430 طه عبد الرحمن، روح الحدائبة، ص.151.

431 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.09.

432 ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص.151.

433 ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص.151.

434 هاشم صالح، مقدمته على كتاب: قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ص.11.

- (لكل ترجمة وضعت بالفعل بدائل بالقوة عند واضعها: إذ كلما اختار الناقل ترجمة معيّنة، بقي في مكنته أن يستبدل مكانها غيرها ... والشاهد على ذلك تردد المترجم بين عبارات مختلفة تؤدي كلها المقصود قبل أن يقع اختياره على واحدة منها)<sup>435</sup> نتيجة مرجحات أخرى، ومن ذلك التردد ذلك الواقع بين أركون وهاشم صالح في ترجمة كلمة "Tradition" فأركون اقترح ترجمتها بـ "سنة" بينما اقترح صالح ترجمتها بلفظة "تراث"، وهي اللفظة التي تمّ تثبيتها، لأنها الأوسع دلالة في التعبير المخلفات الفكرية لكلّ من أهل السنة والمعتزلة والشيعة والخوارج<sup>436</sup>.

ب/ شرط الثقافة: بعد الكلام عن اللغة ننتقل إلى الكلام عن مصطلح هو أوسع من اللغة، ألا وهو الثقافة. ويمكن تعريف الثقافة على أنّها: (السمات المميزة لأمة من الأمم في المعارف والقيم وطرائق الإبداع الجمالي والتقني وطرز الحياة وخط التفكير والسلوك والتعبير، والتطلعات للمثل العليا)<sup>437</sup>.

والكلام عن الثقافة يتعلّق من جهة الانتماء و(الانتساب والولاء إليها الذي يشدّ الإنسان إلى ما ينتسب إليه، فيرتبط به، وينجذب إليه)<sup>438</sup>. حتى إذا ما صدر منه نقد تجاهها، استبعد عامل الهوية والذاتية، وظهرت مخايل الإنصاف على منتحله.

ومن هنا نجد الحافظ ابن حجر ينوّه إلى أهميّة الانتماء العلمي - بمفهومه الواسع - في قبول النقد، ففي صدد كلامه عن نقد الدرارقطني للصحيح قال: (إذا تأمل المنصف ما حررته من ذلك، عظم مقدار هذا المنصف في نفسه، وجل تصنيفه في عينه وعذر الأئمة من أهل العلم في تلقيه بالقبول والتسليم، وتقديمهم له على كل مصنف في الحديث والقديم، وليسوا سواء من يدفع بالصدر فلا يأمن دعوى العصبية، ومن يدفع بيد الإنصاف على القواعد المرضية والضوابط المرعية)<sup>439</sup>.

<sup>435</sup> طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص. 153.

<sup>436</sup> هاشم صالح، تعليقه على كتاب: الفكر الإسلامي: قراءة علمية لمحمد أركون، ص. 17.

<sup>437</sup> صالح بن سعيد الزهراني، العقل المستعار: بحث في إشكالية المنهج في النقد الأدبي الحديث، ص. 04.

<sup>438</sup> محمد عمارة، الانتماء الثقافي، ص. 08.

<sup>439</sup> ابن حجر، فتح الباري، ج: 1، ص. 383.

وفي هذا الصدد يقول محمود شاكر<sup>440</sup>: (إن الثقافة ... تكاد تكون سرا من الأسرار المثلثت في كلّ أمة من الأمم وفي كلّ جيل من البشر. وهي في أصلها الراسخ ... معارف كثيرة لا تحصى، متنوّعة أبلغ التّوّع لا يكاد يحاط بها، مطلوبة في كلّ مجتمع إنسانيّ للإيمان بها أولاً ... ثمّ للعمل بها ... ثمّ للإنتماء إليها ... إنتماء يحفظه ويحفظها من التفككك والإنهيار)<sup>441</sup>.

والثقافة المقصودة هنا هي الثقافة الإسلاميّة، بما خلفته هذه الحضارة من ثوابت لا ينبغي العدول عنها، ولقد حدّد عبد الله بن النديم<sup>442</sup>، ثوابت الثقافة الإسلاميّة والتي ينبغي المحافظة عليها، وهي ستّة<sup>443</sup>:

- حفظ الدين: الذي يمثّل حفظه الجامعة الحافظة لكلّ مقوّمات الانتماء.
  - حفظ اللغة: التي هي أداة الحفاظ على الأخلاق وتحسين العادات والمألوفات.
  - حفظ الأخلاق والسلوك والمظهر والوجاهة.
  - حفظ الثروة من صناعة وتجارة ومتعلّقات الاقتصاد.
  - الاعتزاز بالانتماء للبلاد الإسلاميّة: وعدم نصرّة العدوّ عليها.
  - حفظ الهويّة: بعدم التقليد والاتباع لمحسنات الآخر، ومجاراته في أقواله وأفعاله المخالفة<sup>444</sup>.
- وينبغي التنبيه إلى أنّ الثقافة الإسلاميّة ثقافة لها خصوصيّة، (وخصوصيّةها ... نابعة من انتمائنا إلى دين، لم يضعه إنسان، في زمان مضى، ومكان آخر، بل أنزله خالق هذا الإنسان تاما كاملا ... فجاء كاملا لكلّ من يبحث عن الانتماء ... وبذا جاءت الأحكام التي تقود إلى هذه المفهومات دون الإخلال بعمارة الأرض، وتنمية الإقتصاد، والخوض في السياسة، وتعاطي الفكر والثقافة والأدب)<sup>445</sup>.

440 محمود محمد شاكر: (1909-1997) عالم وأديب ومفكر وكاتب مصري معاصر، من أشدّ المنافحين عن العربية ضدّ حملات التغريب، من مؤلفاته: المتنبي - أباطيل وأسمار - رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. (ينظر: محاسن أحمد محمود، آراء محمود شاكر وجهوده اللغوية، رسالة ماجستير، ص.5-28).

441 محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص.28.

442 عبد الله بن النديم: (1845-1896) كاتب وشاعر وخطيب وسياسي مناضل، متبحر في علوم الشريعة والعربية، كان من أنصار الثورة الغرابية وقادتها -1881م-، من مؤلفاته: الدرّ النفيس في تاريخ ابن إدريس - نيل الأرب في أخبار العرب. ينظر: (محمد عمارة، مقدمة تحقيقه على كتاب "الانتماء الثقافي" لعبد الله بن النديم، ص.6-7).

443 هذه الثوابت ذكرت بعضها باللفظ عن المؤلف، وبعضها كان عاما وغير محدّد فتصرّفت فيه.

444 ينظر: عبد الله بن النديم، الانتماء الثقافي، ص.32.

445 علي بن إبراهيم النملة، فكر الانتماء في زمن العولمة، ص.22.

وبعد هذا العرض الموجز عن الثقافة الإسلامية، وجب بيان موقف الحداثيين العرب منها، ومدى قرّبهم وبعدهم منها، وما يترتب بعد ذلك من موضوعيّة نقدية، تجاه هذه الثقافة.

يرى عبد الله العروي أن محاولة الرجوع إلى الثقافة الموروثة، ماهو إلا خلق لفلكور جديد لا أقلّ ولا أكثر<sup>446</sup>، لأنّ التراث الموروث لا يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا. ويعجز الاستمداد الشرعي للثقافة الإسلامية، بكونها ثقافة لا إنسانية فهي لا تعبر دائما عن حقائق دائمة ومتعالية<sup>447</sup>.

ويجعل القومية هي المعيار المتحكّم في تحديد المضمون الجوهري للثقافة، والذي من خلاله نفى المضمون الإسلامي للثقافة المغربية، فقال: (إنّ الإسلام كمتنقد وكنظيم اجتماعي وكنفسانية، له مغزي عام لا يمكن بحال أن يعبر عن قومية، إلا إذا قلنا أنّ القومية الإسلامية هي القومية الحقيقية. رغم ذلك لا يمكن للمضمون الديني في عمومته أن يمثّل أكثر من جانب واحد بين جوانب الشخصية القومية ... وفي هذا الحصر إجحاف بمفهوم الثقافة)<sup>448</sup>.

كما يعد اللغة العربية ليست معبرة عن الثقافة، (لأنّ أية لغة، خاصة الكلاسيكية العريقة أي التي أدخلت في قوالب وقواعد منذ زمن طويل، تفرض على من يستعملها مضامين كثيرة تحملها في تراكيبها وحتى في مفرداتها)<sup>449</sup>. وكأنّ الارتداد إلى الماضي عن طريق اللغة العربية تهمّة ينبغي تلافيا. غير أنّه يعود ليبيّن لنا مصدر مقولته هذه فيقول: (هذه حقيقة بديهية لكلّ اللغويين، ومع ذلك يرفضها أنصار اللغة العربية وربما كان سبب الرفض هو عدم انتشار البحوث الألسنية العصرية عندنا وحتى الفلسفة التحليلية على النمط الأنجلوسكسوني)<sup>450</sup>.

وكانّه يدعو إلى ثقافة عالميّة قوامها المبادئ الثقافية الغربية، مطبوعة بالماركسيّة والتاريخانية، فيقول: (تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية، وما هو أغرب من ذلك أيضا اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بجيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية ... إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق

446 ينظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص.113.

447 ينظر: عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.115.

448 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.105.

449 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.105.

450 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.105.

نظام الفكر التاريخي، مع تقبل جميع افتراضاته ... [وإن] أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم هي في الماركسية مقروءة بطريقة معينة<sup>451</sup>.

وهذا فيه من الإجحاف والإلغاء للذات الإسلامية والعربية ما لا ينكره أحد، (ولم يخطئ هشام جعيط عندما كتب منتقدا العروبي: هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية)<sup>452</sup>.

أما الجابري فإنه (لا يعلن استقالة المثقفين المحدثين أمام الثقافة العربية من أجل الارتقاء في بحر التاريخيّة، ولكنه يفضّل الصراع ضدها وإظهار تماثلها من الداخل، أي تماثل أسسها المعرفية، وهو من أجل النجاح في ذلك يقلّص العقلانيّة ومفهومها، إلى صورية نمطيّة ومفقرة، تعكس في فقرها البؤس التاريخيّ والنظري الذي تعيشه الحداثة وأيديولوجيّتها كفلسفة للنهضة العربية)<sup>453</sup>.

ومن هنا نجدّه يصرح علانية بالأصل الغربيّ للثقافة العربية الإسلاميّة فيقول: (ورثت الثقافة العربية الإسلاميّة كلّ علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة)<sup>454</sup>.

وإنّ تتبع مقولات الحداثيين عن ضرورة الانسلاخ عن الثقافة العربية الإسلاميّة، والاستسلام الكليّ للثقافة الغربية مما لا يمكن حصره، واكتفينا هنا بنموذج العروبي والجابري للدلالة على موقفهم من الانتماء إلى ثقافة هذه الأمة.

### ثانيا: الشروط المتعلقة بالموضوعية:

لقد حاول الحداثيون العرب نقد التراث الإسلاميّ، من وجهة نظر العلوم الإنسانيّة المعاصرة، وهذا الأمر يطرح إشكالين، الأوّل منهما: يدور حول مدى تحقّق الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة عموما، والمنهج التاريخيّ خصوصا. والثاني: يدور حول مدى تحقّق الموضوعيّة في كتابات الحداثيين العرب. وسأحاول الإجابة عن الإشكالين، كلّ على حدى.

أ/ مدى تحقّق الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة عموما، والمنهج التاريخيّ بنسخته الحداثيّة العربية خصوصا:

إنّ أهمّ ما يواجه الباحث في العلوم الإنسانيّة، ثلاث قضايا تنازع مسألة الموضوعية فيها، وهي: الذاتية، والقيمة، والأيديولوجية<sup>455</sup>. وتفصيلها ما يأتي:

451 عبد الله العروبي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية؟، ص. 152-153.

452 هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص. 151. بالفرنسية نقلا عن: برهان غليون، اغتيال العقل، ص. 177.

453 برهان غليون، المرجع نفسه، ص. 177.

454 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص. 304.

455 صلاح قنصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، ص. 58.

- الذاتية: ارتبطت المعرفة التاريخية عند الحداثيين العرب بمخلفات الفلسفة، من "هيجل (Hegel)" إلى "ماركس (Marx)"، وما استتبع ذلك من فلسفات التاريخ الجديد، وأهمّ سمة تقوم عليه هذه الفلسفة هي، انتقال موضوع البحث من الموضوع إلى الذات واستحالة قيام المنهج التاريخي على التحليل الموضوعي، كما سبق ذكره عن مدرسة التاريخ الجديد، وبذلك أصبح الموضوع وكلّ متعلّقاته (ينتمون إلى الذات، ذات المعرفة والسلوك)<sup>456</sup> وذلك بافتراض (الألفة بالبواعث والنوايا وسائر مصادر السلوك الإنساني الهادف، وكذلك الألفة بالغايات والقيم التي يكون بلوغها هو الهدف المعلن أو المضمّر لمثل هذا السلوك)<sup>457</sup>.

وإذا ثبت هذا الافتراض تأكّدت النزعة الذاتية، وانتفت الموضوعيّة، ولنا أن نؤكد ذلك من كلام الحداثيين.

يقول الجابري: (ونحن عندما نفعل هذا لا ندّعي أنّنا نقوم بعمل "بريء"، أي بقراءة لا تسهم في إنتاج المقروء، فمثل هذه القراءات لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل إننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في إنتاج مقروئنا ... وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا التشخيص بدون مادة يجري عليها ... وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي)<sup>458</sup>.

نلاحظ من خلال هذه المقولة سعي الجابري لجعل النصّ، ذاتيّ الفهم من القارئ أو الدارس له، وهذا تساوقا مع القراءات الحداثيّة الدّاعية لأوّلية القارئ على النصّ، ثمّ أشار إلى خضوع النصّ لنزعاته الشخصية، ونستشفّ ذلك من عبارة "لا ندّعي أنّنا نقوم بعمل بريء"، ثمّ حدّد بعد ذلك المرجعيّة الفكرية لتلك النزعات، والمتتمّلة في البنيويّة والتاريخيّة.

- القيمة: والذي نعنيه بالقيمة هنا منظومة المفاهيم والنظريات، التي تشكّل الخلفية الفكرية التي يتمّ من خلالها طرح التساؤلات، وتوجيه النّقد، وإصدار الأحكام<sup>459</sup>.

ولا شكّ أنّ (ما يسمى بـ"الحياد القيمي" أمر يوشك أن يكون مستحيلا في العلوم الإنسانيّة ... فالحوادث أو الوقائع الثقافيّة تفترض سلفا "توجّها قيميا")<sup>460</sup>. وهذا ما حدا بـ"لوسيان غولدمان

<sup>456</sup> لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ص. 53.

<sup>457</sup> صلاح قنصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانية، ص. 59.

<sup>458</sup> محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص. 12-13. ودلني على النصّ: إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص. 86.

<sup>459</sup> ينظر: صلاح قنصوه، المرجع السابق، ص. 61.

(Lucien Goldman) <sup>461</sup> للقول بأنّ: (الفردية التاريخية تُبنى بواسطة اختيارنا نحن لما هو جوهرى بالنسبة لنا، أي بالنسبة لأحكامنا القيميّة. وهكذا فالواقع التاريخي يتغيّر من عصر إلى عصر مع تغيّر لوائح القيمة) <sup>462</sup>.

وهذا ما يطرح مشكلة تعدّد القيم التي يحكم بها على الموضوع الواحد؛ باختلاف المنطلقات والخلفيات، وهذا ما يعبر عنه تعدّد وجهات نظر الحداثيين وتشتت عباراتهم القيميّة تجاه مسائل التراث والحداثة والتاريخيّة، نتيجة تعدّد واختلاف مشاربهم التي يستقون منها معارفهم، وأكثر من ذلك كلّ النسبيّة التي تلحق أحكامهم القيميّة، (ما دام الباحث خاضعا لتأثير اعتبارات الصواب والخطأ، فإنّ أفكاره وتصوّراته الخاصة ... تتسلّل جميعا إلى تحليلاته ...) <sup>463</sup>.

ويمكن البرهنة على أثر اختلاف المنطلقات القيميّة، على التحليلات والأحكام، فيما يخصّ مقولة التاريخيّة عند الحداثيين العرب، من خلال بيان جملة من التناقضات في طرحاتهم وأقوالهم.

وأوّل ما تتناقض فيه طرحات الحداثيين هو تحديد المنطلق الذي ينبغي منه البدء في تطبيق مسألة التاريخيّة، فبينما يذهب العرووي إلى ضرورة البدء من مرحلة التاريخانية قصد الوصول إلى مرحلة التاريخيّة <sup>464</sup>؛ يرى أركون أنّه بإمكان العالم الإسلام الدخول في مرحلة التاريخيّة وتجاوز الأصول مباشرة <sup>465</sup>، بينما يرى حسن حنفي أنّنا ما زلنا في مرحلة ما قبل عصر الأنوار التي ينبغي فيها الاهتمام بالتراث الإسلامي قصد استعماله في عملية التنوير <sup>466</sup>، أما هاشم صالح فيوافق في تشخيص المرحلة التي يمرّ بها العالم الإسلامي، لكن يخالفه في تحديد نوعية التراث الذي ينبغي الاهتمام به، إذ يرى أنّ تراث عصر الأنوار الأوروبي هو الجدير بالاهتمام لا التراث الإسلامي <sup>467</sup>،

<sup>460</sup> صلاح قصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانية، ص. 61.

<sup>461</sup> لوسيان غولدمان (Lucien Goldman): (1913-1970) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، انتقد الحتمية الاجتماعية، وطالب بتجاوز التفسيرات السطحية للواقع، كالتطبيقية، من مؤلفاته: العلوم الإنسانية والفلسفة - مباحث جدلية. ينظر: (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص. 442).

<sup>462</sup> لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ص. 62.

<sup>463</sup> صلاح قصوه، المرجع السابق، ص. 61.

<sup>464</sup> ينظر: عبد الله العرووي، مفهوم التاريخ، ص. 357.

<sup>465</sup> ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 139.

<sup>466</sup> ينظر: حسن حنفي، مقدمة ترجمته على كتاب تربية الجنس البشري للسنج، ص. 84.

<sup>467</sup> ينظر: هاشم صالح، تعليقه على كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ص. 139.

بينما يتجاوز علي حرب كلّ هذه الآليات فيلجأ إلى منهج التفكيك، معلنا بداية ما بعد الحداثة العربية، متجاوزا للخطى الثقيلة التي تخطوها الحداثة العربية، في ظلّ تاريخية لم تعرف موضعها التاريخي بعد<sup>468</sup>.

أما التناقضات التي تتعلّق بكتابتهم فهي أكبر من أن تحصى، ولو اكتفينا بنموذج واحد منهم لكفانا ذلك المؤنّة<sup>469</sup>، فهذا حسن حنفي - نظرا لكثرة المتناقضات في كتاباته - يصفه قرينه في المنهج "جورج طرابيشي" بقوله: (ما من كاتب أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق... بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد... فكما يفكّر كتّاب آخرون بواسطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكّر حسن حنفي بواسطة التناقض... كتابات حسن حنفي تمتاز بميزة لا ممارسة فيها: فهي لن تهيّجنا إلى الدّخول في أيّ نقاش أو حجاج مع كاتبها، لأنّ حسن حنفي هو الذي يتولى الرّد في كلّ مرّة على حسن حنفي)<sup>470</sup>.

ومن أمثلة تناقضه فيما يخصّ التاريخيّة<sup>471</sup>، حكمه على التراث بكونه نتاج واقعه وبيئته، فيقول: (ليس التراث مجموعة من العقائد النظريّة الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريّة في ظرف معيّن، وفي موقف تاريخيّ محدّد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم)<sup>472</sup>.

468 ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.146.

469 ينبغي التنبيه هنا إلى أن الباحث "محمد المزوغي" قام بإحصاء تناقضات محمد أركون في كتابه: العقل بين التاريخ والوحي، وهو كتاب حافل خاصة الصفحات الآتية: 110-111 و 113-116 و 123-127 و 195-199. بينما نجد أن الحدائبي "جورج طرابيشي" فقد قام بإحصاء تناقضات الجابري في موسوعته الموسومة بـ "نقد نقد العقل العربي" والصادرة في أربعة أجزاء قال في جزئها الأول (ص.9): (ولقد انتبهت إلى أنّ قلم الجابريّ ليس واحداً، وأنّ ما اعتبرته نقاطاً قابلة للانتقاد... ليست نقاطاً جزئية ولا عارضة، بل هي لفكر الجابري بمثابة الأس والمنطلق، ولقد شاءت الصدفة أن أقع على الأصل الأجنبيّ لشاهد كان وظّفه الجابري في إسناد أطروحته فدهشت لما وجدته في روحه وحرفه معا ينطق بعكس ما يُقوله الجابري إياه).

470 جورج طرابيشي، ازدواجيّة العقل، ص.10.

471 استفدت المثال مما ذكره: فهد بن محمد القريشي، منهج حسن حنفي، ص.95-96.

472 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.15.

لكنّه يعود ليناقض نفسه فيقول: (هناك إذن فرق بين العلم ومادته، فالعلم بناء عقليّ قد يعرض في مادة معينة أو غيرها في حين إنّ المادة تعطيها البنية الثقافية في الزمان والمكان. البناء لا يتغيّر ولكن المادة تتغيّر)<sup>473</sup>.

فمحلّ التناقض هو جعله بنية العلم مطلقة وليست نسبية، في حين يصف التراث كلّه بأنّه نسبيّ. ومع هذا فإنّه يسعى لتجديد التراث بصورة عصريّة، ومن هنا يتبدى لنا مظهر آخر من مظاهر تناقضه، ذلك أن موضوع عصرنة التراث يختلف جذريا عن الموضوع الذي تبحث فيه التاريخية، من استخدام المنهجية المعاصرة في إنتاج معرفة جديدة عن التراث، ويتجلى ذلك من وجهين: الأول أن عصرنة التراث تقتضي إسقاط الماضي على الحاضر، بحصر مفهوم الحاضر في كونه امتدادا صرفا للماضي. الثاني: العصرنة تقتضي الأخذ عن الأقدمين وجهات نظر، بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع بحث، أي الاحتكام في حلولنا إلى المعايير التي احتكم إليها المتقدمون<sup>474</sup>.

- الأيديولوجية: وهي مجموعة التصوّرات الاجتماعية العامة والخاصة، التي يرتبط بها الفرد، فيصبح بين موقفين، إما أن تطغى عليه النزعة التبريريّة من غير دليل، فتصبح غايته الانتصار لأقوال الجماعة، وإما أن ينظر إلى أفكار الجماعة نظرة سلبيّة فتتكوّن لديه حجب ونظرة سوداويّة تجاه هذا الواقع فيسعى إلى تغييرها قدر الإمكان، وإن كان ذلك لغير مبرّر<sup>475</sup>.

والعلوم الإنسانية لا تنفك عن تأثرها بالأيديولوجية، وهذا ما أقرّ به هاشم صالح إذ يقول: (والعلوم الإنسانية تظلّ معرّضة لأن تحترق من قبل الأيديولوجية ... والسبب هو أنّ الذات الدارسة والمادة المدروسة فيها هما الجنس نفسه " الإنسان يدرس الإنسان " ... هذه مشكلة عويصة تشغل العلوم الإنسانية. لهذا السبب يفرق العلماء بين إبستيمولوجية العلوم الإنسانية وإبستيمولوجية العلوم الدقيقة، فالأولى أقلّ يقينية من الثانية)<sup>476</sup>.

ولقد حاول الحداثيون العرب استغلال هذه الفكرة من خلال محاولتهم تصوير الإسلام كمنتج إنساني متأثر بالأيديولوجية التي أوجدته، ومن ثمت استغلال هذه الحجة قصد الانفكاك من تعاليمه

473 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص. 137.

474 ينظر: فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص. 101-102.

475 ينظر: سعيد شبار، النخبة والأيديولوجيا والحداثة، ص. 65-66. وصلاح قنصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانية، ص. 62-63.

476 هاشم صالح، الانسداد التاريخي، ص. 297.

ووصفه بالتاريخي. ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ فقد تشرّبت مواقفهم بتوجّس تجاه كلّ موروث ديني، وانطلاقاً من التعريف القائل بأن الأيديولوجية هي فكر خصمي<sup>477</sup>، نجدهم يكتبون مؤلفات يهدفون منها إلى ترسيخ المفهوم الأيديولوجي للإسلام، وأنّه تأسّس نتيجة سلطة الجماعة، وهذا ما سعى إليه نصر حامد أبو زيد في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية".  
والذي غاب في المعجم المصطلحي الحداثي هو التفريق بين الأيديولوجي والديني، فالديني هو المتعالي عن البشري، فوق تاريخيّة الأفكار وغط إنتاجها، أما الأيديولوجي، فهو المرتبط بالموروث الاجتماعي والمنتج البشري<sup>478</sup>.

غير أن الحداثي العربي ينطلق في تعامله مع التراث من أيديولوجيا لا يخفي انتسابه إليها علناً، فهذا عبد الله العروي يجعل الماركسيّة هي الأيديولوجية التي ينبغي على الدّول العربية تبنيها، في مواجهة الفكر التقليدي السائد الذي ينبغي حصره فقط في القضايا الشخصية لا غير<sup>479</sup>. والعجيب كيف أنّه (لا يرى حرجاً ولا مانعاً تاريخياً أو موضوعياً من إلحاق حضارة بكامل مقوماتها الذاتية بـ"منهج بحث حديث" يظهر في "بقعة معيّنة في العالم" ولا شكّ في أنّ هذا نموذج يعكس حالة الاغتراب الكليّ الزماني والمكاني)<sup>480</sup>.

ويرى حسن حنفي أن الأيديولوجية بمعناها الماركسي، في البلدان النامية لا بدّ منها، لتحقيق التطوّر المنشود فيقول: (إنّ تحوّل اللاهوت إلى أنتربولوجيا هو في الأساس مقدمة لتحويل الدين إلى أيديولوجيا، نحن بحاجة إلى أيديولوجيا. لقد طرأ ربما تطوّر على هذه المفردة، إذ تتعارض الأيديولوجية فصارت الأيديولوجية تحريراً للأرض وتطويراً للبلاد!؟)<sup>481</sup>.

وليس من الغريب عن الحداثي العربي أن يعترف بتأثير أيديولوجيته على أحكامه، فهذا الجابريّ يعترف بذلك ويقول: (لقد سبق أن صرّحنا بالطابع الأيديولوجي لقراءتنا، ونحن نوّكد هنا مرة أخرى أنّه لأفضل ألف مرّة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في

477 وهذا التعريف ذكره "لايكا جورج" على أنّه أسوء تعريف الأيديولوجيا. ينظر: سعيد شبار، النخبة والأيديولوجيا والحداثة، ص.55.

478 ينظر: سعيد شبار، المرجع نفسه، ص.67.

479 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص.59.

480 سعيد شبار، المرجع السابق، ص.73.

481 حسن حنفي وآخرون، "انبعاث العالم العربي" بالفرنسية، ص.249. نقلاً عن: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص.95.

قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية<sup>482</sup>. والقراءة الواعية المقصودة هنا هي القراءة التاريخية التّفعية بمنظور ماركسيّ ماديّ بحت، أما القراءة اللاواعية فهي القراءة التراثية.

غير أنّه يعود مرّة أخرى ليتخلى عن أيديولوجيّته، وعن قوله بالتاريخية وهو في صدد نقده للمشاريع التحديثية العربية المعاصرة، فيقول: (ولكننا لم نعد هذه المرة إلى الطرح الأيديولوجي... لأنّ هنا لم يكن إبراز تاريخيّته، بل بالعكس: الكشف عن لا تاريخيّته)<sup>483</sup>. وهذا النصّ ناطق ومبين بتحكّم الأيديولوجية بمقولة التاريخيّة، فمتى كان النصّ تراثيا حوكم بالمقولة التاريخيّة، ومتى كان حدثا موافقا للأيديولوجيا لم يحاكم بالخلفيات الفكرية ولا بالمقولة التاريخيّة، وكأنّ التاريخيّة سلاح صنع خصيصا لمحاربة التراث.

#### ب/ مدى تحقّق الموضوعيّة في كتابات الحداثيين العرب:

فمن مواضع انفصال الخطاب الحداثي العربي، عن الموضوعية. أذكر ما يأتي:

#### 1/عدم اعترافهم بفعالية التراث:

فالمتمثّل في الموضوعات التي تبحث فيها التاريخيّة يلحظ اختصاصها بالموضوعات التراثيّة المرتبطة بالديانات عموما، وبذلك تنتقض دعوى اختصاصها بعموم التراث الإنساني والإلهي، خاصة مع عملها على نصرّة بعض القضايا التاريخيّة التي تتساق مع أطروحات أنصارها - كالقول بخلق القرآن-، وبذلك يغيب معنى التراث عندهم، في ظلّ تحكّم النزعة الانتقائية في تحديده لهم.

ويرى المفكر الهولندي "رون هالبر (Ron Haleber)"<sup>484</sup> أنّ مكن ازدواجية بعض الحداثيين العرب تجاه التراث تكمن في عدم امتلاكهم نظرة واقعية تجاهه، فالتراث الإسلامي تاريخيا، يمثّل إحدى ركائز التطوّر في الحضارة الإسلامية، بينما المصطلح يحيل عند أركون إلى معاني التخلف والرجعية، فيقول: (ونرى أنّ مفهوم المجال الذهني القروسطي<sup>485</sup> في فكر أركون يحتل مكانا رئيسا ويحيل إلى فكرة الانحطاط بامتياز... ولكن ما عسى أن يكون الوضع المعرفي لذلك "المجال الذهني القروسطي"؟ فمن جهة نجد أنّ هذا المجال كان جزءا من حقل المعرفة الكلاسيكية، في عصر تألقت

482 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص.07.

483 محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص.13.

484 رون هالبر: مفكر هولندي مهتم بنقد فكر أركون، من مؤلفاته: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار. (ينظر في مقدمة كتابه هذا: ص.07).

485 قروسطي: كثيرا ما تتردد هذه الكلمة في اصطلاحات الحداثيين، وهي كلمة مركبة من في الأصل من كلمتين هما "القرون" و "الوسطى"، ويقصد به كل شيء تقليدي ورجعي ينتمي لثقافة العصور الوسطى.

فيه الحضارة الإسلامية. ومن جهة أخرى نرى أنّ هذا المجال أصبح سمة لانحطاط الإسلام وأدلجته<sup>486</sup>.

وللإشارة فإن الحداثيين العرب لم يتفقوا على تعيين مواضع محدّدة من التراث والتي ينبغي تنزيل القراءة التاريخية عليها، يقول طه عبد الرحمن: (غير أنّ دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث... اختلفوا اختلافا في تعيين الشرائح التراثية التي تمثّل أفضل تمثيل النموذج العقلاني. فمنهم من يقول بأنّها النصوص الفلسفية، ومنهم من يذهب إلى أنّها النصوص الفقهية، ومنهم من يعتقد أنّها النصوص اللغوية... ثمّ ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلّع إلى المستقبل؛ وما كان منها مجانباً أو خاصاً لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه)<sup>487</sup>.

## 2/ انتقائيتهم في تحديد مفهوم التاريخية:

تحتفي التاريخية في صورتها العربية بمفهوم محدّد وجوهري ومعياريّ، ألا وهو حصر النصوص الدينية في ظرفيّتها الزمانيّة قصد إلغاء مركزيّتها وفعاليتها ومطلقيتها، وهذا المعنى لا يعبر إلا معنى عرضي وفرعيّ من معاني التاريخية أمام تعدّد دلالاتها، إذ أنّ هذا المفهوم القاصر للتاريخية والحداثة، يهدف إلى إلغاء الدينيّ والمقدّس الذي لم تلغّه حتى الحداثة الغربية، ولنا أن نستدلّ بمقولة ماكس فيبر الشهيرة والمحددة لعلاقة الديني بالحداثة، إذ يرى أن (الحداثة ليست إلغاء للمقدّس... ولن يكون لها معنى إذا لم تستدع شكلاً من أشكال الإلهي والمقدّس)<sup>488</sup>.

وإن كانت هذه العبارة لا تخلو من معنى نفعي واستغلالي للدين من قبل الحداثة، إلا أنّه يؤكّد معنى آخر للتاريخية لم يلتفت إليه الحداثيون العرب البتة، ألا وهو استدعاء المقدّس والديني، في مسيرة الحداثة نظراً لخطورة إلغاءه في سيرورة عملية التحديث.

وتزداد هذه المعاني انحصاراً عندهم، مع تتبع نواحي تطبيقاتهم لها على نصوص التراث، فالقرآن والسنة هما المستهدفان بالتاريخية في ممارساتهم التقديمية، وهذا التحيز يعبر عن انفصال آخر عن مفهوم التاريخية الغربية التي نشأت في ظلّ ظروف معيّنة، ورافقتها تغييرات كبرى، بينما عمل الحداثيون العرب على إعادة خلق تلك الأسباب والتغيرات بصورتها الغربية لتبرير مشروعهم هذا<sup>489</sup>، يقول روبر ليبي

<sup>486</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص. 46.

<sup>487</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 25.

<sup>488</sup> رون هالبير، المرجع السابق، ص. 105.

<sup>489</sup> ينظر: طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص. 169.

(Robert Lee): (لا يوجد شعار بريء أو منهجية بريئة، وهذا بالتالي يعني أنّ أركون يعمل ضمن رؤية خاصة للتاريخ. ومع ذلك نرى في لأعماله إيمانا أساسيا بقدرة العلم الاجتماعي الحديث، في مرحلته الراهنة أو المستقبلية، على إعطاء الحقيقة!)<sup>490</sup>.

فالتصوّر غير البريء يتنافى مع جوهر الحقيقة، ذلك أن هذه الحقيقة تكون نابعة من الخلفيات الفكرية للعلوم الإنسانية وهي نسبية بطبيعتها، ومن هنا نستنتج أنّ التاريخية في تطبيقات الحدائين العرب تنهار أمام عنصر الانبهار بيقينية أحكامها والتحيّز في إطار محدد لمفهوم التاريخ الفعال، وهذا ما أشار إليه روبيير لبي (Robert Lee) في النص السابق.

### 3/ الاعتراف بعدم فعالية القول بالتاريخية مع الإصرار على تطبيقها:

ومن تلك الاعترافات قول هاشم صالح إنّ (الوحي قد حرّك التاريخ طيلة قرون عديدة [فكان الفاعل في تغير مجريات التاريخ] قبل أن تحلّ محلّه قوى الحداثة والعلمنة... ولكنّه لا يزال حتى الآن عاملا حاسما في التأثير على المجتمعات الإسلامية، وبالتالي فلا يحق للمؤرّخ الوضعي إن يهمله بحجّة أنّه رجل علمي لا يعترف إلا بالتجربة المحسوسة... ذلك أنّ تأثير الوحي على التاريخ لا يقل أهمية عن الظواهر المحسوسة)<sup>491</sup>.

ومع هذا فالحدائين العرب يصرون على القول: إن (التاريخية الفعلية تلعب دورا مهما في بروز الدين وتشكّله وتغلّغه)<sup>492</sup>.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على غياب الموضوعية والانحياز الفكري والأيدولوجي في فكرهم وتعاملهم مع التراث الإسلامي.

### 4/ تغافلهم عن نتائج القول بالتاريخية:

إن التاريخية تهدف إلى إلغاء قداسة النصوص الدينية، وبمعنى آخر القضاء على سلطتها ومحكوميّتها، وبالتالي تصبح تلك النصوص رسوما لا معنى لها، ولا شك أنّ هذه التضحية بتراث أمة عملت على بنائه طيلة أربعة عشر قرنا يعدّ مغامرة غير محسوبة العواقب، وهذا ما أحسّ به هاشم صالح إذ قال بعد كلامه عن مسألة إثبات تاريخية القرآن: (وهذا شيء خطير جدا وصادم بالنسبة لحساسية كلّ مسلم "حتى ولو لم يكن مسلما"، هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإننا نعرف أنّ القرآن اتخذ على مرّ العصور مكانة متعالية وتزيهية بالنسبة لجميع المسلمين، وكان يمثل النهائي

490 نقلا عن: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص. 265.

491 ينظر: تعليق هاشم صالح على نص محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 58.

492 هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص. 27.

والأخير، فكيف نوقّق بين هاتين المكانتين المعروفتين للقرآن؟<sup>493</sup>. وأقلّ ما يمكن القول عنه: إنه تحدى غير ممكن التحقيق، لعدم قدرة الحدائبيين العرب على تأسيس بدائل، مع ترهّل مشاريعهم وعدم وجود قابليّة لها، ذلك أنّ تاريخيّة الحدائبيين العرب تُحكّم التاريخ على التراث بموجب وبغير موجب، والمتّضح أنّ تطبيقاتهم لها تلغي ما كان فار لتستبدله بأخر تدعا قراره<sup>494</sup>، وتحت هذا المسمى تفقد كثير من المشكلات في المجتمعات المسلمة آليّة حلّها، وذلك نتيجة لفصل الواقع عن دينه وثقافته.

#### المطلب الثاني: نقدها من جهة مدى توافر شروط في "المنهج نفسه وفي دواعي تطبيقه":

لا غرابة أنه يشترط في أيّ منهج شرائط يجب أن تتوفر فيه قصد حيازته مواصفات المنهج، وتمحور شرائط المنهج في مجموعة من مقتضيات تجعله يتّصف بالأصالة. والمقصود بأصالة المنهج هو كونه نابعا من صميم الحاجة العلميّة والمعرفية للبيئة التي ظهر فيها، فهو قادر على الوفاء بمتطلّباتها، والاستجابة لتطلّعاتها المعرفية ومواكبتها<sup>495</sup>. وقد لا يكون المنهج أصيلا من جهة ظرفية ظهوره، لكنّه أصيل من ناحية الاستجابة للحاجة المعرفية، فهذا أيضا لا ينبغي العدول عن وصفه بالأصالة، لكن ذلك بعد استيفائه كلّ مبرّرات القبول، وظهور صلاحيّته في التطبيق<sup>496</sup>.

وسأحاول بيان مدى تحقّق الأصالة في منهج التاريخيّة، في ضوء ممارسات الحدائبيين العرب، من خلال بيان مدى نبوعه من الحاجة المعرفية للحضارة العلمية الإسلاميّة، وهذا ما أسميه بـ"أصالة الظهور"، وإذا تبين غياب هذه الأصالة، أتناول بالدراسة مبرّرات قبول التاريخيّة، والصلاحية للتطبيق. **أولا: مدى توافر شروط المنهج "أصالة الظهور" في التاريخيّة.** لا يختلف اثنان حول المصدر الغربيّ للمقولة التاريخيّة، ولقد بيّنت الدراسة ذلك في مبحث نشأة وظهور هذه المقولة، وبقي لنا من البحث بيان مدى الوعي الحدائبي العربي بالمقولة وأخطارها، ويتجلى ذلك من خلال استظهار تطبيقاتهم لها، هل كانت مجرد استيراد وتقليد لا تظهر فيه مظاهر الجدّة؟ أم أنّ المقولة التاريخيّة في تطبيقاتهم حيّة بروح النّقد مثمرة بالتقويم والتطويع حسب الحاجات المعرفيّة في الحياة الفكرية العربية الإسلاميّة المعاصرة.

493 ينظر: تعليق هاشم صالح على نص محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص.57.

494 تمّ اقتباس بعض هذه العبارات من كلام لعبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص.132.

495 ينظر: محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص.22.

496 ينظر: محمود محمد شاكر، المرجع نفسه، ص.22.

أ/ مظاهر التقليد في تطبيقات الحدائين العرب للتاريخية:

استمدّ الحدائون العرب منهج التاريخيّة بكلّ ما فيه من قواعد وضوابط من المخزون التراثي الغربي، ومن خلال استعراض مفهوم التاريخيّة عند المفكرين الغربيين وعند العرب لاحظنا تطابقاً في المفهوم، وهذا التطابق أيضاً يتجلى في الأسس والغايات، فلا تكاد تعثر على فكرة في التراث الغربي تتعلّق بالتاريخيّة، إلا ووجدت لها مثيلاً عند الحدائين العرب.

وهذا كلّ ليس بغريب إذا عرفنا ولعهم بالتقليد لكلّ ما جاء من الغربيين، ولكن الغريب منهم هو الارتداد إلى التقليد الانتقائي من التراث العربي الإسلاميّ لما يخدم مقولاتهم مع تشنيعهم على مخالفهم التقليد لما يكون استمدادهم تراثياً.

ولا شكّ أن أخذهم من التراث مع معاداتهم له، هو أحد تجلّيات العقلية التقليدية النفعيّة الانتهازية في الفكر الحدائبي العربي، فقد عمل هؤلاء الأقطاب على الاستفادة من مقولات التراث مع إكسابها صفة الجدّة والحداثة، فهذا حسن حنفي (قرّر أن يعيد صياغة العلوم الإسلاميّة صياغة تنتهي بها إلى مطالب الفكر اليساريّ، ليستثمر طاقة الحماس والتضحية في المعطيات الدنيّة كوقود للفكر اليساريّ)<sup>497</sup>.

ومن هذا المنطلق فإنه يصرح بضرورة الاستفادة من التراث قصد خدمة أفكاره الماركسية، في عمليّة يصفها بالتجديد فيقول: (التراث حيّ يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، وبالتالي يكون تحديد التراث هو إطلاق لطاقت محترنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة محترنة. لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوّية... وقد لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبيّة وإلى تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامية ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصبّ طاقتها في واقعها المعاصر)<sup>498</sup>.

ويبرر عزيز العظمة عمل حسن حنفي هذا فيقول: (وما هو فاعل [من التراث] فهو ليس فاعلا بصفته من مخلفات الماضي، بل بتأصيله في الآن وتكامله فيه وخضوعه لشروطه)<sup>499</sup>.

غير أنّه يعود ليتناقض مع نفسه، فيصف مشروع حسن حنفي بـ(البريكولاج الذي يقترحه بين عناصر ممتازة من الماضي وأخرى من الحاضر...وكأنّما إحياء العلوم الأصوليّة الذي يدعو إليه بمثابة عصا موسى التي تحوّل خرافة استنارة إسلامية جوهريّة إلى خرافة انبعاثية مستقبلية)<sup>500</sup>.

497 إبراهيم السّكران، التأويل الحدائبي للتراث، ص.60.

498 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.19.

499 عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص.19.

وفي هذا السياق نجد نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون يستنجدان بفكرة خلق القرآن من أجل إثبات تاريخيته، ولم يجدا مقولة أحسن منها لمحاولة إثبات نسيبته، وهذه الفكرة التي طالما نوهها بأهميتها في توريخة النص القرآني، هي في الأساس فكرة تراثية اعتزالية هامشية في الفكر الإسلامي، ومن هنا يصدق وصف الجابري للخطاب الحدائبي العربي المعاصر أنه (الفهم التراثي للتراث الذي مازال سائدا إلى اليوم)<sup>501</sup>، وهذا يتناقض مع دعوى التجديد الذي طالما تغنى به هؤلاء وجعلوه السمة المميزة لمشاريعهم التحديتية، ومن هنا يتأكد استحالة تجاوز التراث حتى عند دعاة القطيعة، وإنما دعوى التجاوز لا تعدوا أن تكون دعوى للالتقاء من التراث ما يخدم توجهاتهم وآرائهم المسبقة.

### ب/ غياب النقد الداخلي للمقولة.

لم يتعرض منهج من مناهج العلوم الإنسانية إلى النقد كما تعرض له المنهج التاريخي خاصة في صورته التي أراد الحدائبيون العرب تطبيقه على التراث، وهي الصورة الماركسيّة، ولم يلتفتوا إلى ضخامة هذه الاعتراضات بل كابروا في التقليل من شأنها والإعلاء من شأن التاريخية، وهذا ديدن كل ماركسي في كل زمان ومكان، وهذا ما تنبّه إليه كارل بوبر (Karl Popper) فقال: (ولكن المحدثون من أصحاب المذهب التاريخي لا يدركون، فيما يبدو، قدم مذهبهم. فهم يعتقدون، ولم يكن لهم الخيار في هذا نتيجة لتأليههم كل جديد، بأنّ المذهب التاريخي في صورته التي يأخذون بها هو آخر ما حققه العقل الإنساني من نتائج وأكثرها جرأة، وأنّ هذا العمل العظيم باهر في جدته، بحيث لا يقوى على إدراكه إلا القليلون. بل يعتقدون بأنهم هم الذين اكتشفوا مشكلة التغيير، وهي من أعرق المشكلات التي تناولتها الميتافيزيقا النظرية)<sup>502</sup>.

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نستشف أهم القوالب والحجب الفكرية التي حالت دون قبول أنصار المذهب التاريخي للنقد والتقويم وهي:

- تأليههم المعطيات والنظريات الجديدة التي أفزها البحث التاريخي.
  - اعتقادهم أن المنهج التاريخي هو الجدير بتقويم كل النظريات والمعطيات العلمية.
  - اعتقادهم أن المنهج التاريخي هو المنهج الوحيد العارف بسنن التغيير والتحول.
- ولقد انتقل هذا الداء الذي استنكره "بوبر" (Popper) على فلاسفة التاريخ الغربيين، إلى أفكار الحدائبيين العرب، فتصوّروا أن التاريخ هو الجدير بالقيام بكلّ تحوّل أو تغيير معرفي في البلاد العربية

<sup>500</sup> عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص. 19. ينظر تعليقه في الهامش.

<sup>501</sup> محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص. 15.

<sup>502</sup> كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص. 190.

الإسلامية، وألبسوه حالات من التقديس، تستعصي على كل نقد، فجعلوه الإله المستمسك بقوانين التطور والتغير دون تدخل أي قوى ميتافيزيقية في ذلك، فألغوا فكرة الله واستبدلوه بفكرة التاريخية، ولنا أن نستدلّ بذلك من وافر أقوالهم في ذلك.

يقول جورج طرابيشي ناقدا حسن حنفي: (ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الإنسانيّة، وهو المنهج التاريخيّ تخصيصاً، أن يشكّل فضيحة منطقيّة، فكتاباته في شطر منه، تؤسّس عبادة التاريخ... ولا نغالي إذا قلنا أنّ التاريخ يتبدى في كثرة من الأحيان... وكأنّه إله آخر)<sup>503</sup>. وهذا تعقيباً منه على قول حسن حنفي: (إذا كان المجتمع الأوروبيّ قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره)<sup>504</sup>. ولا شك أنّ التأليه يقف دون النظر في سلبيات المنهج، ومن هنا لم نر أيّ قراءة نقدية من الحداثيين العرب، تهدف للكشف عن المسكوت عليه من وراء تطبيق المنهج التاريخي على التراث الإسلاميّ.

وقد يعترض معترض على أنّ هذه التاريخيّة بصورتها الماركسية التي انتقدها بوبر، ليست منهج كلّ الحداثيين العرب، مثل أركون، لكن يردّ عليه أنّ التاريخيّة الماركسية وتاريخيّة أركون التي أخذها عن أنصار مدرسة الحوليات نتيجتها واحدة، وهذا ما أقرّ به "رون هالبير (Ron Haleber)" قائلاً: (حتى لو رفض أركون الماركسية، فإنّه من الواضح أنّ فكره... يدرك أنّه يشيّد على أنقاض فكر "كارل ماركس (Marx)"; أي أنّ الدين الذي اعتقلته أيديولوجيا مركزية اللوغوس "يستبدل العالم الواقعي بالعالم الحلميّ"، ويشكّل بالتالي أفيونا للشعب المؤمن عندما يقدم الدين للمؤمنين عالماً مموهاً وغير حقيقي، فإنه يستلهم ويدعوهم إلى أن يكونوا خارج الواقع و"يعدهم بالنعيم في المستقبل")<sup>505</sup>.

ثانياً/ مدى صلاحية التاريخية للتطبيق على النصّ الديني الإسلاميّ دون غيرها من المناهج التاريخية الإسلامية.

لما كانت التاريخيّة قائمة على الأسس الفلسفيّة الغربية، وجب النظر في المبررات التي ساقها الحداثيون العرب لقبول هذا المنهج، ثمّ نتقل بعد ذلك لنرى مدى صلاحية المنهج لتطبيقه على الظاهرة المدروسة ألا وهي "التراث الإسلاميّ".

503 جورج طرابيشي، المتقفون العرب والتراث، ص. 107.

504 حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص. 293. نقلاً عن جورج طرابيشي، المتقفون العرب والتراث، ص. 107.

505 رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص. 59.

أ/ مبررات القبول ومناقشتها<sup>506</sup>:

- 1/ المبررات : من خلال ما سبق عرضه، يتضح لنا أنّ أهمّ المبررات التي ساقها الحداثيون لقبول التاريخية منهاجاً لنقد التراث الإسلامي هي:
- عجز المناهج الإسلامية على النهوض بالتراث لتحقيق النهضة المنشودة.
  - الانتصارات التي حققتها المناهج الغربية، في الرقي العلمي والمعرفي.
  - كون هذه المناهج هي الخيار المنهجي البديل، في ضوء ضعف المناهج التراثية، والانتصارات العلمية التي حققتها المقولة التاريخية<sup>507</sup>.
- وفيما سيأتي سأناقش مدى واقعية هذه المبررات.

2/ مناقشة مدى واقعية هذه المبررات:

- المبرر الأول: عجز المناهج الإسلامية على النهوض بالتراث لتحقيق النهضة المنشودة.
- وهذا المبرر مصرّح به في كثير من أقوالهم، فهذا الجابري يقول: (التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه ... تاريخ مجزأ، [إنّه] تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم إنّ طرق القدماء هذه تملئها عليهم ظروفهم ... إنّ طريقتهم في التأريخ هي نفسها جزء من التاريخ، ولذلك فلا معنى لومهم، وإتّما كلّ اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنّه حقيقة مطلقة)<sup>508</sup>.

ويضيف مؤكداً أنّ الإجابات التي قدّمها العلماء المسلمون على الأسئلة التي طرحت حول القرآن الكريم تدخل في إطار التاريخية بالنسبة إلينا، أي خارج الاهتمامات التي تضطلع بها الاستيمولوجيا المعاصرة<sup>509</sup>، وكأننا في غنية عن التراث لأنه لا يواكب تطّلعنا ولا يفكّ طلاسم مشاكلنا الحضارية. ولا يتسع لنا المجال للرد على اعتراض عجز التراث وعدم قدرته على حلّ مشاكلنا، لكن ما أودّ التنبيه إليه هو الفرق الجوهرية بين النظام المنهجي للمعرفة الإسلامية، والنظام المعرفي في المعرفة الغربية عموماً، والحداثية العربية على وجه الخصوص.

إنّ ما يميّز به النظام المعرفي الإسلامي هو النظرة التكاملية الجامعة ذلك أنّ: (نظرة الفقهاء تهتمّ بالجوانب التشريعية، ونظرة المتصوّفة تهتمّ بالجوانب الروحية والوجدانية، ونظرة علماء الكلام تهتمّ

506 ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص.303.

507 ينظر: مرزوق العمري، المرجع نفسه، ص.435-436.

508 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج:1، ص.23.

509 محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، ج1 ص.22-23.

بالعقائد، ونظرة الأخلاقيين تَهْتَمُّ بالفضائل والرذائل. ونظرة المؤرّخين تَهْتَمُّ بالسّير والحوادث، ونظرة الأدباء تَهْتَمُّ باللغة والأسلوب، ونظرة الفلاسفة تَهْتَمُّ بما وراء الطّبيعة، وكلُّ نظرة من هذه إنّما تُمثِّلُ جزءاً مُنفصلاً لا يستطيع أن يقوم بمفرده، وإنّما هو مُتكامل مع غيره؛ سعياً وراء الصّورة الكاملة الجامعة، وهو على هذا النحو لا يتضارب ولا يتعارض؛ وإنّما يتواءم ويتكامل<sup>510</sup>.

ولقد حاول الحداثيون قطع أوصل الرابطة القائمة بين هذه الموضوعات، وبيان عدم تكاملها، وقصر اهتمام علماء الإسلام على إحدى هذه المعارف، ومن ثمّ الإجهاز عليه بوصفه بالقصور وعدم القدرة على المواكبة، وهذا ما يتّضح جلياً من عمل محمد عابد الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي"، فقد حاول قطع الرابطة المعرفية بين أنواع المعرفة الإسلاميّة، يقول طرايشي: (ورغم العناوين الوحودية التي يضعها ناقد هذا العقل لكتبه ... فلم يسبق قط أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزأة كما يكتبه ناقد "الإبستمولوجي"، أي المتعالّي -بتصريحه- عن الأيديولوجية"<sup>511</sup>).

ويعقب طرايشي أيضاً على منهجيته التفكيّتيّة قائلاً: (إنّ دوائر العقل العربي الإسلاميّ متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانية أم عرفانية، فهذا معناه أنّ النظام الإبستمي لهذا العقل واحد، وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد أيّ قطيعة إبستمولوجية مهما تمايزت عبقریات الأشخاص والأماكن ... وعلى أي حال، فإنّ القانون المعرفي الذي حكم المسيرة التاريخية لهذا العقل هو قانون التراكم الكمي الذي ما كان له قط أن يتأدى إلى تحوّل كيمي، أي إلى قطيعة إبستمولوجية كما بتنا نقول اليوم ... وبحكم هذه المركزيّة فإنّ العقل العربيّ الإسلاميّ ما كان له أن يقطع مع نفسه)<sup>512</sup>.

وإذا تبين لنا الباعث على القول، بعدم التكامل المعرفي في المنهجية الإسلاميّة، عرفنا أيضاً السبب الداعي إلى وصم المنهجية الإسلاميّة بالعجز، وبعد البحث في الباعث على هذه المقولة، وبيان عدم حياديّتها وموضوعيّتها - كما أشار طرايشي إلى ذلك -، وجب علينا تفنيد هذا الادّعاء، ولنا أن نستدلّ بكلام المستشرق "جورج سارتون (George Sarton)"<sup>513</sup> في بيان نجاعة المنهج في الحضارة

510 أنور الجندي، مقال: أصالة المنهج الإسلامي، على الرابط: (<http://www.alukah.net>).

511 جورج طرايشي، نقد نقد العقل العربي - إشكاليات -، ص. 279.

512 جورج طرايشي، نقد نقد العقل العربي - وحدة العقل العربي الإسلامي -، ص. 405.

513 جورج سارتون (George Sarton): (1884 - 1956) صيدلي ومؤرخ بلجيكي، متأثر بالإسلام ومنجزات المسلمين الحضارية، من مؤلفاته: تاريخ العلم - العلم والأدب عند العرب. (ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، 1006-1007).

الإسلامية، وكيف ساهم ذلك في رقيها وازدهارها العلمي. يقول: (إنّ القيمة الكبرى لثقافة الإسلام إنّما تقوم على حقيقة أنّها وصلت في النهاية بين ينبوعين العقليين العظيمين اللذان ظلا يتدفقان منفصلين في الأزمنة القديم. [رغم فشل] كلّ المحاولات الأولى في الوصل بينها)<sup>514</sup>. ولا شك أنّ النظرة التكاملية في الحضارة العلمية الإسلامية، هي التي مكّنت المسلمين من المزج بين معارفهم الدينية والعلوم الكونية والفلسفية، وهذا ما فشل الغرب في تحقيقه حتى الآن، وما القول بالتاريخية إلا تجلّ من تجلّيات الانفصالية في الفكر الغربي عموماً، والعربي الحدائى خصوصاً.

- مناقشة المبرر الثاني: الانتصارات التي حققتها هذه المناهج الغربية، في الرقي العلمي

والمعرفي.

وفي هذا الصدد يقول علي حرب: (وإذا كان التجديد يطرح علاقة الفكر مع موروثه، فإنّه يثير من جهة أخرى، العلاقة مع الآخر، ونعني به هنا الموقف من ثقافة الغرب ... لقد ابتكر العقل الحديث مناهج جديدة للبحث، وافتتح آفاقاً جديدة أمام الفكر، وراكم معارف هائلة في الميادين العلمية المختلفة الطبيعية منها والإنسانية. ولا يمكن لهذه المكتسبات إلا أن تشكّل بداية منهجية بالنسبة للفكر العربي ... وأن تفتح عليه أمامه نوافذ جديدة لتناول قضاياها)<sup>515</sup>.

ولا شك أنّ الانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة التي يقترح علي حرب الأخذ بها، لا يتم إلا وفقاً للخصوصية الإسلامية، هذا إذا أردنا استرجاع التجربة الإسلامية الأولى في احتواء التراث الفكري الوافد، غير أنّ هذه الخصوصية في نظر علي حرب هي العائق الأول من الاستفادة من هذه الانتصارات العلمية، لذا وجب علينا الاندماج فيما يسميه الثقافة العالمية، فيقول: (بيد أنه إذا كان ابن رشد قد قرّر، بحق، في زمنه، انطلاقا من كونية العقل ومن النزوع الإنسانيّ إلى الكلّي، بأنّ النظر إلى مناهج العلم ... ينبغي أن يحصل بمعزل عن ملّة واضعها، فإنّ العقل الحديث لم يعد يفصل بين الآلة والمضمون، وبين المنهج والموضوع. فكلّ اقتباس لا بدّ أن يطور نظراً إلى الأشياء ... وبالمقابل لن يتجدّد فكرنا وتبدّل نظرنا، ما لم نصل إلى إغناء العلم ذاته، بل إلى تبديل النظرة إلى الثقافة البشرية جملة)<sup>516</sup>.

أما هاشم صالح فنظراً لسيطرة نزعة المركزية الغربية على فكره، فإنّه ينسف التراث برمته، ويعزّز من قيمة المناهج الإنسانية المعاصرة، ويجعلها المعوّل في كلّ نهضة وتقدّم فيقول معاتباً حسن حنفي: (وما

514 جورج سارتون، تاريخ العلم، ص. 159.

515 علي حرب، التأويل والحقيقة، ص. 193.

516 علي حرب، التأويل والحقيقة، ص. 193-194.

معنى الافتخار بعظمة الآباء والأجداد ونحن نعرف أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ كلّه مرمى داخل دائرة العصور الوسطى ... يبدو أنّ حسن حنفي لم يسمع بالقطيعة الإبيستيمولوجيّة في تاريخ الفكر... هذا دون أن نتحدّث عن الثورات المتلاحقة التي حصلت في مجال العلوم البيولوجيّة والكيميائيّة والفلكيّة والعلوم الإنسانيّة على مدار أكثر من قرن، وهي ثورة غيرت نظرتنا إلى الكون والإنسان ... أفضل باحث عربيّ اليوم هو ذلك الذي يعرف كيف يستخدم مناهج الغرب وعلومه لإضاءة واقعه وتاريخه من أجل استشراق مستقبله)<sup>517</sup>.

ويخلص في النهاية إلى نفي تعدّد الثقافات، ويوقع الأمة الإسلاميّة في جبريّة التبعية الفكرية للحضارة التي يسميها عالمية، وهي في جوهرها غريبة المنشأ والأفكار، فيقول: (هناك حضارة كونية واحدة للجميع، فعلم الفيزياء واحد في كلّ جامعات العالم، وكذلك علم الفلك، والبيولوجيا ... لا يوجد علم فيزياء إسلامي أو رياضيات مسيحية، كما لا يوجد علم نفس إسلامي ... وقل الأمر ذاته عن بقية العلوم ... يضاف إلى ذلك أنّ القيم الأساسيّة للحضارة الحديثة كالسماح بالتعددية الدينيّة والسياسية ... كلها أصبحت بالفعل كونية)<sup>518</sup>.

ولنا أن نختم هذه النصوص بقول أركون، الذي يؤسّس فيه لضرورة حلّ كلّ مشاكل العالم الإسلاميّ في ضوء هذه المناهج الحديثة، يقول: (إن العلوم الاجتماعية " أي الإنسانية " ومناهجها المحسوسة والملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسّر لنا سبب تطوّر المجتمعات الأوروبيّة ... وتحلّف المجتمعات الإسلاميّة على كافة الأصعدة، وهي تحرّنا بذلك من التفسيرات المثالية والجواهرانية الجامدة التي تلقي اللوم كلّه على العقائد الدينية للبشر، وتنسى الدور الكبير الذي تلعبه البنى العميقة الاجتماعيّة والاقتصادية ... في حسم مصير المجتمعات البشرية)<sup>519</sup>.

إنّ القراءة الحفريّة لمثل هذه النصوص تدعونا إلى الكشف عن البنى العميقة التي تأسّست عليها أفكارها، ذلك أن الفكر الحدائبي العربي لا يخرج عن منهج المقايسة والمماثلة في التوكّز حول الذات الغربية، فأصبحت العلوم الإنسانية بمنظورها الغربي ذات دلالة معيارية يقاس عليها، ثمّ يمثّل نموذجها على المعارف الشرقيّة<sup>520</sup>، أما الجوانب المظلمة من الإفراز الغربيّ فيتم التعامل معها عبر (ثنائية الإقصاء والاستبعاد من جانب، والاستحواذ من جانب آخر، فيصار إلى طمس الملابس

<sup>517</sup> هاشم صالح، الانسداد التاريخي، ص. 286-287.

<sup>518</sup> هاشم صالح، المرجع نفسه، ص. 275-276.

<sup>519</sup> محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص. 10.

<sup>520</sup> ينظر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص. 34-35.

والإكراهات واستبعادها، وإحضار الجوانب المضيئة، ويحدث هذا حينما يغيب المنظور النقديّ، ويمثل القارئ للمضمون الأيديولوجي للمقروء ... وذلك على أساس تجاوز الغرب وتاريخيته، دون النظر إلى تمايزاته الفعلية، فيُنظر إلى الغرب على أنه حقيقة كونية<sup>521</sup>. فيعطى لمناهجه بعد ذلك مدلول عالمي يصعب من خلال اصطلاحات جذابة، كقولهم "عالمي - إنساني - أممي - تحرري".

ومن هنا يشير "إدغار موران (Edgar Morin)"<sup>522</sup> إلى أن فكرة العالمية والكونية التي شغلت المناهج الإنسانية ما هي إلا استلاب نحو الذاتية، ثبت مع تعاقب الأزمان نسبيّتها، ف (الفكرة الكونية تنشأ في شروط فريدة داخل فكر فريد وتتجاوز بالتالي هذه الشروط. بالطبع هناك كونيّات مزيفة ... ففي بداية قرننا كانت الأنثروبولوجيا تنظر إلى المجتمعات القديمة حسب معايير عقلية كانت تظنها كونيّة، وكانت في الحقيقة عقلية مركزية أوروبية. ولكن انحسار أوروبا وأزمة أسس فكرها، خلقا في ما بعد شروطا لإضفاء طابع النسبية والنقد الذاتيّ فيها)<sup>523</sup>.

إن هذه العالمية التي يدعو إليها الحداثيون العرب هي التي وصفها "جاك دريدا ( Jacques Derrida)"<sup>524</sup> بقوله: (إن زمن العالم اليوم ليعني في هذه الأزمنة " نظاما عالميا جديدا " يروم تثبيت خلل جديد ، جديد بالضرورة، وذلك بإنشاء شكل من أشكال الهيمنة التي لم يسبقها مثل، والمقصود إذن بل كما كان الحال دائما، هو شكل من أشكال الحرب)<sup>525</sup>. الذي اشتبك فيه الغرب (اشتباكا مزدوجا: مرّة مع نفسه في ظهور النزعات النقدية التي تعارض القول بوجود غرب صاف متعال على الشرط التاريخيّ له، ومرّة مع غيره، وذلك حينما توّظ - لأسباب ثقافية واقتصادية ودينيّة- إلى السيطرة على العالم، وتهديم البنى الاجتماعية والثقافية في أكثر من مكان)<sup>526</sup>.

521 عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، ص.32.

522 إدغار موران (Edgar Morin): (1921-...) مفكر وباحث وفيلسوف فرنسي، صاحب نظرية التعقيد، والفكر المركب، عايش الحرب العالمية الثانية، يعرف بتأييده للقضايا الإنسانية العادلة بينها القضية الفلسطينية. من مؤلفاته : المنهج - ثقافة أوروبا وبربريتها . (ينظر : <http://www.aljazeera.net>).

523 إدغار موران، المنهج : الأفكار 4، ص.70.

524 جاك دريدا ((Jacques Derrida)): (1930-2004) فيلسوف جزائري فرنسي يهودي الأصل، من رواد التفكيكية، رفض تفوّق الكتابة على الشفوية، وعمل على تقويض هذا اللوغوس في الفكر الغربي، من مؤلفاته : الكتابة والاختلاف - أطيف ماركس. (ينظر: روني إيل إلفا ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ص.425).

525 جاك دريد، أطيف ماركس، ص.102.

526 عبد الله إبراهيم، المرجع السابق ، ص.32.

وإرادة الهيمنة هذه هو ما تفتنّ إليها محمود شاعر إذ قال معترضاً على عبارة "ثقافة علمية" :  
(وإنّما يراد بشيوع هذه المقولة بين الناس والأمم، هدف آخر يتعلّق بفرض سيطرة أمة غالبية على أمم  
مغلوبة، لتبقى تبعاً لها)<sup>527</sup>.

ولا شكّ أنّ "إرادة الهيمنة" بحد ذاتها تعدّ أيديولوجية طاعنة في مصداقيّة التاريخية والعلوم الإنسانيّة  
عموماً، وذلك بطمسها لمعالم الحقيقة، وتزييفها للمعطيات تحت غطاء الثقافة الواحدة، ومن هنا يرى  
"روبير لبي (Robert Lee)" أنّ مشكلة مشروع أركون تكمن في ثقته المفرطة في العلوم الإنسانية  
والاجتماعية، رغم نسبيّة أحكامها وعدم ثباتها، فيقول: (إنّ مشكلة الصيغة التي يقدّمها أركون ...  
تكمن في قبولها للفكرة القائلة بأنّ العلوم الاجتماعية قادرة على إنشاء الحقيقة ... وذلك على الرغم  
من إقراره بأنّ العلوم الاجتماعية لم تتوصّل بعد إلى الحقيقة وبأنّه لا يوجد خطاب بريء)<sup>528</sup>.

#### - مناقشة المبرّر الثالث: كون هذه المناهج هي الخيار المنهجي البديل.

(إن الحكم عليها بأنّها الخيار البديل مما إدّعاه الخطاب الحداثي، فقد تجلّى هذا في كتابات أركون  
الذي دعا إلى هذه المناهج ... واعتبرها الكفيلة بإثبات تاريخيّة النصّ الديني، وهي التي تمثل الخيار  
المنهجي البديل ... كما أننا وجدنا الجابري يشير إلى أنّه من مبررات توظيف المنهج الإبستيمولوجي  
كون المناهج الأخرى غير وافية بالمقصود ... من هنا يتبين لنا أنّ الدعوة القائلة بعدم نجاعة المنهج  
الإسلامي موجودة وأن الخطاب الحداثي تحرك في ضوئها من أجل نقل المناهج الغربية والمعاصرة  
واستخدامها في قراءة النصّ الإسلامي)<sup>529</sup>.

لقد كان سؤال التّهضة وراء كلّ قراءة معاصرة للتراث الديني<sup>530</sup>، وأصبح شاغل التّهضة المقرونة  
بتطبيق المناهج الغربية على التراث أيديولوجية تتحكّم في كتاباتهم، يقول الجابري: (فأنا أذكر أنّ  
الشاغل الأيديولوجي، شاغل التّهضة، شاغل توظيف التراث أو جعله حاضراً في النهضة العربية  
المعاصرة... قلت إنّنا لا نمارس نقداً حيادياً بل نمارس نوعاً من النقد الذاتي بمعنى أنّنا ندرس التراث  
من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعاً من  
الموضوعات)<sup>531</sup>.

<sup>527</sup> محمود شاعر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص. 75.

<sup>528</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص. 266.

<sup>529</sup> مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 435.

<sup>530</sup> ينظر: مرزوق العمري، المرجع نفسه، ص. 435-436.

<sup>531</sup> محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص. 282-283.

لا ينكر الحدائِيّ العربي صلاحية المناهج الإسلاميّة في قراءة التراث والنهوض به في فترة الرّقي والازدهار الحضاريّ للأمة الإسلاميّة، أما في الفترة المعاصرة فأصبحت هذه المناهج تاريخيّة ولا تصلح للحاق ركب الحضارة الغربيّة، ومن هنا يحق لنا التساؤل حول مكنم العجز أكان في ذات المنهج، أم في تعييبه؟ وللإجابة على السؤال سأتناول بالدراسة مسألتين متعلّقتين بالموضوع. الأولى منهما: تتعلّق بمدى صلاحية المنهج الإسلاميّ للتطبيق قديما وحديثا وأخصّ بذلك المنهج التاريخي بصبغته الإسلاميّة. ثانيا: مقارنة مدى فعالية المنهج الإسلاميّ في التطبيق مع المناهج الغربيّة:

### • مدى صلاحية المنهج التاريخي الإسلاميّ للتطبيق قديما وحديثا:

يرتبط المنهج التاريخي الإسلاميّ بسلسلة من الانتصارات العلمية والمعرفيّة التي حقّقها على مدى امتداده الزمنيّ الشاسع، والذي مازالت ثماره تؤتي أكلها إلى يومنا هذا، وهذا باعتراف من علماء الغرب أنفسهم، فهذا المستشرق "بريفولت (Briffault)"<sup>532</sup> يقول: (لقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة، وجمع المعلومات الإيجابيّة، وتركيزها والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة ... كان غريبا تماما عن المزاج اليوناني ... أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة وطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات، إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية، أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي)<sup>533</sup>.

وهذه الشهادة تثبت أصالة المنهج التاريخي الإسلاميّ، الذي قام على قواعد ثابتة من عهد تدوين الأحاديث والسيره وصولا إلى إقامة فلسفته على يد عبد الرحمن بن خلدون<sup>534</sup>، وكلّ أعلام التاريخ في الإسلام متفقون على تعاليّ الدينيّ عن التاريخ، ورفضوا رفضا قاطعا تاريخيّته، وحصره في إطار مغلق، لا يتطلّع فيه إلى مقام الريادة والتعاليّ، (ومرد هذا ... لاتصال المعرفة التاريخية بالمعرفة الدينية ... والمعرفة الدينية على كلّ حال ليست في حاجة إلى نقدها لأنها فوق النقد)<sup>535</sup>، وذلك بعد ثبوت صحّتها إلى المشرّع.

<sup>532</sup> روبرت بريفولت (Robert Briffault): (1876-1946) طبيب وكاتب وأنتروبولوجي فرنسي، يعدّ كتابه "صناعة الإنسانية" من أهم الكتب المنصفة للحضارة الإسلاميّة، والذي عمّل على وأده وإخفائه منذ ظهوره. (ينظر: <https://fr.wikipedia.org>).

<sup>533</sup> عثمان موافي، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، ص. 98.

<sup>534</sup> ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص. 475-476.

<sup>535</sup> عثمان موافي، المرجع السابق، ص. 227.

إن فلسفة التاريخ الإسلامي كانت الخيار المنهجيّ الأوحّد في دراسة التراث الإسلاميّ، ولا زالت هذه المنهجية هي الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة، مع تحقيق التطوّر والرفعي المنشود في النهضة بالتراث، ويمكن بيان ذلك كما يأتي:

- لقد راعت فلسفة التاريخ الإسلامية خصوصية التراث الإسلاميّ، فهو (فضلا عن طابعه العالميّ الإنسانيّ، تراث يتّصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، والاجتماعية والفكرية ... هاتان الخاصيتان [أدرك الفكر التاريخي الإسلامي عمقهما من جهة أنهما] تضيفان نوعا من الخصوصية على تاريخيته ... مما يجعل الجانب الإنسانيّ فيه ... يحتل مكانة بارزة، إلى جانب المكانة التي يحتلها فيه الإسلام كدين. إنّ الفصل بين هذا الجانب وذاك في تراثنا العربي الإسلامي لشيء صعب حقا)<sup>536</sup>. وعلى هذه الركيزة بنى ابن خلدون فلسفته في التاريخ، فأقرّ بأثر الديني على التاريخي، لا العكس كما يدّعيه الحداثيون العرب، وهذه الحقيقة هي التي أقرّ بها الجابري، إذ قال شارحا إحدى ركائز ابن خلدون في فلسفة التاريخ والاجتماع ألا وهي العقيدة الدينية: (فالارتباط بين الدين والدولة في الإسلام، على الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة)<sup>537</sup>.

- استمرار عطاء وتأثير فلسفة التاريخ الإسلامية، خاصة فلسفة ابن خلدون، مما يجعلها الخيار الأوّل المقدم على المناهج الأجنبية التي لم يتأكد بعد مدى صلاحيتها على أحسن تقدير. ولنا أن نستشهد بكلام المستشرق "أرلوند تيوني (Arnold Toynbee)"<sup>538</sup>، واصفا فيه جهود ابن خلدون: (قد تصوّر أو صاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أيّ زمان ولا في أيّ مكان)<sup>539</sup>.

ويقول آخر<sup>540</sup>: (أنجبت إفريقيا الإسلامية اجتماعيا من الطبقة الأولى في شخص ابن خلدون الذي لم يعرف من قبله عالم أوتي تصوّر فلسفة التاريخ أصح ولا أجلى من تصوّره، فإنّ أحوال الأمم

536 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص.38.

537 محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص.25.

538 أرلوند تيوني ((Arnold Toynbee)): (1975-1989) مؤرخ بريطاني، وصاحب موسوعة "دراسة التاريخ" التي تناول فيها بالدراسة أسباب نشوء وسقوط الحضارات، من مؤلفاته الأخرى: مستقبل الحضارة الغربية - العالم والغرب. ينظر: (عبادة كحيلة، مقدمتها على كتاب مختصر دراسة التاريخ لأرلوند تيوني، ص.هـ.).

539 محمد الجوهري ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، ص.159.

540 وهو: كارادفو. ينظر: (عثمان مواني، منهج التقدير التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، ص.227).

الروحية والأسباب الطارئة عليها، القاضية بتغييرها ... كلّ هذه المباحث التي خاض فيها ... لم نجد في أوروبا... أناسا حاولو أن يستخرجوا أسرار التاريخ استخراجه ، بعد أن كانت أفعالا مستحجبة تعذر فتحها)<sup>541</sup>.

● مقارنة مدى فعالية المنهج الإسلامي في التطبيق مع المناهج الغربية في نسختها العربية:

لا يخفى على أحد صلاحية المنهج الإسلامي في التطبيق، ويكفيه فخرا أن كان منهج النقد الحديثي أعظم إنتاج تم فيه تطبيق النظري على الوقائع التاريخية بطريقة لم يشهدها أيّ منهج أو نظرية في العالم كله لا قديما ولا حديثا، وهذا باعتراف المخالف قبل الموافق .

إلا أنّ المعضلة الحقيقية التي واجهت المشاريع التحديثية العربية، هي الفشل الذريع في تحقيق أيّ من الأهداف التي تنشدها، وفيما يأتي بيان موقع بعض مشاريعهم من تحقيق المسيرة التحديثية بمختلف المناهج التي انتهجتها<sup>542</sup>:

/ مشروع حسين مروة: والذي جسّده في كتابه: "الزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" و "الدراسات الاشتراكية الماركسية" ، وقد قال إبراهيم السكران<sup>543</sup> في بيان فشل مشروعه وعدم نجاحته : (والحقيقة أنني لا أعرف أحدا في محيطنا الثقافي المحلي قرأ أو تفاعل مع هذين المشروعين، وإثما أسمع اسميهما يتردّدان إذ يتردّدان إذا عرض أحدهم لتأريخ مشروعات قراءة التراث)<sup>544</sup>. وكأنّ مشروعه انطبقت عليه مقولة "التاريخية"، واندرج في التاريخ قبل أن يرى النور.

/ مشروع حسن حنفي: والموسوم بـ" التراث والتجديد"، وقال تلميذه نصر حامد أبو زيد في تقرير فشله: (يبدو لنا أنّ مشروع اليسار الإسلامي أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. فهو -أولا- يسعى للتوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينهما بدقة. وهو -ثانيا- يجمد الحاضر في إيسار الماضي ويجعله خاضعا له ولمعطياته خضوعا شبه تام)<sup>545</sup>.

541 عثمان مواني، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي ، ص.227.

542 ينظر لتفصيل نقد هذه المشاريع : محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص.25-43.

543 إبراهيم السكران: (1976-...) باحث ومفكر سعودي، متحصل على درجة الماجستير في السياسة الشرعية من جامعة الإمام محمد بن سعود، والماجستير في القانون التجاري من بريطانيا، اعتقل في سنة 2016 وألقي في غيابات السجن نظرا لمعارضته لسياسات دولته وصدعه بالحق، من مؤلفاته : التأويل الحدائبي للتراث - مآلات الخطاب المدني. ينظر: ( <https://ar.wikipedia.org> ) .

544 إبراهيم السكران، التأويل الحدائبي للتراث، ص.62.

545 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص.185.

ولقد أكد إبراهيم السكران حقيقة هذا الفشل وأسبابه، فقال: (وأما بخصوص موسوعات حسن حنفي فإنني لم أر أحدا يحمل نتائجه وأحكامه على محمل الجدية، وقد يكون السبب فارق التوقيت، ذلك أنّها موسوعات شرح مؤلفها محددات النظرية حين كان اليسار على المسرح، ولكن تمّ تنفيذها بعدما أسدل الستار عن اليسار وفتحت فقرة الليبرالية، فنبئت في غير موسمها)<sup>546</sup>.

/ مشروع محمد عابد الجابري: والذي وسمه بنقد العقل العربي، إذ قال في تقييمه هاشم صالح: (وهكذا نجد مع الأسف مشروع الجابري يتساقط من تلقاء نفسه وكأنّه كرتون أو من ورق. والسبب هو عدم تمكّنه من المنهجية التي يستخدمها أو هضمه للمصطلحات التي يوظفها. ولو تمكن من هذه وتلك لما أخطأ كلّ هذا الخطأ في التحقيب الإبتيمولوجي للفكر العربي الإسلامي)<sup>547</sup>.

/ مشروع أركون: والذي جسّده في عدّة كتب منها: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" و الفكر الإسلامي قراءة علمية" و "نافذة على الإسلام". ويحكم محمد المزوغي<sup>548</sup> على مشروع أركون بالفشل إذ يبيّن حكمه هذا على فشله في تحقيق نتائج ملموسة، فمقولاته مشيّدّة على آمال وأحلام لا وجود لها في أرض الواقع، فأفكاره أصبحت أقرب للطوباوية منها إلى العلمية<sup>549</sup>، فيقول: (تعج [كتاباته] ... بمفاهيم يصفها هو نفسه بأنّها تنفر الكثير من القراء أو تنقل عليهم، ممزوجة بسيرة حياة وهموم شخصية، ولكن في الأخير، وبعد عناء القراءة وانتظار أن يتمخض عن ذلك الركام ... شيء ما، لا نحصل إلا على تفاهات)<sup>550</sup>.

وهذا ما لا حظّه "رون هالبير (Ron Haleber)" في شأن مشروع أركون إذ يقول: (إذن يشتكّي أركون من أنّ فكرته حول العقل الإسلامي لم تأخذ مأخذ الجدية)<sup>551</sup>.

546 إبراهيم السكران، التأويل الحدائبي للتراث، ص.67.

547 هاشم صالح، الانسداد التاريخي، ص.311.

548 محمد المزوغي: كاتب وناقد تونسي معاصر، متحصل على شهادة التبريز في الفلسفة ومدرس في المعهد البابوي للدراسات الإسلامية بروما، من مؤلفاته: العقل بين التاريخ والوحي - في نقد الاستشراق . ينظر ترجمته على الرابط: (<http://www.diwanalarab.com>).

549 ينظر: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.363.

550 محمد المزوغي، المرجع نفسه، ص.363.

551 رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص.258.

أما "أرماندو سالفاتوروي (Armando Salvatore)"<sup>552</sup> فيرى أنّ أركون عجز عن الوصول إلى تحقيق واقعيّ لمشروعه فقال: (إنّ المعنى التاريخي لأركون يكمن في تطوير برنامج لتفسير النصوص المقدسة ... ولكن دون أن ينجح أركون في إعطاء حلّ نهائيّ قاطع)<sup>553</sup>.

والحقيقة أنّ أصحاب هذه المناهج الغربية بدأت ترضى بالأمر الواقع، واستشعرت فشلها الذريع، وانطلاقاً من هذا المعطى قرّر أصحابها إجراء مراجعات جذريّة، وقد شملت هذه المراجعات إعادة تقييم المنتج الفكري الحداثي والمناهج التي انتهجوها لنقد التراث، ومن هنا ظهرت كتابات جورج طرايشي لنقد مشروع الجابري وحسن حنفي، وذلك في كتابيه نقد نقد العقل العربي، وإزدواجية العقل، بالإضافة إلى كتابات تتساءل عن سبب فشل المشروع التنويري العربي، مثل كتاب الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ لهاشم صالح.

والحقيقة أنّ هذه المراجعات الفكرية من الحداثيين العرب، لا تخرج عن المساءلة الأيديولوجية الحداثيّة لمشاريعهم، فكلّ دراساتهم النقديّة موجهة لنقض حداثّة الماركسيين منهم دون غيرهم، وذلك بعد أن انتصرت الليبرالية وظهر عجز الماركسيّة على الصعيدين السياسي والفكري، ومن هذا المنطلق سلمت كتابات أركون من نقدهم، ولما كانت هذه المناهج قائمة على رمال متحركة لا تعرف القرار، فإنّ مشروع أركون آيل للزوال بعدما ظهر تيار ما بعد الحداثيّة، وقضى بالفشل على تيار الحداثيّة كلّها. وهذا ما بشرّ به علي حرب قائلاً: (فما تفعله النخب اليوم هو أن تنصب الأفخاخ لنفسها لكي تنتج هشاشتها وعزلتها ... وهذا واقع تكتبه الأحداث والتطوّرات كما تجسّد ذلك في فشل المشاريع وسقوط الشعارات وانكسار الأحلام ... من انهيار المعسكر الاشتراكي إلى أزمة الليبرالية الجديدة، ومن فشل المشروع الحضاري العربي إلى مآزق العقلانية الحديثة ... ولا عجب أن تكون النتيجة هي حصد المزيد من العجز والتخلف أو الهامشية والتبعيّة)<sup>554</sup>.

ب/ إشكالية تطبيق التاريخية وإنزالها على النصّ الديني<sup>555</sup>:

ويمكن معالجة ثلاث قضايا متصلة بإشكالية تطبيق التاريخيّة كمنهج لمعالجة النصوص الدينية الإسلاميّة: وهذه القضايا هي: - التناقض بين التاريخيّة والتراث وعدم التواءم بينهما - عدم مراعاة

<sup>552</sup> أرماندو سالفاتوروي (Armando Salvatore): عالم اجتماع إيطالي معاصر، مهتم بالأنثروبولوجيا الإسلاميّة، من مؤلفاته: سوسيولوجيا الإسلام - الإسلام والخطاب السياسي الحديث. (ينظر: <https://www.iicss.iq>).

<sup>553</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص. 267.

<sup>554</sup> علي حرب، أزمة الحداثيّة الفائقة، ص. 208.

<sup>555</sup> ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخيّة النصّ الديني، ص. 446.

خصوصية التراث أثناء التطبيق<sup>556</sup> - انفكك التراث الإسلامي عن التاريخية بتمييزه بمواصفات الكونية.

وتفصيل الكلام عن هذه القضايا ما يأتي:

### 1/ التناقض بين التاريخية والتراث وعدم التواء بينهما.

تطرح مسألة تطبيق المنهج التاريخي على التراث مسألة التوافق، من جهة موضوع البحث، والأهداف التي يسعى المنهج لتحقيقها، في ضوء المعطيات الراسخة التي صبغ بها التراث، وهذه المسألة قديمة طرحت مع ظهور الدراسات الاستشراقية، حيث حاولت معالجة التراث والنظر إليه وفق منظور غربي، أي من وجهة نظر ذاتية، ومن هنا لا يستنكف المستشرق عن الدفاع عن وجهة نظره هذه، انطلاقاً من مبدأ التعالي والفوقية والغلبة، ومن هنا نجد المستشرق غابرييلي (Gabrieli)<sup>557</sup>، يدافع عن وجهة نظرهم هذه فيقول: (الواقع أنه يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة... كما يحق له أن يطبق معايير الخاصة على ما ندعوه بالتاريخ والحضارة... وإذا كان البعض يلزمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية وتفسيرها فإنهم واهمون)<sup>558</sup>.

ومن خلال هذه المقالة يتجلى لنا مظهر من مظاهر تجاوز المنهج لحدوده، وعمله على تطويع موضوع البحث إلى أبجدياته، ومحاكمته إلى منطلقاته، وهذا هو الخطأ الذي عاتب من خلاله حسن حنفي المستشرقين قائلاً: (ويرجع هذا الخطأ نسبياً إلى أن جميع المستشرقين أو جلهم من أهل الكتاب ينكرون الوحي الإسلامي... بل يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي، ومع ذلك يدير ظهره ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في الخطأ نفسه وهم مؤمنون بالوحي، المسألة إذن هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته)<sup>559</sup>.

556 القضية الأولى والثانية استفدتما مما ذكره إجمالاً: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص. 446-456. مع

اختلاف واضح في التسمية إذ هو عنوان للقضية الأولى ب: تباين الموضوع والمنهج، وللقضية الثانية ب: إتقان المنهج الإسلامي.

557 فرانسيسكو غابرييلي (Francesco Gabrieli): (1904-1996) مستشرق إيطالي، مدير معهد الدراسات الإسلامية بإيطاليا، ومن أشد المنافحين على المنهج الاستشراقي الفيلولوجي، من مؤلفاته: التاريخ الحضارة الإسلامية - تاريخ الأدب العربي. ينظر: (<https://ar.wikipedia.org>) .

558 فرانسيسكو غابرييلي وآخرون، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ص. 26.

559 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص. 21-72.

وهذا الخطأ الذي أشار إليه حسن حنفي هو المأزق العلمي الذي وقع فيه كثير من الحداثيين العرب، ولو أردنا أن نقدر مشاريعهم لكانت أول نقطة نبتدأ بها هي : أجنبية المناهج على التراث الذي سلّطت عليه، وهذا هو الخطأ المنهجي الذي عابه المفكر الهولندي : "رون هالبر (RonHaleber)" على أركون، إذ يقول : (والحال أن العالم العدمي الذي يقتبس منه أركون مفاهيمه، لا يبدو مناسباً لشرح ظاهرة من الظواهر الدينية)<sup>560</sup>.

ويضيف متسائلاً : (والسؤال الذي يطرح هل يبرر اللجوء إلى أسلحة مفكري ما بعد الحداثة، عندما نريد حلّ مشاكل الدين؟ إنّ نقد أركون مركزية اللوغوس<sup>561</sup> يتضمن رفضاً فعلياً لكل "مدلول مفارق". فتظهر كلّ مرجعية ما ورائية مستبعدة. هل تسمح نصوص التراث العربي الإسلامي باستعمال منظومة فكرية كهذه؟ ... فسمات المعالجة الجذرية للنصوص كنصوص، عند دريدا هي : "إنّما موت المؤلف وفقدان المقصد الأصلي... وغياب الحقيقة القصوى في النص، واستحالة وجود سياق خاص بالمعنى...". ولا تبدو مثل هذه المقاربة الجذرية مناسبة لإضاءة نص مقدس كالقرآن)<sup>562</sup>.

ويضرب لنا أمثلة على أخطائه المنهجية التي ارتكبتها، من قبيل تمثله مسألة تكرار العود الأبدي عند "نيتشه (Nietzsche)"<sup>563</sup>، بتحوّل رجال الدين لمجرّد وسيلة بأيدي الحكام يكرّرون مقولاتهم السياسية وينافحون عليها ، فيقول : (ولكن تكرار شعارات الأيديولوجية الرسمية ... ينظر إليه أركون نظرة سلبية، يختلف تمام الاختلاف عن تكرار العود الأبدي عند نيتشه، وهو تكرار ينظر إليه ممثلو ما بعد الحداثة نظرة إيجابية)<sup>564</sup>.

ويمكن تحديد أهمّ مواطن الانفصام بين التاريخية والتراث الديني الإسلامي فيما يأتي:

<sup>560</sup> رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص.57.

<sup>561</sup> اللوغوس: مصطلح يوناني الأصل من الفعل logo بمعنى: أقول ، فهو الكلمة أو القول، واللوغوس أخذ معان شتى بين الفلسفة ، والدينية المسيحية أو الإسلامية، فاللوغوس لفلسفي هو اسم للمبدأ الخالق، أما في المسيحية فهو المسيح، أما في الإسلام فهي كلمة الله الموحدة من عدم "كن"، ويقصد "بتفكيك مركزية اللوغوس" في الفلسفة التفكيكية الدريديّة بـ تقويض كلّ ما هو ميتافيزيقي ومفارق. ينظر: (عبد المنعم الحفني ، معجم المصطلحات الفلسفية، 712-713).

<sup>562</sup> رون هالبر، المرجع السابق، ص.60.

<sup>563</sup> العود الأبدي: فكرة نيتشوية نفترض أنّ الإنسان والعالم الذي نعيش فيه ، ستعاد له دورات حياتية أخرى بعد فناء هذه الدّورة وهي متماثلة تماماً مع هذه الحياة التي نعيشها، وهذا إلى ما لا نهاية من الدّورات الحياتية، وهذا اعتباراً بمقولة الخلود في الأديان السماوية. ينظر: (ميرسيا إلياد ، أسطورة العود الأبدي ، ص. 13 و 40 و 70).

<sup>564</sup> رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار ، ص.58.

- تبحث التاريخية عن إثبات النسبية في كلّ الحقائق الدينية، بينما جاء الدين لتقرير مطلقة أحكامه، وما يبحث عن النسبية لا يعالج المطلق. وللإشارة فإنّ ما يعاب على المنهج التاريخي الغربيّ اعتماده على الشكّ اللامنهجي منطلقاً في عملية البحث، ولكن هذا الشكّ ينتهي لا محالة إلى متتالية أخرى من اللايقين، أما المنهجية المعرفية الإسلامية فإنّها وإن ابتدأت بالشكّ المنهجي فإنّها لا بد وأتمّها تبحث عن اليقين والحقيقة، وهذا يوضّح لنا سعي هذا المنهج إلى تغميض مفهوم الحقيقة والمطلق.

- تبحث التاريخية عن الإنسان باعتباره المقدس، وصاحب المعيارية والقيمة، ومن ثمت فأحكامه يجب أن تكون يقينية صرفة، بينما التراث الديني يجعل من الله هو المشرّع والذي ينبغي الانقياد لأحكامه وأوامره، وتقصر أحكام الإنسان أمام أحكامه. ومع هذا فالتراث الدينيّ يتماهى مع تقريره هذا، ويرى الخروج عنه خطيئة كبرى، إلا أنّ الفكر الحدائبي يرجع القهقريّ ويقرّ بنسبية مناهجه وطرائقه في الوصول إلى المطلقيّة. ومن هنا يُشرع القضاء بعدم التواءم بين التاريخية والتراث باعتبارها منهجا لدراسته وتقويمه، لأنه مازال غارقاً في تناقضاته، وليس متأكّداً من نجاعته. وهذا ما عابه "روبير لبي (Robert Lee)" عن أركون قائلاً: (إن أركون باعتباره مفكراً راديكالياً يعتقد بقدرة الإنسان على تغيير عالمه. وباعتباره باحثاً في التاريخ فإنّه يفهم أنّ كلّ حقيقة هي نتاج للتوسط الإنسانيّ... ومع ذلك يرفض مفهوم الإنسان المستقلّ ذاتياً... فهو متناقض في موقفه من قدرة الإنسان على خلق قدره الخاص)<sup>565</sup>.

## 2/ عدم مراعاة خصوصيّة التراث الإسلامي أثناء التطبيق:

تتنكّر الفلسفة الغربية المعاصرة لكثير من خصوصيات التراث الإسلامي، ولا شكّ أن الدراسات الاستشراقية تبرز لنا عمق هذا التنكّر، ومن الغريب أن الحدائبيين العرب اتبعوا المنهج نفسه في التنكّر لهذه الخصوصية، ويتضح ذلك من خلال استيرادهم لمناهج غربية المنشأ والثقافة ومشرّبة بالأيديولوجية الغربية، بكلّ أجنبيّتها وغرابتها عن التراث الإسلامي.

والإشكال المطروح يتعلّق بمدى نجاح هذه المنهجية في تحقيق أغراضها وأهدافها، من خلال إعطاء قراءة بديلة للتراث دون مراعاة الخصوصية في عملية الإنزال والتطبيق. ومن هنا يتساءل "رون هالبر (Ron Haleber)" قائلاً: ( إنّ إصرارك [يقصد أركون] على تطبيق المناهج الحديثة في الإسلام تجعلنا نواجه المشكلة القديمة في الاختلافات بين البيئة اليونانية واللغة اليونانية من جهة وبين المعرفة... العربية من جهة. كيف يمكنك تجنّب تشويه الحقيقة السامية في النصوص القرآنية

<sup>565</sup> نقلاً عن: رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص. 267.

والكلاسيكية العربية ضمن نزعة منطقية لها أصل يوناني؟ وكيف تمّ هذا التشويه في المسيحية؟ لم أجد في كتاباتك أية إشارة إلى هذه المسألة الأساسية)<sup>566</sup>.

ولما كان من الأجدد الانطلاق من الخصوصية لتطويع الوافد لخدمته، يضيف "هالبير (Haleber)" متسائلاً: (ألا تثبت اعتراضاتك الشخصية أنه يجب الانطلاق من وجهة نظر علمية ... من علم لا يدعي "الكونية" وإنما الخصوصية الثقافية، كخصوصية العالم العربي التي تنكرها هذه الكونية الغربية التي لا تخفى إمبرياليته الثقافية؟)<sup>567</sup>.

وتطرح مسألة الخصوصية قضية مناقشة التراث الإسلامي بمصطلحات فلسفية غربية، تحمل خلفية ثقافية وأيديولوجية محدّدة، وهذا ما أشار إليه ابن القيم فيما يخصّ ألفاظ الفلاسفة وما تحمله من معان تُخرج الدلالات الشرعية عن مقصودها وتشوّهها، فيقول: (فبما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علما ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع كلها)<sup>568</sup>.

المعنى نفسه أدلى به عبد السلام ياسين<sup>569</sup> قائلاً: (يستحيل نقل الكلمات والمفاهيم من لغة تشربت الوثنية بسبب أصولها الإغريقية الرومانية وجعلها تحمل أفكارا ومشاعر مخرجة لله. فالآن هذه اللغة خدمت مدة طويلة الديانة اليهودية المسيحية والحضارة الغربية، نراها مقيّدة بمنظومة من التضمينات التي تشكّل إطار الثقافة الغربية والتي نريد التخلص منها والتعبير عن إيجابيّتنا دون العودة إلى وسط جاهلي)<sup>570</sup>.

ومن هنا وقع أغلب الحداثيين العرب في مشكلة عدم التمييز بين الفلسفة الوضعية، وبين الدين السماوي الحقّ، ومن هنا تلاشت عندهم إشكالية إسقاط منهج التاريخية على الدين السماوي، مع العلم أنّ التاريخيّة وليدة الفلسفة الوضعية، يقول "رون هالبير (Ron Haleber)": (يحاول أركون

<sup>566</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص. 231.

<sup>567</sup> رون هالبير، المرجع نفسه، ص. 232.

<sup>568</sup> ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة، ج: 3، ص. 926.

<sup>569</sup> عبد السلام ياسين: (1928-2012) داعية إسلامي، ومؤسس جماعة العدل والإحسان المغربية المعارضة، من مؤلفاته: الإسلام بين الدّعوة والدّولة - المنهاج التّبوي. ينظر: (<https://ar.wikipedia.org>).

<sup>570</sup> عبد السلام ياسين، "الثورة في عصر الإسلام" بالفرنسية، نقلا عن رون هالبير، المرجع السابق، ص. 232.

توسيع الانفتاح الفكري للغرب، إذ يراه قادرا على التعبير عن مفاهيم الحقائق المنزلة. ولا نجد عند أركون فرقا جوهريا بين الأديان الطبيعية اليونانية والأديان النبوية<sup>571</sup>.

غير أن هذه القدرة التي يدّعيها أركون للفكر الغربي على استيعاب اللغة الدينية الإسلامية يمكن تنفيذها بعدم قدرة الترجمات الغربية على نقل مضامين كتب العقيدة والأصول والحديث الإسلامية، وتفسيرها تفسيراً إسلامياً صائباً، وهذا ما يؤكّد عجز لغتهم عن القيام بالمهمة التقديرية للتراث الإسلامي، وحتى لو تمّ ترجمة تلك المناهج إلى اللغة العربية، سيبقى الإشكال مطروحا نظرا لخصوصية التراث الإسلامي.

### 3/ انفكاك التراث الإسلامي عن التاريخية بتمييزه بمواصفات الكونية .

يعتقد الحدائون العرب أنّ كلّ ما كان متجذراً في التاريخ، فإن مقولة "التاريخية" تنطبق عليه، ولذا ينبغي تجاوزه واعتباره من التراث التّسبي، الذي يقع في إطار المهمّش وغير القادر حقيقة على مسابير متطلّباتنا العلمية في الفترة المعاصرة، ولكنّ في الحقيقة فإنّ الأمر الذي غاب عنهم، أن التاريخيّة تنتقض بثلاث مواصفات إذا توقّرت في التراث أصبح غير خاضع لمؤثراتها، وهي كلّها متجسّدة في التراث الإسلامي، لا يمكن تجاهلها، وهذه المواصفات هي:

#### - الفاعلية:

والذي أقصده بفاعلية التراث هو كونه حيا في ضمير الأمة، فاعلا في حاضرها، ومؤثرا في مستقبلها، وهذا هو واقع التراث الإسلامي، يقول طه عبد الرحمن: (لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكّمة في حاضرنا ومستشفرة لمستقبلنا ... وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويمها، إلا دليلا قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخنا وواقعنا).<sup>572</sup>

#### - الشمولية والتداخل والتكاملية:

يشمل التراث الإسلاميّ جميع جوانب الحياة الإنسانية، فهو لا يختص بجانب ويهمل الآخر، وخاصيّة الشمولية هي أهم ركيزة علمية يفتقد إليها التراث الغربي، فترى نظرياته الفلسفية والوضعية تهتم بجزئيات مفكّكة لا يربطها رابط، ثمّ يدعا صاحب كلّ نظريّة أنّها الأجدر لتفسير وتأطير الأصلح الذي ينبغي أن ينتهجه البشر. ولقد اعترف الجابري، بسيادة طابع الشمولية في التراث

<sup>571</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص.71.

<sup>572</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص.19.

الإسلامي فقال: (والتراث العربي الإسلامي ... تراث يتّصف بطابع الشمولية. فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، الاجتماعية والفكرية. إنّه تراث حضاريّ بأوسع معاني كلمة حضارة، ولذلك مازال يطبع جوانب أساسية وكثيرة في حياتنا كأفراد وجماعات)<sup>573</sup>.

وإنّ من مقتضيات الشمولية في كلّ تراث أن يتّصف بالتكامل والتداخل، ذلك أنّ التكامل بين أفراد التراث، يعزّز النقص الواقع فيه، كما أنّ التداخل الواقع بين المنهج وموضوع التراث من جهة؛ وبين أفراد التراث من جهة أخرى؛ يجعل منه وحدة موضوعية يصعب تفكيكها. وصدفتا التكامل والتداخل أهمّ ما يميّز التراث الإسلامي، والذي يبرهن على ذلك هو اهتمامات مصنفي التراث الإسلامي بالتحصيل والتأليف الموسوعي التكاملي، يقول طه عبد الرحمن: (ولم تكن الموسوعية طابع التعليم أو طابع التكوين الذي حصله أعلام الفكر الإسلامي، بل كانت أيضا طابع التأليف؛ فصنّفت الموسوعات التي تتناول العلمين فأكثر، أو تتناول الموضوع الواحد من جميع جوانبه القريبة والبعيدة، وتكاثر التأليف الموسوعي بتكاثر الإنتاج في جميع العلوم. وإذا تقرر أنّ التراث قد أخذ بتراتب العلوم ... وعمل بأساليب في التعليم والتكوين والتأليف تحمل صفة الموسوعية، فقد ظهر أنّه لا ينفع في تحقيق نصوص التراث وتقويمها إلا مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي وتحصيل تكوين شمولي ضروري لإدراك خصائص هذا التوجه)<sup>574</sup>.

### - الحضارية والعالمية:

لقد كان التراث الإسلامي وليد الحضارة الإسلامية، في عزّ قوتها، وذروة تطوّرها، وهيمنتها على العالم. لذلك كان التراث الإسلامي رمزا من رموز الرقيّ والحضارة، إذ قد ساهم في بنائه أجناس وشعوب مختلفة، لذا أضحت صفة العالمية لصيقة به.

وهذا ما اعترف به الجابري إذ يقول: (إنّ التراث العربي الإسلامي الذي بين أيدينا اليوم لم يكن فقط انعكاسا أيديولوجيا للواقع الاجتماعي الاقتصادي للحضارة العربية الإسلامية، بل كان يضم إلى جانب ذلك رؤى ومفاهيم وتصورات ... انتقلت إليه من الحضارات القديمة، مما يجعل الجانب الإنساني فيه ... يحتل مكانة بارزة إلى جانب المكانة التي يحتلها فيه الإسلام كدين)<sup>575</sup>.

يرجع الجابري في هذا النصّ سبب عالمية التراث الإسلامي إلى أخذه عن الحضارات البائدة معارفها، وهذا مُتَساوِقٌ مع ما جبل عليه من جعله أصل التراث الإسلامي إلى الحضارة اليونانية

<sup>573</sup> محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص.38.

<sup>574</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص.91-92.

<sup>575</sup> محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص.38.

والفارسية، ولكن هذه مغالطة، تجعل من التراث الإسلامي مدينا ومرتبنا ارتباطا عضويا بما جادت به تلك الحضارات من معارف. غير أن أصالة التراث الإسلامي، وعالميته، لا تظهر جليا كما تظهر في مشاركة الشعوب المختلفة في تطويره والرقي به، وكل ذلك تحت مظلة وتوجيه الدين الإسلامي.

\*\*\*

وفي ختام المبحث أمكن التأكيد على أن التاريخية بوصفها مظهرا من مظاهر تجليات الحداثة الغربية في التراث العربي عن طريق أذرعها من الحدائبيين العرب؛ ما هي إلا تجن فاضح على التراث العربي من جهة استهلاك مقوماته استهلاكاً يتنكر لفضائله و يتحلل من مزاياه في الوقت نفسه الذي لم يراع فيه خصوصيته، ولم يبصر نقائص منهجه، فهو في الحقيقة كحال المتشبع بما لم يعط، فليس على جسده إلا ثوبي زور<sup>576</sup>.

576 وهو مثل دائما ما يصف شيخنا "حميد قوبي" الحدائبيين به، وهو مستعار من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (المَشْبَعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسِ ثَوْبِي زُورٍ) (أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب حب الرجل بعض نساءه أفضل من بعض، حديث رقم: 5219 ج:7، ص:35).

خاتمة الفصل:

قد أكدّ البحث في هذا الفصل على حقيقة الحداثة بوصفها مشكلا غربيا خالصا، خاصة فيما يتعلّق بصراعها مع ما هو ديني. وأبرز تجليات ذلك الصراع ما استجده من مناهج تقصي التراث وتزيجه من الصدارة والتوجيه الحضاري، وأبرز مظاهر ذلك التاريخية، التي تعبر عن قطيعة فعلية مارسها هذا الفكر في حق مآثر أسلافه. وإن كان هذا الانقطاع مبررا في الفكر الغربي فإنّ إشكالاته تزداد تأزما وتعقّدا في ظل خصوصية التراث العربي الإسلامي، إذ يظهر تباين جليّ بين المنهج والموضوع، وقد أكدّ البحث بما لا يدع شكّا ذلك الشرح المنهجيّ، وسيّضح ذلك الشرح جليا وبصورة أدق في السنة النبوية، على ما سيتمّ تناوله في الفصل الآتي والمخصص لتناول آليات التاريخية في قراءة موضوع السنة وعلومها.

## الفصل الثاني:

### آليات القراءة التاريخية للسنة النبوية.

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول: السنة وتقلباتها بين مرحلتي النقل  
الشفاهية والكتابية

المبحث الثاني: آلية التطورية التاريخية للسنة وعلومها.

المبحث الثالث: المصدر الأسطوري والمخيالي للسنة  
النبوية.

المبحث الرابع: آلية التمثلات الاجتماعية الجماعية  
للسنة النبوية

المبحث الخامس: إحياء اللامفكر فيه عند المحدثين

كآلية لإعادة قراءة السنة.

## الفصل الثاني: آليات القراءة التاريخية للسنة النبوية.

لقد خلص الفصل السابق إلى تقرير عدم صلاحة التاريخية باعتبارها منهجا قرائيا في إعادة موضحة التراث وفق تراتباته المنهجية لمواكبة ما يسميه تحدينا لازما. وإن كان التراث يشمل في الفكر الحداثي عدّة عناصر تركبه، فإنّه قرين السنة في الإطلاق الأركوني، أو أنّ السنّة هي التي تشكّل جوهره، وجوهر التفكير السنيّ، والذي بسببه عدل أركون عن هذه اللفظة إلى مصطلح التراث ليكون أكثر إماما وشمولا للمذاهب الخارجة عن الإطار السنيّ كما سبق ذكره.

وإذا كانت السنّة محاطة بهذا القدر من الحذر، ومن التسييح المصطلحيّ، فإن القراءة التاريخية لها تقتضي تأطيرا منهجيا آخر ذو بعد إجرائي منضبط يجب أن يفضي إلى تقرير النسبية والحدوث في الزمان بالنسبة إلى الظاهرة المدروسة. وإنّ كان منطلق الفكر الحداثي في إثبات المشروعية التاريخية للسنة النبوية، يتبدى من ضرورة تأصيل الفعل التاريخي أو أركان التاريخية وادعاء حصولها في السنّة النبوية، ومن ثمّ ادعاء بشريتها و ظرفيتها وعدم استقلالها عن قوانين التاريخ والطبيعة؛ فإنّ التأويل هو الإجراء الثاني من إجراءات الانحراط في التاريخية، وله حظ وافر من الممارسة المفضية لقبولة السنة في التاريخ.

ولإثبات الحدوث التاريخي، يطرح الفكر الحداثي فكرة "محاثة الدين لما هو تاريخي" نقطة لإثبات تاريخية الأقوال والأفعال والتفريعات النبوية، ذلك أنّ كلّ محايث هو صادر عن الطبيعة البشرية الأصلية المستقلّة عن كلّ المؤثرات الخارجية، والنتيجة المتحصّلة من ذلك كلّ ذلك الصادر مفارق بطبيعته للمتعالى<sup>1</sup>. إنّ فكرة المحايثة نابعة أصالة من اعتبار التاريخ معطى عقلي قبلي خالص ومحض، إذ يمكن تصوّر إمكانه من دون مواجهته بالخلفيات التراثية أو العقائدية، وإذا كان التاريخ معطى إنساني خالص فلا بد من البحث عن التجربة البشرية دون سواها، ذلك أنّ السؤال عن ما قبل التاريخ الإنسانيّ وما هو مفارق للإنسانيّ تعب ليس وراءه أرب<sup>2</sup>. فجعلوا من الانتقال من الحفظ الشفهيّ للسنة إلى التدوين الكتابي لها حدوثا في التاريخ، ومحاثةً للنصّ وإن كان دينيا.

ولما كان الاحتجاج بالأثر التدويني من جهة دلالته على الاستغراق التاريخي، غير كاف لاحتواء كلّ نصوص السنّة، وغير قادر تمام الاقتدار على تحجيم كافة الحقائق الثابتة بالتاريخ الموضوعي، استلهم الحداثيون قضية المتتاليات الفكرية المتولّدة من فكرة أسطورية أو غير أسطورية، والمتطوّرة عبر الزمان، مما يجعل الحكم عنها لا يخرج عن منهج الحكم على الأسطورة، ذلك أنّها متولّدة في الزمان لأغراض غير خارجة عن الأغراض الذي وجدت من أجلها الأسطورة.

<sup>1</sup> ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص. 135-136.

<sup>2</sup> ينظر: حمادي بن جاء الله، مقال: المحايثة والتعالى في مقارنة المسألة العقديّة، مجلة ألباب، ص. 24-26.

وقصد تعمية الفكر الحدائبي الإجابة عن التعالي السابق للوجود البشري يلجأ إلى صباغة تلك المقارقات للوجود البشري بتسميات مختلفة مثل : الأسطورة والمخيال. وظاهر تعدد هذه التسميات هو اختلاف مدلولاتها، وهي كذلك ، إلا أنّ هناك خيطا دلاليا رفيعا يجمع بينها، وهو اعتبار تلك المقارقات رموزا أنتجها الإنسان تعبيرا عن احتياج ما، ولا يصلح أن يكون وجود هذه الرموز سابقا لوجود العقل البشري الذي أوجدها.

ونظيرا للتفسير الرمزي والأسطوري للسنة النبوية، فقد وجد الحدائبيون مرغوبهم وضالتهم في استجلاب المفاهيم الفلسفية المرتبطة بالاشعور ، والاعتداد به في مقابل القواعد العقلية الأداتية التي برهن على صحتها الفكر الحدائبي التقليدي، وأصبحت مستيسرا على الحدائبي إسقاط أي برهان عقلي ، بادعاء تولده من لاشعور متغلب عليه، فأصبح ادعاء تمثل السنة وعلومها دأبهم.

ولما كانت كثير من المسلمات في السنة النبوية والتي تشعب الضمير الإسلامي بالتصديق بها والنفاح عنها، تقف حجرة عثرة في طريق قبول مشاريعهم التحديثية، فإنهم تفتنوا لطريقة أخرى، تقوم على زحزحة وخلخلة الإيمان بتلك المسلمات، مع النباش عن بدائل مضادة لها من التراث الإسلامي والعمل على إضفائها على السطح لتكون بديلا عن المسلمات السائدة، في خطة تعرف بعملية "تهميش السائد وتسييد المهمش".

ومن هذا المنطلق نصل إلى تقرير مفاده أنّ للحدائبيين خمس آليات انتهجوها قصد تفعيل القراءة التاريخية للسنة النبوية وهي :

- 1- التباس السنة النبوية بتأثيرات الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية .
- 2- التطورية التاريخية للسنة وعلومها.
- 3- المصدر الأسطوري والمخيالي للسنة النبوية.
- 4- التمثلات الاجتماعية الجماعية للسنة النبوية.
- 5- تهميش السائد وتسييد المهمش في قضايا السنة أو المفكر واللامفكر فيه في قضايا السنة.

والمتأمل في الآيتين الأولىين يلحظ أنهما تنخرطان ضمن الركن الأول من أركان التاريخية ، والمسمى "بالحدوث في التاريخ" أما باقي الآليات فهي تنخرط في سلك لإكن الثاني من أركان التاريخية المسمى "بالتأويلية أو الهرمنيوطيقا". وكلها من مباحث الأنتروبولوجيا الاجتماعية للأديان.

وفي هذا الفصل سأعتمد إلى دراسة هذه الآليات من خلال تعريفها، مروراً ببيان تطبيقات الحدائين لها على السنة النبوية، وصولاً إلى نقدها.

### المبحث الأول: السنة وتقلبها بين مرحلي النقل الشفوية والكتابية.

يطرح الفكر الحديث مشكلة الانتقال من الرواية الشفوية إلى الكتابة مأزقاً يدعم تصورات حول موضوع الفعل التاريخي البشري في السنة من جهة تركيب أسانيدھا ومتونها، ذلك أنّ الجماعة الرّواية للأحاديث قد شاركت في ( عمليات إنتاج الحكايات والقصص عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج أسطورية للأبطال الحضاريين)<sup>3</sup>. ولبحث هذه الآلية وجب التنقير عن منشئها في الفكر الغربي، وبالأحرى جذورها الأيديولوجية، ثم بيان طريقة ومنهجية استعارة الحدائين لها وتطبيقها في خصوص نصوص السنة، ومن ثم بيان الانتقادات المتوجهة نحوها.

### المطلب الأول: الشفوية والكتابية في الفكر الغربي.

نشأ البحث في التمايز الحاصل بين الشفوية والكتابية في الفكر الغربي نتيجة عدّة عوامل منها: 1- البحث في مشكلة مصدرية إلياذة "هوميروس (Homeros)"، وما تلى ذلك من دراسات شككت في نسبة هذه الإلياذة إلى مؤلفها المزعوم. 2- البحث الفيلولوجي خاصة عند الوضعيين الألمان، الذين حاولوا دراسة معجم الإلياذة الهوميروسية. 3- نتائج البحوث في الأنتروبولوجيا البشرية، خاصة تلك التي توصل إليها عام 1935م<sup>4</sup>. ولقد كانت بحوث "ميلمان باري (Melman Barry)"<sup>5</sup> مشككة في عملية انتقال الشعر الشفاهي من جيل إلى جيل مع محافظته محافظة كلية على صيغته وتراكيبه الأولى، وأكد أنّه من الممكن تتبع وملاحظة التغيرات الطارئة على كلّ مفردة من مفردات القصيدة بل (يمكننا أن نرى كيف تحيا قصيدة كاملة متنقلة من رجل إلى آخر، ومن عمر لآخر، مارة فوق السهول والجبال وحواجز الكلام. وأخيراً نستطيع أن نرى كيف يحيا شعر شفاهي بكليته وكيف يموت)<sup>6</sup>.

3 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.35.

4 حسن البنا عز الدين، مقدمة ترجمته على كتاب "الشفاهية والكتابية" لوالترج أونج، ص.20.

5 ميليمان باري (Melman Barry): (1902-1934) من أبرز المنظرين للشفاهية في شعر إلياذة هوميروس، من أعماله: النعت التقليدي عند هوميروس، (ينظر: حسن البنا عز الدين، المرجع نفسه، ص.19-25).

6 حسن البنا عز الدين، المرجع نفسه، ص.24.

ولقد كان للباحث " ألبرت لورد (Albert Lord) " <sup>7</sup> دور كبير في تطوير هذه النظرية، فقد توصل من خلال (خبرته في جمع النصوص، المغناة منها والمملأة، إلى أنّ القصائد الهومرية من حيث هي نصوص شفاهية مملأة، نصوص مدونة عن الأداء) <sup>8</sup>. أي أنها كانت عرضة للتداول الجماعي، ومن ثمت تمّ تدوينها عن المؤدين لها، لا عن مؤلفها الأوّل.

إنّ البعد الأيديولوجي، والجدال الميتافيزيقي لم يحتدم في الفكر الغربيّ بعد كما احتدم بعد أدلى " جاك دريدا (Jacques Derrida) " بدلوه في خصوص هذه النظرية، إذ ابتدع ما يعرف بمصطلح "اللاكزية الصوتية" أي أنّ (تراث الحضارة الغربية الفكري يقوم على ثنائية: المنطوق/المكتوب، وأن المنطوق له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي أن اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة) <sup>9</sup>.

ولم يرتض " دريدا (Derrida) " هذا الموقف واعتبره نوعاً من الميتافيزيقا المتعالية عن أي نقد، وغير القابلة لأيّ مدلول مغاير أو محايث، فهو يشكّل أصل كلّ معياريّ، ومن ثمت وجب الاتجاه نحو (أحد المفاهيم الأساسية في الفكر البنيوي، أي علاقة الدال بالمدلول، وبيان أن لا علاقة بين الواحد والآخر... وحيث إنه لا يمكن الاحتفاظ بالعلاقة بين الدال والمدلول إلا من خلال ما يسمى المدلول " المتجاوز " ... فإنه يتجه نحو إسقاطه وإثبات تناقضه وكذلك إثبات وجود الصيرورة داخله) <sup>10</sup>.

ولا شكّ أنّ مقولة " دريدا (Derrida) " هذه تفتقد لأيّ سند تاريخي يعضد صحتها، فجميع الحضارات قد فضّلت الكتابة بما فيها الكتابة العادية، الدينوية، اليومية، على الكلام من جميع النواحي ... [ف]الكتب اعتبرت أكثر موثوقية من الخطب ... وإنّ من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا

<sup>7</sup> ألبرت لورد (Albert Lord): (1912-1991) لغوي أمريكي مهتم بالأدب السولافية، أكّد في نظرياته على أن الملاحم هي تكوين فموي أكثر منها تقليد شفهي. من مؤلفاته: مغني الحكايات the Singer of Tales (ينظر: <https://fr.wikipedia.org>).

<sup>8</sup> حسن البنا عز الدين، مقدمة ترجمته على كتاب "الشفاهية والكتابية" لوالترج أونج، ص.27.

<sup>9</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج: 5، ص.429.

<sup>10</sup> عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ج: 5، ص.436.

سياسية قياسا على من لا يعرفون الكتابة ... بينما نجد ركاما على عدم وجود المركزية الصوتية ... والأحرى أنّ بعض المفكرين ذوي الأهمية قد اشتكوا من تفضيل الكتابة على الكلام<sup>11</sup>.  
والحقيقة أنّ هذا الكلام من "دريدا (Derrida)" له بعد عقائديّ وأيديولوجيّ، فهو (صدى لثنائية الشريعة المكتوبة والشريعة الشفهية في العقيدة اليهودية. فالشريعة المكتوبة هي التوراة التي أرسلها الإله، كلامها واضح وبإمكان من يود أن يفهمها أن يفعل، وأن يفسرها دون أن يخل بمعناها، ويمكن الاحتكام لها. ومن هنا، طوّرت الحاخامات فكرة الشريعة الشفوية ومفادها أنه حينما أعطى الإله الشريعة المكتوبة لموسى فوق سيناء، أعطاه أيضاً الشريعة الشفهية (المنطوقة) التي يتوارثها الحاخامات، وتفسيرات الحاخامات هي هذه الشريعة الشفهية. وهي تفسيرات لا تنتهي عبر الأجيال، فهي حالة صيرورة تستبعد الإله وتميت النص فيفرض الحاخام/المفسر إرادته على النص<sup>12</sup>.  
وهكذا يثبت أنّ هذه المشكلة هي مشكلة الفكر الغربيّ خصوصا، وهذا ما يحتم على الفكر العربي قبل استدعائه لها، أن يبرهنّ على أن هذه المشكلة في الفكر الغربيّ هي ماثله تماما بالمؤشرات نفسها في الثقافة العربية الإسلامية، وبالأخصّ في علوم الحديث، الذي يمثّل معلما من المعالم الذي برزت فيه ثنائية الشفوية والكتابية.

#### المطلب الثاني: الشفوية والكتابية في تطبيقات الحداثيين العرب على السنة النبوية.

كان الكلام عن النظرية الشفوية والكتابية في مبدئه مقتصرًا على الشعر الجاهلي دون ما سواه، بإيعاز من المستشرقين، الذين أكدوا على دينامية القصيدة الجاهلية من خلال (استيعابها لعناصر إسلامية، وأنّ القصيدة قائمة على الصيغة، إلى حدّ أنّ الأوزان العربية المعقدة لا تعدّ نتاجا للشعر، لكن النظام القائم على الصيغة هو الذي عدّ نتاجا للأوزان)<sup>13</sup>. كما أكدوا أنّ الشفوية تجعلنا (نراجع قضايا أساسية حول الشعر الجاهلي، مثل: السرقات الأدبية، أو أصالة الشعر الجاهلي نفسه)<sup>14</sup>.  
وكانت الضجة الكبرى حين نقل طه حسين هذه الآراء حول الشعر الجاهلي ونصرها، وأكّد مقولة انتحال الشعر الجاهلي، إذ قال: (وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة

11 ليونارد جاكسون، بؤس النبوية، ص. 279.

12 عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج: 5، ص. 430-431.

13 حسن البنا عز الدين، مقدمة ترجمته على كتاب "الشفاهية والكتابية" لوالترج أونج، ص. 30.

14 حسن البنا عز الدين، المرجع نفسه، ص. 30.

الشعر الجاهلي ... ذلك أنّ الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام<sup>15</sup>.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن الفكر الحدائبي أراد أن يسحب هذا التطبيق من الشعر إلى الحديث النبويّ، ومن هنا استدعا الجابريّ هذه المشكلة وجعلها عائقا ابستمولوجيا ينبغي الوقوف عنده لمساءلة مدى المصداقية العلميّة للسنة: ( فلا بدّ من وضع منهج الإسناد في إطاره التاريخيّ. معروف أنّ الحديث النبويّ لم يبدأ جمعه إلا بعد وفاة الرّسول بأكثر من مائة سنة. ومعروف كذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقافة شفوية الطابع... لقد كان هناك عزوف عام عن كتابة الحديث ... فقد ترك للرواية الشفوية وللتقاليد أو المذاكرات الشخصية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بدّ من التذكير هنا بأنّ اللغة العربية كانت تكتب قبل وضع النحو بدون نقط وبدون وضع حركات، وبالتالي فالكلمات المكتوبة كانت معرّضة دواما لـ "التصحيف" أي للخطأ. إنّ هذا يعني أنّ الكتابة لم تكن تتمتع، قبل عصر التدوين على الأقلّ بما يكفي من الحصانة والمصداقية ... أمام هذه الوضعية لم يكن سبيل لتوثيق الخبر ... غير التأكيد من صحة صدوره عمّن نسب إليه)<sup>16</sup>.

لا شك أنّ هذه الدعاوى عارية عن أي مصداقية علمية، ويكفي لدحضها مجرد اطلاع سطحي على تراث المحدثين ومناهجهم العلمية في التوثيق والتثبّت، غير أنّ ما يريد الحدائبيون الوصول إليه، هو التأكيد على ثبوت كثير من التحويرات أثناء الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية، وبالتحديد مشكلتنا "الكشف والخفاء" على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد إذ قال: (النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي -ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانبيّ المنطوق والمفهوم معا، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرا اجتهاديا خاضعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء)<sup>17</sup>.

إن جدلية الكشف والخفاء هذه التي يشير إليها أبو زيد يشرحها أركون في كتبه على أنّها عمليات المحو والإزالة التي ارتكبت في حقّ التراث والحديث النبويّ وما يقابلها من زيادة ووضع عدّ هو الأصل والمعولّ عليه في الثقافة الإسلامية، ومن هنا نجد يقول: (إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث

15 طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص.19.

16 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.123-124.

17 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص.119.

من حيث التسلسل التاريخي، لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كحديث نبويّ والطريقة التي مارس دوره بها. ولكن هدف البحث الأساسي والأول ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي. وهنا ينبغي... التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى اليوم<sup>18</sup>.

ويشير أركون أيضا إلى أهمية المدى الزمني في تفعيل الآلية الشفوية لدراسة السنة دراسة تكشف عن الوعي التاريخي بها فيقول: (وقد استمع الصحابة إلى أقواله، وجمعوها بورع ونقلوها، ونقلها من بعدهم التابعون... بسلسلة من الأسانيد الضامنة لصحة الأحاديث... فمن أجل ذلك كان الحديث غرضا للبحث المتحمس، بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، طلبا لجمعه وتدوينه كما كان الأمر مع القرآن الكريم. وها هنا الانتقال من الرواية الشفهية إلى الرواية المكتوبة. وقد تطلب تدوين المأثورات النبوية، زمنا أكبر بكثير من الزمن الذي تطلبه القرآن الكريم. والمدونات الكبرى التي تعتبر صحيحة... لم تدون إلا... في القرن الثالث للهجرة، أي بعد وفاة النبي بزمن طويل... [وقد] فسح جمع هذه المدونات وتحريرها، المجال لمجادلات لم تنته بعد، بين الجماعات المسلمة الكبرى الثلاث<sup>19</sup>. لكن كيف سعى الفكر الحدائبي لموضوعة هذه الآلية في الحديث النبوي، وجعلها إشكالا ينبغي طرحه لتوافر مؤشرات العلمية حسب زعمه؟

يلاحظ طيب تيزيني أنّ (القرآن والحديث... يميلان إلى ما قد يكون عصيا على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة -باطراد- لهما. ولكن هذين التسقين الدينيين ما كانا، منذ البدء، نصين مكتوبين، بل مرا، كلاهما، بمرحلة القول الملفوظ، المتداول شفاهيا عن طريق العنونة. وهذا يعني أنهما خضعا لعملية وكّبة، نقلتهما من حالة "الخطاب الحر المرسل" إلى حالة "الخطاب المنصص المفقّه" "المكتوب" مما يفضي بنا إلى مواجهة السؤال الإشكالي التالي: كيف لنا... أن نتبين ما حدث على صعيد التناسخ والتوالد التي اخترقت التسقين؟... وما الذي افتقد، ومما الذي اكتسب، في سياق تحوّل الخطاب الشفهي إلى خطاب كتابي؟... وما النتائج التي قد تواجهها، في حال تناولنا ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والإختراقات

18 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.20.

19 محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص.74.

الإيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية، التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته ... وكذلك في حال محاولة ضبط "الحديث النبوي" القائمة حتى الآن؟<sup>20</sup>.

ومن خلال هذا النص يتبين أنّ البحث يقتصر على ما فقدته النصّ الشفهيّ حيال تحوّله إلى مكتوب، وما اكتسبه المكتوب بعد عملية التحوّل هذه.

أولاً : منظور الحدائين العرب إلى ما افتقدته أو اكتسبه النصّ الشفويّ الحدائبيّ حين تحوّل إلى نصّ مكتوب.

يؤكد أركون على عملية الفقد هذه فيقول: (إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة، لم يتمّ إلا بعد حصول الكثير من عمليات الانتخاب والحذف والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهيّ يدوّن، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق)<sup>21</sup>.

ويؤكد "وجيه قانصوه"<sup>22</sup> على أنّ هذا الانتقال يحدث خلافاً في وضعية الاتصال (فإنّ وفاة النبي وانتقال النصّ من حالة الشفاهة إلى حالة الكتابة، قد أحدث تغييراً في وضعية الاتصال بين النصّ والمتلقي، سواء أكان قارئاً أو مفسراً أو مؤولاً. وهي متغيرات ستترك تأثيراتها ليس على مستوى التأثير النفسي والروحي الذي يحدثه النصّ في متلقيه، بل على مستوى دلالة النصّ التي تتقوم بعناصر التلقي والاتصال الحاصلة بين النصّ والقارئ وتتغير تبعاً لتغيّرها وتحوّلها)<sup>23</sup>.

ولو تساءل متسائل عن طبيعة هذه المفقودات لأدرك أنّ الفكر الحدائبي يقصرها في أربعة أمور وهي: اللفظ - والسياق - الواقعية الشفوية - الاستقلال الدلالي. وتفصيل الكلام عنها ما يأتي:

أ/ فقدان اللفظ والجواب عن اعتراضات الحدائين بخصوصه: دائماً ما يدندن الفكر الحدائبيّ على قضيتة الرواية بالمعنى ويجعلها نتاجاً من نتائج الرواية الشفوية، وهم في ذلك يقلّدون ما أثمرته هذه النظريات من جهة إقرارها بخضوع (الحفظ الشفهيّ حرفياً كان أو غير حرفي، للتغيير نتيجة للضغوط

<sup>20</sup> طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية النبوة والقراءة، ص. 52.

<sup>21</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص. 188.

<sup>22</sup> ووجيه قانصوه: أكاديمي وباحث لبناني على شهادة الدكتوراة في الفلسفة، ويعمل أستاذاً للفلسفة في الجامعة اللبنانية، من مؤلفاته : النصّ الديني في الإسلام - الشيعة الإمامية بين النصّ والتاريخ. ( ينظر : <https://bookstore.dohainstitute.org>).

<sup>23</sup> ووجيه قانصوه، النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص. 166.

الاجتماعية المباشرة. ذلك أنّ الرواة يسردون ما يطلبه الجمهور، أو ما يسمحون به ... [ف]التفاعل مع جمهور حيّ يمكن أن يشتبك مع الثبات اللفظي، ويمكن أن تساعد توقعات الجماهير على تثبيت الموضوعات والصيغ<sup>24</sup>.

إنّ هذه التخمينات قائمة على مبدأ أنّ القويّ والمنتصر دائما ما يحفظ له تاريخه بحرفه كما أراد، وأنّ الضعيف دائما ما يحى له أيّ أثر تركه، أو على الأقلّ يحدث له تغيير وتبديل يمسّ الحفظ الحرفيّ لتاريخه، ومثاله أنّه عندما (ينعدم الطلب على سلسلة نسب شفاهية ... فإنّ سلاسل نسب المنتصرين تميل إلى البقاء "وإلى التحسن"، في حين تميل تلك الخاصة بالمهزومين إلى الاختفاء" أو إعادة الصياغة"<sup>25</sup>.

ولقد استعار الفكر الحداثي من هذه النظرية الغربية هذه المقولات ليطبّقها على التراث الحديثي. وفي هذا السياق يؤكّد نصر حامد أبو زيد أنّ (نصوص الأحاديث لم تدوّن إلا متأخّرة وخضعت من ثمّ لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنّها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإن كانت الأحاديث ... نصوصا تفسيرية لنوع من الوحي مغاير ... فإنّ الأحاديث التي بين أيدينا تكون حقيقتها تفسيراً للتفسير)<sup>26</sup>.

ولما كان الفكر الحداثي كثير التقليد في طروحاته، فهو ينقل هذا الافتراض المنهجيّ، ثم كثيرا ما يصف أهل السنة بأنها الفئة المنتصرة سياسيا على خصومها، ومع استدعائه للقاعدة السابقة والقاضية بأنّ المنتصر هو من تكون رواياته ومدوّناته محفوظة حرفيا، فإنّ عليه أن يقرّ من هذا المنطلق أنّ ما نقل إلينا اليوم من روايات حديثية في كتب أهل السنة هي المروية بلفظها منذ عهد النبيّ لكون أهل السنة هم المنتصرون دائما، ولا قدرة لأحد على تغيير ما رووه وما كتبوه ودوّنوه، غير أنه يعود وينتسكس على أعقابه ويولي القهقريّ، ويدندن على مسألة الرواية بالمعنى ليشوش على أهل السنة جهودهم في نقل الحديث بلفظه قدر المستطاع، ويناقض طروحاته ومبادئه التي انطلق منها، من كون المنتصر سياسيا وتاريخيا لا تتعرّض رواياته للتغيير والتبديل.

ب/ السياق والجواب عن. اعتراضات الحداثيين بخصوصه: يقرر الفكر الحداثي أنّ السياق يتم افتقاده حالما يتم الانتقال من الحالة الشفوية إلى الحالة الكتابية، فحالة (الكلمات في نصّ ما تختلف اختلافا تاما عن حالتها في الخطاب المنطوق. وعلى الرّغم أنّ الكلمات المكتوبة تشير إلى الأصوات ... فإنها تظل معزولة عن السياق الكامل الذي تبرز من خلاله الكلمات المنطوقة إلى الوجود. فالكلمة في موطنها

24 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.114.

25 والترج أونج، المرجع نفسه، ص.114.

26 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 126-127.

الشفاهي الطبيعي تمثل جزءا من حاضر وجود حقيقي ... في لحظة زمنية بعينها، في موقف حقيقي يتضمّن دائما ما يتجاوز مجرد الكلمات. فالكلمات المنطوقة هي دائما تعديلات على موقف يضمّ أمورا غير الكلام ... في سياق لا يشمل سوى الكلمات)<sup>27</sup>.

ويوافق الفكر الحديث على أنّ هذه النقائص حاصلة في تدوين الحديث النبوي الشريف نتيجة فقدان السياق، فيقول أركون: ( أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب ... وعندئذ لا نعود نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفيلولوجي الاستشراقي ... [بل] يصبح همّنا هو التالي: تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن أو المكتوب. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدّثون عن **الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة**. وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصّل إليه إطلاقا لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلما مصوّرا يبيّن لنا الرسول وهو يتحدّث إلى أصحابه)<sup>28</sup>.

إنّ طغيان المادية في فكر أركون جعلته يعتقد أنّ خير سبيل للمحافظة على سياق النصّ الحديثي هو توافر آلة تسجيل أو تصوير ترصد لنا ملابسات حديث النبي مع أصحابه -رغم انعدامها في تلك الفترة- أما ما عدا ذلك من الوسائل اللغوية -المتاحة في ذلك الوقت- هي عاجزة عن المحافظة على السياق وملابسات الحديث، وهذا تجاهل منه لمحدودية قدرة وسائل التصوير الحديثة في المحافظة على التمام السياقي ما لم تقع في أيد أمينة، وما تزييف الحقائق والوقائع في التاريخ المعاصر إلا نتاجا من النتائج السلبية الحاصلة عن سوء استخدام هذه الوسائل، بخلاف إذا اقترنت الأمانة بوسائل أخرى - وإن كانت أقل تعبيراً على السياق إذا قورت بوسائل التصوير والتسجيل الحديثة- كانت أبلغ في تجسيد وتصوير السياق، كما هو حال المحدثين الذين جعلوا من اللغة المقرونة بالصدق والأمانة درعا حصينة، تكشف عن السياق في تمامه، كما هو واقع ومتجسد وقت واقعة الرواية.

إنّ السياق في الممارسة الحديثية الكتابية والتدوينية غير مفقود، بل إنّ المحدثين سعوا جاهدين إلى تحصيل ما يعرف بـ"التمام السياقي contextual completeness" في التداولية المعاصرة، والتي يقصدون بها أنّ ( المرويات تحمل في طيها معلومات تظلّ تنقصها مكملاتها مما يحمله السياق من قرائن تفيد في

27 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.156.

28 محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص.188.

جلاء المعنى وصفاء الصورة الدلالية)<sup>29</sup>. ويمكن الإلماع إلى نوعين من أنواع التمام عند المحدثين كما يأتي:

**1/ التمام السياقي دراية:** مما لا شكّ فيه عند فقهاء الحديث النبوي أن اعتبار دلالة السياق من أهم الأمور المفضية إلى فهم صائب لمعناه ، وذلك قصد الوصول إلى مقصود متكلمه ابتداء ، وقصد الاستعانة به على تطبيقه على الوجه المراد انتهاء. (والحقيقة أنّ اعتبار السياق في علوم السنة ... تعتبر كذلك مسألة أصولية "أي دراية" لارتباطها بقضية التأويل)<sup>30</sup>. ولأهميتها في الفهم نجد ابن دقيق العيد يقول : (السياق طريق إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ... وهي قاعدة متعينة على الناظر)<sup>31</sup>. ونجد المعنى نفسه يؤكد ابن القيم إذ قال : (السياق يرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته)<sup>32</sup>.

ولقد اعتبر المصنفون في السنة النبوية من المحدثين هذا الضابط في ممارساتهم التطبيقية، وعبروا عن التمام السياقي بعبارات مختلفة<sup>33</sup> مثل قولهم : (حديث فلان أتم وأطول)<sup>34</sup>، وحديث فلان أتم وأشبع<sup>35</sup> و حديث فلان أتم وأكثر<sup>36</sup> وقد جود فلان هذا الحديث، عن فلان، ولم يأت به أحد أتم منه<sup>37</sup>. وكانوا يستدلون بتمام السياق على حفظ الراوي للحديث ويجعلون ذلك قرينة ترجح روايته على رواية غيره، ويقولون في ذلك مثلاً : (وفي حسن سياق فلان للحديث دلالة على حفظه وحفظ من حفظ عنه)<sup>38</sup>.

<sup>29</sup> إدريس مقبول، الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.155.

<sup>30</sup> إدريس مقبول، المرجع نفسه، ص.163.

<sup>31</sup> ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ج:2، ص.216.

<sup>32</sup> ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج:4، ص.9.

<sup>33</sup> ولقد دلّني على هذه بعض هذه العبارات : إدريس مقبول، المرجع السابق، ص.163.

<sup>34</sup> مسلم، صحيح مسلم، ج: 1، ص.160.

<sup>35</sup> مسلم، المصدر نفسه، ج: 1، ص.192.

<sup>36</sup> مسلم، المصدر نفسه، ج: 1، ص.523.

<sup>37</sup> الترمذي، سنن الترمذي، ج: 1، ص.153.

<sup>38</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج: 2، ص. 299.

ولقد اشتملت الأحاديث النبوية على كلِّ عناصر التمام السياقيّ الثلاثة والمتمثلة في : **العنصر الذاتي** الذي يشمل معتقدات المتكلم واهتماماته ورغباته. **العنصر الموضوعي**: الشامل للظروف المكانية والزمانية. **العنصر الدوائي**: الشامل للمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، أو ما يسمى بالأرضية المشتركة<sup>39</sup>. ولقد كشفت الدراسات التداولية<sup>40</sup> أنّ ( الأحاديث النبوية لم تتضمن كلاما مرسلا منعزلا عن سياقاته، بل تضمنت خطابات لا يمكن عزلها عن سياقاتها إلا بالبراهين الموجهة لذلك، ولقد شمل الخطاب النبويّ جميع الناس من الصحابة والأعراب والمنافقين واليهود والكفار... وفي كلِّ تلك الخطابات تبينت استراتيجية الخطاب اجتماعيا بناء على عاملين هما : سلطة الخطاب / والخطاب التضامنيّ، إذ كان الخطاب يتضمّن أحيانا الأدوات المكافئة للسلطة في المواقف التي تقتضي الأمر والتّهي والتحرير والتقرير الإلزاميّ ؛ وأحيانا أخرى ينتج علاقات تضامنية بين أطراف التخاطب)<sup>41</sup>.

ويمكن التمثيل للتمام السياقي دراية من خلال نظام الضمائر في الحديث النبويّ<sup>42</sup>:

فمن ذلك حديث عدي بن حاتم مرفوعا: (اتقوا النار ولو بشق تمرة، فإن لم تجد فبكلمة طيبة)<sup>43</sup>. فالانتقال من ضمير الجمع في الجزء الأوّل من الخطاب إلى ضمير المفرد في الجزء الآخر هو (استخدام الجماعة لعموم الخطاب وتخصيص المفرد لغير القادرين تدريجا في نوع العمل المطلوب تحقيقا للمقصود بقدر المتاح)<sup>44</sup>.

## 2/ التمام السياقي رواية:

كما عالج المحدّثون التمام السياقي دراية، عاجلوه رواية، ويمكن الكشف عن نوعين من أنواع الحديث يدلّ على منهج المحدّثين في اكتشاف التناص والفصل بين التمام السياقي النبوي وبين ما ليس من كلامة النبوي، وهما المدرج والمسلسل.

### - المدرج:

39 إدريس مقبول، الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.154.

40 التداولية: هي علم الاستعمال اللغوي، يهتم بإيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي. ينظر: (مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص.16-17).

41 عزوز بن عمر الشوالي، نظام اللسان ومنهج البيان في تحليل الخطاب الشرعي الإسلامي، ص.234.

42 ينظر: عزوز بن عمر الشوالي، المرجع نفسه، ص.234.

43 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب : الأدب، باب : طيب الكلام، ج:8، ص.11. حديث رقم: 6023.

44 عزوز بن عمر الشوالي، المرجع السابق، ص.235.

وهو في اصطلاح المحدثين : ما يقع متصلاً بالإسناد أو المتن من غير فصل، وقام دليل على فصله<sup>45</sup>. والحديث المدرج يعبر عن (أحد تجليات ومراتب التمام السياقي، وذلك أنّ الإدراج في حقيقته تداخل لسياقين متباينين ولنصين مختلفين)<sup>46</sup>.

ولو تأمل متأمل سبب الإدراج لوجد أنّ أغلبه وقع لأغراض تعليمية كبيان حكم شرعي أو استنباطه قبل تمام الحديث أو شرح لفظ غريب، ومع هذا فالمحدثون رفضوه إذا سيق مساقاً واحداً مع أصل المتن دون فصله، (أو بمعنى آخر إذا كان فيه قصد إسقاط التناص *intertextuality* بتقديم النصين نصاً واحداً منسجماً)<sup>47</sup>.

ويمكن التمثيل له بحديث بشير بن نعيم عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ أَعْتَقَ شَقِيصًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ، وَمَنْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ اسْتَسَعَى الْعَبْدُ فِي تَمَنٍّ غَيْرٍ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ)<sup>48</sup>. قال الدارقطني: (وأما الخلاف في متنه: فإنّ سعيد بن أبي عروبة، وحجاج بن حجاج، وأبان العطار، وجرير بن حازم، وحجاج بن أرطاة اتفقوا في متنه وجعلوا الاستسعاء مدرجاً في حديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما شعبة وهشام فلم يذكر في الاستسعاء بوجه. وأما همام فتابع شعبة وهشاماً على متنه، وجعل الاستسعاء من قول قتادة، وفصل بين كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ويشبه أن يكون همام قد حفظه قال ذلك أبو عبد الرحمن المقرئ، وهو من الثقات عن همام. ورواه محمد بن كثير، وعمرو بن عاصم، عن همام فتابعه شعبة على إسناده ومنتنه، ولم يذكر فيه الاستسعاء بوجه)<sup>49</sup>.

#### - المسلسل:

في اصطلاح المحدثين هو ما (تتابع رجال إسناده على صفة، أو حالة للرواة تارة، وللرواية تارة أخرى)<sup>50</sup>

45 ينظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ج:1، ص.106. وابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص.56. والنووي، التقريب والتيسير، ص.6. وابن دقيق العيد، الافتراح في بيان الاصطلاح، ص.10. والذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص.10. وابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص.10. و العراقي، التبصرة والتذكرة، ص.112.

46 إدريس مقبول، الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.178.

47 إدريس مقبول، المرجع نفسه، ص.178.

48 أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب من أعتق شركاً له في عبد، ج:3، ص.1287. حديث رقم، 1503.

49 الدارقطني، سنن الدارقطني، ج:10، ص.314.

50 ينظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص.275. والنووي، التقريب والتيسير، ص.87. وابن دقيق العيد، الافتراح في بيان الاصطلاح، ص.18. والذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص.43. وابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص.168. و زين الدين العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، ج:2، ص.90.

والمسلسل من وجهة نظر تداولية، تتجلى علاقته بالسياق من جهة كونه إعادة إنتاج لأقوال وأفعال محدّدة، وهذا الصنيع من محدّثين هو حرص منهم على إعادة إنتاج السياق of reproduction context وكأَنَّ السياق لم يعد جزءاً محيطاً أو من القرائن التي تحتف بالنص بقدر ما صار نفسه نصاً مقصوداً لذاته<sup>51</sup>.

ومن الأمثلة التي تسلسلت فيه أقوال الرواة وأفعالهم ما رواه الحاكم عن الزبير بن عبد الواحد، قال: حدثني أبو الحسن يوسف بن عبد الأحد القمني الشافعي بمصر، قال: حدثني سليم بن شعيب الكسائي حدثني سعيد الآدم، حدثني شهاب بن خراش الحوشبي قال: سمعت يزيد الرقاشي يحدث أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يجد العبد حلاوة الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره، وشره، وحلوه، ومره، قال: وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على لحيته، فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره)<sup>52</sup>.

قال الحاكم: (وقبض أنس على لحيته، فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ يزيد بلحيته، فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ شهاب بلحيته، فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ سعيد بلحيته، فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ سليمان بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ يوسف بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ شيخنا الزبير بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره)<sup>53</sup>.

إنّ القيمة السياقية للحديث المسلسل تظهر في (تضمّنه ونقله العناصر السياقية المصاحبة للمتنب باعتبارها أيضاً لغة لها مدلولها في باب التأسّي... وهذا الاعتبار يذكرنا بما قامت به مدرسة "بالو ألتو

51 إدريس مقبول، الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص. 185.

52 رواه مسلسلاً: الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 31-32. وأبو طاهر السلفي، الطيوريات، ج: 2، ص. 351. وإسناد الحديث هو: الكيساني، عن سعيد الآدم، عن شهاب ابن خراش الحوشبي، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، وهو ضعيف لأن الرقاشي والحوشبي والرقاشي والكيساني متكلم فيهم. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (78/8): (هذا كلام صحيح لكن الحديث واه لمكان الرقاشي).

53 الحاكم، المصدر نفسه، ص. 32.

(Palo Alto)<sup>54</sup> اللسانية حين نظرت للعناصر السياقية على أنها لغة غير لفظية... بل ووجهت نقدا صارخا للتصورات اللسانية التي لا تخص هذه اللغة غير اللفظية بأدنى اهتمام)<sup>55</sup>. إن التسلسل في الأقوال والأفعال يكشف عن معرفة مسبقة من المحدثين بأهمية الحفاظ على دلائل الحواس واستغلالها في تصوير السياق تصويرا يزيل كل لبس عن المعنى المقصود، وهذا ما توصلت إليه المعرفة الحديثة بعد جهد جهيد، فقد كشفت الأعمال الحديثة دور ("تسلسل الأنشطة" و "لقطات التبادل" في توضيح أهمية البناء الزمنية والمعنى المأخوذ عبر التنظيم الزمني للأفعال)<sup>56</sup>. ولا شك أن أبلغ شيء يعبر عنه هذا التسلسل القولي والفعلية هو إدراك الفرق الزمني المحسوس بين أول فعل وقول تولد منه التسلسل وبين مستتبعات التسلسل المتكررة عبر أزمان مختلفة، مما ينفي ادعاء الوضع، ويثبت ما أقره المحدثون من عدم وضعهم لسلاسل الإسناد، وصحة قيامهم بفعل النقل للحديث النبوي عبر الأحيال اللاحقة.

ت/ فقدان الواقعية الشفوية والاستعاضة عنها بتخييلية من صناعة القارئ .

فالرواية الشفوية كانت تجسّد شكلا واقعيًا، فلما تحجّرت في قوالب الكتابة أصبح النص صورة طبق الأصل عن الواقع الأوّل، وليس هو الواقع نفسه، أي النصّ عبارة عن نموذج تخييلي للواقع المترسّب في ذهنية قائله. ويمثّل " والترج أونج (Walter J. Ong)<sup>57</sup> لذلك برواية "مأتم فينيجن" للروائي "جيمس جويس (James Joyce)<sup>58</sup> إذ أكّد أنّه من الصعب إعادة محاكاة صوتيات الرواية وإيماءاتها، (ثم ماذا يتوجّب على القائل أن يتخيّل نفسه عليه في رواية *funnegans wake* ؟ إن قصاراه أن يكون قارئًا فحسب، ولكن من نوع خياليّ خاص ... وعلى الرّغم من أنّ نصّ جويس نص شفاهيّ للغاية بمعنى أنه من الممكن قراءته بصوت عال، فإنّ الصوت وسامعه لا يندرجان في أيّ موقف

54 بالو ألتو (Palo Alto): مدرسة لسانية أمريكية ، تؤكّد أنّ معنى تواصل ما يتم من خلال السياق المنجز داخله . (ينظر:

أليكس موتشيلي وآخرون، مقال: المعنى والتسبيق والسيرورات ، مجلة علامات، ص.53).

55 إدريس مقبول، الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية ، ص.187.

56 أليكس موتشيلي وآخرون، مقال: المعنى والتسبيق والسيرورات ، مجلة علامات، العدد 21، ص.57.

57 الترج أونج (Walter J Ong): (1912- /) لغوي أمريكي ، مهتم بموضوع الشعر والأدب ببعديه الشفهي والكتابي، من مؤلفاته: الشفوية والكتابية. (ينظر: حسن البنا عز الدين، مقدمة ترجمته على كتاب "الشفاهية والكتابية" لوالترج أونج، ص.19-25).

58 جيمس جويس (James Joyce): (1882-1941) روائي إيرلندي عرف باستخدامه التجريبي للغة، من أعماله:

عوليس - أهالي دبلن . (ينظر: صلاح نيازي، ترجمته لكتاب : يوليسيس لجيمس جويس، الغلاف الأمامي من الكتاب).

حياتي واقعي، بل في الموقف التخيلي لـ "ماتم فينيجن"، التي لم تصبح قابلة للوجود إلا بسبب الكتابة والطباعة اللتين سبقتاها)<sup>59</sup>.

ويوافق الفكر الحداثي أنّ الرواية الحديثة هي إنتاج متخيل خالص تحوّل من الواقعية ولم يعد يربطه بها رابط، ومن هذا المنطلق نجد باسم المكي<sup>60</sup> يؤكد على ذلك بقوله: (من الثابت علميا وعمليا أنّ أيّ ملفوظ شفويّ ما أن يأخذ في الارتحال عبر مساره الشفوي والانتقال من محطة سردية إلى أخرى حتى يأخذ في التعرض إلى ما يمكن حصره من ضروب التحويل والتغيير، وهو ما يطرح قضية النقل الأمين ... ذلك أنّ كلّ راوٍ إنما يضيف في نقله للخبر ما ينسجم مع آليات اشتغال مخيلته وأفقه الذهني. ومن ثمّ فصفة التخييلية ... ملتصقة بعمل الرواية)<sup>61</sup>.

ولاشك أن هذا التقرير من الفكر الحداثي يجسّد عدم إدراك فاضح بآليات الشفوية في الحكم على منتج ما على أنه وليد المتخيل. ذلك أنّ الفكر الحداثي استشكل واقع النصوص المكتوبة في عصر ما بعد الطباعة، وعممها على كافة النصوص المطبوعة حتى ولو كانت ذات أصل مخطوط تأكّد رعايتها بالحفظ والصون عن الزيف، ومعلوم أنّ النظرية الشفهية المعاصرة لم تستشكل النصوص المخطوطة، واعتبرت المخطوط صنو الشّفهي المقول بادئ الأمر (فلقد كان السمع وليس البصر هو المهيمن على العالم الفكري القديم ... واستمرّ ذلك وقتا طويلا حتى بعد أن تمّ استيعاب الكتابة استيعابا عميقا. وقد ظلّت ثقافة المخطوطات ... شفاهية على الدوام ... وكانت المادة الكتابية تابعة للسمع)<sup>62</sup>.

لهذا وجب الحكم بأنّ الكلمة الواحدة في الرواية الحديثة تمثّل جزءا من حاضر وجودي حقيقي لطبيعتها الشفوية الأولى، ذلك أنّ (القول المنطوق إنما يصدر عن شخص حقيقي حي إلى شخص أو أشخاص حقيقيين أحياء في لحظة زمنية بعينها، في موقف يتضمن دائما ما يجاوز مجرد الكلمات)<sup>63</sup>.

ث/ الانفصال عن الإحداثيات الزمانية والمكانية الأصلية واكتساب الاستقلال الدلالي الجديد والجواب عن اعتراضات الحداثيين بخصوصه .

59 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.159.

60 باسم المكي: باحث تونسي، وحاصل على درجة الدكتوراه في الآداب، صدر له كتاب بعنوان " المعجزة في المتخيل الإسلامي". (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

61 باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص.24.

62 والترج أونج، المرجع السابق، ص.177.

63 والترج أونج، المرجع السابق، ص.156.

يقرر الفكر الحديثي أنه بمجرد الانتقال من الخطاب الشفهي إلى النص الكتابي، يحدث ما يسمى بالاستقلال الدلالي، ويقصد به ذلك الانفصال الحادث (بين المعنى اللفظي للنص والقصد الذهني للمؤلف)<sup>64</sup>. ذلك أن الخطاب الشفوي أو المنطوق كثيرا ما يعتمد على قوة تمريرية عمادها المحاكاة والایماء، والإيقاعات والنبرات. وهذه القوة التمريرية غير قابلة للتثبيت في الخطاب الكتابي، لأنها ببساطة سمة من سمات اللغة الشفوية لا الكتابية<sup>65</sup>.

ويرى "بول ريكور (Paul Ricœur)" أن هذا الاستقلال الدلالي هو الذي يسمح لنا بتجاوز البحث عن مقصدية المؤلف من كلامه، بأن يجعل البحث منصبا على دلالة النص وحده بعيدا عن ظروف وروده وسياقاتها<sup>66</sup>، (لأن ما تثبته الكتابة فعلا ليس واقعة التكلم، بل قول التكلم)<sup>67</sup>. ويقرر "ريكور (Ricœur)" أيضا أن (الاستقلال الدلالي هذا ذو أهمية هائلة بالنسبة إلى التأويلية. فيه يبدأ تفسير الكتب المقدسة، أي أنه ينشر إجراءاته في محيط مجموعة من المعاني التي قطعت ما يصلها بنفسية المؤلف)<sup>68</sup>.

ومن هنا ينطلق الفكر الحديثي ليقبس هذه المقولات ويحاول تطبيقها على نصوص السنة النبوية، ومن هنا نجد أحدهم يقول: (حين كانت الجمل في الخطاب النبوي، تدل على المتكلم بها من خلال الأدوات الإشارية المتعددة التي تخلق حالة التداخل بين القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، ليصبح فهم ما يعنيه النبي وما يعنيه الخطاب أمرا واحدا. فإن التطابق والتمازج بين قصد الكلام الملقى ومعنى النص يتوقفان في الخطاب المكتوب، ما يجعل للنص المسطور دلالاته المستقلة، بحكم فصل القصد المباشر للمتكلم الذي أمكن تحصيله زمن التلقي الأول عن المعنى اللفظي للنص المدون، أي فصل ما كان يعنيه النبي زمن الإلقاء الشفوي عما يعنيه النص المدون. هكذا تفلت وظيفة النص من المقصد الأصلي الذي أراده المتكلم به، ويصير ما يعنيه النص الآن مهما أكثر مما يعنيه المتكلم به حين نطق به)<sup>69</sup>.

والملاحظ على هذا الكلام وكأنه سلخ لنظرية "بول ريكور (Paul Ricœur)" وتطبيق لها بخدافيرها على الكلام النبوي، دون مراعاة للفروق الجوهرية بين مورد هذه النظرية وبين مضمونها، وكيف

<sup>64</sup> بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 61.

<sup>65</sup> ينظر: بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 58-59.

<sup>66</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 61.

<sup>67</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 58.

<sup>68</sup> بول ريكور، المرجع نفسه، ص. 61-62.

<sup>69</sup> وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص. 165-166.

لا يعتبر ذلك؟ رغم الاختلاف الكبير في مفهوم النص عند ريكور الذي يقصره على: (كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة)<sup>70</sup> وهذا ما يعني أنّ (ما تثبته الكتابة فعلا ليس واقعة التكلم، بل "قول" التكلم)<sup>71</sup>؛ وبين مقصود النص في الممارسة التراثية العربية عموما، والحديثية خصوصا، والذي يعني به (مطلق الملفوظ والمكتوب)<sup>72</sup>. وهذا ما يعني تزاوجا بين المنطوق والمكتوب في التراث الإسلامي عموما، وهو متأكد في الممارسة الحديثية على وجه الخصوص، فلا يوجد فيها فصل بين المنطوق والمكتوب، بدليل أن المكتوب يستدعي كلّ ملايسات الشفوية التي هي من أخصّ خصوصيات اللفظ المنطوق.

وإذا كانت الكتابة في عرف "بول ريكور (Paul Ricœur)" تتحلل من العمليات المرافقة للتأليف والتلقي، ويفصل بين (ما كان يعنيه المؤلف عما كان يعنيه النص)<sup>73</sup>، فإنّ التدوين الإسلامي يجعل هذه العمليات المرافقة للتدوين داخلة في معنى النص ولا يمكن الاستغناء عنها في تحديد دلالاته، لذلك نجدهم يفرّقون على أساس تداولي في الأخبار النبوية بين الرواية والشهادة والدّعى والإقرار والمقدّمة والخبر<sup>74</sup>. وإذا كان هذا التفريق يتم عن مراعاة لحال قول المقولة وسياق قولها، فإنّها توجّه مباشرة للإقرار بوحدة معاني النصّ والمؤلف.

وإن كان هذا المستشهد بأقوال ريكور يظنّ أنّها آخر ما توصل إليه البحث اللساني المعاصر، فإنّ هذا غلط منه، بل إنّ المختصين في النظرية الشفوية يؤكّدون أنّ هذه المقولة لم تسندها أيّ حجة، ومن هنا يقول "أونج (Ong)": (ولم يزودنا النصيون، حسب علمي، بأيّ وصف للأصول التاريخية المفصّلة لما يسمونه بمركزية الكلمة... وفي غياب مثل هذا التفسير، سوف يظهر أنّ نقد النصّيين للنصّية، وهو نقد مثير للاعجاب، ومفيد حتى بشكله الراهن، لا يزال هو نفسه مشدودا إلى النصّ بصورة مثيرة للفضول. وفي الحقيقة يعدّ هذا التقدّ أسير النصّ إلى درجة تفوق كلّ الأيديولوجيات، لأنه يتلاعب بمفارقات نصّية وحدها وفي عزلة تاريخية. كما لو كان النصّ نظاما مغلقا)<sup>75</sup>.

70 سعيد يقطين، انفتاح النصّ الروائي، ص.28.

71 بول ريكور، نظرية التأويل، ص.58.

72 محمد عمارة، النصّ الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والتقليد، ص.15.

