نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر*

"A Critical Approach to the Methods of Hadith Criticism in the Era of Modernisation"

الأستاذ المشارك إبراهيم خطيبأغلو**

Abstract: This article attempts, first, to analyze some of the key issues such as repudiation and critique of hadith as well as Orientalist thinking within the context of 'modernist approaches,' determining the main characteristics of modern methodologies of critique and evaluating their historical development within the Muslim world. It is argued in the article that the real motive behind taking a critical attitude towards hadith during what might be called 'formative period,' and 'the systemization period,' which are closely related, seems to be the Western thinking since there are significant similarities between the two. Moreover, the issues of the main characteristics of 'the modernist thinking' and the way it distinguish itself from the classical hadith thinking are also considered, evaluating some of the weaknesses of the modernist thinking and presenting several suggestions on this issue.

Citation: İbrahim HATİBOĞLU, "Nazra intiqādiyya ilā manāhij naqd al-hadīth al-manhacī fī 'ahd al-ta'āsur" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (*HTD*), I/2, 2003, 43-66.

Key words: Modernism, islah, hadith, critique, sunnah, orientalism.

أولا المقدمة: بعض الملاحظات

ينبغي إلقاء الضوء على بعض النقاط التي يمكن فهمها فهما خاطئا والتي تتعلق بكلمة "الجحود" المستخدمة في عهد ما بعد التنور بكثرة، وصفاتها داخلة في إطار نقد الحديث. حيث إن هذه الكلمة، لكونها تبدو مستخدمة بدون تأن واهتمام، لا تستمد من منهل علمي، لا من حيث تداعياتها الذهنية ولا من حيث كونها تعريفا مستلهما من قبول مسبق. ومن ناحية أخرى فإن هذه اللفظة تستعمل عن وعي في المصطلح الديني بمعنى الرفض إما لوجود الله أو للأسس العقائدية الأخرى الهامة للغاية. إذًا لا بد أن تستعمل الكلمة نفسها فيما يتعلق بالسنة النبوية التي هي من أهم الأسس الدينية أيضا عن وعي وداخل إطار التعبير عن إختيارات قصديّة. ففي بحوث الحديث المعاصرة يبدو من غير الممكن

* وقد قدمت هذه المقالة كبحث في الندوة التي قد نظمت بأنقرة تحت عنوان مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، بمناسبة نشاطات الإحتفال بالمولد النبوي التي نظمها وقف الديانة التركية بتاريخ: أيار ٢٠٠١. ومن ناحية أخرى فإنه يسرني أن أقدم جزيل شكري إلي الأستاذ محمد يالار والأستاذ محمد بيلماز بسبب ما بذلاه من جهود قيمة في ترجمة هذه المقالة من اللغة التركية إلى اللغة العربية.

** أستاذ بجامعة أولوداغ، كلية الإلهيات، بروسة، تركيا، ihatiboglu@uludag.edu.tr

التحدث عن جحود من هذا النوع، ما لم يكن الغرض التعبير عن مشاعر مضادة للسنة النبوية تعبيرا واعيا. ولهذا السبب فإن استخدام كلمة "النقد" بديلا عن كلمة "الجحود" يكون أكثر صواباً. حيث أنه يكون الموضوع هو نقد الحديث، مع عدم التأكد من موقف المخاطب بهذا الشأن. ففي عهد ما بعد المستشرق الشهير إغناز جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) وبغضّ النظر عما كتب في العالم العربي من الأعمال التي لا يقاس لها وزن علمي وبسبب من أمثال أبي رَية وتوفيق صدقي، لا بد أن يكون عدم ورود تعبير "إنكار السنة" في مصطلح الحديث ومصادره وورود تعبيرَي "رد الحديث" و"إنكار الحديث" أو "منكرو الحديث" بدلا عنه بندرة ومحدودة بالروايات وكثرةُ استعمال "تميز الأحاديث" نتيجة لهذا الفهم حول هذا الموضوع. بالإضافة إلى أنه لم يرد في مناهج البحث التقليدية ذكرٌ لتعبير "نقد السنة" في المصادر بينما يرد مصطلح "نقد الحديث" ولو نادرا. أما فيما يتعلق بالرواة أو الرجال فإنه يواجهنا استعمال مصطلح "نقد الرجال" دائما. والسبب في ذلك هو أن مردّ تلك المناهج الآنفة الذكر إلى الرواية كأساس، وبالتالي عدم إمكانية التحدث عن إنكار السنة نظريّا. ومن هذه الناحية فإنما نريد الإشارة إليه في هذا العمل من الإنتقادات الموجهة إلى المواقف الفردية أو المنهجية، لا بد وأن تقوّم كجهود داخل إطار النقد المتعارف عليه بُغية التوصل إلى ما هو الصواب، وألا ترى حصيلةً لموقفٍ مضادّ لمبدء النقد بمعناه التقليدي أو المعاصر .

ومن ناحية أخرى فإن رفض كل حديث على حدة لا يعني رفض الأحاديث بالرغم من حتمية وروده عن النبي (ص.)[1] بل يعني أن ذلك الحديث ليس كلام الرسول، انطلاقا من دليل أدّى إلى هذه الفكرة.[2]

ومن الطبيعي أن يوصف الرفض جحدا واعيا إذا تحتّم أن الحديث من كلام الرسول (ص.). أما بالنسبة إلى الروايات التي تبقى خارجةَ إطار الحديث المتواتر الذي لم يُتخذ موضوعا لعلم أصول الحديث بسبب من حتميَّته، فإن توفر هذا الشرط فيها يبدو مستحيلا من الناحية المنطقية. لهذا فإن وصف أي إتجاه بالجهود لا تبد وأن يكون مستندا إما إلى رفض جازم لخبر ثابت لا يمكن نقاشه وإما أن يكون الجحود قد أقر به الجاحدُ. وبناءً على هذا فإنه من الصعب[3] التحدث عن جحود السنة داخل إطار الإنتقادات المنهجية للحديث بمعناه النظري، باستثناء أهل القرآن الذين صرّحوا بإنكار السنة بمجموعها داخل الإطار نفسه.[4] فمثلا لا تنكر أيةُ فرقة تُوجّه الإنتقادات إلى الحديث المبادئَ الأخلاقية المستمدة من السنة كأساس وبعض الأعمال التعبدية التي توارثتْها الأجيال متناوبة ما عدا مدرسة أهل

[1] وقد ورد في كتب أصول الحديث أن أي حديث صحيح أيضا يمكن ألا يكون قطعيُ الورود عن النبي. (ابن الصلاح، علوم الحديث (تحقيق: نور الدين عتر)، بيروت ١٤٠١/١٩٨١، ص. ١١. على أنه لا يجوز تكفير منكِر الأحاديث غير المتواترة، كما ورد في بعض المصادر (السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، بدون مكان الطبع والتاريخ، ص. ٩٦-٩٧).

[2] من المعلوم أنه حسب أصول الحديث القديمة، لا يعنى التوصل إلى الحكم على أي حديث بالصحة، أنه صحيح في الواقع، بل يعنى التوصل إلى هذا الحكم كنتيجة لما أجريت من البحوث وأن ذلك الحكم يكون ظنيا. وهكذا فإن الحكم على أي قول بأنه مزوَّر لا يعنى تزويره حتما. إذا ففي كلتا الحالتين لا يمكن القول بالحتمية حسب الواقع، بل يمكن القول بحتميةٍ تستمد من الحكم المتوصل إليه كحصيلة للبحث.

[3] موسى جار الله بكيف، كتاب السنة، بهوبال ١٩٤٥، ص. ٧؛ وحيد الرحمان، "Modern Muslim Approach to Hadith: Aligarh School"، *Hamdard Islamicus*، المجلد ١٦، ص. ٢٣؛ مظهر الدين صديقي، *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*، إسطانبول ١٩٩٠، ص. ٨٩.

[4] على أن الجحود والإيمان لكونهما من المسائل الإعتقادية لا يمكن الحكم بهما إلا إذا استند إلى بيان صريح أو دليل قطعي.

القرآن. وأيضا لا بد ألا تُعتبر الفكرة ومناهج البحث جحودا، وإن أدت إلى الجحود حسب نتائجها، ما لم يوجد هناك تعبير صريح عن الجحود. وذلك بُغيةَ الحفاظ على الوحدة من خلال عدم التورط في الجحود. وإنطلاقا من هذا المبدأ فإنه يبدو من المستحيل التحدثُ عن وجود مدرسة جاحدةٍ للسنة في تاريخ الإسلام.

وضمن هذا الإطار فإنه ينبغي الإشارة إلى النقطتين التاليتين فيما يتعلق بالنقد الذي سيُنتهج داخل وحدة المقالة: من المعلوم أن الجيل الذي طبّقَ التراث النقدي تطبيقا منظما في تاريخ الإسلام وضمن المعرفة المستمَدة من النقل، هو جيل أهل الحديث. ولذلك فإن النقد من ناحيتيه، أي الناقدية والمنقودية ينتصب مجالا لمسؤلية محدثي يومنا الحاضر. ومع أن النقد بمعناه التقليدي، عبارة عن المواقف الفردية المدللة إلى حد كبير، فإن الحصول على أية فكرة من أفكارِ أشخاص معينين يكون بمجرد النظر في الإطار العام لها، ومن المقتضيات التقليدية لعلم الحديث. ولا بد من التوصل إلى إمكانية القيام بنقد ذاتي وضرورة تقييم الأفكار تقييما واعيا لمواجهة المعتقدات المختلفة حول نقد الحديث في عهد العصرنة بالسماح، تلك المعتقدات التي لا شك في استنادها إلى نية حسنة وبَنائة، ولتوفير التناسق الداخلي لتلك المعتقدات. لذا فإنه ينبغي الحكم على بعض الأفكار والإدعاءات الواردة في هذا المقالة دخل هذا الإطار.

ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي الا نعدّ نقاد الحديث مارقين عن الإسلام وأعداءَ الحديث ولا نسوّي بينهم وبين المستشرقين من خلال بحوثنا حول الحديث. أما موازاة تقويمات النقاد لإتجاهات المستشرقين أو تأسيسُ أية علاقة بين أفكار الطرفين فلا بد أن يعتبر تحديدا للوضع لا اتهاما لهم بما هم عنه بريؤن. والتعامل مع النقد بمعناه العصري، قد ظهر إلى الوجود لأول مرة في الغرب. لذلك فأنه من الطبيعي أن يوجد تشابه بين مناهج البحث النقدي العصري[5] المفروضة التطوير وبين المبادئ التي تنتهج في الأعمال الإستشراقية. حتى إن هذا التشابهَ يبدو ضروريا لتسهيل الفهم وتحقيق بحوثٍ متقدمة وتوفير امكانية الإشراف عليها. بالرغم من وجود بعض التشابهات والتباينات في تطبيق المنهج لا بد أيضا من أن يؤخذ بنظر الإعتبار عدم توافق حوافز المستشرقين والنقاد المسلمين من كل الوجوه. فالغرض في هذا المقال هو تكوين إطارٍ تاريخي لنقد الحديث الذي بدأ يتخذ شكلا منظما تدريجيا منذ قرنين تقريبا، وفقا للحصوصيات المشار إليها آنفا ومحاولة تحديد بعض الإقتراحات منهجيا حول التقييمات التي استَهدفت الأحاديث. ولا بد من القول إنه بمقتضى تبيعة الموضوع وسعة حدوده ستُطرح الأحكام العامة بكثرة في ثنايا هذا العمل.

ثانيا: المحتوى ونظرة تاريخية عابرة

إن المرحلة التأريخية التي عُبّر عنها خلال هذا العمل بعهد العصرنة، تحتوي بدورها زمناً يبدأ من أول القرن التاسع عشر الذي بدأ العالم الإسلامي يواجه فيه المحاولات الإستعماريةَ ويستمر إلى يومنا هذا. بالإضافة إلى أن جهود بعض المثقفين الإصلاحيين أو الإسلاميين أو الحداثويين من القارة الهندية السفلى ومصر وأناضول، والتي تحولت إلى مساعيَ نظامية، هي في الوقت نفسه أرضية فكرية

[5] إن تعبير مناهج البحث النقدي العصري أو منهج النقد وفق مناهج البحث قد استعمِل لإخراج الأعمال الفردية والنقود الموجهة حسب مبادئ أصول الحديث القديمة عن هذا الإطار وحصر الموضوع في مبادئ النقد المنهجي التي هي حصيلة الفكرة الحداثوية.

