نحو فقه جديد
السنة ودورها في الفقه الجديد*

نعمان جغيم**

عرض محتويات الكتاب

يمثّل الكتاب الذي بين أيدينا الحلقة الثانية من سلسلة "**نحو فقه جديد**" التي بدأها المؤلف بكتاب: **منطلقات ومفاهيم**، وقد اشتمل على مقدمة وقسمين:

القسم الأول بعنوان: **السنّة في الفقه السلفي**، وضمّنه المؤلف أربعة فصول:

الفصل الأول: تحدث فيه عن الأسباب التي دفعت بالسنّة إلى الصدارة، وقد استهله ببيان أن السنّة حظيت من الصحابة بمنزلة رفيعة، ولكن لم يخطر لأحد منهم أن تساوي القرآن الكريم، فضلاً عن أن تسبقه، ولكن التطورات جعلت السنة في الدرجة الأولى "حديثاً" للرسول ﷺ، وضمت في مرحلة لاحقة أحاديث الصحابة الموقوفة وفتاويهم، بل أقوال التابعين أيضا، كما أن هذه التطورات دفعت السنة بمعناها الجديد "الحديث" إلى الصدارة، وجعلتها تهيمن عملياً على القرآن، وأن تكون هي مادة الفقه الإسلامي. ويرى المؤلف أن هذا الدفع كانت خلفه أسباب ذاتية مفتعلة، منها بثّ معاوية رضي الله عنه القصّاص في المساجد ـ وعلى رأسهم كعب الأحبار ـ وظهور المنافقين، واليهود، وأعداء الإسلام، والوُضّاع الصالحين، والفقهاء، وسياسة الحكام الاستبدادية. فوُضعت أحاديث في الترغيب والترهيب، والفتن، وعذاب القبر، والجنة والنار، وأحاديث في مسائل الفقه والعقيدة، مما أثر في المسلمين تأثيراً سلبياً عميقاً كانت نتيجته التخلف والتردي الذي يشهده العالم الإسلامي منذ قرون. ومع ذلك فإن المؤلف لا ينكر وجود أسباب موضوعية أصولية وراء هذا الدفع (ص ١٠-١٤).

---

* جمال البنا: **السنّة ودورها في الفقه الجديد**، (الجزء الثاني من سلسلة: نحو فقه جديد)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

** ماجستير في الشريعة والقانون من الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، طالب دكتوراه بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

ويرى المؤلف أن هذا الاتجاه كان على نقيض ما أمر به الرسول ﷺ وسار عليه الخلفاء الراشدون من النهي عن تدوين السنّة وعن الإكثار من روايتها، والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم لأنه الأصل الذي حصّنه الله من التحريف، وزعم أن الروايات الواردة في هذا الأمر بلغت حد التواتر (ص١٦-٢١).

الفصل الثاني: خصصه لعرض اتجاهات ومواقف الفرق الإسلامية من السنّة، سواء منها المتحفظ على الأخذ بها أو المسلّم لها. فاستعرض من المتحفظين عليها: الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، وابن خلدون (مع ملاحظة أن إدخال ابن خلدون في هذا الاتجاه فيه ما فيه من التجنّي عليه، إذ النص الذي نقله عنه لا يعدو أن يكون بياناً لمنشأ الغلط عند بعض المؤرخين في نقد الروايات التاريخية لا أكثر)، والدكتور توفيق صدقي، وأحمد أمين، ومحمود أبو رية، والدكتور إسماعيل منصور. واستعرض فيه أيضاً كتابيْن من كتب المسلّمين للسنة، هما: **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم** لأبي عبد الله محمد بن الوزير اليمني، **والسنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي** للدكتور مصطفى السباعي.

أما **الفصل الثالث** فجاء بعنوان: **من التشدد إلى الترخص**، رصد فيه المؤلف انحدار معايير قبول الأحاديث النبوية من التشدد إلى الترخص. ويمثل الخلفاء الراشدون، وأبو حنيفة، والشافعي في رسالته أقطاب اتجاه التشدد بما وضعوه من ضوابط صارمة في نقد الحديث، وفرز صحيحه من سقيمه. ولكن هذا التشدد لم يمض إلى النهاية، بل انهار صرحه بدءً من القرن الرابع إلى يومنا هذا. وهنا يلاحظ اضطراب لدى المؤلف، ففي بداية الفصل عدّ الشافعي في رسالته من المتشددين في معايير قبول الحديث، وأن الترخص في قبول الحديث برز بقوة ـ حتى صار هو الغالب ـ بدءً من القرن الرابع، إلا أنه في ثنايا ذات الفصل يزعم أن الوضع في الحديث فشا في زمن الرسول ﷺ ولم يكن من الممكن التفطن له، وأن ممن اتّسم بالتساهل في قبول حديث الآحاد مالك والشافعي والثوري والبخاري ومسلم وأصحاب السنن جميعاً (ص١٣١-١٣٦)، وجلّهم كانوا قبل القرن الرابع، ولم يقع تدوين معتبر للسنة بعد هؤلاء!

ويرجع المؤلف أسباب هذا الترخص إلى عاملين: **الأول** ما اتسم به المجتمع الإسلامي ـ بدءاً من القرن الرابع ـ من غلبة الجهل، واستبداد الحكام، وانغلاق منافذ الفكر بعد سد باب الاجتهاد. **والثاني** قصور المنهج العلمي الذي وضعه المحدّثون لنقد

الحديث سواء من حيث اعتماده صحة الرواية معياراً لتقسيم الحديث، أو من حيث معايير الجرح والتعديل، أو من حيث تقسيم مراتب العلم إلى: علم يقيني ضروري، وعلم يقيني نظري، وعلم يراد به غلبة الظن، وتساهل العلماء في الأخذ بالمرتبتين الأخيرتين. ومن أبرز مظاهر هذا الترخص:

١ـ تقديم بعض الأئمة العمل بالحديث الضعيف على القياس والرأي، وقول البعض بالعمل به في الفضائل. والواقع أن كتب الفقه والزهد والتصوف تعجّ بالأحاديث الضعيفة، بل بالموضوعات وما لا أصل له أحياناً، وهو أمر يحقّ للمؤلف استنكاره؛ إذ ما كان ينبغي للفقهاء أن يُقصّروا في تحصيل ما لا بُدّ منه من زاد في علم الحديث ونقده، وما كان ينبغي أن يصل الترخّص إلى الاحتجاج بالحديث الذي بَانَ ضعفه سواء في الأحكام أو في الفضائل، ففي القرآن الكريم وصحيح السنّة غُنْية عن ذلك، وليست فضائل الأعمال أقلّ رتبة من الأحكام، فالكل دين وتعبد لله تعالى.

٢ـ إدراج مراسيل الصحابة وموقوفاتهم، وما وقف على التابعين ضمن مصطلح "الحديث" أو "الأثر" وما كان ينبغي لهم ذلك. ولكن الملاحظ هنا أننا ولو سلّمنا مع المؤلف باعتبار هذا عيباً، فهو عيب في الاصطلاح فقط، ولا مشاحّة في الاصطلاح؛ إذ على الرغم من إدراج المحدثين الكل تحت مسمى "الأثر" أو "الحديث" إلا أنهم عند التفصيل يميّزون بين المرفوع والموقوف والمقطوع، وحتى القائلين بالاحتجاج بالمراسيل لم يجعلوها في نفس مرتبة المرفوعات من حيث الحجية.

٣ـ قبول الأحاديث المرسلة وخاصة مراسيل الصحابة، وأحاديث المدلّسين. وهو اعتراض فيه حق وفيه مبالغات، فالمعلوم أن أئمة الحديث المعتبرين لم يقبلوا المراسيل ولا أحاديث المدلّسين على إطلاقها، بل بشروط وتفصيلات مذكورة في كتب علم الحديث وأصول الفقه.