73 بول ريكور، نظرية التأويل، ص.61.

74 ينظر: محمد صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص.137.

75 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.236.

وحتى لو فرضنا انفصالا مطلقا بين معنى النص والمعنى الذي قصده المؤلف، فهذا لا يعدو أن يكون مشكلا خاصا بالثقافة الغربية لا غير، وتعود هذه الأزمة إلى الانسحاق الفاضح عن اللاتينية، ويشرح "والترج أونج (Walter J. Ong)" هذا الأزمة قائلا: (كانت اللاتينية على ما يربو من ألف عام لغة خاضعة للكتابية، ولم تعد لغة أمّا... ولم تقم علاقة مباشرة باللاوعي من ذلك النوع الذي تقيمه اللغة الأم. وفي ظلّ هذه الشروط، كان مصير أيّ نصّ أدبيّ مكتوب باللاتينية... أن يكون مبهما بالمقارنة مع أيّ نصّ مكتوب باللغة الأمّ للمرء... وانطلاقا من هذا الإبهام الجوهريّ نسبيا للنصوص اللاتينية، فإنّه لم يكن من المستغرب أن يتعدّ التعليق عن النصّ وأن يتّجه إلى المؤلف، ونفسيته، وخلفيته التاريخية، وكلّ العناصر الخارجيّة التي أثارت حفيظة أنصار مدرسة التّقد الجديد)<sup>76</sup>.

ولنا أن نعصد هذه المعاني بنصّ للشافعي يكشف لنا أثر الأنساق اللغوية الأصلية في تمام استكمال تفسير النصوص النبوية، إذ يقول: (فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما، ظاهرا، يراد به العام، الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاما ظاهرا، يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة. وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - : معرفة واضحة عندها، ومستتكرة عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه)<sup>77</sup>.

هذا النصّ يؤكّد من وجهة نظر لسانية على مفهوم العلاقة بين مفاهيم النصّ وجمله وفقراته وعلى الدور الذي يمنحه للمفهوم ضمن بنية كلية، ويجسّد في الوقت نفسه علاقة راسخة بمفاهيم خارجة عن إطار البنية النصّية تتجلى في العوامل التاريخية والظروف المحيطة بتوارد النصّ النبوي المحدّدة لدلالته المقصودة

<sup>76</sup> والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.230.

<sup>77</sup> الشافعي، الرسالة، ج1، ص.50.

من المؤلف. ومن هنا يحقّ الإقرار بأنّه (ليس من نصّ قادر في التّهاية على أن يقوم بنفسه مستقلا عن العالم الذي يقع خارج النصّ. فكلّ نصّ "text" يبنى على ذريعة ما "pretext" فللنصوص جميعا ما يؤيدها مما يقع وراءها. وقد أشار رولان بارت (Roland Barthes)<sup>78</sup> إلى أنّ أيّ تفسير لنصّ ما مطالب بأن يتحرّك؛ خارج النصّ من أجل أن يشير إلى القارئ؛ فلا معنى للنصّ حتى يقرأه شخص ما، ولكي يكون له معنى يجب أن يفسّر، بمعنى أن يوصل بعالم القارئ - وليس بمعنى أن يقرأ حسب الهوى أو التّزوة أو دون إشارة إلى عالم الكاتب)<sup>79</sup>.

وإذا كانت الموضوعية حسب رأي والترج أونج (Walter J. Ong) تقتضي ربط دلالة النصّ بمقصود المؤلف، فإنّ المحدّثين كانوا من السباقين إلى تفسير ما يبدو غير تام السياق بربطه بمقصود المؤلف واستحضار الموقف الحوارى بأكمله لإعطاء الدلالة المناسبة للنصّ، ويمكن التمثيل لذلك بأنموذجين هما:

### 1/ المعرفة المشتركة وطّي السياق<sup>80</sup>:

قد يبدو لغير المتمعّن في سياق بعض الأحاديث التّبوية أنّها غير تامة السياق، وأنّه قد تمّ نسف الموقف الحوارى بالكلّية، وهذا ليس بصحيح لأنّه (من أسباب طّي السياق أو جزء منه ما يسمى بالمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وهي مسألة اعتنت بها الدراسات التداولية؛ لما لها من أهمية خصوصا في عملية التأويل، وقد وجد عند المحدّثين وشرح الحديث أخذنا بهذا المبدأ في تفسير عدد من القضايا المتعلقة بالتّمام السياقي)<sup>81</sup>.

ويمكن التمثيل لذلك بحديث ابن عمر رضي الله عنه (أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع وتحده فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بها فقطعت يدها).<sup>82</sup>

<sup>78</sup> رولان بارت (Roland Barthes) : (1915-1980) فيلسوف وناقد أدبي فرنسي، منافع عن الاستقلال بين النسق اللغوي والواقع، من أعماله : عناصر السيميولوجيا. (ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، ص.240).

<sup>79</sup> والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.230.

<sup>80</sup> ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.164.

<sup>81</sup> إدريس مقبول، المرجع نفسه، ص.164.

<sup>82</sup> أخرجه : مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، ج:3، ص.1316. حديث رقم: 1688.

قال البغويّ : (وهذا الحديث مختصر وليس مستقصى لفظه وسياقه وإنما قطعت المخزومية لأنها سرقت ... وإنما خلا بعض الروايات عن ذكر السرقة لأن القصد إنما كان في سياق هذا الحديث إلى إبطال الشفاعة في الحدود والتغليظ لمن رام تعطيلها ولم يقع العناية بذكر السرقة وبيان حكمها وما يجب على السارق من القطع إذ كان ذلك من العلم المشهور المستفيض في الخاص والعام وقد أتى ما يجب على السارق من القطع إذ كان أتى الكتاب على بيانه فلم يضر ترك ذكره والسكوت عنه ههنا)<sup>83</sup>.

ولا شك أنّ هذا من باب مراعاة قانون الاختصار حسب مقتضيات المقام، وحال المخاطبين، و(يقضي هذا القانون بأن يضم الملقى في كلامه ما دلّت عليه القرائن، مقالية كانت أو مقامية، بحيث يفضي التصريح به للمتلقى إلى أن يطلب فيه هذا الأخير معنى غير المعنى الذي سبق له هذا الكلام)<sup>84</sup>.

وإذا كان هذا القانون محلاً لبلاغة الكلام في اللغات اللاتينية، فإنّ هذا القانون يعدّ مفخرة من مفاخر اللغة العربية، ف(اللسان العربي يمتاز على كثير من الألسن بكونه يميل إلى ايجاز العبارة وطيّ المعارف المشتركة طياً، اعتماداً على قدرة المخاطب في تدارك ما أضمّر في الكلام وفي استحضار أدلّته السياقية، بل في إبداعها من عنده متى اقتضت ذلك حاجة الفهم، ومعلوم أنّه على قدر ما يأتي المتكلم من الإضمار، يأتي المستمع من الجهد في الفهم)<sup>85</sup>. ومن هذا المنطلق قال الخطابيّ : (وحذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة ... لأن المذكور منه يدل على المحذوف والمسكوت عنه من جوابه , لأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به)<sup>86</sup>.

ولا شك أنّ هذا (من وجهة النظر اللساني الخالص هو سنّ لقانون التبعية المباشرة بين طاقة التصريح وطاقة التضمين مما يجعل إدراك الإنسان لما يوحي به الكلام الموجز المضمن ضرباً من التلقي الموضوعيّ ... [ ويصبح ] مبدأ التفاهم ... بمنزلة المعيار الضابط لطاقة الاختزال أو التصريح في

83 البغوي، معالم السنن، ج:3، ص.309.

84 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص.112.

85 طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص.112.

86 الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص.52.

الكلام فيكون له نفس التأثير في تحديد أبعاد الشمول والاستيعاب عند تقدير الظاهرة اللغوية كليا<sup>87</sup>.

## 2/ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال<sup>88</sup> :

ومعنى ذلك (أن الشارع إذا ترك الاستفصال في قضايا الأعيان وهي محتملة الوقوع على أحد وجهين أو وجوه دل ذلك على أن الحكم فيها متحد في الوجهين أو الوجوه)<sup>89</sup>.

ولا شك أنّ ترك الاستفصال يتعلّق بموقف حواريّ، يكون التعميم فيه إحدى متممات سياق القول المتبادل، ويظهر ذلك في مساهمة هذا التعميم في الكشف عن القصد الذاتي للمتكلّم، والذي امتثل له المخاطب به، فيكون ما عناه المتكلّم وما عناه الخطاب أمراً واحداً<sup>90</sup>.

ويمكن التمثيل لذلك بحديث جابر رضي الله عنه، أنه قال: (غزونا جيش الخبط، وأمر أبو عبيدة فجعنا جوعاً شديداً، فألقى البحر حوتا ميتا لم نر مثله، يقال له العنبر، فأكلنا منه نصف شهر، فأخذ أبو عبيدة عظما من عظامه، فمر الراكب تحته فأخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابراً، يقول: قال أبو عبيدة: كلوا فلما قدمنا المدينة ذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: "كلوا، رزقا أخرجته الله، أطعمونا إن كان معكم" فأتاه بعضهم فأكله)<sup>91</sup>.

قال الشوكاني: (وظاهره أن ميتة البحر حلال على كل حال سواء مات بسبب آدمي أو بسبب من الماء أو مات لا بسبب . . . ويؤيد الجميع حديث الحوت المسمى بالعنبرة . . . من حديث جابر ولم يسألهم النبي صلى الله عليه و سلم: بأي سبب كان موتها وترك الاستفصال في مقام الاحتمال منزل منزلة العموم في الأقوال)<sup>92</sup>.

87 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص.332.

88 ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.170. وأصلها عند الشافعي،

ينظر: ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، ج:1، ص.88.

89 القراني، الفروق "أنوار البروق في أنواع الفروق"، ج:2، ص.101.

90 ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل، ص.61.

91 أخرج البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة سيف البحر، ج:5، ص.167. حديث رقم: 4362.

92 الشوكاني، السيبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص.707.

ومقتضى هذه القاعدة ( من وجهة نظر تداولية ... سبي، لتفسير الأخذ بالمعنى الراجح في العمومات على مساطر الأحكام الشرعية، وهذا المبدأ - وإن كان فيه تقليص من كمّ السياق - بيد أنّه لا يلغيه بل يحفظ منه ما يخدم الحكم المطلوب)<sup>93</sup>.

وفيه أيضا مراعاة لقواعد "التعاون" الخادمة لمبدأ "الاستلزام الحواريّ"، (التي ليست "أعرافا اعتبارية arbitrary convention" لكنها أوصاف عقلية منطقية وضعت لقيادة التعاون المتبادل في الحوار. وإذا كان هذا صحيحا فبإمكاننا أن نتوسّل بها إلى التحكم في المظاهر السلوكية غير اللغوية كذلك، كالنزوع نحو الخصوصيات الثقافية والنفسية والحضارية)<sup>94</sup>.

### المطلب الثالث: نقد توظيف الآلية "الشفوية - الكتابية" في قراءة السنّة النبوية .

لم يستوف الفكر الحدائبيّ شرائط تطبيق هذه التّظرية على السنّة النبوية، لا من جهة الوعي بمبادئها وأسسها، ولا من جهة مراعاة خصوصية السنّة النبوية، ويمكن البرهنة على ذلك كما يأتي:

أولا: عدم ضبطهم لمعنى "الشفوية": لا شك أنّ تحديد معاني المصطلحات هو أمر هام يجب تحريره قبل السجّل في تطبيقاته. ويجب التنبيه أيضا إلى أنّ المدلول الصحيح للمصطلح هو ما تواضع عليه أهل الاختصاص دون إمكانية الخروج عن دلالتهم ثمّ الاحتجاج عليهم بدلالة أخرى غير دلالتهم التي تواضعوا عليها. والملاحظ أنّ الفكر الحدائبيّ العربي استدعا النظرية "الشفوية والكتابية" دون مراعاة لمفهوم الشفوية المعتمد عليه عند منظريها، ذلك أن الشفوية يقصد بها في بيئتها الغربية مطلق الكلام المنطوق به المفصول فصلا تاما عن الكتابة بكلّ مظاهرها. ولنا أن نقابل كلامهم بكلام المؤسسين لهذه النظرية قصد التأكد من هذا الشرح المنهجي، وذلك كما يأتي:

أ/ يقول محمد أركون: ( ييقى صحيحا أيضا أنّ الكلام الشفهيّ الذي تحوّل إلى نصّ محفوظ عن ظهر قلب أو مسجّل ومكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولى لكلّ عمليات الاسقاط والتعميم)<sup>95</sup>. فجعل الكلام مقابلا للكتابة.

ب/ يقول الجابري: ( معروف أنّ الحديث النبويّ لم يبدأ جمعه إلا بعد وفاة الرسول ... ومعروف كذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدّة ثقافة شفوية الطابع، فالعلم - أي

93 إدريس مقبول، الأفق التداولي، نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص.170.

94 العياشي أدراوي، الاستلزام الحواريّ في التداول اللساني، ص.113.

95 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.86.

الحديث بصفة خاصة- كان يؤخذ من أفواه الرجال وليس من الصحائف)<sup>96</sup>. فهو يفسر الثقافة الشفوية بأنها أخذ للحديث وتناقل له عن طريق الرواية، أي مجردة عن الكتابة.

ت/ يقول محمد حمزة : (إن العمل النقدي والتفكيكي البديل في شأن الحديث النبوي يتمثل في إدراج منهج المحدثين ضمن حدود العقل الشفهي الذي تصير فيه أفواه الرجال القناة المركزية للعلم والمعرفة، حتى وإن توفّر المكتوب والمدون)<sup>97</sup>. والملاحظ هنا قصره حدود العقل الشفهي فيما تصدرت فيه الرواية الشفهية عملية نقل العلم وإن كان يتوفّر بجانبها المكتوب والمدون.

ومن خلال استعمالهم هذه للشفوية ينبغي الإشارة هنا إلى الاعتبار المفهومي الذي حاول الفكر الحداثي تمريره، وتغميض الكلام عن الخلل الواقع فيه، فالتأمل في تعريف الشفوية عند أرباب هذه النظرية يجد أنّ مفهومها عندهم مرتبط بمدى معرفة أفراد مجتمع ما للكتابة من عدمها، لذلك نجد "والترج أونج (Walter J. Ong)" يقول : ( إن المرء لا يستطيع أن يعمم بحرية فيما يتصل بمرحلة "الانتقال" بحيث ينبغي التعرف عليها من خلال التحقق من أنّ طبيعة الاندماج ونتائجه تعتمد على تاريخ حياة الفرد ودور الكتابة في ثقافته)<sup>98</sup>.

إذن فمعرفة الكتابة بمعناها التقليدي هو الذي ينقل الفرد من مرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة بغض النظر عن كون ما صدر عنه كلاما ملفوظا به، وهذا هو جوهر رتّب العقل الشفوي، ومن هنا نجد "أونج (Ong)" يعاتب اللسانيين المعاصرين على عدم إدراكهم لهذه الفوارق الدقيقة التي تميّز بها هذا العقل الشفاهي عن العقل الكتابي، فقد (حلّ البنيويون التقليد الشفاهي تحليلا مفصّلا، دون مقابلة هذا التقليد بما هو مكتوب في الأغلب الأعم... وثمت مادة ضخمة عن الفروق بين اللغة المكتوبة والمنطوقة للأشخاص القادرين على القراءة والكتابة... ولكن هذه الفروق ليست هي ما تهتم به الدراسة الحاضرة اهتماما مركزيا. فالشفوية المتناولة هنا أساسا هي الشفوية الأولية: شفاهية أناس لم تكن الكتابة لديهم مألوفة على الإطلاق)<sup>99</sup>.

فإذا كانت الشفوية المقصودة في عرف رواد هذه النظرية، هي الشفوية الأولية: شفاهية قوم لم يعرفوا القراءة والكتابة إطلاقا؛ وجب طرح تساؤل جوهري حول حقيقة وجود العقل الشفاهي في فترة رواية

96 الجابري، بنية العقل العربي، ص.123.

97 محمد حمزة، إسلام المجددين، ص.99.

98 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.30.

99 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.30.

الحديث النبويّ إلى غاية تدوينه من عدمه. ولقد استشر ابن فارس هذه المشكلة فأتي فيها بكلام فصل، بيّن فيه حال عرب الجاهلية من جهة علمهم بالقراءة والكتابة، فقال: (فإننا لم نزعم أن العرب كلها مدرا ووبرا قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها، وما العرب في قديم الزمان إلا كنحن اليوم: فما كل يعرف الكتابة والخط والقراءة، وأبو حية كان أمس؛ وقد كان قبله بالزمن الأطول من يعرف الكتابة ويخط ويقرأ، وكان في أصحاب رسول الله -صلى الله عليه سلم- كاتبون منهم أمير المؤمنين علي صلوات الله تعالى عليه وعثمان وزيد وغيرهم... أفيكون جهل أبي حية بالكتابة حجة على هؤلاء الأئمة؟)<sup>100</sup>.

وإذا كان هذا هو حال عرب الجاهلية ومن بعدهم، فهل يصلح أن يشملهم حكم (الشفوية الأولية: شفاهية أناس لم تكن الكتابة لديهم مألوفة على الإطلاق)<sup>101</sup>؟ لا شك أنّ الجواب على ذلك سيكون بالنفي، لكن ليس مطلق النفي، بل وجب الاحتكام للقاعدة السابقة التي قعد لها "أونج (Ong)" إذ قال: (إن المرء لا يستطيع أن يعمم بحريّة فيما يتصل بمرحلة "الانتقال" بحيث ينبغي التعرّف عليها من خلال التحقق من أنّ طبيعة الاندماج ونتائجه تعتمد على تاريخ حياة الفرد ودور الكتابة في ثقافته)<sup>102</sup>.

ومن هنا وجب معرفة واقع رواة الحديث ونقلته من جهة معرفتهم بالكتابة من عدمها، ومن جهة ممارستهم لكتابة الحديث النبويّ من عدمه، وأولى هؤلاء الرواة بالبحث عن حالهم في خصوص هذه المسألة هم الصحابة، ثمّ من بعدهم من الطبقات إلى غاية الوصول للفترة التي شاعت فيها الكتابة عموماً وأصبحت المعتمد في نقل الحديث النبويّ.

والناظر في كتب الحديث يلاحظ أن عدد الصحابة الذين كتبوا الحديث بغية حفظه أو كتب إليهم بالحديث بغية العلم به، ليس بالقليل: ويمكن إجمال أسماء طائفة منهم كالآتي: أبو بكر الصديق<sup>103</sup>؛ عمر بن الخطاب<sup>104</sup>؛ عثمان بن عفان<sup>105</sup>، علي بن أبي طالب<sup>106</sup>، أبو هريرة<sup>107</sup>، معاوية بن أبي

100 ابن فارس، الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها، ص.17.

101 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.30.

102 والترج أونج، المرجع نفسه، ص.30.

103 البخاري، صحيح البخاري، ج:2، ص.116.

104 البخاري، المصدر نفسه، ج:7، ص.149.

105 ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ج:4، ص.526.

سفيان<sup>108</sup>، زياد بن أبي سفيان<sup>109</sup>؛ المغيرة بن شعبة<sup>110</sup>؛ عائشة أم المؤمنين<sup>111</sup>، عبد الله بن عباس<sup>112</sup>، عبد الله بن عمرو<sup>113</sup>، العداء بن خالد<sup>114</sup>، عبد الله بن أبي أوفى<sup>115</sup>، عبد الله بن الزبير<sup>116</sup>، النعمان بن بشير<sup>117</sup>، أبو بكر<sup>118</sup>، سمرة بن جندب<sup>119</sup>، الضحاك بن سفيان<sup>120</sup>، العلاء الحضرمي<sup>121</sup>، يزيد بن الشخير<sup>122</sup>، عبد الله بن عكيم<sup>123</sup>، معاذ بن جبل<sup>124</sup>، زيد بن ثابت<sup>125</sup>،

- 106 البخاري، صحيح البخاري، ج:3، ص.148.
- 107 ابن حجر، فتح الباري، ج:1، ص.184.
- 108 البخاري، المصدر السابق، ج:2، ص.124.
- 109 البخاري، المصدر السابق، ج:2، ص.169.
- 110 البخاري، المصدر السابق، ج:2، ص.124.
- 111 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج:2، ص.959.
- 112 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج:3، ص.1444.
- 113 الترمذي، سنن الترمذي، ج:5، ص.541.
- 114 البخاري، المصدر السابق، ج:3، ص.58.
- 115 البخاري، المصدر السابق، ج:4، ص.22.
- 116 البخاري، المصدر السابق، ج:5، ص.4.
- 117 مسلم بن الحجاج، المصدر السابق، ج:2، ص.528.
- 118 مسلم بن الحجاج، المصدر السابق، ج:3، ص.1342.
- 119 أبو داود، سنن أبي داود، ج:1، ص.125.
- 120 أبو داود، المصدر نفسه، ج:3، ص.129.
- 121 أبو داود، المصدر نفسه، ج:4، ص.335.
- 122 النسائي، سنن النسائي، ج:7، ص.134.
- 123 النسائي، المصدر نفسه، ج:7، ص.175.
- 124 الترمذي، المصدر السابق، ج:3، ص.21.
- 125 الترمذي، سنن الترمذي، ج:5، ص.67.

أنس بن مالك<sup>126</sup>، زيد بن أرقم<sup>127</sup>، عبد الرحمن بن شبل<sup>128</sup>، أبو الدرداء<sup>129</sup>، أبو موسى الأشعري<sup>130</sup>، النعمان بن مقرن<sup>131</sup>، أبو عبيدة بن الجراح<sup>132</sup>، سلمان الفارسي<sup>133</sup>.

وهذا مؤشر يفضي للقول إنّ الصحابة الرواة لأغلب الأحاديث النبوية هم عارفون بطرائق الكتابة، وقد مارسوها خصيصاً في كتابة الأحاديث النبوية، مما ينفي عنهم صفة " البدائية" ويخرجهم من زمرة " العقل الوحشي"، وهذا ما يوحي بوجود اختلافات وظيفية كامنة خلف هذا التصنيف الحدائبي للصحابة في زمرة العقل البدائي، وهذا راجع إلى من عدم إحكام منهم لمعنى الشفوية التابع في الأساس من المعرفة غير الكاملة، والهادفة إلى توليد تعميمات لا تسمح مثالياً بأي استثناءات<sup>134</sup>.

فإذا كان هذا هو حال الصحابة مع كتابة الحديث فكيف هو حال من بعدهم؟ يفصل المعلمي أحوالهم حسب طبقاتهم فيقول: (وأما التابعون فقد يتحفظون الحديث كما يتحفظون القرآن ... ذكروا أن صحيفة جابر على كبرها قرئت على [قتادة] مرة واحدة- وكان أعمى - فحفظها بحروفها ... ثم قال: لأنا لصحيفة جابر أحفظ مني لسورة البقرة. وكان غالبهم يكتبون ثم يتحفظون ما كتبه، ثم منهم من يبقى كتبه ومنهم من إذا أتقن المكتوب حفظاً محاً الكتاب، وهؤلاء ونفر لم يكونوا يكتبون، غالبهم ممن رزقوا جودة الحفظ وقوة الذاكرة ... أما أتباع التابعين فلم يكن فيهم راو مكثراً إلا كان عنده كتب بمسموعاته يراجعها ويتعاهدها ويتحفظ حديثه منها. ثم منهم من لم يكن يحفظ، وإنما يحدث من كتابه، ومنهم من جرب عليه الأئمة أنه يحدث من حفظه فيخطيء، فاشترطوا لصحة روايته أن يكون السماع منه من كتابه. ومنهم من عرف الأئمة أنه حافظ، غير أنه قد يقدم كلمة أو

126 الترمذي، سنن الترمذي، ج:5، ص.713.

127 الترمذي، المصدر نفسه، ج:5، ص.713.

128 معمر بن راشد، جامع معمر بن راشد، ج: 10، ص.387.

129 معمر بن راشد، المصدر نفسه، ج: 10، ص.451.

130 معمر بن راشد، المصدر نفسه، ج: 11، ص.85.

131 معمر بن راشد، المصدر نفسه، ج: 11، ص.428.

132 معمر بن راشد، المصدر نفسه، ج: 11، ص.429.

133 مالك بن أنس، الموطأ، ج:4، ص.1114.

134 ينظر: ساجمون كلارك، أسس النبوية، ص.181.

يؤخرها، ونحو ذلك مما عرفوا أنه لا يغير المعنى، فيوثقونه ويبينون أن السماع منه من كتابه أثبت. فأما من بعدهم فكان المشتبهون لا يكادون يسمعون من الرجل إلا من أصل كتابه<sup>135</sup>.

فإذا كان هذا ما قرره الباحثون في الحديث النبوي، فإنّ البحث التاريخي قد قرر هذه النتيجة نفسها، لذلك نجد العروي يقول: (وأحاديث الرسول قد قيّدت في كتابي منذ عهد الرسالة... هذا ما توصل إليه البحث المعاصر، عكس ما كان يظنه الاستشراق الأوّل)<sup>136</sup>.

إنّ الخطأ المنهجيّ الذي وقع فيه الفكر الحدائبيّ، هو محاولة مقارنته الآليات التي يتركّب منها الفكر، بالآليات التي يتركّب منها العقل، فبدلاً من أن يقيّم الفكر الحدائبيّ بالغايات التي وجد من أجلها،<sup>137</sup> وهي الحفاظ على كلام النبيّ كما نطق به وفعله، راح يبحث عن الأسس العقلية الشفوية المطبّقة على عموم المجتمعات البدائية فسحبها على فئة مخصوصة من الفئات العاملة الإسلامية، محتجا على أنّ مفهوم (الرواية لا ينفصل عن مفهوم الحديث بمعناه اللغوي [أي الرواية الشفوية]... لكن هذا لا يعني أنّ مقصود الرواية الحديثية هو الرواية بذاتها... فهي رواية حديث منسوب إلى نبيّ يخشى الراوي تحوير معنى وتحريف لفظ حديثه. كلّ ما يمكن أن يقال، والحال هذه، هو أنه إذا وجد في المجتمع الإفريقيّ جماعة تشبه في هيئتها ودورها جماعة الحفاظ، وكان لها ضابط يضمن استمرارها، فلا بدّ أن يكون ذلك الضابط شبيهاً بمنهج المحدثين المسلمين. أما تطبيق المنهج على المجتمع الإفريقيّ بالسحب والتعميم، لأنه مجتمع أمّي كما كان المجتمع العربيّ إبان الرسالة، فإنّ ذلك يولّد معرفة لا تتعدى ما نقرأ في كتب الآداب الإسلامية)<sup>138</sup>.

غير أنّ المحدثين حازوا قصب السبق وفضله، في إدراكهم كلّ هذه النقاط المنهجية فأعملوها في عملهم ومنهجهم النقديّ، حتى تأثر بهم كل المؤرّخين ونقاد التاريخ من كل الحضارات، ومن هنا نجد دارسي التاريخ الإفريقيّ ومسجّلو التاريخ الفوريّ يحيلون إلى القواعد النقدية التي حرّرها المحدثون، ف (يحيل "سينوبوس (Seignobos)"<sup>139</sup> على مقدّمة ابن خلدون وعلى شروط الجرح والتعديل... [و] تتعلّق قواعد التمحيص بالنقاط التالية :

135 الملمي، الأنوار الكاشفة، ص.80.

136 العروي، مفهوم التاريخ، ص.220.

137 ينظر: سامون كلارك، أسس النبوية، ص.180.

138 العروي، المرجع السابق، ص.220.

139 شارل سينيوبوس (Charles Seignobos): (1854-1942) مؤرخ فرنسي، اشتغل أستاذا بالسربون، من مؤلفاته: تاريخ حضارات العالم. ( ينظر ترجمته: في كتابه تاريخ حضارات العالم. ص.1).

- بشخصية الراوي فينظر هل عرف بالصدق والأمانة والتجرّد والثبات إلخ؛
- بلغة الراوي لمعرفة مدى وضوحها ومتانتها وتناسقها؛
- بمضمون الرواية؛

- بشخصية السامع فيطلب منه، زيادة على الأمانة والمروءة، الحذق والنباهة.<sup>140</sup>.

لا شك أنّ قواعد التمهّص هذه التي حاول تحريرها الفلاسفة العقلانيون وأنصار المدرسة الوضعانية ودارسو التاريخ الإفريقي المعاصر ومسجلو التاريخ الفوري<sup>141</sup>، لا تخرج عن تلك التي قعد لها المحدثون، بل إن تلك القواعد التي حرّرها المحدثون تمتاز بصرامة زائدة عن تلك التي استقاها منهم المعاصرون، بفضل علم العلل. ومن هنا يتساءل متسائل عن الازدواجية الحدائية في الطعن في منهج المحدثين مع التغاضي عن منهج المدارس الغربية المعاصرة، رغم أنّ مشربها هو منهج المحدثين نفسه. ومن هنا لم يبق على المنصف إلا الإقرار بأنه صراع إيرادات، وإرادة هيمنة. لذلك ينبغي التذكير أنّ (فهم العلاقة بين الشفوية والكتابية وملابسات هذه العلاقة لا يأتي نتيجة لعلم نفس تاريخي سريع التحضير أو فلسفة ظواهرية تطبخ بسرعة، بل هو يستدعي علما واسعا... فليست الموضوعات المطروحة عميقة ومعقدة وحسب، بل إنها تستثير أهواءنا الخاصة كذلك)<sup>142</sup>.

ثانيا: عدم مراعاتهم الفرق بين معاني الكتابة في التراث الغربي والتراث العربي:

يربط الفكر الحدائبي مفهوم الكتابة بمفهوم النصّ المتولّد أساسا من النظريات النبوية والتفكيكية، التي تفصله عن أي سياق خارجي عدا سياق تراكم الجمل والكلمات والحروف. ومن هنا يقول "أونج (Ong)" : (بشكل عام لا تكثرث النبوية السيميوطيقية<sup>143</sup> والتفكيكية إطلاقا بالطرق الكثيرة التي يمكن أن تتصل من خلالها النصوص بأساسها الشفاهي؛ فهاتان المدرستان تخصصان في نصوص تحمل بصمة وجهة النظر الطباعية المتأخرة، التي تطوّرت في عصر الرومانتيكية، على شفا العصر الإلكتروني)<sup>144</sup>.

140 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.106.

141 ينظر: عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص.106.

142 والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ص.38.

143 السيميوطيقية: هو علم يختص في دراسة العلامات اللغوية. (ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.240).

144 والترج أونج، المرجع السابق، ص.230-231.

ومن هنا نجد يتعامل مع نصوص الحديث النبويّ من هذا المنطلق، متغافلا عن مفهوم الكتابة المتداول في التراث الإسلاميّ، والذي بنيت عليه عملية كتابة الحديث النبويّ.

إنّ المتأمل في دلالة الكتابة في التراث اللغوي العربيّ يجد أنّها تدور على معنى الجمع. يقول ابن فارس: (الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء)<sup>145</sup>. ولا شك أنّ لهذه الدلالة اللغوية الواسعة أثر في المقصود الاصطلاحيّ، ومن هنا جاء فعل الكتابة في التراث العربيّ شاملا لمعنى الخطّ، يقول ابن سيده: (وخط الشيء يخطه خطأ: كتبه بالقلم أو غيره)<sup>146</sup>. والنسخ أيضا، يقول ابن القطاع: ("نسخ" الكتاب نسخاً كتبه)<sup>147</sup>. والإملاء، يقول الزمخشري: (وأكتبني هذه القصيدة:

أملها عليّ)<sup>148</sup>، وقال تعالى: ﴿فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 5].

ولقد غفل الحداثيون عن هذه الدلالات التي كانت لها أثر بالغ في عمل المحدثين، والذي يؤكّد على المسايرة القائمة بين الشفوية و الكتابية في عملهم - كما هو الحال في الإملاء - من جهة، وبين الكتابية الخالصة - كما هو الحال في النسخ - من جهة أخرى، ويؤكّد من جهة أخرى على وعي المحدثين بجوانب النقص والخلل الناجمة عن الكتابة، فأتتجوا الإمكانيات التي تحصّنهم من ذلك (نظرا لأن خطورة التحريف والخطأ في الكتابة تكمن في افتراض أنّها في حدّ ذاتها حجة على الصحة، فلما تبين خلاف ذلك أحيانا، لزم وجود إمكانيات تصون من الخطأ وتكشف عن التحريف، دون التنكر لفعل الكتابة كلية، فكان أن أصبحت الذاكرة الحية رقبيا على المكتوب، ويستمد منها سند صحته، أما الإمكانية الثانية فتتمثل في أن يراقب المكتوب بالمكتوب، وذلك بأن يكتب كلّ من يحرص ألاّ تصل يد التحريف والتزييف إلى ما يكتبه، مكتوبا أصليا ويستودعه عند أهل الأمانة للرجوع إليه)<sup>149</sup>.

ويمكن الاستشهاد من كلام المحدثين على إدراكهم للأخطاء التي قد تنجم عن الكتابة، والامكانيات التي استنجدوا بها بغية تجاوز هذه العقبات، فهذا الزركشي يذكر أن من فوائد الإملاء: (نبل فضل التبليغ والرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... وتقييد العلم بالكتاب... وهاتان الفائدتان الجسيمتان تحصلان بالإملاء متعاونين لا كالتبليغ والسماع بلا كتابة أو الكتابة بلا سماع ثم يختص الإملاء بفوائد

145 ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 5، ص. 158.

146 ابن سيده، الحكم والمحيط الأعظم، ج: 4، ص. 502.

147 ابن القطاع الصقلي، كتاب الأفعال، ج: 3، ص. 245.

148 الزمخشري، أساس البلاغة، ج: 2، ص. 121.

149 سيد إسماعيل ضيف الله، آليات السرد بين الشفاهية والكتابية، ص. 32.

أخرى أحدها وهي العظمى صحة السماع وبعده عن الخطأ والتحريف وقد يصحف فيما يقرأ إما عن خطأ أو جهل. والثانية: إن الإملاء يشتمل بعد رواية الحديث على تصرف إما من جمع طرقه وشواهده، أو ذكر أحوال رواته، والفوائد المتعلقة بمنته، فيكون نشاط النفس لا حد لها والانتفاع بها أكثر وأتم. الثالثة: ما فيه من زيادة التفهيم والتفهم للمذاكرة والمراجعة في تضاعيف الإملاء والكتابة والمقابلة ويدعو إليهما التأمل والفكر في تلك المهلة<sup>150</sup>.

إنّ هذه الحقيقة لا يجادل فيها إلا من لم يعتبر حال المحدثين ولم يعرف طرائق بحثهم وتحقيقهم، ومن هنا اعترف أحد المنصفين بحقيقة غياب توثيق يبعد النسخ والكتابة عن التحريف والتزييف، عدا ذلك التوثيق الذي قام به المحدثون، فيقول: ( فمراجعة المكتوب بصفة عامة أمر لا يتأتى إلا لذهنية امتلكت القدرة على مساءلة ذاتها، ووضع أفكارها موضع سؤال، والحرص على معرفة ما تجهله، دون خوف من ضياع ما حصّلته من معرفة... وهو توثيق مضنٍ لم يعرفه القارئ العربي وقتئذ... [ل]أنّ بذل هذا المجهود يوجّه فقط لأحاديث الرسول، فكان الإسناد بمثابة جهد توثيقيّ عظيم<sup>151</sup>).

ثالثاً: الفصل بين الشفوية والكتابية في الممارسة الحديثية آلية تؤول إلى التعجيز والإرجاء في تحقق النتائج المرجوة منها.

لما كان الشك اللامنهجيّ هو المعوّل عند هذه الزمرة من الباحثين أصبح التوجس من كلّ ما هو صنيع الحضارة الإسلامية ديدنهم، ومن تأمل في هذه الآلية أيقن صحة ذلك. فمن جهة يستعرون هذه الآلية ليؤكدوا عن الخلل الذي وقع في تدوين نصوص الحديث النبوي ومن ثمّ عدم صلاحيته للاحتجاج، ومن جهة أخرى يؤكدون أنه (ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها أو الفترة المنسوبة إليها أم لا)<sup>152</sup>. وهذا يعني أنّ مقصودهم الأول ليس البحث العلمي ولا الشك الموضوعي الهادف إلى تبين الحقيقة، وإنما هو مجرد إثارة الشكوك وتكدير الصفو.

ويبقى الطرح التعجيزيّ الفريد من نوعه، هو ما يتعلّق بالحديث النبويّ الأوّل، أي الشفاهي الذي احتل المكتوب مكانه، فلم يخبرنا هذا الفكر عن مآله، ولا عن الحدود التاريخية التي توقّف عندها، ولا الإطار المكاني الذي تمركز فيه<sup>153</sup>. ولنا أن نسطّر تعجّب محمد المزوغي من هذه الآلية وتطبيقاتها عند أركون فيقول: (على أيّ أساس بنى أركون هذه البدهاة؟ لم يقدّم أية حجة تاريخية أو نصية، بل إنه سرد

150 الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج:3، ص.648.

151 سيد إسماعيل ضيف الله، آليات السرد بين الشفاهية والكتابية، ص.33-34.

152 محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، ص.58.

153 ينظر: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.127.

الأشياء ، كما فعلت تواريخ السيرة القديمة، برتابة خالية من أيّ حسّ نقدي ... إن لم تكن استنتاجات أركون تبسيطية، فإنّ نتائج بحوثه إرجائية، أو شروطه النظرية من التعجيز بمكان وإن لم تكن أغراضه لا هذه ولا ذاك ولا تلك فهي تغدو حقا في عداد المستحيلات المطلقة؟ كيف يمكن العودة إلى تلك المادة الأولية؟ ما السبيل إلى الدخول في عالم بعيد عنا لم يترك أثرا محمدا ... شيء محيّر حقا ... أركون يصل في كلامه إلى حدّ التخلف [ويقول] ... لا نملك شريط تسجيل أو فيلما مصورا يبيّن لنا الرسول وهو يتحدّث إلى أصحابه ... إنّ الرجل هنا بيده البديهيّ ويوضّح الجليّ. لست أدري، كيف يمكن أن يتفوه إنسان عاقل بمثل هذا الكلام<sup>154</sup>.

#### المطلب الرابع: بديل الشفوية - والكتابية في الفكر الغربي المعاصر وانتصار منهج المحدثين.

لا شك أنّ التفهّم المنهجيّ الذي مُني به الفكر الحداثي العربي المعاصر ، سواء في الأوساط الغربية أو العربية، قابله مزيد من الإعجاب والاعتراف بمنهجية المحدثين وموضوعيتهم في عقر دار النظريات النقدية الغربية، وقد جسّد هذا التوجّه في الأوساط الفكرية الغربية المعاصرة المفكّر : "غريغور شولر (Gregor Schoeler)"<sup>155</sup>.

ووصل في دراساته حول الشفوية والكتابية في القرن الأول الذي تلى ظهور الإسلام إلى أنّه (خلال ما يقرب من مائة عام تمّ نقل المعرفة التي تراكمت على هذا النحو بالاعتماد على التواصل الشفوي بين الشيخ والتلميذ، وهذا لا يعني أنّ اللجوء إلى الكتابة كان مقصيا من مسلسل هذا التطور، ذلك منذ مرحلة مترامية في القدم، بل ومنذ البداية، وذلك على الرّغم من مختلف الانتقادات التي وجّهت لاستعمال الكتابة. فالمكانة المخصصة لهذه الأخيرة لم تتوقف عن الاتساع على مرّ الزمن)<sup>156</sup>.

ولما كانت هذه الحقائق غير معروفة في الفكر الغربي الذي يؤمن بالفصل التام بين الشفوية والكتابية ، نجد هذا المفكّر وقصد ايضاحه واقع هذا التلاحم نجده يقرب وجهة النظر التراثية الإسلامية، باستنجاهه بمصطلحين من التراث اليوناني وهما : "هيبوميماتا" و "سينغراماتا". ويرى أنّ التمييز بينهما (سيمكنا من الفصل في أماكن لاحقة بين نوعين من الكتابة، ومن تكييف المصطلحين اليونانيين مع السياقات العربية)<sup>157</sup>.

154 محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي ، ص.127-130.

155 غريغور شولر (Gregor Schoeler): كاتب ألماني مهتم بالدراسات الإسلامية ، من مؤلفاته : الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام. (ينظر : <https://fr.wikipedia.org>).

156 غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.219.

157 غريغور شولر، المراجع نفسه ، ص.47.

ويقول في التمييز بين المصطلحين: (الهيومنياماتا : هو ما يتعلّق بكتابات خاصة تهدف إلى تسهيل عملية الحفظ، أو بمسودات. أما السينغراماتا : فيتعلّق الأمر بكتب ذات شكل كامل ونهائي ألّفت طبق قواعد معيّنة قصد النّشر الأدبيّ)<sup>158</sup>.

ومن هنا فسّر الإعراض الحاصل في مبتدأ الأمر حول قضية الكتابة بدلالة هذين المصطلحين، فقد كان الاختلاف حاصلًا في الكتابة التي تأخذ شكل "السينغراماتا"، ويضرب لنا مثلا بعروة بن الزبير وموقفه المشهور إزاء الكتابة، فكُلّهم يضعونه في خانة الراضين لأي طابع كتابي للأحاديث أو السير، غير أنّ الثابت عنه أنه (قام بتدوين كتابات يمكن التعامل معها على أنها رسائل مختصة بالتاريخ الإسلامي، ويمكن اعتبارها بمثابة الكرايس ... والملاحظ أنّها في الحقيقة لم تُؤلف قصد الاطلاع عليها من طرف جمهور واسع من القراء)<sup>159</sup>. وعلى ذلك فما نقل عنه من رفضه للكتابة ينحصر في السينغراماتا دون الهيومنياماتا.

ويرى شولر (Schoeler) أنّ هذه الطريقة في العلم وإن كانت قد جعلت وظيفة الكتابة ثانويّة، لكن هي من كانت وراء تنشيط الرحلة في طلب العلم، وفي الوقت نفسه عزّزت الحضور القويّ في حلقات السماع والأخذ عن الشيوخ (ففي جميع الأحوال يمكن التأكيد بأنّ هدف الكتابة كان الاستعانة على الحفظ [والمذاكرة] أي إنّ الأمر يتعلّق بهيومنياماتا وليس بسينغراماتا ... وانطلاقًا من هذا كان يتوجّب على الراغبين في الحصول على العلم - والذي كان يقتصر على الحديث- الحضور إلى الجلسات التي يعقدها الشيوخ. الأمر الذي يحتمّ عليهم في غالب الأحيان القيام برحلات قصد ذلك)<sup>160</sup>.

ثم يعرّج بعد ذلك إلى واقع التمييز بين المصطلحين في المدونة التراثية العربية، فيجزم أنّ اللغة العربية لا تتوقّر على مصطلحين يميّزان واقع هذه الممارسة، بل اكتفت باصطلاح الكتابة تعبيرًا عن الكلّ فيقول: (إنّ اللغة العربية تستعمل مصطلحا واحدا، وهو كتاب للتعبير على كلّ أنواع الكتابة كيفما كانت في [حين أن] التمييز بين هيومنياماتا سينغراماتا سيمكننا من الفصل بين نوعين من الكتابة)<sup>161</sup>.

غير أنّ هذا الحكم ليس دقيقًا ذلك أنّ ممارسة المحدثين كانت أدقّ مما يصفه هذا المفكّر، ويمكننا التمييز بين عدّة مصطلحات يستخدمها المحدثون في تحديد وسائل استعمالهم للكتابة، وهي على قسمين:

158 غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.47.

159 غريغور شولر، المرجع نفسه، ص.87.

160 غريغور شولر، المرجع نفسه، ص.105-106.

161 غريغور شولر، المرجع نفسه، ص.47.

أولاً: ما كان مستخدماً في التعلم والتعليم دون التصنيف: فكان المحدثون يستخدمون له مصطلحات منها: الكتب والصحف وهاتان الكلمتان هما الشائعتان في استخدامهم، كما استخدموا كلمات أخرى منها مثل: الدفتر والكراسة والديوان والطومار والدرج وغير ذلك<sup>162</sup>.

فالكلمات مثل الدفتر والكراسة والديوان والكتاب والصحف، هي في الواقع تدل على شيء مسطح للمواد الكتابية يشبه كتبنا الحالية. أما الكلمات مثل الطومار والدرج فهما غالباً ما يشيران إلى شيء مستطيل مدور مركب من عدة أوصال تصل إلى عشرين وصلاً لا غير<sup>163</sup>.

وكانت تكتب في هذه الوسائل أحاديث كلِّ شيخ على حدى، وتستخدم للكتابة في مجالس السماع، وتستعمل للإملاء كذلك، ولا يشترط فيها التنظيم الموضوعي، وهي في الغالب كتب ذات طابع فردي يستأثر بها مالكها دون غيره من الناس، وهي ما يطلق عليه الآن: المسودات.

وهذا التعدد في استخدام هذه المصطلحات ينم عن دقة متناهية التحديد يستعاض به عن مصطلح "الهيومنيوماتا" اليوناني الذي وجد في عصر لم تأخذ الكتابة حظاً وافراً من التطور وظهور تقنيات وأدوات مثل التي كانت عند المحدثين.

ثانياً: ما كان مستعملاً خالصاً للتصنيف: وكان المحدثون يستخدمون له مصطلحات منها: المدونات أو المصنفات. وكانت تمتاز بكبر الحجم نسبياً، وجودة التصنيف، وكان القصد منها التأليف للنفع العام، واختلفت منهجياتهم في التأليف، فمنهم من ألفها على مسانيد الصحابة، ومنهم صنفها على الأبواب الفقهية، ومنهم من أفردتها في موضوع وحيد من المواضيع العقدية أو الفقهية.

ومن هنا تعددت تسميات هذه المدونات من: مسانيد ومصنفات وجوامع ومعاجم، تبعاً لغرض التصنيف، ولا شك أنّ هذا التنوع في الاصطلاحات المتعلقة بهذه المدونات، راجع إلى منهج علمي مبني على تحديد دقيق للاصطلاحات يستعاض بها عن الاصطلاح المعمم الذي أطلقه عليها المفكر "غريغور شولر" والموسوم بـ: "السينغراماتا".

غير أننا لا ننكر ما لهذين المصطلحين "الهيومنيوماتا" / "السينغراماتا" من تقريب وجهة النظر التراثية إزاء التعاضد الواقع بين الكتابية والشفوية في نقل المعارف الإسلامية حتى في المرحلة الثانية - "السينغراماتا" - من مراحل التصنيف الكتابي المقنن، والمحتكم لشروط التأليف، حيث أنه لم يتم الاستعاضة بالكتابة عن النقل الشفوي لتلك المصنفات قط، وأصرّ المحدثون على أنه لا يمكن خضوع هذه المصنفات

162 محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ج: 2، ص: 375.

163 محمد مصطفى الأعظمي، المرجع نفسه، ج: 2، ص: 375.

للتداول العام إلا بعد السماع والإجازة (ومن ثم كان من اللازم اللجوء في الآن نفسه إلى رواية بالكتابة وأخرى بالسماع)<sup>164</sup>.

\*\*\*

وفي ختام المبحث يمكن التأكيد على أنّ آية: "الشفوية والكتابية" المعتمد عليها من قبل الحدائين قصد إعادة قراءة السنة، قد أفضت لنتائج عكسية أبانت عن تاريخية هذه الآلية ، وأفصحت عن عجز قرائي مفضوح قد تمّ التخلص منه كمنهج قرائي من قبل الغربيين أنفسهم، وأبانوا استحالة خضوع التراث العربي عموماً والسنة النبوية خصوصاً لمقتضياتها، مما أوجب البحث عن بديل قرائي يتخذ من مسلّمات التراث قاعدة انطلاق على غرار ما أقرته بحوث غرغور شولر (Gregor Schoeler).

164 غرغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.211.

### المبحث الثاني: آلية التطورية التاريخية للسنة وعلومها.

لقد ثبت في المبحث السابق عجز آلية "الشفوية والكتابية" عن تجاوز الامتداد الشمولي للسنة النبوية، والضامة بين لبتيها معارف شتى، والتي كانت نتيجة مجهود عقلي تجريبي للمحدثين. غير أنّ ذلك لم يحجز الحداثيين عن التوجه لآلية أخرى قرينة للآلية الأولى في محاولة إثبات المشروعية التاريخية للسنة النبوية، وذلك من خلال الإقرار بتطورها التاريخي الناقل لها عن الوضع الأول الذي قيلت فيه. وكان معتمدهم في ذلك نظرية التطور، ومن هنا سأتناول في هذا المبحث المنطلق الفكري الذي أملى على الفكر الحداثي هذه المقولات، ثم أعرج على مرتكزات الحداثيين للقول بفكرة التطور في السنة وعلومها، ثم أنتقد هذه الآلية وأحاول الكشف عن مزلقها المنهجية.

### المطلب الأول: الأصول النظرية لنظرية التطور.

إنّ فكرة التطور فكرة راسخة في الفكر الغربي وهي ضاربة بجذورها إلى عصر المؤسسين الأوائل لفكرهم الفلسفي مثل أرسطو الذي اعتقد أنّ الكائنات الحية قد ارتقت من أنواع غير معقدة بل بسيطة إلى أنواع أكثر تعقيدا، يعدّ الإنسان أعقد نسخة منها<sup>165</sup>.

ولقد وجدت هذه الفكرة صدى عند لسنج (Lessing)<sup>166</sup> الذي قسّم مراحل تطوّر البشرية إلى ثلاث مراحل وهي: طور الطفولة ويجسدها العهد القديم والديانة اليهودية، ثم تأتي مرحلة الصبا وهي مرحلة الإنجيل والديانة المسيحية، وختمت هذه المراحل بمرحلة أخيرة وهي مرحلة الرجولة والنضج التي اتخذت من العقل دليلا ومرشدا<sup>167</sup>.

ولقد سلك هذا المسلك نفسه أوجوست كونت (Auguste Comte) الذي رأى أن المجتمعات البشرية مرّت بثلاث مراحل؛ أولاها هي المرحلة اللاهوتية التي تفسّر الحياة البشرية تفسيراً خرافياً؛ أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الميتافيزيقية التي أرجعت أسباب الظواهر لما هو مفارق للتجريب الحسيّ؛ أما المرحلة الثالثة والأخيرة هي المرحلة الحسية وهي المرحلة التي فسر فيها الإنسان الظواهر تفسيراً تجريبياً يخضع للقانون العلمي<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> ينظر: محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج التجريبي، ص. 310.

<sup>166</sup> هوجوتولد إفرام لسنج (Gotthold Ephraim Lessing): (1729-1781) فيلسوف ألماني من أبرز مثلي عصر التنوير الأوروبي، مهتم باللاهوت وعلوم الطبيعة، وله كتابات أدبية ومسرحيات، من مؤلفاته: تربية الجنس البشري، ناتان الحكيم. ينظر: حسن حنفي، مقدمته على كتاب تربية الجنس البشري، ص. 9-13.

<sup>167</sup> ينظر: فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص. 284.

<sup>168</sup> ينظر: فهد بن محمد القرشي، المرجع نفسه، ص. 284-285.

والملاحظ عن هذه النظرية تقسيمها لمراحل الحياة البشرية دون القول بأصل مفارق للجنس البشري يخالفه في أصل الخلقة الحالية يكون قد نشأ بمحض الصدفة على غرار ما قال به "داروين (Darwin)"، وأصبحت مقولته أشبه بالأسطورة والميتافيزيقا غير المدلل عليها. بل إنَّ كلّ الأبحاث العلمية المعاصرة تكشف زيف تنظيراته التخمينية، وتؤكد أن لا صدفة في خلق الكون وبذر الحياة فيه، ف(التعليمات اللازمة لإعادة إنتاج التصميمات، والطاقة، واستخلاص أجزاء من البيئة الحالية، وتسلسل النمو، وقيام آلية الاستجابة للتأثير بتحويل الأوامر إلى نمو - كلٌّ هذا كان لا بدّ أن يوجد في آن واحد- في تلك اللحظة "عند بدء الحياة" وقد بدا أنّ توافق هذه الأحداث مصادفة غير محتملة على الإطلاق)<sup>169</sup>.

غير أنّ المجتمع الماديّ الذي نشأت فيه هذه النظرية حالت دون الانتباه إلى مزالقها، والتفطن إلى هفواتها العلمية، بل كانت الأمة الغربية على أحزّ من الجمر لتلقى مثل هذه النظريات وتكريسها واقعا لا محيد عنه، فجعلت منه الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه النظريات المعاصرة في علم الاقتصاد والنفوس والاجتماع، وهي التفسير الوحيد لكلّ الظواهر التي شغلتهم وأهمها هي قضية: الدين.

ومما استفاده الفكر الحداثي من نظرية داروين تجاه تشكّل الدين، هو إقراره أنّه ذو طبيعة تكيفية، ينشأ وفق قانون الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأقوى، وتوسّع في (خطوات متدرجة لمشاركاتنا الوجدانية والأخلاقية إلى دوائر اجتماعية أكثر شمولا)<sup>170</sup> وصورة ذلك أنّه (بمجرّد أن تتحد القبائل الصغيرة في مجتمعات أكبر فإنّ انتشار المشاركات الوجدانية يكون النتيجة للتعليم الاجتماعي والعقل غير المتحيزين في بيئة اجتماعية من الواضح أنّها ثابتة ومستقرة)<sup>171</sup>.

وهذا ما يعني أنّ هناك شرطان لتطوّر الدين أو أحد مكوناته وفق قانون الانتخاب الطبيعيّ وهما: (1- يجب أن يحتوي هذا المكوّن على ملمح تصميم بنيويّ يمكن أن يكون تكيفاً 2- الإثبات العمليّ لما يوجد حالياً "أو في الماضي" من زيادة في النجاح التكاثري لحاملي هذا الملمح بالذات للتصميم البنيويّ الذي سوف يصنع منه تكيفاً)<sup>172</sup>.

غير أنّ ما فات الفكر الدراويي بخصوص هذه القضية هو أنّ مفهوم البنية التكيفيّ قد يصلح اعتباره في الأديان الوضعية، لا في دين الإسلام، ذلك أن البنية بطبعها تقتضي وجود عدد معتبر من الأجزاء التي

169 هارون يحيى، هدم نظرية التطور في عشرين سؤالاً، ص.17.

170 دافيد سي لاتي وآخرون، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ص.126-127.

171 دافيد سي لاتي وآخرون، المرجع نفسه، ص.108.

172 دافيد سي لاتي وآخرون، المرجع نفسه، ص.96.

يوقرها المجتمع بأسلوب معقد، وهذه الأجزاء مختلفة فيما بينها ولا يربطها أي نسق وحدوي، وهذا ما يختلف مع طبيعة الإسلام ورسالته القائمة على الوحدانية في العقائد وفي المصدر والتركيب المعرفي.

### المطلب الثاني: تطوُّر السنة في الفكر الحداثي.

لما كانت السنة النبوية في تصوّر الحداثيين أيديولوجيا تغذيها الظروف السياسية والاجتماعية ويعطيها الواقع نفسا يجعل منها حوادث مختلفة نشأت بفعل محددات معيّنة ونمت وتطوّرت واتّسعت بفعل عوامل أخرى فإنهم يتمسكون بركيزتين ادّعوا أنهما المستند الدال على طبيعة النشوء والارتقاء في السنة النبوية وهما : 1/ تولّد السنة وتطوّرها بفعل وهم من المتتاليات الأيديولوجية. 2/ الواقع وقابلية السنة للتطوير وفق مقتضياته. وتفصيل الكلام على ذلك ما يأتي:

### أولا: تولّد السنة وتطوّرها بفعل وهم من المتتاليات الأيديولوجية<sup>173</sup>.

يقر الفكر الحداثي أنّ السنة النبوية وليدة الأيديولوجيا، من خلال التسويق لنموذج أهل السنة في إطار ما يعرف بالأسطورة المرشدة، ويؤكد أنّ مستند أهل السنة في ذلك هي نصوص السنة النبوية التي تواءمت مع أغراض السياسة، (فقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعيّ الأوّل والأخير بالنسبة لكلّ القوى الاجتماعية والسياسية)<sup>174</sup>. ويصوّر لنا العرويّ طريقة عمل نموذج أهل السنة فيقول: (وينشأ مذهب السنة عن وضع محدد، ويعمل على استمرار ذلك الوضع بالذات ... وأوّل العلاقات وأوضحها هي السياسة ... مذهب السنة يميل بالطبع تفضيل البعد القصير، فيختزل كلّ الاحتمالات في واحد قابل للتحقيق هو حكم المستبد العادل)<sup>175</sup>. إن هذه القاعدة الأساس التي صورها العروي عن كيفية عمل مذهب أهل السنة هو المنطلق الذي تولّدت وتطوّرت عنه المتتاليات الفكرية عند أهل السنة فيما يخص تأسيس الحديث سلطة دينية، وما رافق كلّ هذه العملية من عمليات تأسيسية.

ويطرح نصر حامد أبو زيد فكرة "المتتاليات الفكرية" ويقصد بها: (أنّ ثمت سلسلة من الأفكار يتلو بعضها بعضا، وأنه لولا التصور الأوّل لما جاء الثاني ولولا الثاني لما جاء الثالث، ولا يمكن لصاحب هذا

173 لقد استفدت عبارت "وهم المتتاليات الفكرية" مما ذكره مصطفى الحسن في كتابه: النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، ص.63.

174 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص.131.

175 العروي، السنة والإصلاح، ص.165-166.

الرأي الرابع مثلاً إلا أن يكون صدر عن سلسلة معلومات من التصورات ، وإذا دققنا في هذه التصورات وتسلسلها، وجدنا أنّ هذا النموذج ضعيف غير قادر على التماسك<sup>176</sup>.

ويرى هذا الفكر أنّ نموذج أهل السنة قد أرسى موقفه تجاه السنة بإيعاز من السلطة السياسية، بناء على جدلية الصراع بين ما هو إلهي وما هو بشري، عن طريق تنحية صبغة البشرية عن النبي الأمي، وإلباسه بمسوح الألوهية، مما أكسب أقواله وأفعاله صفة الوحي، فقد أكد نصر أبو زيد أنّ هذا الفكر شاء (في أشدّ مزاعمه إنسانية أن يجعل منه إنساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع، ويعيش هموماً مفارقة مثالية وذهنية ، حتى حوّله هذا الفكر إلى إنسان خال من كلّ شروط الإنسانية)<sup>177</sup>. يقرر أبو زيد هذا الكلام رغم التقرير القرآني الواضح بشأن هذه القضية ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 93].

و حديث عمر مرفوعاً (لا تطروني، كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله، ورسوله)<sup>178</sup>.

ويؤكد أركون أنّ تعميم مبدأ "المشروعية العليا" ليشمل سنة الرسول يترتب عنه (إنزال الله المتعالي إلى مستوى المخاض السياسي والاجتماعي حيث يجري العمل الواقعي المحسوس للنبي، ثمّ رفع النبي إلى ما فوق الظروف التاريخية والمباشرة والآنية التي كان عليه أن يواجهها ويسيطر عليها. بواسطة هذه الاستراتيجية المزدوجة ... أصبحت الاستراتيجية السياسية لمحمد مقطوعة عن تاريخيتها ... وأصبحت تمثل صيغة مثالية متعالية للسيادة والمشروعية التي تتجاوز التاريخ. ذلك أنّ العلاقة التي تربط بين الله والرسول تصبح من جهة التعالي، لأنّ الله بذاته يتكلم ويتدخل في التاريخ بواسطة رسوله الذي يتخذ قراراته بنوع من المعصومية التامة ... أما الإنسان العادي فيمكنه الالتحاق بهذه العلاقة أو المعادلة (الله-الرسول) عندما يصبح "رفيقاً للأنبياء والصحابة والأولياء").

لا يكاد يفهم هذا التناقض الجليّ في هذه المعادلة المشابكة والتي سماها بـ"الاستراتيجية المزدوجة"، ذلك أنّ أركون قد أضفى صفة التعالي على النبي وأشفق عليه أن ينزل إلى الواقع البشري التاريخي، ثمّ يعود أدراجه ويعيب على أهل السنة تسمية أقواله وأفعاله بالوحي، لأنها تعمل على رفعه إلى درجة المطلقة.

176 مصطفى الحسن، النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ص.63.

177 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، 59

178 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله {وإذ أتت مريم إذ انتهت من أهلها}، ج:4، ص.165. حديث رقم: 3445.

وغاب عنه أنّ النبيّ ما كان ليكون لها لتأديته رسالة الله، ولو صدق ذلك لصدق القول إنّ كلّ مبلغ يأخذ صفة المبلغ عنه، وهو أمر لا يستقيم عقلا ولا منطقا.

إذن فالنظرة التقديسية - حسب الفكر الحدائبي - إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم هي التي نقلت النبيّ من الوضع البشريّ إلى الوضع المقدّس المتعالي ، وأوجدت من ورائها سلسلة من المتتاليات الفكرية الأخرى التي كانت سببا في اعتبار السنة وحيا ومصدرا تشريعيّا ثانيا للإسلام. ومن المتتاليات الفكرية التي تولّدت عنها:

أ/ القول بالعصمة النبوية: فالعصمة النبوية أمر طارئ على الفكر الإسلاميّ ولم يكن له جذر تاريخي في العصر الأوّل الذي رافق ظهور الدّعوة المحمّدية (قد وقع التأكيد على عصمة النبيّ في العصور المتأخرة لنمذجة حياة النبيّ وأقواله وأفعاله وسيرته لكن المبالغة في ذلك أدّى إلى رفع الرسول إلى مستوى الإله والسكوت عن بشريّته التي تطرّق إليها القرآن ووردت في الأحاديث)<sup>179</sup>.

ووفقا لمبدأ التطور الذي رسمه الحدائبيون أساسا لدراستهم فإنّ نتاج القول بالعصمة النبوية هو الرّفيع من قيمة العرب عموما وقريش خصوصا، ذلك أنّ القول بالعصمة مؤداه تحويل (محمد من "التاريخ" إلى "الأزلية" ... [وهذا يقتضي سحب] الدلالات السابقة كلّها من "الفرد" إلى "القوم" فالله الذي رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكرا له ولقومه)<sup>180</sup>.

غير أنّ هذا الفهم والاستشكال يترنّح إذا علمنا أنّ هناك آلافا من الشخصيات التاريخية قد أسسو دولا ووضعوا قوانين وأصبحوا مشرّعين في أقوامهم، لكن لم يستطع أحد منهم أن يؤسس مجتمع دعوة كالذي أسسه النبيّ ، وتقوم دعواه أصالة على اعتقاد نبوّته قبل اعتقاد حنكته وحكمته ، فاختصار مهمّته على مستوى الفرد أو القومية التاريخيين نوع من التّقول عليه، ناتج عن غير وعي بوظيفته كنبوي ورسول<sup>181</sup>.

ب/ تقديس الصحابة: فالفكر الحدائبي يتصوّر أنّ تقديس الصحابة كان انعكاسا لتقديس النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وهي صورة من صور العصمة الملحقّة بخصائص النبوة، ذلك أنّ (المرور من مرحلة الحدث التدشيني إلى مرحلة الأمة المبشرة والفاعلة ... يتم بواسطة الشهادة المؤولة ... ذلك أنّ الشاهدين المباشرين لحدث التدشين للفضل الإلهي لا يمكن لهم أن ينخدعوا أو أن يخذعوا الآخرين إذ

179 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 87.

180 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص. 46-47.

181 ينظر: آمنة عطوط، آلية التفكير النقدي عند طرابيشي، رسالة دكتوراه، ص. 103.

ينقلون لهم ما كانوا قد سمعوه ورأوه في زمن النبي. إنهم حواريون متنورون بنور الله ، وقد لمسهم الفضل التقديسي الذي هو أشد ما يكون عليه قوة وإنارة في زمن النبوة<sup>182</sup>

والنتيجة التي أفضت إليها هذه المقولة هو تكريس نمط واحد من التفكير وهو ما كان عليه السلف من الصحابة وخدمهم مما يخدم اتجاهات السلطة السياسية، ولا يكون ذلك إلا بجعل السنة مصدرا لا محيد عنه في التشريع (هذا التصور لمكانة الصحابة ليس تصورا اعتباطيا، إنما هو نابع من حاجة الدين إلى التفاف أتباعه حول نمط واحد من السلوك ... ولا يتسنى هذا ... إلا بإقصاء مجمل التأويلات التي شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسية حتى أصبح رسميا وكانت الظروف التاريخية موالية لانتشاره)<sup>183</sup>.

ومن هنا تؤكد إحدى الباحثات في شأن الصحابة، أن مردّ الإعلاء من قيمتهم راجع إلى الأخبار الواردة في المصادر السنوية والتي (في أغلبها صدى ترجيعا لخبر أصل، يكون الخبر بمثابة حلقة بداية تتسع بمرور الزمن، بما تنضاف إليها من تفاصيل لا تخرج بها عن معناها الأول، وإنما تنحو بها نحو نفس أسطوري تمجيدي هو نتاج ترسخ جملة من المسلمات في الضمير الجمعي الإسلامي السني، وأهمها على الإطلاق العدالة المطلقة للصحابة)<sup>184</sup>.

ولقد ترتب عن هذه المنهجية وفق تصور الحداثيين نتيجتين خطيرتين ألا وهما:

**1- رفع السنة إلى مقام الوحي:** وهي ليست كذلك، لأنها في الحقيقة تمثل لمواقف الرواة، ولآراء الذاكرة الجماعية، ف(لقد بذل [المحدثون] جهودا لا تنكر في التثبيت من مدى صحة الأحاديث ... إلا أنهم لم يكونوا واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثل معين للسنة وليست السنة ذاتها ... والطريف أن الأجيال الإسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابلين للسنة منكرين لها وأن السنة لم تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة بل كان تدريجيا بمرور الزمن بعد أن نسيت مواقف المنكرين)<sup>185</sup>.

لذا يرى جورج طرابيشي أن الانقلاب المعرفي الأكبر في الإسلام هو الذي نقله من الإسلام المرتكز على القرآن إلى الإسلام المرتكز على الحديث، (ففي الصدر الأول ... لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى أهل القرآن. لكن بعد أن أتت الفتوحات أكلها، ظهر أهل السنة وانتزعو الغلبة تدريجيا لأنفسهم

182 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.172.

183 عبد المجيد الشرقي، لبنات، ص.39.

184 فاطمة قشوري، عائشة في كتب الحديث والطبقات، ص.135.

185 عبد المجيد الشرقي، المراجع السابق، ص.153-154.

ولمصطلحهم، حتى لم يعد تعبير أهل القرآن دارجا في الاستعمال، ولا سيما بعد تكريس الهزيمة النهائية للمعتزلة، الممثلين الآخرين لأهل القرآن، في القرن الخامس فصاعدا<sup>186</sup>.

غير أنّ الذي يمكننا تعقيبه عليه، أنّ (إجماع المفكرين المسلمين قديما وحديثا يؤسس لحضور السنّة النبوية، لكن بالمقابل مضى تفكير طرايشي إلى إثبات العكس)<sup>187</sup>.

وحتى ابن خلدون الذي يقيّم طرايشي أفكاره ويثمنها أقر أنّ (التّيّ صلى الله عليه وسلّم كان يبيّن الجمل ويميّز النّاسخ من المنسوخ ويعرّفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه ... ونقل ذلك عن الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وتداول ذلك التّابعون من بعدهم ونقل ذلك عنهم. ولم يزل متناقلاً بين الصّدر الأوّل والسّلف حتّى صارت المعارف علومها ودونت الكتب)<sup>188</sup>.

**2- تقديس أحكام الفقهاء وجعل الإجماع مصدراً من مصادر التشريع:** فلما كانت أحكامهم نابعة من سنة هي بطبيعتها بشرية، كانت أحكامهم بشرية محضة، غير أنّ الضمير الإسلاميّ قام بالارتقاء ب(أحكام الفقهاء الأوائل - خاصة منهم أصحاب المذاهب - إلى مستوى المقدسات، وأدى ذلك إلى قبول الإجماع أصلاً من أصول التشريع بقطع النظر عن النظريات المتباينة في شأنه، هذا التكريس لسلطة الماضي كما يتجلى في الأصل الثالث من أصول الفقه قد وجد لدى المحدثين، ممن كان منهجهم امتداداً لمنهج القدماء فقط، بعض المدافعين عن الإجماع، ولكن مفكرين عديدين من الذين توفّر لديهم حسّ نقديّ أنكروا حجّته)<sup>189</sup>.

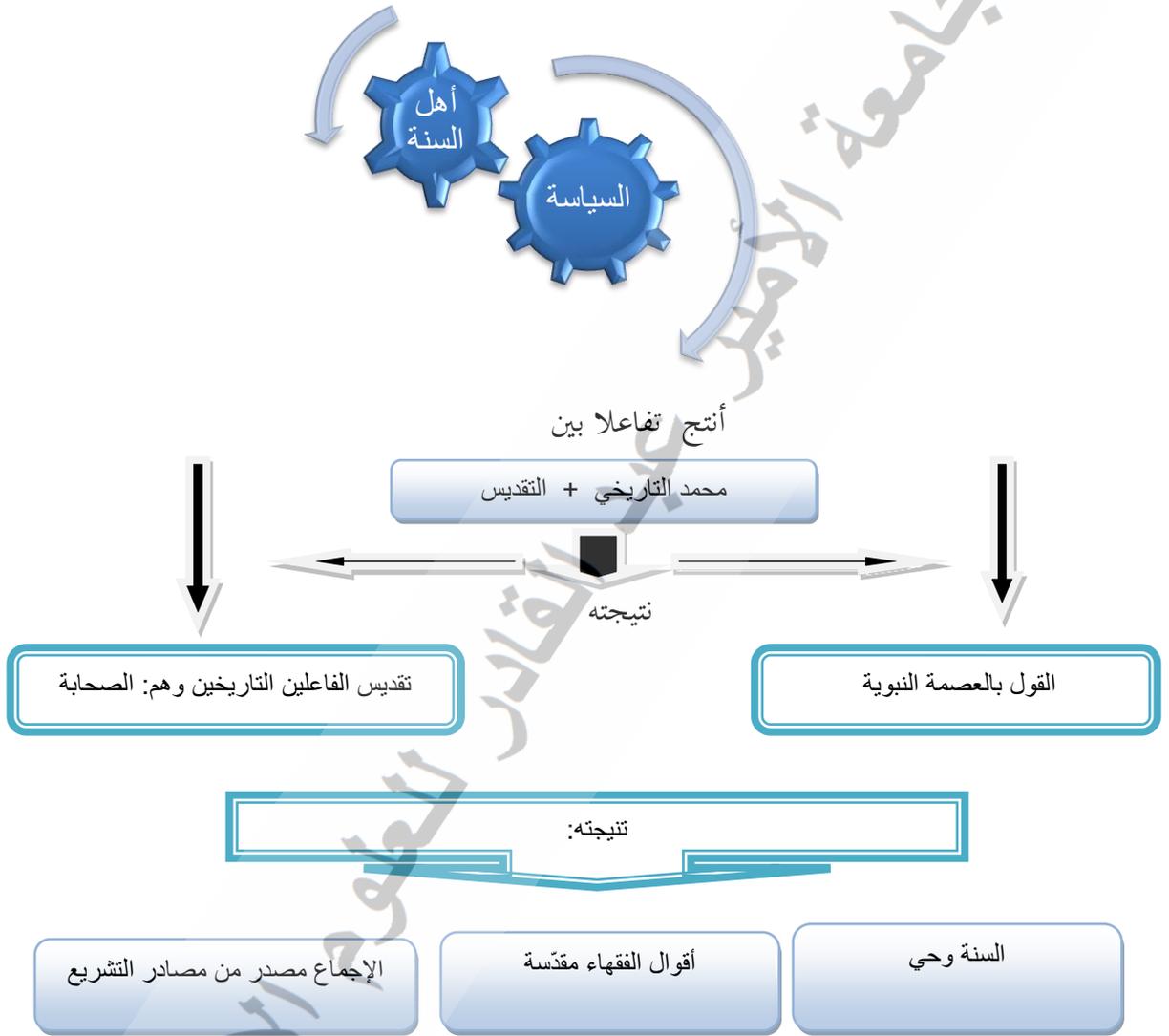
وفيما يأتي تمثيل لسلسلة تطوّر السنة من وجهة منظور الحدائبيين:

186 جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. 101.

187 آمنة عطوط، آليات التفكير النقدي عند جورج طرايشي، رسالة دكتوراه، ص. 63.

188 عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج: 1، ص. 551.

189 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص. 150-151.



ومن خلال ما سبق عرضه فإن الحداثيين قد قسموا مراحل نشأة السنة إلى غاية تتويجها مصدرا من مصادر الشرع، إلى ثلاث طبقات، وهي تؤكد أثر فعل العامل السياسي في نشأتها، كما تستبعد في الوقت نفسه أي أثر للفعل الديني - أي القرآن الكريم - في منحها المشروعية. وهذا ما يؤكد تحبّطا واضحا وقع فيه الحداثيون من جهة عدم إدراكهم للعلاقة الرابطة بين مصادر التشريع الإسلامي فيما بينها، وبين الظروف والعوامل المحيطة بنشأتها، بدليل عدم قدرتهم على البرهنة على أثر الفعل السياسي في نشأة السنة في الطبقة الأولى التأسيسية، كما غاب عنهم أثر الفعل السياسي في الطبقة الأخيرة، هذا زيادة على عدم ضبطهم لأهم الأسبق السنة أم الإجماع؟ فتارة يقدمون السنة على الإجماع ويجعلون

هذا الأخير متولدا عنها، وتارة يؤخرون السنة ويجعلونها وليدة الإجماع. وهذا ما يشكك في فكرة وجود تطوّر أفضى لنشأة السنة مرحليا .

**ثانيا: الواقع وقابلية السنة للتطوير وفق مقتضياته:**

ينطلق الحدائثيون من مشروعية تطوير علوم السنة عند أهل السنة لاقتراح بديل آخر مطوّر للسنة، وهو قائم على ما يسمى بالحاجيات العصرية لتجاوز سلطة التراث ذي الخلفيات السياسية والأيدولوجية المندثرة. ومن هنا سيكون المحدد الأول لإجراء العملية التطويرية التي تستهدف السنة هو العامل السياسي ومن خلفه العقيدة الأيدولوجية التي تحرك مآربهم وأغراضهم.

وتجسيدا لمبدأ التطوّر المطلق الذي أوجت به الداروينية والذي يقتضي أنّ لكلّ تطوّر تاريخي دينه وأخلاقه وتقاليده<sup>190</sup>، وأنّ (الدين : هو صورة الشعور، والتنمية<sup>191</sup> مادته)<sup>192</sup>. فإنهم يعيرون التمسك بالسنة بمفهومها القديم مع أنّ السنة نفسها قد كانت عرضة للتطوير والتجديد من خلال انتقالها من وضع (اللانص إلى مجال النص)<sup>193</sup> لذلك يقترحون ما يسمى بتطوير النبوة تحت غطاء التجديد المضاد للتقليد: (وذلك عن طريق زيادة موضوع على النبوة أو بتعبير أدق تطوير النبوة)<sup>194</sup>.

ويقترح الفكر الحديثي تحويل النصوص النبوية إلى أيدولوجيا تموج بزخم هائل من (العقائد والتصورات والقيم التي تعبر عن فترة معينة عند شعب معين، تحدد رؤاه للعالم وتعطيه بواعث للسلوك، تنبع من واقع بوصفها نظرية كي تعود إليه بوصفها ممارسة)<sup>195</sup>.

غير أنّ هذه الأيدولوجية لا ينبغي أن تكون متشعبة بالمصطلحات الإسلامية المحددة لمفهوم السنة ودورها، بل ينبغي المحافظة على المصطلح شكلا ونطقا، مع تحويره ماهية ومفهوما، عن طريق نفخ دلالات جديدة فيها، ذلك أنّ علوم السنة (تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم ... والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها)<sup>196</sup>.

190 فهد القرشي، منهج حسن حنفي، ص.321.

191 التنمية يعني بما التطوّر.

192 فهد بن محمد القرشي، المرجع السابق، ص.266.

193 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص.54.

194 فهد بن محمد القرشي ، المرجع السابق ، ص.296.

195 فهد بن محمد القرشي ، المرجع السابق ، ص.342-343.

196 فهد بن محمد القرشي ، المرجع السابق ، ص.552-553.

ويرى هذا الفكر أنّ المحكّم في صناعة وتطوير مصطلح السنّة هو الاحتكام إلى التجربة الواقعية دون غيرها، فيجب أن تكون مدلولات مصطلح السنّة (ما يقابلها في الحسّ والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكما للمعاني ومرجعا إذا تعارضت وتضاربت)<sup>197</sup>.

ومن منطلق حاكمية الواقع على النصوص النبوية يقترح حسن حنفي مفهوما بديلا للسنّة فحواه أنّها (التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول من حياة مبلّغ الوحي للاسترشاد بها كما الحال في المسيحية واليهودية الأولى... قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراع القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع)<sup>198</sup>.

ولتثبيت أثر الواقع في تطوير السنة والخروج بها من الدلالة الاصطلاحية إلى هذه الدلالة المطوّرة يحتاج هؤلاء بفعل النسخ في الشريعة، فهو (يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه. فمع أنّ للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد أنّه جاء للناس كافة... إلا أن الخطاب رغم كلّ هذا لم يسلك طريق التحرر من ظروف ذلك الواقع)<sup>199</sup>

ولا شك أنّ ما يريد الحداثيون الوصول إليه هو تأكيد نسبية أحكام الشريعة ذلك أنّ المؤكّد عندهم أنّ ما (جرى من تغييرات في الأحكام ضمن عنوان النسخ، سواء النسخ الذي جرى في إطار... السنّة وحدها أو نسخ السنة للقرآن أو العكس، كلّ ذلك يجعل الفهم يقرب إلى اعتبار الشريعة الإسلامية ذات طبيعة دينامية لحملها الطابع النسبي في أغلب أحكامها، وذلك لوجود العلاقة المؤكدة من التفاعل والجدل الحاصلين بين النص والواقع، أو بين الكتابين التدويني والتكويني... وهذا يعني أنّ التشريع لم يكن وليد النص وحده... بل لعلّ من البداهة الحكم أنّ للواقع أثره العميق على تغيير التشريع)<sup>200</sup>.

وهذا ما يقتضي الانقلاب على منطلق المتتاليات الإسلامية التي جعلت من الشرع منطلقا وغاية، إليه الحكم والمرجع، فجعلت من الإنسان هو السلطة والغاية. ولو تأملنا مفهوم النسخ عند حسن حنفي نجد أنّه لا يعني به (النسخ والإزالة بل يعني عنده التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقا لدرجة تقدّم الوعي البشري في الأصول والفروع، ودفعها درجة أخرى إلى الأمام إسهاما في عملية الإسراع في التطور من أجل الوصول إلى تحقيق الغاية من الوحي وهو استقلال الوعي الإنساني عقلا وإرادة)<sup>201</sup>.

وفيما يأتي تمثيل لمقتضيات تطوير السنة وفق أثر الواقع من خلال الاستراتيجية الحداثية السابقة الذكر:

197 فهد القرشي، منهج حسن حنفي، ص.555.

198 فهد القرشي، المرجع نفسه، ص.246.

199 يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص.68.

200 يحيى محمد، المرجع نفسه، ص.156.

201 فهد القرشي، المرجع السابق، ص.260.



إنَّ جعل السنة قابلة للتطوُّر بفعل الواقع يجعلها رهينة عقيدتين وهما: النسبية والحتمية، أي نسبية الأحكام النابعة من السنَّة عن طريق حتمية الخضوع للواقع المتغيِّر، فالنسيبَّة بالرَّغم من ادعاء الفكر الحداثي كونها (ترياقاً للثقة المفرطة بالنفس، أو الدغمائية المتعجرفة... فإنها مؤسسة على تأويل مغالط للتجربة؛ [أما الحتمية] وبالرغم من أنَّ قيودها معماة بالأزهار... تظهر الكون كسجن. تعمل النسبية على معارضة الاحتجاج والإيمان... وكثيراً من الغايات المثلى فهي تتحوَّل إلى البهجة أو السخف مع مرور الزمن، ورغم ادَّعائها أنَّها تقود إحساساتنا عبر إظهار أين يمكن إيجاد آلية الحياة الحقيقية، واللاشخصية، واللامتغيِّرة، فهي في الواقع تستند إلى ميثولوجيا أو دوغما ميتافيزيقية. وقد تمكَّنت كلتاها [النسبية والحتمية] أحياناً من تخويف البشر من أكثر اعتقاداتهم باسم رؤية أكثر عمقا وتهدمياً لطبيعة الأشياء)<sup>202</sup>.

#### المطلب الثالث: نماذج من استدلال الحداثيين على التطوُّر التاريخي للسنة.

لم يأل الحداثيون جهداً في التنقير عما يثبت الطبيعة التطوُّرية في السنة وعلومها، فراحوا يفتشون فيها لعلمهم يظفرون بما يخدم مبتغاهم، ويحقق مآربهم وتطلعاتهم منها، وأبرز ما تمسكوا به من دلائل على هذه الطبيعة التطوُّرية نذكر نموذجين هما: 1/ تضخم المرويات مع تطاول الزمن. 2/ تضخم عدد الصحابة والرواة مع مرور الزمن. وفيما يأتي دراسة لهذه النماذج تحليلاً ونقداً:

**أولاً: تضخم المرويات:**

يستغرب الحداثيون من وفرة كتب السنَّة وكثرة المرويات فيها، ذلك أنَّ هذه المدوَّونات لم تكن موجودة في القرن الأول الهجري، ثم تكاثرت تأليفها في القرن الثاني والثالث والرابع، إلى أن ظهرت الموسوعات الكبرى الحديثة الجامعة للأحاديث في القرن الخامس والسادس والسابع، ومازال التأليف تبعاً في المرويات الحديثة إلى وقتنا هذا. وقصد تأكيدهم على فكرة التطور التاريخي للمرويات الحديثة اعتذروا بقلة

<sup>202</sup> إزايا برلين، خمس مقالات عن الحرية، ص. 184-185. بتصرف يسير.

المرويات من الأحاديث في العصور المتقدمة ومن هنا يتساءل العروي قائلاً: (أي حديث كان يروى عن أقوال وأفعال النبي طوال القرون الأولى، لا في دمشق أو في مكة بل في المناطق النائية مثل أرمينية والمغرب. على أيّ سند كان يعتمد الخلفاء والأمراء والقضاة طوال القرون الثلاثة الأولى عند الفصل في النزاعات الكبيرة والصغيرة التي كانت تعرض بين المسلمين وعندهم على طول وعرض مملكة توازي في مساحتها وعدد سكانها إمبراطورية الرومان)<sup>203</sup>.

ومن هنا يقرر محمد حمزة<sup>204</sup> أنّ الوضع التطوّري للأحاديث، قلب وجهة النظر لكثرة الرواية، فالإبستمولوجيا النقدية (تتجاوز الصراع لإثبات صحة حديث أو في المقابل البرهنة على تهافته، لأن صحة الحديث أو بطلانه لا تعطلّ فاعليّته في الوجدان والسلوك، كما لا تبرئ الضمير الجمعي من انتحاله)<sup>205</sup>.

ويؤكّد حمادي ذويب<sup>206</sup> على تداخل عدّة عوامل في تضخيم المدوّنة الحديثية والقضاء بتطوّرها حسب الظروف السياسية والاجتماعية، ومن تلك العوامل يذكر التمثل والأسطورة والاختلاق فيقول: (وهكذا تغذي حجية السنة حاجة الجماعة إلى رؤيا جماعية مثالية متعالية وذات جوهر أسطوري ذلك أنّ هذه الحجية تعتمد على شعار هو "سنة النبي"، يحدّد معنى السنة في أحاديث ويرتبط بتصوّرات تصطدم بواقع موضوعي يجعل تطبيق المبدأ أمراً يكون متعدّداً ذلك أنّ الحديث ليس سوى تمثّل معيّن للسنة ذاتها، وهذا يتأكّد من خلال احتواء مدوّنة الحديث على أحاديث تمثّل كلّ النزاعات الثقافية السياسية تقريبا... كما تعبّر عن مظاهر الثقافة السائدة آنذاك وبالخصوص ميزة المزج بين الحقيقة والأسطورة. أظف إلى ذلك فإنّ اختلاق نصوص الحديث كان متواصلاً إلى اليوم)<sup>207</sup>.  
غير أنّ دفعات الحداثيين في هذا الشأن تتهاوى إذا علمنا أمرين اثنين وهما:

<sup>203</sup> العروي، السنة والإصلاح، ص.128.

<sup>204</sup> محمد حمزة: باحث تونسي، أستاذ محاضر بالجامعة التونسية، مختصّ في قضايا الفكر الإسلامي، له عديد الكتب المنشورة من بينها: "السنة النبوية: إشكاليّة التدوين والتشريع، و"إسلام المجددين. (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

<sup>205</sup> محمد حمزة، إسلام المجددين، ص.100.

<sup>206</sup> حمادي ذويب: باحث تونسي من مدينة صفاقس، يشغل أستاذا محاضرا مختصا في الحضارة والفكر الإسلامي وفي أصول الفقه خاصة. يعمل بقسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس منذ تاريخ انتدابه بالتعليم العالي سنة 1993. من أهم منشوراته: "السنة بين الأصول والتاريخ" 2005 و 2013، و"جدل الأصول والواقع" 2009، و"مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق" 2013. (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

<sup>207</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.297-298.

أ/ تأخر ظهور المدونات لا ينفي وجود الحديث وتداوله:

فلقد توافقت وتزامنت عملية رواية الحديث مشافهة وعملية كتابته في الصحف ومن بعد في المدونات، لكن قد تغلب عملية على أخرى بحسب الظروف والإمكانيات وطبيعة المنهج العلمي المتبع في كل مدرسة حديثية، لذا كانت الرواية الشفهية هي الغالبة في القرن الأول، وكانت الروايات الحديثية متداولة بين رواة الحديث وبما كان العمل بين القضاة ومنها يستنبط المفتون وأئمة مدارس الفقه من التابعين وتابعي التابعين، ومن تتبع كتب الفروع الفقهية والمدونات وغريب الحديث يدرك مدى انتشار وتداول هذه الأحاديث.

ومما يؤكد طبيعة هذا التداول الواسع الانتشار لهذه الأحاديث هو طبيعة التواتر والاشتهار الحاصل لهذه الأحاديث بعد طبقة تبع الأتباع، فقد تشعبت طرق الرواية وتكاثرت حتى يصعب علينا حصرها حتى فيما هو متوفر لدينا من كتب الرواية.

وينتفي هذا الاحتمال اتفاء مبرما لما نعلم أنّ المحدثين قد أعلنوا أن لا وجود لأحاديث جديدة تعطى درجة الصحة حتى قال البيهقي: ( فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره)<sup>208</sup>.

ب/ المنهج النقدي الحديثي أكد مصداقيته من خلال النتائج المترتب على تطبيقه.

وتعتضد وجهة نظر الفكر السني من جهة ثبوت أن الطرق المستخدمة في التلقين والرواية (تأكدت صحتها من خلال النتائج التاريخية التي نتجت عنها... كالروايات الأخرى المزامنة لأحداث الرواية ذات الموضوع نفسه، أو عن طريق المخطوطات كما ظهرت في مرحلة لاحقة، أو بالمفاهيم المرتبطة بالإسناد، كعبارة " أخبرني فلان... " والتي تستعمل حتى عندما يتعلق الأمر بكتب كاملة الشكل والمبنى)<sup>209</sup>.

وعلى ذلك فلو تمّ التعامل مع الروايات الحديثية من هذا المنطلق لكان قادرا على (إمدادنا بدلائل وقرائن فيما يتعلق بنقط في التحليل كانت ستبقى مجرد فرضيات أو مضاربات)<sup>210</sup>. وقد أمدتنا الممارسات التطبيقية لمنهج المحدثين شواهد زخرت بما كتب العلل والموضوعات.

ثانيا: تضخم عدد الصحابة والرواة مع مرور الزمن.

208 ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. 121.

209 غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص. 33.

210 غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص. 34.

لقد استشكل الحداثيون العدد الهائل للرواة الذين عملوا على نقل السنة النبوية، وازداد تعجبهم من عدد المؤلفات التي تناولت خصيصاً طبقة الصحابة بالترجمة دون ما سواها، مما حدا بهم إلى استدعاء فكرة التطور وادعاء وضع جماعي لأسماء الصحابة، الذي كان بمثابة تبرير للعدد المتزايد للمرويات، أي تسبب كثرة المرويات بكثرة الصحابة الرواة.

ومن وجهة النظر هذه يبيّن الباحث نادر الحمامي<sup>211</sup> موقفه تجاه الازدياد المطرد للصحابة في كتب تراجمهم، ويعلل هذا الموقف، بأنه الانعكاس الطبيعي لانتشار تعريف المحدثين للصحابي، ثمّ يجعل بعد ذلك تلازماً بين تزايد اتساع عدد الصحابة وكثرتهم وبين كثرة المرويات، فيقول: (كان انتشار تعريف المحدثين للصحابة... وليد حاجة تضخم عدد المرويات... فأحوج هذا التضخم في عدد المرويات إلى تضخيم في عدد الصحابة، ذلك أنه بالرجوع إلى كتب التراجم نجد أنّ ابن سعد لم يترجم... سوى لـ 582 صحابياً من الرجال، و526 امرأة من الصحابيات، أما فيما يختص ببقية كتب التراجم فقد قدّر بـ 3500 ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البر و7500 ترجمة عند ابن الأثير، و 12000 ترجمة عند العسقلاني. ورغم تضخم العدد عند العسقلاني فإنه يقول: ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعاً الوقوف على العشر من أسامي الصحابة)<sup>212</sup>.

أما الجابريّ فقد عزا التواتر إلى عدم مراقبة المحدثين لاتساع الرواة منذ بدايتها، مما ساهم في تركيب أحاديث وصفت بالتواتر، وهي ليست كذلك في الحقيقة، إنما نسبت إلى التواتر كي تكون لها علمية أكثر، ف(الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أزيد من مائة سنة من وفاة النبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين)<sup>213</sup>.

ولا شك أنّ هذه الادعاءات نابعة من عدم إدراكهم مقاصد المؤلفين في التصنيف، وعلاقة المصنفات برواية الحديث، ودور الرواة في الرواية، وفيما يأتي بيان لما سكت الحداثيون عن الكلام عليه بخصوص هذه القضية:

أ/ عدد الصحابة ليس له ارتباط بكثرة المرويات: يعتقد الحداثيون أنّ هذا العدد الضخم من الصحابة المذكورين في الإصابة تمّ وضعهم لتبرير كثرة المرويات، وهذا لا أساس له من الصحة، إذ لا تلازم بين كثرة الصحابة وعدد المرويات، فلو عدنا إلى عدد الصحابة الذين نقلت عنهم رواية

211 نادر الحمامي: باحث تونسي متخصص في اللغة وآدابها، مهتم بالمتخيل، من مؤلفاته: إسلام الفقهاء - صورة الصحابي في كتب الحديث. (ينظر: الغلاف الأخير من كتابه: صورة الصحابي في كتب الحديث).

212 نادر الحمامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، ص.36.

213 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.121.

الأحاديث، لوجدناهم لا يتجاوزون ألف وثلاثمائة صاحب كما هو في مسند بقي بن مخلد<sup>214</sup>، هذا إذا صحّت الرواية عن بعضهم، فضلا على أن أكثرهم من المقلين في الرواية. وإذا انتفى هذا الادعاء بقى البحث عن سبب كثرة المترجم لهم في كتب الصحابة، مع أن أكثرهم ليس له رواية، فلو رجعنا إلى أكبر مصنف في معرفة الصحابة، وهو كتاب الإصابة، لوجدنا أن المترجم لهم فيه على أربعة أقسام، فالقسم الأول خصّه للكلام عن تراجم الذين ثبتت صحبتهم عن طريق الرواية عنهم أو عن غيرهم مما يدل على حصول الصحبة لهم، وقد تكون الرواية عنهم مقبولة أو ضعيفة مردودة. أما القسم الثاني: فهم الأطفال الذين ولدوا على عهد النبي دون سنّ التمييز، ويغلب الظن على أن النبي قد رآهم، وهؤلاء ليسوا صحابة على التحقيق وأحاديثهم مراسيل. أما القسم الثالث: فهم المخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يجتمعوا قط بالنبي صلى الله عليه وسلّم، وهم ليسوا صحابة قطعا. أما القسم الرابع: فذكرهم على سبيل التنبيه إلى عدم صحبتهم، إذ قد وهم غيره فجعله صحابيا وليس هو كذلك<sup>215</sup>.

هذا زيادة على الصحابة الذين كرر ذكرهم في عدّة مواطن، إما لتصحيح وقع في اسمهم فأوهم أنه صحابي آخر، أو ثبت من طريق رواية ضعيفة فيكرر اسمه في القسم الرابع. إنّ المتأمل في هذا التقسيم وطبيعة تأليف هذا السفر الجليل، يدرك بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الرواة من الصحابة الذين لهم علاقة بالرواية عددهم قليل جدا، فهم محصورون في القسم الأول ممن ثبتت إليهم الرواية بطريق مقبولة، فهم لا يتجاوزون 1300 صحابي، إذا سلّمنا أنّ كلّ الأحاديث المروية عنهم صحيحة، وهذا ما يدحض فكرة التطور التاريخي والتزايد في عدد الصحابة الرواة، وعزو تسببه إلى كثرة المرويات، بل إننا لو عكسنا عليهم المقولة، وقلنا ما أقلّ الصحابة الرواة، وما أقلّ المرويات الثابتة عنهم لكان منطوقا صوابا.

#### ب/ الكشف عن عدد الناقلين للخبر عملية قام بها المحدثون:

لا يُدرى كيف يتمّ الدفع بحجة عدم ملاحظة النقاد لتزايد عدد الناقلين، رغم أنّ عملهم التقديّ قائم أساسا على جمع الطرق في سياق واحد ومقارنة الروايات بعضها ببعض، والتفكير في أحوال الرواة من حيث الإتقان والضبط، كيف لا وقد قال الخطيب في هذا الشأن: (السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم في الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط)<sup>216</sup>.

214 الذهبي، تاريخ الإسلام، ج:6، ص.521.

215 ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج:1، ص.155-156.

216 الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج:2، ص.295.

وقد ظنّ الحداثيون أنّ من سداجة المحدثين لتبرير الاحتجاج بحديث ما هو اللجوء إلى تضخيم عدد رواياته قصد رفعه إلى مصاف المتواتر، وهذا ليس صحيحاً في منهجهم، بل إنّ الغالبية من الأحاديث التي اشتغلوا عليها هي أحاديث آحاد. ولم يكن عملهم قائماً على مثل هذه الاعتباطية، أي إصدار حكم بالصحة لمجرد النظر في عدد الطرق دون التأكد من حالها، لذا أغفل النقاد إيراد كثير من الأحاديث المشهورة في الصحاح رغم كثرت طرقها (فمن ذلك "طلب العلم فريضة على كل مسلم"<sup>217</sup> ومنه "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها"<sup>218</sup> ومنه "لا نكاح إلا بولي"<sup>219</sup> ... فكل هذه الأحاديث مشهورة بأسانيدها وطرقها وأبواب يجمعها أصحاب الحديث وكل حديث منها تجمع طرقه في جزء أو جزئين ولم يخرج في الصحيح منها حرف)<sup>220</sup>.

وقد يكون قصد الحداثيين من ازدياد عدد الرواة للحديث هو كترتهم في العصور المتأخرة خاصة بعد القرن الثالث، وهذا ليس بمشكلة في العلم، ذلك أنّ المدارس الحديثية انتشرت في الآفاق، وازداد عدد طلبة الحديث مما أفرز تزايداً في عدد الرواة له. وليس المستغرب هنا كثرة الرواة والنقلة، إنما المستغرب انضباط منهجهم، ووحدة طرائق روايتهم وسبل آدائهم، وبالخصّة فهي جهود موحدة الأهداف تقصد تعيين جماعة حفاظ الشريعة قصد الحفاظ عليها سالمة من التزييف والتغيير.

217 أخرجه: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، افتتاح الكتاب، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، ج:1، ص:81. حديث رقم:234. وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله 23/1: (هذا حديث يروى عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة، كلها معلولة، لا حجة في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد). وقال الحافظ العراقي نقلاً عن أبي علي الحافظ في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين 56/1: (لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم).

218 أخرجه من حديث ابن مسعود: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على السماع، ج:5، ص:34. حديث رقم:2658. وأخرجه من حديث أنس: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، افتتاح الكتاب، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، ج:1، ص:86. حديث رقم:236. ومن حديث جبير بن مطعم: أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج:27، ص:300. حديث رقم:16738. وقال العراقي: "تخريج أحاديث إحياء علوم الدين" 2072/5 (حديث صحيح).

219 أخرجه عن أبي موسى الأشعري: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، أبواب الولي، ج:2، ص:229. حديث رقم:2058. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ج:3، ص:399. حديث رقم:1101. وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ج:1، ص:605. حديث رقم:1881. واختلف في وصله وإرساله وقال الترمذي في "سننه 399/3": (المرفوع عندي أصح).

220 أبو طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ج:1، ص:425.

المطلب الثالث: نقد آلية تطورية السنة.

يهدف الفكر الحداثي من ربط التطور بالسنة النبوية تبرير مشروع التحول التجاوزي، لذا كانت قراءته للسنة النبوية قراءة نفعية، ترمي لتغيير الخبر الحداثي إلى تاريخي، محصلته نفي الطبيعة التجاوزية للسنة، وتفصيل الكلام عن ذلك ما يأتي:

أولاً: التطورية آلية تبريرية:

لقد رسمت المخيلة الحداثية نموذجاً تطورياً للسنة النبوية أقل ما يقال عنه إنه متناقض ولا يستجيب للشروط التطورية نفسها، وذلك من جهتين:

أ/ **عدم فعالية الانتخاب الطبيعي في تأدية دوره:** إذ أوجدت هذه الآلية مراحل تطورية معكوسة عما هو متعارف عليه بين أهل الشأن، ولم يستدل على ذلك إلا بفكرة الانتخاب الطبيعي، أي أنّ انتصار السنة كان راجعاً لغلبة أهل السنة وانتصارهم على باقي أعدائها المناوئين، رغم أن الصراع الأول الموصوف بالفتنة في كلام العلماء كان في الأساس سنياً سنياً، وكان بعضهم يحتج على البعض بالسنة، ولم ينقل لنا اتهام أحد الأطراف للآخر بالتزييف والتغيير لسنة وكلام المصطفى. ولما انتقلت الزعامة للمعتزلة ورغم قيامها بحركة قمعية تجاه علماء أهل السنة، إلا أنّ الطبيعة لم تنتخبها، ولم توجد لها سنة أخرى موازية لسنة أهل السنة، بل بقيت السنة هي نفسها قبل الصراع وبعدها.

ب/ **عقم الصدفة في تبرير تطورية السنة:** ولقد عملت الصدفة عملها في انتقال السنة النبوية حسب تصوّر الحداثيين، إذ أنه بمجرد أن ظهرت بوادر الصراع الأموي العباسي حتى وضعت وركبت أسانيد السنة، ومن ثمّ وضعت متونها في مشهد جنوبي، والقصد من ذلك إقناع كلّ طرفٍ العامّة بصوابية موقفه، وهذا المرأي إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على استقرار في الموقف الذي طبع الضمير الإسلامي - وهو أن السنة حجة إلهية بطريق المصطفى - إذ صاحبه في جميع مراحل الصراع السياسي الإسلامي، من وقت اجتماع السقيفة إلى غاية التدوين، وما زال ماثلاً متجذراً لا محيد عنه. وهذا ما يدعو إلى البحث عن مصدر أصيل كان وراء شرعنة هذه السنة، غير العامل السياسي المضطرب المتناقض المتبدّل، الذي لم يقض في أيّ مرحلة من مراحلها على موقف أهل السنة من المصدر الثاني للتشريع، رغم توفر الدواعي والإمكانات لذلك خاصة في فترة سيطرة العباسيين، على امتداد حكم ثلاثة خلفاء منهم يدينون بالعقلية الاعتزالية في أوج قوّة الدولة، كما أنه لم يحدث لأهل السنة عدّة مرجعيات حديثة متناقضة يفند بعضها البعض تبعاً لتغيرات العوامل السياسية.

لا شكّ أنّ هذا العامل هو العامل الديني الذي غيّب الحداثيون وعملوا على طمسه، لأنه هو العنصر الثابت الذي لا يقبل التغيير، فهو يستند إلى أسس متينة من توجيهات الله عزّ وجلّ، التي لا تقبل

التغيير، وتحتّم على المسلمين الالتزام بسنن النبي، ومن ثمت بذل كلّ السبل الممكنة للحفاظ على السنة، مع إيمانهم أنّها ستبقى مصونة محفوظة على مرّ الدهور واختلاف الفاعلين التاريخيين.

ت/ عدم تجانس الفاعلين التاريخيين: لقد اضطرب الحداثيون في تعيين الفاعلين التاريخيين المؤثرين في عملية تطوّر السنة اضطراباً شنيعاً، حتى أدي بهم الأمر إلى تعيين فاعلين تاريخيين لا رابطة وظيفية تجمعهم.

فتارة ينسبون عملية التطوير هذه إلى النافذين السياسيين، ومعلوم أنّ النافذين السياسيين على مرّ قرنين من الزمن قد تناقضت رغائبهم ومقاصدهم، وكانوا تابعين للعلماء ورواة الأخبار، لذلك (يذكر الرشيد عند اتصاله بالإمام مالك لا العكس، وتذكر مدينة سبته عند الكلام عن مولد القاضي عياض وعنده فقط)<sup>221</sup>.

وتارة أخرى ينسبون عملية التطوير هذه إلى الصراع المذهبي القائم بين الفرق الإسلامية، ومعلوم أنّ السنة سبق وجودها وجود الفرق، كما أنّ معيار العلماء في تجريح المخالفين من الفرق الأخرى (خاضع لاعتبارات منهجية، لا لدوافع مليّة أو سياسية بالأساس)<sup>222</sup>.

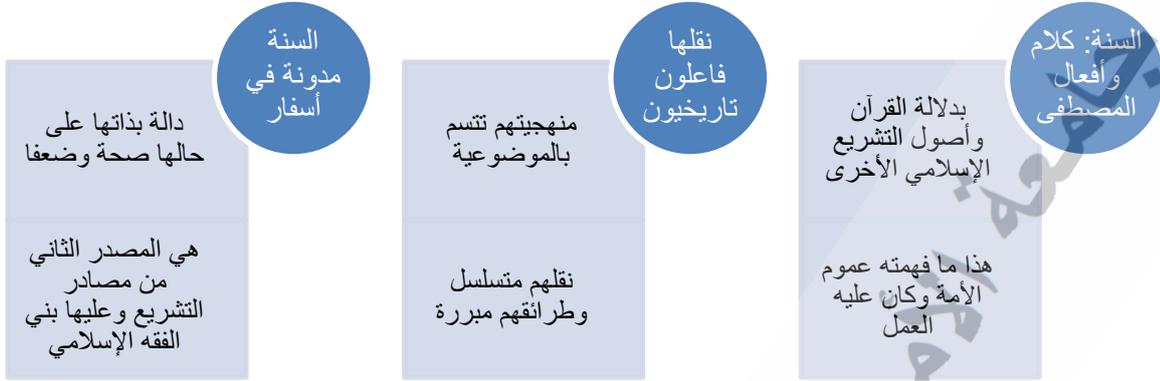
فلا شك أنّ هذه البدائل التي قدّمها الحداثيون على أنّها الفاعل الحقيقي في تطوير السنة، هي بدائل يقصد منها التعمية على الفاعل الحقيقي الذي لعب دوراً أساسياً في الحفاظ على السنة النبوية كما هي منذ أن حدّث بها النبي إلى أن دوّنت وسطّرت في المدونات والأسفار. إنّ هذا الفاعل هم نقلة الوحي وحفاظ الشريعة، إنهم أهل الحديث ونقلته.

إنّ عدم قيام الآلية التطورية للحداثيين على أسس علميّة متينة، أدى بها إلى الفشل في تحقيق مبتغاهما مما يجعلنا نؤكّد على الطبيعة المتعالية للسنة النبوية، بعد التجرد من الأفعال التاريخية المرافقة لنقلها، فهي كلام النبي محمد بوحى من الله، نقلها فاعلون تاريخيون عمدوا بمنهجهم الموضوعي إلى توصيلها إلى غيرهم مجردة من التزييف والغلط، ونتج عن ذلك مدونات وأسفار كاشفة بذاتها عن كلّ زيف وتحرّيف ومثبته في الوقت نفسه ما صح من الأخبار.

وفيما يأتي تمثيل بياني لوضع الفاعلين التاريخيين الحقيقيين في نقل السنة حتى تدوينها في الأسفار:

221 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص. 212.

222 عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص. 219.



إنّ هذه النتيجة الحتمية التي فرضها واقع السنّة يبيّن مدى مغالطة الحدائبيين، في إصاق فكرة التطوّر بالسنّة النبوية، ومن ثمت إيجاد حجّة يرتكزون عليها قصد تبرير مشروعهم القاصد بالأساس تحويل المادة الحديثية إلى مادة تاريخية.

وهم بفعلهم هذا يقلّدون المستشرقين الوضعانيين<sup>223</sup>، ويبرّرون تجاوزاتهم المنهجية، فهذا "جولدسيهر"، (أقدم على دراسة، وتمحيص، الحديث دون أن يتقيّد بمنهجه، ظنا منه أنّه حلّ منه، وأنّ طريقته النقدية أشمل وأدقّ من مسطرة الجرح والتعديل، إلا أنّ هذا الموقف نفسه هو الذي رفضه مبدأ الحديث ... [إذ] أنّ الحفاظ لا يضمون إلى جماعتهم إلا من تقيّد بالشروط المتفق عليها منذ تأسيس العلم ... ويعد من الجماعة المعترية من يتشدد ومن يتساهل في تطبيق الشروط، وإذا ما تمسك بموقفه وأراد أن يكون مذهبا لوحده عدّ سفيها)<sup>224</sup>.

لا شكّ أن مؤدي هذا المسلك، هو أطراح ما نتج عنه من خطوات منهجية، واعتبارها خطوات لا منهجية في دراسة السنّة، واعتبار ما نتج عنها من مادة عبارة عن معلومات تاريخية لا أكثر، ذلك أنّ هذا المسلك لم يفهم منطق الحديث فإنه لم ينتبه إلى أنّه حوّل مادته إلى مجموعة معلومات تاريخية لا فرق بينها وبين سائر المعلومات، يظنّ أنّه يتكلّم على الحديث في حين أنّه يتكلّم على الآداب. فيحتجّ

<sup>223</sup> المستشرقون الوضعانيون: نسبة إلى الفلسفة الوضعانية التي أسسها كونت، والتي ترى أنّ لا فائدة من البحث عن الأسباب والعلل الأولى، وإنما يتم الاتجاه نحو الواقع، فهو الكفيل بتفسير كلّ الظواهر، منها الظاهرة الدينية. (ينظر عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ص.942).

<sup>224</sup> عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.218.

بكتاب الأغاني على كتب السنة ... هذا الأمر يرفضه بالطبع الحافظ، ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأنّ الإشكال يمسّ منهج العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الإيمانيات والعلمانيات)<sup>225</sup>.

#### ثانياً- التطورية آلية ذرائعية نفعية:

لقد كان الدافع الديني هو الحافز الذي جعل المحدّثين يبحثون في السنة وعلومها، وكان مقصودهم دائماً هو إقامة ظاهر الشرع، لذلك كان عملهم مبنيّ على قيمة موضوعية تجعل من معيار الدين الفيصل الذي تناط به جميع مسائل هذا العلم، وقد تولّد عن ذلك مجموعة من المحددات المنهجية والأخلاقية جعلت من النتائج التي توصلوا إليها مستجيبة لغاياتهم ومراميمهم، وضبطت قبل ذلك آلية البحث في هذا العلم، مما جعل من تعاطيه ممكناً لأي فرد التزم بمقيّداته.

أما تطورية الحداثيين فهي مقدّمة ذرائعية يُتوسّل بها إلى أغراض نفعيّة ليست قائمة على معيارية متفق عليها، بل إنّها تقضي على السنّة من جذورها، ذلك أنّها تسلبها (مضامينها ومعانيها وأصولها من العقيدة والشرعية الربانية؛ فتصبح بلا جذور ولا قيم منظورة أو غير منظورة)<sup>226</sup>، لأنّها بلا رقابة منهجية أو أخلاقية، مما يجعلها زرعاً دوناً عروق، وفرعاً دوناً أصل. ويمكن التذليل من كلام الحداثيين على هذه الأغراض الذرائعية والمظاهر النفعية كما يأتي:

#### أ/ أغراضهم الذرائعية من دراسة السنة:

ليست مقصود الحداثيين من دراسة السنة بالآلية التطورية هي السنة بحد ذاته وإنما كان مقصودهم هو تحويل السنة من علم ذي مضمون إلهي إلى علم ذي مضمون بشريّ، ومن هنا يصرّح أحدهم قائلاً: (هناك علوم لا يمكن تدريسها كعلوم أديان، لكنها أساسية لتفكيك الأساطير ... هذه العلوم هي نظرية التطور التي تفكك أسطورة خلق آدم ... بالرواية العلمية لميلاد الحياة، منذ 3.7 مليار سنة ... [لكن] الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو مشروع سياسي - عسكري، قوامه الجهاد ... وقتل آخر يهودي، كما يقول حديث لا شكّ موضوع رواه البخاري ... إصلاحه يتطلب تدريسه ودراسته بعلوم الأديان، لنزع القداسة عن السياسي والعسكري فيه، تسهيلاً لفصلهما عن الدين)<sup>227</sup>.

وهذا النصّ يفصح عن عدّة أمور يمكن رصدها كالآتي:

- الآلية التطورية ليست سبيلاً من سبل تدريس ودراسة السنة، إذ لا تملك الصبغة المنهجية التي تجعلها في مصاف علوم الأديان بصفة عامة.

225 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص. 218-219.

226 عبد الرحمن علي الحجى، السيرة النبوية منهجية دراستها واستعراض أحداثها، ص. 108.

227 العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدرسه بعلوم الأديان، ص. 39-40.

- مهمة الآلية التطورية هي مهمة تأويلية (تفكيك الرموز) قبل أن تكون مهمة علمية، أو ذات غرض ديني تأسيسي أو تأصيلي.
  - الآلية التطورية آلية تبريرية، مهمتها استبدال ما هو متافيزيقي من مسلمات أولية وقبلية دينية (السنة)، بأخرى ذات صبغة ميتافيزيقية لم تثبت علميتها، غير أنّ الفرق بينها أنّ الأولى ذات مصدر إلهي والثانية ما هي إلا فرض وتخمين فلسفيّ.
  - الإسلام دين يختلف عن باقي الأديان فهو جاء بمنهج حياة وتنظيم يجتاز حدود الأفراد والحريات الشخصية، ليساهم في تسيير أرقى المؤسسات التي تحكم المجتمعات وتوجهها، إنهما المؤسسات السياسية والعسكرية.
  - السنة جزء لا يتجزء من النظام التشريعيّ الذي يملّي توصيات ويعطي توجيهات للمؤسسات السياسية والعسكرية الموجهة للمجتمع.
  - وجب سلخ الدين عن النظام والتشريع العام، وجعل المدنية المعاصرة بعيدة عن كل تشريع رباني، مما يعني التهجّم على السنة والظن فيها، ووصفها بأنها بعيدة عن التحضر والعصرنة. إنّ التناقض بين فعل المحدثين القاضي بالمحافظة على السنة، من جهة الإيجاد والعدم، وبين فعل الحداثيين القاضي بقصم السنة من الحياة والنظام البشري عموماً، سواء من جهة الإيجاد والعدم أيضاً، يدل على أنّ الآلية التطورية المعاصرة ليست سلبية السنة بمفهومها التقليديّ، وإنما اتخذت ذريعة، مقصودها الأوّل وهدفها الأخير تفكيك حجّيتها ومصادرة سلطتها، لذا فهي ذات بُعد ذرائعي أكثر من كونها تستند إلى ركائز علمية تعضدها أدلة وبراهين.
- ب/الأغراض النفعية من دراسة السنة:

ينظر الحداثيون إلى التراث باعتباره مادة نفعية تحقق أغراضهم، فلا قيمة للتراث إلا إذا جلب لهم منافع خاصة تُخدم مشاريع التحديثية، ومن هذا المبدأ يقول حسن حنفي: (تجديد التراث أمر حقيقي على مستوى نظري، وتطوّر طبيعيّ للمجتمعات في تعاملها مع حضاراتها. ومصير التراث كمصير المجتمعات يتطوّر ويتحوّل، وينتقل من عصر إلى عصر... فيتشكل بفعل روح العصر. تجديد التراث" عملية فكرية استقلالية تُهدف إلى غرض نفعي خالص)<sup>228</sup>.

ومن هذا المنطلق نجدهم يتخيرون من التراث ما يخدمهم، ويقصون منه ما قد يقف حجرة عثرة في طريق مشاريعهم، لذا كان كلّ ما نبذوه من السنة ليس لذاته بل لأنه لا يتوافق مع وجهات نظرهم ومآربهم،

228 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.55.

ومن هنا يقول قائلهم : (فيما يخصني اقترحت بدلا من النسخ ... مبدأ عاما ناسخا. نسخ كل نص، آية أم حديثا، يتعارض مع مصلحة المسلمين، أو مصلحة البشرية أو يصطدم بحقوق الإنسان)<sup>229</sup>.  
ومن هنا يقترح قاعدة عامة مفادها أن الأحاديث النبوية "تفهم لعلها لا لذاتها"، والسبب في ذلك هو أن (يصبح المطلوب فهم النص، وليس الاستسلام للنص ... الذي هدم كل أساس معقول للحياة الاجتماعية والدينية)<sup>230</sup>.

لا شك أن الحداثيين ونظرا لتأثرهم بالتيارات التغريبية مازالو يعيشون صراعا داخليا عنيفا، فهم معجبون ومفتونون بالحضارة الغربية، وفي الوقت نفسه لا يريدون جرح مشاعر المسلمين بدعوتهم صراحة للتخلي عن الكتاب والسنة ومن ثم يلجأون لهذه الحلول التريقية : لا نترك كل القرآن وكل السن، بل نتخير منها ما يوافق أغراضنا. لكن هيهات ما هكذا تورد الإبل ياسعد!

**ثالثا: التطوية انعكاس عن الاستلاب والغربة التي يعيشها الحداثي تجاه أمته ومنجزاتها:**

فتغييبهم للفاعل التاريخي الحقيقي الذي كان وراء نقل السنة ، مع إنكارهم لعلميتها ، وأنها من أبرز المنجزات الحضارية للأمة الإسلامية راجع إلى عدة عوامل نفسية وأفكار أيديولوجية غريبة منها:  
أ/ استحالة إحداث تغيير حضاري نابع أصالة من جهود الأفراد "العلماء": وهذا ما نجم عنه تغييب أثر الفاعلين التاريخيين الحقيقيين في نقل السنة النبوية (فالذين يميلون إلى هذا النمط من التأويل اللاشخصي للتغيير التاريخي، سواء كان ذلك لأنهم يؤمنون به لأنه يمتلك قيمة علمية أكبر ... أو يجسد رؤية جوهرية لطبيعة الكون ... لا يمكن اعتبارهم بحال من الأحوال مؤمنون بأنّ تمت كيانات تعيش جنبا إلى جنب مع الأفراد الذين يشكّلونها ... وأنّ جميع المؤسسات ... أدوات ملائمة -نماذج ، أو أنواع، أو تصنيفات، أو مجازات مثلى- ... ومع ذلك، غالبا ما يتبين بأنّ هذه الإعلانات مجرد تأكيد لفظي لمبادئ لا يؤمن بها فعليا أولئك الجماهرون بها ... وبذا لا تكون الأمم أو الثقافات أو الحضارات ... بكلّ تأكيد مجرد اصطلاحات جمعية ملائمة بالنسبة للأفراد الذين يمتلكون سمات مشتركة محددة، بل تبدو حقيقة وملموسة بشكل أكبر من الأفراد الذين يشكّلونها)<sup>231</sup> وإذا كان هذا هو شأن مفكري التطورية في مناقضة مبادئهم، فكيف يسعنا نحن الوثوق بها آلية لتقويم السنة وقراءتها قراءة علمية موضوعية ومستنيرة.

229 العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدرسه بعلم الأديان، ص.75.

230 العفيف الأخضر، المرجع نفسه ، ص.62.

231 إيزايا برلين، خمس مقالات عن الحرية، ص.118.

ب/ بعدهم عن التقييم المتوجّه إلى أفراد الظاهرة: كما هو الشأن لدى المحدثين الذين يهتمون بأفراد الأحاديث والرواة، وهذا امتدادا للفكر الماركسي القاضي بأنّ البشر ( يفكرون كما هم عليه، بشكل كبير كـ " وظيفة " لـ "التطوّر الحتمي" لـ "الطبقة" ككل، بحيث تستتبع أن يكون تاريخ وتطوّر الطبقات قابلا للدراسة بمعزل عن السيرة الذاتية لأفرادها المكوّنين لها)<sup>232</sup>. لذلك (فالسعي لتفسير أو تقديم ... تقييم كلّ فرد بمفرده، حتى إلى المدى المقيد لإمكانية مثل هذا التطبيق، يعتبر من قبل الماركسيين ليس مجرد أمر غير قابل للتطبيق أو إضاعة للوقت فحسب، بل عبثا بمعنى أكثر جوهرية)<sup>233</sup>.

ت/ استثمارهم مقولة المزايا الفاعلة للعرق أو الثقافة: فمن شدّة تأثير الثقافة الغربية على تفكيرهم وعزلتهم عن الثقافة العربية، يعتقدون أن المسلمين بدونيّتهم لا يستطيعون إبداع معارف تكون بلغت من العلميّة ما بلغت المعارف الغربية، لا لشيء إلا لتفوّق الجنس الغربيّ وهذا نتيجة لإيمانهم (بأهمية النماذج الجمعية التي يعتنقها أولئك الذين ينسبون المزايا الفاعلة للعرق أو الثقافة ... سواء كانوا أميين خيرين ... أو شرسين لتوكيد الذات)<sup>234</sup>.

\*\*\*

في ختام المبحث أمكن التأكيد على أنّ التطورية - وإن لم تستطع إثبات نجاعتها علميا في ميدان علم الطبيعة والأحياء- فإنّ الفكر الحداثي حاول استثمارها في دراسة التطور البيولوجي للعقل والسلوك الديني الإسلامي، في تجلياته من خلال السنة النبوية. وأمّكن كذلك التأكيد على فشل هذه المحاولة القرآنية نظرا لسقوط مقدماتها المعرفية حتى في مجال اهتمامها الأول "البيولوجيا" وهذا ما تمّ التحقق منه في هذا المبحث.

232 إيزايا برلين، خمس مقالات عن الحرية، ص.119.

233 إيزايا برلين، المرجع نفسه، ص.119.

234 إيزايا برلين، المرجع نفسه، ص.119-120.

### المبحث الثالث: المصدر الأسطوري والمخيالي للسنة النبوية.

قبل الشروع في البحث عن تطبيقات الحداثين لهذه الآلية على السنة النبوية وجب الإشارة إلى المرجعية الفكرية التي ينهلون منها موقفهم هذا، ويمكن حصر الكلام في ذلك من خلال نقطتين هما:

- إن الظاهرة الدينية عند الحداثيين يتم التعامل معها من منطلق علماني بحت، وهذه هي المرجعية الفكرية الوحيدة التي أسسوا بعدها كل مقولاتهم تجاه كل أمر ديني. وقد أخذوا هذه الركيزة من نظريات علم الاجتماع والنفس الحديثة، والتي تقيم صرح فلسفتها على أساس التناقض بين ما هو علمي وما هو ديني. وهذا الطرح - حسب "خوسيه كازانوف (Casanova Jose)"<sup>235</sup> - قد أكل عليه الدهر وشرب، ولم يعد له في ميزان العلم والواقع أي أساس وركيزة يتوكل عليها<sup>236</sup>، والأدهى من ذلك كله أن هذه المقولة: (بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين [في علم الاجتماع والنفس]، لم تخضع إطلاقاً لدراسة رصينة بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية)<sup>237</sup>. ومن هنا يرى أنه من أجل تجاوز العلمانية لهذا المأزق العلمي تجاه الظاهرة الدينية فهي (تحتاج إلى مراجعة ثلاثة أحكام من أحكامها المسبقة الخاصة المستندة إلى التاريخ... وهي انحيازها للإشكال الدينية البروتستانتية الذاتية؛ انحيازها للمفاهيم السياسية "الليبرالية" وتلك المتعلقة "بالنطاق العام"؛ وانحيازها إلى الدولة - الأمة ذات السيادة بوصفها وحدة التحليل المنهجية)<sup>238</sup>.
- ينظر الفكر الحداثي إلى الظاهرة الدينية من منظور أنها نتاج ساهم الفرد والمجتمع واشتركا في إنتاجها، ولم يكن مصدرها مفارقاً ومتعالياً، فهم يقرّرون أن ميزة جنسنا البشري تتمثل في (قدرتنا على توليد الأفكار والتجارب التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً منطقياً، وأن لدينا خيال وقدرات ذهنية تمكننا من التفكير بشيء شاخص أماننا، وعندما نتصوره لأول مرة لا يكون له وجود موضوعي، فالخيال هو الملكة التي تنتج الدين والميثولوجيا)<sup>239</sup>. ولما

<sup>235</sup> خوسيه كازانوف: (1951-...) سوسولوجي إسباني، مهتم بأبحاث الأديان والعلمنة والعولمة، من كتبه: الأديان العامة في العالم الحديث. (ينظر: <https://berkeleycenter.georgetown.edu>).

<sup>236</sup> ينظر: خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ص.31.

<sup>237</sup> خوسيه كازانوف، المرجع نفسه، ص.32.

<sup>238</sup> خوسيه كازانوف، المرجع نفسه، ص.56.

<sup>239</sup> كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص.08.

كانت الحضارة الإسلامية هي حضارة تنطلق في مبادئها من أسس دينية، فإنّ هذا الفكر يضع كل منجزاتها في خانة الأسطورة والخيال ومن هنا يقول أحد الباحثين الحداثيين: (فهل يحق لنا أن نتحدّث عن عقل عربيّ أصلاً حتى يتسنى لنا الحديث عن اغتياله؟ والبحث عن آليات اشتغاله؟ أم أنّ العقلانية ذاتها تتطلب أن نتحدّث عن المخيال العربي الإسلاميّ عوض أن نتكلّم عن العقل العربي الإسلاميّ؟)<sup>240</sup>.

ومن خلال معرفة هاته المنطلقات الحداثية في التعامل مع المقدّس الإسلامي، يمكننا الآن تحديد وجهة بحث هذه الآلية من خلال معالجة نقاطه الأربعة وهي: - بيان مفهوم الأسطورة والمخيال - أقوال الحداثيين في موضوعة السنة في حيّز الأسطورة والمخيال - نماذج من السنة تمّ معالجتها وفق منظور الأسطورة والمخيال - تطبيقات هذه الآلية على السنّة النبوية.

#### المطلب الأوّل: مفهوم الأسطورة والمخيال:

لا شكّ أنّ الدلالات المرتبطة بكلّ من مصطلح الأسطورة والمخيال ذات طابع سلبي، حتى جعل العلم مناقضا لها، وأصبح من أولوياته القصوى الكشف عن زيفها والإبانة عن حقيقتها الخرافية وهذا ما عبّر عليه هربرت ماركوز (Herbert Marcuse)<sup>241</sup> قائلاً: (إنّ الفلسفة التحليلية المعاصرة تصبّت جلّ اهتمامها على إبطال مفعول الأساطير والأوهام الميتافيزيقية من شاكلة "الضمير" و"الروح" و"الإرادة" و"الأنا")<sup>242</sup>. لهذا سيكون هذا المطلب محضاً للبحث عن مفهوم الأسطورة والمخيال كلّ على حدا ثم بيان العلاقة الجامعة بينهما وبعد ذلك سيأتي الكلام عن مقصود الحداثيين من أسطورية ومخيلية السنة.

#### أولاً: مفهوم الأسطورة والمخيال.

##### أ/ مفهوم الأسطورة:

أما لغة فهي اسم مفرد جمعه أساطير، وهي القصة والخبر عن الماضين<sup>243</sup>. أما اصطلاحاً فلو حاولنا استكشاف الدلالات اللاحقة بهذا اللفظ في التراث الإسلاميّ لوجدنا أنّ الأسطورة تحمل من الدلالات ما يأتي:

<sup>240</sup> محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، رسالة ماجستير، ص. 16.

<sup>241</sup> هربرت ماركوز (Herbert Marcuse): (1898-1979) فيلسوف أمريكي ألماني الأصل، يعدّ كتابه: "الابسان ذو البعد الواحد" أشدّ الكتب قسوة وردا على الرأسمالية المعاصرة، التي أحدثت للإنسان احتياجات وهمية تجعله يتّجه نحو الاستهلاك بصفة أساسية. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص. 435).

<sup>242</sup> هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص. 221.

<sup>243</sup> الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 7، ص. 182.

- الترهات والأباطيل<sup>244</sup> وما كتبه الأولون مما لا حقيقة له<sup>245</sup> مثل أقاصيص رستم<sup>246</sup> وأسفنديار<sup>247</sup>.
- الطرق الغامضة والمسالك المشككة<sup>248</sup>.
- ما كان من وضع بشري ولم يكن ذا مصدر إلهي<sup>249</sup>.
- ما كان له انتشار شعبي واسع وكثر تردده على الأسماع حتى بلي ولم تعد له قيمة.<sup>250</sup>
- وعليه فالأسطورة تعني: القصة والخبر عن الأولين، ذات مصدر بشري، تكثر فيه الحرفات والقصص الخارقة المكذوبة، وعادة ما تكون ذات انتشار شعبي واسع.
- أما المقصود بها في التراث الفلسفي الغربي فتعريفها كارين أرمسترونغ (Karen Armstrong)<sup>251</sup> بقولها: (تستعمل كلمة الأسطورة اليوم غالباً، لوصف شيء غير صحيح وغير واقعي، فالسياسي حين يتهم بوقوع زلات وعثرات منه، يقول عنها إنها أسطورة لم تحدث أبداً، وعندما نسمع... عن انشقاق البحر ليدع شعباً مختاراً يهرب من عدوه، ترانا ننبذ هذه القصص، معللين بأنها أمور لا تصدق ولا يمكن البرهنة على صحتها)<sup>252</sup>.
- ويمكن الاستنتاج من هذا التوصيف للأسطورة أنها: القصص والحكايات التي لا يمكن إقامة براهين على صحة وقوعها مع اعتقاد طرف ما بصحة وقوعها. ولا شك أنّ هذا المصطلح مثقل بالدلالات السلبية في التراث الإسلامي شأنه شأن نظيره في التراث الغربي.

244 البغوي، معالم التنزيل، ج:2، ص.118.

245 الزمخشري، الكشاف، ج:3، ص.199.

246 رستم وأسفنديار: قائدان فارسيان نسجت حولهما ميثولوجيا، كان يقصها النضر بن الحارث مما نقله من أسفاره، وصفها القرآن بأساطير الأولين. (ينظر: محمد الصالح الضاوي، أساطير الأولين: رؤية إسلامية مغايرة، ص.27).

247 السمعاني، تفسير القرآن، ج:2، ص.96.

248 ابن الجوزي، زاد المسير، ج:2، ص.18.

249 الطبري، جامع البيان، ج:15، ص.503.

250 ابن عطية، المحرر الوجيز، ج:2، ص.331.

251 كارين أرمسترونغ ((Karen Armstrong)): (1944-...) كاتبة بريطانية مهتمة بتاريخ الأديان، من مؤلفاتها:

تاريخ الأسطورة - الحرب المقدسة. (ينظر: <https://ar.wikipedia.org>).

252 كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص.12.

ويعطي السيد القمّي<sup>253</sup> تعريفاً جامعاً للأسطورة فيقول: (والأساطير myth/mythos هي في الفهم الكلاسيكي مجموعة من خرافات وأقاصيص، وهي اشتقاقاً من "سطر الأحاديث"، وموضوعها-إضافة إلى الآلهة- تناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي، وهي في الوقت ذاته تشكّل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصية تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن من دراستها استقراء التاريخ الأصدق لزمانها ومكانها)<sup>254</sup>.

#### ب/ مفهوم الخيال.

أما لغة فهو اسم من الأصل "خيّل" يقول ابن فارس: (الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على حركة في تلون. فمن ذلك الخيال، وهو الشخص. وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه؛ لأنه يشبهه ويتلون)<sup>255</sup>. والخيال على وزن "مفعال" وهي إما أن تكون صيغة مبالغة من المبالغة في التخيل؛ وإما أن تكون اسم آلة نحو "مبرة" وتكون بمعنى الآلة التي تنتج التخيلات.

أما اصطلاحاً فلم نجد في التراث ما يشير إلى دلالاته كما هو الحال في مصطلح الأسطورة، هذا فضلاً عما يتسم به المصطلح في الفكر الغربي من عدم اتفاق حول دلالاته، (نظراً لشساعة مجاله ودينامية مكوناته إضافة إلى صلته العضوية بالرمزي. مع شساعة مجاله وتعدد وتقارب واختلاف المفاهيم المحيطة به)<sup>256</sup>. وهذا ما يشير إلى عدم استقرار وثبات النظريات التي تناولته بالتقعيد والتقنين، وهذا ما يفسر أيضاً الاختلاف الكبير حول قيمته.

وسيتيم الاقتصار هنا على تعريف "جيلبر دوران (Gilbert Durand)"<sup>257</sup> له، إذ يعدّ من أكثر المعاصرين عناية به، خاصة أنّ أنصار الفكر الحداثي ينطلقون من مقولاته ويعتمدون تأصيلاته، لهذا نجده يقول معرفاً له أنّه: (مجموع التصورات والعلاقات الرابطة بينها على شكل ترسيمات ذهنية أولية

253 سيد القمّي: (1944-...) كاتب مصري معاصر، من دعاة التاريخة الماركسية، من مؤلفاته: حروب دولة الرسول - النسخ في الوحي - صحوتنا لا بارك الله فيها. (ينظر: <https://ar.wikipedia.org>).

254 سيد القمّي، الأسطورة والتراث، ص. 25.

255 ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 2، ص. 235.

256 بن معمر بوخضرة، الولي في الخيال الشعبي، رسالة دكتوراه، ص. 26. بتصرف يسير.

257 جيلبر دوران (Gilbert Durand): (1912-1921) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، متأثر بغاستون باشلار، من مؤلفاته: الخيال الرمزي. (ينظر: <https://ar.wikipedia.org>).

ونماذج أصلية وميثولوجية محددة برمزية الإنسان في مواجهته للزمن وهروبيته، ذلك أنّ المخيلة تنظم الزمن وتقيسه وتؤثته بالأساطير والحرفات التاريخية، وبهذه السمة التحقيقية، تأتي لتعري من هروب الزمن<sup>258</sup>.

والمقصود بـ"مجموع التصورات" : أنّ (لغة المتخيّل هي مجموع من الصور، فالصورة هي الوحدة الدنيا للمتخيّل)<sup>259</sup>، وهي نظير الكلمة التي تشكّل الوحدة الدنيا في النظام اللغوي.

والمقصود بـ"الترسيمات الذهنية" : هي التي تقوم بدور (الرابط بين الحركات الحسية / الحركية اللاشعورية وبين التمثيلات الذهنية إذ يقوم بتحريك آليات الصورة حيث تشكّل محركاً للمتخيّل وتقوم بدور العمود الفقري الدينامي للمخيلة)<sup>260</sup>.

والمقصود بـ"النماذج الأصلية" : هو اتصال الحركات المجسّدة في شكل تخطيطات ذهنية أولية بالمحيط الطبيعي والاجتماعي، تقوم بالربط بين المتخيّل والسيرورات العقلانية، فالفكرة لا تسبق الصورة، بل هي مشروطة بقالها العاطفي والتمثيلي، وهذا ما يجعل النماذج الأصلية أكثر استقراراً ومطابقة للترسيم الذهني الأولي خلافاً للرمز، وهكذا فإنّ العجلة مثلاً، هي أكبر نموذج أصلي يعكس النموذج الذهني الأولي المعبر عن الدائرية، خلافاً للحية التي ليست سوى رمز للدائرة، كما قد تصلح رمزا لشيء آخر<sup>261</sup>.

والمقصود بـ: "ميثولوجية" : وهذا إشارة إلى الموقف الأنثروبولوجي من المخيال، والذي يزاوج بين الثقافي والطبيعي والسيكولوجي، دون إعطاء الأولوية لإحدهما على الآخر كما هو الحال في نظرية فرويد وماركس، وعلاوة على ذلك كله فإنّه يفتتح على الرمزية الدينية والميثولوجية، كما يفتتح على المؤسسات الطقوسية<sup>262</sup>.

والمقصود بـ"محددة برمزية الإنسان في مواجهته للزمن وهروبيته" : أنّ الرمز من صنع الإنسان، فهو المولّد له ولا حقيقة مطلقة له تجعله خارج السيرورة الزمانية والتاريخية، فالدين مثلاً هو عبارة عن رغبات متحققة استيهامياً<sup>263</sup>، وهذه الاستيهامات هي ما يعمل كلّ دين على تكراره، وهذا التكرار هو ما يمنح للديانة

258 ينظر: محمد بوال، مقال: من المخيلة إلى المخيال، مجلة الواحات، ص.118. وباسم المكّي ، المعجزة في المتخيّل الإسلامي، ص.23. ومحمد النحال، جيلبر دوران والمتخيّل الأنثروبولوجي، مقال على الرابط الآتي: <http://www.aljabriabed.net>

259 باسم المكّي ، المرجع السابق ، ص.23.

260 ينظر: محمد النحال، المرجع السابق، على الرابط الآتي <http://www.aljabriabed.net>

261 ينظر: محمد بوال، المرجع السابق ، ص.118.

262 ينظر: محمد بوال، المرجع السابق ، ص.117.

263 يعنى أنّها متولّدة من الوهم.

غناها الرمزي<sup>264</sup>. والرمز يقصد به هنا: (كل ما يدل على شيء غائب عبر الإيحاء إلى وجوده).<sup>265</sup> والرمز عند دوران عبارة عن (سنن جماعي متعدد القيم ملتبس، قابل للتأويل بحكم تعدديته)<sup>266</sup>.

**ت/ العلاقة القائمة بين الأسطورة والمخيال:** العلاقة الرابطة بين الأسطورة والمخيال هي علاقة وظيفية، ذلك أن المخيال باعتباره آلة منتجة للتصورات، فإن الأسطورة لا تعدو أن تكون إحدى منتجات المخيال وخاصة إذا كانت الأسطورة ذات طابع ميثولوجي<sup>267</sup>، ومع هذا فإن الأسطورة هي حقل خصيب تجتمع فيه تكوّنات كبرى للصور ذات بعد حركي لتشكّل بني ثابتة تسعى الأسطورة لترسيخها، غير أنّ الدينامية للصيقة بطبيعة تلك الصور تحول دون ترسيخ هذه الصورة الأحادية المتخيّلة للشخص الأسطوري، مما يوجد اتجاهها مناهضا، ويتم ذلك عن طريق إدماج القيم الرمزية التي تترجم عنها بني المتخيّل على التفريد أو على النمو المتناسق للشخصية الأسطورية ليطلق على هذه البني اسم: البني المتشاكلة والمتجانسة ووضيقتها جعل الشخص الأسطوري مدركا لبعده البشري، فيساهم المتخيّل بطريقة أو بأخرى في إعطاء عقلانية أكثر للأسطوري أو الغيبي<sup>268</sup>.

#### ثانيا: مفهوم أسطورية ومخيالية السنة النبوية:

بعد الكشف عن مفهوم الأسطورة والمخيال من زاوية فلسفية، وجب الكشف عن مفهوم الأسطورة والمخيال مضافاً إليهما مصطلح السنة النبوية على اعتبار أنّها المقصودة من البحث، وسيتمّ اتباع التقسيم السابق من جهة التمييز بين مفهوم أسطورية السنة من جهة ومخياليتها من جهة ثانية، وهذا التمييز مبرر، فرغم التداخل الموجود بين الأسطورة والمخيال، فإن كتابات الحدائبيين متذبذبة من جهة اعتبار توصيف مصدرية السنة، أهي أسطورية؟ أم أن للمخيال بمفهومه الواسع دور في تشكيلها؟

**أ/ مفهوم أسطورية السنة:** ويقصد بهذا التركيب اعتبار مصدرية السنة نابعا من قصص وخرافات من تسطير بشري خالص لا يمكن إقامة دليل علمي على صحتها.

إنّ تموضع الأسطورة في مركز السنة النبوية يلحق بها معان ودلالات سلبية، هي الدلالات والمعاني نفسها المحيطة بمفهوم الأسطورة، غير أنّ محمد أركون سعى لإعطاء معان إيجابية للأسطورة مضافة للنص

<sup>264</sup> ينظر: بن معمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي، رسالة دكتوراه، ص.29.

<sup>265</sup> آسية متلف، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية النص، رسالة ماجستير، ص.60.

<sup>266</sup> محمد بوال، مقال: من المخيّل إلى المخيال، مجلة الواحات، ص.119.

<sup>267</sup> كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص.08.

<sup>268</sup> ينظر: محمد بوال، المرجع السابق، ص.119. وجون شوفاليه وألان قيربرانت، مقال: مقدمة معجم الرموز، مجلة ألباب، ص.136.

الدينيّ، وينتقد بذلك الموقف المحتقر للأسطورة في الفكر الإسلامي والغربيّ على حدّ سواء، فيقول: (وأود أن أشدد على الجانب التعسفيّ في المعرفة التاريخية التي ترفض عن عمد، الاعتراف بالكيفيات والإسهامات الخاصة بالمعرفة الأسطورية. ومن هنا جاءت كثير من الخلافات بين المؤمنين الذين يتحركون في الإطار الأسطوريّ، وبين العقلانيين الذين يكتفون بالزمان والمكان القابلين للقياس الكميّ وللتحقق)<sup>269</sup>.

إنّ قصارى الامتيازات المعرفية التي يريد محمّد أركون منحها للأسطورة الدينية الإسلامية - حسب اصطلاحه - والمتجسدة في القرآن والسنة، هو جعلها منتوجا بشريا خالصا، وهذا لا يخرج عن كونه تماهيا مع التيار العقلانيّ الذي يجعل الظاهرة الدينية محايدة. وعلى هذا فلا يعدو أن يكون موقفه طعنا صارخا في مسلمات الضمير الإسلاميّ الذي يضفي القدسية والعقلانية على أصول استدلاله، ولا يقبل أن توصف بالأسطورية. ومن ثمّ فلا قيمة علمية إيجابية تحملها الأسطورة في اصطلاح أركون في الوعي الإسلاميّ.

ب/ مفهوم مخياليّة السنة: وقد عرّفها الباحث نادر الحمّامي بقوله: (إنّ ما روي عن النبيّ أو نسب إليه ... يكشف في كثير من الأحيان عن آفاق ذهنية وبنية معرفية تنهل من مخزون ثقافيّ محمّل بالرموز القابلة دوما للتأويل بوضعها في سياقها التاريخيّ والكشف عن أغراض الخبر العقائدية والسياسة والاجتماعية)<sup>270</sup>.

أما باسم المكي فيرى أنّ مخيالية السنة يقصد بها: (الحرص على استنطاق النصوص لتكشف عن أبعادها الرمزية وتفصح عن الحقائق الثابتة وراء لغتها المنسية)<sup>271</sup>.

ومن خلال هذين التعريفين نلاحظ (تجاوزا للأبعاد النفسية الفردية إلى الأبعاد الثقافية الاجتماعية، حيث تكون متخيلات الأفراد ذاتها مرتبطة بالأنماط التي يمكن تمييزها في الأنساق الثقافية)<sup>272</sup> وهذا في محاولة واضحة من الفكر الحدائبي لتجاوز مفهوم المخيال ذو الطبيعة التصوريّة الفردية للعلاقات الجماعية الماثلة في فكره وتصوّره، إلى مفهوم المتخيّل أو ما يسمى بالذاكرة الجماعية من وجهة نظر عليا

269 محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص.115.

270 نادر الحمّامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، ص.37.

باسم المكي، المعجزة في المتخيّل الإسلامي، ص.28. 271

272 عبد الله اللوزي، صورة المغربي في المتخيّل الإسباني، ص.128.

وهي النظرة المجتمعية<sup>273</sup>، وعلى ذلك فسيترادف في هذا المبحث اصطلاحاً: المخيال والمنتخيل، حسب هذا التفريق.

إن الجهاز المفهومي والآلية المتبعة قصد الكشف عن مخيالية السنة النبوية. تدور على مصطلحات مترابطة ينتج بعضها بعضاً، وهذه الاصطلاحات هي: الخبر أو النص، بنية معرفية، الرمز، التأويل. وفيما يأتي سيتم الإفصاح عن طريقة اشتغال هذه المصطلحات مضافاً بعضها إلى بعض:

**1/ الخبر**: يشكل الخبر المادة الخام الأولى التي يستمد منها الحدائبي نماذج دراسية قصد تفعيل هذه القراءة. والخبر عند الحدائبي لا تتعلّق أهميته بموثوقية ثبوته عن قائله، ذلك أن قائله لا يعدو أن يكون هو أيضاً من إنتاج المخيال، وإنما يكتسب النص أهميته عند الحدائبي من جانب كونه حدثاً لغوياً لا يمكن وجوده إلا في ذلك النص، ومن هنا يشرح لنا "باسم المكّي" منهجيته في التعامل مع أخبار المعجزات فيقول: (فمقارنتنا لن تبحث في وجود المعجزة أو عدم وجودها. فالمعجزة عندنا قبل أن تكون حدثاً خارقاً هي نصوص لغوية منجزة ومتداولة. فهي حدث لغويّ، فعل في اللغة وباللغة في المقام الأوّل)<sup>274</sup>.

فالبعد التداولي هو المعيار الذي يتم من خلاله اختيار النصوص القابلة للفحص والتأمل من جهة اكتشاف عمل المنتخيل عليها. وهذا المعيار يفتح آفاقاً واسعة للاعتراض والنقد، وفيه من التجني على منهج المحدّثين الشيء الكثير. ذلك أنّ المحدّثين إنما اشتروا في الخبر الصحة، وكلّ ما لم تثبت صحته على منهجهم فلا يصحّ الاعتراض به عليهم، وإذا اتضح هذا الأمر كان كلّ ما تعقّب على المحدّثين بكونه من نتاج التخيلات ولم يصحّ عندهم، فهو ساقط عن الاعتبار ولا يلزم محاججتهم به.

**2/ البنية المعرفية**: ولما كان الخبر عند الحدائبيين فعلاً لغوياً ابتداءً، كان هذا الخبر متغذياً من روافد الثقافة الذي نشأت فيه هذه اللغة، ذلك أنّ (اللغة هي الجانب الأقوى في عملية التفاعل الثقافي، ولذلك فهي ناتجة عن الثقافة، بمعنى أنّها تعتمد على الثقافة السائدة، ولكنها تساهم في إعادة إنتاجها، فتكون الثقافة هي مدلول اللغة)<sup>275</sup>.

لذلك فالغرض الأكبر من هذه العملية هي الكشف عن المخزون الثقافي الذي تكدّست فيه هذه الأخبار، وكان عاملاً قوياً في تشكيلها، فالسوسيولوجيا الدينية تعلّم الأجيال الجديدة أن الدين ظاهرة اجتماعية، وككلّ ظاهرة اجتماعية، هو موضوع للبحث والتحليل؛ العلميين... وتعلمهم أنّ النص

<sup>273</sup> ينظر: عبد الله اللوزي، صورة المغربي في المنتخيل الإسباني، ص. 128.

<sup>274</sup> باسم المكّي، المعجزة في المنتخيل الإسلامي، ص. 22.

<sup>275</sup> مصطفى الحسن، النص والتراث، ص. 77.

الديني لا ينطق بنفسه، بل ينطق به الفاعلون الاجتماعيون، مدفوعون بمصالحهم المادية والسياسية... وهكذا نجد الآية الواحدة، أو الحديث الواحدة، فسرتها كل فرقة بما يتناسب مع معتقداتها السياسية أو الدينية<sup>276</sup>.

إن البنية المعرفية للسنة النبوية، ينبغي معالجتها من جهة مصدريتها، فإذا حققنا القول في مصدريتها ونبعها، كُفينا مسألة البحث عن الفاعلين في تشكيلها، ذلك أن الآليات المتوسل بها عند المحدثين لتحقيق هذا الغرض قد وُت المقصود، وهي في الوقت نفسه لم تنل الاهتمام ولا البحث الكافي من قبل الحداثيين، ومن هنا يقول طه عبد الرحمن: (إن الآليات المنتجة للنص التراثي مازالت غير مدروسة، ولا معروفة إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث، فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التوصل بها)<sup>277</sup>.

ومن هنا أمكن الجزم أنّ هذه المنهجية الحداثية تسعى للتستر على المصدر النبوي للأخبار الصحيحة، كما تسعى لتزييف الغرض الديني من صدورها، وذلك تمهيدا للقضاء على قدسيته وإثبات نسبيتها (وتغيّرها بتغيّر أسلوب حياة الناس وعقلياتهم، فتغدو متقدمة تجاوزها الزمن)<sup>278</sup>.

**3/ الرّمز** : فالرمز عند دوران عبارة عن (سنن جماعي متعدد القيم ملتبس، قابل للتأويل بحكم تعدديته)<sup>279</sup>.

ولقد استثمر الفكر الحداثي الرمز وسيلةً للتهرب من حقائق الشريعة، وأول تلك الحقائق استهدافا هي محاولتهم الالتفاف حول مصطلحاته الشرعية وتفرغها من محتواها، مع جعلها رموزا قابلة للتأويلات المتعددة، ذلك أنّ (القراءة الحرفية السائدة تعاملت مع النصين المؤسسين، القرآن والحديث، كما لو كانت مصطلحاته علمية وتكنولوجية لا تحتمل إلا معنى وحيدا، والحال أنّها متعددة المعاني والإيحاءات المتناقضة كثيرا وغالبا. لذلك هي في حاجة ماسة إلى التأويل)<sup>280</sup> واستخراج الرموز الكامنة فيه.

276 ينظر: العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدريبه بعلم الأديان، ص. 50-53.

277 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 21.

278 العفيف الأخضر، المرجع السابق، ص. 53.

محمد بوال، مقال: من المخيلة إلى المخيال، مجلة الواحات، ص. 119. 279

280 العفيف الأخضر، المرجع السابق، ص. 58.

ومن هنا تظهر جليا إشكالية المعنى المعطى للرمزيّ، وذلك باختلاف الجهات المانحة واختلاف الآليات المتبعة في عملية التأويل ، (لذا حيثما تثار علاقة المقدّس بالرمزيّ، يتحوّل سؤال المقدّس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الإنسان المعنى لما يوجد حوله)<sup>281</sup>.

وعلاوة على ذلك فإن الاستعاضة بالرمز عن الصورة يكشف عن عمق منهجيّ خطير ينتاب منهجيّة أرباب الفكر الحداثي، ذلك أنّ الرّمز يكرّس الانفصام التام بين المتخيّل والسيرورات العقلانية، فتصبح الفكرة أسبق من الصورة، فتطغي الأفكار المسبقة في رسم هذه الصورة، ولا يكون لقلبها العاطفي والتمثيليّ أيّ أهمية، وهذا ما يجعل النماذج الأصلية أقلّ استقرارا ومطابقة للترسيم الذهنيّ الأوّلي، مما يجعل الحقيقة معيّبة أصلا.

وعلاوة عن ذلك فإن علاقات الرّمز بالتأويل يكشف عن مشكلات حرجة تجعل من بلورة الرّمز وسط التّصوص النبوية أمرا غاية في الصعوبة، خاصة إذا أدركنا الطابع الواضح والصريح الكامن وراء فهم معاني السنة وإدراك مقاصدها.

**4/ التأويل:** يقرر "بول ريكور (Paul Ricœur)" أنّ (الرمزية لا تعمل إلا حين يتم تأويل بنيتها. وبهذا المعنى لا بدّ من تأويلية في حدّها الأدنى لتشغيل أية رمزية)<sup>282</sup> فالرّمز المتوهم وجوده في السنة النبوية (يفتح آفاق تأويل لا حدود لها للقارئ، الذي يخيّنه حسب عالمه المعيش، ليعيد امتلاكه بإعطائه المعنى الذي يلائمه)<sup>283</sup>. ولاشك أنّ تأويل الرّموز بهذه الكيفية يجعل من نصوصها أبعد ما تكون من الموضوعية، وألصق ما تكون بالذاتية. وعلى ذلك ف(التأويل عكس التفسير العلميّ، ليس منتجا لمعرفة علمية موضوعية، تفرض نفسها على الجميع، بل هو تأمل فلسفيّ أو صوتيّ)<sup>284</sup>.

ويفتح تأويل الرموز بابا واسعا من المشكلات العلمية التي لا حصر لها، وأولى هذه المشكلات تتمثل في انفتاح الرّمز على مجالات بحث متعددة، وكثيرة الشعب، و(هكذا تنشظى مشكلة الرموز في ميادين بحث متعدد وتنقسم فيما بينها حتى لتكاد تضيع في تناسلها)<sup>285</sup>.

ومع أنّ الحداثيين يعدّون السنة النبوية مجرد ظاهرة لغوية محضة، فإنّهم يحاولون تفسيرها عن طريق استكشاف رموزها والعمل على تأويلها، مع أنّ الرّمز لا يمكن التعامل معه على أنّه ظاهرة لغوية محضة،

281 نور الدين الزاهي، المقدس الإسلاميّ، ص. 07.

282 بول ريكور، نظرية التأويل، ص. 107.

283 العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدرّيسه بعلم الأديان، ص. 59.

284 العفيف الأخضر، المرجع نفسه، ص. 59.

285 بول ريكور، المرجع السابق، ص. 94-95.

فهو (يجمع بين بعدين، بل يمكن القول بين عالمين للخطاب، أحدهما لغويّ والآخر من مرتبة غير لغوية)<sup>286</sup>، ولا شك أنّ فصل الخطاب اللغوي عن الخطاب غير اللغوي في الرموز أمر متعذر لاحتفاظ (الدلالة الرمزية بسمات أخرى تقاوم أيّ نقل للدلالة)<sup>287</sup>.

إنّ استحكام الألفاظ والمعاني الشرعية الواردة في السنة النبوية، يجعل من المعرفة الناشئة من تأويل الرموز غير ذات فائدة، ذلك أن الاستنتاج بالمعرفة الرمزية لا يكون إلا حين يستحيل الإمساك المباشر بالمفهوم<sup>288</sup>. رغم أنّه لا يوجد دافع عند العاملين بالسنة والمتمسكين بها لإنكار المعاني المتضمنة فيها والقبول بالقول القائل: (إنّ الرموز مبعث تفسير لا نهاية له)<sup>289</sup>. زد على ذلك فإنّ المعنى الإضافي الذي قد تستكشفه الرموز لا يعدّ إلا عملية تمثيلية فارغة من أيّ محتوى يجسّد المعنى الأصلي الذي يرغب عادة للوصول إلى إدراكه والعمل وفق مضمونه وإرشاده، ومن هنا يعترف "بول ريكور (Paul Ricœur)" أنّ (الرمز يتمثل المشاهدة ولا يستوعبها ... وهذا بالضبط ما يضيفي الفتنة على نظرية الرموز، وما يجعلها مضللة أيضا)<sup>290</sup>.

ومما يجدر التنبيه إليه أنّ الفكر الحداثي لم يدرك أن السنة وإن كانت قد صيغت بلغة بشرية صرفة، فإنّ هذا لا يبيح التعامل معها كما لو أنّها نص أدبي محض، ذلك أنّ المهمة المقدّسة التي أنيطت بها، رفعتها عن تلك الدونية، ومن هنا يستشعر "هاربرت ماركوز (Herbert Marcuse)" فشل آلية تأويل الرموز في أداء المهمة الموكلة إليها فيقول: (إنّ الفلسفة التحليلية<sup>291</sup> المعاصرة تصبّ جلّ اهتمامها على إبطال مفعول الأساطير والأوهام ... وذلك عن طريق حلّ مضمون هذه المفاهيم ... ولكن النتيجة تثبت على عكس ما هو متوقّع استحالة تدمير هذه المفاهيم ... إنّ كلّ تأويل، كلّ ترجمة تستطيع أن تصف على نحو مطابق عملية عقلية خاصة ... ولكن ليس في مقدور أيّ صيغة من الصيغ ولا في مقدور مركباتها أن تحرق

286 بول ريكور، نظرية التأويل، ص.96.

287 بول ريكور، المصدر نفسه، ص.96.

288 ينظر: بول ريكور، المصدر نفسه، ص.96.

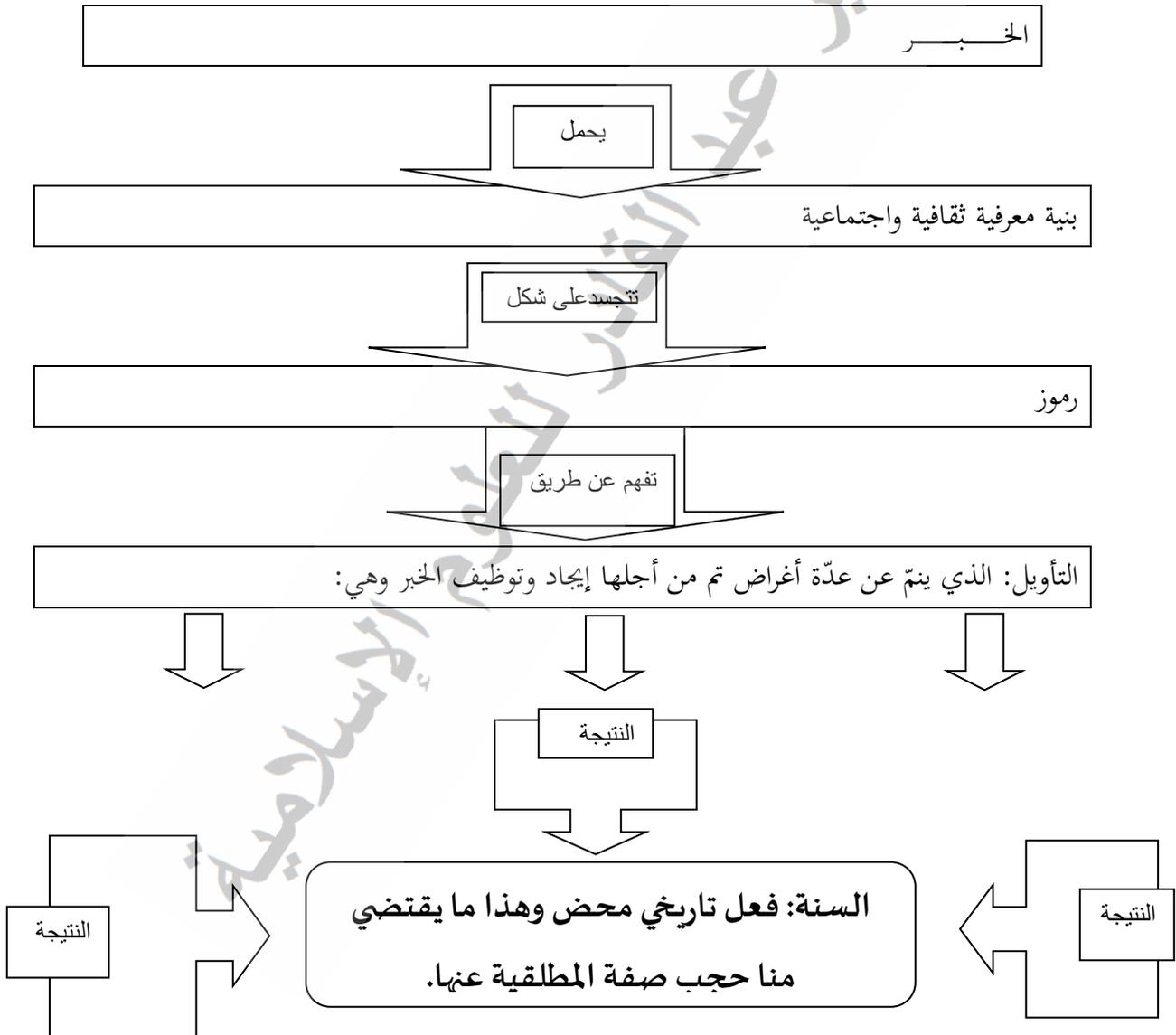
289 بول ريكور، المصدر نفسه، ص.99.

290 بول ريكور، المصدر نفسه، ص.98.