وجغرافية لهذه المقالة. وبُغية التوصل إلى تعبير أحسن وتسهيل الفهم فإن هذه المرحلة ستُقيم مقسّمة إلى القسمين التاليتين: *عهد التكون* و*عهد التنظم*. وبناءً على هذا فإن السيد أحمد خان هو أحد الروّاد لحركات العصرنة في عهد التكون بالنسبة للقارة الهندية السفلى. إن أحمد خان مع إدعائه عدم كفاية الجرح والتعديل المستخدمَين لتحديد صحة الحديث في المنهج الكلاسيكي، وعدم القيام بانتقاد نصوص الأحاديث وعدم صحة جميع الأحاديث الواردة في الصحيحين رغم قيامه بهذه الادعاءات العامة، لم يقترح أي منهج منظم لنقد الحديث، على أنه لا يصح القول بأنه رفَض كافة مناهج النقد الكلاسيكي.[6] لأن أحمد خان قد استفاد إلى حد كبير من مبادئ التراث النهضوي الذي كان قد سبقه.[7] إلا أنه كالمستشرقين إدَّعى أن الكتب الستة ليست مصادر غير مخطئة للتشريع، بل هي مصادر لحياة أجيال من المسلمين التاريخية وأفكارهم.[8] وحسب رأيه فإنه يشترط عرض الحديث على القرآن ثم قطعية وروده عن النبي (ص.) لكي يصلح دليلا.[9] وقد أبدى آراءً مخالفة للمعتقد السائد حول حول مواضيع كالجهاد والملائكة والشيطان والمعجزات والربا والحدود، مما له دليل من الآيات كما أن لها أدلة من الأحاديث.[10] إن أحمد خان انتهج منهجا مفتوحا لتسرُّب الاتجاهات الفكرية والسياسية التوسُّعية مع تلميزه جراغ علي الذي كان قد تبنى آراء أكثر تطرفًا[11] وبالتالي واجها من مجتمعهما ردّ فعل عنيفة.[12] حيث إنهما قد تأثرا بالمبشرين والمستشرقين المسيحين نتيجة *تعيشهما* الفكري والسياسي معهم. ومن هذه الناحية فإن مناهج البحث الحديثة الغربية (العقلنة والإتجاه التاريخي ونقد الكتاب المقدس)، والتي قد استخدمها الجيل الأول من المستشرقين قد طبّقها هذان الباحثان في علوم الحديث قبل جولدتسيهر وقاما بالدرجة الأولى بتصنيف الحديث إلى التشريعي-الأخلاقي والديني_الدنيوي وغير ذلك. والحق أن الحافز الأساسي لنقد الحديث في عهد التكون هو السعي إلى التخلص من المشاكل التي أدى إليها العناصر المختلفةُ مثل البدع والحرافات، والتي يصعب الدفاع عنها تجاه النشاطات الإستشراقية. حيث يدعي أن تلك العناصر تكمن في البِنية التقليدية لعلم أصول الحديث.

أما الشخصيتان البارزتان بين التجدديين من المصريين في عهد التكون، فهما الأفغاني وعبده. فالأول قد امتاز بنشاطاته السياسية والثاني بعمقه العلمي وتجديده.[13] إن الأفغاني بسبب من نشاطاته السياسية قد تواجد في أماكن كثيرة من العالم الإسلاميّ وبحث عن طرق تنشيط الناس ضد الحركة الإستعمارية، بينما تنبّه عبده إلى عراقيل منهج أستاذه واهتم بالمواضع العلمية والإصلاح التربويّ في

[6] فمثلا يبني أحمد خان انتقاداته حول الكتاب المقدس على عدم وصوله إلى الأنبياء بالسند المتصل.

[7] فهذا حينما ينتقد ويليم موير (William Muir) يعتمد على أمثال ابن الجوزي (ت. ٥٩٦) ومجد الدين الفيروزابادي (ت. ٨١٨) والسخاوي (ت. ٩٠٢) وعبد العزيز الدهلوي (ت. ١٢٣٨)؛ Hafeez Mâlik، *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*، New York ١٩٨٠،ص. ٢٦٩.

[8] عزيز أحمد، *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*، London 1970، ط. ٢، ص. ٥٠-٥١.

[9] أحمد خان، مقالات سير سيد (نشر، محمد إسماعيل پانيپاتي)، لهور ١٩٦٥، المجلد ١، ص. ٤٠.

[10] أحمد خان، تفسير، المجلد ١، ص. ٤٩، والمجلد ٣، ص. ٣٧=٣٨.

[11] أ. يوسف علي، "Obituary Notice: The Right Hon. Syed Ameer Ali"، *Journal of Royal Asiatic Society* (*JRAS*)، ١٩٨٨، ص. ٩٨٦-٩٨٩.

[12] وقد رآهما فضل الرحمان معارضين للسنة وبالإضافة إلى طائفة أهل القرآن التي يرودها هذان الشخصان فإن أبا رية وتوفيق صدقي وعددا سواهما يمكن عدهم أيضا من معارضي السنة بأسرها.

[13] إلبر أورتايلي، "Hocamız Fazlurrahman" ، *İslâmî Araştırmalar Dergisi*، المجلد ٤، عدد ٤، ١٩٩٠، ٢٦٢-٢٦٣.

العالم الإسلاميّ، وعلى رأس القا ئمة جامعة الأزهر.[14] وبالتالي فكلاهما لم يستطع اقتراح أي نظام في مجال الحديث. أما بالنسبة للمعجزات فإن عبده لم يكن جريئا بمستوى أحمد خان نتيجة لتأثير المناقشات التي جرت في الغرب. ومع هذا فإن أحمد خان قد قام بتعبيرات متشابهة حول المعجزات والحوادث الطبيعية بتأثير الإتجاه الوضعي في الغرب آنذاك، إلا أنه في الوقت نفسه كان يعتقد بأن القوانين الطبيعية ساريةُ المفعول في الظواهر الإجتماعية بالإضافة إلي الظواهر المادّية.[15] ولا شك في أن هذا الإتجاه له علاقة مباشرة بالمعجزات المادّية المذكورة في الأحاديث. أما ما صرَّح به عبده حول ما إذا كانت السنة دليلا فهذا هو التواتر الفعلي.[16] ولا يمكن أن يُعدّ عبده من جاحدي السنة نظرياً. لأنه يرى خبر الواحد أيضا ملزِماً.[17] إلا أنه حسب رأيه لا يلزِم خبر الواحد إلا من وصل إليه ذلك الخبر.[18] وبالرغم من اتجاهاته من هذا النوع فإن نقد الحديث في عهد عبده وما قبله يشبه حسب سمته الأصلية، نقدَ الحديث الفرديّ في العهد الكلاسيكي للإسلام. وفي إعتقادنا أنه يلزم أن يأخذ بنظر الإعتبار علاقة هذا الموقف بتنظيم الإنتقادات الإستشراقية نسبيا بعده. وفي هذه المرحلة التي لم تتخذ الإتجاهات سمة نظامية بعد. فإن مفهوم المتواتر وأخبار الآحاد وشروط قبول الروايات وادعاء أن الروايات حول ومواضيع خاصة غير صحيحة وأمثالها من المواضيع، قد حَظِيت باهتمام أكثر. كما أن المستشرقين أيضا قد استخدموا كثيرا أدلة من هذا النوع. ومن ناحية أخرى فإنه يمكن القول بأن الإنتقادات الواردة في هذا العهد قد تمركزت حول المواضيع العقلية والعلمية كالسمّ ومضاده الموجودَين في جناح البعوضة والعجوة والحبة السوداء وماء الكمأة وغيرها مما جرت المناقشات حولها على الأساسين العقلي والعلمي.

إن تأثير بحوث الحديث الإستشراقية والتي كان جولدتسيهر يحاول تنظيمها متزامنة مع النقد في عهد التكوّن، قد لقي صدى ولومتأخراً في الغرب وفي العالم الإسلامي على حد سواء، بسبب مكانته في الحركة اليهودية الإصلاحية. وبالتالي فإن الحركات التجديدية بعد عبده في مصر[19] وبعد أمير علي في القارة الهندية السفلى، تتزامن إلى حد كبير مع العهد الذي كان تناقَش فيه مشاكل حقبة التكون ويبذل الجهد لإزالة تطرفاتها ولمعرفة مناهج البحث الغربية للنقد وقبولها على وعي. وكذلك فإنه قد تُوصل إلى معرفة الإنتقادات الموجهة إلى الحديث بشتى الوسائل، إلاّ أنه لم تَصدر أية أشارة إلى

[14] وقد تقدم برنامجا لإصلاح المدارس العثمانية بتأريخ ٢٦ جمادي الخرى ١٣٠٤ (٢٢ مارس ١٨٨٧) إلى شيخ الإسلام في ذلك العهد تحت عنوان "لائحة الإصلاح والتعليم الديني". وقد نشرت اللائحة تحت عنوان "لائحة التعليم الديني للمملكة العثمانية"، المنار، عام ١٢، عدد ٩، ص. ٨٨٩.

[15] رشيد رضى، تفسير المنار، القاهرة ١٩٥٤، ٣، ٢٩٣.

[16] محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة ١٩٦٠، ص. ٢٠٣.

[17] وليس لهذا المقياس معنا في الواقع لأنه لا يمكن إحراز أحد لهذا الشرط. حيث إن مصدر الأحاديث هو النبي وروايتها لا يمكن أن تتوفّر لأحد سوى الصحابة وبالتالي فالملزَم بالإيمان به هو راويه الصحابي.

[18] محمد عبده، الأعمال الكاملة (نشر محمد عمارة)، بيروت ١٩٨٠، ٣، ص. ٤٧٠.

[19] وقد قابل جولدتسيهر في أوان شبابه المصلحين الشهيرين في ذلك العهد الأفغاني ومحمد عبده أسناء قيامه بسياحة لشرق الأوسط (١٨٧٣) والتي دامت ستة أشهر. وفي هذه المقابلة قد باحث الأفغاني فيما يتعلق بالإستعمار ومواضيع الإصلاحات الإجتماعية، حينما تلقى من عبده دروسا عربية وناقشه فيما يتعلق بموضوع إصلاح التربية الدينية.

الخلفيات الفكرية لهذه الإنتقادات.[20] وقد عُبر عنها لمعتقدات تُوصّل إليها نتيجة للبحوث العلمية. وفي هذا الإطار فإنه قد أخذ بنظر الإعتبار ردود فعل البيئة الإسلامية كمصدر للمشاكل التي سعوا إلى معالجتها بأسلوب مناسب.

وفي هذا المرحلة فقد عَقّب مثقفوا الأناضول روّاد التجديد في كلتا المنطقتين. وقد كان للحركات الفكرية في ذلك المناطق دور التوجيه للنشاطات الذهنية التي كانت استانبول محورا لها. إن قيام محمد عاكف ناشر مجلة صراط المستقيم والمثقف الإسلامي، ببعض تراجم منتقاة عن الإصلاحيين المصريين وأشعاره التي قد خلّد فيها أفكار هؤلاء الإصلاحيين والترجمات التي قام بها أحمد حمدي أكسكي وعمر رضا دوغرول مع إضافة بعض الملاحظات، إنما هي دلائل وإشارات داخل هذ الإطار. إلّا أن مثقفي الأناضول في هذا العهد كغيرهم من التجديّدين لم يقوموا بمجادلة للبحث عن نظام لنقد الحديث. إن المنهج التركيبيّ[21] أي المتعدد الجوانب قد بدأ يطبَّق أكثر من ذي قبل بعد أن تنبّه زملاءُ جولدتسيهر إلى مناهج بحثه[22] التي كان يطبقها في نقد الحديث وزالت قناعاتهم السلبية حوله وبعد الإنتقادات الفردية التي وُجهت إلى رائنحات دوزي (Reinhard Dozy)[23] الذي عرف في تركيا في زمنٍ مبكر بسبب ترجمت كتابه تحت عنوان تاريخ إسلامية وليون كئتاني (Leone Caetani). فإن الأوساط العلمية في أناضول قد تعرّفت على الإنتقادات النظامية لجولدتسيهر لأول مرة من خلال سلسلة محاضرات ألفرد جييوم (Alfred Guillaume) التي قد ألقاها في جامعة إستانبول عام ١٩٥٣مباشرة. ومن ناحية أخرى فإن يوسف شاخت (Joseph Schacht) قد قام في الغرب، وبالتحاذي لهذي التطورات بمحاولة تطوير منهج جولدتسيهر وإن كان محدودا بالإطار التشريعي. وبنتيجة لهذا التطورات فإن الباحثين المسلمين الذين قد بُعثوا إلى الغرب في النصف الأول من القرن العشرين للقيام بعملهم الدراسي، قد حَظُوا بإمكانية اللقاء مع الأساتذة المستشرقين الذين كانوا على معرفة تامة بمنهج جولدتسيهر وشاخت ويطبقونها في بحوثهم. وبهذا اللقاء فإن مناهج البحث التي طرحها جولدتسيهر في مضمار النصوص الدينية وطبّقها شاخت في الأحاديث التشريعية بما فيها الإسناد؛ قد تناولها جيلُ الشبان من الباحثين المسلمين لأول مرة في النصف الأخير من القرن العشرين وعبّروا عنها بلهجة مختلفة. إن فضل الرحمان يبدو حافزا رئيسيا في المحاولات الجديدة لمناهج البحث النقدي في بحوث الحديث في تركيا. وبناء على هذا فإنه يمكن الإلمام بمدرسة فضل الرحمان كاتجاه متطور نسبيا من ناحية المرحلة النظامية.

[20] وفي هذه الآونة كانت جامعة القاهرة التي أقيمت لغرض القيام بتربية حديثة تجاه التربية التقليدية في الأزهر، وجامعة علي گاره التي كانت تقوم بالدراسة على منهج الجامعات الغربية، كانت هاتان الجامعتان من الأماكن التي كان يجتمع فيها الأساتذة الغربيون والمثقفون المدافعون عن هذه الافكار. إلّا أن هذا التعارف لم يتحوّل إلى تطور منهج نقدي مقبول تماما كما استهدفه فضل الرحمان.

