**Kilitbahir**
EYLÜL/SEPTEMBER 2020, SAYI/ISSUE 17
[Sayfa/Pages 143-168]
https://doi.org/10.5281/zenodo.4033475
https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir

# الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية، دراسة وصفية تحليلية

Mohamad Anas SARMINI*

***Nebevi Sünnete Yaklaşımda Modernite ve Ondan Etkilenen Eğilimler, Betimsel ve Analitik Bir Çalışma***

***Öz***

*Bu çalışma, modernizmin Müslümanların dünyasında getirdiği problemi tasvir etmeyi ve bununla birlikte dini metinlere, özellikle de hadislere yönelik ortaya çıkan ilmi yaklaşımları tahlil etmeyi hedeflemektedir. Bunun için de sadece geleneksel veya modern yaklaşımlardan bahsedilmemiş, aynı zamanda bu ikisinin arasındaki mesafeyi kapatmayı hedefleyen diğer uzlaşmacı yaklaşımlar ele alınmıştır. Araştırmalar neticesinde modernizmden etkilenen ve ortaya çıkan ilmi yaklaşımları dört grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; Muhammed Abduh'un (ö.1905) temsil ettiği akılcı ve yenilikçi yaklaşımıdır. İkincisi; ilmi selefi eğilimin doğduğu ve mezhebe bağlılığı reddeden hukuki yaklaşımdır. Bu yönelimi el-Elbânî'nin çalışmalarının (ö.1999) gölgesinde tahlil etmiştik. Üçüncüsü; nasların makasıdını araştıran, zannî hadisleri reddeden veya makasıda ters düşmeleri durumunda bunları te'vil eden amaçsal yaklaşımdır. Bu eğilimi temsilen Taha Cabir el-Alvani (ö.2016) tercih edilmiştir. Dördüncüsü; değerleri önceleyen ve nasları anlamada bu çerçeveden bakan ahlaki değerler yaklaşımıdır. Bunu temsilen de Fazlurrahman (ö.1988) tercih edilmiştir. Çalışmada, modernizmin söz konusu alimler üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışılmıştır. Ayrıca onların sünnetin hüccet değeri, hadislerin tashîh ve tad'îfi, hadisle amel etme veya etmeme, hadislerin zahir anlamlarıyla kabul edilmesi veya tevil edilmesi gibi konularında modernizme karşı verdikleri cevapları ve geliştirdikleri metotları ortaya koymaya özen gösterilmiştir. Sonuç kısmında ise bu yaklaşımlara yönelik genel değerlendirmelerde bulunulmuştur.*

***Anahtar Kelimeler**: Hadis, Modernite, Akılcılık, Selefilik, Makâsıd, Değerler*

***Modernity and the Affected Tendencies in Approach to Sunnah, A Descriptive and Analytical Study***

***Abstract***

*This study aims to depict the dilemma that modernity has brought to the Muslim scholars, and to analyze the scientific trends that have emerged influenced by modernity through the issue of dealing*

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, asarmini@29mayis.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6396-374X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 17.07.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2020.

*with the religious texts, especially the Sunnah. It is not concerned with pure modernist or traditional trends; it is interested in the reconciliatory trends that wanted to bridge the gap between modernity and traditions. The study shows that the reconciliatory trends can be classified into four types, the first is the rational reform trend, which is linked to the school of Muhammad Abdo. The second is the non-sectarian legislative trend, which is the Salafi scientific trend has been derived from, Albanian as an example. The third is Maqasid trends that searches for the purposes of the religious texts, then rejects Sunnah or interprets it if it violates those purposes, Taha Jaber Al-Alwani will be an example. The fourth is the ethical value trend that examines the values and proposes ways of understanding according to the deductive values FazluRahman is studied as an example. The study focused on the following issues: authenticity of Sunnah, correcting and weakening hadith and acceptance of its apparent meanings or interpreting it. Then presented in the conclusion a normative evaluation of these trends.*