291 الفلسفة التحليلية: هي الفلسفة التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية مثلما في تجريبية أكسفورد، أو تحليل اللغة العلمية من جهة التحقق من اللغة الصحيحة في ذلك العلم الذي استخدمت فيه. (ينظر: عبد المنعم الحفني، المصطلحات الفلسفية، ص.601).

بالدلالة الكاملة لألفاظها)<sup>292</sup>، وإذا كان هذا الكلام يصلح أن يقال في حق الخرافات والتخيلات اليونانية والأساطير الرومانية، فإنه من باب أولى يستحيل تحوير المفاهيم الواردة في نصوص السنة إلى رموز من صناعة المخيال ومن ثم محاولة تفكيكها للكشف عن المفاهيم الثابتة وراء تلك المفاهيم الأصلية، خاصة إذا عرفنا الصيانة التي أحيطت بالسنة سواء في نقل ألفاظها أو حماية مفاهيمها ومدلولاتها من عبث العابثين. ومن هنا يؤكد "بول ريكور (Paul Ricœur)" أن انبعاث المعنى في النصوص المقدسة يكون ذاتيا وليس للرموز أيّ مقدور في تجليتها فيقول: (تتأسس القدرة على الكلام في عالم المقدس على قدرة الكونيات على الإشارة إلى الأشياء. ولذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها)<sup>293</sup>.

ويمكن تلخيص آلية عمل المخيال في تأويل السنة في المخطط الآتي:



292 هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص.221.

293 بول ريكور، نظرية التأويل، ص.106.

نماذج من تطبيقات الحدائين لأسطورية ومخيلية السنة النبوية.

إن المتأمل في أغلب النماذج التي ساقها الحدائون لإثبات البنية الأسطورية والتخييلية للسنة النبوية يجدها مرتكزة أساسا على أخبار المعجزات والخوارق التي نصر بها الله المؤمنين وأذل بها الكفرة والمشركين، وهي تدور في أغلبها على القصص النبوي عن الأمم السالفة، وفيما يأتي دراسة لبعض النماذج التي ساقها الحدائون للتشهير بالقصص النبوي ورميه بالخرافة والسذاجة:

أ/ نماذج من استدالات الحدائين على البنية الأسطورية للسنة النبوية والجواب عنها:

1/ نماذج عن استدالات الحدائين على البنية الأسطورية للسنة النبوية:

يرى الحدائون أنّ الأساطير الواردة في السنة النبوية إنّما جيء بها لغرض وحيد ألا وهو رفع القيمة البشرية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى المرتبة المقدّسة، فالأسطورة (تدفع عبر حرقاتها ... وإلى الواجهة بمالة ميثية تحيط بالنبي / البطل ... وذلك بهدف تنشيط حالات قصوى ونموذجية ... لزمن مطلق ونموذجي)<sup>294</sup>.

ويطيب للفكر الحدائني أن يطلق على مكونات ما يعرف بالأسطورة عبارة الحرقات، وهي في جهازه المفهومي يقصد بها " بنية الفكر الأسطوري ". وهي عديمة الفائدة دون اقتراحها بالزمان والمكان المؤسس للفعل المقدّس في الأسطورة (فالتصور المقدّس ... ينبغي دراسته ضمن تجليات المكان والزمان)<sup>295</sup>.  
والمكان المقدّس هو المرتع الذي تتشكل من خلاله الأساطير وهو (مجال أرضي معزول عن العالم المدنّس، يحظر على الإنسان دخوله عموما، لأنّ روحا خفيّة تجلت فيه واتخذته مسكنا لها)<sup>296</sup>. والمكان القدسي في السنة النبوية (يضرّب جذوره في الصحراء العربية)<sup>297</sup> لذا ينبغي عدم العدول عن استكشافه خارج هذا الإطار.

أما الزمان فيصبح قابلا للتقديس إذا تدخّل فيه المطلق واتخذ لنفسه وجودا بشريا مشروطا بالتاريخ<sup>298</sup>، ومن هذا المنطلق لا يمتنع الفكر الحدائني في جعل خطبة الوداع منطلقا تأسيسيا للزمان المقدّس وشرعنة ممنهجة للتقويم الهجري وتفضيلا له على غيره، ف(في الخطاب الذي ألقاه النبي في حجته

<sup>294</sup> تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص. 52.

<sup>295</sup> يوسف شلحيد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ص. 139.

<sup>296</sup> يوسف شلحيد، المراجع نفسه، ص. 142.

<sup>297</sup> يوسف شلحيد، المراجع نفسه، ص. 139.

<sup>298</sup> تركي علي الربيعو، المراجع السابق، ص. 177-178.

الأخيرة، بعد فتح مكة، أكد أنّ الزمان قد أكمل دورته وهكذا ... يتوصل إلى تصوّر دوري للتاريخ الذي يميّز المنظومة الشرقية)<sup>299</sup>.

وهذا التشنيع بالمكان والزمان المقدسين لم يكن من ابتكارات الحداثيين العرب بل كان انطبعا لما عرف في الفكر الفلسفي الغربي من إنكار تجلي المسيح عليه السلام في التاريخ حسب تصوّر المنظومة الفكرية النصرانية، فالنصرانية (كما يقول إلياد (Eliade) تقودنا إلى لاهوت التاريخ، لا إلى فلسفته. ذلك أنّ تدخلات الله في التاريخ وخصوصا تجسده في شخص يسوع المسيح التاريخي، لها هدف يتجاوز التاريخ)<sup>300</sup>، وإنكار حدوث إله في التاريخ مع إنكار الشعائر التقديسية المرافقة له سواء في الزمان والمكان، هو أمر مشروع، أنكره النصّ القرآنيّ والسنة النبوية قبل أن تظهر فلسفة التنوير هذه. لكن ما ينكر على الفكر الحداثي هو منهجهم في المقايسة ومماثلة كلّ حدث إسلاميّ في الزمان والمكان بنظيره في الفكر النصراني.

وبعد هذه المقدمة الموجزة حول أهمية استكشاف المكان والزمان المقدسين، لدراسة بنية الأسطورة سنشرع في دراسة قصة السيدة مريم وابنها عيسى عليهما السلام من خلال الأحاديث النبوية كنموذج على البنية الأسطورية التي نسبها الحداثيون إلى السنة النبوية.

\*\*\*

وفي نظر الفكر الحداثي فإنّ كلّ الأحاديث الواردة في شأن وفضل السيدة مريم عليها السلام إنما تمّ اختلاقها لصنع هالة تقديسية للنبي محمد عليه السلام، خاصة إذا علمنا أنّها زوجة النبي في الجنة ومن هنا يقول أحد باحثيهم حين كلامه عن المواقع الأسطورية في قصة مريم عليها السلام: (لكي نتقدم قليلا ونضيء مساحات أخرى، علينا أن نتعرف على موقع مريم في النصوص الحافة<sup>301</sup>، خاصة وأنها تحتل مكانا هاما داخل هذه النصوص فهي سيدة نساء الجنة ... وهي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة أيضا في الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على خديجة وهي في مرض الموت فقال: "يا خديجة ... إذا لقيت ضرائك فأفريئهن مني السلام" قالت: يا رسول الله ... وهل تزوجت قبلي؟ قال: "لا، ولكن الله زوجني مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وكلثم أخت موسى"<sup>302</sup>303).

299 يوسف شلحيد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ص.160.

300 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص.178.

301 النصوص الحافة: يقصد بها النصوص التي جاءت مفسرة للنص الأصلي "القرآن"، فيدخل في نطاقها السنة وحتي الفقه والتفسير وكل ما أنتجه المسلمون من معارف تخدم القرآن. ويقصد بها هنا نصوص السنة.

302 رواه: ابن عساکر: تاريخ دمشق، ج: 70، ص.118. وقال ابن كثير (قصص الأنبياء 383/2): "إسناده فيه نظر".

يبدأ هذا الباحث محاجته بحديث ليس بحجة أصلاً، من خلال الاحتكام إلى مقرراته المسبقة التي تشربت الاعتقاد بأنّ (النبوة بالأساس هي مجال مفتوح على ما هو عجائبي ومدهش وأسطوري)<sup>304</sup>.

وتؤكد أسطورية قصة السيدة مريم عليها السلام في نظره من خلال "حدث الولادة" الذي يعبر عن قدسية منعدمة فيما هو معتاد في ميلاد سائر البشر، ويتجلى ذلك خاصة من خلال النصوص التي تكررّسها السنة النبوية، ف(مجموعة النصوص الحافة يحتفظ بوحدة من كبرى تظاهرات الجنس المقدس في التاريخ... إنّ مريم تهيء منذ صغرها كعروس لإله المعبد، إنها منذورة له، وتنجح من حيث فشلت الأخريات في الوصول إلى هذا الشرف الكبير)<sup>305</sup>.

ومن بين النصوص النبوية التي أوردها علامة على هذه الصبغة الأسطورية لحدث الولادة هو حديث أبي هريرة مرفوعاً: (ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها)<sup>306</sup>.

إن هذا الحدث بقدر ما هو معجز، فهو استجابة من ربّ الأرباب لدعاء أمّ مريم ومن هنا قال أبو هريرة عقب روايته هذا الحديث اقرءوا إن شئتم: ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَدُرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [سورة آل عمران:36].

لا شكّ أن تأويلية أبي هريرة لهذا الحديث كان نابعا أساساً من النصّ الأصليّ "القرآن"، فإذا كان القرآن شارحاً ومعضداً لنص السنة السابق الذكر، فلا معنى لاعتراض الفكر الحدائبي على نصّ السنة، وإلا كانت قراءتهم قراءة تجزيئية تحرق الطريقة الإبتيمية النقدية، من خلال العمل بمنطق المناقصات والمزايدات على حضارات العالم وعقولها وتبعياتها<sup>307</sup>.

وتأتي المحطّة الأكثر استغراباً في حياة السيدة مريم عليها السلام من قبل الباحث، وتتمثّل في طريقة حملها بالسيد المسيح عليه السلام، إلى غاية ولادتها له، ويستنجد بمجموعة من الآثار أغلبها ضعيف<sup>308</sup>، ولعل أحسن الأحاديث اشتملا لما استغربه من قصّة الحمل بالمسيح وميلاده هو حديث

303 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص. 93-94.

304 تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص. 65.

305 تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص. 96.

306 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾، ج:4، ص.164. حديث رقم: 2431. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، ج:4، ص.1838. حديث رقم: 2366.

307 آمنة عطوط، آليات التفكير النقدي عند جورج طرايشي، رسالة دكتوراه، ص.101.

308 ينظر تلك الآثار: تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص.96-97-171-172.

عبد الله بن عباس أنه قال: ( خرجت مريم إلى جانب المحراب بحيض أصابها فلما طهرت إذ هي برجل معها وهو قوله: ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [سورة مريم: 17] ، وهو جبريل عليه السلام ففرغت منه فقالت: ﴿ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴾ [سورة مريم: 18]. قال: ﴿ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴾ [سورة مريم: 19]. الآية، فخرجت وعليها جلبابها فأخذ بكمها فنفخ في جيب درعها وكان مشقوقا من قدامها فدخلت النفخة صدرها فحملت فأتتها أختها امرأة زكريا ليلة تزورها فلما فتحت لها الباب التزمتها فقالت امرأة زكريا: يا مريم أشعرت أني حبلتي؟ فقالت مريم أيضا: أشعرت أني حبلتي، فقالت امرأة زكريا: فإني وجدت ما في بطني يسجد للذي في بطنك فذلك قوله عز وجل: ﴿ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ ﴾ [سورة آل عمران: 39]. فولدت امرأة زكريا يحيى ولما بلغ أن تضع مريم خرجت إلى جانب المحراب فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت استحياء من الناس: ﴿ يَلَيْتَنِي مِثُّ قَبَلِ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴾ [سورة مريم: 23]. فنادها جبريل ﴿ فَنادَ بِهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [سورة مريم: 24]. فهزته فأجرى لها في المحراب نhra والسري: النهر فتساقطت النخلة رطبا جنيا فلما ولدته ذهب الشيطان فأخبر بني إسرائيل أن مريم ولدت فلما أرادوها على الكلام أشارت إلى عيسى فتكلم عيسى فقال: ﴿ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ [سورة مريم: 31]. فلما ولد عيسى لم يبق في الأرض صنم يعبد من دون الله إلا وقع ساجدا لوجهه<sup>309</sup>.

والظاهر أن ابن عباس لم يقم بتأسيس أي منظور مستقل عن المنظور القرآني حول المسيح عليه السلام ، فكل ما ذكره لا يعدو أن يكون شرحا لغويا أو زيادة تجلية لمعنى قرآني نقل بالتواتر. فلا يتعلّق الأمر في هذا الحديث بلا معقول ينسحب فيه العقل أمام نزعة نصائفة، بل إن الأمر يتعلّق بإقامة المعنى على قواعد القطع بدل الظن، لتضفي عليه من الدقة والصرامة ما يحمي من خطر الزيادات والإضافات، لا على المستوى الشرعي فقط، بل حتى على المستوى العقديّ العجائبي المتعلّق بقدرة الله وعظمته<sup>310</sup>.

يقيم الباحث مقارنته الأسطورية لهذا الحديث بأسطورة معروفة منذ القدم، وهي أسطورة التزاوج بين الإنس وغيره من المخلوقات غير المدركة بصريا، وما قصة مريم بنت عمران إلا تجلّ واضح لهذه الأسطورة

309 أخرجه: الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب تواریخ المتقدمین من الأنبياء، ذکر نبی الله وروحه عیسی ابن مریم، ج:2، ص:648. حدیث رقم: 4156. وقال: صحیح علی شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

310 ينظر: أمانة عطوط، آليات التفكير النقدي عند جورج طرابيشي، رسالة دكتوراه، ص:229.

فيقول: (على صعيد البحث التاريخي، تشير المكتشفات الأركيولوجية<sup>311</sup> إلى استمرار طقوس الخصب الجنسي وبقوة في ظل ديانات توحيدية كبرى، ففي بابل القديمة كان معبد عشتار<sup>312</sup> كربة للحرب والحب إلى جانب معبد مردوخ<sup>313</sup>، وقد استمرت هذه الطقوس إلى بعد ميلاد المسيح بفترة طويلة. أما على صعيد النص الإسلامي المقدس فإن الإقرار بهذه الظاهرة، لا يمكن استنكاره من عرب الجاهلية، فهؤلاء كانوا يعتقدون بإمكانية التزاوج بين الملائكة والبشر، والجنّ والبشر، ثمّ إنهم كانوا قد عرفوا النصرانية)<sup>314</sup>.

لم يوضح لنا الباحث المرجع الذي استقى منه هذه الاكتشافات الأركيولوجية، ومع هذا فيراهن على أنّ أسطورة زواج البشر بالملائكة كانت معروفة في المجتمع العربي الجاهلي، وهذا لا يكاد يعرف عندهم بخلاف زواج البشر من الجنّي. ويعضد ذلك كلّه بشبهة استشراقية متمثلة في علاقة المجتمع العربي بالنصرانية، وكأنّ النبي صلى الله عليه وسلم استقى قصة حمل مريم عليها السلام من أساطير المجتمع الجاهلي، والذي استقاها بدوره من الديانة النصرانية، الوافدة من الدولة الرومانية. وقد تناسى أنّ هذه القصص أتت لتعضيد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الذي كذّبه قومه، وجاءت كذلك لإقامة الحجج البيّنة على أهل الكتاب، من اليهود والنصارى، ومن هنا لا ندرى كيف يستسيغ الاستدلال بالظنون والتكهنات على القطعيات واليقينيات التاريخية.

ولا شك أنّ المنهج الذي اتبعه الباحث في ردّ المعجزات الدينية إلى الخرافات والأساطير الجاهلية منهج استقاها من الأنثروبولوجي الفرنسي "كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)"<sup>315</sup> والذي عيب على منهجه هذا، قيامه على عقلانية مفرطة من خلال بحثه عن (قوانين الخلط والجمع، وقصره لتفسير مرجعية الأسطورة فقط على عادات وآليات المجتمع الذي نشأت منه، أو الذي أدخل عليها

<sup>311</sup> الأركيولوجية: يقصد به عموماً علم الآثار، ويقصد به هنا الأركيولوجية الأدبية: والتي تعنى بفك رموز النقوش القديمة والآثار لبناء التاريخ. (ينظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج:1، ص.60).

<sup>312</sup> عشتار: إلهة الحب والجنس والربيع والخصب في الميثولوجية البابلية. (ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج:11، ص.303).

<sup>313</sup> مردوخ: حبيب عشتار وهو إله الأرض والإنسان. (أحمد يحيى الزيني، ديمون، ص.143).

<sup>314</sup> تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص.99.

<sup>315</sup> كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss): (1908-2009) أنثروبولوجي وعالم اجتماع فرنسي، مهتم بعلم العراقة وتحصص في موضوع القرابة والزواج، من مؤلفاته: البنى الأولية للقرابة - الفكر الممجي. (ينظر: روني إيل إلفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ص.403-405).

تغيراً<sup>316</sup>. مع العلم أنّ السنة النبوية لم تقف عند حدّ جعل قصة مريم وابنها المسيح صوراً وخيالات ، بل ارتقت به إلى حدّ التصور والاعتقاد، ومن ذلك الحديث الذي رواه عبادة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل)<sup>317</sup>. ولا شك أنّ المقرر في الأنثروبولوجيا أنّ التصور والاعتقاد عامل هام في القضاء على الأساطير والأوهام (بسبب تحويل الصورة إلى تصور، والقضاء على الخبث)<sup>318</sup>.

ويواصل الباحث استغرابه واندعاشه مع حدث "ولادة المسيح عليه السلام" مكاناً وزماناً، ويبلور استغرابه من خلال قوله هذا: (وفي رأيي، أنّ الهالة الأسطورية التي رسمتها الميثولوجيا الإسلامية لمكان الولادة وطقسه "عودة الحياة إلى جذع ميت وسريان الماء في النهر..." تظل شاهداً على استمرار طقوس الخصب والولادة لآلهة الشرق القديم داخل النسق الميثولوجي الإسلامي. فالميثولوجيا الإسلامية تحتفظ لنا وعلى صعيد الرمز بكلّ مظاهر الولادة في الثقافات التي سبقتها والتي تتمحور حول عودة الحياة لإله شاب ... وتصح الطقوس التمزوية أن تكون شاهداً على ذلك. خاصة وأنّ بيت لحم كانت موطناً للعبادة التمزوية)<sup>319</sup>.

ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ الأساطير هي المؤسسة الرسمية المنشئة للمقدّس، وهي الراعية والقائمة على استمراره، (الهالة الأسطورية التي تحيط بحدث الولادة، تساهم في نقله من الدنيوي إلى رحاب المقدّس، ليس هذا فحسب، فهي تسبق الحدث وتضمن بقاءه، وبذلك تكون الأسطورة مؤسسة الفعل المقدس فهي بضمائها لبقائه فإنها تضمن أيضاً بقاء واستمرار طقوسه، خاصة وأنّ الطقوس وفي حالات كثيرة ليست أكثر من أساطير متحوكة)<sup>320</sup>.

لا يحسن الباحث هنا التفرقة بين الأسطورة والخطاب النبويّ الذي يمتاز بأحادية المصدر، والثبات في المضمون، واستمراره عبر الأزمان المتلاحقة دون تبديل أو تحريف، على عكس الأسطورة التي تنم عن شعبية المصدر، ووجعية دؤوبة في المضمون، وانقطاع عبر الزمن إلى أن يصل بها الأمر حدّ الاندثار. كما

316 كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا - الاجتماعية للأديان، ص. 110.

317 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى { يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم }، ج: 4، ص. 165. حديث رقم: 3435.

318 كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا - الاجتماعية للأديان، ص. 129.

319 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص. 176.

320 تركي علي الربيعو، المرجع نفسه، ص. 171.

أنه لم يقدّر العلاقة التي توهمها بين الطقوس التمزوية وحدث ولادة المسيح كما هو موضح في نصوص السنة على دلائل منطقية وروابط تاريخية مؤكدة تثبت عدوى التأثير المتبادل، ولو قلب أحد عليه مقالته ونفى وجود هذا التأثير لكان أحرى بالصواب، خاصة مع التناقض الحاصل بين ديانة التوحيد وأديان الشرك وتعدد الآلهة، وخاصة أنه حاول التلبس بأن حدث ميلاد المسيح هو حدث شبيه بحدث ميلاد الشاب الإله في الطقوس الوثنية القديمة، متناسيا أنّ عمود التوحيد في الإسلام مرتكز على نفي الألوهية عن عيسى وإثباتها للواحد الديان.

## 2 / الرد على استدالات الحداثيين السابقة:

ومما سبق يمكن الرد على الباحث من خلال الارتكاز على نقطتين هامتين، الأولى منهما تتمثل في التفريق بين الأسطورة والخطاب النبوي الصحيح، أما الثانية فتدور على إثبات تموضع الأسطورة في آليات التفكير الحداثي العربي المعاصر .

### - التفريق بين الأسطورة والسنة النبوية الصحيحة.

إن المأزق المنهجي الخطير الذي وقع فيه الفكر الحداثي يتمثل في عدم تفرقه بين الدين والميثولوجيا، لذا نجد الباحث كثيرا ما يسمي النصوص النبوية بـ"الميثولوجيا الإسلامية"، مع أنّ الفرق بين الميثولوجيا والدين عموما مسألة فصل فيها الفكر الغربي منذ أمد طويل، والبون بينها وبين السنة النبوية أمر متحقق لا يحتاج إلى كثير تأمل.

وإذا كانت الميثولوجيا علم يهتم بدراسة أساطير الشعوب والثقافات أو الحضارات المختلفة إجمالا؛ أو أفرادا؛ أو على وجه المقارنة<sup>321</sup>، فيصبح من البديهي أنّ الميثولوجيا ليست هي الدين حسب تعبير "مارسيل ديتيان (Marcel D tienne)"<sup>322</sup>، والفرق يتضح من جهة كون (الميثولوجيا تنبثق من مكان آخر يسكنه فكر الشطط الذي يتحمل وزر أول الحاجات إلى التفسير، حتى إنه يشعر أحيانا بعدم تلاؤم كلمة "فكر" مع إطار الأسطورة ومقولاتها ... فعندما يصدّم العقل ويثار استهجان البعد الأخلاقي، تتواجد الأسطورة)<sup>323</sup>.

ومن هنا يتبلور لنا المحدد الأخلاقي كميّار للتمييز بين الميثولوجيا "الأسطورة" وبين خطاب السنة النبوية الصحيحة، فإذا كانت (السياسة الوحيدة للأسطورة ... هي "الإقناع والسحر والفتنة")<sup>324</sup> فإنّ السنة

321 ينظر: مصباح الصمد، مقدمة ترجمته على كتاب: اختلاق الميثولوجيا لمارسيل ديتيان، ص.15.

322 مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ص.70.

323 مصباح الصمد، المرجع السابق، ص.12.

324 مصباح الصمد، المرجع السابق، ص.14.

النبوية تعتبر موئل التطلعات الكبرى التي تعبر عن صحّة النصّ ووحدة المخرج وتوحد الأهداف الأخلاقية قصد الرقي بالإنسانية إلى برّ الخلاص .

قد يعتقد الحدائبي العربي أن مكونات الخوارق الموثقة في الأسطورة هي ماثلة بجد ذاتها في السنّة النبوية، وهذا ما حدا به إلى الحكم عليها أنها ميثولوجية، وهذا الحكم فيه من الشطط والبعد عن الخبر اليقين بعد المشرق عن المغرب، كيف لا مع أنّ الميثولوجيا (ليست محاولة مبكرة لتدوين التاريخ أو فهمه، كما أنّها لا تدعي موضوعيّة قصصها وصحّتها)<sup>325</sup>، بخلاف السنّة التي تمثّل طريقة تدوينها والحفاظ عليها مضرب المثل في الجودة والإتقان، مع براعة الأساليب والحذق في الصنعة.

ولو حاولنا التأمل قليلا في الفرق الكامن في أخبار المعيّات بين الأسطورة والسنّة النبوية لأدركنا الفرق جليا، ذلك أنّ الأسطورة (تبدأ في النزوع إلى تفسير الألباز ... واستخراج القدرات غير الطبيعية مما هو غير معروف، والعمل على تفسير العالم)<sup>326</sup>. أما السنّة النبوية فتتعلّق كلّ معجزاتها بتوحيد الخالق وتبجيله، والترفع عن كل الأغيار والشركيات البشرية، ولا شك أنّ هذا هو عالم اليقين الخالي من الشك، وإذا كان هذا المعيار الأخلاقيّ غائب في المنظومة الميثولوجية، فإنّ ما يزيدنا انفصالا عن السنّة هي ادعاء هذه الأخيرة الموضوعية المبنية على الدليل العلمي العملي القابل للقياس العقلي والمنطقي. ومن هنا نخلص إلى أن أسرار المعجزات والخوارق الميثولوجية (مختلفة عن تلك التي تتوارى فيها أفضل المعتقدات المخصصة لصبر المؤرخين الذين يعرفون كيفية الاهتمام بها بالطريقة المناسبة)<sup>327</sup>. ولهذا نسمع صدى السنّة النبوية ناهية عن اختلاق الأخبار المكذوبة والميثولوجيا المتوهمة فيقول الحبيب المصطفى : (من كذب علي متعمدا، فليتبوأ مقعده من النار)<sup>328</sup>.

إنّ الأسطورة بقدر ما هي متضمنة لخرافات وأباطيل لا يمكن أن تتموقع في النظام العقليّ البشري، فهي عاجزة في الوقت نفسه على بناء معرفيّ وحقائق<sup>329</sup> تزوّد البشر بنظام حياة متكامل. وهذا بخلاف

325 كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص.14.

326 مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ص.72.

327 مارسيل ديتيان، المرجع نفسه ص.72.

328 أخرجه من حديث المغيرة بن شعبة مرفوعا: البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، ج:1، ص.33. حديث رقم : 107. وأخرجه من حديث أبي هريرة مرفوعا: مسلم، صحيح مسلم، المقدمة، باب في التحذير من الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، ج:1، ص.10. حديث رقم:3.

329 ينظر: كارين أرمسترونغ، المرجع السابق، ص.15.

النظام المعرفي المتكامل المتضمن في السنة النبوية، والذي استطاع تفسير دين الإسلام، وقيادة هذه الأمة أفراداً وجماعات ودولاً على مرّ أربعة عشر قرناً مضت.

ولعلّ ما يجعل الأسطورة عاجزة عن تقديم نظام حياتي متكامل هو ارتباطها بالغيبيات المفتعلة من صراعات الآلهة، وألوهيات البشر، والقرايين الأسطورية، وهذا متتف في السنة فلو اطّلع مطّلع على أبوابها لوجدها منهاجاً مؤسساً لحياة بشرية سعيدة، يحتلّ فيه الإيمان بالغيبيات المرتبطة بتوحيد الله باباً من تلك الأبواب، لا شكّ أنّها عمودها الأساس، لكن باب المعاملات والسلوكيات فيه تمثل الثلثين المتبقين في هذه المنظومة المترابطة المتكاملة.

يكاد يكون الطابع المميّز للأسطورة هو التحوّل والتبدّل والتغيّر المستمرّ في مضمونها، نتيجة انتقالها من ثقافة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر، (فلا توجد نسخة موحدة وحصريّة عن الأسطورة ... [ذلك] أنّ الرجال والنساء حين يقررون اتخاذ خطوة رئيسية نحو الأمام، يقومون بمراجعة أساطيرهم ليجعلوها تتكلم عن شروط حياتهم الجديدة)<sup>330</sup>.

وقد ينتهي الأمر بها إلى التلاشي والاضمحلال<sup>331</sup>. فلو تأمّل الواحد حال أسطورة الإلياذة لوجدها مليئة بالقصص والحكايات التي لا تكف عن التحوّل<sup>332</sup>، وحتى بعد تقنينها وكتابتها في أسفار وأعمال أدبية ظلت دون معرفة متسلسلة بالذاكرة المحكية<sup>333</sup>. وهذا بخلاف واقع السنّة الذي دوّنت المعرفة التاريخية الخاصة بالذاكرة الحاكية لها، وهذا ما جعلها أكثر ثباتاً، وأسهل تمييزاً للتحوّل والخطأ الذي قد يلحق بها عمداً أو سهواً.

وليس من العسير الوصول إلى الفروق الجوهرية الكامنة بين الأسطورة والسنّة النبوية، غير أنّ الفكر الحدائبي لم يجهد نفسه في إدراك هذه الحقائق، ومع هذا وثب على السنّة وثبة غير مميّزة بين صحيحها وسقيمها، وراح يحمّل وزر بعض الترهات الواردة في الأحاديث الموضوعة والإسرائيليات السنّة كلها، وهذا منهج خاطئ، إذ من غير المعقول أن يلام قوم على شيء لا يعتقدون صحته ولا يتديّنون به أصالة.

#### - إثبات تموضع الأسطورة في آليات التفكير التاريخية في الفكر الحدائبي العربي المعاصر .

يريد الفكر الحدائبي أن يطيح بالسنّة، من خلال إثبات تموضع الأسطورة في بنيتها، غير أنه قد تغافل على أنّ التاريخية التي استخدمها لهذا الغرض هي نفسها أسطورة من أساطير الحدائبيّة، ذلك أنّ ارتباط

330 كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ص.16.

331 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص. 166.

332 ينظر: مارسيل ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ص.88.

333 ينظر: مارسيل ديتيان، المرجع نفسه، ص.87.

التاريخية بمحاولة الانتقال من الديني المتعالي إلى الدنيوي البشري، جعلها تترنح بين مجموعة من الأساطير التي يقصد بها تحقيق أيديولوجيا الحاثة، حتى أصبح ذلك معيارا يسم الحداثة كلية، وأصبح مبادئها لا تتحقق بالعلمية بقدر ما تتلبس بالأسطورة معيارا لتمرير مشاريعها، وهذا ما حدا بـ"كلود ريفيير (Claude Rivière)"<sup>334</sup> للإفصاح عن ذلك قائلا: (وباختصار نوّكد أنّ للحداثة بناءً أيديولوجيا يتضمن العديد من الأساطير: أسطورة العلم التي حلّت محلّ الوحي، وأسطورة تجاوز القدرات، وأسطورة الفرد... التي طالما سحقت تحت وطأة متطلبات الأنا العليا، وأسطورة التغيير الأبدي المقابل الساخر للثورة، وأسطورة الخلود التي تعتمد تجارب حفظ الجثث بالتبريد)<sup>335</sup>.

وإذا كانت عملية استبدال الوحي بنظريات العلم من أكبر الأساطير التي نسجتها الحداثة المعاصرة، فإنّ ما يفرقها عن الأساطير القديمة هي أنّ (الأسطورة الحديثة حتى وإن بدت مجرد حكاية خرافية، تفتقر لنص تأسيسي أو أيّ طقوس رمزية... ولكن تبقى لها الاستعارة، والرمز، وغموض المعنى، واستدعاء الإحساس والرغبة والخيال والأمل)<sup>336</sup>.

وبذلك أمكن الجرم باستحالة مقدرة الحداثة نقد السنة النبوية أو غمزها بالأسطورة، مادامت وكباتها ومبادئها لا تتخلع عن الأسطورية.

ب/ نماذج من استدلالات الحدائبيين على المصدر الخيالي للسنة النبوية والجواب عنها:

#### 1/ نماذج من استدلالات الحدائبيين على المصدر الخيالي للسنة النبوية:

يري الفكر الحدائبي أنّ البحث عن مخيالية السنة النبوية يكشف عن غرضين أساسيين الأول منهما يتمثل في الحقيقة التاريخية، أما الثاني فيكشف عن أهداف التخيل وأغراضه التي يصبو إليها، وكأنّه يبحث (داخل الأغراض المزيفة عن جوهر الحقيقة التاريخية، أو يبحث داخل البناء الخيالي عن جوهر واقعية)<sup>337</sup>.

ومن هنا تكون التساؤلات المطروحة عند البحث عن الرموز التخيلية في السنة النبوية كالاتي:

- ما هي طريقة التعبير عن المتخيل؟

<sup>334</sup> كلود ريفيير (Claude Rivière): أستاذ متخصص في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة السوربون، ومدير لمركز البحوث الإفريقية بباريس، من أعماله: الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان. (ينظر: أسامة نبيل ترجمته لكتاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان لكلود ريفيير، ص.325).

<sup>335</sup> كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا - الاجتماعية للأديان، ص.125.

<sup>336</sup> كلود ريفيير، المرجع نفسه، ص.125.

<sup>337</sup> رجاء بن سلامة، الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، ص.16.

- ما هي الدلالات الرمزية الثابتة وراء متخيل الكلمة ؟

- ما مدى تأثير المتخيل الإسلامي بمتخيلات الشعوب الأخرى؟<sup>338</sup>

لا شك أن التساؤل عن طريقة التعبير عن المتخيل يتجه أساسا إلى البحث عن النصوص المتضمنة للمتخيل، وكثيرا ما يضيف الحدائبي لفظة "الإسلامي" إلى المتخيل، فضلا عن الاعتراض عن مصطلح "المتخيل" فإن وصفه بالإسلامي لا يعدّ وصفا موضوعيا، خاصة أن الحدائبي لا يلتزم بالنقل الصحيح للروايات مع عدم مقدرته على التمييز بين صحيحها وضعيفها، وأكثر من ذلك جهله بالمدونات الحديثية التي يستقى منها مادته الأولية، ومن هذا القبيل نجد الباحث باسم المكي يستقي مادته لبحث موضوع "المعجزة في المتخيل الإسلامي" من كتاب عرائس المجالس للثعلبي، وبدء الخلق للكسائي، والبداية والنهاية لابن كثير<sup>339</sup>. وهذه الكتب متأخرة جدا ليست مرجعا روائيا، فضلا على اشتغالها على غرائب لا يصلح مثلها لإثبات المعجزات، فضلا عن بحثها واستخلاص الأحكام تجاهها، ومن هنا يمكننا القول إن الحقيقة التي يبحث عنها هؤلاء لا تعدوا أن تكون تخيلا مبنيا على أوهام.

وإذا كان المنطلق الذي ابتدأ منه الحدائبيون بحث مسألة المتخيل في السنة النبوية غير مسلم به، فإن تلك الرموز النابعة منه، والتأويلات الحاصلة له، لا تعدوا أن تكون خيالا فضفاضاً لا يمكن أن يلامس أي حقيقة واقعية، وأشبه أحواله أن تكون محاولة لتفسير ما يشبه رموز أضغاث الأحلام.

لا ينكر أن بعض الباحثين الحدائبيين قد اعتمدوا على روايات صحيحة في بحثهم للمتخيل في السنة النبوية، غير أن بحثهم لا يعدوا أن يكون بحثا تأويليا خالصا، تدرك قيمته إذا أدركنا قيمة التأويل العلمية، ومن هنا ندرك مصدر الحيرة التي تملك الباحث "رجاء بن سلامة"<sup>340</sup> حول قيمة عمليتها التأويلية، لتصرّح أنّ عملها في تأويل رموز طقوس الموت في الصحيحين (تبقى تخيلا، ومحاولات التأريخ تبقى بناء خياليا وإن كان علميا)<sup>341</sup>.

ويمكننا رصد صحّة هذه الإقرارات من خلال معالجة مكانة المرأة في نصوص السنة من خلال رمزية الخلق المتعلق بالسيدة حواء عليها السلام (الضلع الأعوج).

338 باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص.33.

339 باسم المكي، المرجع نفسه، ص.26.

340 رجاء بن سلامة: (1968 - ...) باحثة وكاتبة تونسية مختصة في اللغة والأدب العربي، من مؤسسي رابطة العقلايين العرب، من مؤلفاتها: الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري - نقد الثوابت. ينظر ترجمتها على الرابط: (<https://ar.wikipedia.org>).

341 رجاء بن سلامة، الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، ص.16.

فكثيرا ما يتماهى الفكر الحداثي مع أطروحات علماء الأنثروبولوجيا حول مكانة المرأة في الإسلام، ولشدة تمكن هذه المقولات في تفكيرهم راحوا يصطادون كل رواية عن المرأة ويحاولون توجيه تأويلها إلى دنو مكانتها الاجتماعية إذ ينطلق الفكر الحداثي في اكتشاف المكانة الدنية للمرأة في الإسلام من نص تأسيسي وهو حديث أبي هريرة مرفوعا: (استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء)<sup>342</sup>.

والرمز الذي استوقف هذا الفكر في هذا الحديث، هو مادة خلق السيدة حواء عليها السلام، وهو "الضلع الأعوج" وهو في تصوّر الحداثيين يدلّ على تفوّف آدم في خلقته على حواء التي تعدّ امتدادا خلقيا له، فالقول بخلق حواء من جسد آدم هو ربط لها بعالم الجسد والرذيلة، لا بعالم الروح والفضيلة، وهو حطّ أيضا من مكانتها لأنها تشكّلت من كائن مخلوق، ومن ضلعه الأعوج)<sup>343</sup>.

ويصوّر لنا باحث آخر وضعيّة سوداوية أخرى يكرّسها رمز الضلع الأعوج فيقول: إن (مسخ ولعن كائن ميثولوجي آخر... هو حواء "المرأة"... من شأنه أن يؤسس للاختلاف الهام بين الذكر والأنثى: الأول - أي آدم - خطيئته عابرة وعرضية ويمكن له أن يمحوها بذبح عظيم... أما الثانية - أي حواء - فخطيئتها أصلية وأزلية وتشكّل بنية وجودها، فقد خلقت من ضلع أعوج ومن ميسرة الإنسان)<sup>344</sup>.

لا ندري أين موطن حطّ القدر من المرأة في هذا الحديث، وقد سيق للحث على المبالغة في الوصية لهنّ بالحسن، وقد أجمع شراح الحديث على هذا المعنى، فكلّهم يؤكّد أنّ فيه الحث على (ملاطفة النساء والإحسان إليهن والصبر على عوج أخلاقهن واحتمال ضعف عقولهن وكراهة طلاقهن بلا سبب)<sup>345</sup>. بل هو ماثرة في حق المرأة ليست إلا في الإسلام، فمع أنّ الرجل هو الذي يعولها ويتكفل بحاجياتها فهو مأمور بمداراتها واللين معها بل والغض عن أخطائها (والنهي عن البغض لها بمجرد كراهة خلق من أخلاقها فإنها لا تخلو مع ذلك عن أمر يرضاه منها، وإذا كانت مشتملة على المحبوب والمكروه فلا ينبغي ترجيح مقتضى الكراهة على مقتضى المحبة)<sup>346</sup>. فهذا هو كمال الإسلام.

342 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ج: 4، ص: 133.

حديث رقم: 3331. ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ج: 2، ص: 1091، حديث رقم: 1468.

343 باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص: 70.

344 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص: 105-106.

345 النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 10، ص: 57.

346 الشوكاني، نيل الأوطار، ج: 6، ص: 244.

لا يلتفت الفكر الحدائبي إلى هذه المعاني اللطيفة التي جاءت بها السنة المطهرة، بل يبالغ في تحججه على الإسلام، من خلال محاولة وصل مسألة امتهان الإسلام للمرأة في قصة خلق السيدة حواء بأساطير يزعم أنها المصدر الذي أخذ منه الإسلام موقفه هذا من المرأة، فنجد أحد باحثيه يعقد المقارنة بين السيدة حواء عليها السلام، وبين الرجل الأسطوري "أوديب"<sup>347</sup>، ليكتشف أنّ العرج في كليهما صفة متجدرة فيه مما يقتضي أنّ هذه القصة الإسلامية ما هي إلا تمثّل لأساطير الشعوب الأخرى وامتدادا لها، ومن هنا نجد هذا الباحث يقول: (إنها مثل أوديب ومثل معظم أبطال الميثولوجيات القديمة، تحمل شاراتها التي ترشّحها لأن تكون قربانا على جسدها. فها هو أوديب يحمل شارته، إنّهُ أعرج من جراء قدمه المتورّمة، وهاهي حواء عرجاء من جراء ضلعها الأعوج)<sup>348</sup>.

يقف المتأمل حائرا حيال هذا الرّبط غير المنطقي بين شارتيّن غير متناسقتين، ذلك أن العرج صفة لصيقة بضلع حواء الذي خلقت منه، وليس عرجا لاحقا بأطرافها، أما أوديب فلا يسمى ما به من تورّم في رجله عرجا. زد على ذلك فإنّهم يزرون على الإسلام أنّه حطّ من قدر المرأة لأنه وصف الضلع الذي خلقت منه حواء بالأعرج، ومع هذا فإنّهم لا يحطون من قدر المرأة فحسب بل يحطون من قدر الإنسانية ككل، لأنهم يصفون رمزها -حسب أدبياتهم- "أوديب" بالأعرج.

لا يستبعد وقوف البعد الأيديولوجي عاملا موجّها لعملية التأويل هذه، ومن هنا نجد أحدهم يدعو جهازا إلى إعادة صياغة قصة خلق السيدة حواء بما يتناسب مع الأفكار الليبرالية المعاصرة الداعية إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة، في كلّ الحقوق والواجبات، (فإذا كانت النصوص السنّية قد ذهبت في تفسير الآية هذا المذهب فقد فوّتت على نفسها فرصة ثمينة لإقرار المساواة والأصل المشترك والدعوة إلى تحمّل المسؤولية معا)<sup>349</sup>.

وهذا الموقف في تحليل رمزية الضلع الأعرج في حديث خلق السيدة حواء ما هو إلا عجز عن إدراك الحدث التاريخي، من خلال السعي إلى محايته بقراءة تاريخية عبر تحليل بنيوي لا يمكن له الكشف عن طبيعة الحدث إلا من خلال كونه أساطير لا زمانية، وهذا فيه من الاختزال ما يجعل "المعنى لا معنى" في

347 أوديب : شخصية أسطورية إغريقية تروي قصة شاب قتل أباه وتزوج من أمه من غير علم، ودلّ عليه ذلك الورم الموجود برجله، ينظر: (فتحي عبد العزيز، مقدمة تحقيقه لترجمة طه حسين لكتاب : أوديب وثيسوس لأندريه جيد، ص.1).

348 تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص.109.

349 باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص.71.

تراجع مربع إلى عالم الصمت، واللاتبادلية، وهكذا فإنه يذيب الدين في الطبيعة<sup>350</sup>، في عملية أسطورية متناقضة.

## 2/ الرد على استدالات الحداثيين السابقة.

ومما سبق يمكن رصد ثلاث نقاط يتم الارتكاز عليها في نقد ادعاء البنية التخيلية للسنة النبوية<sup>351</sup> وهي:

### - الرمز المتأول وعاء لا يصلح أن تتموضع فيه السنة:

لا شك أنّ السنة النبوية أوسع من أن تكون رموزا يمكن تأويلها بالكليّة، بل هي إما نصوص شارحة لكتاب الله عز وجل، وإما مبيّنة لأحكام لم يأتي الكتاب العزيز بذكرها، وما كان حاله التبيان، أصبح من خصائصه الوضوح والإحكام، وكلما ازداد النص وضوحا كلما أصبح عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في قوالب رمزية متأولة.

إن الدلالة التي تقرّرها السنة بوصفها نصا شارحا مكتملا، هي الدلالة الأصلية المقدّمة على كلّ دلالة ثانوية، وتصبح الدلالة الرمزية بذلك دلالة ثانوية لا يستقيم معناها إلا في ظلّ اندراجها ضمن الدلالة الأصلية، فإذا كانت خارجة عنها مناقضة لها - كما هو الحال في التأويلية السابقة - سقط الاعتبار بها، ومن هنا يقرّر "ريكور (Ricoeur)" أن (الدلالة الرمزية مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية، عن طريق الدلالة الأولية ... [ف]الدلالة الأصلية تعطي الثانوية بصفتها معنى المعنى)<sup>352</sup>.

لا يعقل أن المساحة التي تنظر لها السنة النبوية، على اتساع مجالاتها من عقائد ومعاملات وأخلاق وتواريخ، هي مجال خصب للتأويل الرمزي، ولو ادعا مدّع ذلك، لكانت اللغة نفسها باختلاف وسائطها (أسماء - أفعال - حروف) قابلة للتأويل، وهذا لا يدّعيه مدّع، ومن هنا نجد اقتصار التأويل الرمزيّ على نصوص الغيب والمعجزات دون غيرها.

إنّ محاولة إعادة فهم نصوص الغيب الواردة في السنة كي تتلاءم مع العقلانية المحدودة في إطار الحواس والأمر القابل للملاحظة والتجريب، أمر قد تجاوزته العقلانية نفسها، وأصبح اللهث وراء هذا المقصود

350 ينظر: سايمن كلارك، أسس النبوية، ص. 194 - 195.

351 ينظر تفصيل هذه الانتقادات في مقال المنشور: رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر "سوزان سونتاغ نموذجاً"، مجلة التدوين، ص. 58-64.

352 بول ريكور، نظرية القراءة، ص. 98.

من قبيل الأمر اللامعقول، وهذا ما قرره رودولف أوتو (Rudolf Otto)<sup>353</sup> قائلاً : (ليست العقلانية ما يشاع عنها لدى العموم، إنكاراً للمعجز، وخلافها إرساءه؛ فهذه مفارقة خاطئة، كما هو بين، بل قل تافه)<sup>354</sup>، ذلك أنّ هذا المذهب الطبيعي المنكر للغيبات ينكر أمراً يجمله هو، ولم تستطع وسائله التوسّل إليها، ويعدّ إنكاره (تحريفًا للتاريخ، إذ يجمل جزءاً جوهرياً من الوقائع، التي يبحث تفسيرها)<sup>355</sup>.

#### - الرمزية التأويلية معيارية من جنس آخر.

إنّ فقه معاني السنّة النبوية قائم على أسس وضوابط مستقاة من المنهجية الإسلامية، فهو ذاتي التولّد، وما كان كذلك، كان أقرب إلى استبيان معانيه والكشف عن خباياها ومكونات ألفاظها. ولا يعاب على هذه الضوابط أنّها معيارية خائفة لتولّد المعاني، ذلك أنّ كل منهجي تأويلي لا بدّ أن يقوم على ضوابط لتحقيق المعنى المتوخى، وبهذا لا تعدّ المعيارية وصفاً قادحاً في ضوابط فهم السنّة النبوية، بقدر ما هي قوانين أقيمت للفهم.

إن الفكر الحدائبي أقام جلّ مشروعه التأويلي على قاعدة تجاوزه الأساليب المعيارية في الفهم، وطرح بدائل أخرى قائمة على حرّية إنتاج المعاني وتثوير كلّ الدلالات الممكنة للنص، في محاولة لاستبدال المعاني المتعارف عليها بأخرى جديدة، وهذا يشير عن وعي أو عن غير وعي إلى استياء فاضح تجاه النصوص النبوية، ومحاولة استبدالها بنصوص أخرى اخترع التأويل معانيها، وبهذا تحوّل السنّة النبوية إلى سلعة للاستعمال العام وفق ترسيمة ذهنية من الأصناف، مما يجعلها قابلة للإرادة والانصياع<sup>356</sup>، وكلّ ما كان كذلك كان مطبقاً لشروط المعيارية، وإن ادعا تلافيتها، ومن هنا يقع الفكر الحدائبي في تناقض حقيقي بين ادعاء الحرّية في التأويل وبين فرضه لقوانينه التأويلية على طرق الفهم.

وتزداد أزمة هذا الفكر إذا علمنا أنّ مادة تأويله هي الرموز التي يدعا تموضعها في النصوص النبوية، ذلك أنّ الرموز تحتاج إلى معايير تأويلية أدقّ من تلك المعايير المعتمدة في تأويل أي نص أدبي تأويلاً يكشف عن الدلالة، فالرمز وقصد الهروب من انتمائه المتشعب لعدّة ميادين، وجب تحديد مجال انتمائه، وقصد التخلص من المعاني غير الغوية فيه وجب التظاهر بمطلق خضوعه للقانون اللغوي، وقصد الهروب من

<sup>353</sup> رودولف أوتو: (1937-1869) فيلسوف ألماني، لوثري الانتساب، سعى للبرهنة على وجود الجانب الروحاني والمفارق والغيبي، من مؤلفاته: فكرة القدسي - روحانية الشرق وروحانية الغرب. ينظر: (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص.109).

<sup>354</sup> رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص.25.

<sup>355</sup> رودولف أوتو، المرجع نفسه، ص.268.

<sup>356</sup> ينظر، سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.22-25.

إشكالية تمثله للمعاني وجب الإقرار باستيعابه التام للنص، ولا شك أن هذه المحددات الرمزية لا تخرج عن حدود المعيارية<sup>357</sup>.

إنّ الأزمة التي يواجهها الفكر الحدائبي من خلال اعتماده على المحددات المعيارية للتأويلية الرمزية، تفتح عليه أبواباً واسعة من النقد، ذلك أنّها معايير ليست نابعة من ذات النص المتأول ومحيطه، فضلاً على وجود بديل آخر أثبت جدارته وصلاحيته إنتاجه الدلالية على مدار قرون فسيحة من الزمن، ولا شك أنّ هذا المأزق جدير بأن يقضي على الهالة التجديدية التي طالما غرّد الفكر الحدائبي ورفع رايته.

#### - التأويل عملية ذهنية بشرية لا تخرج عن نطاق التاريخية وقوانينها:

إن الحملة الشعواء التي قادها الحدائبيون تجاه طرائق الفهم التراثية للسنة النبوية، في مقابل هالة القداسة التي وسموا بها طرائقهم التأويلية للرموز، تتم عن شعور بمطلقية مناهجهم وعدم خضوعها لقوانين النقد التي أخضعوا إليها طرائق غيرهم في الفهم، وهذا ما جعلهم في غنى مطلق عن مراجعة هذه المناهج المستوردة من الغرب، بل كان همّهم الوحيد هو التماهي في لِي أعناق المناهج التراثية بما يحقق لهم مشابحة أكبر بطرائق الغربيين في تطبيقها على تراثهم.

إنّ الفارق الجوهرية الوحيد في طرائق فهم السنة بين المنهج الإسلامي والمنهج التأويلي المستورد من الغرب يكمن في أن الأول إنتاج إسلامي خالص وضع لمعالجة نصوص الإسلام والسنة النبوية، أما مناهج الفهم المستوردة من الغرب فهي لا تصلح إلا لمعالجة تراثهم، فلو تأملنا السبب الكامن وراء وضع منهجية تأويل الرموز في النصوص الدينية، لوجدناها ضرورة اقتضتها حاجة النصوص المقدسة المسيحية، لتغطية ما بها من ترهات وتحيلات قصد جعلها أكثر عقلانية وواقعية، وهذا ما أقرّ به رودولف أوتو إذ صرّح أنّه من أجل تعليم أي عقيدة مسيحية وجب الالتزام بالتزامين هامين، (إننا نحتاج في بادئ الأمر إلى أن نثبت لنا هامش الأسطورة، الذي يحيط بقصص الكتاب المقدس كلّ، ولا يفتأ يرجع مشكلة قائمة من أول الكتاب إلى آخر صفحة فيه. ونحتاج ثانياً، إلى أن نقيم الاعتبار لقيمة الرّمز... والفحوى الكثيف، الذي يميّز به قصص الكتاب المقدس من سواه، حتى ما هو فيه ذو طبيعة أسطورية...)<sup>358</sup>.

هذا النص شاهد على أمرين في غاية الأهمية، أما الأول فيتمثل في أنّ الرمزية مشكلة خاصة بتراث الديانة النصرانية، ولم يشترك الفكر الإسلامي الحاجة إلى هذه الفكرة رغم تعرّفه على الرّمز وعلى التأويل منذ حقب سحيقة. كما أنه يشهد على قضية أخرى وهي أنّ التأويل لا يخرج عن كونه ظاهرة

357 بول ريكور، نظرية القراءة، ص.98.

358 رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص.272.

يمكن تتبع تطوره وفق تسلسله التاريخي، ودراسته وفق قوانين التاريخية، لذا ينبغي أن يخضع ( للتقييم ضمن رؤية تاريخية للوعي البشري، فهو في بعض السياقات فعل تحرريّ : فهو وسيلة للمراجعة ، وتناقل القيم، والهروب من الماضي الميت، لكنّه في سياقات ثقافية أخرى : إنّه رجعيّ ، صلف ، رعديد ، وخنق )<sup>359</sup>.

\*\*\*

وفي ختام المبحث أمكن التأكيد على أنّ الأسطورية والمخيلية باعتبارهما آلية قرآنية للسنة النبوية، ما هي إلا وجه من أوجه الاستعارة للتأويلية المعاصرة، وبعيدة كلّ البعد عن التأويلية الإسلامية، التي حدّد العلماء المسلمون حدودها في مقتضيات صرف اللفظ من معناه الراجح إلى معنى آخر مرجوح لقربة قوية ودالة على ذلك. وهي بذلك متعدّرة التحقق خاصة في حقل نصوص السنة النبوية الصحيحة، ذلك أنّ النص النبوي نص شارح لنص تأسيسي آخر وهو القرآن الكريم، وما كان كذلك كان متعسّر التأويل.

359 سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.21.

#### المبحث الرابع: آلية التمثلات الاجتماعية الجماعية للسنة النبوية.

ترتبط هذه الآلية القرائية بسابقتها علاقة وثيقة، ذلك أنّ ما هو متقرر في الفكر الحدائبي أنّ التمثلات (تعبّر عن واقع فريد من نوعه يدلّ على رسوخ بنية ... شكل خاص لفكر رمزي له قواعد تشكيل وانتشار خاصة به)<sup>360</sup>، وترتبط التمثلات الاجتماعية بسلسلة المتتاليات الفكرية المتحوّرة، باعتبار أنّ التمثّل إعادة إنتاج لتصوّر أو لحدث تاريخي، كان للعوامل التاريخية أثر في صناعته، وصولاً إلى الصيغة النهائية التي يحاول الفرد تمثّلها. فهي بحسب نصر حامد أبو زيد (ترسخ الأسطورة لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك)<sup>361</sup>.

لذلك سأعمل في هذا المبحث على إعطاء مفهوم للتمثلات الاجتماعية، مع بيان آليات ومجالات اشتغالها، والحرص على استبيان موقف الحدائبيين منها، وطريقة توظيفهم لها في تفكيك قيمة ومكانة السنة، كما سأسعى جاهداً لانتقاد هذه الآلية.

#### المطلب الأول: مفهوم التمثلات الاجتماعية.

أما لغة فيدلّ الأصل "م ث ل" على معنى (مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي نظيره)<sup>362</sup>. أما اصطلاحاً فيمكن تعريفه بأنه عملية إعادة إنتاج ذهني ل: شخص؛ موضوع؛ حدث مادي أو معنوي؛ فكرة؛ أو غيرها<sup>363</sup>.

ويلاحظ توصيف التمثلات (بأنها اجتماعية لعدة أسباب أهمها: أنها مشتركة بين أفراد المجموعة، وكذلك لأنّها تتشكّل اجتماعياً عبر العلاقات داخل المجموعة)<sup>364</sup>، وعلى هذا فالتمثلات إنتاج اجتماعي خالص (يدلّ على رسوخ بنية الوعي الجماعي وطابعه الاستعلائي، أو آلة تصنيف الأشخاص والتصرفات، أو هيئة وسيطة بين الأيديولوجيات والممارسات، أو شكلاً خاصاً لفكر رمزي له قواعد تشكّل وانتشار خاصة به)<sup>365</sup>. وعلى ذلك فالتمثلات الاجتماعية هي نشاط وسيورة فردية، جماعية، وأيديولوجية، لها هدف ملموس يتمثّل في بناء الواقع المشترك لجماعة معينة، وترسيخ هويتها<sup>366</sup>.

360 جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ص.153.

361 نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص.111.

362 ابن فارس، مقاييس اللغة، ج:5، ص.296.

363 محمد خالدي، تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، رسالة ماجستير، ص.22.

364 نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص.32.

365 جيل فيريول، المرجع السابق، ص.153.

366 ينظر: محمد خالدي، المرجع السابق، ص.32.

ويطرح تعريف التمثلات الاجتماعية عدّة تساؤلات متعلّقة بثبات دلالة المصطلح واستقراره، وعلى ذلك فقد تمّ رصد عدّة مشكلات متعلّقة بالمفهوم وهي : الحركية، والاتساع، والتعقيد<sup>367</sup>، وتفصيل ذلك ما يأتي:

**1- الحركية:** ويقصد بالحيوية ما يطرأ على المفهوم من تغير جذريّ في معانيه في كلّ محطة

تنظيرية، ويلاحظ أنّ التغيّرات التي حدثت في المجتمعات الغربية مع ظهور الحداثة أدت إلى تغيير مصطلح التمثلات في حدّ ذاته، فالتمثلات الجماعية للدين التي طرحها دوركايم لتفسير الدين تفسيرا اجتماعيا، تم أطّرحها واستبدالها بمفهوم التمثلات الاجتماعية الواسعة الانتشار في نطاقات واسعة من المجالات<sup>368</sup>.

**2- الاتساع:** لقد انتشر مفهوم التمثّل في مساحات شاسعة من الميادين المنتسبة للعلوم

الإنسانية، كعلوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا... وهذا ما ساهم في تعميق أزمة المصطلح، وجعل الإمساك بمدلوله غير ممكن، وأصبح للأيديولوجيا دور كبير في ترسيخ مدلولاته<sup>369</sup>.

**3- التعقيد:** فقصد فهم ظاهرة التمثلات يجب اعتبار وجهات النظر المعرفية، المتركّبة من

آليات نفسية، مع وجوب تحليل العمليات الاجتماعية، ومن جهة أخرى، يجب استبانة النشاط الذهني في المجموعات المدروسة أو في المجتمع، مع ضرورة معرفة المؤثرات المتحكمة في هذا النشاط كالأيديولوجيا، مع وجوب الإحاطة بأثر اللغويات والسلوكيات والماديات<sup>370</sup>، ولا شك أن هذه التركيبة متشابكة في تصميمها، يتعدّد استيفاء تحليلها حتى في الظواهر الماثلة أمامنا، فكيف نستطيع ادعاء حصولها في ظواهر غائبة عنا.

**المطلب الثاني: آلية اشتغال التمثلات الاجتماعية وميكانيزماتها ومجالاتها.**

يهتم التمثّل بدراسة تجلّ ظاهرة ما في المجتمع، فيقوم الدارس بمحاول سبر تمثّل الأفراد لتلك الظاهرة، وما مدى تأثيرها على سلوكهم، وعلى ذلك فالتمثّل دراسة لتقييم الأثر، وليست دراسة في تقييم الظاهرة من جهة إيجابيتها أو سلبيتها في ذاتها، ولا من جهة صحّتها أو ضعفها المعرفي.

367 ينظر: محمد خالدي، تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، رسالة ماجستير، ص.33.

368 ينظر: محمد خالدي، المرجع نفسه، ص.33.

369 ينظر: محمد خالدي، المرجع نفسه، ص.33.

370 Denise Jodelet, les représentation sociale , p.61.

وإنّ البحث في آلية ومجال اشتغال التمثلات الاجتماعية، يكشف لنا - فضلا عن المعطيات النظرية- عن مدى صلاحية اشتغال هذه الآلية في ميدان ما، وهذا ما سنحاول إسقاطه للكشف عن مدى صلاحية اشتغال هذه الآلية في حقل السنّة النبوية.

أولا: آلية اشتغال التمثلات الاجتماعية:

يرى "موسكوفيتشي (Moscovici)"<sup>371</sup> أنّ الوصول إلى المعرفة التي تمّ بها لنا التمثلات الاجتماعية ينبغي أن تركز على تحصيل المعرفة من خلال الإجابة على الأسئلة التالية " من يعلم؟ " وأين لنا أن نعرف؟ " وما الذي نعرفه، ومع أيّ تأثير؟"<sup>372</sup> ولا شك أنّ هذه التساؤلات تدور حول استكشاف مصدر المعرفة المتمثلة، والطريقة المنتهجة في ذلك، وموضوع المعرفة، وأثر الأحكام المسبقة في ذلك. ومن هنا يمكن استنتاج أنّ مفهوم التمثّل مبنيّ على ثلاثة أبعاد وهي: (المواقف - المعلومات - والأحكام المسبقة)<sup>373</sup>.

أ/ **المواقف:** تعني الدراسات التمثيلية باستكشاف المواقف (الإيجابية - والسلبية) للمجتمع تجاه ظاهرة ما، كما تعني باستكشاف حجم تأثير تلك المواقف على سلوكياتهم، وردود أفعالهم. وخطوة "استكشاف المواقف" تعدّ اللبنة الأولى للتعرف على المعلومات التي يحملها المجتمع تجاه تلك الظاهرة، كما تبرز الأحكام المسبقة التي توجه سير مواقفهم المتبنية.

ب/ **المعلومات:** تبحث الدراسات التمثيلية في الكشف عن المصدر الذي يستقى منه المجتمع معلوماته تجاه الظاهرة المدروسة، كما تعني بالبحث حول طرق وأساليب توصّلهم إلى تلك المعلومات. ومعلومات المصدر لا تعني أبدا تطابقها مع المعلومات التي يمتلكها المجتمع تجاه تلك الظاهرة.

ت/ **الأحكام المسبقة:** تعبر الأحكام المسبقة عن النظرة غير الموضوعية، المفتقرة إلى دليل يعضدها، وهي نابعة أساسا من الأيديولوجيا والتصورات الراسخة (فالأفكار التي تغرس في ذهن الشخص في الطفولة تظلّ... في خلفية تفكيره... وهذا ما سيدفعه... إلى السعي وراء جعل الوقائع مطابقة للأفكار المغروسة ولم يكن لهذه الأخيرة أيّ سند واقعي)<sup>374</sup>.

371 سيرغ موسكوفيتشي (Moscovici): (1925-2014) عالم نفس اجتماعي، ومؤرخ علوم فرنسي من أصل روماني، يعد أحد مؤسسي علم النفس الاجتماعي الأوروبي، من مؤلفاته: التصورات الاجتماعية - التأسيس الحديث لعلم النفس الاجتماعي. (ينظر: <https://ar.wikipedia.org>).

372 Denise Jodelet, **les représentation sociale**.P.61-62.

373 ينظر: محمد خالدي، **تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، رسالة ماجستير**، ص.66.

374 عليّ الدشتي، **23 عاما دراسة في السيرة النبوية المحمدية**، ص.28.

ثانياً: ميكانيزمات<sup>375</sup> تشكيل الفعل التصوري:

إنّ الوصول إلى استكشاف هذه البنية من التمثلات الاجتماعية وإلى صيغتها النهائية، يجب أن تقتصر في نظر أرباب هذا العلم بميكانيزمات تشكل جهازاً مفهوماً تأسيساً لكل فعل تصوري، ومركباته تتجلى في ميكانيزمان هما: التوضيح والترسيخ<sup>376</sup>.

أ/ التوضيح: وهو الإزاحة التدريجية للمعاني والدلالات التي لا يُقدر على تجسيدها على أرض الواقع، وتمر حسب جودليت (Jodelet)<sup>377</sup> بثلاث مراحل هي:

- مرحلة البناء الانتقائي: وهي مرحلة غرلة المعلومات التي يتلقاها الفرد تجاه الموضوع المتصور، وفق معايير ثقافية، مما يؤدي إلى تحوير في تلك المعلومات، إما بالزيادة أو بالنقصان، وذلك قصد التوافق مع الأحكام المسبقة، تمهيداً لإصدار المواقف تجاه الموضوع المتصور.

- مرحلة تكوين النموذج: وهي مرحلة بنائية بالدرجة الأولى، حيث تنتظم فيه العناصر المنتقاة سالفاً في وحدة تركيبية تجعلها أكثر انسجاماً واتساقاً وأسهل للتداول الاجتماعي.

- مرحلة التطبيع: وفيها يتم تطبيع النموذج السابق من خلال جعله حقيقة مترسّخة في الضمير الاجتماعي، لا محيد عنها لكونها أصبحت من البديهيات والمسلمات الاجتماعية.

ب/ الترسيخ: وهي عملية تضمين عناصر الموضوع الجديد في الشبكة المعرفية الموجودة سابقاً، وذلك من خلال ثلاث آليات وهي:

- إضفاء المعنى الدلالي: للموضوع المتصور من قبل الجماعة المعنية بالتصور، بحيث يصبح للموضوع معناً مضبوطاً ضمن الإطار الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وهذا ما يترجم ميل الأفراد إلى تحويل غير المؤلف إلى مؤلف.

- التأويل: فلا يستطيع أفراد المجتمع القيام بعملية التحويل هذه إلا عن طريق تأويل عناصر الموضوع المتصور، وهذا ما يجعل هذه العناصر أقرب إلى أن تكون وسائل.

- الإدراج ضمن نظام تفكير مسبق: وذلك عن طريق الاستدخال والاستملاك للموضوع عن طريق الحذف والزيادة فيه وفق نظام تصنيفي ذاتي<sup>378</sup>.

<sup>375</sup> الميكانيزم: مرعب من المصطلح الفرنسي mécanisme والذي يعني الآلية، غير أنّ إضافة الزائدة : ism في آخر المفردة الفرنسية، يجعل منه مصطلحاً يعبر عن المذهبية والأيدولوجيا، إذن فالميكانيزم هنا يعبر عن الآلية المشبعة بمخلفات أيديولوجية.

<sup>376</sup> ينظر: الحاج الشيخ سمية، التصورات الاجتماعية للمرض العقلي عند الأطباء، رسالة ماجستير، ص.47.

<sup>377</sup> دينيس جودليت (Denise Jodelet): أكاديمية فرنسية، متخصصة في دراسة التمثل الاجتماعي، من مؤلفاتها: التصورات الاجتماعية - الأرض الغائبة. (ينظر: <https://www.babelio.com>).

ثالثا: مجالات اشتغال التمثلات الاجتماعية.

يمكن رصد مجالين تشتغل فيهما التمثلات الاجتماعية وهما المجال الرمزي، والمجال الاجتماعي، ويقدر ما هما متناقضان فهما أبعد ما يكونا من النصوص الدينية، وتفصيل الكلام عليهما ما يأتي:

أ/ المجال الرمزي:

إنّ الاقتراب من التجربة هو البعد المنهجيّ الجديد الذي حاولت نظرية التمثلات الاعتماد عليه كطريقة لتفسير الظاهرة. (دراسة التمثلات الاجتماعية لا تهتم بالعوامل والسلوكيات الملاحظة مباشرة بل تركز على أبعادها الرمزية... وهكذا تتجاوز الدراسة التجريبية أهدافها الكلاسيكية التي تركز على إيجاد العلاقات السببية بين المتغيرات التجريبية، وبالتالي تحاول إضافة بعد آخر للدراسة هو دلالة وإيجاء كل متغير)<sup>379</sup>.

إنّ محاولة نمذجة الظاهرة في شكل قوالب رمزية يكشف عن محاولة قلب الوصف الظاهري إلى رمزية قابلة للتأويل، وهذا يقدر ما هو هروب عن مواجهة ظواهر الحقائق، فإنه ترجيح ضمني لدلالات مفترضة يقترحها التأويل ويعمل على تمريرها.

إنّ علاقة التمثلات بالرموز يذكّرنا بعلاقة الرموز بالصور الرمزية ذلك أن الصورة تعبير عن تمثل ما يتركب في الذهن أو يتجسّد في إشكال ما، ومن هنا يذهب أحد رواد هذه النظرية<sup>380</sup> (إلى الإلحاح على العلاقة الوطيدة التي تجمع مفهومي الصورة والتمثل... ويستنتج أنّ لفظة تمثّل تعني إذن الفعل في حين أنّ لفظة صورة تشير إلى الشكل، فالصورة هي الشكل الذي اخترنا أن نمثل به الشيء)<sup>381</sup>.

ب/ المجال الاجتماعي:

إنّ دراسة التمثلات دراسة رمزية لا يتوافق كثيرا مع شروط موضعها اجتماعيا، ذلك أن التمثلات لا تكون اجتماعية إلا إذا توفرت فيها خصائص وهي:

- خاصية الكم: فكلما كانت التمثلات ذات توسّع وانتشار كلما اكتسبت طابعا اجتماعيا.
- خاصية المتنوع: وذلك من حيث كون التمثلات تعبّر عن تنظيم اجتماعي.

378 ينظر: الحاج الشيخ سمية، التصورات الاجتماعية للمرض العقلي عند الأطباء، ص. 47-52.

379 محمد خالدي، تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، رسالة ماجستير، ص. 34.

380 وهو باسكال موليني. ينظر (نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 34).

381 نادر الحمامي، المرجع نفسه، ص. 34-35.

- **خاصية وظائفية:** من جهة كون التمثلات مساهمة في التسيير والتوجيه والقيادة<sup>382</sup>.

إنّ تأويل التمثلات ذات السعة الانتشارية الواسعة يجسّد هروبا وقفزا على مفاهيم واضحة لدى فئة اجتماعية كبيرة وواسعة. كما أنّ التنظيم الاجتماعيّ يقوم على هياكل تنظيمية يصعب تجاوزها اجتماعيا مما يجعل المقررات الناتجة عنها أبعد ما تكون من الرمزية ذات الدلالات الإيحائية المرنة التي يصعب تمثيلها فضلا عن تأويلها. أما المنظور الوظيفيّ في التمثلات فهو أبعد من أن يكون ذا طبيعة رمزية، ذلك أنّ الوظيفة تقتضي تأدية مقتضاها والتوصل إلى مقاصدها وفق سيرورة محددة وواضحة وهذا ما ينتفي مع طبيعة الرمز الذي ليس لتأويلاته تفسير محدد لمؤدى الوظيفة.

ومن خلال ما سبق عرضه يمكن القول إنّ الظاهرة الدينية تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية تمثلية خالصة، ذلك أنّ تكيفها عن طريق الرمز يجعلها متنافية تماما مع المقصود الوظيفي للتمثل من خلال كونه ظاهرة اجتماعية، وهكذا يثبت العجز المنهجي المتبع في دراسة التمثلات في معالجة الظاهرة الدينية خاصة من جهة كونها نصوصا متلقاة من القائل الأوّل لها، مما ينغص عليها عملية إثبات التعرّض للتغير والتبدل وفقا لمتطلبات الأيديولوجية الاجتماعية.

#### المطلب الثالث: التطبيق الحداثي للتمثلات الاجتماعية على السنة النبوية.

يري الفكر الحداثي أنّ السنة النبوية بمادتها المعرفية الغنية التي تحويها ما هي إلا حلقة وصل يمكن الاطلاع من خلالها على صدى التمثلات الاجتماعية للمجتمع الجاهلي والتي تلقفها المجتمع الإسلامي وأصبحت له صورة موجّهة تأسست عليها بنيته المعرفية اللاحقة، ومن ثمت فهو يسعى لاستكشاف التمثلات التي استنسخها المجتمع الإسلامي من المجتمع الجاهليّ وحاول جعلها من صميم دينه.

وهذا في محاولة واضحة لنمذجة الدين في قوالب اجتماعية، ومن هنا صدح أحد الحداثيين قائلا: (إن الإسلام ورث الكثير من عرب الجزيرة واستعار العديد من الأنظمة التي كانت سائدة بينهم في شتى المجالات: الأخلاقية والاقتصادية والقانونية والسياسية واللسانية، إلبي أعرف أنّ علماء الاجتماع يرون أنّ التنظيم الاجتماعيّ أو الحياة الاجتماعية تجمع ذلك كلّه، ولكنني قصدت التمييز بينها ليدرك القارئ المدى الواسع للبصمات العربية في الإسلام)<sup>383</sup>.

382 ينظر: محمد خالدي، تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، ص.34.

383 خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، ص.09.

ولا شك أنّ هذه المقولة نسجت على منوال ما قرره المستشرق اليهودي "جولدتسيهر (Goldziher)"<sup>384</sup> في تعريفه للسنة النبوية، إذ قال إنّها : جوهر العادات وتفكير الأمة قديماً، واتخذت قانوناً مقدساً وراء القرآن سواء كانت مسموعة أو مكتوبة كما هو الحال عند اليهود<sup>385</sup>. ولا ريب أنّ تعاليم السنة تمتاز بكونها مدوّنة يعسر التفلسف من نسبتها إلى مشرّعها إذا صحّ الطريق إليه، أما العادات المجتمعية الجاهلية فهي غير مدوّنة، ولا يُحتفى بها على الصعيد العلمي، ورغم هذا التباين الجليّ فإنّ الحداثيين يجعلون تمسك العربيّ بتقاليده هي عين الطريقة التي تمّ من خلالها تدوين السنة، مما أفرز استمرارها عبر الزمن وأصبحت ديناً رسمياً يتدين به، كما يتدين بتعاليم السنة المنقولة إلينا بالأسانيد الصحيحة، ومن هنا يقول أحدهم: (إنّ الاعتقادات والعبادات والعادات مدونة بأمانة في مدوّنات قديمة جدا ... [وهي] تحيل إلى القرآن والأحاديث، التي تحيل بدورها إلى ممارسات أقدم بكثير مما رواه مؤرخون متحمسون. سواء بطريق الرواية... ضاغطين قدر الإمكان حلقات التسلسل... أم بطريق القيام بجمع الآثار الباقية لدى البدو... وعلى هذا النحو يبدو ممكناً الكلام على تواصل القدسي لدى العرب، منذ العصر ما قبل الإسلاميّ حتى أيامنا، بمعنى أنّ المقصود ألوهية واحدة، ممارسات شعائرية واحدة... مع ربط الكل وتكيفه مع رؤية توحيدية للعالم)<sup>386</sup>.

لا نختلف مع القائل إذا كان مقصوده أنّ المقدس في الإسلام له ارتباط وثيق بديانة إبراهيم عليه السلام، فقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤكد أنه على ملة إبراهيم، ولا يستغرب من العرب أن يستمروا في تقليد كثيراً من شعائر أبيهم إبراهيم حتى في الجاهلية، لذا فالأجدر بالقائل أن يحدد الرابط الواصل بين ما توارثه العرب في الجاهلية ولها استمرار في الإسلام، لا أن يطلق كلاماً يفهم من خلاله أسبقية المجتمع الجاهلي لتأسيس تلك العبادات ومن ثمّ تلقّف الإسلام لها وتمثله لشعائرها، خصوصاً إذا علمنا أنّ الإسلام قد سقّه العادات الجاهلية المستحدثة والتي لم تكن من صميم الديانة الإبراهيمية، كما أتى بتشريعات جديدة لم تكن لا في الديانة الإبراهيمية ولا في غيرها من الديانات السماوية، ومع هذا يتغاضى الفكر الحداثي عن هذه الحقائق ويأبى إلا أن يصدر إطلاقات خالية من المستند العلميّ.

384 إجناس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher): (1921-1850) مستشرق مجري من أصول يهودية، من الدّ الناقلين على الإسلام، من مؤلفاته : العقيدة والشريعة في الإسلام - مذاهب التفسير الإسلامي. (ينظر: عبد الرحمن بدوي ، معجم المستشرقين ، ص.179-203).

385 ينظر: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص.49.

386 يوسف شلحيد، بني المقدس عند العرب، ص.169.

يقف الفكر الحداثي حائرا إزاء التغييرات العقائدية والتشريعية التي أحدثها الإسلام في المجتمع الجاهلي، وكانت ردة فعله لتجاوز هذه المقررات أنّ إدعا أنّ نبي الإسلام تجاوز من خلال عقلية فذة التمثلات الاجتماعية، ليظهر عبقرية منقطعة النظير في الابتكار، متناسيا أنّ القرآن قد برأ النبيّ من أن يأتي بشيء من قبله، ومن هذا القبيل نجد أحدهم يقول: (وعرف نبي الإسلام كيف يتغلب على المصاعب، فهو لم يصنع لغير نداء قلبه وضميره، ورفض أن يظل ساكتا عن المواجد العميقة التي كانت تهر الفئات الاجتماعية، فراح يصغي إلى التمثل الجماعيّ، وأعطاه معنى، هو حرية التفكير بشكل مختلف عن الجماعة، وتفسيرا شخصيا. وهنا بالذات، تبدو لنا الحجة الراسخة على أصالته وعبقريته. لقد كانت رسالة التوحيد قدره الخاص. ورفع شعلتها عاليا، لدرجة يبدو من النافل التساؤل، في معرض الكلام على مجده، عن الأصل الإلهي أو الاجتماعي لرسالته، كما لو كان لا يزال ممكنا الفصل بين المصدرين الكبيرين للوحي والعمل)<sup>387</sup>.

إنّ ما هو متعارف عليه عند علماء الاجتماع أنّ التمثلات الفردية هي التي تتعرض للتغير حسب تأثير التمثلات الجماعية لها، أما لو تعرضت التمثلات الجماعية للتغير وفق مقتضيات التمثلات الفردية ومقولاتها، خرج الأمر أساسا عن كونه تمثلا، وأصبح استدعاء الفكر الحداثي لمفهوم التمثلات الفردية المؤثرة كما هو واضح في هذا النصّ المقتبس يقوّض أساسا مفهوم التمثل الاجتماعي ويحقق انفلاتا يجعل من الفرد محور العملية ومركبها الأوّل، ومن هنا تنهاوى ادعاءات تمثّل النبيّ للعادات والتقاليد الاجتماعية الجاهلية.

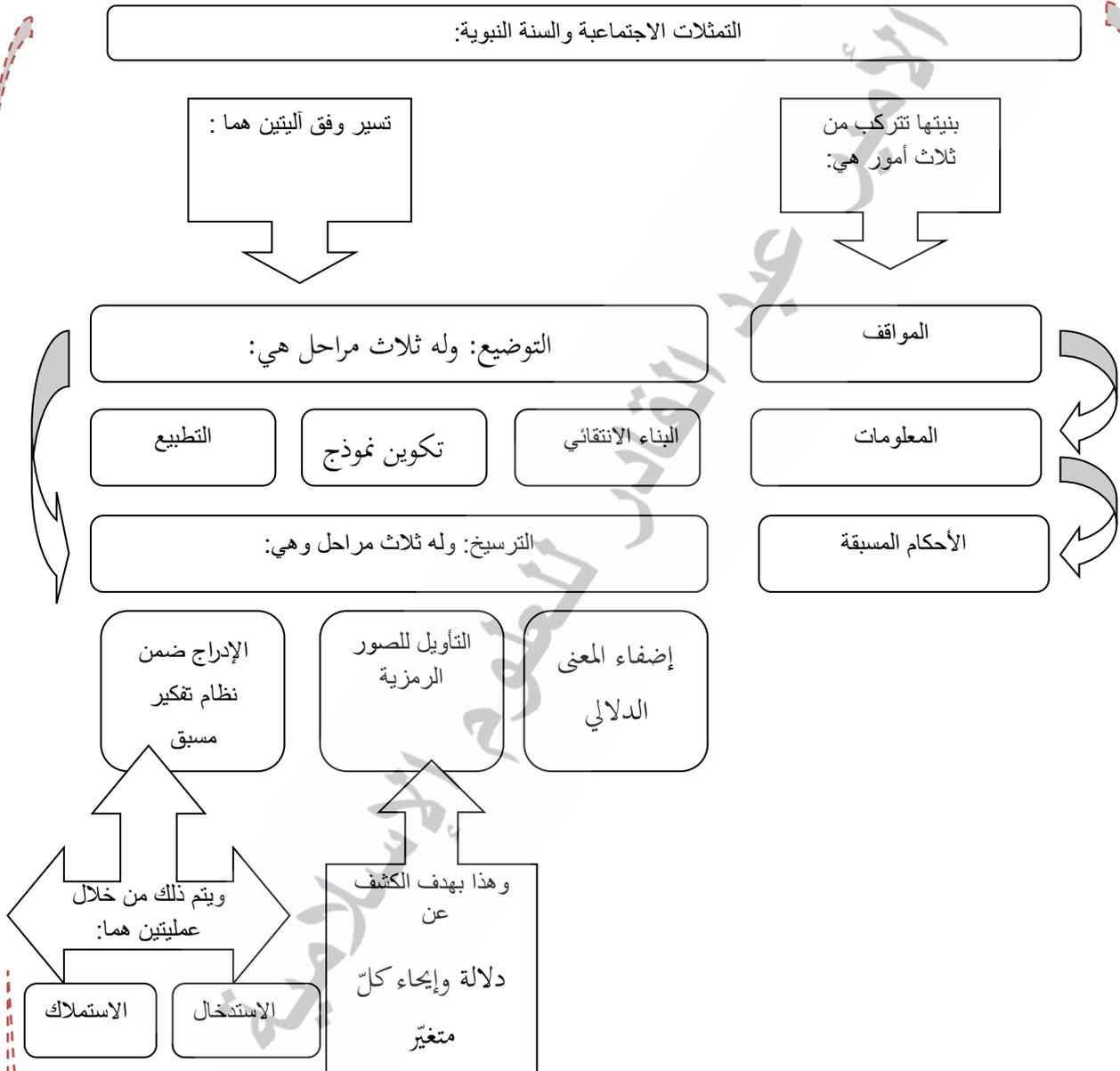
ومع هذا فلا يصلح أن يطلق على الأقوال والأفعال النبوية أنّها تمثلات فردية، ذلك أنّها ليست نتاجا لنشأة الأفكار وسيورتها، كما أنّها ليست أفكار منتجة بهدف الربط بين ما هو رمزي من معتقدات وأفكار أيديولوجية وما هو اجتماعي قصد المواءمة بينهما، ذلك أنّ السنة شريعة إلهية بتطبيق محمديّ، كما أنّها ليست إفرانزا لأيدولوجية أو معتقدات اجتماعية جاهلية لأنّها بعيدة كلّ البعد عن معنى الأيدولوجيا .

إنّ ما يعجز عنه منهج التمثل الاجتماعي هو قدرته على دراسة السنة النبوية دراسة تقييمية لمدى صحتها وضعفها، فهو بمثابة تأويل لواقع تشكل السنة لا تمحيصا لمفرداتها، كما هو متعارف عليه في منهج النقد الحديثي المبني على معرفة دقيقة بكل طرق الحديث الواحد وعلله الخفية، وهذا يقتضي الدراية الواسعة لكل شاردة ووادة على أقوال النبي وأفعاله، وهذا ما يمنح هذه المعرفة يقينا علميا أكبر، بخلاف منهج التمثل الذي ما يرمي به الباحث في السنة إلا التشكيك في أصالتها على غير منهجية

<sup>387</sup> يوسف شلحيد، بني المقدس عند العرب، ص. 176.

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحدائبي العربي

دقيقة شاملة، وهكذا تكون المقاربة المنهجية لعلماء الحديث قائمة على الاستقصاء المنتج، أما منهجية الفكر الحدائبي فتستند إلى التعميم الهادم. وفيما يأتي مخطط يلخص منهج الفكر الحدائبي لدراسة السنة وفق منهج التمثلات الاجتماعية:



- السنة هي مجرد صور رمزية صنعها المتخيل
- السنة فعل اجتماعي ناشئ عن ظروف سياسة واقتصادية وثقافية ساهمت في تشكيله.
- السنة فعل تاريخي قابل للتأويل.

#### المطلب الرابع : دراسة نموذج: التمثل الاجتماعي لعدالة الصحابة.

يرى الباحث "نادر الحمامي" أنّ صورة الصحابي المتعارف عليها في كتب الحديث والسير والتراجم والطبقات، نابعة من تمثل وإعجاب اجتماعي بجيل الصحابة، وهذا التمثل اكتسب طابعا اجتماعيا تغذى من روافد سياسية وتاريخية وحضارية مختلفة ساهمت في بلورة الصورة عن طريق الحذف والزيادة (فصورة الصحابة كما رسمتها الأدبيات السننية بالخصوص من خلال الفضائل والمناقب والأخبار نابعة من تمثّل مخصوص لجيل الصحابة ودورهم في الإسلام، غير أنّه تمثّل اجتماعي أيضا، أي إنّ له وظائف اجتماعية تمس العقائد والسلوك فتتلون الصورة وفق ذلك بإكراهات تاريخية وحضارية مختلفة)<sup>388</sup>.

ولقد حاول الباحث بناء موقفه هذا من خلال الاستنجد بميكانيزمات البحث في التمثل الاجتماعي، ويمكننا تصنيف أقواله وفق التراتبية السابقة لبنية وآليات اشتغال التمثلات الاجتماعية كما يأتي:

#### أولا: بنية التمثلات الاجتماعية لعدالة الصحابة:

لقد حاول الباحث استكشاف المواقف والمعلومات والأحكام المسبقة التي تتعلق بالصحابة الكرام من جهة عدالتهم باعتبارها تمثلا اجتماعيا أكثر منها حقيقة دينية ترسخت مع منطوق النصوص الإسلامية التأسيسية وبيان ذلك ما يأتي:

أ/ **المواقف:** يرى الباحث أن الفكر الإسلامي السنّي قد طُبِعَ على موقفٍ تقليدي من الصحابة يتجلى في تقديس الصحابة واحترامهم واعتقاد الأفضل في حقهم، فهم نقلة الوحي والدين والظعن فيهم يستوجب الطعن في الدين، (صورة الصحابة في كتب الحديث صورة جميلة صاغها الضمير الإسلامي دفاعا عن السلف الذي حنّ إليه دائما واعتبره أفضل أجيال التاريخ)<sup>389</sup>.

لم يخطئ الباحث في بيان صورة الصحابي في الفكر السنّي، غير أنّ طابع التقديس واعتقاد العصمة في الصحابة لم يكن نهج أهل السنة، فالصحابة مثل غيرهم في جواز وقوع الخطأ منهم، لكن لا يعتقد في أحدهم أن يكذب متعمدا على النبي صلى الله عليه وسلم، (فليس المراد ... استحالة المعصية منهم، وإنما المراد قبول روايتهم من غير تكلف ببحث عن أسباب العدالة وطلب التوكية، إلا إن ثبت ارتكاب قاذح، ولم يثبت ذلك ولله الحمد، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير؛ فإنه لا يصح، وما صح فله تأويل صحيح)<sup>390</sup>.

388 نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص.35.

389 نادر الحمامي، المرجع نفسه، ص.351.

390 السخاوي، فتح المغيب، ج:4، ص.101.

وراح الباحث يشّع على أهل السنة موقفهم القاضي باتصاف كل الصحابة بالعدالة، لأنه مسوغ لاستمرار النبوة عبر التاريخ وإن كان انقضاؤها العقائدي أمر محسوم فيه، ذلك (أنّ صورة الصحابي ترمي، فيما ترمي إليه ، إلى محاولة أهل السنة الإلحاح على أنّ النبوة قد ختمت عقائديا غير أنّها استمرت في التاريخ، بفضل الصحابة الذين كانوا في المنظور السنّي العام مواصلة للنبوة باعتبارهم قد حافظوا على الدين الذي شاهدوا نشأته وتطوره في فترة النبوة)<sup>391</sup>.

لا يوافق الباحث على هذا الطرح ، ذلك أنّ موقف أهل السنة من الصحابة يقتصر فقط على احترامهم وتبجيلهم لسابقتهم وفضلهم في الإسلام، أما أن تناط بهم الصفات المتعلقة بالنبويّ صلى الله عليه وسلّم، فهذا لم يقل به سنّي قط، ولو تأملنا أخص صفة امتاز بها النبي وهي العصمة لما وجدنا أحدا يقول باتصاف الصحابة بها، بل إنّ العوارض البشرية مثل الخطأ والنسيان والوقوع في المعصية أمر ثابت فيهم، كما أنّ دورهم في حفظ الدين لا يعدو أن يكون نقلا أميناً لما قاله النبي أو فعله، وليس عملهم هذا تشريعا مستقلا من عند أنفسهم، فلا يستقيم أن يقال لناقل الشيء أنه موجد أو مبتكره، إنما كان عملهم مثل عمل المؤرخ النزيه الناقل بأمانة وصدق وتحري.

غير أنّه إذا كان مقصود الباحث أنّ الصحابة ينظر إليهم بعين الاحترام لأنهم نقلة الوحي النبوي الكريم، فهذا صحيح، وهو ينطبق على كلّ راو تتوافر فيه شروط المحدثين في النقل الأمين، وهذا ليس مخصوص بالصحابة دون غيرهم، وهذا مصداقا لما قاله رسول الله: (نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه)<sup>392</sup>.

**ب/ المصادر:** يرى الباحث أيضا أنّ صورة الصحابي عند أهل السنة مستقاة أساسا من منبعين من منابع العلم، أما الأول: فهو المنتمي إلى الثقافة العاملة، والتي تمثلها كتب الحديث والطبقات، والتي عليها المعول عند أهل السنة؛ أما الثاني: فيتمثل في المتخيل الشعبي، الذي اخترق المنظومة المعرفية العاملة وتمركز بداخلها، وأصبح هو المرجح داخل هذه الثقافة، ومن هنا وصل إلى قناعة راسخة مفادها ، وأنه (من خلال اطلاعه على كتب الحديث، وهي المنتمية إلى أرقى اختصاصات الثقافة العاملة لقيامها نظريا

391 نادر الحمادي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص.356.

392 رواه من حديث زيد بن ثابت، كلّ من : الترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، حديث رقم: 2656، ج:5، ص.33. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب من بلغ علما، حديث رقم: 230، ج:1، ص.84. وقال فيه الترمذي (السنن 33/5): حديث حسن.

على التحري والتثبت في الرواية وطرقها، فهي كتب اخترقها المتخيل، بوصفه نمطا من أنماط التفكير<sup>393</sup>.

ويرى الباحث أن تمركز الثقافة الشعبية ساهم في إعطاء بعد اجتماعي واسع الانتشار لصورة الصحابي، وهي مستمدة ذاتها من الصورة التي حظي بها النبي عند عموم المسلمين، (فقد كانت أسس تشكيل الصورة المتخيلة ثابتة، سواء تعلق الأمر بالنبي أو بأصحابه، ولذلك أيضا أمكن المقارنة بين القصص والأخبار المنسوجة في فضل الصحابة وما روي من شمائل النبي في كتب السيرة والتاريخ والأحاديث وغيرها، فقد تسللت الثقافة الشعبية إلى متون الثقافة العاملة، لتُكسِبَ الخبر انتشارا وتحدد له وظائف في الاجتماع)<sup>394</sup>.

إنّ أساس التصنيف الذي جعله الباحث محددًا للتمييز بين الثقافة العاملة والشعبية يتمثل في التزام الأولى بشروط الرواية ومحدداتها، أي ذلك المنهج الذي رسمه المحدثون لقبول الروايات أو رفضها، وكان من نتاجها مدونات الحديث؛ أما الثانية فهي منفصلة عن تلك الشروط، بل هي ملتزمة بشروط المتخيل وطرق حصوله. غير أنّ الباحث في تقريره لاخترق المتخيل للثقافة العاملة لم يبرر ويبرز طرق التغلغل هذه، بل إنه لم يستطع التمييز بين الثقافة العاملة والثقافة الشعبية في تطبيقاته، وبرر موقفه هذا بأنّ المتخيل قد اخترق جميع مدونات المحدثين، فلا داعي للتمييز بين الصحيح وغيره، ومن هنا قال: (ولما رأينا أنّ المتخيل فيما يتعلق بفضائل الصحابة قد اخترق كتب الحديث ... اخترناها مدونة لبحثنا دون غيرها .... غير أنّ كتب الحديث عديدة ... فاخترنا في مقدمتها ما يعرف بالكتب التسعة ... والمستدرك ... والمعجم الكبير للطبراني، نظرا إلى أنه من أكثر كتب الحديث عناية بفضائل الصحابة ... ونقف فيه على روايات لم تثبتها الكتب التسعة ... غير أنّ في أخبار المدونة ما يكشف عن أغراض جدالية تشكّلت على التدرّج إزاء المخالفين في العقيدة مما سمح لنا بالمقارنة مع ما ورد في مصنّفات المخالفين لأهل السنة)<sup>395</sup>. وكان منطقيًا أن يستعين بمدونتين إحداهما للمدونة العاملة والأخرى للمدونة الشعبية، وإن كان الأمر كما يدّعيه من الاختلاط الحاصل في مدونات الفئة العاملة بالثقافة الشعبية كان عليه أن يبرز مكانا حيدة المحدثين وفتتهم العاملة عن منهجهم مما جعل تلك الثقافة تتسرب إلى مصنّفاتهم، ولما لم يعتمد الباحث لإحدى الطريقتين بل استغنى عن ذلك بكلام إنشائي مرسل كان عمله هذا ستعوزه الدقة في إطلاق الأحكام.

393 نادر الحمادي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 36.

394 نادر الحمادي، المرجع نفسه، ص. 356.

395 نادر الحمادي، المرجع نفسه، ص. 37.

ومما ينبغي التنبيه إليه أنّ المدونة التي جعلها الباحث معوّلاً لدراسته لم يدّع أحد من علماء الحديث أنّ كلّ ما ورد فيها صحيح لم يخترقه الضعيف والموضوع، بل إنّ المعوّّل عليه عندهم فيما عدا الصحيحين، البحث عن صحة كلّ حديث عن حدا، ولو كان الباحث التزم منهجية أهل الحديث في ذلك ثمّ تبين له أنّ المتخيل الشعبي قد اخترق هذه الكتب، لسلم له الأمر إذا كان اجتهاده صواباً، أما أنّه لم يعتمد إلى دراسة حال هذه الأخبار صحة وضعفاً، ثم قرر أنّ الثقافة الشعبية اخترقت الثقافة العاملة، فهذا مما لا يسلم له إطلاقاً، زد على ذلك فإنه وبغية تبرير وجود هذه الثقافة الشعبية في مركز الثقافة العاملة استنجد بالمدونة الشعبية والتي تكثر فيه الخرافات والأساطير ثم حاول إصاق نتائج هذه المنهجية التي اعتمدها بالمدونة السننية وهي منها براء.

ومن خلال هذا العرض الموجز للمصادر التي ادعا الباحث أنّها معوّّل لأهل السنة في بناء صورة الصحابة وعدالته، نجد أنّه لم يوفق لاختيار المدونة التي عليها معوّّل البحث والتنقيب عندهم، وأنه كان بعيداً كلّ البعد عن المنهجية المعتمدة عند أهل السنة في التعامل مع هذه المصادر.

**ت/ الأحكام المسبقة:** يدّعي الفكر الحديث أنّ المحدثين لما قاموا بتعديل كلّ الصحابة إنما استندوا في ذلك إلى أحكام وآراء مسبقة كانت هي الفيصل في تثبيت هذا الحكم الكلّي، وهي راجعة في الأساس إلى إفرازات سياسية وعقائدية واجتماعية، ساهمت في تشكيل العقلية الدوغمائية الجزمية تجاه عدالة الصحابة، حتى أصبح من المستبعد ومن المحرّم مناقشة مسألة العدالة، ومن هنا يذكر الباحث أنّ (الهم الأول لفضائل الصحابة في كتب الحديث هو الشأن السياسي ومسألة الخلافة التي ستنشأ عنها كلّ الخلافات العقائدية بين المسلمين، ، ولئن كان هذا الأمر واضحاً ... في ما يتعلق بالخلفاء الأربعة... فإنّ استقراء فضائل صحابة آخرين ومقارنتها ... تكشف عن مدى ارتباط تلك الفضائل بدورها بالشأن السياسي ... غير أنّ الجدل السياسي - العقائدي كان في حاجة دائمة إلى النص وفهمه حتى يكتسب شرعية دينية متعالية فيضمن الانتشار الاجتماعي ويكتسب بذلك قوة ونفوذاً)<sup>396</sup>.

لا يتوقف الباحث عند هذا الحد بل تجاوزه إلى الإقرار باستحالة الفصل بين ما هو معرفي خالص وما هو سياسي فقرر قاعدة عامة مفادها أنّ (احتكار المعرفي يؤدي إلى السيطرة السياسية والاجتماعية، ومن هنا كان الفصل صعباً بين ما هو علمي وما هو سياسي في الفكر الإسلامي، وهذا أثر بشكل مباشر على فضائل الصحابة ذات المظهر العلمي والباطن السياسي)<sup>397</sup>.

396 نادر الحمادي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 354-354.

397 نادر الحمادي، المرجع نفسه، ص. 355.

إن هذه المقولة تفصح عن عدّة مزالق منهجية كبيرة منها، القفز عما هو مقرّر بالأدلة القرآنية الدامغة في شأن تعديل الصحابة، مع سكوته عن استدعاء أدلة يقيمها كعاضد على عدم عدالتهم، أو بالأحرى بطلان حجج أهل السنة أو حتى استدلالاتهم، كان كلامه استعاريا ففضاضا لم يقم عليه أية أدلة تعضده<sup>398</sup>.

إن مثل هذه القراءة لفضائل الصحابة تهدف أساسا إلى تسطيح الفكر الإسلامي، وجعله مجرد أحكام اعتبارية أمر بها رجال السياسة وتواطأ العلماء في تنفيذها، غير أنّ ما يدحض هذه المقولة، هو تناسب أقوال أهل السنة وانسجامها في تقرير عدالة الصحابة، ذلك أنّ الانقلابات المتتالية في أنظمة الحكم، أبقى على التصور نفسه تجاه الصحابة، ولم يتم المفاضلة في عدالة الصحابة بين من ثبتت له هذه المزية تبعا لهوى الدولة، بل بقي المحدثون ينقلون أحاديث معاوية ويتدارسونها في حلق العلم وذلك في عزّ التمكين للدولة العباسية، كما لم يلمز أحد من المحدثين أحاديث علي بل بقوا على التعبد بها في عزّ قوة الدولة الأموية.

إن هذا الانسجام الذي طبع الفكر السني في مسألة تعديل الصحابة راجع إلى تناسب منهجيّ نابع أصالة من استقرار في مورد ومصدر تلقيها، وهذا ما لا تعكسه قضية التلون والتحور وفق مقتضيات السياسة، ولو كان ذلك صحيحا لكان الواقع أن وجدنا أنّ هناك العديد من المقولات المتناقضة المنسوبة لأهل السنة في شأن الصحابة، وذلك تبعا لأهواء السلطة الحاكمة، التي لا تلبث وأن تضطرب مقولاتها وتتغير تبعا لتغير رأس هرم السلطة، وما يزيد هذه المقولة استبعادا، هو تنزيل الباحث لها من الطابع السياسي إلى التداول الاجتماعيّ، ذلك أن التوجهات الاجتماعية متشعبة ومتعدّرة الإحاطة بها، فلو كانت القضية كما يصوّرها الباحث ذات بعد اجتماعي لما تيسر له تحديد معالمها، ولكانت ذات تجاذبات وتداخلات معقدة، يصعب الفصل فيها، كما لو استندت إلى مرجعية مستقرة ومضبوطة لا يختلف فيها.

إنّ الفكر الحدائبي لا ينفك يدندن على بيان أثر السياسة في تكوين المواقف، ولكن يتحاشى الكلام عن الموانع الدينية التي حالت بين العلماء وبين رضوخهم لمطالب السلطة السياسية، خاصة أنّ هذا الاتجاه هو الخط الأصيل الذي طبع منهجية المحدثين في التحصيل المعرفي، وهو الذي اعترف به المنصفون من المستشرقين، فهذا "غريغور شولر (Gregor Schoeler)" يعترف بالطابع الأكاديمي الذي رافق استظهار صورة الصحابة وأمجاد سلفهم الصالح، قائلا: (وهكذا شرع أولاد وأحفاد الرعيّل

398 ينظر: حسين بن محمد، مقال: تسييس قضية جمع القرآن ومنهجية تفسيره، على الرابط الآتي:

<https://vb.tafsir.net>

الأول من المسلمين، والذين شاءت الأقدار أن يبقوا بمعزل عن الحياة السياسية التي كانت يخوض فيها معاصروهم ... في الاهتمام بدراسة الأجداد الإسلامية ... وانطلاقاً من هذا المجهود نشأ "تلقين أكاديمي" بكل ما تحمل هذه الكلمة من معاني<sup>399</sup>.

ولم يبال الفكر الحدائبي أنّ عدالة الصحابة هو مفهوم ديني، لذا فهو لا يحتاج إلى شرعية سياسية أو اجتماعية ولا لسند أيديولوجي قصد تقريرها، لكن هذا هو منطق العدمية النظرية في الفكر الحدائبي الذي يتصوّر ( أنّ كلّ ذات تحمل سجنها المؤبد داخلها، سجنها الذي شكّلتها لها قوى خارجة عن إرادتها - "القبيلة أو الطائفة أو الأمة" - إنها خصخصة للحقيقة، أو تأميم لها)<sup>400</sup>.

إنّ ما يمكن الخلوص إليه من خلال دراسة بنية مفهوم عدالة الصحابة وفق الطرح الذي قدّمه الباحث نادر الحمادي، يمكن القول إنّ لم يستطع الإحاطة بكل مقتضياتها، وذلك إما لقصور في الاستقراء؛ أو إغفال لبعض الجوانب الهامة في الموضوع؛ أو لزيادة أمور لا تخصه، وهذا ما أخرج بنية مشوهة لعدالة الصحابة، تعوزها العلمية، وصدق النتائج.

#### ثانياً: ميكانيزمات تشكيل الفعل التصوريّ لعدالة الصحابة:

لقد حاول الباحث إبراز مسألة عدالة الصحابة أنّها فرضت على الفكر الإسلاميّ فرضاً، وذلك عن طريق عمليات الحو والإضافة، وهذا ما حاول تطبيقه من خلال آلية التوضيح والترسيخ:

أ/ آلية التوضيح: وهي المكلفة بجعل مسألة عدالة الصحابة أمراً مقبولاً لا شكّ فيها، عن طريق استبعاد ما يناقض هذا الطرح و الإبقاء على القضايا التي تخدمها، وهذا اعتماداً على (جدلية الحو / الإثبات ... [التي تتم] بفعل تدخل سلطة ذات طابع أيديولوجيّ تحاول مسح السابق بوصفه نقيضاً، وإثبات ذاتها بديلاً)<sup>401</sup> مما ينتج تزاوجاً بين السلطتين: الدينية والسياسية، وهو ما يعطي (للسلطة السياسية ولأيديولوجيتها المسيطرة قوة الإلزام، ويحقق لها من ثم قدرة دائمة على إعادة بناء الذاكرة الثقافية)<sup>402</sup>.

وتماشياً مع مخرجات الفكر الحدائبي يقرر الباحث أنّ عملية الحو والإثبات هذه تتم من خلال القيام بإضفاء بريق لامع قصد تحسين صورة الصحابة في مقابل الغض عن صورتهم البشرية وأخطائهم التاريخية (صورة الصحابي تتحدّد في أغلب الأحيان وفق مواقفه السياسية المروية عنه في كتب التاريخ والطبقات، وحين تكون تلك المواقف غير منسجمة مع ما يرتضيه الضمير الإسلاميّ في ما يتعلق بالصحابة

399 غريغور شورل، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص. 80-81.

400 محمد المروغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص. 218. بتصرف يسير جداً.

401 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص. 134-135.

402 نصر حامد أبو زيد، المراجع نفسه، ص. 135.

ومجتمعهم ومكانتهم الروحية والوجدانية فإن كتب الحديث قامت بتحويل ما لا ينسجم مع الضمير إلى صورة ناصعة مثالية في سعي دائم إلى الحفاظ على عدالة كلِّ صحابي ودرء ما شجر بينهم وأملته ضرورة الاجتماع البشري في كلِّ مكان<sup>403</sup>.

ويستدل الباحث على صدق دعواه أنّ الضمير الإسلامي لم يستطع القضاء كلياً على بقايا الأخبار التي تروي مزلق الصحابة وأخبار الفتنة إنما بقيت تلك الأخبار راسخة في الثقافة العامة والخاصة، ترويتها الكتب وتتناقلها الرواة، فرغم جهود المسلمين في التهذيب والحذف والسكوت لكن لم يستطيعوا (أن يحو بالكلية ما قد يكون حصل في التاريخ من نزاعات بين جلة من الصحابة، بحكم نزوعهم إلى الجمع والتصنيف مما يجعل الكثير من الروايات في كثير من الأحيان تخرج عن سلطة المعتقد)<sup>404</sup>.

ويصل بعد ذلك إلى أنّ الفكر الإسلامي وصل إلى مفترق طرق صعب، يتجلى في تناقض موقفه من الصحابة، ذلك أنّه في موضع يجلّهم ويحترمهم لنزاهتهم وعدالتهم، وفي موضع آخر ينقل عنهم أخطاء ومطبات كثيرة وقعوا فيها، (فيغدوا الصحابة بذلك صوراً متعددة ولكنها في الوقت نفسه منسجمة متألّفة تتعالى على التاريخ)<sup>405</sup>.

إن ما قام الباحث بتقريره يعكس مناقضة تاريخية تتمثل أساساً في إغفاله لمكمن ومصدر الروايات التي يدّعي أنّ المحدثين قاموا بإغفالها في شأن الحقيقة البشرية للصحابة. ذلك أنّ المحدثين هم الذين قاموا برواية كلِّ ما يتعلق بحياتهم وفضائلهم، وأبانوا الصحيح والسقيم منها، فلو كان عملهم هذا انتقائياً لأغفلوا بالمرّة تلك الروايات التي تنتقص من فضلهم، لكن لما كان عملهم عملاً متسماً بالموضوعية روي ما لهم وما عليهم، ثم أبانوا بطريقة منهجية لا مجال للشك في مقدرتها النقدية ما يصح من تلك الروايات، واستبان لهم أنّ ما هو وارد في فضلهم، لا يمكن أن تنقضه تلك الروايات الضعيفة التي تنتقص من مكانتهم، وخاصة أن فعلهم هذا عضده ما هو وارد في القرآن.

ولم يستطع الباحث أن يقيم دليل على أنّ تلك الروايات استطاعت الانفلات من المحدثين فوُجعت في كتبهم دون انتباه منهم، بل إنّ كلِّ الأدلة تثبت أنّ المحدثين كان مقصودهم كتابة الكلِّ، ثم التنبيه على الصحيح والضعيف.

إن الباحث لم يستطع إلى هذا الحدّ التمييز ما بين ما شجر بين الصحابة وبين المقصود من عدالة الصحابة واتصافهم بالديانة، ذلك أنّ الديانة والعدالة لا تقتضي بالضرورة العصمة من كلِّ الأخطاء،

403 نادر الحمادي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 325.

404 نادر الحمادي، المرجع نفسه، ص. 29.

405 نادر الحمادي، المرجع نفسه، ص. 29.

خاصة أنّ العصمة ليست من صفاتهم ولا من مستلزمات مفهوم الصحبة، ومن هنا أكدّ المحدثون في تعريفهم للصحابي، أن من لابس الفتن منهم داخل في حدّ الصحبة والعدالة. غير إن هذه المقدمة المعرفية التي يحاول الباحث تثبيتها عن طريق آلية التوضيح تهدف حسب رأيه إلى أن تكون (نظاماً تصورياً فكرياً... يمارس عمله إما كقوة دافعة نحو التغيير وإما كأداة للأسطرة والاعتزاز والجمود)<sup>406</sup>، وهذا ما يفتح الباب واسعاً نحو الانتقال من التاريخي إلى المتعالي عن التاريخ، وهذه النقطة هي ما تمارسه آلية الترسّخ.

ب/ آلية الترسّخ: لا شك أنّ آلية الترسّخ هي القادرة على جعل الافتراضات التي قدّمها الفكر الحداثي حول صورة الصحابة، أمراً واقعاً، عن طريق مقارنته مقارنة تأويلية، دون الحاجة إلى إقامة دليل شرعي عليه.

إنّ الرمز والصورة هي المنطلق الأول الذي يعتمده الحداثيون قصد تفعيل عملية التأويل، ومن هنا فالباحث نادر الحمّامي يرى أنّ "الصحابي" باب واسع لا زدحام الرموز التأويلية التي تتجسد عن طريق الصور، (والصور إنتاج تعاضد الفكر الإسلامي والمتخيل لصياغتها... ولما كان أجيال المسلمين المتلاحقة تضيء على الصحابة مما أنتجته بناهم الذهنية والفكرية من متخيل أصبح "الصحابي" في آخر الأمر موضوع تمثل اجتماعي بالأساس)<sup>407</sup>.

إنّ شرعية الصحابة مستمدة عند أرباب الفكر الحداثي من الخلفيات الذهنية للمسلمين وليس من سند شرعي، وتؤكد عندهم هذه الخاصية في كون الكثير من صفاتهم، وخصائصهم تنتمي إلى عالم الأسطورة، وما كان كذلك فهو إنتاج بشري، لا يتعامل معه إلا بالتأويل، ومن هنا يقول الباحث: (ولا ينبغي أن يفوتنا التأكيد أنّ صورة الصحابي وهي في مصنفات القدامى ومن سار على نهجهم من المحدثين ضاربة في المتخيل، تستقي مادتها من بني ذهنية مخصوصة غلبت عليها القداسة وأغرقت في الميث، فكانت الكثير من الفضائل المنسوبة إلى الصحابة تنتمي إلى جنس الخوارق وتشارك في ذلك مع ما روي من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء)<sup>408</sup>.

إن هذه الصورة المترسخة في ضمير المسلمين عن الصحابة هي التي نقلتهم من البشرية إلى الإصطفاء، ومن التاريخ إلى التعالي (فيغدو الصحابة صوراً متعددة ولكنها في الوقت نفسه منسجمة متألّفة تتعالى

406 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 178-179.

407 نادر الحمّامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 30.

408 نادر الحمّامي، المرجع نفسه، ص. 29-30.

على التاريخ عبر الصورة المرسوم لهم ليشكلوا ما يمكن تسميته بالتاريخ المتعالي وهو ما يمكن اختزاله في الشكل الآتي:

تاريخ ← يتحول عن طريق الصورة إلى ← تاريخ متعال<sup>409</sup>.

ولعلّ الرمز الوحيد المتعلق بالصحابة والذي قدّمه لنا الباحث باعتباره انبثاقا مباشرا لما كرّسته مقولة العدالة، هو (تحول بعض الصحابة إلى رموز علمية لا يصح من العلم إلا ما نقلوه، [إذ أنّ] تكريس سلطة الخبر وتأسيس وظيفة النقل من أهم الأسباب الداعية إلى التعريف بالصحابيّ وهو ما جعله ... جسما وسيطا، وتعتبر مقولة الصحبة من بين الوسائط الرمزية)<sup>410</sup>. ومن هنا تكون سلسلة الإسناد ذات الترتيب التنازلي المبتدأة من النبي فالصحابة ومن بعدهم، ترتيب نظريّ، وإنما الترتيب الصحيح هو الترتيب التصاعدي المبتدأ بالرواة والمختتم بالصحابة فالنبي، لأنّ الرواة الثقات لم يكونوا على اتصال بالنبي ولا بالصحابة ولا حتى بالتابعين، وعليه فهؤلاء مصدر الرواية لا الصحابة<sup>411</sup>. وهذا ما يكرس رمزية الصحابة في الرواية لا واقعية ذلك.

إنّ تنصل الفكر الحدائبيّ من مفهوم الصحبة القارّ، واعتباره مفهوما ماورائيا، هو موقف نابع أصالة من مفهوم تفكيكي يستبعد التمايز بين المعنى الأصلي والمعنى الاستعاري ف (ليس هناك مفهوم ثابت والحقيقة ليس إلا جمهرة عاجّة من الاستعارات التي لا تدع مجالاً للتحكم فيها بواسطة المفهوم ... وعضوا عن الدلالة الواحدة على صعيد المضمون، يجب إحلال الدلالات متعددة المعاني، هذه هي ... التفكيكية تتملّص من مهمّة البرهان العقليّ ومن جهد المفهوم الواضح المحدد، وتحلّ محلّه "الأثر" أو "البعثرة")<sup>412</sup>.

إن الانتقال من التاريخ إلى التعالي يفترض وجود آليات وتقنيات محددة يفترضها هذا الانتقال، ومن هنا يحدد الباحث نادر الحمّامي، أربعة تقنيات نقلت الصحابة من عالم البشرية إلى عالم الملائكية، وهي: الإصطفاء، والدعاء، والبشارة، والإنذار<sup>413</sup>.

409 نادر الحمّامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 29.

410 نادر الحمّامي، المصدر نفسه، ص. 230-231.

411 ينظر: نادر الحمّامي، المصدر نفسه، ص. 260.

412 محمد المزوغني، العقل بين التاريخ والوحي، ص. 221. بتصرف يسير جدا.

413 ينظر: نادر الحمّامي، المراجع السابق، ص. 307.

ويعطي لنا الباحث نماذجاً من تلك التقنيات التي رفعت الصحابة إلى مرتبة التعالي فيقول: (فكانت صورة أبي بكر مثلاً مرتبطة بالاصطفاء أكثر من أي شخص آخر، وجاءت صورة عمر مستندة إلى الرؤيا، وصورة ابن عباس إلى الدعاء، وقامت صورة عثمان على البشارة والإنذار)<sup>414</sup>.

ويرى أنّ هذه التقنيات الأربعة إنما هي انعكاس لصورة محمد التي فاقت على الصحابة، فتقمصوا صفاته وخصائصه، فيقول إنّ (هذه الأسس نفسها كانت مستند المسلمين في بلورة صورة النبي، فتلخصت الصورة وأسسها من حديث منسوب إلى النبي جاء فيه وهو يعرف بنفسه: (إني عند الله في أول الكتاب لخاتم النبيين وأن آدم لمنجدل في طينته، وسؤنبتكم بتأويل ذلك دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى قومه، ورؤيا أمي التي رأت أنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام)<sup>415</sup>(416).

لم تكن صورة الصحابة رمزا بقدر ما كانت واقعا متحققا، ذلك أن سيرهم قد تواطأت كتب التاريخ والتراجم فضلا عن كتب الحديث على نقل حيثياتها الدقيقة ودراساتها، وأجمعت على بيان فضلهم بعد التحقيق في سيرة كل فرد من أفرادها، لذا فإنّ الفكر السنّي لم يكن يعطي أحكاما اعتباطية من دون مقدمات معرفية علمية، إنما اعتمد على الدراسة المعرفية المستندة إلى الحقائق التاريخية الموضوعية.

إن صورة الصحابة التي يدّعي الفكر الحدائبي تبلورها في رموز تأويلية، يجب أن تنبثق من نصوصها التأصيلية، لأنّ طبيعة نشاطه تأويلي، وما كان تأويليا لا ينبغي أن يخرج عن النص، ولما لم يستطع هذا الفكر استخراجها من النصوص التأصيلية، عمد إلى جعلها نشاطا اجتماعيا منبثقا من "ممثلين اجتماعيين"، وهذا متعارض مع طبيعة التأويل، وهو تناقض منهجي خطير.

ولا شك أنّ الذهنية الاجتماعية التي يدّعيها الباحث مصدرا لصورة الصحابي المتعالي، هي بطبيعتها مصدرا ليس متعاليا عن التاريخ، ومن هنا لا يستقيم أن يقال إنّ اللامتعالي يهب الشرعية بالتعالي لمن ليس بمتعالي أصاله، لأنه ليس مصدرا للتعالي، وهذا مأزق منهجي آخر وقع فيه هذا الفكر.

ومن هنا تجدر الإشارة إلى أن الشريعة باعتبار مصادرها أصلا للمشروعية، هي من أعطت شرعية العدالة لجميع الصحابة، وهذا ما يجير الفكر الإسلامي من الوقوع في مأزق التناقض المصدري والقيمي.

إن افتراض الانتقال من التاريخ إلى التعالي الذي كرّسته صورة الصحابة والذهنية الاجتماعية، قد يكون صحيحا لو أنّ التاريخي المتعالي يقصد به العصمة، أما وأنّ العدالة يقصد بها الامتناع عن الكذب، فإن

414 نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 307.

415 أخرج: الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء، باب: ذكر أخبار سيد المرسلين، حديث رقم: 4175، ج: 2، ص. 656. وقال فيه الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

416 نادر الحمامي، المرجع السابق، ص. 307.

صورة الصحابي لا تعمل على نقل التاريخي إلى المتعالي، إنما تبقى ضمن الأطر البشرية الممكنة التحقيق، اللهم إلا إذا قلنا أن الصدق قد يكون ممتنعاً على الصحابة، فحينئذ يكون الخلل من قبل الفكر الذي لم يدرك أنّ من أجل الملكات البشرية التي تحمل الإنسان على ملازمة التقوى والمروءة هي: العدالة. وعلى ذلك فالمعادلة الصحيحة هي:

التاريخي=الصحابي ← الصورة = العدالة ← التاريخي العدل ≠ المتعالي المعصوم.

إنّ الصورة الرمزية -حسب رأي الباحث- التي كرستها صفة العدالة المتصقة بالصحابة، والتي من مقتضياتها حصر العلم فيما نقله الصحابة، وما عداه فهو غير مقبول، لم يقل به عاقل فلو تأملنا قول ابن عباس: (التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله)<sup>417</sup>. وجدنا أن المعرفة الشرعية يشترك فيها الكافة ولو بنسب متفاوتة، ولم يدع هذا الصحابي الجليل انحصار المعرفة فيما يرويه هو وما يرويه أمثاله من الصحابة.

أما لو كان مقصوده أنّ النقل عن النبي لا يتأتى إلا فيما رواه الصحابة، كان كلامه صحيحاً، إذ لا يتصور حصول معرفة من النبي من غير مشاهدة له، وكلّ ما أتى عن النبي من غير طريق الصحابة كان مردوداً لوجود علة انقطاع بين ناقله وبين النبي، وهذا هو عين الدقة والتثبت الذي يحكم منهج النقاد. إنّ رمزية الصحابة من جهة كونهم وسائط في نقل الميراث النبوي، هي رمزية ليست منفصلة عن كونها حقيقة واقعية، فالروايات ليست منسوبة إليهم في حال صحتها بقدر ما هي نابعة منهم رواية عن النبي، ومن تأمل المدارس الحديثية التي أقاموها وتخرّج منها التابعون ومن بعدهم من الرواة، أدرك كونهم مصدر انبعاث الرواية النبوية أصالة. وهذا ما اعترف به العروي قائلاً: (توجد إذن في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية لإقامة ظاهر الشرع. كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال... فطريقة الجرح والتعديل، التصديق والتكذيب، هي في العمق معرفة متعلقة بإثبات المعاصرة أو نفيها، إذن لا يوجد محدث يحدث وهو غافل عن المواقفة)<sup>418</sup>.

إن تحقق وقوع المعاصرة، وعدم غفلة الرواة عن المواقفة، هي الرابطة الواصلة بين طبقات الرواة المتأخرين وصولاً إلى الصحابة الكرام فالنبي صلى الله عليه وسلم، مما يعطي شرعية نسبة الأقوال إلى النبي بطريق الصحابة، وهذا ما يجعل رمزية الرواية التي ادعاها الباحث واقعة مثبتة لا رمزا مصطنعاً.

417 رواه ابن جرير الطبري: تفسير الطبري، ج:1، ص:75.

418 العروي، مفهوم التاريخ، ص:208-211.

إن التقنيات التي ادّعاها الباحث كآليات انتهجها الفكر السني لنقل الصحابي من وضعه التاريخي، إلى الوضع المفارق، هي تقنيات تركز الوضع البشري للصحابي في موضوعها ومادتها المعرفية، أكثر مما توحى بالوضع المتعالي، ولو فرضنا أنها تركز وضعاً متعالياً، لكان ذلك وضعاً نابعا من استقرار ناقص لا يعم جميع الصحابة، بل إنّ الصحابة الذين قام بدراسة النصوص الدالة على قداستهم عند أهل السنة، لا يمثلون إلا نسبة 0.004% من مجموع الصحابة الذين تم تعميم الحكم عليهم<sup>419</sup>، لهذا فمن المشروع أن نتساءل عن وضع الصحابة المتبقين - أي 99.996% - هل وضعهم بشري أم متعال؟

وعلى فرض تعاليهم، فما هي التقنيات الناقلة لهم من الوضع التاريخي إلى الوضع المفارق؟ حتى إنّ الصحابة الذين ادّعا إخراج أهل السنة لهم عن الوضع البشري، لا يسلم له ذلك من خلال التقنيات التي شحذها لذلك، فقد قام بعملية تأويلية لنصوص معينة أخرجها عن مدلولها المتعارف عليه، فلو تأملنا مثلاً تقنية الاصطفاء التي ادّعا أنها ألصق ما تكون بالخليفة الأول "أبو بكر الصديق" لم نجد أنه قد أقام عليها أي دليل تثبت صدق دعواه، بل إنّ كلّ ما استعرضه من سيرة حياته لا تدل إلا على بشرية ذات أفضلية ناشئة عن السبق إلى الإسلام والتصديق والنصرة<sup>420</sup>، أي أنّ الأفضلية فعل متولد عن تضحية وعمل، وليس معطى متوارث أو موهوب، كما توحى إليه عبارة "الاصطفاء".

وإن كان عمله التأويلي حول قداسة أبي بكر لم ينفعه في تمرير مآربه ورغباته التأويلية، فإن الأمر نفسه يصدق على الصحابي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وذلك في محاولته تقديم براهين من السنة النبوية (تقييم تشابها بين النبي وعمر بن الخطاب تسعى إلى جعل الخليفة الثاني مكماً لفترة النبوة فيعيش عمر في علاقة مع عالم السماء بفضل الإلهام الإلهي)<sup>421</sup>. ومن الأخبار التي يسردها الباحث تصديقا لدعواه ما يأتي:

- حديث عبد الله بن مسعود، أنه قال: (ركب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرسا فركضه، فانكشفت فخذة فرأى أهل نجران على فخذة شامة سوداء، فقالوا: هذا الذي نجد في كتابنا أنه

419 وهذا بناء على أنّ عدد الصحابة قد بلغوا زهاء المائة ألف. (ينظر: الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج:2، ص.293).

420 ينظر: نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص. 53-85.

421 نادر الحمامي، المرجع نفسه، ص.114.

يخرجنا من أرضنا)<sup>422</sup> وعلّق على الحديث قائلاً: (لقد بشر بعمر في الكتب السابقة كما بشر محمد في التوراة والإنجيل ... لقد كانت العلامة في فخذ عمر موازية لخاتم النبوة الخاص بمحمد الذي ذُكر في كتب اليهود والنصارى، فكانت قصة محمد إطاراً تفرعت عنها العلامة في فخذ عمر بهدف استباق دخول الخليفة عمر إلى نجران وجلاء أهلها)<sup>423</sup>.

لم يلحظ الباحث أن تأويل الشارة هو من أهل نجران، وليس للفكر السنّي أدنى علاقة به، كما أنه لم يلحظ إلى المصدر الذي استقوا منه هذه المقولة، ألا وهو الإنجيل أو التوراة، فالخبر إذن من الإسرائيليات التي أجمع الفكر السنّي وغيره على جعلها ضمن إطار الأساطير ابتداءً، والتي لا ينبغي التسليم بصحتها إلا بعد التثبت والتحري، فكيف ينقلب الباحث على عقبيه فيثبت بالأساطير تاريخاً؟!!

- حديث ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب) قال: (وكان أحبهما إليه عمر)<sup>424</sup>. وعقب هذا الحديث بقوله: (إسلام عمر كان اصطفاءً إلهياً كما كانت نبوة محمد اصطفاءً)<sup>425</sup>.

لا ندري ما مقصود الباحث بالاصطفاء هل هو الاختيار العام من الله للناس للهداية، وهو شامل لكامل الناس ممن هداهم الله لسبل الخيرات ولا يختصّ به عمر دون غيره من الناس بدليل قوله تعالى:

﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [سورة الشورى:13]. ، أم أنّ الباحث يتكلّم عن الاصطفاء الخاص من الله لأتباعه، وهذا هو الراجح ذلك أنّه أورد هذه الأحاديث تحت عنوان عريض مسماه: (الاقتراب من مرتبة النبوة)<sup>426</sup>، وهذه مغالطة أخرى من الباحث، ذلك أن مدلول الحديث مفارق لهذا المعنى، إذ أنّ العزّة المقصود بها في الحديث هي النصرة للإسلام والمسلمين وعدم الرضا بوقوع الضيم عليهم، ويفسّر ذلك ابن مسعود بقوله: (كان إسلام عمر فتحاً، وكانت هجرته نصراً، وكانت إمامته رحمة، ولقد رأيتنا، وما نستطيع أن نصلّي في البيت، حتى أسلم عمر، فلما

422 أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير، ج:1، ص.66. رقم الحديث:53. ورجال الحديث هم: (أبو يزيد القراطيسي، عن أسد بن موسى قال: ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، وعن أبي عبيدة، عن عبد الله) وكلهم ثقات. فالحديث صحيح الإسناد موقوفاً.

423 نادر الحمّامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص.114.

424 أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب، ج:5، ص.617. حديث رقم: 3681. وقال: (حديث صحيح حسن غريب).

425 نادر الحمّامي، المرجع السابق، ص.113.

426 نادر الحمّامي، المرجع السابق، ص.110.

أسلم قاتلهم، حتى تركونا، فصلينا) 427. وعزّ الإسلام وانتصاره على أعدائه ليست خصيصة اختصّ بها عمر دون سائر الأمة، لهذا نجد كثيرا من علماء الإسلام يصفون قادة الفتوح والمعارك الكبرى في تاريخ الإسلام بأنهم ممن أعزوا الإسلام ونصروه، فهذا ابن كثير يقول عن صلاح الدين الأيوبيّ عقب انتصاره في معركة حطين: ( ولم يسمع بمثل هذا اليوم في عز الإسلام وأهله، ودمغ الباطل وأهله...وجرت أمور لم يسمع بمثلها إلا في زمن الصحابة والتابعين) 428. وهذا ما يثبت المماثلة بين جيل الصحابة وغيرهم في خصوص النصرة إذا تساوت الأفعال وتضافرت للتمكين للمسلمين.

- حديث أبي هريرة مرفوعا: ( إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون، وإنه إن كان في أمّتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب) 429. وقد علّق على هذا الحديث قائلا: (ولئن اختلف في معنى المحدث فإنّ الأمر لم يخرج عن معنى شبيه بالوحي) 430.

فالباحث لا يفرّق بين الوحي الإلهي، وقوى التنبؤ البشرية، سواء منها الممدوحة ك"الحدس والفراسة" والمذمومة ك"التنجيم وادعاء علم الغيب". فرغم أنّ الحديث وارد في سياق المدح والتوقّع بحصول تلك الملكة لعمر ابن الخطاب نظرا للامكانيات العقلية والتفسيّة التي يتمتّع بها، فإنّ الباحث حاول تغيير منحى دلالة "المحدث" لجعلها ذات معنى مفارق ومتعالى، متلبّسة بصفات الوحي، مع أنّها لا تعدو أن تكون من خصائص الإنتاج البشري التي ما فتئت اللغة العربية تنقل إلينا مفردات تدور في الفلك الدلاليّ نفسه لمفردة "المحدث" مثل: "الملهم - الألمي - المفهم...". ومن هنا نجد ابن الجوزي يقول: ( قال ابن وهب: محدثون: ملهمون. وقال ابن عيينة: مفهمون. وقال ابن قتيبة: يريد قوما يصيبون إذا ظنوا وحدهم، فكأنهم حدثوا بشيء فقالوه، قال أوس: "الألمي" الذي يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمع ... ) 431.

ومما سبق أمكن الجزم أن الباحث لم يفلح في حشد النصوص الدالة على سعي الضمير السّيّ توظيف نصوص السنة من أجل خدمة الصورة المتعالية للصحابة، وصولا بهم إلى مرتبة تضاهي مرتبة النبوة، وهنا

427 ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج:3، ص.204.

428 ابن كثير، البداية والنهاية، ج:12، ص.321.

429 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ج:4، ص.174. حديث رقم: 3469. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر رضي الله عنه، ج: 4، ص.1864. حديث رقم: 2398.

430 نادر الحمامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص.114.

431 ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج:3، ص.381.

تظهر لنا فشل آلية الترسخ في تمرير صورة غير واقعية للصحابة على أنها التمثل الحقيقي الذي أنتج الحقيقة التاريخية للصحابة.

إنّ فشل آلية الترسخ في تحقيق المرتجى منها، يعكس فشل التمثل بميكانيزمتها في ربط الواقع المتعلق بالسنة بالرمزيّ المفترض لها، وفيما يأتي رصد لأهم أسباب عدم نجاعة التمثل في ربط السنة بالرمزيّ.

#### المطلب الخامس: نقد التمثل الاجتماعي كآلية قرائية للسنة النبوية:

بقدر ما كان التمثل مكسبا للعلوم الإنسانية بصفة عامة، فإنّه يعكس بصورة جدّية مظهرًا من مظاهر فشل الفكر الحداثي برمته في توظيفه قصد إثبات تاريخية السنة، ويمكن تلمس مؤشرات ومظاهر هذا الفشل فيما يأتي:

#### 1- التمثل ذو طبيعة مفهومية فيزيقية<sup>432</sup> غريبة يستحيل معه الوصول إلى معنى موضوعي إستنادا

لمعطيات المحدثين دون منهجيتهم: بخلاف السنة التي هي موروث مفهومي ومنهجّي إسلاميّ بحت، لذا فينبغي لدارس التمثلات أن يطور جهازا مفهوميا غربيا للسنة إذا أراد أن يعالجها بمنهج التمثلات الاجتماعية، وعلى ذلك تفقد السنة معناها وأصالتها، وتنقلب إلى سنّة مستحدثة ذات تركيبة غريبة لا تمت لواقع السنة الإسلامية بأيّة صلة. وهنا تستوقفنا عبارة مهمة للعروي يجب عن أسئلة الاستشراق التقليدية حينما حاول تطوير مفهوم جديد للسنة، يتناسب مع المنهج التاريخي الغربي في طرائق معالجته للظواهر، فيقول: (الآن، والآن فقط نستطيع أن نجيب عن السؤال المتعلق بالاستشراق بعد أن اثبتنا أنّ المحدث هو الذي عندما يتكلّم عن تاريخ الإسلام، لا يعنى تاريخ المجتمع بما فيه الأمور غير الخاضعة للشرعية، وإنما يعنى فقط تاريخ الحفاظ على نص الشريعة. هذا الاختزال هو حدّ موقف المحدث. فإذا عرفنا الاستشراق بهذا الموقف نفسه، وقلنا إنّ المستشرق هو أيضا يختزل تاريخ المجتمع الإسلاميّ في تاريخ العقيدة، وجب ضرورة أن نجري عليه حكم المحدثين على أنفسهم وغيرهم من مسلمي الدار)<sup>433</sup>.

ولا شك أنّ هذا هو المنطق نفسه الذي انتقد من خلاله "ليونارد جاكسون (Leonard Jackson)"<sup>434</sup> أعمال "كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)" في تطبيقه للأنتروبولوجيا على بيئات غير البيئة الغربية التي وجدت فيه، فقال: ( فالإثنولوجيا والأنتروبولوجيا علم

<sup>432</sup> فيزيقية: بمعنى طبيعّية، والفيزيقا علم الطبيعة؛ يبحث في خصائص المادة العامة ويضع القوانين التي تتقيّد بالظواهر الطبيعيّة. (ينظر: أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصر، ج:3، ص.1759).

<sup>433</sup> عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.217.

<sup>434</sup> ليونارد جاكسون (Leonard Jackson): أكاديمي بريطاني، مهتم بنقد أفكار ماركس وفرويد وسوسور، من مؤلفاته: بؤس البنيوية - الأدب والتحليل النفسي وعلوم العقل الجديدة. (ينظر: ترجمته في مؤلفه بؤس البنيوية، ص.447).

أوروبيّ يستخدم مفاهيم أوروبية تقليدية... ولأنّ هذا العلم يدرس مجتمعات غير أوروبية فإنّ عليه أن يقدم نقدا لكلّ المقولات المركزية الإثنية، بما في ذلك مفاهيم العلمية التي قام عليها هذا العلم ذاته، وإلا فإنّ هذا العلم سوف يقوّض علميته الخاصة حتى لو كان بين يدي ممارس بارع ورفيع مثل "شترابوس (Strauss)"... وهكذا فإنّ الاثنولوجيا، بوصفها نقدا للتفكير الغربي، لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها إلا عبر مفهوم أساسي من مفاهيم الميتافيزيقا الغربية)<sup>435</sup>.

إنّ محاولة جعل السنة تمثلا موهوما في محاولة للكشف عن معناها الموضوعي، هو أمر متعذر دون الإحالة للمفاهيم المنهجية للمحدثين، وإلا فهو استنتاج مبتذل لأنه عار عن أيّ محتوى دال، وبذلك يصبح ما يكشف عنه التمثيل ليس معنى موضوعياً يُكتشف في المعطيات مادام الإدبار واقعاً عن منهجية المحدثين في التوصل لتلك المعطيات، وتصبح بذلك المعاني المتولّدة من منهج التمثيلات معان مفروضة على المعطيات، وبعدئذ ينسب إلى لا وعي غير قابل للوصول إليه. وبهذا تكون محاولة الوصول إلى معنى موضوعي من خلال منهج التمثيلات وتعيين معناها اللاواعي هو فشل ذريع<sup>436</sup>.

**2- تناقض مصدرية بُنى المفاهيم :** أي بين مصدرية المفاهيم التي تؤسس لها السنة وتلك التي يسعى التمثيل لاكتشافها اكتشافاً موضوعياً ومحاولة جعلها معرفة خاصة بالسنة. فقد سبق وأن تمّ الإشارة إلى طابع "شدة الوضوح" الذي يطبع السنة وعلومها، وهذا الطابع نابع من خلال ارتكازها على أسس واضحة من الوعي فكما هو معروف فإنّ (المفاهيم جزء جوهريّ من المحتوى الفعليّ للوعي)<sup>437</sup>، بخلاف التمثيل الذي يسعى لاكتشاف ما ليس بواع، أي استحداث اللاوعي أو إخراجه من الظاهرة لجعله بادياً للعيان، أي معالجة ودراسة ما هو كائن في توهمات وتصورات الممثلين للظاهرة، وهذا الفعل يتناقض مع التأسيس المفهوميّ الواضح للسنة وعلومها .

إنّ الأساس اللاواعي الذي يحاول التمثيل ابتعائه في السنة، يقتضي القضاء على الوحدة المعرفية والمنهجية للسنة، وذلك من خلال تركيب شيفرات ورموز يفصح التّأويل فيما بعد عن مكوناتها، وهذا ما يقتضي جعل السنة بجهازها المفهومي المتعارف عليه أمراً غير مسلّم به، واستبداله بآخر نابع من لا وعي الكلمات والحروف (شكّلت الأساس اللاواعي للوعي)<sup>438</sup>.

435 ليونارد جاكسون، بؤس النبوية، ص. 150-151.

436 ينظر: سايون كلارك، أسس النبوية، ص. 105.

437 ليونارد جاكسون، المرجع السابق، ص. 166.

438 ليونارد جاكسون، المرجع السابق، ص. 175.

إنّ الأساس المعرفي الذي تقوم عليه السنة يتبلور في تشبّثها بوحدة المفهوم والأداء، والاستقرار في ذلك هو عنوانها، ذلك أنّ الذات التي تدرسها (أقوال وأفعال المصطفى عليه السلام) ذات طبيعة مركزية واحدة، مما يقتضي الثبات مقابل التطوّر الذي تفرضه الشيفرات والرموز المتأولة، وهذا ما يعكس انفصالاً منهجياً آخر بين السنة ومنهجية دراستها بطرق التمثيل.

**3- السنة ذات دلالة نابغة من ثقافة محددة والتمثل تأويل انتهازي :** إنّ الثقافة التي أنتجت علوم السنة النبوية من جهة كونها أداة لضبط المقولات والأفعال النبوية رواية ودراية تنم عن انضباط منهجيّ نابغ من ثقافة مخصوصة هي مكنم الفهم ومصدره، مما يكسى النصوص معنًا مركزيًا وشائعا وموضوعيًا، فقد تقرر أنه (إذا ما كنا نعيش في تلك الثقافة، فسيكون بمقدورنا النفاذ نفاذاً مباشراً إلى المعاني الموجودة ضمنها)<sup>439</sup>، أما التمثيل فهو تحويل للنصوص والوقائع إلى مجاز وتأويلات ذاتية، خارج نطاق الثقافة المنتجة والمولدة للضوابط المحددة للمعاني، لذا (فهو طريقة يُحوّل بها النقاد عملاً إلى مجاز أو تمثيل، لاهتماماته الخاصة. وهو انتهازي وذاتي، وذو نهاية مفتوحة بلا حدود في جوهره)<sup>440</sup>.

وعلى هذا فالسنة هي سبيل لإنتاج موارد تنظم الحياة بشكل جوهري وموضوعي وذو اتساع، أمّا التمثيل فهو يعكس الأنانية والانتهازية الفردية التي لا تراعي الأعراف المعتبرة في فعل القراءة، وهذا أيضاً وجه من أوجه الانفصال بين السنة والتمثيل.

**4- قراءة السنة قراءة تمثيلية غير قائم على أساس علمي :** من جهة غياب البعد التجريبي أو الحدسي فيها، مما يذهب بعلمية وموضوعية هذه القراءة، ويجعلها غير ذي جدوى ويمكن البرهنة على ذلك ما يأتي:

**أ/ البرهنة على غياب البعد التجريبي فيها:** إنّ التجربة ينبغي أن تؤسس على واقع تقام عليه افتراضات التجربة لتظهر النتيجة أكثر واقعية أو أسهل للدحض والإبطال. وغياب مفهوم الواقع في الدراسات التمثيلية للسنة يظهر في كونها لا تدرس واقع السنة من جهة أنها إخباراً عن أقوال النبيّ وأفعاله، كما لا تتكلم عن الحيشيات المرافقة لتدوين كلّ ذلك، إنما تتجه صوب الكلام عن معان مفروضة مسبقاً عن واقع مجتمع النبوة، عن طريق وضع تصورات تخمينية، تعزى إلى عقول أفراد ذلك المجتمع، وعلى ذلك فجلّ ما يمكن أن تقدّمه لنا هو (نماذج مجردة يفترض أنّ لها موقعا في اللاوعي ... ومن ثم فإنها لا تخبرنا عن العالم، وإنما عن المعاني المفروضة على العالم بواسطة لا وعي ما)<sup>441</sup>.

439 ليونارد جاكسون، بؤس النبوية، ص.388.

440 ليونارد جاكسون، المرجع نفسه، ص.401.

441 سايون كلارك، أسس النبوية، ص.56.

إنّ مشكلة دور اللاوعي في استكشاف المعاني والمفاهيم في السنة وواقعها يتجلى في عدم مقدرته على الارتباط بأيّ ماضٍ تجريبي، لأنّ ذلك الماضي غائب عنا ومجتمع النبوة والصحابة أصبح من الماضي، ولا يمكن أن يكون له وجود في الحاضر حتى تجرب عليه صدق هذه الافتراضات.

وتزداد أزمة المضمون التجريبيّ للتمثلات في محاولة استكناه المعاني اللاواعية من الرموز، ذلك أنّ أيّ موضوع يتحوّل إلى رموز يصبح غير ذي مضمون، أي لا وجود لواقع حقيقيّ يجسّده<sup>442</sup>. إنّما المعاني المعطاة له من اللاوعي إنّما هي (نتاج سلسلة من الأفعال الفردية التي كوّنت وأعطيت معنى بواسطة أنظمة التمثلات... [وهذا ما يعني أنّه] من المستحيل أن نجرب سيكولوجيا التمثلات الرمزية ما دام لا يوجد مجتمع خارج تمثلات كهذه)<sup>443</sup>.

وتزداد أزمته عمقا إذا عرفنا أنّهم لا يقيمون دراستهم إلا على نماذج محدودة ثمّ يحاولون تعميم نتائجها على كامل الظاهرة المدروسة، وهذا حال دراستهم لصورة الصحابة التي أقيمت على ست نماذج فقط من الصحابة، بينما نجد المحدّثين يؤلفون الدواوين الضخمة لدراسة موضوع الصحبة دراسة استقصائية. وهذا يعمّق من افتراض (أنّهم لا يدرسون الواقع، إنّهم يدرسون النماذج التي هي نوع من موضوع منقّى)<sup>444</sup>. وليس الإشكال في دراسة نموذج ما ثمّ القيام بعملية استنباط لنماذج مماثلة من خلاله، لكنّ الإشكال يتمثّل في أن تطوير موضوعات نموذجية إلى ما لا نهاية مع العجز عن ترجمة لغة النظرية إلى لغة الملاحظة التي يمكن أن تؤسس الروابط بين النظريات الاستنباطية والعالم الخارجي<sup>445</sup>.

ب/ البرهنة على غياب البعد الحدسي فيها: إن إدراك معان مقولات ثقافة ما يكون بإحدى هاتين الطريقتين، أما أولاها: أن تكون معايشا لتلك الثقافة عارفا بما معرفة الممارس لها والعارف بخباياها، وهنا تكون المعاني التي تكتشفها لمقولات تلك الثقافة لا تخرج عن المتعارف عليه في حدود تلك الثقافة. ثانيا : أن تكون غريبا عن تلك الثقافة، لكن الخبرة الحياتية أكسبتنا أدوات تمكنا من معرفة معان ثقافة ما عن طريق قفزة حدسية، قائمة على مقولات تطوّرت من خلال تجربتنا الحياتية<sup>446</sup>. وينبغي في هذه الحالة أن تكون معان المقولات المكتشفة حدسيا متوافقة مع المتعارف عليه في حدود تلك الثقافة كذلك، وإلا اعتبرت هذه التجربة الحدسية باطلة.

442 ينظر: سايون كلارك، أسس النبوية، ص.96.

443 سايون كلارك، المرجع نفسه، ص.97.

444 سايون كلارك، المرجع نفسه، ص.99.

445 ينظر: سايون كلارك، المرجع نفسه، ص.100.

446 ينظر: ليونارد جاكسون، بؤس النبوية، ص.388.

ومما عيب على أصحاب (الدراسات النقدية التاريخية في القديم والحديث، أتهم اشتغلوا بنقد أحداث وروايات وتواريخ لم يسهموا في بنائها، وعامتهم لم يعايشها، بل جاءوا بعدها بزمن كاف لإنقاص الأدوات والوثائق الضرورية التي تمكن النقد الدقيق من محاكمة التاريخ، فكانت تجاربهم ومحاولاتهم النقدية تختلف في جودة مخرجاتها بحسب تفاوت الأدوات التي أعانتهم على النقد في تلك التواريخ)<sup>447</sup>. وإذا كان إنقاص الأدوات والوثائق يقتضي الحكم على مخرجات الدراسة التاريخية بغياب البعد الحدسي فيها، فكيف إذن يكون الحكم على التمثلات التي تعتمد على منتجات اللاوعي أرضيةً لتسطير أحكامها.

\*\*\*

ومما سبق وجب التأكيد على أنّ آلية التمثل الاجتماعي باعتبارها من مفرزات نظرية اللاشعور والعقل ما بعد الأداتي، قد عملت على ترسيخ مفهوم دوركايي في تفسير الظواهر العلمية، بمقتضيات خارجية عن ذات الظاهرة، وهي بذلك تتجاوز علميتها للبحث عن مسبباتها الخفية، والتي لا يستطيع التأكد من صحتها وفق المنهج العلمي العقلي الخوض، مما يجعل نتائج هذه الآلية محض تكهنات عن أمور لا شعورية هي محل تساؤل علمي فضلا على كونها حقيقة يقينية يتم التخاصم إليها، والاستنجاد بها.

447 عبد الرحمن بن نويّع السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين، ص. 116-117.

المبحث الخامس: إحياء اللامفكر فيه عند المحدثين كآلية لإعادة قراءة السنة .

ينطلق الفكر الحدائبي من قاعدة أساس مفادها أنّ المحدثين وقصد توطينهم لحجّية السنة وجعلها مصدرا ثاني من مصادر التشريع قاموا بتبني مجموعة من الاختيارات من بين عدّة آراء متاحة، وأصبحت هذه الاختيارات هي المعوّل عليها في تشييد صرح هذا العلم، أما ما عداها من الآراء فقد ظلّت مهمّشة، و(أبوها موصدة، إما بحكم العجز المعرفي عن فتحها، أو بحكم المنع السلطوي)<sup>448</sup>.

وتتساند مجموعة من الإطلاقات تدور في الفلك نفسه الذي يدور فيه معنى "اللامفكر فيه" منها: "المهمش" و"المسكوت عليه". ويقابلها إلى حدّ النقيض المصطلحات الآتية: "المفكر فيه"؛ "السائد"؛ "المعمول به".

ولا شك أنّ معرفة طريقة اشتغال هذه الآلية ثم دحضها يقتضي منا ضرورة البحث عن دلالتها الاصطلاحية أولا وعلى ذلك فالمبحث يمكن تقسيمه إلى ثلاث مطالب كالآتي:

**المطلب الأول: مفهوم "اللامفكر فيه".**

ينطلق محمد أركون في تعريفه لـ"اللامفكر فيه" من خلال تعريفه "للمفكر فيه" إذ يعرف هذا الأخير بقوله: (إنّ المفكر فيه "le pensable" لأمة لغوية ما في فترة زمنية معينة، هو ما يمكن التفكير فيه وشرحه بمساعدة الجهاز العقلي الموجود في تلك الفترة)<sup>449</sup>.

ويستنتج أركون من هذا التعريف مفهوم اللامفكر فيه فيقول: (إنّ هذا التعريف يُعيّن بسرعة ما هو مستحيل التفكير فيه، ومستحيل شرحه في الفترة نفسها وفي الفضاء الاجتماعي والثقافي نفسه، وذلك إما بسبب حدود النظام المعرفي وأنماط العقلانية الخاصة بالنظام السوسيوثقافي الموجود. وإما بسبب أنّ الذات الناطقة "أو الكاتب" قد استبطنت على هيئة رقابية ذاتية الإكراهات التي تجسدها الأيديولوجية المسيطرة)<sup>450</sup>.

وعلى ذلك فـ"اللامفكر فيه" في اصطلاح أركون يقصد به: ما استعصى شرحه شرحا يقتضي الأخذ به، إما لغياب الآليات المنهجية الكفيلة لهذا الشرح، وإما لغيابها عن الوعي واندراجها في زمرة اللاوعي.

448 ناجية الوريحي بوعجيلة، في الانتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص.12.

449 Mohammed arkoun ; lectures du coran ; p13 نقلا عن : مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل

في فكر محمد اركون، ص 120.

450 Mohammed arkoun ; lectures du coran ; p14 نقلا عن : مصطفى كيجل، المرجع نفسه ،

ص.120.

إن (مفهوم اللامفكر فيه ومفهوم المستحيل التفكير فيه استوحاهما أركون بالعودة إلى أركيولوجيا ميشال فوكو (Michel Foucault) التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهمة المهمشة. كما استوحاها من فلسفة دريدا (Derrida) لأنّ اللامفكر فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فيه، لأنّ هذا الأخير هو عين الخطاب الرسمي السلطوي)<sup>451</sup>.

ويعرّف علي حرب " اللامفكر فيه " بأنّه : (المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، وتشكّل هذه المنطقة من المهمش والمستبعد والمطموس وكلّ مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي، إنها تتعلّق بما يمنع التفكير فيه لأسباب سلطوية عقائدية، وتتعلّق خاصة بما يمتنع على التفكير في ظلّ العقلايات المسيطرة والأدوات المفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والإضاءة، ولهذا فإنّ الممتنع على التفكير فيه في حال توسّعت الرؤية واستخدامات مناهج وأدوات أحدث وأكثر فعالية، وعندما تغدو منطقة الممتنع "بقعة إمكان")<sup>452</sup>.

وعلى ذلك فمفهوم " اللامفكر فيه عند علي حرب يقصد به : ما يمكن إعادة تأهيله بالتفكير فيه مما كان خارجا عن إطار البحث والتفكير لأسباب سلطوية وعقائدية وذلك باستعمال أدوات البحث وعلوم الإنسان المعاصرة، وهذا المفهوم لا يبتعد كثيرا عن مفهوم أركون لـ "اللامفكر فيه". وتستعمل الباحثة "ناجية الوريحي"<sup>453</sup> بدل مصطلح "اللامفكر فيه" مصطلح "المختلف" وتجعله مفارقا لمصطلح المؤتلف وتعرفه بقولها: (جملة المعطيات الواقعية والحقائق الفكرية التي نشزت عن منظومة المؤتلف)<sup>454</sup>. وقد عرّفت المؤتلف قبل ذلك بقولها: (الاختيارات الفكرية السائدة والشائعة التي تألفت عليها المجموعة ورفعتها إلى مستوى الحقائق العامة التي عملت فيها عادة التعمّد بالشيء عملها، والتي انتضمت عناصرها ونجحت في التحوّل إلى سلطة مرجعية مفروضة على الجميع)<sup>455</sup>.

451 مصطفى كيجل ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.120.

452 علي حرب، نقد النص، ص.63.

453 ناجية الوريحي: باحثة تونسية، أستاذة الحضارة العربية الإسلامية بالجامعة التونسية، المعهد العالي للعلوم الإنسانية-تونس المنار)، تحتم بقراءة التراث وإشكاليات التحديث. صدر لها من الكتب: "في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمش في الفكر العربي الإسلامي(2010) ؛ "حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية(2008) ؛ "الإسلام الخارجي". (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

454 ناجية الوريحي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص.18.

455 ناجية الوريحي بوعجيلة، المرجع نفسه ، ص.18.

وعلى ذلك فالمختلف يمتاز بمؤشر دال عليه يتجلى في مطابقته الواقع وموافقته الحقيقة العلمية، أما المؤتلف عموماً فهو ما دلّ عليه ذبوع استعماله وسعة تداوله مما أصبح عرفاً بين الناس وعادة لا يمكن تغييرها وهو بعيد كلّ البعد عن الحقيقة العلمية والمطابقة الواقعية.

ولا شك أنّ هذا الإطلاق المبالغ في تعميمه والشامل لكلّ "عرف أو مخالف له" دال على عدم انضباط في المنهجية، ذلك أنّه يقتضي رمي كلّ ما أفرزته الحضارة الإسلامية من علوم ومعارف من خلال نمذجته في إطار العادة، ولا يمكن القضاء بصحة هذا الإطلاق في ظلّ غياب استقراء شامل، لكلّ حيثيات تلك الأعراف والعادات، ومقارنة علميتها من عدمها.

ويمكن تعريف "اللامفكر فيه" بأنه: ما يطلق لوصف حالة التهميش لمعنى ما وفق محددات وآليات ينتهجها الفكر الغالب والمنتصر، وتحاط بإطارٍ من "المعيارية" التي تعمل على تصويره بأنه حقائق مزيفة لا ينبغي التفكير فيها ولا العمل بمقتضاها.

#### المطلب الثاني: طريقة اشتغال آلية "اللامفكر فيه" في السنة وعلومها.

من خلال التعريف المختار لمصطلح "اللامفكر فيه" يتضح لنا أنّ قوام هذه الآلية هو الاستناد إلى مفعول السلطة في التسييد أو التهميش لمعنى أو فكرة ما، (المواقع التي مثلت السائد والتي حُضيت بالترجيح والإقرار هي المواقع التي تسندها السلطة... [أو] الأطراف البعيدة عن السلطة الواقعة ضحية لها)<sup>456</sup>.

ولا شك أنّ السلطة -حسب تصوّر الحداثيين- وبغية تحقيقها موطئ قدم لها في المجتمع شجعت المحدّثين على نشر الحديث وعلومه، وفق عدّة مؤشرات ووحدات معنوية ينبغي توافرها في النص (وقد توزّعت هذه الوحدات إلى ثلاثة ضروب هي: "العجيب والمفارق" و "مثالية السلف" و "السلطة غير المحدودة للمدونة النصية" وستؤدي جميعها وظائف هامة من حيث التأثير في الثقافة الاجتماعية)<sup>457</sup>.

أما العجيب والمفارق فيقصد به أخبار المعجزات فالخطاب السائد هو الذي كرّسته أخبار السنة بما تحويه من تصوير زائد لمعجزات النبي المفارقة للطبيعة البشرية، أما الخطاب المهمش فهو خطاب السيرة الذي كثيراً ما ينأى بنفسه عن ذكر هذه العجائب، وهذا المعنى هو الذي تؤكدته الباحثة "ناجية الوريحي" قائلة: (ويهمنا التنبيه في هذا الصدد إلى أنّ الأخبار المشكّلة... ترددت بحذافيرها في خطاب الحديث، الخطاب الذي قاد الحرب ضدّ الاختلاف... مما ساهم أيضاً في دفع زاوية نظر السيرة إلى هذا الموضوع

456 ناجية الوريحي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم ص.12.

457 ناجية الوريحي بوعجيلة، المرجع نفسه، ص.347.

أكثر فأكثر إلى مواقع التهميش ... الأمر الذي يؤكد الدور الهام للمنطلقات النصية في تشكيل صورة الواقع تشكيلا ينأى بها عن تاريخيتها<sup>458</sup>.

وتضرب الباحثة لنا عدّة أمثلة عن كثرة توافر العجيب المفارق في السنة دون السيرة ومن ذلك ما جاء من أحاديث في قصة هجرة النبي تؤكد أنّه وبسبب دعاء النبي على سراقه بن مالك غاصت قدما فرسه في الأرض وفيه قال أبو بكر: (فارتحلنا بعدما مالت الشمس، واتبعنا سراقه بن مالك، فقلت: أتينا يا رسول الله، فقال: "لا تحزن إن الله معنا" فدعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم فارتطمت به فرسه إلى بطنها - أرى - في جلد من الأرض، - شك زهير - فقال: إني أراكما قد دعوتما علي، فادعوا لي، فالله لكما أن أرد عنكما الطلب، فدعا له النبي صلى الله عليه وسلم فنجأ، فجعل لا يلقي أحدا إلا قال: قد كفيتمكم ما هنا، فلا يلقي أحدا إلا رده<sup>459</sup>.

وتعلّق الباحثة على هذا النصّ الحديثيّ قائلة: (فقد انفرد خطاب المحدثين ببعض المعاني العجيبة المتمثلة في إدراك الكفار أنّ قوة خفية تناصر الرسول ضدّهم وتردّ عدوانهم عليه ... أما في السيرة فإنّ الملاحق لم يطلب منهما إلا أن يكتب له كتابا يشهد بأنه لم يؤذيهما فاستجابا لطلبه. والاستجابة هنا لا تجعل الملاحق في موقع ضعف كما يظهر في خطاب المحدثين ... إنّ هذه المعطيات الحديثية العادية والبسيطة لا تتماشى ونزوع التعالي بكلّ ما جدّ في تاريخ نشر الرسالة، لذلك يهملها تماما خطاب المحدثين ويعوّضها بالمعطيات التي رأيناها آنفا)<sup>460</sup>.

نبداً من حيث انتهت الباحثة وتقرّر أنّ خطاب السيرة هو نفسه خطاب المحدثين مادام المحدثون أنفسهم هم من دونوا السيرة، وإنّ قلبنا عليها الموقف وقلنا إنّ اختلاف معايير قبول الأحاديث من حيث التشديد في الرواية الحديثية والتساهل في روايات السيرة يجعل العجيب أقرب ما يكون وفرة في كتب السيرة منه في كتب الحديث الصحيحة. فلو تأملنا رواية ابن اسحاق للخبر لأدركنا ذلك، فينقل قول سراقه بن مالك: (وكننت أرجو أن أردّه على قريش، فأخذ المائة الناقية. قال: فركبت على أثره، فبينما فرسي يشتد بي عثر بي، فسقطت عنه. قال: فقلت: ما هذا؟ ... فأبيت إلا أن أتبعه. قال: فركبت في أثره، فبينما فرسي يشتد بي، عثر بي، فسقطت عنه. قال: فقلت: ما هذا؟ ... فأبيت إلا أن أتبعه، فركبت في أثره. فلما بدا لي القوم ورأيتهم، عثر بي فرسي، فذهبت يداه في الأرض، وسقطت عنه، ثم

458 ناجية الوريحي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص. 348-349.

459 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج: 4، ص. 201. حديث رقم: 3615.

460 ناجية الوريحي بوعجيلة، المرجع السابق، ص. 350.

انتزع يديه من الأرض، وتبعهما دخان كالإعصار. قال: فعرفت حين رأيت ذلك أنه قد منع مني، وأنه ظاهر<sup>461</sup>.

فالملاحظ أنّ كلا من رواية البخاري وابن هشام قد ذكرتا معجزة تعثر الفرس، لكن لم تذكر رواية ابن هشام أنّ ذلك كان بسبب دعاء النبي، وهذا ما استشنته الباحثة على رواية البخاري واهتمته بأنه يزيد من العجيب والغريب ما لم يوجد في كتب السيرة متناسية في الوقت نفسه أنّ مورد رواية البخاري تختلف عن مورد رواية ابن هشام، فالبخاري روى الخبر عن أبي بكر الذي كان حاضرا مع النبي وقت دعائه على سراقاة أما ابن هشام فقد روى الرواية عن سراقاة نفسه الذي كان بعيدا عن النبي ولم يحضر معه وقت الدعاء.

أما احتجاج الباحثة بأنّ العجيب والغريب دليل على وهاء الخبر فهذا ليس من العلم والتحقيق في شيء، وقد أجاب على هذا الاعتراض علماء أوروبا الذين تبجلهم قبل غيرهم، لذلك نجد رائد النقد التاريخي "فوستل (Fustel)"<sup>462</sup> يقول: (قد نلاحظ عند الأقدمين أشياء لا توافق العقل والذوق، وهل يدلّ هذا على أنّها لم تقع بالفعل؟)<sup>463</sup>.