[21] إن استعمال لفظة "التركيبي" في هذه الموضوع مبني على التعددية التي يتسم بها منهج جولدتسيهر. والعوامل الرئيسية في هذا الموضوع هي. فكرته الدينية التي طِبق اتجاهه، الخلفية السياسية، معتقده حول أصول الأديان الإلهية، اتجاهه التجديديّ، علاقته بالحركات الإصلاحية في العالم الإسامي، استخدامه للمنهج التاريخي الألسني، ودراسة النصوص الدينية داخل الإطار الإصطوري.

[22] لمنهج جولدتسيهر وخلقيته الفكرية انظر: إبراهيم خطيبأغلو، "تأثير البنية التحتية الفكرية لجولدتسيهر ومنهجه في اتجاهه حول الحديث"، الإسلام من منظر المستشرقين، استانبول ٢٠٠٣، ص. ٢٧-٥٠.

[23] للإطلاع على المناقشات التي جرت بعد هذه الترجمة التي قام بها عبدالله جودت انظر: إبراهيم خطيبأغلو، "الإنتقادات التي وجههاالمثقفون العثمانيون إلى تاريخ إسلامية"، مجلة البحوث الإسلامية، إستانبول ١٩٩٩، عدد ٣، ص. ١٩٧-٢١٣.

وبعد هذه التقييمات العامة حول التطوّر التاريخي، يمكن تعريف مثقفي عهدي التكون والتنظم اللذين من الممكن تقسيمهما إلى مراحل مختلفة، من حيث نظرتهم إلى الحديث. وهذا التعريف كالتالي: كان هناك رابطة فكرية وثقافية قريبة جدا بين المفكرين الإصلاحيين في مصر والقارة الهندية السفلى وأناضول، والذين كانوا يمثلون النزعات الرئيسيّة. وكان رواد كل بيئة يوفرون الإتصالات الفكرية بين مخاطبيهم. فبينما كان التجديديّون الهنود الذين كانوا تحت وطأة الإحتلال فعلاً، يتلقون مطاليب الإدارات الإستعمارية بالقبول. كان مثقفوا مصر وأناضول قد أنتجوا المعارضة السياسية والعلمية. وقد أثرت هذه المعارضة السياسية في تشكّل منهج نقدي بما فيه النظرة إلى الحديث أيضاً. وقد كان هناك في الوقت نفسه بِنية تقليدية كان من المفروض أن يتخذ المفكرون التجديديون في العهدين، موقفا مضادًا لها بسبب ما يواجهونه من المشاكل. حيث ساقتهم تلك البنية إلى الإيمان بتصور إسلامي خيالي غير معلوم الحدود. والمحاولة إلى التعريف لهذا الإسلام الذين كانوا يفكّرون فيه، على أنه هو الإسلام الحقيقي.[24] بالإضافة إلى أن الميزة المشتركة بالنسبة لجميع النقاد المسلمين، هي أنهم عاشوا مرحلة تغييرية في إحدى مراحل حياتهم. وقد تحقق هذا التغيّر محاذيا لمعرفتهم مناهج البحث الغربية إلى حدّ كبير. ويمكن أن يختلف تقييم هذا التغيّر من شخص إلى آخر، إما بوصفه موقفا نَهضوياً وإما بأنه رفض لقيم تراثه وقبول لِقيم الغرب. أما الفارق الأساسي بين نقد الحديث في عهد التكوّن ونقده في عهد التنظّم فهو تحوّل الأفكار بمقتضى طابع التنظم، من الموضوعية إلى الذاتية.[25] وبالتالي انتهاج منهج التخلص من انتقادات الناس، إلا أن هذا الفارق الأساسي أو التنظّم بتعبير آخر، لم يُنتج تغيّرا جذريّا في الأفكار المدافع عنها.

ثالثا: منهج نقد الأحاديث النبوية بطريقة معاصرة وفقا للمناهج الغربية

لا شك أن أعمال المستشرقين في مجال تدقيق الأحاديث النبوية التي بدأت بشكل مكثف أكثر من ذي قبل مع احتلال العالم الإسلامي بصورة فعلية قد مرت بمراحل عدة ففي المرحلة الأولى نجد أنها قد سعت إلى التعرف على حقائق طبيعة المجتمع الإسلامي وعلى مصادر تلك الحقائق كما سعت إلى التعرف على قيم الإسلام.

وتلت هذه المرحلة مرحلة ثانية تمثلت فيها هذه الأعمال في نشر بعض المؤلفات المحدودة في علوم الحديث وعلى تحديد نقاط الضعف فيها ومعرفة جوانبها التي يمكن أن تخضع للانتقاد.

وعقب هاتين المرحلتين اللتين تم التعامل معهما خلال فترة نضجهما بطريقة متوازية مع متطلبات العالم الغربي تم الانتقال آليا إلى مرحلة ثالثة ألا وهي مرحلة عهد النقد المنهجي.

ومعلوم أنه عقب هذا التطور الأخير الذي حدث تلقائيا كتنمية للفترة تم الربط مباشرة بين ما سعى إليه المثقفون المسلمون من رسم معالم طرق نقد الأحاديث التي تعارفوا عليها وبين ما استجد في الغرب من تطورات في مجالات شتى.

[24] إن قول مؤلف كتاب حياة محمد (١٨٥٦، لندن، ١-٤) وليام موير (William Muir) في أحمد خان:"أنا لا أنتقد الإسلام الذي يدافع عنه أحمد خان، ولكن الإسلام الذي انتقده هو الإسلام التقليدي". وإلمام حاملتون أ. ر. جيب (Hamilton A. R. Gibb) بإسلام التقليديين الخيالي، إنما هما تقييمان محاذيان لهذا التجديد (*Modern Trends in Islam*، شيكاغو ١٩٤٧، ص. ٤٢).

[25] ومن منتجات هذه المرحلة المفاهيم التالية: السنة الوضعية لموسى جار الله (كتاب السنة، ص. ٨٠)، الرسالة الثانية للتجديدي السوداني محمود محطد طه (الرسالة الثانية من الإسلام، ص. ٣) والسنة الحية لفضل الرحمان (الإسلام والحداثة، ص. ١٩).

هذا وعلى الرغم من تلك المجهودات التي بذلها باحثو الحديث الغربيون في سبيل التعرف على الإسلام فإنهم لم يتوقفوا في الوقت نفسه عن تناول بحوثهم التي أعدوها في علوم الحديث على ضوء ما أوحت إليهم البنية التحتية الفكرية لديهم أثناء الإعداد، فعلى سبيل المثال نجد أنّ هناك علاقة مباشرة بين استعمال المصطلح "Tradition" الذي يرادف السنة لديهم وبين تقييمهم السنة نفسها. فهذه العلاقة هي التي تشكل أساس البنية التحتية الفكرية للطريقة التي تناولوا بها بحوثهم ودراساتهم في هذا المجال[26]. وهذه الطريقة في تناول علوم الحديث تبناها أيضا الناقدون المعاصرون فقد استعملوا ألفاظا مترادفة أو متشابهة في المعنى. وعلى أية حال سواء أكانوا استعملوا هذه اللفظة أو تلك فإنهم بهذه الطريقة نهجوا منهجا جديدا إذ إنهم استعملوا لفظة "السنة" في معناها الجديد الذي أكسبوها إياه وليس في معناها الذي تعارفوا عليه.فمثلا بينما كان جولدتسيهر يستهدف من وراء عمله إلى إعطاء فكرة أولية عن تاريخ رواية الحديث خلال الفترة الأولى التي تشمل مائتين أو ثلاثمائة سنة من الهجرة[27] فإن فضل الرحمان عد هذه الفكرة حقيقة يمكن تطبيقها كأنموذج مثالي على باقي الفترات فاتخذها دعامة من دعائم أسس منهجه وهو بذلك قد أضاف إلى البنية الحيوية الكثير من الدعائم الإيجابية الفعالة[28].

إن المنهج الاستشراقي الذي شاع استعماله في دراسات علوم الحديث هو في حقيقة الأمر منهج تاريخي قام جولدتسيهر برسم معالمه وحاول بعده المتأخرون إكمال الجوانب الناقصة فيه بإضافة ما رأوه مناسبا[29].

ويشكل أساسَ هذا المنهج تطبيق منهج النقد الحديث المعاصر تطبيقا ينسجم مع ما تم الاتفاق عليه من تلك الدعائم التي تشكل خريطة خلفية الفكرة أكثر من تطبيقه على أساس أنه مجرد منهج. ولا شك أن جولدتسيهر لم يطور وحده منهجا مستقلا مكتمل المعالم[30] بل إن ما قام به هو عبارة عن تطبيق ما تلقاه من أساتذته أثناء تشكل وتطور رصيده من الأفكار والمعارف على دراساته بشكل متناسق ومنهجي[31].

[26] إن السبب الرئيس لإقامة ربط المستشرقين العلاقة بين السنة والعرف يعود إلى وصف أقاويل وأعمال علماء الحديث الذين عاشوا خلال العصور التالية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بأنها نصوص منقولة كأقاويل منسوبة إليه.

[27] جولدتسيهر، *Muslim Studies* (قام بترجمته إلى الإنجليزية S. M. Stern)، لندن ١٩٦٧-١٩٧١، المجلد ٢، ص. ٣٣-٣٧.وانظر أيضا: نفس المؤلف، *Introduction to Islamic Theology and Law*(قام بترجمته إلى اللغة الإنجليزية Andras Hamor and Ruth Hamori)، پرينستن ١٩٨١، ص. ٤٠.

[28] فضل الرحمان " السنة والحديث" ، (*Islamic Studies* (*IS*)، المجلد ١، العدد ٢، الصفحة ٣.

[29] يعود سبب تناول النصوص بهذه الطريقة الحذرة إلى ظهور ميول في الآوية الأخيرة في الغرب ناتجة عن اختلاف المناهج تعاملت مع ما تعارف عليه المستشرقون بتوجيه انتقادات إليه.

[30] هنا يمكن ذكر أسماء بعض العلماء المشهورين الذين هم في واقع الأمر يعدون أعلاما للحركة الإصلاحية ولهم إسهامات قيمة في تبلور منهج جولدتسيهر أمثال ر. دوزي (Reinhard Dozy)، هاينريح ل. فليشر (Heinrich L. Fleischer)، ألفرد و. كرمر (Alfred Von Kremer)، مورستز ستاينشنايدر (Moritz Steinschneider)، إبرهيم قيقر (Abraham Geigger)، ماكس مللر (Maks Müler)، هيمان ستيتنحال (Heyman Steinthal) وغيرهم كثير. (لمزيد من المعلومات انظر: إبراهيم خطيبأغلو، "البنية التحتية الفكرية لجولدتسيهر وتأثير منهجه على الأحاديث"، الصفحة: ٣١-٣٨ وانظر أيضاً: أوزجان خضر، "طرق تأريخ الأحاديث لدى المستشرقين"، مجلة بحوث الحديث، المجلد ١، العدد ١، ٢٠٠٣، إسطانبول، الصفحة:٩٧-١١٥.

[31] الواقع أن جولدتسيهر كان على علم بحقيقة منهجه الذي طوره باستخدامه هذه الطرق إذ ذكر أن ما كتبه فيما يتعلق بالدين الإسلامي متبعا في ذلك منهجه سوف يؤدي إلى ظهور وجهات أنظار جديدة .(جولدتسيهر، *Tagebuch*(قام بنشره Alexander Seheiber)، ليدن ١٩٧٨، الصفحة: ١٢٣.

وحينما تنبه الباحثون بعد نشر جولدتسيهر مؤلفه الذي سماه *Muhammedanische Studien* (I-II, Halle 1889-1990) بعشر سنوات تقريبا إلى أنه من الممكن تطبيق منهجه على دراسات العلوم الإسلامية زاد ذلك من اهتمام الغربيين به أكثر.

إن ما يجب فعله حسب هذا المنهج بعد عرض العلاقة القائمة بين النصوص الدينية- على أساس أن هذه النصوص تعد نظريات عامة-وبين التطورات الاجتماعية هو البحث في ماهية الظروف الاجتماعية التي أفرزت هذه النصوص وفي وضع ضوابط تعين على تشخيص تلك الظروف .

ومما يقتضيه هذا المنهج أيضا أنه قبل الشروع في إعداد البحث لا بد من تبني الأحكام القطعية (القضايا المتعارف عليها) التي لا تدعو إلى أدنى شك في صحتها فيما يتعلق بالفترة التي يتوجه الباحث إلى دراستها.

وخلال فترة جمع المعلومات والأدلة المعنية بموضوع البحث وفي أثناء عرض القضية بشكل مفصل لا بد من مراعاة الهدف الأساسي الذي يوضع منذ البداية مراعاة تامة ولا بد من تناول هذا الهدف أيضا داخل الإطار العام لموضوع البحث في جميع مراحله إذ يجب وضعه في نصب الأعين دائما فلا يغتفر نسيانه أو تركه أبدا.

