مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

تاريخية السنة النبوية في خطاب الفكر المعاصر

دراسة نقدية

د.عادل بن سعد المطرفي

أستاذ الحديث المشارك بقسم السنة وعلومها

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم

المستخلص:

يتحدث البحث عن نقطة مركزية في أصل خطاب الفكر المعاصر عند الحداثيين والعلمانيين، وهي **"التاريخية"** حيث يتم النظر للنصوص القرآنية والنبوية من خلالها، ليقف الزمن بكل تلك النصوص عند وقت صدورها ومنع امتدادها، حيث تعني "التاريخية" أن النصوص الشرعية إنما كانت تتبع وتخضع لظروف العصر الأول الذي قيلت فيه، وبما أن الظروف متغيرة، فتبقى تلك النصوص حبيسة زمنها الأول، وقد استدلوا على زعمهم بنصوص من التراث في محاكاة لاستدلالات أهل التراث نفسه، لتسويق تلك الرؤية وإيجاد محل لقبولها، والمقصود من ذلك كله زحزحة التراث عن المشهد. وقد تبين من خلال البحث فساد قولهم وطريقتهم في إثبات ما سعوا جاهدين إلى إثباته.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المقدمة:

إن الحمد لله وحده، أكمل دينه وأتم نعمته، وحفظ كتابه وسنة نبيه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على نبينا محمد ﷺ، أظهر الله به الحجة، وأبان المحجة، وهدى به بعد الضلالة، فترك الأمة على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

أما بعد:

فلم تكن هزيمة (١٩٦٧م) هزيمة عسكرية فحسب، وإنما هزيمة نفسية وفكرية، فقد سبب التصادم بين الحضارتين، حضارة الشرق الإسلامي، وحضارة الغرب النصراني، ما أصاب أصحاب الحضارة الشرقية بالدهشة والإعجاب، فلم يجدوا تفسيرًا لهذه الانتكاسات والتخلف إلا بالتوجه صوب تراثهم، فدعوا إلى مراجعته ونبذه، واتخاذ تراث الغير مثالًا لرؤية أنفسهم، لتحقيق النهضة بزعمهم.

فكان أنْ أفرخت تلك الصدمة تيارات عدّة، وجهت نفثات صدورها لتراثها، وتغير حينها المقصود من "نقد التراث"، فمن الذب عنه وتصفيته، كما هو الغرض من نقد المحدِّثين، إلى نقد تحت هاجس التقدم الدنيوي والحضارة.

وتحت مظلة التجديد وهاجس التحديث، اقترح أصحاب خطاب الفكر المعاصر دراسة التراث دراسة جديدة تقابل الدراسات السابقة وتعمل على تصحيحها، بمقابلة (الإسلاميات الكلاسيكية) أو (الاستشراق التقليدي) بـ(الإسلاميات التطبيقية) على ما يشتهي "أركون"[(١)] ترداده.

ففي الإسلاميات التطبيقية يدرس الإسلام كظاهرة دينية لها علاقتها الوطيدة بعوامل أخرى: كالتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، يقوم على بلورة كل هذه العوامل منهجيات العلوم الحديثة والنظريات العلمية المكتشفة، أما ما يمكن أن يكون من مناهج العلماء المسلمين فلا يراد من استحضاره إلا ضرب التراث ببعضه، والاستنجاد به في مشروعية نقدهم.

وإذ تتعدد الأدوات النقدية الموجهة للحديث النبوي في المشاريع المعاصرة مختلفة التوجهات، فإن من أشهر تلك الأدوات **"التاريخية"** فهي الأداة الأوسع استعمالا، والأكثر فاعلية نقدية، فهي "محور النقد الأساسي" [(٢)] في خطابهم.

---

(١) محمد أركون: مفكر جزائري، ولد بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، انتقل إلى باريس بعد تعليمه الجامعي بالجزائر، فأكمل تعلميه ثم عمل أستاذًا في السربون وأستاذًا زائرًا في عدة جامعات أوربية وأمريكية، يؤلف كتبه بالفرنسية غالبًا ثم يترجم كثيرا منها للعربية، كثير التأليف في التراث الإسلامي، توفي عام ١٤٣١ هـ.

(٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية ١٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وسيتخصص التناول في البحث بالنسخة المنقولة في الخطاب العربي عن أصلها في الخطابات الغربية، فالخطاب الذي سيحضر في البحث إيرادا ونقدا هو الخطاب العربي المعاصر من أصحاب التوجهات الفلسفية النقدية، ممن بنوا نقدهم على استجلاب الأدوات الغربية الفلسفية، محاكاة للحداثة الغربية ذات الرؤية الفلسفية، من أمثال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري،(٣) ومحمد أبو القاسم حاج حمد،(٤) وحسن حنفي، (٥) ونصر حامد أبو زيد،(٦) وعبدالمجيد الشرفي، (٧) والطيب تزيني، (٨) وهشام جعيط، (٩) ومحمد شحرور،(١٠) وعلي حرب،(١١) وغيرهم.

***مشكلة البحث:**

أ–ما مفهوم "التاريخية" التي يكثر ترداداها في خطاب الفكر المعاصر، وما أهميتها في خطابهم؟

ب–ما المجالات التي طبق عليها أصحاب الفكر المعاصر تاريخيتهم؟

---

(٣) محمد عابد الجابري: مفكر مغربي، ولد في المغرب عام ١٩٣٦، وحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب، له العديد من الكتب المنشورة، وصاحب مشروع كبير في نقد العقل العربي.

(٤) محمد أبو القاسم حاج: مفكر سوداني ولد عام ١٩٤١م، عمل مستشارًا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، توفي عام ٢٠٠٤م. له سلسلة فلسفية في نقد التراث الإسلامي، من أشهر كتبه وأضخمها كتاب "العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة".

(٥) حسن حنفي حسنين: مفكر مصري، ولد بالقاهرة ١٩٣٥م، تخرج من جامعة القاهرة وحصل على الدكتوراه من السربون في فرنسا عام ١٩٦٦ ثم عمل أستاذًا في جامعة القاهرة بقسم الفلسفة، له مؤلفات كثيرة في الفكر الإسلامي ونقد التراث، مرّ بمراحل فكرية متعددة.

(٦) نصر حامد أبو زيد: مفكر مصري وقد في طنطا ١٩٤٣م، تخرج من كلية الآداب قسم اللغة العربية عام ١٩٧٢، ثم عمل معيدًا في جامعة القاهرة وحصل منها على الماجستير والدكتوراه، صاحب مشروع في نقد التراث الإسلامي.

(٧) عبدالمجيد الشرفي: كاتب ومفكر تونسي، أستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، تعاون مع مراكز أجنبية في تقديم دراسات في نقد التراث الإسلامي، له كتابات عدة في نقد الفكر والتراث الإسلامي، عمل رسالته الدكتوراه في "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى".

(٨) الطيب تزيني: مفكر ماركسي سوري ولد عام ١٩٣٤ في حمص حصل على الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا ١٩٦٨م عمل أستاذًا بجامعة دمشق، له مشروع في قراءة التراث وتجديده. ينظر أول كتابه : "آفاق فلسفة عربية معاصرة"

(٩) هشام جعيط، مؤرخ ومفكر تونسي ولد عام ١٩٣٥م، حصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس، عمل أستاذًا في الجامعة التونسية بالإضافة إلى العديد من الجامعات الأمريكية والفرنسية.

(١٠) محمد شحرور: مهندس ومفكر سوري، ولد في دمشق عام ١٩٣٨، ودرس في الاتحاد السوفيتي الهندسة المدنية، ابتعث إلى إيرلندا لدراسة الماجستير والدكتوراه ثم عين أستاذًا في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق عام ١٩٧٢، تخصص ميكانيكا تربة.

(١١) علي حرب: مفكر لبناني، له سلاسل من الكتابات في نقد الفكر والتراث الإسلامي، كما توجه بعض نقده لكتابات المفكرين أمثاله، يتميز بالصراحة في النقد.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

ج–ما الأدلة التراثية التي تذرّع بها أصحاب الفكر المعاصر لإعمال التاريخية في السنة النبوية؟

د–ما آثار تطبيق التاريخية على السنة النبوية؟

***أهداف البحث:**

أ–بيان مفهوم التاريخية في الفكر المعاصر، وأهميتها.

ب–تعداد مجالات تطبيق التاريخية وما شملته من أنواع النصوص وموضوعاتها.

ج–استعراض الأدلة التراثية المضمنة في خطابات الفكر المعاصر لإيجاد مشروعية لدراساتهم.

د–ذكر آثار تطبيق التاريخية على السنة النبوية.

***أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

أ– تعتبر "التاريخية" مبدأ مركزيا في النقد المعاصر للسنة لدى الاتجاهات المنحرفة عن السنة، فهي في آن واحد لها أثرها في رد السنة مع المحافظة –بزعمهم– بدعوى قبولها، إذ أن السنة في ظل إعمال هذه الأداة لا تعارض قبول السنة سندا، واحتجاجا. فهذه الأداة مما يوليها الخطاب المعاصرة أهمية بالغة، وسيأتي مزيد بيان لهذه الأهمية.

ب–كشف المحاولات الحديثة للنيل من الاحتجاج بالسنة ومناقشتها، ومن ذلك ما يسلطه أصحاب هذه الخطابات من "التاريخية".

ج–لم تفرّق الأدوات النقدية المنحرفة عن السنة بين أي حديث أو كتاب، فقد أعملوها في الأحاديث المتواترة، وكذا في أحاديث الصحيحين مما أخرجه الشيخان، البخاري ومسلم، وقد كان ميدان عمل "التاريخية" في هذين الكتابين –نظرا لصحة أحاديثهما– الأداة الأوفر حظا.

***الدراسات السابقة:**

منها ما كتبه أصحاب الفكر المعاصر نفسه، وهي كتابات متعددة، منها ما يتخصص بكتاب، ومنها ما يتناول في ثناياه هذه القضية، فمن ذلك:

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

-"الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، عبدالمجيد الشرفي، درا لطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

-"السنة بين الأصول والتاريخ"، حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

ومنها ما كتب في نقد هذه الدراسات من منظور شرعي، وهي أحيانا تقع ضمن مؤلفات تناولت موضوعات أعم، ومنها ما أفرد التاريخية بالبحث، فمن هذا الأخير:

-"تاريخانية الســـنة النبوية عند الحداثيين"، لأكرم بالعمري، بحث مقدم للملتقى الدولي: جهود علماء المالكية في خدمة السنة.

وهذا البحث تحدث عن التاريخية بمعنى المرحلة والتجربة الزمنية، وذكر بعض مآلات القول بها، ويشـــترك هذا البحث معه في المعنى المعطى للتاريخية، ويتعرض بتفصيل أكثر لأهم نتاج هذه التاريخية، وهي مسألة الاحتجاج بالسنة، كما سيتعرض لما يستدل به أصحاب الخطاب على تاريخية السنة من التراث.

-"القراءاة التاريخانية للسنة النبوية"، لمرزوق العمري، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد ١٠١.

وتحدث صاحبه بشمولية عن التاريخانية، بما هو أعم من المعنى السابق للتاريخية، كما تناول تطبيقات التاريخانية على السنة بما هو أشمل من قضية الاحتجاج بالنص، وهذا البحث سيركز على أهم أثر لقضية التاريخية، وهي مسألة الاحتجاج بالسنة، وكذا سيتعرض لما استدل به أصحاب هذا الخطاب على رؤيتهم بالقول بالتاريخية.

والحقيقة أن كل ما كتب في "التاريخية" ينطلق من زاوية تمثل رؤية مؤلفها وخلفيته لما اطلع عليه من الكتابات –وهي كتابات كثيرة–حول الموضوع لدى أصحاب تلك الخطابات، وما وصل إليه استنتاجا وتحليلا، ولذا جاءت الكتابات متنوعة بتنوع كتابات أصحاب تلك الخطابات، وفي كل منها إضافات مكملة للأخرى، وتنوع محمود، ويبقى لأصحاب التخصص في السنة مشاركتهم الفاعلة بحكم تخصصهم.

***خطة البحث:**

ويشمل البحث على مقدمة تعريفية بالموضوع، ومشكلته، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة.

ثم ثلاثة مباحث.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المبحث الأول: مفهوم التاريخية في خطاب الفكر المعاصر وأهميته وعلاقته بالنص الشرعي
المطلب الأول: مفهوم التاريخية في الفكر المعاصر وأهميته
المطلب الثاني: التاريخية والنص الشرعي
المبحث الثاني: تاريخية السُّنَّة ومجالات تطبيقها
المبحث الثالث: الأدلة على تاريخية السُّنَّة في خطاب الفكر المعاصر، ونتائج القول بها على السنة
المطلب الأول: الأدلة على تاريخية السنة في خطاب الفكر المعاصر
المطلب الثاني: نتائج القول بتاريخية السُّنَّة

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المبحث الأول: مفهوم التاريخية في خطاب الفكر المعاصر وأهميته وعلاقته بالنص الشرعي

المطلب الأول: مفهوم التاريخية في الفكر المعاصر وأهميته

يتنوع التعريف بـ"التاريخ" حسب العلم الذي ينسب إليه، فالتاريخ في الدراسات الحديثية، غيره عن الدراسات الاجتماعية، وكذا التاريخ في الفلسفة، الذي يكون مزيجا بين علم التاريخ كعلم مستقل مشترك بين العلوم بحركته الراصدة، وبين الفلسفة القائمة على التحليل والربط ومحاولة الفهم، أي فلسفة التاريخ،(١٢) وهذا الأخير هو ما يتم توظيفه في خطابات الفكر المعاصر بطريقة لا تراعي تنوع الثقافات وخصائصها وسماتها.

