التاريخانية وموقفها من السنة النبوية
دراسة تحليلية نقدية

هذا البحث مستل من أطروحة الدكتوراه، وهو من متطلبات ما قبل مناقشة الأطروحة

سەرتیپ عزیز فارس
قسم الدراسات الإسلامية – كلية العلوم الإسلامية
جامعة السليمانية

أ.م. د. محمود عبدالله محمود
قسم الدراسات الإسلامية – كلية العلوم الإسلامية
جامعة السليمانية

تاريخ استلام البحث : ٢٠٢٤\٤\٣٠

تاريخ موافقة النشر : ٢٦ \٥\٢٠٢٤

المقدمة

إنّ فهم أي نص والاستنتاج منه، له علاقة قوية بالمنهج المتبع الذي يجعل من النص مقصده، إذا كان علماء المسلمين قديماً قد قالوا: " الحكم على الشيء فرع عن تصوره". فهذا التصور جزء من المنهج الذي يبنى عليه الحكم، وتختلف الرؤية والنتيجة وِفْقَهُ، وقد كان النص الديني بشقيه القرآن والسنة في التصور الإسلامي جزءاً من الوحي، أي جزءاً فوق التاريخ وخارجه يحتوي على معاني محددة يبحث فيه المسلم عن مراد الله ورسوله –صلى الله عليه وسلم- ، لكن منذ عصر الحداثة الغربية وبتأثيرها ظهر بوادر مناهج جديدة على نقيض هذا المنهج الإسلامي التقليدي، أدخل مستخدمو تلك المناهج تصورات جديدة إلى العالم الإسلامي في التعامل مع النص الديني، وفي هذا السياق قد أخذت السنة حظها الأكثر في التركيز عليها، كونها تعد مفسراً للقرآن، والفهم الذي يحدد نوعية التعامل مع القرآن، حيث إنّ القرآن بذاته مجمل في كثير من أحكامه، ولكن بينته السنة وحددت نوعية الفهم منه والتزم به المسلمون جيلاً بعد جيل حتى أصبحت قاعدة "لا اجتهاد مع النص" معلوماً للكل، لكن ظهور هذه المناهج جعل من النص الإسلامي نصاً في التاريخ وليس خارجه؛ لهذا خضع لما تخضع له أي نص آخر، والحق فيه نسبي يبحث عنه الإنسان حسب تجاربه وفهمه الذي هو بدوره خاضع لزمانه لا عابر للزمان والمكان، ومن هذه المناهج المنهج التاريخاني، الذي ينظر إلى النص الديني، -و تركيزنا هنا على السنة النبوية- كجزء من التاريخ الذي شكله التجارب المرحلي، لا وحي ذات معنى ثابت وملزم لكل زمان ومكان. فالتاريخانية أنتجت فهماً جديداً للسنة النبوية، مما أدى بدوره إلى استبعاد سلطة السنة على التفسير العابر للزمان والمكان للقرآن، وكذلك تقليص دورها في تأسيس الأحكام بحيث أصبح الباحثون أمام فضاء كبير في التعامل مع النص القرآني بشكل أكثر حرية بعيداً عن المنهج الإسلامي التقليدي، وبذلك حاولوا إنتاج نوع جديد من الإسلام يتماشى مع تصوراتهم التي هي غالباً إعادة مفاهيم غربية في قالب إسلامي.

أهمية موضوع البحث:

لأهمية هذا الموضوع وأثر التاريخانية في فهم السنة النبوية والنتائج المتولدة منها والتي هي في مجملها مناقضة للمنهج الإسلامي التقليدي وأثر ذلك في التشريع والفكر الإسلامي، رأينا أنّ من الضروري أن يكون لنا وقفة مع التاريخانية من حيث تاريخها ورؤيتها لهذا الجزء من مصادر التشريع الإسلامي.

مشكلة البحث وتساؤلاتها:

يحاول هذا البحث التوصل إلى الإجابة عن أسئلة تعتبر مشكلة لهذا البحث ومفادها: كيف ظهرت التاريخانية؟ وكيف تنظر الى التشريع الإسلامي من خلال مصدره الثاني؟ وإلى أي مدى وفقت في رؤيتها؟ وماهي نقاط تناقضها مع المنهج الإسلامي؟

منهج البحث: وتم استخدم المنهج التحليلي النقدي في البحث.

وتم وضع خطة البحث في مقدمة وثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: مفهوم التاريخانية وتاريخها.

المبحث الثاني: السنة النبوية في تعريفات علماء المسلمين.

المبحث الثالث: التاريخانية في العالم الإسلامي وتطبيقاتها على السنة النبوية.

و في النهاية يقدم الباحث أهم النتائج التي توصل إليها.

المبحث الأول

مفهوم التاريخانية وتاريخها

لقد اشتهر مصطلح التاريخانية في القرن التاسع العشر، وتم صياغته فيه، لكن ظهور المنهج واستكماله مر بمراحل حتى ظهر في صورته الأخيرة، وقد نسب جذوره إلى عهد يونان القديمة وأنه استخدم من قبل الفلاسفة والمؤرخين اليونانيين(بوبر، 1988م، ص 21) .

و لا شك أن عهد التنوير واهتمامه بالعقل والتجربة قد ساهم في إثراء هذا المنهج، لكن في القرن التاسع العشر ظهر المصطلح من خلال فلاسفة الألمان المثاليين ووضعوا أسسه التي تؤكد على دور الأحداث التاريخية في سياقها الثقافي والزمني المحدد.

حتى وصلنا إلى زمن ليوبولد رنكه (ت 1886م) الذي يعد أبا للتاريخانية في العصور الحديثة حسب اختيار المؤرخين الفرنسيين والأمريكيين(كوثراني،2013م، ص 164: بيريز،2009م، ص 1 وما بعدها) ، وكانت للتاريخانية تأثير كبير على فلسفات القرن الواحد والعشرين، سواء كان تأثيراً للأفضل أم الأسفل(بيريز، 2009م، ص1).

قد تم تعريف مصطلح التاريخانية بأنه (مصطلح استخدم بطريقة مركبة في التمييز بين المذاهب في الفلسفة الاجتماعية، وكان وظف أصلاً في الإحالة على تصور بعينه في غايات التاريخ ، يؤكد الحاجة إلى إدراك تفرد الظواهر التاريخية، حيث يتطلب فهم هذه الظواهر بطريقة مناسبة، لكونها تعبيراً عن الفكر والمشاعر البشرية، فهماً معمقاً للظروف التي وهبتها الحياة والمعنى في السياق الاجتماعي). (هندرتش، 2021م، 508/1). أي: إن التاريخانية منهج فلسفي لفهم الظواهر سواء كانت أو اجتماعية أو فكرية مثل الدين في سياقها التاريخي المحدد الذي نشأ فيه وتشكل فيه ، إذن التاريخانية تنفي وجود جوهر متعال لأي من هذه

الظواهر عن ظروفها التي نشأت فيها. فهو ضد اللاتاريخية أو العالمية التي تطرحها الدين لنفسه. فـ(الظاهرة لا تفهم إلاّ عبر اعتبار موضعها في سياق سيرورة التطور التاريخي). (هندرتش، 2021م، 508/1).

و قد عرفتها موسوعة لالاند بتعريف عام وخاص:

الأول: (وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حاليّة لتطور يمكن تتبعه في التاريخ). (لالاند، 2001م، ص 516) ، وهو التعريف العام.

الثاني: (بنحو خاص، يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أنّ الحقوق، شيمة اللغات والعادات، هي نتاج إبداعٍ جماعي، غير واعٍ وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقاً تبديله صراحة، ولا فهمه ولا تأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية). (لالاند، 2001م، ص 516).

من خلال تعريفي لالاند حدد بعض الباحثين طورين للتاريخانية الذي تمثل تطور المفهوم، وهما:

الطور الأول: (هو الطور الذي كان البحث فيه ينطلق من تصور ثبات الذات وثبات الموضوع، ومن ثم إمكانية وصول الواعي إلى الحقيقية أو الاقتراب منها حسب تطور المعرفة نحو التقدم). (القرني، 1434هـ، ص87).