فإذاً يمكن أن نلخص هذا المنهج على أنه يتشكل من خلال مروره بمراحل ثلاث ففي المرحلة الأولى يتم وضع الهدف الذي يعد نقطة انطلاق الباحث في تعامله مع موضوع البحث. والمرحلة الثانية يتم فيها جمع واختيار المعلومات المناسبة اللازمة من مصادر ومراجع تاريخية وذلك بقصد تحقيق ذاك الهدف المرسوم. أما المرحلة الثالثة فيعنى فيها الباحث بشرح وتفسير وتعليل تلك المعلومات بطريقة تتناسب والهدف الذي وضع منذ البداية.[32]

إن هناك تطابقا ملفتا للنظر بين الأعمال النقدية المعاصرة لعلوم الحديث وبين أصول النقد في أعمال المستشرقين سواء أكان ذلك فيما يتعلق بطريقة تناول دراسات علوم الحديث انطلاقا من القضايا المتعارف عليها أم فيما يتعلق بطريقة تصوير أحداث الفترة التي تخضع للدراسة وتقريب قضاياها إلى الأذهان. فعلى سبيل المثال يمكن ملاحظة هذا التطابق بين وجهات نظر كل من جولدتسيهر وفضل الرحمان أو أحمد أمين في قضية "ظهور الأحاديث النبوية"[33] ووجود هذا التطابق بين وجهات نظر هؤلاء يعني أنه لم يعد لقضية تدقيق الأسانيد أهمية تستحق الوقوف عليها بعد تبني هذه النظرية على أنها من القضايا المتعارف عليها وهو يعني في الوقت نفسه أن هذا المنهج النقدي الجديد في تناول علوم الحديث يضرب بالمنهج المتعارف عليه الذي يعتمد في الأساس على الرواية عرض الحائط. وأنه في حال تبنيه من قبل الباحثين مع طريقة تطبيقه وتعامله مع القضايا المتعارف عليها فإن دراسات الباحثين المستشرقين الحديثة فيما يتعلق بالأسانيد تعد مما يدعم هذا المنهج الجديد.

[32] تاحسين گورگون، " جولدتسيهر، منهجه وآرائه"، وقف الديانات التركي الموسوعة الإسلامية، المجلد ١٤، ص. ١٠٥-١١١.

[33] يصف المستشرقون عامةً ظهور الأحاديث بـ" تأريخ الأحاديث" وطبيعي أنه استخدمت طرق مختلفة في هذا المجال من جهة تاريخ الاستشراق (للمزيد من الطرق الأربع المختلفة للتأريخ والمقارنة بينها انظر : أوزجان خضر، "طرق تأريخ الأحاديث لدى المستشرقين" مجلة بحوث الحديث، ١/١، ٢٠٠٣، الصفحة ٩٧-١١٥.

وعلى صعيد آخر لم يكن كون جولدتسيهر المنحدر من أصل يهودي هو الذي طور هذا المنهج النقدي الغربي المعتمد في تعامله مع أعمال المستشرقين على النظر في النصوص من زاوية التطور اللغوي التاريخي لم يكن ذلك عائقا أمام المستشرقين الذين هم في الأصل مسيحيون في استعمالهم لهذا المنهج.

وبغض النظر في تعليلات المستشرقين المسيحين التي أتوا بها في أعمالهم متأثرين بأفكارهم الدينية الخاصة بهم فإننا نجد أن هناك تشابها كبيرا في المنهج الذي ساروا عليه وفي طريقة تطبيقه عليها. فالمستشرقون أمثال س. حورقنية (S. Hurgronje)، د. س. مارجوليوته (M. D. S. Margoliouth)، ج. ه. أ. يونبول (G. H. A. Juynboll)، ي.شخت (J. Schacht)، أ. جيوم (A. Guillaume)، م. ژ. كيستر (M. J. Kister) استمروا في سيرهم على منهج مدرسة جولدتسيهر بعده دون أي تدخل منهم في أساس نظمها.

ونلاحظ أيضا أن مدرسة فضل الرحمان ظلت تدافع عن صلاحية استعمال هذا المنهج في مجال دراسات تاريخ الأحاديث – فيما عدا اختلافها معه في وجهات النظر فيما يتعلق بقضية الاعتقاد[34]- أو ظلت تطبقه على دراساتها إلى يومنا هذا.

هذا ولأن النقاد المسلمين عارفون بالثقافة الإسلامية عن قرب أكثر فإنهم حاولوا التوسع في نطاق مفاهيم هذا المنهج وتطويره إلى درجة كبيرة وذلك بقيامهم ببعض الإضافات الجديدة إليها من الداخل.

ومعلوم أن لمفهوم نقد النصوص (نقد الكتاب المقدس) في الغرب أهمية كبيرة - وهو مفهوم يستند إلى أسس متينة – فيما وصلت إليه دراسات الحديث بطرق منهجية من تطور، غير أنه إذا كانت المسألة تهم آداب الحديث عامة والقرآن الكريم خاصة فلا بد من تناول هذه المسائل المتنازع عليها بدقة تامة للتأكد من مدى تطابقها مع المصادر الإسلامية فمثلاً أن الزعم بوجود تطابق بين فترة تدوين الكتاب المقدس والأحاديث النبوية الشريفة لا يستند على أساس متين[35] إذ كان المؤمنون بالكتاب المقدس وقتئذ يقلقهم التساؤل عما إذا كان الكتاب المقدس صحيحاً بالكامل أم لا وهل يمكن التأكد من النسخة الأصلية منه أم لا.

والجدير بالذكر هنا أنه اعتبارا من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حاول بعض المستشرقين المتجرئين تطبيق هذه النظرية[36] على القرآن الكريم وحاول تطبيقها منهم من لم يجد لديه الجرءة

[34] فمثلاً نرى أن فضل الرحمان لا يتفق مع المستشرقين في طريقة تفكيره في قضية كون الإسلام من أصل سماوي وتأثير الجاهلية فيه وما تحتوي عليه الأحاديث ونرى أيضا أنه بينما يزعم المستشرقون اليهود بأن الإسلام خليط من الثقافات الدينية المختلفة وعلى رأسها اليهودية فإن المشتشرقين المسيحين يرون أن العنصر الريئس للإسلام قد انتقل إليه من المسيحية السورية.

[35] انظر جراغ علي، *The Proposed Political, Legal, And Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Muslim States* Bombay 1883, الصفحة ١٩، ١٤٧؛ Alfred Guillaume، *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*، Oxford، ١٩٢٤، الصفحة ٩٦-٩٧.

[36] John Wansbrough هو من دافع عن هذه النظرية بشدة في العصر الحديث حيث إنه طبق منهج جولدتسيهر على الآيات القرآنية محاولاً أن يثبت أن الآيات القرآنية إنما تعكس الثقافات الدينية السائدة في المناطق المختلفة في القرن الثاني الهجري. وكما حاول أن تثبت أنها تخص الثقافة الإسلامية. ومن مؤلفاته الأساسية التي تحوي أفكاره في هذا الخصوص: *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*، لندن ١٩٧٧، و *The Secterion Milieu: Content and Composition*

الكافية على الأحاديث النبوية الشريفة أيضا. والواقع أنه لم يكن لدى المؤمنين بالقرآن الكريم أي تساؤل من هذا القبيل. أما فيما يتعلق ببعض الأحاديث التي دارت الشكوك حولها فقد تم معالجتها إلى حد كبير داخل إطار أسس وقواعد الجرح والتعديل فلذلك لم يكن هناك في العرف ما يسمى بنقد النصوص في معناه الذي يقصد اليوم إلا أنه لا يعني ذلك إطلاقا إهمال الجوانب التي تظهر العوامل المخلة بصحة الرواية في الطريقة التي تتخذ النص نقطة الانطلاق.

أما فيما يتعلق بتأثير هذه المنازعات في التشابه المنهجهي بين طريقتي النقاد المستشرقين والنقاد المسلمين فإن ما تراه المدرسة الاستشراقية تطابقاً قائماً بين الإسلام والمتغيرات الاجتماعية إنما يراه النقاد المعاصرون قائماً بين الأحاديث النبوية وما كانت تحتاجه المجتمعات. وعلى كل حال فإننا نجد أن كلا من المدرستين تزعم في النهاية أنه بناء على ما كان يستجد في المجتمعات من متطلبات اجتماعية فقد أفرز إلى الساحة بعض الأقاويل والأعمال الموضوعة المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم واستدل بها كلما دعت إليه الحاجة.

رابعا: الخصائص الأساسية لمناهج البحث الحديث

إن من إنتقادات الأحاديث المنهجية لأنها من حيث ميزتها الأصلية ليست سوى استمرار للخطة الإستشراقية فإنها بالمعنى العام قد حافظت على السيمات الرئيسية لعهد التنور إلى حد كبير؛ وتحتوي اتجاها عقلانيا وتاريخيا وماديا وتجريبيا يقوم بتقييم الأحداث حسب العلاقات الموجودة بين الأسباب والنتائج بما فيها الإختلاف من شخص لآخر أو زمن لآخر.[37] وقد أحس المسلم المعاصر في القرن التاسع عشر بتأثير نظرته العالمية التي قد تشكّلت حسب هذه الأسس في محور إنساني، بضرورة كتابة تاريخه داخل هذه الأسس من جديد. وصار مما لا بد منه إلقاء نظرة جديدة على المعطَيات الإسلامية وقرائنُها هكذا آخذاً للماضي بنظر الإعتبار وتمّت المواجهة بتاريخ استمرّ أربعة عشر قرناً والذي لزم أن يكتب من جديد حسب مناهج البحث التنوّرية. كل هذه نتيجةً طبيعية لما قد حدث في التفكير والنظرة إلى العالم من التغيّر. وحيث إن المنهج الوضعي هو أحسن منهج يخدم صالح المستشرقين، يمكن أن يعدّ مواصلتهم لهذا المنهج بخطوطه الرئيسية حاليا، موفقا مناسبا بالنسبة إليهم. إلّا أنه يصعب توضيح إصرار المسلمين المعاصرين في مواصلة المنهج الوضعي الذي كان من سمات القرنين التاسع عشر والعشرين، فيما طوّروه من أصولهم النقدية. وقد ظهرت إلى الوجود نَزعة تربط كل الظواهر بأسباب تُفْرض لها كنتيجة للإتجاه الوضعي الذي يغُضّ النظر عن أن الدين يحتوي المجال المعنوي أيضا بالإضافة إلى المجالات الأخرى. وقد جرت محاولات تستهدف تأسيس رابطة بين الحوادث والروايات، كنتيجة لإنعكاس هذا الموقف الوضعي على فهمهم للتاريخ في عصر التطوّر. ويبدو أن البحوث التي أجريت بملاحظة أن الأحداث السياسية الإجتماعية تنعكس على ماهية الروايات، هي أعمال قاموا بها انطلاقا من هذه النقطة.[38]

[37] محمد عمارة، "السنة النبوية مصدرا للمعرفة"، المسلم المعاصر، ٢٥، عدد ٥٩، فبراير ١٩٩١، ص. ١٥-١٦.

[38] ولا نكون مبالغين إذا قلنا: "إن السمة الرئسية للأعمال الأكادمية النقدية قيم بها في تركيا في الربع الأخير من القرن العشرين" هي هذه الإطلاق.

وينبغي مواجهة منهج النقد المعاصر بشيء من الإحتياط من حيث اتجاهه المتعلق بالثقافة العامة. لأن هذا المنهج من حيث لبُه يحافظ على نقد النظام القديم الذي يستند إلى منهج السمعي[39] أوّلاً والإقناع بالنظام الجديد ثانيا. ومن هذا المنظور فإن المثقف العصري قد اتخذ مكانته في محور المناقشات بصفته شخصية لا تقبل أن تكون المعرفة النابعة من الروايات معرفة معتبرة فيما يتعلّق بمناقشات الحديث، وقد تبنّت الشخصية نفسها نظاما بديلا إنساني المحور. وهذا الموقف نابع من اتباع منهج يهتم بالمثقّف العصري بالدرجة الأولى في التراث العلمي الغربي. إن المثقف قد لعب دَورَه الأكثر تأثيرا في نقد الروايات إلى جانب كونه العنصر الأساسي في حل جميع المشاكل. فإدعاء أن أهل الحديث الذين عاشوا مرحلة التدوين والتصنيف فعلا وعلموا الفهم العلمي والأوليات وطرق المعرفة والإشراف عليها وتقييمها، لهم موقف ذاتي في تقييماتهم حول الروايات، وأن ما يبديه المثقف العصري من الأحكام حسب رأيه الشخصي وبدون تمييز وتحديد المجال التخصّصي، هي في الحقيقة سارية المفعول، هذا الإدعاء ليس سوى نتيجة لما أولاه عهد العصرنة للإنسان من المكانة العليا. والحال أن الإنسان من وجهة النظر التقليدية لا يوصف نظريًّا إلّا بكونه عبدا. إن الذاتية موجودة بمعناها الحقيقي في انتقادات الحديث المعاصرة بناءً على هذا الاتجاه. لأنه لا يمكن ايجاد تعامل نقدي وتكوينه من جمع قراقرات ذاتية. أما مناهج البحث النقدية المعاصرة فتشتغل دائما بانتقاد النقد التقليدي المستمد من الروايات ولا يجد وقتا لخلق نظام بديل يصلح لتحديد الروايات المقبولة. إن علاقة الاتجاهات العصرانية والتطورات السياسية والإجتماعية لذلك العهد، تبدو بديهية إذا قُيّمت ككل.[40]

ولذلك فإن العصرانيين يتخذون موقفا متسامحا تجاه القيم الغربية بينما يقفون موقفا انتقاديا بالنسبة للقيم الشرقية. وهذا الموقف كان له صدى في تقييم العلوم الإسلامية تقييما سلبيًّا والتوصل إلى فكرة تدّعي أن الاتجاه الذي يُعتقد أنه كان المخَلص للغرب، سيضمن الخلاص للمسلمين أيضا.[41] وقد قام أنصار هذه الفكرة بالبحث عن شخصية تنشأ في الشرق وتلعب دور لوتر (Luther) الذي قام بالثورة ضدّ القيم التقليدية لبحوث الكتاب المقدس وبانتقادات هامة للمسيحية.[42] وحيث إن وجهة النظر والتتبع كانا دائرين داخل المحور الغربي، بدأ يسود في المجتمع الإسلامي المعاصر صبغة ذهنية تتمحور في "العلم الحديث" بدلا من "العلم" و"المثقف" بدلا من "العالم" و"الدين المتصوّر" بدلا من "الدين الحقيقي" وهذه الدنيا" بدلا من "الآخرة". والحال أنه بدأ في الغرب البحث عن مناهج البحث النقدية الجديدة والبديلة، بعد التنبّه إلى العراقيل التي مُنيت بها مناهج قراءة التاريخ المادية والتي غضّت النظر عن الساحة المعنوية بل رفضتها. أما بالنسبة للبحوث الشرقية السائدة، فإنه وإن لم يُنتهج

[39] إن تعبيري المنهج السماعي والمنهج التجروبي واللذين يعبّران عن غرض قائله أحسن تعبير، قد استخدمهما محمد عمارة للمقارنة بين حضارتي الشرق والغرب.