الفصل الرابع: عرض فيه المؤلف بعض ما سماه "مفارقات المحدثين". واصفاً في مستهله منهج المحدثين في نقد الحديث بكونه ذاتيّ الطبيعة؛ حيث إن قواعده وفروضه تقوم على أسس فردية سواء في وضعها أو في تطبيقها. ثم أورد جملة من مفارقات المحدثين تتلخص في اختلافهم في معنى الحديث المتواتر وإمكانية وجوده، وأن معظم الأحاديث التي ادُّعي فيها التواتر ترجع إما إلى أمور غير سائغة: كمعجزات الرسول

ﷺ (شق الصدر، حنين الجذع، انشقاق القمر)، وظهور المهدي والدجال، وغيرها، أو إلى أمور غير مهمة كالجهر بالبسملة، والمسح على الخفين، وغسل الرجلين في الوضوء. وفي مقابل هذا نجد أحاديث تمثل مبدأً هاماً في حياة الناس وتماسك المجتمع قلّما تخلو من علةٍ ما طبقاً لمعايير المحدثين، ونقل في هذا المجال نقولاً كثيرةً تعكس مدى الضعف الذي خيّم على اهتمامات الفقهاء والمحدثين في عصور التقليد والجمود؛ بما أفرزته هذه العصور من استماتةٍ في الدفاع عن المذهب بكل السبل المتاحة: غثها وسمينها، والاشتغال بقضايا فرعية تكفي في حسمها كلمات أو سطور، والجدل حول الجوانب الشكلية من العلوم على حساب المضمون، وهي سمات تصحب الجمود والانحطاط العلمي عند كل الشعوب، وفي مختلف الأزمان.

القسم الثاني: أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه المؤلف لرؤيته لمنزلة السنّة في الفقه الجديد. فاستهله بمقدمة لخص فيها معالم وأسس تصوره لمكانة السنّة في الفقه الجديد:

أولها رفض كلا المنهجين المعروفين في التعامل مع السنّة: المنهج التقليدي السلفي الذي يتمسك به الفقهاء، والمنهج الداعي إلى استبعاد الحديث والاكتفاء بالقرآن والسنّة الفعلية المتواترة.

وثانيها: الجزم بأن وضع الحديث بدأ واستشرى منذ عصر الرسالة، مروراً بعصر التابعين وأئمة الحديث الذين دقّ عليهم اكتشاف ذلك، خاصة أنهم لم يتعرضوا لطبقة الصحابة بالنقد والجرح والتعديل، و لم يطالبوا بالإسناد إلا بعد الفتنة. والحقيقة أن عدم إخضاعهم طبقة الصحابة للنقد والجرح والتعديل لم يكن غفلة منهم، وإنما هو لازم نظرتهم للصحابة رضي الله عنهم، فهم نظروا إليهم نظرة ثقة وائتمان لأسباب ذكروها في كتبهم، فجعلوا الأصل في حديثهم القبول إلا ما دل دليل على خلافه، ونظر آخرون إليهم نظر ريبة واتهام فجعلوا الأصل عدم قبول حديثهم إلا ما وافق مقاييسهم في القبول. و لله في خلقه شؤون.

وثالثها: الاحتكام إلى القرآن الكريم في الحكم على الأحاديث بالصحة أو عدمها.

ورابعها: التفريق بين ما هو تشريع ملزم من السنّة وما لا يعتبر تشريعاً ملزماً.

وفي الفصل الخامس: السنّة في القرآن الكريم، استعرض المؤلف الآيات التي قرنت طاعة الرسول ﷺ بطاعة الله تعالى، والآيات التي جاءت في الإشادة بشخص الرسول ﷺ

وإلزام المسلمين ـ فضلاً عن طاعته ـ نوعاً من الأدب والسمت في مخاطبته والتعامل معه.

ثمّ بيّن أن سنة الرسول ﷺ كانت مقسمة على ثلاث دوائر: السنّة الحياتية التي تتعلق بممارسات الرسول ﷺ كأبٍ وزوجٍ وبشرٍ، والسنّة العبادية، والسنّة القيادية السياسية التي تضم مواقفه وقراراته بوصفه رئيساً للدولة. وذكر أن المسلمين لم يفرقوا بين هذه الدوائر الثلاث في العمل والالتزام فالتزموا بها جميعاً؛ لأن القرآن الكريم تحدث عن كل هذه المجالات دون تفريق (ص١٦٦-١٧١)، ولكن الفقهاء والمحدثين ركزوا في تدوينهم ونقلهم للسنة على إبرازها وكأنها فقهُ عباداتٍ فقط، من غير إبراز للسنّة الحياتية والسياسية بحكم الظروف السياسية والفكرية التي عاشوها (ص١٧٥). ومع أن السنّة السياسية والقيادية تمثل جزءاً أساسياً من السنّة إلا أن المُلْك العضوض ما كان ليسمح لها بشغل حيزها المطلوب، بل ألقى عليها ستاراً كثيفاً جعلها تنزوي لتصير محلها كتب التاريخ والسيرة. تُقْرأ كما يُقرأ تاريخ الملوك والحكام للمعرفة والاطلاع دون أن يكون فيها عنصر الإلزام أو الاستلهام والاقتداء (ص١٧٦-١٧٧). وهذه ملاحظة ـ من المؤلف ـ جديرة بالاعتبار، إذ إن إدراج مثل هذه السنن ضمن كتب السيرة والتاريخ يقلل فعلاً من عنصري الإلزام والاستلهام فيها، وعلى فقهاء العصر تدارك ذلك بإدراج هذا النوع من السنة ضمن مسائل الفقه، وإبراز مكانتها الكبيرة التي تستحقها.

ولاحظ المؤلف أن جل من تولى الخلافة بعد الإمام علي رضي الله عنه سار سيرة الاستبداد والملك الذي لا يتقيّد بسنّة ولا بقانون، وإنما اشتغل بجمع المال والتنافس على السلطة (ص١٨١-١٨٢).

وهذه فعلاً مأساة العالم الإسلامي، فعلى امتداد تاريخه الطويل وما حقّقه في فترات طويلة من ازدهار اقتصادي وفكري وتقدم حضاري دفع به إلى تصدّر العالم، إلا أن رصيده في مجال الحكم والسياسة يمثل وصْمة عارٍ في جبين المسلمين. ومن العسف تحميل الفقهاء والمحدّثين مسؤولية هذا الفساد، كما أنه ليس من الصواب إعفاؤهم كلية من هذه المسؤولية، والواقع أنها مشكلة تشابكت خيوطها وتعددت أطرافها ولا يمكن تبرئة ساحة أي فئة من فئات المجتمع، وإن تفاوتت نسبة المسؤولية من فئة إلى أخرى.

وجاء **الفصل السادس** بعنوان: **الرسول والبلاغ المبين**، ليستعرض فيه المؤلف الآيات التي تبيّن أن وظيفة الرسول ﷺ هي البلاغ والبيان؛ ذلك أن القرآن الكريم اقتصر على

ذكر الكليات الملزمة دون ذكر التفاصيل. والملفت للنظر هنا أن المؤلف يرى أن الحكمة من اقتصار القرآن على الكليات هي عدم ربط الكليات الملزمة المؤبَّدة بصور محددة يمكن أن تكون قيداً على هذه الثوابت أو عنتاً، أو تحدث عجزاً عن التلاؤم مع الأوضاع المتغيرة، والنتيجة التي يخلص إليها من إيراد هذه الحكمة أن السنّة مع كونها بياناً للقرآن الكريم إلا أن مرتبة إلزامها ليست في مرتبة الإلزام القرآني، وإلاّ لأورد القرآن نفسه هذه التفاصيل، ومن المحتمل أن الأوائل لم يتفطنوا لهذه الحكمة (ص١٩٣-١٩٤). والواقع أنه لم يقل أحد حتى من أصحاب "الفقه التقليدي" بأن السنّة في مرتبة القرآن الكريم، بل الكل متّفق على أنها في المرتبة الثانية، ولا شأن لهذا الترتيب بمسألة الإلزام، فعنصر الإلزام ناتج إما عن الإيجاب أو عن التحريم، وهذا موجود في القرآن الكريم كما هو موجود في السنّة النبوية، كما أن عنصر عدم الإلزام الناتج عن الندب والكراهة والإباحة موجود في كليهما، وكل من الوجوب والتحريم مرتبة واحدة تفيد الإلزام سواء صدر ذلك من الله تعالى أو من الرسول ﷺ أو حتى من البشر، اللهم إلا أن يكون التفريق من جهة قطعية أو ظنية الورود وهذا أمر آخر لا علاقة له بعنصر الإلزام.