الطور الثاني: وهو الطور الذي أصبح وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة مشككاً فيه(القرني، 1434هـ، ص87) ، (و صار النظر إلى الاختبارات البشرية للمعرفة من خلال منظور إكراه اللاوعي ونفي فكرة الثبات، ونفي فكرة الخطأ والصواب، وإنما موافقة الشرط التاريخي الآني).(القرني، 1434هـ، ص87).

فالتاريخانية بديل عن نظرية العناية الإلهية في تفسير التاريخ ومقابل له، حيث كانت هذه النظرية في الغرب في أقوى تجلياتها، بعد أن تحولت المسيحية إلى مؤسسات سياسية وثقافية ورؤية للعالم وحكمت الغرب طيلة القرون، وحصرت أنواع التفسيرات العلمية والثقافية بيدها، تضطهد أي تفسير لا يتوافق مع رؤيتها، فأصبحت الكنيسة ممثلة لله على الأرض(مهورباشة،2016م، ص 47-48) ، وكانت للمسيحية رؤيتها للعالم والتاريخ بشكل أفقي أي بين السماء والأرض، وهذه الرؤية تتسم بالدرامية وتنقسم فصوله كالآتي:

(1- الفصل الأول: يتناول قضية دخول الله في التاريخ متجسداً في صورة بشرية في "يسوع المسيح" وتتضمن هذا الفصل ما يلي:

أ- تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي وأسلوب حياته وتعاليمه.

ب- تخليص البشرية بوفاة المسيح على الصليب.

ج- بعثه وصعوده إلى السماء معطياً البشر تأكيد خلودهم.

الفصل الثاني: يتناول تبشير العالم بالإنجيل، تبشيراً مضى مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية.

الفصل الثالث: يناقش دعوة المسيح للمرة الثانية إلى العالم جالباً مع يوم الحساب: وافتتاح مملكة السماء المتصلة بالكمال والمفروشة بأتم البركات).((مهورباشة،2016م، ص 48).

و كان القديس أوغسطين (ت 430م) من أهم منظري فلسفة التاريخ في العصر الوسيط، فكان ينظر إلى التاريخ من منظور عقدي وإيماني بشكل يجعل من التاريخ لا وظيفة له سوى خدمة العقيدة المسيحية، وإعادة النظر في مناهجه وأدواته التي طورها المؤرخون اليونانيون وتخليصه من الأبعاد الوثنية اليونانية.((مهورباشة،2016م، ص 49). وقسم التاريخ إلى قسمين:

قسم يبدأ مع آدم، وآخر ينتهي مع ظهور المسيح حسب منظور الكتاب المقدس، كما قسم تاريخ الإنسانية إلى مدينتين: مدينة الله ومدينة الأرض، وقسم الثاني إلى مراحل زمنية كلها لها ارتباطات دينية.((مهورباشة،2016م، ص 51-54).

إذن علينا أن ندرك أن التاريخانية بمعانيها ودلالتها جزء من غاية العهد الذي فارق فيه العقل الغربي موروثه الكنسي هيمنته على مفاصل فكره، والذي أنتجت هذه المفارقة عديداً من المناهج والتسميات الذي حاول الفكر الغربي إيجاد نفسه من خلاله بعيداً عن الجبروت الكهنوتي(بيريز،2009م، ص10) ، فنرى الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر (ت 1945م) يحدد فصلاً في كتابه للبت في هذا(كاسيرر، 1997م، ص85-116) ، ويقول: "بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير التاريخي، وذاع في شتى المجالات، قد أصبح من المعتذر للميتافيزيقيا في صورتها الدوجماتيقية القديمة، أنْ تنبعث مرة ثانية، وكان من الضروري أن ترفض أي صورة لتفسير العالم، تحاول أن تعرف الوجود والصيرورة في قضايا قليلة عامة".(كاسيرر، 1997م، ص 116). وثم قال: " ولم تعد النزعة التاريخانية، ترى الوجود في الغيبيات، أو الفكرة المطلقة بل إنها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني وفي الإنسانية جمعاء".".(كاسيرر، 1997م، ص 116).

فالتاريخانية جزء من مراحل فك الأسر عن نظرية العناية الإلهية كنظرية تفسير التاريخ التي كانت تؤكد على قوة هادفة وموجهة تشكل مسار الأحداث التاريخية، والأحداث التاريخية جزء من تخطيط هذه القوة ليست أحداثا عشوائية أو بعيدة عن القصد، وأنّ هناك تماسا بين هذه القوى وما يحدث في التاريخ أو أن لهم هدفا منشودا فيه، فبعد أن تركت هذه المبادئ في فهم التاريخ، استبدلت بمناهج أخرى والتي تكمن في مبدأ التاريخ الفلسفي التي أكدت أن الأحداث التاريخية بعيدة عن المصادقة العلوية ولا يتوقف فهمه وقيمه عليها(لوبون، 2013م، ص3-37) بل تفسر نفسها بنفسها.

إذن وفق هذا المنهج التفسيري للتاريخ في التاريخانية علينا أن نشير إلى مبادئ التاريخانية:

المبدأ الأول: استقلالية العالم التاريخي، وهذا يعني تفسير كل ما حدث في التاريخ وفقاً لظروف تاريخية محددة. وبهذا تم استبعاد عناصر خارجية عنه، وبعبارة أدق تم استبعاد مبدأين بدلين(بيريز،2009م، ص8) وهما:

الأول: الميتافيزيقا، (أي شرح الأحداث بواسطة أهداف خارج التاريخ، مثل غايات العناية الإلهية). (بيريز،2009م، ص8)

الثاني: الطبيعانية: (أي شرح الأحداث التاريخية كجزء من الطبيعة ووفقاً لأساليب العلوم الطبيعية). (بيريز،2009م، ص8).

مع أن التاريخانية أبعدت الطبيعانية، لكن تماثلها في العمل، فكما أن الطبيعانية تؤكد على حتمية تفسير الطبيعة وفقاً لأساليب العلوم الطبيعية، ورفض واستبعاد أي مصدر متعال وخارج عنه مصدراً للتفسير، فكذلك التاريخانية تؤكد على أهمية فهم وتفسير التاريخ من خلال ذاته، واستبعاد أي شيء متعال عنه، لكن وفق التاريخانية الطبيعة والتاريخ ليسا بمتشابهين لهذا رفضت التاريخانية الطبيعانية أيضا.(بيريز،2009م، ص8).

المبدأ الثاني: (كل شيء في العالم الإنساني – الدولة والمجتمع والأخلاق والأدب والعلوم- هو جزء من التاريخ:

مع أن الأعمال الإنسانية تحدث في الزمن، إلاّ أنّ التاريخانيين قد أضفوا عليه معنى أعمق، فقد كان ذلك يعني:

أولاً: أنّ جميع القيم والنظم الإنسانية تتغير بحيث لا يوجد شيء أبدي في العالم الإنساني. هذه النقطة موجهة ضد ميلنا الطبيعي إلى إضفاء الصبغة الأبدية على قيمنا ونظمنا، كما لو كانت حقيقة للإنسانية عموماً، وفي كل وقت يذكرنا التاريخانيون أنّ جميع القيم والنظم نتاج الزمان والمكان، وأنّها أيضاً ستختفي في التاريخ، وكان ذلك يعني:

ثانياً: أنّه يجب فهم كل شيء في العالم الإنساني في سياقه الاجتماعي التاريخي المحدد). (بيريز،2009م، ص9).

فقاومت التاريخانية لنزع القداسة المتعالية خارج السيرورة التاريخية على القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وكان هذا إحدى نقاط الاختلاف بينها وبين التنوير الذي على الرغم من تجاوزها المصادقة الدينية على تلك القيم لكن حاول إيجاد بديل لها في سياقها الدنيوي بأسماء مختلفة مثل العقد الاجتماعي، العقل الكلي، القانون الطبيعي، الطبيعة الإنسانية الثابتة.(بيريز،2009م، ص16).