[40] تحسين گورگون، "مستقبل الفكر الإسلامي في تركيا والتعامل الفكري الإسلامي"، الإسلام والتراث والتجدد، إستانبول ١٩٩٦، ص. ١٥٤-١٥٩.

[41] وموقف عبد الله جودت وأمثاله القائلين بأنه ليس هناك حضارة ثانية وأن الحضارة هي حضارة الغرب، موقف متطرف في هذا الموضوع بكامل معناه.

[42] إن سيد أحمد خان قد عبّر عن هذا الموقف بالعبارة التالية: "إن الحاجة في هندستان ليست إلى ستيل (Steel) أو أديسون (Edison) فقد بل إلى لوتر (Luther) بدرجة أكثر أهمية.

فيها هذا المنهج، فقد لقيت المناهج البديلة قبولا في الأوساط العلمية وانتشرت البحوث المستمدّة من مناهج البحوث الهادفة إلى فهم العلوم المعنوية.

وكذلك لم تراجَع في عهد العصرنة الكتب التي تتناول المنهج الكلاسيكي بالدرجة الكافية، بالرغم من الجهود الكثيفة التي كانت تُبذل فيما يتعلق بمناهج البحث، نتيجة لتأثير التغير الجِذري الذي حدث في فهم التاريخ في النظرة إلى الكتب الدينية. فمثلا إن فضل الرحمان لا يلمّ بأي موضوع من أصول الحديث ولا بأي مصدر من مصادره في كتابه الذي خصص بمواضيع أصول الحديث والذي أسماه *مناهج البحث الإسلامية في التاريخ* (*Islamic Methodology in History*). إن الرواية مهما كانت موثوقيته قويّة فإنها تؤدّي إلى التعقّد أكثر من تشكيلها وسيلة توفّر الحصول على النتيجة. حيث إن البحوث العلمية يبحث فيها عن تصوّر خلفية في أكثر الأحيان بالإضافة إلى أنه يمكن التحدّث خلال هذه البحوث، عن مشكلة عدم توفّر المعايير الثابتة. وبالتالي فإن الإنتقادات التي بقيت داخل هذا الإطار قد انتهت بعدم التوصّل إلى حلّ أكثر من أن تكون منتجة للحلول المستهدفة.

ومن ناحية أخرى فإنه قد صار انتقاد الحديث والكلام حول المعرفة أساساً في مناهج البحث النقدية المعاصرة بدلا من بذل الجهد لفهم الحديث وتوضيح المعلومات الواردة في المصادر التقليدية وتطبيقها. وهذا الأمر لا بد من أخذه بنظر الإعتبار فيما يتعلق بما بين العلم والعمل من العلاقة. أما في المنهج التقليديّ فإنه يمكن الإلمام بإعمال[43] الأحاديث، أي بذل جهود تستهدف جعلها صالحة لإستخراج نتائجَ تخدم صالح المجتمع أو تطوير المناهج التي تُوفّر فهم الروايات المشكلة.[44] وفي هذا الإطار يواجهنا استعجالٌ أدّى إلى تقييم المعلومات المتعلقة ببعض المواضيع الواردة في الأحاديث داخل إطار الرابطة الموجودة بين الأحداث التاريخية والروايات، وإلى تقييم المعلومات المتعلقة بالماضي على أنها إسرائيليات وتقييم المعلومات المتعلقة بالمستقبل على أنها زوّرت أخيرا ضمن الفتن والملاحم. والحال أنه بالرغم من تأسيس روابط بين الأحداث والروايات فإنه يلزم أن لا يُغضّ النظرُ عن إخبار أي نبي عن معلومات غيبيّة. وكان من الممكن أيضا أن تقيّم الروايات قبل الاستعجال بالحكم عليها بأنها إسرائيليات، على أنها حقائق أبدية أو ترديد للمعرفة الإلهية[45] وعدم تنحيتها بادعاء أنها إسرائيليات وتقييم المعرفة بحيث تخدم فهم الأحداث الواردة في القرآن واستخراج الدروس منها، بشروط أن يبقى حق القيام بالبحوث المقارنة محفوظا.[46]

[43] وقد ورد هذا الإتجاه في مجلة الأحكام العدلية بالعبارة التالية: "إعمال الكلام أولى من اهماله".

[44] صلاح الدين بولات، "العلاقة بين المعنى ونقد النص في الحديث"، ندوة أمس الحديث ويومه ومستقبله، سامسون ١٩٩٣، ص. ٦٩.

[45] محمد حميد الله، "الإسرائيليات في العلوم الإسلامية أو الروايات ذات منشأ غير إسلامي" (ترجمة إلى لغة التركية إبراهيم جانان)، جامعة أتاتورك مجلة كلية العلوم الإسلامية، أنقرا ١٩٧٧، عدد ١، ص. ٢٩٥؛ إبراهيم خطيب أوغلو، "إسرائيليات"، وقف الديانة التركي الموسوعة الإسلامية، مجلد ٢٣، ١٩٥-١٩٩.

[46] وفي إطار لزوم تقييم الروايات المحاذية للإسرائيليات بأنها ترديد للمعرفة الإلهية. انظر صالح قراجه بگ، "مسئلة وحدة الرسالة الإلهية داخل إطار معايير تحديد الإسرائيليات"، جامعة أولوداغ، مجلة كلية الإلهيات، مجلد ٢٢، عدد ١، ٢٠٠٣، ص. ٧١-١٠٤؛ أوزجان خضر، علاقة الإسرائيليات والحديث (مناقشات الثقافة اليهودي والحديث)، أطروحة الدكتورة، جامعة مارمارة، معهد العلوم الإجتماعية، إستانبول ٢٠٠٠.

خامسا: مقارنة منهج النقد المعاصر بالمنهج التقليديّ

إن العصر الحديث، كما مرّ آنفا، قد طوّر منهجا يقضي بأوليّة العقل الإنساني واقترح موقفا يتطلّب بأن يُرفض الإسلام الذي يقبل فيمة المعرفة المستلهمة من الوحي أو المعرفة المستندة إلى الرواية أو يؤوّلها بما يناسب العقل. وبالرغم من ذلك فإن المسلم الثقف المعاصر بتأثير مناهج البحث النقدية المعاصرة التي قد تواجه صعوبات كبيرة في قبول المعلومات الواردة من خلال الأحاديث، رغم قبوله مبدأ المعتقد الإسلامي الذي يعدّ المنهج السمعية بين وسائل العلم وبالتالي عدّه المعلومات التي أعطاها القرآن صحيحةً. وهكذا فقد رفضت الأخبارُ الواردة من خلال الأحاديث بتناسي ورودها في القرآن أيضاً وهذه هي الأخبار المتعلقة بالمعجزات والأحداث الغيبية التي هي جزؤ من الإيمان.

إن عهد العصرنة، ولا سيما إذا تحدّثنا عن البحوث الشرقية، وإن كان من الممكن عدّه مرحلة حظيت فيها المعرفة التجريبية بالأولوية إلا أنه بالنسبة إلى الإسلام ليست هناك ازدواجية في المنهجين التجريبي والسمعي فيما يتعلق بمناقشات مناهج البحث. إن الإسلام يطالب باستخدام كلا المنهجين كوسيلة للعلم.

وإن وصف العهد الكلاسيكي بأنه عهد التوصّل إلى المعرفة من خلال الرواية إلى حدّ بالغ. وبالتالي فإن استخدام المنهجين السمعي والتجريبي في آن واحد في تقييم الأحاديث سيؤدي للباحث إلى نتيجة أوثق. إن المعرفة الحاصلة بالرواية لها قيمة الحجية كما هي في المنهج التجريبي على الأقلّ، شريطة أن يكون مصدرها موثوقاً ومتوفّرا فيها شروط الصحة.[47] لأن المعرفة السمعية مرتبطة بالله ورسوله بينما ترتبط المعرفة التجريبية بالعقل الإنسان وحواسه، وإن كان هذا الإرتباط محدودا. والحال أن انتقاد المنهج السمعي، بغاية إعطاء المعرفة التجريبية الأولية، سيؤدي في الوقت نفسه إلى الضعف في الأسس الإيمانية الأخرى والمستمدة من المنهج السمعي. إن رفض المعارف التي تصطدم بالمعرفة التجريبية وتأويل المعرفة المستمدّة من القرآن ومواجهة صعوبات كبيرة في توضيح موضوع الوحي للذهن الحديث، لها علاقة بالتغير الجذريّ في المنهج، مهما كثر عدد الروايات. وتقييم بعض الخصوصيات التي انتقدها التراث أيضا بشدة وعدّها سمة أساسية للتعامل مع الرواية أدّى إلى أخطاءٍ كبيرة. فمثلا ظاهرة الوضع حقيقة بالإضافة إلى أن المحدّثين قد طوّروا مناهج نقد الروايات وقواعد الجرح والتعليل للحيلولة دون حركات وضع الحديث. وبالطبع فإنه قد طوّر في العهد نفسه نظام روائيّ المحور. لأن أساس الإيمان كان يعتمد على المنهج السمعيّ. وبالرغم من ذلك فإن جعل هذه الظاهرة وسيلة لادعاء أن مصادر الحديث بأسرها موضوعة ككل، حطأ فادح. وقد صُرف النظر عن موقف أهل الحديث الانتقادي أثناء انتقادات الحديث العصرية مع الاتجاه الذي مفاده أن النّقد كأنه السمة الرئيسية للعصر الحديث.[48] علما بأن كلّ منهج قد طوّر مبدأ نقديا حسب أولوياته واختبر المعلومات التي تكون مصدرا لأفكاره من هذه الطريق. على أن الموقف الانتقادي في عرف الحديث ليس تطبيقا خاضعا لسلطان الزمن. وكلّ من يرى نفسه أهلا ويعتقد أنه قد توصّل إلى حجة كافية، فإن له هذا الحق المشروط بأن يكون مفتوحا لما عسى أن يُوجّهَ إليه من الانتقادات، أما تصدّي صاحب

[47] محمد عمارة، "السنة النبوية مصدرا للمعرفة"، ص. ١٦-١٩.

[48] والحال أن الانتقادات الأكثر أهمية حول السند والنص على حد سواء، قد قام بها أهل الحديث وطوّروا المنهج الأكثر احتياطا ودقّة في قبول المعرفة المستفادة من الرواية، على عكس الادعاءات التي وردت في العهد المعاصر.

فكرة كهذه للانتقادات العلمية العصرية فيكون موقفا غريبا ومتناقضا إلى حدّ بالغ عديم المثال. وفي الوقت نفسه فإن أنصار منهج النقد المعاصر لا بد وأن يكونوا مستعدين لانتقادات الغير الموجهة إليهم، حينما ينتقدون هم التراث وبغض النظر عن الاتجاهات المتزمتة غير العلمية، فإن انتقاد الصحيحين[49] اللذين هما أصح مصادر الحديث أيضا من النواحي المختلفة عبر التاريخ مهما كانت مبرّراته، إنما هو أوضح حجة تاريخية لفهمنا هذا.

والتناقض الآخر الذي وقع فيه الذين يقومون بانتقاد الحديث حسب مناهج البحث هو ادعاؤهم من ناحية، أن الأحاديث ليست أقوال النبي بل هي أقوال نسبت إليه في القرون التالية ومن ناحية أخرى قولهم: إن أهل الحديث يحفظون الروايات وينقلونها دون أن يفهموها ويخاطبون الفقهاء بالعبارة التالية كسمة لهم. "نحن الصيادلة وأنتم الأطباء". وبالرغم من أن الأمثل هو أن يكون العالم فقيها ومحدثا في آن واحد، فإن أهل الحديث حصروا جهودهم عموما في نقل الروايات كما سمعوها وتركوا استخراج الأحكام والمعاني الدقيقة منها للفقهاء. وحساسية المحدثين في هذ الموضوع لها أهمية بالغة في حفظ الروايات كتابة ومشافهة حتى عهد التدوين. ولو أن أهل الحديث كما يقترحه النقّاد المعاصرون، تركوا الحفاظ على النصوص واهتمّوا باستخراج الأحكام منها لصار من المستحيل الحصول على روايات صحيحة وموثوقة من حيث نصوصها. أما ما سيفتح الباب للتغيّر في محتوى الأحاديث داخل هذا الإطار، فهي إدّعاءات فضل الرحمان حول علاقات الإجماع بالسنة من جهة والإجتهاد والحديث من جهة أخرى، هذه الإدعاءات التي طرحها صاحبها بهدف الحفاظ على بنية المجتمع ذات الطابع المتحوّل.[50] ولو انتُهج في عهد رواية الأحاديث وكتابتها منهج التطبيق كما يرتضيه فضل الرحمان، لما بقيت بين أيدينا روايات تكفي وتناسب للإستنباط.