إنّ "فوستل (Fustel)" يجعل من مجرد الحكم على الخبر بالوهاء لاشتماله على العجيب والمفارق دليلا على تحكم الأهواء والأفكار المسبقة فيقول: (لا يكفي أن نقرأ النصوص، يجب أن نقرأها قبل أن نجعل من آرائنا عقيدة راسخة)<sup>464</sup>.

وأما مثالية السلف فتقرر الباحثة أنّها من الوحدات المعنوية التي (تدرء التاريخيّة عن النصّ النبوي، [فهي] قائمة على أفضلية الماضي ومثالية السلف في مقابل تمجيد الحاضر وجيله ... [ف] كل ما يمكن أن يكون نزل في أوائل المسلمين مُسجلا معنى من المعاني التي أصبحت محرّجة لمسلمة "مثالية السلف" وقع التصرف فيه لبيتعد عن دائرة الإحراج... وتردّدت هذه المعاني نفسها في خطاب المحدثين)<sup>465</sup>.

461 ابن هشام، السيرة النبوية، ج:1، ص.498.

462 فوستل دي كولانج (Fustel de Coulanges) (1830-1889)، مؤرخ فرنسي. ألف "المدينة العتيقة" 1874، وهي دراسة رائعة في تأثير الدين في تطور المدن الإغريقية وروما. (ينظر: encyc.refnet.gov.sy).

463 نقلا عن العروي: مفهوم التاريخ، ص.88.

464 نقلا عن العروي: المرجع نفسه، ص.88.

465 ناجية الوريمي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص.353.

وتضرب الباحثة لنا مثالا بحديث : عبد الله بن عمر، أنه ذكر الحرورية، فقال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية)<sup>466</sup>. وتعلّق الباحثة على هذا الحديث قائلة: (أما الجهاز الاصطلاحيّ الذي اعتمده الخطاب فينقل فيه المصطلح الواحد من مستوى دلاليّ إلى آخر بحريّة تامة تنفي ارتباطه بالمعطيات الحديثية والثقافية التي أنشأته، فمصطلح "الحرورية" يستعمل في الحديث باعتباره المصطلح الذي عناه الرسول... والحال أنّ هذا المصطلح نشأ لتسمية الجماعة التي انشقت على عليّ أثناء حربه مع معاوية ولجأت إلى حاروراء... وبهذا الإثبات يكون خطاب الحديث قد ضمن نتيجتين، الأولى ضمان حجة نصية في إدانة المخالف، والثانية تهذيب صورة الصحابة... [من] الكفر والزندقة)<sup>467</sup>.

وهنا نبدأ أيضا من حيث توقّفت الباحثة ونستثير الخطاب الذي تظنّ أنّه "لا مفكّر فيه" وهو جواز الكفر والزّدة على من ثبت لقياه للنبيّ. إنّ الحدّثين هم أوّل من تطرّق لهذه المسألة، ولنا أن ننقل كلام ابن حجر في مناقشة هذه المسألة إذ أكّد أنه يخرج من حدّ الصحابيّ: (من لقيه مؤمنا به ثم ارتدّ، ومات على ردّته والعياذ بالله. وقد وجد من ذلك عدد يسير، كعبيد الله بن جحش الذي كان زوج أم حبيبة، فإنه أسلم معها، وهاجر إلى الحبشة، فتنصّر هو ومات على نصرانيتها، وكعبد الله بن خطل الذي قتل وهو متعلّق بأستار الكعبة، وكربيعة بن أمية بن خلف... ويدخل فيه من ارتدّ وعاد إلى الإسلام قبل أن يموت، سواء اجتمع به صلّى الله عليه وسلم مرة أخرى أم لا، وهذا هو الصحيح المعتمد)<sup>468</sup>. يعجب المتأمل كيف تدّعي الباحثة أنّ الفكر الإسلامي يتغاضي عن الولوج في بحث هذه المسألة، مع العلم أنّ الحدّثين أنفسهم هم من كشفوا لنا أسماء من ارتدّوا ممن لقي النبي وآمن به ولا ينكر أحد تطرّقهم لهذا الموضوع ولا بحثهم له.

أما ما احتجّت به من وجود مصطلح "الحرورية" في الحديث النبوي، وهو مصطلح متأخّر الظهور نسبيا عن الفترة التي قيل فيها الحديث، فلا حجة فيه، إذ العبرة بالمسمى لا بالتسمية، فسواء سميت هذه الطائفة بالحرورية أو بالخوارج أو بالقراء أو بالمارقة، فإن العبرة تبقى في تطابق الأوصاف النبوية عليها، ومن هنا نجد بعض الصحابة لا يلتفت إلى مصطلح الحرورية بل لا يعرفه أصالة ومع ذلك فإنه يؤكّد أنّ الأوصاف النبوية واقعة عليهم، فعن أبي سلمة، وعطاء بن يسار: أنّهما أتيا أبا سعيد الخدري، فسألاه

466 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والمرتدين بعد إقامة الحجة عليهم، ج:9، ص.14. حديث رقم: 6992.

467 ناجية الوريبي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية الساند والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص.353.

468 ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة، ج:1، ص.159.

عن الحرورية: أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: لا أدري ما الحرورية؟ سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم، - أو حناجرهم - يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، فينظر الرامي إلى سهمه، إلى نصله، إلى رصافه، فيتمارى في الفوقة، هل علق بها من الدم شيء)<sup>469</sup>. ويعلق ابن حجر على قول أبي سعيد قائلًا: (مراده بالنفي هنا أنه لم يحفظ فيهم نصًا بلفظ الحرورية وإنما سمع قصتهم التي دل وجود علامتهم في الحرورية بأنهم هم)<sup>470</sup>.

أما ادعاء الباحثة أنّ إطلاق مثل هذا المصطلح كان بغية إقصاء الخصم وإهدار مكانته ورميه في خانة اللامفكر فيه، فإنه يجافي الصواب، ذلك أن تاريخ الخوارج معروف، وجرائمهم قد تواترت بين البرية، ولا مجال لأن ينكرها عاقل، ومع هذا فمن إنصاف أهل السنة، أن جعلوا قتالهم مرتعنا بمدى إقامة الحجّة عليهم يقول ابن بطال: (لا يجب قتال خارجي ولا غيره إلا بعد الإعذار عليه، ودعوته إلى الحق وتبيين ما التبس عليه، فإن أبي عن الرجوع إلى الحق وجب قتاله)<sup>471</sup>.

أما السلطة المطلقة للمدونة النصية: فتؤكد الباحثة أنّ الفكر الإسلامي عمل على تسييد مجموعة من الآراء المتعلقة بمدونة الحديث، وإقصاء مجموعة من الآراء الأخرى ويمكن إجمالها في الجدول<sup>472</sup> الآتي:

المفكر واللامفكر فيه في المدونة الحديثية	
المفكر فيه	اللامفكر فيه
- نصوص المدونة الحديثية منقولة عن النبي وهي فرض اتباعها بأمر من الله والرسول.	- نصوص المدونة الحديثية كتبت من المتأخرين ونسبت إلى الأسلاف فلا حجة إلهية ولا نبوية لها.
- سلطة النصوص النبوية سلطة أحكام لا مقاصد.	- إهمال سلطة المقاصد التي أسسها عمر بن الخطاب.
- تغليب الأحاديث والآثار الحائثة على تدوين السنة.	- الإهمال العمدي للنصوص الآمرة بترك الكتابة والتدوين.

469 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج المرتدين بعد إقامة الحجّة عليهم، ج:9، ص:16. حديث رقم: 6931.

470 ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج:12، ص:289.

471 بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج:24، ص:84.

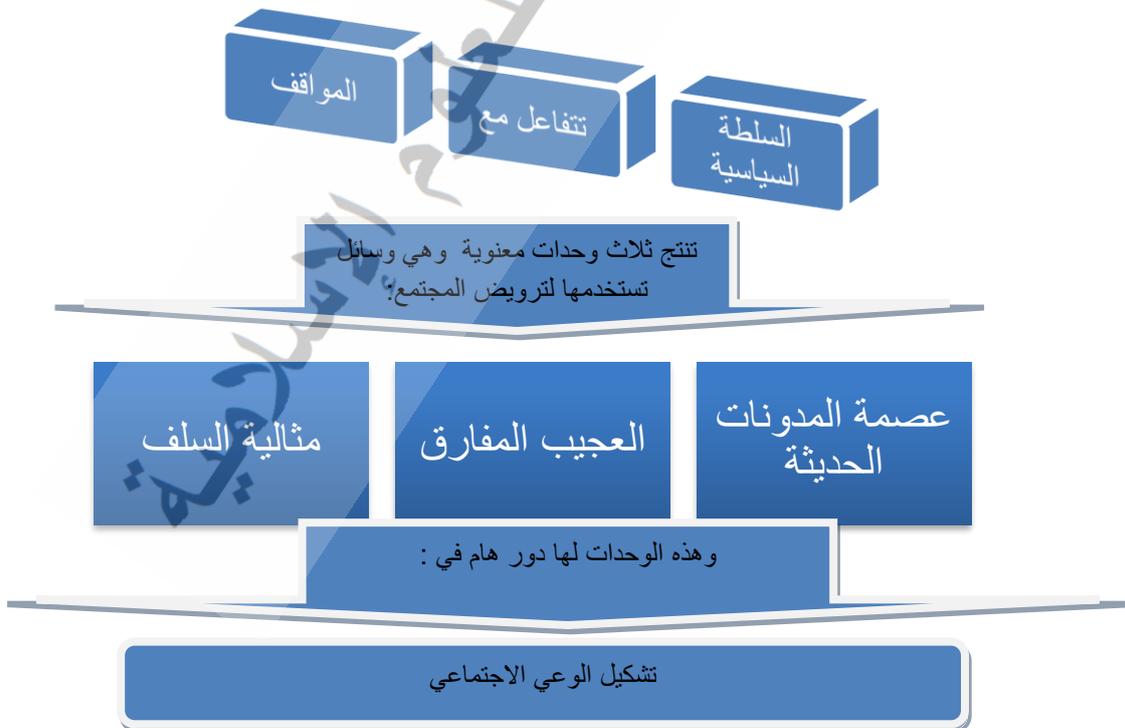
472 ناجية الوريحي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص:356-357.

- الحث على التقليد واتباع الآثار، وغلق باب الاجتهاد.	- عدم مسايرة مستجدات الواقع، ورمي كل جديد بالبدعة
--	---

والباحثة قد أكثرت من الإطلاقات والتعميمات دون إعطاء حجة على كون اللامفكر فيه لم يتطرق إليه الوعي الإسلامي، فكتب السنة وعلومها مبسوطاً بالأدلة المتوافرة في نقد الآراء الراضية لحجية السنة، كما أن الآثار الناهية عن كتابة السنة لم ينقلها إلا المحدثون، وهم من ناقشها وبيّنوا بالأدلة العلمية عدم صحتها، أما الادعاء بأنهم أهملوا المقاصد وأعملوا النصوص من دون الالتفات إليها فهذا وهم، فإن كان المقصود بالمقاصد هي المقاصد الشرعية المعبرة، فهي مستنبطة من نصوصهم بعد استقراء شامل تام، ومحال أن يخرج الحكم المستقراً استقراء تاماً على جزئياته؛ أما إن كان المقصود بالمقاصد مقاصد لم يراعها الشارع ولم تدل عليها النصوص، فهي أصالة ملغاة وغير معتبرة لأنها خارج نطاق اهتمام النص.

وتحتم الباحثة استعراضها للامفكر فيه عند المحدثين بتقرير مفاده: أنّ هذه الوحدات المعنوية هي التي كان لها أثر في صياغة الوعي الاجتماعي، وتوجيهه، كما قد (تظافت هذه الوحدات لتشكيل خطاب سلطويّ يحمي الاختيارات المهيمنة من خطر المختلف عنها، المؤدي ... إلى إنزائها من فضاء المطلق إلى أرض التاريخ. ولم يكن هذا المختلف ... إلا ضرباً من الحفاظ على استقلالية الفعل المعرفيّ سواء في علاقته بالمعطى الواقعيّ أو في علاقته بالمعطى العقلي) <sup>473</sup>.

وفيما يأتي بيان توضيحي لآلية اشتغال ثنائية المفكر واللامفكر فيه في السنة النبوية:



473 ناجية الوريعي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص. 357.

المطلب الثالث: نقد آلية إحياء "اللامفكر فيه" في السنة النبوية ومحاولة تسييده:

من خلال استعراضنا لأهمّ النماذج التي ادعا الفكر الحديثي أنها بدائل للفكر الحديثي ولم يستطع التفكير فيها، يمكن الخلوص لمجموعة من المؤاخذات على هذه الآلية القرائية وهي كالآتي:

أولاً: "اللامفكر فيه" نقيض "المفكر فيه" وليس بديلاً صالحاً له دائماً: غفل الفكر الحديثي عن مسألة مدى صلاحية اللامفكر للأخذ به، وفتح باباً واسعاً للأخذ بكلّ الآراء الشاذة والمستنكرة وذلك من خلال زعمه أولوية الهامشي لأن يكون بديلاً عن المركزي، ومن ثمّ الاحتفاء به كمدلول بديل، دون النظر في حججه ووجهة القول بتقديمه، لذلك كان همّ هذه القراءة هو الاستحضار قصد الإلغاء، غير أن الصحيح الذي تقتضيه القراءة الفعالة التواصلية، هو الاستحضار ونفض الغبار عن الهامشي، ثمّ النظر في صلاحيته دون غض الطرف عن الأسباب الموضوعية الداعية إلى تأخيره وجعله هامشياً في المنظومة المعرفية.

ثانياً: اللامفكر فيه قد تمّ استبعاده بعد التفكير فيه ونقده نقداً علماً صارماً: فكلّ المواضيع التي ادّعاها الحديثيون على أنها لم يتمّ التفكير فيها من قبل المحدثين والأصوليين، قد فكّر فيها العلماء المسلمون فهم ( يوهون أنّ العالم الإسلامي لم يستطع إدراك ما فكّروا فيه هم، وأنّ جميع التفاسير والتأويلات ... التي أنتجها علماؤنا القدامى فاسدة، نظراً لعدم تمكنهم من فكرة التاريخية ومن استخدام مناهج العلوم الإنسانية ... من السهل التعميم، ولكن من الصعب الدخول في التفاصيل، واللامفكر فيه كان قد فكّر فيه بدقة علماء الإسلام في القرون الخالية)<sup>474</sup>.

ثالثاً: اللامفكر فيه انتهاك لكلّ العناصر الإيجابية للسنة: لم ينظر الفكر الحديثي إلى السنة على أنها الامتداد الأصلي للفكر النقدي التاريخي وللمدونة الفقهية الإسلامية، الذي أنتج من خلالها، واستفادت منه كلّ الأمم على حدّ سواء، ولم ينظروا إلى السنة على أنها الكفيلة بضمان الوحدة الفكرية للمسلمين طيلة أربعة عشر قرناً، ولم ينظروا إليها على أنها من كفلت التميز الثقافي للمسلمين، ولكن ما يلاحظ على هذا الفكر ( أنه يحتفى تحت عباءة البحث عن اللامفكر فيه داخل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعاً من الانتهاك لكلّ عناصره الإيجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ)<sup>475</sup>.

474 محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.233.

475 مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.123.

\*\*\*

ومما سبق أمكن الخلوص إلى أن اللامفكر فيه ليس إحدى الاختيارات الفكرية المتاحة للمحدثين بقدر ما هي شواذ فكرية استبشعها هذا الفكر انطلاقاً من مقومات دينية راسخة تُنير طريقه، وتوجّهه للأفضل، ومع هذا فاللامفكر فيه قد تمّ التفكير فيه من قبل المحدثين بعد أن نالته عقولهم بالنقد والتفكير، ومن ثمّ أبانوا عن عدم صلاحيته العلمية، فاطرحوه وأصبح من شواذ العلم التي لا يلق لها بال.

### خاتمة الفصل:

إنّ الاستفصال في قراءة الآليات التاريخية المعتمدة في قراءة السنة النبوية يظهر أنّها تتراوح بين الحدوث التاريخي: " الشفوية والكتابية - التطورية التاريخية"، والتأويل الهرمنيوطيقي: " الأسطورية - التمثل الاجتماعي - والمفكر والامفكر فيه" - على ما سبق تفصيله في أركان التاريخية- وقد ظهر جلياً وتأكد الشرح المنهجيّ بين المنهج التاريخي بآلياته المتنوّعة، وبين موضوع دراستها "السنة النبوية"، مما يؤكّد على الفشل المنهجيّ والبعد عن تحقيق الغاية المعرفية المرتجاة، وإن كان قد تأكّد لنا على مستوى الآليات في صورتها النظرية، فإنّ الفصول التالية ستؤكّد ذلك على مستوى التطبيق.

## الباب الثاني:

# القراءة التاريخية لقضايا وأحاديث من السنة النبوية.

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: القراءة التاريخية لقضايا من السنة  
النبوية.

الفصل الثاني: القراءة التاريخية لأحاديث من السنة  
النبوية.

# الفصل الأول:

القراءة التاريخية لقضايا من السنة

النبوية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: القراءة التاريخية لمفهوم السنة.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لحجية السنة النبوية.

المبحث الثالث: القراءة التاريخية لكثرة رواية الحديث

النبوي.

### الفصل الأول: القراءة التاريخية لقضايا من السنة النبوية.

لم يهتم الفكر الحديث بالسنة النبوية رواية ودراية وتقعيدا وتأصيلا جزئياتها وضبطا لاصطلاحاتها اهتمامه بقضايا أكثر حولها اللغظ من قبل المستشرقين وأتباعهم من العقلانيين في الفترة الحديثة والمعاصرة<sup>1</sup>، وهذا ما يبرز لنا منهجا انتقائيا طبع مسيرته القرائية لهذه القضايا، وإن كان لا بدّ لقراءته أن تكون لها وعاء يحتويها فأفضل أوعيته تلك التي تُقوِّب السنّة في إطار تاريخي، تستذكر مقولة "جولدتسيهر (Goldziher)" الداعية لإلصاق التسيبية في أحكامها، وإلباسها لباس السيورة عبر مسار تاريخها، قائلا: (الإسلام شأنه شأن سائر الأديان، ليس شيئا مجردا حتى يمكن عزله، عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوّره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لأتباعه)<sup>2</sup>.

ومن قضايا السنة التي حاول الفكر الحديث تجنيسها في قالب التاريخية، نذكر: مفهوم السنة وحجّيتها، زيادة على قضية كثرة مرويات الحديث النبوي، وقضايا أخرى، لا تسعنا الدراسة على استيفاء بحثها، وعلى ذلك فهذا الفصل سيتناول في مباحثه الثلاثة هذه القضايا على وجه التفصيل والاستقصاء لمقولاتهم في إطار مفهوم التاريخية، وتفصيل ذلك ما يأتي:

### المبحث الأول: القراءة التاريخية لمفهوم السنة.

يتواءم الفكر الحديث مع غيره من المحاولات الرامية لزعزعة الثقة بالسنة من جهة محاولته الرجوع إلى المنظومة المصطلحية التي قام عليها مدلول لفظة "السنة"، وذلك بإثارة مجموعة من الشكوك تجاه المصطلح، إيهاما بعدم قرار معناه عند أئمة هذا الفن، والتباسه بمنظومة من المفاهيم التاريخية والاجتماعية التي تزيل عنه هالة القداسة، وهذا قصد تنحية المفهوم السائد واستبداله بالمهمّش وغير السائد والمعتبر عند أئمة هذا الشأن. ويتناول هذا المبحث بالدراسة منهجية أعلام هذا الفكر في إثبات تاريخية مفهوم السنة النبوية، وذلك بالعمل على استكشاف أهم المرتكزات والآليات التي انتهجوها وساروا على خطاها قصد تنحية السنة من فعل التأسيس، والصلاحية للتأصيل.

ولقد تعرض المفهوم اللغوي والاصطلاحي لدال السنّة من قبل الحديثيين لمحاولة تحوير وإزاحة لدلالته المتعارف عليها بين اللغويين و علماء الشريعة، بتركيبهم لها معان مخالفة لمعهدهم المتداول بينهم، وذلك قصد الوصول إلى أغراض وأهداف معيّنة، يمكن البحث والتنقيب عليها من خلال البحث فيما يسمى "بالمسكوت عليه" من خطابهم، وهذا ما يحاول هذا المبحث استجلاءه.

<sup>1</sup> ينظر: محمد رضاني، آراء محمد رشيد رضا في قضايا السنّة النبوية، ص. 07.

<sup>2</sup> جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص. 27-28.

المطلب الأول: رأي الحداثيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة ونقد موقفهم.

أولاً: رأي الحداثيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة:

ينطلق موقف الحداثيين تجاه المعنى اللغوي لمصطلح السنة من مسلمة رئيسة، مفادها تعرّض الاختيارات اللغوية لهذا المصطلح للتوظيف الأيديولوجي، فكانت العقائد والنوازع والاختلافات المذهبية والفقهية والسياسية هي المحرك الأساس في تثبيت معنى دون آخر، وهي المتحكّمة في إقصاء معانٍ أخرى قد تكون هي الراجحة والأولى بالاهتمام.

ويمكن حصر فعل القراءة التي يقدمها هذا الفكر للمدلول اللغوي لمصطلح السنة من خلال استنطاق ثلاث آليات منهجية متبعة لإعادة صياغة المنظور اللغوي لهذا المصطلح وإعادة قراءته تأويلية، وهي:

أ/ المقولة المركزية والسائدة عند أهل السنة في تحديدهم للدلالة اللغوية لمصطلح السنة: يشكّل مفهوم "السائد" نقطة البداية التي ينطلق منها الفكر الحداثي في تحديد الدال اللغوي لمصطلح السنة، والسائد يطلق لوصف حالة التغليب لمعنى محدد وفق محدّدات وآليات ينتهجها الفكر الغالب والمنتصر، ويعمل على تصويرها كأنها حقائق نهائية لا تقبل الجدل، وتتوّج بإطار "المعياريّة" الذي يختزل كلّ المفاهيم الأخرى ويستبعدّها، ومن هنا فإن مفهوم "السائد" في الفكر الحداثي مرغوب عنه، لأنّه يمثّل الحقيقة المطلقة التي تنافي النسبية التي ينادي بها هذا الفكر.

ومن هذا المنطلق يرى الباحث "حمادي ذويب" أن السائد في تحديد الدلالة اللغوية لمصطلح السنّة يتجلى في ارتباطه بمفهوم: الطريقة سواء أكانت حسنة أم سيئة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إنّ مفهومه عند أهل السنة تقلّص إلى أن ارتبط بالطريقة المحمودة دون السيئة، فيقول: (والملاحظ أن هذا المعنى تأسس على عملية حصر لدلالة الطريقة في الجانب الإيجابي فحسب بعد أن كانت مطلقة الدلالة على البعدين الإيجابي والسلبي)<sup>3</sup>.

إن انحصار المفهوم اللغوي لمصطلح السنة في المعنى السابق الذكر لا يعني - عند هذا الباحث - شيوعه على هذا النحو، بل إن معنى المعيارية لا يلتصق به إلا عند تعرّضه لتحويل ونخل مستمرّ في معناه، ووصل هذا الأمر إلى ذروته عند الإمام الطبري الذي حدّد هذا المصطلح وقصره في معنى "الرجل النموذجي الذي يقتدى ويؤتمّم به"، فلما كانت السنة هي الطريقة المحمودة أصبحت مقصورة على الرجل المتصف بها لا غير. (المعنى الذي رسّخه الفكر السنّي هو المعيارية. وقد مثله الطبري بتعريفه السنّة بأنّها "المثال المتبع والإمام المؤتمّم به" ... لقد كان الطبري ... ميالاً إلى منهج يمتاز أساساً بالانتقائية لذلك انتخب ... المعنى الذي يلائم غايته

<sup>3</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 28.

الأيدولوجية... لترسيخ ضرورة اتباع كلّ المسلمين لمنهج واحد، والمقصود طبعاً مذهب أهل السنة الذي انتصر على بقية المذاهب وخاصة على المذهب الاعتزالي<sup>4</sup>.

ولا يرتضى الباحث أن تكون الطريقة المحمودة هي الدال اللغوي لمصطلح السنة، لذلك نجده يشن حملة ضروساً على الأزهرى الذي حاول تثبيت هذا القول ناقلاً هذا الكلام والترجيح عن شمر بن حمدويه<sup>5</sup>. يقول الباحث: (والحال أنّ مادة "سنّ" في هذا المعجم -يقصد معجم تهذيب اللغة للأزهري- تبرز بعد صاحبه عن الموضوعية بمحاولة تثبيت معنى المعيارية في الأصل اللغوي لمادة سنّ انسجاماً مع إتجاهه السنيّ. كما أنّ هذه المقولة لا تنسجم مع الإتجاه العام لمدرسة الكوفة. وهي لم تنسب إلى أي مصدر أخذت منه ولم نجد لها في المعاجم التالية: جمهرة اللغة والصحاح والمخصص ومقاييس اللغة وأساس البلاغة وكلّ هذه المعطيات تضعف حجية القول وتضاعف إمكانية وضعها<sup>6</sup>).

وكان شمر قد قال -فيما نقله عنه الأزهرى-: (السنة في الأصل: سنه الطريق. وهو طريق سنه أوائل الناس فصار مسلوكاً لمن بعدهم. وسن فلان طريقاً من الخير يسنه: إذا ابتدأ أمراً من البر لم يعرفه قومه، فاستنوا به وسلوكه)<sup>7</sup>.

ب/ المقولة "المسكوت عنها" أو "لا مفكر فيها" أو "المهمشة" عند أهل السنة في المفهوم اللغوي لمصطلح السنّة :

وهذه المصطلحات الثلاث متساندة فيما بينها لأداء همّ وظيفيّ واحد ألا وهو التعبير عن الحيز غير المتكلم فيه في بلورة المفهوم محلّ الدراسة، والمسكوت عن هذا الحيز في فكر الحدائين يرجع لاعتبارات شتى، منها ما يحدث عن قصد وهو المهمش، أو عن غير قصد وهو اللامفكر فيه. ولا شك أنّ لحيز "المسكوت عنه" أهمية كبيرة في الفكر الحدائى، ذلك أنّه يمثّل الزاوية التي ترتاع فيها الأفكار المناوئة لحيز السائد، ومن ثم فهو الركيزة التي يستند عليها في هدم حقل "السائد" و"المفكر فيه". وعلى ذلك فدلالة هذا المصطلح ذات معنى إيجابي في أدبيات هذا الفكر.

4 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.27.

5 شمر بن حمدويه: (... - 255هـ) أحد علماء اللغة وحفاظها الأثبات، أخذ عن الرياشي وأبي حاتم السجستاني، من مصنفاته: كتاب الجيم - السلاح - غريب الحديث. (ينظر: معجم الأدباء، ج:3، ص.1421. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج:6، ص.97).

6 حمادي ذويب، المرجع السابق، ص.29.

7 الأزهرى، تهذيب اللغة، ج:12، ص.210.

وعلى هذا فيحدد الباحث "حمادي ذويب" الدال المهمش في المفهوم اللغوي لمصطلح السنة بكونه تلك (التعابير المتداولة لدى العرب والتي تتمحور حول معاني الحركة والجريان والنشاط والفعل المنتج للحياة)<sup>8</sup>. ويؤكد على كون هذا المعنى مهماً وغير سائد في المنظومة المصطلحية اللغوية التراثية فيقول: (لكنّ هذا المعنى همّش بالرغم من الأهمية التي اكتسبها لدى المدارس الفقهية القديمة قبل الشافعيّ من خلال مفهوم العمل الجاري أو السنة الحية)<sup>9</sup>. ويعزو الباحث أصل هذا المفهوم إلى ما جاد به ابن فارس وأصله في معجم مقاييس اللغة، فيقول: (وبالرغم من أنّ معجم ابن فارس لم يلق اهتماماً ذا بال لدى اللغويين المتأخرين فإنّ النصّ المقتطف منه يعدّ أهمّ نصّ أصل معنى الجريان والسير في مادة "سنّ"، ووجه أهميته تفرّده بجملة من الخصائص منها نظرتة التأليفية "الزمانية" والتاريخية)<sup>10</sup>.

وكان قد نقل عن ابن فارس في شرحه لمادة "سن" ما يأتي: (السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنه سنا، إذا أرسلته إرسالاً. ثم اشتق منه رجل مسنون الوجه... ومما اشتق منه السنة، وهي السيرة. وسنة رسول الله عليه السلام: سيرته... وإنما سميت بذلك لأنها تجري جرياً)<sup>11</sup>.

ويرى أنّ سبب التخبط في تحديد المدلول اللغوي للسنة راجع إلى (غياب التنظير المتأني للمصطلح لأن مثل هذا العمل لم يقتحم مجال "المفكر فيه" إلا تحت تأثير الفلسفة والمنطق وبرز أهمية الحدود)<sup>12</sup>.

### ت/ الآلية التأويلية الحداثية للدال اللغوي لمصطلح السنة:

تعدّ الآلية التأويلية المعطف الأخير الذي يلجأ إليه المفكر الحداثي بعد محاولة إثبات تاريخية الدلالة اللغوية لمصطلح ما، ويرتكز التأويل على مقدمات أساسية منها تغييب الدليل الصارف عن المعنى الراجح، وهو ما يعرف في الخطاب التراثي الأصولي الإسلامي: بالقرينة، والقضاء على هذه القرينة يعدّ انفكاكاً وانعتاقاً من المطالبة بالدليل، وهذا الأمر هو الذي أحدث هزات تمس صميم قرار المعنى وثباته، وهذا تحت مسميات

<sup>8</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.30.

<sup>9</sup> حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.30.

<sup>10</sup> حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.30.

<sup>11</sup> ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج:3، ص.60-61.

<sup>12</sup> حمادي ذويب، المرجع السابق، ص.22.

متعددة منها: محاولة الخروج عن المؤلف، وأحقية القارئ العنيد في العثور على المعنى والدلالة التي يصبو إليها في النص وإن كانت غائبة فيه<sup>13</sup>.

ولا يتنفي هنا تحكّم عامل الأيديولوجيا في توجيه دلالة النص، أو احتكار معناه لدلالة معيّنة دون أخرى، تحت شعار أحيّة شيوع القراءات المتعددة للنص الواحد وإن أخطأت القصد الذي يروم إليه واضع النص، وهذا تحت غطاء ملء الفجوات التي يتركها النص، والتي مُهد لها بخطوة الكشف عن "المسكوت عنه".

يخلص الباحث "حمادي ذويب" بعد صولته وجولته في مباحث المفكر واللامفكر فيه إلى ترجيح معنى معياري للمفهوم الاصطلاحيّ للسنة الذي لا ينفك عن المعنى الهامشيّ الذي ادعاه، غير أنّه لا يطلق العنان لفكره كي ينتج مفاهيم جديدة حول السنة، فهو يأبى إلا أن يتبع المستشرق اليهودي "جولد تسيهر (Goldziher)" في تحديده للمفهوم الاصطلاحيّ للسنة، والذي يتمحور في معنى الاتباع للعادات والتقاليد المجتمعية، فيقول: (ويبدو أنّ معنى الاتباع تنامي مع الزمن، حتى أصبحت السنة تمثل مجموع العادات والتقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي والتي تتبع مثل القوانين، وأصبحت هكذا كلّ الأعمال في الحاضر تقاس بمدى موافقتها لهذه السنة: المصدر الأوحّد للشيعة التي يعدّ أطرافها خطأ جسيماً)<sup>14</sup>، ويحيل معنى هذا الكلام إلى كتاب العقيدة والشيعة للمستشرق السابق الذّكر.

إن هذا النصّ يحتفظ بسمات تنبئ عن مدى مقدرة تحميل مصطلح ما دلالات خارجة عنه، قصد تطوير مقصود اصطلاحيّ آخر، خاضع لهيمنة الزمان والتاريخ، ومثقل بالهموم المجتمعية المؤثرة فيه، والتي تعمل على إزاحة طابع الثبات ووحدة المفهوم<sup>15</sup>.

وأبرز هذه السمات تتجلى في زعم تشكل المدلول اللغوي لمصطلح السنة، وفق اختلافات فرضتها سياقات الظرفية الزمنية، وهذا ما أشارت إليه عبارة "تنامي مع الزمن". واتسعت هذه الظرفية مع دخول العامل الاجتماعي وما يحمله من سياقات ثقافية وإلزامية على خط البلورة والتحديد المدلولي، وهذا ما أشعرت به عبارة: "حتى أصبحت السنة تمثل مجموع العادات والتقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي والتي تتبع مثل القوانين".

<sup>13</sup> ينظر: أمبورتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص.75.

<sup>14</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.29.

<sup>15</sup> ينظر: ناجية الوريمي بوعجيل، في الائتلاف والاختلاف ثنائية الساند والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ص.18.

ثانيا: نقد رأي الحدائبيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة:

من خلال ما سبق استعراضه يمكن الردّ على اعتراضات الحدائبيين واستشكالاتهم تجاه المفهوم اللغوي لمصطلح السنة، بنقدين: إجمالي وتفصيلي، أما الأول فيتعلق بالمنهجية المتبعة من قبلهم قصد توريد الاعتراضات تجاه هذا المصطلح؛ أما النقد التفصيلي فيعتمد على نقد الشواهد والجزئيات:

أ/ النقد الإجمالي:

إن الأزمة التي تواجه الخطاب الحدائبي، هي في الأساس أزمة قراءة وتأويل، ذلك أن الإقرار بتعدّد القراءات على حسب ما هو مقرر عندهم، إقرار بذاتية القراءة وعدم موضوعيّتها (ومن هنا فلا مجال لإنكار الطابع الذاتي للفهم الذي يصبّ فيه الشرح)<sup>16</sup>، وتتشابك خيوط القضية نتيجة الإشكالات التي تتولّد عن هذه القراءة وعن آلياتها، خاصة إذا كانت هذه الآليات مضمرة وغير مصرّح بها، لأن القراءة كلّما كانت آلياتها مضمرة فإنّها غالبا ما تتظاهر (بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي وتقع من ثم في أسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع)<sup>17</sup>. لذلك سيكون البحث في هذه الجزئية عن الأخطاء المنهجية المتولّدة عن هذه القراءة بكشف آلياتها والتنبيه إلى مزالقها:

### 1/ المزلق المنهجي الأول:

إن الخطأ المنهجيّ الأبرز المرتكب في هذه القراءة هو الخطأ في اختيار آلية القراءة، ذلك أن هذه القراءة استدعت مفهوم "المركزي والهامشي" لحسم قضية جوهرية تتعلق بتحديد معنى دلالي لغوي، وهذه الآلية لا تصلح للتطبيق على المعاني والدوال اللغوية بقدر صلاحيتها للتطبيق على الدوال والمفاهيم الاصطلاحية، ذلك أنّ الدال اللغوي لا يعبرّ إلا عن الوضع الأول أو المتداول والمستقر، وخاصة أنّ البحث انصبّ على فرز ما كان قارا في المعاجم والقواميس اللغوية، التي لا تجيد أساسا عن تقرير المعنى السائد والمركزي المتداول، ولا يُلنفت فيها إلى المعاني الهامشيّة وقد أقرّ اللغويون قاعدة مفادها أنّ "الشاذ يحفظ ولا يقاس عليه"، فذهبوا بهذه الآلية الحدائية من أصلها.

### 2/ المزلق المنهجي الثاني:

إن الخطأ في اختيار آلية القراءة تولّد عنه خطأ آخر متعلّق بتطبيقها، ذلك أنّ هذه القراءة ترتكز على افتراض التناقض بين السائد والمهمشّ في المعاني الدلالية لمصطلح "السنة"، ومن هنا أصلّ الباحث أصولا ووضع مسلمات، رجّح من خلالها ما كان مهمّشا على حساب المعاني الأخرى ولو كانت راجحة، وهذا

<sup>16</sup> بول ريكور، من النصّ إلى الفعل - أبحاث التأويل، ص. 129.

<sup>17</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص. 6.

إيماناً منه بجواز تعدّد الدوال تمهيداً للقضاء على الدال الصحيح الصريح الذي يقتضيه السياق وقصد المؤلف، واستبداله بآخر يستمدّ شرعيّته من أحقيّة الفهم والقراءات المتعدّدة للنص الواحد. وعلى هذا (إنّ) ما يسعى إلى البرهنة عليه هي السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في قدرتها على أن تقول أكثر مما تدل عليه ألفاظها مباشرة، فعندما يفصل النص عن قصديّة الذات الذي أنتجته، فلن يكون من واجب القراءة ولا في مقدورهم التقيّد بمقتضيات هذه القصديّة... لتندرج اللغة بذلك ضمن لعبة متنوعة الدوال ... لا يرتبط فيه الدال بشكل مباشر بمدلول إلا ويعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار<sup>18</sup>.

إن القراءة الصحيحة التي لا ينبغي العدول عنها هي التي تعمل على استثمار المركزي وذلك بالانطلاق منه باعتباره بوابة الولوج إلى الهامشيّ، ومن ثمّ تفعيل الهامشيّ دون إحداث شرخ أو فصل معرفيّ، وبذلك تصبح العلاقة علاقة أصل بفرع لا علاقة نقيض بنقيضه، وهذا كلّه إسهماً في خدمة البناء المعرفي وضمناً تواصله واتّساقه.

إنّ افتراض التناقض وعدم التآلف بين المدلول السائد والمهمّش لا يمكن التسليم به، ذلك أنّ تلك المعاني الدلالية تتآلف وتتواءم في منظومة دلالية واحدة، تأبى دخول الدّخيل فيها، وهذا طبع اللغة العربية، ولو تأمّلنا قول ابن فارس عند كلامه عن مادة سنّ لأدركنا هذه الحقيقة، إذ يقول: (السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة ... ثم اشتق منه رجل مسنون الوجه ... ومما اشتق منه السنة، وهي السيرة ... هذا معنى الكلام، ويرجع إلى الأصل الذي أصلناه)<sup>19</sup>.

يؤكد ابن فارس من خلال هذا النص على اللحمة الدلالية لمصطلح السنّة، وهذا ما أفادته عبارة "أصل واحد مطرد"، وزاد تأكيده أيضاً بعبارة "ويرجع إلى الأصل الذي أصلناه". وما اتحد أصله لا يظن بفرعه التناقض وعدم التكامل الدلالي، وبهذا ينتقض ما ادّعه الباحث من عدم التجانس وحصول الاضطراب والتناقض بين الدلالات اللغوية لمصطلح السنة.

### 3/ المزلق المنهجي الثالث:

وهذا الخطأ المنهجي متعلّق بالعلاقة القائمة بين آليات القراءة فيما بينها. ذلك أنّ هذه القراءة، تنطلق من زعم أولويّة الهامشي لأن يكون بديلاً عن المركزيّ، ومن ثمّ الاحتفاء به كمدلول بديل، دون النظر في حججه ووجاهة القول بتقديمه، لذلك كان همّ هذه القراءة هو الاستحضار قصد الإلغاء، غير أن الصحيح

<sup>18</sup> أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص. 124-125.

<sup>19</sup> ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 3، ص. 60-61.

الذي تقتضيه القراءة الفعالة التواصلية، هو الاستحضار ونفض الغبار عن الهامشي، ثم النظر في صلاحيته دون غض الطرف عن الأسباب الموضوعية الداعية إلى تأخيره وجعله هامشيا في المنظومة المعرفية.

### 4/ المزلق المنهجي الرابع:

إنّ المزلق المنهجي الخطير الذي وقعت فيه هذه القراءة أيضا، هو إعطاء الدلالة اللغوية مشروعية التأسيس للمعنى الاصطلاحي، وهذا هو المنطلق الذي ابتدأ منه الباحث صولته وجولته محاولا إثبات أثر انزياح الدلالة اللغوية عن المعنى الموضوع له أصالة، في تشكّل المعنى الاصطلاحي، فزعم أن اقتصار دلالة المصطلح اللغوي على معنى معياري واحد ألا وهو: الطريقة الحميدة؛ هو الذي ساهم في إضفاء طابع الإلزام والوجوب على المدلول الشرعي لمصطلح السنة باعتباره مصدرا من مصادر التشريع، متناسيا في الوقت نفسه أن السنة لم تستمد مشروعيتها حجيتها من المعنى اللغوي، إنما حجية السنة استمدت أساسا من الخطاب القرآني والنبوي ومن وحدة المفهوم في هذين الخطابين، الذي أسهم في توليد إجماع حول هذه الحجية.

### 5/ المزلق المنهجي الخامس:

ومما ينبغي الاعتراض عليه منهجيا، هو الادعاء بأنّ الترجيح الذي يقوم به علماء اللغة قائم على أساس المذهب والأيدولوجيا، إذا لم يظهر لنا دليل على ذلك، لأن هذا ادعاء للعلم بالباطن، و(لأننا لا نملك أية قدرة على الاستبطان، وأنّ معرفتنا للعالم الداخلي معرفة ناتجة عن برهنة افتراضية، كما أننا لا نملك أية قدرة حدسية ... فنحن ... لا نملك أيّ تصوّر عن المجهول المطلق)<sup>20</sup>. وعلى هذا فادعاء التوظيف الأيدولوجي فبقدر ما يلبس على الحقيقة، فإنه يعمّق من فرضية الوعي الخاطئ بالظاهرة المدروسة، فمن كان على مذهب أهل السنة لا يعني أبدا أنه يرجّح وفق مقتضيات مذهبه في قضايا لغوية إذا لم يكن الدليل حليفه، خاصة إذا علمنا أنه يدين بالموضوعية، ولو قلنا إنه رجّح هذا المعنى دون غيره لأنه سنيّ المذهب، خرج البحث عن مقصوده وأصبحت القرينة أو علامة الترجيح هي التهمة بالمذهب، وهذا ليس من العلم بشيء.

### ب/ التقد التفصيلي:

إن معاناة الشواهد التي أوردها الباحث لدعم رأيه ذو أهمية كبيرة، لأنّ ذلك يقتضي فحص الادعاءات التي أوردها نفيًا وإثباتًا، كما يقتضى النظر في السياقات التأويلية التي وضعها فيه، والمصادر التي استقاها منه:

1/ مناقشة الشواهد التي نسبها إلى القول السائد والمركزي عند أهل السنة في تحديد المدلول اللغوي للسنة:

<sup>20</sup> أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص. 129.

إن المتأمل في صنيع الباحث يجد أنه حاول إثبات معنى لغوي أوّلي لمصطلح السنة، عدّه المعنى الذي استخدمته العرب في فترة ما، ثمّ حاول بعد ذلك إثبات تطوّر الدلالة اللغوية لمصطلح السنة تحت تأثير معنى الأيديولوجيا والمذهب، إلى أن خُصص إلى نتيجة مفادها أن أهل السنة وإمامهم الطبري واللغويّ أبو منصور الأزهري قد قاموا بتحيّط مفهوم السنة في مفهوم معياري مقتضاه أن السنة تدل على المثال المتبع والإمام المقتدى به، وأنها تختصّ بالمعاني الحميدة دون الذميمة.

ولما كان مقتضى البحث هو الاختصاص بمناقشة دعوى التاريخية، فسأحاول مناقشة مدى واقعة دعوى هذا التطور في ضوء تأثير المذهب السنيّ، وذلك من خلال خطوتين، الأولى منها سأخصها لدراسة واقع استخدام هذا المصطلح في لسان العرب، أما الثانية فسأخصّها بمناقشة دعوى التطور التاريخي للمعنى اللغوي لمصطلح.

#### - واقع استخدام مصطلح السنة في لسان العرب:

من خلال العودة إلى القواميس المهمة بشرح معاني ألفاظ العربية، نجد أنّ أغلب مصنفها اتفقوا على أنّ مصطلح السنة مجردا عن الإضافة يراد به: الطريقة والسيرة والمثال المقتدى به<sup>21</sup>، وهذه الطريقة باقية على عمومها، لذلك فهي تحتمل أن تكون حسنة أو قبيحة<sup>22</sup>، وقد يقترن بها القبح والحسن باختلاف المواطن والأحوال، فيقال عنها سنة حسنة، أو سنة قبيحة وهذا ما دلّ عليه كلام العرب في أشعارهم ومن ذلك: يقول المتلمس الضبي<sup>23</sup>:

لِأُورِثَ بَعْدِي سُنَّةٌ يُقْتَدَى بِهَا وَأَجَلَوْ عَن ذِي شُبْهَةٍ أَن تَوْهَمًا<sup>24</sup>

ويقول زهير بن أبي سلمى:

<sup>21</sup> ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:1، ص.125. وابن الأبناري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج:2، ص.339. والأزهري، تهذيب اللغة، ج:12، ص.210. وأبو نصر الفراء، الصحاح، ج:5، ص.2138. وابن فارس، مقاييس اللغة، ج:3، ص.60، ومجمل اللغة له، ج:1، ص.455. وابن سيده، الحكم والمحيط الأعظم، ج:8، ص.415. والزنجشيري، أساس البلاغة، ج:1، ص.478. وابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث، ج:1، ص.401. والفخر الرازي، مختار الصحاح، ص.155. والجيايبي، إكمال الأعلام بتبليث الكلام، ج:2، ص.318. وابن منظور، لسان العرب، ج:13، ص.225. والزبيدي، تاج العروس، ج:35، ص.229.

<sup>22</sup> ينظر: ابن دريد، المصدر السابق، ج:1، ص.125. وابن سيده، المصدر السابق، ج:8، ص.415.

<sup>23</sup> المتلمس الضبي: هو جرير بن عبد المسيح الضبي، خال طرفة بن العبد، شاعر جاهلي، نديم عمرو بن هند. (ينظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج:1، ص.156. والمرزباني، معجم الشعراء، ص.202.)

<sup>24</sup> عبد الملك بن قريب الأصمعي، الأصمعيات - اختيار الأصمعي، ص.246.

- يَسُنُّ لِقَوْمِي فِي عَطَائِي سُنَّةً فَإِنْ قَوْمِي اِعْتَلَّوْا عَلَيَّ كَفَانِي<sup>25</sup>  
ويقول أبو ذئيب الهذلي<sup>26</sup>:
- فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةِ أَنْتَ سِرَّتَهَا وَأَوَّلُ رَاضِي سُنَّةٍ مِنْ يَسِيرُهَا<sup>27</sup>  
وقال حسان بن ثابت:
- إِنَّ الدَّوَائِبَ مِنْ فِهْرِ وَإِخْوَتَهُمْ قَدْ بَيَّنَّا سُنَّةً لِلنَّاسِ تُتَّبَعُ<sup>28</sup>  
وقال عبد الله بن الزبيري:
- بِمُحَمَّدٍ وَمِمَّا يَجِيءُ بِهِ مِنْ سُنَّةِ الْبُرْهَانِ وَالْحُكْمِ<sup>29</sup>  
وقال عمرو بن الأحمر الباهلي<sup>30</sup>:
- هَادِ ضِيَاءَ مَنِيرٍ فَاضِلٍ فَالِحٍ قِضَاؤُهُ سَنَةٌ وَقَوْلُهُ مِثْلُ<sup>31</sup>  
وقال لبيد بن ربيعة العامري:
- مِنْ مَعْشَرِ سَنَّتِ لِهِمْ آبَاءُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا<sup>32</sup>  
وقال الخطيم الحرزي<sup>33</sup>:
- سَنَنْتُ لِأَهْلِ الْأَرْضِ فِي الْعَدْلِ سَنَةً فَغَارَ بِلَاءُ الصِّدْقِ مِنْكَ وَأُنْجِدَا<sup>34</sup>  
وقال المتوكل الليثي<sup>35</sup>:

<sup>25</sup> أسامة بن منقذ الكناني، لباب الآداب، ص. 363.

<sup>26</sup> أبو ذؤيب الهذلي: هو خويلد بن خالد، شاعر مخضرم جاهلي إسلامي، وكان رواية لساعدة بن جؤية الهذلي، وخرج مع عبد الله بن الزبير في فتح إفريقية، فمات، فدلاه عبد الله بن الزبير في حفرته. (ينظر: ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ج: 2، ص. 639).

<sup>27</sup> قدامة بن جعفر البغدادي، نقد الشعر، ص. 55. والبيت من بحر الطويل.

<sup>28</sup> ابن حمدون البغدادي، التذكرة الحمدونية، ج: 3، ص. 421. والبيت من بحر البسيط.

<sup>29</sup> أحمد بن عبد الله التادلي، (الحماسة المغربية) مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب، ج: 1، ص. 81. والبيت من الكامل.

<sup>30</sup> عمرو بن الأحمر الباهلي: أدرك الإسلام فأسلم وغزا مغازي الروم وأصبحت إحدى عينيه هناك ونزل الشام وتوفي على عهد عثمان رضي الله عنه بعد أن بلغ سناً عالية. (ينظر: المرزباني، معجم الشعراء، ص. 214).

<sup>31</sup> أبو علي القالي، المقصود والمدود، ص. 432.

<sup>32</sup> ابن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص. 267. والبيت من بحر الكامل.

<sup>33</sup> الخطيم الحرزي: هو يزيد بن مالك الباهلي، شاعر أموي، خرج على زياد فنفاه ثم قتله. (ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج: 5، ص. 228).

<sup>34</sup> ابن ميمون البغدادي، منتهى الطلب من أشعار العرب، ص. 235.

أَجْرِي عَلَى سُنَّةٍ مِنْ وَالِدِي سَبَقَتْ وَفِي أُرُومَتِهِ مَا يُنْبِتُ الْعُودُ<sup>36</sup>  
وقال الوليد بن يزيد<sup>37</sup>:

وَقَوْلُوا أَتَاكُمْ أَشْبَهُ النَّاسِ سُنَّةً بِوَالِدِهِ فَاسْتَبَشِرُوا وَتَوَقَّعُوا<sup>38</sup>

ومن خلال عرض شواهد كلمة "السنة" من الشعر العربي يمكن أن نستنتج ما يأتي:

- السنة هي المثل والطريقة والسيره ودلّ على ذلك قول أبو ذئيب الهذلي السابق: فَلَا بَجْرَعَنَ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرَّهَا".
- السنّة هي الطريقة التي يقتدى بها وتتبع: ودلّ على ذلك قول: المتلمس الضبي، وحسان بن ثابت، وليبد. ودلّ على ذلك عبارات مثل: "نقتدي بها، يقتدى بها".
- السنة هي الطريقة التي لها مبتدأ وواضع لها: ودلّ على ذلك قول كلّ من: الخطيم المحرزي، والمتوكل الليثي. ودلّ على ذلك عبارات مثل: "سنة سنّها أبوهم" أي: هو من ابتدأها، وعبرة: "سنت لأهل الأرض في العدل سنة". وعبرة: "أجري على سنّة من والدي سبقت".
- السنة لها إمام أو قدوة تنسب إليه: ودلّ على ذلك قول لبيد السابق: "ولكلّ قوم سنّة وإمامها".
- اقترن مصطلح السنّة كثيرا بالمعاني الحميدة وهو ما يعرف بالسنة الحسنة منها:
  - الاعتزاز باتباع سنة الأباء وما يحمل ذلك من معاني البرّ بهم: ودلّ عليه قول: لبيد، والمتوكل الليثي، والوليد بن يزيد.
  - الافتخار بوضع الأخلاق الحميدة وسجايا الخير التي يقتدي بها: ودلّ عليه قول: المتلمس الضبي، وزهير بن أبي سلمى، وحسان بن ثابت.
  - مدح من يتصف بالأخلاق الحميدة والحلال الكريمة كالعدل وقول الحق، وإطعام المحتاج: ودلّ عليه قول: عمرو بن أحمد الباهلي، والخطيم المحرزي.

<sup>35</sup> المتوكل الليثي: هو أبو جهمة المتوكل بن عبد الله الليثي، شاعر كوفي، كان على عهد معاوية رضي الله عنه. (ينظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج:2، ص.681).

<sup>36</sup> الأخفش الأصغر، الاختيارين، ص.158.

<sup>37</sup> الوليد بن يزيد (ت:125هـ): من الخلفاء الأمويين المرانين، قتل إثر ثورة الناس عليه، فبايعوا على إثره يزيد بن الوليد. (ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج:9، ص.258).

<sup>38</sup> ابن حمدون البغدادي، التذكرة الحمدونية، ج:3، ص.199. والبيت من بحر الطويل.

- قد يقترن استخدام مصطلح السنة بالمعاني الذميمة، وهو ما يعرف بالسنة السيئة، ودلّ عليه قول أبو ذئيب الهذلي: "فَلَا بَجْرَعَنَّ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرَّهَا"، أي: لا تلو من على الخيانة وأنت من سنتها وعملت بها قبلي<sup>39</sup>.

## 2/ مناقشة دعوى التطور التاريخي للمعنى اللغوي لمصطلح السنة.

وقصد إثبات الباحث لدعوى التطور التاريخي للمعنى اللغوي لمصطلح السنة اعتمد على ثلاث حجج وهي

1- دعوى تطوير الطبري للمفهوم اللغوي لمصطلح السنة وغلظه في ذلك. 2- دعوى تحييز الأزهري والخطابي للمفهوم المعياري لمصطلح السنة. 3- دعوى تاريخية المفهوم اللغوي لمصطلح السنة بصفة عامة. وسأعمل على مناقشة هذه الدعاوى كما يأتي:

### مناقشة الادعاء الأول:

من خلال ما سبق ذكره نجد أنّ الباحث أنّهم الطبري بتطوير المفهوم اللغوي للسنة من خلال منحيين وهما:

- حصره السنّة فيما أحدثه إمامٌ واتّبعه عليه غيره: فيقول: (أما المعنى الذي رسّخه الفكر السنّي فهو المعيارية. وقد مثله الطبري بتعريفه السنّة بأقواله: "المثال المتبع والإمام المؤتم به"<sup>40</sup>).

- أما المنحى الثاني فهو ناشئ عن الأوّل، و ذلك أن مقتضى التطوير الأوّل للمفهوم ينشأ عنه مفهوم مقابل له، وهو أنّ كلّ محدث من غير إمام فهو بدعة، يقول الباحث أيضا: (وقد نشأ عن ذلك مفهوم مقابل هو البدعة... فكلّ أمر من أمور الدين تقدّمت به سنة وإمام ومثال يقال له سنّة، وما أحدثه الناس من غير إمام ولا مثال بعد رسول الله فهو بدعة)<sup>41</sup>.

وينطلق الباحث في تخطيطه للطبري من دعوى أنّ لفظ السنّة في البيت الشعريّ الذي أورده لدعم قوله هذا - وهو قول لبيد السابق<sup>42</sup> - معناه (العرف والطريقة التي يستأها الأبناء... ويتبدئون العمل بها)<sup>43</sup>.

لا خلاف مع الباحث في كون المقصود بالسنّة في هذا المقام هو العادة والطريقة<sup>44</sup>، لكن الخلاف هو محلّ إنكاره على الطبري، إذ أنكر عليه أن تكون للسنّة أو العادة إمام ابتدعها وابتدأ أمرها، وهذا أمر لا خلاف

<sup>39</sup> ينظر: أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، ج: 2، ص. 242.

<sup>40</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 27.

<sup>41</sup> حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص. 27.

<sup>42</sup> والبيت هو: من معشر سنّت لهم آباءهم ولكلّ قوم سنّة وإمامها

<sup>43</sup> حمادي ذويب، المرجع السابق، ص. 28.

فيه بين العقلاء، وهو أمر مقرر في اللغة ودلّ عليه قول لبيد: "ولكلّ قوم سنّة وإمامها"، يقول الزوزني شارحا قول لبيد هذا: (ولكلّ قوم سنّة وإمام سنّة يؤتمّ به فيها)<sup>45</sup>. زد على هذا أنّ كلّ من سبق وأن نقلنا عنهم شواهد لفظة السنّة نسبوها إلى إمامها ومبتدعها سواء كان هذا المبتدئ لها هم آباؤهم أو عشيرتهم أو أحبّتهم أو قلوبهم.

ولا يتوقف الخلاف مع الباحث عند هذا الحدّ بل من الواجب التنبيه على مسألة غاية في الخطورة، ذلك أنّه نسب إلى أهل السنة مقالة ليست من معتقداتهم، ولا يقولون بها البتة، ألا وهي الاتهام بالبدعة لكلّ من خالف سنّة إمام من الأئمة، مع اعتبار السنّة هي ما قاله الإمام دون غيره، وزرع أنّ هذه المقولة نشأت نتيجة إقحام عنصر الإمامة في الدلالة اللغوية لمصطلح السنّة. غير أنّ ما لم ينتبه إليه الباحث كون مسألة الإمامة من مقولات الشيعة الإمامية، وليست من مقولات أهل السنة البتة، والغريب في الأمر أنّه لما نسب هذه المقولة لأهل السنّة، أحال على مصدر شيعي لدعم مقولته هذه، ألا وهو كتاب أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي الإسماعيلي الموسوم بـ"الزينة في الكلمات الإسلامية العربية"<sup>46</sup>؟!

### مناقشة الادعاء الثاني:

وفيه اتهم الأزهرّي والخطابي بمحاولة الانتصار للمفهوم المعياري الذي تواطأت عليه أهل السنة فقال في شأنهما: (وهكذا فإنّ معنى المعيارية أي الطريقة الإيجابية الواجب اتباعها لم يشهد أوجه إلا في صلة بالدين، وهذا مادفع الأزهرّي ... إلى توجيه معنى السنة توجيهها يرسّخ البعد الإيجابي... وسار الخطابي على منواله فانتقده الشوكاني بقوله: "وسواء كانت الطريقة حميدة أو ذميمة فكلاهما في اللغة سنة")<sup>47</sup>.

كما حاول إبطال صحّة النصّ المنقول عن شمر بن حمويه في دعم هذا القول، وادعا أنّه نصّ مختلق مكذوب، فقال: (يقول شمر: السنة في الأصل سنّة الطريق وهو طريق سنّة أوائل النّاس فصار مسلكا لمن بعدهم، وأوّل من نقل هذه المقولة الأزهرّي في تهذيب اللغة... فهل يمكن أن نثق بنقل التهذيب والحال أنّ مادة "سن" في هذا المعجم تبرز بعد صاحبه عن الموضوعية بمحاولة تثبيت معنى المعيارية في الأصل اللغوي لمادة سنّ انسجاما مع إتجاهه السنيّ. كما أنّ هذه المقولة لا تنسجم مع الإتجاه العام لمدرسة الكوفة، وهي لم

44 يقول محمود شاعر يشرح معنى البيت في "تعليقه على تفسير الطبري (230/7): هذه العادة سنة وطريقة قد توارثناها، ولكل سنة إمام قد تقدم الناس فيها فاتبعوه، فنحن أهل الفضل القديم الذي ابتدعته أوائلنا للناس).

45 الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص.169.

46 ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.27.

47 حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.28.

تنسب إلى أي مصدر أخذت منه ولم نجد لها في المعاجم التالية: جمهرة اللغة؛ والصحاح؛ والمخصص؛ ومقاييس اللغة؛ وأساس البلاغة، وكلّ هذه المعطيات تضعف من حجية المقولة وتضاعف إمكانية وضعها، خصوصا إذا عرفنا أنّ شمر ألف كتابا كبيرا في اللغة لكنّه بخل به فلم يسمح لأحد من أصحابه بنسخه فكان مآله الضياع بعد موته<sup>48</sup>.

لقد سبق وأن ذكرنا أنّ الغالب في استعمال العرب للفظة السنّة يكون مقرونا بالمعاني الحميدة، وقد نقلنا هذا الاستعمال عن ثمانية من شعراء عصر الاحتجاج، بينما وجدنا شاعرا واحدا فقط استعملها في النهي عن الخلال الذميمة، فإذا تقرّر هذا فليس من الغريب أن يقول كلّ من الأزهري والخطابي، أن السنة تستعمل خاصة في معنى الطريقة المحمودة، وهذا اعتبارا بالغالب الأعم من استعمال العرب لها، ولم يستشكل الرّجاج هذا الاستعمال، وعدّه من بديهيات الكلام التي لا تحتاج إلى تدليل، فقال: (والسنة الطريقة، وقول الناس: فلان على السنة معناه على الطريقة، ولم يحتاجوا أن يقولوا على "السنة المستقيمة" لأن في الكلام دليلا على ذلك، وهذا كقولنا "مؤمن" معناه مصدق، وفي الكلام دليل على أنه مؤمن بأمور الله - عز وجل - التي أمر بالإيمان بها)<sup>49</sup>.

وهذا ما حدا بالأصفهاني لتفسير السنّة بمعنى الطريقة المستقيمة، فقال: (السنن: جمع السنة أي الطريقة المستقيمة)<sup>50</sup>.

أما ما نقله الباحث من اعتراض الشوكاني على الخطابي فلا وجود له، ولو رجعنا إلى قول الشوكاني لوجدناه على النحو الآتي: (قال الخطابي: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله: "من سن سنة سيئة" وقيل: هي الطريقة المعتادة، سواء كانت حسنة أو سيئة، كما في الحديث الصحيح: "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة")<sup>51</sup>.

والملاحظ أنّ الشوكاني لم يخطئ الخطابي كما حاول الباحث الإيهام به، إنّما غاية ما يفهم من صنيعه هذا، أنّه من قبيل عرض الآراء المختلفة حول المفهوم اللغوي لمصطلح السنّة.

48 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 29.

49 الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج: 1، ص. 470.

50 الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ج: 3، ص. 1192.

51 الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 1، ص. 95.

أما تشكيكه في نزاهة نقل الأزهري لمقولة شمر، بدعوى أنّ كتاب شمر هذا مفقود بعد وفاته مباشرة، فإنّها تهمّة تثبت لو تأكّد لنا أنّ الأزهري لم يطلع عليه، غير أن الثابت هو اطلاع الأزهري على هذا الكتاب، فقد قال: (ألف [شمر] كتابا كبيرا في اللغات ... فأشبعه وجوده... ولما أكمل الكتاب ضمن<sup>52</sup> به في حياته ولم ينسخه طلابه، فلم يبارك له فيما فعله حتى مضى لسبيله. فاخترل بعض أقاربه ذلك الكتاب من تركته، واتصل بيعقوب بن الليث السجزي ... ورأيت أنا من أول ذلك الكتاب تفاريق أجزاء بخط محمد بن قسورة، فتصفحت أبوابها فوجدتها على غاية الكمال)<sup>53</sup>.

والذي يدعو للاستغراب هو تصديق الباحث قصة ضياع هذا الكتاب، رغم أنّ الأزهري هو الذي انفرد بروايتها، ومع ذلك لم يصدّقه في تصريحه برؤية الكتاب.

### مناقشة الادعاء الثالث:

لقد حاول الباحث من خلال سرده الشواهد والبراهين السابقة الذكر، البرهنة على مسألة تموضع لفظة السنّة بمعناها اللغوي في التاريخ، بمعنى تعرّضها لتقلباته وتأثرها بموجب معطياته الاجتماعية والثقافية، وتدخّل عنصر الأيديولوجيا في تحويره وبناء نسقه الدلالي، وقد تبين ضعف هذه المقالة من عدّة وجوه وهي:

- أصالة المعنى اللغوي لمصطلح السنّة، والذي يعود في استخدامه على النحو الذي ذكره العلماء إلى العصر الجاهلي.

- لقد حافظ هذا المصطلح في استخدامات الشعراء له على دلالاته اللغوية في العصور الآتية بعد العصر الجاهلي، إلى غاية نهاية عصر الاحتجاج.

- لقد توارد المؤلفون في شرح ألفاظ العربية على إثبات المعنى نفسه الذي كان شائعا في استخدامات الشعراء المحتجّ بهم.

ومع عدم وجاهة الادعاءات التي ساقها الباحث لإثبات مدّعاها، والتي تبين بالدليل عدم موضوعيتها، لما شابها من تزييف علمي، اتضح جليا فشل ادعاء النشوء والتطور التاريخي للمعنى اللغوي لمصطلح السنّة.

ولما كان إثبات تاريخية المعنى اللغوي لمصطلح السنّة، هي الركيزة الأولى التي يستخدمها الحداثيون قصد إثبات تاريخية السنّة النبوية، والتي يطلق عليها في اصطلاحهم العلامة الدالة، فإن بطلان هذه العلامة أو بالأحرى عدم نجاعتها في الدلالة على المقصود منها، يمهد الطريق لبطلان زعم المدلول عليه، وهو القول بتاريخية مفهوم السنّة النبوية.

<sup>52</sup> ضمن به : أي يحل به عن أصحابه. (الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج:7، ص.10).

<sup>53</sup> الأزهري، تهذيب اللغة، ج:1، ص.23.

2/ مناقشة الشواهد التي نسبتها إلى القول الهامشي ولا مفكر فيه عند أهل السنة في تحديد المدلول اللغوي للسنة:

وفيه زعم أنّ المعنى المهمش من معاني مصطلح السنة هو النشاط والفعل المنتج للحياة، وقرنه بمصطلح العمل الجاري والسنة الحية التي كان لها وجود وتداول بين العلماء قبل عصر الشافعي، وعزا أصل هذا الاصطلاح لما أورده ابن فارس من معاني كلمة السنة في معجم مقاييس اللغة، وبنى قرينة الترجيح على الخصائص التأليفية والتاريخية الواردة في شرحه للمصطلح.

إنّ الدعوى التي أذاعها الباحث قد تصدق لو توقّرت في دعواه الشروط والخصائص التي ينبغي توقّرها في الدلالة الهامشية، ويجمل "وليام راي (William Ray)"<sup>54</sup> هذه الشروط والخصائص بأنها إعادة عملية الترميز على أساس تحويل نظام اللغة من وجهة نظر ذاتية، يقصد بها الفرد إعادة بناء الواقع أو التكييف معه<sup>55</sup>.

لذلك فالباحث مطالب أن يثبت أنّ اللغوي ابن فارس انطلق من وجهة نظر ذاتية قصد إعادة بناء الترميز أو الدلالة، في مواجهة المعنى المركزي، ولما كان حصول هذا المطلوب متعسّرا في ضوء ما أبانه الباحث فإننا سنعمل على بيان ممكن الخلل، وموانع اتّصاف المفهوم اللغوي عند ابن فارس بالهامشي، وأنّه لا يخرج عن المحيط الدلالي المتعارف عليه عند جمهور اللغويين.

والطريقة المتبعة للوصول إلى المبتغى تقوم على تفكيك الرابطة القائمة بين المفهوم اللغوي الذي تبناه الباحث واعتبره هامشيا ينبغي الاهتمام به وتفعيله، وبين مستند هذا المفهوم والذي يمثله قول ابن فارس. وسأركز على بيان المقصود الصحيح من كلام ابن فارس. مع بيان عدم هامشيته، وتحقيق القول في طريقتة التي وصفها الباحث بـ"الطريقة التأليفية التاريخية".

#### – المقصود الصحيح من كلام ابن فارس.

ذكر ابن فارس أنّ المعنى اللغوي للأصل "سنّ" هو: (جريان الشيء واطراده في سهولة) وقال أيضا: (ومما اشتق منه السنة، وهي السيرة وسنة رسول الله عليه السلام: سيرته... وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريا). وقد حاول الباحث استثمار هذه العبارة وتحويلها إلى معنى دلالي آخر، وهو ما عبّر عليه بـ"الحركة والجريان

<sup>54</sup> وليام راي (William Ray): أستاذ الأدب والنظرية الأدبية والعلوم الإنسانية في كلية ريد بولاية أوريغون الأمريكية. وهو يعمل حاليا على دراسة تطور الرواية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كآلية للتقسيم الاجتماعي. من مؤلفاته: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية. (ينظر: <https://www.wiley.com>).

<sup>55</sup> ينظر: وليام راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ص.97.

والفعل المنتج للحياة"، ويمكن التدليل على الاختلاف المفاهيمي بينهما من خلال بيان اختلاف المقصود من العبارتين:

أ/ إنّ معنى العبارة التي أوردها ابن فارس مرتبطة أصالة بالمعنى اللغويّ الصرف، ويراد بها التابع والجريان ، وعلى ذلك فسيرة الرسول صلى الله عليه وسلّم سميت بذلك لتتابع أحداثها وجريانها وفق محطات تاريخية مختلفة. ويؤكد هذا المعنى قول ابن فارس "واطراده": أي تتابعه<sup>56</sup> . ولا يفهم من هذا المعنى عدم الثبات في المواقف وتقلّبها، كما حاول الباحث الإيهام به.

ب/ وأما المعنى الذي أراد الباحث تأصيله فهو مرتبط بمعان فلسفية رافقت ظهور فلسفة الأنوار والحداثة، وتمثّلت في معنى الصيرورة وما لها من دلالات على عدم الثبات التي تقتضيها الحركة الدائمة. فالخطأ المنهجّي الذي ارتكبه الباحث هنا يتجلى في حمله معنى اصطلاحى متشعب بقيم فلسفية وأيديولوجية، على معنى ومراد لغويّ يعود في معناه إلى العصر الجاهلي، ذلك أن التباين الدلالي بين المفهومين يأبى الاتساق والاجتماع، فضلا على أن يكون أحدهما أصلا يتأصل عليه غيره.

إن الباحث لا يقف عند مجرّد الاستنجاد بالمعاني اللغوية الواردة في مادة سنّ عند ابن فارس بل يستدعا معان أخرى تضمّنتها مادة "سير"، فيقول: (ويحرص ابن فارس على تأصيل معنى الجريان في لفظ السيرة. وتؤيّد بعض مشتقات مادة "سير" إتجاهه هذا)<sup>57</sup>.

إن معنى المضىّ والجريان الوارد في مادة "سير" لا يخرج عن المعنى اللغويّ الذي ذكرناه آنفا، أما ما عمل ابن فارس على تأصيله في خصوص لفظة "السيرة"، فهو معنى : الطريقة والسنة، قال ابن فارس: (والسيرة: الطريقة في الشيء والسنة، لأنها تسير وتجري)<sup>58</sup>.

ولا يقف ابن فارس عند هذا الحدّ بل لا يحمل السيرة التي يقتدى بها إلا على السيرة المستقيمة الحسنة، فقد قال: (فلان يقدو به فرسه، إذا لزم سنن السيرة. وإنما سمي قدوا لأنه تقدير في السير. وتقدى فلان على دابته، إذا سار سيرة على استقامة)<sup>59</sup>.

وبهذا تتساقق مقولة ابن فارس مع مقولة جمهور العلماء في حمل مفردة السنة على الطريقة المستقيمة، وتنتفي بذلك جميع اعتراضات الباحث.

<sup>56</sup> ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:2، ص.631.

<sup>57</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.29.

<sup>58</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، ج:3، ص.121.

<sup>59</sup> ابن فارس، المصدر نفسه، ج:5، ص.67.

- بيان عدم هامشية التفسير اللغوي لمصطلح السنة عند ابن فارس.

إنّ طريقة ابن فارس في مقاييس اللغة تقوم على نظرية تأليفية قوامها الأصول أو المقاييس أو ما يصطلح عليه بالاشتقاق الكبير، وفيه يقوم اللغويّ بإرجاع مفردات كلّ مادة يتصدّر البحث فيها إلى معنى أو معانٍ تشترك فيه هذه المفردات<sup>60</sup>.

إنّ تأليف مجموعة من الكلمات على معنى واحد متحد هو في ذاته إتجاه نحو تأصيل المركزية ونفي الهامشية، وعلى هذا فكلّ مبنى كتاب "مقاييس اللغة" قائم على الإتجاه الانحداري نحو المعنى المركزي<sup>61</sup>، وتؤكد لنا عدم هامشية تفسير ابن فارس للمعنى اللغوي لمصطلح السنة عما هو مقرّر عند جماهير أئمة اللغة، من جانبين:

أ/ تصريحه في كتابه: مجمل اللغة "أن السنة هي السيرة واستدلّ لها بما استدلّ به الجمهور من قول الهذلي، قال ابن فارس: (والسنة: السيرة. وسنة رسول الله - ص -: سيرته، وقال الهذلي: فلا تجزَعَنَّ من سنة أنت سرتها\*\*\*) فأول راضٍ سنة من يسيرها<sup>62</sup>. وما ورد في كتاب المقاييس لا يخرج عن هذا المعنى، وإن كان قد عمل فيه على ذكر المقياس أو الرابطة الجامعة بين الكلمات الراجعة إلى الأصل "سن".

ب/ اعتماده في كتاب مقاييس اللغة على المصادر المشهورة من كتب اللغة، وعدم خروجه عليها، فقد قال: (وبناء الأمر في سائر ما ذكرناه على كتب مشتهرة عالية، تحوي أكثر اللغة، فأعلاها وأشرفها كتاب أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، المسمى "كتاب العين" ... ومنها كتابا أبي عبيد في "غريب الحديث" و "مصنف الغريب" ... ومنها "كتاب المنطق" ... ومنها كتاب أبي بكر بن دريد المسمى "الجمهرة" ... فهذه الكتب الخمسة معتمدنا فيما استنبطناه من مقاييس اللغة، وما بعد هذه الكتب فمحمول عليها، وراجع إليها؛ حتى إذا وقع الشيء النادر نصصناه إلى قائله<sup>63</sup>).

وإذا ثبتت هذه الموافقة من ابن فارس للجمهور انتفى كون كلامه هامشيا، لكن هل تصدق دعوى الباحث أنّ طريقته كانت تمتاز بالتأليفية التاريخية؟! إن ابن فارس وإن كان قد ذاع صيته في تقرير مقاييس المفردات اللغوية التي بحثها في هذا الكتاب إلا أنّ طريقته هذه في بحث مصطلح السنة لم تصل إلى تقرير التطور التاريخي لمصطلح السنة حسبما نحى إليه الباحث، ذلك أن الموافقة التي تقرّرت بين ابن فارس والجمهور

<sup>60</sup> ينظر: عبد الرحمن خربوش، ابن فارس وأثره في الدراسات اللغوية، ص. 59.

<sup>61</sup> ينظر المقال الذي نشرته بعنوان: القياس الدلالي اللغوي وأثره في الثراء اللغوي وانضباط الدلالة، مجلة العربية، ص. 100-119.

<sup>62</sup> ابن فارس، مجمل اللغة، ج: 1، ص. 455.

<sup>63</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 1، ص. 5.

خاصة في مرجعية الدلالة إلى العصر الجاهلي ينفي ما زعمه الباحث من خصيصة التطور التاريخي للدلالة اللغوية لمصطلح السنة، وقد سبق بيان هذا المعنى.

لكن ما يبقى محلّ الدراسة هي العلاقة بين المعنى الأصلي المقرّر منذ العصر الجاهلي - وهو الطريقة حسنة كانت أم ذميمة - والمعنى الذي رجّحه الباحث - وهو النشاط والفعل المنتج للحياة، والعمل الجاري والسنة الحية -، ولما ثبت عدم تطوّر مصطلح السنة إلى المعنى الذي قصده الباحث، بطلت عملية إعادة الترميز ولم يعد المعنى هامشياً، وفشلت القراءة من وجهة نظر الإيثيمولوجيا<sup>64</sup>، وفشلت معها القراءة التاريخية، والغلط المرتكب في مثل هذه الحالات - حسب رأي "جوزيف فندريس (Joseph Vendryes)<sup>65</sup>" - راجع إلى إيهام الباحث (بوجود نوع من المنطق الداخلي الذي يحكم التغيرات المعنوية للكلمات. فيظهر أنّ نظر المؤلف لم يمتد إلى أبعد من تلك التجريدات "السكولاستية (scolastique)"<sup>66</sup>، التي تنحصر في الاستعمالات المجازية أو في تسمية الأشياء الجديدة بأسماء قديمة: ولم يصل إلى الحقائق الواقعية المشخصة التي تمثّلها الكلمات)<sup>67</sup>.

3/ مناقشة الآلية التأويلية الحداثية المنتهجة من قبلهم قصد استكمال بيان حقيقة المفهوم اللغوي لمصطلح السنة.

تكشف لنا الآلية التأويلية التي انتهجها الباحث عن بعد أيديولوجي وانحياز فكري لا جدال فيه، ذلك أنّه تدرّع بالدلالة الهامشية التي أوردتها في المعنى اللغوي لمصطلح السنة كي يتوسّل بها إلى مقصود آخر، وهو التمكين لمقولات المستشرقين، فسكت عن كلّ ما توارد عليه علماء اللغة في معنى السنة، وفاضلهم بتعريف للمستشرق اليهودي جولدتسيهر، والذي يحصر دلالة السنة في معنى العادات والأعراف المجتمعية التي أصبحت بعد ذلك قانوناً متّبعا.

<sup>64</sup> الإيثيمولوجيا: هو علم تأصيل الكلمات الذي يبحث في تاريخ الصيغ اللغوية من أول نشأتها مع تحديد التطوّرات المختلفة التي مرّت بها. ينظر: (مجدي وهبة وكمال المهندس، معجم المصطلحات العربية، ص. 255).

<sup>65</sup> جوزيف فندريس (Joseph Vendryes): (1875-1960) عميد كلية الآداب بجامعة باريس، وعضو المعهد الفرنسي ورئيس الجمعية اللغوية بباريس، من مؤلفاته: اللغة. (ينظر: عبد الحميد الدواخلي، تقديمه لكتاب اللغة لفندريس، ص. أ.).

<sup>66</sup> السكولاستية (scolastique): وهي الفلسفة المدرسية المبنية على آراء أرسطو الكلامية التي عاشت في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة بأوروبا الغربية خاصة، وتتميز بإخضاع الفلسفة للاهوت، وإقامة العقل على الدين، ومن رجالها: توما الإكويني. ينظر: (مجدي وهبة وكمال المهندس، معجم المصطلحات العربية، ص. 255).

<sup>67</sup> جوزيف فندريس، اللغة، ص. 250.

إن الدلالة الهامشيّة التي رجّحها الباحث والمثقلة بالمعاني والدلالات الأيديولوجية الموروثة من فلسفة الحداثة والأنوار انعكست جليا على هذا المفهوم اللغوي الجديد، ذلك أنّ معاني التّسبية وعدم الثبوت في الدلالة الهامشيّة، أثرت في المفهوم الاصطلاحي بأن أوهمت أنّ السنة وإلى عصر ما قبل الشافعيّ لم يكن لها معنى قار، ولم يكن للمسلمين ملجأ يتحاكمون إليه إلا للأعراف القبليّة والأحكام الجاهليّة، وهذا حال من لم يعرف حاكمية السنّة، وأنّ الرّسول صلى الله عليه وسلّم هو الحاكم بتشريعه لكلّ حاكم من البريّة ومحكوم. ولو سايرنا الباحث وسلّمنا له جدلا (أنّ كلمة السنّة كانت قد تطلق في بداية الأمر على ما كان معروفا ومألّوفا في المجتمع الإسلاميّ... فهذا لا يعني أنّ هذه الأشياء نسبت فيما بعد ذلك إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم أو سمّيت فيما بعد ذلك بسنة النبيّ صلى الله عليه وسلّم)<sup>68</sup>.

يحسب الباحث أنّ هذا التّأصيل اللغوي لمصطلح السنّة قد يعفيه ويزيل عنه تكاليف الطاعة لأوامر وزواجر النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وهذا خطأ منه، وهو راجع لسوء إدراك منه لمرجعية هذا الالتزام، ولو سلّمنا بعدم وجود مصطلح السنّة أصالة، لما كان هذا يعفينا من الالتزام بمأوامر ومنهيات النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وإن أطلقنا عليها عادات النبيّ، لأنّ هذه العادات تستمدّ المشروعية من خطاب ربّ الأرباب.

ومع هذا فالباحث بعد مناقشته للفظة السنّة مجرّدة عن الإضافة، قد سكت أو تغافل عن نقطة في غاية الأهميّة، وهي اقتران هذه اللفظة بالإضافة، كأن تضاف السنة إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم، فهل يقصد بها عادات المجتمع الجاهلي أو الإسلاميّ أم طريقة النبيّ في حياته الخاصّة والعامّة؟ إن الإسلام حين عبّر (عن الطريقة بالسنة لم يفاجئ العرب، فلقد عرفوها بهذا المعنى كما عرفوا نقيضها وهي البدعة، وكان في وسعهم أن يفهموا منها هذا المعنى حتى عند إضافتها إلى اسم الجلالة في مثل قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: 62]، أما الذين سمعوا لفظها من النبيّ صلى الله عليه وسلّم في مثل قوله: (عليكم بسنتي)، فما كان لهم حينئذ أن يترددوا في انصرافها إلى أسلوبه عليه السلام وطريقته في حياته الخاصّة والعامّة)<sup>69</sup>.

وعلى هذا (فالسنّة معناها في اللغة "الطريقة" "والعادة" "والسيرة" سواء كانت سيئة أو حسنة، وقد استعملها الإسلام في معناها اللغويّ ثمّ خصّصها بطريقة النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وقد بقي الاستعمال القديم للكلمة ولكن في نطاق ضيق)<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ج: 1، ص. 10.

<sup>69</sup> صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص. 06.

<sup>70</sup> محمد مصطفى الأعظمي، المصدر السابق، ج: 1، ص. 11.

المطلب الثاني: الدلالة الاصطلاحية للسنة عند الحدائبيين في ضوء مفهوم التاريخية ونقدها.

وفي هذا المطلب سأتناول بالدراسة موقف الفكر الحدائبي من المصطلحات الشرعية بصفة عامة، وأعرض على المفهوم الاصطلاحى للسنة عند المحدثين، وبعده أستعرض دلالة هذا المصطلح في الفكر الحدائبي في ضوء مفهوم التاريخية، وأخيرا أتعرض للقراءة التاريخية للمصطلحات المقاربة لمصطلح السنة "الحديث - الحكمة". وتفصيله:

أولا: موقف الفكر الحدائبي من المنظومة المصطلحية الشرعية الإسلامية.

يتعمد الحدائبيون الكلام عن "المصطلحات الشرعية" بوصفها عبارة "اللغة الدينية"، وهذا الصنيع منهم، يهدف إلى زعزعة الثقة بهذه الاصطلاحات وذلك بجعلها مرتعا خصيبا للتأويل والتزيف ذلك شأنها شأن اللغة التي لا حمى لها يرد عنها عسف التأويل.

إنّ أخطر ما يهابه رواد الفكر الحدائبي من المصطلحات الشرعية ما تتضمنه من قوة في الدلالة على المقاصد الإلهية والإرشادات النبوية، ومن ثم فهم يزعمون أنّ تلك المصطلحات تحوّر المعاني الآنية والتاريخية الخالية من القداسة، بأن تكسبها قوة متعالية مفارقة للزمان والمكان، فيقول نصر حامد أبو زيد: (إنّ البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي... إلى مجال المطلق)<sup>71</sup>.

إن القضية التي ترسخها المصطلحات الشرعية هي التأصيل للمعاني والدلالات المستمدة من روافد الاستدلال الإسلامية، من قرآن وسنة، وهذا التأصيل يقتضي التمرکز حول منبع ومصدر يكون له المرجعية في (تأطير إنتاج المعرفة وتحديد منهجية الاستدلال)<sup>72</sup>، ويعنى بالضرورة ثبات المرجعية ووجود مدلول مفارق (يضمن علاقة الدال بالمدلول)<sup>73</sup>. وهذا الأمر يتعارض جذريا مع فكر الحدائبي الذي يدعو إلى تجاوز الدال المفارق والقضاء على مصدر ثابت للمدلولات، لأنّه إذا (ظلت ثنائية الدال والمدلول قائمة فإنّ هذا يعنى أنّ هناك عالم الدال المحسوس غائص في عالم الصيرورة ولكن يقف إلى جواره عالم آخر معقول وغير محسوس، عالم المدلول الذي سيفلت بذلك من قبضة الصيرورة، وقد عبّر "دريدا (Derrida)" عن هذه الثنائية

<sup>71</sup> نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص. 119.

<sup>72</sup> محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص. 401.

<sup>73</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج: 5، ص. 422.

بقوله إنّ المدلول المعقول يتّجه نحو الله، أي إلى عالم الثبات والميتافيزيقا، وما بعد الحداثة تحاول أن توقف هذه السلسلة التي تبدأ بالثنائية وتنتهي عند الله<sup>74</sup>.

إنّ تغيير دلالة المصطلحات الشرعية عند الحدائبيين ينبني على حجة مفادها انبناء هذه الاصطلاحات على لغة تقليدية لا تواكب الثورة المصطلحية الكبيرة التي رافقت ظهور علوم الإنسان والمجتمع في الفترة الحديثة والمعاصرة، فالخطاب الإسلامي (حريص أشدّ الحرص على طابعه الكلاسيكي، [إنّه] خطاب يتمسك بلغة تحليل وأدوات فهم متخلّفة عن لغة العلوم المعاصرة)<sup>75</sup>، ومن هنا يزعم أركون أنّ الاصطلاحات السائدة في القرن الأوّل والثاني والمتعلّقة بالسنة النبوية كانت مشوّشة وغير محدّدة الدلالة، فالصراعات والمناقشات والكتابات الخاصة بالقرن الهجري الأوّل والثاني والتي هدفت إلى فرض التراث النبوي "سنة النبي" ضدّ الأعراف المحلية السائدة سابقا أو حتى ضدّ الأحاديث التي ترجع إلى الصحابة والتابعين فقط وليس إلى النبي، ... [لذلك] شاعت مفردات تقنية اصطلاحية مشوّشة عن طريق الاستعمال الكيفي أو العشوائي ... [منها] المفردات التالية: سنة، خير، أثر، سماع، رواية، حديث<sup>76</sup>.

وهذا ما حدا بحسن حنفي للإقرار أنّ العملية التجديدية في الاصطلاحات الشرعية تقتضي حشوها بإفرازات الثقافة المعاصرة، وتأثيراتها الأيديولوجية والمنهجية (مع أنّ اللغة لا تمس مضمون الفكر إلا أنّ مجرد تجديد اللفظ وإعطاء فرصة للفكر كي يعبر عن نفسه بلفظ جديد يكشف عن مواطن في الفكر أخفاها اللفظ القديم. قد لا يكون المعنى المكتشف في الفكر موجودا بالفعل في الفكر القديم بل قد يكون إسقاطا من الروح المعاصرة على اللفظ القديم ... ولو حدث ذلك لكان شيئا طبيعيا، فاللغة كالحضارة متطورة وبتطور الأفكار وتجدها تتطور الألفاظ وتتجدد<sup>77</sup>).

إنّ الحدائبي لما يؤصّل هذه المنطلقات لا بدّ له من آلية تحقّق له هذه الأهداف، لذلك كان خيارهم هو الاستنجد بالجاز كآلية لتحويل معاني ودلالات المصطلحات الشرعية، وليس المقصود بالجاز حصره في جانبه اللغوي المتعارف عليه عند البلاغيين، إنّما الجاز التأويلي عندهم يقتضي (عدم الفصل بين الجاز اللغوي والجاز بالمعنى الأنتربولوجي)<sup>78</sup>. فأصبح فعل الاقتداء المتضمن في معاني الاتباع للسنة النبوية مجرد

<sup>74</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج:5، ص.422.

<sup>75</sup> نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص.115.

<sup>76</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، ص.22.

<sup>77</sup> حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.111.

<sup>78</sup> نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص.119.

وجه من أوجه الإسقاط المجازي الأنتربولوجي لنصّ منفتح الدلالة على فعل أدائي يقصد به المضاهاة للأسوة والقدوة المتعالية، ولا فرق بين هذا الفعل بوصفه إحدى أوجه القراءات المتعدّدة، وبين التأويل والمجاز اللغوي.

ويقترح الحداثيون النّظم الألسنية الجديدة التي جادت بها علوم الإنسان المعاصرة لدراسة هذه المصطلحات، وعدم الاقتصار على علوم اللغة العربية، وهذا قصد (تجاوز الخطّ المستقيم لكلّ علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى)<sup>79</sup>.

لا غرو أن هذه القراءة تتولّد عنها مشكلات عديدة نابعة من هذا التصوّر المححف للمصطلح الشرعي، مما يطرح عدّة تساؤلات، تتعلّق أصالة بواقعية هذه القراءة، والمشروعية التي تكتسبها من وجهة نظر علمية، ومدى اتّصافها بالفعالية التنفيذية التي تسمح لها بتحقيق أهدافها المعلنة.

ينطلق "غادامير (Gadamer)" في معالجته لقضايا التأويل من مسلّمة أساسية تعرف بقاعدة التحقيق (علامة وجود قاعدة مثالية وحيدة للمعرفة هي قاعدة التحقيق. طبعاً بدون تحقيق مهما تكن طبيعته، ما نفكر فيه يظلّ اعتبارياً. لكن، ليس التحقيق مجرد تحقيق مجهول يعمّ ميدان البحث العلمي، فحياة كلّ إنسان تستند إلى تجارب قابلة للتحقيق، كما أنّ حقيقة التجربة لا تنحصر في التجربة المجهولة للعلوم)<sup>80</sup>.

وابتداء من هذه القاعدة التأويلية التي رسمها غادامير، فإنّه من المشروع مساءلة دعاة تأويل وتحوير المصطلحات الشرعية، حول جدوى هذا التحوير. إن الحداثي لا ينكر خطورة هذا الصنيع ولا مرجوحية تحقّقه ويعترف بحقيقة الامتيازات التي يتمتّع بها المصطلح الشرعي، وهذا هو الهاجس الذي ظلّ يطارد المنظومة الألسنية التي اقترحها أركون لتفكيك الاصطلاحات الشرعية<sup>81</sup>.

إنّ من مقتضيات قاعدة التحقيق التي أشار إليها غادامير، وجود مقابل لهذه المفاهيم في التراث الإسلامي، والملاحظ أنّ المخزون الدلالي الذي عمل الحداثيون على إقحامه وإصاقه بالمصطلحات الشرعية لا يوجد له

<sup>79</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 21.

<sup>80</sup> هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص. 143.

<sup>81</sup> ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص. 121.

مقابل في الثقافة الإسلامية<sup>82</sup> ، وهذا ما يعمق من صعوبة تحقق قاعدة التحقيق، ويقضي على الآمال التأويلية.

إنّ التأويلية التي يسعى الحداثيون إلى إكسابها مشروعية معرفية تقوم على أنقاض الاعتداء على التداول المعرفي الذي نهض به علماء كلّ فنّ ، وجعلوا ذلك المصطلح بدلالته المتفككة عليه بينهم، ملكية فكرية لا ينبغي تجاوزها، وإلا عدّ هذا الفعل من قبيل السمسرة العلمية. (لقد افترض الباحثون المتقدمون أنّ كلّ إخلال في تأويل كلمة عدوان على الجماعة والماضي والحاضر، عدوان على الثراء. الثراء إذن، له قوانين)<sup>83</sup>، وهذه القوانين هي التي تفرض على كلّ عملية تأويلية اختزال الدلالات المفتوحة والاقتصار على الدلالة الراجعة عند أرباب كلّ فنّ (فالنظام اللغويّ وسيلة، وباستخدامها؛ يمكن إنتاج سلاسل لغوية لا نهائية، وإذا ما بحثنا في القاموس عن معنى مصطلح، سنجد، تعريفات ومترادفات ... ومن خلال تعريفها نستطيع الانتقال إلى كلمات أخرى، وهذا إلى مالا نهاية... ولكن نصا ما بوصفه نتيجة لاستخدام الإمكانيات المتاحة لنظام ما، ليس مفتوحا بنفس الطريقة السابقة. ففي عملية إنتاج نصّ ما يختزل المرء نظام الموضوعات اللغوية الممكنة)<sup>84</sup>.

إنّ التأويلية التي إقترحها الحداثيون لدراسة المصطلحات الشرعية تفتح الباب واسعا لمناقشة مشروعية المنهج المتبع في ذلك، فالمصطلح لا يخرج عن كونه المفتاح التقني الذي يولج به إلى المنهج، لذا لا يصلح للمصطلح إلا منهجه الذي ساهم في تكوينه وتأصل من خلاله، وتغذّى من منابعه ومشاركه العلمية<sup>85</sup>.

وهذا ما يكرّس لقاعدة منهجية أخرى مفادها أنّ الدلالة غير المنتمية في المصطلح، أو المصطلح الشارد واللامنتمي للمنهج، أو المنقول من منهج إلى نقيضه، أو القابل للانتماء لعدّة مناهج، دليل موصل إلى التشكيك في كفاءة المنهج نفسه<sup>86</sup>، ومن هنا صحّ الجواب بإثبات عجز السيميولوجيا والألسنيات الحديثة عن اختراق الحجب المعرفية الكثيفة للمصطلح الشرعيّ، وهذا لخصوصية اللغة الدينية ابتداء، ولتغاير المنهج ثانيا. وهذا ما أحسنّ به "دريدا (Derrida)" إذ قال: (لقد كانت الميتافيزيقا دائما ... تعمل على انتزاع حضور المعنى ... من المغايرة، ونحن حين نقوم بانتزاع أو عزل جهة أو شريحة من المعنى أو المدلولين

<sup>82</sup> ينظر: فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص.422.

<sup>83</sup> بلال لكحل، وحدة النص والتأويل بين الفكر الأصولي والسيميائيات التأويلية، رسالة ماجستير، ص.126.

<sup>84</sup> أمبرتو إيكو، حكايات عن إساءة الفهم، ص.78.

<sup>85</sup> يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.57.

<sup>86</sup> يوسف وغليسي، المرجع نفسه، ص.58.

المخالصين نكون قد قمنا بالعمل نفسه، فكيف يمكن لسيميولوجيا<sup>87</sup> من هذا النوع أن تتخلّص ببساطة من كلّ رجوع إلى هوية المدلول؟<sup>88</sup>.

إن العلاقة القائمة إذن بين الدال (المصطلح الشرعي) والمدلول المقحم فيه، لا يعدو أن يكون مجرد إقحام لشيء خارج عن كيانه، غريب عن مقاصده، ومن هنا كانت إجابة دريدا عن التساؤل السابق بإثبات هذه الغرابة، والإقرار بنشاز ذلك المعنى أو المدلول المضاف، فيقول: (ما يتمّ إذن هو إقامة علاقة برائية بين المعنى والعلامة وبين المدلول والدال)<sup>89</sup>.

إنّ عملية استبدال المصطلحات الشرعية عند الحدائين لا تزال أسيرة الاحتمالية، مفادها أنّ المفهوم (لم يكن في مأمن من الأخطار التي ترتبط بأي شكل من أشكال القلب البسيط للخطاب المثاليّ السائد)<sup>90</sup>، وهذه الاحتمالية لا تعبّر عن أيّ شكل من أشكال اليقين، كما أنها تبقى مجردة عن الأدلة العاضدة، وهذا ما يمنحنا مشروعية التساؤل عن جدوى مثل هذه الطرائق المتبعة قصد، تهميش السائد وتسييد المهمش والشاذ.

إن هذه الافتراضات الاحتمالية ما تزال تترجّح بين دعوى التناقض بين المهمش والسائد، وبين تغييب اللاوعي لكثير من الاحتمالات الدلالية. وإنّ تجسيد مثل هذه الاحتمالات في أرض الواقع طبقاً لقاعدة التحقيق السابقة الذكر، أمر متعسّر حتى في المجال التداولي للغة، فما بالك بواقع الاصطلاح الشرعيّ، الذي اتّفقت عليه الجماعة المؤسّسة اصطلاحاً لها، مستندة في وضعه إلى مصادر تشريعية ليست موضع خلاف بينها.

إنّ هذه النظريات التي يكرّس الفكر الحدائبيّ خطابها في منظومة العلوم الشرعية الإسلامية، هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة المعاصرة منها إلى الدراسات اللغوية والشرعية، (إنّ ما يحدث هنا تمتدّ جذوره في الفكر الفلسفي المعاصر، واستحالة تحقيق معرفة يقينية، إنّه انفراط عقد العالم فلسفياً قبل أن يكون لغوياً، ولهذا

<sup>87</sup> السيميولوجيا (sémiologie): هو علم العلامات ، ويشير هذا المصطلح إلى معطى ثقافيّ أوروبيّ هو أقرب إلى العلامات اللغوية والمجال الألسني عموماً منه إلى العلامات الغير لغوية كما هو الشأن في السيميائية. ينظر: (يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب التقدي العربي الجديد ، ص.228).

<sup>88</sup> جاك دريدا، مواقع-حوارات، ص.33.

<sup>89</sup> جاك دريدا، المرجع نفسه ، ص.33.

<sup>90</sup> جاك دريدا، المرجع نفسه ، ص.67.

تتعدّد القراءات إلى ما لا نهاية ... غير أنّ الكبت الذي يجيء مع النظام أفضل من فوضى الأنظمة في فكر التفكيك، مرة أخرى المشكلة فلسفية أكثر منها لغوية<sup>91</sup> أو شرعية.

والحقيقة أنّ من يسارع إلى تقمّص مشاكل غيره ويجعلها من صميم مشاكله الخاصة سوف يدخل لا محالة في دوامة انفصال الشّخصية العلمية، وتمثّل شخصيّة لا يلائم زيّها زيّه، وسيصبح مستبشعا من كلّ الأطراف المناوئة أو الصديقة؟!!

**ثانيا: تعريف السنّة عند المحدثين.**

إنّ الدائرة المعرفية التي عنى ببحثها المحدثون، تمتاز بسعة النطاق، ذلك أنّها عملت على استيعاب كافة المعارف الصادرة عن النّبّي الأمّي، توثيقا وتفهيما. لذلك شكّلت المورد الأوّل والمعين الذي لا يستغنى عنه كلّ دارس للعلوم الإسلامية.

إنّ هذه المركزيّة العلمية للسنّة النبوية باعتبارها النّص أو الحديث النبوي الموصول بالقرآن الكريم، يظهر لنا الأساس الوحدوي المعرفي المتساند بين العلوم والمعارف الشرعية من جهة، ويقودنا من جهة أخرى للاعتراف بحقيقة مفادها أنّ النّص النبوي بتواؤمه يشكّل (لفظة واحدة وخبرا واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض)<sup>92</sup>، ولولا هذه الخاصيّة لما استطاع تجميع هذا القدر من المعارف حوله.

إنّ هذه الخصائص التي استأثرت بها السنّة النبوية، جعلت مفهومها عند المحدثين يتّسم بالاتساع، كيف لا وهم من (بجثوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإمام الهادي، الذي أخبر عنه أنه أسوة لنا وقدوة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة، وخلق، وشمائل، وأخبار، وأقوال، وأفعال، سواء أثبت ذلك حكما شرعيا أم لا)<sup>93</sup>.

وعليه فإنّ السنّة عند المحدثين هي: (ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية سواء قبل البعثة أو بعدها)<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> عبد العزيز حمودة، المرايا المحدثية، ص.351.

<sup>92</sup> ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج:2، ص.35.

<sup>93</sup> محمد عجاج الخطيب، السنّة قبل التدوين، ص.15.

<sup>94</sup> ينظر: ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ج:1، ص.156. وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج:13، ص.245. وجمال الدين القاسمي، قواعد التحديث، ج:1، ص.61. و أبو طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ج:1، ص.1. والسباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص47.

ثالثا: مفهوم السنة النبوية عند الحدائين في ضوء مفهوم التاريخية ونقدها.

تُشكّل التاريخية الحجاب الفكريّ الذي من خلاله يحاول الحدائون إثبات نسبية السنّة النبوية، وخضوعها للتاريخيّ. وتتباين تعريفاتهم للسنّة النبوية وتتفاوت طرائقهم المنهجية قريبا وبعدا من التاريخية، غير أنّ إثبات المحايثة في مفهومها هو غرضهم الأصيل من تناولهم لتعريفها، ويتضح ذلك من رصد مواقفهم الآتية:

أ/ محمد أركون:

يدعو أركون صراحة إلى قراءة السنّة النبوية قراءة تاريخية، تنأى بها عن القراءة المتداولة والتقليدية، ويقترح منهجا مبتدئاً بالقراءة التاريخية وينتهي بتطبيق الأنثروبولوجيا البشرية على النصّ النبوي فيقول: (إننا لا ننفي أهمية تتبّع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدّد السياق الذي انبثق فيه كلّ حديث نبوي ... ولكن هدف البحث الأساسي والأوليّ ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي، وتشكّل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي ... ولا بدّ هنا من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي، وبين تلك المرحلة التي تشكّلت فيها المخطوطات التي وصلتنا ... [وهذا التمييز] يتجاوب مع التحرير الأنثروبولوجي الذي يحلّل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي)<sup>95</sup>.

وهذا النصّ كاشف عن منهجية أركون القائمة على التفتيش في التراث عن نظائر تخدم النظريات الحدائية، ثمّ العمل على تسويغ تطبيق منهجها عليه، وهذا يكشف أيضا عن خلل منهجي جسيم، ألا وهو القيام على المقاربة بين التراثيات والنظريات الحدائية على أساس تشابه في المسميات لا غير، من غير إبانة أو كشف عن تقاطع في المضمون مع اختلاف واضح في مورد ومضرب هذا المنهج المتبع<sup>96</sup>.

ويبقى مصطلح السنّة غير متمايز في فكر أركون، ذلك أنّ هذا المصطلح عنده يحمل دلالات عديدة تتمّ عن اتساع فضفاض في المفهوم، واستدعاء غير خفيّ لمواقف مسبقة من مسائل عقائدية وأصولية - كمسألة خلق القرآن و بشريته - وإقحامها في دلالة المصطلح، حتى إنّ السنّة النبوية عنده تتقاطع كثيرا مع ما يسميه بـ"الخطاب النبوي" الذي يشمل القرآن الكريم، والمأثورات الخالصة عن النبي، وتفسير هذا المصطلح عنده هو قوله: (الخطاب النبويّ يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية السيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية)<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.20.

<sup>96</sup> ينظر: رون هالير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص.58.

<sup>97</sup> محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.05.

إن الاتساع في دلالات هذا المصطلح عند أركون له خلفياته الأيديولوجية، إذ هو متأسس عن قناعة مفادها استحالة قيام نصّ له صفات التعالي والتقديس أو الخصوصية على أرضية اللغة البشرية، لذلك فالنصوص كلّها لها صبغة بشرية، إذ يمكن جمعها وحصرها في نطاق واحد، ودراستها دراسة لغوية سيميائية، تزيل عنها كلّ معالم القداسة، مع اعتبار نتائجها هي المقدّمة على كل المعارف التراثية، ولو كانت صائبة صادقة من وجهة نظر علمية، وفي هذا الصدد نجده يقول: (إنّ التعريف والتفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والتفهم اللاهوتيين، إلا أنّ التحليل اللغوي والسيميائي سابقا منهجا وإبستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين)<sup>98</sup>.

وأقرب توصيف له لمفهوم السنّة هو قوله: (إنّ السنّة النبوية "الحديث" ... تعبّر عن مجموع القيم الروحيّة – الدينية التي تجلّتها المجموعات الاجتماعية في أكثر المواقف تنوعا، والتي أسقطتها على الوجوه المثالية للسلف الصالح)<sup>99</sup>.

إن هذا التوصيف ينبغي أن يوقف عنده مطوّلا قصد استنهاض المسكوت عنه في هذا الخطاب، وتجلية الدخيل المعوّل عليه في بنية هذا التركيب المفهومي، وقبل البدء في هذه العملية الحفرية وجب التنبيه على طريقة منهجيّة لا يكاد يجيد عنها أركون في بناء مفاهيمه واصطلاحاته، وهو ما أشار إليه الباحث رون هالبير قائلا: (ومع ذلك يجب أن نعي دائما مسعى أركون الذي يقرب – دون أن نعلم – معنى المفاهيم التي يستخدمها، مما يخلق شيئا من الاضطراب عندما نقارن المصطلحات)<sup>100</sup>.

ينطلق أركون في التأسيس لمفهوم السنّة من فكرة استلّها من الفلسفة الهيكلية، والتي تتمحور حول تقديس مدينة فضلى أو دولة مثلى، والحنين إلى الجماعة المسيحية الأولى، وأسقط هذه التصورات على مفهوم السنّة النبوية، مدّعا أنّ الحنين إلى المدينة الأفلاطونية الفضلى هو عينه حنين المسلمين إلى سنّة النّبى بالمدينة مما أذى بهم إلى تمثّلها واصطناعها في سنّة مدوّنة، كما اصطنعها أفلاطون في مدينته الفضلى.

ومن هنا نجده يقرب روح الاحترام والتبجيل الذي حضي به أصحاب النّبى صلى الله عليه وسلم، بصبغة التقديس التي وسم بها أصحاب المسيح أو الجماعة المسيحية الأولى. فيقول: (إنّ الفكرة الهيكلية عن كليّة أخلاقية مرتبطة بالاستدكار المفعم بالحنين، استدكار "المدينة" اليونانية والجماعات المسيحية الأولى، هذه

<sup>98</sup> محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 05.

<sup>99</sup> محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص. 214.

<sup>100</sup> رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص. 57.

الفكرة تجد معادلا مطابقا لها في المطلب المسلم مثل أعلى لا سبيل إلى تجاوزه من السلوك الأخلاقي، كما تجسّد في شخص الرسول وصحابته<sup>101</sup>.

لا يلاحظ أركون أدنى فرق أو خصوصية بين طبيعة كل من التصور الهيجلي، والتصور الإسلامي لمفهوم السنّة. بل جعل هذا التصور الهيجلي معيارا يحاكم به المنظور الإسلامي، غير أنّ ما يقدر في هذه المقاربة وإرادة المعادلة، هو اختلاف موطن الشبه كليّة بين التصرّوين، وبيان ذلك أنّ فكرة المدينة الفاضلة لا تعدو أن تكون فرضية فلسفية أو أدبية، لا قيمة لها في أرض الواقع حتى يستأنس بها، أو تكون نموذجا يحتذى بها، ومن هنا يقول أحد الفلاسفة: (ينظر إلى اليوتوبيات<sup>102</sup> بوجه عام، على أنّها غرائب أدبية أضيفت عليها الاحترام أسماء مشهورة، أكثر مما ينظر إليها بوصفها إسهامات جادة في المشكلات السياسية التي أقلقت العصر الذي ظهرت فيه)<sup>103</sup>.

إنّ وجه الشبه الذي عقده أركون بين اليوتوبيا الأفلاطونية والسنّة النبوية؛ يتبدّد؛ لو عرفنا أن مدينة أفلاطون وما شابهها من اليوتوبيات، ما هي إلا مرتع خصب للخيال الأدبي الفلسفي، في حين أنّ السنّة النبوية تطبيق لتعاليم ربانية من قبل النبي صلى الله عليه وسلّم على أرض الواقع، فهي أبعد ما تكون من الخيال، وهي تستحق الوصف بأنّها إسهام جاد وحقيقيّ في حلّ المشكلات البشرية في حينها وإلى قيام الساعة على الأقل من وجهة نظر المسلمين، لذلك فهي مثال حيّ لطريقة نبوية فاعلة وجدت أصالة ليحتذى بها.

وهذا ينطبق تماما على فكرة الحنين إلى الجماعة المسيحية الأولى، ذلك أنّ الجماعة المسيحية الأولى عانت من التضييق والتهميش والعدوان خاصة بعد استيفاء المسيح من قبل الله عزّ وجل، مما لم يسمح للتمكين لدينها الحق، أما الجماعة الإسلامية الأولى فلم يلحق نبيّها بجوار ربّه إلا وقد كان للإسلام قوّة تتقى وترتجى، وبعد وفاته كان الله قد مكّن لهم مشارق الأرض ومغاربها، لذا لم يكن لهم مانع أو قاهر يمنعهم من تبليغ دينهم أو سنّة رسولهم.

ومن الممارسات الأركونية في محاولته تحوير الدلالة الاصطلاحية للسنّة النبوية، تلك التي يتعمد فيها قصر مدلولها على الممارسات النبوية في المدينة المنورة، دون غيرها، فنجدّه يقول: (وهكذا فإنّ تجربة المدينة أدخلت نموذجا جديدا للعمل التاريخي، بواسطة خطاب، يمزج الاندفاعية الروحية بضرورة الصراع السياسي فيقوم بوظيفة "القصة المؤسسة" بالنسبة إلى الجماعة المؤمنة ... [وعلى ذلك] فإنّ الثقات الذين كرّسهم السنّة،

101 محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص. 213-214.

102 يقصد بها: يوتوبيا المدينة الفاضلة.

103 ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص. 05.

يشاركون في ظاهرة التنزيل شرعا، ومن مستوى هذه المشاركة، إنّ إعلامهم لا يخضع للنقاش، وتأويلاتهم معصومة<sup>104</sup>.

والاعتراض الموجه إليه هنا يدور حول معنى لفظة "المدينة"، فإن كان يقصد بها البقعة المكانية فهذا باطل لأنه يتجاوز الحقائق الثابتة من كون النبي صلى الله عليه وسلم عاش في أكثر من مكان، وأصدر فيها أوامر ونواهي دخلت في مسمى السنة النبوية. وإن كان يضيف عليها البعد الزمني، أي الفترة التي تلت الهجرة النبوية، فمنطوق الكلام يحيلنا إلى التقسيم المتعارف عليه في علوم القرآن من كون القرآن فيه المكّي والمدني، ويترتب عليه أن من السنة فيها ما هو مكّي ومنها ما هو مدني، وهذا التقسيم ينكره أركان أصالة في علوم القرآن فكيف يتناقض هنا فيثبته في السنة النبوية، زد على ذلك فإن هذا التمييز لا يمت بأي صلة لواقع السنة عند المحدثين، إذ لا يؤثر عنهم إطلاقا مثل هذا التقسيم، فكل ما قاله أو فعله النبي عندهم سنة سواء أكان قبل الهجرة أو بعدها، وهي عندهم حجة لازمة لا محيد عنها.

وعلى ذلك فمفهوم السنة عند أركان غير متمايز ولا متجانس، وقد كانت للمسحة التاريخية التي حاول إضفاءها عليه أثر في تعميمه وجعله يتسم بضباية تخرج به عن مقصوده، وتجعله رهين النسبية، فالقرار في مدلوله سمة ضائعة منه، وتحركه على رمال التاريخية ألصق شيء به.

ب/ عبد الله العروي:

قد يُظنّ أنّ العروي أكثر الحداثيين كلاما في مباحث السنة النبوية، كيف لا وهو من قد محض كتابا كاملا للكلام عنها، فوسمه بعنوان "السنة والإصلاح"، غير أنّ القارئ لهذا الكتاب لا يعثر فيه إلا على 18 موضعا تكلم فيها عن السنة النبوية، ولا يتجاوز كلّ موضع من هذه المواضع خمسة أسطر في المتوسط الغالب<sup>105</sup>، وهذا كاشف عن مدى إحاطة وإلمام الرجل بهذا الأصل الثاني من أصول الاستدلال في الإسلام. والجدير بالذكر أنّ كلّ ما ذكره في هذا الكتاب من آراء في السنة، لا يخرج عن حيز الادعاء العاري عن الدليل، بأسوب أدبي روائي متجرد من الدقة العلمية، متسرّع في إصدار الأحكام. غير أنّ ما جعلنا نورد منظور العروي تجاه السنة في خصوص كتابه هذا هو محاولة مقارنته السنة من منظور التاريخانية،

104 محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص. 157-158.

105 ينظر: عبد الله العروي، السنة والإصلاح، ص. 125-127-132-134-135-140-148-150-161-162-165-170-171-172-176-191.

فهو تجسيد لمفهوم السنة "الجولدتسيهرية"<sup>106</sup> في رواية شاعرية تتعد عن الاصطلاح الشرعي أو الفلسفي، أكثر من اقتراحها به إلى الاصطلاح الأدبي.

لذا فهو ينبغي على نفسه أن يكون قد انتهج سبيلا في التفكير غير المنهج التاريخي، فيقول: (لم أرفع أبدا راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية ... ولم أتوصل إلى موقفية دفعة واحدة، بل مررت بمراحل عدة. كنت أميل إلى التجريد فلم أنفلت منه إلا بمعانقة التاريخ، عندما قررت، في لحظة ما، الاندماج الكلي في المجموعة البشرية التي انتمي إليها وأن أربط نهائيا مآلي بمآلها ... مرّ علي وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ماهو المنفعة)<sup>107</sup>.

يحاول العروى إسقاط هذه الترسبات الفكرية التي تغذي بها عقله على مفهوم السنة النبوية، فحاول إقامتها على رمال متحركة تغذيها فكرة النسبية، متصورًا أنّ عملية التجديد الملاصقة لعملية إحياء السنة، لا تعدو أن تكون تطوّرًا وتغيرًا يفرضي بها إلى عدم القرار، واستند في دعم مقولته هذه، إلى أن الصراع القائم بين السنة والبدعة، يقتضي على السنة إحداث وضع جديد لها قصد مواجهة المتغيرات التي تتولّد عن البدع والآثام المتغيرة باختلاف الأماكن والأزمان، فيقول: (قد يقال كلّ شيء عن السنة سوى أنها تفتقر إلى المنطق والاتساق... القول إنّ مذهب السنة يؤوّل بالضرورة إلى الجمود ثم التقهقر والضياع باعتبار نتائجه المتواترة في مجال السياسة أو الفكر ... كلمة تجديد لغويا من الأضداد، تجديد السنة يعني بالضبط استحضارها بعد نسيان، استئنافها بعد تعثر، استجلاءها بعد خفاء، السنة يتم إنعاشها، إبرازها، تبيانها لا تصحيحها، تطعيمها، تلقيحها، ولما أنّها دائما في حالة إحياء وتنقية وصقل ... فالسنة مشغولة بنقيضها أي البدعة)<sup>108</sup>.

ويخلص العروى بعد هذه المقدمة إلى الإقرار بأنّ هذا الحال غير القار للسنة يفرضي بها في النهاية إلى الانهيار والتبدد، فيقول: (إذا ثبت أنّ السنة تجري وراء هدف متحرك وأنها بالتعريف عملية مستمرة لا حال قار، استتبع ذلك أنّها تحمل في أحشائها الجرثومة التي تقوِّض أركانها وتؤوّل بها إلى الانهيار متى اقتضت الظروف الخارجية)<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> الجولدتسيهرية : نسبة إلى المستشرق اليهودي "جولدتسيهر"، الذي عرف السنة بأنها جماع العادات والتقاليد المجتمعية في العصر الجاهلي والتي انتقلت للإسلام، فاقتبسها منهم، وتجسّدت فيما بعد في نصوص مدوّنة. ولقد عمل العروى في كامل روايته هذه على إبراز السنة بمنظور العادات التي ينبغي علينا إصلاحها.

<sup>107</sup> العروى، السنة والإصلاح، ص. 06.

<sup>108</sup> العروى، المرجع نفسه، ص. 170.

<sup>109</sup> العروى، المرجع نفسه، ص. 171.

إنّ تعريف العرويّ للسنة أنّها عملية مستمرة لا حال قار، ناتج عن خلطه بين الواقع الاجتماعيّ والسياسي والتاريخي، الذي يعايشه المجتمع المسلم في الفترة الراهنة، وبين السنة باعتبارها نصوصا صحيحة التّسبة إلى قائلها، وهو النبيّ صلى الله عليه وسلم، التي قد قيلت وتقررت منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، ويمكن الاستدلال على ذلك بقوله: (وهكذا تتأصّل السنة أولا من واقع تاريخي، وهو ما كان يعمل به في المدينة ... ثانيا: في واقع اجتماعي، وهو نفوذ وتألق أسياذ أهل مكة، ثالثا وأخيرا: في نص واضح مؤكّد، إذ الإسلام يعرف نفسه بالعودة إلى الدين الأصيل، والدين القيم)<sup>110</sup>.

يريد العروي بهذا التّصّ إثبات التداخل الواقع بين المستويات الثلاث التي ادعاها للسنة، لكنّ هذا التّصّ ناطق بخلاف مراده، ذلك أنّه أثبت الاستقلالية التامة للنص وأنّه المرجعية العليا التي يرجع إليها كل من التاريخي والاجتماعي.

لا يجيد العروي كثيرا عن أركون في وصفه السنّة النبوية أنّها سنة المدينة، غير أنه افترض أنّ هذه السنّة مقابلا لها وهي ما سماها بـ"سنة مكة"، وهذه السنة هي الجانب المغمور والمنسيّ في التاريخ.

ويعرّف العروي السنة بأنّها سنة المدينة لا غير فيقول: (من البداية حتى قبل التدوين، حصل اتفاق على أنّ التّصّ القرآنيّ، المرتّب على الطريقة المذكورة آنفا وللغاية المذكورة، توضحه وتبيّنه السنّة: أي الطريقة التي تصرّف بها النبيّ في المدينة، كما يشهد بها عدد محصور من الصحابة)<sup>111</sup>.

إنّ هذا التّصّ ناطق ومبين على أنّ العروي يرى أنّ سلطة النّصوص في الإسلام ليست نابعة من ذاتها، وإنما هي سلطة وهبتها الجماعة إياها، ولا يخفى عن أحد أنّ المقصود هنا بسلطة الجماعة هو ما يعرف في المنظومة المعرفية الإسلامية بالإجماع. وعلى هذا فإنّ سلطة السنة تتأسس من الإجماع وسلطة الكتاب تتأسس من السنة، فمردّ الأمر كلّه إلى الإجماع، فلا سلطة إلا سلطته. وهذا ما أكّده في موضع آخر إذ قال: (السنة اختزال مستمر، اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد، فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السويّ هو تقليد هذه الجماعة في الصغيرة والكبيرة، والمداومة على التقليد ... جيلا بعد جيل دون ميل أو حيد... إلا أنّ هذا الموقف وإن كان مبررا داخل المجتمع الإسلامي لا قدرة له على الصمود في وجه التحديات الخارجية، سيما وقد اقتحم الدار واستقر فيها)<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> العروي، السنة والإصلاح، ص.134.

<sup>111</sup> العروي، المرجع نفسه، ص.132.

<sup>112</sup> العروي، المرجع نفسه، ص.204.

لم يخطئ العروبي في تشخيصه لحالة وواقع المجتمع الإسلامي، وذلك في تبعيته الفكرية للغرب الأوروبي، حتى أصبح هذا العدو وهو خارج الديار وكأنه مسيطر علينا كما لو أنه داخل الديار، لكن هذه التبعية لا تكاد تُبهر إلا من سيطر التقليد والولع بالآخر على عقله وفكره على حد سواء، ولو أتينا لمناقشة هذه الفكرة التي طرحها العروبي حول سلطة الإجماع لتأكدت لنا غريبة المقولة، ومن ثم التبعية المطلقة للآخر.

قد لا يصحّح العروبي بالمصدر الذي استقى منه هذه المقولة، ولكن ومن خلال التّنبش في تراث المستشرق اليهودي "جولدتسيهر (Goldziher)" نجد نواتها، ولكن بصورة أضيق وأكثر احترافية، ذلك أنّ هذا المستشرق جعل المكانة الريادية التي حضي بها الصحيحين نابعة من السلطة التي أكسبتها إياه الجماعة الدينية، أو الجماعة التي تتولى إقرار الإجماعات، فقال: (ويستمد هذان الكتابان سلطانهما من أساس شعبي هو إجماع الأمة، وتلقى الأمة لهما بالقبول، وهو ما رفع من شأنهما إلى أعلى الدرجات)<sup>113</sup>.

لا يحسن العروبي استثمار هذا المعنى الذي تلقّفه عن جولدتسيهر، ذلك أنه قام بتعميم هذه المقولة على السنة بأكملها، ولم يكن له مسوّغ لهذا العمل مثلما كان لجولدتسيهر مستند -تلقى الأمة للحديث بالقبول-، ورغم أنّ ادعاء هذا المستشرق لا يصمد كثيرا أمام المعطيات العلمية، فإنّه يتهاوى من أساسه عند العروبي، لما في مقولته من تقليد ادعائي غير مبرّر بحجج علمية.

كثيرا ما ينعت العروبي السنة النبوية أنها مجرد "تجربة"<sup>114</sup>، ولهذا المصطلح أبعاد ودلالات تتلخّص في خصوصية الرسالة المحمدية وعدم عمومها وإلزاميتها. غير أنّ قصر وظيفة السنة في مطالبة النبي لنفسه بالالتزام بشرائع لا تجب على غيره، يخلّ بمقصد هذه الوظيفة المتمثلة في الهداية عن طريق البيان ومن ثمّ الالتزام والافتناء، لهذا كان حريا على العروبي على الأقل أن يتدبّر بوصف فينومينولوجي، لهذه الوظيفة عن طريق بيان حجّيتها ولو عند أنصارها، ومن ثم جعلها ذات خصوصية مكانية وزمانية، غير أنّ ما حجزه عن هذا السبيل هو إيمانه الجازم بأنّ كلّ تجربة غير ملزمة لذلك فلا داعي لأن يطيل الكلام في التقرير لموقفه وتجربته مادام أنّ فكره وتجربته غير ملزمة.

ت/ حسن حنفي:

يُقيم حسن حنفي تعريفه للسنة النبوية على منهج قوامه الابتداء بالمنهج الفينومينولوجي في وصف الظاهرة محلّ الدراسة، ومنتهاها هو الوصول بها إلى إثبات تاريخيتها، وهذا المنهج في نظر حنفي (منهج دقيق في

<sup>113</sup> جولدتسيهر، دراسات محمدية، ص. 21. نقلا عن: الصديق بشير نصر، التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية، ص. 498.

<sup>114</sup> ينظر مثلا: العروبي، السنة والإصلاح، ص. 113 و 115.

العلوم الإنسانية، يقوم على تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي<sup>115</sup>.

وهذا النص شاهد على اعتماد حسن حنفي على الفينومينولوجية الهوسرلية والفينومينولوجية التاريخية الهيكلية، خاصة وأنه يصعب (التفرقة بين الفينومينولوجيا من حيث هي علم أو نظرية وبين الفينومينولوجيا من حيث هي مقصد للتاريخ أو غاية له)<sup>116</sup>.

ومن الميزات التي ادّعاها حسن حنفي للمنهج الظاهراتي تكمن في (فهم مضمون النص باعتباره تجربة حية في الشعور، فهو منهج يعتمد على تحليل النصوص وليس الأفكار، وتحليل اللغة وليس المعاني، والدخول إلى الفكر عن طريق اللغة، والإتجاه إلى المضمون ابتداء من الشكل)<sup>117</sup>.

يعرّف حسن حنفي السنة بقوله: (هي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان)<sup>118</sup>. ويقصد بالتجربة الإنسانية العامة: القرآن الكريم<sup>119</sup>.

ويعرفها أيضا بقوله: (هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي للاسترشاد بما كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كلّ المذاهب الفكرية قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع)<sup>120</sup>.

لا شك أنّ تشبّث حسن حنفي بالهيكل العام لفلسفة "هوسرل (Husserl)" جعلته يبني التعريف السابق للسنة على الخطوات المنهجية نفسها التي رسمها هوسرل إطار مرجعيا لفلسفته. ولا يمكننا إدراك الأبعاد المعرفية المتضمنة في هذا التعريف ما لم نتعرّف على موقف هوسرل من الظاهرة الدينية وطريقة تعاطيها معه، مع بيان أثر ذلك على حسن حنفي، وهذا ما سيتم دراسته في خصوص تعريفه للسنة النبوية.

لقد جاءت فلسفة "هوسرل (Husserl)" لتحلّ قضية جوهرية ومركزيّة في الفكر الغربي، والمتمثل في الصراع الحاد القائم بين المثالية والتجريبية، فهي في الحقيقة تنبئ عن عمق الأزمة الفكرية التي وصل إليها العقل الأوروبي<sup>121</sup>، أكثر من تضمّنها لحلول جوهرية لهذه المشكلة المعرفية.

115 حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص.180. وقد دلّني على هذا النص: محمد بن حجر القرني، منهج حسن حنفي، ص.227.

116 حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص.261.

117 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج:1، ص.39.

118 حسن حنفي، المرجع نفسه، ج:2، ص.139.

119 ينظر: حسن حنفي، المرجع نفسه، ج:2، ص.99.

120 حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص.102-103.

إنّ البديل الفكري الذي حاول هوسرل تقديمه في مشروعه الفلسفي، وحتى يقوم بدوره المنوط به، لا بد وأنّ يخلع عليه صفة العلمية، والمقدرة على الوصول إلى اليقين<sup>122</sup>، ولقد حذا حسن حنفي حذو معلّمه هوسرل في وصفه نتائج هذه الفلسفة بالعلمية واليقينية<sup>123</sup>، ولكن الواقع العلمي يثبت أنّ "هوسرل (Husserl)" ومن تابعه على نهجه لم يستطيعوا تقديم نظرية للعلم موصلة إلى اليقين بل إنّ ما انتهى إليه هوسرل لا يعدو أن يكون طريقة ومنهجاً بحثياً فلسفياً هو (أقرب إلى وجهات النظر الشخصية التي تعتمد على المنهج التأملي، وتفتقد الموضوعية والعمومية والثبات، نظراً لتعدّد الذات المتألمة، واختلاف الخواطر الإنسانية باختلاف طبائع الأفراد من جهة، واختلافها من جهة أخرى عند الفرد الواحد طوال مراحل تطوّره وتقلّبه وتفاوت قدراته)<sup>124</sup>، ولعل هذا الأمر هو ما يبرّز التناقضات العجيبة التي وقع فيها حسن حنفي.

إنّ التعريف الذي رسمه حسن حنفي للسنة النبوية يجب فهمه ضمن الخطوات المنهجية التي بني عليها "هوسرل (Husserl)" فلسفة الفينومينولوجيا الدينية، ذلك أنّ الفينومينولوجيا عنده لا تهتم بالبحث في الغيبيات ولا الإيمان بما غاب عن الإدراك، فالإتجاه يتم نحو (الأشياء ذاتها... وكلمة "شيء" تعني هنا "المعطى"، أي ما نراه أمام وعينا، هذا "المعطى" يسمى "ظاهرة" لأنه يظهر أمام الوعي. ولا تدل كلمة "شيء" على أنّ هناك شيئاً مجهولاً خلف الظاهرة)<sup>125</sup>.

ولقد سلك "هوسرل (Husserl)" في فلسفته هذه ثلاث خطوات منهجية قصد الوصول إلى اليقين، وهي ظاهرة وبيّنة في تعريف حسن حنفي للسنة النبوية، وتتجلى هذه الخطوات فيما يأتي:

**الخطوة الأولى: الاختزال والوضع بين الأقواس:** ولما كان (هدف الفينومينولوجيا هو الوصول إلى الماهية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإنها لا تستخدم الشك الديكارتي، وإنما تستخدم "تعليق الحكم"... والذي يعنيه هذا أنّ الفينومينولوجيا "تضع بين الأقواس" عناصر في المعطى، هي العناصر التي لا تهتم بها)<sup>126</sup>.

121 ينظر: حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص.268.

122 ينظر: إسماعيل المصدق، مقدمة ترجمة كتاب: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهوسرل، ص.19.

123 ينظر: حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص.180. وكتابه أيضاً: من النص إلى الواقع، ج:1، ص.39.

124 سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص.224.

125 بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص.184.

126 بوشنسكي، المرجع نفسه، ص.186.

لا تكتفي فينومينولوجية "هوسرل (Husserl)" باستبعاد العناصر التي تند عن الوعي بوضعها بين الأقواس، وإنما تعمل أيضا على استبعاد الوجود الفردي للموضوع محل الدراسة وتنفي عنه أي دور أو دخل أو مشاركة في شأن البحث وهذا ما يعرف "بالاختزال الماهوي"<sup>127</sup>.

إن "الاختزال الماهوي" ما هو إلا نفي قاطع لمصدرية المعرفة، (ومع إجراء هذا الاختزال ... يكون قد تمّ الإنحاء جانبا لكل علوم الطبيعة والعلوم العقلية [والنقلية] ... على السواء بل إنّ الإله نفسه، باعتباره منبع الوجود ومصدره يوضع أيضا ما بين قوسين)<sup>128</sup>.

إن تعليق الحكم على الله عند هوسرل راجع إلى قضية أخرى تتمثل في استبعاد البحث عن الأمور المتعالية والمقدسة (فكل موضوع متعال أيضا يوضع خارج الدائرة، أي أنّ التعالي عند "هوسرل (Husserl)" ليس هو ما يتجاوز الطبيعة ... بل هو ما يند عن الشعور ... فالتعالي عنده وهم ... أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم)<sup>129</sup>.

إن القراءة الحفرية للتطبيقات الفينومينولوجية على النصوص، يقتضي الكشف أولا عن المعطيات التي تمّ وضعها خارج الدائرة، وهذه المعطيات غالبا ما تكون "مسكوتا عنها"، لذا فمن مقتضيات هذه القراءة العمل على استجلاء هذا "المسكوت عنه" وإخراجه للعيان قصد معرفة مواطن الإغفال.

إنّ تعريف حسن حنفي للسنة النبوية يتضمن عدّة إغفالات تمّ اختزالها عن طريق تطبيق خطوة "الوضع بين قوسين"، ويمكن قصر الكلام على ثلاث نقاط رئيسة تمّ إغفالها وهي: إغفال معنى السنة المتداول بين أهل الاختصاص - إغفال مصدرية السنة - إغفال مسألة تعالي السنة وقديسيته. وتفصيل الكلام على ذلك ما يأتي:

- إغفال معنى السنة المتداول بين أهل الاختصاص: لقد عمل حسن حنفي على تلافى المفهوم الاصطلاحي المتداول بين أهل الاختصاص، وهذا انطلاقا من فكرة الوضع بين الأقواس الذي شرعنه "هوسرل (Husserl)". وهذا الإغفال يقتضي وجود استبدال للمفهوم القديم بالجديد، ولما كانت الفينومينولوجيا فلسفة في الشعور، فإنّ حسن حنفي ينطلق من حدسه الشخصي قصد استكناه معنى

<sup>127</sup> ينظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص.186.

<sup>128</sup> بوشنسكي، المرجع نفسه، ص.187.

<sup>129</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص.270.

السنة، متناسيا أنه من المستحيل (فصل خاطر الشخصي أو تلك الظاهرة المدركة عن شعوره الذاتي الداخلي)<sup>130</sup>، مما يجعل الموضوعية أبعد شيء يرجى تحقّقه في هذا التعريف.

إنّ اليقين الذي تأمل الفلسفة الفينومينولوجية الوصول إليه لا يتأتى إلا عن طريق تحقق الموضوعية العلمية، وهذا يعني أنّ (الحقائق التي يتوصّل إليها العالم يجب أن لا تكون ذات طابع فردي ويختصّ بها مكتشفها وحده ويمارسها بمفرده، مهما احتجّ في هذا الشأن بأية حجج ممكنة، وإنما يجب أن تكون هذه الحقائق مشاعة بين علماء الاختصاص على الأقل، ويمكنهم المشاركة في إدراكها وممارستها والتحقق من صحتها)<sup>131</sup>، غير أنّ الواقع يثبت أنّ حسن حنفي لم يأخذ بهذه البديهية العلمية (وعاش وحده تجاربه الذاتية المتعالية، ومارس بمفرده تحليلاته الماهوية، ثمّ ادعا أخيرا أنّه توصل إلى اليقين المطلق الذي انبثق من داخله، وذلك دون أن يتمكن الآخرون [من أهل الاختصاص] من مشاركته في مسيرته التأملية، أو أن يتحققوا من صحة أقواله عمليا، وخصوصا أنه كان يعترف بصعوبة الممارسة الفينومينولوجية بالنسبة للآخرين، لذلك انتفت الموضوعية فيما ادعا أنّه علم)<sup>132</sup> أو يقين لا يقبل الجدل.

– **إغفال مصدرية السنة:** وانطلاقا من فكرة "الاختزال الماهوي" أغفل حسن حنفي المصدر الإلهي للسنة النبوية، واستبدله بمصطلح "التجربة النموذجية"، التي تدلّ على الصفة التاريخية والبشرية للسنة النبوية، وليس هذا غريبا في فكر حسن حنفي إذ يدعو صراحة إلى استقبال الوحي بشقيه عبر (القنوات الإنسانية ومساره في التاريخ)<sup>133</sup>.

إنّ ما يزيد من أزمة الفينومينولوجيا في الصورة التي حاول حسن حنفي تطبيقها على تعريف السنة النبوية، هي شبكة الاصطلاحات الاشتراطية الخارجة عن مجال التداول بين أهل الاختصاص، (ومن ثمّ كان البناء الذي أقامه... لا يستند إلى أية حقائق أو معان مشتركة، وبالتالي لا يمكن إخضاعه للتحقيق العلمي بالوسائل المتيسرة)<sup>134</sup>.

130 سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص.224.

131 سماح رافع محمد، المرجع نفسه، ص.225.

132 سماح رافع محمد، المرجع نفسه، ص.225. وهذا النقد موجه إلى هوسرل واستعرتة هنا لنقد حسن حنفي لتطابق مقتضيات هذا النقد على أفكاره.

133 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج:2، ص.99.

134 سماح رافع محمد، المرجع السابق، ص.228.

- إغفال مسألة تعالي السنة وقديستها: لما كان التعالي وهم في فلسفة هوسرل، فإنّ حسن حنفي نفى أن يكون للنبيّ أو لأقواله أي تعالي أو قدسية، لهذا فإنّ هدف مشروعه هو (القضاء على التشخيص وعبادة الشخص - يعني النبي صلى الله عليه وسلم - في حياتنا العامة)<sup>135</sup>. ومن هنا أعلن صراحة على أن الوحي المتمثل في الكتاب والسنة لا قداسة لهما بل هما مجرد وصف للواقع<sup>136</sup>.

إنّ عدم انضباط خطوة "الوضع بين الأقواس"، وانحيازها مع صعوبة تطبيقها في المواضيع التي بحثتها، كلّ ذلك يجعلها محل تشكيك في مدى قدرتها وفعاليتها للوصول إلى اليقين، وهذا ما يجعل (الفيينومينولوجيين ينسابون بسهولة كبيرة على سطح المشكلات الأساسية لنظرية المعرفة ... ولقد اعتادوا على تهدئة وساوسهم النظرية، بالتصريح بأنّ المنهج الفيينومينولوجي يقوم على وضع مشكلة واقعية الموضوع القصدي "بين هلالين". إنّ التطبيق الحازم لهذا المنهج يبين لنا أنّ معرفة الواقع مستعصية بكلّ بساطة على الفيينومينولوجيا)<sup>137</sup>.

**الخطوة الثانية: البناء:** فبعد وضع المعطى محل الدراسة بين الهلالين باعتباره معطى غير متعال، يتمّ (إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مبطن فيه)<sup>138</sup>، والأنا المتعالي هو المؤهل الوحيد لإعادة البناء هذه، وصفة التعالي المرتبطة بالأنا راجعة لكون هذا الأخير غير مرتبط بهذا العالم وليس جزء منه، (وكذلك العالم بموضوعاته لا يكون جزءا واقعيًا من هذا الأنا المتعالي، وإنما يصبح العالم في هذه الحالة مفارقًا للأنا المتعالي من الناحية التوعوية ... وفي الوقت نفسه لا يمكننا أن نعطي هذا العالم أيّ معنى آخر غير الذي نستخلصه نحن فقط وبأنفسنا من تجاربنا الشعورية المرتبطة بالأنا المتعالي)<sup>139</sup>.

إنّ التجربة الشعورية الهوسرلية المتجلية في مفهوم القصديّة، والذي يعني إتجاه الوعي نحو موضوع ما قصد جعله معطى داخلي<sup>140</sup>، هي الكفيلة بتجاوز محنة العلوم الأوروبية، وهي السبيل الوحيد الجامع بين المثالية والواقعية، غير أنّ الثابت الذي لا محيد عنه أنّ هذه الفلسفة ارتمت في أحضان الذاتية، (وهكذا تصل

135 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.179.

136 ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.154.

137 جورج لوكاش، ماركسية أم وجودية، ص.56.

138 حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص.270.

139 سماح رافع محمد، الفيينومينولوجيا عند هوسرل، ص.162.

140 ينظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، ص.362-363.

فلسفة "هوسرل (Husserl)" إلى نوع من المثالية المتعالية، التي تتشابه في أكثر من جانب مع مثالية الكانتيين الجدد<sup>141</sup>.

وإنما يقصد حسن حنفي من تطبيقه لهذه الخطوة على السنة النبوية هو: نفي كون السنة واقعة مفروضة، أو لها استقلال خارجي ينأى عن الشعور والذاتية، بل هي (مجرد موضوع في علاقة مع الشعور ما دام الشعور هو شعور بشيء)<sup>142</sup>، وبهذا تسقط الاعتبارات الدينية التي تجعل السنة هي المصدر الثاني للتشريع، لأن السنة ما هي إلا (تيار حي في الشعور)<sup>143</sup>، كما تصبح البراهين والحجج الموضوعية لإثبات حجية السنة غير ملزمة لأنها من مخلفات القرون الدائرة.

إن حصر حسن حنفي وظيفة السنة في كونها التجربة التي يسترشد بها كما هو الحال في اليهودية والمسيحية والمذاهب الفكرية، راجع لتأثير المخلفات الفكرية التي نشأت منها "مفهوم القصدية"، ذلك أن "هوسرل (Husserl)" أخذ هذا الاصطلاح من الفيلسوف الألماني (برنتانو (Brentano)<sup>144</sup>، وبشكل غير مباشر من فلسفة العصر الوسيط المسيحي)<sup>145</sup>، خاصة عند "توما الإكويني (Thomas d Aquin)" والتي تعني القصدية عنده (أداة للإدراك والوعي حيث يصبح الذهن بإمكانياته الباطنة معقولاً بما يطابق الواقع، فيتم استيعاب الموضوع في الفكر على مستوى الحس وفي الشق العقلي)<sup>146</sup>. وهذا المعنى عند حسن حنفي يعني إثبات للواقعي والمثالي في آن واحد، وهذا ما يعني أن "توما الإكويني (Thomas d Aquin)"<sup>147</sup> ومن نحى نحوه يتنازعهم حبّ الله وحب العالم في آن واحد<sup>148</sup>، وهذا ما أصبح يعرف فيما بعد (بالواقعية المسيحية التي أصبحت المذهب الرسمي للكنيسة الكاثوليكية)<sup>149</sup>.

141 بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص. 189.

142 حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص. 271.

143 حسن حنفي، المرجع نفسه، ص. 271.

144 فرانز برنتانو (Franz Clemens Brentano): (1838-1917) فيلسوف ألماني، نشأ على المعتد الكاثولوكي، ثم تحول إلى الليبرالية، من مؤلفاته: في مختلف دلالات الوجود حسب أرسطو - مذهب أرسطو في الذهن البشري. ينظر، جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص. 169.

145 بوشنسكي، المرجع السابق، ص. 187.

146 ينظر الرابط الآتي: <http://www.arab-ency.com>

147 "توما الإكويني (Thomas d Aquin)": (1225-1274) مستشرق من الرهبان الدومينيك، تعلم على يد ألبر الكبير، أتم بالزندقه لدراسته مذهب أرسطو، حاضر في البلاط البابوي عشرين عاماً، من مؤلفاته: خلاصة مذهب الكاثوليك ضد الوثنيين. ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون، ص. 128-129.

لقد حاول حسن حنفي إسقاط هذا المنظور الفلسفي المثقل بالخلفيات الأيديولوجية، وجعله هو واقع السنة النبوية، ومن ثم تبرير القول بنسبتيها، لكن مالم يراعه في هذه المقابلة هو خصوصية واقع السنة النبوية واختلافه اختلافا جذريا عن واقع تشكل الديانة اليهودية والمسيحية والمذاهب الفلسفية والفكرية الغربية.

**الخطورة الثالثة: منهج الإيضاح:** يراد للفينومينولوجيا أن تكون فلسفة للوجود، ويظهر ذلك من خلال علاقتها الوثيقة بالأنطولوجيا<sup>150</sup>، ولكن للأنطولوجيا الهوسرلية نظرة خاصة للوجود، من خلال ما ابتدعته من منهج يقوم على اعتبار المعرفة الوجودية هي القائمة على إدراك الماهيات الكلية بالحدس، (فبعد أن أصبحنا داخل نطاق الشعور وفي مواجهة الماهيات العقلية القائمة فيه، نجد أنفسنا متجهين تلقائيا نحو هذه الماهيات بقصد إدراكها حدسيا من خلال الأنا المتعالي... هذا الحدس ... لا ينصب على الأشياء الجزئية المتغيرة، وإنما على ماهياتها الكلية الثابتة الموجودة في الشعور الداخلي باعتبارها معطيات حية مباشرة، وهي التي يعجز عن إدراكها الأنا النفسي بشعوره التجري)<sup>151</sup>.

إنّ الماهية الكلية التي يراد إدراكها بالحدس يقصد بها (ما يظهر من الشيء في شعورنا الداخلي، دون أن تكون هناك حقيقة أخرى تكمن خلفها. وتصبح الظواهر الشعورية الخالصة، أو هذه الماهيات العقلية المجردة هي موضوع الإدراك الحدسي في الفينومينولوجيا)<sup>152</sup>.

إنّ الفينومينولوجيا أرادت تعزيز سلطة المعرفة اليقينية للأنا المتعالي بسلطة الحدس، وهذا في ظاهره تقوية للروابط المعرفية قصد الوصول لليقين الذي لا شكّ فيه، ولكنه في حقيقة الأمر تشكيك في نجاعة تحقيق الأنا المتعالي لليقين<sup>153</sup>، ومع هذا فإنّ المعرفة الحدسية لا يمكن التسليم بيقينيتها، ذلك أنّ الحدس (لا يعين الطرائق التي يتحقق بها من صحته، فما جاء بالحدس لا يثبت إلا الحدس، ومن ثم فهو يقين فردي لا يمهد سبيلا نحو الموضوعية العلمية)<sup>154</sup>.

148 ينظر: حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص.220.

149 حسن حنفي، المرجع نفسه، ص.220.

150 الأنطولوجيا: هو علم الوجود المحض، أي الموجود من حيث هو موجود، مستقلا عن أحواله وظواهره. (ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص.124).

151 سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص.150.

152 سماح رافع محمد، المرجع نفسه، ص.150-151.

153 ينظر: سماح رافع محمد، المرجع نفسه، ص.228.

154 سماح رافع محمد المرجع نفسه، ص.228.

إنّ تطبيق حسن حنفي لهذه الخطوة في تعريفه للسنة النبوية يقصد منها التغلب على حدود المذاهب<sup>155</sup>، مع التواري خلف ادعاء تملك المعرفة اليقينية، قصد تمرير فكرة عدم حجية السنة، من خلال إثبات أنّ الماهية الكلية للسنة النبوية تتجلى في كونها تجربة فردية نموذجية خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم، ومن هنا وصف نصوص السنة النبوية بكونها إشراقات صوفية<sup>156</sup>، أو حدوس قلبية<sup>157</sup>.

إنّ هذا الكيان المعرفي الذي حاول حسن حنفي تطبيقه على مفهوم السنّة النبوية، يتضمن تناقضا منهجيا جليا، ذلك أن هذه المعرفة الحدسية التي استقاها من هوسرل، لم تنأ عن أثر ومخلفات الديانة المسيحية، فهي تعبّر ابتداء عن نظرة أنطولوجية كاثولوكية للوجود، هي أقرب إلى مذهب الحوليين والقائلين بوحدة المخلوق مع الخالق، لذلك تلقف كثير من الفلاسفة الكاثوليكين المعاصرين فكرة الأنطولوجيا الجديدة التي ابتدعها "هوسرل (Husserl)"، وعملوا على دمجها مع "علم الوجود" التقليدي الأرسطي لاستنباط واستخراج علم وجود خاص بهم ضد الفلسفة المادية الجدلية<sup>158</sup>. لتبقى بذلك الفلسفة الهوسرلية مشكلا غربيا يجتا يعبر عن مأزقهم الفكري الخاص الذي علينا النأي عنه لا الولوج فيه.

إن فشل الفينومينولوجيا في تحقيق اليقين الذي تصبو إليه، يعنى فشل المشاريع الفكرية القائمة على إثرها وعلى قاعدتها، ومن ذلك فكرة التاريخية التي تمهد لها الفينومينولوجيا الطريق لتسويق القول بها.

إنّ فشل التاريخية هو أمر محسوم به عند حسن حنفي، ذلك أن التاريخية إلغاء للنص وتقليص لسلطته الذاتية قبل سلطته على غيره، وعلى حدّ تعبيره فإنّ عيب هذا المنهج يتجلى في (فقد المكونات الداخلية للنص وبنيته المستقلة)<sup>159</sup>.

إن فقدان النص لمكوناته الداخلية وبنيته المستقلة، ليست عيبا خاصا بالمنهج التاريخي، بل هو ألصق ما يكون بالمنهج الفينومينولوجي، خاصة مع خطوته في وضع النصوص "ما بين الهالين"، كيف لا وقد أكد حنفي على التواءم القائم بين المنهجين واستحالة الفصل بينهما، فما كان من عيب في أحدهما ارتد على الآخر لا محالة.

155 فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، ص.229.

156 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج:2، ص.140.

157 حسن حنفي، المرجع نفسه، ج:2، ص.141.

158 بكري علاء الدين وسوسن البيطار، الأنطولوجيا، مقال على هذا الرابط: <http://www.arab-ency.com>.

159 حسن حنفي، المرجع السابق، ج:1، ص.38.

ث / محمد شحرور<sup>160</sup>:

يمثل موقف محمد شحرور من مفهوم السنة النبوية الموقف الانتهازي الاستغلالي للتراث، وذلك من خلال محاولته استغلال بعض المواقف التقليدية قصد إثبات تاريخيتها. وهذا ما جعل موقفه هذا غير مرضي تماما من قبل نظرائه الحديثين، حتى قال علي حرب: (من هنا تتراوح قراءة شحرور بين خيارين كلاهما يفضي إلى المأزق: الأول أنه يريد اختراع شرائع جديدة لتنظيم الحياة ثم ينسبها للإسلام ... أما الثاني فهو فصله الحاسم بين الجانب المتعالي والصعيد التاريخي أو بين الدين والثقافة ... وأنّ حكم الله لم يُطبّق أو أنّ ما طبّق منه ليس حكمه ... ولذا فهو يقع فيما يحاول التحرر منه)<sup>161</sup>.

يستغل محمد شحرور "التاريخية" لإعطاء قراءة جديدة لمفهوم السنة، وذلك عن طريق جعل خاصية النسبية هي الطابع الملازم لأقوال وأفعال النبي وتقريراته. ويحاول إصاق صفة التغير التي رافقت ظهور الشرائع الإلهية من آدم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بالشرعية المحمدية وبسنة المصطفى، ذلك أنّ الله عزّ وجل (أرسل الرسل والأنبياء لإرشادهم إلى سنة الله المبنية على القيم العليا الصحيحة ... ونظرا إلى المستويات المعرفية للمجتمعات السابقة ... جاءت رسائل رسلهم ظرفية زمكانية ... ماعدا الرسالة المحمدية التي جاءت مجردة وأبدية ... وبناء على ذلك فالرسالة المجردة والأبدية ثابتة في ذاتها وشعائرها ... لكنها متغيرة في تطبيقاتها، ما يجعل من التغير والتحول المقصد الجوهرى لها في تمظهرها في المجتمعات، لأن سنة التغير والتبدل وعدم الثبات هي سنة الله في الكون)<sup>162</sup>.

إنّ هذا النصّ متضمن لتناقض صريح، ومغالطة واضحة، ويكمن التناقض في جعله الرسالة المجردة الأبدية جامعة بين الأزلية والتغير، وهما صفتان متناقضتان يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد، ذلك أن الأزلية تقتضي الحفاظ على الصفات والخصائص المقتضية للثبات والديمومة، أما تغير الشيء يقتضي تقلبه وتبدله، وعدم ثباته وربما زوال خصائصه وذهاب جوهره. أما المغالطة فتظهر في جعله صفة التغير والتبدل هي الصفة اللصيقة بسنة الله في الكون، رغم أن الآيات القرآنية ظاهرة في إقرار ثبات وعدم تبدل سنة الله، وقد

<sup>160</sup> محمد شحرور: (1938 - ...) مهندس سوري، حاول تطبيق بعض نظريات الألسنية المعاصرة، وأثارت آراؤه لغطا شديدة نتيجة شدوده عن مواقف وآراء علماء الأمة، من مؤلفاته: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة - السنة النبوية والسنة الرسولية . ينظر : [.https://ar.wikipedia.org](https://ar.wikipedia.org)

<sup>161</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص. 113-114.

<sup>162</sup> محمد شحرور، السنة النبوية والسنة الرسولية ، ص. 95.

قال تعالى ﴿ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۗ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۗ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ۗ ﴾ [فاطر: ٤٣].

يبرز محمد شحرور صفة "الظرفية" التي ألصقها بالسنة النبوية بالتباين الحاصل بين الواقع الأول الذي طبقت فيه الرسالة المحمدية وبين الواقع المعاصر الذي يختلف اختلافا جذريا مع الواقع الأول، (فما قام به النبي صلى الله عليه وسلم في القرن السابع في شبه جزيرة العرب، إنما هو الاحتمال الأول لتفاعل الرسالة المجردة مع عالم نسبي ذي مستوى معرفي بدائي، ولكن هذا التفاعل لا يعدّ الأول ولا الأخير، بل بداية لتفاعلات أخرى كلّ منها يتماشى مع متطلبات مجتمعه ومعطياته ومستوى تطوره)<sup>163</sup>.

وعبر هذه الظرفية فإنّ شحرور يمهّد الطريق لتقسيم السنن الثابتة عن النبيّ إلى نوعين من السنن هما:

- **السنة الرسولية:** وهي الرسالة المحمدية التي أنزلت وحيا على قلبه صلى الله عليه وسلم، والواردة في أم الكتاب، وما جاء فيها من منظومة القيم والشعائر ونظرية الحدود ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي مجال الأسوة والطاعة والقُدوة والاتباع)<sup>164</sup>.

- **السنة النبوية:** وتتفرع إلى قسمين، الأول منهما هو **القصص المحمدي:** الوارد في التنزيل الحكيم وهو الجانب الديني من السيرة النبوية وهو نسبي لا تؤخذ منه إلا العبر؛ أما القسم الثاني فهي التي اصطلح على تسميتها **باجتهادات النبي** الواردة في ما صحّ من الأحاديث وتتوافق مع مضمون التنزيل الحكيم ولم تعارضه، ومارس فيها أمور القيادة والقضاء... إلخ بشكله التاريخي وهي متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان<sup>165</sup>.

إنّ هذا التقسيم الجديد الذي أدلى به محمد شحرور راجع إلى ما استعمله في مبحث الرسالة والنبوة من كتابه الموسوم بـ"الكتاب والقرآن"، وذلك من خلال جعله الرسالة بمعنى (مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها "عبادات، معاملات، أخلاق" ... وهي مناط التكليف)<sup>166</sup>. أما النبوة فهي عنده بمعنى (مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية "الحق والباطل")<sup>167</sup>. والملاحظ من فعل شحرور أنّه حشر غالب السنّة النبوية وجعلها من قبيل أفعال النبوة، وذلك للتأكيد على عدم حجّيتها،

163 محمد شحرور، السنة النبوية والسنة الرسولية، ص.95.

164 محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.99.

165 ينظر: محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.99-100.

166 محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.54.

167 محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.54.

لذلك نفى أن يكون النبي قد اجتهد في تحليل أو تحريم<sup>168</sup>، وحتى لو ثبت له أيّ اجتهاد فهو مردود عليه وليس حجة علينا، لأنه من قبيل أفعال النبوة النسبية، ونحن أدرى بأمور ديننا.

لقد نفى شحرور أن يكون المفهوم التقليدي للسنة النبوية حجة، لأنه لم يقل به النبي ولا الصحابة، ولكن في المقابل لا نقول إنّ مفهوم شحرور للسنة ليس بحجة، بل نتحاكم إلى تطبيقاته العملية لهذه التقسيمات المبتكرة، لنلاحظ مدى التزامه هو بها، ثمّ لنقرّر هل تلزمنّا نحن ما دام قد التزم هو بها؟، وإلا فمخالفته هو لها، ما هو إلا فتح لباب الطعن في تقسيماته وإعطاء لمشروعيتها عدم قبولها.

إنّ محمد شحرور (هو نفسه خالف منهجه في التفريق بين مفهوم النبوة والرسالة عندما قال: "النبوة علوم والرسالة أحكام... وهكذا نفهم أنّ السنة النبوية هي اجتهادات النبي في تطبيق أحكام الكتاب" فهنا يسند الاجتهاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وليس إلى الرسول على حدّ زعمه فخالف في هذا ما ارتأه من تقسيم للسنة النبوية)<sup>169</sup>.

إنّ هذا التقسيم الذي تبناه شحرور ينطلق من خلفيتين فكريتين هما:

- **الأولى:** اعتقاد عدم قدرة البشر على تطبيق الأمر الإلهي، وأنّ الأمر الإلهي متى باشر البشري تطبيقه أصبح أمراً تاريخياً نسبياً، وافتقد كلّ صبغة إلهية حتى ولو كان المباشر لعملية التطبيق هذه نبيّ أو صحابي أو عالم. وهذا الاعتقاد ليس وليد هذه الظرفية التاريخية الآنية، بل له جذور تاريخية يرتضع من فكر الخوارج، من خلال إطلاقهم عبارة "لا حكم إلا لله"، وكانوا يتوهمون أن تحكيم الرجال في قضية شرعية كفر بحكم الله وإلغاء له، ولكن الخوارج قصدوا تنزيه الشريعة، أما الحداثيون فقصدوا إثبات عدم صلاحية الشريعة للتطبيق وأنه بإمكان البشر التخلص من ريقه أحكامها ودلالات نصوصها، ويؤكد شحرور هذا الأمر بقوله: (السنة الإلهية الأبدية التي لا يطلها التبدل والتغير هي الرسالة الإلهية الأبدية والخاصة ممثلة في ما جاء في أم الكتاب، والسنة الإنسانية التي طالها التبدل والتغير ولم تعد صالحة للأزمنة التي بعدها هي السنة الحمديّة من مقام النبوة ممثلة في القصص الحمدي، ويؤخذ منها العبرة فقط وفي عين اجتهاداته في تنظيم المجتمع وفق الشروط الموضوعية لعصره)<sup>170</sup>.

- **الثانية:** توهم انحصار مهمّة النبوة في التبليغ دون التشريع، فالنبي مبلغ للقرآن لا يعدو أن يتجاوز دوره دور الأمين جبريل، لذلك قبل شحرور من السنّة ما وافق منها القرآن، ورفض ما سواها، انطلاقاً من

<sup>168</sup> ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص. 112.

<sup>169</sup> محمد يوسف الشرجي، مقال: القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحرور نموذجاً، مجلة جامعة دمشق، ج: 23، ص. 539.

<sup>170</sup> محمد شحرور، السنة النبوية والسنة الرسولية، ص. 96.

استبعاد قيام النبي بمهمة التشريع، وهذا مناقض لصريح القرآن، فقد قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّورَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [ الأعراف: 157].

والثبير للاستغراب هو سلب محمد شحور صلاحية التشريع من النبي صلى الله عليه وسلم - في مخالفة صريحة للآية السابقة- ثم منحها بعد ذلك للمجالس التشريعية والنيابية بصورتها المعاصرة<sup>171</sup> وجعلها من اختصاصها حصراً.

إنّ هذا الموقف يعبر عن رغبة جامحة للمواءمة بين إفرزات الحداثة الغربية، بكلّ تجلياتها، وبين ما يتناقض معها من نصوص تمثل السنة النبوية المصدر المركزي لها، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على أنّ قراءة محمد شحور لمفهوم للسنة النبوية بمنظور القراءات الحداثية، قراءة غير بريئة، لذا وجب استكشاف الجوانب المسكوت عنها .

لقد حاول علي حرب الكشف عن العقلية الكامنة وراء إنتاج مثل هذه القراءات التليفية بين ثوابت الشريعة ومتغيرات الحداثة، ويمكن إجمال أهم ما أدلى به من نقاط فيما يأتي:

- التستر وراء النصوص الشرعية قصد التمكين للحداثة، إما بالتطويع والتأويل، وإما بالإلغاء والتهميش، مع التناسي أنّ (المسألة ليست مسألة خلاف على تفسير النصوص وتأويلها ... بقدر ما هي مسألة خلاف بين نمطين أو استراتيجيتين أو طريقتين في التعامل مع الهوية وفي إدارة الأفكار والوقائع)<sup>172</sup>.
- فصله الحاسم بين الحقائق الشرعية المتعالية وبين الجانب التاريخي النسبي، وهذا ما جعله ينفي قضية حاسمة وهي أنّ حقائق الإسلام لم تطبق بعد حتى من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما جعل منهجية شحور تتردد في تناقض صريح، تتجلى في (وقوعه في ما يحاول التحرر منه بقدر ما يعمل على تحييد ما يعيد إنتاج المشكلة نفسها)<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> ينظر: محمد شحور، السنة النبوية والسنة الرسولية ، ص.95.

<sup>172</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.112.