ثم تعرض لدلالة النهي عن تدوين السنّة، حيث يرى أن الدافع إلى ذلك هو قصد سلب السنّة صفتي الإلزام والتأبيد بقصرها على العصر الذي وردت فيه، ثم عرض آراء جملة من العلماء حول تقسيم السنّة إلى تشريعية وغير تشريعية، بيْن مؤيد ورافض لذلك.

وختم الكتاب بفصل تناول فيه المنهج المقترح لتصفية السنّة، وهو عرضها على القرآن الكريم، ثم أورد أصناف الحديث التي سترفض بناء على تطبيق هذا المنهج، وهي:

١- الأحاديث التي جاءت عن المغيبات بدءاً من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار.

٢- الأحاديث التي جاءت بتفسير المبهمات في القرآن، وكل ما جاء عن النسخ في القرآن، أو وجود آيات أو سور ليست في المصحف، والأحاديث التي جاءت عن أسباب النزول.

٣- الأحاديث التي تخالف الأصول القرآنية كالعدل وتحديد المسؤولية الفردية.

٤- كثير من الأحاديث التي جاءت عن المرأة والزواج والطلاق.

٥- الأحاديث المتكررة عن معجزات الرسول ﷺ عدا معجزة القرآن.

٦- كل الأحاديث التي تكفل ميزة خاصة لأشخاص ـ بما في ذلك الصحابة والخلفاء الراشدين ـ، أو أماكن ـ ما عدا مكة والمدينة ـ، أو قبائل.

٧ـ الأحاديث التي تخالف الآيات العديدة في القرآن الكريم عن حرية الاعتقاد.

٨ ـ أما الأحاديث التي جاءت بما لم يأت به القرآن فنحكم عليها في ضوء القرآن: فما لا يخالف القرآن يُقبل، وما يخالفه يُستبعد.

٩ـ الأحاديث التي تنذر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتَعِد بنعيم مقيم لكل من يتلو أوراداً أو يصلي نوافل.

١٠ـ الأحاديث التي جاءت عن الأكل، والشرب، واللبس والزي، والسير، والركوب، وما إلى ذلك من شؤون الحياة الدنيا.

١١ـ الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام، وعلى الصلاة خلف كل بر وفاجر.

١٢ـ حديثين من أحاديث الميراث، هما: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولي رجل ذكر" و"واجعلوا الأخوات مع البنات عصبات".

وهكذا تُصفّى السنّة من الدخيل، وتعاد للقرآن الكريم مكانته المفقودة، ويتخلص المسلمون من أسباب الضعف والانحطاط، وتُقلع الأمة نحو رقي حضاري ومادي يخلصها مما هي فيه من تعاسة.

السنة بين القول والفعل

يرى المؤلف أن كلمة "**السنة**" إنما تعني عملاً وفعلاً، وهي بهذا المعنى بعيدة كل البعد عن كلمة "**حديث**" بُعْد الفعل عن القول، وبهذا المعنى فهمها الصحابة والخلفاء الراشدون الذين كانوا يتقصّون عمل الرسول ﷺ..." (ص١٠) واستشهد على ذلك ببعض النقول من كتب اللغة. ولكن الرجوع إلى كتب اللغة يدلنا على أن هذا المعنى ليس هو المعنى الوحيد للسنة، فقد جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي: "السنّة السيرة والطبيعة... ومِن الله حُكمه، وأمره، ونهيه".[١] وفي لسان العرب لابن منظور: "سنّة الله أحكامه وأمره ونهيه... وسنّها الله للناس: بيّنها، وسنّ الله سنّة أي بيّن طريقاً قويماً.. وقد تكرر في الحديث ذكر السنّة وما تصرّف منها، والأصل فيه الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز...".[٢] فحكم الله تعالى، وأمره، ونهيه كلها

---

١ الطاهر أحمد الزاوي، **ترتيب القاموس المحيط للفيروز آبادي**، (بيروت: دار الفكر، ط٣)، ج٢، ص٦٣٣.

٢ ابن منظور، **لسان العرب** (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر)، مادة (سنن)، ج١٧، ص٨٩.

تسمى سنّة، وهي مع ذلك أقوال وليست أفعالاً، نعم السلوك العملي يمثل معنى أساسياً من معاني السنّة، ولكن لا يصح حصر معنى السنة فيه.

وإذا كان معنى السنّة الطريقة والسيرة، فهل يمكن أن تكون طريقة الرجل وسيرته ـ التي تمثل منهجه في الحياة ـ أفعالاً من غير أقوال؟ هل سيرة الرجل وطريقته مجرد حركات صامتة أم هي مجموع تصوراته وأفكاره ومعتقداته وأفعاله؟ فهذا المجموع كله يشكل طريقة الشخص وسيرته في الحياة، والأقوال ترجمة للتصورات والأفكار والمعتقدات، ووصفٌ للأعمال التي يريد إيقاعها من قبل الأتباع ـ خاصة إذا كان هذا الشخص رسولاً ـ كما أن الأفعال تطبيق عملي للتصورات والمعتقدات والأقوال أيضاً. فكيف يمكن الفصل بين أقوال الشخص وأفعاله بقصر سنّته ــ أي طريقته ومنهجه في الحياة ـ على مجرد أفعال وحركات صامتة؟

ربما قصد المؤلف من وراء هذا إعطاء مصداقية وقوة للسنّة العملية أكثر منها للسنّة القولية. ومما لا شك فيه أن نسبة الصحة في السنّة العملية أقوى منها في السنّة القولية، ولكن مردّ ذلك لا إلى كون السنّة يراد بها السيرة والطريقة العملية فقط، بل لأن عنصر التواتر توافر فيها أكثر منه في السنة القولية.

صنف جديد من الوضّاعين

يرى المؤلف أن علماء الحديث، الذين تكبّدوا مشاقّ الرحلة في طلب الحديث، بقدر ما كشفوا بذلك عن أحاديث كانت مجهولة، أو لا يعلمها إلاّ فرد واحد فإن "العملية تعرضت لما يمليه هوى النفوس وسرائرها التي على حد تعبير الشاعر لا تعلم، وما قيل عن أن الحاجة تفتق الحيلة... هذه كلها ألقت ظلالاً على عملية البحث الملحة عن شواهد من الحديث النبوي تفصل في القضايا الجديدة، ولعلها أدت فيما انتهت إليه من افتعال أحاديث جديدة، أو على الأقل الأخذ بالحديث الضعيف عندما لا يوجد الصحيح" (ص١٣). هل يعني هذا أن علماء الحديث ـ من أمثال البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم ـ يمكن أن يمثلوا فئة من فئات الوضّاعين استجابوا لما يمليه عليهم هوى النفوس فافتعلوا أحاديث جديدة ـ أي مكذوبة ــ لتأييد مذاهبهم؟ هل يستطيع المؤلف أن يثبت لنا هذا الزعم بشواهد موضوعية أو تاريخية؟

دلالات النهي عن تدوين السنّة

من أهم القضايا التي ركز عليها المؤلف قضية نهي الرسول ﷺ عن تدوين السنّة، ونهي الخلفاء الراشدين عن الإكثار من روايتها، حيث أوردها بشيء من التفصيل في مواضع متعددة من الكتاب، وجعلها المرتكز الأساسي في التشكيك في صحة "مئات الألوف" من الأحاديث. ولن أخوض في نقاش مع المؤلف حول ما ورد من نهي، أو إذن بتدوين السنّة، وهل كان آخر الأمرين النهي أم الإذن؟ والحكمة من وراء ذلك، فمن أراد هذا فليرجع إلى الكتب التي تتحدث عن تدوين السنة وحجيتها. وإنما سأناقش هنا مدى مصداقية ما يجزم به المؤلف من آراء حول دلالات ما ورد في ذلك من روايات. ومع أن المؤلف أنكر في مواضع كثيرة من كتابه وجود أحاديث متواترة، وعاب على المحدثين ادِّعاء التواتر لبعض الأحاديث في سبيل جعلها سنداً قوياً لآرائهم ومذاهبهم، إلا أنه ادَّعى وجود ما أنكر وجوده، ووقع فيما عابه على غيره، فقد ادعى أن أحاديث النهي عن تدوين السنّة بلغت حد التواتر، وبالتالي فهي حجة قاطعة على مذهبه في دلالة النهي عن تدوين السنّة (ص١٦-١٨). ولست أدري ما موقف المؤلف من الأحاديث الكثيرة الواردة في الأمر بالتزام السنة والوعيد على هجرها أو التكذيب بها، ومن ذلك حديث المقدام بن معد يكرب: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه؛ ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه؛ وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه. وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله" (رواه أبو داود والترمذي وحسّنه)؟ أم أنها من جملة الموضوعات؟ وإذا كان الأمر كذلك فعلى أي أساس يجعل هذه موضوعةً والأولى متواترة، وكلها أحاديث آحاد؟ أليس هذا تحكُّم وإخلال بما تبنّاه المؤلف من آراء؟