ومن أخطاء مناهج البحث النقدية المعاصرة حول الروايات، هو اعتمادها على المصادر التي ألّفت حول بعض الشخصيات الذين لم يحرزوا على مكانة مرموقة في علم الحديث، لغرض توفير بعض الحلول لمشاكل المجتمع اليومية، أكثر من مراجعة المحدّثين وكتب الرواية، للحصول على المعلومات حول جمع الأحاديث وتدوينها وتصنيفها في العهود الأولى. وليس من المستغرب توحيد المعلومات النبوية مع تفسيرات العلماء وتدوينها ضمن الكتب[51] بالإضافة إلى أن تدوين العلم النبوي مباشرة في عهد لم تنضُج فيه بعدُ فكرةُ التصنيف في أمر مرغوب. أما التعليق على الكتب التي تجمع بين الروايات المرفوعة والموقوفة والمقطوعة وهي المنتجات الأولى لمرحلة التدوين والتصنيف أو التعليقُ على المعلومات التي وردت في هذه الكتب، بشكل غير طبيعي وتحوُّل هذا التعليق إلى اتجاه يدعى اختلاط الأحاديث بتفسيرات العلماء، وهذا النوع من التعليق ليس إلا حصيلةَ اتجاه مستمدّ من الفكرة المسبّقة.[52] وخلاصة القول أن النقاد المنهجيين المعاصرين قد أصدروا أحكامهم حول الحفاظ

[49] للآراء حول الانتقادات الموجهة إلى الصحيحين ونقدها انظر م. ياشار كاندمير، "القيمة العلمية للإنتقادات الموجهة إلى الصحيحين"، مكانة السنة في الدين (نشر إسماعيل ل. چاكان)، إستانبول ١٩٩٥.

[50] فضل الرحمان، مناهج البحث الإسلامية في التاريخ، قاراتشي ١٩٦٥، ص. ١٣٩-١٤٥.

[51] فمثلا قد قيمت الكتب التالية داخل هذا الإطار: الموطأ للإمام مالك والمصنف لعبد الرزاق بن همام والخراج لأبي يوسف. والحال أنها مؤلّفات مرحلية تؤصّل من خلالها إلى انتساب بعض الكتب المحتوية للأحاديث وحدها أو المستهدفة لأغراض محدّدة.

[52] هذا التعبير (الفكرة المسبّقة) يعني وجهة النظر أو القول القطعيين بحيث لا يكون هناك حاجة إلى اثبات صحته. أما في المصطلح المنطقي فيعبرون بالقضية المتعارفة.

على الأحاديث وفق الأصل، مستدلّين بجهود الفقهاء لفهم الحديث واتجاههم التفسيري. أما فيما يتعلّق بورود محتويات الأحاديث عن النبي فقد حكموا بأن مؤلفي عهد التدوين قد أدرجوا كل أنواع الروايات في مؤلفاتهم بمقتضى منهج التدوين في ذلك العهد وبالتالي فقد كان حكمهم مغايرا للمعتقد العام السائد. أما مسئولية الأخطاء والنقائض الناشئة من منهج فهم الروايات واستخراج الأحكام فتقع على عاتق الفقهاء. علما بأنهم متنبهون لذلك. وقد حثوا الناس بهذا الإتجاه، انطلاقا من ضرورة الفهم والتفسير رغم احتمال الوقوع في الخطأ. أما المحدّث فلا يرى أن له حقّ الإخطاء. ولعلّ عدم إعطاء الراوي صلاحية التفسير. بُغية نقل النصوص صحيحة عبر الأجيال، تطوّر أكثر إيجابيةً. وهناك إتجاه قاسي ومتحفظ للمحدثين بالنسبة للرواية وتقييمها، بينما حظي الفقهاء بالتسامح في فهمهم للحديث وتفسيره. وهذا هو السبب في تصدّي المحدّثين العارفين بتعامل الرواية. وللرواية معنى وادعاء البعض أن الرواية المعنوية ليست شائعة شيوعا ملحوظا.

ومن المناهج التي يتوسّل إليها بكثرة في مناهج البحث النقدية المعاصرة، هو انتقاد الرواية بادعاء أن التقييمات المتعلقة بالرواة بمعزِل عن الموضوعية وذاتيةٌ. والحقيقة أن الانتقادات الموجهة إلى الرواة في منهج الرواية التقليدي مفتوحة للإنتقادات الذائعة، سواء في ذلك العهد أو في العهود التالية. وأهم سمات النقد التقليدي هو توضيح أسباب الجرح. فلا حكم لجرح لا يتّسم بذلك. بالإضافة إلى أنّ تبيين الجرح يعني الضّمان لكونه مفتوحا لانتقاد كل أحد.[53] ومن ناحية أخرى فإن الجرح المبيّن سيكون ذريعة بيد الباحثين فيما يتعلق بموقف الجارح تشددا وتساهلا. أما مناهج النقد الحديثة فلا تتيح الفرصةَ نفسها من حيث كونها مفتوحة للبحوث فيما بعد وسرد الأدلة بصراحة.[54]

وبخلاف المنهج الذي يُنتهج في انتقادات الحديث المعاصرة، فإن أسس علم نقد الرجال في العهد الكلاسيكي، قد ظهرت إلى الوجود في مدّة قصيرة، بالرغم من قلة إمكانيات ذلك العهد، وبدأت تطبَّق في مختلف المناطق من العالم الإسلامي بشكل متواز إلى حدّ كبير، مع شيء من الفروق الإصطلاحية الإقليمية أو الشخصية. ولا شكّ أن تواجد علم نقد الرجال متزامنا مع المشاكل المتعاقبة وفي المرحلة الإجتماعية التي تلت عهد النبي (ص) استمرّت في سيرها الطبيعي، له تأثير في ذلك. ومن هذا المنظور لا توجد بِنية اجتماعية يستهدف المنهجُ هدمَها تماما. وبالتالي فإنّ الهدف العصلي هو معالجة علل النظام وجعلُه أكثر شيوعا وأحسن تنظيما من حيث المنهج لا هدمه. وإذا كان الغرض من انتقاد الحديث للعهد الكلاسيكي، تحديد الأحاديث الموثوقة أو الموضوعة أو الروايات الضعيفة، فإن هذه كلها قد أخذت موقعَها بصراحة في الكتب التي لا تخفى على أحد معرفتها.

أما في الانتقادات المعاصرة، فرغم مواصلتها زهاء قرنين من الزمن لم تجمع ولم تحدّد حتى الآن الأحاديث يدّعى أنها صحيحة أو موضوعة ولم تُعرض المعنيين على أن جميع البحوث تدور حول عدد محدود من الأحاديث وتجرى انتقادات الحديث العامة انطلاقا من هذا العدد. وفرق آخر بين المنهجين التقليدي والعصري هو الاستعجال فيما يتعلّق بالحكم على الأحاديث في مرحلة فهم

[53] وقد ظهرت كتب علم الرجال إلى الوجود بكثرة، بفضل انفتاح مصادر الحديث التقليدية للنقد. وهي لحد الآن ما زالت مفتوحة للإستعمال. لبحوث أكثر دقّة.

[54] ورغم البحوث المستمرة منذ أكثر من قرن فيما يتعلق بمناهج البحث، فإن غياب منهج محدّد الجوانب أو غياب أي كتاب يحتوي على الأحاديث الصحيحة المحدّدة وفق هذا المنهج، هو أبرز دليل على ذلك.

الروايات. والأصل في التعامل مع التفسير الإسلامي هو تقييم الأحكام بالمعنى الإنشائي لصالح المجتمع، بالإضافة إلى تبني موقف التوقف ما لم يتوصل إلى حكم قطعي فيما يتعلق بالرواية.[55] أما الانتقادات المعاصرة المستمدة من أفكار مسبّقة، فيمكن فيها التوصل إلى النتيجة باستعجال، انطلاقا من بعض العناصر التي تدعم شمولية. هذا الموقف العجول في الحكم يؤدي إلى الإعتماد على النفس المتطرّف ومجابهة الجماهير الغفيرة وما إليها من النتائج.

سادسا: النواحي الضعيفة لمنهج نقد الحديث المعاصر

ومع أنه قد أُلمّ بالنواحي الضعيفة لمناهج نقد الحديث وفق مناهج البحث داخل إطار المعلومات التي وردت حتى الآن، حول فكرة العصرنة ومنهج النقد بمعناه العام، نقول مع ذلك فإنه يكون من المناسب الإشارة إلى النقاط التالية تحت العنوان الواردة أعلاه:

إن نقد الحديث المعاصر يستند إلى المواقف الشمولية إلى حدّ بالغ ويتبنّى اتجاه أن الرأي المدافع عنه هو الرأي الوحيد الجدير بالصحة. وهذا يعني انعكاس الفكرة القائلة بأن الرأي الصحيح الوحيد هو الرأي المدافع عنه في التنوّرية الأوربّية، على علم الحديث. وهذا الوقف يعني اتجاها يغضّ البصر عن الإيجابيات التقليدية وبالتالي كون السنة عبارة عن المنهج التطبيقي الذي قام به النبي وأصحابه كطراز أوّل لتدوير المجتمع تحت ضوء القرآن؛ الرسالة الربّانية العالمية. ولهذا السبب فإنّ أوّل ما يجب القيام به فيما يتعلق بتعامل النقد الحديث، هو تخليصه من الإتهام القائل بأنه قد تشكل تحت ضغط الموقف الشمولي والبحوث الإستشراقية.

إن دراسات الباحثين المعاصرين المتعلقَةَ بتاريخ الحديث، لا تعتمد على المصادر التي تنقل المعلومات كما هي، بل تستند إلى مراجع العهود القديمة نسبيّا والتي تفسّر المعلومات حسب الحوائج الفقهية. ومن الطبيعي أن تكون هذه العلاقة قد أثّرت في تشكّل المعتقد القائل بأن الروايات قد تعرّضت للتغير عبر الزمن. ويمكن تقييم هذه الموقف بأنه يعني البحث عن المعلومات الصحيحة في الأماكن الخاطئة. وبناء على هذا فإنه قد غضَّ النظر عن التعامل الكتابي والشفهي الذي يشكّل بدوره مصدرا للتفسيرات الفقهية معتمدا على الروايات.[56] ونعتقد أن هذا هو السبب الذي هو السبب الذي ساقهم إلى الخطء. إذا لا بد من التمسك بالتعامل الشفهي للمحدثين الذين وردت رواياتهم في كتب الحديث في العهود التالية، بغية الإطّلاع على معلومات وثيقة حول عهد التدوين.

إن التوصل إلى قناعات تختلف من فريق لآخر، حسب الإتجاه الذي أُنتُهج لفهم المعلومات التاريخية، وإن كانت كنتيجة تظهر في انتهاج أحدهما مناهج البحث المعاصرة للنقد واستخدام الفريق الآخر للطرق التقليدية، فإنه قد غُض النظر عن هذا الواقع في منهج النقد المعاصر وبذل الجهد لإثبات صحة هذا النظام من خلال ما اقتبس من المصادر التقليدية. بالإضافة إلى أنهم قد تبنّوا موقفا مزدوجا

[55] صلاح الدين بولاط، "العلاقة بين المعنى ونقد النص في الحديث"، ٦٩، ٧٤.

[56] والحال أنه قد أُثبت أن الباحثين المسلمين، وخاصة في يومنا هذا، قد أحرزوا اختراعات علمية بفضل الروايات الكتابية والشفهية في آن واحد. فعلى سبيل المثال انظر: محمد حميد الله، "تدوين الحديث في عهد النبي" (ترجمة: نظيف شيشمان)، جامعة أنقرة، مجلة كلية الإلهيات، مجلد ١، عدد ٣-٤، أنقرة ١٩٥٧، ص. ١-٧؛ إبراهيم خطيب أوغلو، "محمد حميد الله ودرسات الحديث"، الإجتماع العلمي حول محمد حميد الله والدراسات الإسلامية، IRCICA، استانبول ٢٠٠٣، نصّ بحث لم تنشر بعد، ص. ٣-٤.

فيما يتعلق باستخدام المصادر واستخراج الأحكام. حيث قضوا على أي مصدر بالخطء انطلاقا من المصدر نفسه الذي قاموا بانتقاده، رغم أنه تناقض الظاهر.