وانطلاقا من هذا المفهوم للتاريخ يرتكز الفكر المعاصر على التاريخية كأداة فاعلة في دراسة التراثات ومنها التراث الإسلامي –حسب تعبيرهم.

وانطلقا من مفهوم التاريخية لدى مستعمليها في نقد التراث، يعرفها أركون بقوله: "التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان".(١٣)

ويذكر الجابري أنها تعني: "ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية". (١٤)

أي "تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات، على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأن الوعي بدوره يؤثر ـويغيرـالوجود الاجتماعي".(١٥)

والمقصود أن النصوص الشرعية خاضعة في تفسيرها وتحليلها لكل العوامل المؤثرة في إنتاجها، على المستويين: الفهم والتطبيق، فالتاريخية تتجه للبحث في مضمون النص بغض النظر عن صحته، سواء كان النص من القرآن أو من السُّنَّة الصحيحة.

---

(١٢) رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ ١٤.
(١٣) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ٢٦.
(١٤) الجابري، نحن والتراث ٢٤. وينظر: التراث والحداثة ٣٢، حنفي، هموم الفكر والوطن١: ٦٩.
(١٥) الجابري، التراث والحداثة ١٠٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

يقول حسن حنفي في سياق نقده لحديث: "إن صح السند تاريخيًا فمضمون الحديث لا يصح تاريخيًا نظرًا لتغير التاريخ، وإن بقي الحديث المنقول صحيحًا من حيث هو نقل وليس من حيث هو مضمون". (١٦)

كما أنها وهي تتجه للمضـــمون، فإنما تحاكمه وتحكم عليه من خلال الوســـط التاريخي، لا القيمة الذاتية للفكرة داخل المضمون، فهذه لا اعتبار بها، إذ نتيجتها ستكون ثابتة صواب أو خطأ.

فالمعنى الســـابق المعطى للتاريخية في الفكر العربي، هو بعينه المعنى الماركســـي للتاريخية، الذي يقف أمامه أصـــحاب هذا الخطاب كتلاميذ أوفياء له، وكما يقول العروي: "ما زلت مقتنعًا أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركســـية التاريخانية".(١٧) والأخيرة هذه تعني عند أصحابها الماركسيين أن "حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع، وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان"(١٨) كما يعبر ماركس، فالتاريخية مركسة للواقع والتاريخ.

هذا الربط بين النص والواقع، يتم في صورة مادية، فـ"واقع" الفكر في الماركسية هو المادة، وهو ما يصرح به دعاة الخطاب الحداثي العربي في موضوع دراسة التراث.(١٩)

ففي ضوء هذا المعنى الماركسي للتاريخية يصدر أصحاب هذا الخطاب المعاصر، فينطقون بما نطقت به الماركسية، ويطبقون ذلك على تراثهم تمامًا، سواء أُخذت "التاريخية الماركسية" كمنهج مطبق أو منهج للتطبيق.

يقول النابلســـي مؤرخًا للتاريخية عربيًا: "كان في نهاية القرن العشـــرين اتجاه ماركســـي عربي يقول بالماركســـية التاريخانية في الحداثة، وأن الماركسية بالنسبة للعرب هي مدرسة الفكر التاريخي الذي هو مقياس المعاصرة".(٢٠)

إذن: "التاريخية" هنا، هي بعينها القضية الكبيرة في تاريخ الفلسفة، والتي تطرح علاقة الفكر بالواقع.

أهمية المبدأ التاريخي في الفكر الحداثي

---

(١٦) حسن حنفي، من النقل إلى العقل ٢: ٥٣٢-٥٣٣.

(١٧) عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي ٦٨.

(١٨) جورج بوليتزر، وجي بيس، أصول الفلسفة الماركسية ٤٣، ٤٤، ٤٥، أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ١٣٩. في المصدر الأخير ينقل هاشم صالح تعريفها عن "روبير" بأنها: "العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم أيضًا بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية". وينظر في معناها الغربي وتاريخها: أحمد الطعان، العلمانيون والقُرآن الكريم ٢٩١-٢٩٥.

(١٩) الجابري، التراث والحداثة ١٠٦.

(٢٠) شاكر نابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين ٢: ٤٠٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

يعد الجابري "التاريخية" [٢١] العملية الثانية من ثلاث عمليات لأجل تحقيق الموضوعية في دراسة التراث،[٢٢] بل الحد الأدنى من الموضوعية،[٢٣] كما يعدها أيضًا من المنطلقات التي ترتكز عليها القراءة الحداثية المقترحة.[٢٤] ويعتبر حسن حنفي "التاريخية" هي "محور النقد الأساسي". [٢٥]

فأهمية التاريخية تكمن في فائدتها الإجرائية:

أ_ فالتاريخية هي الدعامة التي خرج منها هذا الخطاب بأن الحقيقة نسبية لا مطلقة، ومن أهم نتائج هذه النسبية أنه لا يمكن الإشارة إلى دين بأنه الحق دون غيره.

يقول أركون: "كان الفكر الديني ولا يزال مبنيًا على مفهوم دين الحق الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد، ثم جاءت الحداثة وألحّت على تاريخية الحقيقة". [٢٦]

ب_ والتاريخية وسيلة مهمة لديهم في فهم النصوص فهمًا حداثيًا، يقول الجابري: "التاريخية تنطوي على اختيار استراتيجي لا بد منه لفهم النص الديني، وبالتحديد فهم القرآن الكريم فهمًا حداثيًا".[٢٧]

بل يرى أصحاب هذا الفكر أنه "لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه...".[٢٨]

ج_كما يرون أن التاريخية قادرة على دفع إشكالات ما ينشأ بين النصوص وبين معطيات العلم الحديث، إذ لا يسمح

---

(٢١) يستعيض بعضهم عن لفظ "التاريخية" بألفاظ مصطلح عليها بين أهل الفقه الإسلامي، كالمصلحة العامة والمقاصد. فالجابري الذي أكثر من التنظير للتاريخية يستعمل في كتبه المتأخرة مثل تلك الألفاظ الفقهية. انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص ٣٩، ٤١، ٥٢. فهو إذ يبحث حد السرقة تحت مسمى التاريخية كتطبيق لها في كتابه وجهة نظر ٦١، يبحثها أيضًا تحت المصلحة في كتابه الدين والدولة ٤٨.

(٢٢) الجابري، نحن والتراث ٢٣.

(٢٣) الجابري، التراث والحداثة ٣٢.

(٢٤) الجابري، نحن والتراث ٢٩.

(٢٥) حسن حنفي، دراسات فلسفية ١٩.

(٢٦) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ١٠.

(٢٧) الجابري، شعار تاريخية القرآن، مقال منشور في موقعه على الشبكة.

(٢٨) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ٤٨. وينظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ١: ٦.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

لتلك النصوص أن تتجاوز عصرها المناسب لثقافته، فينفتح العصر الحاضر على كل جديد بلا تحفظ. (٢٩)

دـــوحيث أن من عقبات القراءة الحرة التي يقرأ بها هؤلاء النصـــوص الدينية هو ما اســـتقر من قداســـتها، فإن "التاريخية" حاولت نزع القداسة عنها لتهيئتها لتلك القراءة المنفلتة.(٣٠)

المطلب الثاني: التاريخية والنص الشرعي

النصـوص الشـرعية هي ذاتها المقصـودة بالتاريخية، لا الفهوم حولها فحسـب، وإن كان ثمت فهوم متجاوزة، ففهم النبي ﷺ سيكون أحدها وليس استثناء، من هنا تكون التاريخية من أمضى الأسلحة تجاه النصوص ولا يقف أمامها أي شيء يراد تغييره أو محوه بالكلية.

يقول حسـن حنفي: "ما دامت النصـوص الدينية مفهومة في كل عصـر، بناء على حاجات العصـر فإنها تصـبح أيضًـا في اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية، وليست نصوصًا مستقلة عن التاريخ، مصدرًا للعلم، وليست هي ذاتها موضوعًا للعلم، النصـوص الدينية ذاتها نصـوص تاريخية نشـأت في ظروف اجتماعية خاصـة عرفت باسـم "أسـباب النزول" وتطورت طبقًا للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هي مصادر للشرع عرفت باسم الناسخ والمنسوخ".(٣١)

ويقول نصر حامد: "ليست النصوص الدينية نصوصًا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصـــدر الإلهي لتلك النصـــوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصـــوصًـــا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي". (٣٢) أي أن النص: "منتج ثقافي". (٣٣)

---

(٢٩) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني ٢٨، عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٤٥. وينظر: خادم حسين بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة ١٣٨ فيما نقله عن طه حسين في هذا الموضوع.

(٣٠) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مقال بعنوان "**قراءة نقدية في كتاب "حصاد السنين" وأمثلة التنوير المكبوتة**" مجلة العربي، عدد ٣٥٩، سنة ١٩٩١.

(٣١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن ١: ٧٣.

(٣٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ٩٢. وينظر: ص٨، ونقد الخطاب الديني ٢١٢.

(٣٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ٢٧. أي أنه من نتاج الواقع كما عبر في ١٢٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وهذا المعنى السابق موجود بكثرة في خطابات أصحاب هذا الفكر.(٣٤)

وإن كانت التاريخية قد حُكِّمت في النصوص الشرعية، فقد حُكِّمت وبمعيار أكبر في فهم السلف للنصوص، فالعقائد كلها تاريخية "أي: مرتبطة بلحظة تاريخية ما وبصراعات أيديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء، إنها من صنع البشر أو قل من صنع طبقة معينة من البشر: هي طبقة كبار الفقهاء والمتكلمين ورجال الدين". (٣٥)

فالإسلام: عقيدة، وشريعة، وفكرًا، وتاريخًا، ينظر له من خلال هذه التاريخية، ولا تستبعد شيئا، فالكل هو لحظة ظرف تاريخي زائل بزوال ذلك الظرف الذي لا يعني إلا مجرد مرور الزمن، إذ ما عداه هو لحظة أخرى من الاستلاب الفكري والارتهان في الحضارات الأخرى.

وهذا السابق وما سيأتي من تعداد، فإنما يذكر كبيان لحقيقة القول بالتاريخية في خطابات أصحابها، وبيان حجم القول وتقديره في ذاته.

المبحث الثاني: تاريخية السُّنَّة ومجالات تطبيقها

من خلال هذه الركيزة الأساسية "التاريخية" تم النظر لِلسُنَّة، فـ"الذي فعله النبي ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة وليس الوحيد وليس الأخير".(٣٦) كما أن فهمه ﷺ للقرآن نسبيًا. (٣٧)

وأصبح تفسير مثل قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب: ٢١ "هو اتباع منهج النبي ﷺ في تطبيق أحكام الكتاب حسب الزمان والمكان، حيث كان هو الأسوة في هذا المنهج الذي حول التعليمات الإلهية المطلقة إلى واقع موضوعي في عالم النسبية".(٣٨)

---

(٣٤) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ٤٨، وأين هو الفكر الإسلامي ٧١، عبدالرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام ٣٣١، حمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الثانية ٦٣٣، ٦٣٥.
(٣٥) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي ٧١.
(٣٦) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٤٩.
(٣٧) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٣٦، ٣٩.
(٣٨) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٦٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وأصبحت العودة حينها إلى النوذج النبوي غير سائغة -كما يعبر محمد أركون- "لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته، واندماجه في الأنماط العابرة لانتاج المعنى داخل التاريخ". (٣٩)

إذ يعتبر ما مارسه النبي ﷺ هو أحد تلك التاريخيات التي يتجاوزها المشهد لغيرها ولا يقف عندها.