<sup>173</sup> علي حرب، المرجع نفسه ، ص.114.

- مدهانة الدوائر المنافحة عن الشريعة الإسلامية وثوابتها، قصد تلافي النقد ف(عندما يتحدث السجال ويثار الإشكال نراهم يصدرن بيانات بحسن الإيمان وصدق الإسلام أو يلبسون لبوس الفقهاء والمتكلمين للذود عن الدين وقيمته)<sup>174</sup>.

ج/ حمادي ذويب:

ينطلق هذا الباحث في دراسته لمفهوم السنة من قناعة أساسية تتجلى في إيمانه الجازم بتاريخية دلالة هذا الاصطلاح، وهذا ما جعله يمايز بين مفهومين للسنة النبوية، أحدهما معياري وهو المركزي والمعتمد في المدونات الحديثة والأصولية؛ وآخر حركي مهتمش في الفكر السنّي رغم أنّ له جذورا تاريخية، ثم يحاول بعد ذلك تسييد المفهوم الحركي على المفهوم المعياري من منظور تاريخي، حسب التفصيل الآتي :

أ/ مميزات بين مفهومين للسنة النبوية: وهما:

- المفهوم الأوّل : وهو ما يطلق عليه السنّة الحيّة أو العمل الجاري وهو مفهوم (يتسم بالشمولية ومراعاة الواقع واجتهاد البشر، وهو بذلك يأخذ بعين الاعتبار الشروط الموضوعية للخلافات بين البشر من جرائ ظروف عيشهم المختلفة. ولئن كان الاعتماد على أحاديث الرسول قاسما مشتركا لمفهوم السنة الحيّة عند هاته المدارس فإنه عنصر لا يحصى بالأولوية بل يشترك مع سنة الصحابة وإجماع العلماء والأعراف المعمول بها في كلّ مدينة)<sup>175</sup>.

- المفهوم الثاني : وهو مفهوم المحدثين الذين لا يرجعون (العمل التشريعيّ عامّة إلى سنّة النبي بل يجب أن يرجع كلّ حكم ... إلى حديث نبويّ ينقل عنه حرفيا)<sup>176</sup>.

ويضيف أنّ هذا المفهوم الأخير هو الذي حنّطه الأصوليون وجعلوه المعوّل في تعريفاتهم للسنة رغم أسبقية المفهوم الأوّل لغة واصطلاحا ، ف (يثبت تتبع تطور هذا المفهوم انطلاقا من أصله اللغوي إلى مدلوله الاصطلاحي لدى المدارس الفقهية وصولا إلى الأصوليين، أنّ هؤلاء قد حوّلوا مفهوم السنّة الحركي، الذي يدلّ على الجريان في أصل اللغة إلى مفهوم نمطي، يثبت قسرا الإطار التشريعي للعلاقات الاجتماعية داخل أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته بعد تثبيتها داخل القرآن، وهم بذلك يرفضون تاريخية السنة، لذلك ليس

174 علي حرب، السنة بين الأصول والتاريخ ، ص.112.

175 حمادي ذويب، المرجع نفسه ، ص.38.

176 حمادي ذويب، المرجع نفسه ، ص.39.

غريبا أن نجد في عصرنا من يصرّح أنّ هذا التعريف الأصوليّ للسنة خاطئ وأنه كان سببا في تحنيط الإسلام<sup>177</sup>.

ومن هنا يدعو إلى مراجعة هذا المفهوم الأصولي ذي المصدر الحديثي ، فيقرر أنّ ( الفهم السوسولوجي للدين يدعو إلى مراجعة مفهوم السنة الأصوليّ واعتباره مفهوما نسبيا وتاريخيا من صنع الفقهاء والأصوليين)<sup>178</sup>.

ويعترض على موقف الباحث بعدّة اعتراضات هي:

- تجاهل المفهوم المركزي الذي بلوره أهل الحديث للسنة، واستبداله بمفهوم ثبت عدم صحّته أصله اللغوي أو الاصطلاحي، مع اشتباه أخذه من مواقف المستشرقين.

- لقد عدّ الباحث المفهوم الأصوليّ للسنة سليل الدلالة الحركية اللغوية، ورغم أن التعريف الأصولي لا أثر للحركية والنسبية في دلالاته، فإنّ الباحث قد همّش دلالة أهل الاختصاص وهم أهل الحديث في بلورته أصوليا وجعله مفهوما معياريا . وكان غرضه في ذلك إعادة بعث صفة الحركية في المفهوم نظرا لاتساع المدونة الأصولية بين سنية وشيعية ومعتزلية، ومن ثمّ إمكانية الاحتجاج بالاختلاف في مفهوم المصطلح بين هذه المدونات، على حركية المدلول تاريخيا، لذا نجد يقول: (إنّ من نتائج المفهوم الأصولي للسنة الذي جعل الأحاديث النبوية تشكّل الأصل الثاني الذي تستمدّ منه التشريعات انبثاق عقبة لاهوتية تتمثّل في وجود ثلاثة تراثات من الحديث متنافسة: سنية وشيعية وخارجية. وهذه التراثات لا تتجانس مجموعاتها الحديثية بالرغم من أنّ كلّ تراث يدّعي أنّه يمتلك المدونة المغلقة التامة والصحيحة)<sup>179</sup>.

إنّ الانتقاد العلمي يجب أن يستند إلى معطيات علمية صحيحة، مستندة للإستقراء التام والبحث المتقن قبل إصدار الأحكام، وهذا ما غاب في هذا الإدعاء السابق، ذلك أنّ الباحث جعل من المدونة الشيعية والخارجية حكما على المدونة السنيّة رغم أنّ الفكر السنيّ هو أول من انتقد تلك المدونات، ثمّ إنّ وجود مدونة أخرى منافسة للمدونة السنية ومناقضة لها وتدّعي اليقين المطلق، لا يعني بالضرورة خطأ المدونة السنية وسقوطها من الاعتبار، ذلك أنّ لكلّ مدّع دعواه، والتحاكم يكون إلى البيئة..

177 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.59.

178 حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.59.

179 حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.58.

- إنَّ اللجوء لتعريف السنة من المدونات الأصولية، يقتضي بالضرورة الحكم بتأخر ظهور المصطلح، وهذا بديهي لأن المدونات الأصولية كانت متأخرة في الظهور، على تلك الحجة التي عملت على جمع السنة في مدوناتها الحديثية، وكان ينبغي في تأريخه لظهور مصطلح السنة أن يستقرئ مقصود هذه الحركة من المصطلح، وأن يواكب دلالتها من عصر الرواية الشفاهية إلى غاية استقرار المصطلح في المدونات الحديثية والأصولية على حدّ سواء، لأن المصطلح كما هو معروف يمر في تكوينه بثلاث مراحل: المرحلة الأولى يكون الاصطلاح عبارة عن إطلاقات ذات دلالة مفهومة عند أهل الفن دون أن يتقيّد في حدود مضبوطة؛ أما المرحلة الثانية ففيها يبدأ تبلور مفهوم المصطلح وتتشكّل معالمه بتوالي التصنيف في موضوعه؛ أما المرحلة الثالثة فيصبح للمصطلح حدّ مضبوط، عند أهل الفن أو عند غيرهم. غير أن الباحث تجاوز المرحلة الأولى والثانية وقفز إلى المرحلة الثالثة ومن ثمّ حكم مباشرة بتأخر ظهور المصطلح وأن لا دلالة له معروفة عند النبي ولا الصحابة.

ويمكننا أن نستدل على هذا الخطأ المنهجي من كلام الباحث من خلال قوله: (لكن غاب مفهوم سنة الرسول في النص القرآني فقد اكتسب في علم أصول الفقه منزلة متميزة وهذه الملاحظة تدل على أنّ المفهوم لم يكتسب أهمية باعتباره مفهوماً أصولياً إلا في زمن متأخر ذلك أنّه من الصعب الجزم بأنّ الرسول قد استخدمه. ويبدو أنّ الوثائق الأكثر صحة من غيرها تدل على أنّ هذا المفهوم ظهر في نهاية القرن الأول الهجري على يد علماء عراقيين فأول وثيقة ثابتة استخدمت تعبير سنة النبي هي رسالة عبد الله بن إباح إلى الخليفة عبد الملك بن مروان)<sup>180</sup>.

لقد تلقّف الباحث هذا الادعاء من المستشرق شاخت (Schacht)<sup>181</sup>، لكن لم يتأكّد من صحّة التقريرات الواردة فيه، بل اعتمدها مسلمات بنى عليها ما بعدها من الأحكام الخطيرة، ذلك أنّه لم يقدم لنا الأدلة العلمية الدالة على أرجحية رسالة ابن أباض من جهة الثبوت، على النصوص الدالة على استعمال الصحابة وقبلهم النبي صلى الله عليه وسلّم لهذا المصطلح للدلالة على وجوب لزوم نهجه وطريقه القويم، مثل قوله: (...فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالتواجذ)<sup>182</sup>.

180 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 58.

181 فقد أحال في هامش كتابه "السنة بين الأصول والتاريخ" ص. 44 على كتاب شاخت (Schacht) الموسوم ب: مقدمة في التشريع الإسلامي "introduction ou droit musulman" ص: 27.

182 أخرج: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج: 4، ص. 200. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ج: 5، ص. 44. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ج: 1، ص. 15. وقال الترمذي (سنن الترمذي 44/5): هذا حديث حسن صحيح.

2/ تسيده تاريخيا المفهوم الحركي الهامشي للسنة النبوية.

إنّ التقارير السابقة التي حاول الباحث إثباتها ما هيّ إلا ممهّدات عقدها قصد إثبات "حركية مفهوم السنة"، قصد الإيهام بأنّه ليس موضع اتفاق وإجماع بين المسلمين منذ العهد النبوي، إلى غاية القرن الخامس، فهو يأخذ في كلّ فترة زمنية معنى مغاير للمعنى الذي كان مستقرا عن الفترة التي سبقته<sup>183</sup>. وقصد تأسيس الباحث لهذه الفكرة فإنّه ارتكز على ركيزتين هما:

- **الركيزة الأولى:** إنّ السنة النبوية كانت في بادئ الأمر تضمّ أقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم فقط، ثمّ أضيف إليها في فترات لاحقة تقاريره، كما ألحق بالمفهوم أيضا سنة الصحابة والعلماء والأئمة<sup>184</sup>.

ولا شك أنّ هذا القول غلط من الباحث، ذلك أنّه لم يع جيدا الفرق بين حدّ مصطلح السنة بين أهل الحديث وبين أهل الأصول، ذلك أنّ معيار الدخول في مفهوم السنة عند أهل الحديث، هو يقينية الإضافة للنبي صلى الله عليه وسلم، فكلّ ما كان في معنى الإضافة دخل في الحد. أما الأصوليون لما كان مجال بحثهم هو: النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه المشرّع والمبيّن للناس الأحكام، اقتضي عليهم البحث الاقتصار على أقواله وأفعاله التشريعية.

ومع هذا فإنّ السنة التقريرية التي روج لها الباحث بوصفها من مظاهر حركية مصطلح السنة، فإنّها لم تذكر في حدّ المصطلح عند بعض علماء الأصول لأنها داخله عندهم في معنى السنة الفعلية، لذا اقتصر بعضهم في تعريفهم السنة على ذكر القول والفعل دون التقرير، لأنّ السنة التقريرية عندهم متضمنة في معنى الفعل، فمنهم من زادها في الحد، لتمييزها عنده عن الفعل، أو قصد التنويه والاهتمام بها، من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهذا المعنى هو الذي أدلى به الشيخ أبو طاهر الجزائري إذ قال: (الحديث أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله ويدخل في أفعاله تقريره وهو عدم إنكاره لأمر رآه أو بلغه عن من نقادا للشرع وأما ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام من الأحوال فإن كانت اختيارية فهي داخله في الأفعال وإن كانت غير اختيارية كالحلية لم تدخل فيه إذ لا يتعلق بها حكم يتعلق بنا وهذا التعريف هو المشهور عند علماء أصول الفقه وهو الموافق لفنهم)<sup>185</sup>.

183 ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 50-59.

184 ينظر: حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص. 52.

185 أبو طاهر الجزائري، توجيه النظر، ج: 1، ص. 1.

وبهذا بطل القول وخرج الأمر عن كونه تطوّراً تاريخياً للمصطلح، بل هو مجرد اختلاف غير مؤثّر في بعض ألفاظ حدّ المصطلح.

أما أقوال الصحابة التي تحتل الدخول في معنى الإضافة للنبي فهي داخلة في حدّ السنة، لا لأنها نابعة منهم، بل لأنهم أخذوها عن النبي دون تصريحهم بذلك، لكن وجدت قرينة قويّة على كونها من أقوال النبي، وليست مما يقال من قبل الرأى، ورغم ذلك فهي قليلة جدا وفي بعضها خلاف. أما ما كان من حرّ كلامهم، فلا يدخل في الحدّ، وليس منه. أما دخول أقوال العلماء وإجماعاتهم فهو غير وارد ولم يقل به أحد من العلماء، أما أقوال الأئمة فهي جزما غير داخلة فيه، بل هو من أقوال الشيعة الإمامية، التي يتعمّد الباحث إدخالها هنا قصد الشغب عن من ليس له دراية بهذا الفن.

- **الركيزة الثانية:** إنّ مفهوم السنة باعتبارها وحيا ربانيا كان من إضافات الشافعي فقط حتى إنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهل هذه الحقيقة، وليس هو فقط بل كلّ علماء الأمة من الأصوليين والمحدثين لم يكونوا يقولون بهذا المقالة قبل أن يقول بها الشافعي، لأنه: (كان يحسّ أنّ أطروحته تقوم على أساس لا يرتقى إلى اليقين القاطع لذا لم يستند إلى النصّ القرآني بل إلى حديث نبوي<sup>186</sup> لا يعد من الأحاديث الصحيحة لعدّة اعتبارات توقّف عندها محقق رسالة الشافعي وقفة مطوّلة)<sup>187</sup>.

إنّ الباحث وهو يبحث في تاريخية المفهوم المعياريّ للسنة - ويحتزل حوكيته في أسبقية الشافعيّ في تجنيس المفهوم في معيارية لم يعهد لها مثيل - تناسى في الوقت نفسه أنّ الشافعيّ أقام مفهوم السنة المعياري من التاريخ، لإثبات وقائع التعالي عن التاريخ، وتفصيل ذلك:

#### ● احتجاج الشافعيّ على حجية السنّة من التاريخ:

لم يكن البعد التاريخي غائبا في احتجاج الشافعي على المفهوم المتعالي للسنة في بعدها التشريعيّ الإلزامي، لذا سلك منهج: التاريخ بالمفهوم القائم على استقرار حوادث كثيرة للتأكيد على فكرة مفهوم السنة استعلاءً وتأصيلا، وهذه العملية الذهنية الاستقرائية هي التي سماها ابن خلدون بالتحقيق والنظر<sup>188</sup>. فمن مقولاته التي تعمدّ فيها إغراق الوقائع التاريخية في المفهوم قوله: (ولم تزل كتب رسول الله تنفذ إلى ولاته بالأمر والنهي، ولم يكن لأحد من ولاته ترك إنفاذ أمره، ولم يكن ليعث رسولا إلا صادقا عند من يبعثه

<sup>186</sup> وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إنّ الروح الأمين قد ألقى في روعي أنّه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجلوا في الطلب). ينظر: (الشافعي، مسند الشافعي، ص.233). وقال ابن القيسراني (ذخيرة الحفاظ 558/1): (رواه أبو حفص الأعشى عمرو بن خالد الكوفي: عن عاصم بن أبي النجود، عن زر، عن حذيفة، والأعشى هذا يروي المناكير، وهذا غير محفوظ).

<sup>187</sup> ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.54.

<sup>188</sup> ينظر: العروي، مفهوم التاريخ، ص.178.

إليه... وهكذا كانت كتب خلفائه بعده وعمالمهم، وما أجمع المسلمون عليه: من أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً، والأمير واحداً، والإمام<sup>189</sup>.

وإذا كان هذا هو الحال من استدلال الشافعي بالتاريخ على تعالي السنة، فالسؤال المطروح: ألا يعدّ خوضه في التاريخ سقوطاً في التاريخية؟ يجيب العروي بأنّ التاريخ بالمفهوم هو سموّ بالفكرة عن واقع الحوادث والدّنس التاريخي (فالتاريخ بالمفهوم يتعالى عن الحوادث، إذ يرى في كلّ واقعة مغزاه الحقي، وهذا الموقف المعرفي يستتبع نتائج نظرية، بما أنّ الفكرة الواحدة تتجسّد حتماً في حوادث كثيرة، فإنّ هذه الأخيرة تبدو متسلسلة، منتظمة بالفكرة نفسها)<sup>190</sup>.

إنّ عمل الشافعي يرمي فيما يرمي إليه الوصول إلى نتيجتين هما توحيد جوهر فكرة مفهومية السنة؛ وإكسابها صفة القيمة. فهو لا يتكلّم عن وقائع لأفراد لا تربطهم روابط موضوعية، بل يتحدث عن حوادث تاريخية لجماعة تاريخية، لا تستحق أن تكون موضع نظر وتحقيق، إلا بقدر ما تجسّده من فكرة تكون لها صفة القيمة<sup>191</sup>.

### • استعلاء السنة على التاريخ .

ينافح الباحث على خطأ فهم الشافعي لمركزية السنة في التأصيل ويجعل ذلك الفهم أمر شخصي لا علاقة له بفهم عموم الأمة، غير أنّ الأمة بعمومها أقامت قضية الفهم بإزاء قضية السند، دون تضارب ولا افتيات لإحدهما على الأخرى، فلقد ( أصاب الأصوليين المسلمون عندما ربطوا بين إشكالية التأويل وقضية اتصال السند.... يضطرّ المرء إلى التأويل عند انقطاع السند ولا يتصوّر، إزاء التماثيل والأماثيل، ضرب أيّ نوع من المقايسة قبل إعادة اتصال السند... لأنّ المعرفة القطعية فيما يتعلّق بأخبار الأجيال الغابرة لا تتم إلا بالسند المحفوظ... ما دام الفهم والتأويل يستلزمان الحدس وهذا نوع من الكشف، فإنّ الكشف المبين هو كشف النبوة، وغيره لا دلالة عليه ولا حجة فيه، هذا منطلق لا غبار عليه، فرى "فيكو (Vico)" نفسه يقرّ أنّ فهم أمثال القرون الغابرة لا يتم إلا بتوفيق من الخالق، كما نجد الكاردينال

<sup>189</sup> الشافعي، الرسالة، ص.418.

<sup>190</sup> العروي، مفهوم التاريخ، ص.178.

<sup>191</sup> ينظر: العروي، المرجع نفسه، ص.177.

"بلارمين (Bellarmine)"<sup>192</sup> ... ينفي باسم الكاثوليك أن يستطيع المرء أن يفهم التوراة والإنجيل خارج إطار التقليد)<sup>193</sup>.

وبهذا المنطق أصبح الفهم والتأويل هو ألصق بالتاريخية من معتمد الشافعيّ وبقية العلماء المسلمين، ( إذ قادت إشكالية الفهم والتأويل إلى الاصطناع والاصطناع إلى القناعة الفردية ... وأصبح الخيار محصورا بين معرفة قطعية لجزئيات بدون معنى ومعرفة ظنية لكليات ذات معنى فعادت النسبية والإجرائية لتؤثرا على التفسير نفسه، ولتضيفا على البحث التاريخيّ كلّ صفة الشك والارتياب)<sup>194</sup>.

ومما سبق عرضه من مفهوم السنة عند الحديثين، يمكن رصد ثلاث ملاحظات منهجية حول طرائق استعمالهم للتاريخية قصد تثبيت نسبية السنّة، وهي:

- الاقتصار على التاريخية كمنهج وحيد في عملية الإثبات هذه، دون استدعاء مناهج حدثية أخرى لإتمام هذه العملية.

- الاعتماد على التاريخية كمنهج انطلاق، مع إتمام العملية التأويلية بمناهج حدثية أخرى.

- الاعتماد على مقولات تقليدية منقولة من التراث أو من المستشرقين، مع التوكؤ على التاريخية منهجا ثانويا.

وإنّ في ثبات مصطلح السنّة، وعدم انتمائه إلى الجهاز المصطلحيّ لكلّ المناهج الحدثية المستخدمة في قراءته، لدليل قائم بذاته على التشكيك في هذه المناهج المنتهجة<sup>195</sup>.

رابعا: القراءة التاريخية للمصطلحات المقاربة للسنة النبوية.

لم تتوقف دندنة الفكر الحديثي على مصطلح السنّة فحسب، بل حاولوا الدندنة حول مصطلحات مقاربة له ، وتدور في فلكه الدلالي، ونرصد مصطلحين قد كثر البحث الحديثي حولهما وهما : الحديث والحكمة.

<sup>192</sup> روبرت بلارمين (Robert Bellarmine): (1542-1621) كاردينال من المتعاطفين مع جاليلو في قضية دوران الأرض

على الشمس، ودعا إلى ضرورة إعادة تأويل الكتاب المقدس إن ثبتت قطعا مقولة جاليلو. ينظر: (ستيفن لو، الإنسانية، ص.23).

<sup>193</sup> العروي، مفهوم التاريخ ، ص.315-316.

<sup>194</sup> العروي، المرجع نفسه ، ص. 316.

<sup>195</sup> ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.59.

أ/ الحديث.

لقد كان الفكر الحداثي سليل الشبه الاستشراقية في التفريق بين السنة والحديث تفريقا يقتضي المغايرة بين حقيقة المصطلحين، مع غضّ الطرف عن الرابط الأصيل الذي جمعهما إلى حدّ يعسر التفريق بينهما، وفيما يأتي رصد لطائفة من أقوالهم في تقرير هذا التفريق .

- محمد شحرور:

يرتبط مفهوم الحديث النبوي عند محمد شحرور ارتباطا وثيقا بمفهوم التاريخية، ذلك أنّ الحديث النبوي عنده كلّ تاريخي، ولا يوجد منه شيء يرتقى لأن يكون في درجة الحجية، ويبني كلامه هذا على أساس التفريق بين النبوة والعبقرية، فيشبه الحديث النبوي بتلك المقولات المأثورة عن العباقرة والمفكرين، أو تلك الأساطير المنسوجة لتخليد ذكراهم وسيرهم، أو تلك السير الذاتية التي يكتبونها مع طغيان جانب الذاتية عليها، فيقول مفرقا بينهما: (إنّ الحديث هو مرحلة تاريخية، وأنّ السنة ليست عين كلام النبي صلى الله عليه وسلم... إنّ عدم أمر النبي بجمع كلامه، وتدوينه وأمره بكتابة الوحي وحرصه المطلق على ذلك، هو والصحابة، يقود إلى فهم عميق لفرق أساسي بين النبوة والعبقرية: فالعقري هو إنسان أنتجه عصره في ظروف معيّنة مادية ومعنوية يسجّل الناس عنه كلامه أو هو نفسه أثناء حياته، ولكن سيكون كلامه وتصرفاته نتاجا تاريخيا يحمل طابع المرحلة وبالتالي فإنّ الواقع سيتجاوزه مع تطوّر الحياة في سياق الزمن)<sup>196</sup>.

ويستند إلى ركيزة أخرى مفادها أنه لا يذكر مع أسس التشريع الإسلامي إلا القرآن والسنة، ولا نسمع بالحديث النبوي، ف: (أسس التشريع الإسلامي هي الكتاب والسنة وهذا صحيح ولكن ليس الكتاب والحديث)<sup>197</sup>.

أراد محمد شحرور أن يمايز بين الحديث والسنة من جهة مدى تطابق دلالة المصطلحين عن المسمى نفسه، لكنّه ومن خلال تعريفه للسنة يظهر لنا وجود رابطة جوهرية جامعة بين المصطلحين عنده من جهة الرد وعدم الحجية التي تلحق كليهما، ولهذا فلا فائدة من إطلاق التمايز بين المصطلحين مادام مؤدى النتيجة واحد.

196 محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.548.

197 محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.548.

- حسن حنفي:

يحصّر حسن حنفي الحديث النبوي في أقوال النبي فقط دون أفعاله وتقريراته، أما السنة فيجعلها شاملة لأقوال النبي وأفعاله وتقريراته، فيقول: (واللفظ الشائع هو السنة لأنه يتضمن القول والفعل والإقرار في حين أنّ لفظ "الحديث" يتضمن القول وحده)<sup>198</sup>.

وهذا التفريق الذي ادّعاه حسن حنفي نابع من حصره المعنى اللغوي للحديث فيما كان صادرا من كلام عن النبي، في حين أن السنة شاملة لما صدر من كلام عن النبي أو ما صدر عن صحابته من وصف لأفعاله أو حكاية لتقريراته، فالكلّ يصلح لغة أن يطلق عليه عبارة "سنة".

يقول "صبحي صالح" ناقدا هذه المقولة: (ولئن أطلقت السنة في كثير من المواطن على غير ما أطلق الحديث، فإن الشعور بتساويهما في الدلالة أو تقاربهما - على الأقل - كان دائما يساور نقاد الحديث، فهل السنة العملية إلا الطريقة النبوية التي كان الرسول صلوات الله عليه يؤيدها بأقواله الحكيمة وأحاديثه الرشيدة الموجهة؟ فهل موضوع الحديث يغيّر موضوع السنة؟ ألا يدوران كلاهما حول موضوع واحد؟ ألا ينتهيان أخيرا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله؟ حين جالت هذه الأسئلة في أذهان النقاد ولم يجدوا بأسا في أن يصرّحوا بحقيقة لا ترد: إذا تناسينا موردي التسميتين كان الحديث والسنة شيئا واحدا)<sup>199</sup>.

- حمادي ذويب:

وقصد إثبات هذا الباحث حركية مفهوم السنة فإنّه حاول رصد التغيرات اللاحقة بالمصطلح عبر الفترات التاريخية المتلاحقة، ومن هذا المنطلق حاول التأريخ لحالة الانفصال المفهومي بين الحديث والسنة، فقال: (إنّ مفهوم السنة كان يتميز تدريجيا عن مفهوم الحديث ليكتسب مدلوله الاصطلاحي الأصولي المثبت الآن. ويؤكد هذا ما أورده البخاري من أنّ السنة أعم من الحديث لأنها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول)<sup>200</sup>.

إنّ هذا الكلام غير بعيد عن تفريق حسن حنفي السابق بين المصطلحين، والمتأمل في مصدر هذا التفريق يستنتج أنّه نابع من كتب الأصوليين المهتمين كثيرا بالتفريعات، وتقنين المصطلحات، والتمييز بينها. إلا أنّ المتأمل في واقع دواوين السنة والحديث، لا يلحظ أي تمايز بين السنة القولية والفعلية، فكلّ وارد على صعيد

198 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج:2، ص.141.

199 صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص.9-10.

200 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.52.

واحد، من غير تخصيص للحديث بما تعلّق بالقول والسنة بما تعلّق بالقول والفعل. يقول الأستاذ سعد المرصفي<sup>201</sup>: (وبهذا يتبين أنهما مترادفان لدى غالب المحدثين والأصوليين، باعتبار أن كل منهما إضافة قول أو فعل.. الخ، وأنه إذا كان هناك من تباين فإنه يبدو في الإطلاق اللغوي، وأن الشعور بالترادف أو التقارب - على الأقل - يساور العلماء، وتذكر دواوين السنة أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - مبنوثة بين أحاديثه القولية، ولم يفرداها من المسلمين أحد بالرواية - فيما نعلم - كما لم يفرد الأقوال أحد عن الأفعال)<sup>202</sup>.

ومما يؤكّد عدم التمايز بين السنة القولية والفعلية حديث عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: (صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً فرخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فخطب فحمد الله، ثم قال: "ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدّهم له خشية")<sup>203</sup>. إنّ هذا الصنيع راجع إلى العلماء (ينظرون إلى أن الحديث أمر علمي نظري، وأن السنة أمر عملي، إذ أنّها كانت تعتبر المثل الأعلى للسلوك في كل أمور الدين والدنيا، وكان هذا سبب الاجتهاد في البحث عنها والاعتناء بحفظها والاعتناء بها)<sup>204</sup>.

وبهذا لا يعدو أن يكون الفرق بين الحديث والسنة من قبيل اختلاف العبارات لا اختلاف الاعتبارات يقول الشيخ أبو طاهر الجزائري: (وقد رأيت أن أذكر هنا فائدة تنفع المطالع في كثير من المواضع، وهي أن مثل هذا يعد من قبيل اختلاف العبارات لا اختلاف الاعتبارات، وهو ليس من قبيل الاختلاف في الحقيقة كما يتوهمه الذين لا يمعنون النظر فإنهم كلما رأوا اختلافاً في العبارة عن شيء ما سواء كان في تعريف أو تقسيم أو غير ذلك، حكموا بأن هناك اختلافاً في الحقيقة وإن لم تكن تلك العبارات مختلفة في المأل؛ وقد نشأ عن ذلك أغلاط لا تحصى سرى كثير منها إلى أناس من العلماء الأعلام، فذكروا الاختلاف في مواضع ليس فيها اختلاف اعتماداً على سبقهم إلى نقله، ولم يخطر في بالهم أن الذين عولوا عليهم قد نقلوا الخلاف بناء على فهمهم، ولم ينتبهوا إلى وهمهم)<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> سعد المرصفي: (1933-2018) أستاذ الحديث وعلومه بجامعة الأزهر والكويت، عاش محنة الحركة الإسلامية في مصر، وكان نزيل سجون النظام البائد، من مؤلفاته: المستشرقون والسنة، الجامع الصحيح للسيرة النبوية. ينظر (https://islamsyria.com).

<sup>202</sup> سعد المرصفي، المستشرقون والسنة، ص. 28.

<sup>203</sup> أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من لا يواجه الناس بالعتاب، ج: 8، ص. 26. حديث رقم: 6101.

<sup>204</sup> رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه وإتجاهاته، ص. 20.

<sup>205</sup> أبو طاهر الجزائري، توجيه النظر، ص. 38.

ب/ الحكمة.

استدلّ علماء المسلمين على حجية السنة النبوية من القرآن بعدة آيات، منها قوله ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 11] وتأولوا بأنّ الحكمة المذكورة في الآية هي السنّة النبوية: قال الطبري: (والصواب من القول عندنا في "الحكمة"، أنّها العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها، وما دل عليه ذلك من نظائره)<sup>206</sup>.

ويعترض الفكر الحداثي على هذا التأويل، ويرى أنّه فعل تاريخي ناتج على انتصار الفكر السني - وتأويلات الشافعي خصوصاً - وتسيده على الفكر الإسلامي، ومن أقوالهم في تثبيت هذه المقولة:

- نصر حامد أبو زيد:

يقول شارحا وجهة نظر الشافعي: (إنّ وحي السنة هو "الإلقاء في الرّوع" أي ... الإلهام ... ويرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالاتي "الوحي" للشافعي، وذلك بتأويله للحكمة التي يرد ذكرها في القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب ... وهكذا يكاد الشافعي يتجاهل "بشرية" الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفي في نسقه الفكري "أنتم أعلم بشؤون دنياكم")<sup>207</sup>.

غير أن أبا زيد لم يع أنّ تأويل الحكمة بالسنة ليس من ابتكارات الشافعي، بل لها جذور تعود إلى عهد التابعين الذين تلقفوا فهمها عن الصحابة على ما يأتي بيانه.

- جورج طرابيشي:

يقول -شارحا أيضا وجهة نظر الشافعي-: (وهكذا وعلى نحو مبالغت، تضيء المفردة القرآنية المركزية "الحكمة" بدلالة لا يتضمنها من قريب أو بعيد لفظها لتصير تعني السنّة، وحصرا سنة رسول الله. وبديهي أنّ الشافعي ... كان يعي أيضا أنّه ملزم بتقديم الحجة على دعواه، وهي حجة لن تكون لها أيّ قوّة في الإقناع ما لم تكن مستمدة من كتاب الله بالذات. وهذه المهمة الإقناعية هي التي سيفرد لها الشافعي بيانا أسماه "بيان فرض الله في كتابه اتّباع سنّة رسوله")<sup>208</sup>.

ثمّ يعمل على تحطّط حصر الكتاب في معنى القرآن خصوصا، والحكمة في معنى السنّة النبوية على وجه التحديد فيقول: (ومن هنا يتضح أيضا أنّ الكتاب والحكمة صيغة ثنائية تحيل لا إلى الرسالة المحمدية

<sup>206</sup> الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج:3، ص.87.

<sup>207</sup> نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص.73-74.

<sup>208</sup> جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص.177.

حصراً، بل إلى الرسالة النبوية عموماً ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء المرسلين ... وما كان للحكمة التي أنزلت على خاتم النبيين أن تكون مختلفة في المعنى عن تلك التي نزلت على سابقه، ولو كانت مختلفة فلماذا لا تسم بالاسم الذي يطابق هذا المعنى "السنة" (209).

غير أنّ ما غاب على الباحث هو أن الخطاب في الآيات موجه للرسول صلى الله عليه وسلم<sup>210</sup>، والألف واللام في مفردتي: "الكتاب والحكمة" هي للعهد، ولم يعهد للنبي كتاب غير القرآن، ولا حكمة غير ما اشتملته السنة من حكمه وقضائه الفصل.

وعلى فرض أنّ المراد بالكتاب والحكمة كتب وحكم الأنبياء والمرسلين عموماً، فإنّ في ذلك دلالة على حجية سنة النبي وأنّ المقصود بالحكمة هي السنة، ذلك أنّ من الأنبياء من لم ينزل عليه كتاب، فكيف يأمرنا الله باتباعه دون كتاب إن لم يكن معنى اتباعه هو اتباع سنته وتشريعه؟

#### - حمادي ذويب:

لقد استرسل هذا الباحث كثيراً في رصد الاعتراضات على تأويل الحكمة بالسنة ومنها:

- أن للفظ "الحكمة" دلالات ومعان أخرى متعددة لا تقتصر على معنى السنة منها: الإصابة في القول والفعل، المعرفة بالقرآن، الفقه في القرآن، الكتاب والفهم فيه، العلم بالدين، العقل، الخشية<sup>211</sup>.

غير أنّ هذا الباحث بحث عن معنى لفظ "الحكمة" من غير اقتراحها بلفظ الكتاب، وهذا خارج عن دائرة البحث وليس هو محلّ الخلاف، وإتّما محلّ النزاع هو اقتران لفظ الحكمة بالكتاب، مما يقتضي المغايرة في الدلالة بينهما، وإلا لو كانت الحكمة هي القرآن لبطل الانتفاع بزيادة هذه اللفظة، وهذا ممتنع في كتاب الله. لذلك فإنّ مجمل ما قيل من معاني لفظ الحكمة مقترنة بالكتاب هي: السنة، النبوة، العقل في الدين<sup>212</sup>.

وإنّ العارف بمناهج المفسرين، والمطلّع على طرائقهم في التعامل مع الاختلاف الوارد في تفسير القرآن الكريم، يستبعد أن يكون هذا التعدد في تفسير معنى لفظ الحكمة من قبيل التناقض، الذي يجعل القول

209 جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص. 181.

210 ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعراجه، ج: 2، ص. 103.

211 ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 48.

212 ينظر: الطبري، جامع البيان، ج: 3، ص. 87. أبو بكر ابن المنذر النيسابوري، تفسير ابن منذر، ج: 2، ص. 755. ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج: 4، ص. 1240.

بأحد الدلالات ملغيا لنظيراتها، بل صنيع المفسرين هذا هو من قبيل (ذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه)<sup>213</sup>.

● إنَّ تأويل الحكمة بالسنة، لم يكن هو القول السائد بين العلماء، بل عمل الشافعيّ فقط على ترسيخه ثمَّ شهَّر به الطبري في تفسيره ف: (الأخبار التي تثبتتها التفاسير خصوصا تفسير الطبري تؤكد أنّ لفظ الحكمة قد لقي لدى جيل الصحابة والتابعين في القرن الأول الهجري وبعده اهتماما... لكن الانتقال من التراث الشفوي إلى مرحلة التدوين قد حكم على هذه اللفظة - بداية من الشافعي - بأن تتخذ مدلولاً يكاد يكون نهائياً للإسهام في تأسيس حجية السنة النبوية)<sup>214</sup>. ويضيف قائلاً: (ومن أهم ما يميز هذا الموقف السنيّ سمة الانتقائية التي عبّر عنها الشافعي حين قال: "فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن..." وأكّدها الطبري حين أهمل التأويلات المختلفة لكلمة الحكمة... وأصر على الخبر المنسوب إلى قتادة "ت: 117هـ" فكرره خمس مرات لتأويل الحكمة في آيات مختلفة لا تتعلّق بالرسول فقط بل تعلّقت بغيره من الأنبياء مثل عيسى وداود)<sup>215</sup>.

يريد الباحث الإيهام بأنَّ تأويل الحكمة بالسنة ليس قولاً مشهوراً ولا ذائعاً معروفاً قبل الشافعي، بل لم يقل به إلا قتادة، وعنه تلقّفه الشافعي وتمسّك به الطبري في تفسيره، ويعاتب بعد ذلك الطبري على ترجيح قول قتادة على قول غيره، ويعتب عليه تفسيره الحكمة الواردة في خصوص الأنبياء السابقين على أمّها السنة. والباحث هنا يمارس انتقائية منقطعة النظر، ذلك أنّه يدعو إلى تفسير الحكمة المقرونة بالكتاب بالمعنى نفسه الوارد في تفسير الحكمة المجردة من الاقتران، ثم يعاتب الشافعي على تعميمه دلالة الحكمة المقرونة بالكتاب، والواردة في حقّ النبي صلى الله عليه وسلّم على الحكمة المقرونة بالكتاب، والواردة في حقّ الأنبياء السابقين، وكان الأحرى به قبل أن يعاتب الطبري على هذا التعميم المحتمل، أن لا يقع في مأزق علمي أكبر من المأزق الذي توهم أنّ الطبري قد وقع فيه.

213 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج: 1، ص. 100.

214 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 49.

215 حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص. 49.

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر العدائي العربي

ليس صحيحاً ما يحاول الباحث الإيهام به من أنّ الشافعي هو أول من فسّر الحكمة بمعنى السنة مستلهما ذلك من قول قتادة، بل إن هذا القول هو القول الشائع الذائع بين جماهير المفسرين قبل الشافعي، وفي الجدول الآتي ذكر للأقوال التي قيلت في تفسير الحكمة، والقائلين بها، قصد إجراء مقارنة علمية.

القائلون إنّ الحكمة هي السنة	القائلون إنّ الحكمة هي النبوة	القائلون إنّ الحكمة هي الفقه والعقل في الدين.
1- أبو مالك الغفاري (توفي قبل سنة 115هـ) <sup>216</sup> .	9- السدي الكبير (ت:127هـ) <sup>224</sup>	10- زيد بن أسلم (ت:136هـ) <sup>225</sup> .
2- الحسن البصري (ت:110هـ) <sup>217</sup> .		11- مالك بن أنس (ت:179هـ) <sup>226</sup> .
3- سعيد بن جبيرة (ت:150هـ) <sup>218</sup> .		
4- عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت:182هـ) <sup>219</sup> .		
5- عبد الملك بن جريج القرشي (ت:150هـ) <sup>220</sup> .		

<sup>216</sup> ينظر: ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج:2، ص.654.

<sup>217</sup> ينظر: أبو بكر ابن المنذر النيسابوري، تفسير ابن منذر، ج:1، ص.237.

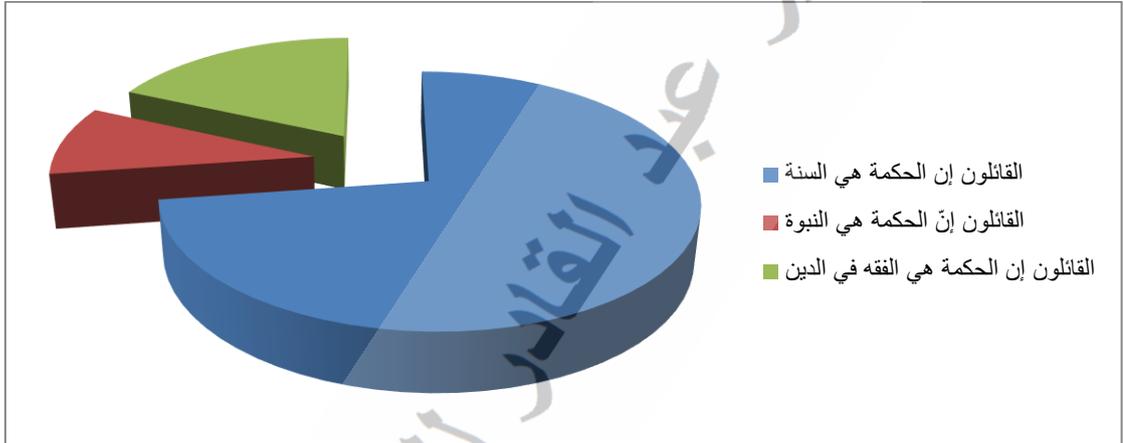
<sup>218</sup> ينظر: أبو بكر ابن المنذر النيسابوري، المصدر نفسه، ج:2، ص.755.

<sup>219</sup> ينظر: الطبري، جامع البيان، ج:3، ص.87.

<sup>220</sup> ينظر: الطبري، المصدر نفسه، ج:6، ص.523. أبو بكر ابن المنذر النيسابوري، المصدر السابق، ج:2، ص.755.

	6- قتادة بن دعامة السدوسي (ت: 118هـ) 221.
	7- مقاتل بن حيان (ت: 150هـ) 222.
	8- يحيى بن أبي كثير (ت: 129هـ) 223.

وفيما يأتي تمثيل لمعطيات هذا الجدول في رسم بياني :



من خلال ما سبق عرضه يمكننا الخلوص على النتائج الآتية:

- أن تفسير الحكمة هو القول الشائع الذائع المشهور بين المفسرين.
- الأقوال الأخرى المذكورة في تفسير الحكمة غير شائعة ولا مشهورة بين المفسرين، وهي متضمنة في معنى السنة.

224 ينظر: الطبري، جامع البيان، ج: 21، ص. 171. وابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج: 1، ص. 237.

225 ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ج: 3، ص. 809.

226 ينظر: الطبري، المصدر السابق، ج: 3، ص. 87.

221 الطبري، المصدر السابق، ج: 3، ص. 87.

222 ينظر: أبي حاتم، المصدر السابق، ج: 2، ص. 426.

223 ينظر: ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ج: 3، ص. 979.

- لم يكن الشافعي أول قائل: إنّ الحكمة هي السنة، بل سبقه إلى ذلك ثمانية من أرباب العلم بتأويل كتاب الله، وعلى هذا يحمل قوله (سمعت من أرضى من أهل العلم ...)، ولا يحمل على معنى الانتقائية التي اتهم الباحث الشافعيّ بها.
- ومن العواضد التي ترجّح تأويل الحكمة على أنّها السنة<sup>227</sup>:
- إن الله عطف الحكمة على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، ولا يصحّ أن تكون غير السنة.
- لأنّ الله ذكرها في معرض المنة على المؤمنين، ولا يمتنّ الله إلا بما هو حقّ وصواب.
- وبما أن القرآن واجب الاتباع فالمعطوف عليه وهو الحكمة واجبة الاتباع.
- وبما أنّ الله لم يوجب علينا إلا اتباع الكتاب والسنة، فتعيّن أن تكون السنة هي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأحكام في معرض التشريع.
- وبهذا نخلص إلى بطلان هذا الادعاء الحداثي القائم على أصول علمية غير متينة، يعوزها نقص الاستقراء والتسرع في إصدار الأحكام، والتلهّف الشديد في تطبيق الآليات الألسنية الحداثية من غير إجمالة للنظر وإعمال للفكر حول صلاحيتها للتطبيق.

\*\*\*

وفي ختام هذا المبحث أمكن التأكيد على أنّ محاولة تحوير دال السنّة المستقرّ عليه عند أهل الاختصاص من قبل الحداثيين، ما هو إلا انعكاس لاعتباطية الدال والمدلول في الفكر الغربي المعاصر في صورته المابعد حداثية، ويؤكد في الوقت نفسه سعيًا حداثيًا لزعزعة الثوابت المستقرة حول المفهوم، مما يفرز وضعًا غير مستقر، يسمه التحوّل المستمر في نسبية مطلقة تؤكّد على ظرفية السنّة وعدم إمكان جعلها أصلًا في الحجية، مما يطرح قضية صلاحية السنّة للتأصيل، وهذا ما سنتناوله في مبحث القراءة التاريخية لحجية السنّة النبوية في المبحث التالي.

<sup>227</sup> ينظر: السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص.60. وأبو لبابة حسين، السنة النبوية وحي من الله، ص.20.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لحجية السنة النبوية.

إنّ من المسلّم به عند علماء المسلمين أنّ حجية السنة ثابتة بكلّ أدلة التشريع المتقف عليها، فقد أعملوا النظر والاجتهاد فيها وتأكدوا من تلك النتيجة إلى ما لا يدع عندهم شكاً. غير أنّ محاولة الفكر الحدائبي تحوير الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمصطلح السنة، يقصد منها تمهيد الطريق أمام إلغاء حجيتها، وهذا هو المقصود الأوّل والأخير عندهم. وإنّ المتأمل لقراءة الفكر الحدائبي لحجية السنة النبوية قراءة تاريخية، يلاحظ أنّها تدندن على عدّة نقاط رئيسة تتعلّق بهذه الحجية وهي: 1- مصدر مشروعية حجية السنة النبوية. 2- تاريخ تأسيس هذه الحجية. 3- القراءة التاريخية للمستندات النظرية والأهداف العملية التي يقصدها القائلون بالحجية<sup>228</sup>.

وقبل الخوض في مناقشة هذه النقاط وجب التعرّيج على مستند أهل السنة في القضاء بحجية السنة وبعض اعتراضات الحدائبيين عن أدلتهم التفصيلية في ذلك.

**المطلب الأوّل: مستند أهل السنة في القضاء بحجية السنة:**

إنّ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية متكاثرة في الدلالة على أنّ السنّة النبوية وحي، وكذلك واقع التاريخ وأحداث السيرة، ومن ذلك ما يأتي:

**أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:**

- ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ ﴾ [النجم: 3 - 4] والخلاف مشهور بين العلماء في خصوص عودة الضمير "هو" على القرآن أو على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والراجح عودته على القرآن وهو قول أغلب المفسرين وهو الذي يقتضيه سياق المحاجة عن المصدر الإلهي للقرآن، قال الفخر الرازي: (إن كان "هو" ضميراً عائداً على القرآن فظاهر، وإن كان ضميراً عائداً إلى قول النبي، فالمراد من قوله هو القول الذي كانوا يقولون فيه إنه قول شاعر، ورد الله عليهم فقال: ولا بقول شاعر وذلك القول هو القرآن، وإن قلنا بما قالوا به فينبغي أن يفسر الوحي بالإلهام)<sup>229</sup>.

ولقد حاول الفكر الحدائبي استثمار الخلاف الواقع في تفسير الآية لادعاء ضعف الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بالمصدر الإلهي للسنة، فقال حمادي ذويب: (إنّ الضمير في الآية ... لا يعود حصراً إلى الكتاب المنزل ولا علاقة للضمير هنا بالضمير قبله المستتر في الفعل "ينطق" العائد إلى النبي)<sup>230</sup>. غير أنّ عدم دلالة هذه الآية على المصدر الإلهي للسنة على أحد الأقوال لا ينفي وجود آيات أخرى دالة على ذلك، فالغلط المنهجي

<sup>228</sup> ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 63.

<sup>229</sup> الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 28، ص. 236.

<sup>230</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 57.

للباحث يكمن في تحيُّره للأدلة وعدم استيعابه لها. وفيما يأتي ذكر للآيات الأخرى التي تصرّح أو تلوّح بالمصدر الرباني للسنة:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصَبْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ [القيامة 16-17] (وعبارة "بيانه" جنس مضاف، فيعمّ جميع أصناف البيان المتعلقة بالقرآن ... ونظراً إلى أنّ السنة هي التي بيّنت الغامض وفصّلت المحمل ووضّحت المشكل ... فهي المراد بقوله تعالى: إنا علينا بيانه) 231.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: 9] : وثابت أنّ النبي قال أقوالاً، وفعل أفعالاً وأمر صحابته وعموم أمته بها، مما ليس موجوداً في القرآن، ولا شك أنّ ذلك داخل في عموم معنى الاتباع، وبالتبعية إثبات حجية السنة.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [النحل: 44] ، قال ابن حزم: (فإن قال قائل إنما عنى تعالى بذلك القرآن وحده ... قلنا له وبالله تعالى التوفيق هذه دعوى كاذبة مجردة من البرهان وتخصيص للذكر بلا دليل ... والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم من قرآن أو من سنة وحي يبين بها القرآن ... ففي القرآن مجمل كثير كالصلاة وإلّاكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمننا الله تعالى فيه بلفظه لكن ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم) 232.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَزَعْتُمْ مِنْهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: 5] وهذه الآية فيها تلميح بالمصدر الإلهي للسنة (وليس خفياً أن هذا الإذن ليس موجوداً في القرآن ومع ذلك فقد نسبته الله تعالى لنفسه، حيث أوضح أنه بإذنه وأمره فلا مناص من القول: إن هذا الإذن كان بالوحي غير المتلو وهو السنة) 233.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاحِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحریم: 3] وهذه الآية فيها أيضاً

231 أبو لبابة حسين، السنة النبوية وحي من الله، ص. 18.

232 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص. 122.

233 تامر محمد محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ص. 127.

تلميح بالمصدر الإلهي للسنة (ذلك أننا لا نجد في القرآن آية تطلع النبي على هذا الإفشاء، فظهر أن النبي صلى الله عليه وسلم علم ذلك بالوحي غير المتلو وهو وحي السنة)<sup>234</sup>.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ﴾ [البقرة: 143]: فلم يأمر الله عز وجل الرسول في القرآن باستقبال بيت المقدس، ولا يعلم ذلك إلا من سنة المصطفى، ورغم ذلك فقد نسب الله حكم استقبال بيت المقدس إلى نفسه، مما يعني أنّ السنة وحي<sup>235</sup>.

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [سورة النساء: 65]. فلقد جاء التعبير في الآية بالقضاء مضافاً إلى النبي، ( وهذا القضاء سنة من رسول الله، لا حكم منصوص في القرآن، والقرآن يدل - والله أعلم - على ذلك؛ لأنه لو كان قضاءً بالقرآن كان حكماً منصوصاً بكتاب الله، وأشبه أن يكونوا إذا لم يُسلموا لحكم كتاب الله نصاً غير مشكل الأمر: أنهم ليسوا بمؤمنين، إذا ردُّوا حكم التنزيل، إذا لم يُسلموا له)<sup>236</sup>. ومن الآيات التي جاءت في مساق تحريم مخالفة الرسول والبعد عن طاعته قوله تعالى: ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ [سورة النساء: 80]. وقوله تعالى: ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ [سورة النور: 63].

ثانياً: الأدلة من السنة.

كان جبريل عليه السلام كثيراً ما يلتقي النبي صلى الله عليه وسلم فيعلمه دينه، ويملي عليه شرائع الإسلام وما ارتضاه رب العزة من الأحكام، من غير أن يكون ذلك قرآناً منزلاً، وما ذلك إلا وحي السنة، ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة أدلة من السنة النبوية:

- عن عبد الله بن عمر قال: حدثني أبي عمر بن الخطاب قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على

<sup>234</sup> تامر محمد محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ص. 127. بتصرف يسير.

<sup>235</sup> ينظر: تامر محمد محمود متولي، المرجع نفسه، ص. 126.

<sup>236</sup> الشافعي، الرسالة، ص. 82.

فخذيته، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام... قال: ثم انطلق فلبثت مليا، ثم قال لي: "يا عمر أتدري من السائل؟" قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"<sup>237</sup>.

وهذا من قبيل التعليم الجماعي لوحى السنة، فإذا ثبت تعليم جبريل للصحابة سنن وشرائع الإسلام من غير أن يتلو عليهم القرآن، فإن ذلك أكد في حق النبي صلى الله عليه وسلم.

- عن المقدم بن معد يكرب الكندي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يوشك الرجل متكئا على أريكته، يحدث بحدث من حديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله)<sup>238</sup>.

قال أبو الحسن المباركفوري: (فما حرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو عين ما حرم الله، فإن التحريم يضاف إلى الرسول باعتبار التبليغ وإلا هو في الحقيقة لله. والمراد أنه مثله في وجوب الطاعة ولزوم العمل به)<sup>239</sup>.

- عن عبد الله بن عمرو، قال: (كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب، والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأوماً بأصبعه إلى فيه، فقال: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"<sup>240</sup>. ولا يقال عن كلام البشر أنه كله حق إلا إذا كان وحيا ربانيا.

<sup>237</sup> أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ج: 1، ص: 19. حديث رقم: 50. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، ج: 1، ص: 36. حديث رقم: 8. واللفظ له.

<sup>238</sup> أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج: 4، ص: 200. حديث رقم: 4604. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 5، ص: 38. حديث رقم: 2663. واللفظ له. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: تعظيم حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 1، ص: 6. حديث رقم: 12. وقال الترمذي (سنن الترمذي 38/5): "هذا حديث حسن".

<sup>239</sup> أبو الحسن المباركفوري، مرعاة المفاتيح، ج: 1، ص: 260.

<sup>240</sup> أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ج: 3، ص: 318. حديث رقم: 3646. والحديث حسن قال ابن حجر: (فتح الباري): "ولهذا طرق أخرى عن عبد الله بن عمرو يقوي بعضها بعضا". وصححه الألباني (سلسلة الأحاديث الصحيحة: 45/4-46).

- وعن ثمامة، أن أنسا رضي الله عنه حدثه: (أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم: "من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة...")<sup>241</sup>.

ومعلوم أن مقادير الزكاة الواردة في هذا الحديث لم تذكر في كتاب الله، ومع ذلك نسبها أبو بكر لله عز وجل، للدلالة على أنّ السنة وحي من رب السماء.

- عن عمر رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول: (أتاني الليلة آت من ربي، فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة)<sup>242</sup>. وبهذا فسنة القرآن في الحج ثابتة بوحي من السماء، وهي غير منصوص عليها في كتاب الله عز وجل، ولم تثبت إلا بالسنة، فعلم بذلك أن الآتي من السماء إنما أعلمه بوحي السنة.

- و عن أبي هريرة، قال: (جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب على المنبر، فقال: أرأيت إن قتلت في سبيل الله صابرا محتسبا مقبلا غير مدبر، أيكفر الله عني سيئاتي؟ قال: "نعم" ثم سكت ساعة، قال: أين السائل آنفا؟ فقال الرجل: ها أنا ذا، قال: "ما قلت؟" قال: أرأيت إن قتلت في سبيل الله صابرا محتسبا مقبلا غير مدبر، أيكفر الله عني سيئاتي؟ قال: "نعم، إلا الدين، سارني به جبريل آنفا")<sup>243</sup>.

قال ابن عبد البر: (وفي قوله عليه السلام: "كذلك قال لي جبريل" دليل على أن من الوحي ما يتلى وما لا يتلى وما هو قرآن وما ليس بقرآن... كل من الله إلا ما قام عليه الدليل فإنه لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وسلم)<sup>244</sup>.

- وعن أبي هريرة، وزيد بن خالد، قالوا: (كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل فقال: أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: افض بيننا بكتاب الله وأذن لي؟ قال: "قل" قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجلا من أهل العلم، فأخبروني: أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم. فقال النبي صلى الله عليه

241 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده، ج:2، ص:118. حديث رقم:1453.

242 أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "العقيق واد مبارك"، ج:2، ص:135. حديث رقم:1534.

243 أخرجه: النسائي، سنن النسائي، كتاب الجهاد، من قاتل في سبيل الله وعليه دين، ج:6، ص:33. حديث رقم:3155. وقال الألباني (إرواء الغليل 19/5): "سند جيد".

244 ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج:23، ص:241.

وسلم: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم رد، عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"<sup>245</sup>.

قال ابن عبد البر: (معنى قوله عليه السلام لأقضين بينكما بكتاب الله عز وجل أي لأحكمن بينكما بحكم الله ولأقضين بينكما بقضاء الله وهذا جائز في اللغة قال الله عز وجل ﴿ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء: 24] أي حكمه فيكم وقضاؤه عليكم على أن كل ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حكم الله ... وقد ذكرنا قبل أن من الوحي قرآنا وغير قرآن)<sup>246</sup>.

ثالثا: حجية سنته من التاريخ.

ثبت من وقائع التاريخ والسيره أنّ النبي صلى الله يسأل عن أقواله التي ليست قرآنا وعن أفعاله التي قام بها من غير ورود أمر بها في القرآن أهى من قبل الوحي أم من قبيل الاجتهاد، ومعلوم أنّ ما ثبت عنه من قبيل الاجتهاد البشري الذي ليس بوحي، قد ميّزه علماء الحديث وأبانوا عنه، وهو قليل مقارنة بما نقل عنه من الشرع والوحي، وإذا ثبت هذا التمايز فلا معنى للمحاجة بما لم يقم عليه دليل على الممايزة مما يتمسك به الفكر الحديثي<sup>247</sup>. يقول محمد رشيد رضا: (ولأجل هذه الأحاديث كانوا يسألونه إذا أمر بأمر لم يظهر لهم أنه الرأي هل هو عن وحي أو رأي؟ فإن كان عن وحي أطاعوا وسلموا تسليما، وإن كان رأيا ذكروا ما عندهم، وربما رجع إلى رأيهم كما فعل يوم بدر، فيا لله ما أكمل هديه، وما أجمل تواضعه صلى الله عليه وعلى آله وأولئك الصحب الكاملين وسلم)<sup>248</sup>.

ومما سبق عرضه وجب التنبيه على أمرين في غاية الأهمية فيما يتعلّق بوحي السنّة وهما:

- القول بأنّ السنّة وحي واجبة الاتباع، لا لأنّ النبي واجب الاتباع لذاته دون قيد وشرط (لأن الطاعة في الحقيقة لله تعالى، فهذا القيد من القيود ... الداهية بظنون من يظنون أن الرسول يطاع لذاته بلا شرط ولا قيد، فهو عز وجل يقول: إن الطاعة الذاتية ليست إلا لله تعالى رب الناس وخالقهم، وقد أمر أن تطاع رسله فطاعتهم واجبة بإذنه وإيجابه)<sup>249</sup>.

<sup>245</sup> أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، ج: 8، ص: 167. حديث رقم: 6827. ومسلم، صحيح

مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ج: 3، ص: 1324. حديث رقم: 1697.

<sup>246</sup> ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج: 9، ص: 78.

<sup>247</sup> ولقد تتبع الباحث محمد الخيمي كلّ الأحاديث التي قيل عنها أنها مخصوصة لظرفية ما وأبان بالدليل ما يصح من ذلك وما لا يصح، في دراسته الموسومة "الأحكام الخاصة في السنّة النبوية - قضايا الأعيان-".

<sup>248</sup> محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 5، ص: 63.

<sup>249</sup> محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ج: 5، ص: 189.

وبهذا تزول الشبهة الحدائية القاضية بالمصدر البشريّ للسنة، ما دام الفكر السنيّ قد مايز بين ماهو إلهي وما هو بشري من أقواله وأفعاله، وكان أمرا مفكراً فيه عندهم.

- السنة النبوية لم يكن لها صورة تاريخية غير تلك التي نقلها المحدثون ضمن سلسلة من الأحاديث النبوية، ودوّنت في مصنّفاتهم وكتبهم، فالحجية لاحقة بما لحق الحجية التي أثبتها رب العزة لقضاء وحكم النبيّ صلى الله عليه وسلم، وعلى ذلك فهذه الحجية امتداد تاريخيّ لوجوب طاعة النبيّ الثابتة للرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يثبت تاريخياً انتقاص وجوب تلك الطاعة، وعلى ذلك فتعالي السنة على التاريخ ثابت بأدلة من التاريخ نفسه.

### المطلب الثاني: القراءة التاريخية لمصدر مشروعية حجية السنة النبوية.

يحاول الفكر الحدائبي الالتفاف حول المصادر القارة والمتفق عليها بين أهل الإسلام في إثبات مشروعية وحجية السنة النبوية، وذلك بتعويضها بمصادر مختلف في حجيتها أو ملتبسة بصفة النسبية والبشرية والتاريخية. ولهذا فالبحث هنا سيرتكز على مناقشة موقف الحدائبيين من الأصول التي اعتمدها العلماء في إثبات حجية السنة، ثمّ سيتمّ بعد ذلك مناقشة المصادر البديلة التي ادعا الحدائبيون أنّها المصدر الحقيقي لمشروعية السنة.

### أولاً: موقف الحدائبيين من مصادر مشروعية السنة النبوية في الفكر السني.

ينفي الحدائبيون أن يكون مصدر التأصيل والتأسيس لحجية السنة النبوية هو القرآن الكريم أو السنة النبوية، ويحتجون لذلك بعدة أمور وهي كالآتي:

#### أ/ حججهم في نفي كون القرآن هو مصدر التأصيل لحجية السنة النبوية.

لا يرتاب الحدائبيون في تحميل الشافعي مسؤولية التأصيل لحجية السنة النبوية والأسبقية لهذا العمل دون غيره، ويرون أنّ ذلك كان أسمى غايات مشروعه الفكري (فالقارئ لكتابات يكاذ يجزم أنّ تأسيس المشروع الدينية للسنة بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع أحد المهموم المركزية لمشروعه الفكري إن لم يكن همّه الأساسي)<sup>250</sup>، غير أنّهم يرون أنّ الزمن تغير والظروف التي جعلت الشافعي ينحو هذا النحو قد تغيّرت لذا ينبغي قراءة مشروعه الفكري الأصولي في إطاره الزماني، ومن ثمّ العمل على تقويضه أو تأويله بما يتناسب مع روح هذا العصر، والتغيرات التي يشهدها، (لقد كانت منظومة الشافعي الأصولية صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابحة لظروفه، إلا أنّ تغير هذه الظروف تغيراً جذرياً تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية وما يشهده العالم من تحولات في أنماط المعيشة... كلّ ذلك يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها. فلم يعد باستطاعة

250 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص.54. ولقد نقل حمادي ذويب هذا النص بتمامه وما

بعده في كتابه السنة بين الأصول والتاريخ، ص.71. دون أن يعزوه لنصر حامد أبو زيد!؟

المؤمن في عصرنا أن يقرأ كتابه عبر معايير القدماء ... والحال أنّ الزمن تكفل بتجاوز هذه وتلك تجاوزا لا أمل فيه أن يستردا إشعاعهما ومصداقيتهما<sup>251</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أنّ المبتدأ الذي يمارس من خلاله الحداثي عمله التفكيكي التأويلي، ينطلق من ضرورة مواكبة الحداثة الوافدة، ولا يهّمه بعد ذلك تقطيع أوصال التراث والدين، كما لا يهّمه بعد ذلك النتيجة المترتبة عن هذا العمل. لذا فمعظم أعمالهم تنطلق من تخمينات يُجعل منها قطعيات علمية ومعرفية.

وفي هذا الصدد لا يهتم الباحث حمادي ذويب بكل الآيات التي أوردها الشافعي للدلالة على حجية السنة النبوية، وإنما الآية التي استرعت انتباهه هي قوله تعالى ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۗ أُنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: 171]، فقد عاب على الشافعي استدلاله بهذه الآية على حجية السنة النبوية، مع أنّ هذه الآية غير واردة في خصوص النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما وردت في شأن الرسل السابقين<sup>252</sup>. ومن هنا يحلو للباحث أن يستروح بكلام نقله عن محقق الرسالة تثبيتا لهذه المقالة، وتقليلًا من فقه الشافعي وقيمتها العلمية، ومما ذكره نقلا عن محقق الرسالة (إن الشافعي رحمه الله: ذكر هذه الآية محتجا بما على أن الله قرن الإيمان برسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - مع الإيمان به، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة من القرآن... ولكن الآية التي ذكرها الشافعي هنا ليست في موضع الدلالة على ما يريد. لأن الأمر فيها بالإيمان بالله وبرسوله كافة. ووجه الخطأ من الشافعي - رحمه الله -: أنه ذكر الآية بلفظ: (فآمنوا بالله ورسوله) بإفراد لفظ الرسول... وليس هو من خطأ في الكتابة من الناسخين، بل هو خطأ علمي، انتقل فيه ذهن المؤلف الإمام، من آية إلى آية أخرى حين التأليف: ثم لا ينبه عليه أحد! أولا يلتفت إليه أحد!)<sup>253</sup>.

غير أنّ قول محقق الرسالة - وهو الشيخ أحمد شاکر رحمه الله - من عدم دلالة الآية على حجية السنة فإنه غلط منه، ذلك أنّ الآية تدلّ دلالة واضحة على حجية السنة لمن فهمها الله له، ذلك أنّ الأمر بالإيمان وتصديق الرسل السابقين يقتضي تصديقهم فيما أنزل معهم من كتب، وهذا لا خلاف فيه، كما يقتضي تصديقهم في الأقوال والأفعال، ذلك أنّه كم من رسول أرسل ولم ينزل معه كتاب، فلا يكون تصديقهم إلا فيما أمروا به من

251 الشرفي، لبنات، ص. 143.

252 ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 73.

253 أحمد شاکر، تعقيبه على الفقرة 237 من كتاب الرسالة، ص. 73-74. ويجب التنبيه هنا على قضية متعلّقة بالأمانة العلمية، ذلك أنّ الباحث حمادي ذويب لم ينقل هذا النص عن محقق كتاب الرسالة ومع ذلك فقد عزا في الهامش هذا النص إلى كتاب الرسالة، وهو لم ينقله عن المصدر الأصلي، وإنما نقله عن كتاب تفسير الشافعي، ذلك أنّه لا يوجد في قائمة مصادره كتاب الرسالة، زد على ذلك فإنّه لم يسم محقق الرسالة هذا، وإنما لم يفعل ذلك لأنه تابع صاحب جامع تفسير الشافعي الذي اكتفى بتسمية أحمد شاکر محقق الرسالة باسم المحقق ولم يذكره.

أوامر ونهوا عنه من زواج لم تعضد بنزول كتاب، ولما كان محمد رسولا من الرسل فإنّ هذا الأمر لا ينطبق عليه إلا فيما جاء به من سنة نبوية، وبهذا وجب طاعته في أقواله وأفعاله، وثبتت حجية السنة النبوية بهذه الآية. ومع كلّ هذه الممارسات الإكراهية في حقّ دلالات النصوص القرآنية السابقة الذكر على حجّية السنّة، لا يكتفي هذا الحدائبي إلا بتوضيف نصوص في غير محلّها قصد التمويه والإيهام، ومن هنا يستدعي نسا لابن خلدون قصد الإشعار بحقيقة السنة التاريخي.

فقد نقل عنه قوله: (وأما السنّة وما نقل إلينا منها فالإجماع على وجوب العمل بما يصحّ منها كما قلناه، معتضدا بما كان عليه العمل في حياته صلوات الله وسلامه عليه من إنفاذ الكتب والرّسل إلى النّواحي بالأحكام والشّرائع أمرا وناهيا)<sup>254</sup>.

ولاشك أنّ منطوق هذا النصّ صريح في أنّ السنة حقيقة شرعية محتج بها لا ينبغي العدول عنها، وإنما أراد الباحث أن يؤسس منه أولية إثبات حجّية السنة عن طريق الإجماع قبل النصّ، ولما كان الإجماع عملا بشريا محضا حسب اعتقاده، فإنّ السنة لا تخرج حجّيتها عن كونها ذات طابع بشري فرضته الفئة الغالبة والجماعة الممكنة.

إنّ مقصود ابن خلدون غير ما فهمه الباحث ذلك أنّ ابن خلدون يومئ إلى مسألة جوهرية وحساسة تتعلّق بحجّية السنة النبوية، وهي مسألة حجّية أخبار الآحاد التي خالف في قبول العمل بها طوائف من المبتدعة التي قبلت العمل بالمتواتر، فكأن ابن خلدون يريد تقرير معنى أوّلي وهو اتفاق عموم المسلمين على الاحتجاج بالسنة إجمالا وإن خالف بعض من شدّد ومن لا يعتد بقوله فرفض قبول أخبار الآحاد، وإنّ قبول أخبار الآحاد يعتضد بما كان عليه العمل في حياة الرسول من إنفاذ آحاد الرسل إلى النواحي مبشرين ومنذرين، ويدل على هذا المعنى من كلام ابن خلدون قوله: (وأما السنّة فأجمع الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالتّقلّ الصّحيح الذي يغلب على الظنّ صدقه. وتعيّنت دلالة الشّرع في الكتاب والسنّة بهذا الاعتبار ثمّ ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصّحابة على التّكثير على مخالفيهم)<sup>255</sup>. وهذا النصّ ناطق بأولوية النصّ القرآني والسنة النبوية على غيرها من الأدلة، وما كان خلافيهما فلا يردّ إلا إليهما.

\*\*\*

وهذا أيضا طرايشي يؤكّد المقولة نفسها، نافيا أن تكون الآيات الأمرة بالطاعة لها دلالة على حجّية السنة، وأحقّية النبي في التشريع، فيقول: (وبالفعل)، إننا نستطيع التمييز في الآيات التي تأمر بطاعة الرسول والمخاطب بها المشركين، وبين تلك التي يخاطب فيها المؤمنين. فالآيات التي تخاطب المشركين بالطاعة، تعطي لفعل

254 عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج:1، ص.574.

255 عبد الرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ج:1، ص.573.

"أطيعوا" معنى خاص، وهو تصديقه في رسالته المرسل بها، وبالمقابل، إنّ الآيات التي تخاطب المؤمنين لا تأمرهم بإطاعته إلا في الأمور العملية أو الدنيوية بتعبير أدق، من قبيل الحرب أو قسمة الغنائم<sup>256</sup>.

غير أنّ مقتضى الطاعة عام لكل ما ثبت أنه مضافاً إلى النبي من قول أو فعل، ولم يقم طرايشي دليلاً على هذا التمايز، ولم يعطي لنا دليلاً على أنّ طاعة المؤمنين له واجبة فقط في الأمور الحربية، التي انتهت بانتهاء ظرفيتها، بخلاف النصّ الحاث على الطاعة والملزّم لكلّ زمان ومكان، فلو كان كذلك لسقط الانتفاع بهذا الأمر ما لم يعد لمقتضيه أيّ وجود.

إنّ الفكر الحديث لم يقف عند هذا الحدّ في نفي ارتكاز حجّة السنّة على القرآن، بل راح ينفي ما استند عليه العلماء من آيات تثبت عصمة النبيّ، فتربّصوا بهذه العصمة تربّص المستشرقون، فحاولوا التشكيك في أهلية النبيّ التبليغيّة لشرع الله، والنيل من واقعيّتها، ومن ثمّ التعامل معه وكأنه بشر تعتريه الخصائص البشرية نفسها التي تعترى عموم البشر من جواز الكفر والوقوع في الكبائر والصغائر وحتى الكذب.

ولنا أنّ نستهلّ البحث في هذا الموضوع بمقولة تأسيسية لجولدتسيهر حاول فيها تقرير نسبية وظرفية هذا الأصل، وتابعه على ذلك الحداثيون العرب، فيقول: (ولكن القيمة النسبية لهذه النقطة الاعتقادية قد تقرّرت عن طريق هذه الحقيقة وحدها، وهي أنّ أعظم الفقهاء الثقات قد صاغوا - منذ أقدم العصور الإسلامية - هذه النقطة وعالجوها من وجوه مختلفة. فلم يتفقوا مثلاً على الحكم فيما إذا كانت العصمة تشمل العصر السابق للبعثة النبوية، أو فيما إذا كانت لا تبدأ إلا في اللحظة التي آلت فيها الرسالة إلى النبيّ. كما أنّ فقهاء السنة ليسوا متفقين في مسألة ما إذا كانت العصمة، التي هي من نصيب الأنبياء، تمتد إلى الكبائر أو تشمل كافة أنواع الأخطاء والذنوب)<sup>257</sup>.

ليس مقصود "جولدتسيهر (Goldziher)" تحقيق الحقّ في هذه القضايا الخلافية، وإنّما مقصوده الأول هو التهويل والإشعار بعدم الثبات على حقيقة واحدة فيما يتعلّق بأحد أهم أركان وشروط النبوة، ومن ثمّ الإقرار بنسبية هذه المقولة واستثمارها في تحقيق أغراض أخرى منها نفي العصمة في التبليغ، وهو الأصل المتفق عليه بين عموم المسلمين.

وهذا الغرض الأخير الذي أراد "جولدتسيهر (Goldziher)" الوصول إليه هو المنطلق الذي اتّكأ عليه الباحثان: جورج طرايشي وحمادي ذويب في نفي مبدأ العصمة مطلقاً عن الأنبياء.

فهذا جورج طرايشي يحاول الإقناع بأنّ ما حاول الشافعي فعله، هو تمرير "نفي المثلية البشرية" للنبيّ محمد صلى الله عليه وسلم، (فالرسول عند الشافعيّ هو في حالة وحيّ دائم، وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن

256 جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص. 71.

257 جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص. 208.

وحيي، وهكذا تغدو السنة قرآنا بعد القرآن)<sup>258</sup>. ورغم الفرق الواضح بين القرآن والسنة من جهة حقيقة لفظه الإلهي، والمتعبّد بتلاوته، ومن جهة تواتره، فإنّه الباحث يصرّ على إجراء هذه المقايسة مع الفارق المذكور. أما "حمادي ذويب" فيرى أنّ العصمة مبدأ تمّ افتعاله وإيجاده من قبل المسلمين، ولم يكن له عاضد شرعي غير الحسابات السياسية المستندة إلى أدلة مختلفة تدعم الآراء المختلفة حول هذه القضية فيقول (إنّ العصمة مبدأ أوجده المسلمون وتلبّس بالظروف السياسية في مناسبات مختلفة وقد بلغ أوجّه حين أيدّ البعض مبدأ العصمة الثامة للأنبياء ... [ف]صيغت قصص أسطورية تدعم عصمة النبي مثل قصة دعثور وغورث ... وقد تنبه فريق من المسلمين إلى أنّ الحاجة تدعو إلى ضبط مبدأ عصمة النبي من خلال أعمال النبي نفسه وأقواله ذلك أنّ أصحاب ابن كرام فيهم من يجيز الخطأ في التبليغ ويقول إنه أخطأ عند تبليغه قوله: **قَالَ ﷺ وَمَنْ أَوْءَ الثَّلَاثَةَ الْأُخْرَى** [النجم: ٢٠] ... وقد برّر الفكر السني هذه الحادثة بواسطة مبدأ النسخ)<sup>259</sup>.

وقال أيضا: (وقد وقع التأكيد على عصمة النبي في العصور المتأخرة لنمذجة حياة النبي وأقواله وأفعاله وسيرته لكن المبالغة في ذلك أدّى إلى رفع الرسول إلى مستوى الإله والسكوت عن بشريّته التي تطرّق إليها القرآن ووردت في الأحاديث مثل حديث "إنما أنسى أو أنسى فإذا نسيت فذكروني")<sup>260</sup>. لا يعلم المصدر الذي استقى منه الباحث أنّ من أصحاب ابن كرام من يجيز خطأ الأنبياء في التبليغ، غير أن المجمع عليه بين كل طوائف المسلمين هو (أن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه... وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة؛ فإنّ "النبي" هو المنبئ عن الله "و" الرسول "هو الذي أرسله الله تعالى وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين)<sup>261</sup>.

أما قصة الغرائيق التي تشبّث بها الباحث فهي ضعيفة ومنكرة لا وجه للاحتجاج بها، قال القاضي عياض: (فاعلم أكرمك الله: أن لنا في الكلام على مشكل الحديث مأخذين: أحدهما في توهين أصله، والثاني على تسليمه. أما المأخذ الأول، فيكفيك أن هذا الحديث لم يخرج أحد من أهل الصحة، ولا رواه ثقة بسند متصل سليم، وإنما أولع به وبمثله المفسرون والمؤرخون المولعون بكل غريب، المتلقفون من الصحف كل صحيح

258 جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص. 193.

259 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 86.

260 حمادي ذويب، المصدر نفسه، ص. 87.

261 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 10، ص. 289-290.

وسقيم ... فأما من جهة المعنى: فقد قامت الحجة، وأجمعت الأمة على عصمته صلى الله عليه وسلم ونزاهته عن مثل هذه الرذيلة، إما من تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح آلهة غير الله وهو كفر، أو أن يتصور عليه الشيطان ويشبهه عليه القرآن حتى يجعل فيه ما ليس منه<sup>262</sup>.

وذكر عياض وجوها أخرى لردّ القصة وهي:

- الكلام الذي أدخله الشيطان على النبي متهافت النظم مختلّ البيان لا يخفى على النبي استحالة كونه وحيا.

- لو كانت القصة صحيحة لارتدّ كثير من ضعاف الإيمان، ولوجدت قريش مدخلا للشغب على النبي صلى الله عليه وسلم .

- أنّ هذه القصة تخالف صريح أمر القرآن للنبي بعدم مداينة المشركين، والثبات على دينه<sup>263</sup>.

أما قصة دعثور وغورث فهي وإن كانت صحيحة ومخرّجة في صحيح البخاري، فهي لا تدلّ على العصمة في التبليغ أكثر من دلالتها على العصمة من القتل، ولو فرضنا ضعف هذه القصة فإنّ القرآن صريح في عصمة النبي من القتل وذلك في قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 67].

والآية صريحة في عصمة النبي من القتل، ولكنها أيضا تدلّ دلالة واضحة على العصمة في التبليغ، ذلك أنّ العصمة المكفولة للنبي صلى الله عليه وسلم جاءت في سياق الأمر بالتبليغ، لذلك فالعصمة من القتل جاءت حماية وصيانة لأمرية التبليغ التي كلف بها النبي صلى الله عليه وسلم.

أما حديث: (إنما أنسى أو أنسى فإذا نسيت فذكروني)<sup>264</sup>. فصحيح أن من مقتضيات الطبيعة البشرية أن ينسى النبي صلى الله عليه وسلم كباقي البشر، لكن ومع قيام الدليل على عدم إمكان ذلك فيما تعلق بالتبليغ انتفى الإشكال المتوهم من الحديث. قال بدر الدين العيني: (جاز النسيان عليه فيما ليس طريقه البلاغ والتعليم بشرط أن لا يُقر عليه، بل لا بد أن يذكره، وأما غيره فلا يجوز قبل التبليغ، وأما نسيان ما بلغه كما في هذا الحديث فهو جائز بلا خلاف)<sup>265</sup>.

262 القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج:2، ص.125-126.

263 ينظر: القاضي عياض، المصدر نفسه، ج:2، ص.126-127.

264 أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ج:1، ص.89. حديث رقم:401.

265 بدر الدين العيني، عمدة القاري، ج:20، ص.51.

وهذه العصمة لا تعني رفع النبي فوق مقام البشرية وصولاً به إلى مقام الألوهية، كما اتهم الباحث أهل القبلة بل هذا الزعم غير موجود ولا حاصل في الديانة الإسلامية (النبي وإن جل قدره وعلت نفسه فهو بشر مثلهم ميزه الله تعالى بالوحي وجعله إماماً في الخير وأنه على هذه الخصوصية يعاتب وينسب إليه الذنب والتقصير ويمنحه الله المغفرة دلالة على أنه له أن يغفر له وله أن يعاقبه)<sup>266</sup>.

لذا أمكن القول: إن ما وقع فيه الحدائبيون هو توهمهم استحالة اجتماع العصمة التبليغية مع الخطأ البشري، إذ ليس من مقتضيات العصمة النبوة عن العوارض البشرية بقدر ما تعني الإمساك بالبلاغ والمنعة من تفلته وزواله والاستمساك بمقتضاه، على نحو ما يوحى إليه المعنى اللغوي للعصمة<sup>267</sup>.

**ثانياً: المحايثة الحدائية لمصادر تأصيل مشروعية السنة.**

وقصد إثبات الحدائبيين لبشرية السنة حاولوا ربط مصدر حجيتها بمصادر منفصلة عن الدليل النقلي، لذلك اتجهت أنظارهم إلى أن السنة النبوية قد تم وضعها بمقتضى الاجتهاد البشري المتمثل أصالة في دور العقل باعتباره القسمة السوية العادلة بين جميع البشر، ودور الإجماع الذي تمثل فيه الجماعة البشرية المتنفذة القول الفصل في تمرير وتقرير السنن الاجتماعية عن طريق إضفاء طابع القداسة عليها. وفيما يأتي استبيان للمحايثة الحدائية.

**أ/ العقل مصدر بشري لحجية السنة.**

وما يستتجد به الحدائبيون لنفي دلالة القرآن على حجية السنة النبوية، هو استحضار قول من قال إن العقل أول الأدلة وهو المقدم على النقل، ورغم أن هذا القول لا ينفي حجية السنة، إلا أنه يثبت دلالتها بدلالة العقل، وما يصبو إليه الحدائبيون من جراء ذلك هو إثبات الوضع البشري لحجية السنة النبوية، وهذا الصنيع منهم يندرج من قبيل (التوظيف المتجاوز لحدود المذهب، وهو أمر تقره منهجية الفكر الحدائبي في أن قراءة المذاهب ليست من أجل ما تعنيه بالنسبة لأصحابها بل من أجل ما تعنيه للفكر الحدائبي وهذا الفعل يقصد من وراءه التضليل بإضفاء الطابع التراثي على ادعاءاته)<sup>268</sup>.

وفي هذا الصدد يقول حمادي ذويب: (وهكذا فإن حجية السنة تصبح نتيجة لمقدمات عقلية، ولا شك أن هذا البرهان المنطقي يبرز تحوّل الفكر الإسلامي مع المعتزلة عن منهج السلف الذي يحتكم إلى النص إلى منهج قوامه العقل لكنه لا يهمل النقل بصفة مطلقة)<sup>269</sup>.

<sup>266</sup> محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ج:5، ص.47.

<sup>267</sup> ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص.321.

<sup>268</sup> محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص.461. بتصرف يسير.

<sup>269</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.80.

إن فكرة عقلنة الديني يفضي إلى نتائج غاية في الخطورة من جهة جعل القرآن والسنة ذات منبع بشري خالص، وهذا ما يعني القضاء على أهمّ قيمة دينية وهي الله، وذلك يجعلها معطى بشري خالص، ف(أهمّ ما أدى إليه تقديم العقل على الشرع هو التوكيد المطلق على حرية الإنسان وإبداعه، أي على أنّ الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز)<sup>270</sup>.

### ب/ الإجماع مصدر بشري لحجية السنة.

لا يحتفي الفكر الحدائبي بالإجماع بصفته ملتقى توحد الآراء واجتماعها، وإنما يعمل جاهدا على كسر هذه النظرة المستقرة في الفكر الإسلامي تجاه هذا الأصل، ثمّ يعمل بعد ذلك على استبدالها بمفاهيم أخرى خارجة عن المجال التداولي المتعارف عليه بين أهل الاختصاص، ثمّ يلجأ بعد ذلك إلى جعل هذا المفهوم الأخير هو الأساس الذي تمّ من خلاله تركيب حجية السنة النبوية.

لقد أدرك الحدائبيون ما للإجماع من سلطة في الوحدة الفكرية للأمة، فعملوا على إثارة بلبلة حوله تزعزع الثقة بمخرجاته، فادعوا أنّه يقضي على تعددية المعارف والحقائق ف(إذا أدركنا اتساع ما يؤسس له الدين في المجتمع العربي وتنوعه، وما يتأسس عليه، وأدركنا أنّ الدين هو دين أمة، وأنّ المعرفة بالتالي هي معرفة أمة، ندرك سرّ "التّهي عن الفرقة"، وسرّ "لزوم الجماعة"، فهما يعنيان لا فرقة فكرية، أو معرفية، بل لزوم المعرفة المجمع عليها بالنقل. وهما يعنيان أنّ للأمة الواحدة حقيقة واحدة، أي معرفة واحدة، أو بعبارة ثانية: إنّ تجانس الجماعة دينيا يقتضي تجانسها الفكري - المعرفي)<sup>271</sup>.

إنّ التعارض الفكري القائم بين مبادئ الحدائبي من جهة وبين الغايات المعرفية التي يرمي إليها الإجماع جعلت الحدائبيين يشوّشون على هذا الأصل قصد تفرغته من محتواه، وذلك عن طريق إحياء الخلافات الأصولية الفرعية واستثمارها من أجل تفكيك أصول الاستدلال وإلا فمنطلقه يختلف تماما عن المنطلقات الفكرية التراثية الإسلامية<sup>272</sup>.

وهذا المنحى هو الذي سلكه الباحث حمادي ذويب إذ ظنّ أنّ الاستنجد بهذه الخلافات الفرعية قد يعفي الفكر الإسلامي من التمتع بمزاياه والانسياق وراء مقترحات وأفكار الحدائبي لذا نجده يقول: (لقد درس الأصوليون الإجماع ... دراسة أفقية وصفية ... غيّبوا [فيها] قضايا النقد التاريخي لأنه تأكد لديهم أنّ نقطة

<sup>270</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج:2، ص.87.

<sup>271</sup> أدونيس، المرجع نفسه، ج:1، ص.16.

<sup>272</sup> محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص.452.

انطلاق الإجماع هي القرآن والحديث... والملاحظ أنّ المواقف من الإجماع قد تضاربت إلى حدّ كبير بين من ينكره إنكاراً تاماً أو يثبتها إثباتاً مطلقاً أو يتخذ موقفاً وسطاً في إثباته<sup>273</sup>.

ويقف الجابري الموقف نفسه تجاه الإجماع إذ يقول: (الوضع الإيستيمولوجي للإجماع في الفكر البياني وضع معقد تماماً، لقد بذل البيانيون... جهوداً فكرية كبيرة... من أجل تقنينه وضبطه، ولكن النتيجة في نهاية الأمر كانت وما تزال جملة من الآراء مختلفة ومتشعبة ومتضاربة: لقد اختلفوا في تعريفه، وفي تأسيسه... وفي قبوله وفي إمكان انعقاده... ومع ذلك فهم جميعاً... يمنحونه سلطة إيستيمولوجية قوية، ليس في الفقه وحسب بل في جميع العلوم البيانية الدينية كانت أو لغوية)<sup>274</sup>.

لا شك أنّ هذا الموقف المستغرب من الحداثيين تجاه الإجماع، نابع من قلة وعيهم بماهيته، من جهة علاقته بالنص، إذ هو ليس مصدراً مستقلاً بالتشريع بقدر ما هو (إجماع على العلم بالتشريع المقطوع به الذي ليس محلاً للنظر والاجتهاد)<sup>275</sup>.

إنّ مفهوم الإجماع هذا لا يروق للحداثيين، بل قد عملوا على تحويله وتبديله، فاقترح حسن حنفي مفهوماً آخر للإجماع وهو: (إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة)<sup>276</sup>.

ولا شك أنّ هذا التعريف يضاهي تعريف النظام الذي قال فيه: (هو كلّ قول قامت حجته حتى قول الواحد)<sup>277</sup>.

إنّ هذا التعريف يتناسب مع الذاتية والفردانية التي يقرّها الفكر الحداثي، وهو ينفي في الوقت نفسه مبدأ الجماعة وحجية الإجماع. ورغم احتفاء أعلام الفكر الحداثي بهذا التعريف إلا أنه يتضمن مغالطة علمية بالغة الخطورة، ذلك أنّه (يلزم منه أن يكون قول الواحد إجماعاً وهو على خلاف اللغة والعرف)<sup>278</sup>.

لكن مقصود النظام على خلاف ما فهمه الحداثيون من أنّه تعزيره لمبدأ الذاتية والفردانية، بل إنّ مقصوده جار على قول (من يقول بالإجماع بالمعنى المشهور؛ لأنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد فإنه يكون قوله حجة

273 حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 92.

274 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 125.

275 عبد الله بن زيد آل محمود، مقدمة تحقيقه على كتاب الإجماع لابن منذر، ص. 36.

276 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج: 2، ص. 192.

277 ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص. 195.

278 صفدي الدين الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، ج: 6، ص. 2424.

بطريق الإجماع عنده)<sup>279</sup>. وعلى هذا فالنظام (إنما يطلق الإجماع على القول الذي قامت حجته إذا كان قول الجماعة، فأما إذا كان قول الواحد فإنه لا يجوز مخالفته بطريق الإجماع، لكن لا يطلق عليه لفظ الإجماع)<sup>280</sup>. ولو قلنا إن مفهوم الإجماع عند النظام هو ما فهمه الحداثيون فهذا غلط منه وهو غير معتد به ولا حجة عند أهل وأرباب هذا الفن<sup>281</sup>.

وهذا المفهوم الذي أراد الحداثيون ترسيخه هو المفهوم الذي جعلوه الركيزة الأساسية التي انبنى عليها أصلاً الاستدلال في الإسلام وهما "الكتاب والسنة". والذي يهمننا في هذا المقام هو مناقشة دعوى قيام حجة السنة على الإجماع بالمفهوم السابق ذكره عنهم.

لقد توارد الحداثيون على الإقرار بأسببية سلطة الإجماع على أي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وفيما يأتي استعراض لبعض أقوالهم في خصوص هذه المسألة ثم الرد على مزاعمهم في ذلك:

### 1/ أقوالهم في أن الإجماع هو المصدر الوحيد لحجية السنة .

- عبد الله العروي:

يبالغ العروي في تصوير واقع الإجماع الذي انبثقت منه السنة النبوية ، إذ يرى أنه لا يعدو أن يكون رأي عدد محصور من الأشخاص تأسست من خلاله الأقوال والأفعال المنسوبة إلى السنة. فيقول: (واضح أن الإجماع رأي عدد محصور من الأشخاص هو الذي يحدد المعنى النظري والمقصد العملي للنص، لا مكان في هذا المنظور للرأي أو للقياس الذي يستنبطه المرء بعقله من ظاهر قول وعمل)<sup>282</sup>.

ويقصد بالعدد المحصور من الأشخاص هم أصحاب السلطة ومن لهم المكانة والقول الفصل في المجتمع لذا نجده يقول: (وهكذا تتأصل السنة ... من واقع اجتماعي وهو نفوذ وتألق أسياد مكة)<sup>283</sup>.

ثم يخلص إلى نتيجة مفادها عدم قدرة السنة على الاستمرار والمواجهة لأن القاعدة التأسيسية التي قامت عليها هشة. ف: (السنة اختزال مستمر ، اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في مجموعة محدودة من الأفراد، فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة في الكبيرة والصغيرة، والمداومة على التقليد ...

279 صفي الدين الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول ، ج:6، ص.2424.

280 صفي الدين الأرموي، المصدر نفسه ، ج:6، ص.2424.

281 ينظر: الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج:1، ص.195. الغزالي، المستصفى، ص.137. الزركشي، البحر المحيط، ج:6، ص.385.

282 العروي، السنة والإصلاح، ص.133.

283 العروي، المرجع نفسه، ص.134.

وهذا الموقف وإن كان مبرراً داخل المجتمع الإسلامي لا قدرة له على الصمود في وجه التحديات الخارجية، سيما بعد أن يكون العدو قد اقتحم الدار واستقر فيها<sup>284</sup>.

لا شك أن الجملة الأخيرة من هذا النص كاشفة عن سبب اتخاذ هذا الموقف المتجاوز للسنة، ألا وهو ضغط الواقع الذي صنعتها الثقافة الوافدة، لذا يسعى العروبي إلى إيجاد مبرر لهذا التجاوز، ألا وهو تحميل مسؤولية وضع السنة للجماعة والفئة المسيطرة والغالبة.

### - عبد المجيد الشرفي:

يرى الشرفي أن نظرية الإجماع التي قبلها العلماء لا تخرج عن مفهوم التوليد الذي يفرز عددا من الظواهر الاجتماعية منها اتخاذ آراء الفقهاء والعلماء سنة، لذلك فالإجماع ظاهرة اجتماعية أكثر من كونه أصلا من أصول الاستدلال، فيقول: (وما حصل بالفعل تاريخيا هو ارتقاء أحكام الفقهاء الأوائل ... إلى مستوى المقدمات، وأدى ذلك إلى قبول الإجماع أصلا من أصول التشريع بقطع النظر عن النظريات المتباينة في شأنه: أهو إجماع الصحابة فقط أم إجماع الأمة الإسلامية بإطلاق أو في عصر معين أم إجماع العلماء. وكان إجماع العلماء في الواقع هو المعمول به حيث أن تكوينهم على الأسس نفسها وخضوعهم للمنهج نفسه في التفكير والتعامل مع النصوص قد أدى إلى الانسجام المطلوب حسب نظرية التوليد المعروفة لدى علماء الاجتماع)<sup>285</sup>.

إن الإقرار بالتماثل بين نظرية التوليد الحديثة النشأة والإجماع ينم عن مغالطة علمية بينة الواضح، ذلك أن نظرية التوليد ترتبط ارتباطا وثيقا بالإفرازات الاقتصادية التي أنتجها تعول أرباب رؤوس الأموال، وسيطرتهم على مقدرات المجتمعات الأوروبية بعد الثورة الصناعية، لذلك جاءت هذه النظرية ردة فعل ماركسية تنظر إلى التعليم أنه جزء من البنية الفوقية، يعمل على إنتاج وصيانة هياكل وأنماط العلاقات بين الطبقات الاجتماعية، والتي ساهمت الرأسمالية في تفعيل التمايز القائم على أساس الجنس والعرق<sup>286</sup>، لذا فأساس النظرية جاء لحفظ حقوق طائفة اجتماعية معينة، وهي بعيدة كل البعد عن الظروف التأسيسية المتعلقة بأصل الإجماع المرتبط ارتباطا وثيقا بنصوص الكتاب والسنة، اللهم إلا إذا جعلنا أصول الاستدلال في الإسلام ومنها القرآن ذات وضع بشري، ثم أثبتنا بعد ذلك تماثل النزاع بين الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية ونظيراتها في المجتمع الإسلامي إبان ظهور الإسلام وبعده بقرون قليلة، وهذا الأمر لا يوجد ما يسنده.

284 العروبي، السنة والإصلاح، ص.204.

285 عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص.156.

286 ينظر: رمون مراو، مقال: نظرية التوليد (Morrow Raymond. Reproduction Theories)، على الموقع

الآتي: <https://sites.ualberta.ca>

- نصر حامد أبو زيد:

يعرّف نصر حامد أبو زيد الإجماع بأنه (حكاية غير مسموعة، لا تقلّ في حجّيتها عن تلك المسموعة)<sup>287</sup>. ويرى أنّ مردّد هذا التعريف راجع إلى ما قرّره الشافعي من أنّ (إجماع الأمة لا بدّ أن يكون أساسه نصاب عنا منطوقه وإن لم يغب عن الكلّ مفهومه)<sup>288</sup>، ثمّ يؤكّد على أنّ هذا الصنيع يقتضي تحويل (الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي إلى نصّ ديني ثابت المعنى والدلالة)<sup>289</sup>. ثمّ ينتهي بعد ذلك إلى استنتاج عام يؤطر العلاقة القائمة بين الإجماع والسنة ويوضّح حدودهما، فيقول: (وهكذا ينتهي مفهوم الإجماع إلى الاندراج في مفهوم السنة، وهو المفهوم الذي يتّسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والتقاليد)<sup>290</sup>.

ويفسّر أبو زيد في موضع آخر المقصود بالعادات والتقاليد، فيحصرها في الأعراف السائدة في قبيلة قريش التي يعتزّ الشافعي ويفتخر بالانتساب إليها فيقول: (إنّ السنة المحمديّة بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميّز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التي لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها، وهذه العادات والتقاليد والأعراف هي الممارسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانا يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع)<sup>291</sup>.

ويرى أنّ إقحام الإجماع في السنة قد أدى إلى حقيقة واحدة ألا وهي (توسع مفهوم السنة بإضافة إجماع الأجيال التالية التي هي سنن تاريخية، وإذ يتّسع نطاق السنة، يتسع مجال النصوص، وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد)<sup>292</sup>.

غير أنّ ما يوهّن هذا التخمين هو أنّ التمايز بين المنصوص عليه من قبل النبي وهو السنة، وغير المنصوص عليه مما يسمى إجماعا، قد حصل التمايز والخلاف في جوهر مفهومهما في مصادر أهل السنة، بما لا يدع مجالا للشك والظن بامتزاجهما امتزاجا لا يحصل من بعده تميّز، فكيف يُدعا بعد ذلك حصول هذا الامتزاج بينهما، مع أنّ للسنة منهجا ومصادر تختلف عن منهج الإجماع ومصادر؟

287 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص. 122.

288 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص. 121.

289 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص. 121.

290 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص. 124.

291 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص. 44.

292 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص. 125.

- محمد عابد الجابري:

يرى الجابري أنّ السنة النبوية أحادها ومتواترها تستمدّ مشروعيتها من الإجماع ف: (السلطة التي تؤسس خبر الأحاد هي ذاتها التي تؤسس خبر التواتر، إنها سلطة "إجماع الصحابة"، والإسناد لا يثبت صحة الخبر في ذاته، بل إنما يثبت صحة نسبته إلى الرسول طبقاً للشروط التي يعتمدها أهل الحديث، فهو صحيح على شروطهم، وليس صحيحاً في نفسه، ومن هنا كان لا يوجب العلم، أما كونه يوجب العمل فهذا أيضاً لا بسبب وثاقة الإسناد بل بسبب تواتر الخبر بإجماع الصحابة على العمل به)<sup>293</sup>.

يقطع إذن الجابري بأنّ إجماع الصحابة هو الذي منح المشروعية للخبر آحاداً كان أم متواتراً، مع العلم أنّ الأخبار في عهد الصحابة لم تنقسم بعد إلى هذه القسمة الثنائية، وإنما قسّمت بهذا الاعتبار بالنسبة لمن بلغتهم عن طريق الإسناد ممن جاء بعد الصحابة، زد على ذلك فإنّ الأخبار في عهد الصحابة لا تفيد إلا القطع ووجوب العلم والعمل، ذلك لمعيشتهم لنطق أو فعل النبي لها، فقد تقرّر الجزم عندهم بوقوعها، أما قضية إفادة العلم والعمل إنما حدثت في الأعصار التالية لعصر الصحابة، أين طالت الأسانيد ودخلت العلل وأصبحت القرائن ووقائع حال الرواية هي المعول.

وحتى لو فرضنا أنّ إجماع الصحابة أو العلماء قد كان له أثر في تلقي العلماء للإخبار بالقبول، فإنّ ذلك في قلة من الأحاديث، وأكثرها كان متكّماً في إسنادها، وهي معروفة ومحفوظة ومذكورة في كتب الحديث، ولم تتعدّ لتشمل كلّ الأحاديث النبوية كما يوهّم به الجابري.

ويعبئ الجابري على الغزالي احتجاجه على حجّية السنة من الإجماع فيقول: (وواضح أنّ الغزالي يستدلّ على حجّية "الإجماع" بـ"إجماع" الصحابة والتابعين على التسليم بالأحاديث المذكورة التي هي كما قال المستند الأقوى للإجماع، فكأنه قد استند في إثبات التواتر لها إلى الإجماع، هذا في حين سبق له أن أثبت التواتر بالإجماع)<sup>294</sup>.

غير أنه قد غاب عنه أنّ الاستدلال بالإجماع على حجّية السنة، لا ينفي قيام حجّيتها بغيرها من الأدلة، وإنما يقتضي فساد طريقة الاحتجاج والوقوع في الدور، غير أنّ واقع الاستدلال ينفي وجود هذا الدور، ومن هنا قال حسن حنفي: (كما أن الاستدلال بالخبر على الإجماع وبالإجماع على الخبر وقوع في الدور المنطقي، والحقيقة أن الاستدلال على الإجماع بالخبر لصحة الخبر وليس للإجماع عليه)<sup>295</sup>.

293 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.125.

294 محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.125.

295 حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج:2، ص.193.

ثم إنَّ المقرّر والمجمع عليه في إثبات حجّية السنة هو الابتداء بدلالة القرآن عليها، دون نزاع في ذلك من أحد، كما أن إثبات حجّية الإجماع لا تقوم إلا بدلالة القرآن ثم دلالة السنة ثانياً، فإذا وجد نصّ صريح على ذلك من كتاب وسنة فلا حاجة لنا بعد ذلك إلى الإجماع، ومن تأمّل طرائق العلماء في الاستدلال اتّضح له جلياً سلامة هذا المنهج واختلال منهج من ابتدأ بالإجماع للحكم بحجّية السنة النبوية وفي هذا الصدد نجد ابن القيم يعيب هذه المنهجية الأخيرة على متبّعها فقال: (فلما انتهت النوبة إلى المتأخرين ... قالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أولاً: هل فيها اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا في سنة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع... والذي دلّ عليه الكتاب والسنة وأقوال الصحابة أولى... فإن علمَ المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهلّ عليه بكثير من علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحُكم؛ وهذا إن لم يكن متعذراً فهو أصعب شيء وأشقّه إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه ويترك الحوالة على كتابه وسنة رسوله اللذين هدانا بهما)<sup>296</sup>.

#### - حمادي ذويب:

لم يأت الباحث حمادي ذويب بجديد يذكر فيما يخصّ تأسيس السنة على الإجماع سوى تلك النصوص التي استفادها عن محمد عابد الجابري دون عزو منه إليه<sup>297</sup>، مع تطعيم لها بأقوال المستشرقين والشيعية الإمامية والمعتزلة والقرآنيين، ولا يألو جهداً في استحضار أيّ قول يدعم وجهة نظره مهما شدّ هذا القول وخرج عن اختيارات أرباب هذا الفن، ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أنّ القول بإنكار حجّية السنة والإجماع قد تواتر في الإجماع أصل تلبس ظهوره بملابسات تاريخية جعلته عرضة للاتفاق أو الإنكار، وطابعه النسبي هذا الذي يتأسس على حقيقة تاريخية مرت بها الجماعة الإسلامية هي تنوع الآراء واختلافها بين الفقهاء يضمني على تأسيسه حجّية السنة صفة النسبية والتاريخية وبالتالي صفة المحدودية<sup>298</sup>.

يعتقد الباحث من خلال هذا النص أن هدم حجّية الإجماع دليل كاف للقضاء على حجّية السنة وإسقاطها وهذا ما يفسّر سعيه الحثيث لإسقاط حجّيته.

#### 2/ الرد على مزاعمهم في أن الإجماع هو المصدر الوحيد لحجّية السنة.

إن الفكر الحدائبي العربي لم يكن السبّاق للقول بهذه المقولة، بل إن الانتشار الواسع لهذه الشبهة في كتبهم راجع إلى أنّها مقتبسة من كتب المستشرقين الذين هم قبلة أولئك، وعليهم مستندهم ومصدر حجّيتهم.

<sup>296</sup> ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج:3، ص.557-558.

<sup>297</sup> ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.92. وقارن مع: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.125.

<sup>298</sup> حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص.92.

إن السَّبَّاقَ للقول بهذه الشبهة هو المستشرق المجري "جولدتسيهر (Goldziher)"، الذي أراد أن يُرجع المشروعية التي اكتسبتها كتب السنة خاصة الصحيحين إلى الإجماع على حجّيتهما فيقول عن الصحيحين : (ويستمد هذان الكتابان سلطانهما من أساس شعبي هو إجماع الأمة، وتلقى الأمة لهما بالقبول، وهو ما رفع من شأنهما إلى أعلى الدرجات)<sup>299</sup>.

إن هذا النصّ كاشف ومبين عن المقصود بالإجماع في عرف المستشرقين والحداثيين، ذلك أن إجماع الأمة عندهم يقصد به "رأي العامة" وهذا ما دلّت عليه عبارة "أساس شعبي"، ولعلّ غرضهم المبطن هو الإقرار بمرونة وقابلية أصول استدلال في الشريعة الإسلامية للتغيير والتبديل وحتى التجاوز، كما هو الحال عندهم في الديمقراطيات القائمة على رأي العامة وإجماع غالبيتهم على أمر من الأمور، وهذا يعني ارتهان صلاحية كلّ من القرآن والسنة للرأي العام<sup>300</sup>.

هذا فيما يخصّ مقصد المستشرقين وأغراضهم من تقديم الإجماع على الكتاب والسنة، أما عن بطلان هذا التقديم فيدلّ عليه الاتفاق على عدم إمكان قيام الإجماع على عهد الرسول لأنّ الوحي متوارد عليه قرآناً كان أو سنة، وهذا ما يؤكّد أسبقية هذين الأصلين على الإجماع، (فمن المسلمات أنه لا إجماع في حياة الرسول، لأن الأمر مرده إلى الوحي نصاً ومعنى كما هو الحال بالنسبة للدليل الكتاب، أو معنى فقط كالأمر بالنسبة للسنة النبوية)<sup>301</sup>.

ومما يدلّ أيضاً على بطلان هذا التقديم هو الاتفاق على ضرورة استناد الإجماع إلى سبب، وهذا السبب لا يكون أصالة إلا من الكتاب والسنة، (لا ينعقد إجماع إلا عن مأخذ ومستند؛ لأنّ اختلاف الآراء والههم يمنع عادة من الاتفاق على شيء إلا عن سبب يوجبه ولأنّ القول في الدين بغير دليل خطأ إذ الدليل هو الموصل إلى الحق فإذا فقد لا يتحقق الوصول إليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجتمعين على الخطأ وذلك قادح في الإجماع)<sup>302</sup>.

وللزحيلي كلام نفيس في الردّ على ادعاءات المستشرقين ومن تابعهم من الحداثيين في خصوص الإجماع إذ يقول: (للمستشرقين في الإجماع كلام مزخرف، منشؤه التصورات الوهمية، وغايته قلب الحقائق وتشويه الأفكار

<sup>299</sup> جولدتسيهر، دراسات إسلامية، ص.21. نقلا عن: الصديق بشير نصر، التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية، ص.498.

<sup>300</sup> ينظر: عبد العظيم المطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ص.47.

<sup>301</sup> فؤاد عبد المنعم، مقدمة تحقيقه على كتاب الإجماع لابن منذر، ص.35.

<sup>302</sup> عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج:3، ص.263.

الإسلامية، وإيهام الناس بقدرة العلماء على تغيير الأحكام الإسلامية ... وهو كلام مغلوط ومردود بما يأتي:

- إن الإسلام متحرك متطور لا يقف على الإجماع والإجماع لا يمكن أن يحوّر أو يغيّر أصول الإسلام ومبادئه وأحكامه الثابتة، وإنما مهمته تقوية الأحكام، وإظهارها بصورة حاسمة في الأذهان ... وليس للمجتهدين إنشاء أحكام ... فإجماعهم إنما هو قائم على مستند من قرآن وسنة.
- ليس للإجماع معارضة الكتاب والسنة كما فهموا، وإنما الإجماع المقدم على دلالة الكتاب والسنة هو المستند إلى النصوص.
- ليس للمسلمين جعل البدعة سنة كالتوسل بالأولياء، فلم يجمع المسلمون على مثل هذا في أي عصر<sup>303</sup>.

\*\*\*

المطلب الثالث: القراءة التاريخية لتاريخ تأسيس حجية السنة وإلهاداف الحداثيين من تأسيسها.

أولا : القراءة التاريخية لتاريخ تأسيس حجية السنة.

يربط الفكر الحداثي الحجية بما يسمّه القداسة، استنادا إلى أنّ من الثقافة الشعبوية الإسلامية (نصوصا وتجارب وخطابات قد راحت تتعالى في محيط هذه الثقافة ، من حدود الإنتاج والتداول التاريخي لتسكن فضاء تستحيل فيه إلى "مطلقات وأصول" لا يقدر الوعي على مقاربتها " تحليلا ودراية" بل يخضع لسطوتها "تكرارا ورواية"، وهو ما يعني أنّها تستحيل من موضوعات " للمعرفة والتأسيس" إلى مطلقات "للاجترار والتقدّيس"<sup>304</sup>.

وينطلق هذا الفكر أيضا من منطلق دوركايي قائل بأنّ: (القداسة لا تكون كامنة في الأشياء نفسها بقدر ما تضيي ويُلجَع عليها)<sup>305</sup>. وعلى ذلك فهو ينفي أن تكون حجية السنة ملازمة لها وقت صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم، إنّما هذه الحجية مجرد تمثّل لها لحقها عبر الأجيال اللاحقة (فالسنة لم تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة بل كان ذلك تدريجيا بمرور الزمن وبعد أن نسيت مواقف المنكرين ... التي لم تكن لها حظوظ من الانتشار والقبول، لأنّ الدين بما هو مؤسسة اجتماعية لا يسمح بهذه الحرية المطلقة ويقتضي وضع ضوابط تستند إلى حجة أصولية فكانت السنة تلك الحجة)<sup>306</sup>.

<sup>303</sup> وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج:1، ص.587-589.

<sup>304</sup> علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول ، ص.26.

<sup>305</sup> علي مبروك، المرجع نفسه ، ص.25.

<sup>306</sup> عبد المجيد الشريفي، لبنات، ص.154-155.

وإذا كانت القداسة أمر لا حق بالسنة فإنّ الفكر الحدائبي اختلف في تأريخ هذا اللحوق ، مع اتفاهه على أنّ هذه الحجية سلطة مضافة للنصوص فقط، وفيما يأتي بيان لأقوالهم في تأريخ هذه الإضافة:

أ/ عبد المجيد الشرفي:

ذكر الشرفي عدّة محطات رافقت نشوء السنة إلى غاية تتويج حجيتها ، فلقد كان (القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة فترة نشوء السنة ... وبحثها عن مرتكزات ثابتة ومرجعية دقيقة، بينما مثّلت الفترة الممتدة من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع ... الفترة التي شهدت تدوين أهمّ الآثار ... أمّا الفترة الموالية التي تبدأ من القرن الخامس فهي عهد الجمود والحفاظة وفسو التقليد على نطاق واسع)<sup>307</sup>.

ونلاحظ هنا أنّ الشرفي لا يميز بين الآليات المختلفة المنتهجة قصد الحفاظ على السنة، وبين حجتها التي رافقتها مع اختلاف المراحل السابقة الذكر، وقد سبق التأكيد أنّ حجيتها مستمدة من القرآن نفسه، فكيف يكون القرن الخامس هو المحطة التي أدرك فيها المسلمون هذه الحجية؟

ب/ نصر حامد أبو زيد:

يرى أن ابتداء القول بحجية السنة كان مع الشافعيّ (فيكاد القارئ لكتابات الشافعيّ أن يجزم أنّ تأسيس السنة همّ من هموم مشروعه الفكريّ، إن لم يكن بالفعل همّه الأساسيّ ... لذلك لم يكتف الشافعيّ بتأسيس السنة على الكتاب، بل حاول تأسيسها على أنّها جزء عضوي في بناءه من الواجهة الدلالية ... والحقيقة أنّ هذا ... يعتمد في الأساس على تحويل "اللائص" إلى مجال "النص" وتدشينه نصا لا يقل في قوّته التشريعية وطاقته الدلالية عن النصّ الأساسيّ الأوّل "القرآن")<sup>308</sup>.

غير أنّ حصر ابتداء الاحتياج لتأسيس مشروعية السنة في عصر الشافعيّ، يفنّده احتياج من هم قبله من الصحابة والتابعين لها، هذا فضلا عن توارد الأدلة على استخدامها ممن كان قبله على سبيل الحتم والإلزام والمشروعية باعتبارها دليلا ثانيا من أدلة التشريع.

ت/ حمادي ذويب:

يربط هذا الباحث تاريخ ابتداء القول بحجية السنة النبوية بابتداء القول بالعصمة النبوية، (فإذا كانت المستويات التي ارتبطت العصمة بها في تاريخ المسلمين متعددة ... فإنّ عصمة النبيّ على مستوى التبليغ يضمن حجية السنة ... على أنّ مبدأ عصمة النبيّ أو الأنبياء لم تتبلور إلا بعد القرن الثاني)<sup>309</sup>.

<sup>307</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص.115.

<sup>308</sup> نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص.54.

<sup>309</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص.822.

غير أنّ ربط حجّية السنة بالعصمة يفيدنا في إرجاع ابتداء تأريخها بابتداء بيان القرآن بالسطوع ، على اعتبار أنّ العصمة مرتبطة بالمعجزة التي هي عنوانها، (فبيان القرآن دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته، وهما معا في ارتباطهما وتكاملهما يؤسسان "المعقول" الديني العربي ضدا على اللامعقول "العقلي" الذي يعني ، على مستوى الخطاب القرآني ... إنكار النبوة)<sup>310</sup>.

ومن خلال ما سبق عرضه يمكن الوصول إلى النتائج الآتية :

- اختلاف الحدائين في تحديد تاريخ ابتداء القول بحجّية السنّة، اختلافا لم يدعّمه أيّ مستند تاريخي، كما هو الحال في شأن النصرانية التي اقرّت عقائدها وثوابتها من مجمّع نيقية<sup>311</sup>، وبذلك يبطل زعمهم بتأخر تأسيس حجّية السنّة، وإلا فهم مطالبون بإقامة دليل قطعيّ على ذلك ، وإلا عدّ كلامهم تخميّنا لا مستند له.

- سكوتهم عن الموقف الرسمي الذي حدّده أهل الاختصاص في هذا الشأن، وعدم إعطائهم له أيّ اهتمام رغم أنّ أدلته هي القويمة والصامدة أمام حملة نقدهم، مما يعني تغييا ممنهجا هدفه تهميش السائد، وتسييد المهمّش.

- لم ينكر الحدائيوون أثناء تأصيلهم تاريخ ابتداء القول بحجّية السنّة وجود نصوص السنّة، مما يعني أسبقية النصوص على هذه الحجّية عندهم، وإذا كان وجود نصوص السنّة سابق لوجود القول بحجّيتها فلا معنى للبحث عن تاريخ ابتداء القول بحجّيتها، لأنّها دالة بنفسها على حجّيتها، وكان الموقف الصحيح هو البحث عن تاريخ ظهور هذه النصوص.

ثانيا: القراءة التاريخية لأسباب وأهداف الحدّثين من تأسيس حجّية السنّة.

يعوّل الفكر الحدائين في قراءته لأهداف الحدّثين في تثبيتهم لحجّية السنّة على مخرجات ومقررات بحوث الأنثروبولوجيا المعاصرة التي لا تؤمن بوجود دين خارج سيطرة المعطيات السياسية والاجتماعية (بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويره طبقا للحظة تاريخية قادمة)<sup>312</sup>.

إنّ هذا السعي الحثيث من الحدائين يقصد منه إثبات ما أثبتته الأوروييون مع تراثهم من اكتشاف التواطؤ بين السلطتين الدينية والسياسية، مما يجعل حرية التفكير في السلطة الأولى بنقدها وإثبات تاريخيتها أمرا في متناول الجميع نظرا لانغماسها في السياسة وتأثرها بمطالبها<sup>313</sup>.

310 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.140.

311 مجمّع نيقية: هو مجمع دعا إليه الإمبراطور البيزنطي " قسطنطين" في عام 325 م، تم فيه مناقشة الطبيعة الألوهية للمسيح وإقرار عقيدة التثليث. ينظر: (وول ديورانت، قصة الحضارة، ج:11 ص.394).

312 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.24.

ولما لم يجد الفكر الحداثي العربي مقابلا للمؤسسات السياسية والدينية النافذة التي ثارت الحداثة الغربية عليها في بيئتها، فحاول افتعال وتركيب نموذج لتلك المؤسسات وعمل على تحميلها مسؤولية اختلاق المعارف الدينية وفي هذا الصدد يقول الشرفي: (وينبغي أن نؤكد في البداية أنّ وجود المؤسسة الدينية- مهما كان الشكل الذي تتخذه- ضرورة تاريخية تفرضها مقتضات تجسيم الدين في واقع الحياة ... [ولقد كان] انفصال الدولة الأموية وسائر الدول الإسلامية من بعدها عن الأسس التي ميّزت الخلافة الراشدة بداية منشأ المؤسسة الدينية في الإسلام)<sup>314</sup>.

إن هذا الموقف القائم على (تفسير الدين والعقائد تفسيراً سياسياً، بمعنى أنها نشأت وبنيت على منطلقات سياسية وصراعات طبقات ومصالح وقوى متصارعة، دون مراعاة للمنطق التعبدي، من الأمور التي يكاد يتفق عليها المفكرون الحداثيون العرب)<sup>315</sup>، ولو استعرضنا جملة أقوالهم في تعداد الأسباب التي جعلوها الباعث على تأسيس حجية السنة لوجدناها تنحصر فيما يأتي:

**أ/ السبب الأول:** تهميش الفئة المثقفة والعارفة بالسنة النبوية من قبل أصحاب النفوذ، مما جعل لجوءها إلى التفرد برواية الحديث وسيلة لإعلاء مكانتها الاجتماعية وتحقيق نفوذ مُوازٍ للنفوذ السياسي. وفي هذا الصدد يقول الشرفي: (هؤلاء العلماء كانوا في أغلبهم من الموالي تعلموا العربية تعلمًا ولم تكن هي لغة آبائهم وأجدادهم ووجدوا في الاهتمام بالعلوم الدينية مجالاً لتحقيق ذواتهم وإبراز مواهبهم وهم الذين تمّ إقصاؤهم عن مراكز المسؤولية السياسية التي استأثرت بها العنصر العربي سواء في مراكز الخلافة نفسها أو في الأقاليم الإسلامية ... ونظراً إلى ما كان للدين من منزلة في النفوس فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنوية تعوّضهم عن السلطة السياسية التي حرّموا منها)<sup>316</sup>. ثمّ نجده بعد الإقرار يستنجد بنصّ لابن خلدون يؤكّد فيه أن أكثر حملة علم الحديث من العجم والموالي، متناسياً أنّ بعد طلبه الحديث وأئمتهم عن السلطة السياسية هو أسمى مطالبهم، وبه تتحقق كمال عدالتهم.

**ب/ السبب الثاني:** التعصب للجنس العربي والرغبة في المحافظة على لغتهم: فلما تأثر كثير من الحداثيين العرب بتيار العصبية القومية حاولوا إسقاط هذا المخزون الشعوري على غيرهم، فتوهّموا أنّ كلّ محاولة رامية للإشادة بضرورة تعلم العربية في سبيل الفهم الصحيح للدين ما هو إلا انعكاس ضمني لروح القومية والتعصب للجنس العربي، ومن هنا جاءت فكرة تأسيس السنة النبوية كإحدى الطرق لإضفاء المشروعية والقداسة على هذه

313 ينظر: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج: 6، ص: 254.

314 الشرفي، لبنات، ص: 69-71.

315 فهد القرشي، منهج حسن حنفي، ص: 504.

316 الشرفي، المرجع السابق، ص: 71.

اللغة، ومن ثمّ حصر سبيل فهم القرآن عليها باعتبارها اللغة الثانية الشارحة للمقصود الرباني الأول، وفي هذا الصدد يقول نصر حامد أبو زيد: (وفي دفاع الشافعي عن القرآن، وإنكاره التام والمطلق أن تكون به ألفاظ غير عربية، يبدو الدفاع منصبا على اللغة العربية ذاتها... وي طرح الشافعي في هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربي اتساعا يجعل من المستحيل الإحاطة به... وإذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع... فإنّ تفسير القرآن في ظلّ تصوّره المشار إليه للغة يبدو صعبا لكنّ السنة تقلّل إلى حدّ كبير تلك الصعوبة، وتجعل المستحيل ممكنا، وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية، تساعد في إطار اللغة -اللسان العربي- على إمكان فهم النص القرآني، وتتأسس من ثمّ مشروعيتها لا في كشف دلالة القرآن فحسب بل في تشكيل الدلالة)<sup>317</sup>.

ويرى الحداثيون أن الاعتزاز بالجنس العربي هو الباعث على اختلاق حجية السنة كي تناصر هذا الجنس وتدعو إلى تقديسه وبذل الاحترام والتقدير الكبير له ومن هنا يقول الباحث حمادي ذويب: (إن خلفية دفاع الشافعي عن اللغة العربية رغبة في نقاء لغة قريش وتأکید هيمنتها على لغات اللسان العربي وعبر الشافعي عن انخيازه للقرشية بطرائق متعددة ذلك أنه يحتفى احتفاء خاصا بالمرويات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة. وأهم صور التعبير عن هذا الانخياز أنّه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع العباسيين مختارا راضيا خاصة بعد أستاذه مالك بن أنس)<sup>318</sup>.

غير أن الباحث ما يلبث أن يناقض نفسه حين صرّح أنّ الشافعيّ يمقت الحكم العباسي بداعي انخيازهم للفرس ونفورهم عن الجنس العربي إذ يقول: (وقد كره الشافعي من العباسيين تعصّبهم للفرس وتخليهم عن العرب، وإثر تولي المأمون الخلافة سنة 189هـ رحل الشافعي إلى مصر سنة 199هـ وكان اختيار مصر بالذات لأن واليها في ذلك الوقت كان قرشيا هاشميا)<sup>319</sup>.

وإذا علمنا أن ولاة الخلفاء العباسيين لا يدينون إلا بالاتجاهات الفكرية لخلفائهم، أدركنا عظم الفرية التي ساقها الباحث تجاه الشافعي في محاولة يائسة للتبرير السياسي لرحلته العلمية التي قام بها إلى مصر، وذلك عن طريق افتعال نزاع وهمي بين الوالي العروبي والخليفة ذو الإتجاه المعادي له.

**ت/ السبب الثالث:** الرغبة في الانتصار للرأي أو الموقف السياسي أو العقدي: وفي هذا الصدد يقول أركون: (ومن الجدير بالذكر على الخصوص، أن الأدب اللاهوتي الديني للجماعات المعينة -السنة، الشيعة، الخوارج- أثناء هذه الصراعات قد أتم عملا جسيما من إضفاء القداسة والتعالي. إنّ أشدّ الصراعات انتهاكا

<sup>317</sup> نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص. 59-60.

<sup>318</sup> حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص. 75.

<sup>319</sup> حمادي ذويب، المرجع نفسه، ص. 75.

للمقدسات، وأكثرها عنفا ومادية، قد ربطت برهانات دينية لإنقاذ فكرة الاستمرار والأمانة والدين الحق، بالنسبة إلى النموذج الافتتاحي المفترض أنه محدد في القرآن وفي عمل النبي صلى الله عليه وسلم).<sup>320</sup> إنَّ ما جعله أركون من المباحث التي عنى المحدثون ببحثها والمحافظة عليها، ما هو إلا استقرار لـ"الشعور العقيدة والمذهب" الخاص برواة الحديث، وحتى يسلم له بصحة استنتاجاته لا بد أن يقدم لنا براهين تكون سليل تجربة حسية أو حدسية من واقع الممارسة النقدية للمحدثين، وإلا كان كلامه مجرد تعميم غير مدلل عليه.

### ث/ الرد على هذه التسيببات:

إنَّ المتأمل في هذه الأسباب الثلاث التي رصدها الفكر الحديث في سبب تأسيس حجية السنة يلحظ عنها ما يأتي:

- غياب وحدة موضوعية عن سبب تأسيس حجية السنة النبوية من قبل المحدثين.
- تناقض بعض هذه الأسباب في تفسير سبب تأسيس حجية السنة، خاصة بين السبب الأول والثاني.
- عدم نخوض هذه التفاسير في تبيان وتفسير الحجة العلمية التي رافقت عملية التأسيس لهذه الحجية.
- عدم تقديم حجج وأدلة على كل سبب أورده في تفسير تأسيس حجية السنة، عدا كلام عام وفضفاض تنقصه الدقة والحجة العلمية.
- السكوت عن التفسير الديني التراثي المرتبط بالأمر القرآني والنبوي القاضي بحجية السنة. وهذا ما يجعلنا نحكم بوهاء المستندات الحديثة، وتأكد لنا زيف هذه الدعاوى.

\*\*\*

ومما سبق أمكن التأكيد على أن الشهود التاريخي والشهود الدلائلي من قرآن وسنة قضى بما لا يدع شكاً على أن السنة حق ووحى رباني، ولم يكن للسنة وجود غير تلك الأحاديث النبوية التي تناقلها المحدثون جيلاً عن جيل من لدن الصحابة إلى غاية تدوينها في أسفار وأعمال التدوين، غير أن اتساع العملية التدوينية وكثرة شهودها التاريخي، قد أثار ريبة في نفوس الحداثيين لما لهم من فرط حساسية تجاه كل ما هو تراثي، فجعلوا من هذه الكثرة معولاً للطعن بدل التحقق التاريخي، وهذا ما يستبينه المبحث التالي بعون الله وكرمه.

<sup>320</sup> محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص. 109.

المبحث الثالث: القراءة التاريخية لكثرة رواية الحديث النبوي.

يكاد يطبق أعلام الفكر الحدائبي العربي المعاصر على اعتبار الخبر والرواية هي السلطة الأصل التي تقوم عليها بناء المرجعية المعرفية الموحدة في الفكر الإسلامي التراثي، فالباحث في هذا الفكر يواجه (قارة ايبستيمولوجية كاملة يتركز البحث فيها حول محور رئيسي هو "الخبر" وبالتالي مدى سلطته)<sup>321</sup>. وهذه القارة ايبستيمولوجية، بقدر ما تحتل مركزية في التأصيل المعرفي الإسلامي، فإنها ترتبط بمظهرين شكلا محور البحث التاريخي الحدائبي:

أما الأول منهما: فهو ارتباط الخبر بشكل عضوي، بما يعرف بالحديث النبوي، فهو المادة الأصل والخام للسنة النبوية التي تمثل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي.

أما الثاني: استمداد كل أنظمة المعرفة البيانية والعقلية الإسلامية من مخرجات البحث الحديثي. ولقد استشعر الجابري هذا التعاضد المعرفي فقال: (وإذا كان علماء الأصول قد أخذوا معظم ما يقررونه في هذا الموضوع من علماء الحديث، فإنهم قد أضفوا على أبحاثهم ومناقشاتهم طابعا أصوليا فاهتموا بما يؤسس سلطة الخبر... علما أن المقصود عندهم بـ "الخبر" هو الحديث غالبا... كذلك اللغويون والنحاة اعتمدوا على ما قرره أهل الحديث في الموضوع نفسه)<sup>322</sup>.

وإذا كانت الحدائبة العربية على غرار نظيرتها الغربية ترفض رفضا قاطعا (لأيدولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها، وتضيق عليه الخناق)<sup>323</sup>، فقد حاولت بعث الهوامش التي تمايزت عن مظاهر مركزية التأسيس لعلوم رواية الحديث، وحاولت تنصيبها أصلا يحتج به على مناهج النقاد في الرواية الحديثية، من خلال بعث سياسة التنازع المشروع في القراءات المؤولة للمشروع الروائي الحديثي، بحجة (تجنيب العقل التورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة، لأن إنتاجات هذا العقل سينقلب بدوره إلى سياج دوغمائي مغلق)<sup>324</sup>.

إن هذا السياج الدوغمائي المنيع يفترض عملية خلخلة تقتضي تغيير موضوعة مكانة الرواية الحديثية، وذلك يجعلها محايدة بناء على أن (الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني محدد تماما وداخل إطار معنوي مضبوط

321 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 117.

322 محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص. 117.

323 فتحى التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحدائبة وما بعد الحدائبة، ص. 304.

324 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 15.

بشدة من قبل الخبراء ... إنّه لا يتمثل كلّ شيء ، وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية<sup>325</sup>.

إنّ من أبرز المعايير التي تفرض هذا الحصار الدوغمائي وتقتضي محاينة تاريخية للرواية الحديثة - بحسب الفكر الحديثي - ما يعرف بـ "كثرة الرواية" ، فهي بقدر ما تمثّل مظهرا من مظاهر التوارث العلميّ وتحصيل الشهود والحضور التاريخي - بحسب المحدثين - ، بقدر ما تثير إشكالات حول طبيعتها الإيستيمولوجية، أو بالأحرى مدى انفصالها عن القوادح التي تجعل منها حدثا تاريخيا يقتضي مراجعة تامة للحتميات والإكراهات السياسية والاجتماعية والأيدولوجية التي مهّدت لهذا الفعل التدشيني.

يشير نصر حامد أبو زيد إلى بعض تلك العوائق الأيستيمولوجية، التي تقهر الزعم التقليديّ حول طبيعة الشهود التاريخيّ ويصف الوضع المتضخم للرواية الحديثة فيقول : (كانت عمليات الحو والإثبات تلك تتم على جميع المستويات ... فعلى مستوى الأدلّة الدينية النصّية، كان مجال الحديث النبويّ الذي يعتبر مصدرا ثانيا للمعرفة الدينية يتسع للمرويات ... حتى تضخمت الأحاديث تضخما أرهق العلماء)<sup>326</sup>.

إنّ هذا الوضع الإشكاليّ، هو ما حدا بالفكر الحديثي لمحاولة قبوله كثرة الرواية ضمن أوعية النقد التاريخي في إطار رؤية نقدية بقدر ما تتسم بالغرابة المنهجية عما هو متداول تراثيا، بقدر ما تفتح أسئلة حول مشروعيتها ، ومدى صلاحية أنظمتها النقدية لقراءة هذا الموضوع قراءة نقدية موضوعية ومنصفة.

والكثرة في الرواية مصطلح فضفاض أثاره الفكر الحديثي ولم يعط له دلالة واضحة، ويمكن أن يقصد به الاتساع في نقل ما أضيف من قول أو فعل إلى النبي صلى الله عليه وسلّم. وهذا الاتساع له عدّة مظاهر، منها : كثرة الطرق والأسانيد للحديث الواحد وصولا إلى الكثرة المتكاثرة لأسانيد كلّ الأحاديث المروية في كتب الرواية. ومنها كثرة المتون والأحاديث بغض النظر عن طرقها وأسانيدها. والكثرة في الرواية أمر نسبي، يخضع لعدّة اعتبارات خاصة منها ما يتعلّق بالصحة. ولما كان البحث الحديثي لم يفصل الكلام عن نوعية هذه الكثرة يبقى كلامنا في البحث عاما دون تخصيص.

إنّ محاولة موضعة الفعل التدشيني للرواية في الفعل التاريخي المقترن بحدود المنشأ الزماني والمكاني لهذه الكثرة، لا بدّ وأن يقترن بما يعرف بالتأويلية، انصهارا فيما يعرف بالتاريخية التأويلية (وقد تستطيع هذه التاريخيّة التأويليّة أن تمارس هذا الدور الإيجابي عن طريق خلخلة الحس العام المشترك، وخلخلة التفسيرات أحاديّة المعنى لنصّ ما لصالح مقارنة قراءة أكثر انفتاحا تسمح بوجود إمكانات متعدّدة لقراءة ذلك النصّ)<sup>327</sup>.

325 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 20-21.

326 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص. 136.

327 محمد فاضل وآخرون، قضايا في الفقه والتشريع الإسلامي ، ص. 54.

ومن منطلق هذه الخلخلة والزعزعة استوى الفكر الحدائبي على تأوليتين اثنتين لموضوع كثرة الرواية الحديثة، وهي:

- تأويل الكثرة بالوضع.
  - تأويل الكثرة بإدراجها في سلم السلبات في نظام الاستدلال الاستقرائي.
- وفيما يأتي نصب الكلام في الحديث عن وجهي التأويل هذين:
- المطلب الأول: تأويلية الكثرة بالوضع والرد عليها.**

**أولا : تأويل الكثرة بالوضع.**

استشكل الفكر الحدائبي الوضع الإبستمولوجي للحديث النبوي، ذلك أنّ حقيقة الخبر عند أرباب هذا الفن من المحدثين والفقهاء هو قيامه على مفهوم الصدق والكذب المنطقي، بينما المشكلة الحقيقية -عندهم- ليست كذلك، وإنما تتمثل في الصحة والوضع، ومن هنا يقول الجابري : (المشكلة الإبستمولوجية الأساسية التي يطرحها "الخبر" في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب، بالمعنى المنطقي في الحقل المعرفي البرهاني ، بل مشكلة الصحة والوضع . ذلك أن " الخبر" كمعطى لغوي : لفظ ومعنى ، وهما يؤخذان معا كأصل أي كسلطة مرجعية "اللفظ بالنسبة للغة والنحو، والمعنى بالنسبة للفقه والكلام" ولذلك فلا مجال لإخضاعه لمقولة الصدق والكذب)<sup>328</sup>.

والسبيل نفسه قد سلكه الشرفي، وذلك بدعواه لإعادة النظر في قضية صدق الخبر وكذبه، لتلبسه بعوامل نفسية يصعب الكشف عليها وقت الرواية والتدوين، فقد أبانت العلوم الحديثة أثرها البالغ في التأثير على المروري صحة ووضعا فيقول : (وإنما العيب كلّ العيب على من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم النفس في العقود المتأخرة والتي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين الساطعة عن الدوافع المتعددة الكامنة وراء عملية إخبار الإنسان عن ذاته وعن غيره وعن أسباب الخطأ الذي يعتري الخبر عن حسن نية وعن غير قصد مما يحمل حملا على إعادة النظر جذريا في مفهومي الصدق والكذب كما يتصورهما القدماء)<sup>329</sup>.

ومن هنا يستغرب الحدائبيون من وفرة كتب السنة وكثرة المرويات فيها، ذلك أنّ مدوّناته لم تكن موجودة في القرون الأولى، ثم توالى تأليفها في القرن الثالث والرابع، إلى أن ظهرت الموسوعات الكبرى الحديثة الجامعة للأحاديث في القرن الخامس والسادس والسابع، ومن هنا يتساءل العروي قائلا: (أيّ حديث كان يروى عن أقوال وأفعال النبي طوال القرون الأولى ، لا في دمشق أو في مكة بل في المناطق النائية مثل أرمينية والمغرب.

328 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.116.

329 الشرفي، لبنات، ص.140-141.

على أيّ سند كان يعتمد الخلفاء والأمراء والقضاة طوال القرون الثلاثة الأولى عند الفصل في النزاعات الكبيرة والصغيرة التي كانت تعرض بين المسلمين وعندهم على طول وعرض مملكة توازي في مساحتها وعدد سكانها إمبراطورية الرومان<sup>330</sup>.

ولا يوجد مستمسك تراثي يلجؤون إليه سوى الاستمساك بقضية الوضع ، فجعلوها ظاهرة شائعة ذائعة على كلّ المستويات، ويؤكد جمال البنا ذلك قائلاً: (إنّ وجود مئات الألوف من الأحاديث الموضوعية لفترة طويلة أثر - حتى بعد غربلتها إلى عشرات الألوف - على المجتمع الإسلامي تأثيراً عميقاً لأنّ غربلة هذه الأحاديث اقتترنت بتأسيس علوم الحديث المقررة. فكان أثر الغربة كمياً أكثر مما كان نوعياً لأنه سمح بدخول الألوف من الأحاديث الموضوعية في إطار الشرعية التي قامت عليها أصول الفقه، ومن هنا فإنّ غربلة الأحاديث بطرق الجرح والتعديل، والهبوط بها من مئات الألوف إلى عشرات الألوف لم تنجح في إعادة الأمور إلى نصابها - أي الاعتماد على القرآن - ولكنها نجحت في إبعاد أسوأ اللوثات والانحرافات)<sup>331</sup>.

ويقول في موضع آخر: (بانتصاف القرن الثاني حتى كان العالم الإسلامي يمجج بفيوض متلاطمة من الأحاديث تصل المليون عدداً... وانصببت جهود علماء الإسلام عليها بحثاً وتنقيهاً وغربلة، ثم ترتيباً وتصنيفاً لاستخراج الأحكام، وبذل العلماء في هذا جهوداً مضنية، ووضعوا أسس علم جديد وقعدوا القواعد، وعينوا المعايير وظهر دهاقنة الحديث، يحيى بن معين، والمديني، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه... الخ، ولكن ما انتهينا إليه من دراسة تؤكد أن الخرق قد اتسع على الراتق، وأن جهابذة الحديث قد دق عليهم كثير من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية، فسمحوا بوضعها في كتب الصحاح)<sup>332</sup>.

وهذا هو الموقف الذي أعجب محمد شحرور، فأراد أن يقف موقفاً حازماً من السنة فقال: (فحين يقولون إن الحديث النبوي كما هو مكتوب في كتب الحديث بين أيدينا وحي، ويثبت بعد ذلك بالبرهان وجود خطأ أو تناقض في أحد هذه الأحاديث وما أكثرها، فهم يبذرون القضاء على الحديث النبوي كلّ، صحيحه ومتناقضه، وبالتالي يقضون على النبوة، أمّا نحن فتعليقنا على هذه الأحاديث: " كذب الرواة وصدق الله ورسوله"، إن علينا... أن نقف من هذه الأحاديث موقفاً جدياً، وأن نعيد النظر فيها، ونعرض ما يتعلّق منها بالأحكام على كتاب الله، نستبعد ما يتعارض معه ونبقي على ما بقي للاستئناس، حيث سيتمّ استبعاد كل أحاديث الرقاق والغيبات والإخبار عن المستقبل وفضائل الأمكنة)<sup>333</sup>.

330 العروي، السنة والإصلاح، ص.128.

331 جمال البنا، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص.18.

332 جمال البنا، المرجع نفسه، ص.14.

333 محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.161.

ثانيا: الرد على هذه التأويلية.

إنّ تأويل الكثرة بالوضع: وتفسيرها به، يطرح عدّة تساؤلات واعتراضات منهجية وعلمية ولو من وجهة نظر تراثية على الأقل، ويمكن بيان ذلك فيما يأتي:

أ/ الوضع في الحديث قضية مفكر فيها في الفكر التراثي.

ينطلق الفكر الحديث في تناوله لقضية تفسير الكثرة بالوضع، مغفلا قضية أساسا في عمله التفكيكي، وهي أنّ قضية الوضع قضية مفكر فيها في الفكر التراثي، وتحتل مجالا خصبا في البحث والتنقيب الحديثي، ومن هنا أدرجوه في دراستهم النظرية، واستبعدوه من مصنفاتهم الصحيحة، بل إنهم جعلوه من الرواية تجوزا، ومن هنا يرر السخاوي هذا الإطلاق بأنّه: (بالنظر لما في زعم واضعه، وأحسن منها أنه لأجل معرفة الطرق التي يتوصل بها معرفته، لينفى عن المقبول ونحوه)<sup>334</sup>.

وإذا كان المحدثون قد أكثروا من نقل الروايات، فقد كانت منهجيتهم تقتضي الكلام في كلّ رواية على حدّتها، ومن هنا كان من المنهجيّ الكلام عن هذه الكثرة، باعتبار آحاد الروايات المؤدية للكثرة، لا الكلام عليها إجمالا دون تطرّق لهذه التفاصيل، واستبعاد ما استبعده المحدثون من مجال بحثهم. ومن هنا تتأكد لنا مقولة الباحث "محمد المزوغي" أن التاريخية الحديثية تسعى للإيهام (بأنّ العالم الإسلامي لم يستطع إدراك ما فكّروا فيه هم، وأنّ جميع التفاسير والتأويلات ... التي أنتجها علماؤنا القدامى فاسدة، نظرا لعدم تمكنهم من فكرة التاريخية ومن استخدام مناهج العلوم الإنسانية ... من السهل التعميم، ولكن من الصعب الدخول في التفاصيل، واللامفكر فيه الذي استحدثوه كان قد فكّر فيه بدقة علماء الإسلام في القرون الخالية)<sup>335</sup>.

ب/ السنة هي علم طائفة مخصوصة من الناس :

يتصوّر الحديثيون أنّ رواية وتدوين السنة النبوية علم شائع وذائع بين كلّ الناس، متناسين في الوقت نفسه أنّه علم طائفة مخصوصة من الناس تتمثّل في علماء الحديث، منذ عصر الصحابة إلى غاية تدوينه وحفظه في المصنفات المشهورة. يقول العروي ( توجد إذن في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية إلى إقامة ظاهر الشرع . كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون ، هم حفاظ الشريعة ، القائمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذن من منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ... انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتمدة وفي الوقت نفسه إقصاء المنتسب إليها دون حق)<sup>336</sup>.

334 السخاوي، فتح المغيب، ج:2، ص.99..

335 محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.233.

336 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.208.

لذا فلم تكن الرواية متروكة إلا لمن اتصف بشروط العدالة والضبط والإتقان، تحت الرقابة الشديدة لحفاظ الحديث وعلمائه، الذين غالبا ما تكون لهم مدارس يرصدون فيها أي محاولة لتزييف السنة، ويسهرون على تنشئة جيل يخلفهم، يحمل عنهم عبء رواية الأحاديث، من لدن الصحابة إلى غاية استقراره في المدونات الحديثية.

### ت/ فاعلية الوجدان والسلوك معتبرة في إطار خصوصية فعل الرواية:

إنّ ما لم يلتفت إليه الفكر الحدائبي أن فاعلية الوجدان والسلوك واللاوعي، بقدر ما تحمّز المدارك على فعل الوضع فإنها تحمّزه على توقيه. ولا يستدل على رجحان أحدهما إلا بقرينة تغليبية تقهر الاعتقاد وتميل به إلى صحته، ولو تتبعنا الفعل الوجدانيّ الغالب على الطائفة المخصوصة بنقل الروايات لأدركنا أن فاعلية الوجدان التي تقهرهم على فعل الوضع وتمنعهم من ذلك أغلب وأقوى رجاحة، ومن هنا يقول المعلّم مصورا لتجذّر هذه الخبيصة في الحدّثين: (فمن تدبر أحوال القوم بان له أنه ليس العجب ممن تحرز عن الكذب منهم طول عمره وإنما العجب ممن اجترأ على الكذب، كما أنه من تدبر كثرة ما عندهم من الرواية وكثرة ما يقع من الالتباس والاشتباه وتدبر تعنت أئمة الحديث بان له أنه... ليس العجب ممن جرحوه بل العجب ممن وثقوه)<sup>337</sup>.

وإنّ ما مال الحدّثيون لتغليبه من ترجيح موقف الوضع في الأحاديث مأخوذ من تمثّل مخصوص طبع الثقافة الغربية تجاه الأمة الإسلامية، من تصوّر انتشار الكذب والزور والبهتان بين الطبقات العاملة والعامية حتى في أخصّ من وصفوا بالعدالة والبعد عن التزييف والتبديل بينهم، وهذا ما أثار حفيظة المستشرق "توماس كارليل"<sup>338</sup> قائلا: (لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدّن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظن من أن دين الإسلام كذب، وأن محمداً خداع ومزور، وأن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة... أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها الملايين الفاتئة الحصر أكذوبة وخذعة؟! أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً، ولو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الزواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث)<sup>339</sup>.

337 المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ص. 209-213.

338 توماس كارليل: (1881-1795) مستشرق اسكوتلاندي، من أشد المعجبين بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، من آثاره؛ الأبطال - الثورة الفرنسية. ينظر: (نجيب العقيقي، المستشرقون، ص. 481).

339 خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النبوية، ص. 21.

ث/ كثرة الرواية لا ينفي وجود أصلها، وتأخر ظهور المدونات لا ينفي وجود الحديث وتداوله: لقد سبق الإشارة إلى أنه قد تراكمت وتزامنت عملية رواية الحديث مشافهة وعملية كتابته في الصحف، ومن هنا يؤكد العروي أنّ (أحاديث الرسول قد قيّدت في كنانيش منذ عهد الرسالة... وهذا ما توصل إليه البحث المعاصر، عكس ما كان يظنه الاستشراق الأوّل)<sup>340</sup>.

ولهذا فالمدونات الحديثية المتأخرة لم تأت من فراغ، بل كان لها أصول كتابية تستند إليه، ومن هنا يقول المستشرق "غريغور شورل": (وخلال ما يقرب من مائة عام تمّ نقل المعرفة... بالاعتماد على التواصل الشفهي بين الشيخ والتلميذ، وهذا لا يعني أنّ اللجوء إلى الكتابة كان مقصيا من مسلسل التطور هذا، وذلك منذ مرحلة مترامية في القدم، بل ومنذ البداية، وذلك على الرغم من مختلف الانتقادات التي وجهت لاستعمال الكتابة. فالمكانة المخصصة لهذه الأخيرة لم تتوقف عن الاتساع على مرّ الأزمان)<sup>341</sup>.

أما احتمال وضع الأحاديث في القرون المتأخرة فينتفي انتفاء قاطعا لما نعلم أنّ المحدثين قد أعلنوا أن لا وجود لأحاديث جديدة تعطى درجة الصحة بعد طبقة الأتباع -أي بعد المئة الأولى-، ومن هنا قال الذهبي: (الحقّاط الثقات، إذا انفرد الرجل منهم من التابعين، فحديثه صحيح. وإن كان من الأتباع قيل: صحيح غريب. وإن كان من أصحاب الأتباع قيل: غريب فَرْد. ويُنْدَرُ تفرّدُهم، فتجدُ الإمامَ منهم عنده مِثْنا ألف حديث، لا يكادُ ينفرد بحديثين ثلاثة. ومن كان بعدهم فأين ما ينفردُ به، ما علمتُه، وقد يُوجَدُ)<sup>342</sup>، وقال البيهقي: (فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره)<sup>343</sup>.

وهذا دليل على انحصار كثرة الرواية في حدود تابعي الأتباع، أما من جاء بعدهم فلم يؤثر عندهم انفرادهم أو إتيانهم بحديث جديد لم يكن متداولاً عندهم، وإن حصل فهو مردود لا يعدّ من قبيل الصحيح.

ث/ كثرة الرواية ينبغي مقاربتها بآليات تركّب الفكر لا آليات تركّب العقل:

لقد سبق الإشارة إلى أن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الفكر الحداثي، هو محاولة مقارنته الآليات التي يتركّب منها الفكر، بالآليات التي يتركّب منها العقل، فبدلاً من أن يقيّم الفكر الحداثي بالغايات التي وجد من أجلها<sup>344</sup> وهي الحفاظ على كلام النبي كما نطق به وفعله، راح يبحث عن الأسس العقلية الشفاهية المطبّقة

340 العروي، مفهوم التاريخ، ص. 220.

341 غريغور شورل، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص. 219.

342 الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص. 77.

343 ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص. 121.

344 ينظر: سايون كلارك، أسس النبوية، ص. 180.

على عموم المجتمعات البدائية فسحبها على فئة مخصوصة من الفئات العاملة الإسلامية، محتجا على أنّ مفهوم (الرواية لا ينفصل عن مفهوم الحديث بمعناه اللغوي [أي الرواية الشفاهية] ... لكن هذا لا يعني أنّ مقصود الرواية الحديثية هو الرواية ذاتها ... فهي رواية حديث منسوب إلى نبيّ يخشى الراوي تحوير معنى وتحريف لفظ حديثه. كلّ ما يمكن أن يقال، والحال هذه، هو أنه إذا وجد في المجتمع الإفريقي [مثلا] جماعة تشبه في هيئتها ودورها جماعة الحفاظ، وكان لها ضابط يضمن استمرارها، فلا بدّ أن يكون ذلك الضابط شبيها بمنهج المحدثين المسلمين. أما تطبيق المنهج على المجتمع الإفريقي بالسحب والتعميم، لأنه مجتمع أمّي كما كان المجتمع العربي إبان الرسالة، فإنّ ذلك يولّد معرفة لا تتعدى ما نقرأ في كتب الآداب الإسلامية)<sup>345</sup>.

### ج/تأويل الكثرة بالوضع فيه انتهاك لكلّ العناصر الإيجابية للسنة:

لم ينظر الفكر الحدائبيّ إلى السنة على أنّها الامتداد الطبيعيّ للفكر الفقهي الذي أنتج من خلالها واستفادت منه كلّ الأمم على حدّ سواء، ولم ينظروا إلى السنة على أنّها الكفيلة بضمان الوحدة الفكرية للمسلمين طيلة أربعة عشر قرن، ولم ينظروا إليها على أنّها من كفلت التميز الثقافي للمسلمين، ولكن ما يلاحظ على هذا الفكر ( أنه يختفى تحت عباءة البحث عن اللامفكر فيه داخل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعا من الانتهاك لكل عناصره الايجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ)<sup>346</sup>.

المطلب الثاني: تأويلية الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي والرد عليها.

أولا : تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

ويقوم هذا المنهج عموما على ما جاد به المفكر "محمد باقر الصدر"<sup>347</sup> في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" من خلال ما أسماه بمبدأ التوالد الذاتي للمعرفة. وتقوم نظريته على رفض مخرجات المذهب العقل والتجري على السواء، ذلك أن (المذهب العقلي ... حاول أن يفسر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحتها من الناحية المنطقية بأنّها: إما أن تكون معارف أولية تعبّر عن الجانب العقلي القبليّ من المعرفة البشرية، وإما أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعي . وخلافاً لذلك يؤمن المذهب الذاتيّ بأنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم ... مستنتج من معارفنا الأولية بطريقة التوالد الذاتي)<sup>348</sup>.

345 العروي، مفهوم التاريخ، ص. 220.

346 مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 123.

347 محمد باقر الصدر: (1935-1980) مفكر ومرجع شعبي عراقي من مؤسسي حزب الدعوة العراقي الحاكم الآن، تأثر في بداية

حياته بحركة الإخوان المسلمين، ثم بالثورة الإيرانية، وأعدمه نظام الراحل صدام حسين بتهمة التخابر مع إيران، من مؤلفاته: فلسفتنا -

الأسس المنطقية للاستقراء. (ينظر : <https://ar.wikipedia.org>)

348 محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص. 117-118.

ويتساءل الصدر عن طريقة التحصل على هذه المعرفة ، فيجيب قائلاً : (إنّ كلّ معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين: إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نمو، الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، غير أنّ طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين)<sup>349</sup>.

إن تنمية الاحتمالات بالطريقة الاستقرائية ، يقوم على العلم الإجمالي، والعلم الاجمالي يقوم على استيعاب الاحتمالات حتى تقارب 100% فيتحوّل النمو الاحتمالي إلى درجته الأخيرة وهي اليقين<sup>350</sup>.

ويطرح الصّدر قضية التواتر نموذجاً ل(قضية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجريبية والحدسية)<sup>351</sup>.

فالمنطق الأرسطيّ (يفترض امتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ... وهو يشبه تماماً التصديق بأنّ الاتفاق لا يكون دائماً... فكما لا يكون الاتفاق دائماً كذلك لا يكون الكذب دائماً، فإذا اطردت الأخبار عن شيء معين عن عدد كبير من المخبرين، عرفنا أنّ القضية صادقة)<sup>352</sup>.

إنّ مخرجات البحث الصّدر في خصوص قضية الاحتمال والتواتر عمل الدكتور وائل حلاق<sup>353</sup> على استثمارها في دراسة مسألة "كثرة الرواية الحديثية". منطلقاً من إشكالية أنّ العلماء المسلمين يعتقدون (أنّ الأغلبية العظمى للأحاديث النبوية أحاديث صحيحة، وأنّه على الرّغم من كثرة الأحاديث الموضوعية التي نسبت إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم في المراحل الأولى... فإنّ ما دوّن من الأحاديث ، كما وردت في الكتب الستة على الأقل صحيحة)<sup>354</sup>.

فالإشكال المطروح في قضية كثرة الأحاديث النبوية من وجهة نظر وائل حلاق، مشكلة الصحة المقرونة بالمصنفات الضخمة المتداولة ، بغضّ النظر عن الأحاديث الزائفة التي رافقت عملية الرواية والتدوين، مما يطرح

349 محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ، ص.121.

350 عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي، ص.60.

351 محمد باقر الصدر، المرجع السابق ، ص.348.

352 محمد باقر الصدر، المرجع السابق ، ص.347.

353 وائل حلاق: (1955-...) نصراني كندي من أصول فلسطينية، متخرج من جامعة كولومبيا الأمريكية، له دراسات حول الإسلام والفكر الإسلامي، من كتبه: الدولة المستحيلة - مقالات في الفقه. ينظر: (<https://ar.wikipedia.org>).

354 وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.105.

وضعا إشكاليا، يتعلّق (بأوجه الاختلاف أو التشابه بين المعايير العلمية المعرفية التي استخدمها أولئك والمعايير التي نستخدمها نحن؟)<sup>355</sup>.

وقصد الإجابة عن هذا الإشكال اتبع عدّة خطوات يمكن إجمالها كالآتي:

أ/ تأسيس قضايا الصحة الروائية من منطلق البحث الأصولي:

وينطلق في بحثه هذا من منطلقات البحث التقليديّ الأصوليّ، قصد إفراغه في قالب هذه النظرية، فيقول: ( اعتمدت في مناقشتي هذه على علم معروف من علوم الخطاب التقليديّ الإسلاميّ لم يحض بالاهتمام الكافي من قبل الدراسات الحديثة للأحاديث النبوية. ويقوم هذا العلم الذي يعرف بعلم أصول الفقه بتصنيف الأحاديث بطرائق مختلفة، غير أنّ ما يهمنا من هذه الطرائق هي الطريقة ... التي تقوم على ترتيب الأحاديث تدريجيا من ظنية الثبوت وصولا إلى قطعية الثبوت. وإلى أخبار آحاد وتواتر)<sup>356</sup>.

إنّ تقسيم الأخبار باعتبار قطعيتها وظنيّتها (ترتب عنها أن ميّز الأصوليّ بين المحال التي يرد عليها الخبر، إن كانت عقائد أو أحكام أو فضائل... كما أنّه وازن بين الأخبار والأدلة عموما... فيما إذا تواردت في موضوع واحد، فقدّم ما يستحقّ تقديمه ... أو جمع بناء على مسالك يرتضيها)<sup>357</sup>.

ومن هنا استبعد الباحث الأحاديث الظنية الثبوت من الدراسة، واعتمد على التقسيم الثنائيّ للأحاديث إلى متواتر وآحاد، باعتبار تواردها هذا التقسيم في كتب الأصوليين والمحدثين على حدّ سواء. وبعد ذلك قرّر القاعدة المنطقية القائلة بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وحكم بعد ذلك (بصحة محتوى المتواتر، وعدم تأكيد صحّة الآحاد)<sup>358</sup>.

غير أنّ الاستناد إلى موقف الأصوليين القاضي بالتقسيم الثنائيّ للأحاديث إلى متواتر وآحاد، لا يتأتى على مذهب أهل الصنعة الحديثية، خاصة وهم يؤكّدون أنّ المتواتر ليس من مباحث المحدثين ولا يجري على أصول صنعتهم. في الوقت نفسه يقضون بصحة الآحاد ووصوله في بعض الأحيان لحدّ القطعية جريا على مبدأ تواتر القرائن عندهم، بحكم تخصصهم ومعرفتهم العلمية بها (فعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم، لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، وعلموا من أحوال النبي ما لم يعلم غيرهم)<sup>359</sup>.

355 وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص. 105-106.

356 وائل حلاق، المرجع نفسه، ص. 106-107.

357 معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن، ص. 37.

358 وائل حلاق، المرجع السابق، ص. 106-107.

359 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 18، ص. 69-70.

ب/ التأكيد على السلطة المعرفية للمتواتر وسيكولوجيا الاعتقاد.

يؤكد الدكتور وائل حلاق أنّ المتواتر بوصفه "رواية للنص ذاته من قبل عدد كثير يستحيل في العادة اتفاهم عن الكذب، عن مثلهم إلى منتهاه وكان مستندهم الحس"؛ فإنّ المتواتر يستلزم العلم المباشر. المستند إلى فكر الراوي ومدى جزمه بإحاطته التامة بمحتوى الحديث<sup>360</sup>.

غير أنّ الجزم بحصول العلم المباشر من المتواتر بمجرد "استناده على عوامل سيكولوجية، لا يقول به أحد من الفقهاء - حسب رأي الجابري-، لأنّه وإن (كان التأثير في النفس يحرك الظن، فإنه لا أحد يقول بأنه يولّد العلم)<sup>361</sup>، خاصة وأنّ تحريك الظن يحصل بقرائن أخرى منها (صدق المخبر وضبطه وما هو معهود عنه من حاله، وحينئذ يستوي الأحاد والمتواتر في حصول اليقين بكليهما من عدمه بحسب القرائن وتفاوت الأشخاص والوقائع)<sup>362</sup>.

ت/ المتواتر وانتفاء الاحتمالية والكثرة.

ينطلق الدكتور وائل حلاق من قاعدة إفادة المتواتر للعلم المباشر فينفي عنه ابتداء احتمالية المعرفة الحاصلة منه، فلا حاجة بعد ذلك إلى التوالد الموضوعي حتى تقوى درجة الاحتمال قصد تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، لأن المتواتر بحد ذاته يقين فيقول: (العلم المباشر الذي يستلزمه المتواتر يلغي أيّ احتمالية للاستنتاج الشخصي، لأنّ المحسوس وهو الحديث النبويّ الأصل... يدرك بالحس، ويرتبط مباشرة بفهم السامع وإدراكه الحسي)<sup>363</sup>.