إن انتهاج منهج انتقائي وانتقادي في بحوث الحديث مع أنه من الممكن لهذا الاتجاه يلزم أن لا يكون هدفه طرح المنهج التقليدي إلى خارج المطاف، بل الأولى به أن يكون هادفا إلى إزالة ما عسى أن يؤدّى إلى الفهم الخاطئ من العيوب والنقائص. ولا بد أن لا يتخذ موقف أنتهازي تكون نقطةُ انطلاقه استغلال الأحاديث الموضوعة وما يمكن منها أن تؤدّي إلى فهم خاطئ. لغرض اجراء أحكام سلبية عامة على التراث بأسره. وبالرغم من أن الإتجاه الانتقادي والمنهج الانتقائي يتسمان بالسمة العلمية، إلا أنه في الوقت نفسه لا بد من اتخاذ موقف عادل كإحدى الأوليات العلمية، في استخدامهما. وإلا فإنه فإنه سيصبح من الممكن التوصل إلى مظاهر مختلفة تحمل كلها سمة الإسلام في التاريخ، من خلا انتقاءات مناسبة، كما قاله فضل الرحمان.[57] وقد اتخذ أيضا موقف استعجالي وغير متأنّ فيما يتعلق بالنقاط المتشابهة بين الإسلام والأديان السابقة وذكر تأثير الإسرائيليات في هذا التشابه فيما يتعلق بالأسس الرئيسية للدين. مع أن التشابه الحاصل بين الأديان لا بدّ وأن ينظر إليه من حيث مرجعيتها المشتركة التي هي الوحي قبل كلّ شيء. بالإضافة إلى أن تشابه الأديان فيما يتعلق بالإيمان والإخلاق وبعض التفاصيل المتعلقة بها، لا فيما يلزم تغيرها من العناصر زمنيا، هذا التشابه يمكن تقييمه داخل إطار الحكمة الإلهية الكونية.[58]

وإذا سلّم أن حديث "من كذب علي ..." الذي أجمعت كافة المذاهب الإعتقادية والعملية على تواتره لفظا ومعنى، موضوع حسب ما ادعاه جولدتسيهر،[59] انطلاقا من الحقائق المنهجية، فإنه يمكن الادعاء نفسه حول القرآن المتواتر لفظا ومعنى. فالقرآن الذي هو حصيلة الرواية بمعناها الكتابي والشفهي، يمكن تأثّره أيضا من هذا الموقف لعهد العصرنة ضد الرواية. ومعلوم لدى الأوساط العلمية أن الموقف التاريخي نفسه، يحاول منتسبو النزعة الإستشراقية في الغرب تطبيقه في يومنا هذا على القرآن أيضا. بالاضافة إلى أن هذا المنهج الذي يمكن فتحه الطريق إلى إضعاف مصادر العلم السمعي. قد أدّى في الوقت نفسه إلى اعتبار المعلومات التي جاء بها القرآن حول بعض المواضيع مجازية.

إن انعكاس مناهج البحث النقدية المعاصرة التي تستهدف تنظيم المجتمع وفق السنة الحيّة كأساس، على واقع الحياة لم يتحقق موافقا لما كان متوقّعا نظريّا. حيث لم يتوصل إلى طراز اجتماعيّ يتمحور حوله حول ما استهدف من المثالية، منذ ظهور هذا المنهج الذي تُجرى المساعي العلمية داخلة إطاره النظريّ إلى حدّ بالغ. مع أنه لا بدّ أن تقسيم أية فكرة منظمة، بتكهنات فيما يتعلق بانعكاسات الإطار النظري على الجانب العملي وما سينتهي إليه في المستقبل من المراحل. أما منهج

[57] فضل الرحمان، "Islamization of Knowledg: A Response"، *American Journal of International Social Sciences*، مجلد ٥، عدد ١، ١٩٨٨، ص. ٦.

[58] وقد قام الباحثون في مؤلفاتهم المستقلة حول هذا الموضوع، باستعمال تعبيرَي "الحقيقة الأبدية" و"تكرّر العلم الإلهي" ضمن توضيح كثير من الروايات المختلف فيها. انظر: أوزجان حضر، العلاقة بين الإسرائيليات والحديث (مناقشات حولة الحديث وثقافة اليهود)، جامعة مارمارة، معهد الدراسات الإجتماعية، أطروحة الدكتورة، استانبول ٢٠٠٠.

[59] وقد ادعى جولدتسيهر ومتابعوه من الباحثين المستشرقين والمسلمين أن هذه الرواية المحرّمة للوضع، قد ظهرت في العهود التالية بهدف منع نشاطات وضع الأحاديث لصالح الدين (للمزيد من التفاصيل انظر: ج. ه. أ. يونوبول، *Muslim Tradition*، كيمبريج ١٩٨٣.

نقد الحديث التقليدي فإنه قد لعب الدور الأكثر فعّالية في الحفاظ على نظام اجتماعي يقوم على أساس من السنة، باسهاماته الهامة في إدامة البنية الإجتماعية المتوارَثة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إن الانتقادات الشمولية الموجهة إلى تراث الرواية بشكل منظّم، من خلال استخدام مناهج البحث النقدية المعاصرة، يؤدي إلى ادخال الأحاديث الصحيحة أيضا في إطار الانتقاد بالاضافة إلى أنه من المحتمل أن يتحوّل هذا النوع من الانتقاد إلى منهج تتجه سهامُه إلى القرآن أيضا. ومن ناحية أخرى فإن الانتقاد الشمولي يعني فساد محاولات التوصل إلى أدلة مستلهَمة من السّير والتاريخ، على أن يكون هذا عنصر دعم لآراء النقّاد المعاصرين. علما بأنّ تحويل استفادة المنهج المعاصر من المصادر التاريخية إلى محاولات التوصل إلى مبرّرات تقضى بكون الروايات موضوعة، عنصر يؤدي إلى النقص في قيمة هذا المنهج.

وقد فتحت الطريق من خلال استخدام مناهج البحث النقدية المعاصرة على من ينتهجونها بشجاعة واطمئنان نفس دونما أهليةٍ لذلك وبالتالي فقد حطّ التصوير النبوي وفق ما يستكمنون من الآمال. فمثلا القول بعدم امكانية التسليم بأن أي حديث يخبر عن المعجزات أو عن المستقبل قد ورد عن النبي ووصل إلينا عن طريق صحيحة تاريخيّا.[60] فهذا القول ليس سوى نتيجة لرفض إخبار النبي عن المستقبل أو التنبّؤ به كعلم قطعي أو ظني ومن السبب نفسه نشأ الاتجاه القائل "بأن النبي الذي أعرفه لا يقول هذا أو لا بدّ ألا يقول هذا" بغرض الرفض للروايات حتى فيما يكون فهمه من الأدلّة السمعية ضروريّا. فحسب هذه الاتجاهات يكون الرسول قد استُغلّ كدعامة رأيهم حينما يقول ما يحبون أن يقوله ولا يقول –على زعمهم– ما لا يريدون قوله. وقد ادعى أنصار هذا الاتجاه انطلاقا من المبدأ نفسه، بأن الرسول لم يقم بأيّ تنظيم مفصّل فيما يتعلق بالحياة اليومية. بالرغم من أنه قد وصل إلينا فيما نقل عنه شيء كثير مما يتعلق بتنظيم المجتمع.

ومن الاضطرابات التي تجذب الانتباهَ أثناء تطبيق مناهج النقد المعاصرة ما هو متعلق بعدم التفريق بين عناصر الادعاء القائل بأن الأحاديث ليست الاّ وليدة الظروف الفكرية والعملية والسياسية للعهد الذي وردت فيه بملاحظة أن الزمان والمكان والأشخاص والظروف التي وردت الأحاديث فيها، يلزم فهمها. ولا شك أنه من الطبيعي مراعاة الرسول كأوّل مخاطب ومطبق للخطاب الإلهي، لظروف المجتمع الذي هو أحد أفراده. ولا بد أن تأخذ هذه الخصوصية بنظر الاعتبار حينما يستفاد من الأحاديث. ولكن يلزم في الوقت نفسه التصدّي للمحاولات الهادفة إلى وضع كل أحد سُنة حسب ظروف العهد الذي يعيشوا فيه، انطلاقا من هذا الموقف النبوي. ويمكن إزالة هذا الاضطراب من خلال إلقاء الضوء على ادعاءات النقاد المعاصرين حول العهد الأول وخلفيّة هذه الادعاءات. لأن توضيح تلك الادعاءات التي تُوصِّل إليها من خلال مناهج البحث النقدية المعاصرة، توضيحا يؤمَّن فهمها سيساعد على تبيّن الخصوصيات المستعدّة لفهمها فهما خاطئا وسيكون حاجزا دون المضي قدما بشجاعة تتغذى من الجهل

وقد اتُّخذ أحيانا موقف سطحي وغير علمي فيما يتعلّق بالتقييمات الانتقادية العامة حول الحديث لمجرّد أنها تناسب الأهداف العامة لمناهج البحث النقدي المعاصرة. فعلى سبيل المثال، إن أبرز دليل

[60] فضل الرحمان، مناهج البحث الإسلامية في في التاريخ، ص. ٤٦.

على هذا هو عدم معرفتهم بعدد الروايات التي كانت في متناوَل علم المحدّثين وعدمُ معرفتهم بعدد الأحاديث التي اختاروا أحاديث كتبهم من بينها. على أن الأسلوب المستخدم ونوع التفكير الذي انتهج في هذا الاتجاه يتسمان بالسمة العامية أكثر من العلمية. والحال أن قضية عدد الروايات وازديادها قضيةٌ تقنية ومسئلة من مسائل أصول الحديث، بحيث يلزم حلّها من خلال البحوث العلمية.

ومما يشاهَد في انتقادات مناهج البحث النقدية المعاصرة هو تشميل الحوادث الفردية والتوصل إلى قناعات عامة من خلال نماذج متطرفة وتقديم آراء بعض الأشخاص غير المقبولين أو غير المعروفين كأنها آراء عامة والاستدلال بروايات ضعيفة وغير موثوقة واختيار موقف انتقائي ومجزئ فيما يتعلق بجمع الأدلة من المصادر وتفضيلُ جزءٍ من الموضوع أو الدليل وغضُّ النظر من وحدة النص بحيث يمكّنهم من توجيه الدليل بما يناسب رغباتهم وتقديمُ الأدلة محرّفة وبالتالي عدمُ التمكّن من تطوير مناهج البحث بحيث تكون سارية المفعول عموما. وكثيرا ما توجد هناك محاولات لإثبات أحكام أولية أو آراء مسبّقة من خلال التمسك بتلك الأدلة الزائفة. فمن واجب الاتجاهات المعاصرة إذاً أن تلقى أضواءً على منهج الاستدلال بشكل صريح ومفهوم وعلى النوعية وتطبيق هذا المنهج فيما يتعلق بتحديد صحة الأحاديث وكيفية استخدامها في مجال الأخلاق والعبادات والمعاملات، مما سيتكفّل بتكوين الحياة الإجتماعية من جديد.

وكثيرا ما لم تُراعَ مناهج البحث حسب مغزاها النظري في الانتقادات المعاصرة، كما أنه بنفس الدرجة أُخلّ بمبدأ الشمولية المزعوم فيما يتعلق بتقييم القرآن والأحاديث والتراث التاريخي. وبقي هذا المبدأ داخل إطار شموليةٍ مخيّلة لا تطبق في الواقع. لأن اتخاذ الأدلة المأخوذة من المصادر بأسلوب انتقائي وسيلة تعكس الاتجاه الشمولية وسيبقى دائما موضوعا للنقاش. وبالتالي فإن النتائج المتوصَّل إليها عن هذا الطريق، ستكون بعيدة جدّا عن المبدئية والعموم ومشوبةً بالشذوذ وعن أن تعكس التكوين الديني. وهذا يعني التجزئة باسم الشمولية وبالتالي التناقض من حيث المنهج.

إن المنهج المطبّق في البحوث الإستشراقية إلى جانب مناهج البحث النقدية المعاصرة، قد نحّى الدراسات الإسلامية والمتعلق بالحديث إلى خارج الإطار الذي يقضى إلى حدّ كبير بتطبيق الأمر الإلهي من قبَل المؤمنين به. وقد تناول المنهج نفسه هذا الموضوعَ على أنه مرحلة تاريخية مجرّدة عن واقع المجتمع وعلى أساس علاقته بالروايات لا غير. بالاضافة إلى التغافل عن أن لبّ الروايات قد تحوّل إلى تطبيق عملي وعنصر له دوره الفعّال في توجيه المجتمع، وأن لهذه الروايات روابط مباشرة بالحياة.

وأخيرا، فإنه بالرغم مما للانتقادات المعاصرة من ماض طويل يتجاوز قرنا ونصفا لم تخط أية خطوة لانتعاش السنة في المجتمع من جديد. وبالرغم من مضي هذه المدة فإن مناهج البحث النقدية للحديث التي تستهدف تطويرَها، ما زالت مرحلة تنتقد فيها الأحاديث ونظام الرواية. بالإضافة إلى أن الإتجاه الجديد لم يُوضَح بصراحة فكرية لجماهير المجتمع التي ستوفر تمكن السنة في أوساط الناس المتوسطي المستوى. وبالتالي فإنه يبدو من الصعب قيام أهل العلم وحتى المتخصصين منهم في هذا المجال رغم بذلهم جهودا كبيرة لفهم هذا المنهج، بتفهيم البعد العالمي الذي تتسم به السنة لإنسان القرن العشرين الحديث من جديد.