تفصيلات ما يشمله القول بالتاريخية من السُّنَّة النبوية

مع أن تفاصيل الباطل لا تكاد تنضبط، فلا أقل من المقاربة بحصر كلامهم حول هذه النقطة، وإن كان اتجاه الخطاب الحداثي قد يعفي من الدخول في التفصيلات، فهو قائم على اعتبار أن الأصل في أوامر القرآن والسُّنَّة ونواهيهما، وما جاءت به الرسالة المحمدية بل الرسالة تفسها "تاريخي".(٤٠)

وإذا أُستحضر أن أبواب الإيمان وأركانه وكذا الإسلام لم تسلم من تلك النظرة في تفسيرها، فما الذي يمكن أن يبقى؟ إذ اعتبر أن النظرة القديمة للإيمان نفسه والإسلام أيضًا إنما هي نظرة تقليدية لا بد من تجاوزها إلى نظرة أخرى تاريخية. (٤١)

أما ما يشمله القول بالتاريخية من التشريعات فيمكن إجماله من مجموع كلامهم في التالي لتصور حجم ما ستطاله تلك النظرة:

الأول: الأحكام التي جاء بها النبي ﷺ ولم ترد في القرآن، هي أحكام تاريخية مرحلية. (٤٢)

الثاني: الأحكام التي جاءت في القرآن مصدرة بقوله "يا أيها النبي" فهذه إما خاصة بالنبي ﷺ، أو هي تاريخية مرحلية. (٤٣)

الثالث: أحكام الحدود والميراث

تنص قاعدتهم تحت هذا الفرع: "أن الثابت في التشريع هو (مبدأ العقوبة) أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ

(٣٩) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ٨٦. وينظر: أبو القاسم، أبستمولوجية المعرفة الكونية ٢٧٨.
(٤٠) ينظر: عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٩.
(٤١) ينظر: عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ١٢.
(٤٢) ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٢٧٢، ٥٥٢-٥٥٣. ٥٧٣، وله أيضا: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٦٣، نصر حامد النص والسلطة والحقيقة ١٧.
(٤٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٢٦.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

فموكولة لكل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه.(٤٤)

فـــ"قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى، ليس مقصودًا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة".(٤٥)

بل ليس هناك قانونا في الشـــريعة يجب تطبيقه عندم، فالحدود المنصـــوص عليها، كحد الســـرقة،(٤٦) أو رجم الزاني،(٤٧) وغيرهما يمكن إسقاطها إلى بدل آخر كالجلد أو السجن وغيرهما، ولا مانع من مساواة المرأة مع الرجل في الميراث، فليس هناك شيء له صفة الثبوت.(٤٨)

الرابع: المعاملات المالية

يكاد يهمل ما يتعلق بالمعاملات في خطابهم ولا تذكر، فكونها تاريخية مقطوع به، فهي ليســـت إلا أثرًا من مقتضـــيات الاجتماع في عصر الرسول ﷺ وفي البيئة الحجازية.(٤٩)

فالربا مثلًا، ليســـت إلا كلمة تجاوزتها اللغة في الاســـتعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصـــادية، ومحاولة تنزيلها على المعاملات البنكية المعقدة اليوم مجازفة. (٥٠)

الخامس: أحكام النكاح والعبيد والإماء

لا مهر في الزواج في خطاب بعضهم، فهو إنما شرع في السابق تمشيًا مع النظرة السائدة التي تعتبر الزواج شبيهًا بالملكية،

---

(٤٤) ينظر: أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٤٧، شحرور، دراسات إسلامية معاصرة ٢٩٤.
(٤٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ٧٠، وينظر: ٨٥.
(٤٦) الجابري، وجهة نظر ٦٠-٦١ ، عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٧٠، محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٠٣.
(٤٧) محمد شحرور، الدولة والمجتمع ٢٩٦، عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٣-٨٤.
(٤٨) محمد شحرور، ، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٥٨، ٦٠٢، الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع ٣٩، أبو زيد، نقد الخطاب الديني ٢٢٢ وما بعده، الجابري، التراث والحداثة ٥٤-٥٦ ، عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٢ -٨٣، وفي لبنات له ١٣٦، وانظر في مناقشة بعض تحليلاتهم حول الإرث د.الجيلاني، الحداثيون العرب والقرآن الكريم ٢٣٢-٢٣٦.
(٤٩) الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦١.
(٥٠) أبو زيد، نقد الخطاب الديني ٢١٣.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

فانطلاقًا من فكرة المتعة المشركة بين الزوجين فلا يلزم أحد بدفع شيء. (٥١)

أما تعدد الزوجات فقد سد بابه وأغلق طريقه، ويبقى مُلْكُ اليمين، والعبيد ما هي إلا شواهد تاريخية على أحكام كانت موجودة لظروف العصر السابق، غير أن التطور التاريخي قد أسقطها اليوم.(٥٢)

السادس: الأحكام الاجتماعية المتعلقة بالمرأة

فأحاديث منعها من السفر بلا محرم، ومنعها من تولي المناصب، وأنها فتنة، وخلقت من ضلع أعوج، لم تعد مناسبة، يقول حنفي عما ورد من أحاديث في المرأة والسلطان: "قيلت فيهما أحاديث كثيرة معظمها لا تتفق مع الواقع أو الزمن أو التاريخ حتى ولو كانت صحيحة في زمنها وعصرها". (٥٣)

السادس: العبادات (الصلاة والزكاة والصوم والحج، الجهاد).

يبدو هذا "السادس" غريبا، ولذا يتقدمه هذا السؤال: هل طبقت التاريخية على هذا النوع من العبادات؟

لم يبق مسوغ لمن أخذ بالتاريخية أن يخرج هذا النوع من العبادات، فإن أي جواب عن إخراجها يلزم مثله فيما أُدخل، فطردًا لهذه التاريخية ودفعًا للتناقض في تطبيقها، فقد صرح بعضهم بدخول هذا النوع من العبادات، حيث تمت الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد فيها، بتحويرها أو اختصارها، وأنه يستحيل فرضها اليوم بهيئتها السابقة. (٥٤)

يقول حسن حنفي: "الزمان يتغير والعبادات أيضًا تتغير، **وكان الرسول في أحاديث أخرى يتمنى أن يغير الحديث طبقًا لتغير الزمان،** فلا شيء ثابت في التشريعات نظرًا لتغير الزمان، ولذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع الأربعة وكان أيضًا الناسخ والمنسوخ". (٥٥)

ويعتبر "عبدالمجيد الشرفي" هو أكثر من أفاض في هذا الجانب، وأظهر الرؤية حيال هذه القضية بوضوح، إذ لا شيء ثابت

---

(٥١) حفيظة البصلي، مقال منشور في جريدة الشروق التونسية، نقله عنها عبدالمجيد الشرفي في كتابه "الإسلام والحداثة" ١٧٠.
(٥٢) أبو زيد، نقد الخطاب الديني ٢١٠.
(٥٣) حسن حنفي، دراسات من النقل إلى العقل ٢: ٥٣٢-٥٣٤.
(٥٤) هشام جعيط، نقلًا عن عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ٨٢-٨٣، ٨٦-٨٧.
(٥٥) حسن حنفي، من النقل إلى العقل ٢: ٥٣٥. وأشار لحديث لو استقبلت من أمري ما استدبرت..

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

في العبادات وصولا إلى الإسقاط، وليس إلا ضمير الشخص هو من يرسم له تعبده لربه.(٥٦)

المبحث الثالث: الأدلة على تاريخية السُّنَّة في خطاب الفكر المعاصر، ونتائج القول بها على السنة

تدعيمًا لما تستند عليه التاريخية من مناهج غربية، اتجه أصحاب هذا الخطاب إلى التراث ينتزعون منه تلك الدلالة، ليقدموها تراثية خالصة يرحب بها وسط التراثيين وتجد طريقًا لقبولها.

إن هذه المسألة المدعاة "التاريخية" من المسائل العظيمة في الدين، ومثلها لعظمها وخطرها لا بد وأن تكون من أهم مهمات النبي ﷺ في بيانه وتبليغه وقد بين وبلغ ما هو أقل منها شأنًا، وبالتالي فلا يمكن في مثلها إلا أن تكون ظاهرة، وأن يكون دليلها أو أدلتها صحيحة صريحة، بل يستغني بشهرتها عن تطلّب الدليل عليها، بما يعني أنها ليست محلًا للاجتهاد ومن ثم الاختلاف، يقال هذا بين يدي تلك الأدلة التراثية التي ولا شك لا تصل لهذه المنزلة.

بداية فقد استدلوا لتاريخية النصوص الشرعية بأمور ثلاثة:

الأول: الأمور العامة من مثل صلاحية الإسلام لكل زمان.

الثاني: ما استدلوا به على تاريخية القرآن من مثل خلق القرآن، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وقد تعرضت الكتب التي تناولت الطرح الحداثي في دراسة القرآن الكريم لمثلها عرضًا ومناقشة.(٥٧)

الثالث: أشياء التقطوها من السُّنَّة، وبعضها من تطبيقات الصحابة.

وهذا الثالث هو الذي يعنينا في هذا البحث.

وتبقى تعليلات جانبية يعلل بها على تاريخية السُّنَّة، وذلك مثل قول بعضهم: "لم يكن النبي ﷺ يعلم حالة البشر في جميع الأزمنة والأمكنة حتى تكون أحكامه صالحة لها على الدوام".(٥٨)

---

(٥٦) الشرفي، الإسلام والحداثة ٨٠-٨٤.وينظر له: الاسلام بين الرسالة والتاريخ ٥٩، ٦١-٦٤، ٨٧، عبدالهادي عبدالرحمن، سلطة النص ١٠٩، الجابري، وجهة نظر ١٥٠-١٥١، أبو القاسم حاج، أبستمولوجية المعرفة الكونية ٩٢.

(٥٧) ينظر: الجيلاني، الحداثيون العرب ٩٩-١٠٦، د. أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم ٤٣٧، ٤٧٣، ٥١٢، ٥٣٠، د. خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ١٩٤-١٩٦.

(٥٨) الشرفي، الإسلام والحداثة ١٠٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وهذا التعليل يمكن أن يكون مقبولًا مبدئيًا لو كان صاحبه ممن لا يقول بتاريخية أحكام القرآن،(٥٩) والتي لا يمكن أن يقال فيها إن من شرّعها لم يكن يعلم حالة البشر على الدوام، كما أن التعليل السابق مبني على إنكار أن السُّنَّة وحيًا من عند الله عز وجل.

المطلب الأول: الأدلة على تاريخية السنة في خطاب الفكر المعاصر

الدليل الأول: يتكئ أصحاب الفكر المعاصر على هذه المسألة في تجنيات كثيرة على السُّنَّة النبوية، وصولا إلى المطالبة بعصر تدوين جديد يكون على أنقاض عصر التدوين السابق الذي خضع وقتها لما أملته ظروف ذلك العصر.(٦٠)

من أحد هذه التجنيات لمسألة التدوين القول "بتاريخية السُّنَّة" حيث يعلل ترك النبي ﷺ كتابة الحديث بهذه النتيجة.

يقول محمد شحرور: "فإذا كان النبي ﷺ لم يفعل ذلك بنفسه ولم يفعله الصحابة من بعده لسبب واحد، وذلك لعلمهم بأن جمعه ليس ضروريًا، وأن الحديث هو مرحلة تاريخية".(٦١)

ويقول في كتابه الآخر: "ولهذا السبب بالذات أمر النبي بعدم تدوين أحاديثه، لأنها تاريخية غير أبدية".(٦٢)

كما يعتبر الشرفي أن نهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث "ينسف مشروعيته من الأساس، أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة".(٦٣)

وهو استدلال يتوارد عليه عدد منهم.(٦٤)

وبما أن سمة التناقض ملازمة للأقوال الباطلة، فقد تناقض أصحاب هذا القول مع أقوال أخرى لهم، كما أنهم يستدلون

(٥٩) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٩-٧٠، والإسلام والحداثة ٩٥، ولبنات ١٦٢.
(٦٠) الجابري، إشكاليات الفكر العربي ٤٨، التراث والحداثة ١٥٩.
(٦١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٤٧.
(٦٢) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٥٥، وانظر له: الدولة والمجتمع ٢٩٧.
(٦٣) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بن الرسالة والتاريخ ١٧٦-١٧٧.
(٦٤) ينظر: عبدالجواد ياسين، السلطة في الإسلام ٢٣٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

أحيانًا بما هو دليل عليهم.

فمحمد شحرور مثلًا، وهو يستدل على تاريخية السُّنَّة بالنهي عن الكتابة يحتج مطلقًا بقسم من الأحاديث يُطلق عليها "أحاديث الأصـــول" وهي الأحاديث الواردة في "العبادات والحدود والغيبيات" فهو يرى أنها غير تاريخية، مع أن الكل داخل تحت ترك النبي ﷺ تدوين السُّنَّة.

كما يجعل شحرور كل خطاب قرآني يبتدئ بـــ"يا أيها النبي" هو خطاب تاريخي،(٦٥) مع أن القرآن قد دوّن لحظة نزوله، فتنفك جهة الربط بين العلة والمعلول.

وحاصل استدلالهم على مسألة التاريخية مبني على مقدمتين:

أن النبي ﷺ قد نهى عن كتابة الحديث أو لم يأمر به، وأن النهي عن كتابته يدل على عدم إرادة التشريع، وبالتالي فالحديث تاريخي ليس بحجة.

وهم يحتاجون أولًا إلى إثبات المقدمة الأولى، أي أن النبي ﷺ قد نهى في حديث عن الكتابة، مع أنهم لا يستطيعون إثبات حديث واحد بالمنهج الخاص بهم، لعدم وجوده أصلا.

والمقدمة الثانية، ليست بصحيحة، فلا يلزم من النهي عن الكتابة نفي المشروعية، ويدل عليه أمور:

أ-إقرارات أصحاب الدعوى نفسها، فالشرفي يقرر أن الصحابة قد التزموا عدم كتابة الحديث،(٦٦) مع أن الصحابة قد تواتر عنهم الاحتجاج بالحديث بعد النبي ﷺ وتواصوا على الاحتجاج به بينهم، وأوصوا به من بعدهم.