و يختلف هذا المنهج عن المنهج التاريخي القديم ذلك بأنّ الثاني يرتبط بعمل المؤرخ الذي يتتبع حصول الوقائع في زمان ومكان معينين، أي يدرسها كموضوع تاريخي فيركز جهوده على سرد الأحداث، أما التاريخاني فيبدأ عمله من حيث ينتهي عمل المؤرخ، فيخضع النص للاستقراء ويهتم بتفاصيله بغية الوصول إلى التعميم من خلال تحديد العلة الغائية، وكانت التاريخانية بمثابة ردة فعل ضد النظرية النقدية الحديثة في تحليلها الشكلي للنصوص. فأصبح فهم النص ضمن سياقه التاريخي بدل فهمه كمنظومة مغلقة على ذاتها الذي كان منتشراً في عهد البنيوية.(عمران، 2015م،272ص-273).

فقد انتشر النقد التاريخي للنص المقدس في الغرب وتطور وساهم فيه كثيرون من باحثي جيل كامل(كاسيرر،1997م، ص 92)، ومن أهم من ينسب إليه تأسيسه لنقد النص المقدس حتى اعتبره بعض الباحثين المؤسس الحقيقي لهذا النقد هو باروخ سبينوزا (ت 1677م) في كتابه (اللاهوت والسياسة) الذي نشر سنة (1670م) دون الكشف عن اسمه، والذي بين فيه (أنّ هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لملكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي أسطوري، فأسس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجي، أي – التاريخي اللغوي- المضبوط، وفرق بين الحقيقة كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع، ووجهة الأنظار إلى الإمكانيات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي). (العظمة، 1992م، ص 32).

و قد ساهم فيه علماء كتبوا في القرن السابع عشر والذي كان بداية التطورات التي فتحت عهدا جديداً في أوروبا، فكتب فيه ريتشارد سيمون (ت 1712م) وهو كاهن كاثوليكي فرنسي كتابه (التاريخ النقدي للعهد القديم) الذي نشر في سنة (1678م) وهو يعتبر أول عمل نقدي تاريخي للكتاب المقدس حيث بحث فيه عن مصادر العهد القديم، وما اعتراه من الزيادة والنقصان سواء من قبل الأنبياء الملهمين من الله، أو النساخ، وقرر أنّ موسى كاتب الوصايا العشر فقط، فقد جمع بين النزعة الكاثوليكية المحافظة والجرأة النقدية معا. عند سيمون الوحي المحفوظ هو الحقائق وليس النص، وكان عمل سيمون في الأصل ضد البروتستانت وإن كان رفقائه الكاثوليك لم يكونوا راضين عن توجهاته.(الحسينان، 2020م، ص 148-153: العميري،2018م، 1/100-102، 105).

وتطور النقد التاريخي للنصوص المقدسة في القرنين الثامن عشر الذي عرف بأسماء يدل على واقع هذا القرن من ذلك تسميته بـ "عصر الأنوار" و"عصر النقد" و"عصر الشك" و"عصر العقل" وفي هذا القرن أيضا ظهرت حركة التنوير الغربية (العميري، 2018م، 1/116-117) وساهم في تطوير النقد التاريخي علماء مثل الطبيب الفرنسي جان أستروك (ت 1766م) (دنداني، 2023م، ص 933 وما بعدها) ، والمؤرخ وعالم اللاهوت الألماني لوثري يوهان سالومو سملر (ت 1791م) (Johann Salomo,2024,Britannica)، وآخرون أمثال: جوان تفريد أشيهورن (1752- 1827م) أستاذ اللغات الشرقية بجامعة ينا، وجوان سيفرين فاتر (1771-1826م) وفيلهلم ديفيتة (1780-1849) (أمسترونج، 2010م، ص 143) وكذلك استمر الحال في القرن التاسع عشر(أمسترونج، 2010م، ص 144: العميري، 2018م، 1/159). فوضعوا الأساس للمنهج

التاريخي النقدي الحديث المستخدم في دراسة النصوص الدينية. ويَرِدُ أرنست كاسيرر الرأي الذي يجعل ولادة النقد التاريخي للكتاب المقدس في القرن التاسع عشر مشيراً إليه بأنها غير دقيقة ومضللة، ويستدل على صحة رأيه بأنّ هذا القرن شهد وضع مبادئ النقد التاريخي للتوراة عن طريق زملر "Semler" سنة (1171م) في كتابه "محاولة في البحث الحر". فتمتع هذا العصر بمشاعر النقد التاريخي، لكن لم يستطع تأكيدها في مؤلفات عظيمة وخالدة كما في القرون اللاحقة التي تطور فيه. (كاسيرر ، 1997م،ص 87) ويبين عدم تطوره في هذا القرن بأنّ(حتى بعد أنْ تيسرت معرفة السمة التاريخية للدين ذاتها، فقد ظلت إحدى الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت. وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع دون إدراك للطبيعة الحقة للوعي الأسطوري، وعندما واجهت هذه المشكلة عصر الاستنارة عجز عن فهمها، فقد ألغى نفسه وجهاً لوجه أمام معضلة لم يستطع اعتماداً على السبل التي كانت في حوزته حتى فهمها، هذا مع عدم ذكر شيء عن تعذر اهتداء هذا العصر إلى أي حل لها). (كاسيرر ، 1997م،ص 87). فكان لهذا الظهور تاريخ ممتد بين تحديد المفاهيم وتطورها وانكماش سلطة الكنيسة لصالح الفلسفة العقلية، فقد قال رسل: " وعندما أنكر المفكرون الفرنسيسكان أنّ العقل والإيمان لا صلة لأحدهما بالآخر أصبح المسرح مهيأ لاضمحلال تدريجي لوجهة نظر العصور الوسطى، ولم تعد للفلسفة وظيفة تمارسها في الميدان اللاهوتي، وهكذا فإن أوكام بتحريره للإيمان من كل ارتباط ممكن بالبحث العقلي وضع الفلسفة على الطريق المؤدي ثانية إلى العلمانية ومنذ القرن السادس عشر لم تعد الكنيسة هي المسيطرة في هذا الميدان".(رسل، 2021م، 227/1).

لكن ظهور التاريخانية في القرن التاسع عشر أعطى تحررا للعقل للنظر في أسس الكتاب المقدس وبيان أنّه مرتبط بعصوره ولا علاقة له بالحقائق المطلقة واليوم (العظمة، 1992م، ص33) ، (حتى انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بونهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على الواقع إلاّ واقع الخيال الأسطوري لعصرها). (العظمة، 1992م، ص33) إذن كان الأساس الأول للتاريخانية في الفكر الغربي تحديد بُعد التاريخ الماضي والحاضر، والتعامل وفق هذا بدل التاريخ الأفقي الذي كان بين الأعلى والأدنى، السماء والأرض، والذي يبرز بشكل واضح في الفكر الكنسي حيث تجسد المسيح بصفتيه اللاهوتية والناسوتية في العالم، بهذا التحول في التاريخانية تحول المحور الديني أيضا إلى المحور الأفقي الإنساني. (القرني، 1434هـ، ص86: رسل، 2021م، 225/1).