***Keywords**: Hadith, Modernity, Rationality, Salafism, Maqasid, Values*

**ملخص**

*تهدف هذه الدراسة إلى تصوير المأزق الذي جلبته الحداثة إلى المسلمين، وإلى تحليل الاتجاهات العلمية التي نشأت متأثرة بالحداثة عند المسلمين من خلال مسألة التعامل مع النص الديني وبالأخص الأحاديث النبوية. وهي لا تُعنى بالاتجاهات الحداثية أو التراثية الصِرفة، وإنما تهتم بالاتجاهات التوفيقية التي أرادت تجسير المسافة بين الحداثة والتراث والتوفيق بينهما. أظهرت الدراسة أن الاتجاهات العلمية التي تأثرت بالحداثة يمكن تصنيفها في أربعة أنواع، الأول هو الاتجاه الإصلاحي العقلاني والذي يرتبط بمدرسة محمد عبده (ت1905م). والثاني الاتجاه التشريعي اللامذهبي والذي تفرع عنه الاتجاه السلفي العلمي ومثلت الدراسة له بالألباني (ت1999م) المحدّث. والثالث هو الاتجاه المقصدي الذي يبحث في مقاصد النصوص، ثم يرد السنن الظنية أو يؤولها إذا كانت تخالف تلك المقاصد، ومثلت الدراسة له بطه جابر العلواني (ت2016م). والرابع الاتجاه القيمي الأخلاقي الذي يبحث في القيم وسبل فهم النصوص من خلالها، ومثلت الدراسة له بفضل الرحمن (ت1988م). واهتمت الدراسة ببيان تأثير الحداثة في علماء هذه الاتجاهات وفي شكل استجابتهم لها، خصوصا في المسائل الآتية: حجية السنة، وتصحيح الحديث وتضعيفه، والعمل بالحديث أو تركه، والقبول بمعانيه الظاهرة أو تأويله، ثم قدّمت في الخاتمة تقويما معياريا لتلك الاتجاهات.*

***الكلمات المفتاحية:** الحديث، الحداثة، العقلانية، السلفية، المقاصد، القيم*

**المقدمة**

تتجه هذه الدراسة إلى تصوير الحداثة والمأزق الكبير الذي تعيشه أمة المسلمين بسببها، وتحليل الاتجاهات الكبرى التي نشأت بأثر من الحداثة فيما يتصل بالتعامل مع النص الديني وبالأخص النصوص النبوية. فالدراسة تفترض بأن الحداثة قد تغلغلت في منهجيات البحث والدرس الحديثي، حتى ولو لم يتم التصريح بذلك أو لم يظهر بجلاء، وتهدف

الدراسة إلى استقراء هذه الملامح الحداثية الكامنة في الدراسات الإسلامية الحديثية الصادرة في القرن الماضي لدى الشخصيات الأنموذجية التي تم اختيارها، كمحمد عبده من مصر، وجمال الدين القاسمي والألباني من الشام، وطه جابر العلواني من العراق، وفضل الرحمن من باكستان. ومن ثَم الانتقال من الاستقراء إلى التحليل والوصف بجمع هذه الخصائص في أنساق تعبر عن اتجاهات فكرية متأثرة بالحداثة، وصولا إلى تحديد نقاط التأثير تلك وإخضاعها إلى النقد وإعادة النظر بغرض تقويم هذه الحالات، خصوصا أنها عند كثير من الباحثين ليست من أنماط الحداثة التي يسلط عليها الدرس والنقد، ولا ريب أن فهم مجريات الأمور السابقة مفيد في اتخاذ الاتجاهات الصحيحة لاحقا.

وهذا يعني أن الدراسة تستبعد الاتجاهات الحداثية الصريحة أو العقلانية المباشرة، وذلك لأن هناك العديد من الدراسات التي ناقشت هذه المسائل، وناقشت موقف الحداثة من السنة، وآراء الحداثيين بحجية السنة وتأويلها ونقدها، ومن ذلك دراسة صالح الفوزان، *موقف العقلانيين من سنة الرسول*،[1] ودراسة محمد أبو الليث الخير آبادي، *السنة وموقف العصرانيين والعقلانيين منها*،[2] ودراسة بلخير رابح، *الأخطاء المنهجية في كتابات العقلانيين المعاصرين في السنة النبوية*،[3] ودراسة سعيد بن صالح الرقيب، *منهج المدرسة العقلانية الحديثة في دراسة الأحاديث المشكلة*،[4] والملاحظ في هذه الدراسات أنها تتجه إلى النظر الحداثي الصرف أو أنها تخلطه بكل ما يتصل بالحداثة.