واحتجاج الصحابة بالحديث مشهور عنهم ومعلوم بالضرورة، وهو أكثر طرقًا وأثبت صحة وأوضح معنى من الحديث في النهي عن الكتابة.(٦٧)

فقد ذكر الإمام الشافعي وغيره أن الصحابة قبلوا خبر الواحد عن النبي ﷺ وأثبتوه سنة تركوا من أجلها أقوالهم وعابوا على

(٦٥) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٢٦.
(٦٦) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بن الرسالة والتاريخ ١٧٧.
(٦٧) هذه المسألة أكبر من أن تحتاج إلى إحالة على كتاب، لكن ينظر مثلا: محمد عجاج الخطيب، السُّنَّة قبل التدوين (٨٠-٩١) مبحث في اقتداء الصحابة والتابعين بالرسول ﷺ.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

من خالفها، وكذا "صنع ذلك الذين بعد التابعين المتقدمين مثل ابن شهاب، ويحيى بن سعيد، وعمرو بن دينار وغيرهم، والذين لقيناهم، كلهم يثبت خبر واحد عن واحد عن النبي ﷺ ويجعله سنة حمد من تبعها، وعاب من خالفها... فمن فارق هذا المذهب كان عندنا مفارق سبيل أصحاب رسول الله وأهل العلم بعدهم إلى اليوم، وكان من أهل الجهالة". (٦٨)

ويقول الطوفي(٦٩): "لا خلاف بين الأمة أن الصحابة لم يتركوا سنة النبي ﷺ حتى إن ابن عمر كان يضع قدمه موضعَ قدم رسول الله ﷺ مبالغة في الاتباع.. ومن المعلوم بالضرورة من حال التابعين أنهم لم يعدلوا عن سنة النبي ﷺ وأصحابه..".(٧٠)

ولا يمكن لباحث أن يجمع بين إثبات حديث النهي عن الكتابة وإنكار الأحاديث الواردة عن الصحابة في الاحتجاج بالسُّنَّة.

ب–النهي عن الكتابة _لو قُدّر_ لا ينفي مشروعية الأخذ بالسُّنَّة، فإن الذي يقابل نفي المشروعية هو النهي عن التحديث لا الكتابة، وقد جاء الأذن بالتحديث في الشطر الأخير من الحديث الذي جاء فيه النهي عن الكتابة، فلفظ حديث النهي _وهو حديث أبي سعيد الْخُدْرِيِّ ﷺ_: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار".

بل أمر النبي ﷺ بحفظ حديثه، فقال في بعض ما حدّث به: "احْفَظُوهُ وَأَخْبِرُوا بِهِ مِنْ وَرَائِكُمْ". (٧١)

ج–حديث أبي سعيد الْخُدْرِيِّ ﷺ السابق هو من أصح الأحاديث في النهي عن الكتابة، وقد كان صحابيه يأمر أصحابه من التابعين بحفظ الحديث عن النبي ﷺ، ويحثهم على مذاكرته لكيلا يُنْسى،(٧٢) وفهم راوي الحديث الذي لم يخالفه فيه أحد

(٦٨) الشافعي، اختلاف الحديث ٨: ٥٩٢ (ملحق بالأم)
(٦٩) نجم الدين سليمان الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ١٩١.
(٧٠) نجم الدين سليمان الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ١٩١.
(٧١) البخاري، الصحيح برقم: ٨٧، مسلم، الصحيح برقم: ١٧. وقد بوب عليه الإمام البخاري بقوله:"باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد القيس على أن يحفظوا الإيمان والعلم ويخبروا من وراءهم".
(٧٢) أبو سعيد الْخُدْرِيِّ –وهو أحد الثلاثة الذين روي عنهم النهي عن الكتابة، وكان يقول: كان رسول الله ﷺ يحدثنا فنحفظ، فاحفظوا كما كنا نحفظ عن نبيكم ﷺ. وكان يأمرهم بمذاكرة الحديث ليحفظ. انظر: تقييد العلم للخطيب ٣٦ وما بعده. وقد ذكر الحاكم في " معرفة علوم الحديث " في النوع الثالث والثلاثين من علوم الحديث ١٤٠ " المذاكرة " وساق فيه عن الصحابة ومن بعدهم الحث على مذاكرة الحديث ومراجعته كي لا ينسى.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

من الأمة أحق بإبطال ما سواه.

بل إن مثل أبي سعيد ﷺ ممن ورد عنهم النهي عن الكتابة، قد جاء عنهم الإذن فيها.(٧٣)

وهكذا استمرت الكتابة والإذن فيها بعد عصر الصحابة، وتوسع الأمر في عصر التابعين عما عليه قبل.

وما ادعاه "الشرقي" على أهل العصر الأول "الصحابة" أنهم لم يكتبوا الحديث، دعوى يكذبها شاهد الحال، فقد كتب عدد من الصحابة ووجدت عدد من الصحف مكتوبة على وقتهم، كما ورد عن بعضهم الإذن بالكتابة.(٧٤)

---

(٧٣) ذكر الخطيب في تقييد العلم في القسم الأول منه ٢٩-٣٥ ما يتعلق بكراهية الكتابة، ونقل النهي عن ثلاثة من الصحابة عن النبي ﷺ (أبو سعيد الخُدْرِيّ، وأبو هريرة، وزيد بن ثابت) فجاء عن أبي سعيد الخُدْرِيّ ﷺ أنه قال: "ما كنا نكتب شيئًا غير القرآن والتشهد". أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم: ٣٠٠٨، والخطيب في تقييد العلم ٩٣. ويشهد له ما جاء عن ابن مسعود ﷺ قال: ما كنا نكتب على عهد رسول الله ﷺ إلا الاستخارة والتشهد. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم: ٣٠٢٣ من طريق الضحاك عن ابن مسعود. وجاء عن أبي هريرة ﷺ إقراره عبدالله بن عمرو الكتابة ولم ينكره عليه، كما في الحديث الذي أخرجه البخاري وقد تقدم. وجاء عنه أيضًا إقراره لمن كتب حديثه كما أخرجه أبو خيثمة في كتاب العلم ٣٢، والبيهقي، المدخل ٢: ٢٤٣، والخطيب في التقييد ١٠١. وجاء عن زيد بن ثابت إذنه بالكتابة، فأخرج البيهقي في المدخل ٢: ٢٤٥، والخطيب في تقييد العلم ١٠١ عن كثير بن أفلح قال: كنا نكتب عند زيد بن ثابت ﷺ. وإسناده صحيح. وقد علق الخطيب البغدادي في تقييد العلم ٩٣-٩٤ على قول ابن مسعود بقوله: "قلت وأبو سعيد هو الذي روي عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لا تكتبوا عني سوى القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحه" ثم هو يخير أنهم كانوا يكتبون القرآن والتشهد، وفي ذلك دليل أن النهي عن كتب ما سوى القرآن إنما كان على الوجه الذي بيناه من أن يضاهي بكتاب الله تعالى غيره وأن يشتغل عن القرآن بسواه، فلما أمن ذلك ودعت الحاجة إلى كتب العلم لم يكره كتبه كما لم تكره الصحابة كتب التشهد، ولا فرق بين التشهد وبين غيره من العلوم في أن الجميع ليس بقرآن، ولن يكون كتب الصحابة ما كتبوه من العلم وأمروا بكتبه إلا احتياطًا كما كان كراهتهم لكتبه احتياطًا، والله أعلم".

(٧٤) بوّبَ الإمام البخاري في صحيحه "باب كتابة العلم" وذكر فيه أحاديث منها: أ- برقم (١١١) عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي بن أبي طالب هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قال: قلت فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر. وفي موضع آخر برقم (١٨٧٠): عن علي ﷺ قال: ما عندنا شيء إلا كتاب الله وهذه الصحيفة عن النبي ﷺ "المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا من أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل. وقال: ذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل، ومن تولى قومًا بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل". وأخرجه مسلم في الصحيح برقم: ١٣٧٠.

ب-حديث أبي هريرة أيضًا (برقم ١١٣) في قصته مع عبدالله بن عمرو، قال أبو هريرة: ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثًا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب. ج- عن ثمامة قال: "حدثني أنس أن أبا بكر كتب له فرائض الصدقة الذي سَنَّهُ رسول الله ﷺ" أخرجه البخاري في الصحيح برقم (١٤٤٨) ، والخطيب في تقييد العلم ٨٧. د-"الصحيفة الصادقة" وكانت لعبدالله بن عمرو وكان

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

ولما لم يكن ثمة مجال لإنكار كتابات التابعين للحديث بعد محاولة إنكار كتابات الصحابة، ادعى دعوى أكبر من أختها، فزعم أن تلك الكتابات زمن التابعين كانت قلة قليلة، وإنها كانت للتبرك، ولهم خاصة لم يسعوا لنشرها.

والواقع يشهد بخلاف تلك الدعوى في جميعها، فقد سعوا لنشرها بدلالة وصول الأحاديث لمن بعدهم من طريقهم، بل لقد تشكل بسبب الحديث مدارس وأصحاب: "أصحاب ابن مسعود، أصحاب ابن عباس، أصحاب ابن المسيب..." وقامت مدارس فقهية على الأحاديث عملًا بمضمونها، فاختص كل صحابي وتابعي من رواة الحديث، بأصحاب يأخذون عنه الحديث والفقه فيه.

د- كما تعلقوا بأحاديث النهي عن الكتابة ، مستنبطين منها إرادة معنى التاريخية، ويتركون الأحاديث الواردة في الإذن بالكتابة بلا معنى يحملونها عليه، فجريًا على منطقهم يقال: إن كان النهي عن الكتابة يدل على عدم إرادة أن يكون الحديث حجة، فالإذن في الكتابة يدل على حجية السُّنَّة.(٧٥)

هـ- ومما يدل أيضًا على أن النهي عن الكتابة لا يعني عدم الحجية، أن القول بكراهة كتابة الحديث قد استمر بعد الصحابة،(٧٦) أي قد استمر النهي إلى الجيل الذي يقول عنه الشرفي: "وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه".(٧٧)

يسميها بذلك، تمييزًا لها عما كان عن بني إسرائيل. الدارمي في السنن ١: ١٢٦-١٢٧، المحدث الفاصل للرامهرمزي ٣٦٧، الخطيب، تقييد العلم ٨٤.

(٧٥) من أحاديث الإذن بالكتابة ووجود الصحف المكتوبة على زمن الصحابة: حديث أبي هريرة في خطبة النبي ﷺ يوم الفتح وفيه: فجاء رجل من أهل اليمن فقال اكتب لي يا رسول الله (أي ما سمع من الخطبة) فقال: اكتبوا لأبي فلان. أخرجه البخاري في الصحيح برقم ١١٢ وحديث أبي هريرة أيضًا عند البخاري في الصحيح برقم ١١٣ في قصته مع عبدالله بن عمرو، قال أبو هريرة: ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثًا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب. فقد أورد ابن حجر في فتح الباري ١: ٣٩٣ روايات أخرى للحديث فيها إذن النبي ﷺ لعبدالله في الكتابة، وحسن إسنادها. انظر هذه الروايات بتوسع في المدخل للبيهقي ٢: ٢٢٧-٢٣٣.

(٧٦) خصص الخطيب الفصل الثالث من القسم الأول من كتابه تقييد العلم ٤٥-٤٨ في نقل الكراهة عن طبقة التابعين، وفي ثنايا الكتاب وغيره من المصادر نقل الكراهة أيضًا عن بعض تابعي التابعين، كمعمر بن راشد (ت١٥٤هـ): أخرجه عنه عبدالرزاق في المصنف ١١: ٢٥٩، والخطيب في تقييد العلم ١١٠، والرامهرمزي في المحدث الفاصل ٣٧٣، والبيهقي في المدخل ٢: ٢٤٩. يقول إبراهيم النخعي: كانوا يكرهون الكتاب. ينظر: أبو خيثمة، العلم ٣٦.

(٧٧) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بن الرسالة والتاريخ ١٧٧.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

أما من احتج منهم بفعل عمر بن الخطاب ﷺ حين استشار الناس في تدوين السُّنَّة، ثم ترك أمر تدوينها،(٧٨) فقد جاء عن عمر ﷺ أنه أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهرًا، ثم أصبح وقد عزم الله له، فقال: "إني كنت أردت أن أكتب السنن وإني ذكرت قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتبًا، فأكبُّوا عليها، وتركوا كتاب الله تعالى، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا".(٧٩)

فهذا الأثر إن صح عن عمر، فإن استشارة عمر للصحابة وإشارتهم عليه أن يكتب السنن، يدل دلالة قاطعة أن ما فهمه هؤلاء من حديث النهي عن الكتابة ليس بمستقيم، إذ لم تمنع تلك الأحاديث من استشارة عمر الناس ولا من مشورة الصحابة له أن يكتب السُّنَّة، فلا هو الذي فهم من أحاديث النهي تاريخية السُّنَّة، ولا اعترض الصحابة عليه بها، وإنما كان المانع الذي منعه أمر آخر.

والموضع الذي كان فيه عمر بن الخطاب ﷺ، والإعلان عن عزمه في تدوين السُّنَّة، واستشارة الصحابة، ومكثه شهرًا يستخير في ذلك، يقطع على كل من يريد فتح باب احتمال أن أحاديث النهي قد تكون غابت عنهم، نعم قد يفتح باب احتمال كبير أنه لا وجود لتلك الأحاديث، وهو احتمال يقوض استدلالهم من أصله إن ذهبوا إليه.

كما أن إرادة عمر ﷺ تدوين السُّنَّة، أي جمع المكتوب منها- كما جمع القرآن ودُوِّن-، دليل على وجود الكتابة وإقرارها، والمكتوب من الحديث في الصحف والنسخ الخطية مشهور على عهد الصحابة.

---

(٧٨) انظر: عبدالجواد ياسين، السلطة في الإسلام ٢٣٨.