لقد تعامل الحداثيون مع النص الديني وفق هذا المنظور التاريخاني، فحسب وجهة نظرهم إنّ (انتساب التراث للماضي يفترض أن تحدد علاقته بالتاريخ، بمعنى قراءته من منظور تاريخي لتحريره من اللاتاريخية، ومن اللازمني إلى الزمني، ومن السكون إلى الحركة، ومن الاحتباس في الماضي إلى الانطلاق به نحو الحاضر والمستقبل، والتاريخانية هي أيضاً قراءة التراث في سياقاته التاريخية، وطبيعة ظروفه ووضعياته، وكيفية تكويناته وتشكلاته بالشكل الذي يوفر لنا القدرة على توصيفه وتحديده، والكشف عنه والتعريف به، وبالتالي القدرة على تفسيره وتعقله وإدراكه بصورة موضوعية وعلمية).(عمران، 2015م، ص276) فخضع في هذا القرن الفكر الديني نفسه للفكر الإنساني بعد أن تعالى عليه من قبل، فأصبح لأول مرة تخضع لمنهج مستقى من خارجه، منهجا إنسانياً تاريخياً، حتى ضعفت المرجعية الدينية، وزال دورها في تفسير العالم، وظهرت نظرية التطور في تفسير الخلق، وأثرت بشكل كبير في المناهج البحثية حتى الإنسانية منها، وأصبح السؤال عن موقع الدين في تاريخ

العالم سؤلا ملحاً يقتضي تغيير نمط البحث وفق الأطروحات الجديدة للعلم (بن عطية، 2023م، ص10) ، وظهرت الماركسية، ومن خلال تاريخانية البشر والسلطة والإنتاج، بنى نظريته الاقتصادية.(العظمة،1992م،ص33)

المبحث الثاني

السنة النبوية في تعريفات علماء المسلمين

أولاً: السنة لغة:

تأتي السنة في اللغة بثلاث معاني وهي:

الأول: جريان الشيء: قال ابن الفارس: "السين والنون أصلٌ واحدٌ مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سَنَنْتُ الماءَ على وجهي أسُنُّهُ سَنًّا: إذا أرسلتُه إرسالًا". (ابن فارس، 2001م، ص 453).

الثاني: الصورة ، ومنه سنة الوجه، أي صورته، فقيل ذلك ،و قيل: دوائره. (الفراهيدي، د.تا،197/7: الفيروز آبادي،2003م، ص1113). قال ذو الرمة:

تُريك سُنَّة وجههٍ غير مُقرفة. ملساء ليس بها خال ولا ندب. (ابن منظور،2003م،716/4).

الثالث: الطريقة والسيرة: في "مختار الصحاح": "(السنن) الطريقة، يقال: استقام فلان على سَنَنٍ واحد. ويقال: امضِ على (سَنَنِكَ) و(سُنَنِك) أي على وجهك. وتنح عن (سَنَنِ) الطريق و(سُنَنَهَ) و(سَنَنَهَ) ثلاث لغات". (الرازي، 2005م، ص 135).

ثانياً: السنة في الاصطلاح:

لقد اختلف تعريف السنة حسب نوع العلوم التي تناولتها ومقاصدها، لهذا نجد عدة تعريفات اصطلاحية للسنة النبوية حسب التقسيم التالي:

الأول: السنة عند المحدثين:

بما أن شأن المحدثين هو العناية بما روي عن النبـي – صلى الله عليه وسلم – ، وجمعه وترتيبه وتمييزه وروايته فالسنة عندهم مرادفة للحديث فهي(ما أضيف إلى النبـي – صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خُلُقية، سواء كان قبل البعثة أو بعدها) (أبو غدة، 1984م، ص9). وهذا التعريف جاء حسب عمل المحدثين واهتمامهم؛ لأنّهم بحثوا في أحوال النبـي – صلى الله عليه وسلم- باعتباره أسوة حسنةً ومرجعاً، والشخص الذي يجب أرشفة أحواله سواء ما تعلق منها برسالته أو بشريته، فعملهم هذا هو تدوين تاريخي قبل أن يكون تدوينا تشريعيا؛ لهذا ضمنوه حتى صفاته الخَلْقية التي خلقه الله عليها لا دخل لهل في التشريع، بل وشمل سيرته قبل البعثة مثل تعبده في غار الحراء، فالسنة عند المحدثين أقرب ما يكون من المعنى اللغوي للكلمة، إذ كان معناها الطريقة والسيرة، فلم يفرقوا بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع. لهذا استعمل أهل الحديث لفظ الحديث وقسموه حسب الصحة والضعف، وليس على أساس تشريعي أو ما سمي بالسنن من كتب الحديث ؛ لأنّه بوب على أساس روائي تشريعي مثل السنن الأربعة.

من أجل نفس الغرض نجد أنّ علم معرفة الرواية وتدوينها وحفظها سميت بعلم الحديث وليست علم السنة، وهذا راجع إلى شمولية استعمال الحديث الذي يرادف الرواية، حتى سمي الكلام المختلق الموضوع على النبـي – صلى الله عليه وسلم- بالحديث الموضوع، مع أنّه ليس حديثا حقيقة؛ لأنّ الحديث هنا مرادف للرواية التي نسبت إلى النبـي – صلى الله عليه وسلم-.

ثانيا: السنة في اصطلاح علماء الأصول:

عمل علماء الأصول يدور حول الأحكام الشرعية والتشريع، لهذا السبب يختلف تعريفهم للحديث عن تعريف المحدثين، فتعريفهم للسنة هو : (ما أثِر عن النبـي – صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير).(الشوكاني،2003م، 95/1: ابن جزي، 2003م، ص 177: ابن عقيل، 1999م، 38/1). واكتفى بعضهم بتعريفها بأقواله وأفعاله فقط؛ لأنّ التقرير داخل ضمن الأفعال؛ لأنّه كف عن الإنكار، والكف فعل.(السنيكي، 2020م، ص 445: الجصاص، 2010م، 91/2). وقد عرفه الآمدي (ت 631هـ) مع قيود مخرجة لعموميات تعريف أهل الحديث وقال: "تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، ولا هو معجز ولا داخل في المعجز، ويدخل في هذا أقوال النبـي – صلى الله عليه وسلم- وأفعاله وتقاريره".(الآمدي، 2010م، 135/1).

ثالثا: السنة عند الفقهاء:

السنة عند الفقهاء تقابل الواجب، أي ما ليس بواجب. (الزركشي، 2007م،236/3).وقد وضح الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) المفهوم قائلاً: "ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض" (الشوكاني،2003م ،96/1) . وقال: " هي ما واظب النبـي – صلى الله عليه وسلم- على فعله مع ترك بلا عذر... وقيل: هي العبادات النافلة".(الشوكاني، 2003م،96/1) .

و قد فرق الحنفية بين السنة والنافلة، حيث العبد مطالب بإقامة الأول ومعاتب على تركه من غير وجوب ولا فرض، وذلك لأنّه طريق رسول الله – صلى الله عليه وسلم- أو أصحابه، وقد أمرنا بإحياء هذه الطرق وعدم إماتته.(الدبوسي، 2006م، ص84). أما النافلة فهي زيادة للعبد يثاب على فعلها ولا يلام على تركها. (الدبوسي، 2006م، ص84). وأضافوا الزوائد أيضا وهو ما فعله النبـي – صلى الله عليه وسلم – في حياته الشخصية وشمائله من قيامه وقعوده وملبسه، فإنّ تركه لا يستوجب اللوم والعتاب. (النسفي، د.تا، 458/2).

رابعاً: السنة عند علماء العقيدة:

و قد شاع استعمال السنة في العقيدة على ما يقابل البدعة، فالسنة في اصطلاحهم هي ما أثِر عن النبـي – صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير. وفي هذا يوافقون الأصوليين، أما البدعة فهي العمل الديني الذي ليس له دليل شرعي من الكتاب والسنة وسلف الأمة. (الشاطبي،2003م، 27/1).

حسب ما تقدم من وجهات نظر علماء المسلمين، السنة أصل تشريعي تحتوي على معنى مقصود لذاته يبحث عنه المسلم فيما وصلته من الروايات بغية تتبع النبي –صلى الله عليه وسلم- فيما شرعه، أي السنة عابر لزمانها ومكانها تلزم المسلمين أينما كانوا بغية الاهتداء والرشد في دينهم.

المبحث الثالث

التاريخانية في العالم الإسلامي وتطبيقاتها على السنة النبيوية

على صعيد العالم العربي يعتبر عبدالله العروي أول من أدخل المنهج التاريخانية إليه، حتى يتسنى له رؤية واقعه والنهوض بالمجتمعات العربية على غرار أوروبا من خلال المنهج الذي ولد في سياق واقع أوروبي وبالتحديد أوروبا الغربية.