ويمكن أن تُعدَّ هذه الدراسة امتدادا لتلك الدراسات، ولكن في مجال آخر تخصصت فيه، وهو الاتجاهات المتأثرة بالحداثة والتي يغلب على تسميتها أسماء أخرى كالإصلاح والسلفية والمقاصد، أي أنها آراء توفيقية صادرة عن علماء من المسلمين ارتأت تقديم تنازلات معينة فيما يتصل بالسنة أمام فلسفة الحداثة، وليست بصادرة عن خصوم الأمة وأعدائها. والحديث فيها ما زال بكرا لم يشتغل فيه كثير من الباحثين، وأهميته لا تقل عن تحليل الاتجاهات الحداثية الصرفة.

تنطلق هذه الدراسة من عدة اعتبارات تاريخية فكرية، ألا وهي وجود منظومة فكرية فلسفية تشريعية يطلق عليها منظومة الحداثة، وهي تقابل منظومة التقليد السابقة عليها، وأنه تَوَلَّد عن التقائهما في بلاد المسلمين أواخر القرن التاسع عشر مأزق مازالت آثاره قائمة لم تُحل، وأنَّ هذا المأزق قد نتجت عنه عدة مراجعات فكرية قامت بها منظومة التقليد وأن هذه المراجعات قد اتخذت أشكالا واتجاهات متعددة، فالأشكال والأنساق المذكورة هي ميدان هذه الدراسة.

---

[1] نشرت هذه الدراسة في دار الحرس الوطني، جهاز الإرشاد والتوجيه.

[2] نشرت هذه الدراسة في الجامعة الإسلامية العالمية، 2006م.

[3] نشرت هذه الدراسة في مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد19، 2018م، ص123-152.

[4] نشرت هذه الدراسة كبحث في مؤتمر السنة النبوية الدولي، ماليزيا، جامعة ملايا، 2011م.

ولمزيد من الدقة اتجهت الدراسة إلى تحليل الاتجاهات المدروسة من جهة مناهجها في استقبال النص النبوي أولا ثم تأويله تأويلا جديدا في سياق إعادة قراءة التراث بتأثيرٍ من الحداثة والشعور بمأزق مواجهتها في البلاد الإسلامية، باعتبار أن المشترك بين هذه القراءات المختارة هو محاولة الاستجابة للحرج الحضاري الذي سببته المواجهة بين ميراث المنظومة التقليدية وفلسفة الحداثة، التي أحدثت فيها شرخا مختلفا تماما عن أنواع الهزات التي كانت تصيب المنظومة التقليدية عند تعرضها لقيم أو فلسفات آتية من خارج المنظومة،[5] والفارق الأهم بين المرحلتين المذكورتين أن الفلسفات قديما كانت ترد إلى أرضية إسلامية فتتم عملية تنقيتها وأسلمتها بجهود متطاولة عبر الزمن، أمّا اليوم فإن الحداثة قد فرضت على معظم بلاد المسلمين بالاستعمار العسكري سابقا وبالاستعمار الفكري والاجتماعي والاقتصادي لاحقا، وهو الأمر الذي جلب معه شعوراً بالانغلاق أمامه مع شعور بضرورة البحث عن فضاءات جديدة للنص ومخارج لا تتطابق والمناهج التقليدية.

وقد نهجت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، فكان أن انتظمت على مبحثين رئيسين، الأول يناقش خصائص الحداثة وخصوصية المأزق الذي جلبته معها، والثاني يناقش أهم الاتجاهات الكلية وآلية عملها ونمط استجابتها للحداثة في سياق التعامل مع السنة النبوية، ثم اختتمت بقراءة نقدية تقويمية للاتجاهات كلها، ونقاط اتفاقها وافتراقها.

**المبحث الأول: في مأزق الحداثة**

ويتضمن مناقشة الأفكار الآتية: أسس الحداثة وأبعادها الفلسفية والتشريعية، الحداثة وعلاقتها مع مفهوم القطيعة، وعمق المأزق الذي جلبته الحداثة معها إلى المسلمين، وأهمية التعامل معه.