إنّ المتواتر بشروطه التي حددها له العلماء لا يشكّل أيّ عامل في تكثير الرواية الحديثية من وجهة نظر الدكتور وائل حلاق، ذلك أنّ الفقهاء والمحدثين في الأغلبية العظمى من الحالات اتفقوا على أيّ الأحاديث هي متواترة وأيها ليس بذلك<sup>364</sup>.

ويناقش المتواتر من منظور إحصائيّ فيقول: (تبقى مشكلة المتواتر الذي يفيد اليقين... فقد ناقش ابن الصلاح ندرته من منظور تصنيفيّ... وفي بحثه عن مثل هذا الحديث لم يجد سوى حديث واحد يعتقد

360 ينظر: وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص. 107-108.

361 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 122.

362 محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص. 377.

363 وائل حلاق، المرجع السابق، ص. 108.

364 وائل حلاق، المرجع السابق، ص. 109.

روايته متواترا عن مائة من الصحابة وقد استطاع الأنصاري، وابن الصلاح بمشقة أن يجدا أربعة أحاديث من هذا النوع<sup>365</sup>.

وهذا الإحصاء الكميّ يجعل الباحث في راحة من قضية تبرير الكثرة الروائية، فيقول: (من الممكن أن تكون بعض الأحاديث الصحيحة قد صُنّفت كمتواترة، لكن ما يهمنا في النهاية هو حقيقة ضآلة أهمية هذا النوع نظرا إلى ندرة الأحاديث التي تندرج تحت مسماه بأيّ طريقة حسبت... ولن يكون الجدل الغربي الحديث حول صحة الأحاديث النبوية منطقيا في حال حصرت مادة النقاش في بضعة أحاديث)<sup>366</sup>.

غير أنّ ما يعترض على وائل حلاق أنّ المتواتر لم يكن محل اعتراض بحث منهجيّ سواء من جهة المستشرقين أو من غيرهم، بل إنّ حلقة النقاش انعقدت من أجل بحث كثرة الرواية التي هي سمة أحاديث الآحاد.

ث/ تصنيف الآحاد في سلّم السليبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي:

فالآحاد بما هو ذلك الحديث الذي لم تتحقق فيه شروط الحديث المتواتر، ينبغي التوقّف في صحته وعدم الاعتداد به (لأنه يفترض بنا أن لا نثق سوى بالسرد التاريخيّ الذي يجزم تماما بوقوع أحداثه مع الاحتياط من تأثير التحيز الأيديولوجيّ، وما إلى ذلك من التأثيرات المحتملة)<sup>367</sup>.

ويقرن وائل حلاق هذا الموقف بقضية الكثرة الروائية، ويؤكد أنّ الاحتمال بعدم الجزم بصحة الأحاديث الآحاد تزداد إذا أخذنا بعين الاعتبار كثرتها المفرطة، لذا (يصعب في معظم الحالات التي تجرى فيها دراسات على أحاديث بعينها من الأحاديث التي يقدر عددها بعشرات الآلاف، أن نتأكد من كون الحديث موضوعا في زمن لاحق أم لا. إلا أنه يجب علينا في حال ساورنا الشك بصحة أحد الأحاديث أن نستبعد هذا الحديث تماما)<sup>368</sup>.

ويؤكد وائل حلاق أنّه وطبقا للنظرية الاحتمالية، لا يعتد بأيّ حديث تعادل قيمة احتمالية صحته 0.51 أو أقل... فلو افترضنا أنّ احتمالية صحة الحديث تتجاوز 0.5 بفارق بسيط فقط، فإنه لا يمكننا أن نعدّ هذا الحديث صحيحا وموثوقا به كمرجع تاريخيّ كما لا يمكننا أن نجمز بأنّ جنس الجنين أنثى إذا ما كانت قيمة احتمالية ذلك تزيد على 0.5 بفرق هامشي)<sup>369</sup>.

<sup>365</sup> وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص. 1117-118.

<sup>366</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص. 120.

<sup>367</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص. 111.

<sup>368</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص. 111.

<sup>369</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص. 111.

ويؤكد وائل حلاق أن سبب موضوعة حديث الآحاد في مدارج الاحتمالية هو ظنيته (ولهذا وضع المحدثون والفقهاء في حسابهم إمكانية تعرّض الحديث الآحاد للخطأ أو الاختلاق، ذلك أنّ ذاتها عرضة للتظليل استناداً إلى تعريفها)<sup>370</sup>.

ويصل في النهاية إلى تقرير مفاده أن النقاش حول مسألة كثرة الرواية ليست ذات بال إذا علمنا أنّ أكثر الأحاديث آحاد ليست ذات قيمة يعتدّ بها، (فإذا كان الفقهاء والمحدثون، وهما الفئتان الأكثر اختصاصاً بدراسة الحديث، قد سلموا مسبقاً باحتمالية الصحة للأحاديث النبوية فلا طائل من إهدار طاقتنا في نقاش عقيم، لقد أخبرنا العلماء أنّ الأحاديث جميعها طنية الثبوت، باستثناء القليل جداً منها. والظنية... تحمل الخطأ، فما نريد أكثر من ذلك؟)<sup>371</sup>.

**ثانياً: الرد على هذه التأويلية.**

غير أنّ ما ذكره وائل حلاق ينبغي التوقف عنده مطوّلاً، قصد استدعاء الهوامش التي ألغاهما من الاعتبار في بحثه هذا وتفصيل ذلك ما يأتي:

أ/ المتواتر لا يفترق عن الآحاد من جهة كونه تجمّعا احتمالياً لأحاديث آحاد: ولقد أشار الباحث لهذا الاعتبار لكن أسقطه في الممارسة التقريرية قائلًا (وإذا لم يكن بإمكاننا الوثوق بحديث الآحاد كمرجع تاريخي فإنه ينطبق أيضا على التواتر المعنوي... واللفظي)<sup>372</sup>. وهذا ما يقتضي إما ردّ ما ذهب إليه الباحث من إفادة المتواتر للقطع ومن ثمّ الحكم بعدم يقينيته، وإما أن يكون المتواتر كالأحاد سواء إما في إفادة الظن أو القطع.

ب/ كثرة الرواية من وجهة نظر تقليدية جزء من الحل وليست مشكلة بذاتها: احتجاجا بأنّ عمل المحدثين والفقهاء يقتضي التفصيل لا الحكم العام الشامل لكل الجزئيات. فكلّ حديث يشكّل عندهم كيانا مستقلا بذاته، يقتزن بقرائن لا توجد في غيره، ولا يصلح حكم غيره لأن يكون شاملا له، لذا سقط في عمل المحدثين الاعتبار بالقسمة الثنائية السابقة، فلم يحكموا على حديث بالصحة لأنه متواتر، بل يجمعون طرقه ويستكثرون من القرائن حتى يتلخّص لهم حكم تقرّ إليه أنفسهم في خصوصه. فتبقى كثرة الرواية طريقا لحل الإشكال لا لتعقيده.

ت/ القرائن ترتفع بالاحتمالية إلى درجة قد تصل لحدّ اليقين: حتى وإن كانت المعرفة في الآحاد تبدأ احتمالية، غير أنّ قرائن الرواية تجعل الاحتمال ينمو باستمرار، حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال،

<sup>370</sup> وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.111.

<sup>371</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص.120.

<sup>372</sup> وائل حلاق، المرجع نفسه، ص.112.

ثمّ تتدخل بعد ذلك سيكولوجيا الناقد عن طريق التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين بصحة الحديث الآحاد.

ث/ ظنيّة خبر الآحاد أمر نسبي قد لا تعود لأوصاف في الخبر: فوصف الآحاد بكونه مفيدا للعلم أو الظن (ليس دائما من أوصاف الحديث نفسه ، فكثيرا ما يكون ناتجا من اختلاف مدارك الناظرين فيه، فظنيته وقطعيته قد تكون أمرا نسبيا، يختلف باختلاف الناظرين في الحديث)<sup>373</sup>.

ج/ الخبر الواحد قائم على أسس لاهوتية ميتافيزيقية بحيث لا يعالج بالنظرية الاحتمالية: تترنح نظرية وائل حلاق في التسبب لكثرة الأحاديث النبوية بإثبات ظنيّتها من جهة اتفاق جماهير العلماء والمحدثين على وجوب العمل بها رغم ظنيّتها، فيبقى تسببه غير حال للإشكال المطروح، مادامت الكتب الصحاح يعمل بها ويحتج. وهذا إغفالا منه لارتباط مفهوم الخبر والرواية بالإطار اللاهوتيّ والميتافيزيقي، والذي لا يمكن معالجة الخبر إلا من وجهته الاعتقادية المؤمنة باستحالة أن يضيّع الله دينه.

ثالثا: مسائل ينبغي مراعاتها في التعامل مع مسألة كثرة الرواية الحديثية.

لقد تبين لنا فشل تأويلات الحداثيين لمسألة كثرة الرواية الحديثية القائمة على منهج التجاوز وعدم الاعتداد المعرفي بقيمة تلك الكثرة، ومن أجل تجاوز أفضل لسلبات هذه القراءة ينبغي التنبيه على مجموعة من النقاط ينبغي الاعتداد بها أثناء دراسة مسألة كثرة الرواية الحديثية، وهي:

أ/ التمييز بين منهجين مختلفين داخل الأسطوغرافيا الإسلامية: أما المنهج الأوّل (مكتمل متماسك غير أنه غير قابل للتعميم [وهو منهج المحدثين] والثاني قابل من أصله للتعميم ولكنه لم يكتمل وبقي في طور التصور العقلي والتخطيط النظري [منهج الفقهاء والمؤرخين] ... فمنهجهم في الرواية إذا طبّق على مروياتهم سيطلق مقصوده ومرماه... وعندما يطبّق على غير المحدثين ... يعود الإسناد لفظيا غير محقق ولا مقنع ... يبدو واضحا أنّ قوّة المنهج ليست فيه بل في استمرار جماعة الحفاظ وهو أمر غير متحقق عند غيرهم)<sup>374</sup>.

ومن هنا يظهر لنا خطأ القراءات التأويلية لكثرة الرواية الحديثية، إذ قاموا بمقارنتها بغير منهج المحدثين، فوقعوا في الخطأ الاستشراقيّ التقليديّ من جهة عدم إدراكهم لمنطق المحدثين، فقاموا بتحويل مادتهم إلى مجموعة معلومات تاريخية لا فرق بينها وبين سائر المعلومات ، فيتكلمون على الآداب والفقّه في حين يظنون أنّهم يتكلمون على الحديث ، وهذا شرعنة منهم لأحقيتهم في إبداء رأيهم المعارض لرأي المتخصصين، لكن الخطأ المنهجّي واضح لأنّ المشكل يمس المنهج بحد ذاته<sup>375</sup>.

373 حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظني من الأخبار، 101-102.

374 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.215.

375 ينظر: عبد الله العروي، المرجع نفسه ، ص.218.

ب/ التفريق بين الإيمانيات والعلمانيات في دراسة موضوع كثرة الرواية: القراءات الحداثية تتوسل بمناهج علوم الإنسان في مقارنة مسألة كثرة الرواية، وتحشرها ضمن النتاج البشري الخالص المنقطع عن أي صلة عن خلفيات دينية، في حين أنّ المؤسسين الأوائل لهذا العلم جعلوه ميزانا لحفظ الشريعة، ولهذا وجب علينا خلال بحثنا هذا الموضوع تقبل السردية التاريخية التقليدية القائمة على الإيمان بأنّ الروايات الحديثة الصحيحة عمل بما يظن أنّه انعكاس حقيقي لما قاله الرسول أو فعله. وتغييب مثل هذا البعد العقائدي يوقننا في خطأ الاستشراق التقليدي (وهذا الأمر يرفضه بالطبع المحدث ... ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأنّ الإشكال يمس منهج العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الإيمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحكميات ... لما فيه من تطبيق منهج الحديث على مادة يكون قد حوّلها إلى أخبار ونوادير كما لو كان مقصود الحديث هو تعليم الناس آداب الدنيا. وكما أنّ الحافظ لا يرضى على الأديب فإنه لا يرضى على المستشرق، والرفض في الحالتين خاضع لاعتبارات منهجية)<sup>376</sup>.

ت/ تسييق موضوع الكثرة ضمن إطاره المعرفي: دون إغفال وجهة نظر المحدثين في ذلك. ومن الخصال التي ينبغي اعتبارها أثناء دراسة موضوع كثرة الرواية ما يأتي:

- الرواية جهد جماعي منضبط وليس فردياً: وهذا بقدر ما جعل الرواية تتسع وتنتشر بقدر ما أغنى كتب الحديث والتاريخ بفيوض هائلة من المعارف العلمية عن حال الرواة وظروف الرواية<sup>377</sup>.
- كثرة الرواية تمت على مرأى ومشهد النقاد، فكانوا قد أسهموا في بناء ونقد الروايات المنقولة في تزامن تاريخ غير متعاقب، لذا لم ينفرط عليهم من عقد الروايات المتكاثرة شيء في عملهم النقدي، على عكس تواريخ غيرهم الذي غالباً ما يعقب النقد التاريخي عمل الرواية ولا يتزامن إطلاقاً<sup>378</sup>.
- تكثير الرواية كان عملاً منهجياً متقصداً من قبل المحدثين لغرض تحصيل الشهود التاريخي على عملهم الروائي والنقدي، ولغرض ضمان شيء من الدين لا يحتاج لنقله إلى مزية المتهمين في عدالتهم والساقطين في ضبطهم<sup>379</sup>.

ث/ استبعاد تفسيرات كثرة الرواية بالدوافع السياسية والمالية: فلما ثبت أنّ فعل تكثير الرواية خاضع لاعتبارات منهجية، وجب التخلي عن التفسيرات السياسية أو الاتهام بالتحيزات الأيديولوجية لهذا الفعل المنهجي، ولنا أن نذكر نصاً لابن القاص الشافعي يبيّن لنا مركزية فعل تكثير الرواية في منهجية النقد الحديثي

376 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص. 208-219.

377 ينظر: عبد الرحمن بن نويغ السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين، ص. 95.

378 ينظر: عبد الرحمن بن نويغ السلمي، المرجع نفسه، ص. 116.

379 ينظر: عبد الرحمن بن نويغ السلمي، المرجع نفسه، ص. 121.

فيقول: ( فكان في تحفظ طرق الأخبار ما يخرج به الخبر عن حد الواحد إلى حد الاثنين، وخبر الثلاثة والأربعة، ولعله يدخل في خبر الشائع المستفيض. وفيه أن الخبر إذا كانت له طرق وطعن الطاعن على بعضها احتج الراوي بطريق آخر ولم يلزمه انقطاع ما وجد إلى طريق آخر سيلا . وفيه أن أهل الحديث لا يستغنون عن معرفة النقلة والرواة ومقارهم، في كثرة العلم والرواية ففي تحفظ طرق الأخبار ومعرفة من رواها وكم روى كل راو منهم ما يعلم به مقادير الرواة ومراتبهم في كثرة الرواية. وفيه أنهم إذا استقصوا في معرفة طرق الخبر عرفوا به غلط الغالط إذا غلط، وميزوا به كذب المدلس، وتدليس المدلس. وإذا لم يستقص المرء في طريقه واقتصر على طريق واحد كان أقل ما يلزمه إذا دلس عليه في الرواية أن يقول: لعله قد روي ولم أستقص فيه، فرجع باللائمة والتقصير على نفسه)<sup>380</sup>.

\*\*\*

ومما سبق أمكن القول : إنه قد تراوحت تأويلات الحدائين لمسألة كثرة الرواية الحديثية بين التأويل بالوضع أو بإدراجها في سلم السلبيات، ولقد بينا - بما لا يدع مجالا للشك - عدم صلاحية هاتين القراءتين لتفسير ظاهرة الكثرة، حتى إن المخرجات المترتبة عنهما ترتدان بالبطلان على نفسيهما، ومن هنا كان المعول في مثل هذا المقام هو التوجه نحو تراث الحدّثين وقراءة تفسيراتهم في خصوص هذا الموضوع ثم إعادة بعث تلك القراءة التقليدية بعنا بنائيا لا يتنكر لجميلها ولا يسلم بمخرجاتها تسليم المقلد المتبع.

خاتمة الفصل:

إن الفكر الحديثي سعى بكلّ ما أوتي من حيلة من أجل الدّندنة والتنقيح وقراءة قضايا من السنّة بعينها، دون ولوجه ولوجا علميا لكيونة مفرداته واصطلاحاته، ودراستها دراسة المتخصص البصير بمقتضياتها، مما يُبيّن عن ضعف في المونة والمكينة العلمية، وعُربة عن الفن واصطلاحات أهله، ويبرز انتقائية تُسيّر أهداف أيديولوجية غير معلنة، شأنها الوحيد التشكيك في العطايا العلمية لعلم مضرب المثل في الجودة والإتقان والتحرى، فضلا عن غزارة مادته، ووضوح منهجه، ثم إنّ خطورة هذا المسلك الحديثي لا يقف عند هذا الحدّ بل يرتدّ على السنة من جهة مادتها العلمية الخام، أي الأحاديث النبوية، رواية ودراية، وهذا ما تستبينه الدراسة في الفصل الأخير التالي بحثه بعون الله.

380 ابن القاص الشافعي، فوائد حديث أبي النغير، ص. 16.

## الفصل الثاني:

### القراءة التاريخية لأحاديث من

### السنة النبوية.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: القراءة التاريخية لحديث «لن يفلح قوم ولوا

أمرهم امرأة». في ضوء مفاهيم المكانة الاعتبارية للمرأة.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لأحاديث الرجم في ضوء

مفاهيم حقوق الإنسان.

المبحث الثالث: القراءة التاريخية لحديث "الولد للفراش" في

ضوء مفاهيم الحرّية الحدائيه.

المبحث الرابع: القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية في

ضوء مفاهيم العيش المشترك.

الفصل الثاني: القراءة التاريخية لأحداث من السنة النبوية.

إنّ من تبعات القول بالتاريخية في الفكر الحديث هو التحلل من المخرجات الفقهية للأحداث النبوية، تبعاً لمقولة نيتشه القاضية بأنّ (إنسان الحداثة أدرك أن لا مآل للصيرورة ولا غاية، كما اكتشف أن لا وجود لوحدة عليا تنظم فيها الأشياء والأفعال وتبين له أنّ العالم الحقّ إن هو إلا عالم وهم، ومن ثمت اكتشف أنه لا يمكن فهم طابع الوجود ... [لأنه] صار كلّ وجود وجوداً تأويلياً)<sup>1</sup>.

ومن هذا المنطلق أنكر الجابريّ أن يكون هناك أي أصل ينبغي أن يرجع إليه في الاستنباط ويكون عمدته الرواية والخبر، ذلك أنّ الخبر من سماته ملازمة الوهم له ومن ثمت يكون عرضة للوضع، (في الحقل المعرفي البياني يبدأ التفكير دوماً ... انطلاقاً من "أصل"، والأصل الأول الذي يؤسس الأصول الأخرى ... هو النصّ.. والنصّ في حقل ثقافيّ لم تكن الكتابة فيه منتشرة ولا مضبوطة مقننة، هو أساساً كلام يروى أو خطاب تنقله الخلف عن السلف، فهو خبر، والمشكلة الإبيستيمولوجية الأساسية التي يطرحها "الخبر" في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب ... بل مشكلة الصحة والوضع)<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذه القناعة الفلسفية حاول هذا الفكر دفع دلالة التشريع عن متون السنة النبوية، ومن ثمت عدم إلزامها بأحكام قارة، (السنة النبوية القولية بمتواترها وآحادها سواء ما ذكر منها في كتب الحديث أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته، هي للاستئناس فقط، لأن السنة أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان ... والمعيار الوحيد للأخذ أو عدم الأخذ بأحكامها، هو انطباقها على التنزيل الحكيم والواقع المعاش)<sup>3</sup>.

إن جعل الواقع مناصب التشريع وحاكمه، يجعل من السنة محكمة للواقع، وقيمتها مرهونة بمدى خدمتها لتقلباته، والتي هي في الواقع خدمة لتوجهات أيديولوجية وسياسية في الأساس، ومن هنا نجد أثر الأفكار الليبرالية والعلمانية جاثمة على مواقف الحديثيين من نصوص السنّة، لذلك فاجتهادات النبيّ صلى الله عليه وسلم عندهم لا تؤخذ منها إلا العبرة فقط، لأنها ليست سوى (اجتهاداته في تنظيم المجتمع وفق الشروط الموضوعية لعصره)<sup>4</sup>.

وانطلاقاً من هذه الأفكار العلمانية يجعلون من ممارسة النواهي النبوية (ظرفية تماماً وخاضعة لظروف المجتمعات وشروطها الموضوعية، ولهذا أوكلت مهمة تحديد ظروف ممارستها للتشريع الإنساني الذي يجب أن يساير التطور المعرفي، والسياسي، الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص. 711-712.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 116.

<sup>3</sup> محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص. 63.

<sup>4</sup> محمد شحرور، المرجع نفسه، ص. 63.

<sup>5</sup> محمد شحرور، الدين والسلطة، ص. 178.

وإذا كان هذا شأن النواهي النبوية، فإنه لا دور إطلاقاً للنبي في تقييد الحلال، ولا تعدّ تقييداته شرعاً إسلامياً، وإنما هي قانون مدني، يخضع للخطأ والصواب، والخطأ فيه قابل للتصحيح<sup>6</sup>. وليس هذا الفهم إلا نابعا من الفقه الإسلامي التاريخي الذي جعل من تقييد المطلق مطلقاً إذا ورد من النبي، فنشأ لديه شيء اسمه مطلق المطلق، لأنه ضد الفطرة البشرية، لأنه يحولها إلى ذهنية تحريمية<sup>7</sup>.

لا شك أن التدمير الحداثي من أوامر ونواهي السنة النبوية، نابع أصالة من المعايير الغربية الضابطة لماهية الشخص الإنساني المتغذية من تصورات البنوة بين الله والإنسان في الفكر المسيحي، والتي انعكست في الفلسفة الكانطية من خلال جعل الإنسان غاية وليس وسيلة<sup>8</sup>. غير أن الرؤية الإسلامية تتميز عن الرؤية المسيحية (بتمكينها لفكرة المسؤولية الأخلاقية على الكون، بدرجتين: درجة التكريم، ودرجة الأمانة، وهما صورتا الشخص الإنساني في السياق العام الذي يجعله عبداً لله اختياراً واضطراباً)<sup>9</sup>.

يحاول الفكر الحداثي الانتقال من معيارية مركزية السنة في التأصيل، إلى معيارية قوامها التحلل من شرعيتها المطلقة، ومحاولة تطبيق لا معيارية قواعدية تُؤسس لمشروعية المقايسة في مقارنة نقد نصوص السنة، بالمبادئ الحداثية بدل الطرائق الحداثيّة المستقر عليها. ومن هنا نجد شحورر يُقدم على وضع أطر عامة يستند إليها في تقييم متون السنة النبوية، فجعلها خمسة أصناف حسب الموضوع الذي تدلّ عليه: فالصنف الأول هو أحاديث الشعائر، والامتثال فيه لموجباتها أمر لا محيد عنه؛ أما الصنف الثاني: فهو أحاديث الغيبيات: وهي مردودة بالكلية؛ أما الصنف الثالث: فهو أحاديث الأحكام، وهي تنزيلات تاريخية لفهم النبي للشريعة، وهي غير ملزمة لمن بعده؛ أما الصنف الرابع: فهو الأحاديث القدسية وهي مردودة كذلك؛ أما الصنف الخامس والأخير: فهو أحاديث السيرة النبوية، ولا تدلّ على أي التزام حكومي<sup>10</sup>.

إن المتأمل في تقيسيم الأحاديث وفق موضوعاتها، قصد الحكم عليها قبولا وردا، يعبر عن خلل منهجي واضح، فهو يقبل أحاديث الشعائر استناداً للفكرة العلمانية القاضية بكون الدين قضية شخصية، ويرفض باقي الأصناف، وهذا محاولة لإحداث (الفصل بين الغاية النظرية والغاية العملية المرجوة من النصّ ... [وهو] اقتضاء

<sup>6</sup> ينظر: محمد شحورر، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص. 151.

<sup>7</sup> ينظر: محمد شحورر، المرجع نفسه، ص. 153.

<sup>88</sup> ينظر: نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ص. 211.

<sup>9</sup> نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 211.

<sup>10</sup> ينظر: محمد شحورر، المرجع السابق، ص. 163-164.

نقدي كرس الروح الوضعية المتجذرة في التعليم الفرنسي ، منذ انتصار الثورة الفرنسية ... زمان التسبب السياسي الذي ثار فيه الناس مؤسسين للعلمانية ... [والتي] خلّفت الفساد العارم الذي جلبه العلم للعالم<sup>11</sup>.

إنّ الأصناف الأخرى التي يرفض فيها الحديثيّ الأحاديث النبوية، هي تلك الأصناف التي تخالف مبادئ الحداثة بمفهومها الغربيّ الضيق، لذا يسعى لاستبعاد النصوص الحديثية التأسيسية التي تشكل جوهر الرؤية الإسلامية. ومن هذا المنطلق سعى هذا الفكر لاستبعاد الأحاديث النبوية التي ترسخ مفهوم علمية الإسلام، واستعاض عنها بمفهوم العيش المشترك والحرية المطلقة، متناسيا في الوقت نفسه دعوة زيجمونت باومان<sup>12</sup> إلى اعتبار الحرية الحقّة ما كانت هي ما أمكن تحقيقها بالمعايير ، كالمعايير الدينية مثلا أفضل من تحققها (بالمبادئ ذات النزعة الإنسانية)<sup>13</sup>.

كما سعى هذا الفكر لاستبعاد الأحاديث المشرّعة للحدود والعقوبات بناء على مقولة احترام حقوق الإنسان، متناسيا في الوقت نفسه أنّ الفردانية المعاصرة لا تطمح لتحقيق حقوق الإنسان إلا من خلال ترك (كلّ إنسان يفعل ما يحلو له، وتمكين كلّ إنسان من فعل ذلك في سلام)<sup>14</sup> وهذا هو عين التحرير الذي حذر منه فلاسفة الغرب<sup>15</sup> ذلك أنه (يجعل الفرد في حالة من اللامبالاة والشك والريبة في القضية المشتركة)<sup>16</sup>.

كما اهتم هذا الفكر بردّ الأحاديث التي تحدّد مكانة المرأة الاعتبارية في المجتمع الإسلامي، بحجة تنقّصها من مكانة المرأة، متناسيا في الوقت نفسه إلى أنّ الحداثة قد أوصلت مكانة المرأة في المجتمع الغربي إلى ما يسمى بـ "رأسمالية فك الارتباط" أي: (التحول المشؤوم من الانتقال من عصر الزواج إلى عصر المعاشرة بكل ما يصاحب ذلك من مواقف وتبعات استراتيجية، بما في ذلك افتراض الطبيعة المؤقتة للمعاشرة ... وقد اكتسب أحد الطرفين استقلالاً ربما كان يرغب فيه على الدوام في الخفاء)<sup>17</sup>.

إنّ الفكر الحديثي يدخل في مغامرة تأويليّة تجادل الفكر الأصوليّ في مناهجه الحديثيّة، وتتصدى لفهومه الفقهيّة، ما جعلها شبيهة بمدافعة غريب لصاحب دار. فهي تحاربه بآليات هو صانعها، وبفقه هو منتجه.

11 نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة ، ص.130.

12 زيجمونت باومان: (1927-2017) عالم اجتماع بولندي ، نفي إلى بريطانيا بتهم معاداة السامية، من مؤلفاته: الحداثة السائلة ، الحياة السائلة. ينظر: (https://ar.wikipedia.org).

13 زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ص.66.

14 زيجمونت باومان، المرجع نفسه ، ص.83.

15 مثل : دو توكفيل ينظر : (زيجمونت باومان، المرجع نفسه ، ص.83).

16 زيجمونت باومان، المرجع نفسه ، ص.83.

17 زيجمونت باومان، المرجع نفسه، ص.217.

إنّ هذا الإشكال المنهجيّ هو الذي استشكله العروبي من منهجية المستشرقين في دراستهم الحديث وعلومه ونقدهم له، ومن هنا نجده يقول: (نعبّر على الفكرة نفسها على مستوى المنهج ونقول إنّ جولدتسيهر (Goldziher) يحوّل المادة الحديثية إلى مادة أدبية لكي يستطيع أن يبدي فيها رأيه، ثمّ بعد ذلك يعارض برأيه ذاك رأي الحفاظ. الخطأ المنهجيّ واضح ... وهو مما يرفضه بالطبع المحدّث الحفاظ، ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأنّ الإشكال يمس منهج العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الإيمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيّات والحكميات)<sup>18</sup>.

إنّ بعض أقطاب الفكر الحديثي أدرك هذا الإشكال المنهجيّ مما حدا به إلى الابتعاد عن هذه المخاطرة، المتمثلة في مقارعة المحدّثين من خلال توظيف مناهجهم، واستعار بديلا آخر يرى أنه الأنجع والأفضل لتقويض شرعية نصوص المحدّثين، وهذا البديل هو ما يسمى بالتأويل أو الهرمنيوطيقا، فهذا علي حرب يؤسس لمشروعية تأويل نصوص المحدّثين، وضرورة الابتعاد عن المباحكات والجدال غير المجدي فيقول: (على هذا المستوى من التقدّم، لا جدوى مثلا من نقض النصّ الدينيّ أو التّبويّ، إذ هو فضاء تأويليّ متسع أو عالم مجازيّ متشابك يملي نفسه بوصفه مرجعيّة للمعنى أو مصدرا من مصادر المشروعيّة، كما يستحيل في المقابل تملك معناه والتطابق معه، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه باختلاف الناطق والدال، وتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى)<sup>19</sup>.

غير أن الهروب من تقويض منهجيّة الرواية، والانكباب على تأويل المرويّ، يطرح عدّة مفارقات وانتكاسات منهجية ولو من وجهة نظر الفكر الأصوليّ، ذلك أنّ التأويل غير قادر على تحوير بعض خصائص المرويّ، ذلك أنّ إحدى سمات المرويّ في الفكر الأصوليّ هي شدّة الوضوح والتحديد، وكلما اتصف شيء بهذه الخاصية أصبح عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في عدّة قوالب. ومن هنا يصبح التأويل صالحا للاعتداد به في زاوية ضيقة من زوايا المرويّ، وهو ما كان مضمونه قابلا للانصياع والتأويل، مما كان غير واضح وصعب التحديد.

ومن خلال هذه المقدمة نصل إلى التمييز بين منهجين حديثين في قراءة متون السنة، أما المنهج الأوّل فهو الذي يردّ الروايات الحديثية عن طريق محاولة تقمّص مناهج المحدّثين في ردّهم للأحاديث من طريق الإسناد وذلك بالظن في رواته، أو من طريق المتن كتوهم التعارض، وهو ما اصطلح عليه في هذه الدراسة بـ"القراءة الحديثية المقلدة" نظرا لتقليدهم المحدّثين في مناهجهم؛ أما المنهج الثاني فهو ما يعتمد على القراءة التاريخية المتجاوزة

18 العروبي، مفهوم التاريخ، ص. 2108-219.

19 علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص. 148.

للطريقة التقليدية في دراسة السنة، والمتذرعة أساسا بالمدارك العلمية ونظريات علوم الإنسان الحديثة، والمرتكزة أساسا على التأويل أو الهرمنيوطيقا، وهو ما اصطلح عليه في هذه الدراسة بـ "القراءة التاريخية التأويلية". وانطلاقا من هذا التقسيم الثنائي لمناهج الحداثيين في ردّ الأحاديث النبوية، واعتبارا بالأصناف الموضوعية الأربعة (مكانة المرأة الاعتبارية - احترام حقوق الإنسان - الحرية المطلقة - العيش المشترك) التي كثر ردّ الحداثيين للأحاديث من خلال مفاهيمها، فإنّي سأقسم الفصل إلى المباحث أربعة مباحث، أمثل في كلّ مبحث بمحدث أو أحاديث نبوية جرى قراءتها في ضوء هذه المفاهيم الحداثية، مع التركيز في كلّ مبحث على ثنائية القراءة الحداثية سواء التقليدية منها أو المؤولة :

المبحث الأول: القراءة التاريخية لحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». في ضوء مفاهيم المكانة الاعتبارية للمرأة :

وأتناول بالدراسة في هذا المبحث تخريج الحديث وموقف العلماء المسلمين تجاهه، ثم أعرض وجهي القراءتين التاريخية : المقلدة ثم المؤولة، وأرصد بعد ذلك وجوه النقد المتوجهة نحوهما.

المطلب الأول: تخريج الحديث.

عن أبي بكره رضي الله عنه:قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس، قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

والحديث أخرجه البخاري في صحيحه بهذا اللفظ في كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر<sup>20</sup> وأخرجه كذلك في كتاب الفتن، في باب الفتنة التي تموج كموج البحر<sup>21</sup>. وأخرجه النسائي في سننه في كتاب آداب القضاة، النهي عن استعمال النساء في الحكم<sup>22</sup>. وأخرجه الترمذي في سننه في كتاب الفتن، دون أن يضع اسما للباب الذي ورد فيه<sup>23</sup>. وابن حبان في صحيحه، كتاب: السير، باب في الخلافة والإمارة، ذكر الإخبار عن نفي الفلاح عن أقوام تكون أمورهم منوطة بالنساء<sup>24</sup>. وأخرجه الحاكم مستدركه في كتاب معرفة الصحابة<sup>25</sup>، وكتاب الأدب<sup>26</sup>، وكتاب الفتن والملاحم<sup>27</sup>. والبيهقي في سننه في جماع أبواب اختلاف نية الإمام والمأموم وغير ذلك، باب: لا يأتى رجل بامرأة<sup>28</sup>. وكتاب آداب القاضي ، باب: لا يولي

<sup>20</sup> أخرجه البخاري، صحيح البخاري، ج:6، ص.8. حديث رقم: 4425.

<sup>21</sup> أخرجه البخاري، المصدر نفسه، ج:9، ص.55. حديث رقم: 7099.

<sup>22</sup> النسائي، سنن النسائي، ج:8، ص.227. حديث رقم: 5388.

<sup>23</sup> الترمذي، سنن الترمذي، ج:4، ص.527. حديث رقم: 2262.

<sup>24</sup> ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج:10، ص.375. حديث رقم: 4516.

<sup>25</sup> الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ج:3، ص.128. حديث رقم: 4608.

<sup>26</sup> الحاكم، المصدر نفسه، ج:4، ص.324. حديث رقم: 7790.

<sup>27</sup> الحاكم، المصدر نفسه، ج:4، ص.570. حديث رقم: 8599.

<sup>28</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج:3، ص.127. حديث رقم: 5128.

الوالي امرأة، ولا فاسقا، ولا جاهلا أمر القضاء<sup>29</sup>. وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الفتن، باب مسير عائشة وطلحة والزبير<sup>30</sup>.

والملاحظ أن العلماء قد تفننوا في إيراد الحديث في أبواب متعدّدة فأورده بعضهم في كتاب الفتن، لأن سياق أبي بكر له كان في مقام النهي عن الولوج في الفتنة الواقعة بين المسلمين. وأورده البعض الآخر في كتاب الخلافة والإمارة والبعض الآخر في أبواب القضاء، والبعض الآخر في أبواب الإمامة في الصلاة، لما للحديث من معان مانعة من الإمامة مطلقا للمرأة في كل شؤون المسلمين العامة. وأورده البعض الآخر في كتب المغازي والسير، لما فيه من بيان للحنكة السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم، إذ أدرك أن مآل ملك الفرس إلى الزوال، فالأسرة الحاكمة انعدم فيها من الرجال من لهم قدرة الحكم والملك حتى آل الأمر إلى امرأة تحكمهم. وقد أورده البعض الآخر في باب الأدب، لما فيه من إيحاء إلى عدم مقدرة المرأة على ولوج مجالس الرجال، وأنها ضعيفة في مقامهم.

والملاحظ من صنيع المحدثين امتلاكهم نظرة شمولية وملكة استنباطية أحاطت بكل ما يمكن للحديث أن يدلي به من فوائد وأحكام وآداب ومواعظ، وهذا يعكس نظرهم الشمولية وعمق معرفتهم بالشريعة ومقاصدها.

### المطلب الثاني: القراءة التاريخية المقلّدة للحديث.

إنّ هذه القراءة تنطلق من الواقع الذي يعتقد الحداثيون أنه حاكم على النصوص، ثم يعرضون عليه بعد ذلك الحديث، ويفهمونه في ضوء محكماتهم الأيديولوجية، فإن وافقهم احتجوا به اعتضادا لا اعتمادا<sup>31</sup>، وإن خالفهم فتارة يطعنون في صحة إسناده، وتارة أخرى يعارضونه بنصوص القرآن وموارد الشريعة الأخرى.

ومن هذا المنطلق واستجابة لنداء الحداثة الداعي لضرورة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية، وأنّ كلّ حديث نبويّ يعارض هذا الموقف وجب اتخاذ موقف حازم تجاهه، نجد الحداثية "فاطمة المرنيسي"<sup>32</sup> تدعو لتشكيل موقف تجاهه قائلة: (هذا الحديث هام جدا، بحيث يستحيل عمليا التعرّض لمسألة الحقوق السياسية للمرأة دون الرجوع إليه، ومناقشته، واتخاذ موقف منه)<sup>33</sup>. وتدعم الباحثة "ثرية أقصري"<sup>34</sup> هذا الموقف

<sup>29</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج:10، ص.201. حديث رقم:20362.

<sup>30</sup> ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ج:7، ص.538. حديث رقم:37787.

<sup>31</sup> ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج:13، ص.142.

<sup>32</sup> فاطمة المرنيسي: (1940-2015) كاتبة مغربية، متخرجة من جامعة السربون، ورائدة التنظيمات النسوية الداعية للمساواة التامة بين الرجل والمرأة من مؤلفاتها: الحريم السياسي - ما وراء الحجاب. ينظر: (<https://ar.wikipedia.org>).

<sup>33</sup> فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ص.14.

وتؤكد هذا المنطلق البحثي فتقول: (وبعدّ هذا الحديث من أهمّ الأحاديث التي أثّرت سلباً على المكانة الاعتبارية للمرأة داخل المجتمع الإسلاميّ، نظراً لاعتماد العلماء عليه لمنعها من القيام بكثير من التصرفات النافعة للمجتمع... واعتماد بعض العلماء على هذا الحديث لمنع المرأة من المشاركة في العمل السياسي، جعلني كثيراً ما أقف متأمّلة فيه... لعلّي أجد أجوبة شافية للإشكالات والأسئلة التي تراودني)<sup>35</sup>.

وليس أن يكون ورود هذا الحديث في صحيح البخاري مانعاً وحاجزاً أمام هؤلاء في البحث عن صحته الإسنادية والمنتية، بل إنّ عمل البخاري عندهم في تنقية السنة لا يسلم بنجاسته إلا من خلال عرضه على المنهج الأنثروبولوجي، الذي يكشف عن طريق منهج المقابلة، الصحة التاريخية لهذه النصوص، مما يسمح بقراءة مغايرة لها، ومن هنا تضيف المرينسي قاتلة: (وسوف نلاحظ عبر حالة البخاري، أحد المؤسسين، في القرن التاسع لعلم الإسناد، كيف إنّ المسلمين طوّروا هذا العلم من الكشف للأحاديث التي تنتمي إلى تقنية المقابلة، والعمل على الطبيعة - لكشف غيرة وحسد علماء الأنثروبولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر - وذلك ما يتيح لنا أن نلاحظ بأنّ العهد المعاصر قلما يشكل استثناء، عندما يتعلّق بالتنكر للامتيازات والمصالح في سنّة النبيّ الكريم)<sup>36</sup>.

وإن كان الخطأ واضحاً بين المقارنة المعتمدة في المنهج الحديثي الذي يعتبر النصّ الحديثي بالنصّ القرآني أو الحديثي فقط دون غيره من النصوص؛ وبين المنهج الأنثروبولوجي الذي يعتبره بسائر النصوص مقدّسة كانت أم أدبية مما لا يراعي خصوصية النصّ الحديثي باعتباره نصاً دينياً<sup>37</sup>، ومع هذا فالباحثة تركز هذا المبدأ وتشعر هي وأضربها لجواز خوض غمار البحث في صحّة هذا الحديث إسناداً ومتنا، متوسّلة في ذلك بمنهج المحدثين حسب ادّعاءها، وتفصيل ذلك ما يأتي:

**أولاً: أوجه ردّ الحديث من جهة السند والجواب عنها:**

يحتزل الحداثيون من خلال قراءتهم المقلّدة أوجه الطعن في سند هذا الحديث من وجهين وهما:

**أ/ كون الصحابي "أبو بكر" المنفرد برواية الحديث مطعوناً في شهادته:**

فهم يراهنون في كسب غمار هذه المجادلة الإسنادية من خلال الطعن في الصحابيّ راوي الحديث. وتفصيل ادعاءاتهم ما يأتي:

<sup>34</sup> **ثرية أقصري:** باحثة لدى الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمغرب، من أعمالها: عمل المرأة في الميدان العام بين الفقه الإسلامي والقانون المغربي - الإمامة السياسية للمرأة. ينظر: (ثرية أقصري، التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي، ص.1).

<sup>35</sup> ثرية أقصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص.9-10.

<sup>36</sup> فاطمة المرينسي، الحريم السياسي، ص.19.

<sup>37</sup> ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني، ص.190.

- الصحابي راوي الحديث إنما رواه لدافع وغرض سياسي: ومن هذا المنطلق تتساءل فاطمة المرينسي عن توقيت رواية أبي بكره لهذا الحديث فتقول: (لماذا تجرأ [أبو بكره] إذن ليفتت ذكرياته ويبدل الجهد العجيب كي يتذكر كلمات كان الرسول قد تلقظ بها منذ 25 سنة سبقت؟ التحليل الأول البعيد عن قابليته للإهمال، هو أنّ أبا بكره تذكر حديثه بعد موقعة الجمل، في هذه الفترة، لم يكن مصير عائشة مما يحسد عليه، لقد كانت أعدمت سياسيا ... واستعاد عليّ المدينة وكلّ الذين لم يختاروا جماعة علي كان عليهم تبرئة أنفسهم. وهذا ما كان يمكن به تفسير أنّ رجلا مثل أبي بكره كان بحاجة ليتذكر أحاديث سماوية)<sup>38</sup>.

غير أنّ التفسير السياسي لرواية الحديث لا يحل المشكلة ولا يكشف عن السبب الفعلي لرواية الحديث بقدر ما يزيد من عتومته، ولعلّ ما يثبت ضعف هذا التأويل ما يأتي:

- لم يكن أبو بكره على رأي عائشة حتى يحتاج لمبرر يحتجّ به أمام عليّ وأنصاره بعدم صوابية موقفها، بل إنّّه قد ناصح عائشة بعدم الدخول في هذه المجابهة محتجا بالحديث نفسه، فقد روى عمر بن شبة من طريق مبارك بن فضالة عن الحسن: (أنّ عائشة أرسلت إلى أبي بكره فقال إنك لأم وإن حقك لعظيم ولكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لن يفلح قوم تملكهم امرأة)<sup>39</sup>.

- لم يكن أبو بكره وحده من اعتزل موقعة الجمل من الصحابة، حتى أنّ الشعبيّ قال: (لم يشهد الجمل من أصحاب النبي عليه السلام غير علي، وعمار، وطلحة، والزبير، فإن جاوزوا بخامس فأنا كذاب)<sup>40</sup>.

- كان موقف أبي بكره هو اعتزال الفتنة الحاصلة بين المسلمين، ودليل ذلك ثباته عليه في كلّ المنح الأولى التي واجهت الدولة الإسلامية بعد موقعة الجمل، كيف لا وهو راوي كثير من الأحاديث الناهية عن الاقتتال بين المسلمين، وهذا هو الرأي الصواب الذي رجّحه ابن حجر من المواقف المروية عن أبي بكره قائلا: (يظهر مما ذكرته ومما سأذكره وتقدم قريبا في باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، من حديث الأحنف أنه كان خرج لينصر عليا فلقبه أبو بكره فنهاه عن القتال وتقدم قبله بباب من قول أبي بكره لما حرق بن الحضرمي ما يدل على أنه كان لا يرى القتال في مثل ذلك أصلا فليس هو على رأي عائشة ولا على رأي علي في جواز القتال بين المسلمين أصلا

<sup>38</sup> فاطمة المرينسي، الحريم السياسي، ص. 71-72.

<sup>39</sup> بحث عنه في تاريخ المدينة لابن شبة ولم أجده، وقد ذكره ابن حجر في الفتح محسنا لإسناده ج: 13، ص. 56.

<sup>40</sup> أبو بكر بن الخلال، السنة، ج: 2، ص. 466. الأثر رقم: 729.

وإنما كان رأيه الكف وفاقا لسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة وعبد الله بن عمر وغيرهم ولهذا لم يشهد صفين مع معاوية ولا علي<sup>41</sup>.

إنّ الباحثة لم تفلح في تسبيب الدافع الذي جعل أبا بكره يقدم على رواية هذا الحديث، ألا وهو بغية النصح لأمة محمد، ولم تدرك أنّ أخذ الحديث عن أبي بكره قد تقصّد عمدا المحافظة على ملابسات وظروف الرواية، كي يكون الحديث بعيدا كلّ البعد عن أي تأويل غير مستساغ، ولكي تبقى (معالم واقعيته محفوظة مشروحة في الفقه مميزة عن سائر الأحكام... غير أن القراء المعاصرين يفرضون ... مفهوما جديدا لمعنى مراعاة الواقع تنتهي بلا ريب إلى إلغاء دلالة النص، أما الواقعية في الشريعة الإسلامية فهي قضية تحكمها قوانين المنهج بما يصون النص عن الإبطال)<sup>42</sup>.

#### - الصحابي أبو بكره مردود الشهادة لأنه جلد في قذف وأبي التوبة:

ترى فاطمة المرينسي أنّه من المفترض ردّ كلّ مرويات أبي بكره فتقول: (فإننا إذا أخذنا بمبادئ مالك في مادة الفقه، فإنّ أبا بكره يجب رفضه كمصدر للحديث)<sup>43</sup>.

وتفصّل الباحثة "ثرية أفصري" الأسباب الداعية لردّ أحاديث الصحابيّ أبي بكره متسائلة: (هل يجوز قبول رواية أبي بكره للحديث التي تعتبر شهادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما ردّ عمر شهادته، وهو نفسه كان يقول لمن يأتيه ليشهده على أمر من الأمور: (أشهد غيري فإنّ المسلمين قد فسقوني) فإذا كانت شهادته مردودة في الأمور العادية التي لا تهم إلا أفرادا معدودين من الأمة الإسلامية؟ أفتقبل شهادته في أمر يتعلق بالأمة بأسرها؟)<sup>44</sup>.

وتضيف القول بردّ شهادة أبي بكره إلى الأئمة الأربعة، وتسقط قولهم في عدم قبول توبة الفاسق على أبي بكره، فتقول: (فسواء أخذنا برأي الأئمة مالك والشافعي وأحمد أو برأي أبي حنيفة فلا يجب الأخذ بشهادة أبي بكره ... لأنه لم يتب رغم طلب عمر منه ذلك)<sup>45</sup>.

وتنفي الباحثة نفسها أن يكون سبب عدم ردّ المحدثين لرواية أبي بكره لأنّ جلده جاء في مساق الشهادة، بل ترجع ذلك إلى مبالغتهم في قبول كلّ روايات الصحابة دون تدقيق منهم في حال ذلك الصحابي، أخذنا

41 ابن حجر، فتح الباري، ج:13، ص.56.

42 عبد الوليّ الشلبي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص.204.

43 فاطمة المرينسي، الحرم السياسي، ص.78.

44 ثرية أفصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص.34.

45 ثرية أفصري، المرجع نفسه، ص.36.

بعموميات الآيات المزكية لصحابة الرسول<sup>46</sup>. ومع هذا فإنها ترى أن عموم الآيات للمزكية للصحابة لا تشمل الصحابيَّ أبا بكر لا من قريب ولا من بعيد، فهو ليس من المبايعين تحت الشجرة، ولا من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار<sup>47</sup>.

وتضيف أنه ومع وجوب إحسان الظنّ بالمسلمين فإنّ هذه الفرية التي افتراها أبو بكر في حقّ المسلمات قد أصابت (فئة عريضة من النساء بالجهالة أدّت ثمنها الأمة الإسلامية مجتمعة، وكلمة ندم قليلة للتعبير عن الحالة المزرية التي تعيشها الأمة الإسلامية وسط الأمم الأخرى في وقتنا الحالي)<sup>48</sup>.

وتحتج بحجة أخرى مفادها أنّ أبا بكر إما أن يكون قاذفاً أو بريئاً، فإن كان قاذفاً فرواياته ينبغي أن لا تقبل لهذا الفسق، وإن كان بريئاً فالفسق يقع على المغيرة لذا يجب ترك رواياته. ثمّ تصل لنتيجة مفادها أنّ المحدثين (رغم تحريهم الدقّة، فإنهم لم يصلوا الكمال في ذلك. وسواء تمّ تفسيق أبي بكر أو المغيرة بن شعبة، فإنّ الأحاديث المروية عنهما في الصحيحين يجب إعادة النظر في مدى صحّتها)<sup>49</sup>.

ومما سبق يمكن إجمال التهم الموجهة لأبي بكر فيما يأتي:

الأولى: وصف الفسق واقع عليه، لأنه قاذف ثبت عليه ذلك بالحد، وباعترافه الشخصي.

الثانية: رواية أبي بكر تؤخذ مساق الشهادة، لذا فكما ردّت شهادته يجب أن تردّ روايته.

الثالثة: وصف الصحبة أمر غير متحقق في أبي بكر لاقترافه جريمة القذف.

الرابعة: إذا تمسكنا ببراءة أبي بكر فجرم الزنا واقع لا محالة في حق المغيرة.

وتفصيل الردّ على هذه التهم ما يأتي:

**الردّ على التهمة الأولى: وهو أنّ وصف الفسق واقع على أبي بكر، لأنه قاذف ثبت عليه ذلك بالحد**

لقد أجمعت الأمة الإسلامية على عدم ردّ رواية أبي بكر، وأثبتوها في دواوين الإسلام، وهذا يعدّ منهم عدم تفسيق له، ولعل المتأمل في سبب ذلك يجد أنّ:

- عدالته يقين، ووقوعه في القذف والكذب المتعمد احتمال، واليقين لا يزال بالشك، ومن هنا يقول ابن

حزم: (وأما أبو بكر فيحتمل أن يكون شبه عليه وقد قال ذلك المغيرة فلا يؤثّم هو ولا المغيرة وبهذا

<sup>46</sup> ينظر: ثرية أقصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص.38.

<sup>47</sup> ينظر: ثرية أقصري، المرجع نفسه، ص.39.

<sup>48</sup> ثرية أقصري، المرجع نفسه، ص.41.

<sup>49</sup> ثرية أقصري، المرجع نفسه، ص.41.

نقول وكل ما احتمل ولم يكن ظاهره يقينا فغير منقول عن متيقن حاله بالأمس فهما على ما ثبت من عدالتهما ولا يسقط اليقين بالشك<sup>50</sup>.

- ردّ شهادة الصحابي في القذف مما يجوز فيه الاجتهاد بخلاف الرواية إذا ثبتت عنه: ومن هنا يقول أبو يعلى القاضي: (فأما أبو بكره ومن جلد معه، فلا يرد خبرهم... وقد اختلفوا في وجوب الحد، ويسوغ فيه الاجتهاد، ولا ترد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد ولأن نقصان العدد معنى من جهة غيره، فلا يكون سبباً في رد شهادته).<sup>51</sup>

- جلد عمر وردّه لشهادته كان اجتهادا منه فقط، لأنّ نقص العدد ليس دليلا في ذاته على كذب الشاهد، (المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة، فلا يرد خبره لأن نقص العدد ليس من فعله)<sup>52</sup>. (وإنما جلدتهم عمر باجتهاده فلم يجوز أن يقدر بذلك في عدالتهم ولم يرد خبرهم)<sup>53</sup>. يقول ابن الدهان: (هذا مما انفرد به عمر ولقد خالفه أبو بكره وأصر على شهادته حتى هم عمر بحده ثانية... فلعمر أن يحكم فيه باجتهاد ويسلك به جادة القياس حتى لا يتخذ الناس الشهادة وسيلة إلى القذف، ونحن لا نرى هذا القياس، فإن العدل الذي يقبل قوله في الشهادة لا يتخذها سببا إلى القذف)<sup>54</sup>.

- حدّ أبي بكره جاء في مساق الشهادة، وما كان في مساق الشهادة فإنه لا يوجب تفسيقا قال الزركشي: (وأما أمر أبي بكره وأصحابه، فلما نقص العدد أجراهم عمر - رضي الله عنه - مجرى القذفة، وحده لأبي بكره بالتأويل، ولا يوجب ذلك تفسيقا؛ لأنهم جاءوا مجيء الشهادة، وليس بصريح في القذف)<sup>55</sup>.

- أما ما نسب إليه أنه كان يقول إذا أتاه الرجل يشهده: (أشهد غيري، فإن المسلمين قد فسقوني)<sup>56</sup>. فليس بصحيح عنه، ومن هنا قال البيهقي عقب روايته هذا الحديث: (وهذا، إن صح، فلأنه امتنع

<sup>50</sup> ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 2، ص: 84.

<sup>51</sup> أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، ج: 3، ص: 948.

<sup>52</sup> آل تيمية، المسودة، ص: 258.

<sup>53</sup> الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص: 77.

<sup>54</sup> ابن الدهان، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ج: 4، ص: 467.

<sup>55</sup> الزركشي، البحر المحيط، ج: 6، ص: 187.

<sup>56</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج: 10، ص: 257. حديث رقم: 20548 والأثر ضعيف لجهالة سعيد بن عاصم، فلم أجد رغم بحثي المضني في طبقات التابعين من اسمه سعيد بن عاصم، وظننت أنه تحريف في الاسم فقط، فبدل أن يقال سعيد بن جبير قيل سعيد بن عاصم، لكن وجدت هذا الأثر مثبت من رواية سعيد بن عاصم في تاريخ دمشق (216/62).

من أن يتوب من قذفه وأقام عليه ، ولو كان قد تاب منه لما ألزمه اسم الفسق)<sup>57</sup>. وافترض صحّة الحديث دليل على عدم صحته.

الرّد على التهمة الثانية: وهي أنّ رواية أبي بكرة تؤخذ مساق الشهادة لذا فكما ردّت شهادته يجب أن تردّ روايته.

لا شكّ أنّ ردّ شهادة أبي بكرة من قبل عمر جاء في مقام الشهادة لا في مقام الرواية، ولم يقيم العلماء الشهادة مقام الرواية رغم اتفاقهم على اشتراط العدالة والصدق فيهما، ومن بين أسباب التمايز بينهما: أنّ الرواية تحمّل حكم يعمّ الكافة على سائر الأزمان، أما الشهادة فهي تحمّل حكم يخصّ معيناً لا يتجاوز لعموم الأمة. لذا لم يشترط في الرواية انتفاء القرابة والعرافة، ولا وجود العدد، والذكورة، والحرية. وهي شروط معتبرة في الشهادة. والحديث يشهد للحديث، كما تشهد له الأصول، وليس كذلك الشهادة. ويقابل ذلك أن قوماً تقبل شهادتهم، ولكن لا تقبل رواياتهم؛ لما يوجب حفظ وأداء الرواية من الاحتياط في اللفظ والمعنى<sup>58</sup>.

ولقد أرادت الباحثة الإيحاء أنّ العلماء تساهلوا في الرواية رغم أنّها أؤكد في التحري من الشهادة لأنّ ثبوتها يتعدى خطبها للمعّين بل تصبح تشريعاً عاماً، وهذا صحيح من جانب لكن كان عليها أن تؤكد على أنّ العلماء قد راعوا لها خصوصياتها من الثبوت ودقة التحري، وحتى وإن تغاضوا عن شرط العدد فإنهم اشتروا فيها شروطاً زائداً على الشهادة منها:

- التشدد في شرط الصدق: فقد تطلّب العلماء في الراوي كمال الصدق، مما جعلها مقصورة على جماعة قليلة من الأمة لا تتعدى إلى عمومهم، بخلاف الشهادة (وقد أجاز الحنفية قبول شهادة الفاسق دون روايته، والتخفيف في الرواية بما تقدم من قيام الحجة بجزء الرجل الواحد وغير ذلك لا ينافي كونها أولى بالاحتياط لأنّ لذلك التخفيف حكماً أخرى، بل ذلك يقتضي أن لا يخفف فيها فيما عدا ذلك فتزداد تخفيفاً على تخفيف)<sup>59</sup>.

- الرواية طريقها قوم مخصوصون: بخلاف الشهادة التي يحتاج فيها للامة، يقول المعلمي: (إنّ الرواية يختص لها قوم محصورون، ينشؤون على العلم والدين والتحرز عن الكذب، والشهادة يحتاج فيها إلى جميع الناس لأنّ المعاملات والحوادث التي يحتاج إلى الشهادة عليها تتفق لكل أحد ولا يحضرها غالباً إلا أوساط الناس وعامتهم الذين ينشؤون على التساهل... فأما الكذب في رواية ما يتعلق بالدين ولو غير الحديث

<sup>57</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج:10، ص.257.

<sup>58</sup> ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج:6، ص.370. والجديع، تحرير علوم الحديث، ج:1، ص.241.

<sup>59</sup> المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ج:1، ص.219.

فلا خفاء في سقوط صاحبه... فلا يتوهم محل للتسامح فيه على فرض أن بعضهم تسامح في بعض ما يقع في حديث الناس<sup>60</sup>.

هذا فيما يخص عموم وجوب التثبت في الرواية واشتراط أقوام مخصوصين لها، لهم من العدالة مزيد قدر على كافة الناس. أما في خصوص أبي بكرة، فهل كانت الباحثة موقّعة في طرحها القاضي بأنّ المحدثين تساهلوا في الرواية عن أبي بكرة رغم ما وصم به، وتغافلوا عن مقرّراتهم المسبقة في ضرورة التزام أقصى شروط الحيطة والتحري؟ والجواب على ذلك يكون بمعرفة حال أبي بكرة من جهة العدالة والفضل. ولو رجعنا إلى كتب الصحابة لوجدنا ثناء منقطع النظير في حق هذا الصحابي، وللتأكد من ذلك يمكن استعراض طائفة من أقوال العلماء في ذلك:

- قال ابن سعد: (وكان رجلا صالحا ورعا)<sup>61</sup>.
  - يقول ابن عبد البر: (وكان أحد فضلاء الصحابة، قال الحسن: لم يسكن البصرة أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من عمران بن حصين، وأبي بكرة)<sup>62</sup>. وقال في موطن آخر: (وكان مثل النصل من العبادة، حتى مات)<sup>63</sup>.
  - يقول ابن الأثير: (وكان أبو بكرة من فضلاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وصالحهم... وكان أبو بكرة كثير العبادة حتى مات)<sup>64</sup>.
  - قال ابن حجر: (وكان من فضلاء الصحابة)<sup>65</sup>.
- وإذا كان الإجماع حاصلًا في تركيته من جهة عدالته وذلك لملازمته التقوى والمروءة فلا معنى لإثارة قضية جلده، لأنها موضع تأويل، وليس قاذفا ابتداء، إنما لنقصان في العدد. ومن هنا نقل ابن كثير الإجماع على قبول رواياته قائلا: (فأما قبول رواية أبي بكرة فمجمع عليه)<sup>66</sup>.

الرّد على التهمة الثالثة: وهو أنّ وصف الصحبة أمر غير متحقق في أبي بكرة لاقترافه جريمة القذف. أما ما احتجت به الباحثة من كون أبي بكرة ليس صحابيا لأنه ليس من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وليس من أصحاب بيعة الرضوان، بل هو من التابعين الذين ينبغي البحث عن أحوالهم كما يبحث

<sup>60</sup> المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ج:1، ص.219-220.

<sup>61</sup> ابن سعد الطبقات الكبرى، دار صادر، ج:7، ص.16.

<sup>62</sup> ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج:4، ص.1414.

<sup>63</sup> ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج:4، ص.1615.

<sup>64</sup> عز الدين ابن الأثير، أسد الغاية، ج:6، ص.35.

<sup>65</sup> ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج:6، ص.329.

<sup>66</sup> ابن كثير، مسند الفاروق، ج:2، ص.559.

عن باقي الرواة فليس ذلك حجة لإسقاط وصف الصحبة عنه، ذلك أنّ حدّ الصحابيّ عند المحدثين عام لكلّ من له لقيا بالرسول ومات على الإسلام. فمجرد اللقاء وشرفه يكفي للحكم بمطلق العدالة على الصحابي، وهذا الحكم مبنيّ على أدلّة من نصوص الكتاب والسنة، وأكثر من ذلك فأحوالهم وسيرهم مستقصاة معروفة، فهذا الحكم الكلّي مشفوع باستقراء تام خلاصته ما قاله الزركشيّ: (وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة، وطلب التزكية، إلا من يثبت عليه ارتكاب قاذح، ولم يثبت ذلك، والحمد لله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنه لا يصح، وما صح فله تأويل صحيح)<sup>67</sup>.

ومن هنا يقول ابن تيمية: (ولهذا كان الصحابة كلهم ثقات باتفاق أهل العلم بالحديث والفقهاء، حتى الذين كانوا ينفرون عن معاوية . إذا حدثهم على منبر المدينة يقولون: وكان لا يتهم في الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم . وحتى بسر بن أبي أرطاة مع ما عرف منه: روى حديثين رواهما أبو داود وغيره، لأنهم معروفون بالصدق عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان هذا حفظا من الله لهذا الدين، ولم يتعمد أحد الكذب على النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا هتك الله ستره وكشف أمره، ولهذا كان يقال: لو هم رجل بالسحر أن يكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأصبح والناس يقولون: فلان كذاب)<sup>68</sup>.

ولعلّ مردّ الأمر كله إلى عدم تفريق الباحثة بين العدالة والعصمة، ذلك أنّها أسقطت عدالة أبي بكر في معرض كلامها عن بعض ما اعتبرته ذنوبا وهنات وقع فيها هذا الصحابيّ، وليس الأمر كذلك، ذلك أنّه ليس من مقتضيات العدالة عدم مقارفة المعاصي، ومن هنا يقول الشافعي رحمه الله: (لا أعلم أحدا أعطي طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية إلا يحيى بن زكريا عليه السلام ، ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة ، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل ، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح)<sup>69</sup>.

وشرف الصحبة راجعة لشرف اللقيا بالحبيب المصطفى، التي تعدّ أكبر المكرمات إطلاقا، فكما أنّ رؤياه في المنام رؤيا حق، فإنّ المحدث عنه بكلام بعد لقياه وسماعه له كلام حقّ، فمحال أن يدخل كلام المصطفى في أذن ويخرج في فاه مغيرا ومبدلا، وإلا فأين شرف النبوة ووعده الله بصيانة السنن، يقول ابن حجر: (والذي ذهب إليه الجمهور أن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل لمشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما من اتفق له الدّب عنه

<sup>67</sup> الزركشي، البحر المحيط، ج:6، ص.189.

<sup>68</sup> ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج:2، ص.457.

<sup>69</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، ص.79.

والسبق إليه بالهجرة أو النصرة وضبط الشرع المتلقى عنه وتبليغه لمن بعده، فإنه لا يعدله أحد ممن يأتي بعده، لأنه ما من خصلة من الخصال المذكورة إلا وللذي سبق بها مثل أجر من عمل بها من بعده فظهر فضلهم)<sup>70</sup>.

الرّد على التهمة الرابعة: وهي أنه إذا تمسكنا ببراءة أبي بكره فجرم الزنا واقع لا محالة في حق المغيرة. إنّ الباحثة تفترض أننا لو حكمنا ببراءة أبي بكره من القذف، فإنّ المغيرة لا يسلم من التهمة بالزنا. وهذا الافتراض أيضا مردود، وللعلماء في تحقيق براءة المغيرة أوجه:

- لم يثبت من أيّ طريق صحيح أنّ المرأة التي اتهم بها المغيرة أنّها ليست زوجته، بل إنّ المغيرة دافع عن نفسه بأنّ البيت بيته، والمرأة زوجته قائلا: (فبأي شيء استحلوا النظر إلي في منزلي على امرأتي! والله ما أتيت إلا امرأتي)<sup>71</sup>.

- وجود شبه قويّ بين زوجة المغير والمرأة التي اتهم بها ومن هنا دافع المغيرة عن نفسه قائلا: (والله ما أتيت إلا امرأتي وكانت شبهها) ، وشهادة زياد بن أبيه تنص على وجود ذلك الشبه، فعندما سأله عمر عنها قائلا: (فهل تعرف المرأة؟ قال: لا ولكن أشبهها)<sup>72</sup>.

- ويحتمل أن يكون المغيرة قد تزوّج بالمرأة التي رمى بها زواج السرّ، وخشي أن يفصح ذلك عند عمر لأنه لا يجيزه، وهو عذر حسن لهذا الصحابيّ على فرض كون تلك المرأة هي المرأة نفسها التي رمى بها<sup>73</sup>.

- ولو ثبت هذا الفعل من المغيرة، فإنّ العدالة غير ساقطة بمقارفة بعض الذنوب والتوبة بعد ذلك منها، وهذا سبب إخراج صاحبي الصحيحين لكلّ من المغيرة وأبي بكره، يقول الصنعائيّ: (وقد اعترض على صاحبي الصحيحين "البخاري ومسلم" بروايتهما عن جماعة الثقات الرفعاء لشيء خفيف صدر عنهم من هذا القبيل فتجاسر من لا يلتفت إلى كلامه فتكلم عليهم" على الرفعاء وعلى الشيخين في الإخراج عنهم وقد تقدم كلام أبي محمد بن حزم وغيره "والعدالة غير العصمة والله الحمد" فلا ينافيها صدور شيء من المعاصي وفيه تأمل)<sup>74</sup>.

ب/ كلّ الروايات الواردة جاءت بصيغة العنينة عن أبي بكره وكلّ الرواة عنه متكلم فيه. بعد استعراض الباحثة "ثرية أقصري" لروايات الحديث وصلت إلى تقرير هذه الأحكام:

<sup>70</sup> ابن حجر، فتح الباري، ج:7، ص7.

<sup>71</sup> الطبري، تاريخ الطبري، ج:4، ص71. والأثر ضعيف من رواية الواقدي.

<sup>72</sup> الطبري، المصدر نفسه، ج:4، ص71.

<sup>73</sup> ينظر، ابن حجر، المصدر السابق، ج:4، ص287.

<sup>74</sup> الصنعائي، توضيح الأفكار، ج:2، ص71.

- عن الحسن البصري هذا الحديث عن أبي بكر في سبعة عشر موضعا والحسن البصري مشهور بالتدليس.

- عنعنه أبو عيينة عن أبي بكر في خمسة مواضع وقيل إنه ليس بثقة، وليس بالمشهور.

- عنعنه عمرو بن الهنجد عن أبي بكر مرة واحدة وهو مجهول.

- عنعنه عبد العزيز بن أبي بكر عن أبيه مرة واحدة، ولم يصرح بالسماع وهو مجهول الحال<sup>75</sup>.

وبعد ذلك وصلت إلى تقرير حكم كليّ يخصّ هذا الحديث فقالت: (وبذلك يتبيّن أنه لا أحد ممن روى الحديث عن أبي بكر صرّح بالسماع أو التحديث أو الإخبار أو الإنباء، فالكل عنعنه عنه، بالإضافة إلى أنّه لا أحد ممن رواه عن أبي بكر وقع الإجماع على توثيقه)<sup>76</sup>.

وعلى ذلك فملخص طعونها في إسناد حديث أبي بكر ما يأتي:

- **الطعن الأوّل:** الثقات الذين رووا الحديث عن أبي بكر لا أحد صرّح بالسماع من أبي بكر، رغم أنّهم معروفون بالتدليس، مثل الحسن البصري وأبي عيينة.

- **الطعن الثاني:** غير الثقات ممن رووا هذا الحديث بالإضافة إلى ما تكلمّ فيهم، فهم قد رووه بالعنعنة وهذا مظنة التدليس.

والجواب على هذين الطعنين ما يأتي:

**الجواب عن المظنة الأوّل:** وهو أنّ الثقات الذين رووا الحديث عن أبي بكر لا أحد صرّح بالسماع من أبي بكر، رغم أنّهم معروفون بالتدليس، مثل الحسن البصري وأبي عيينة.

إنّ القاعدة التي سلكها العلماء في التعامل مع المدلسين ليست قاعدة عامة كلية شاملة لجميع الرواة، تقتضي ردّ رواياتهم إجمالا، إذ أنّ المحدثين من دقتهم قسموا المدلسين إلى طبقات حسب حال تدليسهم، كما تتبعوا طرقهم في التدليس وأبانوا عن صور التدليس عندهم.

لهذا ذكر الحافظ ابن حجر الحسن البصريّ في المرتبة الثانية من مراتب التدليس، فهو من الصنف الذي (احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما روى)<sup>77</sup>.

(والمتتبع لمرويات الحسن البصري في الصحاح، وحال سماعته ممن فوقه، وطريقة الأئمة المتقدمين في تصحيحها وتضعيفها، وأقوال المتقدمين في تدليسه، يرى أنّ غالب تدليسه المراد به... الرواية عن من لم يسمع منه، فهو من

<sup>75</sup> ينظر: ثرية أقصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص. 25.

<sup>76</sup> ثرية أقصري، المرجع نفسه، ص. 26.

<sup>77</sup> ابن حجر، طبقات المدلسين، ص. 13.

قبيل المرسل في الحقيقة، فلا ينظر فيه إلى العنينة ولا التحديث بل ينظر فيه إلى كتب المراسيل، فمن ثبت عدم سماعه منه فهو منقطع وإلا فمتصل<sup>78</sup>.

والمتمائل في حال روايات الحسن البصري عن أبي بكر، يجد أنها مسموعة له ، وقد أكد البخاري هذه الحقيقة قائلا : (قال لي علي بن عبد الله: إنما ثبت لنا سماع الحسن من أبي بكر، بهذا الحديث)<sup>79</sup>. وبهذا ينتفي احتمال عدم اللقاء بين الحسن البصري وأبي بكر، وهنا لا تضره عنينة الحديث .

أما عنينة أبي عيينة عن أبي بكر فلا تضره أيضا، لأن لقياه به ثابت، كيف لا وقد كان (صهر أبي بكر على ابنته)<sup>80</sup>. وقد وثقه جماعة منهم أبو زرعة<sup>81</sup> والعجلي<sup>82</sup> وابن حبان<sup>83</sup>. أما مقولة أحمد أنه "ليس بالمشهور"<sup>84</sup> فلا تضره، لأنه وثقه في رواية أخرى عنه<sup>85</sup>، وعليه تحمل عبارة ، ليس بالمشهور على أنه ليس ممن اشتهر بكثرة الرواية. وطريق عيينة عن أبيه عن أبي بكر مرفوعة أيضا قوية<sup>86</sup> تلحق في صحتها برواية البخاري عن الحسن عن أبي بكر.

**الرّد على المطعن الثاني:** وهو أن غير الثقات ممن روا هذا الحديث بالإضافة إلى ما تكلم فيهم، فهم قد رووه بالعنينة وهذا مظنة التدليس.

إنّ الحديث حتى وإن روي من طريق ضعفاء ، فإنّ العبرة برواية الثقات له، خاصّة إذا كان مخرّجا في الصحيحين أو أحدهما، ذلك أنّه إذا ثبت لنا صحة بعض طرق الحديث فلا حاجة للاشتغال بطرقه ورواياته الضعيفة الأخرى.

ثانيا: أوجه ردّ الحديث من جهة المتن والجواب عنها.

ذكرت الباحثة "ثرية أقصري" أربعة وجوه لردّ الحديث من جهة المتن، وتفصيل هذه الوجوه ما يأتي:

78 ناصر بن حمد الفهد، منهج المتقدّمين في التدليس، ص.72-73.

79 البخاري، صحيح البخاري، ج:3، ص.168.

80 المزي، تهذيب الكمال، ج:17، ص.35.

81 المزي، المصدر نفسه ، ج:17، ص.35.

82 العجلي، الثقات، ص.290.

83 ابن حبان، الثقات ، ج:5، ص.84.

84 المزي، المصدر السابق ، ج:17، ص.35.

85 زين الدين العراقي، ذيل ميزان الاعتدال، ص.144.

86 ينظر: الألباني، إرواء الغليل، ج:8، ص.108.

- الوجه الأول: وهو أن الحديث يتعارض مع الآيات التي تعطي الولاية للمرأة المسلمة على الرجل المسلم.

ذكرت الباحثة أنّ هذا الحديث يتعارض مع عدّة آيات قرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة التوبة: 71]. فقالت: (فالتعارض واضح بين الآية والحديث، لأنّ الآية تعطي الولاية للمرأة المسلمة على الرجل المسلم، كما تعطي الولاية للرجل المسلم على المرأة المسلمة دون فرق، كما تدعو إلى مشاورتها في سائر الأمور. بينما "الحديث" يدل على أنّ لا ولاية للمرأة ... وكفى بهذا دليلاً على ضعف الحديث)<sup>87</sup>.

والباحثة جعلت الولاية في هذه الآية ولاية عامة لكل ولاية دينية أو دنيوية، والأمر ليس كذلك، بل المراد بها الولاية الدينية خاصة، يقول ابن عطية: (وكان المراد هنا الولاية في الله خاصة)<sup>88</sup>. ثمّ إنّ الولاية أكثر ما تطلق في القرآن تتبادر إلى معني النصر والعون، لا معنى الولاية العامة، ومن هنا يقول السيد محمد رشيد رضا: (إن لفظ الولاية بالفتح خاص بالنصرة والمعونة وكذا النسب والدين، وبالكسر خاص بالإمارة وتولي الأمور العامة؛ لأنها من قبيل الصناعات ... واستعمال الأولياء في المعاني الأولى أكثر)<sup>89</sup>.

ويدل على أنّ المقصود بالولاية هنا هي ولاية الإيمان، لا ولاية تدبير الممالك والسلطان، أنّ الله قد أسقط عنهم وجوب القتال، وجعل وظيفتهم فيه وظيفة أدبية لا غير، يقول رشيد رضا: (ولاية المؤمنين والمؤمنات بعضهم لبعض في هذه الآية تعم ولاية النصر وولاية الأخوة والمودة، ولكن نصره النساء تكون فيما دون القتال بالفعل، فللنصرة أعمال كثيرة، مالية وبدنية وأدبية ... بالتبع لمساهمتهم لهم في التكليف وولاية الإيمان، إلا ما خصهن الشرع به لضعفهن، وانفرادهن بوظائفهن الخاصة بهن، إذ حط عنهن وجوب القتال، والصلاة والصيام في بعض الأحوال، وهذا من المعلوم بالضرورة من أحكام الإسلام، وإن جهله أو تجاهله أعداؤه الطغام)<sup>90</sup>.

وإذا ثبت أنّ المقصود بالآية هي الولاية الدينية فلا مجال للقول بالتعارض بين الآية والحديث الذي جاء خاصاً في الولاية والإمامة الدنيوية. وهو معضد بكثير من الآيات التي أثبتت قوامة الرجل على المرأة وأفضليته عليها مثل:

<sup>87</sup> ثرية أقصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص. 162.

<sup>88</sup> ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 3، ص. 58.

<sup>89</sup> محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 10، ص. 94.

<sup>90</sup> محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ج: 10، ص. 466.

قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [سورة النساء: 34].

والقوامة عامة في كل الشؤون حتى السياسية. يقول الزمخشري: (يقومون عليهن أمرين ناهين، كما يقوم الولاية على الرعايا... وفيه دليل على أنّ الولاية إنما تستحق بالفضل، لا بالتغلب والاستطالة والقهر. وقد ذكروا في فضل الرجال: العقل، والحزم، والعزم، والقوة، والكتابة- في الغالب، والفروسية، والرمي، وأنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتكبيرات التشريق عند أبي حنيفة، والشهادة في الحدود، والقصاص، وزيادة السهم، والتعصيب في الميراث، والحماية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق والرجعة، وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، وهم أصحاب اللحي والعمائم وبما أنفقوا وبسبب ما أخرجوا في نكاحهن من أموالهم في المهور والنفقات)<sup>91</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة: 228].

يقول رشيد رضا: (فهو يوجب على المرأة شيئاً وعلى الرجال أشياء؛ ذلك أن هذه الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح... والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف فإن نشزت عن طاعته كان له تأديبها... كما يجوز ذلك لرئيس البيت لأجل مصلحة العشيرة وحسن العشرة، كما يجوز مثله لقائد الجيش ولرئيس الأمة (الخليفة أو السلطان) لأجل مصلحة الجماعة)<sup>92</sup>.

- الوجه الثاني: وهو أنّ الحديث ضعيف لمعارضته الآيات الواردة في مدح بلقيس وحكمتها في تسيير مملكة اليمن.

تحتج الباحثة ثرية أفصري أنّ الحديث ضعيف لمعارضته الآيات الواردة في مدح بلقيس وحكمتها في تسيير مملكة اليمن، فتقول: (يتبين من هذا المبحث أنّ القرآن الكريم أثنى على بلقيس الملكة العربية التي كانت تمارس السلطة السياسية في أعلى مستوياتها، وتحدّث عن حنكتها وحسن تدبيرها، مما أدى إلى فلاحها وفلاح قومها، والقرآن الكريم لا يذكر القصص عبثاً... ومن هنا يبدو التعارض جلياً بين "الحديث" الذي يسم القوم الذي تسيير دفة الحكم فيهم امرأة بعدم الفلاح، وقصة بلقيس التي قادت قومها إلى ما فيهم صلاحهم)<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> الزمخشري، الكشاف، ج: 1، ص. 506.

<sup>92</sup> محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 2، ص. 302.

<sup>93</sup> ثرية أفصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص. 168.

غير أنّ المتأمل للآيات الواردة فيها قصة بلقيس لا يجد مدحا محضا لبلقيس على توليها الملك وإقرار قومها لها على ذلك، ذلك أنّ الآيات سلكت مسارين في تقييم أفعالهم، أما المسار الأول، فهو الذي ذم فيها جملة من أفعالها وأفعال قومها، منها ما ذكره الهدهد مستغربا ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمَلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهَآ عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة النمل: 23-24]. فلا شك أنّ تملك المرأة عليهم مما استنكره الهدهد مع أعمال الشرك.

أما المسار الثاني فهو الذي مُدح فيها إسلامها وذلك في قولها ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النمل: 44]. فأصبحت تحت سلطة وحكم سليمان وتخلت عما كانت عليه من رياسة وسيادة وشركيات<sup>94</sup>.

وزيادة على ذلك فلا تدلّ الآية من قريب ولا من بعيد على جواز تولي المرأة للإمامة العظمي وذلك لوجوه:

- أنّ هذه القصة وردت حكاية عن حال قوم كافرين، استحلّت شريعتهم الوضعية تنصيب امرأة في مقام الخليفة، وهذه الشريعة فضلا عن كونها ليست شرعا لمن قبلنا، فهي مخالفة لصريح السنة النبوية، ولعمل النبي والخلفاء في تولية مثل هذه المناصب. قال أبو حيان الأندلسي: (ولا يدل قوله: تملكهم على جواز أن تكون المرأة ملكة، لأن ذلك كان من فعل قوم بلقيس، وهم كفار، فلا حجة في ذلك)<sup>95</sup>.
- لم يرد أثر ولا دليل صريح على أنّ بلقيس بقيت ملكة قومها بعد إسلامها، والظاهر أنّها دخلت تحت طاعة سليمان وانقطع بذلك ملكها، بدليل استيلاء سليمان لعرشها<sup>96</sup>.
- ولو جرى التسليم أنّ سليمان عليه السلام قد أقرها على ملكها، فهذا ليس بحجة في شريعتنا الناسخة لشريعتهم، لأنّ شرع ما قبلنا ليس حجة علينا إذا ورد شرعنا مخالف له<sup>97</sup>. خاصة أنّ الشريعة ورّعت مسؤوليات كلّ من الرجل والمرأة، وحددتها بما لا يدع شكا لتداخل الصلاحيات وذلك في قوله صلى الله عليه وسلّم: (كلكم راع ومسؤول عن رعيتيه، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيتيه، والرجل راع أهله راع

<sup>94</sup> ينظر: [www.bayanlislam.com](http://www.bayanlislam.com)

<sup>95</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 227.

<sup>96</sup> ينظر: محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص: 144.

<sup>97</sup> ينظر: محمد أنور، المرجع نفسه، ص: 144-145.

وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسئولة عن رعيته، والخدام في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته<sup>98</sup>.

- الوجه الثالث: وهو أنّ الحديث مخالف لعموم الآيات المساوية بين الرجال والنساء في التكليف والجزاء.

تحتج الباحثة بعموم الآيات المساوية بين الرجال والنساء في التكليف والجزاء، وتعدّ هذا الحديث مخالفا لعمومها فتقول: (يَتَبَيَّنُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَجَلَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ سَوَاءً كَانَ رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً، وَزَوَّدَهُ بِكَافَةِ الْحَوَاسِ وَالْقُدْرَاتِ الذَّهْنِيَّةِ وَالْبَدْنِيَّةِ الَّتِي تَمَكَّنَهُ مِنَ الِاسْتِخْلَافِ فِي الْأَرْضِ، وَتَحْمَلُ الْأَمَانَةَ. فَكَيْفَ يَعْقِلُ أَنْ يَمْنَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النِّسَاءَ مِنَ الْوَلَايَةِ عَلَى الرِّجَالِ وَتَحْمَلُ الْمَسْئُولِيَّاتِ السِّيَاسِيَّةِ؟)<sup>99</sup>.

ويمكن أن نقبل على الباحثة هذا التساؤل ونقول: (كيف سوى الله مساواة مطلقة بين الرجال والنساء وقد قال ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [سورة النساء: 34]. وقال أيضا: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة: 228]، وقد سبق وأن بيّنا مواضع التمايز في التكليف بين الرجال والنساء، وما القوامة في الولاية العامة إلا مظهر من مظاهر هذا التمايز، ومن عدل المولى عزَّ وجل أنه جبر حرمان النساء من الولاية العامة، بأن أسقط عنهن وجوب القتال.

ومن هنا كان من المفترض التكلم من منطلق العدل الإلهي، لا من منطلق المساواة الغربية، ذلك أنّ المساواة لا تفضي دائما إلى تحقيق العدل، الذي نحن مخاطبون بضرورة إيجاده، وأكمل صور إيجادها، اتباع تعاليم وتوجيهات الشريعة.

ولم تفض المساواة الغربية سوى إلى ما يعرف بـ "رأسمالية فك الارتباط" أي: (التحول المشؤوم من عصر الزواج إلى عصر المعاشرة بكل ما يصاحب ذلك من مواقف وتبعات استراتيجية، بما في ذلك افتراض الطبيعة المؤقتة للمعاشرة ... وقد اكتسب أحد الطرفين استقلالاً ربما كان يرغب فيه على الدوام في الخفاء)<sup>100</sup>.

إن هذا الكلام مستوحى من مخلفات دعوة المساواة التي كرسها الحضارة الغربية، والتي جاءت ردة فعل عنيفة عن وضعية المرأة في العصور الوسطى إذ كانت تعامل كالبهيمة، ولا حاجة نحن إلى هذا المنظور الارتدادى، ذلك أنّ (المرأة المسلمة مكرّمة محترمة في المجتمع الإسلامي، قد أعطاه الإسلام من الحقوق ما لم يعطها غيره، فإنه راعى

<sup>98</sup> أخرجه عن ابن عمر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب العبد راع في مال سيده، ج:3، ص:120. حديث رقم: 2409.

<sup>99</sup> نزية أفصري، الإمامة السياسية للمرأة، ص:175.

<sup>100</sup> زيجمونت باومان، الحدأة السائلة، ص:217.

رغباتها الطبيعية، ولم يفرض عليها ما يخالف فطرتها... فلها حق التملك والتصرف، ولها الميراث، وتستشار في النكاح، ولها أن تختار عملاً أو صنعة للتكسب بعد أداء واجبها من الحقوق الزوجية ورعاية الأولاد<sup>101</sup>.

أما الولاية العظمى فلا تتوقف إنسانية المرأة بتوليها لها، كما تريد الباحثة أن تشعرنا به، وهذا مما يعتقد أنه حرية، وليس كل ما يعتقد الإنسان أنه حرية هو حرية حقيقة، ومن هنا ارتدت المرأة الأوروبية وأصبحت تنادي بضرورة إعادة اعتبار عملها كرتبة بيت من أهم الحقوق التي يجب أن تحصل من خلاله على مقابل، فتقول أحد الأمريكيات: (إنني أصر على أن للنساء أكثر من حق في البقاء كربات بيوت، وإنني أقدر مهنتها وأهميتها في الحقل البشري، إلى حد أني أراها كافية لأن تملأ الحياة والقلب)<sup>102</sup>.

### المطلب الثالث: القراءة التاريخية المؤولة للحديث.

تأبى القراءة المؤولة انتهاج الطريقة نفسها التي انتهجها القراءة المقلدة من الطعن في صحة الحديث، ومن هنا يقول الباحث محمد فاضل<sup>103</sup>: (وعلى عكس العديد من الأحاديث المقلدة من شأن المرأة، والتي تعزى للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - والتي كان هناك إجماع على صحتها التاريخية، فإن الحديث الذي نقوم بدراسته هنا موجود في مصادر يجمع المسلمون على أنها تمثل مجموعات الأحاديث الأكثر صحة تاريخياً، باعتبارها من أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وانطلاقاً من ذلك كان رفض قبول صحة هذا النص ليس اختياراً متاحاً بشكل صريح، على الأقل دون إثارة العديد من الأسئلة التأسيسية التي تفترض معضلة المصطلح الذي ينبغي تجنبها ما لم يكن ذلك ضرورياً)<sup>104</sup>.

وعلى ذلك فالمنهجية المتبعة عندهم، هي قبول النص دون إثارة نزاعات علمية حول صحته، لكن مع ضرورة جعله فضاء متسعاً للتأويل. وهي الاستراتيجية ذاتها التي أصّل لها علي حرب ضمن قواعده التفكيكية قائلاً: (على هذا المستوى من النقد، لا جدوى مثلاً من نقض النص الديني أو النبوي، إذ هو فضاء تأويلي متسع أو عالم مجازي متشابك يملئ نفسه بوصفه مرجعية للمعنى أو مصدراً من مصادر المشروعية، كما يستحيل في المقابل تملك معناه والتطابق معه، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه باختلاف الناطق والدال، وتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى)<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> ينظر: محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص. 488-489.

<sup>102</sup> ينظر: محمد أنور، المرجع نفسه، ص. 491.

<sup>103</sup> محمد فاضل: أستاذ كرسي الجامعة الكندية في التشريع والاقتصاد الإسلامي، من أعماله: الجذور اللاهوتية والأخلاقية للعقل العام في الشريعة الإسلامية، النهضة المتناقضة لتطلعات الدولة الإسلامية. ينظر: (<https://www.law.utoronto.ca>).

<sup>104</sup> محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 63.

<sup>105</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص. 148.

ومع ذلك فإنّ الباحث يستشعر عدم قدرة آلية التأويل على إثبات التساوي التام بين الجنسين، لأنّ ذلك يتطلب عملية تأويلية ضخمة، تشمل جميع الأحاديث والنصوص المتضاربة في تقرير المعنى نفسه، لذلك نجد يقول: (لا أقترح أيضا أنّ استبعاد النساء عن المناصب العامة ... يمكن أن يصلح ببساطة على أساس إعادة قراءة الحديث قيد الدراسة بطريقة مقبولة لكل من التقدميين والمحافظين معا)<sup>106</sup>.

وتقترح القراءة التاريخية المؤولة عدم اللجوء للنص وليّ أعناقه، بل الطريقة المناسبة لذلك هو التوجه نحو آليات فهم النص، ومحاولة تطويعها خدمة لتأويلية تتحاشى الصدام مع تأسيسية النص. ومن هنا يقول الباحث محمد فاضل: (وإن كانت أمثال هذه القواعد [الفقهية] تفرض مشاكل علمية عظيمة ... [غير أنّها] تفهم بشكل عام على أنّها نتاج اجتهاد فقهي وليست كلام الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ إنّ لها قداسة أقلّ وبذلك تتقلص قوّتها الرمزية في تبرير التراتبية الجندرية في العالم الحديث)<sup>107</sup>.

وانطلاقاً مما سبق يمكن تناول هذه القراءة بالدراسة من جهة أهدافها البحثية، وطرائق تأويلها لآليات الفهم، ونتائج دراستها، ونقد لمرتكزاتها.

**أولاً: الأهداف القرائية للتاريخية التأويلية من خلال دراستها لهذا الحديث.**

إذا كانت للتاريخية التأويلية منهجا في قراءة هذا الحديث، يعتمد على عدم الانشغال بتقويض صحته، بل يشغل بتأويل آليات فهمه، فما هي المكتسبات التي يمكن أن تحققها هذه القراءة البديلة ولم تستطع القراءة التقليدية الوصول إليها؟

يذكر الباحث محمد فاضل أنّ التاريخية التأويلية تسعى لتحقيق مجموعة من الأهداف وهي:

- **تحويل قيمة الحديث من تشريعية إلى أخلاقية:** فالحديث وإن كان أصلا في بابه من جهة منع المرأة من تولي الإمامة العامة، فإن التاريخية التأويلية تسعى لقلب قيمته التشريعية وجعلها قيمة ذات مدلول أخلاقي، محصور في أنّه يحمل في طياته أسمى عبارات التكريم للمرأة التي تعاني تهميشا في العصر الجاهلي. لذا لا ينبغي أن يكون عمدة في التشريع.

- **تحويل مشكل المساواة من مشكل اجتماعي قبلي وفردى، إلى مؤسسي وحديث:** وذلك بالتأكيد أنّ نظام المساواة كان مهجورا في المجتمعات قبل الحديثة لأنها مجتمعات تفتقد للوسائل الاقتصادية والمؤسسية لدعم نظام المساواة بين الجنسين.

<sup>106</sup> محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 61.

<sup>107</sup> محمد فاضل، المرجع نفسه، ص. 61.

- تحويل مطلقية الحديث من تسام مثالي إلى ارتباطه بظرفية مكانية: تتعلّق بطبيعة المشاكل الموجودة في جزيرة العرب، انطلاقاً من أساس المقارنة التي انتهجها عالم اللاهوت الباكستاني فضل الرحمن.

- فهم أفضل لنية الشارع : وغالبا ما تكون مسكوتا عنها في الظرفية المصرّحة في الحديث<sup>108</sup>.

إنّ هذه الأهداف هي ذاتها الأهداف التي شرعتها منظومة الغرب الهادفة للهيمنة على العقلية الإسلامية، من خلال القضاء على ثوابت الفقه المكرّسة في المنظومة الحديثية، فالثابت أنه قد (باتت منظومة الفقه الإسلامية منذ بداية الكولونيالية إلى صعود إمبراطورية العولمة، موضوعا للدراسات الإنسانية في مراكز البحث ، وهذا إنشاء لأنموذج من الفكر الديني السلبي، المناقض للحقيقة الإسلامية الناهضة إلى الفعل، الداعية إلى الفكر المنفتح على الممكنات، وهو الفكر الغريب الذي يعمّ حياة المسلمين اليوم، ويقسمهم إربا إربا، ويجذر الانقسامات القديمة مذكيا لنصرة الحرب، بل يقدّم الإسلام على أنّه دينا للحرب وليس دينا للحياة)<sup>109</sup>.

ثانيا: تأويل آليات فهم الحديث.

ينطلق الفكر الحديث في تبني تأويل آليات الفهم التقليدية، من (فكرةٍ إطاريةٍ مفادها أنّ المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية ... [وذلك] باستيعاب معاني المفردات والجمل بالرجوع إلى معاينة الوظائف التي تؤديها في السياقات الموقفية الخاصة)<sup>110</sup>.

وعلى ذلك فالباحث "محمد فاضل" ينزع لاتباع هذه المنهجية، وذلك من أجل تأويل عموم هذا الحديث تأويلا مقبولا ، وذلك عن طريق (استخدام مفهوم "تخصيص العام" [وذلك قصد تبرير]

<sup>108</sup> ينظر ملخص هذه الأهداف: محمد فاضل، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 56-58.

<sup>109</sup> نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحدائث، ص. 273-274.

<sup>110</sup> عزوز بن عمر الشوالي، نظام اللسان ومنهج البيان في تحليل الخطاب الشرعي الإسلامي، ص. 224.

الظروف الفريدة التي يتم فيها تواصل النصوص الدينية أو القانونية، وتبرير علاقة تلك الظروف للفهم المناسب للنص<sup>111</sup>.

ويستثمر الباحث الخلاف الحاصل بين الأصوليين حول اعتبار سبب العام من عدمه، فيقول: (اللفظ العام كان مثيرا للنزاع في أصول الفقه إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أنّ إمكانية تطبيق القانون يقرّه اللفظ العام، إضافة إلى ذلك، حقيقة عمومية لفظ تعني أنه يمكن أن يتعارض مع مواد قانونية أخرى، وهي مشكلة تبرر اهتمام تأويلي في التوصل إلى معايير مقبولة لتفسيره)<sup>112</sup>.

ولا شك أنّ المعنى غير المختلف فيه بين فقهاء مدلولات النصوص الشرعية أنّه (لا تعارض بين ضرورة مراعاة زمن التنزيل، وبين تعميم الحكم وعدم تعلّقه على حالة خاصّة، لأنّ ملاسبات النصّ تحيل إلى المعنى المقصود، وكونه متعلقا بمحادثة خاصة لا ينفي عمومته في الدلالة)<sup>113</sup>. ومع هذا فالباحث يصرّ أنّه (وعلى الرغم من القاعدة العامة، من الممكن ببساطة مقاومة النتيجة القائلة بأنّ الظروف المعتبرة تتطلّب تخصيص العموم)<sup>114</sup>.

وإن كان فقهاء الدلالة يقرون أنّ (كل كلام كان عاما ظاهرا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض)<sup>115</sup>. إلا أنّ الباحث لا يلتفت إلى مدى توفر أدلة منافية للمعنى المقصود من الحديث أو معضّدة له، بل يستمسك بأنّ (أنصار عموم اللفظ... لم يحاولوا تقديم قراءة أكثر تضييقا لهذا الحديث ويعود ذلك ببساطة لوجود ثقافة ذكورية... واسعة القبول والانتشار عموما، مما جعل الفقهاء غير مدفوعين بشكل كاف لأن يقوموا بتطبيق الأدوات النقدية المتوافرة، رغم ذلك، لديهم في تفسير هذا الحديث)<sup>116</sup>.

ومن خلال هذه القناعة يبدأ بحثه في تسييق الظروف المخصصة لعموم هذا الحديث النبوي: من خلال سياق وروده في كتب الرواية: فيرى الباحث أنّ إيراد المحدثين للحديث في كتاب أو باب ما حجة على أنّ الحديث أريد من معناه ذلك المعنى الخاص الذي وضعه المحدثون فيه، واحتجوا به في ذلك الموضوع، خاصة إذا جاءت ترجمة الباب خبرية وليست إنشائية، ذلك أننا (نجد تعليقات تحريرية دقيقة أو تغييرات دقيقة - فيما يخص حذف أو

111 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 58.

112 محمد فاضل وآخرون، المرجع نفسه، ص. 69.

113 إسماعيل نقاز، مناهج التفكير في الفكر الأصولي، ص. 440.

114 محمد فاضل وآخرون، المرجع السابق، ص. 69.

115 الشافعي، الرسالة، ج: 1، ص. 341.

116 محمد فاضل، المرجع السابق، ص. 79.

زيادة معلومات خاصة عن خلفية النص - تقدم دليلاً على أنّ بعض جامعي الأحاديث كانوا أيضاً منخرطين في مشاريعهم التفسيرية الخاصة، وأرادوا أن تقرأ نصوصهم بطريقة معينة<sup>117</sup>.

ويختار الباحث من بين كتب السنة، أربعة كتب عليها مدار دراسته وهي صحيح البخاري وسنن الترمذي والنسائي ومصنّف ابن أبي شيبة. ويتبدأ بصحيح البخاري ويؤكد أنّ تراجمه ذات مواقف معيارية، توجه الباحث مباشرة إلى المغزي الذي يريده. وبالتأمل في موضع إيراد البخاري للحديث يتّضح أنه أدرجه أصالة في قسم المراسلات الدبلوماسية للرسول صلى الله عليه وسلم، وبشكل فرعيّ جعله كموجه أخلاقي يبيّن الموقف الذي ينبغي على المسلم اتخاذه زمن الحروب والفتن. وعلى هذا فالحديث يحمل قيمة أخلاقية تبين ضوابط التعامل مع الإرساليات الدبلوماسية وتوجه المسلم لضرورة اعتزال الفتن، كما تؤكد على صدق نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم، والملاحظ هنا غياب البعد التشريعيّ في مواضيع إيراد البخاري للحديث - رغم المعيارية التي عرف بها - فلا دلالة له إذن على عدم صلاحية المرأة للحكم<sup>118</sup>.

ويضيف الباحث أنّ عبارة "ما أفلح قوم" في سنن الترمذي جاءت في مساق إجابة الرسول على ناقل خبر تولية المرأة في فارس الملك، فكانت إجابته إيجابية من لا يكثر لشؤونهم، وغير المتبع لمستجداتهم السياسية، لذا فالعبارة (تأخذ مظهر تعليق موضوعيّ لمراقب أو ملاحظ غير مهتم بالأمر)<sup>119</sup>.

ويرى أيضاً أنّ سياق إيراد ابن أبي شيبة للحديث لا يحمل أي قيمة تشريعية أيضاً، بل يحمل قيمة تنبئية، مفادها أنّ جيش عائشة ومن معها سيهزم (فابن أبي شيبة يفسر للقراء لماذا شعر أبو بكر بأنه محظوظ: فلقد هرب من مصير رفاقه البصريين الذين انظموا إلى جيش عائشة، ويعود ذلك فقط، لأنه سمع من النبي نفسه نبوءات قادته إلى أن يصل إلى نتيجة أنّ حملة عائشة ستنتهي إلى الفشل)<sup>120</sup>.

غير أنّ ما ذهب إليه الباحث يصطدم بعدة إشكالات نوردتها كالآتي:

- **تخصيص العام لا يكون بالسبب الخاص الذي ورد فيه الحديث:** فالملاحظ من عمل الباحث أنه لجأ إلى السبب الذي رافق ورود الحديث فجعله مخصصاً لعموم الحديث، ثم عمد إلى مساق استعمال المحدثين للحديث في كتبهم، فجعل ذلك المساق الذي أخذه المحدثين من سبب الوجود، مخصصاً للعموم، وهذا خطأ منهجي ناتج من عدم التفرقة بين السياق والمقام أولاً؛ وبين صلاحية السبب لأن يكون مقاماً من عدمه ثانياً، وهذان الخطآن المنهجيان قد أشار إليهما الزركشي محذراً من ركوبهما، إذ

117 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 80.

118 ينظر: محمد فاضل وآخرون، المرجع نفسه، ص. 84-86.

119 محمد فاضل، المرجع نفسه، ص. 88.

120 محمد فاضل، المرجع نفسه، ص. 89.

قال : (ولا يشتهه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتهه على كثير من الناس، فإن التخصيص بالسبب غير مختار، فإن السبب وإن كان خاصا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ [سورة المائدة:38]. ولا ينتهض السبب بمجرد قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق فإن به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين ففي الجملات، وأما التعيين ففي المحتملات. وعليك باعتبار هذه في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره)<sup>121</sup>.

لذا فعلى الباحث بدل اللجوء إلى السبب لتخصيص العام كان عليه البحث عن قرينة سياقية تخرج الحديث من عمومته وتدل بلا ريب على الخصوص، وإذ لم تكن القرينة موجودة في حال هذا الحديث وجب عليه البحث عن دليل آخر مشروع التخصيص به<sup>122</sup>، وهذا هو مقتضى قول الشافعي السابق : (فكل كلام كان عاما ظاهرا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه)<sup>123</sup>.

#### - التمام السياقي يبطل فكرة خصوصية الحديث:

يحتاج الباحث أن البخاري والترمذي وابن أبي شيبة قد اختصروا الحديث وربما اجتزؤوه لإفادة معان مخصوصة، يقصر عليها معنى الحديث دون المعاني الأخرى، لكن هذا الكلام مردود لمعان أخرى يمكن إجمالها فيما يأتي:

● التمام السياقي ثابت في الروايات التي ساقها غير هؤلاء المصنفين الثلاثة، ممن لم يعنوا بفقهاء الحديث أصالة، كأصحاب المسانيد والمعاجم. ولقد استشعر الباحث هذا الأمر فألقى اللوم عليهم قائلاً : (فلقد تأثرت هذه الأعمال بالمفهومات الصورية للفقهاء، مما جعلها تحصر نفسها، لا بالعناصر الحرفية الشكلية لتعاليم النبي أي أقواله وأفعاله ونواحيه، وكانت النتيجة أن جعلوا الإطارات السياقية

التي أوردتها أصحاب السنن غير ذات بال)<sup>124</sup>. وهذا الكلام صحيح إذا قصر على معنى أنّ أصحاب المسانيد لم يضعوا الأحاديث ضمن سياق فقهي يوجّه المعنى، لكن لا يصلح إذا قصد به

121 الزركشي، البحر المحيط، ج:4، ص.504.

122 ينظر: مصطفى الزلي، أصول الفقه في نسجه الجديد، ص.345.

123 الشافعي، الرسالة، ص.341.

124 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص.90.

أن أصحاب المسانيد لم يسوقوا الأحاديث سوقاً تاماً لم يف بالغرض، وتمازى سياقهم للأحاديث يغني عن الاجتزاء الذي أحدثه بعضهم فيه.

• متن الحديث يحتمل كلّ الحمولة الدلالية التي وظّفها البخاريّ والترمذي وابن أبي شيبة مجتمعاً، لذا فلا يصحّ أن يقال إنّ الحديث مخصوص ببعض تلك المعاني دون غيرها، وإذا احتتملك تلك المعاني فإنه يحتمل المعاني الأخرى التي أوردتها باقي المصنفين كالنسائي، وابن حبان وابن خزيمة والبيهقي والحاكم.

• سوق البخاريّ للحديث في باب المراسلات الدبلوماسية يؤكّد أنّ المعنى الوارد فيه، وهو عدم جواز تولي المرأة للولاية العامة أكد في أبواب السياسة الشرعية، كيف لا والسياسة جزء لا يتجزأ من أبواب الفقه الإسلامي، وخصوصاً فعل البخاري في إيراده الحديث في هذا المساق تأكيداً لذلك.

- الحديث وارد في سياق تراجم مصتفيين آخرين يفيد الإقرار بعدم جواز تولي المرأة للولاية :

وهذا ما لم ينكره الباحث، لكن قصره على النسائيّ دون غيره قائلاً: (فالنسائيّ وبشكل فريد بين أصحاب السنن روى حديث أبي بكر في كتاب أدب القضاة، ولقد قدمت الرواية بعبارة قصيرة، "باب النهي عن استعمال النساء في الحكم" وتقتصر العبارة أنّ النسائي رأى أنّ الحديث يؤسس للذكورة بوصفها أحد الشروط الضرورية للقيام بالخدمة في منصب عام)<sup>125</sup>.

وهذا ليس اختيار النسائيّ فقط - كما سبق وأن ذكرنا - بل هو اختيار ابن حبان في صحيحه، إذ ترجم له بعبارة: (ذكر الإخبار عن نفي الفلاح عن أقوام تكون أمورهم منوطة بالنساء)<sup>126</sup>. وهو اختيار البيهقي في سننه إذ ترجم له بعبارة: (لا يَأْتَمُّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ)<sup>127</sup>. ووترجم له أيضاً بعبارة: (لا يولي الوالي امرأة، ولا فاسقا، ولا جاهلاً أمر القضاء)<sup>128</sup>.

ثالثاً: نتائج القراءة التاريخية التأويلية لحديث أبي بكر:

يصل الباحث من خلال تأويلته التاريخية لمجموعة من النتائج يمكن إجمالها كالآتي:

125 محمد فاضل، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 90.

126 ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج: 10، ص. 375. حديث رقم: 4516.

127 البيهقي، السنن الكبرى، ج: 3، ص. 127. حديث رقم: 5128.

128 البيهقي، المصدر نفسه، ج: 10، ص. 201. حديث رقم: 20362.

- سياق الحديث ورد للإخبار عن مصير الدولة الفارسية ، ولم يكن القصد منه أنّ المرأة المسلمة غير مناسبة أو غير صالحة للمنصب السياسي<sup>129</sup>: غير أنّ هذه النتيجة مأخوذة من سبب الورد، ومتغافلة تماما عن منطوق كلام رسول الله الذي هو الحجة، خاصة أنّ مثل هذا الحديث أصبح دلالة على (على العمل بالعموم، وأنه معنى لغوي تعرفه العرب بالسليقة؛ لأن لفظ "قوم" ولفظ "امرأة" نكرتان وقعتا في سياق النفي فعمتا كل قوم وكل امرأة)<sup>130</sup>. ولو كان الحديث مقصودا به الفرس وملكتهم لقليل "ما أفلحت الفرس حين ولّت بوران"<sup>131</sup>.

- الحديث كان نتاجا حتميا لوجود (إيديولوجيات عامة معيارية تبرر الترتيب الهرمي للجنس الذي تدهور أحيانا ليأخذ شكلا انتقاصيا من المرأة)<sup>132</sup>: وهذه النتيجة مما يصعب التسليم بمقتضاها، ذلك لو أننا جعلنا الأيديولوجيا المجتمعية هي الحافز على وضع مثل هذه الأحاديث، فلماذا لا تكون الأيديولوجية السياسية لأنصار عائشة في موعكة الجمل مولدة لروايات ناصرة لموقفها السياسي، بل إنّ هذا الحديث قد قيل في أوج الصراع بين الفريقين. زد على ذلك فإنّ بعض أقوال العلماء المفسرة للحديث تنحاز إلى جواز تولي المرأة لبعض الولايات قال ابن حجر: (احتج بحديث أبي بكر من قال لا يجوز أن تولي المرأة القضاء وهو قول الجمهور وخالف ابن جرير الطبري فقال: يجوز أن تقضي فيما تقبل شهادتها فيه وأطلق بعض المالكية الجواز)<sup>133</sup>، وبغض النظر عن رجحان أقوالهم فإنه لا يصلح أن يقال إنهم انحازوا إلى هذا الموقف لأنهم مع دعاة التساوي الجندري، بل إن مصدر الخلاف راجع إلى جواز تنزيل الفتوى منزلة القضاء أم لا، فالذين أجازوا ذلك جوّزوا للمرأة أن تكون قاضية، ومن لم يجز ذلك منع المرأة من توليها ودعم رأيه بهذا الحديث. يقول الباجي: (وقال أبو حنيفة يجوز أن تلي المرأة القضاء في الأموال دون القصاص، وقال محمد بن الحسن ومحمد بن جرير الطبري يجوز أن تكون المرأة قاضية على كل حال ودليلنا ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال (لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة) ودليلنا من جهة المعنى أنه أمر يتضمن فصل القضاء فوجب أن تنافيه الأنوثة كالإمامة قال القاضي أبو الوليد ويكفي في ذلك عندي عمل المسلمين من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لا نعلم أنه قدم لذلك في عصر من الأعصار ولا بلد من البلاد امرأة كما لم يقدم للإمامة امرأة والله أعلم وأحكم)<sup>134</sup>.

129 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 102.

130 الصنعاني، التحبير لإيضاح معاني التيسير، ج:3، ص.716.

131 بوران: ملكة الفرس المقصودة في الحديث. ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج:13، ص.56.

132 محمد فاضل وآخرون، المرجع السابق، ص. 102.

133 ابن حجر، فتح الباري، ج:13، ص.56.

134 الباجي، المنتقى، ج:5، ص.182.

المطلب الرابع: نقد القراءة التاريخية لحديث أبي بكر:

إن هذا النموذج من القراءة يكرّس عدّة أخطاء منهجية ومعرفية واستراتيجية يمكن إجمالها فيما يأتي:

- قراءة الحديث بآليات تراثية يتوسل بها لتحقيق معانٍ حدائثية: وهذا تناقض صريح، فالآليات التي يكرّسها التراث، تهدف لتأسيس (المفهوم البياني للنص اعتماداً على دلالة اللسان إجمالاً ومباحث الألفاظ تفصيلاً)<sup>135</sup>، لذا لم يكن للحديث أن يغادر معاني (الظهور والبروز للعيان والأفهام في كلّ ما حمله من المعاني والدلالات)<sup>136</sup>. أما محمد فاضل فقد كرّس مفهوم "إنتاجية النص" لذا حاول ليّ أعناق قواعد استنباط الدلالات، لصالح شبكة معطيات السننية وبنوية وأيديولوجية، تسهم كلّها في إخراج النص إلى حيّز الفعل والتأثير بمقتضى الكلام المتعارف عليه آنياً<sup>137</sup>، وهذا قصد جعل الخطاب عملاً إبداعياً، يسبق فيه السياق الخطاب ويلغيه، بينما تفترض الممارسة التراثية أوّلية الخطاب على السياق دون إلغائه، لارتباط الخطاب بمعاني الأزلية والمطلّقة، وتعلّق السياق بدور الإيضاح والبيان، لا الاستقلال بالدلالة<sup>138</sup>.

- عدم التباين بين وجهي القراءتين التاريخية وبعض القراءات التراثية: التي انتقدتها وجعلت من نفسها البديل المعرفي، ذلك أن القراءة التاريخية التقليدية تبني لنفسها فضاء واسعاً لتقرير مواقفها إتجاه قضايا المرأة بعد إلغاء الاعتبار بحديث أبي بكر. أما القراءة التأويلية فهي تتخفف من أثقال البحث الإسنادي وتفرض تأويلاتها بمنطق التجديد، وظاهر الحال تساق كلاً القراءتين في تمرير آرائها المسبقة حول موضوع أحقية المرأة بالولاية العظمى وإن اختلفت المنطلقات.

بل إنّ هذه القراءة لا تتمايز عن بعض مواقف الفقهاء التراثيين، حتى عدّت تقليداً لهم، ويظهر ذلك من استشعار محمد فاضل لهذه الموافقة قائلاً: (وسيكون من المقبول جداً لقارئ معاصر أن يتبع رأي البخاري أو ابن أبي شيبّة بالوصول إلى نتيجة أنّ هذا الحديث لا صلة له بالسؤال عما إذا كانت النساء يملكن القدرة على الحكم أم لا . وبالفعل، هذا ما فعله اثنان من الفقهاء الإصلاحيين من فقهاء القرن العشرين، وهما محمد الغزالي

135 عزوز بن عمر الشوالي، نظام اللسان ومنهج البيان في تحليل الخطاب الشرعي، ص.129.

136 عزوز بن عمر الشوالي، المرجع نفسه، ص.129.

137 ينظر: عزوز بن عمر الشوالي، المرجع نفسه، ص.129.

138 ينظر: عزوز بن عمر الشوالي، المرجع نفسه، ص.179.

ويوسف القرضاوي)<sup>139</sup>.

وهنا يصلح أن نستحضر عبارة المستشرق "روجيه أرنايلدز (Roger Arnaldez)<sup>140</sup> في وصف منهجية الفقهاء والمفسرين في تنوير النصوص، واستخراج كلِّ احتمالاتها التفسيرية أو التأويلية مع الاحتفاظ بما هو صالح وردّ ما هو مستبعد. يقول: (هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدا، وأنهم حكوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية... أن نجد فيها شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه)<sup>141</sup>.

- القراءة التاريخية لحديث أبي بكر خاضعة للمنظور الجندري الغربي: ويظهر ذلك من خلال أهدافها المعلنة والمهادفة إلى مجرّد اختراق الفكر والتفسير التراثي للحديث، دون إرادة تحقيق الحق والموضوعية في الفهم، وهذا نستشفه من قول محمد فاضل: (وللتوضيح، منهجية التاريخية التأويلية المستخدمة هنا لا ندعي أنّها تؤسس إطارا صحيحا للنص، وإنما هدفها ببساطة اختراق أسلوب التلقي الشائع لنص كان قد استخدم لتبرير استبعاد النساء عن الفضاء المسلم العام)<sup>142</sup>.

ولا شك أنّ هذا يندرج ضمن الامتثال لسلطة القوة الغربية، تلك (القوة تحيل إلى صورة من إعلاء لقيم الآخر التي بدت أنّها من الأفضل... عبر الإنشاء المتميز للصورة الخادمة... للغايات الأيديولوجية. هي الوسائل التي سار عبرها التدجين المتواصل للقيم داخل الفضاء العربي الإسلامي، فما كان بالأمس أمرا تنفر منه النفوس وتأباه القلوب، أصبح اليوم مألوفا مطلوبا)<sup>143</sup>.

وهذا هو غرض الباحث المعلن من خلال بحثه هذا، أي إعلان تاريخية كل نصوص الشريعة، المكرسة لمبدأ التفاضل، قائلا (هذه المقاربة يجب أن تكون راغبة في الذهاب إلى ما هو أبعد من أوامر نصوصية معينة، عن طريق القول في الحقيقة إنّنا لا نرفض القيمة الأخلاقية للتفسيرات التاريخية، لكننا نرفض مع ذلك أهميتها الأخلاقية لنا في هذا الوقت)<sup>144</sup>. إنّ إزاحة الأوامر والتوجيهات الشرعية يقتضي تكريس قرارات إعلان مؤتمر

139 محمد فاضل وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي ص. 109.

140 روجيه أرنايلدز: (1913-2007م) من كبار المستشرقين العاشقين للتراث الإسلامي، من مؤلفاته: جوانب من الفكر الإسلامي - ابن رشد عقلا في أرض الإسلام. (ينظر: <http://archive.aawsat.com>).

141 الكلام موجود ضمن ملاحق كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 322.

142 محمد فاضل وآخرون، المرجع السابق، ص. 111.

143 نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحدائث، ص. 269.

144 محمد فاضل وآخرون، المرجع السابق، ص. 116.

(بيكين + 5)<sup>145</sup> العالمي ، الذي يسعى باسم المساواة الجندرية إلى (عولمة الرذيلة والفساد وأن لا يكون للوالدين سلطة على أبنائهما).<sup>146</sup> لكن هذه الحقائق كثيرا ما يتستر ولا يتكلم عنها الفكر الحداثي العربي المعاصر.

\*\*\*

ومما سبق أمكن الخلوص إلى أنّ القراءة التاريخية لهذا الحديث ، ما هي إلا سبيل لتمير نظرة أيديولوجية مفعمة بالقيم الغربية، بعيدة كلّ البعد عن المنظور الإسلامي في إيراد أوجه القراءة المعتمدة، خاصة في شقها المؤول، مما جعل الهوة تتسع، فبعدت بذلك الشقّة بين القراءة التراثية والقراءة الحداثية ، وأصبح وجه التلاقي بينهما منعدما، وقد غدّى هذا التراخي بين القراءتين ما عرف بحقوق الإنسان، مما سنكتشفه في المبحث الآتي بعون الله.

<sup>145</sup> مؤتمر (بيكين + 5): مؤتمر تم عقده برعاية الأمم المتحدة في بكين عام 2000، لغرض تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق، تكريسا للإباحية والمنظور الغربي للمرأة. (ينظر: نهي عدنان، المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ص.265).

<sup>146</sup> نهي عدنان، المرجع نفسه ، ص.267.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لأحاديث الرجم في ضوء مفاهيم حقوق الإنسان .

إنّ نظام العقوبات الإسلاميّ في شقه المعروف بـ"الحدود" يعدّ من أهمّ الركائز التي يحارب الفكر الحدائنيّ من أجل إسقاطها وذلك بحجة مخالفتها للحقوق الإنسانية ابتداءً، ولتاريخيّتها مسلكا وسبيلا، ولاستبدالها بقوانين أكثر عقلانية انتهاءً.

ويستعرون حجة تغير الأزمنة والظروف والنسبية في المعارف، فيعيون ذلك على الفهم الإسلاميّ (الرؤية اللاتاريخية تنطلق من مقولات الفقه الإسلاميّ المعياريّ، التي لا تراعي التغيرات والتاريخية ولا تأخذ بالنسبية، فتنحاز إلى النص على حساب التاريخ، فقد اعتمد الفقهاء منهجا " نصانيا" يتقيّد بحرفية النصّ على حساب التاريخ في نوع من الوسوسة النصّية ... بالإضافة إلى التأثير الذي تمارسه التصورات السحرية في الحياة البشرية، مما يفرض ضرورة الوعي بنزع القداسة عن تلك التصورات وتعرية الظواهر وتجريدها من المعاني التي أضيفت إليها، وفك ارتباطها بأية قوة متعالية أو مفارقة)<sup>147</sup>.

فالمشكل عند الحدائين في نظام الحدود الإسلامي هو مشكلة نصوص، لكن ليس من جهة ثبوتها الصحيح، بل من جهة عدم وعي العقل الإسلاميّ التقليديّ بمنهج التأويل المعاصرة ! لذلك يقول أركون: (فعندما أقرأ كتابا في الفقه... أتساءل فورا عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره... ماذا كانت تعني اللغة بالنسبة له؟ ... ماذا كان تصوّره للمجاز؟ ... أنا أنظر إلى مجمل المعارف التي كانت شائعة في زمانه... [كي] أتوصل شيئا فشيئا إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعداها).<sup>148</sup>

وإذا كانت المشكلة عندهم مشكلة نصوص، ومشكلة لغة في الآن نفسه؟ فما طبيعة النصوص العقابية التي تحجز العقل الإسلاميّ دون الانخراط في سلك الواقعية؟ يجيب الباحث "عروسي لسمر"<sup>149</sup> قائلا: (ولم يستطع الفقه الإسلاميّ التحرر من هذه المنهجية الفقهية، التي تبالغ في الأخذ بالأحاديث والمرويات عن الرسول، وهي منهجية حالت دون رؤية للواقع في حراكه اللامحدود، وتطوّرت تلك المنهجية لتبني صورا وثوقية لا تقبل الدحض وتستند على التكرار)<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> عروسي لسمر، الفقه الإسلامي وتدين العقاب، ص.8.

<sup>148</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص.235.

<sup>149</sup> عروسي لسمر: باحث تونسي متحصل على دكتوراه في اللغة والآداب العربية من كلية الآداب بمنوبة- تونس، أستاذ مساعد بالمعهد العالي للغات تونس متخصص في قضايا الفكر الإسلامي، صدر له كتاب العنف والمقدس في الإسلام، وعدة مقالات في مجالات علمية متخصصة. (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

<sup>150</sup> عروسي لسمر، المرجع السابق، ص.28.

فالأحاديث النبوية العقابية - حسبهم - هي المادة الخام التي حجرت القانون والفقهاء الإسلامي، وتركته يصارع مرارة التغيرات الواقعية في جمود تام، دون أخذ الحيطة لتغيرات الزمان والمكان.

وهذا الكلام وإن كان يخلو من أدنى تمييز وتفريق بين مصادر الفهم " النصوص " وبين " آياته "، فإنه يمثل المهاد الذي يعقد الحدائبي من خلاله شرعنة الطعن في الأحاديث المؤصلة للحدود في الإسلام. وعلى ذلك فالحدائبي يرجع صلابة وثوقية الفقيه بالأحاديث إلى (جملة التصورات القبلية ونماذج الفهم والتمثل التي تنسل إلى أنساق الفكر والمعرفة، لتأخذ فيها صورة "المسلمات" والمبادئ المؤسسة للتفكير، ومن طبيعة هذه المبادئ أنها تتقدم ثابوية في فعل التفكير هذا، أي أنها بطبيعتها "لا واعية")<sup>151</sup>.

ولما اندرج الفكر الحدائبي في تفسير طبيعة النشاطات الثابوية وراء الفكر اللاواعي والذي كان عاملا في تأسيس النصوص الحدائبية الكامنة وراء تقنين عقوبات جرائم الحدود، اختلف اختلافا شنيعا في تحديدها، واندرجت مقولاتهم في إحصاء مسببات غير معللة لهذا التقنين نذكر منها:

- أنه مجرد تحديد استعمال اللذات عبر تحويل الرغبة إلى موضوع للتقنين والتشريع وإخضاعها أكبر قدر ممكن لأنماط الخطاب العامة، فتكون الرغبة في حد ذاتها خطابا، ويتم بعد ذلك إدماج هذا الخطاب ضمن الموقف الديني<sup>152</sup>. وهذا الموقف التعميمي غير المعلل يفضي إلى القول إن أغلب أحاديث الحدود منحولة، وهذا ما يولد (فجوة ... في تصوّر تطوّر التشريع الإسلامي... ومن منطلق واقعي وبأخذ الظروف التاريخية السائدة آنذاك في الحسبان، فإنه يبدو من الصعب التسليم بهذا الفهم ... وليس هذا اقتراحا بأن سلسلة هذا الحديث أو ذلك صحيحة... بل هو اقتراح بأن مادة أحاديث كثيرة ... قد تعبّر حقيقة في أقل تقدير عما يقترّب من حكم النبي صلى الله عليه وسلم، الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر)<sup>153</sup>.

- هذا التقنين ما هو إلا انطباع لصورة العقوبة الجاهلية في التشريع الإسلامي: وعلى ذلك فالجابري يفسر نصوص قطع النبي ليد السارق أنها انعكاس للبيئة البدوية فيقول: (ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحدّ للسرقة، من جملة ما احتفظ به من التدايب والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام ... قطع يد السارق تدبير معقول تماما في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحلّ والترحال)<sup>154</sup>.

151 عروسي لسمر، الفقهاء الإسلامي وتدين العقاب، ص.28.

152 ينظر: عروسي لسمر، المرجع نفسه، ص.113.

153 كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص.94.

154 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص.175.

وهذا الموقف هو عين الموقف الاستشراقي الذي صنّفه كولسون<sup>155</sup> على أنه من أشد المواقف تزمًا وتقليدًا (فقد برهن المستشرقون على أنّ نشأة الفقه الإسلامي لم يكن إلا نوعًا من تحقيق معطيات النصوص الشرعية في إطار الظروف الاجتماعية المتغيرة، فقدّموا بذلك أسس الواقع التاريخي الذي يدعم الفكرة التي تقوم عليها النظرة التجديدية. والواقع أنه بمجرد أن توضع النظرة التقليدية في سياقها التاريخي باعتبارها مجرد مرحلة في التطور التشريعي فإنّ جهود المجدّدين لن تبدو بأية حال منفصلة انفصالًا كاملاً عن المفهوم التقليدي الذي يبدو بمظهر الإتجاه الصحيح الوحيد، بل ستغدو امتدادًا للتقاليد الفقهية الأصيلة، باتخاذها نفس الموقف الذي اتخذته الأئمة الأوائل، وبإحيائها للذخائر الفقهية التي توقّف نموها -على نحو مفتعل- حوالي عشرة قرون)<sup>156</sup>.

وإذا كان هذا الحكم الحداثي عامًا لكلّ الحدود الثابتة بتعاقد أدلة القرآن والسنة، فإنّ الحدود التي استقلت السنة بتشريعيها، لاقت المزيد من الانتقاد والتهجّم، والتشكيك في صحتها. هذا فضلًا عن تعرّضها لقراءة تأويلية مجحفة، سيكرّس هذا المبحث لمطالعتها والكشف عن مضامينها.

وعلى ذلك اهتم الفكر الحداثي بحدّ الرجم باعتباره الحدّ الثابت بالسنة فقط، وعملوا بعد ذلك على الكلام في نصوصه كلامًا لا يتألف عندهم إلا إذا قيس بمقاس الحداثة، ومن هنا يقول قائلهم: (من الصور التي يتم ترويجها على نطاق واسع ضدّ الإسلام دينًا وحضارة، تلك التي تتألف مادتها من عناصر منتقاة من الموروث الفقهي الإسلامي، وغالبًا ما يجري التركيز في مثل هذه الحالات على إبراز بعض الأحكام التشريعية التي تتناقض تناقضًا تامًا مع ما استقر في الوعي الإنساني المعاصر من أعراف ومبادئ. وإذ شكّلت اليوم مرجعية حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين وغيرها قيمًا كونية جامعة، فإنّ الطاعنين على الإسلام يحتجون بحكم الرجم مثلًا لإظهار مدى معاداة هذا الدين لكونية القيم الحداثية... وفي غمرة هذا النقد الصاخب ينسى الكثيرون من هؤلاء المنتقدين أن يثبتوا من حقيقة انتساب بعض هذه الأحكام إلى الإسلام)<sup>157</sup>.

155 ن.ج. كولسون: مستشرق انجليزي من تلامذة شاخت، درس الفقه الإسلامي والقانون الإنجليزي، من مؤلفاته: في تاريخ التشريع الإسلامي. ينظر: (محمد أحمد سراج، مقدمته على كتاب في تاريخ التشريع الإسلامي لكولسون، ص.5).

156 كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص.24.

157 رضا حمدي، أثر التشريع اليهودي في الإسلام عقوبة الرجم نموذجًا، ص.3.

وإذا كان موقف الحدائين عموماً من أحاديث الحدود يتراوح بين التأويل وردّ أصل الحدود إلى شرائع سابقة، فإنهم سلكوا مع أحاديث الرّجم سبيلاً آخر يقتضي الطعن في حجّيتها ودلائلها، وعلى ذلك فالبحت سيذكر أوجه هذه المطاعن مع بيان نقدها.

#### المطلب الأول: القراءة التاريخية التقليدية لأحاديث الرّجم.

وقد سلكوا في الطعن في ثبوت حكم الرّجم مسلكين؛ أولاًهما: نفي ثبوت حكم الرّجم من طريق القرآن وحصر إمكان ثبوته في أحاديث مختلف عليها من السنة؛ ثانيهما: الطعن في أحاديث الرّجم الثابتة في أحاديث من السنّة. وتفصيل الكلام على ذلك ما يأتي:

#### أولاً: نفي ثبوت حكم الرّجم من طريق القرآن.

يرى الفكر الحديث أنّ عقوبة الرّجم ليس له وجه ثبوت إلا من خلال أحاديث السنة النبوية، ومن هنا يناقشون ثبوتها من جهة القرآن، فيقول الباحث "رضا حمدي"<sup>158</sup>: (اهتم الفقهاء باستنباط حكم الرّجم للزنا من النصّ القرآني<sup>159</sup> ... والحقيقة أنّ هذه الآية المزعومة تثير إشكالات متعددة، فهي غير مثبتة في المصحف العثماني ... وقد استحدث الأصوليون لتبرير هذا الحكم قاعدة خاصة تقضي بأنّ في القرآن ما نسخت تلاوته دون حكمه، وهي قاعدة لا تنطبق على أي القرآن سوى "آية الرجم" ... ولها وجه إشكالي ... فقد رفض الرسول تدوين هذه الآية، وقد تحيّر الصحابة في شأنها بعد وفاته ... ومما يضاعف الريبة حول هذه الآية أنّ نصها يروى بصيغ مختلفة ... ونظمها لا يتناسب مع المؤلف البلاغي القرآني)<sup>160</sup>.

وعلى ذلك فجملة ما أثاره الباحث تجاه هذه الآية ما يأتي:

- 1/ ليست قرآناً لأنها غير مثبتة في المصحف العثماني.
- 2/ ما استنبطه الأصوليون حول علاقتها بالقرآن من كونها نسخت تلاوتها لا وجود له حقيقة لانطباق هذه الحقيقة عليها دون وجود شواهد أخرى تعضد مثل هذه الحالات.
- 3/ رفض النبي تدوينها.
- 4/ تحيّر الصحابة في إثبات هذه الآية في المصحف من عدمه.

<sup>158</sup> رضا حمدي: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ الحضارة الإسلاميّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة سوسة - تونس، من أعماله: الدولة والأخلاق - الإسلام الأوروبي. (ينظر: <https://www.mominoun.com>).

<sup>159</sup> وهي "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" (الطبري، جامع البيان، 328/10).

<sup>160</sup> رضا حمدي، أثر التشريع اليهودي في الإسلام عقوبة الرجم نموذجاً، ص. 7-8.

5/ الآية وردت بصيغ مختلفة مما يدل أنها ليس بقرآن، كما أنّ نظمها متنافر ليس بتلك البلاغة القرآنية. والجواب على هذه الاعتراضات ما يأتي:

**الجواب على الاعتراض الأول:** كونها ليست قرآناً لأنها غير مثبتة في المصحف العثماني.

لا شك أنّ ما ذهب إليه الباحث من أنّ الآية غير مثبتة في كتاب الله هو أمر صحيح، فهي ليست قرآناً ثابتاً بشروط التواتر، بل هي روايات آحاد لا ترقى أن تكون قرآناً يقول السيوطي: (لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وأجزائه وأما في محله ووضعه وترتيبه فكذلك عند محققي أهل السنة للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله لأن هذا المعجز العظيم الذي هو أصل الدين القويم والصراط المستقيم مما تتوفر الدواعي على نقل جملة وتفصيله فما نقل آحاداً ولم يتواتر يقطع بأنه ليس من القرآن قطعاً)<sup>161</sup>.

ومع هذا فلا يمنع ذلك من الاحتجاج بها كغيرها من أخبار الآحاد، يقول القرطبي: (أما شاذ القراءة عن المصاحف المتواترة فليست بقرآن، ولا يعمل بها على أنها منه، وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه كقراءة ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. فأما لو صرح الراوي بسماعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختلف العلماء في العمل بذلك على قولين: النفي والإثبات، وجه النفي أن الراوي لم يروه في معرض الخبر بل في معرض القرآن، ولم يثبت فلا يثبت. والوجه الثاني أنه وإن لم يثبت كونه قرآناً فقد ثبت كونه سنة، وذلك يوجب العمل كسائر أخبار الآحاد)<sup>162</sup>.

وقد يعترض البعض على أنّ متنه لا يفيد أي حكم شرعيّ معتبر، لذا لا يصلح الاحتجاج بهذه القراءة على هذا الحدّ ابتداءً، لأنّ العبرة ليس بالشيخ والشيخة، إنما العبرة بالمحسن والمحسنة، والجواب على ذلك ما قاله ابن الحاجب: (هذا من البديع في باب المبالغة، أن يعبر عن الجنس في باب الذم بالأنقص والأخس، وفي باب المدح بالكبر والأعلى. فيقال: لعن الله السارق يسرق ربع دينار فتقطع يده. والمراد: يسرق ربع دينار فصاعداً، إلى أعلى ما يسرق، وقد تبالغ فتذكر ما لا يقطع به قليلاً كما في الحديث: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده". وقد علم أنه لا يقطع بالبيضة)<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج:1، ص.267.

<sup>162</sup> القرطبي، أحكام القرآن، ج:1، ص.47.

<sup>163</sup> ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب، ج:2، ص.794.

الجواب على الاعتراض الثاني: وهو عدم وجود شواهد تعضد نسخ التلاوة .

إن عدم وجود شواهد على نسخ التلاوة خلا هذه الآية صحيح أيضا لكن لا يعني عدم ثبوت هذا النوع من النسخ عدم ثبوت هذا الحد من دلائل أخرى، ومن هنا يقرر ابن الهمام الحنفي أنّ نسخ التلاوة : (لا يستقيم إلا على إرادة نسخ الكل وإلا لزم ضياع بعض القرآن الذي لم ينسخ وعدمه كما عن الروافض ... لأن ادعاء بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج إلى دليل، وإلا فالأصل أن نسخ الدال يرفع حكمه، وأما ما نظر به من " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما " فلولا ما علم بالسنة والإجماع لم يثبت به)<sup>164</sup>.

الجواب على الاعتراض الثالث: وهو رفض النبي تدوينها.

ويحتج الباحث برفض النبي تدوين الآية ضمن آيات المصحف. وعدم اعتدادها من آيات المصحف لا ينفي كونها وحي من طريق آخر وهي السنة، يقول الطبري : (وأما قول عمر: لما نزلت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت أكتبنيها ، وكأنه كره ذلك ، وفيه بيان واضح أن ذلك لم يكن من كتاب الله المنزل كسائر آي القرآن ، لأنه لو كان من القرآن لم يتمتع صلى الله عليه وسلم من إكتابه عمر ذلك ... وفي إخبار عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كره كتابة ما سأله إلا كتابه إياه من ذلك الدليل البين على أن حكم الرجم - وإن كان من عند الله تعالى ذكره - فإنه من غير القرآن الذي يتلى ويسطر في المصاحف)<sup>165</sup>.

ولا أدل على ذلك من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني الذي قرن فيه الرسول ثبوت الرجم بالكتاب وعنى بذلك السنة (فعن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما، أنهما قالوا: إن رجلا من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر: وهو أفته منه، نعم فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل، قال: إن ابني كان عسيفا على هذا، فزني بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة، ووليدة، فسألت أهل العلم، فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة، وتغريب عام، اغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»، قال: فعدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرجمت)<sup>166</sup>.

يقول الخطابي: (قوله والله لأقضين بينكما بكتاب الله يتأول على وجوه ... وهو أن ذكر الرجم وإن لم يكن منصوباً عليه باسمه الخاص فإنه مذكور في الكتاب على سبيل الإجمال والإبهام ولفظ التلاوة منطوق عليه وهو

<sup>164</sup> كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير، ج:3، ص.440.

<sup>165</sup> الطبري، تهذيب الآثار، ج:2، ص.877.

<sup>166</sup> أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، ج:3، ص.191. حديث رقم:2724.

قوله ﴿ وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَاعْذُوهُمَا ﴾ [سورة النساء: 16]. والأذى يتسع في معناه للرجم ولغيره من العقوبة... وفيه وجه آخر وهو أن الأصل في ذلك قوله ﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [سورة النساء: 15]. فضمن الكتاب أن يكون لهن سبيل فيما بعد ثم جاء بيانه في السنة، وهو قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم<sup>167</sup>.

**الجواب على الاعتراض الرابع: وهو تحير الصحابة في إثبات هذه الآية في المصحف من عدمه.**

أما تحير الصحابة وعمر في كتبها في المصحف فذلك راجع لوجوه، يحملها الباجي في: (أن قوما خالفوه في أن آية الرجم نزلت فيما نزل من القرآن، ولا يصح إثبات قرآن إلا بإجماع وخبر متواتر فيقول من يخالفه في أنها من القرآن بقول زاد في القرآن ما ليس منه، ومن يوافقه على أنها نزلت في القرآن أن يقول زاد في القرآن ما لا يجوز أن يثبت فيه لكونه مختلفاً في إثباته. ويحتمل وجهها آخر وهو أن يكون جميع الناس وافقوه على أنها نزلت في القرآن ولكن نسخت تلاوتها وبقي حكمها فلا يجوز إثباتها في المصحف؛ لأنه لا يثبت فيه إلا ما ثبتت تلاوته دون ما نسخت تلاوته وإن بقي حكمه فيكون عمر - رضي الله عنه - إنما توقف عن إثباتها بيده في المصحف مخافة أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله عز وجل بأن كتب فيه ما لا يكتب فيه؛ لأنه قد نسخ إثباته في المصحف كما نسخت تلاوته<sup>168</sup>.

فتحير الصحابة ليس تحيراً في ثبوت حكم الرجم إنما في ثبوت كونها قرآناً من غيره.

**الجواب على الاعتراض الخامس: وهو أن الآية وردت بصيغ مختلفة مما يدل أنها ليس بقرآن، كما أن نظمها متنافر ليس بتلك البلاغة القرآنية.**

أما ما زعمه الباحث من وجود الاختلاف في ألفاظ الآية وأنه دليل على عدم ثبوتها، يمكن التسليم به إذا ثبتت صحة هذه الأحاديث كلها، أما إذا لم يصح الطريق إليها كلها فهذا لا يعد من قبيل الاضطراب إذ يعتد بلفظ أقواها إسناداً. والمتأمل في الصحيحين لا يجد ذكراً لنص هذه الآية من رواية عمر ولا غيره من الصحابة، وإنما أشار إليها البخاري اختصاراً بقوله: "آية الرجم"<sup>169</sup> وكذلك مسلم<sup>170</sup>.

<sup>167</sup> الخطابي، معالم السنن، ج: 3، ص: 324.

<sup>168</sup> أبو الوليد الباجي، المنتقى، ج: 7، ص: 140.

<sup>169</sup> البخاري، صحيح البخاري، ج: 8، ص: 168. و ج: 9، ص: 69.

<sup>170</sup> مسلم، صحيح مسلم، ج: 3، ص: 1317.

أما الرواية النسائي له من طريق سُفْيَانُ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ<sup>171</sup>، مصرحاً بلفظ الآية فهي من أفراد سفيان بن عيينة، وهي وهم منه ذلك أن باقي أصحابه لم يذكروا لفظ الآية ومن هنا قال النسائي: (لا أعلم أن أحداً ذكر في هذا الحديث الشيخ والشيخة فارجمهما البتة غير سفيان، وينبغي أن يكون وهم والله أعلم)<sup>172</sup>.

وقد رواه النسائي أيضاً من طريق سعيد بن أبي هلال، عن مروان بن عثمان، عن أبي أمامة بن سهل، أن خالته أخبرته قالت: (لقد أقرأناها رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم: "الشيخ والشيخة فارجمهما البتة بما قضيا من اللذة")<sup>173</sup>.

ورواية مروان بن عثمان لهذا الحديث بهذا اللفظ منكراً قال الذهبي: (ضعفه أبو حاتم). وقال أبو بكر محمد بن أحمد الحداد الفقيه: سمعت النسائي يقول: ومن مروان بن عثمان حتى يصدق على الله؟ قاله في حديث أم الطفيل)<sup>174</sup>.

أما رواية النسائي من طريق (ابن عون، عن محمد بن سيرين، قال: نُبِئْتُ عَنْ ابْنِ أَخِي كَثِيرِ بْنِ الصَّلْتِ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ مَرْوَانَ، وَفِينَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، فَقَالَ زَيْدٌ: كُنَّا نَقْرَأُ: "الشيخ والشيخة فارجمهما البتة" فقال مروان: ألا تجعله في المصحف قال: قال: ألا ترى أن الشابين الثيبين يرحمان؟ ذكرنا ذلك وفينا عمر فقال: أنا أشفيكم قلنا: وكيف ذلك؟ قال: أذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن شاء الله فأذكر كذا وكذا فإذا ذكر آية الرجم فأقول: يا رسول الله، أكتبني آية الرجم قال: فأتاه فذكر ذلك له فذكر آية الرجم فقال: يا رسول الله، أكتبني آية الرجم قال: "لا أستطيع")<sup>175</sup>.

فإنسنادها ضعيف أيضاً لأن الراوي ابن أخ كثير بن الصلت مجهول، قال ابن حجر: (لا يعرف)<sup>176</sup> وقال أيضاً: (شيخ)<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> ينظر: النسائي، السنن الكبرى، ج:6، ص:411.

<sup>172</sup> النسائي، المصدر نفسه، ج:6، ص:411.

<sup>173</sup> أخرجه: النسائي، السنن الكبرى، كتاب الرجم، باب نسخ الجلد عن الثيب، ج:6، ص:406. حديث رقم: 7108.

<sup>174</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، ج:4، ص:92.

<sup>175</sup> أخرجه: النسائي، السنن الكبرى، كتاب الرجم، باب نسخ الجلد عن الثيب، ج:6، ص:407. حديث رقم: 7110.

<sup>176</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب، ص:704.

<sup>177</sup> ابن حجر، لسان الميزان، ج:7، ص:503.

أما رواية أحمد من طريق : (حماد بن زيد، عن عاصم بن بهدلة، عن زر، قال: قال لي أبي بن كعب: "كأين تقرأ سورة الأحزاب؟ أو كأين تعدها؟" قال: قلت له: ثلاثا وسبعين آية، فقال: "قط، لقد رأيتها وإنما لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم)<sup>178</sup>.

فهي ضعيفة قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده ضعيف، عاصم بن بهدلة - وإن كان صدوقا - له أوهام بسبب سوء حفظه، فلا يتحمل تفرد هذا المتن. وباقي رجال الإسناد ثقات رجال الشيخين غير خلف بن هشام، فمن رجال مسلم)<sup>179</sup>.

أما رواية أحمد من طريق (شعبة عن قتادة، عن يونس بن جبير، عن كثير بن الصلت قال: كان سعيد بن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف، فمروا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)<sup>180</sup>.

فإسنادها جيد وقد صححه ابن حزم قائلا : (هذا إسناد جيد)<sup>181</sup>. وقال شعيب الأرنؤوط : (رجاله ثقات رجال الشيخين غير كثير بن الصلت، فقد روى له النسائي، وهو ثقة)<sup>182</sup>.

وعلى ذلك فالألفاظ المختلفة لرواية الشيخ والشيخة لا يصحّ منها إلا عبارة " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" وما عدا ذلك فلا يصح، وبذلك زال التناقض الذي يزعمه الباحث، وانتفى معه الزعم بأن نظمها متنافر.

**ثانيا: الطعون المتوجهة لأحاديث الرّجم والجواب عنها.**

لقد طعن الحدّاثيون في أحاديث الرّجم من جهتي الإسناد والمتن، وتفصيل ذلك ما يأتي:

**أ/ الطعون من جهة الإسناد والجواب عنها :**

يرى الباحث عروسي لسمر أنّ الرجم لم يثبت من طريق القرآن، وعدم الثبوت هذا يفتح الباب واسعا أمام التساؤل عن حقيقة المرويات المفتعلة لتقرير هذا الحكم فيقول: (لم يرد في القرآن حكم يعاقب على الزنا بالقتل.... لكننا سنتفاجئ بحكم الرّجم على زنا الثيب، والمستدلّ بأحاديث الآحاد... وقد أنكر الخوارج وطائفة من المعتزلة كالنظام الرّجم، ورغم هذه الاختلافات فإننا نجد بعض الدارسين المحدثين يتشبثون بشرعية هذا الحكم... وهو ليس عقوبة هينة حتى يتغافل عليها القرآن، أما ما نسب إلى السنة فهو مجرد روايات صعبة الإثبات)<sup>183</sup>.

<sup>178</sup> أخرجه: أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج:35، ص.134. حديث رقم: 21207.

<sup>179</sup> ينظر: شعيب الأرنؤوط، تعليقه على هامش هذا الحديث في مسند الإمام أحمد، ج:35، ص.134.

<sup>180</sup> أخرجه: أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج:35، ص. 472. حديث رقم: 21596.

<sup>181</sup> ابن حزم، المحلى بالآثار، ج:12، ص.176.

<sup>182</sup> ينظر: شعيب الأرنؤوط، المرجع السابق، ج:35، ص.473.

<sup>183</sup> عروسي لسمر، التشريع الإسلامي وتدين العقاب، ص.122.

وهذا هو عين ما اعترض به الباحث "رضا حمدي" قائلاً : (في الحقيقة إنّ إقرار الفقهاء بأنّ "الرجم أفحش العقوبات" يفترض أن لا يجاوزوا في وضع هذه العقوبة القاسية دون أن يستندوا في ذلك إلى دليل متين وثابت. وأمّام ما يبدو من لبس بخصوص ثبوت هذا الحكم في القرآن ، وكذا في السنة فإنّه من البديهي أن نتساءل عن المصدر الذي اعتمده الفقهاء على صحة العمل بهذا الحكم الجزائي الخطير)<sup>184</sup>.

وعلى ذلك فمجمّل استشكالات الباحثين تدور على ما يأتي:

- الرجم لم يؤسس مشروعيته بدليل قرآني إنما بنجر آحاد.
  - حكم الرجم مختلف فيه بين طوائف المسلمين ولم يقع عليه الإجماع.
  - روايات أحاديث الرجم يصعب إثبات صحتها خصوصاً مع شناعة العقوبة.
- إنّ المتأمل في هذه الاعتراضات يجدها مجرد إطلاقات عامة لا ترق لمستوى البحث العلميّ الرصين، المقرون بالتعليل والاستشهاد، لذلك سيكون الرد على هذه الاعتراض مجملاً كما يأتي:

**الجواب على الاعتراض الأوّل: وهو أنّ الرجم لم يؤسس مشروعيته بدليل قرآني إنما بنجر آحاد.**

الأحكام الشرعية في الإسلام ليس مصدرها القرآن فقط، بل تثبت من طريق الرواية تواتراً كانت هيئة النقل أم آحاداً ، ومع هذا فإنّ أحاديث الرجم متواترة تواتراً معنوياً، فهي ثابتة عن النبي من أحاديث عدّة من الصحابة منهم : عبد الله بن عمر<sup>185</sup> ، وزيد بن خالد وأبي هريرة<sup>186</sup> ، وعبد الله بن أبي أوفى<sup>187</sup> ، وعمر بن الخطاب<sup>188</sup> ، وعبادة بن الصامت<sup>189</sup> ، والبراء بن عازب<sup>190</sup> وعمران بن حصين<sup>191</sup> ، وبريدة بن الحصيب<sup>192</sup> ، وأبي سعيد الخدري<sup>193</sup> ، وجابر بن سمرة<sup>194</sup> وجابر بن عبد الله<sup>195</sup> ، وأبو بكر<sup>196</sup> ، والنعمان بن بشير<sup>197</sup> ، وعثمان بن عفان<sup>198</sup> ، وعائشة<sup>199</sup>.

184 رضا حمدي، أثر التشريع اليهودي في الإسلام، ص.9-10.

185 البخاري، صحيح البخاري، ج:2، ص.88.

186 البخاري، المصدر نفسه ، ج:2، ص.102.

187 البخاري، المصدر نفسه ، ج:8، ص.165.

188 البخاري، المصدر نفسه ، ج:8، ص.168.

189 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج:3، ص.1316.

190 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه ، ج:3، ص.1327.

191 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه ، ج:3، ص.1324.

192 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه ، ج:3، ص.1323.

193 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه ، ج:3، ص.1320.

فإذا كانت أحاديث الرّجم منقولة عن النبي من رواية 16 صحابيا أو أكثر، ورواها عنهم ما لا يعدّ ولا يحصي من التابعين وأتباعهم، فكيف لا يقطع بصحتها. اللهم إلا إن كان القطع بصحة هذا الخبر لا يحصل برواية هذا الجمع الغفير من أمثال عمر وعثمان وعائشة. وهذا لا يقول به عاقل.

الجواب عن الاعتراض الثاني: وهو أنّ حكم الرجم مختلف فيه بين طوائف المسلمين ولم يقع عليه الإجماع. لم يقع أي خلاف بين أئمة المسلمين المعتبر بخلافهم حول حكم الرّجم، اللهم إلا إن جعل شغب الخوارج والمعتزلة قولاً يعتد به مع مخالفتهم لما تواتر عليه العمل، ومن هنا يقول ابن بطّال: (ودفع الخوارج الرجم والمعتزلة واعتلوا بأن الرجم ليس في كتاب الله ... ولا معنى لقول من خالف السنة وإجماع الصحابة واتفاق أئمة الفتوى ولا يعدون خلافاً)<sup>200</sup>. وقال ابن عبد البر: (وليس عند أحد من أهل العلم ممن يعرج على قولهم ولا يعدون خلافاً)<sup>201</sup>.

وقال الجصاص: (فإن قيل هذه الخوارج بأسرها تنكر الرجم ولو كان ذلك منقولا من جهة الاستفاضة الموجبة للعلم لما جهلته الخوارج، قيل له: إن سبيل العلم بهذه الأخبار السماع من ناقلها ومعرفته من جهتهم والخوارج لم تجالس فقهاء المسلمين ونقله الأخبار منهم ... ألا ترى أن فرائض صدقات المواشي منقولة من جهة النقل المستفيض الموجب للعلم ولا يعرفها إلا أحد رجلين إما فقيه قد سمعها فثبت عنده العلم بها من جهة الناقلين لها، وإما رجل صاحب مواش تكثر بلواه بوجودها فيتعرفها ليعلم ما يجب عليه فيها ومثله أيضا من كثر سماعه فوقع له العلم بها .. وهذا سبيل الخوارج في جحودهم الرجم .. وما جرى مجرى ذلك مما اختص أهل العدل بنقله دون الخوارج والبلغاة)<sup>202</sup>.

194 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج:3، ص.1319

195 مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج:3، ص.1318

196 أبو داود، سنن أبي داود، ج:4، ص.152.

197 أبو داود، المصدر نفسه، ج:4، ص.157.

198 النسائي، سنن النسائي، ج:7، ص.103.

199 الترمذي، سنن الترمذي، ج:1، ص.625.

200 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج:8، ص.432.

201 ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج:7، ص.480.

202 الجصاص، أحكام القرآن، ج:3، ص.45.

الجواب على الادعاء الثالث: وهو أن روايات أحاديث الرجم يصعب إثبات صحتها خصوصاً مع شناعة العقوبة.

يكفي لإثبات صحة حكم الرجم الإشارة إلى التواتر المعنوي الحاصل من مجموع هذه الأحاديث، وخاصة أنه مروى في الصحيحين، وغيره من كتب السنة، يقول الماوردي في الحاوي: (والدليل على وجوب الرجم بخلاف ما قاله الخوارج الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً وعن الصحابة نقلاً وعملاً واستفاضته في الناس وانعقاد الإجماع عليه حتى صار حكمه متواتراً، وإن كان أعيان المرجومين فيه من أخبار الآحاد وهذا يمنع من خلاف حدث بعده)<sup>203</sup>.

وحصل الإجماع عليه، يقول النووي: (وأجمع العلماء على وجوب جلد الزاني البكر مائة ورجم المحصن وهو الثيب ولم يخالف في هذا أحد من أهل القبلة)<sup>204</sup>.

أما التذرع بشناعة العقوبة وجسامتها، فهذا من قصر النظر، إذ أنه نظر إلى العقوبة دون المفسدة الحاصلة بارتكاب هذا الفعل المشين، وخاصة أن الإسلام ترك للمحصن كل سبل الحلال من الاستمتاع بحليلته والتعدد والطلاق حال الإضرار، كما أعطي للمتهم كل الضمانات التي تحميه حال نقص أدلة الإثبات التي جعلها من أصعب الأدلة تحققاً. وعلى ذلك فلا يصح التذرع بالإيلاف الحاصل من العقوبة التي تلحق المجني وحده، وغض النظر عن المفسدة اللاحقة بالمجتمع، ومن هنا يقول ابن القيم: (وأما الزاني فإنه يزني بجميع بدنه، والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن، والغالب من فعله وقوعه برضا المزني بها، فهو غير خائف ما يخافه السارق من الطلب، فعوقب بما يعم بدنه من الجلد مرة والقتل بالحجارة مرة؛ ولما كان الزنا من أمهات الجرائم وكبائر المعاصي لما فيه من اختلاف الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على إحياء الدين، وفي هذا هلاك الحرث والنسل فشاكل في معانيه أو في أكثرها القتل الذي فيه هلاك ذلك، فزجر عنه بالقصاص ليرتدع عن مثل فعله من يهيم به، فيعود ذلك بعمارة الدنيا وصلاح العالم الموصل إلى إقامة العبادات الموصلة إلى نعيم الآخرة. ثم إن للزاني حالتين؛ إحداهما: أن يكون محصناً قد تزوج، فعلم ما يقع به من العفاف عن الفروج المحرمة، واستغنى به عنها، وأحرز نفسه عن التعرض لحد الزنا، فزال عذره من جميع الوجوه في تخطي ذلك إلى مواقة الحرام. والثانية: أن يكون بكراً، لم يعلم ما علمه المحصن ولا عمل ما عمله؛ فحمل له من العذر بعض ما أوجب له التخفيف؛ فحقن دمه، وزجر بإيلاف جميع بدنه بأعلى أنواع الجلد ردعا عن المعاودة

<sup>203</sup> الماوردي، الحاوي الكبير، ج: 13، ص: 191.

<sup>204</sup> النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج: 11، ص: 189.

للاستمتاع بالحرام، وبعثا له على القنع بما رزقه الله من الحلال. وهذا في غاية الحكمة والمصلحة، جامع للتخفيف في موضعه والتغليظ في موضعه<sup>205</sup>.

ب/ الطعون من جهة المتن والجواب عنها:

يسرد الباحث لعروسي لسمر مجموعة من الاعتراضات على أحاديث الرجم، وهي:

1/ الرجم إجراء تشديديّ دبره الفقهاء، حاله حال تشديد عمر في حدّ الخمر، ولا يدل شيء في آية جلد الزاني والزانية على وجود هذا التخصيص فيقول: (والحال أنّ الرجم يعود إلى بحث الفقهاء عن ظروف التشديد والتمييز بين المحصن وغير المحصن رغم عدم تخصيص الآية لذلك... فالحكم يشمل الطرفين الذكر والأنثى دون تفاصيل)<sup>206</sup>.

2/ انتشار البغاء في المجتمع النبوي وعدم ثبوت إقامة النبي للعقوبة عليهن: ومن هنا يقول: (وكان على عهد الرسول العديد من البغايا مما يدلّ على تفشي ظاهرة الزنا ولا نعلم أنّ الرسول أقام عليهنّ الحد)<sup>207</sup>.

3/ أحاديث الرجم لا تتناسب مع ظرف التخفيف الذي منحه القرآن للإيماء، لعدم قابليته للتصنيف كما هو الحال في الجلد، فهي مخالفة لصريح القرآن: يقول الباحث: (فمتى تزوّجت الأمة من حرّ ثم ارتكبت الزنا تعاقب بنصف الزانية الحرة، أي خمسين جلدة، وفي هذه الآية دليل على بطلان الرجم للشيب انطلاقاً من القياس على الأمة المحصن، ويفيد ظاهر الآية عدم معاقبة الأمة غير المتزوجة إذا زنت كما فهم بعض الصحابة ذلك)<sup>208</sup>.

4/ الرجم عقوبة صورية يصعب توفّر شروطها في الواقع: فيقول الباحث: (وأجمع العلماء على شرط الشهود الأربعة على الفعل زماناً ومكاناً حتى يقام الحدّ، وهو أمر يكاد يكون متعذراً لصعوبة توفر هذا الشرط ولطبيعة هذا الأمر الحميمي... ولنا أن نعتبر أنّ الحكم القرآني في الزنا وإن كان محفوظاً لذكره في القرآن العزيز، وقد تعرّض للإهمال في الواقع، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الآيات القرآنية، فالفرق شاسع بين منطوق النصّ وروحه من جهة وبين ما أخرجه الفقهاء من جهة أخرى مما يشير إلى تعرّض منهج الفقهاء)<sup>209</sup>.

والجواب على هذه الاعتراضات كالاتي:

<sup>205</sup> ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج:2، ص.83.

<sup>206</sup> عروسي لسمر، التشريع الإسلامي وتدين العقاب، ص.122.

<sup>207</sup> عروسي لسمر، المرجع نفسه، ص.122.

<sup>208</sup> عروسي لسمر، المرجع نفسه، ص.125.

<sup>209</sup> عروسي لسمر، المرجع نفسه ص.126.

الجواب على الاعتراض الأول : وهو أن الرجم إجراء تشديديّ دبره الفقهاء.

لم تنحصر دلالة عقوبة الزناة في آية جلد الزناة وحدها حتى نبحت لها عن مخصص ، بل إنّ الرجم دلّت عليه آيات أخر ومن هنا يقول الشنقيطي : ( أما الرجم: فهو منصوص بآية منسوخة التلاوة باقية الحكم، وهي قوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم» . وقد قدمنا ذم القرآن للمعرض عما في التوراة من حكم الرجم، فدل القرآن في آيات محكمة كقوله: ﴿ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا ﴾ [سورة المائدة: 41]. ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾ [سورة آل عمران: 23]. على ثبوت حكم الرجم في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لذمه في كتابنا للمعرض عنه<sup>210</sup>.

أما دلالة قوله تعالى ﴿ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ ﴾ [سورة المائدة: 41]. على حدّ الرجم، فيفسره سبب النزول ، فقد أخرج مسلم عن البراء بن العازب أنّه قال : (مر على النبي صلى الله عليه وسلم بيهودي محمما مجلودا، فدعاهم صلى الله عليه وسلم، فقال: "هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟"، قالوا: نعم، فدعا رجلا من علمائهم، فقال: "أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم" قال: لا، ولولا أنك نشدتني بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرفنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم، والجلد مكان الرجم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه»، فأمر به فرجم، فأنزل الله عز وجل: ﴿ يَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْكَرُونَ فِي الْكُفْرِ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ ﴾ [سورة المائدة: 41]. يقول: اتوا محمدا صلى الله عليه وسلم، فإن لوكم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا...<sup>211</sup>.

والدليل على أنّ آية الحد في سورة النور لا تشمل المحصن هو تصنيف العذاب الوارد في حقّ الزاني، والمعلوم أنّ الرجم لا ينصّف ومن هذا لم يكن المحصن داخلا في عموم هذه الآية، يقول الشنقيطي : (وعموم الزاني مخصوص بالقياس على المنصوص ؛ لأنه لا فارق البتة بين الحرّة والأمة إلا الرق، فعلم أنه سبب تشطير الجلد فأجرى في

<sup>210</sup> محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان ، ج: 3 ، ص. 36.