أما عن استعمال المنهج التاريخاني فنجد أن كثيرا من الحداثيين ومنكري السنة أيضا لجأوا إليه كمنهج لقراءة النص الديني في شقيه القرآني والحديثي، فنجد مثلا المفكر السوري د. طيب تيزيني (ت 2019م) يتعامل مع مفهوم صالحية الإسلام لكل زمان ومكان وفق منهج تاريخية النص، فقد أخذ من قضية نزول القرآن منجماً دليلاً على دخول النص في السياق التاريخي البشري وخضوعه لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والتراثي، وكذلك النص الحديثي، فقال: "إنّ تقاطع النص القرآني الحديثي مع البعدين الاجتماعي والتاريخي جعل منه نص عصره وشاهداً على عصره، وبالضبط في هذا المقعد من المسألة، علينا التدقيق في نزوع هذا النص نحو تجاوزه – أي العصر- ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول...و إذا ما أحطنا الآن بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النص القرآني إياه على أنّه أتى (منجماً) فإنّ الموقف يكتسب بعداً آخر، من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية الحديثية إلى نتيجة حاسمة على صعيدها، نعني بذلك جُماع القول في أنّ النص المذكور نص تاريخي".(تيزيني، 1997م، ص 356)

فالنص له بعدان بعد مطلق إلهي، والحيز النسبـي الذي يتجلى فيه هذا النص تطبيقاً من قبل الإنسان، وهذا ما يسمى بالمعادلة "الإلهي اللاسببـي".(تيزيني، 1997م، ص 357)

ومن منطلق التاريخانية نجد عبدالمجيد الشرفي ألف كتاباً تحت عنوان "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ما يجده الباحث في طيات هذا الكتاب هو محاولة الشرفي بكل ما أوتي من القوة إثبات سيلان الصلب في الإسلام، لهذا نجد بعد أن كان السنة العملية هي الجزء المقبول من السنة عند بعض منكري السنة، تتحول عند الشرفي إلى مجرد نموذج لمن يريد أن يتمسك بها ويصبح الباب مفتوحاً على أشكال أخرى من هذا العمل للتمسك بأصل المفهوم والقصد، لأن هذه النماذج الموروثة تشكلت في بيئتها وسياقها التاريخي، مثلاً في الصلاة بعد أن رفض رواية فرض خمس صلوات في ليلة الإسراء والمعراج يقول: "والمهم أنّ النبـي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف الالتزام بذلك النحو".(الشرفي، 2008م، ص 62) ومن ثم يستدل باختلاف طبيعة الوقت والليل والنهار في الأقطار شمال الكرة الأرضية حيث يطول النهار عندهم في الصيف بشكل لا يكاد يوجد الليل، ويطول الليل عندهم شتاء بشكل لا يكاد يوجد النهار، وكذلك العيش في المجتمعات الصناعية غير العيش في المجتمعات الزراعية التي جاءت فيها الرسالة، فهذا حسب رأيه يفرض أنماطاً جديدة من الصلاة ينسجم مع طبيعة منطقتهم وعيشهم دون فرض النمط الموروث من السنة الثقافية عليهم، مع بقاء الاختيار لمن يريد الامتثال لما ورث فقهياً من الصلاة فإنّ ذلك عمل إيماني. (الشرفي، 2008م، ص 62-63)

وفعل نفس التفكيك لمفهوم الزكاة والصوم والحج وبعض الأحكام والحدود، كل ذلك لها تعلقات ببيئتها، ونحن بإمكاننا تطويرها من حيث التغير أو الحذف كما يقتضي ظروفنا(الشرفي، 2008م، ص ومابعدها62) والوجهة معلومة حتى يجعلها مناسباً بل مماثلاً لما أفرزته الحضارة الغربية، إذن النتيجة كانت مقررة مسبقاً. فقد أراد الشرفي من خلال استعمال القصد التأليفي والتحليل السياقي، أي ربط النص بقصد المؤلف وما أتحف به من الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والتاريخية إعادة انتاج النصوص والأحكام، حتى يتسنى له التفريق بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ. قال الشرفي: "إنّ تركيزنا على هذه الخصائص يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأنّ

العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معا، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم، وما إلى ذلك. وفيه كذلك مجال للتطور متى آمن المرء بأنّه معنيّ الآن، وهنا بفحوى الرسالة المحمدية، من دون أن يكون ملزماً بالفهم الذي قد يكون وقف عنده معاصرو النبـي"(الشرفي، 2008م، ص 80). لا أحد ينكر أهمية فهم السياق والقصد في الفهم الصحيح للنص، ومن هنا اهتم العلماء المسلمون بأسباب النزول للقرآن وأسباب ورود الحديث وقعدوا لهذا الغرض قواعد فقهية وعلم المقاصد، لكن هذا ليس ما ينشده ويرضاه منكرو السنة، ففي هذه الحالة بقيت القطعيات قطعية وبقي المحتوى صلبا وإن تغير حسب الظروف والإمكان، ما يريده منكرو السنة هو جعل المحتوى هشاً بحيث يستطيع أي أحد أن يملي ما يريده، فمثلا في الصلاة مادام الاسم هو الصلاة فلا ضير أن يرى أحدهم ما يراه حسب ظروفه وبيئته دون الالتفات لأحكام الضرورة التي أنشأت لحالات.

و انتقد د. نضال عبد القادر حصر معنى النص بظاهره أو باعتبار آخر حصر الفهم المتولد منه في فترة زمنية معينة، حسب رأيه تم ذلك بتقنين (إنتاج المعنى الديني للنص والحد من حرية تأويله. فأصبح المعنى لا تتعدى الظاهر إلى الفضاء الواسع الذي وراءه عن طريق علاقة وسيطة بين النص والمتلقي الذي به يفهم القصد، من هنا ذهب إلى أنّ ما في القرآن من الرموز والأسطورة أصبحت حقائق تاريخية، فأنكر أن يكون لآدم ونوح وأيوب وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى ويشوع وداود وسليمان وممالكهم حقائق، فهؤلاء ليسوا إلاّ رموزاً لا حقيقة لهم في الواقع!(الصالح،2006م، ص85-86) بل إدخال النص القرآني في الحيز التاريخي جعل نضال يقول بوجود أخطاء لغوية في المصحف، لأنّ القرآن بهذا الاعتبار جزء من الحيز الإنساني وخاضع لما يخضع له في الإطار اللغوي، إنّ الله لا يخطئ فالخطأ جاء من النساخ وجامعي القرآن كما ادعى!(الصالح،2006م، ص50ومابعدها). ولإعطاء القرآن هذا الحيز التاريخي يستدل هو كغيره بقول المعتزلة بخلق القرآن، مع أنّ قول المعتزلة بخلق القرآن لم يتضمن أبداً هذا المعنى الذي ادعاه هؤلاء وألبسوه. وفي كلامه عن الصلاة وشروطه وأوقاته وكيفياته يقول: "و يستندون في ذلك إلى أحاديث يدّعون أنّها من قول النبـي محمد".!(الصالح،2006م، ص147) فهو بوضع هذا الشك على تواتر الصلاة يفتح الباب أمام ما يريد أن يقوله. وفي الأخير يقول: "لا بدمن الاعتراف، بادئ ذي بدء، بأنّ الشريعة الإسلامية لست فكرا إلهياً، وإنّما هي أحكام وقوانين نتجت عن فكر بشري قام ويقوم على تفسير تأويل النص القرآني والأحاديث المنسوبة للنبـي"!(الصالح،2006م، ص204).و استدل بالنسخ أيضا ليقول أن هذا :" تدعم فكرة تحول النص من الإلهي إلى البشري، وتدعم تاريخية النص وأحكامه وتؤكد لنا أنّ الأحكام تتغير بتغير الظروف التاريخية والاجتماعية"!(الصالح،2006م، ص205) وفي النتيجة يقول: "بناء على ما تقدم، ليس أمامنا إلاّ اللجوء إلى العلمانية والمجتمع المدني الذي يقوم على الأسس الديمقراطية وحقوق الإنسان وعلى رأسها حرية الفكر والعقيدة"!(الصالح،2006م، ص208). إذن فكانت النتيجة حاضرة قبل إسقاط النص الديني وأحكامه في حيز التاريخ والتاريخانية وتم ذلك بتفكيك صلابة نواة النصوص بحجة البحث عن المقصد والقراءة في التاريخ، حتى أصبح الدين كله هامشيا هشاً يترك في هامش الفرد والمجتمع.