**أولاً: مفهوم الحداثة وأبعادها**

يبدو أن الكلام عن بدايات الحداثة فيه أكثر من رأي، أرجحها ما يربطها بعصر النهضة في 1453م، وبعصر الأنوار على يد ثلة من الأدباء والكتاب وفلاسفة العقل والنقد الذين كرسوا إنتاجهم الفلسفي والأدبي لنقد الكنيسة والأنظمة آنذاك من جهة، وفلاسفة العلم التجريبي الذين أعادوا النظر في منطق أرسطو، وشككوا في قدرته على كشف أسرار الكون الطبيعية، وأسهموا في إرساء المناهج التجريبية القائمة على الاختبار والملاحظة من جهة ثانية.[6]

---

[5] من المصطلحات التي استخدمت في الأزمنة السابقة للتعبير عن هذه الهزات مصطلح النوازل، ومن هنا ينتقد استحضار مفهوم النوازل إلى أزمنتنا الحديثة، ويرجح عليه مصطلح المأزق، لتغاير الحالتين تماما كما سيأتي.

[6] انظر دور شخصيات من فلاسفة العلم الشهيرين أمثال بيكون 1622م، وغاليليو 1642م.

ويتوارد الباحثون على تأكيد صعوبة تحديد مدلول الحداثة وضبط مفهومها، وذلك لمالها من امتدادات وعلائق بالعلوم والمناهج والفلسفات، الأمر الذي يؤثر في تصورنا لها، أو لأنه يراد لها أن تكون كذلك. ولعله يصح القول بأنها: رؤية فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد، جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطيعة عن العقل الوسيط والأنظمة التقليدية. فهي فلسفة نقد للمناهج التقليدية التي يشترك فيها المادي والروحاني، وإرساء لمناهج مادية بديلة، تمثل المستقبل والدقة والصحة العلمية، والنتيجة هي انقطاع مع الذات والله، وتحول اليقين والإيمان إلى شك، وظهور مفهوم التقدم لإعلاء الجديد مقابل التقليدي القديم.[7]

ويمكن إرجاع هذه الفلسفة إلى أسس ثلاثة، هي العقلانية والذاتية والحرية، فالعقلانية كما سبق هي عقلنة القول العلمي والإنساني في التعامل مع الدين والحياة واستبعاد القول الغيبي. ثم الذاتية أو الفردانية هي استعادة الإنسان ثقته بنفسه وبعقلانيته، وشعوره بالاستقلال عن الإله. ثم الحرية الناجمة عن الأسين السابقين، والتي أكسبت المقولات الفلسفية الحداثية البُعدَ التشريعي والقانوني، وذلك عبر مخارج عدة أهمها إعلان حقوق الإنسان، التقنين ومدونة نابليون، وتمكين مفهوم الليبرالية بشقيه الديمقراطية السياسية والرأسمالية الاقتصادية.[8]

وبذلك امتلكت الحداثة الأبعاد اللازمة لتحول الأفكار والفلسفات إلى نظام حياة شامل، البعد التنظيري الفلسفي، والبعد التطبيقي التشريعي، أي أنها فلسفة وتشريع، ونظام فكري وقانوني متماسك،[9] مع قفزة هائلة تقنية، الأمر الذي حمل فلاسفة الحداثة عندما أدركوا هذا التكامل واستغنوا به أن يعلنوا نهاية التاريخ.[10] وبما أن الإسلام دائما يصرح بامتلاكه هاتين المنظومتين، فكانت نتيجة تلاقيه مع الحداثة أن سببت ما رجحنا تسميته بالمأزق أو الحرج الحضاري.

---

[7] انظر للتوسع: أندريه لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001م، 822/2. الطيب تيزيني، *الإطار النظري والمفاهيمي*، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، عمان: منشورات جامعة فيلادلفيا، 2000م، ص35. نيكولاس رزبرج، *توجهات ما بعد الحداثة*، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص108.

[8] مطاع صفدي، *نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة*، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م، ص223. ألان تورين، *نقد الحداثة*، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص270. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، *فلسفة الحداثة*، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992م، ص69.

[9] لابد من توضيح نقطتين في هذا السياق، إن تماسك النظام وانتظامه لا يعني بالضرورة أحقيته. وإن الدراسة تدعي أنه قلما تتلاقى المنظومة الفلسفية والتشريعية لنظام ما، فاليهودية والمسيحية والبوذية والقوانين الرومانية والفارسية والشيوعية إلى حد كبير تتميز بمنظومة واحدة فقط، ويمكن لنا القول إن الإسلام والحداثة فحسب اليوم تمتلك هاتين المنظومتين.