<sup>211</sup> أخرجه مسلم ، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الحدود، ج: 3، ص. 1327. حديث رقم: 1700.

العبد لاتصافه بالرق الذي هو مناط تشطير الجلد... أما الرجم فمعلوم أنه لا يتشطر، فلم يدخل في المراد بالآية<sup>212</sup>.

وعلى فرض أن الآية عامة لا يدل فيها دليل على تخصيص المحصن عن غير المحصن، فإن الآيات الأخرى التي كان فيها الحكم عام على كلّ زان جاء التفصيل فيه بين الزاني البكر من المحصن وغيره، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَدْحَشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 15]. وقد جاء هذا السبيل مبيناً في حديث صحيح وهو حديث عبادة بن الصّامت قال: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (حُذُوا عَنِّي حُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالتَّيِّبُ بِالتَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ)<sup>213</sup>.

الجواب على الاعتراض الثاني: وهو انتشار البغايا في مجتمع المدينة وعدم ثبوت إقامة النبي للعقوبة عليهن. ويستدلّ الباحث على ذلك من كلام عام اقتبسه من تفسير القرطبي مفاده: (أنها نزلت في أهل الصفة وكانوا من المهاجرين، ولم يكن لهم في المدينة مساكن ولا عشائر فنزلوا صفة المسجد وكانوا أربعمائة رجل يلتمسون الرزق بالنهار ويأوون إلى الصفة بالليل، وكان بالمدينة بغايا متعانات بالفجور، محاصيب بالكسوة والطعام، فهم أهل الصفة أن يتزوجوهن فيأووا إلى مساكنهن ويأكلوا من طعامهن وكسوتهن، فنزلت هذه الآية صيانة لهم عن ذلك)<sup>214</sup>.

ثم عزا ظاهرة انتشار البغاء إلى المجتمع المدنيّ وقت النبوة، وكأنّ الرسول عالم عارف بهنّ وقد قامت كلّ موجبات الحدّ فتغافل عنهن وعض الطرف عن ذلك، وهذا الاستدلال في غير محلّه من أوجه عدّة، وهي: / كلّ الروايات التي ذكرت البغايا بصيغة الجمع ووصفت فعلهن بأنه ظاهرة اجتماعية، قرنتها بالعصر الجاهلي أو بنساء المشركين وأهل الكتاب: ولم تعزوا هذا الفعل إلى نساء المسلمين بصفة جماعية، ونذكر على سبيل المثال رواية مجاهد إذ قال: رجال كانوا يريدون الزنا بنساء زوان متعلمات، كن كذلك في الجاهلية، فقبل لهم: هذا حرام، فأرادوا نكاحهن فحرم الله عليهم نكاحهن<sup>215</sup>. ونحوه عن ابن عباس وعروة<sup>216</sup>.

<sup>212</sup> الشنقيطي، أضواء البيان، ج: 1، ص. 239.

<sup>213</sup> أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ج: 3، ص. 1316. حديث رقم: 1690.

<sup>214</sup> القرطبي، أحكام القرآن، ج: 12، ص. 168.

<sup>215</sup> ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج: 8، ص. 2524.

<sup>216</sup> ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، ج: 8، ص. 2524.

أما مقاتل بن حيان فقد جعلهنّ : (متعلمات من أهل الكتاب، وإماء الأنصار منهن أمة وليدة عبد الله بن أبي) <sup>217</sup>. وومعروف أن عبد الله بن أبي هو رأس النفاق.

/ بعض الروايات نسبت هذا الفعل إلى آحاد من المسلمات في أول الهجرة النبوية، وليس بعد استتباب الإسلام في المدينة، أي أنهن حديثات عهد بالإسلام، ولم تجعل هذه الظاهرة عامة مستشرية في المجتمع المدني، منها ما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى بمكة، وكان بمكة بغي يقال لها: عناق وكانت صديقتها، قال: جئت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، أنكح عناق؟ قال فسكت عني، فنزلت: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَآ يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [سورة النور:3]. فدعاني فقرأها علي وقال: "لا تنكحها" <sup>218</sup>.

/ الرجم يسقط ويدراً بالشبهة: فلا ينقذ إلا إذا توقّرت شرائطه من شهادة الشهود الأربعة، والإحصان، ولا يظنّ أنه إذا توقّرت هذه الشرائط أن لا يقيم الرسول عليهنّ الحد.

/ المعروف والمتواتر من أخبار الثقات أن أكثر ما نقل من الروايات هو تنفيذ حدّ الرجم والجلد على الزناة، وأصبح ذلك شائعاً مستفيضاً، ولا يعرف عكسه من تغاضي النبي على السفاح وهو يعلمه .

وعلى ذلك لا يصح الاحتجاج بانتشار الزنا في المجتمع المدني على سقوط حدّ الرجم، لأن هذا الانتشار المزعوم غير موجود أصالة، والحدّ قائم على فاعله من آحاد الناس، ممن ثبت عنه الجرم.

**الجواب عن الاعتراض الثالث: أحاديث الرجم لا تتناسب مع ظرف التخفيف الذي منحه القرآن للإماء.**

وهذا الاعتراض مردود أيضاً لأنّ مورد حجية الرجم ليس هذه الآية، كي يحتج بمخصصات هذه الآية عليها، ولو تأملنا قوله تعالى في تنصيف الجلد في حقّ الإماء والعبيد لما استساغ القول إنّ الرجم داخل في عموم آية الجلد، ذلك أنه لما لم يدخل في عمومها لم يقبل مخصّصها، قال ابن كثير: (بل المراد من المفهوم التنبيه بالأعلى على الأدنى، أي: أن الإماء على النصف من الحرائر في الحد وإن كن محصنات، وليس عليهن رجم أصلاً لا قبل النكاح ولا بعده، وإنما عليهن الجلد في الحالتين) <sup>219</sup>.

ومن هنا يقول الطاهر بن عاشور: (وقد دلت الآية على أن حد الأمة الجلد، ولم تذكر الرجم، فإذا كان الرجم مشروعاً قبل نزولها دلت على أن الأمة لا رجم عليها، وهو مذهب الجمهور... وإن كان الرجم قد شرع بعد

<sup>217</sup> ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، ج:8، ص:2523.

<sup>218</sup> رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في قوله تعالى الزاني لا ينكح إلا زانية، ج:2، ص:220. حديث رقم:2051.

<sup>219</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج:2، ص:265.

ذلك فلا تدل الآية على نفي رجم الأمة، غير أن قصد التنصيف في حدها يدل على أنها لا يبلغ بها حد الحرة، فالرجم ينتفي لأنه لا يقبل التجزئة<sup>220</sup>.

**الجواب عن الاعتراض الرابع :** وهو أن الرجم عقوبة صورية يصعب توفر شروطها في الواقع:

أما صعوبة توفر شروطها في الواقع فلا يعني عدم إمكانية حصولها، بدليل ثبوت إقامة الحدّ بها من لدن عهد الرسول والخلفاء الراشدين ومن بعدهم، وصعوبة إثباتها أمر نسبيّ يتعلّق بشهادة أربعة شهود على الفعل، لا غيره من طرق الإثبات الأخرى كالإقرار والحمل، وصعوبة إثباتها من جهة الشهود من الضمانات التي جعلها الإسلام في صالح المتهم، حتى لا تزهق نفسه زورا وبطلانا.

وعلى ذلك فهذا الاعتراض لا يعدّ مانعا من إثبات حدّ الرجم ولا مطعنا في حجية الأحاديث الواردة فيه، لتعلّقها بأحاد القضايا وتفصيل الإثبات، لا بمستند الدليل.

**المطلب الثاني: القراءة التاريخية المؤولة لأحاديث الرّجم.**

وقد سلك الحدّاثيون في سبيل بعث هذه القراءة منحيين، يقوم الأول منهما على تأويل أصالة استمداد هذا الحكم من السنّة النبوية؛ أما الثاني منهما يقوم على تأويل الرّجم ضمن مخرجات علوم الإنسان في قراءة ظاهرة العنف، وتفصيل ذلك ما يأتي:

**أولا: تأويل أصالة استمداد حدّ الرّجم من السنّة النبوية.**

تقوم هذه القراءة بإرجاع أصل هذه العقوبة الإسلامية، إلى شرائع ونظم سابقة للتشريع الإسلاميّ، وتنكر في الوقت نفسه أصالة واستقلالية الشرع الإسلاميّ في إيجاد هذه العقوبة، وتؤكد على دور (المؤثر الأول الذي يبقى حاضرا يفرض عقائده وعوائده، وتعد فلسفة التأثير والتأثير هذه من مفردات المناهج الاستشراقية، وهدفها إرجاع الظواهر الفكرية والاجتماعية والثقافية والعرفية إلى ما يشبهها في بيئات أخرى وأزمنة أخرى فينقطع بذلك الإسناد إلى الوحي، وتقف مقتضيات الإيمان بما جاء به، وتستوي القضايا والظواهر في نسبتها)<sup>221</sup>.

ومن هذه الخلفية يشرع الباحث رضا حمدي في التأسيس للمرجعية العبرية اليهودية لأحاديث الرجم، وذلك من خلال التركيز على عدم ورود المفهوم العقابيّ للرّجم في القرآن على النحو المتعارف عليه في السنّة النبوية، (فالقرآن لا يشير مطلقا إلى الرجم باعتباره عقوبة واجبة في أيّ من المخالفات، وأقصى ما فيه إخبار عن حوادث ماضية تعلّقت بالرّجم. لكن إصرار الفقهاء على اعتبار الرّجم عقوبة للزاني المحصن يدفع إلى النظر في المصدر

220 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج:5، ص:17.

221 عبد الوليّ الشلبي، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي، ص:82.

الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، أي السنة، قصد عرض أحكامها على ما جاءت به شرائع اليهود بخصوص عقوبة الرجم<sup>222</sup>.

ويقوم هذا الباحث بعد ذلك مقارنة لبيان أوجه الشبه والاختلاف بين هذه العقوبة كما هي في السنة وبين ما جاء في التوراة، ويركز على أوجه الاتفاق بين العقوبتين، قصد استلها م حيثيات التأثير والتأثر، فيقول: (وهكذا نقف على أنّ مقومات رؤية شرائع اليهود للرجم مبثوثة في كثير من أحكام الفقهاء المسلمين. ولئن اختلفت درجات التشابه بينهما من محور إلى آخر، فالمرجح ألا يكون هذا التوافق بمظاهره المتعددة من قبيل المصادفة التي لا يغيب فيها التأثير والتأثير)<sup>223</sup>.

ويقدم لنا مجموعة من العواضد التي يظنّ أنّها خادمة لموقفه في إقرار هذا التوافق وحصول التأثير والتأثر بين اليهودية والإسلام في حدّ الرجم فيقول: (التوافق يبدو جلياً بين شرائع اليهود وأحكام المدونة الفقهية، في شقها المنسوب إلى السنة النبوية، وإلى عمل الصحابة، ومثل هذه الخلاصة قد تكون دليلاً مقبولاً للحكم بتأثر المسلمين بشرائع اليهود في القول بعقوبة الرجم في جريمة الزنا)<sup>224</sup>، ويستترسل بعد ذلك في ذكر هذه العواضد ومن ذلك (أن الكتاب المقدس كان متداولاً في العهد النبوي... ومن بين صحابته من كان كبار أئمة اليهود... ولم تجد مصادر القدامى حرجاً في الإشارة إلى أنّ الرسول، لما أراد التثبت من حقيقة قول التوراة في الرجم، استشار أحد علماء اليهود... وإذا تذكرنا أنّ المسلمين كانوا يتوجهون في صلاتهم طيلة الفترة المكية إلى بيت المقدس... أدركنا مدى حضور الأفكار اليهودية في الوعي الإسلامي المبكر... وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نرجح أنّ عمل الرسول بالرجم لا مصدر له سوى الحكم المذكور في التوراة)<sup>225</sup>.

وعلى ذلك فحجج الباحث لتأكيد دعوى التأثير والتأثر بين الشريعة الإسلامية واليهودية في خصوص حدّ الرجم تركز على ما يأتي:

- انتشار الكتاب المقدس في الجزيرة العربية وتداوله بين العرب.
  - صلة النبي بأخبار اليهود ومخالطته لهم، والرسول قد تثبّت من أصل حدّ الرجم بالاستعانة بأخبار اليهود ومساءلتهم عنه في التوراة.
  - شريعة اليهود داخلة في شرع ما قبلنا من الأمم التي أمر الرسول باتباعها خاصة في الفترة المكية.
- ويمكن الإجابة على هذه المزاعم بما يأتي:

<sup>222</sup> رضا حمدي، أثر التشريع اليهودي في الإسلام، عقوبة الرجم نموذجاً، ص. 14.

<sup>223</sup> رضا حمدي، المرجع نفسه، ص. 18.

<sup>224</sup> رضا حمدي، المرجع نفسه، ص. 18.

<sup>225</sup> رضا حمدي، المرجع نفسه، ص. 18-19.

الرّد على الادعاء الأوّل: انتشار الكتاب المقدس في الجزيرة العربية وتداوله بين العرب.

إنّ الزعم الأوّل يفترض انتشار التوراة بين عرب الجزيرة، وهذا الزعم يقتضي افتراضان، أما الأوّل، فإما أن تكون هذه التوراة المتداولة مكتوبة بالعبرية أو السريانية أو اليونانية، أما الافتراض الثاني فيقتضي أن تكون التوراة مكتوبة باللغة العربية<sup>226</sup>.

وعلى الافتراض الأوّل فهذا يقتضي من وجهة نظر عبد الرحمن بدوي (أنّ محمداً كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بدّ أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كلّ نصوص التلموذ والأنجيل المسيحية ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجامع الكنسية وكذلك بعض أعمال الأدباء اليونانيين ... هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب وهو كلام لا برهان عليه)<sup>227</sup>.

وعلى الافتراض الثاني فإنه يصادم الحقائق التاريخية الثابتة في أنّ (أوّل ترجمة كاملة للكتاب المقدس لم تكن على عهد النبي، بل كان بعد وفاة النبي بنحو قرن من الزمان وذلك سنة 724م)<sup>228</sup>. هذا فضلاً عن أمية الرسول، لذلك جعل أحد المستشرقين<sup>229</sup> هذا الكلام من قبيل التجني، وليس له ما يسعفه من أدلّة، فيقول: (ولا شكّ أنه يستحيل على رجل من الشرق أن يتلقى العلم بحيث لا يعلمه الناس، لأنّ حياة الشرقيين كلها ظاهرة للعيان مع أنّ القراءة والكتابة كانت معدومة في ذلك الحين .. فثبت مما تقدم أنّ النبي محمداً لم يقرأ كتاباً مقدّساً، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم)<sup>230</sup>.

أما التدرّع باحتكاك النبي بأحبار المدينة وعلمائهم، فلا يصلح، ذلك أنّ اختلاطه معهم كان بعد الهجرة النبوية، أي بعد 13 عشر عاماً من الدعوة، وفيها استقرّت كثير من الأحكام الإسلامية، وكان الأحبار قد أسلموا فكانوا تبعاً للنبي، ولم يكن النبي متبوعاً لهم حتى يأخذ منهم.

الرّد على الادعاء الثاني: وهو أنّ الرسول ثبت من أصل حدّ الرجم بالاستعانة بأحبار اليهود ومساءلتهم عنه في التوراة.

وذلك في إشارة إلى حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (أنّ اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكروا له أنّ رجلاً منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟". فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إنّ فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها،

<sup>226</sup> ينظر: عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ص. 24.

<sup>227</sup> عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص. 24.

<sup>228</sup> إمام الشافعي محمد محمودي، الأحاديث التاريخية للنبي دراسة تاريخية منهجية، ص. 95.

<sup>229</sup> وهو ديك أستري. ينظر: (محمد إبراهيم)، الرسول الأعظم بأقلام أعلام المستشرقين، ص. 76).

<sup>230</sup> محمد إبراهيم، المرجع نفسه، ص. 76.

فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما، قال عبد الله: فرأيت الرجل يحنأ على المرأة يقيها الحجارة)<sup>231</sup>.

وتأول الباحث سؤال النبي لليهود عن حدّ الرجم أنه تثبت منه في أصالة هذا الحكم، حتى يأخذه منهم ويجعله شريعة له، وهذا من الغلط بمكان لعدة اعتبارات وهي:

- أن سؤال النبي لم يكن سؤال المتعلم المسترشد بل سؤال المحاجج الملم للخصم بالحجة قال الخطابي: (وإنما جاءه القوم مستفتين طمعاً في أن يرخص لهم في ترك الرجم ليعطلوا به حكم التوراة فأشار عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كتّموه من حكم التوراة)<sup>232</sup>. ويدل على ذلك سبب ورود قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْكَرُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّر قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 41].

فعن (مجاهد في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ يعني: "الرجم"، وكان في التوراة الرجم، فكان إذا زنى منهم حقير رجموه، وإذا زنى منهم شريف حموه وطافوا به، فاستفتوا النبي صلى الله عليه وسلم فأفتاهم بالرجم، وسألهم عما يجدونه في كتابهم فكتّموه، إلا رجلاً منهم أعور فإنه، قال: كذبوك يا رسول الله، إنه في التوراة الرجم)<sup>233</sup>.

- العبرة في التمايز بين الشرائع ليس في اسم العقوبة بل في شرائطها: لذلك تميّزت شريعة عيسى على شريعة موسى ببعض القيود والأغلال التي وضعت عن بني إسرائيل في موجبات الأعمال. وحتى لو كان الرجم موجوداً في شريعة اليهود، فلا يعني أنها هي العقوبة نفسها المطبقة في الإسلام ولو اتحد مسمى العقوبة ومسمى الجريمة، يقول الخطابي: (وتأول بعضهم معنى الحديث على أنه إنما رجمهما بحكم التوراة... وإنما جاءه القوم مستفتين

231 البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب: ، ج:4، ص.206. حديث رقم: 3635.

232 الخطابي، معالم السنن، ج:3، ص.326.

233 مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، ص.308.

طمعاً في أن يرخص لهم في ترك الرجم ... فأشار عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كتموه من حكم التوراة ثم حكم عليهم بحكم الإسلام على شرائطه الواجبة فيه)<sup>234</sup>.

- نظرة الباحث في هذه القضية هي نظرة تجزئية لم تحط بعقوبة الرجم في سياقها التشريعي العام المتكامل، إذ لو كان النبي أخذ هذا الحكم من شريعة اليهود، فماذا يقال عن باقي المنظومة العقابية، وما يقال عن المنظومة التشريعية الإسلامية عموماً، وهذا هو الخطأ عينه الذي وقع فيه المستشرقون في مقارنتهم نصوص القرآن بنصوص التوراة فوقعوا في هوس التنقيح عن المضاهاة بين الشريعتين ثم إرجاع أخراهما إلى أولاهما ولو برابط وهمي، ومن هنا يقول عبد الرحمن بدوي: (فعندما يذكر القرآن حقيقة عامة ذكرت في الكتب المقدسة ... وكأنه يجب على القرآن الكريم حتى يكون بريئاً من أيّ انتحال أن يقول أشياء مخالفة للعلم العام أو الرشاد . في كلّ مرة يجد هؤلاء الكتاب كلمة أو كلمتين متشابهتين بين القرآن وأي جزئيء من التوراة، فإنهم ينتهون إلى المطابقة بين القطعتين)<sup>235</sup>.

الرّد على الادعاء الثالث : وهو أنّ شريعة اليهود داخلة في شرع ما قبلنا من الأمم التي أمر الرسول باتباعها خاصة في الفترة المكية.

حدّ الرّجم ليس داخلاً في شريعة ما قبلنا، ذلك أنّ الرّجم إما (أن يكون موافقاً لحكم الإسلام أو مخالفاً له فإن كان مخالفاً فلا يجوز أن يحكم بالمنسوخ ويترك الناسخ. وإن كان موافقاً له فهو شريعته والحكم الموافق لشريعته لا يجوز أن يكون مضافاً إلى غيره ولا أن يكون فيه تابعاً لمن سواه)<sup>236</sup>.

وعلى فرض أنّه من شريعة ما قبلنا، فلا يعمل به لثبوت نسخه بالتفاصيل والشروط الطارئة عليه في شريعة الإسلام. يقول ابن بطال: (فليس رجمه اليهوديين من باب إحصان الإسلام في شيء، وإنما هو من باب تنفيذ الحكم عليهم بالتوراة، وكان حكم التوراة بالرجم على المحسن وغير المحسن... ثم نسخ الله تعالى ذلك بقوله: ﴿ وَاللّٰتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفٰحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَمْ فَاَسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا ۗ ﴾ [سورة النساء: 15]. فجعل هذا ناسخاً لما قبله، ولم يفرق في ذلك بين المحسن ولا غيره، ثم نسخ ذلك بالآية التي بعدها، ثم جعل الله لهن سبيلاً، فقال رسول الله

234 الخطابي، معالم السنن، ج:3، ص.326.

235 عبد الرحمن بدوي، دفاعا عن القرآن ضدّ منتقديه، ص.24.

236 الخطابي، المصدر السابق، ج:3، ص.326.

(صلى الله عليه وسلم) : (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)<sup>237</sup> (فرق حينئذ بين حد المحسن وغير المحسن)<sup>238</sup>.

ثانياً: التأويلية التاريخية لأحداث الرجم في إطار النظريات المعاصرة في المفسر لظاهرة العنف.

في إطار التفسير الفلسفي لظاهرة العنف، يقرن الفكر الغربي حدّ الرجم به ويفسّره ضمن ثنائية (العنف - المقدس) و (المحاكاة - والرغبة)، عند الفيلسوف الفرنسي "رينيه جيرارد (René Girard)"<sup>239</sup> الذي يرى ضرورة (وضع المحاكاة والعنف في كلّ شيء لفهم الموانع والمحرمات كلها فالإنسان بوصفه أقدر المخلوقات على المحاكاة والرغبة ينخرط في رغبة محاكاة للعنف... في هذا المقام تبرز التضحية بوصفها ممارسة اجتماعية تهدف إلى حماية المجتمع ... ويكون العنف التضحيوي... للحفاظ على تماسك الجماعة أو ما يسمى بالاستبدال التضحيوي)<sup>240</sup>.

لا شك أنّ هذا المنظور الأنطولوجي للعقوبة الدينية يكرّس تأويلات تاريخية شتى لحدّ الرجم، في الوقت نفسه الذي تسعى فيه، لفصل هذه العقوبة عن بعدها القيمي الديني (فما من حدّ إلا وهو يرسم محضورا لا يجب الاقتراب منه في الدنيا فحسب، أما في الآخرة فلا تحريم، ولا تكليف، ولا عقاب، فما هو حرام ليس شرا في ذاته؛ بل لأنّ الله يعاقب على اختراقه لأسباب لا يتساءل عنها المؤمن البسيط ... وإنما علمها عند الله)<sup>241</sup>. وبغضّ النظر عن عدم وجاهة هذا المنظور الانطباعي للحدود الإسلامية، فإنّ هذه النظرة الأنطولوجية تفترض أسبقية تأصيل العقوبة على بعدها الشرائعي المقدس، لكون المحايثة أسبق من التعالي، ف (القانون سفر تكوين تمثّل الدلالة الدينية المضافة فيه إلى ما سبقها من دلالات "ميثية" و "قبل ميثية" مجرد مرحلة لاحقة لمنطق استخلصه الإنسان من الطبيعة بعد تأملها، فقد تطوّر المنطق السبي في نظره نحو دلالات دينية أضافت عقوبات تطبّق في الأرض على البشر وظيفتها في نظره، تأكيد مبدأ التعالي، الذي لا يتجلى، فحسب، في أنّ مصدر تلك العقوبات إلهي، بل كذلك في أنّ تلك العقوبات ترتبط بزمن متعال على الزمن التاريخي ينزل أفعال الإنسان في فضاء فوق اجتماعي وفوق تاريخي)<sup>242</sup>.

<sup>237</sup> أخرجه من حديث عبادة بن الصامت: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حدّ الزنى، ج:3، ص.1316. حديث رقم:1690.

<sup>238</sup> ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج:8، ص.476.

<sup>239</sup> رينيه جيرارد (René Girard): هو فيلسوف، ومؤرخ، وأستاذ جامعي، فرنسي، وكان عضواً في أكاديمية اللغة الفرنسية منذ 17 مارس 2005، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، توفي عن عمر يناهز 92 عاماً. ينظر : (https://ar.wikipedia.org).

<sup>240</sup> زهير الخويلدي، مدينة الإسلام في مواجهة عنف الإرهاب، ص.238-239.

<sup>241</sup> زينب التوجاني، حدود الله ومأزقه الأنطولوجي، ص.9.

<sup>242</sup> زينب التوجاني، المرجع نفسه، ص.10.

وفي إطار أنطولوجيًا عقوبة الرجم يمارس هذا الفكر قراءة تفكيكية لمجموعة من إحدائيات هذه العقوبة ويرتكز على مجموعة من المفاهيم الأنثروبولوجية الاجتماعية مثل: "الطقس"، "التضحية والعقاب"، "العقوبة والعذاب". وفيما يأتي تفصيل للكلام عنها تحليلًا ونقداً:

### أ/ القراءة التفكيكية التأويلية لإحدائيات عقوبة الرجم.

**1/ الطقس:** وفي إطار المفهوم الأسطوري الذي قرأ به الفكر الحداثي نصوص السنة النبوية، فإنه يستعير من الأنثروبولوجيا الاجتماعية مفهوم الشعيرة لتفسير طقس الرجم، والتي (أصبحت في الربع الأخير من القرن العشرين أداة لتحليل الأوضاع المعاصرة من خلال تنظير الممارسات السياسية)<sup>243</sup>، ومن هنا كان منظور "فوكو (Foucault)" للعنف على أنه طقس يخدم الأغراض العليا للسياسة هو منطلق الباحث لعروسي لسمر، من جهة تفسيره (للطقوس العقابية على أنها من الآثار الميكانيكية للسلطة إلى حدّ ما ... سلطة لا يتوجب عليها أن تبين السبب في تطبيق قوانينها بل يتوجب عليها أن تبين أعدائها وماهية القوانين التي تهددهم ... عبر علنية تجلياتها)<sup>244</sup>. ولذلك فالرجم عنده: (يتحول إلى استراتيجية عقابية تخضع الجسد لحقل السلطة مهما كانت مسوغاتها دينية كانت أم دنيوية، ولهذا تذكر السياقات الدينية أنّ الجناة سينالون عذاباً في الدنيا والآخرة، وسيصبح الخوف الديني حافزاً للتخويف السلطوي ... فتظهر السلطة في مظهر المنفذ للأمر الإلهي لا أكثر ولا أقل، وهذا غير صحيح بالمرّة، لأنها ستتخذ الأمر الإلهي حجة للتدخل في الشأن العام ومراقبته وضبطه، وذلك من خلال علاقات تسمح بإنتاج السيطرة وتوزيعها بشكل يضمن استمرارية تسلط الفئات الحاكمة)<sup>245</sup>.

إنّ محاولة إلصاق صفة الطقس بحدّ الرجم يهدف أساساً لتمرير مقولة أن الإسلام لم يأت لتنظيم الشؤون السياسية ولا لأن يصنع قانوناً، بل إنه كان هو بحدّ ذاته نتاجاً من فعل السياسة لغرض (خلق السياق العام اللازم لصياغة الإنسان الرشيد القادر على التوحد بالمبدأ العلمي الواحد، وتجريد ذاته من الداخل في إطار هذا المبدأ، بحيث يدرك نفسه بشكل مجرد: ككائن خاضع للقوانين الطبيعية [ولمخرجات المجتمع والسياسة] ... وبذا يصبح الإنسان واحدياً مادياً، لا يمارس أي إحساس بالولاء لأية مطلقات)<sup>246</sup>. منها مطلقات الوحي بنوعيه القرآن والسنة.

**2/ الرغبة والتضحية:** يؤكد "جيرار (Girard)" على أنّ (رغبة العنف متى استبقت أحداثت في صاحبها تغيرات جسدية تعدّه للقتال ... وإذا لم يقبض له الارتواء مضى يبحث عن ضحية بديلة، وخلص إلى تحقيق

<sup>243</sup> كلود ريفير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص. 149.

<sup>244</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص. 87.

<sup>245</sup> لعروسي لسمر، التشريع الإسلامي وتدين العقاب، ص. 114.

<sup>246</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية، ج: 2، ص. 27.

مبتغاه شأنه دائما، حيث نراه يستبدل بالمخلوق الذي يثير غضبه مخلوقا آخر لا صفة له ... تجب حلول صواعق العنف به، باستثناء معطويته ووقوعه في متناول الشخص العنيف)<sup>247</sup>. وهذا ما يعرف بالتضحية.

ومن هنا يرى الباحث "عروسي لسمر" أنّ (التشريع في باب الزنا يتأسس على تحديد استعمال اللذات عبر تحويل الرغبة إلى موضوع للتقنين والتشريع وإخضاعها أكبر قدر ممكن لأنماط الخطاب العامة والنافعة، وبهذه الطريقة يمكن إقحام الرغبة داخل نظام الخطاب لتكون الرغبة في حدّ ذاتها خطايا ... وهكذا انسحبت الجنسانية<sup>248</sup> بعناية فقد صادرتها الأسرة الزوجية وأدجمتها كليا في جدية الوظيفة الإنجابية وكلّ خروج عن المؤسسة الأسرية يقابل بالرفض ويدرج ضمن الجنسانية المتوحّشة)<sup>249</sup>.

ولما أشاع "فوكو (Foucault)" أنّ (كلّ الخطابات عن الجنس لم تكن قد تكاثرت خارج السلطة أو ضدا عليها)<sup>250</sup>. راح هذا الفكر يكرر المقولة، متباكيا على الضحية منتقدا السلطة التي أوجبت عليه العقاب، ووسمت جسده بكونه رمزا للتضحية القربانية، فالرجم يتحوّل (إلى استراتيجية عقابية تخضع الجسد لحقل السلطة ... لهذا تذكر السياقات الدينية بأنّ الجناة سينالون عذابا في الدنيا والآخرة ... وهكذا نمرّ من مرحلة الجسد باعتباره قوّة إنتاج ... إلى ذلك الجسد المعذب ... فالسلطة تخضع الجسد لشتى أنواع القسمة والتوزيع حسب ما تمليه مصلحتها)<sup>251</sup>.

غير أنّ الجنسانية التي يتحدّث عنها "فوكو (Foucault)" هي تلك الجنسانية الغربية التي لا رادع لها سوى سلطة القهر والقوة، أما السلطة القاهرة في الإسلام فتتراوح بين عدّة مستويات أدناها الوازع الدينيّ الذي يساير المسلم في كلّ محطات حياته - والذي تعجز حتى السلطة القهرية عن التحكم به- فضلا عن السلطة العقابية التي تعدّ أعلى السلطات الرّدية، وبذا لا يتماشى منظور "فوكو (Foucault)" مع المنظور الإسلاميّ الذي لا يرى الفعل الجنسيّ مجرد وسيلة للوصول بفاعلها إلى حدّ الرجم، بل له منظور آخر يتمثل في جعل العقوبة بابا من الأبواب الموصلة للتوبة والإنابة والتكفير. ومن هنا لا يستحسن المزاجية بين المنظور العلمانيّ البحت للعقوبة والمنظور المشبع بالقيمة الدينية الإسلامية منهجيا ولا موضوعيا، أما من جهة المنهج فإنّ من متطلباته عدم مقارنة

<sup>247</sup> رينيه جيرارد، العنف والمقدس، ص.19.

<sup>248</sup> الجنسانية: من مفاهيم علوم الاجتماع يشير إلى الأوصاف التي يضيفها المجتمع للذكر والأنثى، وعن أسباب المنع اللاحقة بالممارسات الجنسية المقموعة. ينظر: (ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية- إرادة العرفان، ص.9-10).

<sup>249</sup> لعروسي لسمر، التشريع الإسلامي وتدين العقاب، ص.113.

<sup>250</sup> ميشال فوكو، المرجع السابق، ص.30.

<sup>251</sup> لعروسي لسمر، المرجع السابق، ص.114.

المتنازعات؛ أما من جهة الموضوع فإنّ العقوبة الجنسية في الإسلام تندرج ضمن البحث البيوإيثيقي<sup>252</sup> قبل أن تكون مرهونة للبحث التفكيكي الجنساني الغربي.

3/ **العقوبة والعذاب**: عقد فوكو في كتابه المراقبة والمعاقبة فصلا بعنوان علنية التعذيب، وفيه ألح على فكرة أنّ (التعذيب يشكل ... جزءا من مراسم وطقوس . إنه عنصر من عناصر الشعائر العقابية ، وهو يتجاوب مع مطلبين: يجب أن يكون بالنسبة إلى الضحية واسما ... أي يرسم ... فوق جسد المحكوم بالذات إشارات يجب ألا تمحى. ومن جهة العدالة التي تفرض التعذيب، ترى أنه يجب أن يكون ملفتا متفجرا ... كما لو كان انتصارا لها)<sup>253</sup>.

وتقليدا من الفكر العربيّ لهذه النظرة المابعدحدائية للعقوبة يُسقط الباحث "لعروسي لسمر" سماتها على أحاديث الرّجم فيقول : (وتتجلى المشاركة في العقاب في أحسن وجوهه في حدث الرّجم، حيث علنية التعذيب، أو ما يسميه "فوكو (Foucault)" بـ "الحقل التعديبي")<sup>254</sup>. (وتتيح علنية التعذيب إظهار الوجه المرعب للعقوبة وهو وجه يثير الردع العام وينشر الخوف في صفوف المتابعين للتعذيب أيضا ... ويقودنا ذلك إلى استنتاج أنّ إقامة الحدّ ... هي تقنية سلطوية أكثر منها عقابية تستهدف إقامة العدالة الإلهية، وقد يصل الأمر إلى حدّ قتل الجاني وخاصة في حالات الرّجم ... [ف]الموت التعديبي هو فن إمساك الحياة في الوجود وذلك بتقسيمه إلى ألف موة)<sup>255</sup>.

ورغم إنكار "فوكو (Foucault)" لكون التعذيب كفارة للجاني من جرمه، ذلك أنّ التعذيب (حتى ولو قصد به "التكفير" عن الجريمة لا يكفر " أي لا يجلب المغفرة"، إنه يرسم ... فوق جسم المحكوم بالذات إشارات يجب ألا تمحى)<sup>256</sup>. ومع هذا فالفكر الحدائتيّ راح يقارب بهذا المنطق العقوبة الإسلامية ، ويفسرها بمنطق "فوكو (Foucault)"، رغم أنّ الهدف الأول والأخير من العقوبة الإسلامية هو حصول التطهير والمغفرة والكفارة، ويدلّ على ذلك حديث أبي هريرة، أنه قال: (جاء الأسلمي نبي الله صلى الله عليه وسلم، فشهد على نفسه أنه أصاب امرأة حراما أربع مرات، كل ذلك يعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فأقبل في الخامسة، فقال:

252 البيوإيثيقي: نسبة إلى البيوتيقا: وهي فلسفية تهتم بأخلاقيات علم الأحياء . ( nouzha guessous, devenir ) .  
253 ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص.72.

254 لعروسي لسمر، التشريع الإسلامي وتدين العقاب ، ص.113.

255 لعروسي لسمر، المرجع نفسه، ص.115.

256 ميشال فوكو، المرجع السابق، ص.72.

"أنكتهما؟" قال: نعم، قال: "حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟" قال: نعم، قال: "كما يغيب المروء في المكحلة، والرشاء في البئر؟" قال: نعم، قال: "فهل تدري ما الزنا؟" قال: نعم، أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلالا، قال: "فما تريد بهذا القول؟" قال: أريد أن تطهرني، فأمر به فرجم، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين من أصحابه يقول أحدهما لصاحبه: انظر إلى هذا الذي ستر الله عليه، فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب، فسكت عنهما، ثم سار ساعة حتى مر بجيفة حمار سائل برجله، فقال: "أين فلان وفلان؟" فقالا: نحن ذان يا رسول الله، قال: "انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار"، فقالا: يا نبي الله، من يأكل من هذا؟ قال: "فما نلتما من عرض أخيكما أنفا أشد من أكل منه، والذي نفسي بيده، إنه الآن لفي أنهار الجنة ينغمس فيها"<sup>257</sup>.

وهذا الحديث إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على أنّ غرض العقوبة في الإسلام هو تحصيل الطهر المعنوي، بعد الافتداء بالجسد، وهكذا لا تصحّ نظريات فوكو ولا تأويلاته لتكون محلا يتأول من خلالها نصوص الرجم.

#### ب/ نقد القراءة التفكيكية التأويلية لأحاديث عقوبة الرجم.

لا شك أن القراءة التاريخية التأويلية لأحاديث الرجم كانت صدى لإشكالية العنف الملتزم بالإسلام، ومن هنا جاء الرد من الحدائبيين بإعمال كافة الطرق لإزاحة ما يظنّ أنه مصدر للعنف في الإسلام، فكانت أحاديث الرجم أحد تلك المحطات التي وقفوا عندها، لكونها تتعارض برافدين يغذيان العنف بزعمهم: فالأول يتمثل في ارتباطها بتأصيل حدّ من الحدود الذي يعتبر جوهر التشريع الإسلامي، والذي يشكل عنفا معرفيا ضد العلمانية؛ أما الثاني فيتجلى في صور البطش المنافية لحقوق الإنسان. ومن هنا سلكوا سبيل التسييس بجعل الرجم منتجا سلطويا خالصا، أما شعائره فطقوس متوارثة، ومن هنا اقترح إزالة هذا التشريع لكونه لا يحقق تطهيرا، بل يحقق سخطا اجتماعيا في المجتمعات المعاصرة، وهذا المنظور العلماني لحدّ الرجم ناشئ من اختلالات جوهرية في فهم كنه هذه العقوبة، يمكن إجمالها فيما يأتي:

1/ الفكر الحدائبي يجعل من الحدود موروثا اجتماعيا فرضته السياسة، فيجب أن يبقى من قبل الأمور الخاصة التي لا ينبغي فرضها كقانون عام، وهذا نابع من رؤيتهم الخاصة للدين من خلال جعلهم له (مصالح خاصة، وما سواه من التدبير المرئي مصالح عامة، وفي هذا من فساد العقل بقدر ما فيه من إنكار الواقع، أما إنكار الواقع، فلأن أحوال المجتمعات البشرية تكذب هذا الادعاء... فما من مجتمع إلا وله دين أو أديان، في حين وجد من المجتمعات ما لا دولة فيه... وأما فساد العقل، فلأن العلماني يسوي بين "الخاص" و "الباطن" وبين "العام" و "الظاهر"... والصواب أنّ الشيء قد يكون خاصا مع كونه ظاهرا للعيان ك"الملك"، وقد يكون عاما

<sup>257</sup> أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب: رجم ماعز بن مالك، ج:4، ص:148. حديث رقم: 4428. وقال الألباني في إرواء الغليل 24/8: (إسناده ضعيف، رجاله كلهم ثقات رجال مسلم غير عبد الرحمن ابن الصامت وهو مجهول).

مع كونه مضمرًا في الجنان كـ"الحب"؛ أضف إلى ذلك أنّ العلمانيّ، ولو أنّه فرق بين دائرة العام ودائرة الخاص، فإنه لم يستقر على وجه معين في هذا التفريق، فلا يزال يتقلب بين التضييق والتوسيع لهذه الدائرة أو تلك بحسب تقلب الظروف والمصالح<sup>258</sup>.

2/ تتعارض نظرية "فوكو (Foucault)" المستوردة للعقوبة مع خصائص حدّ الرّجم في الإسلام من عدّة أوجه يمكن إجمالها فيما يأتي:

- منظور "فوكو (Foucault)" للعقوبة نابع من سلطوية النزعة الفردانية في المجتمع الغربي، ومن منظور الإنسان ذي البعد الواحد، المتحرر من كلّ القيود، الثائر حتى على القوانين الوضعية ذاتها، الداعي إلى سلطته المطلقة على المجتمع والقيم، أما المنظور الإسلامي للعقوبة فقائمة على (الائتمانية... التي تفيد أنّ الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد سعيا لتوسيع وجوده إلى أقصى مداه)<sup>259</sup> كي تشمل الوجود المرئي والوجود الغيبي المؤمن بحكمة الله في التشريع لما هو أصلح للعباد، والقائم على حرية الاختيار، لأن (الاختيارات المتعلقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين: إحداهما، الجهة البشرية؛ فالمؤمن يختار الامتثال للأوامر المنزلة، لأن عقله الموسع يقيم الدليل القاطع على أنّ هذه الأوامر الشرعية أصلح لحياته المرئية من القوانين الوضعية... والثانية؛ الجهة الإلهية؛ إذ لا أحد أعلم بالأمور من جميع الجهات من الأمر الأعلى بحيث لا يعلو على اختياره اختيار، حقا وعدلا)<sup>260</sup>. وهذا المنظور الإيماني الموسع للعقل المسلم والذي جهله الفكر الحداثي هو ما جعله ينتقده على مسلماته في الوجود المرئي، متغاضيا على ارتباطها بالوجود الغيبي، فلم يقدر البعد الإيماني في حدّ الرّجم حقّ تقديره، إنما قايسه بمقاسات دنيوية بحتة .

- استدعاء نظرية "فوكو (Foucault)" لتفسير مضامين أحاديث ترجع إلى العصر القروسطي أمر غير معقل منهجيا، خاصة إذا علمنا أنّ فوكو هو من أكثر الفلاسفة تماديا في غريته البعيدة كلّ البعد عن الثقافة الإسلامية. اللهم إلا إذا افترضنا وحدة التاريخ الكوني، والعقل الديني بين أوروبا والشعوب المحايثة لها، فوجب بذلك الإيمان أنه لا يتم العبور من حالة التفهق الفكري إلى إقامة نهضة إلا بنقد الدين وتشريعاته<sup>261</sup>.

<sup>258</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين، ص. 440.

<sup>259</sup> طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. 449.

<sup>260</sup> طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. 452-453.

<sup>261</sup> ينظر: نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ص. 137.

- إنكار حدّ الرجم ليس المعول في تحقيق تقدّم حضاري، ذلك أن الواقع يثبت أنّ تشريعات الحدود مهمشة وغير مسيّدة، ومع هذا فلا أثر لهذه القفزة الحضارية المزعومة، بل هذا يكرّس نظرية تقليد الغالب للمغلوب، وهي حالة باثولوجية<sup>262</sup> مزمنة، تحمل في طياتها التقليد المزيل للهوية والحضارة، فقد قلّد المسلمون الغرب منذ لقائهم بهم فما زادهم ذلك إلا ركودا وركونا لتخلفهم، بل دخلوا في نفق يسوده الفوضى العقلية والروحية، ناهيك عن الفوضى التي بدّدت وجودهم الحيوي<sup>263</sup>.
- ينتفي وصف التاريخية عن حدّ الرّجم إذا علم استمراره على مستوى التنظير رغم التهميش المنهج ضده على مستوى التطبيق، ويبقى دائما في تعالق مستمر مع وجدان المسلم خاصة وأنه ارتبط بمظاهر قوتهم وسيطرتهم، فيصبح بذلك باعنا للنهوض من جديد، وتتعرف "كارين أرموسترونغ ( Karen Armstrong)" بهذه الخصيصة للحدود الإسلامية فتقول: ( فلم يكن المسلمون في أوائل العصر الحديث يرون أنّ القانون الإلهي يمثل قيّدا على حريتهم، بل كان بمثابة تحقيق في العبادة والشعائر، لمنطق الروح الأصيل والفطري الذي يقيم الصلة بينهم وبين القداسة)<sup>264</sup>. وما كان باعنا للنهوض كان حاملا لصفة المطلقية والأبدية.

\*\*\*

وفي ختام هذا المبحث نستطيع التأكيد على أنّ الفرضية التي انطلقنا بها في مقدّمة المبحث، والقاضية بأنّ نظام الحدود الإسلاميّ هو المستهدف في القراءة الحداثية لأحاديث الرّجم، قد تحقّقت وأصبحت مفاهيم حقوق الإنسان هي القاضية بصلاحية النصوص الحداثيّة، وانتفت بذلك أيّ معيارية في قبول الأحاديث أو ردّها، على أنّ الهوة ستتسع إذا أغرقنا في مفاهيم حقوق الإنسان من بابها الأوسع والمتجسّد في الحرّية الفردية على ما سنستشفه في المبحث الآتي بعون الله.

<sup>262</sup> باثولوجية: قسمٌ من علم الطّب، يُبحث فيه عن أسباب الأمراض وأعراضها وتشخيصها. (ينظر: أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج:1، ص.153).

<sup>263</sup> ينظر: نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ص.128.

<sup>264</sup> كارين أرموسترونغ، معارك في سبيل الإله، ص.77.

المبحث الثالث: القراءة التاريخية لحديث "الولد للفراس" في ضوء مفاهيم الحرية الفردية.

إنّ عقلانية ما بعد الأنوار تفترض وضعاً غير قار وسيرورة متحوّلة على كافة الأصعدة، ولقد كان للثورة التقنية الهائلة التي فرضت نفسها خاصة بعد الحرب العالمية الثانية السلطة الفعلية في فرض (إعادة إنتاج الظواهر ... مما يعني فعالية الرغبة في ربط الإنسان بالوجود، وصعودها إلى محل القائد لمطالب البشر ... بما تفسحه لها من ضروريات الإشباع بل ولزومه، في الوقت نفسه تقع الأخلاقية في خانة النسيان، بل إنها تقع فيما هو غير ضروري ولازم للحياة المعاصرة)<sup>265</sup>.

إن تقويض المشروع الأخلاقي التي مارستها العلمانية المعاصرة عبر إزاحة معانيها المتمثلة في: الشقاء الأنطولوجي؛ واقتضاب الأفق الأخلاقي؛ وسقوط القيم في اللامعنى<sup>266</sup>، بحجة القضاء على السياج الدوغمائي التراثي، لم يقلها من قطيعات دوغمائية أخرى أكثر تطرفاً، ذلك أنّ (الغريزة العقلية التي تؤلف ماهية الإنسان، لا تأتي إلا طمأنة الفؤاد الحائر مرّة أخرى، وذلك باستحداث عقائد أخرى تعيد للإنسان تفسير مفهوم العلة الأولى، ليكون مثلاً ADN إله البيولوجيين في نهاية الألفية السابقة وبداية التالية)<sup>267</sup>.

ولقد أكدّ البحث الإيتيقي المعاصر الأخطار الناجمة عن فصل القيمة الخلقية عن التقنية، وأصرّ على (وجوب العلم والأخلاق مرّة أخرى، درءاً للأخطار التي جلبها هذا الفصل على الإنسان، إذ استمرار الرؤية الوضعية تعني القضاء على الحياة)<sup>268</sup>. ومع هذا فإنّ الفكر الحداثي المستقيل عن الرؤية التأسيسية للموقف الإيتيقي البعيد عن المنظومة الفكرية الإسلامية يأبى إلا أن ينصاع لأخلاقية الصيرورة الغربية.

ومن هنا يستشكل الباحث "محمد الخراط"<sup>269</sup> استهجان الإسلام للعلاقات الخارجة عن إطار الزوجية، بحجة تطور المعرفة المعاصرة ومعرفتها بجبايا ADN التي لا تصمد أمام علميتها قرينة الفرّاش، فيقول: (أما قرينة الفرّاش ... التي لا تستلزم اليقين من الوطئ فتؤسس لكل متعلقات النسب والشرعية ... وهكذا صارت هناك

<sup>265</sup> نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ص.145.

<sup>266</sup> ينظر: نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.149.

<sup>267</sup> نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.154.

<sup>268</sup> نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.171.

<sup>269</sup> محمد الخراط: باحث تونسي حاصل على الدكتوراه في الحضارة حول موضوع: "تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين".

عضو بوحدة البحث "اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية" كلية الآداب بسوسة، وأستاذ الحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس. نشرت له مجموعة من المقالات والدراسات العلمية.

ينظر: (https://www.mominoun.com).

أمور كثيرة تدخل تحت طائلة الزنا مثل الزواج العرفي وزواج الشبهة وعلاقات المراكنة والمخاذنة وطفل الأنوب واكتراء الأرحام وشراء الحيونات المنوية ... واعتبر كل من ينجم عن هذا الضرب من العلاقات ابن زنا<sup>270</sup>.

لا شك أن هذا المنظور الارتبائي نحو حرص الإسلام على تحصين مؤسسة الزواج، نابع من النظرة الانطباعية التي كرستها الفلسفة الداروينية الاجتماعية بقيمتها المادية الغربية، والتي أبرز مظاهرها: (ربط الجنس بالقيم الإنسانية ... لتحل محلها علاقات أكثر حيادا ... مثل علاقات الرفقة ... حيث تعيش الأنتى مع ذكر دون إبرام عقد زواج دائم، داخل إطار تعاقدية يومي مؤقت يهدف إلى تأكيد التوكيز حول الذات وتعظيم اللذة)<sup>271</sup>.

إنّ التمرکز حول النرجسية<sup>272</sup> الفردية، والنظر بعين الأنانية الموغلة في مظاهر المادية، وإنكار ما أقره الإسلام من (حق الطفل في اعتباره شخصا إنسانيا منذ الأمشاج الأولى ... وما إلى ذلك من ضروب التصورات الخاصة بالإنجاب والتحسين)<sup>273</sup>. دفعت الفكر الحدائبي للاعتراض على النصوص التأسيسية المكترسة للنظرة الإسلامية للأسرة، منها أحاديث إناطة النسب بالمولود لعله الفراش، مسلطة عليها قراءة تاريخية تأويلية، حاملة بأن فعلها هذا سيحمل الإنسان المسلم (نحو سعادة، يكون هو صانعها، صناعة لا تسعها إلا رحابة الدنيا، بما أنّ أفقها الزمني خارج أسوار حدود المادة المرتبطة بالدنيا)<sup>274</sup>.

ومن هنا سيكون هذا المبحث ممحضا للكلام عن القراءة التاريخية التأويلية التي كرستها هذا الفكر لحديث "الولد للفراش" في محاولة لاستجلاء أبعاد هذه القراءة، بعد خضخضة ركائزها وتفكيك المسكوت عنها بعد استجلائه. وعلى ذلك فالمبحث سيتناول بالدراسة هذا الحديث من جهة مصدرته والتأويل التراثي له، ويستتبع ذلك بيان موقف الحدائبيين منه نقدا وتأويلا، وبعد ذلك التعقيب على قراءتهم، وتفصيل ذلك ما يأتي:

**المطلب الأول: تخريج حديث "الولد للفراش" وبيان أقوال العلماء في فهمه والعمل به.**

**أولا: نص الحديث:**

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: (كان عتبة بن أبي وقاص، عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه، فقام عبد بن زمعة، فقال: أخي، وابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال سعد:

<sup>270</sup> محمد الخراط وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 146.

<sup>271</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج: 2، ص. 159.

<sup>272</sup> الترجسية: مصطلح استقاه المحلل النفسي سيغموند فرويد من الأسطورة اليونانية التي تتحدث عن شخص محب لذاته ولصورته المنعكسة له في الماء، ظنا أنّها صورة غيره. (ينظر: فاطمة عوض، مصاصو الطاقة، (109).

<sup>273</sup> نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحدائبة، ص. 221.

<sup>274</sup> نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 231.

يا رسول الله، ابن أخي كان قد عهد إلي فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي، وابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هو لك يا عبد بن زمعة"، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" ثم قال لسودة بنت زمعة - زوج النبي صلى الله عليه وسلم - "احتجى منه" لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله<sup>275</sup>.

ثانيا: أقوال أهل العلم في توجيه معنى حديث الولد للفراش:

والمقصود بالفراش هنا: هو كون المرأة متعينة للولادة لشخص واحد<sup>276</sup>، عن طريق النكاح الصحيح أو الفاسد أو بشبهة. قال ابن القيم: (فأما ثبوت النسب بالفراش فأجمعت عليه الأمة ... واتفق المسلمون على أن النكاح يثبت به الفراش)<sup>277</sup>.

غير أن الخلاف واقع بينهم في حقوق ولد الزنا بمدعيه حال استقلاله بالدعوى وعدم وجود خصومة ونزاع في ذلك، فالجمهور على عدم لحوقه به، وأنه ينسب لأمه لا لأبيه، قال ابن عبد البر: (لما جاء الإسلام أبطل به رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم الزنا (لتحريم الله إياه) وقال للعاهر الحجر فنفى أن يلحق في الإسلام ولد الزنى وأجمعت الأمة على ذلك نقلا عن نبيها صلى الله عليه وسلم وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ولد يولد على فراش لرجل لاحقا به على كل حال إلى أن ينفيه بلعان على حكم اللعان)<sup>278</sup>.

بينما ذهب فريق من العلماء إلى القول بثبوت النسب للولد خارج إطار مؤسسة الزواج بمجموعة من الشروط المعتبرة عندهم، واستدلوا بمجموعة من الأدلة ليس هذا موضع سردها، لكن حججهم في الرد على من استدل بهذا الحديث، التأكيد على أن (تقرير الأصل لا يناهى تقرير الاستثناء، إذ الاستثناء معيار العموم وهو ما يصار إليه لمصلحة أرجح من مصلحة الأصل في الأحوال الخاصة التي تقدر بقدرها ولا تتعدى مواضعها ... ووجه الاستثناء في هذه المسألة إنما هو تثبيت النسب بين الرجل صاحب الماء وفرعه المتولد منه، بشروط ذلك، استنادا إلى رجحان مصلحة إثبات النسب على مصلحة نفيه، أو جلب مصلحة الإثبات ودرء مفسدة النفي، خاصة أن حديث الولد للفراش ورد في خصوص وجود منازع ينازع المدعى، وإذا لم يوجد مدع فما المانع من

<sup>275</sup> والحديث بهذا اللفظ أخرجه كل من البخاري في صحيحه، كتاب: كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهات، ج: 3، ص: 54. حديث رقم: 2053. كما روى الحديث في غير هذا الموضوع برقم: 2218، 2421، 2745، 4303، 2749، 2750، 6765، 6818، 6818، 7182. وأخرجه كذلك مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات، ج: 2، ص: 1080. حديث رقم: 1457.

<sup>276</sup> الجرجاني، التعريفات، ص 166.

<sup>277</sup> ابن القيم، زاد المعاد، ج: 5 ص 68.

<sup>278</sup> ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج: 8، ص: 185.

استلحاق الزاني ولده، وقد كان عمر يلحق أبناء الجاهلية بأبائهم، ولو كان الأمر كذلك لما حرمت البنت من السفاح على أبيها المسافح)<sup>279</sup>.

وقد ردّ الجمهور على هذا الاحتجاج بأنّ الحديث مخصوص في حال المنازعة بما رواه الترمذي عن أبي أمامة الباهلي أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع: (إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث، الولد للفراش، وللعاهر الحجر، وحسابهم على الله...) <sup>280</sup>. فالحديث على إطلاقه ولم يرد في إعتبار حال الخصومة، خاصة أنه قيل في مجمع من الصحابة، فلا يفهم منه التقييد ولا اعتبار الاستثناء بأي حال من الأحوال.

أما احتجاجهم بعدم جواز زواج بنت السفاح من والدها البيولوجي فمردود عليهم بأن أحكام النسب قابلة للتبعيض، يقول ابن القيم: (إن أحكام النسب تتبعض فتثبت من وجه دون وجه، وهو الذي يسميه بعض الفقهاء: حكما بين حكمين)<sup>281</sup>. فلا تنسب إلى أبيه من الزنا لكن يحرم عليه الزواج منها يقول ابن القيم أيضا (ولا يمنع ثبوت النسب من وجه دون وجه، فهذا الزاني يثبت النسب منه بينه وبين الولد في التحريم والبعضية دون الميراث والنفقة والولاية وغيرها، وقد يتخلف بعض أحكام النسب عنه مع ثبوته لمانع، وهذا كثير في الشريعة، فلا ينكر من تخلف المحرمية بين سودة وبين هذا الغلام لمانع الشبه بعتبة، وهل هذا إلا محض الفقه؟ وقد علم بهذا معنى قوله: "هو أخوك")<sup>282</sup>.

غير أنه بقي وجه المصلحة التي يتحجج بها هذا الفريق، وهو المتكأ الذي رجح به ابن تيمية هذا القول قائلا: (استلحاق الزاني ولده إذا لم تكن المرأة فراشا قولان لأهل العلم، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر" فجعل الولد للفراش؛ دون العاهر. فإذا لم تكن المرأة فراشا لم يتناول الحديث، وعمر ألحق أولادا ولدوا في الجاهلية بأبائهم)<sup>283</sup>. ووافق عليه أغلب المعاصرين<sup>284</sup>، إعمالا بقاعدة الستر على الزناة والزواني، وما إلى ذلك من من المصالح التي تعود على الولد المستلحق من تقرير حق الهوية واللقب العائلي،

<sup>279</sup> نور الدين مختار الخادمي، نسب المولود خارج رابطة الزواج، ص. 13-14. بتصرف

<sup>280</sup> أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ج: 4، ص. 433. حديث رقم: 2120. وقال: "حديث حسن".

<sup>281</sup> ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج: 5، ص. 368.

<sup>282</sup> ابن القيم، المصدر نفسه، ج: 5، ص. 371.

<sup>283</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 23، ص. 113.

<sup>284</sup> منهم: سعد بن ناصر الخثلان، وخالد المصلح، ويوسف بن عبد الله الشيبلي، وعلي محي الدين القره داغي، ونايف العجمي. ينظر: (نور الدين مختار الخادمي، المرجع السابق، ص. 15-25).

والرعاية والنفقة، مما يدرأ مفسدا كثيرة كالتشرد والضياع والانفلات التربوي والاجتماعي . ومن ذلك أيضا الاعتبار بالواقع ومشكلاته وتحدياته المؤثرة في وقوع كبيرة الزنا من وجود دواعي الانحراف وتضخمها وسهولتها نتيجة الثورة التقنية المعلوماتية التي استحالت قوة لا يمكن الفكك من تأثيراتها<sup>285</sup>.

ومع هذا فإنّ هذا الفريق يحتز تمام الاحتراز من هذه القضية، ولا يجعلها متروكة لمطلق القبول بل يجعل لهذا الاستلحاق شروطا وضوابط مرعية قصد حماية الثوابت الدينية والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ومن بين هذه الشروط<sup>286</sup>:

- التوبة النصوح لكلّ من الزانية والزاني.
- وحصول الزواج بينهما.
- واستلحاق الرجل لولده من الزنا.
- أن يكون الولد من ماء الزاني.
- أن لا تكون الزانية فراشا لزوج أو سيّد : ونستفصل في هذا الشرط لأهميته في الردّ على القراءة التاريخية لهذا الحديث. فلقد قرر العلماء أنّ قرينة الفراش من أقوى القرائن التي لا تعارضها غيرها من القرائن يقول ابن القيم: (وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب فإنما ذلك إذا لم يقاومه سبب أقوى منه، ولهذا لا يعتبر مع الفراش، بل يحكم بالولد للفراش، وإن كان الشبه لغير صاحبه، كما حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - في قصة عبد بن زمعة بالولد المتنازع فيه لصاحب الفراش، ولم يعتبر الشبه المخالف له، فأعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - الشبه في حجب سودة، حيث انتفى المانع من إعماله في هذا الحكم بالشبه إليها، ولم يعمل في النسب لوجود الفراش)<sup>287</sup>.

- أن لا تكون الزانية داعرة يغشاها أكثر من واحد.

ومن خلال هذه السردية يمكن إجراء حفريات أركيولوجية حول هذا الموضوع من زاوية بحث ايستيمية للكشف عن المفصح عنه والمسكوت في بحث المسلمين لهذا الموضوع، وتفصيل ذلك ما يأتي:

- المدونة المتعالية والمعلقة: فالحديث النبوي كان المصدر الوحيد في تقرير الأحكام المتعلقة بهذه المسألة مما يدلّ على اعتبار مطلقيته بين كافة المستدلين به والمشتغلين بتفسيره. وتفسر كارين أرمسترونج سبب هذا التعالق الحاصل بين أحكام الفقه والسنة النبوية فائلة: (وتطورت القوانين الإسلامية ... بفضل الجهود الإبداعية للفقهاء المسلمين ... ونشأت آخر الأمر أربع مدارس في الفقه الإسلامي تتشابه كثيرا

<sup>285</sup> ينظر: نور الدين مختار الحادمي، نسب المولود خارج رابطة الزواج، ص. 15-25.

<sup>286</sup> ينظر تفصيل هذه الشروط: نور الدين مختار الحادمي، المرجع نفسه، ص. 06.

<sup>287</sup> ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 187.

فيما بينها ... وكان ذلك القانون أساسه النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو الذي تلقى الوحي من الله ... وهكذا جمع الحديث الذي روي مباشرة عن النبي ... وتم في القرن التاسع تمحيص هذا الحديث بدقة شديدة لضمان توافر سجل صحيح لأحاديث الرسول وممارساته الدينية أي السنة<sup>288</sup>.

- **التأويل المتعدد:** لقد عمل الفكر التراثي على استيعاب كامل العطاءات التفسيرية لحديث "الولد للفرش" وأقام حول معانيه المحتملة كل ضروب الترجيح حتى استنفذ منه ما قد يكون مسكوتا أو غير محتمل، فقد كانت كل عطاءات الحديث مطروقة إليها بالبحث والتنقيب، وهذا ميزة من ميزات العقل التراثي في الالتفاف إلى الأصل، واستنزافه بالتحليل وتفكيكه إلى قيمه التشريعية، ومن هنا يصلح أن نستحضر عبارة المستشرق "روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez)" في وصف منهجية الفقهاء والمفسرين في تلوين النصوص، واستخراج كل احتمالاتها التفسيرية أو التأويلية. فيقول: (هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدا، وأنهم حركوا النصوص... وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية... أن نجد فيها شيئا آخر جديد غير الذي وجدوه)<sup>289</sup>.
- **تعدد آليات الفهم:** ولما كان الفهم متعددًا استوجب تعدده تعدد الآليات الموصلة إليه، ويمكن تعداد الآليات المتبعة في الفهم كما يأتي<sup>290</sup>:
- مراعاة قانون الختم والحجية: من خلال الإيمان بمطلقية النص وأنه جاء لخدمة مصالح العباد التي لا يعلمها إلا الله.
- مراعاة قانون الشمول: فالنص صالح لكل زمان ومكان، فلم يرد لزمان مخصوص ولا لقوم أو فئة مخصوصة، مما يقتضي صلاحية النص في الحكم به على كل الحوادث الواردة فيه.
- مراعاة قانون التكامل: فالفهوم المختلفة للنص لم تستنبط بمعزل عن النصوص الحديثية الأخرى. إنما بالتكامل والتعاقد معها.
- مراعاة قانون بنائية المعرفة: فالفهوم الفقهية كانت بمثابة إضافات وتراكمات رسّخها توالي الأجيال الفاهمة لها فيما يعرف بتراكمية المعرفة.
- مراعاة قانون الخبرة: حيث لم يتكلم في فهم الموضوع إلا المتقنون لشؤونهم، من فقهاء الشريعة.

<sup>288</sup> كارين أرمسترونغ، معارك في سبيل الإله، ص. 77.

<sup>289</sup> الكلام موجود ضمن ملاحق كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 322.

<sup>290</sup> وكل هذه القوانين والمبادئ مختصرة مما ذكره: عبد الولي الشلبي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص. 6-7.

- استصحاب الواقع وخوض جدالاته في فهم النص: لم يكن الفكر الفقهي المعاصر مغنيا لمعطيات الواقع في فهم النص ضمن ما يعرف بمرونة النص في استصحاب الواقع والتفاعل مع معطياته، ويمكن استجلاء ذلك من خلال عدّة معطيات هي:
- جعل القول القائل بجواز استلحاق ولد الزنا شأنًا يخضع لتقدير خبراء السياسة الشرعية عملاً بالقاعدة القائلة: (تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة).
- تقرير السياسة الوقائية لمسألة النسب: وذلك بحسن التوجيه الديني والتوعية والتحذير من أخطار التناسل خارج الشرعية الزوجية مع تيسير سبل الزواج.
- تقرير العلاقات الأدبية والأجواء النفسية بين العاملين في المجال الفقهي والمتصددين لمعالجة المواليد خارج رابطة الزواج، والبعد عن التلاسن الفقهي والرمي بالتساهل أو التعصب.
- استناد حل مشكلة النسب إلى عدة معانٍ كمعنى حفظ النسب والعرض والتشجيع على التوبة وفتح أبواب الأمل في وجوه الناس وعدم تئيسهم، وتشجيع الأصول على الرحمة بالفروع وعدم الجحود والتنكر لهم<sup>291</sup>.

#### المطلب الثاني: الأقوال الحديثة في موضوعة حديث "الولد للفراس" في إطار التاريخية.

ينطلق الفكر الحديث في إثبات تاريخية حديث "الولد للفراس" من خلال محاولة نزع صفة المطلقية عنه بإثبات تعارضه مع مقاصد الشريعة والتي هي الإطار المرجعي للحكم بصدق الأحكام الفقهية من غيرها . لذلك فالمشكلة حقا في هذا الحديث لما يحمله من (ثقل أنطولوجي رهيب وليس في مقاصد الشريعة الأخرى)<sup>292</sup>. ويظهر هذا المشكل الأنطولوجي جليا في التعارض الذي أحدثه (في الشريعة بين التصور الإيتيقي الإسلامي والتصور الأخلاقي من خلال قضية النسب)<sup>293</sup>.

ويقف هذا الحديث -حسب زعم الحديثيين- حاجزا في مسار عملية التحديث والعصرنة، مما يجعله غير صالح للتأقلم مع تغيرات الأزمان وتقلباتها، فهو يناهز (روح التشريع الحديث الذي يؤسس لسلطة القانون، ويرسخ مفهوم دولة القانون الذي يحترم قيمة الفرد، باعتباره مواطنا تراعى حقوقه وحرياته ويعاقب إذا خالف القانون، وليس إذا ارتكب الإثم)<sup>294</sup>.

<sup>291</sup> وهذه الضوابط كلها مأخوذة بتصرف من : نور الدين مختار الخادمي، نسب المولود خارج رابطة الزواج، ص. 28-29.

<sup>292</sup> محمد الخراط وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص. 143.

<sup>293</sup> محمد الخراط وآخرون، المرجع نفسه، ص. 143.

<sup>294</sup> محمد الخراط وآخرون، المرجع نفسه، ص. 143.

ويفسر هذا الفكر بعد ذلك روح التشريع التي ينفياها الحديث في أنها ليست تلك التي تستمدّ من (الوجود الاجتماعي والديني والثقافي والسياسي فقط، وإنما لها بعد وجودي للرغبة والمتعة، لا بدّ من تحقيقه عبر التشريع والسياسة)<sup>295</sup>.

وفي إطار التاريخية وما يستتبعها من مفاهيم المحايثة والصيورة في مقابل المطلقية والثبات ، يظهر أن التشريع بالحكم بالولد للفراش نابع من مصدر قيمى متسم بالثبات على كثر الدهور، ألا وهو الدين الإسلامى، أما مصدر المعطى القانونى فقد رهنه الحداثيون هنا باللذة والرغبة الاجتماعية ، أو ما يسمى بمنطق ("أخلاق الصيرورة" أو "منطق الأمر الواقع" أو "موازن القوة"، لأن العقل المادى لا يتعرف إلا على الحقائق المادية (ثمها -حجمها - كثافتها) ... ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شيء متجاوز لعالم المادة وهو مدرك لما هو قائم وليس ما ينبغي أن يكون... بل إن العقل المادى معاد للتاريخ ... لأنه يحاول أن يدخله الحيز المادى ... فيتجه نحو اختزال الواقع للكب وإلى قوانين عامة ... ولكنه فى الوقت ذاته يسقط فى التفاصيل، وكأنه يتأرجح بعنف بين العام الموعلى فى العمومية والخاص الموعلى فى الخصوصية)<sup>296</sup>.

وفي إطار هذه اللامعيارية الممنهجة فإن نقاد ما بعد الحداثة يؤكدون أنه (يصدر عن غياب القواعد، أو عدم وضوحها حالة من اللامعيارية، وهى أسوأ مصير يمكن أن يلقاه الناس وهم يصارعون من أجل البقاء، فالقواعد تمنح القدرة كما تعطلها، واللامعيارية ليست سوى نذيرا بتعطيل القدرة. إذا تركت)<sup>297</sup>.

وبذلك كان حكم إناطة الولد بالفراش مبنى على معيارية شرعية، وهى لا تقارن فى أفضليتها بالقوانين المرتبطة باللذة والرغبة التى لا تعدوا أن تكون من قبيل تجربة الحظ ، (عندما يضطر كل فرد إلى أن ينطلق ويجرب حظه، عندما يضطر إلى أن يسبح أو يغرق؛ ينطلق السعى القهقرى وراء اليقين؛ يبدأ السعى المندفع وراء "حلول بوسعها أن تحد من وعى الشك" وعندها يكون كل شيء محلّ ترحيب مادام يعد بأن "يتحمل مسؤولية اليقين")<sup>298</sup>.

إنّ الفرق بين ما يدعى الحداثيون إليه وما هو قار بالسنة الإسلامية فى الحكم بالولد للفراش، هو صراع أمّلته حتمية الصراع المتأصل فى الثقافة الحداثية فى منابذتها لما هو دينى ، لا لأنه غير صالح، بل لأنه متعال ومفارق، لذا كانت حجج الحداثيين فى الكلام على تاريخية الحديث لا لاعتراضات منهجية وعلمية، بل للتماهى مع التيار الغربى المنابذ لكل ما هو دينى.

<sup>295</sup> محمد الخراط وآخرون، قضايا منهجية فى الفقه والتشريع الإسلامى ، ص.143.

<sup>296</sup> عبد الوهاب المسيرى، حوارات مع عبد الوهاب المسيرى، ص.29.

<sup>297</sup> زيجموند باومان، الحداثة السائلة، ص.65.

<sup>298</sup> زيجموند باومان، المرجع نفسه ، ص.65.

المطلب الثالث: حجج الحدائين في القول بتاريخية "حديث الولد للفراش" والجواب عنها.

يستطرد الباحث "محمد الخراط" في ذكر جملة من الحجج التي جعلته يحكم بتاريخية حديث الولد للفراش، وقبل خوضه في تقرير هذا الحكم، قام بتأصيل مجموعة من المنطلقات في قراءته لهذا الحديث قراءة تاريخية، وهي:

- عدم الاعتداد بقيمة الحديث من جهة الصحة: (فإشكالية النطق عن الهوى أو عن الوحي ... ليست مطروحة، إنما الذي يعيننا هو مجموع الكلمات والأقوال الملفوظات التي ثبتت أنها منسوبة إليه)<sup>299</sup>.

- التوسل بكل متاحات العلوم الإنسانية المعاصرة: يقول: (فحسبي في هذا العمل أن أستفيد من كثير مما يتاح اليوم في البحث العلمي في مجال الدراسات الإنسانية بدءاً بآليات تحليل الخطاب ... وانتهاء بما توفره العلوم الأخرى لفهم سياق المتكلم والمتقبل وقنوات التواصل وآلياته، من اللسانيات إلى الأنتروبولوجيا ومن علم النفس إلى السوسولوجيا ومن الإثنوغرافيا إلى الفلسفة)<sup>300</sup>.

- مقارنة الحديث مقارنة تنأى عن الإحاطة بكل فهوم الفقهاء حوله حسب الشرائط المعتبرة عندهم في فهم السنة: ومن ذلك جزمه جزماً قاطعاً بأن ما انتهى إليه البحث الفقهي المتعلق بهذا الحديث: (هو ضرورة معاقبة الزناة متى علم الزاني، وحرمان ابن الزنا من الانتساب إلى أبيه ومن إرثه ولو أقر الأب أنه من صلبه)<sup>301</sup>. ولا شك أن هذا مخالف تمام الاختلاف عما قرره البحث الفقهي المعاصر على الأقل، وفيه تغميض متعمد لجهود علماء ومجتهدى الأمة في البحث والنظر في خصوص هذا الحديث وفي عموم هذه المسألة الفقية.

وهذا ما يعني استبعاد منهج المحدثين في الحكم بصلاحيته ومطلقته بناء على مبنى الإسناد وطرائق النقاد، والفقهاء في الفهم، واستبدالها بآليات فهم معاصرة مستفاد أساساً من مخرجات العلوم الإنسانية.

وبما أن مناهج العلوم الإنسانية تختلف إلى حدّ التناقض، وأن الباحث صرّح بأنه سيعتمد على حزمة لا بأس بها من مناهجها، كانت تأويلاته وقراءاته للحديث متعددة الطرائق، ويمكن تلمسها فيما يأتي:

أولاً: اعتماد التمام السياقي منهجاً قارئاً للحديث والجواب عنه.

اختار الباحث التداولية منهجاً لقراءة هذا الحديث النبوي، واعتمد مجموعة من المحددات التأويلية منها التمام السياقي كمخرج لتلمص من مخرجات الحديث عبر تسييقه سياقاً آخر غير ذلك السياق الذي اعتبره الفهم التراثي، وإن كانت هذه المنهجية لا تسعفه للوصول إلى مبتغاه، لأن الحديث النبوي يركز على تكثير الرواية، قصد تحديد أدق للتمام، ومع هذا فالباحث يتبع هذه المنهجية وفق مجموعة من الخطوات الآتية<sup>302</sup>:

<sup>299</sup> محمد الخراط، من أجل فهم مضاف للخطاب النبوي، مجلة تبين، ص. 135.

<sup>300</sup> محمد الخراط، المرجع نفسه، ص. 134-135.

<sup>301</sup> محمد الخراط، المرجع نفسه، ص. 136.

<sup>302</sup> ينظر: محمد الخراط، مقال: المرجع نفسه، ص. 137-141.

1/ أن اللام في قوله: "هو لك يعبد بن زمعة" تحتمل الملكية فيكون الغلام بذلك عبداً، ويحتمل الاستحقاق فيكون بذلك أخا لابن زمعة، وينتفي هذا الاحتمال الثاني بأمر سودة بالاحتجاب منه، وإذا تقرر المعنى الأول سقطت كل الأحكام التي قررها الفقهاء.

2/ أن الفراش في الحديث حكم أحقه الحديث بالولد جزاء ومثوبة، في مقابل الحجر الذي ألحق بالعاهر خزيا ونكالا، مما يعني أن الحديث لم يعن حرمان الولد من الانتساب لوالده البيولوجي قدر ما يعني أحقيته بفراش يكتنفه، وتتوفر فيه معاني الحب والدفء والاستقرار، والتي أسمى محدّاتها الانتساب إلى الأب.

3/ إقرار الولد لعبد بن زمعة من قبيل الإقناع في موضع الخصومة التي قد لا تحمد عقباها، ولم يقصد اتخاذ حكم عام تشريعي لعموم الأمة، أما ما ورد في مناداته لسعد وعبد بن زمعة بأسمائهم إنما لخطورة الموقف ولفت الانتباه قصد الاقتناع لا الحمل على ذلك الأمر، ويحتمل أن الراوية عائشة هي هي من أضافت صيغ النداء هذه، والنبي ربما ناداهم بكناهم أو كان يكلم معهم بالضمائر مما يعني أنه لو حذفت المؤشرات التي ذكرتها السيدة عائشة لكان المعنى أقل صرامة.

4/ الحكم بالولد للفراش كان على مقتضى العادة، إذ المؤلف أن يكون الولد للفراش ولا يكون للزاني شيء، فراعى النبي هذه العادة، لأن الغلام قد ألف العيش مع عبد بن زمعة فلم يشأ النبي أن يفرق بينهما، خصوصا إذا علما أنّ النبي قد حكم بالقيافة في إلحاق الأولاد بأبائهم، وبهذا يتأكد أن النبي لم يقصد إطلاق حكم شرعي نهائي، إنما ترك ذلك للاعتبار بحال الأزمان والأمكنة والأعراف. ويتأكد ذلك في نظر النبي إلى الغلام من خلال محاولته التعرف على موقفه ورأيه وإن كانت السيدة عائشة قد جعلت نظر الرسول لاستبيان الشبه، وهذا مجرد تخمين منها لسبب النظر وليس جزما.

وبعد هذه السردية يقول الباحث: (وبعد فليس في الحديث بأي وجه من الوجوه ما يمنع من نسبة ابن الزنا إلى أبيه إن عرف أو إن أقر الأب بذلك أو إن دلت قرائن القيافة أو أكدت الأدلة العلمية والجينية ذلك... فما يمنع من إعادة الاعتبار إلى الأطفال مجهولي النسب، خاصة أن تصور النسب في المجتمع القبلي، أي في مجتمع الرؤية الفلسفية للعالم فيه قائمة على الطاقة الترميزية لروابط الدم، هو غير تصور النسب في مجتمعات حديثة رؤيتها الفلسفية للعالم تؤسسها علاقات أخرى مهنية واقتصادية أكثر مما هي عائلية)<sup>303</sup>.

غير أنه يمكن الرد على هذه الاعتراضات الأربعة كما يأتي:

الجواب عن الاعتراض الأول: وهو أن اللام للملكية وليس للاستحقاق.

أما ادّعاؤه أنّ اللام للملكية فينفيه السياق من عدة جهات هي:

<sup>303</sup> محمد فاضل، من أجل فهم مضاف للخطاب النبوي، مجلة تبين، ص. 141.

1/ أن الحديث ورد في سياق الخصومة بين طرفين يدعا كلّ منهم أحقيته ، فكانت اللام للاستحقاق لا للتمليك.

2/ أن جعل اللام للتمليك لا للاستحقاق ينفيا قول رسول الله : (هو لك هو أخوك يا عبد بن زمعة) فتبث أنه ابن لزمعة وأخ لعبد بن زمعة وليس عبدا له. يقول ابن عبد البر : (وأما قوله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة فمعناه هو لك يدك عليه لا أنك تملكه ولكن تمنع بيدك عليه كل من سواك منه كما قال في اللقطة هي لك فيدك عليها تدفع غيرك عنها حتى يجيء صاحبها ليس على أنها ملك له)<sup>304</sup>.

أما استدلاله بأمر سودة بالاحتجاب، فلا يدل على التملك لا من قريب ولا من بعيد، بل كان الأمر على (الاستحباب والاستظهار بالنترة عن الشبه وقد كان جائزاً أن لا يردها لو كان أختاً لها ثابت النسب. ولأزواج النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ما ليس لغيرهن من النساء لقوله تعالى ﴿يُنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ الْنِسَاءِ﴾ [سورة الأحزاب: 32] <sup>305</sup>.

الجواب على الاعتراض الثاني: وهو أن الحديث لم يعن حرمان الولد من الانتساب لوالده البيولوجي قدر ما يعنى أحقيته بفراش يكتسفه.

ليس الفراش هو الملحق بالولد حتى يقال إن المقصود منه ضرورة توفر معاني الحب والدفء والاستقرار للولد، بل إن الحديث ورد لتقرير نسبة الولد للفراش والذي هو كناية عن المخالطة الزوجية الناتج عنها الذرية التي تقتضي الإلحاق والنسبة لصاحب الفراش.

والحديث لم يأت ليحرم الولد من أبيه، بل إن الحديث جاء للاحتياط في إناطة الأبوة لمن لا يستحقها، وهذا تحقيقاً لحقوق الولد، واختياراً لما يضمن له كلّ معاني الدفء والاستقرار .

الجواب على الاعتراض الثالث: وهو أن الحديث جاء قصد الإقناع، لا لأن يقرر حكماً شرعياً.

إننا لو سلمنا أن الحديث قد أتى في سياق محاصرة وتمّ ذكر هذا الكلام للإقناع ، فإن التمام السياقي للحديث من جهة روايات أخرى تؤكد أنّ الحديث جاء لتقرير حكم شرعي ومن تلك الروايات :

<sup>304</sup> ابن عبد البر، التمهيد، ج: 8، ص. 191.

<sup>305</sup> الخطابي، معالم السنن، ج: 3، ص. 180.

- حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: (قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلانا ابني عاهرت بأمه في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش وللعاهر الحجر")<sup>306</sup>.

فالحديث هنا ينفي دعوى الجاهلية بإناطة الأولاد بمدعيهم، وأكد أنّ حكم الإسلام يكون بالقضاء بأحقية الولد بالفراش. وفي مقابلة حكم الإسلام بحكم الجاهلية ما يؤكد (أن حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد بن زمة وسعد بن أبي وقاص حكم صحيح نافذ في تلك القصة بعينها وفي كل ما يكون مثلها ... حكم استأنفه وقضى به ليتمثل في ذلك وفي غيره)<sup>307</sup>.

وما يؤكد ذلك :

- حديث أبي أمامة الباهلي قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع: " إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث، الولد للفراش، وللعاهر الحجر، وحسابهم على الله ...")<sup>308</sup>

والملاحظ تكرر العبارة نفسها في هذا الحديث وفي حديث عائشة وفي حديث عبد الله بن عمرو، مما يدل أن هذا الحديث أصبح قاعدة وحكما عاما متداولاً قيل في مواطن متعددة وقضي بدلالته في حالات عينية كثيرة، مما يجعله حكماً عاماً شاملاً لكل الحالات التي تدخل تحت مدلوله ومقتضاه، وهذا ما يفسر سبب ورود هذا الحديث غير مقترن بقصة وروده، كما هو مروى عن أبي هريرة مرفوعاً: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)<sup>309</sup>. وقد رواه غير أبو هريرة بهذا اللفظ دون ذكر القصة منهم: (عمر، وعثمان وعائشة وأبي أمامة وعمرو بن خارجة، وعبد الله بن عمرو، والبراء بن عازب، وزيد بن أرقم)<sup>310</sup>.

وإذا ثبت أن الحديث جيء به لتقرير حكم عام فلا معنى للتخمين غير المؤسس على أدلة في أنّ عائشة هي من أضافت صيغ النداء وباقي المؤشرات اللغوية التي تدل على الصرامة في الحكم.

<sup>306</sup> رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب الولد للفراش، ج:2، ص.283. حديث رقم: 2274. وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود 45/7: حسن صحيح.

<sup>307</sup> ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج:8، ص.189.

<sup>308</sup> أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، ج:4، ص.433. حديث رقم: 2120. وقال عقبه: حديث حسن.

<sup>309</sup> أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ماجاء أن الولد للفراش، ج.455. حديث رقم: 1157. وقال: ( حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح).

<sup>310</sup> الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ماجاء أن الولد للفراش، ج:3، ص. 455.

ومما غاب على الباحث أنّ النبي كان في موقف القاضي، الذي وردت عليه خصومة، وما عليه إلا الحكم بحكم الله لقوله تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴾ [سورة النساء: 105]. وإذا لم يكن قوله: "الولد للفراش..." حكما لله خالدا فلا يتحصل المقصود من الآية، وحاشى الرسول أن لا يحكم بما أراه الله حكما أبديا باقيا على مرّ الدهور.

**الرد على الاعتراض الرابع: أنّ الحكم بالولد للفراش كان على مقتضى العادة.**

أمّا ما إدّعه من حكم النبي بأن الولد للفراش كان على مقتضى العادة، أنه مجرد موقف استراتيجي راعاه قصد حقن النزاع في مجتمع قبلي له حساسياته إتجاه مسألة النسب فهذا ما لا يسلم له، ولو قلنا عليه القول لكان صوابا، ذلك أن أمر الجاهلية، والشيء المتعارف عليه بين القبائل، كان على عكس ما أفتره النبي في هذا الحديث، فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب أنه قال: (كانت القسامة في الجاهلية في الدم وفي الرجل يولد على فراشه فيدعيه رجل آخر، فيقسمون عليه خمسون يمينا كقسامة الدم فيذهبون به، فلما أن حج النبي صلى الله عليه وسلم، قال له العباس بن عبد المطلب: إن فلانا ابني ونحن مقسمون عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا، الولد للفراش وللعاهر الحجر")<sup>311</sup>.

ولهذا المعنى قال الخطابي: (وأما دعوى عتبه للولد من الزنا فإنما ذكره سعد لأنه كان في علمهم في الجاهلية وحكمهم دعوى الولد من الزنى فتكلم سعد بذلك لأنهم كانوا على جاهليتهم حتى يؤمروا أو ينهوا ويبين لهم حكم الله فيما تنازعوا فيه وفيما يراد منه التعبد به فكانت دعوى سعد سبب البيان من الله عز وجل - على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في أن العاهر لا يلحق به في الإسلام ولد يدعيه من الزنا وأن الولد للفراش على كل حال)<sup>312</sup>.

فإذا تقرّر أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكر أمر الجاهلية هذا، وأبدله بحكم آخر متأخر عنه، كان ذلك ابتداء تشريع وعليه العمل أبد الدهر ولا يضرّ قول من نازع في أن الأمر المستقرّ عندهم قبل حكم النبي هو إثبات النسب بالفراش.

أما ما استدللّ به من أنّ النبي حكم النبي بالقيافة، فليس في محل تنازعه فيه قرينة الفراش، ذلك أن ماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم يجعل قرينة الفراش هي المقدّمة، وما سواها من القرائن البيولوجية والعضوية هي المؤخّرة، وهذا ظاهر من هذا الحديث محل الدراسة، ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم عاين الشبه الموجود في المولود

<sup>311</sup> عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ج: 3، ص. 321. الأثر رقم: 5800. وهو منقطع، لكن يصلح حكاية لواقع الجاهلية.

<sup>312</sup> الخطابي، معالم السنن، ج: 3، ص. 163-164.

بعتبة بن أبي وقاص، (فعلم أنه من مائه)<sup>313</sup>، ومع ذلك حكم به لعبد بن زمعة لقريظة الفراش، ومما يزيد الأمر تأكيداً أنه عمل بقريظة الشُّبه في غير معارضة قريظة الفراش، لما أمر سودة بنت زمعة أن تحتجب من هذا الوليد. ونظير هذا الاستدلال ما حكم به النبي في حديث اللعان بالفراش دون الشُّبه، قال الخطابي: (ويستدل بالشبه في بعض الأمور لنوع من الاعتبار ثم لا يقطع الحكم به، ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في قصة الملاعنة إن جاءت به كذا وكذا فما أراه إلا كذب عليها، وإن جاءت به كذا وكذا فما أراه إلا صدق عليها فجاءت به على النعت المكروه ثم لم يحكم به، وإنما حكم بالشبه في موضع لم يوجد منه شيء أقوى منه كالحاكم بالقيافة. وأبطل معنى الشبه في الملاعنة لأن وجود الفراش أقوى منه)<sup>314</sup>.

ويقول ابن القيم: (وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب فإنما ذاك إذا لم يقاومه سبب أقوى منه، ولهذا لا يعتبر مع الفراش، بل يحكم بالولد للفراش، وإن كان الشبه لغير صاحبه، كما حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - في قصة عبد بن زمعة بالولد المتنازع فيه لصاحب الفراش، ولم يعتبر الشبه المخالف له، فأعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - الشبه في حجب سودة، حيث انتفى المانع من إعماله في هذا الحكم بالشبه إليها، ولم يعمل في النسب لوجود الفراش)<sup>315</sup>.

ثانياً: المنهج العلمي قارئاً للحديث والجواب عنه.

يطرح الباحث "محمد الخراط" أيضاً مقارنة جديدة لمفهوم حديث الولد للفراش في ضوء التطور العلمي المعاصر، ويضعه أمام مساءلات تتعلق بمقدرته على التكيف وتجاوز الحقائق العلمية اليقينية التي وصل إليها البحث التقني المعاصر، خصوصاً ما يعرف بالبصمة الوراثية<sup>316</sup>، التي يتمكن من خلالها من معرفة الأب البيولوجي قطعاً. ومن هنا يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم النسب ضمن الأبعاد القصية لمقاصد الشرع، حتى لا تصبح التصوص عبثاً في مسaire التاريخ، بل لا بدّ من إعادة النظر في مفهوم الزمن والتاريخ... وإلا سنبقى سجناء النص... لا نقرأ التاريخ بمنظار التاريخ والتأويل الذي قرأ به المتصوّف قديماً والهيرمنيوطيقي حديثاً<sup>317</sup>. فالاكتشافات المعاصرة حسمت الموضوع، وجعلت من الممكن جداً التعرف على الأب البيولوجي للطفل، لذلك فليس (من العدل أن نحرم الطفل الذي أثبت نسبه من حقوقه الشرعية حال ولادته على فراش غريب)<sup>318</sup>. ومن

<sup>313</sup> ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج:4 ص.291.

<sup>314</sup> الخطابي، معالم السنن، ج:3 ص.280.

<sup>315</sup> ابن القيم، الطرق الحكمية، ص.187.

<sup>316</sup> يقصد البصمة الوراثية: الدلالة على تثبيت هوية شخص أخذنا من عينة حمضه النووي المعروف بـ (دانا) الذي يحمله الإنسان بالوراثة من أبيه وأمه. (عمر بن محمد السبيل، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها، ص.11).

<sup>317</sup> ينظر: محمد الخراط وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص.150.

هنا يتأول الحديث على أنه (تعمد صريح من النبي لحث الناس على التعود على احترام مؤسسة الزواج ، ومعاقبة الزاني بحرمانه من ولده، وبالخصوص الابتعاد عن إتيان الأعراض بمجرد شبهة التشابه بين الوالد والوليد، لأنها قد تشرع الأبواب على فوضى الملاحقات والاتهامات في مجتمع قبلي دماء بعضهم من دماء بعض)<sup>319</sup>.

ويرى أنّ هذا التصادم بين المعنى الشرعيّ والحقيقة العلمية يضع الفكر التراثي في مأزق صعب يجعل البعض يتماهى مع الحقائق العلمية ويدّعي (أنها تجسيد حيّ لمقاصد الشرع، فإذا تعارض النص مع العقل نؤول النص، وسيقول آخرون إننا لا بد من أن نحسم القضية في إتجاه تغليب المصلحة)<sup>320</sup>.

ويرى بعد ذلك أنّ المشكل في أساسه مشكل معرفي وأنطولوجي : أما (المعرفي) فيهما ... أنّ التصادم بين النص والمصلحة أصلي في الموضوع ، أصلاً ما كان لفكر المقاصد أن ينبثق وينظر له لولا إحساس العلماء بأنهم في إحراج حقيقي مع النص، أما الجانب الأنطولوجي هو الذي حاول أن يجيب عنه هايدغر: اللغة تعبر عن الوجود أم الوجود لغة في الحالة الأولى، سنبقى سجناء النص، وفي الحالة الثانية سنقرأ التاريخ والكينونة والوجود بمنظار التأويل الذي قرأ به المتصوف قديماً والمهرمنيوطقي حديثاً)<sup>321</sup>.

غير أنّه أمكن الرد على هذه الاعتراضات كالاتي:

فلقد تعامل الباحث مع نص السنة النبوية معاملة دليل معارض لحجية البصمة الوراثية ، متناسيا الطبيعة التشريعية والقانونية للسنة النبوية، والتي بخصوصيتها تكون كل الحقائق والمستجدات العلمية خاضعة ومحتواة في إطارها كباقي التشريعات الأخرى ، في الوقت نفسه الذي لا يعلن فيه نكيره على التشريعات الغربية التي وقفت موقف غير بعيد من التشريع الإسلامي الذي أقام مجموعة من التحولات قبل استخدام هذا الدليل كبرهان لا يغلبه أي برهان ولا يسبقه أي مستند حتى ولو كان قرينة قوية كقرينة الفراش.

فلو تأملنا التشريعات البريطانية وجدنا أنّ (القانون الإنكليزي يمنح القاضي سلطة تقديرية في قبول طلب إجراء خبرة بيولوجية لتحليل البصمة الوراثية... واستناداً على ذلك يستطيع القاضي أن يرفض طلب إجراء الخبرة إذا كانت الظروف لا تسمح في أن نشكك بأبوة الشخص الذي يطلب إجراء هذه الخبرة. وواقع الحال في إنكلترا يثبت أن القاضي يقبل طلب إجراء الخبرة المقدم من الزوج، في حين أن القاضي يظهر بعض التشدد في قبول الطلب المقدم من شخص يدعي أنه الأب البيولوجي لطفل يتمتع بنسب قانوني، فإذا تبين للقاضي أن طلب

318 محمد الخراط وآخرون، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، ص 149.

319 محمد الخراط وآخرون، المرجع نفسه، ص. 149.

320 محمد الخراط وآخرون، المرجع نفسه، ص. 150.

321 محمد الخراط محمد الخراط وآخرون، المرجع نفسه ص. 150.

الخبرة المقدم من قبل شخص ثالث سوف يزعم الوضع العائلي الذي عاش فيه الطفل حتى تاريخ النزاع، فإنه غالباً يقرر ردّ الطلب<sup>322</sup>.

وهذه هي الاعتبارات نفسها التي راعتها الشريعة الإسلامية، فالنكته التي أغفلها أولئك أنّ الشرع جعل الأمر في يد الزوج فله السلطة المطلقة في الاعتراف أو الاعتراض على المولود، مع تحمله لكافة العواقب الشرعية والقانونية، فلا يجوز منطقاً ولا عقلاً ولا قانوناً أن ينازع غريبٌ صاحب دار في ابنه، ويقول له هيا نجري التحليل الوراثية، فإن ثبت أنه ابني لحق بي وإلا فهو ابنك، هذا لا يتصور إلا في مجتمعات المخاذنة فيها قوام العلاقة. فيتعدد الخلان ويتكاثرون على المرأة ويجهل بذلك الوالد الحقيقي.

أما ماجزم به من يقينية نتائج البصمة الوراثية وقطعيتها فلا يسلم له، ذلك أنها معرضة للأخطاء البشرية في حالة عدم حسن استخدامها، كما أنّ (النظريات العلمية الحديثة من طبية وغيرها مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين إلا أنّها تظلّ محلّ شكّ لما علم بالاستقراء للواقع أنّ بعض النظريات العلمية التي كانت يوماً ما يقينا لا يقبل الشكّ... لكنها أصبحت مع التقدّم العلميّ الطيّ المتطورّ ضرباً من الخيال... لذلك ينبغي التروي وعدم الاندفاع بالأخذ بالنظريات العلمية كأدلة ثابتة توازي الأدلة الشرعية أو تقاربها، فضلاً عن إحلال تلك النظريات محلّ الأدلة الشرعية<sup>323</sup>.

لذا قامت بعض المحاكم الأمريكية باطراح ADN كأداة للإثبات أو النفي متعلقة أنّ (التقنية المستخدمة في فحص عينات الدماء، وبسبب وجود بكتيريا تتكاثر في بقع الدماء الجافة، تقوم بتكسير جزيئات الدم، مما يحدث اختلافات في المسافات البينية لحزم الدانا المفصولة)<sup>324</sup>.

وقد انتهى الدكتور أبو الوفا في دراسته ليقينية البصمة الوراثية للتقرير الآتي قائلاً: (أنتهي مما سبق إلى أنه من الوجهة العلمية تعد البصمة الوراثية عرضة للنتائج المضللة... لأن نظرية الاحتمالات تعد أمراً ضرورياً لقياس نسبة الخطأ في الفحوص المعملية، سواء أجريت بمعرفة أجهزة الطب الشرعي، أو بمعرفة الخبراء، لتداخل العوامل الفنية والطبية بصورة يصعب معها إيجاد معايير محددة وثابتة لقياسها بشكل علمي، على أساس من الضوابط والقوانين المحددة)<sup>325</sup>.

ومع هذا فإنّ الدين الإسلامي لا يدعو إلى عدم الاعتماد بالامتيازات العلمية التي تقدّمها هذه النظريات في حالة عدم تصادمها مع النصوص الثابتة، وذلك كاستعمالها في المجال الجنائي، كالكشف عن الجرمين، وحالات

<sup>322</sup> فواز صالح، البصمة والوراثية، مقال على الموقع الآتي: <https://www.arab-ency.com>.

<sup>323</sup> - عمر بن محمد السبيل، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها، ص 39-40.

<sup>324</sup> أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم، مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقهاء الإسلامي، ص 322.

<sup>325</sup> أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم، المرجع نفسه، ص 322-324.

انتحال الشخصية، أو في مجال النسب كحالات اختلاط الأبناء في المستشفيات، أو الكشف عن هويات الموتى في الكوارث الإلهية، أو الحروب<sup>326</sup>.

ومن هنا وجب التنبيه إلى إنّ العلاقة الأسرية في التّصوّر الإسلاميّ ليست مجرد علاقة بيولوجيّة بين الرجل وأبنائه والتي تشاركه في هذه العلاقة كثير من المجتمعات الحيوانيّة، بل جعل الإسلام حفظَ العرضِ والنّسب من أسمى مقاصده الشرعية التي جاء لصيانتها، فأوجب على المرأة أن لا تدخل في نسب الزوج ما ليس منه، وجعل هذا الأمر من أوكد حقوق الزوج على زوجته، وأصبح الأصل أنّ وليد كل امرأة هو ابن الزوجين وله ينسبان، وهذا ما يمليه العقل والعادة، وجعل الاستثناء الذي لا ينبغي أن يكون ما لو أدخلت المرأة في نسب الرّجل ما ليس منه، فأعطى للرّجل إحدى الحلّين: إمّا الاعتراف بذلك الوليد ابنا له، فإنّ العقل والحكمة تقتضي إلحاق ذلك الوليد بالزوج، ذلك حماية وصيانة لمؤسّسة الزواج، وحتى لو ادعا مدّع غير الزوج أن الولد ولده لما أقر له بذلك، لأنّ قرينة الزوجيّة وما ينشأ عنها من اختلاط ومعاشرة أوكد وأيقن في إلحاق الابن بأبيه، أما ما كان دخيلا عنها فلا عبرة به، لكونه أمرا مظنونا ينتفي أمام الاحتمال الأوّل الراجح؛ وأمّا الحلّ الآخر: فقد أعطى الإسلام للرّجل ضمانات أخرى في حال لو تبين للرّجل أن الزّوجة قد حادت عن الأصل المقرّر وأدخلت في نسبه ما ليس منه، فجعل له حقّ اللعان، وهكذا تتوازن الأمور ويأخذ كلّ حقّه.

فإذا تقرر التماثل بين النص ومقاصد الشريعة انتفى أن يكون هناك مشكل معرفي كما يدّعيه الباحث، ولم نكن في حاجة إلى استدعاء التأويل لتكييف النصوص مع الوجود، وبهذا ينتفي المشكل الأنطولوجي الآخر الذي ادّعاه الباحث.

### المطلب الرابع: نقد القراءة التاريخية لحديث "الولد للفراش".

يمكن رصد ثلاثة أوجه من الخلل للقراءة التاريخية لحديث "الولد للفراش"، وهي كالآتي:

أولا/ غياب تصور واضح لدى الحداثيين عن الرؤية الإسلامية للحديث ومقتضياته: ومما يعاب على الحداثيين عموما عدم إتقانهم للمقولات التراثية، ويظهر ذلك جليا في تدارسهم هذا الحديث، فالباحث هنا لم يحرّر موضع النزاع في القضية، فتارة يخلط بين المولود لأمّ دون أن يكون لها فراش ينازع الزاني في نسبة المولود إليه، وهذه هي حالة أغلب الأطفال غير الشرعيين في الفترة المعاصرة، وتارة أخرى يذكر أنّ حديث الولد للفراش هو الذي منع من إلحاق الولد بأبيه البيولوجي، مع وجود فراش ينازعه، في حين أنّ سبب الورود ظاهر في أنّ الحديث ورد في حال المنازعة بين صاحب الفراش والعاشر مدّعي الولد، والفارق بين المسألتين أنّ بعض العلماء

<sup>326</sup> ينظر: أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم، مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقهاء الإسلامي، ص 322.

أجاز في حالة عدم وجود صاحب فراش منازع أن يستلحق الأب البيولوجي الولد<sup>327</sup>. ولو عقل الباحث هذا التعدد في المقولات التراثية في خصوص هذه المسألة، ما أكثر المنازعة خصوصا أن المجمعات الفقهية تنحو نحو هذا القول بضوابطه كما سبق تفصيل القول فيه.

ثانيا/ ما ادّعه الباحث من فهم مضاف للحديث هو فهم تراثي أصيل ومفكر فيه ومستبعد بالأدلة اللغوية والسياقية: طرح الباحث فكرة قراءة الحديث قراءة تداولية ووظف بعض المؤشرات اللغوية والسياقية لدعم مقولته، وادعا أنها فهم مضاف للحديث غير مفكر فيه، غير أن المفتش في المقولات التراثية يجد أنها مستوحات منه، أخذها الباحث من درر ونتاج أفكارهم، وعزاها إليه.

وهي مقولات مأخوذة من اجتهادات الطبري أساسا، إذ يقول ابن عبد البر ناقلا عنه: (وقال محمد بن جرير الطبري (معنى) قوله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث هو لك يا عبد بن زمعة أي هو لك عبد ملكا لأنه ابن وليدة أبيك وكل أمة تلد من غير سيدها فولدها عبد يريد أنه لما لم ينقل في الحديث اعتراف سيدها بوطئها ولا شهد بذلك عليه وكانت الأصول تدفع قبول قول ابنه عليه لم يبق إلا القضاء بأنه عبد تبع لأمه وأمر سودة بالاحتجاب منه لأنها لم تملك منه إلا شقصا)<sup>328</sup>.

وإذا كان هذا الاجتهاد معروفا لدى المسلمين، فلا معنى للاحتجاج به عليهم على أنه قراءة عصرية وفهم مضاف، خاصة إذا تأكد لنا مناقشتهم له بالأدلة اللغوية والسياقية، ولنا أن نستدل بقول ابن عبد البر عقب ذكره قول الطبري السابق: (وهذا أيضا من الطبري تحكم خلاف ظاهر الحديث ومن قال له إنها ولدت من غير سيدها؟ وهو يرى في الحديث قول عبد بن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فلم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله وقضى بالولد للفراش وقد قدمت لك من الإجماع على أن الولد لاحق بالفراش، وأن ذلك منحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم مجمع عليه، ومن أن ولد الزنى في الإسلام لا يلحق بإجماع ما يقطع العذر وتسكن إليه النفس، لأنه أصل وإجماع ونص وليس التأويل كالنص)<sup>329</sup>.

327- قال ابن القيم (زاد المعاد 381/5): (كان إسحاق بن راهويه يذهب إلى أن المولود من الزنى إذا لم يكن مولودا على فراش يدعيه صاحبه، وادعاه الزاني - ألحق به، وأول قول النبي صلى الله عليه وسلم: ( «الولد للفراش» ) على أنه حكم بذلك عند تنازع الزاني وصاحب الفراش، كما تقدم، وهذا مذهب الحسن البصري، رواه عنه إسحاق بإسناده في رجل زنى بامرأة، فولدت ولدا، فادعا ولدها فقال: يجلد ويلزمه الولد. وهذا مذهب عروة بن الزبير وسليمان بن يسار، ذكر عنهما أنهما قالوا: (أبما رجل أتى إلى غلام يزعم أنه ابن له، وأنه زنى بأمه، ولم يدع ذلك الغلام أحد، فهو ابنه). واحتج سليمان بأن عمر بن الخطاب كان يليط أولاد الجاهلية بمن ادعاهم في الإسلام، وهذا المذهب كما تراه قوة ووضوحا).

328 ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج:8، ص.190.

329 ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج:8، ص.190.

وهنا يصلح أن نستحضر عبارة المستشرق "روجيه أرناليدز (Roger Arnaldez)" في وصف منهجية الفقهاء والمفسرين في تنوير النصوص، واستخراج كلِّ احتمالاتها التفسيرية أو التأويلية، يقول: (هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدا، وأنهم حركوا النصوص ... وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية ... أن نجد فيها شيئا آخر جديد غير الذي وجدوه)<sup>330</sup>.

ثالثا/ انتفاء تاريخية الحديث من خلال ثبوت فعاليته الواقعية: وثبتت فعالية هذا النص من جهتين:

الجهة الأولى: من خلال بيان أثر تطبيقه على الحياة الإنسانية والاجتماعية، ويحسن لنا في هذا المقام استحضار مقولة المستشرق "ليون روش (Leon Roches)"<sup>331</sup> في بيان عدل الإسلام في هذه المسألة، فقال في كتابه "ثلاثون عاما من الإسلام": (وهو الدين الوحيد الذي حل مشكلة حقوق وواجبات الأبناء حلا عادلا، باعترافه بالمولود ورفضه للوضع الشاذ المخالف لنواميس الطبيعة الذي فرضه المذهب الكاثوليكي تجاه الأولاد الشرعيين كل الحقوق وحرم غير الشرعيين من كل الحقوق)<sup>332</sup>.

وبهذا يبطل ادعاء الكاتب أن مصلحة حفظ النسب التي راعاها الشارع تتعارض مع مصلحة العدالة، بل ما جاء به الإسلام هو عين العدل.

الجهة الثانية: من خلال بيان آثار الابتعاد عن الشريعة وضوابطها في تأسيس الأسرة من مشاكل اجتماعية معقدة يصعب حلها حتى ولو تحسنت الإصلاحات القانونية التي يدعو إليها الباحث، فقد أثبتت الإحصائيات أنه وبعد الإصلاحات القانونية في ألمانيا عام 1998 والهادفة لتحسين الوضع القانوني للأطفال المولودين خارج إطار الزواج، ازداد عدد هؤلاء الأطفال، وأصبح آباؤهم البيولوجيين بعدما كانوا يقبلون على الزواج بعد ولادة الطفل الأول أصبحوا يؤجلون فكرة الزواج الرسمي أو يتخلون عنها تماما<sup>333</sup>، وأي ظلم بالطفل أكبر من حرمانه من مؤسسة الأسرة بعد تطبيق ما يدعا أنه حماية له. وبذلك يثبت أن ما كان يدعو إليه الباحث تولد عنه العكس، وليست الحكمة إلا فيما اختاره الله.

<sup>330</sup> الكلام موجود ضمن ملاحق كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص.322.

<sup>331</sup> ليون روش (Leon Roches): (1809-1901) جاسوس فرنسي، مهندس في صفوف جيش الأمير عبد القادر مظهرا الإسلام مبطنا الكفر، من مؤلفاته: اثنان وثلاثون سنة في رحاب الإسلام. ينظر: عرفة عبده علي، أوروبيون في الحرمين الشريفين، ص.97).

<sup>332</sup> نقلا عن الموقع الآتي: <http://www.ahlalhdeeth.com>

<sup>333</sup> شمس العياري، ألمانيا تسجل أكبر عدد الأطفال المولودين خارج نطاق الزواج، مقال على الرابط: <http://www.dw.com>.

\*\*\*

وفي ختام المبحث قد أسعفنا البحث أيضا على التأكيد على أنّ ADN هو مقوم آخر يخضع له الحدائبيون النصوص النبوية للتقويم . وإن كان ADN يزيل كلّ اعتبار لمؤسسة الزواج والتي إليها الحكم في النسب الشرعي، فإنّ ذلك يشرّع لتنحية الضوابط الدينية في مبدأ التعامل والتعارف البشري، لتصبح الأفضلية في ذلك لمفاهيم العيش المشترك والأخوة البشرية. لتناطّ لهذه المفاهيم مقومات أخرى يعمد إليها الفكر الحدائبي للتعامل مع النصوص، على ما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

المبحث الرابع: القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية في ضوء مفاهيم العيش المشترك.

في إطار النسبية التي يدعوا الفكر الحدائبي إلى تعميمها على العلوم الإسلامية، يقتبس لمعالجة فكرة المطلقية: ما يسمى بـ"الدغمائية"، وذلك كي تقلب الموازين القاضية بأنّ اليقين المطلق والذي يرى أنّ الحقائق تنتظم من الأعلى "الله" إلى الأدنى "الإنسان"، وتستبدله بقانون التّدية والتي تقتضيها الأفقية الحدائية.

ولقد اهتم الباحث الأمريكي "روكيش (Rokeach)"<sup>334</sup> بدراسة (اليقين المطلق في إطار المجموعة الدينية، فتناول مفهوم الدغمائية بخصوص علم نفس الاجتماع الديني، وبنية الأورثوذكسية الدينية)<sup>335</sup>. وعنه نقلها أركون في محاولته لرحزحة الثوابت والقطيعات الإسلامية.

ولقد أقام هذا الفكر الدغمائية على أساس توهم الفكر التراثي التعارض بين الإيمان واللاإيماني، وقد حصر روكيش "روكيش (Rokeach)" مقوماتها فيما نقله عنه هاشم صالح في خمس نقاط هي:

1- التأكيد على الخلاف الواقع بين الإيمان واللاإيمان.

2- الثقة المطلقة بالإيمان، والتأكيد المتزايد على الحقيقة المطلقة.

3- اللاإيماني مرفوض ومرمي دائما في دائرة الخطأ.

4- الدغمائية تسيّد الهوامش وتهمش المعارف المركزية.

5- الاحتفاء بشأن الماضي والتخوف من الجديد<sup>336</sup>.

وانطلاقا من هذه المقدمات يفتش الفكر الحدائبي في نصوص الكتاب والسنة قصد تحديد الدعائم التأسيسية لهذه العقيدة في الفكر الأصولي ويتوصّل إلى استناد (الفكر الأصولي في امتلاكه لهذا الشعور على عقيدة الفرقة الناجية، وذلك بالرجوع إلى نص من النصوص المرجعية، وهو واحد من الأحاديث النبوية التي تحبر بافتراق أمة اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وأمة النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة وأمة المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة... وطبقا لشروح النص يتقرر أنّ أتباع المذهب السلفي وأجياهم من أحمد بن حنبل إلى السلفية المعاصرة هم أهل الحديث، وهذا يعني أنهم أجيال الفرقة الناجية التي يطلقون عليها "طائفة الحق والحقيقة" أو الطائفة المنصورة"<sup>337</sup>.

<sup>334</sup> روكيش ميلتون (Milton Rokeach): (1918-1988) باحث أمريكي مختص في علم النفس الاجتماعي، من مؤلفاته: العقل المفتوح والمغلق the Open and Closed Mind وطبيعة القيم الإنسانية The Nature of Human Values. ينظر: (https://fr.wikipedia.org).

<sup>335</sup> أحمد ولد محمد محمود، المنطق وأصول الفقه، ص.445.

<sup>336</sup> هاشم صالح، مقدمته على كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص.6-7.

<sup>337</sup> عبد الأمير زاهد، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة، ص.255.

ومن هنا يصرح علي حرب أنه ومن أجل تحقيق نقد عقلاني للمعارف الدينية وجب الخروج على هذه العقلية التي يؤسس لها هذا الحديث، فيقول: (وبما أنّ المعرفة بالشرعية هي نسقية تاريخية، لتعلقها باختلاف العلوم والذوات العارفة أو يتعاقب العصور... وتعدد البيئات الثقافية، نحن هنا إزاء تعامل نقدي عقلاني مع المعارف الدينية، يتيح الخروج على عقلية الفرقة الناجية، التي تحول المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائدية بقدر ما يشرع الباب أمام التعدد والاختلاف المشروع في التفاسير والتأويل)<sup>338</sup>.

وهذه الفرقة الفكرية التي يغذيها هذا الحديث -بحسب الحداثيين - هو ما حذا بآخر للقول إنّ (تأثير هذا الحديث في المجال الاجتماعي، يؤسس لظهور مشكلات خطيرة تفضي إلى اعتبار أهل الاعتقادات الأخرى، المسلمين وغير المسلمين كفاراً ضالين، وما يترتب على ذلك من تأسيس لمشروعية استخدام العنف ضدّهم جميعاً)<sup>339</sup>.

أما عبد الله العروي فيذهب إلى موقف مخالف تماماً لهذه الرأي، إذ يرى أنّ الحديث مجردة خطة استراتيجية من أهل السنة لتقوية شوكتها، والتقليل من قوة خصومها أولاً؛ ثم احتوائهم آخراً، ومن هنا يقول: (يروق للسنة لكي تظهر أنّها تمثل غالبية موحدة الإتجاه أن تبالغ في تشرذم الخصوم، فجعلت من كلّ مقالة؛ من كلّ رأي، فرقة مستقلة تنعتها بالكفر والمروق؛ أو الفسق أو الزيف، لسبب يعود إلى سرّ الأعداد حيث حصرت الفرق في سبعين واثنتين أو ثلاثة، في حين أنّ المتكلمين الذين يخللون مضامين المقالات لم يبلغوا العشر، فقبل أن تنتصر كانت السنة تزعم أنّ الفرق كلها في النار سوى واحدة، وبعد أن انتصرت -ورغبة منها في التسامح والاحتضان- عادت فقلبت الحكم بالقول إن كلها ناجية سوى واحدة)<sup>340</sup>.

ولا شك أن التناقض في تحديد سبب توريد هذا الحديث وأغراض استخدامه، ينبئ أيضاً باختلاف في قراءته قراءة تاريخية من قبل الحداثيين وهذا ما يتجلى واضحاً فيما يأتي:

<sup>338</sup> علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.94.

<sup>339</sup> عبد الأمير زاهد، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة، ص.256.

<sup>340</sup> عبد الله العروي، السنة والإصلاح، ص.162.

المطلب الأول: تخريج أحاديث الفرقة الناجية وبيان معانيها في التداول التراثي:

أولاً: تخريج أحاديث الفرقة الناجية والمنصورة:

يمكن تصنيف هذه الأحاديث إلى ثلاثة أنواع حسب موضوعاتها وهي :

أ/ أحاديث تتكلم على هذه الفرقة دون ورودها مقرونة بذكر فرق الملل الأخرى ولا النحل الإسلامية: منها :

- حديث المغيرة بن شعبة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: (لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)<sup>341</sup>.

وقد روي مثله بألفاظ متقاربة عن ثوبان<sup>342</sup>، وجابر بن سمرة<sup>343</sup>، ومعاوية بن أبي سفيان<sup>344</sup>، وعقبة بن عامر، وسعد بن أبي وقاص<sup>345</sup>.

ب/ أحاديث تتكلم على افتراق الأمة إلى فرق متعددة:

وأصحها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (افتترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)<sup>346</sup>.

<sup>341</sup> أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق» يقاتلون وهم أهل العلم، ج:9، ص:101. حديث رقم: 7311. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، ج:3، ص:1523. حديث رقم: 1921.

<sup>342</sup> مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج:3، ص:1523.

<sup>343</sup> مسلم بن الحجاج، المصدر نفسه، ج:3، ص:1524.

<sup>344</sup> البخاري، المصدر السابق، ج:9، ص:101. مسلم بن الحجاج، المصدر السابق، ج:3، ص:1524.

<sup>345</sup> مسلم بن الحجاج، المصدر السابق، ج:3، ص:1525.

<sup>346</sup> أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج:4، ص:197. حديث رقم: 4596. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الإيمان، ماجاء في افتراق هذه الأمة، ج:5، ص:25. حديث رقم: 2640. وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ج:2، ص:1321. حديث رقم: 3991. وقال أبو بكر بن عاصم في كتاب السنة 33/1: (إسناده حسن رجاله كلهم ثقات رجال محمد بن عمرو وهو حسن الحديث كما بينته في الصحيحة وأما قول بعض وواعده أنه لا يحتج به إذا لم يتابع فمخالف لما استقر عليه رأي كل المحققين من أهل الحديث أنه ثقة يحتج به في المرتبة الوسط أي الحسن فإذا توبع فهو صحيح الحديث قطعاً كما هو الشأن هنا وقد صححه الترمذي وابن حبان والحاكم). وقال الحاكم في المستدرک 217/1: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه).

ت/ أحاديث تتكلم على افتراق الأمة إلى فرق متعددة وأن الفرق الناجية إحدى هذه الفرق: ومن أصح هذه الأحاديث:

- حديث: مالك بن عوف الأشجعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، فأحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفتقرن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثلثان وسبعون في النار، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: "الجماعة")<sup>347</sup>.

- حديث أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ( إن بني إسرائيل افتترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة وهي: الجماعة)<sup>348</sup>.

- حديث معاوية رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة -يعني: الأهواء - كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة...)<sup>349</sup>.

ثانيا: فقه الحديث في التداول السني:

كان لهذا الحديث في التداول السني أثرا قاعديا في التأسيس لمجموعة من الأصول المعتمد عليها في كثير من القضايا العقدية والفكرية والحضارية يمكن إجمالها فيما يأتي:

<sup>347</sup> أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ج:2، ص.1321 حديث رقم: 3992. واللالكائي، شرح أصول الاعتقاد، ج:1، ص.112. من طريق صفوان بن عمرو، عن راشد بن سعد، عن عوف بن مالك، وقال البويصري في مصباح الزجاجه 179/4 (هذا إسناد فيه مقال راشد بن سعد قال فيه أبو حاتم صدوق وعباد بن يوسف لم يخرج له أحد سوى ابن ماجه وليس له عنده سوى هذا الحديث). وأخرجه الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، كتاب معرفة الصحابة، بإبذكر مناقب عوف بم مالك الأشجعي، ج:3، ص.631. حديث رقم: 6325، والبيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ص.188. من طريق نعيم بن حماد، ثنا عيسى بن يونس، عن حريز بن عثمان، عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفيير، عن أبيه، عن عوف بن مالك الأشجعي ولم يعقب عنه الحاكم ولا الذهبي في التلخيص وقال البيهقي: (تفرد به نعيم بن حماد، وسرقه عنه جماعة من الضعفاء، وهو منكر، وفي غيره من أحاديث الصحاح الواردة في معناه كفاية).

<sup>348</sup> أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ج:2، ص.1321 حديث رقم: 3993. وأحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج:19، ص.241. وأبو بكر بن أبي عاصم، السنة، ج:1، ص.32. كلهم من طريق الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن قتادة عن أنس بن مالك قال البويصري في الزوائد 180/4: (هذا إسناد صحيح رجاله ثقات).

<sup>349</sup> أخرجه أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج:28، ص.135. وأبو داود من طريق أحمد بن حنبل في سننه، كتاب السنة، باب شرح السنة، ج:4، ص.198. حديث رقم: 4597. وقال ابن كثير في النهاية في الفتن والملاحم ص.35 (إسناده حسن). قال العراقي في المغني عن حمل الأسفار ص.1183: (أسانيده جيد)، وقال السيوطي في السراج المنير (986/2) (صحيح)، وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب 129/1 (حسن صحيح).

- التحذير من الفرقة والافتراق والدعوة إلى الوحدة والتلاحم ولزوم الجماعة ف(باب الفساد الذي وقع في هذه الأمة، بل وفي غيرها: هو التفرق والاختلاف فإنه وقع بين أمرائها وعلمائها من ملوكها ومشايخها وغيرهم من ذلك ما الله به عليم، وإن كان بعض ذلك مغفورا لصاحبه لاجتهاده الذي يغفر فيه خطؤه أو لحسناته الماحية أو توبته أو لغير ذلك؛ لكن يعلم أن رعايته من أعظم أصول الإسلام، ولهذا كان امتياز أهل النجاة عن أهل العذاب من هذه الأمة بالسنة والجماعة، ويذكرون في كثير من السنن والآثار في ذلك ما يطول ذكره، وكان الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة الذي يجب تقديم العمل به هو الإجماع فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة)<sup>350</sup>.

- الحث على الحفاظ والتمسك بهوية إسلامية مشتركة: قوامها اتباع السنة وهدى السلف واجتناب ما كانت عليه الأمم السالفة من يهود ونصارى والانصراف عن مشابهمهم ، قال ابن عاشور : (امتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها تُرضي بذلك ربّها، وتستجلب به رحمته إياها... فالأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول عليه الصلاة والسلام كُلتها وحي من الله تعالى. ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعد يتوحدون أن تكون آراؤهم في استنباط الأحكام مستخرجةً من التفريع عن أصول الكتاب والسنة. ولذلك كانوا كثيراً ما يشددون النكير على القول بالرأي غير المستند إلى غير ذلك)<sup>351</sup>. وقال ابن تيمية : (ودل على أنه كلما بعد الرجل عن مشابهمهم فيما لم يشرع لنا كان أبعد عن الوقوع في نفس المشابهة المنهي عنها، وهذه مصلحة جليلة)<sup>352</sup>.

- التمييز بين المخالفة المقبولة والمردودة والتشريع على أساس هذا التمايز للتعددية الفكرية : لقد صرح الحديث بنوع من الاختلاف وهو المذموم القائم على التنافي والتضاد (الذي يؤول إلى الأهواء بين الأمة... وكذلك آل إلى سفك الدماء، واستباحة الأموال، والعداوة والبغضاء؛ لأن إحدى الطائفتين لا تعترف للأخرى بما معها من الحق ولا تنصفها؛ بل تزيد على ما مع نفسها من الحق زيادات من الباطل والأخرى كذلك)<sup>353</sup>.

أما الاختلاف الثاني الذي لم يصرح به الحديث فهو اختلاف التنوع والذي يحكم فيه على (كل واحد من المختلفين أنه مصيب فيه بلا تردد، لكن الذم واقع على من بغى على الآخر فيه، وقد دل القرآن على حمد كل

<sup>350</sup> ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج:22، ص.360.

<sup>351</sup> الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج:3، ص.350.

<sup>352</sup> ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ج:1، ص.103.

<sup>353</sup> ابن تيمية، المصدر نفسه، ج:1، ص.156.

واحد من الطائفتين في مثل ذلك إذا لم يحصل بغي كما في قوله: ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [سورة الحشر: 5] <sup>354</sup>.

وهذا ما يفتح الباب واسعا للتعدد الفكري في إطار الوحدة الثقافية الإسلامية غير الناهضة على الثوابت ولا المجانبة لهدي الكتاب والسنة، وإلا فتح الباب واسعا للاحتساب على أصحاب الأفكار الضالة الهدامة، لأن المعارف عليه أنّ (البلدان التي تتحقق فيها تعددية فكرية هي بيئة مناسبة -غالبا- لفتح باب الاحتساب على الظالمين والفاستدين والمنحرفين، لأن القبول بالتعدد الفكري قبول بالنقد الرشيد للأخطاء، في حين تغيب شعيرة الاحتساب على الظالم في بعض البلدان التي لا تسمح بهذا النوع من الحريات) <sup>355</sup>.

#### المطلب الثاني: القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية.

سلك الفكر الحدائبي سبيلين في قراءة هذا الحديث ، أما السبيل الأول فقد نحا المنحى التقليدي المعارض على صحة الحديث متنا وإسنادا، أما الثاني فهو ما يعرف بالقراءة التاريخية التأويلية للحديث، وفيما يأتي بسط لهاتين القراءتين :

#### أولا / القراءة الحدائبية المقلدة لحديث "الفرقة الناجية" :

ويتوسل الحدائبيون من خلال هذه القراءة التمهيد لقراءة تأويلية تحكيمية في فهم الحديث وحتى إغائه، وقد أمارت أحد الباحثين اللثام عن مقصود هذه القراءة قائلا: (لهذا الأثر البالغ أجد من الضروري الوقوف على المدونات التي ذكرت الحديث ، لبيان أنّ كثرتها مقابل أسانيده الأساسية غير الكافية لا تجعله حديثا ... تترتب عليه عقيدة دينية، وحتى يتضح مدى استغلال هذا النص لأغراض سياسية سنعرض الحديث كما في المدونات، ثم عرض رجال الأسانيد، كتمهيد للحكم على موثوقية الصدور، والانتقال بعد ذلك إلى تحليل المتون المتعددة لهذا الحديث، والإشكالات الفكرية والعقدية الناشئة عنه، والكشف عن بعض محاولات الاستثمار السياسي والعقدي لهذا الحديث) <sup>356</sup>.

ولا شك أنّ هذا النص ناطق على أنّ هذه القراءة تركز على رصد الدفوع المتوجّهة نحو الأسانيد والمتون وتفصيل أقاويلهم في ذلك ما يأتي:

<sup>354</sup> ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ج:1، ص.152.

<sup>355</sup> خالد المزبني، مفهوم التعددية الفكرية تقيما وتأصيلا في ضوء السياسة الشرعية، مجلة التأصيل، ع:2، 2010، ص.71.

<sup>356</sup> عبد الأمير زاهد، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة، ص.260.

أ/ انتقاداتهم المتعلقة بالأسانيد والجواب عنها:

1/ الاعتراضات:

يستعرض الباحث "عبد الأمير زاهد"<sup>357</sup> مجموعة من الاعتراضات المتعلقة بالأسانيد يمكن إجمالها كالاتي:

- الحديث لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما : لهذا نجد يقول:(والسؤال الذي يظهر هنا : إن حديثا كهذا الذي يعد من الأصول العقدية المهمة والتي تقوم عليه العقيدة كيف يغفله البخاري ومسلم؟ لا سيما وأن الحديث يوافق ما يعتقدانه سواء بالزيادات الملحقة، وعلى الرغم من كل هذا في هذا الراوي ، وفي غيره ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة ، وفعلوا ذلك مع محمد بن عمرو وقبله)<sup>358</sup>.
- يحتاج الباحث أن الحديث آحاد لا يصلح إثبات العقائد به فيقول:(ولما ثبت أنه آحاد فمسلك العلماء أن حديث الآحاد لا تقوم عليه عقيدة، ناهيك عن أن هذا الحديث آحاد وفي طرقة كلام يחדش موثوقية صدوره، أو يشكك في الزيادات الملحقة)<sup>359</sup>.
- يعترض الباحث بأنه لا يصح تقوية الضعيف بضعيف مثله حال هذا الحديث ومن هنا يقول: (وعند المتقدمين بحث مفاده أن الحديث الذي في سنده مقال بحيث يوهن الحديث، إذا تعددت أسانيد الضعاف هل يجبر بعضها بعضا الآخر؟ ... إن تعدد الأسانيد وإن كان في كل منها ضعف فهي جابرة لبعضها ... باشتراط عدم وجود معارض لمتن الحديث من القرآن والسنة الصحيحة والعقل، لأجل ما تقدم ضعف ابن حزم الرواية بالكلية فقال فيها وفي نظيها حديث أصحابي كالنجوم : "هذان حديثان لا يصحان أصلا من طريق الإسناد وما كان هكذا ليس بحجة عند من يقول بحجية الخبر الواحد، كيف بمن لا يقول به؟ وطعن فيه ابن الوزير في كتابه العواصم والقواصم وتابعهم على الطعن والتضعيف عدد من الدارسين المعاصرين)<sup>360</sup>.

2/ الجواب على هذه الاعتراضات:

والجواب على هذا الاعتراض كالاتي:

<sup>357</sup> عبد الأمير كاظم زاهد: (1950-...) باحث عراقي متخصص في الدراسات الإسلامية ، من مؤلفاته : منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة. ينظر ترجمته في موقعه الإلكتروني على الرابط: (<http://ksc.uokufa.edu.iq/staff/abdulameerz/c.v.html>)

<sup>358</sup> عبد الأمير زاهد، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة ، ص.266-267.

<sup>359</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه ، ص.267.

<sup>360</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه ، ص.267-268.

الجواب على الاعتراض الأول: وهو أنّ البخاري لم يخرج الحديث وأنّ في أسناده "محمد بن عمرو وهو غير مأمون".

لم يلتزم البخاري ولا مسلم تخريج كل الصحيح ، وإلا لطالت كتبهم واحتوت من الأحاديث كلّ الصحاح الزائدة عند غيرهما من أصحاب السنن والمسانيد والمستدركات ، قال العراقيّ : ( وإلزام الدارقطني، وغيره إياهما بأحاديث ليس بلازم قال البخاري: "ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح، وتركت من الصحاح لحال الطول")<sup>361</sup>.

وقال مسلم: (ليس كل صحيح وضعته هنا إنما وضعت هنا ما أجمعوا عليه)<sup>362</sup> . (يريد: ما وجد عنده فيها شرائط الصحيح المجمع عليه وإن لم يظهر اجتماعها في بعضها عند بعضهم)<sup>363</sup>.

ومع هذا فقد سبق وأن تم الإشارة إلى أنّ لهذا الحديث أصل في صحيح البخاري ومسلم، وهو حديث الطائفة المنصورة.

ومع هذا فقد استدركه عليهما الحاكم قائلًا : ( هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه)<sup>364</sup> . ولم ينكر أنه من الأصول حينما استدركه عنهما فقال : ( هذا حديث كثر في الأصول)<sup>365</sup>.

أما إنكاره رواية أصحاب السنن هذا الحديث عن محمد بن عمرو ورميه لهم بالتساهل فهذا كلام غير مؤسس ذلك أنّ محمد بن عمرو ليس متهما في ديانته كما يوحي قوله السابق : ( وعلى الرغم من كل هذا في هذا الراوي ، وفي غيره ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة)، إنما تكلم في محمد بن عمر من قبل حفظه لا غير، ومن هنا يقول الترمذي : ( وقد تكلم بعض أهل الحديث في جلة أهل العلم، وضعفهم من قبل حفظهم، ووثقتهم آخرون لجلالتهم وصدقهم، وإن كانوا قد وهموا في بعض ما رواوا. وقد تكلم يحيى بن سعيد القطان في محمد بن عمرو، ثم روى عنه ... وإن كان يحيى بن سعيد القطان قد ترك الرواية عن هؤلاء فلم يترك الرواية عنهم أنه اتهمهم بالكذب، ولكنه تركهم لحال (حفظهم) ... وقد حدث عن هؤلاء الذين تركهم يحيى بن سعيد (القطان) عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من الأئمة)<sup>366</sup>.

<sup>361</sup> العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، ج:1، ص.116.

<sup>362</sup> مسلم، صحيح مسلم، ج:1، ص.304.

<sup>363</sup> العراقي، المصدر السابق، ج:1، ص.116.

<sup>364</sup> الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ج:1، ص.217. حديث رقم:441.

<sup>365</sup> الحاكم، المصدر نفسه، ج:1، ص.47.

<sup>366</sup> ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ج:1، ص.396.

وإذا كان مكمن النفور من رواية محمد بن عمرو هو الحفظ فإن روايته يزول عنها الإشكال إذا أتت من طرق أخرى، وهذا هو صنيع مسلم في التخريج له في صحيحه، ومن هنا نجد أنّ الحاكم عقب إيراده لرواية محمد بن عمرو قال: (وله شواهد ... هذه أسانيد تقام بها الحجة في تصحيح هذا الحديث)<sup>367</sup>.

الجواب على الاعتراض الثاني: وهو أنّ يحنج الباحث أن الحديث ورد من طريق الآحاد لذا لا يصلح إثبات العقائد بمثله.

وهنا يرد على الاعتراض من جهة إثبات أن الحديث متواتر، وحتى وإن لم يكن متواتراً فيعمل بالآحاد إن كان صحيحاً في العقائد.

/ بيان تواتر الحديث:

لقد نص جماعة من العلماء على تواتر هذا الحديث، فقد أورده الكتاني في كتابه نظم المتواتر، وقال: (فهذا حديث كما ترى وارد من عدة طرق بألفاظ مختلفة وله ألفاظ آخر وقد أخرجه الحاكم من عدة طرق وقال هذه أسانيد تقوم بها الحجة وقال الزين العراقي أسانيد جياذ وفي فيض القدير أن السيوطي عدّه من المتواتر ولم أره في الأزهار وفي شرح عقيدة السفاريني ما نصه)<sup>368</sup>.

وقال الغماري: (تواتر عن سول لله صلى الله عليه وسلم من حديث أنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر بن العاص، ومعاوية، وسعد بن أبي وقاص، وعمر بن عوف المزني، وعلي بن أبي طالب، وأبي الدرداء، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي أمامة، ووائلة بن الأسقع، وعوف بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وقتادة مرسلًا أنه قال: تفرقت هذه الأمة ...) <sup>369</sup>.

/ وجوب العمل بالآحاد في إثبات العقائد:

رغم ثبوت تواتر الحديث إلا أنّ الباحث يسعى لإثبات أنه آحاد ليجمعه غير صالح لإثبات العقائد، ومع هذا فلو ثبت عنده تواتره لجادل في معناه، مع أنه لم يقدّم دليل من الشرع في التفريق بين المتواتر والآحاد من جهة حجيتهما في العقائد، خاصة أنّ القرآن يؤكد على مقدرة الطائفة على تبليغ أحكام الدين وفقهه فقال تعالى:

﴿ وَمَا كَانَتْ أُمَّؤْمُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [سورة التوبة: 122]. قال الرازي: (هذه الآية حجة قوية لمن يرى أن خبر الواحد حجة ... والذي نقوله هاهنا أن كل ثلاثة، فرقة. وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة

<sup>367</sup> الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج: 1، ص. 217-218.

<sup>368</sup> الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر، ص. 47.

<sup>369</sup> أبو الفيض الغماري، الأجوبة الصارفة لإشكال حديث الطائفة، ص. 75.

طائفة، والخارج من الثلاثة يكون اثنين أو واحدا، فوجب أن يكون الطائفة إما اثنين وإما واحدا، ثم إنه تعالى أوجب العمل بأخبارهم لأن قوله: ولينذروا قومهم عبارة عن إخبارهم. وقوله: لعلمهم يحدرون إيجاب على قومهم أن يعلموا بإخبارهم، وذلك يقتضي أن يكون خبر الواحد أو الاثنين حجة في الشرع<sup>370</sup>.

وهو أمر ظاهر في إرسال الله الأنبياء آحاد وليسوا جماعات لتثبيت أمر العقائد وإقامة الدين، يقول الشافعي: (أقام "جل ثناؤه" حجته على خلقه في أنبيائه بالأعلام التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة على من شاهد أمور الأنبياء دلائلهم التي باينوا بها غيرهم وعلى من بعدهم- وكان الواحد في ذلك وأكثر منه سواء- تقوم الحجة بالواحد منهم قيامها بالأكثر. قال تعالى ﴿ وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ [13-14]. فظاهر الحجة إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون ﴿ ١٤ ﴾ [سورة يس: 13-14]. فظاهر الحجة عليهم باثنين ثم ثالث، وكذا أقام الحجة على الأمم بواحد وليس الزيادة في التأكيد مانعة من أن تقوم الحجة بالواحد إذا أعطاه الله ما يبين به الخلق غير النبيين<sup>371</sup>.

الجواب على الاعتراض الثالث: وهو أن رواية محمد بن عمر ضعيفة وباقي الروايات الأخرى ضعيفة فلا يصح تقوية بعضها ببعض، خاصة مع تضعيف ابن حزم وابن الوزير له.

وهنا ينحصر البحث في الجواب على الاعتراضات الآتية:

- هل وجود محمد بن عمرو في إسناد حديث ما يوهنه ويجعله غير قابل للانجبار وإن كان له شواهد؟
- هل ضعف ابن حزم الحديث لهذه السبب؟
- وهل حقيقة ضعف ابن الوزير هذا الحديث؟

فالذي عليه العلماء أن رواية محمد بن عمرو تعدّ من قبيل الحسن الذي يرتقى إلى الصحيح إذا كانت لروايته متابعات وشواهد ولم ينفرد عن الأئمة بما لا يرويه عنهم الثقات، بل قد تواردوا على التمثيل لروايته على أنها من أعلى مراتب الحسن<sup>372</sup>، وقد قال الصنعاني: (فحديثه من هذه الجهة حسن لأنه لم يتفق على إتقانه في الحفظ فهو ممن خف ضبطه فلما انضم ذلك كونه... مرويا من طرق أخرى... زال ذلك ما كنا نحشاه من جهة سوء حفظه وانجبر به ذلك النقص اليسير فصح هذا الإسناد والتحقق بدرجة الصحيح)<sup>373</sup>.

وعلى هذا فإسناد الحديث لا ينزل عن درجة الحسن لذاته، أما متنه فقد سبق الإشارة إلى أنه متواتر.

<sup>370</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 16، ص. 172.

<sup>371</sup> الشافعي، أحكام القرآن جمع البيهقي، ج: 1، ص. 32.

<sup>372</sup> الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص. 32.

<sup>373</sup> الصنعاني، توضيح الأفكار، ج: 1، ص. 176.

أما الرد على احتجاجه بتضعيف ابن حزم الحديث فيرد من أوجه:

فلا يصح عن ابن حزم أنه ضعّف هذا الحديث ، يقول الشيخ الألباني : ( وأما ابن حزم فلا أدري أين ذكر ذلك، وأول ما يتبادر للذهن أنه في كتابه " الفصل في الملل والنحل " وقد رجعت إليه، وقلبت مظانه فلم أعثر عليه ثم إن النقل عنه مختلف، فابن الوزير قال عنه: " لا يصح"، والشوكاني قال عنه: " إنها موضوعة"، وشتان بين النقلين كما لا يخفى)<sup>374</sup>.

بل إنه قد صحح في رسائله بعض طرق هذا الحديث قائلا : ( فهذا أصح ما في هذا الباب وأنقاها سنداً؛ وأما سائر الأحاديث الواردة فيه فمعلولة جداً لم يدخلها أحد من أهل الانتقاء في المصنفات والمسندات، فاعلمه)<sup>375</sup>.

أما الرد على احتجاجه بتضعيف ابن الوزير اليماني الحديث فيرد من أوجه :

صحيح أنّ ابن الوزير قد ضعّف هذا الحديث في كتابه "العواصم"<sup>376</sup> لكن تراجع عن هذا التضعيف في مختصره لهذا الكتاب والمسمى بـ"الروض الباسم" ، بل صحح رواية معاوية بن أبي سفيان له ، فقد قال عقب إيراده لأحاديث الأحكام التي رواها هذا الصحابي ومنها هذا الحديث : ( هذه عامّة أحاديث معاوية التي هي صريحة في الأحكام أو يستنبط منها حكم، وهي موافقة لمذهب الشيعة والفقهاء، وليس فيها ما لم يذهب إليه جماهير العلماء... وافقه ثقات الصحابة فيما روى. فأعجب لمن يشنع على أهل الصحاح برواية هذه الأحاديث، وإدخالها في الصحيح)<sup>377</sup>.

ب/ اعتراضاتهم حول متن الحديث والجواب عنها.

يستعرض الباحث "عبد الأمير زاهد" جملة من الاعتراضات تتعلق بمتن الحديث وهي:

**الاعتراض الأول:** يحتج بأن هناك متنا آخر مناقضا لهذا الحديث يجعل الثني والسبعين في الجنة والواحدة في النار، وهذا ما يشكك في مصداقية الرواية المعروفة والمشتهرة، فيقول: ( قال شمس الدين المقدسي في كتابه: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: "إنّ حديث اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار" أصح، والمتداول أكثر شهرة" ويلاحظ هنا أنّ هذا القول يقلب المضمون إلى العكس تماما وينسب إلى مقلوب المضمون الصحة، وينسب إلى غير الصحيح أنه ليس من نواتج الشهرة، والحديث الموصوف بالصحة مضمونه: "كلها في الجنة إلا

<sup>374</sup> الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج:1، ص.409.

<sup>375</sup> ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج:3، ص.213.

<sup>376</sup> ينظر: ابن الوزير اليماني، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج: 3، ص.170.

<sup>377</sup> ابن الوزير اليماني، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج: 2، ص.593.

واحدة هم الزنادقة"، قال لا يتمتع بالموثوقية إنما هو في لسان الميزان في إسناده أبرد بن أشرس ... وهو متكلم فيه<sup>378</sup>.

**الاعتراض الثاني:** يرى الباحث أنّ الحديث يتعارض مع الآيات والأحاديث التي وصفت هذه الأمة بالخيرية دون الافتراق فهذه (الإشكالات المعنوية والفكرية ترد على متن الحديث الذي يعامل معاملة الإخبار دون الزيادات الملحقة به، فكيف بالمتون الأخرى)<sup>379</sup>.

**الاعتراض الثالث:** إن مضمون الحديث غير منتج من الناحية العقدية (فنصف الطرق التي يروي الحديث بها تصرح بأن الجماعة هي الفرقة الناجية، لكن هذا التعبير يبقى مجملاً يحتاج إلى تحديد، فقد صلح أن يوجهه كل صاحب رأي إلى نفسه، وعندئذ يضيع المعيار، وبضياع الأمر لم يعد مضمون الحديث منتجاً من الناحية العقدية)<sup>380</sup>.

**الاعتراض الرابع:** إن الأحاديث كثيرة الاختلاف في تعيين عدد الفرق التي تنقسم إليها الأمة، فقال: (إنّ الإشكال في متنه لا يقلل إعضالا عن الإشكال في سنده، فمن جهة اضطراب المتن نجد الاختلاف في عدد الفرق بين احدى وسبعين واثنان وسبعين)<sup>381</sup>.

**الاعتراض الخامس:** إنّ واقع افتراق اليهود والنصارى إلى فرق متعددة لا يؤيد العدد المذكور في الحديث. فيقول: ( لا يؤيد تاريخ الشعب اليهودي، ولا تاريخ النصرانية، هذا العدد من الفرق المصرح بها في الحديث، لا سيما وأنّ ظهور الفرق وتشعبها واختلالها متغير، بل من أكثر متغيرات العصر)<sup>382</sup>.

**الاعتراض السادس:** أنّ لفظ الحديث بعيد عن لغة القرآن ولا لغة الرسول، فيقول الباحث: (من جهة التحليل اللغوي للمتن وجد بعض الدارسين أنّ لغة النبي صلى الله عليه وسلم في المفهوم والدلالة هي لغة القرآن نفسه، وأنّ القرآن قد استعمل كلمة فرقة ليس على أساس إيديولوجي)<sup>383</sup>.

## 2/ الجواب على هذه الاعتراضات:

ويمكن بسط الكلام على هذه الاعتراضات بما يأتي:

<sup>378</sup> عبد الأمير زاهد، نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة، ص. 268-269.

<sup>379</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه، ص. 273.

<sup>380</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه، ص. 273.

<sup>381</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه، ص. 283.

<sup>382</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه، ص. 283.

<sup>383</sup> عبد الأمير زاهد، المرجع نفسه، ص. 283.

الجواب عن الاعتراض الأول: وهو أنّ هذا الحديث يعارض الحديث الآخر الذي يجعل الشني وسبعين فرقة في الجنة.

لا شك أنّ الحديث الذي نقله الباحث عن شمس الدين البشاري قد حفلت به كتب الموضوعات، فهي مظانّه، لذا نجد ابن الجوزي يقول فيه: ( هذا الحديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال علماء الصناعة: وضعه الأبرد وكان وضاعاً كذاباً، وأخذه منه ياسين فقلب إسناده وخلطه .... قال المصنف: وهذا الحديث على هذا اللفظ لا أصل له، بلى. قد رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو الدرداء ومعاوية وابن عباس وجابر وأبو هريرة وأبو أمامة وواثلة وعوف بن مالك وعمرو بن عوف المزني، قالوا فيه " واحدة في الجنة وهي الجماعة )<sup>384</sup>.

وإذا علم ذلك فكيف يحق للباحث أن يعارض بحديث موضوع حديثاً صحيحاً ويجعل منه مناط التعليل والمعارضة المتنية، والأدهى من ذلك أنه أخذ تصحيح الحديث الموضوع من رجل ليس له علاقة بعلم الحديث، إنما هو جغرافي لا يفقه هذا العلم، ولا يعول على كلامه فيه.

الجواب عن الاعتراض الثاني: وهو أنّ الحديث يتعارض مع الآيات والأحاديث التي وصفت هذه الأمة بالخيرية دون الافتراق.

إنّ الافتراق المذكور في الحديث لا يعارض قرآناً ولا سنة، لأن دلالة ذلك موجودة فيهما؛ أما من القرآن فقال تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [سورة الأنعام: 159].

﴿ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم: 32].  
قال الشوكاني: (اللفظ يفيد العموم فيدخل فيه طوائف أهل الكتاب وطوائف المشركين وغيرهم ممن ابتدع من أهل الإسلام، ومعنى شيعاً: فرقا وأحزاباً، فتصدق على كل قوم كان أمرهم في الدين واحداً مجتمعاً، ثم اتبع كل جماعة منهم رأي كبير من كبارهم يخالف الصواب)<sup>385</sup>.

ولا شك أنّ هذه الفرقة دلّ عليها واقع المسلمين فقد قال السيد محمد رشيد رضا في تفسير قوله تعالى ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ

<sup>384</sup> ابن الجوزي، الموضوعات، ج: 1، ص. 268.

<sup>385</sup> الشوكاني، فتح القدير، ج: 2، ص. 208.

تَتَّقُونَ ﴿ [سورة الأنعام:153]. : ( فبهذا التفرق حل بأتباع الأنبياء السابقين ما حل من التخاذل والتقاتل والضعف وضياع الحق، وقد اتبع المسلمون سننهم ... حتى حل بهم من الضعف والهوان ما يتألمون منه ويتململون ولم يردعهم عن ذلك ما ورد في التحذير منه في كتاب الله تعالى وأحاديث رسوله ... ولم يبق بينهم وبين من قبلهم فرق إلا في أمرين: (أحدهما) حفظ القرآن من أدنى تغيير وأقل تحريف، وضبط السنة النبوية ... (وثانيهما) وجود طائفة من أهل الحق في كل زمان تدعو إلى صراط الله وحده، وتتبعه بالعمل والحجة، كما بشر به صلى الله عليه وسلم) 386.

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [سورة هود:118]. قال الشاطبي : ( يشعر في هذا المطلوب أن الخلاف لا يرتفع، مع ما يعضده من الحديث الذي فرغنا من بيانه، وهو حديث الفرق إذ الآية لا تشعر بخصوص مواضع الخلاف، لإمكان أن يبقى الخلاف في الأديان دون دين الإسلام، لكن الحديث بين أنه واقع في الأمة أيضا، فانتظمتها الآية بلا إشكال) 387.

أما من السنة فقد دلت أحاديث صحيحة على التفرق الواقع في الأمة مما يتوافق مع حديث الافتراق، منها:

- حديث عامر بن سعد، عن أبيه: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل ذات يوم من العالية، حتى إذا مر بمسجد بني معاوية دخل فركع فيه ركعتين، وصلينا معه، ودعا ربه طويلا، ثم انصرف إلينا، فقال صلى الله عليه وسلم: " سألت ربي ثلاثا، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي: أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالفرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها" 388. قال ابن عبد البر : ( وفيه دليل على أن الفتنة لا تزال ولا تنقطع ولا تعدم في هذه الأمة حتى تقوم الساعة) 389.

- وحديث ثوبان، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ( إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقتها ومغارها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها، وأعطيت الكثرين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال: يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة،

386 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج:8، ص.173.

387 الشاطبي، الاعتصام، ج:2، ص.803.

388 أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ج:4، ص.2216. حديث رقم: 2890.

389 ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج:2، ص.536.

وأن لا أسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضا، ويسبي بعضهم بعضا<sup>390</sup>. يقول المرري: (وحاصل هذا أنه إذا كان من المسلمين ذلك تفرقت جماعتهم واشتغل بعضهم ببعض عن جهاد العدو فقويت شوكة العدو واستولى عليهم كما شاهدناه في أزماننا هذه في المشرق والمغرب وذلك أنه لما اختلف ملوك الشرق وتجادلوا استولى كفار الترك على جميع عراق العجم، ولما اختلف ملوك المغرب وتجادلوا استولت الأفرنج على جميع بلاد الأندلس والجزر القريبة منها وها هم قد طمعوا في جميع بلاد الإسلام)<sup>391</sup>.

قال ابن تيمية: ( وهذا المعنى محفوظ عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه، يشير إلى أن التفرقة والاختلاف لا بد من وقوعهما في الأمة، وكان يحذر أمته؛ لينجو منه من شاء الله له السلامة)<sup>392</sup>.

الجواب عن الاعتراض الثالث: وهو أن الحديث غير منتج من الناحية العقدية لأنه يصلح أن يوجهه كل صاحب رأي لتصديق دعواه.

ليس الأمر كما اعتقده الباحث، لأن جواب النبي في تعيين الفرقة الناجية أنها الجماعة كان مقرونا بوصف ضابط للجميع، وهو ما كان عليه هو وأصحابه، ولا شك أن أصحابه هو من توجه إليهم الجواب، فعلى فرض عدم علمنا نحن بصفات عمل الفرقة الناجية فهو معلوم عند أصحابه صلى الله عليه وسلم، (لأن أعمالهم كانت للحاضرين معهم رأي عين، فلم يحتج إلى أكثر من ذلك، لأنه غاية التعيين اللائق بمن حضر، فأما غيرهم ممن لم يشاهد أحوالهم ولم ينظر أعمالهم فليس مثلهم، ولا يخرج الجواب بذلك عن التعيين المقصود)<sup>393</sup>.

وإذا كان وصف الفرقة الناجية معينا بوصف عام منضبط، محصور في جماعة كان لها تواجد تاريخي ثابت، أصبح مناط تعيين وصفها متوقف على علامات يستدل بها عليها، ومن تلك العلامات التي هي انعكاس عن صفات الصحابة والمائلة في تلك الفرقة من بعدهم، يذكر الشاطبي ما يأتي:

- أنها فرقة تفهم الكتاب والسنة وفق معهود خطاب العرب الأميين: (الصحابة رضوان الله عليهم... عرب لم يحتاجوا في فهم كلام الله تعالى إلى أدوات ولا تعلم، ثم من جاء بعدهم ممن ليس بعربي اللسان تكلف ذلك حتى علمه، وحينئذ داخل القوم في فهم الشريعة وتنزيلها على ما ينبغي فيها... فكل من

<sup>390</sup> أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ج:4، ص.2215. حديث رقم: 2889.

<sup>391</sup> محمد الأمين المرري، الكوكب الوهاج، ج:26، ص.97.

<sup>392</sup> ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ج:1، ص.143.

<sup>393</sup> الشاطبي، الاعتصام، ج:2، ص.800.

اقتدى بهم في تنزيل الكتاب والسنة على العربية ... داخل في سوادهم الأعظم، كائن على ما كانوا عليه، فانتظم في سلك الناجية)<sup>394</sup>.

- هي فرقة تقرّ أنّ الشريعة كاملة لا تناقض فيها ولا اختلاف: قال الشاطبي: (فإن الذي عليه كل موقن بالشريعة أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف. فمن توهم ذلك فيها فهو لم يعن النظر ولا أعطى وحي الله حقه. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ [سورة النساء: 82]. فحضهم على التدبر أولاً، ثم أعقبه: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82] فبين أنه لا اختلاف فيه وأن التدبر يعين على تصديق ما أخبر به)<sup>395</sup>.

- هي فرقة تؤمن أنّ الله جعل للعقول حداً تنتهي إليه لا تتعداه: قال الشاطبي: (فالحاصل ... أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله... ثم نقول: إن هذا هو المذهب للصحابة - رضي الله عنهم ... ودل على ذلك من سيرهم أشياء: منها: أنه لم ينكر أحد منهم ما جاء من ذلك، بل أقروا وأذعنوا لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ولم يصادموه ولا عارضوه بإشكال. ولو كان شيء من ذلك لنقل إلينا كما نقل إلينا سائر سيرهم وما جرى بينهم من القضايا والمناظرات في الأحكام الشرعية، فلما لم ينقل إلينا شيء من ذلك، دل على أنهم آمنوا به وأقروه، كما جاء من غير بحث ولا نظر)<sup>396</sup>.

- هي فرقة من شيمها الإذعان للشريعة كما أنّ اجتناب الهوى هو سيرتهم: قال الشاطبي: (إن هذا مذهب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن رأى سيرهم والنقل عنهم وطالع أحوالهم علم ذلك علماً يقيناً. ألا ترى أصحاب السقيفة لما تنازعوا في الإمارة، حتى قال بعض الأنصار منا أمير ومنكم أمير، فأتى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن «الأئمة من قريش» أذعنوا لطاعة الله ورسوله ولم يعبؤوا برأي من رأى غير ذلك، لعلمهم بأن الحق هو المقدم على آراء الرجال)<sup>397</sup>.

فإذا علم هذا فكيف يعترض على الحديث بأنه دون فائدة عقديّة!؟

<sup>394</sup> الشاطبي، الاعتصام، ج: 2، ص: 815.

<sup>395</sup> الشاطبي، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 831.

<sup>396</sup> الشاطبي، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 845.

<sup>397</sup> الشاطبي، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 872.

الجواب عن الاعتراض الرابع: وهو أن روايات الحديث كثيرة الاختلاف في تعيين عدد الفرق التي تنقسم إليها الأمة.

وهذا الاعتراض يندفع إذا علمنا أنه في اعتقاد الفرقة الناجية عدم وجود تناقض بين نصوص السنة ورواياتها، لذا عمدت إلى إعمال كامل الروايات الصحيحة ولم تر أي تضارب في ذلك، يقول الشاطبي: (وإن بنينا على إعمال الروايات، فيمكن أن تكون رواية الإحدى والسبعين وقت أعلم بذلك، ثم أعلم بزيادة فرقة، إما أنها كانت فيهم ولم يعلم بها النبي صلى الله عليه وسلم إلا في وقت آخر، وإما أن تكون جملة الفرق في الملتين ذلك المقدار فأخبر به، ثم حدثت الثانية والسبعون فيهما فأخبر بذلك عليه الصلاة والسلام، وعلى الجملة فيمكن أن يكون الاختلاف بحسب التعريف بها أو الحدوث، والله أعلم بحقيقة الأمر)<sup>398</sup>.

ويحتمل أن يكون العدد غير مقصود في ذاته، إنما جيء به قصد التهويل وإثارة الانتباه إلى هذه الكثرة قصد تلافيتها، والله أعلم.

الجواب عن الاعتراض الخامس: وهو أن واقع افتراق اليهود والنصارى إلى فرق متعددة لا يؤيد العدد المذكور في الحديث.

إنّ الافتراق حادث متغير عبر الأزمنة، وما أقره الباحث هو عين ما فسّر به المسلمون هذا الحديث، فقد قال الشوكاني: (وما يتوهم من أنه إن حمل على أصول المذاهب فهي أقل من هذه العدة؛ أو على ما يشمل الفروع فهي أكثر؛ توهم لا مستند له لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة مقيّد بها هذا العدد، أو يقال لعلهم في وقت من الأوقات بلغوا هذا العدد وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات)<sup>399</sup>.

فالعدد المذكور في الحديث، ليس مقصوده أن يكون هو المنتهى الذي تصل إليه هذه الفرق، بل العدد المذكور قد يكون موجودا في فترة زمنية دون أخرى، فالمقصود تحقق وقوعه، وتفرق النصارى واليهود على العدد المذكور في الحديث أمر واقع على عهد النبيّ والصحابة، فقد روى المروزيّ عن أبي الصهباء البكري، قال: سمعت علي بن أبي طالب، وقد دعا رأس الجالوت وأسقف النصارى، فقال: إني سائلكم عن أمر وأنا أعلم به منكما فلا تكتماني يا رأس الجالوت أنشدتك الله الذي أنزل التوراة على موسى وأطعمكم المن والسلوى وضرب لكم في البحر طريقا، وأخرج لكم من الحجر اثنتي عشرة عينا، لكل سبط من بني إسرائيل عين إلا ما أخبرني على كم افترت بنو إسرائيل بعد موسى؟ فقال له: ولا فرقة واحدة، فقال له علي ثلاث مرار: كذبت والله الذي لا إله إلا هو لقد افترت على إحدى وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة، ثم دعا الأسقف فقال: أنشدك الله الذي

<sup>398</sup> الشاطبي، الاعتصام، ج:2، ص.744.

<sup>399</sup> الشوكاني، فيض القدير، ج:2، ص.20.

أنزل الإنجيل على عيسى وجعل على رحله البركة وأراكم العبرة فأبرأ الأكمه وأحيا الموتى، وصنع لكم من الطين طيوراً وأنبأكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم، فقال: دون هذا أصدقك يا أمير المؤمنين، فقال: على كم افتقرت النصرى بعد عيسى من فرقة؟ فقال: لا والله ولا فرقة، فقال ثلاث مرار: كذبت والله الذي لا إله إلا هو لقد افتقرت على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة، فأما أنت يا يهودي فإن الله يقول: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 159]. فهي التي تنجو وأما أنت يا نصراني فإن الله يقول: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: 66]. فهي التي تنجو، وأما نحن فيقول: وهي التي تنجو من هذه الأمة<sup>400</sup>.

الجواب عن الاعتراض السادس: وهو أن لفظ الحديث بعيد عن لغة القرآن وعن لغة الرسول.

إن كلمة فرقة من الأصل فرق، وقد ورد استعمال مشتقاتها في القرآن للتفريق على أساس عقائدي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ عَامِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْفِيهِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنفال: 41]. يقول الراغب الأصفهاني: (أريد به يوم بدر، فإنه أول يوم فرق فيه بين الحق والباطل)<sup>401</sup>.

ومن الآيات الواردة في استخدام كلمة فرق من وجهة التنافر العقدي ما يأتي:

- قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: 81].
- ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الأعراف: 30].
- وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ [سورة النمل: 45].