سابعا: بعض المقترحات فيما يتعلق بمناهج البحث والنتيجة

إن ما يمتاز به علماء الحديث بالدرجة الأولى هو سعيهم إلى التعرف على الأعمال الضرورية التي تفرض إعدادها الحاجات اليومية المستجدة وسعيهم أيضا إلى الأخذ بالتدابير اللازمة في الوقت المناسب لسد ما تتطلبه هذه الحاجات. وهذا يعني بالضرورة أنه على كل محدث أن يتعايش مع وقائع عصره وأن يسعى إلى إيجاد حلول لمشكلاتها فيما يتعلق بمجال تخصصه. وعليه أيضا أن يحكي السنة على عصره محاولا معالجة المعانات التي يعانيها معاصروه والتي تفرزها مناقشات العلماء وخلافاتهم حول الأحاديث والسنن .

وبالمناسبة لا بد لنا أن نتنبه هنا إلى أن أهم خطر يهدد الأحاديث وبالتالي السنن هو اهتزاز عرش سلطان السنن وأن يقل اعتبارها لدى المؤمنين بها. فإذن من الضرورة بمكان فيه عرف علم الحديث أن تركز الأعمال التي سوف تعد بعد اليوم – أو جزء منها على الأقل – على هذا الجانب. ومن الضرورة الملحة أيضا أن يضاف إلى أدب الحديث باب تحت مسمى " المسائل المتعلقة بالأحاديث النبوية" حتى يفتح المجال أمام الدارسين كي يتفرغوا مباشرة لتناول هذه المسائل بشكل منهجي بل لا بد من إعادة كتابة المسائل الموروثة والمتعلقة بالأحاديث النبوية وفقا لطرق منهجية معاصرة حتى يتم التوصل إلى أجوبة كافية وشافية حولها .

وينبغي أيضا دعم جميع المساعي التي تسعى إلى التأكد من صحة الأدلة والمعلومات المعتمدة على الرواية وإلى فهم هذه المعلومات والأدلة فهما صحيحاً. غير أنه لا بد أن يوضع في نصب الأعين أن يكون الهدف الأساسي في ذلك كله هو البحث عن سبل تضمن الاستفادة من هذه المعلومات على عكس ما هو متبع في الطرق المنهجية التي تهدف إلى الانتقاد من أجل النقد فقط كما تهدف إلى البحث عن أدلة تدل على أن نصا أو أثرا ما غير موثوق فيه.

إذن ربما يكمن ضمان استمرارية النشاط الاجتماعي في أن تتخذ نقطة الانطلاق من روح الأحاديث الصحيحة التي تم التأكد من صحتها وليس في فتح مجالات جديدة أمام المثقفين كي يحدثوا في كل مرة سننا جديدة كلما دعت إليها الحاجة إذ لا يمكن للمجتمع الإسلامي الذي قد هدمت قيمه الأساسية أن يتخذ لنفسه نموذجا يحتذي به.

ومما يتطلبه العرف في علوم الحديث الاهتمام بطرق بحث المصادر الكلاسيكية على أن يترك على جنب الآراء المسبقة للمناهج المعاصرة

وينبغي أيضا دعم جميع المجهودات التي تبذل في سبيل تسليط الأضواء على خلفية الروايات وعلى عصر الرواية دون أن يتخلى في ذلك عن القلق عليها من تلك الآراء المسبقة للمناهج المعاصرة.

وفي هذا الصدد ينبغي استخدام أدب السيرة النبوية والمغازي مثل مصادر الأحاديث النبوية على أن تتوافر في الأدلة شروط الصحة نفسها.

وفيما يتعلق بمسألة فهم الأحاديث فبالإضافة إلى استخدام الطرق الكلاسيكية لا بد من البحث عن طرق تضمن الاستفادة من جميع العلوم ووجهات الأنظار التي لا تحمل في طياتها آراء مسبقة في الأدب الديني. وأيضا لا بد من الاستعانة ضمن إطار مسألة فهم الأحاديث بجميع المجالات التي تمت بصلة مباشرة أو غير مباشرة مثل التاريخ والتاريخ الاجتماعي والاقتصاد والتاريخ الاقتصادي وعلم

النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأجناس الاجتماعي حيث إنه إذا كان استخدام مناهج البحث العلمي الحديثة والمناهج التي تساعد على فهم الأحاديث فهما صحيحا والتي تساعد على تطبيقها في المجتمع فمن الطبيعي الاستعانة بها، إذ إن لكل المناهج الحديثة المطورة أهميتها من ناحية الراوي والمروي إليه والنص المروي والسلسلة والمفهوم[61]، غير أنه لا بد من التفريق في أثناء التعامل مع هذه الأمور بين المساعي التي تسعى إلى فهمها وبين التي تسعى إلى إصدار الحكم عليها.

وإذا كان الهدف الأساسي لمشروع العصرنة هو تكوين مجتمع الفضيلة وإحياء الإسلام الحقيقي من جديد فإن سبيل تحقيق ذلك ليس في اتخاذ موقف مواجهة ضد قيم المجتمع الأساسية بأكملها بل في إيجاد أجوبة وحلول شافية لحاجات المجتمع الدينية والاجتماعية على السواء منبثقة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومتجاوبة مع التطورات اليومية.

وبهذه الطريقة الجديدة التي يمكن أن تسمى بـ" طريقة الشرح الاجتماعي للأحاديث " سوف يتم في وجه من الوجوه فتح المجال لتفسير الأحاديث من جديد بطريقة تتجاوب مع الاحتياجات المتغيرة كل يوم بدل أن تحبس بين طيات الكتب طريقةُ تفهم الرسول صلى الله عليه وسلم وجيله الذهبي (المقصود بالجيل هنا في أوسع معناه السنة) للقرآن الكريم وتفسيرهم إياه وتطبيقه على حياتهم.

ويجب ألا ننسى أن هناك ارتباطا وثيقا ومباشرا بين طرق نقد الأحاديث المنهجية وتاريخ أوربا السياسي والفكري الذي يمتد إلى ما قبل مائتين سنة الأخيرتين. وهو يعني أنه لا يمكن أن يهمَل بُعدُ دراسة الخلفيات لبحوث الأحاديث النبوية التي يتم إعدادها في الغرب وذلك مع مراعاة فكرة تفهم خلفية الأحاديث التي تقترح في مثل هذه ه الانتقادات حيث إنه يمكن القول في حال تناول الأحاديث بهذا الشكل بأنه قد تم التجاوب مع دراسات الأحاديث آخذة بعين الاعتبار بُعدي عنصر الدين المادي والمعنوي معاً بعيدة عن القضايا المتعارف عليها وعن الآراء المسبقة خالية من كل شوائب الأفكار الفلسفية والوضعية .

وفي رأيي أنه ليس هناك تعارض بين تطبيق منهج النقد المعاصر على الأحاديث النبوية الشريفة وبين موازين علم الجرح والتعديل على شرط أن يبتعد في ذلك عن الآراء المسبقة لهذا المنهج. غير أن كون هذا المنهج قد تم تشكله انطلاقاً من نقد الكتاب المقدس الذي لا يمكن مقارنته أبداً بفترة تدوين أدب الإسلام الأساسي وأنه ينطلق خاصة في تناوله دراسات الأحاديث من القضايا الكلية المتعارف عليها يجعل من المستحيل الاعتمادَ على هذا المنهج. ومع هذا فعلى ناقد الحديث المعاصر أن يسعى إلى إيجاد طرق الاستفادة من الانتقادات الحديثة الجديدة البناءة بدل أن يرفضها كلية على غير هدى.

إن عرف علم الحديث يعنى في وجه من الوجوه عرف النقد أيضا .فما دام الأمر كذلك ينبغي أن يواظَب على عرض جميع الأسئلة التي تتبادر إلى الأذهان في هذا المجال -كما كان الأمر عليه سابقا- كما ينبغي المواظبة على نقد الأحاديث وعلى توجيه أسهم الاتهامات إلى الأحاديث نفسها وإلى طرق نقدها وذلك على ضوء التطورات العلمية الجديدة والحقائق التي يتم التوصل إليها. وفي هذا المقام إذا

[61] محمد كورمز، "مشكلة المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث والخطوات التي يجب اتخاذها من أجل إيجاد منهج جديد"، بحوث إسلامية، ١٠ ، العدد ٣/٢/١ ، ١٩٧٧ ، الصفحة: ٣٩-٤١.

قمنا بتقسيم أعمال نقد الأحاديث إلى ثلاث مراحل متمثلة في مرحلة البدء ومرحلة الانتشار ومرحلة الوقت الحالي فإنه لا بد أن تبتعد المرحلة الأخيرة عن آراء مسبقة قديمة منها أو حديثة وأن تكون على علم بمناقشات حديثة وتأخذ بعين الاعتبار خلفيات المزاعم وتنبثق بخاصة من وجهات أنظار إسلامية قبل كل شيء. ولا يمكن القول هنا بأنه قد تم التوصل إلى أصول نقدية سائدة ومقبولة من قبل الجميع فيما يتعلق بمناهج نقد الحديث المعاصرة التي تطورت متوازية مع فترة العصرنة.

وخصوصاً يجب الحذر من الآراء التي تصدر أحكاماً مسبقةً في صحة بعض الأحاديث الواردة في موضوعات معينة لكونها آراء يسلم بأنها صادرة عن قناعات تتشكل من خلال توجيهات توجهها وجهات أنظار حديثة فإصدار أحكام مسبقة من هذا القبيل يعني التدخل في مجال النبوة. وإذن لا بد أن تكون الطريقة التي تفرض نفسها كنتيجة حتمية عن تبني المنهج السمعي هي التأكد من صحة الروايات مع الاعتماد على الأدلة والمعلومات التي سوف تجمع باستخدام جميع الإمكانات المتوفرة. وبعد ذلك لا يبقى على المؤمن إلا الرضوخ لها.

وختاما يلاحظ أن المجتمع الإسلامي لا يزال يعيش منذ فترة العصرنة التي بدأت في القرن التاسع عشر الميلادي واستمرت حتى يومنا هذا في فترة يحس فيها بأنه يعيش أصعب وأعجز فترات كيانه عبر التاريخ أمام المشكلات التي تواجهه وهذه الفترة بما أنها توصف بأنها فترة البحث عن إيجاد حلول للمشكلات المعقدة بعد التنبه إلى وجودها إلا أنها من حيث النتائج لم تتمكن بعد من الفوز بالكشف عن منافذ واعدة بآمال. وحتى ولو أخذنا بعين الاعتبار بطريقة احتياطية تلك المناقشات التي تدور حول الأحاديث النبوية فقط فإننا طالما نسير على هذا المنهج وعلى هذه الطريقة للتفكير فليس من التكهن بمكان التخمين بأننا نحن المهزومين بجميع المقاييس أمام الدول العظمى ما زلنا في بداية الطريق ولا تزال أمامنا مسافات وأميال تحتاج منا إلى قطعها.

"**نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر**"

الملخّص: إننا قد قمنا في هذه المقالة ببعض التحديدات حول جحد الحديث و ظاهرة النقد و فكرة الاستشراق، فيما يتعلّق بالاتجاهات المعاصرة أوّلا' ثمّ قمنا بتقييمات حول تطورات مناهج البحث المعاصرة وميزاتها الأساسية في العالم الإسلامي. كما أننا أشرنا إلى أنّ الحافز الأساسي للاتجاه الإنتقاديّ تجاه الحديث' في العهد الّذي تناولناه بالبحث تحت عنوانين متتابعين هما: عهد التكوّن وعهد التنظّم مع الإلمام بأنّ ذلك الحافز عبارة عن الفكرة الغربية و أنّ هناك تشابهات بين فكرتين مختلفتين حول الموضوع.

عطف: إبراهيم خطيبأوغلو، "نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر"، مجلة بحوث الحديث، المجلد ١، العدد ٢، ٢٠٠٣، ص. ٤٣-٦٦.

كلمات المفتاح: حداثة، العصرنة، إصلاح، حديث، نقد، سنة، الإستشراقية.

"Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkîdi Yöntemlerine Eleştirel Bir Bakış"

Özet: Bu makalede, öncelikle 'çağdaşçı yaklaşımlar' ile irtibatı olarak akla gelebilecek hadis inkârcılığı, tenkit olgusu ve şarkiyatçılık düşüncesi konusunda bazı tespitler yapılmış, ardından, çağdaş tenkit metodolojilerinin İslâm dünyasındaki gelişim seyri ve temel özellikleri hakkında değerlendirmelere gidilmiştir. Yine, 'oluşum dönemi' ve 'sistemleşme dönemi' şeklinde, birbirinin devamı sayılabilecek iki başlıkta incelemeye konu edilen dönemin hadise karşı 'eleştirel' yaklaşımının temel sâikinin, Batı düşüncesi olduğunu

düşündürecek boyutta, iki düşünce biçimi arasında benzerliklerin bulunduğuna işaret edilmiştir. Ayrıca, 'çağdaşçı düşünce'nin temel özelliklerine ve klâsik hadis düşüncesinden ayrıldığı noktalara işaret edilerek, bazı zafiyetlerine işaret edilmeye çalışılmış ve konuya dair değerlendirme ve tekliflerde bulunulmuştur.

Atıf: İbrahim HATİBOĞLU, "Nazra intikādiyye ilâ menâhici nakdi'l-hadîsi'l-menhecî fî 'ahdi't-te'âsur" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (*HTD*), I/2, 2003, 43-66.

Anahtar kelimeler: Modernizm, ıslah, hadis, tenkit, sünnet, şarkiyatçılık.