(٧٩) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ١١: ٢٥٧ – ٢٥٨، الهروي، ذم الكلام ٣: ٢٤٧ برقم ٥٧، والخطيب في تقييد العلم ٤٩، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم ١: ٢٧٤. من طرق عن الزهري، عن عروة بن الزبير، عن عمر بن الخطاب. ورجاله ثقات، إلا أن عروة لم يسمع من عمر. وقد ورد موصولًا في بعض طرقه عن الزهري بذكر "عبدالله بن عمر" بين عروة وعمر، غير أن إرساله أصح من وصله. وقد ورد الأثر عن عمر من طريق آخر مرسل، رواه ابن أبي خيثمة في " العلم " ١١ عن ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن يحيى بن جعدة، عن عمر. وأخرجه أيضًا: الخطيب في تقييد العلم ٥٢. ومراسيل عروة قواها بعض أهل العلم، فقد جاء عن عروة قوله: "إني لأسمع الحديث أستحسنه فما يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيقتدى به، وذلك أني أسمعه من الرجل لا أثق به قد حدث به عمن أثق به، أو أسمعه من رجل أثق به قد حدث به عمن لا أثق به فلا أحدث به". قال ابن عبدالبر تعليقًا عليه (التمهيد ١: ٣٨-٣٩): "هذا فعل أهل الورع والدين، كيف ترى في مرسل عروة بن الزبير وقد صح عنه ما ذكرنا ؟ أليس قد كفاك المؤنة ؟ ولو كان الناس على هذا المذهب كلهم لم يحتج إلى شيء مما نحن فيه". وقد روي عن أبي بكر محاولة جمع السُّنَّة، فذكر أنه جمع خمسمائة من الحديث. غير أنه لا يصح كما ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ١: ٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وكثيرا ما يخلطون بين "التدوين" الذي هو جمع لموجود في الصحف، ويأتي ثانيًا، و"الكتابة" التي هي إنشاء لمعدوم، ويأتي أولًا، ليقولوا بأن كتابة السنة قد تأخرت إلى أواخر القرن الأول أو بداية القرن الثاني، ومن ذلك قول الإمام مالك: "أول مَن دَوَّنَ العلم ابن شِهَاب".(٨٠) فالمراد جمعة في صحف واحدة لا بداية كتابة الحديث، فقد كتب الزهري وأكثر من كتابة الحديث أيام طلبه قبل أمر عمر بن عبدالعزيز، وكان مشهورًا بالكتابة. (٨١)

وقد تقدم ما يدل على وجود الصحف المكتوبة على عهد النبي ﷺ والصحابة، ومنها أيضًا "الصحيفة الصادقة" التي كانت لعبدالله بن عمرو بن العاص، وقد كان على مثلها صحائف أخرى كثيرة لصحابة آخرين. (٨٢)

الدليل الثاني: فهم الصحابة وعملهم

المتواتر عن الصحابة أنهم فهموا أن ما كان يأمرهم به النبي ﷺ أو ينهاهم عنه، وما يشرعه من حدود وعقوبات وفرائض، أنها تشريعات دائمة غير محدودة بزمن ولا مكان ولا مختصة بأشخاص.

ويدل عليه أمران:

أ-سلاسل النقل: فالنصوص الواردة عنهم هي من الكثرة الكاثرة في نقلها، والظهور البين من جهة دلالتها.

ب- سلاسل الفهم: فمذاهب التابعين ومن دونهم في فقه السُّنَّة قد اتصلت بالصحابة، فعن الصحابة أخذ التابعون، وعنهم تابعو التابعين في سلسلة لم تنقطع، وقد اهتم أهل العلم ببيان هذه السلاسل المتصلة بفقه كل واحد من الصحابة رضوا الله عليهم.(٨٣)

إن الاستدلال بفهم الصحابة جميعهم على أمر من الأمور هو من أظهر الأشياء التي لا تكاد تجد فيها اختلافًا، ويزداد الأمر وصولًا إلى القطع به حين يكون المسْتدَل عليه من الأمور العظيمة، كمسألة الاحتجاج بالسُّنَّة.

وقد اختلف أصحاب هذا الخطاب على أنفسهم، بل والشخص الواحد منهم، في نسبة القول بالتاريخية للصحابة على

(٨٠) ابن أبي خيثمة، التاريخ ٢: ٢٥٠ رقم: ٢٧٢٣.
(٨١) ينظر: عبدالرزاق، المصنف برقم: ٢٠٤٨٧، الفسوي، المعرفة والتاريخ ١: ٦٣٧.
(٨٢) ينظر: أحمد الصويان، صحائف الصحابة "الباب الثاني" ٥٧-٢١٥.
(٨٣) ابن المديني، العلل ٤٠-٤٧، البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى ١: ١٤٩-١٦٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

رأيين:

الرأي الأول: من ينسب للصحابة عدم فهمهم للتاريخية وإدراكها، معتذرًا عنهم في عدم فهمها بأسوأ مما وصفهم به، فهو يرجع السبب في عدم فهمهم لها إلى ذهنيتهم ومقدرتهم العقلية القاصرة التي لم يكن بمقدورها تجاوز ظروف عصرها.

فيعتبر "حاج حمد" أن المنهج القرآني والذي يدل على تاريخية التشريع،(٨٤) لم يكن بمقدور الصحابة اكتشافه، بسبب الحالة العقلية والوعي الفكري لجيل الصحابة،(٨٥) ولم يكن بإمكان النبي ﷺ كشفه للصحابة وإيقافهم على مكنوناته، وذلك "لعدم مقدرتهم على فهمه".(٨٦) ولم يكن من مهمة النبي ﷺ تغيير الحالة العقلية لذلك المجتمع،(٨٧) ولا أن يتجاوز بوعيه واقع مرحلته وخصائصها الفكرية. (٨٨)

غير أن حاج حمد قد نقض كلامه السابق في موضع آخر، فذكر أن السُّنَّة بالنسبة للصحابة على وقتهم هي الصلة الحية ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبيتها التاريخية.(٨٩) أي أن الصحابة أدركوا تاريخية السُّنَّة.

كما أنه وإذ يحاول تعقيد فهم المنهجية القرآنية وتخلف العقل العربي عنها وقتها، فإن من الأدلة التي استدل بها حاج حمد من القرآن على تاريخية التشريع، ما أخذه من حرفية آية قرآنية، وهو أمر بمقدور العقل العربي وقتها النفاذ إليه بعقليته ووعيه لمناسبته لتلك العقلية على حد تصوير حاج حمد لتلك العقلية. (٩٠)

---

(٨٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية ٦٤٦.
(٨٥) يجعل حاج حمد للعقل العربي ملامح تكوينية، تشكل منها وعيه وأثرت في خصائص سلوكه الفكرية، وهو كثيرًا ما يصف المجتمع النبوي بالمجتمع البدوي غير القادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي. انظر: أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٣٧.
(٨٦) محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٣٢.
(٨٧) محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٣٧.
(٨٨) محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٣٨.
(٨٩) أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٣٧.
(٩٠) محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٤٦.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

كما يلزم من القول بقصور عقلية الصحابة عن فهم منهجية القرآن والتشريع حتى غابت عنهم تاريخية التشريع، ولم يكن بإمكان النبي ﷺ تفهيمهم إياها، لوازم باطلة في نفسها، ومع ذلك يلتزم بها حاج حمد، من ذلك أن الصحابة قد فهموا بعض أحكام القرآن خطأ، وتركهم النبي ﷺ يفهموا منه هذا الفهم الخاطئ.

يقول حاج حمد: "وجه الله في القرآن إلى ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جدلي موحد ومترابط، مع التعامل مع ظواهرها من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين، ولأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقًا للذهنية العربية وقتها، لم تجد الآيات والنصوص القرآنية الخاص بذلك وعيها المطلوب، بل كثيرًا ما فسرت هذه النصوص القرآنية وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي".(٩١)

كما أن النبي ﷺ وهو يراعى تلك الحالة العقلية، ولم يكن يتجاوز بوعيه وعيهم، فهو إما أن يترك من القرآن وأحكامه ما لا تقبله عقولهم ولا تصل إليه أفهامهم، أو يذكر لهم من تفسيره ما يراعي به أفهامهم وإن لم يكن معبرًا عن الحقيقة المطابقة، فيدور الأمر ما بين اتهامهم النبي ﷺ بالكتمان، أو عجزه وعيّه، أو تعمده صرف القرآن عن معناه الحق في نفسه، وأنه بلّغ أمرًا آخر لا ما نزّل إليه.

ويكرر آخر الأمر السابق نفسه، فيذكر أن معاصري دعوة النبي ﷺ لم يكونوا على استعداد على الصعيدين الفكر والاجتماعي لفهم تاريخية الإسلام، فمرامي الرسالة العميقة والأساسية كانت سابقة لعصرها، فلم يتيسر لهم سوى أدناها وأقربها لمستواهم الذهني.(٩٢)

ويرجع عدم فهمه لتاريخية التشريع أنهم "لم يتفطنوا في الأغلب إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأن ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلا بما اهتدوا إليه وطبقوه".(٩٣)

(٩١) أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٣٦٤.
(٩٢) الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٩٥.
(٩٣) الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٧.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

غير أنه ناقض نفسه حين استدل على تاريخية السُّنَّة بنهي النبي ﷺ عن الكتابة والتزام الصحابة بذلك، (٩٤) ومن المستبعد أن يفهم هو من النهي تاريخية السُّنَّة ولا يفهم المعاصرون للنبي ﷺ منه ذلك، خاصة وأنهم معنيون بالنهي ومواجهون به.

وما اعتذر به عنهم يبين أنه غير ممسك بمناط المسألة، فإن الذي سيُفْتَقد بسبب ظروف عصرهم هو تطبيق التاريخية عمليًا لا فهمها، ولم يأت عن الصحابة من جهة الفهم من يقول بالتاريخية.

على أن بعض ما يستدل به أصحاب الخطاب على التاريخية كأسباب النزول والنسخ قد عايشهما الصحابة ولم يفهموا من خلالهما التاريخية في التشـــريع، مما يدل أن عدم القول بالتاريخية ليس لظروفهم أو عقليتهم وإنما لبطلانه في نفســـه، وهو البطلان الذي يعسر حصر أدلته من القرآن والسنة والعقل، مع ما فيه من اتهام النبي ﷺ في التبليغ.

وأصل قول هؤلاء بتجهيل الصحابة في فهم الرسالة لقصورهم العقلي، وعدم إمكانية النبي ﷺ تفهيمهم إياها، قول قديم لبعض المتفلسفة والمتكلمة من المنتسبين للإسلام، فقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية نصًا عن ابن سينا في هذا، وهو قوله: "ما كان يمكن موسى بن عمران مع أولئك العبرانيين ولا يمكن محمدا مع أولئك العرب الجفاة أن يبينا لهم الحقائق على ما هي عليه فإنهم كانوا يعجزون عن فهم ذلك وإن فهموه على ما هو عليه انحلت عزماتهم عن اتباعه لأنهم لا يرون فيه من العلم ما يقتضي العمل" ثم ذكر ابن تيمية أن هذا المعنى يوجد في كلام أبي حامد الغزالي وأمثاله، وفي كلام الرازي، وأنه مدار كلام الفرق الأخرى من الاتحادية الباطنية والقرامطة. (٩٥)

ثم رده شيخ الإسلام بقوله: "إن من زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق وأحسن بيانًا لها: فهذا زنديق منافق إذا أظهر الإيمان بهم باتفاق المؤمنين... وإن قال: إن الرسل كانوا أعظم علمًا وبيانًا لكن هذه الحقائق لا يمكن علمها، أو لا يمكن بيانها مطلقًا، أو يمكن الأمران للخاصة، قلنا: فحينئذٍ لا يمكنكم أنتم ما عجزت عنه الرسل من العلم والبيان، إن قلتم: لا يمكن علمها، قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم علمها بطريق الأولى، وإن قلتم: لا يمكنهم بيانها، قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم بيانها، وإن قلتم: يمكن ذلك للخاصة دون العامة، قلنا : فيمكن ذلك من الرسل للخاصة دون العامة".(٩٦)

---

(٩٤) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بن الرسالة والتاريخ ١٧٦-١٧٧.
(٩٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤: ٩٩.
(٩٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤: ١٠١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

الرأي الثاني: أن الصحابة أدركوا تاريخية الرسالة وفهموها، وقاموا بتطبيقها في جوانب مما فرضته الظروف في عصرهم، ودللوا على رأيهم بأمثلة من تطبيقات الصحابة.

فيذكر شحرور أن النبي ﷺ والصحابة أدركوا تاريخية الإسلام فإنهم "قد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي ﷺ وجابه فيها عالم من الحقيقة المكاني والزمان".(٩٧)

غير أن شحرور تناقض كعادته، فكان مؤدى كلامه في موضع آخر هو جهل الصحابة بالتاريخية، فحين كلامه عن نظريته في الحدود، وهي نظرية قائمة على التاريخية، ذكر أن السلف جهلوا هذه النظرية وأن الفضل في اكتشافها يرجع لإسحاق نيوتن! أي أن الصحابة لم يدركوها.

وممن أثبت إدراك الصحابة للتاريخية "الجابري"، وهي مرادفة في بعض تعابيره للفظ "المصلحة"، فيرى: "أن هذا المبدأ، مبدأ المصلحة، هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه".(٩٨)

ويقول: "كثيرة هي النوازل والحوادث التي كانت تعرض على النبي ﷺ من دون أن يكون قد جاءه الوحي الذي يجيب عنها، فيستشير الصحابة، فيقول بناء على خبرتهم بالأمور وعلى معرفتهم بوجه المصلحة، ويستحسن النبي ما أفتوا به ويصبح ذلك تشريعًا. وقد يأتي الوحي فيما بعد أو في الحين، لتقرير ما أفتى به الصحابة".(٩٩)

وذكر من أمثلة ذلك: موافقات عمر بن الخطاب ﷺ، وهي (ركعتي الطواف، الحجاب، وآية التحريم، وأسرى بدر).(١٠٠)

---

(٩٧) شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٤٦. وانظر: ٥٤٨، ٥٦٩.