وخلاصة رأي المؤلف في دلالة النهي عن تدوين السنّة أنه ﷺ إنما فعل ذلك قاصداً ألا يكون مع كتاب الله كتب أخرى، وحتى لا يبالغ المسلمون في الاهتمام بالسنّة ليصلوا بها إلى درجة القرآن، أو يطغى اهتمامهم بها على الاهتمام بالقرآن الكريم (ص١٩٩). وإلى هذا الحد يكون كلام المؤلف سليماً ومُسْتَشَفّاً من النصوص الواردة في ذلك، لكنه يمضي خطوات أبعد من هذا تتمثل فيما يأتي:

١ـ أن هذا النهي يدل على كون درجة الإلزام في السنّة أقل منها في القرآن

الكريم، وقد سبقت مناقشة هذه المقولة فلا حاجة لإعادة ذلك.

٢ـ أن من حِكَم النهي عن تدوين السنّة خشية الرسول ﷺ أن يقع فيها ـ عند تدوينها ـ التصرف البشري بالتحريف والتغيير والدس، سواء من الصحابة رضي الله عنهم سهواً ونسياناً وخطأً وتساهلاً في الفهم، أو من المنافقين واليهود كيداً وتقولاً (ص٩٣).

يفهم من هذا أن من حِكَم النهي عن تدوين السنّة عدم ثقة الرسول ﷺ في كفاءة الصحابة رضي الله عنهم في تدوين السنّة وضبطها وحسن فهمها، ومخافة الدس فيها من قبل الكائدين. ولكن المنطق يقتضي أن تكون هذه الحكمة دافعاً لنقيض ما وقع، بأن يعيّن الرسول ﷺ كتبة للسنة كما فعل مع الوحي فتحفظ في السطور ما دام صاحبها لا يأمن صحابته على حفظها في الصدور. والدس والتصرف البشري إنما يقع بعدم التدوين، لا مع التدوين. فكيف يدفع الرسول ﷺ المحذور بما هو مظنة وقوعه؟

وكما أن المؤلف فهم من أحاديث النهي حكمته هذه فإنه يمكن أن يُفهم منها نقيض ذلك، وهو أن الرسول ﷺ إنما نهى عن تدوينها مخافة الخلط بينها وبين القرآن، وثقةً منه في قدرة الصحابة على حفظها في الصدور لعوامل منها: قوة حافظتهم، واحتفالهم بكل ما يصدر عنه ﷺ، وتكررها، وطول معايشتهم للرسول ﷺ كل هذا يرسخها في أذهانهم. وأقل ما يقال في هذين التفسيرين أن كليهما مُحتمَل، فما مزيّة التفسير الذي قطع به المؤلف، وشنّع على مخالفيه تفسيرهم المناقض له؟

٣ـ أن فَصَّ حِكْمة النهي عن كتابة السنّة هو "أن الكتابة تلزم الأجيال على اختلافها في حين أن الرواية لا تلزم إلا من سمعها، ولن يطول حبل السماع ـ مهما طال ـ ما تبلغه الكتابة.." (ص٢٠٠)، ويمضي المؤلف قائلا: "الدلالة الوحيدة التي تُستخلص من هذه الوقائع أن الجميع: الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدون، والصحابة أرادوا عدم تأبيد ما جاءت به السنّة من أحكام... فكيف بمن يلحظ هذه الاعتبارات ويضعها في حسابه أن يلزم الأجيال القادمة في أربعة أركان الأرض بأحكام تأثرت إلى حدٍّ كبير بأوضاع العرب في إحدى فترات التاريخ؟ إن هذا بالطبع كان هو سبب عدم ذكر القرآن للتفاصيل ونهي الرسول عن كتابة حديثه، حتى ينتفي الإلزام قرآنا وسنة" (ص٢٠٢). فإن سأل سائل: فما موقف الأجيال التي جاءت بعد ذلك من هذه السنّة أمام ما يجدّ لهم من حوادث

تحتاج إلى أحكام؟ فجواب المؤلف: "ففي هذه الحالات يُجتهد للتوصل إلى حلول تتفق مع الثوابت القرآنية حتى وإن خالفت الأحكام السنّية التي جاء بها وحي أقل من القرآن، وفي الوقت نفسه نهى الرسول ﷺ عن تأبيدها بالتسجيل" (ص٢٠٢).

ويفهم من هذا الكلام أن القصد من النهي عن تدوين السنّة هو إماتتها تدريجيّاً مع مرور الزمن، ويلزم من ذلك أن الذين بادروا إلى جمع الحديث وتدوينه وتحويله إلى "كتابة ملزمة للأجيال على اختلافها" قد جانبوا الصواب، إن لم يكونوا قد أجرموا في حق كتاب الله بأن جعلوا معه كتباً أخرى، وفي حق الرسول ﷺ إذ نقضوا عمله، وخالفوا قصده بأن حفظوا ما أراد تضييعه!

وإذا سألنا ما المانع من تأبيد السنّة وهي صادرة عن خير المرسلين؟ فسيجيبنا المؤلف بتقسيم السنّة إلى قسمين: السنّة السياسية وهي ما يتعلق بأخلاق الرسول، وسياساته، وصدقه، ومواقفه بوصفه قائداً ورجل دولة، وهذا القسم لا يمانع المؤلف من تأبيده والأخذ به، والقسم الثاني: السنّة التي تتعلق بالأحكام، وهي التي تتفاعل مع الزمان والمكان، وتتأثر بالأوضاع، وهذا القسم ينبغي إلغاؤه، وينبغي أن يكون لكل جيل ما يناسبه من الأحكام (ص٢٠٢). ويظهر لأول وهلة أن المؤلف ينظر إلى السنّة بالمقلوب، فالسنّة "السياسية" التي تكون عادة أكثر تفاعلاً مع عوامل الزمان والمكان وتأثراً بالأوضاع هي أولى بألاّ تكون ملزمة، وأي تأثير للزمان والمكان والأوضاع على أحكام الصلاة والصيام والحج وغيرها من الأحكام؟ ولنا أن نتساءل عن المعيار الذي يعتمده المؤلف في جعل نوع من السنّة قابلاً للتأبيد والإلزام، وجعل نوع آخر غير ملزم ولا قابل للتأبيد؟

فإذا كان معيار ذلك هو مدى التفاعل مع الزمان والمكان والأوضاع، فالقسم الأول أولى بعدم الإلزام. وما زال حكام العرب والمسلمين يتذرعون في عدم الخضوع لأحكام السياسة الشرعية بضرورات الزمان والمكان والظروف المحيطة، فما وجه الإنكار عليهم إذاً في عدم التقيّد بالأسس الإسلامية للحكم؟

وإذا كان معيار ذلك هو النصوص الشرعية، فإننا لا نجد نصاً يدل على هذا، بل جاءت النصوص القرآنية بخلاف ذلك كما أثبت المؤلف نفسه في الفصل الخامس من كتابه؛ إذ أوجبت تلك النصوص طاعة الرسول ﷺ، وقرنتها بطاعة الله. ووصفته

بالقدوة، والمبلِّغ، والمبيّن. وهذه النصوص جاءت عامة من غير تخصيص، ومطلقة من غير تقييد بزمن أو جيل أو نوع.