<sup>400</sup> أخرجه: المروزي، السنة، ص. 30. حديث رقم: 60. ورجال إسناده هم: "يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب، عن أبي صخر، عن أبي معاوية البجلي، عن سعيد بن جبیر، عن أبي الصهباء البكري"، رجاله ثقات عدا أبو صخر فإنه صدوق وهم في حديثين وبقية أحاديثه صالحة، (ابن حجر، تهذيب التهذيب 41/3)، وليس هذا الحديث الموقوف مما استنكر عليه. فالحديث صحيح موقوفاً.

<sup>401</sup> الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص. 634.

فكل هذه الآيات تدلّ على أنّ مشتقات الأصل اللغوي "فرق" تستخدم للدلالة على النفرة العقديّة ، بخلاف ما زعمه الباحث من عدم دلالاته على الفرقة العقديّة.

ثانيا: القراءة التاريخية التأويلية لحديث الفرقة الناجية.

إنّ المتأمل في مرجعية الفكر الحداثي، التي استند إليها في تأويل هذا الحديث يجد أنّها مرجعية استشراقية الجذور، فهذا "جولدتسيهر (Goldziher)" قد عاب من قبل إساءة المسلمين فهم حديث الفرقة الناجية ، ويرى أنّ الفهم اللائق للحديث، والذي غفل عنه المسلمون (أنه يوجد في اليهودية إحدى وسبعين فضيلة ، وفي المسيحية اثنان وسبعون فضيلة، وجاء الإسلام بثلاث وسبعين ، فهو تمجيد للإسلام ، وإعلاء لشأنه بإعطائه هذا القدر من الفضائل والمزايا الكثيرة، غير أنّ علماء الكلام المسلمين أساءوا فهم الحديث واعتقدوا أنّ المقصود به أنّ المسلمين سيتفرون)<sup>402</sup>.

ومن هذا المنطلق أثنى أكون على الجهود الاستشراقية التي كشفت عن الدوغمائية المتضمنة في الحديث، فقال: (كل المسلمات التي تقبع خلف هذا الحديث قد سيطرت بالفعل على الموقف الإسلامي بنسخها الثلاث الأرثوذكسية)<sup>403</sup> وأضاف (غير أنّ قراءة المستشرقين التاريخانية قد أخذت منذ القرن التاسع عشر تفتت الأساطير والرموز وترميمها في دائرة الخرافات والتوهيلات التي لا معنى لها، ولا تهتم إلا بالوقائع المبرهن عليها داخل زمان محسوس ومحدد تماما)<sup>404</sup>.

فلا شكّ إذن أنّ الجذور الاستشراقية في قراءة الحديث قراءة تأويلية تاريخية كانت ماثلة في قراءة الحداثيين لهذا الحديث، خاصة أنّ أركون أثنى على هذه التاريخانية. غير أنّهم لم يقتصروا على ذلك فحسب، بل أضافوا لتأويلاتهم ما أفرزته علوم الإنسان المعاصرة، فأضحت تأويلاتهم بذلك خليطا مما أنتجته العقلية الاستشراقية ومما أفرزته العلوم الإنسانية المعاصرة، لذلك تمضت قراءاتهم التاريخانية في مظهرين يخضع أحدهما للتفسير السياسي والآخر لضغوط الواقع وإفرازاته، وتفصيل الكلام عن المظهرين ما يأتي:

أ/ التفسير السياسي لحديث الفرقة الناجية:

لا شكّ أنّ الهوس بالتفسير السياسي لنصوص السنة هو أبرز سمة وسمت الفكر الحداثي، ذلك أنّه هو من يرسم الخطوط الأولى لمزج نصوص السنة بالتاريخ، وفي هذا الصدد نستطيع تقديم نموذجين كاملا بتأويل هذا الحديث تأويلا سياسيا:

<sup>402</sup> نايف محمد المتبقي، مقال: رؤية المستشرق جولدتسيهر للفرق الإسلامية في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام"، مجلة آداب الرفادين ، ع:59، ص:17.

<sup>403</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية- ، ص:25.

<sup>404</sup> محمد أركون، المرجع نفسه، ص:27.

1/ محمد أركون: يرى أركون أن هذا الحديث كان وليد النزاع القائم بين الفرق الإسلامية، فهو الذي غذى النزاعات القائمة بينها وثبت أيديولوجياتها، فيقول: (تشهد الأدبيات البدعية بوضوح على تعددية الجماعات والفئات والطوائف التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الأولى ... وغني عن القول أنّ كلّ أرثوذكسية تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقيّ الصحيح. إنّ الإطار الذي دارت فيه صراعات المذهب السنّي ، ضدّ الزندقات والمتصوّر على أنّه تيولوجيّ - لاهوتي "ولكنه في الحقيقة جداليّ وأيديولوجيّ بشكل كامل" أقول إنّ هذا الإطار قد ثبت ورسّخ من قبل هذا الحديث الذي طالما استشهدت به الأدبيات البدعية) <sup>405</sup>.

غير أنّ الشيء الذي غفل عنه محمد أركون أنّ هذا الحديث لم تحفل به فقط الكتب السنية التي صنّفت للرّد على أهل البدع، ذلك أنّ هذا الحديث محرّج ومستدلّ به في كتب الخوارج <sup>406</sup> وحتى المعتزلة <sup>407</sup>، فكيف يصح أن يقال إنّ سلاح اتخذه أهل السنة ضدّ خصومهم لإعلاء أيديولوجيتهم.

يرى أركون أنّ الوضع السياسي للحديث لم يخل من وظيفة يقوم بها الحديث، إذ يرى أنه المرتكز الذي استغلته السلطة لتبرير مواقفها، وهذا التبرير قائم على وضع أسس لتشكيل أرثوذكسية ترى أنّ الحق المطلق معها، ومن الأسس والمسلمات البديهية التي عمل هذا الحديث على تشكيلها وترسيخه في العقل السنّي ، يذكر أركون ما يأتي:

/ الفرقة حاصلة دون ريب بين البشر. / الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ كالرسالة الإلهية الواحدة / الصحابة هم الجيل المثالي لتلقي التراث <sup>408</sup>.

ويمكن الاعتراض على أركون، بأنّ الحديث ما هو إلاّ إنباء عن الفرقة الحاصلة، وليس هو الباعث على التفرق، إنّما الفرقة كانت حاصلة لأسباب سياسية وأيديولوجية أخرى ليس للحديث أثر فيها لا من قريب ولا من بعيد، أما الحقيقة المطلقة التي يكرّسها الحديث فليست إلاّ الاعتصام بالكتاب والسنة، وهي الحقيقة التي يؤمن بها كلّ مسلم وقد تكرّست هذه الحقيقة بأدلة أخرى من القرآن والسنة، أما كون الصحابة هم الجيل المثالي لتلقي التراث وتبليغه فهي الحقيقة التي دلّ عليها الواقع والتاريخ مما لا يمكن غض الطرف عنه.

2/ حسن حنفي: لقد سلك حسن حنفي المسلك نفسه الذي ارتضاه محمد أركون في تفسيره السياسي لحديث الفرقة الناجية، تماهيا مع تفسيره للتراث على أنه (نتاج لصراع القوى الاجتماعية في كلّ عصر، هناك تراث

405 محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية - ، ص. 27.

406 ينظر: الربيع بن حبيب، مسند الربيع بن حبيب، ص. 15.

407 ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص. 83.

408 ينظر: محمد أركون، المرجع السابق ، ص. 25.

السلطة وتراث المعارضة ... تراث الحاكم وتراث المحكوم ... تراث فقهاء السلطة وتراث فقهاء الشعب)<sup>409</sup>، ومن هنا يتساءل حول حقيقة التعدد العقدي فيقول (هل هناك عقائد صحيحة وأخرى خاطئة كما هو الحال في حديث الفرقة الناجية ، أم هناك عقائد سلطة وعقائد معارضة ، وأنّ الذي يحدد أحد النمطين من العقائد : الهالكة أم الناجية هو الموقع من السلطة ومن يحصل عليها)<sup>410</sup>.

ويفسر أنّ عقيدة الفرقة الناجية ما هي إلا ترجيحات السلطة القائمة، فيقول : (لقد حان الأوان لجيلنا أن يتجاوز أحادية الطرف، والتفكير والتخوين المتبادلين ... وإنّ أشدّ ما أضربنا هو حديث "الفرقة الناجية" المشكوك في صحته عند ابن حزم والذي كثر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحدا هو اجتهاد الدولة القائمة وهو ما ترسب في وعينا بتكفير كلّ فرق المعارضة، واستبقاء اجتهاد واحد صائب هو اجتهاد السلطة القائمة، وهو ما يتنافى مع تراث الأمة، ويجافي روح التشريع)<sup>411</sup>.

وإذا كان حديث الفرقة الناجية خارج عن تراث الأمة فهو يعني لا محالة أنه من الدين، لأنّ حسن حنفي يميز بين التراث والدين، فما لم يكن عنده مما نقل إلينا عن السابقين من التراث فهو من الدين، مصداقا لقوله (ومن ثمّ كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاما لا تمس الدين في كثير أو في قليل... فالدين ذاته أصبح تراثنا، لأنّ الدين قد تمثلته جماعة وحوّلته إلى ثقافة طبقا لمتطلبات العصر)<sup>412</sup>.

أما مجافاته لروح التشريع فقد بيّنا أنّها لا تعارض ولا تضارب بينه وبين مقاصد الشريعة ونصوصها كتابا وسنة.

#### ب/ التفسير الواقعي لحديث الفرقة الناجية.

واستنادا إلى المقولة الحداثية القاضية بأنّ الواقع هو أبلغ من كلّ نص وأنّه مصدر النص ومنبعه، فقد أشاد الجابريّ بالتفسير الواقعيّ للحديث والذي عزاه للأندلسيين قائلا: (إنّ حديث "ستفترق أمتي ... " حديث كان موضوع نقاش بين علماء الأندلس والمغرب لأنهم رؤوا في توظيف المشاركة له ما لا ينسجم مع العقل ولا مع الشرع ... وأكثر من ذلك طرح بعض أئمة الفقه والحديث في الأندلس والمغرب مشكلة الأحاديث التي تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم ويتناقض مضمونها مع معطيات الواقع الطبيعيّ و التاريخيّ ، فانتهاجوا إلى نتيجة

409 حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج:2، ص.366.

410 حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج:2، ص.458.

411 حسن حنفي، حوار الشرق والغرب، ص.7.

412 حسن حنفي، التراث والتجديد، ص.180.

عقلانية تماما توافق مقاصد الشرع وتخدمها، فقالوا ببدأ أصولي، بالغ الأهمية... عبّروا عنه بقولهم: "إنّ كلّ أصل علمي يتخذ إماما في العمل شرطه أن يجري العمل به مجرى العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح"<sup>413</sup>.

ولا شك أنّ الجابريّ يسعى لمصادرة الصحة من الحديث بدليل عدم مطابقته لمعطيات الواقع والتاريخ، محتجا في ذلك بقاعدة فقهية عزّاه للشاطبيّ، مفادها إمكانية تصحيح أو تضعيف النصّ بدلالة عدم تطابقه مع الواقع، وهذا التقعيد الأصوليّ لم يقل به الشاطبيّ ولم يقصد العلماء من قاعدة تحكيم العادات هذا المدلول الذي قصده الجابريّ لا من قريب ولا من بعيد، إنّما قصدوا أنّ الواقع الذي كان عليه العرب وقت نزول النصّ الشرعيّ مُقيّدٌ للدلالة المطلقة غير المضبوطة، فالمقصود بالواقع هو ما تقيّد بمعهود العرب وقت النزول، لا كلّ واقع في كل زمان. يقول الشاطبيّ: (لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها، ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأنّ الجهل بها موقع في الشّبّه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة)<sup>414</sup>.

بينما يرى الباحث بسام الجمل أنّ للواقع أثر في تشكّل الحديث واختلاقه من خلال مجموعة من الوظائف استطاع تقديمها، مؤكّداً أنه لم يكن متداولاً (في أوساط المتكلمين قبل القرن الثالث الهجري على أدنى تقدير... وبالإمكان رصد وظيفتين أساسيتين حققهما الحديث هما: الوظيفة التبريرية: بمعنى أنّ الحديث تمّ اختلاقه لتبرير واقع الفرقة في الإسلام، فكأنّ الافتراق أمر مقدّر ما على المسلمين إلا قبوله والرضوخ له. ووظيفة أيديولوجية: ومفادها إبراز صواب فرقة واحدة من فرق الإسلام، ورمي ما عداها بالانحراف والضلال)<sup>415</sup>.

غير أنه سبق وأن بيّنا أنّ الحديث جاء لاستشراف ما تكون عليه الأمة مستقبلا، لذا فهو منذرٌ ومحدّرٌ من الفرقة وليس مبرّرا لها، كما أنّه لم يأت لتبرير عقيدة أيديولوجية قصد إقصاء الآخر بقدر ما هو داعٍ لنبذ التشرذم، مع تأكيد التمسك بحبل الله المتين.

**المطلب الثالث: نقد دعاوى تاريخية حديث الفرقة الناجية:**

يمكن الرد على من ادعا تاريخية حديث الفرقة الناجية كما يأتي:

**أولا: مسلك رجاحة تأويلية أهل السنة:**

لا شك أنّ الفكر الحديث لم يستنطق كلّ تأويلات الفكر السنّي لهذا الحديث لذا راح يكيّل التهم، تلو الأخرى حول ما شاع وذاع أنه مدلول الحديث من وجهة تفسير أهل السنة، لذا حصروا مدلول الحديث عندهم في أنه

413 الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص.21.

414 الشاطبي، الموافقات، ج:4، ص.154. بتصرف يسير جدا.

415 بسام الجمل، مقال: حديث الافتراق: الحقيقة التاريخية والوظيفة، على الموقع الآتي: www.mominoun.com.

احتكار للحقيقة ودعوة للتعصب والتفوق والنجسية، وأنه خال من كلّ مدلول حضاريّ يساير الحضارة ويتأقلم مع الأفكار الحداثيّة.

غير أنّ هذا الفكر سرعان ما يظهر من فلتات أقلامه إعجابه المضمّر بتأويلات أهل السنة وترجيحاتهم فيما يخص هذا الحديث. ففي خضمّ كلام الجابري عن مميزات العقلية المغربية، نجدّه يفاخر بتأويل الشاطبيّ لمدلول الحديث، فيقول: (إنّ حديث " ستفترق أمتي ... " حديث كان موضوع نقاش بين علماء الأندلس والمغرب لأنهم رأوا في توظيف المشاركة له ما لا ينسجم مع العقل ولا مع الشرع. وبما أنّ الحديث مروّيّ بسند صحيح فقد قبلوه وفي الوقت نفسه اجتهدوا في فهمه فهما عقلايا: قالوا إنّ حصر الفرق الضالة، كما يفعل علماء المشرق الذين حرصوا على تعداد الاثني عشر والسبعين فرقة " الضالة" وتعيين "الفرقة الناجية" الواحدة، عمل فيه تحكّم وتعسف، لا يقبله العقل ولا الشرع. أما من الناحية العقلية فـ "البدع" التي هي سبب الضلال لم تنته بعد، فلا يزال الزمان يأتي ببدع جديدة، وبالتالي فلا معنى لحصر الفرق الضالة في فرق بعينها معروفة قد مضت. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالرسول صلى الله عليه وسلم عندما سأله عن الفرق الناجية لم يعينها بالاسم وإنما قال: "ما أنا عليه وأصحابي" فهو قد وصف طريق النجاة ولم يعين الناجي. هذا فضلا عما ينطوي عليه التعيين من مخالفة لمقاصد الشرع، لما ينتج عنه من العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة وجماعاتها. هذا في حين أنّ اعتبار مقاصد الشرع يقتضي "الستر" على المسلمين وعدم الكشف عن قبائحهم ... وفي هذا الاجتهاد حكمة بالغة، وهو اجتهاد الطروشّي والشاطبيّ خاصة<sup>416</sup>.

والملاحظ على تأويلية الطروشّي والشاطبيّ لهذا الحديث على ما أقرّه الجابري ما يأتي:

أ- المعقولة: أي عدم مصادمتها للأفهام، من جهة مراعاتها لتكرّر حال البدع ونشوئها على مر الأزمان مما يقتضي التوقف في التنصيص على أعيان هذه الفرق. وإن كان قد نسب هذه المعقولة إلى علماء المغرب خاصة، فإنّه قول كثير من العلماء وأئمة الإسلام على ما ذكره الأسفراييني في التبصير<sup>417</sup>، ومن هنا يصحّ تعميم هذه المعقولة على عموم الفكر السني مشرقيا كان أم مغربيا، لأنّ ذلك مرتبط أساسا بمبدأ هام متعلّق بعدم مصادمة الحديث لحكمة وسيرورة التاريخ، فاقتضى ذلك جعله من موجبات التأويل الداخلية الكامنة في الحديث.

416 الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص. 20-21.

417 الأسفراييني، التبصير في الدين، ص. 16.

ب- انسجامها مع دلائل الشرع الأخرى: ويشير الجابريّ إلى نقطة هامة تميّز هذه التأويلية، وهي عدم مصادمتها مقاصد الشريعة من جهة تعيين الوصف الدال على الفرق المألوفة والفرقة الناجية لا ذكر الموصوف بعينه وشخصه مما يقتضي فضحه وعدم الستر عليه.

والأمر لا يتوقف عند ما ذكره الجابريّ إنما هذه المعاني مقصودة في الحديث ذاته، ومن هنا يقول الشاطبيّ: ("كلها في النار إلا واحدة" ظاهر في العموم... وهذا نص لا يحتمل التأويل)<sup>418</sup>. وإذا كانت هذه المعاني لا تقبل تأويلاً، صح نسبة هذا الفهم إلى عامة العلماء، لا إلى طائفة منهم، وأصبح المعنى معقولاً تستسيغه الأفهام (لأنه إذا ذكرت نحلة الفرقة الناجية علم على البديهة أن ما سواها مما يخالفها ليس بناج، وحصل التعيين بالاجتهاد، بخلاف ما إذا ذكرت الفرق إلا الناجية فإنه يقتضي شرحاً كثيراً، ولا يقتضي في الفرقة الناجية اجتهاد، لأن إثبات العبادات التي تكون مخالفتها بدعا لا حظ للعقل في الاجتهاد فيها)<sup>419</sup>.

ثانياً: الحديث وحركة التاريخ<sup>420</sup>:

قد يكون الحدوث غير ذي فائدة إذا لم يكن له دور حضاري، يساير حركة التاريخ ويجاريها، أما إذا ثبت أنّ للحديث فعالية حضارية، أصبح إلحاق وصف التاريخية به مجرد دعوى لا دليل عليها، ومن هنا نستقرأ أثر هذا الحديث في حركة التاريخ، من خلال البحث على أثره في الإنتاج الحضاري، وتفصيل ذلك ما يأتي:

أ/ أثر الحديث في الإنتاج الحضاري:

يعيب الفكر الحداثي القراءة التقليدية للحديث، وهو يرتكب الخطأ نفسه الذي يدعا أن هذا الفكر قد وقع فيه، ذلك أنه حكم على الحديث بالتاريخية، ولم يع ما هو مسجل فيه من (مفردات الحياة؛ ليس الإسلامية فحسب، بل والإنسانية، تبدأ من المعتقدات والإيمان، ولا تنتهي عند حدّ بعينه، فهناك السياسة والثقافة والعادات والقبيلة والاجتماع والاقتصاد والحرب والسلم والفنون والصحة والنفس والسلوك، وما لا يحصى من مكونات الحياة المعقدة والبسيطة، نجدها مشحونة في الروايات)<sup>421</sup>.

ب/ تعزيز المكتبة العقدية والكلامية بمؤلفات حضارية عن الفرق: فقد كان هذا الحديث هو المعولّ الأوّل لدي المؤلفين في المقالات الإسلامية، ولا يخفي على ذي لبّ أهمية هذه الكتب في رصد التطورات التاريخية للفرق والأديان، وما تبعه من معرفة بالألحاح والسياسية والاجتماعية والثقافية للشعوب الإسلامية على مرّ الأزمنة، ويمكن الاستدلال على ذلك ببعض كلام المؤلفين في هذا الشأن:

418 الشاطبي، الاعتصام، ج:2، ص.758.

419 الشاطبي، المصدر نفسه، ج:2، ص.758.

420 ينظر: خميس بن راشد العدوي، مقال: قراءة في رواية الفرقة الناجية، على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>.

421 خميس بن راشد العدوي، المراجع نفسه، على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>.

يقول البغدادي: (فإن المختلفين في العدل والتوحيد والقبور والأسلاف متحدو الروية والصفات والتعديل والتجويز وفي شروط النبوة والإمامة يكفر بعضهم بعضاً فصح تأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة إلى هذا النوع من الاختلاف دون الأنواع التي اختلفت فيها أئمة الفقه من فروع الأحكام في أبواب الحلال والحرام، أو ليس فيما بينهم تكفير ولا تضليل فيما اختلفوا فيه من أحكام الفروع، وسنذكر الفرق التي رجع إليهم تأويل الخبر المروي في افتراق الأمة في الباب الذي يلي ما نحن فيه إن شاء الله)<sup>422</sup>.

وهذا النص مبين على الأسباب المقتضية للفرقة؛ والتي لا تقتضي افتراقاً، ثم تذييل تقسيم الفرق على الأسباب الأيديولوجية على حسب ما اقتضاه الحديث.

يقول الأسفرايني: (وقال... الذين يتتبعون التواريخ ويفتشون عن المقالات المنقولة من أرباب المذاهب المتسمة بسمة الإسلام، أن تمام هذه الفرق الضالة قد وجدت في زمرة الإسلام، ووجب على المرء المحصل أن يميز عقيدته عن عقائدهم الفاسدة... وقد ظهر في بلاد الإسلام أقوام من أهل البدع يخدمون العوام... وينتسبون إلى فريقي أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث والرأي... فأردت أن أجمع كتاباً فارقاً بين الفريقين، جامعاً بين وصف الحق وخاصيته والإشارة إلى حججه، ووصف الباطل وحد شبهه ليزداد المطلع عليه استيقاناً)<sup>423</sup>.

ولا شك أنّ في بطون هذه الكتب ( مناقشة واسعة للاحتجاج وقدرة هائلة على الاستنباط، كل هذا وضعنا أمام جزئيات دقيقة من تفكيرنا العقدي، بل على وعي قوي بمناطق الإيمان داخل النفس الإنسانية. إننا يمكن أن نحمل هذا العلم لضخه في الحوار الثقافي والفكري... فعندنا مكنة علمية تجعلنا لا نهاب من ميراث الأمم، بل تكونت لدينا عبر تاريخنا الكلامي الكثير من الخبرات المهمة في التعامل مع الآخر نظرياً وواقعياً، وهذا ما يمكن أيضاً أن نفعله في حماية بيتنا الإسلامي الكبير من الغزو الثقافي المفروض بآلة العولمة)<sup>424</sup>.

ت- **تدوين سير الرجال والتعريف بمناقبتهم أو مساوئهم** : فلقد دوّنت عشرات الألوف من

التراجم في كتب السير للتعريف بأهل الفرقة الناجية نقلة الحديث وعلوم النبي. وهذا أمر ليس له شبيه في كل الأمم، ومن هنا نجد أبا بكر الأزدّي يثني على من يعرف رجال الطائفة الناجية، ويعيب على من لا يعرفهم ولا يعرف أحوالهم، قائلاً: (لو رجع أحدهم في آية من القرآن لم يحفظها، أو سُئِلَ عن واجب من الشرع لم يعلمه، أو فريضة من الدين لم يفهمها، أو طولب بمعرفة سيرة الصحابة رضي الله عنهم والتابعين والأئمة المهديين والمشائخ

422 البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. 07.

423 الأسفرايني، التبصير في الدين، ص. 16.

424 خميس بن راشد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، مقال على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>

المتقين وجدته من الجاهلين... فينبغي للمؤمن أن يتفقد أحوالهم، ويعرف أئمة الهدى من أئمة الضلالة بما ذكرت من سماتهم<sup>425</sup>.

ولا شك أن تأويلية الحديث من قبل أهل السنة على أن الطائفة الناجية (هم أهل الحديث، والذين يتعاهدون مذاهب الرسول، ويذوبون عن العلم)<sup>426</sup>. هو ما حرك همهم لإنتاج هذا الزخم العلمي المتلاطم الأمواج.

### ثالثاً: فعالية ودور الحديث الريادي في التوجيه الحضاري والثقافي الآني والمستقبلي:

لا شك أنّ عطاءات هذا الحديث ليست حبيسة الرفوف رهينة السير والتراجم وكتب الفرق، بل إن معانيه ومدلولاته يمكن استثمارها في التوجيه الحضاري للأمة الإسلامية، ومن المحطات التي يمكن لعلم الإنسان والمجتمع المعاصرين استفادته منها ما يأتي ذكره:

أ/ الحفاظ على الخصوصية والارتقاء بالأخلاق<sup>427</sup>: لقد سبق الإشارة إلى ما في الحديث من نهي عن الذوبان في الآخر، ودعوة إلى إصلاح النفس والاتصاف بصفات الفرقة الناجية، ومن هنا نجد أرباب التكية المسلمين يتمسكون بهذا الحديث في الدعوة إلى محامد الأخلاق ومكارمها، فنجد الغزالي يقول: (وأما الشهوات فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل... ولا يعلم تفصيل ذلك إلا بالافتداء بالفرقة الناجية، وهم الصحابة فإنه عليه السلام... وقد كانوا على النهج القصد... فإنهم ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا؛ بل للدين، وما كانوا يترهبون ويهجرون الدنيا بالكلية وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط)<sup>428</sup>.

ولا شك أن الحفاظ على الخصوصية هو مطلب كل الأمم في عصر العولمة التي انصهرت في بوتقتها كل الخصوصيات، وأصبحت الأمم التي تحترم نفسها هي التي تثبت تمسكها بماضيها<sup>429</sup>.

ب/ دراسة حركة المجتمع<sup>430</sup>: لا شك أن المعارف الحاصلة من حديث الفرقة الناجية تمكن دارسي المجتمع والحركات الشعبية من إدراك الخلفات العقديّة الكامنة وراء التحركات المناهضة لخط سير الأمة، وتمكن في الوقت نفسه من إيجاد فضاء متسع من الحلول يمكننا من ردم مخلفات (الاستغلال العلماني للخلافات المذهبية بين المسلمين... وإطفاء فتيل القنبلة الطائفية الموقوتة، إننا ولا ريب نخب بوضع الخطط والدراسات التي تقضي على التعصب المذهبي المقيت، لكن في الوقت نفسه نرفض الاستغلال العلماني للمشكلة بهذه الصورة، بل ونرفض

<sup>425</sup> أبو بكر الأزدي، منازل الأئمة الأربعة، ص. 90.

<sup>426</sup> الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، ص. 10.

<sup>427</sup> ينظر: خميس بن راشد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، مقال على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>.

<sup>428</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 3، ص. 230.

<sup>429</sup> ينظر: خميس بن راشد العدوي، المرجع السابق، على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>.

<sup>430</sup> ينظر: خميس بن راشد العدوي، المرجع السابق، على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>.

الطرح الذي ينبغي أن يحل العلمانية محل الإسلام. إن الثراء الكامن في التنافس على الفرقة الناجية يمكن الاستفادة منه في هذه المواجهة مع العلمانية... وتستفيد منه الأمة في صناعة مناهج قادرة على النهوض بها، وعلى قيادة البشرية في تطورها السريع بكلمة الله الخالدة)<sup>431</sup>.

\*\*\*

وفي ختام المبحث يمكن التأكيد على أنه قد ظهر أن هذه المزايا التي حرّكها حديث الفرقة الناجية في المجتمع، كانت فاعلة في الزمن الماضي، وهي حية توجّه الحاضر وتستطيع إدارة الصراع الحضاري للأمة، فكيف يعقل أن يوصم هذا الحديث بأنه تاريخي، بل ينبغي أن يعدّ من مؤجّهات حضاريا يجب على الأمة استثماره وقت هفواتها والامتثال له وقت صولتها، ومن هنا ظهر لنا زيف الادعاء الحداثي، القابع خلف مقولات العلمانيين، الرامية لتفكيك أطر الوحدة الإسلامية، ويهيب بنا المقام أن نثني على القراءات السننية لهذا الحديث غير تلك القراءات التي تسيء الظن به ومدلولاته، ذلك أنه قول من لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

خاتمة الفصل:

ومن خلال ما سبق يمكن التأكيد على أنّ المنطلقات الحداثية في قراءة السنة النبوية قراءة تاريخية، هي نابعة أصالة من مخلفات مبادئ الحداثة الغربية، المتشعبة بمجموعة من القيم والقضايا بملازمة الوهم للأحكام التأليفية، ومن ثمت وجوب القضاء على كلّ أصل، وذلك بإثبات عدم مطلقته. وكان أثر ذلك واضح من خلال النماذج الحديثة الأربعة التي تمّ دراستها في هذا الفصل. على أنه وجب التنبيه إلى أنّ القراءة التاريخية قد أثبتت انتقائية منقطعة النظير، تروم تحوير ما يصطدم معها من نصوص دينية عبر مبادئ لا دينية متشعبة بالعلمانية، تروم تفكيك الدين ابتداء والإنسان انتهاء.

<sup>431</sup> خميس بن راشد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، مقال على الموقع الآتي: <http://www.tajdeed.org>

# خاتمة

جامعة الأمير

عبد القادر للعالم الإسلامي

وفي ختام هذه الصولات والجولات في الفكر الحدائبي أمكن الجواب عن أهم الاشكالات المطروحة في خصوص قراءته التاريخية للسنة النبوية ، وبعدها استعراض مجموعة من النتائج الجزئية الموصلة لتلك الإجابات الكبرى، ومن ثم تقديم مجموعة من التوصيات تفيد الباحثين والمهتمين بقضايا القراءة التاريخية للسنة النبوية والشأن الحدائبي عموماً.

وتفصيل الإجابات عن أسئلة الإشكالية ما يأتي:

1- لقد اتضحت حجم الفروق بين التاريخية بما تحمّلتها من مخزون غربي فاض بالمفاضلة والمقاطعة، عن طريق التخصيص الظرفي مكانيا وزمانيا، دون إمكانية التعميم القاضي بالتسييد والتأصيل للنص النبوي، وبين الاتجاه الحدائبي التقليدي المؤمن أصالة بقدسية السنة من جهة كونها مصدرا ثانيا للتشريع، ونصا شارحا للنص الأول، ومن ثمة استحالة ضياعها أو فوات ما تحتاج الأمة إليه من نصوصها. ولا شك أن هذا الخلاف في المقدمات اقتضى خلافا في المنهج والنتائج، ذلك أنّ التاريخية لما أفرغت كل وسعها بألياتها المنهجية من أجل تأكيد حدوث السنة في التاريخ عن طريق إفراغ نصوصها من محتواها إما تضعيفا أو تأويلا ، فقد عمل الحدّثون ومن سار على نهجهم على الحفاظ على السنة من الزيغ والخطل، وإعطاء ما صح منها مشروعياً تأسست بفعل الأمر الإلهي القرآني، من خلال منهج استند إلى تفعيل مجموعة من المبادئ العقلية والقواعد المنطقية المتقررة في كل فروع علوم التاريخ والرواية، فكانت النتائج أن انكبّت التاريخية على المروي إقصاءً وتهميشاً مع جهل فاضح بالرواية وطرائقها وبالأسانيد وعللها، وبالمتون وفقهها، في حين ازداد تشبّث أنصار الاتجاه الشرعي بمنهجهم لمقتضات الموضوعية المتحققة فيه، مع اعتراف القاضي والداني بفضله، فأضحت الفهوم المتحصّلة من النصّ النبوي لا تقبل الإفتيات عليهم ممن سواهم ممن يدّعي فهما مضافا لها، وتأكّد استغناء منهجهم ذاتيا. وأخيرا وبعد عرض حجم هذه الفروق بين المقدمات والمنهجيات والنتائج أمكن التأكيد بما لا يدع شكاً أنّ التاريخية بوصفها منهجا قرائيا يسعى لتقويم السنة النبوية ومساءلتها ، غير صالحة لبيان عدم كفاية السنة في مواكبة تطوّرات الزمان والمكان، نظرا لما أثير حول منهجها من مشكلات علمية ولما تأكّد لنا من انفصال منهجي بينها وبين السنة ولما تأكّد من استغناء المنهج الحدائبي بذاته عن غيره من المناهج المستوردة.

2- لقد رصدت الدراسة خمسة آليات منهجية توكلأ عليها الفكر الحدائبي في قراءة السنة النبوية قراءة يصفها بالجدّة ومواكبة التحديث الديني المقترح، وكلّ تلك الآليات المنهجية تؤول إلى أصلي أو

ركني التاريخية، وهما تقرير الحدوث في التاريخ أساسا والتأويل كمحطة ثانوية موصلة للأساس الأول، ولا يقصد من هذا الفعل القرائي بتعدد آلياته بناء منظومة معرفية تؤصل الحقيقة ، بقدر ما تمارس سياسة بعث التنازع المشروع في القراءات المؤولة للمشروع الروائي الحديثي، غير أن الهروب من تقويض منهجية الرواية، والانكباب على تأويل المروي، يطرح عدّة مفارقات وانتكاسات منهجية ولو من وجهة نظر الاتجاه الشرعي الحديثي، ذلك أنّ التأويل غير قادر على تحويل بعض خصائص المروي ، ذلك أنّ إحدى سمات المروي في الفكر التقليدي الحديثي هي شدة الوضوح والتحديد، وكلما اتصف شيء بهذه الخاصية أصبح عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في عدّة قوالب. ومن هنا تصبح القراءة التاريخية بآلياتها عبئا ثقيلا على النص النبوي، ومن هنا أمكن الجواب بأنّ آليات التاريخية أثبتت عدم نجاعة فعلها القرائي من جهة التواءم والتضام مع الموضوع المقروء وأصبحت إثراء بلا سبب، وحمولة ثقيلة من غير داع .

3-

يقف البحث الموضوعي حجر عثرة يقض مضجع التاريخية، ويجعل نتائجها في خصوص السنة أمرا لا يطابق المنهجية البحثية العلمية، ذلك أنّها ابتداءً تنطلق من مسلمات ما ورائية قصدها تأكيد المنزح المحايث للظاهرة المدروسة، ومن ثمت تسليط آلياتها القرائية لإثبات هذا الزعم، وهذا يقتضي عدم التجرد من الخلفيات ابتداء، ويظهر ذلك جليا من خلال القضايا التي تقصد الفكر الحدائبي مدارستها دراسة تاريخية انتقائية دون غيرها من قضايا السنة النبوية، فهو لم يهتم بالسنة النبوية رواية ودراية من جهة التقعيد والتأصيل لجزئياتها، ولا ضبطا لاصطلاحاتها، كما اهتم بقضايا أكثر حولها اللغظ من قبل المستشرقين وأتباعهم ، وهذا ما يؤكد لنا منهجا ذاتيا انتقائيا طبع مسيرته القرائية لهذه القضايا، مستذكرا في ذلك مقولة "جولدتسيهر (Goldziher)" الداعية لإلصاق النسبية في السنة وأحكامها ، وإلباسها لباس السيرونة. وبذلك أمكن القول: إن سعي القراءة التاريخية لتحقيق فهم مضاف للسنة النبوية ينأى بها عن تجاذبات الماضي وتمذهباته، ما هو إلا تعب ليس وراءه أرب، إذ أنّها لا تحمل في طيات بحثها معالم البراءة والموضوعية البحثية، بل إنّ بحثها أقرب ما يكون من توظيف الأيديولوجيا ، والسعي لتحقيق متعلقاتها.

4-

لقد اتضح جليا أنّ الفكر الحدائبي في قراءته التاريخية للسنة النبوية قد حكّم في فهمه لنصوصها مبادئ الحدائبة ، إذ جعل من مفاهيمها الكبرى محور القبول والرّد، ومدار التأويل والتعليل للأحاديث النبوية، وهو بذلك يتقصد تأصيل كُبريات القواعد الحدائبية وإلباسها لبوسا إسلاميا ،

تجعل مما يصادمها من نصوص تابعة لها إلغاءً أو تحويرًا لمعانيها، ضاربةً بذلك مفاهيم الوحدة الشمولية في الفهم للنص النبوي في ضوء أصول الاستدلال الأخرى وضمن مقاصد محدّدة ومضبوطة للشريعة الإسلامية، فلا مقاصد إلا مبادئ الحداثة ، ولا أصول استدلال إلا ما دلّ عليه الواقع واحتاج إليه المستدل. ولا شك أن هذه الانتفاعية والانتهازية في استغلال النص النبوي بقدر ما أزالته عنه قيمته، بقدر ما أزاحته عن عرصة التوجيه والريادة، فأصبح النص لا قيمة له ، وهذا ما يتناقض تناقضا مبرما عن مقاصد الإتجاه الشرعي التقليدي المتعبد باتباع النص وتطبيقه وفق المنظور والفهم الإسلامي. وبذلك أمكن القول: إن الفكر الحدائبي أبعُد ما يكون من الفهم الشمولي الاستيعابي لنصوص السنة النبوية ضمن المحكّات الاستدلالية والمقاصدية المتفق عليها إسلاميا، وهو أُلصق بتحكيم تجاذبات الواقع والسياسة في فهم النص النبوي، وهذا ما يجعل من فهمه قصورا مبنية على رمال متحركة تهوى به في جرف السيرورة واللامعنى .

وبعد الإجابة عن التساؤلات المحورية التي تضمنتها الإشكالية وجب التعرّض للنتائج الجزئية التي توصلت إليها الرسالة في مباحثها وفصولها والتي كان عليها مبني الإجابات على تساؤلات الإشكالية:

- الحداثة بوصفها تصورا محددًا للإنسان والكون ، قد قامت على مجموعة من المرتكزات والمبادئ من عقلانية وذاتية وحرية، وهي متشعبة بالموارد الغربي الذي ظهرت فيه، وتم تصديرها للأمم المغلوبة بعد الحركة الاستعمارية وبذلك التصور الضيق، بل أسوء من ذلك أن جعل من الأمم الغالبة رمز الحضارة ومصدر القيم، ومن الأمم المغلوبة عنوانا للتخلف مكتوب عليها التقليد فقط.
- تلقفت الأمة العربية الإسلامية الحداثة الغربية في ظروف يشوبها عدم التكافؤ في ميزان القوى ، فأملت عليها إملاء ، وجعل من أعلامها وروادها قاماتٍ لمعاداة التراث ونبذته وجعله رمزا للتوجس وعنوانا للرداءة والتخلف، فكانت الحداثة خيارا مفروضا ، ونبذ التراث استراتيجية من استراتيجيات التغريب وتوطين الاستعمار وعملائه.
- ارتبطت التاريخية بالحداثة من جهة كونها إحدى الخطط الموصلة لتحقيق الحداثة بمعاداة التراث وتنحيته، ومن هنا تمّ الاتفاق بين الحدائبيين العرب على أنه لا حداثة دون تاريخية، ومن هنا اقترنت التاريخية بالمفهوم الغربي لها من جهة كونها تقريرا للنسبية اللاحقة بالمطلقيات والمسلمات، فهي بذلك منهج للتجاوز والثورة على القديم، لا لعدم علميته، وإنما لاقتضاء حركية التغيير ضرورة التجاوز.
- تقوم التاريخية في تطبيقات الحدائبيين العرب لها على النصوص الدينية ، على ركنين هما : 1/ الحدوث في التاريخ. 2/ والتأويل أو الهرمنيوطيقا ، وتطبيقهما على النص الديني أنتج ما يعرف عند كثير من

- الباحثين الغربيين و العرب ب " التاريخية التأويلية " ، ولهذه التاريخية في تطبيقاتها على السنة النبوية عدّة آليات وميكانيزمات انتهجتها من أجل إلحاق صفة النسبية والظرفية بأحكامها.
- لقد أبرزت الدراسة بما لا يدع شكاً إلى افتقار التاريخية بوصفها منهجاً قرائياً إلى شروط ما قبل تطبيق المنهج، وشروط في المنهج نفسه وشروط في تطبيقه، وهذا ما يعربها من صفة الموضوعية ويجعلها منهجاً أقرب للذاتية في التطبيق، أو هو استرواح فكري ونصب ليس وراءه طرب.
- منطلق الفكر الحدائبي في إثبات المشروعية التاريخية للسنة النبوية، يتدبّر من ضرورة تأصيل الفعل التاريخي أو أركان التاريخية وادّعاء حصولها في السنة النبوية، ومن ثمّ ادّعاء بشرتها و ظرفيتها وعدم استقلالها عن قوانين التاريخ والطبيعة من خلال خمس آليات انتهجوها قصد تفعيل القراءة التاريخية للسنة النبوية وهي : 1- التباس السنة النبوية بتأثيرات الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية 2- التطورية التاريخية للسنة وعلومها. 3- المصدر الأسطوري والمخياي للسنة النبوية. 4- مصدرية السنة الناشئة عن التمثلات الاجتماعية. 5- تهميش السائد وتسييد المهتمش في قضايا السنة أو المفكر واللامفكر فيه في قضايا السنة.
- ترتبط الآليات الآتية الذكر، بركني التاريخية من خلال اندراج الآليتين الأوليتين ضمن إلكن الأول من أركان التاريخية ، والمسمى "بالحدوث في التاريخ" أما باقي الآليات فهي تنخرط في سلك إلكن الثاني من أركان التاريخية المسمى "بالتأويلية أو الهرمنيوطيقا".
- اعتمد الحدائبيون على آلية "الشفوية والكتابية" لإثبات عمليات الحو والإضافة التي طرأت على الحديث النبوي إثر تدوينه وكتابته، غير أنّ هذه الآلية غفلت عن الحقائق التاريخية ، وتعمدت تغطية تلك الجهود الروائية التي حافظت عن السياق والمعنى ، وأفرغت الوسع في التحقيق في الكلمة الواحدة الزائدة من قبل الثقات، وهذا ما يفضح العقلية التنكيرية لدى الحدائبيين.
- بينت الدراسة أن آلية : "الشفوية والكتابية" قد أفضت لنتائج عكسية أبانت عن تاريخية هذه الآلية ، وأفصححت عن عجز قرائي مفضوح قد تمّ التخلّص منه كمنهج قرائي من قبل الغربيين أنفسهم، وأبانوا استحالة خضوع التراث العربي عموماً والسنة النبوية خصوصاً لمقتضياتها، مما أوجب البحث عن بديل قرائي يتخذ من مسلّمات التراث قاعدة انطلاقٍ على غرار ما أقرته بحوث غريغور شولر (Gregor Schoeler).
- استورد الفكر الحدائبي نظرية التطور وعمل على تفسير التطور التاريخي للسلوك الديني والارتقاء الحاصل في السنة النبوية، من خلال تسليط قواعد النشوء والارتقاء والصدفة في تفسير قضايا مثل : "العصمة" و"عدالة الصحابة"، و"تضخم الروايات وعدد الرواة" ، متغافلاً عن الانتقادات العلمية

- المتوجّهة لهذه النظرية في الأوساط العلمية التي ظهرت فيه النظرية ابتداء بغض النظر عن الموقف الشرعي الإسلامي.
- أبانت الدراسة أن التطورية آلية نفعيّة ذرائعية، ثبت فشلها لما طبقت على نصوص السنة، وذلك نظرا لعدم تجانس الفاعلين التاريخيين الذين استبدلتهم مكان الفاعلين الأصليين، زيادة على بعدهم عن النقد المتوجّه لأفراد الظاهرة المدروسة، وهذا ما يتناقض مع منهج البحث في علوم الحديث، التي يُعنى النقد فيها بأفراد الظواهر المدروسة من أحاديث ورواة وأسانيد بعيدا عن التعميم والحكم العام غير المنضبط ولا المتحقق في كلّ الجزئيات.
  - لقد تهاهى الفكر الحدائبي مع مخرجات علم النفس والاجتماع المعاصرين فاستعار منها، التفسير الأسطوري والمخيالي بوصفهما آلية تخضع أيقونات المعجزات والغيبيات المفارقة الواردة في السنّة لتأويلية تنزع للمحاينة والواقعية وتبتعد بما عن الإلهي، وتجعل من السنة نصوصا من صنع المخيلة البشرية، وأشبه ما تكون بالميثولوجيات الإغريقية وحوارق الآلهة في الإلياذة الهومرية.
  - لقد أثبتت الدراسة بما لا يدع مجالا للشك التفرقة بين الأسطورة والخطاب النبويّ الذي يمتاز بأحادية المصدر، والثبات في المضمون، واستمراره عبر الأزمان المتلاحقة دون تعديل أو تحريف، على عكس الأسطورة التي تنم عن شعبية المصدر، ووجعية دؤوبة في المضمون، وانقطاع عبر الزمن إلى أن يصل بها الأمر حدّ الاندثار. كما أثبتت أيضا تموضع الأسطورة في الفكر الحدائبي نفسه، فأضحت أشهر أساطيره: أسطورة العلم التي حلّت محلّ الوحي، وأسطورة الفرد، وأسطورة التغيير الأبدي، وأسطورة الخلود.
  - أبانت الدراسة أنّ المخيالية باعتبارها آلية قرائية هي أقرب للتأويلية المعاصرة، وإنها تتقاطع في شروط قبولها بشروط قبول التأويل على حسب ما هو متعارف عليه في التراث الإسلامي، وهي بذلك متعدّرة التحقق خاصة في حقل نصوص السنّة النبوية الصحيحة، ذلك أنّ النص النبوي نص شارح لنص تأسيسي آخر وهو القرآن الكريم وما كان كذلك كان متعسّر التأويل.
  - استعار الفكر الحدائبي آلية التمثلات الاجتماعية، فحاول ايقاعها على نصوص السنّة، وذلك يجعلها وليدة لنشأة الأفكار وسيورتها، أنتجت بهدف الربط بين ما هو رمزي من معتقدات وأفكار وما هو اجتماعي قصد الموازنة بينهما، وأنها إفراز لأيدولوجية اجتماعية تنتمي للعصر الجاهلي أو ما بعد فترة النبوة والصحابة، وعلى ذلك فلا أساس لوجود واقعي لسنة نبوية قيلت في العهد النبوي ثم نقلت إلينا بأسانيد صحيحة، إنما الكائن هو توليدٌ جماعي لنصوص السنة وفق تداعيات اللاوعي الجماعي.

- أثبتت الدراسة بعد البحث التفكيكي أنّ آلية التمثل الاجتماعي باعتبارها من مفرزات نظرية اللاشعور والعقل ما بعد الأدائي، قد عملت على ترسيخ مفهوم دوركايمي (Durkheim) في تفسير الظواهر المدروسة، بمقتضيات خارجية عن ذات الظاهرة، وهي بذلك تتجاوز علميتها للبحث عن مسبباتها الخفية، والتي لا يستطيع التأكد من صحتها وفق المنهج العلمي العقلي المحض، مما يجعل نتائج هذه الآلية محض تكهنات عن أمور لا شعورية هي محل تساؤل علمي فضلا على كونها حقيقة يقينية يتم التخاصم إليها، والاستنجد بها.
- لقد استنجد الفكر الحدائبي بالقضايا المهمشة والمستبعدة في الفكر السنّي وحاول بعثها من جديد وتسيدها على الإجماعات المتحصّلة عندهم، وأراد الشغب عليهم من خلال طرحها كقضايا غير مفكّر فيها عند أرباب الحديث وعلماء السنة، متجاهلا في الوقت نفسه قيمتها وحضورها العلمية، وليس له هم سوى التشنيع على الفكر السنّي دونما سواه.
- أثبتت الدراسة أنّ اللامفكر فيه ليس إحدى الاختيارات الفكرية المتاحة للمحدّثين بقدر ما هي شواذ فكرية استبشعها هذا الفكر انطلاقا من مقومات دينية راسخة تنير طريقه، وتوجّهه للأفضل، ومع هذا فاللامفكر فيه قد تمّ التفكير فيه من قبل المحدّثين بعد أن نالته عقولهم بالنقد والتفكيك، ومن ثمّ أبانوا عن عدم صلاحيته العلمية، فاطرحوه وأصبح من شواذ العلم التي لا يلقي لها بال.
- كشفت الدراسة أن الفكر الحدائبي ما قصد من تناوله السنة وعلومها بالبحث؛ تحقيق الحق وتسيط النظر الموضوعي المبني على أسس علمية، بل قصد من ذلك إثارة اللغط وتكدير المياه بدلاءٍ استشراقية، اتضحت ملامحها من جهة عملهم على إحياء قضاياهم التي عابوها على المحدّثين من غير برهان ولا حجة، فكان عملهم تقليدا بين العور. وتعرّضت الدراسة لثلاث قضايا كانت همّ الفكر الحدائبي في دراسة السنة وهي: - مفهوم السنّة - حجية السنة - كثرة الرواية الحديثة.
- أبانت الدراسة أنّ همّ الحدائبيين من قراءة دلالة السنة لغة تاريخية هو إثبات انزياح المحدّثين عن مفهوم أصيل اقترن بهذا المصطلح: وهو السيورة والحركة، بعد أن عملوا على تغطية هذه المفهوم واستبدلوه بمفهوم قار وسكوني، والذي عرف عندهم بالطريقة حسنة كانت أم قبيحة.
- أبانت الدراسة ضعف ادّعاءات الحدائبيين السابقة حول المعنى اللغوي للسنة النبوية، وأقامت الأدلة اللغوية الكاشفة عن خطأ دعواهم ومرتكزاتهم الاستدلالية، كما أبانت صحة الدلالة اللغوية التي رجحها اللغويون والمحدّثون، وأنها دلالة ضارية في القدم قدم اللغة العربية وشواهدا الإثباتية.
- كشفت الدراسة هدف الحدائبيين الرامي لتمرير تعريف "جولدتسيهر (Goldziher)" للسنة النبوية والقاضي بأنها جماع العادات والتقاليد الجاهلية، فكانت التاريخية المستعملة من قبلهم لتفكيك

المفهوم المتداول لدى أهل السنة لا تحقق إلا مبتغا وهماً معرفياً وحيداً، وهو أنّ السنة نتاج بشري لا وحي رباني على لسان نبي عربي.

- كما أكّدت الدراسة أنّ السعي الحدائبي لزعة الثوابت المستقرة حول المفهوم اللغوي والاصطلاحي للسنة ما هو إلا محاولة لخلق وضع غير مستقرّ، يسمه التحوّل المستمر في نسبية مطلقة تؤكد على ظرفيّة السنّة وعدم إمكان جعلها أصلاً في الحجية، مما يطرح قضية صلاحية السنّة للتأصيل، ويضع حجيتها على المحك .

- اتبع الحدائيون استراتيجيتين اثنتين من أجل إثبات بشرية السنّة النبوية وعدم حجيتها الإلهية، وهما:  
1- التأكيد على عدم دلالة المصادر التي استقى منها الفكر السنّي مشروعيّة السنّة. 2- سعيهم لمحاكاة مصادر أخرى على أنّها المصدر البشري لمشروعية السنّة كالعقل والإجماع. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك عدم قيام أدلة على دعاويه هذه، وأنّ محاولاته تفتقد لما يسندها .

- أبانت الدراسة أنّ اضطراب الحدائبيين في تحديد تاريخ تأسيس حجّة السنّة دليل على تملل موقفهم ، وأن لا حجة تاريخية تقف بجوار موقفهم، وتؤيّد في آرائهم.

- كشفت الدراسة الغطاء على أنّ اتساع العملية التدوينية وكثرة شهودها التاريخي، قد أثار ريباً في نفوس الحدائبيين لما لهم من فرط حساسية تجاه كلّ ما هو تراثي، فجعلوا من هذه الكثرة معولاً للطعن بدل التحقق التاريخي، فاتخذوا لتأييد دعواهم تأويليّتين اثنتين هما: 1- تأويل الكثرة بالوضع 2- تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

- بيّنت الدراسة أنّ تأويل كثرة الرواية بالوضع ما هو إلا هدرٌ لذلك المجهود الذي بذله المحدّثون في تنقيتها من كل زائف ودخيل ، كيف لا وهم أول من فكّروا في الوضع وعملوا على تحاشيه والتشنيع على مقترفيه. كما أثبتت الدراسة أنّ السنّة علم طائفة مخصوصة من الناس تدين لله بالصدق وتحرم على نفسها الكذب. ومن هنا تأكّد أنّ لا قيمة لهذه التأويلية في نظر المعطيات التاريخية والممارسات النقدية.

- أثبتت الدراسة أنّ تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبات في نظام الاستدلال الاستقرائي، ما هي إلا محاولة للتمييز بين المتواتر والآحاد، مع التأكيد على الأخذ بما تواتر دون سواه، وهذه محاولة لا تبعد عمّا قرره المعتزلة وأعلنوه من عدم حجية الآحاد، وما هذه التأويلية إلا ترديد لمقولات عفى عنها الدهر.

- أبانت الدراسة أنه من تبعات القول بالتاريخية في الفكر الحدائبي هو التحلل من المخرجات الفقهية للأحاديث النبوية، تبعاً للمقولة القاضية بوجود ملازمة الوهم للأحكام التأليفية تلازماً منطقياً إذ لا وجود لوحدة عليا تنتظم فيها الأشياء والأفعال وما العالم إلا وهم، ومن هنا وجب القضاء بأنّ

- تدارس الفكر الحدائبي للدلالات الفقهية في الحديث النبوي ليست إلا لغرض بيان تاريخيتها والحكم بعدم لزومها أو استمرارها مع العصور واختلاف الظروف.
- أبانت الدراسة أنه من المرتكزات التي استهوت الفكر الحدائبي لقراءة الأحاديث النبوية المدروسة هي تلك المرتكزات التي استمدت مشروعيتها من مبادئ الحداثة، ويمكن إجمال هذه المرتكزات كما يأتي:
- 1- المكانة الاعتبارية للمرأة 2- حقوق الإنسان 3- الحرية الجنسية 4- العيش المشترك.
- توصلت الدراسة إلى أن الفكر الحدائبي اتبع أسلوبين في قراءة الأحاديث النبوية قراءة تاريخية: أما الأسلوب الأول فهو الذي يستمد من التراث الحديثي أساليبه ومناهجه ، من غير أن يستخدمها وفق ما قرره منتجوّه؛ أما الأسلوب الثاني فهو المعتمد على القراءة التاريخية التأويلية وعلى مناهج علوم الإنسان. وقد أكدت الدراسة عدم مواءمة كلا الأسلوبين لقراءة الأحاديث النبوية، لأن الأسلوب الأوّل لا يأتي بأيّ ثمرة علمية لأنه يناقض نفسه، أما الثاني فلا يقوم على الأرضية العلمية التي ينبغي أن تقرأ به الأحاديث النبوية، فهو منهج غريب عنها ولا ثمرة ترحى منه.
- توصلت الدراسة إلى أنّ القراءة التاريخية لحديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" في ضوء مفاهيم المكانة الاعتبارية للمرأة؛ ما هو إلا سبيل لتمير نظرة أيديولوجية مفعمة بالقيم الغربية، الداعية للمساواة المطلقة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، وبذلك كان ضروريا أن تكون مخرجات هذه القراءة بعيدة كلّ البعد عن المنظور الإسلامي في إيراد أوجه القراءة المعترية، خاصة في شقها المؤوّل، مما جعل الهوة تتسع، فبعدت بذلك الشقّة بين القراءة التراثية والقراءة الحدائبية ، وأصبح وجه التلاقي بينهما منعدما، زيادة على أنّ هذه القراءة لا تغيّر من الواقع شيئا، لأنّ تلك الشعارات لم تزد المرأة إلا ذلا في الحضارة الغربية ، ولم تزد الفكر التراثي إلا تمسكا بنصوصه.
- توصلت الدراسة إلى أنّ القراءة التاريخية لأحاديث الرجم في ضوء مفاهيم حقوق الإنسان - بشقيها التقليدي أو المؤوّل- ؛ ما هو إلا وجه من أوجه التفي القاطع لاستقلال السنّة بالتشريع، زيادة على تقليد وجهة النظر الاستشراقية القاضية بالمصدر التوراتي لحدّ الرجم. وقد أبانت زيف الادعاءات الحدائبية ، وقصر نظر القراءة الحدائبية في تفهّم مقاصد الشارع من التشريع ، خاصة مع افتتان تفسيراتها بمفاهيم الفردانية الموغلة في الذاتية.
- أكدت الدراسة على أنّ التأويل الحدائبي لحديث "الولد للفراس" في ضوء مفاهيم الحرية ، يبرز النظرة الحدائبية الموغلة في مظاهر المادية، وإنكار ما أقرّه الإسلام من حق الطفل في اعتباره إنسانا له حق النسب الصحيح قبل تخلقه إلى أمشاج، فأصبح ADN هو مقوم آخر يخضع له الحدائبيون النصوص النبوية للتقويم . وإن كان ADN يزيل كلّ اعتبار لمؤسسة الزواج والتي إليها الحكم في

النسب الشرعي، فإنّ ذلك يشرّع لتنحية الضوابط الدينية في مبدأ التعامل والتعارف البشريّ، وجعل كل العلاقات منوطة بالهوى واللاقرار.

- توصلت الدراسة إلى أنّ القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية في ضوء مفاهيم العيش المشترك ، ما هي إلا سبيل من السبل الحدائية القاضية بضرورة انصهار الإنسان المسلم في بوتقة الحداثة بمفهومها الإنساني الشموليّ، وبذلك تزول الخصوصية الدينية المستمدّة من الهدى النبوي والتي يدعو إليها الحديث.

وبعد استعراض مجموعة النتائج التي حفلت بها الدراسة فإنني سأدلي بدلوي لتقديم مجموعة من التوصيات وهي:

- تشجيع التكوين المتخصص في الحداثة وسبل نقدها في الجامعات الإسلامية وأقسام العلوم الإسلامية ، مع تهيئة برامج أكثر تحقيقاً للهدف المنشود برعاية مختصين في الشأن الحدائبي.

- عقد ندوات وملتقيات دولية متخصصة في النقد الحدائبي للسنة النبوية ، وتشجيع طلبة الدراسات العليا على خوض غمار البحث فيها ، والإدلاء ببحوثهم فيها.

- ضرورة توفير الكتب المتعلقة بالحداثة عموماً والكتب المتخصصة في النقد الحدائبي للسنة النبوية في رفوف المكتبة، مع ضرورة مواكبة الجديد منها، وعقد اتفاقيات تزويدٍ مع دور الطبع المهمة بهذا الشأن.

- تكوين فرق بحث مؤهلة تختصّ في رصد الحدائبيين ومؤلفاتهم والشبه الحدائية المتوجّهة للسنة النبوية، وتتبع منشئها ومصدرها والردود عليها، ومؤلفاتهم. وبعد ذلك تضع دليلاً موسوعياً شاملاً يغني الباحث ويختصر عليه مؤنة البحث المضني.

- مد جسور الارتباط مع الكتابات الغربية المكتوبة بغير اللغة العربية، والتي تعنى بنقد الفكر الحدائبي الغربي عموماً والعربي خصوصاً، مع الاهتمام بترجمة كتبهم المتعلقة بالنقد الحدائبي للسنة النبوية خاصة مؤلفات : "هرلد موتسكي (Harold Motzki)" و"غريغور شولر (Gregor Schoeler)".

- النزول بنتائج البحوث العلمية المتعلقة بالردّ على المطاعن الاستشراقية والحداثيّة إلى عامة المثقفين، ممن جرفهم وأثر عليهم هذا التيار، مع ضرورة اعتلاء منابر الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي من أجل توصيل هذا الهمم الفكريّ ودحض مفتريات المفترين.

وأخيراً أسأل الله عزّ وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرفعنا به إلى مراتب الشهداء والصديقين، وصلى الله وسلّم على نبينا الكريم وعلى آله وأزواجه وصحاباته والتابعين إليهم بإحسان إلى يوم الدين.

# الفهارس

- 1/ فهرس الآيات القرآنية.
- 2/ فهرس الأحاديث المرفوعة المخرجة.
- 3/ فهرس الآثار المخرجة.
- 4/ فهرس الأعلام المعرف بهم.
- 5/ فهرس المذاهب والمصطلحات المعرف بهما.
- 6/ فهرس الأشعار.
- 7/ فهرس المصادر والمراجع.
- 8/ فهرس الموضوعات.

## 1/ فهرس الآيات القرآنية:

الرقم	طرفة الآية أو الجزء محل الاستشهاد	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
<b>الآيات الواردة في التمهيد</b>				
1	{ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ }	الأنبياء	2	05
2	{ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا }	الكهف	70	05
3	{ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا }	الطلاق	1	05
4	{ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا }	طه	113	05
5	{ وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهَ حَدِيثًا }	النساء	4	05
6	{ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا }	النساء	78	05
7	{ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى }	يوسف	111	05
8	{ وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا }	التحریم	3	05
9	{ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ }	النساء	140	05
10	وقال { فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ }	الأعراف	185	05
11	{ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَءَايِنُهُ يُؤْمِنُونَ }	الجاثية	6	05
12	{ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ }	الشعراء	05	227
<b>الآيات الواردة في الباب الأول</b>				
<b>الفصل الأول</b>				
/////				
<b>الآيات الواردة في الفصل الثاني</b>				

القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر المدائني العربي

161	93	الإسراء	{ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا }	14
195	36	أل عمران	{ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلِقَاءِ رَبِّي وَكَذَّبْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ }	13
196	17	مريم	{ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا }	14
196	17	مريم	{ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا }	15
196	19	مريم	{ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا }	16
196	39	أل عمران	{ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ }	17
196	23	مريم	{ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا }	18
196	24	مريم	{ وَهَزَيْتَنِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ }	19
196	31	مريم	{ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ }	20
231	13	الشورى	{ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ }	21
<b>الآيات الواردة في الباطن الثاني:</b>				
<b>الفصل الأول</b>				
269	62	الأحزاب	{ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ }	22
292	43	فا طر	{ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ }	23
294	157	الأعراف	{ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ }	24
305	11	النساء	{ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ }	25
311	4-3	النجم	{ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ }	26
312	19-16	القيامة	{ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ }	27
312	9	الأحقاف	{ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ }	28

312	44	النحل	{ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ }	29
448 - 312	5	الحشر	{ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ }	30
312	3	التحریم	{ وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ }	31
313	143	البقرة	{ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا }	32
313	65	النساء	{ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ }	33
313	80	النساء	{ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ }	34
313	63	النور	{ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ }	35
316	24	النساء	{ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ }	36
318	171	النساء	{ فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ }	37
321	20	النجم	{ وَمَنْزُورَةَ الثَّالِثَةِ الْآخِرَى }	38
322	67	المائدة	{ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ }	39
<b>الفصل الثاني</b>				
373	71	التوبة	{ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ }	40
376-374	34	النساء	{ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ }	41
376-374	228	البقرة	{ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ }	42
375	-23 24	النمل	{ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ }	43
375	44	النمل	{ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي }	44
382	38	المائدة	{ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا }	45
394	16	النساء	{ وَالذَّانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادَّوْهُمَا }	46

401	41	المائدة	{ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ } <sup>ط</sup>	47
401	41	المائدة	{ يَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكَفْرِ }	48
401	23	آل عمران	{ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ }	49
408-402	15	النساء	{ وَاللَّيِّ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ }	50
403	03	النور	{ وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ }	51
407-401	41	المائدة	{ يَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكَفْرِ }	52
426	32	الأحزاب	{ يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ }	53
428	105	النساء	{ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ }	54
445	-13 14	يس	{ وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ }	55
444	122	التوبة	{ وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً }	56
448	32	الروم	{ مِنْ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا }	57
448	159	الأنعام	{ إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ }	58
448	153	الأنعام	{ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ }	59
453	41	الأنفال	{ وَعَلِمُوا أَنَّمَا عَلِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ }	60
453	66	المائدة	{ وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ }	61
453	66	المائدة	{ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ }	62
453	81	الأنعام	{ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ }	63
453	4	النمل	{ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا }	64

	5			
453	3 0	الأعراف	{ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ }	65

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## 2/ فهرس الأحاديث المرفوعة المخرجة:

الرقم	طرفه الحديث	الصابي راوي الحديث	الصفحة
<b>الأحاديث الواردة في التمهيد</b>			
1	أنها جاءت إلى النبي فوجدت عنده حداثا	فاطمة بنت النبي رضي الله عنها	05
2	قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون	عائشة رضي الله عنها	05
3	ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم	عائشة رضي الله عنها	06
4	وأما أناس منا حديثة أسنانهم	أنس بن مالك رضي الله عنه	06
5	زعمت امرأتي الأولى أنها أرضعت امرأتي الحديثي	أم الفضل رضي الله عنه	06
6	المدينة حرم، ما بين عائر إلى كذا	علي بن أبي طالب رضي الله عنه	06
7	إياكم ومحدثات الأمور	العرباض بن سارية رضي الله عنها	07
8	من أخذت في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد	عائشة رضي الله عنها	07
<b>الأحاديث الواردة في الباب الأول:</b>			
<b>الفصل الأول:</b>			
//////////			
<b>الفصل الثاني:</b>			
9	اتقوا النار ولو بشق تمرة	عدي بن حاتم رضي الله عنه	134
10	مَنْ أَعْتَقَ شَقِيصًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ	أبو هريرة رضي الله عنه	135
11	لا يجد العبد حلاوة الإيمان حتى يؤمن بالقدر	أنس بن مالك رضي الله عنه	136
12	أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع وتجحد	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	142

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحديث العربي

144	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	غزونا جيش الخبط	13
161	عمر بن الخطاب رضي الله عنه	لا تطروني، كما أطرت النصارى ابن مريم	14
173	أنس بن مالك رضي الله عنه	طلب العلم فريضة على كل مسلم	15
220-173	عبد الله بن مسعود رضي الله عنه	نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها	16
173	أبو موسى الأشعري	لا نكاح إلا بولي	17
194	عائشة رضي الله عنها	أن رسول الله دخل على خديجة وهي في مرض الموت	18
195	أبو هريرة رضي الله عنه	ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد	19
196	عبد الله بن عباس رضي الله عنه	خرجت مريم إلى جانب المحراب بجيضع أصابها فلما طهرت	20
198	عبادة بن الصامت رضي الله عنه	من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له	21
200	أبو هريرة رضي الله عنه	من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار	22
204	أبو هريرة رضي الله عنه	استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع	23
228	العرباض بن سارية رضي الله عنه	إني عند الله في أول الكتاب	24
231	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين	25
232	أبو هريرة رضي الله عنه	إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون	26
241	أبو بكر رضي الله عنه	ارتحلنا بعدما مالت الشمس، واتبعنا سراقه بن مالك	27
243	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية	28
244	أبو سعيد الخدري	يخرج في هذه الأمة قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم	29

الأحاديث الواردة في الباب الثاني:			
الفصل الأول			
304	عائشة رضي الله عنها	صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً فرخص فيه	30
297	العرباض بن سارية رضي الله عنه	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين	31
313	عمر بن الخطاب رضي الله عنه	بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم	32
314	المقدام بن معد يكرب رضي الله عنه	يوشك الرجل متكئاً على أريكته	33
314	عبد الله بن عمرو رضي الله عنه	كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله	34
315	أنس بن مالك رضي الله عنه	أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة	35
315	عمر بن الخطاب رضي الله عنه	أتاني الليلة آت من ربي	36
315	أبو هريرة رضي الله عنه	جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم	37
315	أبو هريرة رضي الله عنه	كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل	38
321	عبد الله بن مسعود رضي الله عنه	إنما أنسى أو أنسى	39
الفصل الثاني:			
360	أبو بكر رضي الله عنه	لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله أيام الجمل	40
375	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	كلكم راع ومسئول عن رعيته	41
393	أبو هريرة رضي الله عنه	إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم	42
695	زيد بن ثابت رضي الله عنه	كنا نقرأ: "الشيخ والشيخة فارجموها ألبتة"	43
396	أبي بن كعب رضي الله عنه	كأين تقرأ سورة الأحزاب؟ أو كأين تعددها؟	44

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحديث العربي

396	كثير بن الصلت رضي الله عنه	كان سعيد بن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف	45
402	عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه	حُدُّوا عَنِّي حُدُّوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ	46
401	البراء بن عازب رضي الله عنه	مر على النبي صلى الله عليه وسلم بيهودي محمما مجلود	47
403	عبد الله بن عمرو رضي الله عنه	أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى	48
406	عبد الله بن عمر	أن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم	49
412	أبو هريرة رضي الله عنه	جاء الأسلمي نبي الله صلى الله عليه وسلم	50
417	عائشة رضي الله عنها	كان عتبة بن أبي وقاص، عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص	51
427-419	أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه	إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه	52
419	أبو هريرة رضي الله عنه	الولد للفراش وللعاهر الحجر	53
427	عبد الله بن عمرو رضي الله عنه	قام رجل فقال: يا رسول الله، إن فلانا ابني عاهرت بأمه	54
438	المغيرة بن شعبة رضي الله عنه	لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين	55
439	أبو هريرة رضي الله عنه	افتترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة	56
439	مالك بن عوف رضي الله عنه	افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة	57
439	أنس بن مالك رضي الله عنه	إن بني إسرائيل افتترقت على إحدى وسبعين فرقة	58
439	معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه	إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة	59
449	سعد بن عباد رضي الله عنه	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل ذات يوم من العالية	60
449	ثوبان رضي الله عنه	إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقتها ومغارها	61

### 3/ فهرس الآثار المخرجة:

الرقم	طرفة الأثر	راوي الأثر	الصفحة
<b>الآثار الواردة في الباب الأول:</b>			
<b>الفصل الأول</b>			
////////////////////			
<b>الفصل الثاني:</b>			
1	التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها	عبد الله بن عباس	229
2	ركب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرسا فركضه	عبد الله بن مسعود	230
<b>الآثار الواردة في الباب الثاني:</b>			
<b>الفصل الأول:</b>			
////////////////////			
<b>الفصل الثاني:</b>			
3	لم يشهد الجمل من أصحاب	الشعبي	363
4	أشهد غيري , فإن المسلمين قد فسقون	أبو بكر	366-364
5	فبأي شيء استحلوا النظر إلي	المغيرة بن شعبة	370
6	رجال كانوا يريدون الزنا بنساء زوان متعاملات	مجاهد	402
7	عن مجاهد ، في قوله: { يحرفون الكلم من بعد مواضعه } يعني: " الرجم "	مجاهد بن جبر	407
8	كانت القسامة في الجاهلية في الدم وفي الرجل يولد على فراشه فيدعيه رجل آخر	عمرو بن شعيب	428
9	سمعت علي بن أبي طالب، وقد دعا رأس الجالوت	أبو الصهباء البكري	452

## 4/ فهرس الأعلام المعرف بهم<sup>1</sup>:

الصفحة	العلم المعرف به	الرقم
111	إبراهيم السكران	.1
259	أبو ذؤيب الهذلي	.2
107	أدغار موران	.3
12	أدونيس	.4
110	أرلوند تيوني	.5
113	أرماندو سالفاتورى	.6
54	أرنست كاسيرر	.7
10	آلان تورين	.8
126	ألبرت لورد	.9
45	إميل دوركايم	.10
53	أندريه لالاند	.11
44	أوجوست كونت	.12
204	أوديب	.13
33	باروخ سبينوزا	.14
138	باسم المكى	.15
288	برنتانو فرانز	.16
384	بوران	.17
70	بول ريكور	.18
288	توما الإكويني	.19
343	توماس كارليل	.20

<sup>1</sup> قمت بترتيبها ألفبائياً لأنها أسهل في لبحث نظراً لكثرة الأعلام المعرف بهم.

107	جاك دريدا	.21
58	جاك لوغوف	.22
10	جان بودريار	.23
4	جرير	.24
4	جميل بثينة	.25
53	جميل صليبا	.26
37	جورج باركلي	.27
104	جورج سارتون	.28
81	جورج طرايشي	.29
268	جوزيف فندريس	.30
40	جوستاين غاردر	.31
216	جولد تسيهر	.32
39	جون جاك روسو	.33
37	جون لوك	.34
34	جيان باتيستا فيكو	.35
11	جيرمندر بامبرا	.36
184	جيلير دوران	.37
137	جيمس جويس	.38
259	الخطيم المحرزي	.39
19	الحارث فخري عيسى عبد الله	.40
65	حسن حنفي	.41
169	حمادي ذويب	.42
181	خوسيه كازنوفيا	.43
37	دافيد هيوم	.44
3	ذو الرمة	.45
213	دينيس جودليت	.46

القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحديث العربي

39	رتشارد تارناس	.47
203	رجاء بن سلامة	.48
183	رستم وأسفنديار	.49
391	رضا حمدي	.50
109	روبيرت بريفولت	.51
301	روبيرت بلارمين	.52
31	روجر بيكون	.53
386	روجيه أرنليدز	.54
207	رودولف أوتو	.55
436	روكيش ميلتون	.56
142	رولان بارت	.57
96	رون هالبر	.58
32	رينه ديكرت	.59
409	رينيه جيرارد	.60
304	سعد المرصفي	.61
184	سيد القمني	.62
212	سيرغ موسكوفيتشي	.63
14	سيغموند فرويد	.64
150	شارل سينيوبوس	.65
69	شلاير ماخر	.66
3	الشمردل بن شريك	.67
252	شمر بن حمدويه	.68
8	صدر الدين القبانجي	.69
10	طه عبد الرحمن	.70
442	عبد الأمير كاضم زاهد	.71
117	عبد السلام ياسين	.72

القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحديث العربي

42	عبد الله العروي	.73
16	عبد الله الغدامي	.74
88	عبد الله بن النديم	.75
14	عبد المجيد الشرفي	.76
08	عبد الوهاب المسيري	.77
388	عروسي لسمر	.78
197	عشتار	.79
16	علي حرب	.80
8	عمار التميمي	.81
4	عمر بن أبي ربيعة	.82
259	عمرو بن أحمر الباهلي	.83
38	إمנוيل كانط	.84
154	غريغور شولر	.85
34	غوتوفريد لايبنتز	.86
361	فاطمة المرينسي	.87
114	فرانسيسكو غابرييلي	.88
13	فريدريك نيتشه	.89
69	فلهام دلتاي	.90
242	فوستل دي كولانج	.91
44	كارل بوبر	.92
13	كارل ماركس	.93
183	كارين أرمسترونغ	.94
51	كافين رايلي	.95
197	كلود ليفي شتراوس	.96
92	لوسيان غولدمان	.97
47	لوسيان فافر	.98

3	ليلي الأخيلىة	.99
434	ليون روش	.100
233	ليونارد جاكسون	.101
39	مارتن لوثر	.102
21	ماكس فيبر	.103
258	المتلمس الضبي	.104
260	المتوكل الليثي	.105
13	محمد أركون	.106
8	محمد بن حجر القرني	.107
169	محمد حمزة	.108
416	محمد الخراط	.109
291	محمد شحرور	.110
63	محمد عابد الجابري	.111
377	محمد فاضل	.112
88	محمود شاكر	.113
197	مردوخ	.114
35	منتيسكيو	.115
35	مونتيوزوما	.116
48	ميشال فوكو	.117
32	ميكيافيلي	.118
125	ميليمان باري	.119
239	ناجية الوريبي	.120
171	نادر الحمامي	.121
15	نصر حامد أبو زيد	.122
61	هاشم صالح	.123
68	هانس جورج غادمير	.124

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر الحديث العربي

182	هربرت ماركوز	.125
07	هنري موشينيك	.126
158	هوجوت هولد إفرايم لسنج	.127
40	هيجل	.128
137	والترج أونج	.129
346	وائل حلاق	.130
130	وجيه قانصوه	.131
260	الوليد بن يزيد	.132
265	وليام راي	.133

## 5/ فهرس المصطلحات والمذاهب المعرف بهما:

الصفحة	المصطلح أو المذهب المعرف به	الرقم
84	الأرثوذكسية	.1
197	الأركيولوجية	.2
289	الأنطولوجيا	.3
69	الإنجيلية	.4
46	الإيثنوغرافيا	.5
268	الإيثيمولوجيا	.6
415	باثولوجية	.7
137	بالو ألتو	.8
36	البروتيسانتية	.9
429	البصمة الوراثية	.10
412	البيوتيقا	.11
53	التاريخانية	.12
134	التداولية	.13
260	الترانسندنالية	.14
47	التقويض	.15
411	الجنسانية	.16
280	الجولدتسيهرية	.17
42	الديالكتيك	.18
268	السكولاستية	.19
151	السيميوطيقية	.20
274	السيمولوجيا	.21
40	الصيرورة	.22

40	العقل الأداتي	.23
115	العود الأبدي	.24
191	الفلسفة التحليلية	.25
233	فيزيقية	.26
96	قروسطي	.134
36	الكالفينية	.27
115	اللوغوس	.28
334	مجمع نيقيّة	.29
31	مدرسة الفرانسييسكان	.30
176	المستشرقون الوضعانيون	.31
387	مؤتمر (بيكين + 5)	.32
36	الميتافيزيقا	.33
213	الميكانيزم	.34
60	الميثي	.35
417	الترجسية	.36
194	النصوص الحافة	.37

## 6/ فهرس الأبيات الشعرية:

الرقم	صدر البيت الشعري	الشاعر	النوع	الصفحة
<b>الفصل التمهيدي:</b>				
1	استحدثت الركب عن أشياعهم خيرا	ذو الرمة	البيسيط	03
	فلا الحي مما استحدثت الدهر مُعتَبُ	ليلي الأخيلية	الطويل	03
	من القلعيات لا محدث	مردل بن شريك	المتقارب	03
2	أفي كل يوم أنت محدث صبوة	جميل بثينة	الطويل	04
3	فإن تقرب يسكن القلب قريبا	عمر بن أبي ربيعة	الطويل	04
4	ضربت به عند الإمام فارتعشت	جرير	الطويل	04
<b>الأبيات الشعرية الواردة في الباب الأول:</b>				
////////////////////				
<b>الأبيات الشعرية الواردة في الباب الثاني:</b>				
<b>الفصل الأول:</b>				
5	لأورث بعدي سنةً يُقتدى بها	المتلمس الضبي	الطويل	258
6	يسئ لِقومي في عَطائي سنةً	زهير بن أبي سلمى	الطويل	259
7	فلا تجزعن من سنة أنت سرها	أبو ذئيب الهذلي	الطويل	-259 -260 261
8	إنَّ الدوائِبَ من فهِرٍ وإِخْوَتَهُم	حسان بن ثابت	البيسيط	259
9	بِمُحَمَّدٍ وَمَا يَجِيءُ بِهِ	عبد الله بن الزبيري	الكامل	259
10	هاد ضياء منير فاضل فلج	عمرو بن أحمر الباهلي	البيسيط	259

## القراءة التاريخية للسنة النبوية في الفكر المدائني العربي

259	الكامل	لبيد بن ربيعة العامري	من معشر سنّت لهم آباءهم	11
259	الطويل	الخطيم المحرزي:	سننت لأهل الأرض في العدل سنة	12
260	البيسط	المتوكل الليثي	أجري على سنّة من والدي سبقت	13
260	الطويل	الوليد بن يزيد	وقولوا أتاكم أشبه الناس سنّة	14
<b>الفصل الثاني:</b>				
////////////////////				

## 7/ فهرس المصادر والمراجع:

### • القرآن الكريم برواية حفص

#### ❖ حرف الألف

#### • إبراهيم السّكران:

1. التأويل الحديثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع - الرياض، ط.1، 2014م. ص.60.

#### • إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي:

2. الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان - السعودية، ط.1، 1412هـ - 1992م.

3. الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط.1، 1417هـ/ 1997م.

#### • أبو إبراهيم، عز الدين محمد بن الحسيني الصنعاني المعروف بالأخير:

4. التعبير لإيضاح معاني التيسير، تح: محمّد صُبّحي بن حسن حَلّاق، مَكْتَبَةُ الرُّشد - الرياض، ط.1، 1433 هـ - 2012 م.

5. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1417هـ/1997م.

#### • أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج:

6. معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، ط.1، 1408 هـ - 1988 م.

#### • أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي:

7. اللمع في أصول الفقه، تح: محي الدين مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، ط.1، 1416هـ/1995م.

#### • أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزني:

8. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.1، 1400 .

- أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي :
- 9. تفسير مجاهد، تح: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة- مصر، ط.1، 1410 هـ - 1989 م.
- أبو الحسن ابن بطلال علي بن خلف بن عبد الملك:
- 10. شرح صحيح البخاري لابن بطلال ، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم ، مكتبة الرشد - الرياض، ط.2، 1423 هـ - 2003 م.
- أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسابادي:
- 11. المغني في أبواب العدل والتوحيد، تح: خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 2012.
- أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام الرحماني المباركفوري :
- 12. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، ط.3، 1404 هـ، 1984 م
- أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري ابن الأثير:
- 13. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ط.1، 1415 هـ - 1994 م.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي :
- 14. المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1421 هـ - 2000 م.
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني:
- 15. سنن الدارقطني، تح: شعيب الانزوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. 1، 1424 هـ - 2004 م.
- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري:
- 16. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط، د.ت.
- 17. أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي ، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1399.

- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي :  
18. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، منشورات محمد علي بيضون - لبنان، ط.1، 1418هـ-1997م.
- 19. مجمل اللغة له، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.2، 1406 هـ - 1986 م.
- أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير :  
20. النهاية في غريب الحديث، تح: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، د.ط، 1399 هـ - 1979 م.
- أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي :  
21. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت، د.ط، د.ت.
- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري الكنايني الشافعي:  
22. مصباح الزجاجية في زوائد ابن ماجه، تح: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية - بيروت، ط. 2، 1403 هـ.
- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي :  
23. الفروق "أنوار البروق في أنواع الفروق" ، عالم الكتب، د.ط، د.ت.
- أبو الفتح ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، برهان الدين الخوارزمي:  
24. المغرب في ترتيب المغرب، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
- أبو الفتح، محمد بن علي تقي الدين القشيري، المعروف بابن دقيق العيد :  
25. إحكام الأحكام، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، د.ط، د.ت.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير الدمشقي :  
26. البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408.
- 27. قصص الأنبياء، تح: مصطفى عبد الواحد، مطبعة دار التأليف - القاهرة، د.ط، 1388.
- 28. النهاية في الفتن والملاحم، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت - لبنان، د.ط، 1408 هـ - 1988 م.
- 29. مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، ، تح: عبد المعطي قلعجي، دار النشر: دار الوفاء - المنصورة، ط.1، 1411 هـ - 1991 م.

- أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي :
  30. زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.1، 1422.
  31. غريب الحديث، تح: عبد المعطي أمين القلعجي، تح: دار الكتب العلمية - لبنان، ط.1، 1985م.
  32. كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسن البواب، دار الوطن - الرياض، د.ط، د.ت.
  33. الموضوعات، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية - المدينة المنورة، ط.1، 1386 هـ - 1966 م.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني:
  32. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، د.ط 1379هـ.
  34. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تح: عاصم بن عبد الله القريوتي، مكتبة المنار - عمان، ط.1، 1403 - 1983.
  35. لسان الميزان، تح: دائرة المعارف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، ط. 2، 1390 هـ / 1971م.
  36. الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1415 هـ.
  37. تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط. 1، 1406 هـ - 1986م.
  38. تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط. 1، 1326هـ.
- أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي :
  39. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، د.ط، 1409 هـ - 1988 م.
- أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي :
  40. ذيل ميزان الاعتدال، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1416 هـ - 1995م.

41. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار " بهامش إحياء علوم الدين"، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط.1، 1426 هـ - 2005 م.
42. شرح التبصرة والتذكرة المسماة بألفية العراقي، تح: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1423 هـ - 2002 م.
- أبو الفضل محمد بن طاهر الشيباني المعروف بابن القيسراني :
43. تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان) ، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط.1، 1415.
- أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي:
  - ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي :
44. لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط. 1414، 3 هـ.
- أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الغماري:
45. الأجوبة الصارفة لإشكال حديث الطائفة، تح: عدنان بن عبد الله زهار، دار الكتب العلمية - لبنان، ط.1، 1423-2002.
- أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي :
46. المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، تح: ف. كرنكو، دار الجليل، بيروت، ط.1، 1991.
- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني :
47. تفسير الراغب الأصفهاني، تح: عادل بن علي الشّدي، دار الوطن - الرياض، ط.1، 1424 هـ - 2003 م.
- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني :
48. المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط.2، 1415.
- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر:
49. تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1415.

- أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي ، المعروف بابن القطّاع الصقلي:  
50. كتاب الأفعال، عالم الكتب - بيروت، 1403هـ - 1983م.
- أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الزمخشري :  
51. أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - لبنان، 1998.
- 52. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط.3، 1407.
- أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي:  
53. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار  
طبية - السعودية، ط.8، 1423هـ / 2003م.
- أبو المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني :  
54. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تح: كمال يوسف الحوت، عالم  
الكتب - لبنان، ط.1، 1403هـ - 1983م.
- أبو المظفر، منصور بن محمد المرزى السمعاني :  
55. تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض -  
السعودية، 1418.
- أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم:  
56. مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقهاء الإسلامي، بحث  
مقدم إلى مؤتمر الهندسة الوراثية المنعقد بالكويت في 13 - 15 أكتوبر 1998، منشورات  
المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - الكويت 2000.
- أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن واث التيجي القرطبي الباجي:  
57. المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - مصر، ط.1، 1332هـ.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد :  
58. فصل المقال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، ط.2، د.ت.
- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْرُدي الخراساني البيهقي:  
59. المدخل إلى السنن الكبرى، تح: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب  
الإسلامي - الكويت، د.ط، د.ت.

- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي:  
60. الكفاية في علم الرواية، تح: أبو عبدالله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية -  
المدينة المنورة، د.ط، د.ت.
- 61. شرف أصحاب الحديث، تح: د. محمد سعيد خطي اوغلي، دار إحياء السنة النبوية -  
أنقرة د.ط، د.ت.
- أبو بكر أحمد بن محمد الخلال البغدادي الحنبلي :  
62. السنة، تح: عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، ط.1، 1410هـ - 1989م.
- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي:  
63. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد -  
الرياض، ط. 1، 1409 هـ.
- أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني:  
64. السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط.1، 1400.
- أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني:  
65. المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، ط.2، 1403.
- أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري:  
66. الإجماع لابن منذر، تح: فؤاد عبد المنعم، تق: عبد الله بن زيد آل محمود، مركز الإسكندرية  
للكتاب - مصر، د.ط، د.ت.
- أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري:  
67. تفسير ابن منذر، تح: سعد بن محمد السعد، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار  
المآثر - المدينة النبوية، ط.1، 1423 هـ، 2002 م.
- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي :  
68. جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط.1، 1987.
- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري :  
69. الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت،  
ط.1، 1412 هـ - 1992.

- أبو جعفر محمد بن جرير الآملي الطبري :  
70. جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420.
- 71. تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك ، دار التراث - بيروت، ط.2، 1387هـ.
- 72. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار - مسند عمر - ، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، د.ط، د.ت.
- أبو حاتم محمد بن حبان التميمي ، الدارمي، البستي:  
73. الثقات، تح: الدكتور محمد عبد المعيد خان، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بچيدر آباد الدكن الهند، ط. 1، 1393 هـ، 1973م.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي :  
74. إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ط، د.ت.
- أبو حفص محمود بن أحمد بن محمود طحان النعمي:  
75. تيسير مصطلح الحديث، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط. 10، 1425هـ-2004م.
- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي:  
76. البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، د.ط، 1420 هـ.
- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني :  
77. سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، د.ط، د.ت.
- أبو زرعة الرازي:  
78. الضعفاء ضمن كتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية للباحث: سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة النبوية، د.ط، 1402.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي :  
79. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.2، 1392.
- أبو زكريا يحيى بن إبراهيم أبو بكر بن أبي طاهر الأزدي السلماسي :  
80. منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، تح: محمود بن عبد الرحمن قدح،

مكتبة الملك فهد الوطنية، ط.1، 1422هـ/2002م.

• أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري:

81. تاريخ المدينة لابن شبة، تح: فهيم محمد شلتوت، حبيب محمود أحمد - جدة، د.ط، 1399 هـ.

• أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي:

82. جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، نضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، د.ط، د.ت.

• أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون ولي الدين الحضرمي الإشبيلي:

83. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط.2، 1408 هـ - 1988 م.

• أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي:

84. فحولة الشعراء، تح: ش. توزي، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، ط.2، 1980.

• أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي:

85. معالم السنن، المطبعة العلمية - حلب، ط.1، 1351 هـ - 1932 م

86. بيان إعجاز القرآن ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، و محمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر، ط.1، 1976.

• أبو طاهر السلفي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سلفه الأصبهاني

87. الطيوريات، تح: دسمان يحيى معالي، عباس صخر الحسن، مكتبة أضواء السلف - الرياض، ط.1، 2004م.

• أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي :

88. المجتبى من السنن أو السنن الصغرى للنسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط.2، 1406 هـ - 1986م.

• أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني:

89. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إيش: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1421 هـ - 2001 م.

- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع :  
90. المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1411.
- 91. معرفة علوم الحديث، تح: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 2، 1397هـ - 1977م.
- أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني:  
92. شرح المعلقات السبع، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع - القاهرة، د.ط، 2005م.
- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي:  
93. النكت على مقدمة ابن الصلاح، تح: زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف - الرياض، ط.1، 1419هـ - 1998م.
- 94. البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، مصر، ط. 1، 1414هـ - 1994م.
- أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجبائي:  
95. إكمال الأعلام بتثليث الكلام، تح: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط.1، 1404هـ 1984م.
- أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي :  
96. مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط.5، 1420هـ / 1999م.
- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي:  
97. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 2، 1413 هـ - 1993 م.
- أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير الكتاني:  
98. نظم المتناثر في الحديث المتواتر، تح: شرف حجازي، دار الكتب السلفية - مصر، ط.2، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي :  
99. الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي" ، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط.2،

1384هـ - 1964م.

- أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي المكي الشافعي :  
100. الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط.1، 1358هـ / 1940م.
- أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي :  
101. الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1410.
- أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البغدادي المعروف بابن سعد:  
102. الطبقات الكبرى، دار صادر، ط.1، 1967.
- أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي:  
103. طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني - جدة، د.ط، دت.
- أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي :  
104. مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.3، 1420.
- أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المُرُوزي :  
105. السنة، تح: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط.1، 1408.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه:  
106. سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1372 هـ / 1952م.
- أبو عبد الله، عز الدين، ابن الوزير، بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي:  
107. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ط.3، 1415 هـ - 1994م.
- أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى المرزباني :  
108. أشعار النساء، تح: سامي مكّي العاني، هلال ناجي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 1995م.
- أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني :  
109. معجم الشعراء، ف. كرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.2، 1982م.

- أبو عروة معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم البصري ثم اليماني :  
110. جامع معمر بن راشد "ملحق بمصنف عبد الرزاق ج:10-11" ، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ط.2، 1403.
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي:  
111. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د.ط، 1387 هـ.
- 112. أبو عمرو جمال الدين عثمان بابن الحاجب الكردي المالكي :
- 113. أمالي ابن الحاجب، تح: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار - الأردن، دار الجيل - بيروت، د.ط، 1409 هـ - 1989 م.
- أبو عيسى ، محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي:  
114. سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط.2، 1395 هـ - 1975 م.
- أبو لبابة بن الطاهر حسين:  
115. السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - بالمدينة،
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي :  
116. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.1، 1420.
- أبو محمد جمال عبد الملك بن هشام الحميري المعافري :  
117. السيرة النبوية، مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط.2، 1375 هـ - 1955 م.
- أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي الحاربي:  
118. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1422 هـ.

- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي :  
119. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1422.
- أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم :  
120. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط.3، 1419.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري :  
121. الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1423.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري :  
122. رسائل ابن حزم، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط.1، 1981.
- 123. المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، د.ط، د.ت.
- أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني :  
124. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط، د.ت.
- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي الأسفراييني :  
125. الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط.2، 1977.
- أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي :  
126. تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.1، 2001.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي :  
127. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط.4، 1407 هـ - 1987 م.
- أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء :  
128. العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي بن سير المبارك، دون معلومات الناشر، ط.2، 1410 هـ - 1990 م.

- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين المعروف بابن الصلاح :  
129. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، تح: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، د.ط، 1406.
- أجناس جولتسيهر:  
130. العقيدة والشريعة في الإسلام، تح: علي حسن عبد القادر وآخرون، دار الكتب الحديثة - مصر، ط.2، د.ت.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي:  
131. السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 3، 1424 هـ - 2003 م.
- أحمد محمود صبحي:  
132. في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية، د.ط، 1975 م.
- أحمد مختار عبد الحميد:  
133. معجم اللغة العربية المعاصر، دار عالم الكتب - الرياض، ط.1، 2008.
- أحمد ولد محمد محمود:  
134. المنطق وأصول الفقه، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د.ت.
- أحمد يحيى الزيني:  
135. ديمون، مؤسسة إبداع للترجمة والنشر - القاهرة، ط.1، 2018.
- إدريس مقبول:  
136. الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث - الأردن، ط.1، 2011.
- أدغار موران:  
137. المنهج: الأفكار: مقاماتها، حياتها، عاداتها، تنظيمها، تر: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط.1، 2011.
- إدmond هوسرل:  
138. أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهوسرل، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط.1، 2008.

- أدونيس أحمد علي سعيد إصبر:
  - 139. الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع 1- الأصول، دار الساقي، ط.7، 1994م..
  - 140. الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع 3- صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، ط.1، 1978م.
  - 141. الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، دار العودة - بيروت، ط.2، 1979.
- أرنست كاسيرر:
  - 142. المعرفة التاريخية، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط.2، 1997.
- اسماعيل أدهم:
  - 143. من مصادر التاريخ الإسلامي، مطبعة صلاح الدين الكبرى - مصر، ط.1، د.ت.
- إسماعيل نقاز:
  - 144. مناهج التفكير في الفكر الأصولي، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط.1، 2017.
- آل تيمية (المجد - عبد الحليم - تقس الدين):
  - 145. المسودة، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
- آلان تورين:
  - 146. براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سلمان، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط.1، 2011.
- 147. نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 1997م.
- أليكس موتشيلي وآخرون:
  - 148. المعنى والتسييق والسيرورات، ترجمة: محمد يشوقي، مجلة علامات، العدد 21، ص.57.
- إمام الشافعي محمد محمودي:
  - 149. الأحاديث التاريخية للتبني دراسة تاريخية منهجية، دار الخليج للصحافة والنشر - الأردن، د.ط، 2017.

- إمام عبد الفتاح إمام:  
150. المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، ط.3، 2007م.
- أمبرتو إيكو:  
151. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، ط.2، 2004م.
- 152. حكايات عن إساءة الفهم، تر: يوسف شعبان، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، ط.1، 2006
- أمير المؤمنين أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي:  
153. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط.1، 1422هـ.
- أندريه جيد:  
154. أوديب وثيسيوس من أبطال الأساطير الإغريقية، تر: طه حسين، دراسة وتحليل: فتحي عبد العزيز، وكالة الصحافة العربية - الجزيرة، ط.1، 2019.
- أندريه لالاند:  
155. موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت - باريس، ط.2، 2001م.
- ❖ حرف الباء.  
• باسم المكي:  
156. المعجزة في المتخيل الإسلامي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، ومؤسسة بلا حدود - الرباط، ط.1، 2013.
- برتراند راسل:  
157. تاريخ الفلسفة الغربية - الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحى الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1977م.
- 158. حكمة الغرب - الفلسفة الحديثة والمعاصرة -، دار عالم المعرفة، تر: فؤاد زكريا، د.ط، 1983م.

- برهان غليون:
- 159. اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.4، 2006م.
- بوزبرة عبد السلام:
- 160. طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع - بيروت، ط.1، 2011.
- بوشنسكي:
- 161. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، دار المعرفة - الكويت، د.ط، 1992.
- بول ريكور:
- 162. من النصّ إلى الفعل - أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية - القاهرة، ط.1، 2001.
- 163. نظرية التأويل، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، ط.2، 2006م.
- ❖ حرف التاء.
- تامر محمد محمود متولي:
- 164. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري - المملكة العربية السعودية، ط.1، 1425هـ-2004م.
- تركي علي الربيعو:
- 165. العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط.2، 1995.
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني:
- 166. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب - بيروت، ط.7، 1419هـ - 1999م.
- 167. مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1416هـ/1995م.
- 168. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط.1، 1406هـ - 1986م.

❖ حرف الثاء.

● ثرية أقصري:

169. الإمامة السياسية للمرأة، أفريقيا الشرق - المغرب، د.ط، 2017.
170. التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ط. 19، 2009م.

❖ حرف الجيم.

● جاك دريد:

171. أطيف ماركس، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري - حلب، ط. 2، 2006م.

● جاك لوغوف:

172. التاريخ الجديد، تر: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط. 1، 2007م.

● جان بودريار :

173. روح الإرهاب، تر: بدر الدين عرودكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، د.ط، 2010.

174. المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط. 1، 2008.

● جلال الدين سعيد:

175. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، د.ط، 2004.

● جمال البنا:

176. السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، د.ط، د.ت.

● جميل بن معمر:

177. ديوان جميل بثينة، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.

● جميل صليبا:

178. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة - بيروت، د.ط، 1982م.

- جواد علي:  
179. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى - بيروت، ط.4، 2001.
- جورج سارتون:  
180. تاريخ العلم والإنسية الجديدة، تر: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، د.ط، 1961م.
- جورج طرابيشي:  
181. ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بتر-دمشق ورابطة العقلايين العرب - دمشق، ط.1، 2005.
- 182. المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، ط.1، 1991م.
- 183. معجم الفلاسفة، دار الطليعة - بيروت، ط.3، د.ت.
- 184. نقد نقد العقل العربي - إشكالات العقل العربي -، دار الساقى - بيروت، ط.1، 1998م.
- 185. نقد نقد العقل العربي - نظرية العقل -، دار الساقى - بيروت، ط.1، 1996م.
- جورج قرم:  
186. تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: رلى ذبيان، دار الفرابي - بيروت، ط.1، 2011.
- جورج لوكاش:  
187. ماركسية أم وجودية، تر: جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، د.ط، د.ت.
- جوزيف فنديريس:  
188. اللغة، تح: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، د.ت.
- جوستاين غاردر:  
189. عالم صوفي، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى - السويد، ط.2، د.ت.
- ركن الدين، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين:  
190. البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1997م.
- جيرمندر بامبرا:  
191. إعادة التفكير في الحداثة: نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسولوجي، تر: إبتسام سيد علام - حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط.1، 2016.

• جيل فيريول:

192. معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان، ط.1، 2011.

❖ حرف الحاء.

• الحارث فخري عيسى عبد الله:

193. الحدائث وموقفها من السنة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، تخصص الحديث الشريف وعلومه، 2010م.

• جلال الدين السيوطي و العلامة محمد ناصر الدين الألباني:

194. السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، ، تح: عصام موسى هادي، دار الصديق - توزيع مؤسسة الريان، ط.3، 1430 هـ - 2009 م

• حافظ محمد أنور:

195. ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، دار بلنسية للنشر والتوزيع - الرياض، ط.1، 1420.

• حسن حنفي ومحمد عابد الجابري:

196. حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط.1، 1990.

• حسن حنفي:

197. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 1992م.

198. الدين والثورة في مصر من عام 1952 إلى 1981، مكتبة مدبولي - القاهرة.

199. دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، د.ط، د.ت.

200. في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ط.4، 1410-1990.

201. قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات - لبنان، ط.4 - 1990.

202. من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، ط.1، 1988.

203. من النص إلى الواقع، دار المدار الإسلامي، ط.1، 2005. يعاد دراسة الاقتباسات

204. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط.2،

.1978

205. هموم الفكر والوطن الفكر العربي المعاصر، دار قباء - القاهرة، د.ط، 1998.

• حمادي بن جاء الله وآخرون:

206. الحداثة جدل الكونية والخصوصية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.1،

2014م.

• حمادي بن جاء الله:

207. المحايثة والتعالي في مقارنة المسألة العقديّة، مجلة الباب، ع:03، 2014

• حمادي ذويب:

208. السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ومؤمنون بلا

حدود - الرباط، ط2، 2013.

❖ حرف الخاء.

• خالد الدريس:

209. العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة

المصحف - المدينة المنورة، د.ط، د.ت.

• خالد المزبني:

210. مفهوم التعددية الفكرية تقيما وتأصيلا في ضوء السياسة الشرعية، مجلة التأصيل، ع:2،

2010، ص.71.

• خليل عبد الكريم:

211. الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة - مصر، ط.1، 1990.

• خوسيه كازنوف:

212. الأديان العامة في العالم الحديث، تر: المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان، توزيع: مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط.1، 2005.

❖ حرف الدال.

• دافيد سي لاتي وآخرون:

213. التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط.1، 2015.

❖ حرف الراء.

- الربيع بن حبيب،

215. الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - عمان، ط.1، 2011م.

- رتشارد تارناس:

216. آلام العقل الغربي، تر: فاضل جتكر، مؤسسة العبيكان وكلمة، ط.1، 2010م.

- رجاء بن سلامة:

217. الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.2، 2009.

- رضا حمدي:

218. أثر التشريع اليهودي في الإسلام عقوبة الرجم نموذجاً، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د.ط، 2018.

- رفعت فوزي عبد المطلب:

219. توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، مكتبة الخناجي - مصر، ط.1، د.ت.

- رودولف أوتو:

220. فكرة القدسي، دار المعارف الحكيمة، ط.1، 1431.

- رون هالبير:

221. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، ط.1، 2001م.

- روني إيل إلفا:

222. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1992.

- رينيه جيرار:

223. العنف والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة - لبنان، ط.1، 2009.

❖ حرف الزاي.

- زهير الخويلدي:

224. مدنية الإسلام في مواجهة عملة الإرهاب، إصدار: إي كتب - لندن، ط.10، 2016.

- زيجمونت باومان:  
225 الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2016.
- زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقي، الحنبلي:  
226 شرح علل الترمذي، تح: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ط.1، 1407هـ - 1987م.
- زينب التوجاني:  
227 حدود الله ومأزقه الأنطولوجي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د.ط، 2017.
- زينب عبد العزيز:  
228 هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة، ط.1، 2004م.
- رينيه ديكرت:  
229 . التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة - القاهرة، د.ط، 2009.
- ❖ حرف السين.
- سايمون كلارك:  
230 أسس النبوية، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط.1، 2015.
- سبينوزا:  
231 رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير - بيروت، ط.1، 2005.
- ستيفن لو  
232 الإنسانية مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: ضياء ورا، مؤسسة هنداوي، ط.1، 2016.
- سعد المرصفي:  
233 المستشرقون والسنة، مكتبة المنار الإسلامية ومؤسسة الريان - بيروت، د.ط، د.ت.
- سعيد شبار:  
234 النخبة والأيدولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات المعرفة والحضارة، ط.2، 2012م.

- سعيد يقطين:  
235 انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان و الدار البيضاء - المغرب، ط.2، 2001.
- سماح رافع محمد:  
236 الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط.1، 1991.
- سمير الخليل:  
237 دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، 2014.
- سوزان سونتاغ:  
238 ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نحلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط.1، 2008م.
- سيد إسماعيل ضيف الله:  
239 آليات السرد بين الشفاهية والكتابية، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، ط.1، 2008.
- سيد القمني:  
240 الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة - القاهرة، ط.3، 1999.
- السيد ولد أباه:  
241 التاريخ والحقيقة لدى فوكو، دار المنتخب العالمي - بيروت، ط.1، 1994م.
- سيغموند فرويد:  
242 حياتي والتحليل النفسي، تر: مصطفى زيور، دار المعارف - القاهرة، د.ط، د.ت.
- ❖ حرف الشين.
- ❖ شارل سونيوبوس:  
243 تاريخ حضارات العالم، تر: محمد كرد علي، العالمية للكتب والنشر - الجيزة، ط.1، 2012.
- شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي:  
244 فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تح: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، ط.1، 1424.

- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي :  
245. الموقظة في علوم الحديث، تح: عبد الفتاح أبو عُذَّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط.2، 1412 هـ.
- 246. سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط.3، 1985.
- 247. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط.1، 1382 هـ - 1963 م.
- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي :  
248. معجم الأديباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، 1993.
- ❖ حرف الصاد.
- صالح بن سعيد الزهراني:  
249. العقل المستعار: بحث في إشكالية المنهج في النقد الأدبي الحديث، ص.04.
- صبحي الصالح:  
250. علوم الحديث ومصطلحه - عرض ودراسة، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط.15، 1984.
- صدر الدين القباجي:  
251. الإسلام وإشكالية الحداثة، إ.ع: حيدر السيد رجب السويج، وحدة الدراسات والبحوث - النجف، ط.1، 1430 هـ.
- الصديق بشير نصر:  
252. التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسات الاستشراق - لندن، ط.2، 2009.
- صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي:  
253. نهاية الوصول في دراية الأصول، تح: صالح بن سليمان اليوسف و سعد بن سالم السويج، المكتبة التجارية - مكة المكرمة، 1416 هـ - 1996 م.
- صلاح قنصوه:  
254. الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 2007 م.

- صلاح نيازي:  
255. مقدمة ترجمته لكتاب : يوليسيس لجيمس جويس ، دار المدى - بيروت، ط.2، 2008.
- ❖ حرف الطاء.
- طاهر بن صالح السمعوني الجزائري ثم الدمشقيّ :  
256. توجيه النظر إلى أصول الأثر، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط.1، 1416هـ - 1995م.
- الطاهر بن عاشور:  
257. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984.
- طه حسين:  
258. في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر - تونس، ط.، 1998.
- طه عبد الرحمن:  
259. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.2، د.ت.  
260. الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث - بيروت، ط.1، 2013.  
261. روح الحدائث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 2006م.  
262. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان و الدار البيضاء - المغرب، ط.1، 1998.
- طيب تيزيني:  
263. النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع - دمشق، د.ط، 1997.
- ❖ حرف العين.
- عباس حسن:  
264. النحو الوافي، دار المعارف - مصر ، ط.15، د.ت.
- عبد الأمير زاهد:  
265. نقد الأسس الدينية لدى الإسلاميات المعاصرة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، ط.1، 2017.
- عبد الرحمن بدوي :  
266. معجم المستشرقين، دار العلم للملايين - بيروت، ط.3، 1993.

267. دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د.ت.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي :
268. الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1394هـ / 1974 م.
- عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني :
269. آثار الشيخ المعلمي، تح: مجموعة من الباحثين بإشراف علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط.1، 1434.
270. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، المطبعة السلفية ومكتبتها / عالم الكتب - بيروت، د.ط، 1406.
271. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تع: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبد الرزاق حمزة، المكتب الإسلامي، ط.2، 1406.
- عبد الرحمن علي الحججي:
272. السيرة النبوية منهجية دراستها واستعراض أحداثها، دار ابن كثير - دمشق، ط.1، 1420.
- عبد السلام المسدي:
273. التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط.2، 1986.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي :
274. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.
- عبد العزيز حمودة:
275. المرايا الحدبة من البنيوية إلى التفكيك، دار عالم المعرفة، د.ط، 1998 م.
- عبد العظيم المطعني:
276. افتراءات المستشرقين على الإسلام عرض ونقد، مكتبة وهبة - القاهرة، ط.1، 1413، 1992.
- عبد الكامل شرفي:
277. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف-الجزائر والدار العربية ناشرون-لبنان، ط.1، 2007.

- عبد الله إبراهيم:  
278. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، منشورات الاختلاف - الجزائر والمؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط1، 2010.
- عبد الله العروي:  
279. أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟، ترجمة د. ذوقان فرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978، ط1،
- 280. الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م.
- 281. مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط2، 2012.
- 282. مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط4، 2005م..
- عبد الله بن يوسف الجديع:  
283. تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م.
- عبد الله عبد الرحمن يتيم:  
284. إميل دوركايم: ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي، مجلة إضافات، عدد 25، 2014م.
- عبد الله لويزي:  
285. صورة المغربي في المتخيّل الإسباني، دار الخليج للصحافة والتّشّرع، عمان - الأردن، ط1، 2018.
- عبد المجيد الشرفي:  
286. تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط2، 2009.
- 287. لبنات، دار الجنوب للنشر والتوزيع - تونس، د.ط، 1994م.
- عبد المنعم الحفني:  
288. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط3، 2000.
- عبد الوليّ بن عبد الواحد الشلفي:  
289. القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت، ط1، 2013.

• عبد الوهاب المسيري:

290. حوارات مع عبد الوهاب المسيري، حاورته: سوزان حربي، دار الفكر - دمشق، ودار الفكر المعاصر - بيروت، د.ط، 2013.

291. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية - مصر، ط.1، 200م.

292. رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، ط.1، 2000.

293. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق - القاهرة، ط.1، 1999.

294. موسوعة اليهود واليهودية، دار الشروق - القاهرة، ط.1، 1999.

• عثمان موافي:

295. منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط.1، 2004م.

• عرفة عبده علي:

296. أوروبيون في الحرمين الشريفين، عالم الكتب - القاهرة، ط.1، 2014.

• عروسي لسمر:

297. الفقه الإسلامي وتدين العقاب، إفريقيا الشرق - المغرب، ط.1، 2017.

• عزوز بن عمر الشوالي:

298. نظام اللسان ومنهج البيان في تحليل الخطاب الشرعي الإسلامي، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - تونس، ط.1، 2017.

• عزيز العظمة:

299. التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة - الدار البيضاء وبيروت، ط.1، 1987م.

• العفيف الأخضر:

300. إصلاح الإسلام بدراسته وتدريبه بعلوم الأديان، منشورات الجمل بيروت - بغداد، ط.1، 2014.

• عليّ الدشتي:

301. 23 عاما دراسة في السيرة النبوية المحمدية، تر: نائر ديب، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط.1، 2004.

- علي مبروك:
  - 302. ما وراء تأسيس الأصول، دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، ط.1، 2007.
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني:
  - 303. التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط.1، 1403هـ - 1983م.
- علي حرب:
  - 304. أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 2005م.
  - 305. الإنسان الأدبي أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - عمان، ط.2، 2010م.
  - 306. التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة، د.ط، 2007م.
  - 307. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.3، 2011.
  - 308. نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان و الدار البيضاء - المغرب، ط.4، 2005.
  - 309. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط.1، 2005م.
- علي عبد الرازق:
  - 310. الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي - مصر، د.ط، د.ت.
- عماد أحمد الزين:
  - 311. الأسس الفلسفية لأرخنة النص: رؤية نقدية في المقولة/ مجلة الأثر، عدد: 21، 2014م.
- عمار التميمي:
  - 312. التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة، مطبعة الثقلين - النجف، ط.2، 2015م.
- عمر بن محمد السبيل:
  - 313. البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها، دار الفضيلة، ط.1، 1423هـ، 2002م.
- عمرو بن أبي ربيعة:
  - 314. ديوان عمرو بن أبي ربيعة، دار القلم - بيروت، د.ط، د.ت.

- العياشي أدراوي:
- 315. الاستلزام الحواري في التداول الساني، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط.1، 1432هـ-2011م.
- ❖ حرف الغين.
- غرينبلات وآخرون:
- 316. التاريخانية الجديدة والأدب، تر: لحسن أحمامة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 2018م.
- ❖ حرف الفاء.
- فاطمة المرنيسي:
- 317. الحریم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع - دمشق، د.ط، د.ت.
- فاطمة عوض:
- 318. مصاصو الطاقة، أمجاد الدولية للنشر - القليوبية، ط.1، 2018.
- فخر الدين أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب ابن الدهان:
- 319. تقويم النظر في مسائل خلافة ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، تح: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، مكتبة الرشد - الرياض، ط.1، 2001م.
- فهد بن محمد القرشي:
- 320. منهج حسن حنفي وموقفه من أصول الاعتقاد، مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض، ط.1، 1434هـ.
- فيصل سعد :
- 321. مقدمة معجم الرموز لجون شوفاليه وألان قبربرانت، مجلة ألباب، ع:6، 2015.
- ❖ حرف الكاف.
- كارل بوبر:
- 322. عقم المذهب التاريخي، تر: عبد الحميد صبرة، دار المعارف - الإسكندرية، د.ط، 1959م.
- كارل ماركس وفريدريك أنجلز:
- 323. الأيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق - سوريا، د.ط، د.ت.

- كارين أرمسترونغ:  
324. تاريخ الأسطورة، تر: وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.
- 325. معارك في سبيل الإله، تر: فاطمة نصر ومحمد عناني، دون معلومات نشر، ط.1، 2000.
- كافين رايلي:  
326. الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، دار: عالم المعرفة، د.ط، 1986.
- كلود ريفيير:  
327. الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط.1، 2015.
- كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام :  
328. فتح القدير، دار الفكر، د.ط، د.ت.  
❖ حرف اللام.  
• لسنج:  
329. تربية الجنس البشري، تر: حسن حنفي، مكتبة السائح - طرابلس لبنان، ط.2، 2006م.
- لوران فلوري:  
330. ماكس فيبر، تر: علي محمد مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، ط.1، 2008.
- لوسيان غولدمان:  
331. العلوم الإنسانية والفلسفية، تر: يوسف الأنطكي ومحمد براءة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996.
- ليلي الأخيلية:  
332. ديوان ليلي الأخيلية، جمع: خليل العطية وجيليل العطية، وزارة الثقافة والإرشاد - بغداد، د.ط، د.ت.
- ليونارد جاكسون:  
333. بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط.1، 2014.
- ❖ حرف الميم.  
• مارسيل ديتيان:  
334. اختلاق الميثولوجيا، مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2008.

- ماريا لويزا برنيري:  
335. المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تر: عطيات أبو السعود ، عالم المعرفة، 1997.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني:  
336. موطأ الإمام مالك، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان د.ط،  
1406 هـ - 1985 م
- مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير :  
337. النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة  
العلمية - بيروت، د.ط، 1979م.
- مجدي وهبة وكمال المهندس:  
338. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان - بيروت، ط.2، 1984.
- محمد إبراهيم:  
339. الرسول الأعظم بأفلام أعلام المستشرقين، الدار المصرية اللبنانية، د.ط، 2011.
- محمد أركون وآخرون:  
340. الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، تر: هاشم صالح، دار الساقى ، لبنان، ط.3، 2016.
- محمد أركون وجوزيف مايل:  
341. من مناهن إلى بغداد، تر: عقيل الشيخ حسين، دار الساقى - بيروت، ط.1، 2008م.
- محمد أركون:  
342. الإسلام أوروبا الغرب، دار الساقى، بيروت، ط.2، ص.2001م.
- 343. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط.2، 1995 م.
- 344. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي  
العربي - الدار البيضاء وبيروت، ط.2. 1996م.
- 345. العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقى - بيروت، ط.3، 1996م.
- 346. الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي  
العربي - الدار البيضاء وبيروت، ط.2.
- 347. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، د.ط،  
د.ت.

348. الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، دار الساقى - بيروت، ط.1، 1999م.
349. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ط.2، 2005م.
350. قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، د.ط، 1998م.
351. نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطية للنشر - بيروت، ط.1، 1996.
- محمد الأمين الشنقيطي:
352. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، د.ط، 1415 هـ - 1995 م.
- محمد الأمين بن عبد الله الهرري:
353. الكوكب الوهاج والرّوض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار المنهاج - دار طوق النجاة، ط.1، 1430 هـ - 2009 م.
- محمد الجوهري ومحسن يوسف:
354. ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، مكتبة الإسكندرية، د.ط، 2008م
- محمد الجويلي:
355. الزعيم السياسي في الخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، دار سيراس، تونس، 1992.
- محمد الشبة:
356. مفهوم المخيال عند أركون، منشورات الاختلاف - ضفاف، الجزائر - لبنان، ط.1، 2014.
- محمد الشيخ:
357. الحدائث في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط.1، 2008م.
358. مسألة الحدائث في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن - الرباط، د.ط، 2004م.
359. نقد الحدائث في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط.1، 2008.
360. نقد الحدائث في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط.1، 2008م.
- محمد الصالح الضاوي:
361. أساطير الأولين : رؤية إسلامية مغايرة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 2011.

- محمد الطاهر بن عاشور :  
362. مقاصد الشريعة الاسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، د.ط، 1425 هـ - 2004 م.
- محمد المزوغي:  
363. العقل بين التاريخ والوحي، منشورات الجمل بغداد - ألمانيا، ط.1، 2007.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية :  
364. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 1411 هـ - 1991 م.
- 365. زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط. 27، 1415 هـ / 1994 م.
- 366. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطلة ، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، ط.1، 1408 هـ.
- 367. الطرق الحكيمية، مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت.
- محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البسقي:  
368. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. 2، 1414 هـ - 1993 م.
- محمد بن حجر القرني:  
369. موقف الفكر الحداثي العربي المعاصر من أصول الإستدلال في الإسلام، البيان مركز البحوث والدراسات - الرياض، ط.1، 1434 هـ.
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني :  
370. نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط.1، 1413.
- 371. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم - بيروت، ط.1، د.ت.
- 372. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، تق: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط.1، 1419 هـ - 1999 م.

- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى، الزبيدي:  
373. تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.
- محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي:  
374. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط. 1،  
1399هـ - 1979م.
- محمد حسين الذهبي:  
375. التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة - القاهرة، د.ط، د.ت.
- محمد حمزة:  
376. إسلام المجددين، دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، ط. 1، 2007.
- محمد رشيد رضا:  
377. تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990 م.
- 378. مجلة المنار، مطبعة المنار - مصر، د.ط، 1320.
- محمد رمضاني:  
379. آراء محمد رشيد رضا في قضايا السنة من خلال مجلة المنار، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية  
للنشر، ط. 1، 1434.
- محمد سيلا:  
380. الحداثة دفاتر فلسفية وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط. 3،  
2008م.
- 381. مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط. 1، 2009م.
- محمد سعيد رمضان البوطي:  
382. نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر - دمشق، ط. 3، 1985م.
- محمد شحرور:  
383. الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى - بيروت، ط. 1، 2014.
- 384. السنة النبوية والسنة الرسولية رؤية جديدة، دار الساقى - لبنان، ط. 1، 2012.
- 385. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار الأهالي - دمشق، د.ط، د.ت.
- 386. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة، دار الأهالي - دمشق، د.ط، د.ت.

• محمد صحراوي:

387. التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة - بيروت، ط.1، 2005.

• محمد عابد الجابري:

388. اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.2، 1990.

389. التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.1، 1991.

390. الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.5، 1994.

391. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.1، 1996.

392. المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت، ط.2،

200.

393. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.9، 2009م.

394. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.10، 2009م.

395. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.6، 1994م.

396. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.6، 1993م.

397. مدخل إلى القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.5، 1994.

• محمد عجاج الخطيب:

398. السنة قبل التدوين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط.3، 1400 هـ -

1980 م.

• محمد عمارة:

399. الانتماء الثقافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1997م

400. النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والتقليد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1،

2007.

• محمد عناني:

401. المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العامة للنشر - الجيزة، ط.3، 2003م.

• محمد فريد وجدي:

402. دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة - بيروت، ط.3، 1971م.

- محمد محمد قاسم:  
403. كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج التجريبي، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، د.ط، 1986.
- محمد مصطفى الأعظمي:  
404. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي - دمشق، د.ط، 1980.
- محمد ناصر الدين الألباني:  
405. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط. 2، 1405 هـ - 1985 م.
- 406. صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.
- محمود شاكر:  
407. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1997 م.
- مراد وهبه:  
408. المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة - القاهرة، ط. 5، 2007 م.
- مرزوق العمري:  
409. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحديث العربي المعاصر، منشورات الاختلاف - الجزائر، وضاف - بيروت، ودار الأمان - الرباط، ط. 1، 2012 م.
- مصطفى إبراهيم الزلي:  
410. أصول الفقه في نسيجه الجديد، الخنساء للطباعة المحدودة - بغداد، ط. 10، د.ت.
- مصطفى الحسن:  
411. النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط. 1، 2012.
- 412. النص والتراث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط. 1، 2012.
- 413. موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث - بيروت، ط. 1، 2014.
- مصطفى السباعي:  
414. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي: دمشق - سوريا، بيروت - لبنان،

ط.3، 1402 هـ - 1982 م.

• مصطفى النشار:

415. فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط.1، 2004م.

• مصطفى كيجل:

416. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف - الجزائر ودار الأمان - الرباط، ط.1، 2011م.

• معن زيادة وآخرون:

417. الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي - بيروت، ط.1، 1986.

• موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي، الشهير بابن قدامة المقدسي:

418. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 2002م.

• مونتيكيو:

419. روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية - بيروت، د.ط، 1953.

• ميجان الرويلي وسعد البازعي:

420. دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.3، 2002م.

• ميشال فوكو:

421. المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر: علي مقرد، مركز الإنماء القومي - بيروت، د.ط، 1990.

422. تاريخ الجسسانية - إرادة العرفان - ، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق - المغرب، د.ط، 2004.

423. حفريات المعرفة، تر: يوسف يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.2، 1987م.

• ميكيا فيلي:

424. الأمير، تر: خيري حمادي وفاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، ط.24، 2002.

• ميرسيا إلياد :

425. أسطورة العود الأبدي، تر: نهاد خياطة، أتوستراد المزة - دمشق، ط.1، 1987.

❖ حرف النون.

• ن.ج. كولسون:

426. في تاريخ التشريع الإسلامي، تر: محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ط.1، 1412 - 1992.

• ناجية الوريحي بوعجيلة:

427. في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، دار المدى للثقافة والنشر - بيروت، ط.1، 2004.

• نادر الحمامي:

428. صورة الصحابة في كتب الحديث، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، ومؤسسة بلا حدود - الرباط، ط.1، 2014.

• ناصر بن حمد الفهد:

429. منهج المتقدمين في التدليس، أضواء السلف - الرياض، ط.1، 1422-2001.

430. نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف - مصر، ط.3، 1964.

• نصر حامد أبو زيد:

431. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.8، 2002م.

432. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط.2، 1996.

433. التجديد والتحریم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 2010م.

434. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.2، 2005م.

435. النص، السلطة، الحقيقة الفكر الدينية بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 1995م.

436. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990.

437. نقد الخطاب الديني، سينا للنشر - القاهرة، ط.2، 1999.

❖ حرف النون.

- نعوم تشومسكي:

438. طموحات إمبريالية، تر: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي - بيروت، ص. 75.

- نهي عدنان:

439. المرأة في منظومة الأمم المتحدة - رؤية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ط. 1، 2006.

- نور الدين الزاهي:

440. المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط. 1، 2005.

- نور الدين مختار الخادمي:

441. نسب المولود خارج رابطة الزواج، المجمع الفقهي الإسلامي، د. ط، 2010.

- نورة بوحناش:

442. الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف - الجزائر، والاختلاف - بيروت، ط. 1، 2016.

❖ حرف الهاء.

- هابرماس:

443. القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات دار الثقافة - دمشق، د. ط، 1995م.

- هارون يحيى:

444. هدم نظرية التطور في عشرين سؤالاً، دون معلومات نشر، د. ط، د. ت.

- هاشم صالح:

445. الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير العربي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط. 1، 2007م..

- هانس غيورغ غادامير:

446. فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف - الجزائر، والمركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، والدار العربية للعلوم - بيروت، ط. 2، 2006م.

• هاني الخير :

447. أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، دار مؤسسة رسلان - دمشق، ط.1، 2010.

• هربرت ماركوز:

448. الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرايشي، دار الآداب، ط.2، 1988.

• هشام جعيط:

449. الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة - بيروت، ط.2، 2000م.

450. تاريخية الدعوة المحمدية بمكة، دار الطليعة - بيروت، ط.1، 2007م.

❖ حرف الواو.

• والترج أونج:

451. الشفاهية والكتابية، تر: حسين عز الدين البنا، عالم المعرفة - الكويت، د.ط، 1994.

• وجيه قانصوه:

452. النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي - بيروت، ط.1، 2010.

• وليام راي:

453. المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر - بغداد، ط.1، 1987.

• وهبة الزحيلي:

454. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط.2، 1427 هـ - 2006 م.

• ويل ديورانت:

455. قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل - بيروت، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، د.ط، 1988.

❖ حرف الياء.

• يحيى محمد:

456. جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، ط.1، 2002.

• يوسف بطرس كرم:

457. تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة، ص.153.

• يوسف بن عدي:

458. مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط.1، 2012.

• يوسف وغليسي:

459. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف - الجزائر، وضاف - بيروت، ط.1، 2009.

المجلات والدوريات:

• فارس بن سليمان:

460. رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر " سوزان سونتاغ نموذجاً، مقال منشور بمجلة التدوين، جامعة وهران، ع:10، 2018.

461. القياس الدلالي اللغوي وأثره في الثراء اللغوي وانضباط الدلالة، مقال منشور بمجلة العربية بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة - الجزائر، ع: 11، مج:5، 2018.

462. مدرسة الاستشراق الإسباني وموقفها من القرآن والسنة، مقال منشور بمجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - ، ع44، مج: 22، 2018.

• عبد الله الغدامي:

463. حكاية الحداثة في السعودية، مجلة: كتاب في جريدة، عدد: 125، 2009م.

• محمد بوال:

464. من المخيلة إلى المخيال، مجلة الواحات، ع:13، 2011.

• محمد فاضل:

465. من أجل فهم مضاف للخطاب النبوي، مجلة تبيين، ع:4/13، 2015.

• محمد يوسف الشرجبي:

466. القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحور نموذجاً، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الأول، 2007م،

• نايف محمد المتبوتي:

467. رؤية المستشرق جولدتسيهر للفرق الإسلامية في كتابه "العقيدة والشريعة في الاسلام"، مجلة آداب الرافدين ، ع:59.

## الرسائل العلمية:

• أسماء حديد:

468 في تاريخية النص القرآني عند: "نصر حامد أبو زيد"، رسالة ماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم اللغة العربية، 2011م.

• آسية متلف:

469 اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية النص، رسالة ماجستير، جامعة الشلف، 2006-2007.

• آمنة عطوط:

470 آليات التفكير النقدي عند جورج طرايشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث -أمودجا-، رسالة دكتوراه، جامعة سطيف، 2016-2017.

• بلال لكحل:

471 وحدة النص والتأويل بين الفكر الأصولي والسيماثيات التأويلية، رسالة ماجستير، جامعة ملود معمري - تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية، 2013-2014

• بن معمر بوخضرة:

472 الولي في المخيال الشعبي، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، 2011/2012.

• الحاج الشيخ سمية:

473 التصورات الاجتماعية للمرض العقلي عند الأطباء، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2012-2013.

• الطاهر مولف:

474 العقل الوضعي عند أوجست كونت، رسالة ماجستير، جامعة منتوري - قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2008م.

• عبد الرحمن خربوش:

475 ابن فارس وأثره في الدراسات اللغوية، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، معهد اللغات والأدب العربي، 1990-1991.

• فارح مسرحي :

476 المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحديث، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2011/2010.

• محاسن أحمد محمود:

477 آراء محمود شاكر وجهوده اللغوية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى - مكة، 1430/1429.

• محمد خالدي:

478 تمثلات السلطة التنظيمية لدى عمال المؤسسة الصناعية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2006-2005.

المراجع باللغة الأجنبية:

R. Lacey: A Dictionary of Philosophy, Routledge, Third Edition 1996 . 479

Peter G. Tsouras. Montezuma Warlord of the Aztecs. Library of congress cataloging in publication data, USA, 2005. 480

Denice Jodelet. Les représentation social: presses universitaires de France; 1997. 481

Henri Meshonic, Modernité Modernité ; édition verdier-482 paris; 1988.

## المواقع الإلكترونية.

- 483 بسام الجمل، حديث الافتراق : الحقيقة التاريخية والوظيفة، مقال على الموقع الآتي :  
<https://www.mominoun.com>
- 484 بكري علاء الدين وسوسن البيطار، الأنطولوجيا، مقال على هذا الرابط: <http://www.arab-ency.com>
- 485 حسين بن محمد، تسييس قضية جمع القرآن ومنهجية تفسيره، مقال على الرابط الآتي:  
<https://vb.tafsir.net>
- 486 خالد الطيب، رحيل المفكر الفرنسي جاك لوغوف : مقال على الرابط الآتي:  
<https://www.mc-doualiya.com>
- 487 خميس بن راشد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية ، مقال على الموقع الآتي:  
<http://www.tajdeed.org>
- 488 ريمون مراو، نظرية التوليد (Morrow Raymond. Reproduction Theories)،  
مقال على الموقع الآتي: <https://sites.ualberta.ca>
- 489 شمس العياري، ألمانيا تسجل أكبر عدد الأطفال المولودين خارج نطاق الزواج، مقال على الرابط:  
<http://www.dw.com>
- 490 فواز صالح ، البصمة والوراثية ، مقال على الموقع الآتي : <https://www.arab-ency.com>
- 491 محمد النحال، جيلبر دوران والمتخيل الأنترولوجي، على الرابط الآتي  
<http://www.aljabriabed.net>
- 492 <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=25810>
- 493 [/https://gkbhambra.net](https://gkbhambra.net)
- 494 <http://m-mahdi.net/sada-almahdi/persons-308>
- 495 <http://thawra.alwehda.gov.sy>
- 496 <https://www.mc-doualiya.com>
- 497 [/https://ar.wikipedia.org](https://ar.wikipedia.org)
- 498 <http://www.aljazeera.net>
- 499 <https://fr.wikipedia.org>
- 500 <https://www.iicss.iq>

<a href="https://berkeleycenter.georgetown.edu">https://berkeleycenter.georgetown.edu</a>	501
<a href="https://www.babelio.com">https://www.babelio.com</a>	502
<a href="https://bookstore.dohainstitute.org">https://bookstore.dohainstitute.org</a>	503
<a href="https://books.google.dz">https://books.google.dz</a>	504
<a href="http://encyc.reefnet.gov.sy">encyc.reefnet.gov.sy</a>	505
<a href="https://www.wiley.com">https://www.wiley.com</a>	506
<a href="http://archive.aawsat.com">http://archive.aawsat.com</a>	507
<a href="https://islamsyria.com">https://islamsyria.com</a>	508
<a href="https://www.babelio.com">https://www.babelio.com</a>	509
<a href="https://dorar.net">https://dorar.net</a>	510
<a href="http://www.sooqkaz.com">http://www.sooqkaz.com</a>	511
<a href="http://m-mahdi.net/sada-almahdi/persons-308">http://m-mahdi.net/sada-almahdi/persons-308</a>	512

القادر للعلوم الإسلامية

## 8/ فهرس الموضوعات:

أ	المقدمة .....
	تمهيد: الحداثة ونقد الخطاب الحدائى العربى المعاصر.
02	المبحث الأول: الحداثة وأسسها المعرفية والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إليها.....
02	المطلب الأول: مفهوم الحداثة.....
03	أولاً: دلالة لفظ الحداثة في الممارسة التراثية العربية والإسلامية.....
03	أ/ في لغة العرب.....
04	ب/ في القرآن الكريم.....
05	ت/ في السنة النبوية.....
07	ث/ في تراث المتكلمين المسلمين.....
07	ثانياً/ الدلالة الاصطلاحية للحداثة.....
09	أ/ دلالات مصطلح الحداثة في الفكر الفلسفى الغربى.
09	1/ في الموسوعات والمعاجم الغربية.....
10	2/ تعاريف أشهر المفكرين الغربىين.....
12	ب/ دلالات مصطلح الحداثة في الفكر الحدائى العربى المعاصر.
18	ت/ التعريف الإجرائى المختار لمصطلح الحداثة.....
21	المطلب الثانى: مبادئ الحداثة وأسسها الفلسفية.....
22	أولاً: مبدأ الذاتية .....
23	ثانياً: مبدأ العقلانية.....

23	ثالثا: مبدأ الحرية.....
24	المطلب الثالث: نقد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر.....
27	خاتمة التمهيد.....
<b>الباب الأول: التاريخية وآلياتها القرآنية للسنة النبوية</b>	
30	<b>الفصل الأول: التاريخية وأسسها المعرفية والمنهجية، وأهم الانتقادات الموجهة إليها.</b>
30	المبحث الأول: مفهوم التاريخ في الفكر الحديث.....
30	المطلب الأول: لغة.....
30	المطلب الثاني: اصطلاحا.....
31	أولا : نشأة وتطور المفاهيم المرتبطة بالتاريخية في الفكر العربي.
31	أ/ إرهاصات النشأة والظهور.....
33	ب/ مرحلة التأسيس وظهور فكرة التاريخية.....
36	ت/ المذهب التجري وظهور القول بالنسبية.....
38	ث/ التاريخية والفلسفة المثالية والمادية الجدلية.....
44	ج/ التاريخية في فكر الفلسفة الوضعية وفلسفة اللاوعي.....
47	د/ التاريخية في مذهب التاريخانية الجديدة.....
52	ح/ خلاصة عن أبرز المفاهيم المتعلقة بالتاريخية في الفكر العربي
55	ثانيا/ مفهوم التاريخية في فكر الحداثيين العرب.....
55	أ/ مفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد.....
56	ب/ مفهوم التاريخية عند محمد أركون.....
60	ت/ مفهوم التاريخية عند عبد الله العروي.....
64	ثالثا: التعريف الإجرائي المختار لمصطلح التاريخية.....
64	أ/ التعريف المختار.....

64	ب/ محترزات التعريف.....
64	خاتمة المبحث.....
65	المبحث الثاني: الأسس الفلسفية والمنهجية للتاريخية.....
65	المطلب الأول: الحدوث في التاريخ.....
66	المطلب الثاني: التأويل (الهرمنيوطيقا).....
67	أولاً: التأويل في التراث الإسلامي.....
67	ثانياً: التأويل في التراث الفلسفي الغربي.....
71	ثالثاً: التأويل والهرمنيوطيقا في الفكر الحدائبي العربي.....
75	رابعاً: نقد نظرية وفلسفة التأويل.....
77	خاتمة المبحث.....
78	المبحث الثالث: نقد التاريخية في نسختها العربية بوصفها منهجاً قرائياً للنص الديني.....
79	المطلب الأول: نقدها من جهة مدى توافق شروط "ما قبل تطبيق المنهج" فيها.....
79	أولاً: الشروط المتعلقة بجمع المادة العلمية.....
80	أ/ شرط اللغة.....
87	ب/ شرط الثقافة.....
90	ثانياً: الشروط المتعلقة بالموضوعية.....
90	أ/ مدى تحقق الموضوعية في العلوم الإنسانية عموماً، والمنهج التاريخي بنسخته الحدائبي خصوصاً.....
96	ب/ مدى تحقق الموضوعية في كتابات الحدائبيين العرب.....
96	1/ عدم الاعتراف بفعالية التراث.....
97	2/ انتقائيتهم في تحديد مفهوم التاريخية.....
98	3/ الاعترافهم بعدم فعالية القول بالتاريخية مع الإصرار

	على تطبيقها.....
98	4/ تغافلهم عن نتائج القول ..... التاريخية.....
99	المطلب الثاني: نقدها من جهة مدى توافر شروط في "المنهج نفسه وفي دواعي تطبيقه".....
99	أولاً: مدى توافر شروط المنهج "أصالة الظهور" في ..... التاريخية.....
100	أ/ مظاهر التقليد في تطبيقات الحدائين العرب للتاريخية.....
101	ب/ غياب التقدير الداخلي للمقولة.....
102	ثانياً/ مدى صلاحية التاريخية للتطبيق على النص الديني الإسلامي دون غيره من المناهج التاريخية الإسلامية.....
103	أ/ مبررات القبول للتاريخية ومناقشتها.....
103	1/ المبررات.....
103	2/ مناقشة هذه المبررات.....
113	ب/ إشكالية تطبيق التاريخية وإنزالها على النص الديني
114	1/ التناقض بين التاريخية والتراث وعدم التوافق بينهما.
116	2/ عدم مراعاة خصوصية التراث الإسلامي أثناء التطبيق
118	3/ انفكاك التراث الإسلامي عن التاريخية بتميزه بمواصفات الكونية
120	خاتمة المبحث.....
121	خاتمة الفصل الأول.....
123	<b>الفصل الثاني: آليات القراءة التاريخية للسنة النبوية.</b>
125	المبحث الأول: السنة وتقلبها بين مرحلتها النقل الشفاهية والكتابية.....
125	المطلب الأول: الشفوية والكتابية في الفكر العربي.....

130	المطلب الثاني: الشفوية والكتابية في تطبيقات الحدائين العرب لها على السنة النبوية.....
130	أولا : منظور الحدائين العرب إلى ما افتقده النص الشفوي الحديثي حين تحوّل إلى نصّ مكتوب.....
130	أ/ فقدان اللفظ والجواب عن. اعتراضات الحدائين بخصوصه.....
131	ب/ السياق والجواب عن. اعتراضات الحدائين بخصوصه.....
137	ت/ فقدان الواقعية الشفوية والاستعاضة عنها بتخييلية من صناعة القارئ والجواب عن. اعتراضات الحدائين بخصوصه.....
138	ث/ الانفصال عن الإحداثيات الزمانية والمكانية الأصلية واكتساب الاستقلال الدلالي الجديد والجواب عن. اعتراضات الحدائين بخصوصه.....
145	المطلب الثالث: نقد توظيف الآلية "الشفوية - الكتابية" في قراءة السنة النبوية.....
145	أولا: عدم ضبطهم لمعنى "الشفوية".....
151	ثانيا: عدم مراعاتهم الفرق بين معاني الكتابة في التراث الغربي والتراث العربي.....
153	ثالثا: الفصل بين الشفوية والكتابية في الممارسة الحديثية آلية تؤول إلى التعجيز والإرجاء في تحقق النتائج المرجوة منها.....
154	المطلب الرابع: بديل الشفوية - والكتابية في الفكر الغربي المعاصر وانتصار منهج الحدّثين.....
156	أولا: ما كان مستخدما في التعلم والتعليم دون التصنيف.....
156	ثانيا: ما كان مستعملا خالصا للتصنيف.....
157	خاتمة المبحث.....

158	المبحث الثاني: آلية التطورية التاريخية للسنة وعلومها.....
158	المطلب الأول: الأصول النظرية لنظرية التطور.....
160	المطلب الثاني: تطورية السنة في الفكر الحدائبي.....
160	أولاً: تولّد السنة وتطورها بفعل وهم من المتتاليات الأيديولوجية
162	أ/ القول بالعصمة النبوية.....
162	ب/ تقديس الصحابة.....
166	ثانياً: الواقع وقابلية السنة للتطوير وفق مقتضياته.....
168	المطلب الثالث: نماذج من استدلال الحدائبيين على التطور التاريخي للسنة.....
168	أولاً: تضخم المرويات.....
174	ثانياً: تضخم عدد الصحابة والرواة مع مرور الزمن.....
170	المطلب الثالث: نقد آلية تطورية السنة.....
174	أولاً: التطورية آلية تبريرية.....
174	أ/ عدم فعالية الانتخاب الطبيعي في تأدية دوره.....
174	ب/ عقم الصدفة في تبرير تطورية السنة.....
175	ت/ عدم تجانس الفاعلين التاريخيين.....
177	ثانياً: التطورية آلية ذرائعية نفعية.....
177	أ/ أغراضهم الذرائعية من دراسة السنة.....
178	ب/ الأغراض النفعية من دراسة السنة.....
179	ثالثاً: التطورية انعكاس عن الاستلاب والغربة التي يعيشها الحدائبي تجاه أمته ومنجزاتها.....
179	أ/ استحالة أحداث تغيير حضاري نابع أصالة من جهود الأفراد "العلماء".....

180	ب/ بعدهم عن التقييم المتوجّه إلى أفراد الظاهرة.....
180	ت/ استثمارهم لمقولة المزاي الفاعلة للعرق أو الثقافة.....
180	خاتمة المبحث.....
181	المبحث الثالث: المصدر الأسطوريّ والمخياليّ للسنة النبوية.....
182	المطلب الأوّل: مفهوم الأسطورة والمخيال.....
182	أولاً: مفهوم الأسطورة والمخيال.....
182	أ/ مفهوم الأسطورة.....
184	ب/ مفهوم المخيال.....
186	ت/ العلاقة القائمة بين الأسطورة والمخيال.....
186	ثانياً: مفهوم أسطورية ومخيالية السنة النبوية.....
186	أ/ مفهوم أسطورية السنة.....
187	ب/ مفهوم مخيالية السنة.....
193	ثالثاً: نماذج من تطبيقات الحدائين لآلية الأسطورية والمخيالية على نصوص السنة.....
193	أ/ نماذج عن استدلالات الحدائين على البنية الأسطورية للسنة النبوية والجواب عنها.....
193	1/ نماذج عن استدلالات الحدائين على البنية الأسطورية للسنة النبوية.....
199	2 / الردّ على استدلالات الحدائين السابقة.....
202	ب/ نماذج من استدلالات الحدائين على البنية التخيلية للسنة النبوية والجواب عنها.....
202	1/ نماذج عن استدلالات الحدائين على البنية التخيلية للسنة النبوية.....

206	2 / الرد على استدلالات الحداثيين السابقة.....
209	خاتمة المبحث.....
210	المبحث الرابع: آلية التمثلات الاجتماعية الجماعية للسنة النبوية.....
210	المطلب الأول: مفهوم التمثلات.....
211	المطلب الثاني: آلية وميكانيزمات ومجالات اشتغال التمثلات الاجتماعية.....
212	أولا: آلية اشتغال التمثلات الاجتماعية
212	أ/ المواقف.....
212	ب/ المعلومات.....
212	ت/ الأحكام المسبقة.....
212	ثانيا: ميكانيزمات تشكيل الفعل التصوري.....
213	أ/ التوضيح.....
213	ب/ الترسخ.....
214	ثالثا: مجالات اشتغال التمثلات الاجتماعية.....
214	أ/ المجال الرمزي.....
214	ب/ المجال الاجتماعي.....
215	المطلب الثالث: التطبيق الحداثي للتمثلات الاجتماعية على السنة النبوية
219	المطلب الرابع: دراسة نموذج: التمثل الاجتماعي لعدالة الصحابة.....
219	أولا: بنية التمثلات الاجتماعية لعدالة الصحابة.....
219	أ/ المواقف.....
220	ب/ المصادر.....
222	ت/ الأحكام المسبقة.....
224	ثانيا: ميكانيزمات تشكيل الفعل التصوري لعدالة

	الصحابة.....
224	أ/ التوضيح.....
226	ب/ الترسيخ.....
233	المطلب الخامس: نقد التمثيل الاجتماعي كآلية قرآنية للسنة النبوية....
236	خاتمة المبحث.....
237	المبحث الخامس: إحياء اللامفكر فيه عند المحدثين كآلية لإعادة قراءة السنة ..
238	المطلب الأول: مفهوم "اللامفكر فيه".....
240	المطلب الثاني: طريقة اشتغال آلية " اللامفكر فيه " في السنّة وعلومه.
246	المطلب الثالث: نقد آلية إحياء "اللامفكر فيه" في السنة النبوية ومحاولة تسييده.....
247	خاتمة المبحث.....
247	خاتمة الفصل.....

الباب الثاني: القراءة التاريخية لقضايا وأحداث من السنة النبوية.

250	الفصل الأول: القراءة التاريخية لقضايا من السنة النبوية.
250	المبحث الأول: القراءة التاريخية لمفهوم السنة.....
251	المطلب الأول: رأي الحداثيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة ونقد موقفهم.....
251	أولا: رأي الحداثيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة.....
251	أ/ المقولة المركزية والسائدة عند أهل السنة في تحديدهم للدلالة اللغوية لمصطلح السنة.....
252	ب/ المقولة "المسكوت عنها" أو "لا مفكر فيها" أو "المهمشة" عند أهل السنة في المفهوم اللغوي لمصطلح السنّة .....
253	ت/ الآلية التأويلية الحداثية للدال اللغوي لمصطلح السنة.....
255	ثانيا: نقد رأي الحداثيين في تشكّل المفهوم اللغوي لمصطلح السنة...

255	أ/ النقد الإجمالي.....
257	ب/ النقد التفصيلي.....
270	المطلب الثاني: الدلالة الاصطلاحية للسنة عند الحداثيين في ضوء مفهوم التاريخية ونقدها.....
270	أولاً: موقف الفكر الحداثي من المنظومة المصطلحية الشرعية الإسلامية.....
275	ثانياً: تعريف السنة عند المحدثين.....
276	ثالثاً: مفهوم السنة النبوية عند الحداثيين في ضوء مفهوم التاريخية ونقدها.....
276	أ/ محمد أركون.....
279	ب/ عبد الله العروي.....
282	ت/ حسن حنفي.....
291	ث/ محمد شحرور.....
295	ج/ حمادي ذويب.....
301	رابعا: القراءة التاريخية للمصطلحات المقاربة للسنة النبوية.....
302	أ/ الحديث.....
305	ب/ الحكمة.....
310	خاتمة المبحث.....
311	المبحث الثاني: القراءة التاريخية لحجية السنة النبوية.
311	المطلب الأول: مستند أهل السنة في القضاء بحجية السنة.....
311	أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.....
313	ثانياً: الأدلة من السنة.....
316	ثالثاً: حجية سنته من التاريخ.....
317	المطلب الثاني: القراءة التاريخية لمصدر مشروع حجية السنة النبوية..

317	أولا: موقف الحداثيين من مصادر مشروعية السنة النبوية في الفكر السنّي . .....
323	ثانيا: المحايثة الحداثية لمصادر تأصيل مشروعية السنّة.....
323	أ/ العقل مصدر بشري لحجية السنّة.....
324	ب/ الإجماع مصدر بشري لحجية السنّة.....
326	1/ أقوالهم في أن الإجماع هو المصدر الوحيد لحجية السنّة . ....
330	2/ الرد على مزاعمهم في أن الإجماع هو المصدر الوحيد لحجية السنّة
332	المطلب الثالث: القراءة التاريخية لتاريخ تأسيس حجية السنّة ولإهداف المحدثين من تأسيسها.....
332	أولا : القراءة التاريخية لتاريخ تأسيس حجية السنّة.....
333	أ/ عبد المجيد الشرفي:.....
333	ب/ نصر حامد أبو زيد.....
333	ت/ حمادي ذويب.....
334	ثانيا: القراءة التاريخية لأسباب وأهداف المحدثين من تأسيس حجية السنّة والجواب عليها.....
335	أ/ السبب الأول.....
335	ب/ السبب الثاني.....
336	ت/ السبب الثالث.....
337	ث/ الرد على هذه التسيّبات.....
337	خاتمة المبحث.....
338	المبحث الثالث: القراءة التاريخيّة لكثرة رواية الحديث النبوي.....
340	المطلب الأوّل: تأويلية الكثرة بالوضع والردّ عليها.....
340	أولا : تأويل الكثرة بالوضع.....

342	ثانيا: الرد على هذه التأويلية .....
342	أ/ الوضع في الحديث قضية مفكر فيها في الفكر التراثي.....
342	ب/ السنة هي علم طائفة مخصوصة من الناس.....
343	ت/ فاعلية الوجدان والسلوك معتبرة في إطار خصوصية فعل الرواية...
344	ج/ كثرة الرواية ينبغي مقاربتها بآليات تركب الفكر لا آليات تركب العقل
345	ح/ تأويل الكثرة بالوضع فيه انتهاك لكل العناصر الايجابية للسنة.....
345	المطلب الثاني: تأويلية الكثرة بإدراجها في سلم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي والرد عليها.....
345	أولا : تأويل الكثرة بإدراجها في سلم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.....
347	أ/ تأسيس قضايا الصحة الروائية من منطلق البحث الأصولي.....
348	ب/ التأكيد على السلطة المعرفية للمتواتر وبسيكولوجيا الاعتقاد...
348	ت/ المتواتر وانتفاء الاحتمالية والكثرة.....
349	ث/ تصنيف الآحاد في سلم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي
350	ثانيا: الرد على هذه التأويلية.....
350	أ/ المتواتر لا يفترق عن الآحاد من جهة كونه تجمعا احتماليا لأحاديث آحاد
350	ب/ كثرة الرواية من وجهة نظر تقليدية جزء من الحل وليست مشكلة بذاتها..
350	ت/ القرائن ترتفع بالاحتمالية إلى درجة قد تصل لحدّ اليقين.....
351	ث/ ظنيّة خبر الآحاد أمر نسبي قد لا تعود لأوصاف في الخبر.....
351	ج/ الخبر الواحد قائم على أسس لاهوتية ميتافيزيقية بحتة لا يعالج بالنظرية الاحتمالية.....
351	ثالثا: مسائل ينبغي مراعاتها في التعامل مع مسألة كثرة الرواية الحديثية
352	أ/ التمييز بين منهجين مختلفين داخل الأيسطوغرافيا الإسلامية .....

352	ب/ التفريق بين الايمانيات والعلمانيات في دراسة موضوع كثرة الرواية.....
352	ت/ تسييق موضوع الكثرة ضمن إطاره المعرفي.....
352	ث/ استبعاد تفسيرات كثرة الرواية بالدوافع السياسة والمالية ..
353	خاتمة المبحث.....
353	خاتمة الفصل.....
355	<b>الفصل الثاني: القراءة التاريخية لأحاديث من السنة النبوية.</b>
355	المبحث الأول: القراءة التاريخية لحديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" في ضوء مفاهيم المكانة الاعتبارية للمرأة .....
360	المطلب الأول: تخرج الحديث.....
361	المطلب الثاني: القراءة التاريخية المقلدة للحديث.....
362	أولاً: أوجه ردّ الحديث من جهة السند والجواب عنها.....
372	ثانياً: أوجه رد الحديث من جهة المتن والجواب عنها.....
377	المطلب الثالث: القراءة التاريخية المؤولة للحديث.....
378	أولاً: الأهداف القرائية للتاريخية التأويلية من خلال دراستها لهذا الحديث
379	ثانياً: تأويل آليات فهم الحديث والجواب عنها.....
384	ثالثاً: نتائج القراءة التاريخية التأويلية لحديث أبي بكر.....
385	المطلب الرابع: نقد القراءة التاريخية لحديث أبي بكر.....
385	أولاً: قراءة الحديث بآليات تراثية يتوسل بها لتحقيق معان حديثة..
385	ثانياً: عدم التباين بين هذه القراءة والقراءة التاريخية التقليدية وبعض القراءات التراثية.....
386	ثالثاً: التأويلية التاريخية لحديث أبي بكر خاضعة للمنظور الجندري الغربي.....
387	خاتمة المبحث.....
388	المبحث الثاني: القراءة التاريخية لأحاديث الرجم في ضوء مفاهيم حقوق الإنسان

391	المطلب الأول: القراءة التاريخية التقليدية لأحاديث الرّجم.....
391	أولاً: نفي ثبوت حكم الرّجم من طريق القرآن.....
496	ثانياً: الطعون في أحاديث الرّجم الثابتة في أحاديث من السنّة والجواب عنها..
496	أ/ الطعون من جهة الإسناد والجواب عنها.....
400	ب/ الطعون من جهة المتن والجواب عنها.....
404	المطلب الثاني: القراءة التاريخية المؤولة لأحاديث الرّجم.....
404	أولاً: تأويل أصالة استمداد حدّ الرّجم من السنّة النبوية.....
409	ثانياً: تأويلية أحاديث الرجم ضمن النظريات المعاصرة في تفسير العنف ونقدها.....
410	أ/ القراءة التفكيكية التأويلية لإحداثيات عقوبة الرّجم.....
413	ب/ نقد القراءة التفكيكية التأويلية لأحاديث عقوبة الرّجم.....
415	خاتمة المبحث.....
416	المبحث الثالث: القراءة التاريخية لحديث "الولد للفراش" في ضوء مفاهيم الحرّية الحدائيه.....
417	المطلب الأول: تخريج حديث "الولد للفراش" وبيان أقوال العلماء في فهمه والعمل به.....
417	أولاً : نص الحديث.....
418	ثانياً: أقوال أهل العلم في توجيه معنى حديث الولد للفراش.....
422	المطلب الثاني: الأقوال الحدائيه في موضعه حديث "الولد للفراش" في إطار التاريخية.....
424	المطلب الثالث: حجج الحدائيين في القول بتاريخية "حديث الولد للفراش". والجواب عنها.....
424	أولاً: التمام السياقيّ منهجاً قارئاً لهذا الحديث والجواب عنه.....
429	ثانياً: المنهج العلمي قارئاً للحديث والجواب عنه.....

432	المطلب الرابع: نقد القراءة التاريخية لحديث "الولد للفراش".....
432	أولا/ غياب تصور واضح لدى الحديثين عن الرؤية الاسلامية للحديث ومقتضياته.....
433	ثانيا/ ما ادّعي من فهم مضاف للحديث هو فهم تراثي أصيل ومفكر فيه ومستبعد بالأدلة اللغوية والسياقية.....
434	ثالثا/ انتفاء تاريخية الحديث من خلال ثبوت فعالتيه الواقعية.....
435	خاتمة المبحث.....
436	المبحث الرابع: القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية في ضوء مفاهيم العيش المشترك.....
438	المطلب الأول: تخريج أحاديث الفرقة الناجية والمنصورة وبيان معانيها في التداول التراثي.....
438	أولا: تخريج أحاديث الفرقة الناجية والمنصورة.....
439	ثانيا: فقه الحديث في التداول السنّي.....
441	المطلب الثاني: القراءة التاريخية لحديث الفرقة الناجية.....
441	أولا / القراءة التقليدية لحديث "الفرقة الناجية" والرد عليها.....
442	أ/ اعتراضاتهم حول أسانيد الحديث والجواب عنها.....
446	ب/ اعتراضاتهم حول متن الحديث والجواب عنها.....
454	ثانيا: القراءة التاريخية التأويلية لحديث الفرقة الناجية.....
454	أ/ التفسير السياسي لحديث الفرقة الناجية.....
455	1/ عند محمد أركون.....
455	2/ حسن حنفي.....
456	ب/ التفسير الواقعي لحديث الفرقة الناجية.....
457	المطلب الثالث: نقد دعاوى تاريخية حديث الفرقة الناجية.....

457	أولاً: مسلك رجاحة تأويلية أهل السنة.....
459	ثانياً: الحديث وحركة التاريخ.....
461	ثالثاً: فعالية ودور الحديث الريادي في التوجيه الحضاري والثقافي الآني والمستقبلي
462	خاتمة المبحث .....
462	خاتمة الفصل .....
464	الخاتمة .....
473	الفهارس .....
474	1/ فهرس الآيات القرآنية.....
479	2/ فهرس الأحاديث المرفوعة المخرجة.....
483	3/ فهرس الآثار.....
484	4/ فهرس الأعلام المعرف بهم.....
490	5/ فهرس المذاهب والمصطلحات المعرف بها.....
492	6/ فهرس الأبيات الشعرية.....
494	7/ فهرس المصادر والمراجع.....
556-541	8/ فهرس الموضوعات.....



**Democratic Popular Republic of Algeria**

**Ministry of Higher Education and Scientific Research**

Amir Abd-el-Kader University

Of Islamic Science



Faculty of Usul Al – Din

Department of Kitab and Sunna

# **Reading historicism of the prophetic sunna in Arab modernism**

Thesis presented to get **L M D Doctorate** diploma

Specialty **Hadith and its Sciences**

**Elaborated by studen**

Faris Ben Siline

**Supervised by the Doctor**

Benchalel Sami Riad

## **The discussion jury members**

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
<b>P/ Salman nacer</b>	chairman	Professor	Amir Abd-el-Kader University
<b>Dr/ Benchalel Sami Riad</b>	raporter	Lecturer	Amir Abd-el-Kader University
<b>Dr/ Fatiha Mohammed Bouchaala</b>	member	Lecturer	Amir Abd-el-Kader University
<b>P/ <u>Chérif Tawtaw</u></b>	member	Professor	Abbès Laghrour University Khenchela
<b>P/ Amhamed hadj kacem</b>	member	Professor	University of Ghardaia

**University year: 1439–1440 h / 2018–2019**

جامعة الأميرة  
عبد القادر للعالم الإسلامي

جامعة الأميرة  
عبد القادر للعالم الإسلامي