(٩٨) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤١. والمصلحة في كلامهم ليست هي المصلحة المبحوثة في أصول الفقه، فهي واردة في مقابلة النص الشرعي القطعي في ثبوته ودلالته. وانظر: الجابري، وجهة نظر ٥٧-٦١.

(٩٩) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٣٩.

(١٠٠) أخرج البخاري في الصحيح برقم ٤٠٢: عن أنس ﷺ قال: قال عمر ﷺ وافقت ربي في ثلاث. فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى وآية الحجاب. قلت: يا رسول الله لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب. واجتمع نساء النبي ﷺ في الغيرة عليه فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجًا خيرًا منكن فنزلت هذه الآية. ولفظ مسلم في الصحيح برقم ٢٣٩٩: عن نافع عن ابن عمر قال: قال عمر: وافقت ربي في ثلاث، في مقام إبراهيم، وفي الحجاب، وفي أسارى بدر.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وهي أمثلة لا تتفق مع تنظيره السابق للمسألة، فليس في واحد من هذه الأمثلة أن النبي ﷺ أخذ بقول عمر قبل أن ينزل عليه الوحي بذلك، فضلًا عن أن يعتبره تشريعًا !

وليس في واحد من هذه الأربعة _ما عدا الأخيرة_ أن النبي ﷺ استشار أحدًا من الناس، كما أنه لا ينقل عنه ﷺ أنه كان يستشير الناس فيما يحرمه عليهم أو يحلله من الدين، وإنما كان يبلغ ما أنزل إليه.

ولم يكن النبي ﷺ أيضًا يسمع لأحد من أصحابه في الأمر يأتيه من ربه، لمصلحة يراها أحد، بل كان يحملهم على امتثال الأمر وتعظيمه، ومن ذلك ما وقع لعمر ﷺ مع النبي ﷺ في الحديبية في قصة أبي جندل.(١٠١)

مع أن المقطوع به أن المصلحة هي في النص وليست مقابل النص، وإنما يقدر الناس مصلحة متوهمة يعارض بها النص وحقيقة الأمر بخلافه، وفي ذلك يضع الصحابي سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ ﷺ المنهج في النص والمصلحة بقوله: "اتهموا الرأي، فلقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت والله ورسوله أعلم.." الحديث. (١٠٢)

الأمثلة عن الصحابة في التاريخية

يكاد ينحصر صاحب تلك الأمثلة التاريخية من الصحابة فيما يشيد به أصحاب الخطاب المعاصر في شخص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، فهو الرائد في خطابهم في تطبيق التاريخية.

يقول نصر حامد عن عمر ﷺ: "كان ببساطة يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة".(١٠٣)

ويقول الجابري بعد ذكر أمثلة عنه: "إذن كان عمر بن الخطاب _المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسُّنَّة_ قد اعتبر

---

(١٠١) حين رد النبي ﷺ أبا جندل وقد جاء مسلمًا، وكان قد كتب مع المشركين أن من جاء من المشركين للنبي ﷺ مسلمًا رده إليهم، فراجع عمر النبي ﷺ وقال له: "ألست نبي الله حقًا ؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذًا ! قال: إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري... قال: فأتيت أبا بكر فقلت: يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقًا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذا ! قال: أيها الرجل إنه لرسول الله ﷺ وليس يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله إنه على الحق.." الحديث. البخاري، الصحيح برقم ٢٧٣٠، ٢٧٣١.

(١٠٢) البخاري، الصحيح برقم: ٤١٨٩. وفي باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس حديث برقم: ٧٣٠٨ ، ومسلم في الصحيح برقم: ١٧٨٥.

(١٠٣) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ٢٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار".(١٠٤)

ويذكر شحرور أن تصرفات عمر بن الخطاب تؤكد ذلك،(١٠٥) كما يذكر أيضًا في موضع آخر أن عمر بن الخطاب ﷺ هو من تنبه لنظرية الحدود في الكتاب، والسُّنَّة، وأن فقهاء التشريع لم يدركوا ما أدركه ﷺ.(١٠٦)

ومن تلك الأمثلة التي يشار إليها في الموضوع: قطع يد السارق في عام الرمادة،(١٠٧) وترك توزيع الغنائم،(١٠٨) وترك إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة،(١٠٩) وزيادة حد شارب الخمر،(١١٠) ومنع الزواج من الكتابية.(١١١)

فكل تلك المسائل وغيرها مما يشبهها يعتبرها الجابري "من المسائل التي عمد فيها الصحابة إلى تطبيق الشريعة على أساس مراعاة الظروف وعدم التقيد بحرفية النص"،(١١٢) ومن خلال تطبيقات الصحابة تلك أصبحت "المصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع".(١١٣)

وقبل دراسة بعض هذه الأمثلة عنه ﷺ، يستحسن استيضاح موقفه من النص الشرعي، وهو الموقف الذي دائمًا ما يتم تجاهله لغرض نظرة جزئية، هؤلاء، ويفوت استيضاح ما ورد عنه.

فقد اشـــتهر عن عمر بن الخطاب وغيره من الصـــحابة التزامهم بالنص، بحثًا عنه قبل الحكم، ورجوعًا إليه بعد الحكم،

---

(١٠٤) الجابري، وجهة نظر ٦٣.
(١٠٥) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٥٤٨.
(١٠٦) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٧٩.
(١٠٧) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٨، نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ١٨، محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٧٣.
(١٠٨) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٥، ووجهة نظر ٦٣، محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٧٣.
(١٠٩) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٧، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ١٨.
(١١٠) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٩.
(١١١) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٥٠.
(١١٢) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٨.
(١١٣) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٥٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

والحث على الأخذ به وتقديمه على الرأي الذي يراه الشخص بخلاف النص.(١١٤)

ولو كان عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم ممن يعتبرون المصلحة "هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع" كما يزعم الجابري، لم يكن ثمة حاجة لبحثهم عن النص الشرعي في الواقعة، ولا الرجوع إليه وترك حكمهم الأول قبل العلم به، مع أن من القريب جدًا أنهم بنوه على المصلحة، فيكون في رجوعهم تركًا للمصلحة من أجل النص.

بل يحضر هنا عن عمر بن الخطاب ﷺ ما هو بخلاف ما يراد نسبته إليه، فقد صح قوله في الرجم –في جمع كبير من الصحابة–: "إن الله بعث محمدًا ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم

(١١٤) عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته. (الشافعي في الرسالة برقم: ١١٧٢، وأبو داود في السنن برقم: ٢٩٢٧، والترمذي في السنن برقم: ١٤١٥ وصححه، والنسائي في السنن الكبرى برقم: ٦٣٢٩، ابن ماجه في السنن برقم: ٢٦٤٢ وغيرهم). وعن طاوس أن عمر قال: اذكر الله امرءا سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئًا. فقام حمل بن مالك بن النابغة قال: كنت بين جاريتين لي –يعني ضرتين– فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينًا ميتًا فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة. فقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا، إن كدنا نقضي فيه برأينا. (الشافعي في الرسالة برقم: ١١٧٤، وأبو داود في السنن برقم: ٤٥٧٢، والنسائي في السنن الكبرى برقم: ٦٩١٥، وابن ماجه في السنن برقم: ٢٦٤١، وابن حبان في الصحيح برقم: ٦٠٢١). وقال الشافعي ص ٤٢٨: "يخبر والله أعلم أن السُّنَّة إذا كانت موجودة بأن في النفس مائة من الإبل فلا يعدو الجنين أن يكون حيًا فيكون فيه مائة من الإبل، أو ميتًا فلا شيء فيه. فلما أخبر بقضاء رسول الله فيه سلم له ولم يجعل لنفسه إلا إتباعه فيما مضى بخلافه وفيما كان رأيًا منه لم يبلغه عن رسول الله فيه شيء، فلما بلغه خلاف فعله صار إلى حكم رسول الله وترك حكم نفسه وكذلك كان في كل أمره". وأخرج الشيخان من طريق ابن شهاب، عن عبدالله ابن عامر بن ربيعة أن عمر خرج إلى الشام فلما جاء سَرْغ بلغه أن الوباء قد وقع بالشام، فأخبره عبدالرحمن بن عوف أن النبي ﷺ قال: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا". فرجع عمر من سَرْغ. (البخاري في الصحيح برقم: ٦٩٧٣، ومسلم في الصحيح برقم: ٢٢١٩). وأخرج البخاري عن عائشة قالت: لم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر. (البخاري في الصحيح برقم: ٣١٦٥، ٣١٥٧). وكتب عمر إلى شريح وقد سأله عن القضاء، فكتب إليه أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيرًا لك، والسلام عليكم. (الدارمي في السنن ١: ٦٠، والنسائي في السنن برقم: ٥٤١٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠: ١٩٦، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١: ٤٢١ برقم: ٤٤٤. وقد جاء نحو هذا القول عن جماعة من الصحابة انظر مواضع التخريج السابقة: ابن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله...". (١١٥)

وجاء عن علي ﷺ الأخذ بهذا الحكم، فروى الشعبي عن علي ﷺ حين رجم المرأة يوم الجمعة، وقال: قد رجمتها بسنة رسول الله ﷺ.(١١٦) وهو حكم مجمع عليه من الصحابة. (١١٧)

فعمر ﷺ في الأثر السابق عنه يقرر الأبدية في هذا الحكم، ويخشى على إثباته من طول الزمن، وما تنبأ به عمر قد وقع، وفي هذا يقول القاضي عياض: "قد كان ما خشي منه عمر ﷺ من تكذيب من كذب بالرجم، وأسقط فرضه من الخوارج والمبتدعة. فيحتمل أنه قال ذلك لعلم عنده من قبل النبي ﷺ، أو بصدق ظنه وفراسته، كما وافق كثيرًا من الأمور والأقضية بغير ذلك، وصادف فيها الحق، وصفه النبي ﷺ بذلك". (١١٨)

ويقول ابن حجر: "في قوله "أخشى إن طال بالناس زمان" إشارة إلى دروس العلم مع مرور الزمن، فيجد الجُهّال السبيل إلى التأويل بغير علم".(١١٩)

دراسة نموذج من الأمثلة عن الصحابة في التاريخية

ليس فيما يُستشهد به أن الصحابي ترك النص المعلوم عنده من أجل المصلحة، وما يورد من أمثلة فهي خارجة عن هذا المعنى، ودائر على معان أخرى، كعدم تحقق شرط الحكم، أو معارضة نص آخر، أو الأخذ بالنص وزيادة.

---

(١١٥) البخاري، الصحيح برقم: ٦٨٣٠ ، ومسلم، الصحيح برقم: ١٦٩١، وأحمد في المسند برقم: ٣٩١، والدارمي، السنن، وابن حبان، الصحيح برقم: ٤١٣، النسائي، الكبرى برقم: ٧١١٩-٧١٢٢، والطحاوي، شرح مشكل الآثار برقم: ٢٠٥٧، والبيهقي، السنن الكبرى برقم: ١٦٦٨٦، ١٦٦٨٧. وهذا الأثر عن عمر وما قبله لا بد وأن تثبت عند من يحتج بالآثار الأخرى عن عمر فيما نسبوه إليه، فالطريقة التي يُثْبِت بها تلك تَثْبُت بها هذه.

(١١٦) البخاري، الصحيح برقم: ٦٨١٢. وفي مستدرك الحاكم تصريح الشعبي بحضور الواقعة ومشاهدتها، فأخرج برقم: ٨٠٨٧ من طريق إسماعيل بن أبي خالد قال: سمعت الشعبي و سئل: هل رأيت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ ؟ قال: رأيته أبيض الرأس و اللحية. قيل: فهل تذكر عنه شيئًا ؟ قال: نعم، أذكر أنه جلد شراحة يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة فقال: جلدتها بكتاب الله و رجمتها بسنة رسول الله ﷺ.

(١١٧) ينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠: ٣٩٩.

(١١٨) القاضي عياض، إكمال المعلم ٥: ٢٦٤. وينظر: النووي، شرح صحيح مسلم ١١: ١٩١.

(١١٩) ابن حجر، فتح الباري ١٥: ٤٥٠ حديث رقم: ٦٨٣٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

وسأكتفي هنا بدراسة مثال واحد من تلك الأمثلة، وهو قطع يد السارق، الذي ورد في الآية القرآنية والأحاديث النبوية.

قطع يد السارق (١٢٠)

الوقوف على الروايات عن عمر في ترك القطع كافية لفهم إجرائه، وأنه لم يخرج به عن تطبيق النصوص الشرعية في القرآن والسنة، فالقطع كباقي الحدود لا يقام إلا بشروط إقامته التي دلت عليها النصوص الشرعية، وسياق الرواية تامة عن عمر في هذا تبين البعد الغائب وهو شرط إقامة الحد.