وإذا كان معيار ذلك هو النهي عن التدوين، فالنهي كان عاماً لكل أنواع السنّة بما في ذلك السنّة "السياسية" فمن التحكّم تمييز نوع على نوع.

وإذا كان المعيار هو مجرد اجتهاد المؤلف وانتقاؤه، فأقل ما يقال فيه أنه اجتهاد فردي يتّسم بالذاتية والظنية، فبأي مزيّة يقدّم على ما استقر عليه قول جمهور المحدثين والفقهاء في شأن السنّة، مع أن ما ذهب إليه المؤلف يخالف صريح النصوص القرآنية، وما ذهب إليه الفقهاء والمحدثون "التقليديون" تسنده هذه النصوص ولو على الجملة فقط. ولِمَ يعيب المؤلف منهج المحدثين بالذاتية وعدم الموضوعية وهو واقع فيهما؟

وواضح أن دعوة المؤلف هذه لا تعتمد أي معيار موضوعي، ولا تقوم على سند معقول، وأن القول بها يهدم ويناقض ما بناه هو نفسه في الفصل الخامس من كتابه من وجوب طاعة الرسول ﷺ (انظر الصفحات ١٦٦-١٨٩). فكيف يأمر الله بطاعته ﷺ، ويجعل طاعته من طاعة الله في أكثر من ثمانية عشر موضعا (أوردها المؤلف في ص١٦٧-١٦٩)، وينص على أن مهمته إنما هي البلاغ والبيان، ثم تكون هذه الأوامر وهذه القدوة خاصة بجيل واحد محرومة منها الأجيال التالية؟ خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن هذه الأوامر لم ترد بها أحاديث يمكن أن يحكم عليها المؤلف بالوضع أو عدم الإلزام، بل هي نصوص قرآنية ومكتوبة، والمكتوب "حبله طويل ملزم لكل الأجيال" على حد تعبير المؤلف.

القطعية والظنية

ما سُميّ بالحديث المتواتر مشكوك في وجوده، ولا تقوم به حجة، والسنّة ظنية، والظني لا يمكن أن يكونَ مصدراً تقوم عليه الأحكام؛ إذ يُشترط في المصدر الذي تُبنى عليه الأحكام الشرعية أن يكون قطعيّاً، ولا قطعي إلاّ القرآن، ومن ثَمَّ فالمفترض أن تلتزم السنّة ـ بما في ذلك السنّة الفعلية ـ بالأصل القطعي ـ وهو القرآن ـ وألاّ تكون مخالفة له أو مضيفة عليه، وكل حديث يخالف القرآن يكون مردوداً لا محالة (ص٢٠٤). هذه خلاصة كلام المؤلف عن مسألة ظنية السنّة، التي دندن حولها كثيراً على أنها حجة من حجج رَفْضِها، أو على الأقل التشكيك في صحتها.

وبداية نسأل المؤلف: ما ذا تعني بالقطعية في القرآن: قطعية الثبوت أم قطعية الدلالة؟ ويقينا أن قطعية الثبوت لا دخل لها في هذا الميزان، إذ الذي يدعو إليه المؤلف هو عرض معاني السنّة على معاني القرآن، ولا دخل للثبوت والسند مطلقاً في مدى قطعية ما يفهم من النصوص، فلا يبقى إلا الدلالة. وهنا نقول: من أين للمؤلف أن يزعم أن القرآن كله قطعي الدلالة؛ إذ الواقع أن كثيراً من آيات الأحكام ظنية الدلالة، وقد اختلف فيها العلماء اختلافاً طويلاً، فأين القطعي الذي ستعرض عليه السُّنن؟ فالأمر لن يعدو عرض ظنّي على ظنّي.

وهب أننا سلمنا باعتماد العرض على القرآن الكريم المعيار الوحيد للحكم على الأحاديث، فهل سنتخلص بذلك من عنصري الذاتية والظنية؟ إننا سنجد أنفسنا أمام ثلاث حالات: هناك سنن سنتفق على موافقتها للقرآن الكريم فنقبلها، وسنن سنتفق على مخالفتها للقرآن فنرفضها، ولكن الغالب الأعم من السنن سنختلف في كونه موافقاً أو مخالفاً للقرآن، وستتعدد الأفهام، ونقع مرة أخرى في ذاتية الفهم وظنيته بشكل أوسع مما كان في المنهج "التقليدي" الذي اعتمده المحدثون. ففهم مَن سنرجح؟ وعقل مَن سنعتمد معياراً لمعرفة الرأي الأصوب؟ خاصة إذا أخذنا في الحسبان عدم وجود شيء اسمه العقل المجرد، وأننا لسنا أمام عقل واحد، بل أمام عقول تتعدد بتعدد الأشخاص، وتختلف باختلاف المشارب والعوامل المكونة لها. ألا نصير أمام فوضى لا نهاية لها حيث يصبح معها لكل واحد مذهب خاص به؟ وسيكون المخرج الوحيد هو ما اعتمده المحققون من العلماء من اعتبار العرض على القرآن الكريم معياراً من معايير الحكم على الحديث، لكن لا على أنه المعيار الوحيد، ولا بالعمومية والإطلاق الذين أظهرهما المؤلف في تطبيقه إياه.

ومن توابع مسألة القطعية والظنية قاعدة "ما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال" التي كثيراً ما استند إليها المؤلف في إسقاط العمل بالسنة، أو على الأقل بالجزء الأكبر منها (ص١٦٥). وإذا أخذنا بهذه القاعدة ـ بهذا الإطلاق ـ فإننا سوف لن نبطل العمل بالسنّة وحدها، بل كذلك بكل ما هو ظني الدلالة من القرآن الكريم؛ لأن كل ظني يتطرق إليه الاحتمال. ولن نعمل بالاجتهاد أيضاً لما يتطرق إليه من احتمالات، إذ مبناه الظن، وهكذا تتسلسل عملية الإسقاط لكل الأدلة الشرعية. ولكننا قبل ذلك نُؤْثِر البدء

بتطبيق هذه القاعدة على آراء المؤلف ذاته لنسقط اعتبارها، ونبطل الاستدلال بها جملةً وتفصيلاً؛ لأنها لا تخرج عن الظن الذي هو نَهْبٌ لمختلف الاحتمالات.

تأثير الوضع في الحديث على تقدم المسلمين

تبنّى المؤلف موقف الدكتور إسماعيل منصور في تعليله تقدم الأمة في زمن الخلفاء الراشدين بالاكتفاء بالقرآن وحده، وتخلّف الأمة في العصور التي بعدها بسبب اعتمادها على السنّة مع ما دخلها من وضع وتزييف (ص٤١). ولكن التاريخ لا يسعف أصحاب هذا الاتجاه في زعمهم هذا؛ إذ إن أزهى عصور الدولة الإسلامية وأرقاها من حيث التقدم المادي والحضاري بجميع جوانبه هو العصر العباسي، وهو ذاته العصر الذهبي لحركتي الوضع في الحديث وغربلته وتحقيقه، فأين التلازم بين الأخذ بالسنّة والتخلف؟

كما يرى المؤلف أن "آلاف الأحاديث" الموضوعة التي لم يستطع العلماء اكتشافها، والتي تدور على التفاصيل الدقيقة للعبادات والأدعية والرقائق، هي التي أوجدت النفسية النمطية للمسلم، والطابع السائد للإسلام الذي تغلب عليه الطقوسية، والعبادية، والتقليد والتبعية، والاستسلام، والسلبية، والبعد عن الفعالية والمبادءات الحية والنشطة... وقطع التواصل بين المرأة والرجل، واستنكار كل صور الفنون والآداب.. (ص١٨-٢٠). إذاً فهذا القسم من السنّة هو سبب البلاء، فلنتخلص منه لنرفع البلاء.