[10] لعل هذا من أسباب ما ذكره عبد الرحمن طه –رجحت اعتماد اسمه بهذه الصورة احتراما لما صرح به بنفسه في الملحق الذي كتبه لوائل حلاق، واعتمدت اسم طه اسم عائلته كما بيَّن– عن حجم التهويل الذي رافق الحداثة وكأنها أتت بإنسانية وبتاريخ آخر، في حين أنها فعل حضاري تتداعى له كل الأمم بالسوية. وفكرته تعتمد على تحرير مصطلح الحداثة من أحماله الدلالية المرتبطة بالفلسفة والتشريع الغربي، وتحميله دلالات جديدة هي أشبه بالنضج العقلاني والريادة الحضارية للأمم. عبد الرحمن طه، *الحداثة والمقاومة*، المغرب: معهد المعارف الحكمية، 2007م، ص19–26.

**ثانيا: الحداثة وعلائقها بالقطيعة الفكرية**

العلاقة بين الحداثة ومفهوم القطيعة الفكرية، علاقة بحاجة إلى بعض التحرير، لأن النصوص التي ناقشت الحداثة ترجعها إلى كونها قطيعة مع الماضي وكونها بعثا جديدا، ولكن أي قطيعة؟ فهذا مما تفاوتت فيه آراء الدارسين وتقييماتهم،[11] فبعضهم يوسع القطيعة إلى الانفصال التامّ والنهائي عن كل ما هو من العصور الكلاسيكية والتقليدية من أدوات ومناهج وقيم وأعراف، وبعضهم يحددها بالانقطاع عن قيم التراث فحسب، وبعضهم يحصرها بالقطيعة مع المقدس الديني أو الدنيوي، أو مع الأنماط والمناهج التقليدية في فهم الواقع، وبعض المؤدلجين يحددها بالقطيعة عن الإسلام دون غيره من الأديان والفلسفات.[12]

والذي يمكن لنا قوله إن دعوى الانفصال التام ليست ممكنة ولا تقوم على وقائع ثابتة، باعتبار انتساب الحداثة إلى نماذج معينة من التقليد الإنساني والإسلامي أيضا، كانتسابها إلى مقولات من الفلسفة اليونانية ومقولات لابن رشد من الفلاسفة المسلمين، وإلى فلاسفتهم أنفسهم في العصور الوسيطة، فالقطيعة إذن انتقائية وذاتية، تتسع وتتضاءل بحسب الموقف الشخصي الأيديولوجي للمفكر، بما يرجح مصطلح الانتقائية على القطيعة، ولكنها انتقائية تتجه إلى اتجاه واحد من التراث، ألا وهو الاتجاه المادي ذو البعد العقلاني الدهراني الإنساني، المنكر للعلوي والمفارق الإلهي الروحاني، ومن هنا تأتي خطورة الدعوى الحداثية فلسفيا ومفارقتها للمبادئ الإسلامية. [13]

والإشكال هنا أنه عندما جرى إقرار بعض صيغ التوليف بين الحداثة والإسلام، تم عرض الأمر من جهة جزئية فحسب، كالاستفادة من المناهج الفكرية أو التقنية أو هياكل الإدارة السياسية، لم يجر التنبه إلى ما تحمله من فلسفة وقيم كامنة فيها إلا عند القلة.[14]

---

[11] وهو ما تنبه إليه الأخ الباحث محمد كنفودي فقال: (قطيعة) محمد أركون تختلف عن (قطيعة) محمد عابد الجابري، و(قطيعة) الجابري تختلف عن (قطيعة) محمد شحرور، و(قطيعة) محمد شحرور تختلف عن (قطيعة) أبي يعرب المرزوقي، وكذا عن (قطيعة) طه عبد الرحمن وهكذا. انظر مقاله *القراءات الحداثية للقرآن (3-1)*، الرابط:
https://tafsir.net/interview/20/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-1-3

[12] انظر كنفودي في المقال السابق، طه، *الحداثة والمقاومة*، ص26.

[13] إن هذه الانتقائية نجدها في دعاة الحداثة من المسلمين، فإنهم يبقون على صلتهم بالتراث الذي يتناسب والبعد الذي يدعون إليه، ويرفضون ما تبقى من التراث على أنه من التقليد الذي تجب القطيعة معه والثورة عليه، وهذا الانتقاء يجعل من الدعوة الحداثية دعوة "إصلاحية" لأن مفهوم الإصلاح المعاصر يمكن تفسيره بالانتقاء أيضا، وعليه فإن كل "قطيعة" من هذا النوع لها أثر حداثي، كالدعوة السلفية التي تتنكر للتقليد بمفهوميه، وتتصل بالأصول الأولى وبشخصيات معينة من التراث تشترك معها، ويمكن لي أن نقول بأن الحداثة والإصلاح والسلفية عندنا مصطلحات تتوافق في حيزات معينة، وتتشابك فيما بينها رغم التباعد الظاهري بينها.