أ–أخرج مالك في "الموطأ" عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب أن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها. فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم. ثم قال عمر: أراك تجيعهم. ثم قال عمر: والله، لأغرمنك غرما يشق عليك. ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: كنت والله أمنعها من أربع مائة درهم. فقال عمر: أعطه ثماني مائة درهم. (١٢١)

وأخرجه عبدالرزاق في "المصنف" عن مَعْمَر، عن هشام، وفي لفظه: فأمر بقطعهم فمكثوا ساعة وما نرى إلا أن قد فرغ من قطعهم ثم قال عمر عليّ بهم ثم قال لعبدالرحمن: والله إني لأراك تستعملهم ثم تجيعهم وتسيء إليهم حتى لو وجدوا ما حرم الله عليهم لحل لهم.(١٢٢)

ب– وأورد ابن حزم أثرين عن عمر:

عن يحيى بن أبي كثير قال: قال عمر بن الخطاب: لاَ يُقْطَعُ فِي عِذْقٍ، وَلاَ فِي عَامِ سَنَةٍ.(١٢٣)

وعن أبان: أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب في ناقة نحرت، فقال له عمر: هل لك في ناقتين عشراوين، مرتعتين، سمينتين، بناقتك؟ فإنا لا نقطع في عام السَنَةِ. (١٢٤)

---

(١٢٠) ممن أشار إلى أن عمر بن الخطاب أوقف حد السرقة بسبب تغير الوضع الاجتماعي: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٤٨، طيب تزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢١٩، حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ٢٧ وغيرهم.

(١٢١) مالك، الموطأ ٢: ١١٧.

(١٢٢) عبدالرزاق، المصنف برقم: ١٨٩٧٨.

(١٢٣) أخرجه عبدالرزاق، المصنف برقم: ١٨٩٩٠، وابن أبي شيبة في المصنف برقم: ٢٩١٧٩.

(١٢٤) أخرجه عبدالرزاق، المصنف برقم: ١٨٩٩١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

قال ابن حزم مبينًا فقه هذه الآثار عن عمر: "من سرق من جَهْد أصابه، فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه فلا شيء عليه، وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد إلا شيئًا واحدًا ففيه فضل كثير كثوب واحد، أو لؤلؤة، أو بعير، أو نحو ذلك، فأخذه كذلك فلا شيء عليه أيضًا، لأنه يرد فضله لمن فضل عنه، لأنه لم يقدر على فضل قوته منه. فلو قدر على مقدار قوته يبلغه إلى مكان المعاش فأخذ أكثر من ذلك وهو ممكن لا يأخذه، فعليه القطع، لأنه سرق ذلك عن غير ضرورة، وإن فرضًا على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه، وهو عاص لله. قال الله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ النساء: ٢٩ وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه، وبالله تعالى التوفيق".(١٢٥)

وقد أباح القرآن للمضطر أكل المحرم من الأطعمة إبقاءً للنفس المعصومة، فمثله السرقة لدفع الضرورة، ثم يكون الضمان على السارق في ذمته أو في بيت المال كما فعل عمر ﷺ.

وفي الأثر عن عمر، أنه قد عزم على قطعهم لولا ما كان من حالهم، فلم يسقطه إلا بعد تخلف شرط إقامته، ثم إن الحد في الأثر قد سقط إلى غير بدل، مما يعني أنه من باب تخلف شرط تحقيقه لا تاريخيته.

وترك عمر للقطع في تلك الآثار عنه شبيه بترك إقامته حد الزنا على من أُكْرِهَت عليه بسبب العطش، فأخرج عبدالرزاق في "المصنف" بإسناد صحيح عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب أُتي بامرأة لقيها راع بفلاة من الأرض وهي عطشى، فاستسقته فأبى أن يسقيها إلا أن تتركه فيقع بها، فناشدته بالله فأبى، فلما بلغت جهدها أمكنته، فدرأ عنها عمر الحد بالضرورة.(١٢٦)

ففي هذه الحوادث إنما سقط الحد لتخلف شرط معتبر دلت عليه النصوص الشرعية، لا أنه أسقط التشريع في حد السرقة، تطبيقا للتاريخية.

والصور التي تدخل تحت حكم عمر، قد يستجد منها زمنيًا ما يأخذ الحكم نفسه، من صور تدخل تحت الإكراه، أو الاضطرار وغيرهما،(١٢٧) فأهل العلم نظروا في النص الذي يأمر بقطع يد السارق بجانب النصوص الأخرى، فوضعوا شروطًا للقطع.

(١٢٥) ابن حزم، المحلى: ١١: ٣٤٣.
(١٢٦) عبدالرزاق، المصنف برقم: ١٣٦٥٤.
(١٢٧) ومثله السرقة من بيت المال أو الغنيمة، وهي مسألة مبحوثة في كتب الفهاء قديمًا وقد وردت فيها الآثار عن الصحابة، ومنهم عمر بن

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

الدليل الثالث: إقرار الإسلام بأعراف وتشريعات من المجتمع العربي قبل الإسلام (الاستسلاف)

يسعى الخطاب المعاصر جاهدًا إلى إظهار أن الواقع السابق على الإسلام بـــأوضاعه السائدة كان مؤثرًا في إقرار الأحكام في الإسلام، فقد أبقى الإسلام على بعضها واستمد منها أحكامه.

فبعض أحكام الإسلام يرجع إلى شرائع سابقة، وبعضها يرجع إلى "المنظومة الاجتماعية التي كانت سائدة في فترة صدر الإســلام والتي احتفظت ببعض الأعراف والعادات الجاهلية. وإن موافقة الإســلام لبعض عناصــر المنظومة يعكس مدى تأثره بالوضع الاجتماعي القائم".(١٢٨)

ولأجل هذا الاستمداد الإسلامي لتشريعات سابقة، يعبر بعضهم عن النص القرآني والحديثي بأنه نص فرعي، أي أنه متأثر بنصوص قبله. (١٢٩)

بل يعتبر "حاج حمد" أن هذا الاستسلاف ظاهرة في كل الحضارات فليس خاصًا بالإسلام كدين، فالحضارة العمورية السابقة على الديانة اليهودية قد أورثت الديانة اليهودية أشكالًا من التشريعات. (١٣٠)

وأمثلة الاستسلاف كثيرة في قائمة أصحاب هذا الخطاب.

يقول نصــر حامد وهو يتكلم عن الرق: "كان المجتمع العربي قبل الإســلام مجتمعًا قبليًا عبوديًا تجاريًا، وكانت تجارة العبيد جزءًا جوهريًا من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكامًا وتشريعات".(١٣١)

وفي معرض ذكر تعدد الزوجات والتسري، يقول الشرفي: "وهو في كل هذا لم يزد على إقرار ما كان سائدًا في البيئة العربية وفي العديد من المجتمعات التقليدية، ومنه ما لم يعد مقبولًا البتة في عصرنا مثل الضرب".(١٣٢)

وعملية التحنيك الواردة في الحديث عن النبي ﷺ من فعله، هي "أقرب إلى الطقوس الســحرية التي هي من رواســب ثقافة

الخطاب ﷺ. ينظر: ابن حزم، المحلى ١١: ٣٢٧.
(١٢٨) عبدالرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام (تقديم عبدالمجيد الشرفي) ٨٨.
(١٢٩) طيب تزيني، النص القرآني ١٥٤.
(١٣٠) أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٤٧.
(١٣١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ٢١٠. وينظر: عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ١٠٦.
(١٣٢) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المجتمع العربي في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ويبدو أنها استمرت مع الإسلام في شكل عادات وتقاليد فاعلة في سلوك المسلمين جميعًا ومنهم الرسول نفسه".(١٣٣)

ومن الأحكام التي أبقاها الإسلام من أمور الجاهلية والقدم، أشياء كثيرة في الحج، منها رجم الشياطين، والهدي،(١٣٤) ومن الأحكام أيضًا تفضيل الذكر على الأنثى في العقيقة، (١٣٥) بل ومن الأحكام ما هو من بقايا أديان سابقة مثل الرق، والرجم، والقتل، فهي تشريعات يهودية.(١٣٦) بل طال ذلك أبواب في الإيمان والعقيدة. (١٣٧)

ومع خلطهم بين ما يصح وما لا يصح سندا من قائمة ما يطول من الأمثلة السابقة وغيرها، فإن أصل القضية "الاستسلاف" راجعة لوحدة المصدر التشريعي الإلهي، فهو تشريع لما أراد الله أن يُتعبّد به مما هو من خصائص ألوهيته، وتشريع ما يصلح الناس مما قد يتفق فيه الأنبياء ويتكرر، وهو أمر ليس فيه إلا محض التسليم لله، والقيام بحق العبودية.

وما يشار إليه أنه من أوضاع الجاهلية والعرب قبل الإسلام كالحج وسائر أعماله وغيره، فإنما هو مما بقي أصله في العرب من ملة إبراهيم عليه السلام، فأعاد النبي ﷺ ما بدّل منه إلى الحنفية السمحة.

الدليل الرابع: الأحكام غير القابلة للتطبيق

عدم قبول الحكم للتطبيق فيه دلالة حداثية على تاريخية السُّنَّة، والمثال الذي يذكر هنا، هو واحد في باب الفرائض (المواريث): وهو "العول".

ويُعرّف العول بأنه: الزيادة في مجموع السهام المفروضة، ومقابله نقص في أنصباء الورثة.(١٣٨)

فحين لا تستكمل التركة نصيب كل صاحب فرض مستحق، تعول المسألة، ويدخل النقص على جميعهم.

---

(١٣٣) عبدالرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام (تقديم عبدالمجيد الشرفي) ٦٩. وحين أراد الاستشهاد على وجود التحنيك في عرب الجاهلية ذكر قصة لعبدالمطلب حين ولادة النبي ﷺ وليس فيها إلا التعويذ ! وقد ورد الخبر في عدة مصادر من السيرة وليس فيه ذكر التحنيك.
(١٣٤) الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٦٥.
(١٣٥) عبدالرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام (تقديم عبدالمجيد الشرفي) ٨٨.
(١٣٦) حسن حنفي، من النقل إلى العقل ٢: ٦٧، أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية ٦٤٧.
(١٣٧) ينظر: عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٣٠، ٤٥، ٨٦.
(١٣٨) إبراهيم بن عبدالله الفرضي، العذب الفائض شرح عمدة الفارض ١: ١٦٠، عبدالكريم اللاحم، الفرائض ٢٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

المسألة السابقة دالة عند بعضهم على أن من الأحكام الصريحة في القرآن ما هو وارد لفض مشكل قائم زمن الوحي ولتوجيه المسلمين نحو الحلول العادلة، لا أنه حكم يتعين تطبيقه حرفيًا "إذ المفروض لو كان المراد الإلهي إلزام المسلمين بأحكام قارة لا تتغير أن تكون هذه الأحكام قابلة للتطبيق في جميع الحالات بدون استثناء، وأن يكون نصيب كل واحد من الورثة نصيبًا لا يلحقه النقص مهما كانت قيمة الموروث وطبيعته ومهما كان عدد المستحقين، بينما يمتنع إيفاء كل مستحق ما نصت عليه آيات المواريث امتناعًا طفيفًا أحيانًا وامتناعًا بالغًا أحيانًا أخرى".(١٣٩)

إن الحكم في مسألة "العول" هو اجتهاد من الصحابة، فليس حكمًا إلهيًا منصوصًا عليه كما يغالط.

فأول مسألة عالت إنما كانت في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، فكان رأيه وجماعة من الصحابة إدخال النقص على المستحقين، يعني القول بالعول، وكان من رأي آخرين كابن عباس هو عدم القول بالعول.

يقول ابن عباس ﷺ: "أَحْصَى الله رَمْلَ عَالِجٍ ولم يحص هذا، ما بَال في مَالٍ نِصْفًا وَثُلُثان وَنِصْف". يعني أن الفريضة لا تعول. (١٤٠)

وفي لفظ آخر عنه: "أَتَرَوْنَ الَّذِي أَحْصَى رَمْلَ عَالِجٍ عَدَدًا جَعَلَ فِي مَالٍ نِصْفًا وَثُلُثًا وَرُبُعًا؟ إِنَّمَا هُوَ نِصْفَانِ، وَثَلاَثَةُ أَثْلاَثٍ، وَأَرْبَعَةُ أَرْبَاعٍ". (١٤١)

وكان مذهب ابن عباس في حل هذه المعضلة هو بتقديم من قدمه الله.

يقول ﷺ: "أَوَّلُ مَنْ أَعَالَ الْفَرَائِضَ عُمَرُ ﷺ، وَايْمُ اللهِ لَوْ قَدَّمَ مَنْ قَدَّمَ اللَّهُ وَأَخَّرَ مَنْ أَخَّرَ اللَّهُ مَا عَالَتْ فَرِيضَةٌ. فَقِيلَ لَهُ: وَأَيُّهَا قَدَّمَ اللَّهُ وَأَيُّهَا أَخَّرَ ؟ فَقال: كُلُّ فَرِيضَةٍ لَمْ يُهْبِطْهَا اللَّهُ ﷻ عَنْ فَرِيضَةٍ إِلاَّ إِلَى فَرِيضَةٍ فَهَذَا مَا قَدَّمَ اللَّهُ ﷻ، وَكُلُّ فَرِيضَةٍ إِذَا زَالَتْ عَنْ فَرْضِهَا لَمْ يَكُنْ لَهَا إِلاَّ مَا بَقِيَ فَتِلْكَ الَّتِي أَخَّرَ اللَّهُ ﷻ كَالزَّوْجِ وَالزَّوْجَةِ وَالأُمِّ، وَالَّذِي أَخَّرَ كَالأَخَوَاتِ وَالْبَنَاتِ، فَإِذَا اجْتَمَعَ مَنْ قَدَّمَ اللَّهُ ﷻ وَمَنْ أَخَّرَ بُدِئَ بِمَنْ قَدَّمَ فَأُعْطِيَ حَقَّهُ كَامِلًا فَإِنْ بَقِيَ شَيْءٌ كَانَ لِمَنْ أَخَّرَ، وَإِنْ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ فَلاَ شَيْءَ

(١٣٩) عبدالمجيد الشرفي، لبنات ١٣٦-١٣٧. وانظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ٨٢.
(١٤٠) عبدالرزاق، المصنف برقم: ١٩٠٢٢. وإسناده صحيح.
(١٤١) سعيد بن منصور، السنن برقم: ٣٦.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

لَهُ". (١٤٢)

فالعول اجتهاد من الصحابة، وليس نصًا في القرآن أو السنة النبوية، كما أنه يمكن حل تقسيم الميراث بدون القول به، كما هو رأي ابن عباس ومن وافقه.