ولن أرد على المؤلف بالاستشهاد بالتاريخ الإسلامي في عهوده الزاهرة، ولا بأهمية العبادات و"الطقوس" والأدعية والرقاق، ولكن فقط أسأل المؤلف: ألم يشهد المجتمع العربي والإسلامي منذ الأربعينيات موجات كاسحة من الاشتراكية، والشيوعية، والرأسمالية، والوجودية، وصارت صفوة الأمة في جامعاتها ومثقفيها وساستها لا تعرف شيئاً عن السنّة، ولا تمارس شيئاً من "الطقوس" العبادية والأدعية، ولم يُكْتف بالتواصل بين الرجل والمرأة، بل وصل الأمر إلى حدّ التداخل، فهل حقق العالم الإسلامي التقدم والتحرر المرجو؟ أم أنه ارتكس وانتكس؟ ألم تنته تجربة عشرات "الرفاق" بالدروشة والإغراق في الطقوسية؟! لست أنكر الأثر السلبي الذي تركته حركة الوضع في الحديث، وإبراز جوانب من السنّة على حساب جوانب أخرى، ولا ما أفسدته كثير من الحركات الصوفية، ولكن إطلاق الكلام على هذه الصورة، وتحميل بعض الأمور ما لا تحتمله مبالغة ومغالطة، وهروب من مواجهة الواقع، فإلى متى نجعل الدين الشماعة التي نلصق بها قصورنا وخطايانا؟!

منهج علمي لدراسة السنّة

ركز المؤلف في نقده لعلم الحديث على أنه ذو طبيعة ذاتية، بمعنى أن كل فروضه وقواعده تقوم على أسس فردية اجتهادية سواء في وضعها أو في تطبيقها، وأنه ليس في هذا العلم معايير تصدق عليها صفة الموضوعية، وقد أدت الطبيعة الذاتية لهذا العلم إلى اتسّام مباحثه بالتضارب والتعدد والتنافر والاختلاف (١٣٧)، ودعا المؤلف إلى أنه ينبغي "أن ندرس هذه السنّة دراسة موضوعية منهجية، بأسلوب علمي عميق ودقيق حتى يميز فيها الخبيث من الطيب، والحق من الباطل، والصحيح من غير الصحيح... ولا شك أن هذا النقد المنهجي يجب أن يقوم على معالم واضحة وخطوات ثابتة لا تترك للأهواء ولا للآراء الفردية سبيلاً لتعبث بها" (ص٤٨). هذه دعوة مجمع عليها بين كل الاتجاهات والفرق قديماً وحديثاً، ولكن من يضع هذا المنهج ويحدد معالمه ويختمه "بختم" العلمية والدقة والعمق والتجرد عن الأهواء والآراء الفردية، ويثبت لمخالفيه اتصافه بهذه السمات فيلزمهم به؟ لقد زعم علماء الحديث أنهم أرسوا معالم هذا المنهج، وحاولوا جهدهم تطبيقه في مصنفاتهم، ولكن المؤلف ومن شايعه من دعاة هذا الاتجاه طعنوا عليهم في ذلك، ووصفوا منهجهم بالذاتية واتباع أهواء النفوس. فهل لكم أن تخرجوا لنا منهجاً بديلاً، ولكن مع حفظ حق أتباع الفريق الأول في وصفه بالذاتية والتحكم وغيرها من الأوصاف إذا لم يعجبهم، و لم يقتنعوا به كما فعلتم أنتم مع منهجهم! ويبقى السؤال الملحّ هنا: هل يُتوقع من وراء هدم منهج المحدثين وِفَاق أم شقاق على شقاق لنبقى ندور في حلقة مفرغة يهدم فيها اللاحق ما بناه السابق؟!

إن الدعوة إلى أن يعتمد علم الحديث على منهج موضوعي دقيق مثل علم الرياضيات دعوة غير معقولة أصلاً، تهمل حقيقة أن مناهج البحث في العلوم الإنسانية بجميع فروعها مناهج يستحيل تجريدها تجريداً كاملاً من عنصري الظنية والذاتية، وغاية ما يطمح إليه فيها هو تقليص هذه العوامل إلى أدنى حد ممكن لا أكثر.

نقد الحديث بين السند والمتن

إن القول بجعل نقد المتن وحده معيار الصحة ـ كما يذهب إلى ذلك المؤلف في كتابه هذا ـ فيكون المعنى هو الفيصل، وأن "هذا ما يخلصنا من إشكالية أحاديث الآحاد، وما يجيز أن يُعمل حديث لراوٍ واحد، ونستبعد حديثاً مما يقولون عنه أنّه متواتر" (ص١١٨) سيوقعنا لا محالة في قبول ما اصطُلِح على تسميته بـ "الأحاديث التي كذبت لرسول الله ﷺ لا عليه"، ما دام

معناها موافقاً لنصوص الكتاب والقواعد العامة للشريعة، وكثيرة هي، وبذلك ننسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله من الطريق الذي أردنا به استبعاد الأحاديث "المكذوبة والضعيفة"، ونقع في قصور لا يقل عن القصور الذي أردنا التخلص منه. فإن استطعنا ـ بمعيار المؤلف هذا ـ أن نستبعد آلاف الأحاديث المحكوم عليها بالصحة حسب معايير المحدثين، فسوف ندخل ضمن السنة عشرات الآلاف من الأحاديث المكذوبة والضعيفة لعدم مخالفتها نصوص الكتاب والقواعد العامة للشريعة حسب معيار المؤلف هذا.

لا يختلف اثنان في أن نقد الحديث ينبغي أن يكون على محورين: السند والمتن، وأن الأحاديث الصحيحة لا يمكن أن تخالف المبادئ العامة للشريعة وصريح القرآن وصحيح العقل؛ إذ هذا من لوازم الاعتقاد بتنزيه الشريعة عن التناقض والاختلاف، وأن ما خالف هذه مخالفةً صريحةً مقدوح فيه، ولكن محل الخلاف هو: إلى أي حدٍّ يمكن اعتبار الحديث مناقضاً لهذه الثلاثة؟ وما ضوابط عرض متن الحديث على هذه الثلاثة؟ ومن الذي يضع هذه الضوابط؟ وأي عقل سنعتمده ميزاناً لنقد متون الأحاديث، ونحن نملك آلافاً من العقول المختلفة؟ فإذا وقفنا أمام حديث فرأى البعض مناقضته لصريح القرآن أو العقل، ورأى آخرون عدم المناقضة وإمكانية التوفيق، فرأي من سنرجح؟ وبأي مرجح؟ هل يجرؤ أحد على القول بأن فقيهاً أو محدثاً من "التقليديين" حكم على حديث بمعارضته لنصوص القرآن أو مبادئ الشريعة أو صحيح العقل، ولم ير إمكانيةً للجمع أو التوفيق أو الترجيح، ثم أصرّ بعد ذلك على تصحيح الحديث وقبوله؟ إنما الأمر اجتهاد في الفهم واجتهاد في التأويل، فبعض ما يراه المؤلف مطعوناً في متنه لمعارضته صريح القرآن أو صحيح العقل قد يراه غيره غير معارض، أو محتملا للجمع والتوفيق والترجيح، والخلاف قائم حول قبول بعض الأحاديث أو ردها، وترجيح نصوص على أخرى ما دام الاجتهاد قائماً، وما دامت مدراك الناس في الفهم مختلفة، وقد وُجد منذ زمن الصحابة وسيبقى إلى يوم الدين، ولن يرفعه المنهج "العلمي الدقيق" الذي يدعو إليه المؤلف ومن سايره، بل سيزيد الخلاف حدّةً، والآراء أو المناهج "العلمية الدقيقة" تشعباً. وخير الأمور أوسطها.

ملحوظات عامة على الكتاب

١ـ يمكن أن يوصف الكتاب بأنه محاولة للتنبيه على بعض الثغرات التي تخللت منهج المحدثين في عملية غربلة وتصفية الأحاديث، والخلل الظاهر في منهج فقهاء عصر التقليد في

التعامل مع السنة، والسعي إلى سدها ومعالجتها، اندفع إليها المؤلف من واقع ما رآه من اختلاف في فهم السنة، وسوء استخدامها أحيانا. ومع أن المؤلف قد نبه إلى ثغرات معتبرة، وقضايا مهمة، إلا أن معالجته لكثير منها لم تسلك المنهج السليم، إذ حاول معالجة الشطط بما هو أشد منه شططاً، وتطرف في نقده إلى درجة المطالبة بالهدم الكلي لمنهج المحدثين "التقليديين"، دون أن يبدي قدرة على تقديم منهج بديل يكون على الأقل مساويا للمنهج المرفوض. وقد حاول المؤلف العودة بالأمة إلى المنهج الاعتزالي وما شاكله.