و قد استعمله شحرور أيضا في فهم السنة وإبقاء النبوة حصراً على عصرها، لكن الشحرور بعكس من سبق ذكرهم قد قَبِلَ السنة العملية، غير أنّه فسر الأحكام في سياقاته التاريخية، وأعاد إنتاجها حسب العصور، وذكر أنّ هذه المفاهيم نسبية كل حسب عصره بما فيها عصر النبوة، أو ما عبر عنه في بعض كتبه بعلاقة المطلق بالنسبـي أي الله بالبشر، فنحن لا نفهم المراد الحقيقي

لكلام الله لأنّنا محدودون ونسبيون أما الله فمطلق، أما كلامه، فكل منا يفهم القصد من كلامه حسب معطياته وحسب عصره، ونجد أصل ذلك في العلاقة بين العقل والمطلق في المثالية الألمانية.(زندكولر،2012م،89/1،54ومابعدها). وبذلك تهرب من تواتر العمل بالسنة كأحد المصادر التشريعية الرئيسة في الإسلام.

وفي جانبه قد دعا محمد حمزة إلى تطبيق المنهج التاريخي بصرامة على النصوص الإسلامية، حيث قال: "إنّ تجديد إشكاليات البحث في نقد النصوص يقتضي اعتماد منهج تاريخي وتسليطه بصرامة ودون تهييب على جميع النصوص التاريخية، ومن بينها نص الحديث حتى وإنْ اكتسب هذا النص في الضمير الإسلامي صبغة مقدسة".(حمزة، 2005،ص327) وبتعبير آخر العمل على نزع القداسة عنه كما يقتضي التاريخانية. لهذا يقول: "إنّ النصوص المقدسة تشترك مع النصوص كافة في سمة واحدة وهي خضوعها جميعاً في واقع الأمر للتاريخ، ولعل أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزع التعالي عند النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة، شأنها في ذلك شأن بقية النصوص، ولقد أدرك المفكرون التحديثيون هذا البعد الأساسي من أبعاد الحداثة، وحاولوا تطبيقه على نصوص الحديث النبوي، منادين بجعلها مفتوحة للنقد والغربلة من جديد، وداعين إلى إعادة النظر فيها على ضوء الأسباب والملابسات الكثيرة التي أدت إلى الزيادة في الحديث بالوضع والانتحال".(حمزة، 2005،ص334) فما يروم إليه حمزة هو نزع التعالي وحصر النص في بيئته التاريخية وإيقاف استمراريته. (حمزة، 2005،ص339) وفي السياق التاريخاني دعا الكاتب والمفكر اللبناني علي حرب إلى قلب المعادلة عند تناول الفكر الديني، أي تكلم عن الدين من وجهة نظر الدنيا، وعن السماء من منظار الأرض، قائلاً: "نحن لن نعقل الظاهرة الدينية، إلاّ إذا غيرنا طريقة تناولها، فتحدثنا عن دنيويتها وناسوتيتها وعلمانيتها".(حرب،1993،ص 55)

ففي المنهج التاريخاني لا تعد وثاقة الراوي ذات أهمية كبيرة في الحكم على الحديث، بل أصبح هذا المنهج الحديثي منتقداً أيضاً؛ لأنه حسب رأيهم أدى إلى التحكم الأخلاقي في الرواية عن النبـي – صلى الله عليه وسلم- واستبعاد عناصر مؤثرة أخرى في النص المروي (قانصو، 2017م،ص 207)، وبهذا تم تغييب بعض الحقائق، وبهذا الصدد يقول د. وجيه قانصو: "سلامة دين الراوي ليست عنصرا كافيا أيضا، بل تعتبر في بعض وجوهها من موجبات الوضع والكذب على النبـي إذا كان الراوي يعتقد أنه ينتصر لمبدأ أو فكرة أو عقيدة (مستقيمة).فمعيار الوثاقة ليس كاشفاً موضوعياً لسلامة الخبر، بل هو مسوغ ديني للتعبد به. وهذا لا يكفي بحد ذاته لضمان الحديث، ولا يحمي المدونات من ممارسات الانتقاء والحذف التي يمليها الضغط الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي على الرواية والتدوين في المصنفات الحديثية". (حرب،1993،ص 55) ويقول أيضا: "فالراوي الثقة لم يكن وحده الفاعل الوحيد، بل كان هنالك شركاء آخرون حاضرون بقوة في كل مراحل إنتاج الرواية النبوية".(حرب،1993،ص 55) وبهذا يتفكك حجية الإجماع في العمل بخبر آحاد الثقة باعتبار أن وثاقة الراوي هي إحدى الركائز في إنتاج الرواية وليست الفاعل الحصري(حرب،1993،ص 55) ، فالنص المروي بين أيدنا ليس مجرد قول النبـي – صلى الله عليه وسلم- بل نص شكله مؤثرات بشرية عدة، فتلاعب وتدخل فيه التضامنات الاجتماعية والقوى السياسية. (حرب،1993،ص 209) فقضية تدخل وتأثير السلطة في تشكل النص الحديثي تأخذ مساحة لا بأس بها في فكر مستعملي المنهج التاريخاني في فهم الحديث، والذي هو بنفسه أحد العوامل الذي ينظر فيه التاريخانية في قراءة النص الأدبي، لكن النفخ الاستشراقي في هذا الجانب ووجود أمر سلطاني بتدوين الحديث في عهد عمر بن عبد العزيز، ووجود وضع حديثي سياسي كل

هذا جعل هؤلاء يضخمون ويوسعون في عمل هذا العامل حتى أصبحت المادة الحديثية كلها موضع تهمة وكذلك المؤسسة الدينية. (قانصو، 2017م،ص 213-217).

في القراءة التاريخانية وتأسيسًا على ما تقدم، فإنّ ذكر أسباب النزول للآيات القرآنية وأسباب الورود للأحاديث النبوية لا يتمتع بالمركزية كما عند القدماء، بل يلعب دورًا هامشيًا؛ لأنّ هذا العلم سابقاً كان يخدم فهم النص في سياقه بشكل أفضل وإثبات الحكم لنظائره، فمن هنا شاع قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" أي: ثبات معنى النص وتثبيت حكمه لنظائره، لكن عند أصحاب القراءة التاريخانية للنصوص الدينية الإسلامية أصبح هذا العلم دليل خضوع النص للواقع وذوبانه فيه أو أثره فيه، لا التدرج التربوي كما في الفكر الديني، بل أحياناً مرفوض، لأنها رواية حديثية تاريخية تنافي حيوية القرآن(أوزون، 2004، ص4) ، أو قبلوه جزئيا برفض أي رواية يخالف تلبس الوحي بالواقع (عبدالله، 2010م، ص291)، وأحيانا أخرى اتهموه بأنّه حرف مفهوم الآيات بشكل أصبح فوضوياً، أو وجه معنى الآيات نحو وجهة مقصودة لغايات تحدده مصالح الأطراف المتنازعة على التأول، وأصبح هذه المعاني مسلمات عند المسلمين.(قانصو، 2017م، ص372-376)

ففي الفكر الديني علاقة النص بالواقع علاقة تأثير وتأثر، فالنص جاء ليتفاعل ويضبط هذا الواقع، وهذا الواقع يخضع للنص(عبد الله،2010م، ص 290-294) ، وأحيانا يأتي سبب النزول والورود كوسيط بين هذين يربطهما معا، ويقوي من هذا التفاعل ضمن منهج تربوي، وليس بالضرورة أن يكون لكل نص سببه الخاص. فالنص يتفاعل مع الواقع من حيث صلابته، لكن في القراءة التاريخانية يصبح النص سائلا لينسجم مع هذا الواقع، فالواقع ينتج إعادة الفهم كما يظهر في عمل منكري السنة وأصحاب القراءة التاريخانية للنص الإسلامي الذين ما بحثوا فيما بحثوا إلاّ للوصول إلى نتيجة مقررة مسبقاً.