المطلب الثاني: نتائج القول بتاريخية السُّنَّة

إن النظرة التاريخية لأحكام الإسلام التشريعية قد أدت إلى أمور يصرّح أصحابها بها، وهي لازمة لكل من سكت عنها، فمن ذلك:

أ_ إلغاء السُّنَّة من أساسها كمصدر تشريع ومعرفة.

وهو ما يصرح به أصحاب هذا الخطاب، فيقول حنفي: "من الطبيعي قديمًا أن يحدث ذلك فكان الوحي هو مصدر المعرفة والعلم. ولما تغير الوضع الآن وأصبح الواقع هو مصدر المعرفة وأصبح التحليل الكمي للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط لزم الانتقال من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد، والانتقال من الفكر إلى الواقع، ومن الوحي إلى الطبيعة، ومن الأصل إلى الفرع، ومن المبدأ إلى الشعار، إلى حياة الناس وواقعهم التاريخي". (١٤٣)

وفي ضوء "التاريخية" لا بتقى حاجة للحديث، وإنما يأتي الاهتمام به حين لا يؤخذ بالتاريخية، ويظل من ينعتنوهم بـ"تيار النقل" من هو "بحاجة ماسة وملحة لكل كلمة قالها النبي ﷺ والصحابة".(١٤٤) فالتاريخية قد جمدّت السُّنَّة واستبدلتها بأخرى، وهذا الآخر لا يعني في أحسن أحواله إلا أن يكون المنهج الذي اتبعه النبي ﷺ في التعامل مع ظروف عصره، وهو أن نفعل مثل ما فعل النبي ﷺ لا عين ما فعل.

فخطابهم يتردد ما بين اتخاذ السُّنَّة منهجًا للتطبيق لا منهجًا مطبقًا، وما بين الدعوة لاتباع منهجية القرآن والتي كان النبي

(١٤٢) الحاكم، المستدرك برقم: ٧٩٨٥، البيهقي، السنن برقم: ١١١٣٧. وصححه الحاكم. وينظر في بحث المسألة ومذاهب العلماء: إبراهيم بن عبدالله الفرضي، العذب الفائض شرح عمدة الفارض١: ١٦٣-١٦٤، عبدالله الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية ١٦١-١٦٣، عبدالكريم اللاحم، الفرائض ٢٦-٣٠.

(١٤٣) حسن حنفي، دراسات فلسفية ١٤٧.

(١٤٤) محمد شحرور، الكتاب والقرآن ٥٦٧.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

ﷺ متبعًا لها ولم يخرج عنها، أي الرجوع إلى القرآن وحده وبمنهج عصري.

ب- بقاء النص مفتوحًا على كل قراءة

يقول أركون: "أما المسار الثاني فيتمثل في ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين، أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق لأنهما خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ".(١٤٥)

ج-اختراع تشريع جديد

وذلك بفك اختصاص التشريع الإلهي والنبوي بإشراك آخرين فيه، وإعطائهم الحق فيه، ذلك أنه باستطاعة التاريخية نسخ الأحكام الشرعية وإسقاطها بالكلية أو استبدالها، وتشريع أحكام جديدة.

د- التشريعات الإلهية والنبوية، في حقيقتها هي تشريعات وضعية فرضها الاجتماع الإنساني وظروفه، وكما يقول "حسن حنفي" في الحدود الشرعية: "الحد هو وضع اجتماعي وليس نصًا"، (١٤٦) ومن هنا تعالت المطالبات بسن قوانين وضعية من غير نظر للنصوص الشرعية أو التعويل عليها.(١٤٧)

هـ- تسويغ الأنظمة الجاهلية القائمة واعتبار أن القوانين الوضعية هي قوانين شرعية وإن لم يعلم أصحابها، ما دام أنها مراعية المصلحة والواقع.(١٤٨)

وأدى ذلك إلى تصحيح جميع الممارسات الواقعية، وأن الناس جميعهم أصحاب التزام بالشريعة، كما أن "كل أهل الأرض يتبعون السُّنَّة النبوية ضمن هذا المفهوم في برلماناتهم بالتصويت والاستفتاء وتعديل القوانين".(١٤٩)

و- لم يعد للإسناد ونقد الحديث في ضوء التاريخية معنى كبيرًا ولا قيمة ذات بال، إذ قدرتها في قراءة النصوص تجعل بإمكانها الاستغناء عن النظر في الإسناد وإثبات الصحة أو الضعف من جهته، فمسار التاريخية "يتجاوز نقد سلاسل الحديث

---

(١٤٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢٠.
(١٤٦) حسن حنفي، الإسلام والحداثة (ندوة مواقف) ٢٣٤.
(١٤٧) ينظر: عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ١٠٠.
(١٤٨) محمد شحرور، الدولة والمجتمع ٢٩٢.
(١٤٩) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ١٥٥. وينظر له: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ٤٧٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

النبوي بالطريقة التي كانت قد رُسّخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة". (١٥٠) بل قد انتقل النظر من صحة السند إلى صحة المضمون. وأصبح المعول عليه هو الثاني ولو صح السند. (١٥١)

(١٥٠) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢٠.
(١٥١) حسن حنفي، من النقل إلى العقل ٢: ٥٣٢-٥٣٣.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

Summary

Historic Sunnah

In the discourse of contemporary thought

critical study

Prepared by:

Dr. Adel bin Saad Al-Matrafi

Associate Professor of Hadith, Department of Sunnah and its Sciences

College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University

The research talks about a central point in the origin of the discourse of contemporary thought among modernists and secularists, which is “historicism” where the Qur’an's and Prophet's texts are considered through them, so that time stops with all these texts at the time of their issuance and prevents their extension, where “historical” means that the legitimate texts were followed and controlled by the circumstances of the first era in which it was said, and since the circumstances change, these texts remain imprisoned in their first time, and they infer their claim with texts from the heritage in imitation of the inferences of the people of the heritage itself, to market that vision and find a place to accept it, and what is meant by all of this is to move the heritage from the situation. It was found through the research the corruption of their opinions and their way of proving what they strived to prove.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث أسجل هذه النتائج المستوحاة من أصل فكرة الموضوع وتفاصيله:

-تعد "التاريخية" مقولة مركزية ومبدأ لا يستغنى عنه في دراسة نصوص السنة، لما له من نتائج توصف بالمذهلة عند أصحاب الخطاب المعاصر، ونقد هذا المبدأ يقوض لبنة أساسية قام عليها هذا الفكر في تجاوز النص الشرعي وتحييده بزعمهم.

-حين يستجلب أصحاب هذا الخطاب أدلتهم من النصوص الشرعية نفسها، فلا يراد منه إلا تجزئة تلك المنظومة وضرب بعضها ببعض، لا حقيقة الاستدلال، فالباب واحد والنصوص لا تتضاد، وما كان منها مجملا، فيبينه المفسر منها.

-القول بالتاريخية يعبر في الحقيقة عن مأزق آخر يضاف إلى مآزق هذا الخطاب ولا يحل مشكلة قائمة، بل متوهمة.

-يؤول القول بالتاريخية إلى تعطيل السنة وإبطال الاحتجاج بها بطريقة تخّلص صاحب الخطاب من إنكار السنة صراحة، وهو الذي يفر منه هؤلاء محافظة على بقاء نوع من مشروعية خطابهم.

-مع الحاجة إلى التجديد وتنقية الأحاديث، والمفاهيم المغلوطة حولها، إلا أن كل ذلك يجب أن يتم بمنهجية حرة لا مأزومة.

هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلّم.

فهرست المراجع

١. أبستمولوجية المعرفة الكونية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٢. اختلاف الحديث، الإمام الشافعي، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، الطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٠٦هـ .
٣. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف النمري القرطبي، تحقيق أبي الأشبال الزهيري دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٤. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي، درا لطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م .
٥. الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م .
٦. الإسلام والحداثة، مجموعة من الحداثيين، (ندوة مواقف) دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٠ .
٧. إشكاليات الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م .
٨. أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، وجي بيس، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت .
٩. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية، د نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م .
١٠. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م .
١١. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م .
١٢. التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، د صالح الفوزان، مكتب المعارف الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ .
١٣. التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦ م .
١٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، تحقيق سعيد بن أحمد بن أعراب، توزيع مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة، الطبعة ١٣٨٧هـ .
١٥. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ .
١٦. الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د الجيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ .
١٧. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م .
١٨. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، نجم الدين سليمان عبدالقوي الطوفي، تحقيق د أيمن شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ .
١٩. درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم .
٢٠. دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، د محمد شحورو، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق .
٢١. دراسات فلسفية، د حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة .
٢٢. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م .

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

٢٣. الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت .
٢٤. السلطة في الإسلام، عبدالجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م .
٢٥. السنن، سعيد بن منصور الخراساني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية – الهند
الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ –١٩٨٢م
٢٦. السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد بن عبدالقادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ .
٢٧. السنن الكبرى، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .
٢٨. السنن، أبو داود السجستاني، تحقيق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ .
٢٩. السنن، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ .
٣٠. السنن، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبدالباقي، وكمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت .
٣١. السنن، محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة ١٣٩٥هـ .
٣٢. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤١٥هـ .
٣٣. صحائف الصحابة وتدوين السنة النبوية، أحمد الصويان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ .
٣٤. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ .
٣٥. الصحيح، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ .
٣٦. الصحيح، مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الإسلامية، استانبول، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ .
٣٧. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، د. خالد عبدالعزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ .
٣٨. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد، تحقيق د علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ .
٣٩. طقوس العبور دراسة في المصادر الفقهية، عبدالرحيم بوهاها، تقديم عبدالمجيد الشرفي، الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م .
٤٠. العذب الفائض شرح عمدة الفارض، إبراهيم بن عبدالله الفرضي، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ .
٤١. العرب والفكر التاريخي، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٨ .

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

٤٢. العلل، علي بن عبدالله بن جعفر المديني، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت .
٤٣. العلمانية مفاهيم ملتبسة، تحرير لحسن وريغ، وأشرف عبدالقادر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م .
٤٤. العلمانية والحداثة والعولمة، د عبدالوهاب المسيري، حوار سوزان حرفي، دار الفكر، ٢٠٠٩م .
٤٥. العلمانيون والقرآن الكريم، د أحمد الطعان، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ .
٤٦. الفتاوى، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد رحمهما الله، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤١٢هـ .
٤٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق سيد بن عباس الجليمي، وأيمن بن عارف الدمشقي، دار أبي حيان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ .
٤٨. الفرائض، د عبدالكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ .
٤٩. الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ .
٥٠. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م .
٥١. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر .
٥٢. الفكر العربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأوبل، ٢٠٠١م .
٥٣. فلسفة التاريخ، رأفت غنيمي، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٧م.
٥٤. القرآنيون وشبهات حول السنة، خادم حسين بخش، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ
٥٥. القرن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م .
٥٦. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق .
٥٧. تقييد العلم، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، إحياء السنة النبوية، بيروت.
٥٨. لبِنَات، عبدالمجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤م .
٥٩. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، القاضي الحسن بن عبدالرحمن الرامهرمزي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ .
٦٠. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت .
٦١. المدخل إلى السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٤)، ص ص ١٨٧٤ – ١٩١٧ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /يناير ٢٠٢٢م)

الثانية، ١٤٢٠هـ .
٦٢. المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ .
٦٣. المسند (المطبوع باسم السنن)، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المغني .
٦٤. المسند، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق حسن سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ .
٦٥. المسند، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ .
٦٦. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق محمد عوامة .
٦٧. المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ .
٦٨. معرفة علوم الحديث، الحاكم أبي عبدالله محمد النيسابوري، تحقيق السيد معظم حسين، مكتبة طبرية .
٦٩. المعرفة والتاريخ، أبو يوسف يعقوب الفسوي، تحقيق أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ .
٧٠. مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المكز الثقافي العربي، المغرب .
٧١. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيوت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م .
٧٢. من النقل إلى العقل، حسن حنفي، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ .
٧٣. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ .
٧٤. الموطأ، الإمام مالك بن أنس، رواية يحي بن يحيى الليثي، تقديم وعناية قسم الدراسات بدار الكتاب العربي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٧٥. نحن والتراث، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م .
٧٦. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م .
٧٧. النص السلطة الحقيقة، د نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م .
٧٨. النص القرآني، د طيب تزيني، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م .
٧٩. نقد الخطاب الديني، د نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م .
٨٠. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.
٨١. هموم الفكر والوطن، د حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م .
٨٢. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م .