٢ـ جاء عرض المؤلف للنماذج التي أوردها عن مواقف مختلف الفرق والاتجاهات من السنّة: طعناً فيها أو دفاعاً عنها عرضاً موفقاً ومتسماً بالموضوعية.

٣ـ اتسم كلام المؤلف باضطراب واضح ينمّ على الوضع القلق الذي تعيشه أفكاره، وعلى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الاستقرار، فتراه يندفع تارة في مهاجمة السنّة حتى يكاد يحكم على كل الأحاديث بالوضع أو الضعف، ثم يحجم مرة أخرى فيقترب من الاعتدال ويعترف أن الأحاديث التي رواها المحدثون وإن تضمنت آلافاً من الأحاديث المنكرة، فإنها أيضاً تضمنت آلافاً من الأحاديث الرائعة التي تنمّ عن أن صاحبها هو الرسول ﷺ ولا يوجد مبرر لاستبعادها (ص١٦٢) ومما قاله في شأن ذلك: "ونحن بصفة عامة لا نجيز لأنفسنا الحكم على الحديث ما لم يكن هناك ما يفرض ذلك فرضاً دون شك أو التباس" (ص٢٤٣). ونفس الاضطراب تجده في موقفه من تعديل الصحابة رضي الله عنهم، ومن الصحيحين، وكتب السنن، وغيرها.

٤ـ لم يبخل المؤلف بتوزيع التهم يميناً وشمالاً على الفقهاء والمحدثين "التقليديين"، ولست أدافع عنهم، ولا أزعم براءتهم من الخطأ والتقصير، ولا أنهم بمنأى من النقد والتصويب، ولكن النقد والتصويب ينبغي أن يتضمن ولو الحد الأدنى من الموضوعية. فخلاصة انتقادات المؤلف لهم أن مناهجهم في نقد الحديث اقتصرت على السند فقط، وأنها ذاتية الطبيعة، قائمة على ظنون واحتمالات لا تنهض حجة للاستدلال. ولكن الناظر في المنهج الذي يقترحه المؤلف يجده قائماً على شق واحد من الحديث هو المتن بعرضه على القرآن، ورفضُه إلزامية السنّة وتأبيدها قائم على عنصرين هما: تفشي الوضع في الحديث إلى درجة يتعذر فيها تمييز الصحيح من غير الصحيح، وأن النهي النبوي عن تدوين السنّة قصد به إماتتها بعد حين حتى لا تكون ملزمة للأجيال التالية، وكل هذه استنتاجاتٌ من المؤلف أقل ما يقال فيها: إنها اجتهادات ذاتية ظنية، تهمل كل النصوص الواردة بشأن حجية السنّة، سواء في القرآن الكريم، أو في السنّة

ذاتها، أو عمل الصحابة. فهل يستطيع المؤلف أن يزعم أنه وصل إلى نتائج قطعية، وأنه تخلص من عنصري الظنية والذاتية في منهجه الجديد أم أنه ازداد توغلاً فيهما؟

٥ـ يلاحظ القارئ بجلاء كثرة استخفاف المؤلف بالعبادات والنوافل، واعتبارها طقوساً لا جدوى منها، والنظر إلى العبادات ـ خاصة النوافل ـ والأذكار على أنها عوائق تعوق المسلمين عن التطور والتقدم والوعي السياسي والفكري. وفي هذا مبالغة لا مبرر لها، فضلاً عن أنه موقف لا يليق بمن ينتسب إلى الإسلام. وهل يفهم من هذا أن هناك تلازماً بين الرقي والفسق؟ ألا يمكن أن يكون الشخص مثقفاً واعياً، وعاملاً مخلصاً مبدعاً في عمله مع كونه متديناً محافظاً على الفرائض والنوافل والأذكار والأدعية؟

٦ـ لقد شاعت في العقدين الأخيرين ظاهرة غريبة اتجه فيها عشرات المهندسين، والأطباء، والأدباء، والاقتصاديين، والنقابيين، وغيرهم إلى الاشتغال بالعلوم الشرعية: تأليفاً، ونقداً، وتجديداً، من غير تأهل كثير منهم لهذه المهمة، ويرون أنهم يقومون بعمل جبّار على طريق النهضة والتجديد الفكري، ولست أقصد الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الأخرى، ولا منعهم من ذلك وحكر العلوم الشرعية على طبقة من الناس أشبه ما تكون بنظام الكهنوت، ولكن نقول: رحم الله امرأً عرف قدر نفسه فلزمه. فمع الدعوة إلى تكامل العلوم الشرعية والعلوم الأخرى يبقى احترام التخصص أمراً مطلوباً. والذي أقصده من وراء لفت الأنظار إلى هذه الظاهرة هوالتساؤل: ألا يمكن أن تكون هذه الظاهرة من باب تغطية العجز والفرار من المسؤولية؛ إذ لّما عجز هؤلاء عن الإبداع في ميادين اختصاصهم لجأوا إلى الإبداع ـ أو الابتداع ـ في الدين لأنه الكلأ المباح الذي لا حامي له؟ أليس من الأجدر بالمتخصصين في علمي الاجتماع والنفس أن يقدموا لنا حلولاً جادة لمئات المشكلات الاجتماعية والنفسية التي تعاني منها مجتمعاتنا، وبالاقتصاديين أن يعملوا على تطوير نظمنا الاقتصادية المنهارة، وبالمهندسين والأطباء والأدباء وغيرهم أن يتقنوا أعمالهم ويبدعوا في مجالات اختصاصهم؟ إن علتنا واضحة: فنحن قوم مردنا على الاستبداد، والأنانية، والنفاق الاجتماعي، والكسل، وغير ذلك من المساوئ، يستوي في أصل ذلك رافعو الرايات العلمانية والإسلامية، و لم يتسبب الدين يوماً في إيجاد هذه السيئات، بل إنما جاء لمحاربتها. وللتقدم المادي أسباب وشروط من أخذ بها وصل، متديناً كان أو كافراً. وإذا كان القصد هو تحقيق تقدم وازدهار مادي فإن هذه المشكلة لا علاقة لها بموقع السنّة من الكتاب، ولا "بالطقوس" والأذكار والأدعية. وبدلاً من أن تهدر الطاقات في مثل هذا الجدل فلنغرسْ في أنفسنا أولاً، ثم في أفراد مجتمعاتنا قيم الإخلاص،

والصدق، والحرية، وحب العمل، وعدم الاستبداد، ولنملأ جنبات المجتمع بمنتوج فكري وأدبي قوامه هذه القيم، عسى أن يثمر ذلك تغييراً اجتماعيّاً وفكريّاً، بدلاً من شغل المجتمع بقضايا يكفي أن يبحثها الموثوقون من أهل التخصص.

من مفارقات المنهج الجديد

جرياً على تخصيص المؤلف فصلاً خاصاً بعنوان: **من مفارقات المحدثين**، جمع فيه بعض ثغرات منهج المحدثين في علم الحديث، وإنصافاً للمؤلف بمعاملته بالمثل، سأورد بعضاً من مفارقات منهجه الجديد الذي يتسم بالموضوعية والدقة حسب وصفه.