قال طيب تيزيني: "إنّ تقاطع النص القرآني الحديثي مع البعدين الاجتماعي والتاريخي جعل منه نص عصره وشاهداً عليه، في آن. وبالضبط، في هذا المعقد من المسألة، علينا التدقيق في نزوع هذا النص نحو تجاوزه (أي العصر)، ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول، تلك الصيغ التي رأيناها – بطريقة دينية متعالية- متجلية في سمات (الكلية والإجمالية)، و(الإشكالية ما بين المُحكم والمتشابه)، و(احتمالية التعددية التأويلية)، وكذلك في (العلاقة التضايفية بين الظاهر والباطن). وإذا ما أحطنا الآن بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النص القرآني إيّاه على أنّه أتى (منجما) فإنّ الموقف يكتسب بعداً آخر، من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية الحديثية إلى نتيجة حاسمة، على صعيدها، نعني بذلك جُماع القول في أنّ النص المذكور نص تاريخي". (تيزيني، 1997م، ص356-357) إذن الغرض من هذا النهج هو إخضاع النص لعملية أنسنة، أي نزع القداسة عنه وتفكيكه وإعادة صياغته بشكل مختلف، بناءً على نتائج مقررة مسبقًا، كما يظهر بوضوح في كتابات كل من خاض في نقد النص الديني، خاصة السنة النبوية. بل يمكن القول إن الهدف من الطعن والرفض المتكرر للسنة هو تمهيد الطريق لإخضاع النص القرآني نفسه للقراءة التاريخية، وتفكيكه وإعادة صياغته، كما فعل شحرور وأتباعه.

الخاتمة

أهم ما تو صلنا إليه من خلال هذا البحث هو:

1. إنّ التاريخانية منهج غربي ولدت من رحم الواقع الغربي الذي كان يعاني من احتكار الفهم والقداسة بيد الكنيسة واضطهاد أي فهم آخر لا يتوافق معهما.
2. إنّ التاريخانية منحت العقل حرية أكبر للنظر في أسس الكتاب المقدس، وجعلت من النص الديني نصاً يخضع للتاريخ ويتفاعل معه، بدلاً من أن يكون مطلقاً وعابراً للزمان والمكان. وفق هذا المنظور، بدلاً من التاريخ العمودي الذي كان يربط بين الأعلى والأدنى، السماء والأرض، والذي يظهر بوضوح في الفكر الكنسي حيث تجسد المسيح بصفتيه اللاهوتية والناسوتية في العالم، تحوّل المحور الديني في التاريخانية إلى محور أفقي إنساني ذات بعد نسبي وتجريبي.
3. استمد الحداثيون العرب من هذا المنهج وما حققه من النتائج إخضاع التراث الإسلامي ونصوصه له، حتى يتمكنوا من إخضاع المقدس إلى التاريخ والنسبية.
4. لقد استخدم منكرو السنة النبوية التاريخانية كأداة لنزع القداسة عنها، وجعلها جزءًا من التاريخ وذات حقيقة نسبية يمكن تجاوزها واستبدالها بمفاهيم جديدة للدين والقرآن.
5. إن نتائج استخدام المنهج التاريخاني على السنة النبوية ليست على مستوى واحد بل تعددت: فرأى بعضهم أنّ السنة جزء من عملية وضع محكم من قبل الخصوم ضد بعضهم البعض حسب ما أسس له النظرة الاستشراقية من قبل. ومنهم من رأى أن السنة جزء من فهم تاريخي للمسلمين في مرحلة معينة، ولسنا مطالبين بالتمسك بها.
6. في المنهج التاريخاني، لا تعد وثاقة الراوي ذات أهمية كبيرة في الحكم على الحديث. بل أصبح هذا المنهج منتقدًا أيضًا، لأنهم يرون أنه أدى إلى التحكم الأخلاقي في الرواية عن النبي – صلى الله عليه وسلم – واستبعاد عناصر مؤثرة أخرى في النص المروي.
7. في القراءة التاريخانية، لا تتمتع أسباب النزول والورود بالمركزية كما كانت عند القدماء، بل تلعب دورًا هامشيًا. ذلك لأن هذا العلم سابقًا كان يخدم فهم النص في سياقه بشكل أفضل وإثبات الحكم لنظائره. من هنا، شاع قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، أي ثبات معنى النص وتثبيت حكمه لنظائره. لكن عند أصحاب القراءة التاريخانية للنصوص الدينية الإسلامية، أصبح هذا العلم دليلاً على خضوع النص للواقع وذوبانه فيه أو تأثيره عليه، بدلاً من التدرج التربوي كما في الفكر الديني. بل أحيانًا، يتم رفضه لأنها رواية حديثية تاريخية تنافي حيوية القرآن.

المصادر والمراجع

1. ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد الكلبـي الغرناطي: تقريب الوصول الى علم الأصول. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2003م.

2. ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي: الواضح في أصول الفقه. تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1999م.

3. ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة. تحقيق: د. محمد عوض مرعب – الآنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م- 1422هـ.

4. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب. دار الحديث، القاهرة، (بدون رقم الطبعة)، 2003م- 1422هـ.

5. أبو غدة، عبدالفتاح: لمحات من تاريخ السنة والعلوم الحديث. مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت – لبنان، ط1، 1984م.

6. الآمدي ، علي بن أبي علي ابن محمد: الإحكام في أصول الأحكام. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، 1431هـ - 2010م.

7. أمسترونج، كارين: تاريخ الكتاب المقدس. ترجمة: د. محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجيدة، ط1، 2010م-1431هـ.

8. أوزون، زكريا: جناية البخاري. رياض الريس للكتب والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2004م.

9. بن عطية، عطية: المقدس وتأويل النص الديني. دار نينوى، دمشق – سورية، ط1، 2023م-1444هـ.

10. بوبر، كارل: المجتمع المفتوح وأعدائه. ترجة: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1988م.

11. بيريز، فريدريك: التاريخانية. ترجمة: عمر بيسوني، مركز نهوض للدراسات والنشر، (بدون رقم الطبعة)، 2009م.

12. بيريز، فريدريك: التاريخانية. ترجمة: عمر بيسوني، مركز نهوض للدراسات والنشر، (بدون رقم الطبعة)، 2009م.

13. تيزيني، طيب: النص القرآني. دار الينابيع، دمشق، (بدون رقم الطبعة)، 1997م.

14. الجصاص، أحمد بن علي: الفصول في الأصول (المعروف بأصول الجصاص). تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 2010م.

15. حرب، علي: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1993م.

16. الحسينان، عبد العزيز بن ناصر: ريتشارد سيمون وأثره في تأسيس المنهج النقدي. بحث منشور ، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، المجلد 4،العدد 10 ، 2020/1/13م.

17. حمزة، محمد: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلام الحديث. المركز الثقافي العربي، بيروت –لبنان، ط5، 2001م. وطبعة المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015م.

18. الدبوسي، عبيد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه. المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، طذ، 1426هـ -2006م.

19. دنداني، ط.د. عبد العزيز – صرموم، د. رايح: نظرية المصادر عندجون أستروك المفهوم والتأسيس. بحث منشور في مجلة معارف، المجلد 18، العدد 5/6/ 2023م.

20. الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح. دار الفكر، بيروت- لبنان، (بدون رقم الطبعة)، 2005م- 1426هـ، مادة (س.ن.ن).

21. رسل، برتراند: حكمة الغرب. ترجمة: فؤاد زكريا، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2021م.

22. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله: البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 2007م.

23. زندكولر، هنس: المثالية الألمانية. الترجمة: أبو يعرب المرزوقي – فنحي المسكيني- ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 2012م.