١ـ ذهب المؤلف إلى أن كل أنواع السنّة باستثناء السنّة السياسية ليست لها صفة الحجية ولا التأبيد، بحجة أن ما اشتملت عليه من أحكام كانت وليدة البيئة الأعرابية في الجزيرة العربية، وأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، وتُكيّف حسب حاجة كل جيل حيث يقول: "نقول ليس هناك مانع [من القول بالحجية والتأبيد] إذا كان الأمر أمر خلافق الرسول وسياساته وصدقه وكرمه أو مواقفه كقائد ورجل دولة فهذا مما ندعو الناس جميعاً للأخذ به على ممر العصور. ولكن عندما يكون الأمر أمر الأحكام فهذا ما تتفاعل مع الزمان والمكان وتتأثر بالأوضاع، ومن ثَمّ فلا يمكن إلزام الأجيال بالتحديد الذي يوجد عنتاً وحرجاً... إن هذا بالطبع كان هو سبب عدم ذكر القرآن للتفاصيل ونهي الرسول عن كتابة حديثه، حتى ينتفي الإلزام قرآناً وسنّةً" (ص٢٠٢). وعلى هذا الأساس رفض الدكتور عبد الحميد متولي أحاديث عدم تولية الإمارة من سألها وطلبها لمنافاتها الممارسة الديمقراطية القائمة على الترشيح، والتي تمثل عمدة نظام الحكم في هذا العصر، لكن المؤلف اعترض على هذا الرد مع موافقته لمنهجه الذي يدعو إليه (ص٢٤٢)، فأي الموقفين نرجح؟

٢ـ هناك من رد حديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" بحجة أنه يؤدي إلى الفوضى والفتنة، ويخالف مبدأ الحرية الذي هو مقصد من مقاصد الإسلام، ولكن المؤلف يعترض على هذا الرد معتبراً هذا الحديث من غُرر الحديث. فأي الموقفين نرجح؟

٣ـ رفض الدكتور إسماعيل منصور حديث "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار..."، لأنه يعارض قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:١٩٤)، ولأنه يؤدي إلى الطعن في الصحابة الذين اشتجرت سيوفهم، ولكن المؤلف يرفض هذا الرد ويثبت الحديث معتمداً على دليل كثيراً ما وصفه بأنه من "شنشنة الفقهاء والمحدثين التقليديين"، وهو كونه رواه

البخاري وتلقته الأمة بالقبول، فهل تقف هذه "المماحكة التقليدية" ـ كما يصف المؤلف عادة دفوع علماء الحديث ـ في وجه المنهج الموضوعي الجديد وهو ردّ الحديث لمناقضته نصوص القرآن؟ أم أن المؤلف تخلّى عن منهجه؟!

٤ـ يرفض المؤلف كل الأحاديث التي جاءت بتفاصيل عن الجنة لأنها تعارض قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة:١٧). والآية في معرض استعظام ما أعدّ لأهل الجنة من نعيم، لكن المؤلف فهم منها نفي علم المسلمين ببعض أوصاف الجنة وبعض ما أعد لهم فيها من نعيم! وكيف لا يُعلم شيء من ذلك والقرآن ذاته قد ذكر الكثير من أوصاف الجنة ومما أعد لأهلها؟ فهل هذا هو المعيار الدقيق الذي سنزن به السنّة؟

٥ـ يرفض المؤلف الأحاديث التي جاءت بتفسير مبهمات القرآن ــ وهي السنّة المبيّنة للقرآن ـ بحجة أن الله تعالى أراد لهذه المبهمات أن تظل مبهمة، ولو أراد العلم بها لبيّنها في القرآن، ولأن تفسير المبهمات يخالف أصلاً قرآنياً هو الاقتصار على الكليات. ولنا أن نسأل المؤلف عما سيفعله مع قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل:٤٤)، وماذا سيفعل مع السنّة التي بيّنت مبهمات الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها والتي أقر الأخذ بها؟ ألا يعدّ ذلك مخالفاً للأصل القرآني في الاقتصار على الكليات؟ بل ماذا سيفعل المؤلف بالفصل السادس من كتابه الذي عقده لإثبات صفتي البلاغ والتبيين للرسول ﷺ، وجمع فيه كل الآيات التي تحدثت عن ذلك، ومما قال فيه: "فمعنى البيان أنه يفصل مجملاً، أو يوضح غامضاً أو يخصص عاماً...وهذا في صميم الرسالة التي كلف بها" (ص١٩٥). ألا يكفي كلامه هذا دلالة على نقضه منهجه؟!

وإذا رفضنا تفسير مبهمات القرآن وكلياته واقتصرنا عليها ـ وفق دعوة المؤلف ــ فأنه يلزم من ذلك الاقتصار في العمل على ما ورد بمعان قطعية، وإسقاط العمل بكل ما هو مبهم في القرآن لأن العمل بالمبهم غير ممكن، ولا تكليف إلا بما يطاق، وحتى ما نجتهد فيه بعقولنا فيما يجدّ لنا من وقائع لا يصح لنا أن ننسبه إلى كليات القرآن لأن الكليات مبهمة، والله تعالى أراد لها أن تبقى كذلك، وإنما نقول هذا تشريع من عندنا لا علاقة له بالسماء. فهل هذا هو المنطق الذي يراد لدين الله تعالى أن يقام عليه؟

٦ـ يصف المؤلف السنّة المتعلقة بالأحكام ـ التي تمثل الغالبية العظمى من السنّة ــ بأنها غير ملزمة وأنها وليدة بيئة أعرابية، وأنها خاصة بمرحلة تاريخية انتهت. ثم يقول في الفصل الأخير من الكتاب: "وهناك أحاديث تنص على اتباع السنّة ونحن نتقبلها إعمالاً لآيات القرآن واعترافاً بفضل الرسول ﷺ..." (ص٢٥٣). ولست أدري

كيف يقبل الأحاديث التي توجب اتباع السنّة على العموم والإطلاق لكل المسلمين في كل الأزمان مع كونه يرى عدم إلزامية السنّة وعدم تأبيدها، وأن تلك هي الحكمة الأساسية من النهي عن تدوين السنة؟!

٧- يرى المؤلف أن "الأحاديث التي جاءت عن الأكل والشرب واللبس والزي ... لا تعدّ ملزمة في شيء، وإنما هي إخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب في القرن الأول للهجرة، وتؤخذ بوصفه جزءاً من التاريخ" (ص٢٥٥-٢٥٦)، ولكنه بعد كلامه هذا مباشرة يقول: "ونحن نقبل تحريم الرسول ﷺ للحرير والذهب على الرجال.." (ص٢٥٦). والتحريم إلزام وتأبيد، والبيئة الآن بيئة ليونة ورشاقة فلِمَ تحريم الحرير والذهب على الرجال جرياً على ما شرع لبيئة الأعراب الأجلاف؟ وكيف يوفّق المؤلف بين قاعدة عدم الإلزام والقول بالتحريم الملزم في الحرير والذهب؟!

٨ - يحكم المؤلف على الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام والصلاة خلف كل بر وفاجر بالوضع والكذب لمخالفتها لتوجيه القرآن، وفي المقابل يصحح الأحاديث التي تقضي بضرورة مقاومة الحكام الطغاة والأخذ على أيديهم لأنها تتفق مع توجيه القرآن (ص٢٥٦).

وعلى حدّ علمي أن القرآن الكريم لم ينص صراحة على مقاومة الحكام الطغاة ولا على الخروج عليهم (ونحن طبعاً نلتزم بمنهج المؤلف في عدم الأخذ بما يفسّر مبهمات القرآن، لأن القرآن أراد بقاءها مبهمة، بل نأخذ فقط بما ذكر صراحة على سبيل التفصيل) وإنما الذي نص عليه القرآن صراحة هو الأمر بطاعة أولي الأمر، وعطف طاعتهم على طاعة الرسول ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء:٥٩). والمفارقة هنا أن المؤلف بعد أن حكم بالوضع على الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام، أخذ جزءاً من حديث من هذه الأحاديث "الموضوعة" وبدأ يتعامل معه على أنه حديث صحيح ويتهم الفقهاء بقصور فهمهم لمعناه (ص٢٥٦).

٩- يرفض المؤلف الأحاديث التي جاءت عن أسباب النزول ويحكم عليها بالوضع، لكنه لا يأنف عن الاستشهاد بها في كتابه ــ فيما يخدم اتجاهه ــ على أساس أنها روايات صحيحة، ومن ذلك ذكره لسبب نزول قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى﴾ (عبس:١) مِن أنه ﷺ أعرض عن ابن أم مكتوم حرصاً على دعوة صناديد قريش، وهذا لم يثبت إلاّ بالأحاديث "الموضوعة" الواردة في أسباب النزول.

١٠- يرى المؤلف استبعاد مراسيل الصحابة، ومع ذلك استدل بحديث من مراسيل التابعين، لما رآه فيه من خدمة فكرته "العرض على كتاب الله" (ص٢٤٦).