24. السنيكي، زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي: غاية الوصول إلى شرح لب الأصول. تحقيق: حسام الدين عبدالله سليمان، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان – الأردن، ط1، 1441هـ - 2020م.

25. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد: الاعتصام. تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة –مصر، (بدون رقم الطبعة) ، 2003م – 1424هـ.

26. الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط2، 2008م.

27. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الحول الى تحقيق الحق في علم الأصول. تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط3، 1424هـ - 2003م.

28. الصالح، د. نضال عبد القادر: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع. دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1، 2006م.

29. عبدالله، الحارث فخري عيسى: الحداثة وموقفها من السنة النبوية. أطروحة دكتوراه، جامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، 2010م.

30. العظمة، د. عزيز: العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1، 1992م.

31. عمران، د. قدور: التاريخانية من فلسفة التاريخ إلى منهج استدلالي فكر "محمد أركون" نموذجاً. بحث منشور، مجلة الباحث ، المجلد7، العدد 2، تاريخ النشر:31 آب 2015م.

32. العميري، د. سلطان بن عبد الرحمن: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث. تكوين للدراسات والأبحاث، لندن- بريطانيا، ط2، 2018م-1439هـ.

33. الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين. تحقيق: د. مهدي المخزومي – د. إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، دار ومكتبة الهلال (بدون رقم وسنة الطبعة) .

34. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط. تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان،ط2، 2003م- 1442هـ.1 ابن منظور: لسان العرب،(716/4).

35. قانصو، د. وجيه: النص الديني في الإسلام. دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط2، 2017م.

36. القرني، د.محمد بن حجر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام. مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، ط1، 1434هـ.

37. كاسيرر، أنست: في المعرفة التاريخية. ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1997م.

38. كوثراني، وجيه: تاريخ التأريخ. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط2، 2013م.

39. لالاند، أندرية: موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001م.

40. لوبون، جوستاف: فلسفة التاريخ. ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2013م-1443هـ.

41. مهورباشة، د. عبد الحليم: فلسفة التاريخ. مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- لبنان، ط1، 2016م.

42. النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار مع شرح نور الأنوار على المنار. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (بدون معلومات الطبعة).

43. هندرتش، تَد: دليل أكسفورد في الفلسفة. ترجمة: د. نجيب الحصادي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، مملكة البحرين، مطبعة كركي، بيروت – لبنان، ط1، 2012م.

المصادر الإنجليزية:

44. Britannica: Johann Salomo Semler, Written and fact-checked by The Editor of Encyclopedia Britannica, Last Updated: Mar 10, 2024 , seen in 13-3-2024, https://www.britannica.com/biography/Johann-Salomo-Semler

پوختەی توێژینەوە

مێژووی چاخەکانی ناوەڕاستی ئەورووپا ومۆنۆپۆڵکردنی تەفسیری کتێبی پیرۆز لە دەستی کەنیسە وپاپادا، بووە هۆی دروستبوونی پەرچەکرداری هۆشمەندانەی چاخی ڕووناکبیری لە ئەورووپادا، ئەگەرچی ئەم پرۆسەیە ماوەیەکی زۆری خایاند وبەرهەمی چەندان هەوڵ بوو تا بووە پرۆسەیەکی گشتی و کاریگەر، لە ئەنجامەکانی ئەم پرۆسەیە دەرهێنانی ڕاستی ڕەها بوو لە دەستی کەنیسەی کاسۆلیکدا، بەو هۆیەشەوە بۆیەکەین جار کتێبی پیرۆز بۆ زمانەکانی تر وەرگێڕدرا ودەقەکانی خرایە بەر لێکۆڵینەوە ولێکدانەوەی هەمەچەشنە، لەم سۆنگەیەوە چەندان میتۆدی جیاوازیشی لەسەر جێبەجێکرا، لە بەناوبانگرتینی ئەو میتۆدانەش میتۆدی مێژوویی بوون بوو، کە تێدا دەقی پیرۆز وەک بەشێکی لە لەدایک بووی مێژوو سەیرکرا نەک ئەوەی دەقێک بێت لەسەروی مرۆڤ ومێژوو وئەزموونەکانی.

وەک چۆن گۆڕانکارییەکانی ئەورووپا کاریگەری لەسەرتاسەری کیشوەرەکە جیهێشت کاریگەرییەکانی لە سەدەی بیستەمەوە بۆ دەرەوەی خۆشی هەنگاوی نا، لەو نێوەندەشدا جیهانی ئیسلامی کەوتە ژێر کاریگەری ئەم واقعە نوێیەوە، کەسانێک کە ئاڵا هەڵگری نوێگەری ئەوروپی بوون هاتن دەقە ئیسلامییەکانیشان خستە ناو ئەو چوارچێوەیەی دەقی کتێبی پیرۆز لە ئەورووپا پێیدا تێپەڕی وچەندان میتۆدی هاوردەکراویان بەسەردا تاقیکردەوە، لەوانەش میتۆدیی مێژوویی بوون بوو، لەناو دەقەکانی ئیسلامیش سونەت بە پلەیەکی زیاتر لەژێر ئەم هەڵمەتەیاندابوو، تا بەو شێوە بتوانن ئیسلامێکی نوێ وهاوتەریب بە دەرهاویشتە فکرییەکانی ژیاری ڕۆژئاوایی بهێننەوە بەرهەم، سونەت لە دوای ئەوەی بەشێکی دانەبڕاوبوو لە وەحی کە لەڕێی پێغەمبەرەوە -درودی خوای لێبێت- وەک ڕوونکردنەوەی قورئان وئایین بە موسڵمانان گەشتبوو، بۆ ئەوان لە ئەنجامی ئەم میتۆدە بووە بابەتێک کە چوونەتە مێژووەوە وهێزی بەردەوامی وکاریگەری لە دیاریکردنی ژیانی موسڵمانانی ئێستا لە دەستداوە، هەروەک دەقی دینییان بەشێوەیەک پێناسەکردەوە کە خاوەنی ناوەرۆکێکی چەسپاو نییە وەک ئەوەی موسڵمانان باوەڕیان پێیەتی و جێبەجێیان کردووە، بەڵکو ئەوە مرۆڤەکانە بەپێی سەردەمەکان وپێویستییان مانای جیاوازی لێدەردەهێنن. نکۆڵی کارانی سونەت لەڕێی ئەم میتۆدانەوە دوای دوورخستنەوەی کاریگەری سونەت وەک سەرچاوەیەکی ڕەسەنی یاسادانانی دینی ودوای دووبارە ڕاڤەکردنەوەی قورئان، جارێکی تر تێگەشتنێکی نوێ بۆ ئیسلام دادەڕێژنەوە کە تەواو جیاوازە لەو تێگەشتنەی بەدرێژایی چواردە سەدە موسڵمانان هەیانبووە بۆ ئایینەکەیان.

Abstract

In the Middle Ages in Europe, the Church and the Pope had a monopoly on interpreting the Bible, and this led to the persecution of any understanding of the other that contradicted the understanding of the Catholic Church. After a long time had passed and after several individual attempts, the era of the European Enlightenment was born.

In this era, holiness has been removed from the official interpretation of the Church, the Bible has been translated into several languages and has become accessible to many, and its texts have come under several interpretations and several different approaches. One of the most famous of these approaches is the approach of historicism. From his point of view, the sacred text has become a part of its historical context, not an absolute text that is above history, man, and his experiences.

Just as the entire European continent underwent these new changes on the continent, these influences spread after the twentieth century to the outside world after the emergence of the new European civilization. The Islamic world fell under this influence as well. There appeared to be modernists who wanted to place Islamic texts in the context of what was presented. It has the text of the Holy Bible in the West, which is why they tested these new approaches, including historicism, on Islamic texts, and their focus was most on the texts of the Sunnah of the Prophet, so the Sunnah became a part of its history that does not pass through its time, after it had previously been, for Muslims, part of the sources of Islamic legislation. They are obligated to follow it at all times, which is why today we find Sunni deniers using this approach in order to reformulate Islam after they excluded the Sunnah as an authentic legislative source.