[14] وأذكر منهم خير الدين التونسي 1888م، الذي صرّح بأنه يستورد مؤسسات وفلسفة معا، فقال في خطبة كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: "بأن هناك ضرورة لكسب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولتي"، ثم أعقب ذلك بباب في التنظيمات يستشهد فيه بفكرة المصالح وبنماذج تراثية عن الأخذ من الفرس والروم والهند والحضارات الأخرى. انظر *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م، ص3 وما بعدها.

**المبحث الثاني: اتجاهات التعامل مع النص النبوي استجابة للحداثة**

تتجه الدراسة في هذا المبحث إلى دراسة الاتجاهات الحداثية الكبرى من خلال موقفها من النص الديني وبالأخص النص النبوي، ولكن قبل الولوج في ذلك لابد من توضيح بعض الأمور، كل استجابة صدرت عقب الاشتباك الحداثي التراثي في بلاد المسلمين، واتخذت مسلك التأليف والتوفيق بين الطرفين هي استجابة حداثية ولو لم تصرح بذلك، وهي داخلة في حدود الدراسة، وكل موقف ينم عن تمثل التراث فحسب أو الحداثة فقط بدون عملية تقريب فهو خارج عن حدود الدراسة لأنها تمثل لجهة واحدة. كما أنه ليست كل استجابة للحداثة هي خطيئة كبرى أو عملية منتقدة كليا، بل إن في كثير من تلك الاستجابات نقاط تفوق ودقة، وهذا يعني أن الدراسة لا تستبق كما معياريا في المسألة بل تترك الأمر إلى ما بعد ذكر الاتجاهات. وتقترح الدراسة أربعة اتجاهات كلية هي الآتية:

**الأول: الاتجاه الإصلاحي العقلاني**

وهو الاتجاه الأقدم والأهم، باعتباره أول استجابة للحداثة، وباعتباره الاتجاه المؤسِّس لما جاء بعده من اتجاهات. ويمكن تحديد بدايات ظهوره بحملة نابليون إلى مصر 1798م، ورحلات شُبَّانها إلى الغرب كرحلة رفاعة الطهطاوي (ت:1873م)،[15] والذي تجلى بعد ذلك في إصدار قانون التنظيمات في الدولة العثمانية 1839م، والمشروطية "الدستورية" الأولى في 1876م والثانية في 1908م، في عهد عبد الحميد الثاني (ت:1918م).[16] وهو الاتجاه الذي حصل فيه بداية تحوُّل المرجعية من الشريعة والتقليد التراثي إلى الحداثة والفلسفة الغربية.[17] كما أنَّه الاتجاه الأكثر ثراء بالأفكار والأطروحات التأسيسية لصياغة توليفات عصرية بين التراث والحداثة ومن هنا يصح تشبيهه بالإصلاح المسيحي كما سلف،[18] بل إن جميع الأفكار الأساسية التي طرحت في هذه الفترة الحافلة قد تطورت إلى اتجاهات مستقلة لاحقا كما سيأتي.

---

[15] تجدر الإشارة إلى أن رحلة رفاعة (1827م- 1831م) قد عاصرت رحلة دوستويفسكي إلى الغرب (أربعينيات القرن نفسه)، فأما رفاعة فسجل ملاحظاته عن هذه الرحلة في *تلخيص الإبريز*" وصور فيه المناحي الإيجابية والمتقدمة فحسب من فرنسا، بلغة تبشيرية منبهرة بالغرب كقيم وتقدم ومدنية، رغم أنه لم يتكلم عن فصل الدين عن الحياة في الكتاب. وسجل دوستويفسكي ملاحظاته عن الرحلة في رواية قصيرة بعنوان *ذكريات شتاء عن مشاعر صيف*"، صور فيها فرنسا بطريقة كاريكاتورية ساخرة تهكمية قاسية جدا، أراد من خلال ذلك أن يرفع الشعور بالقومية المحلية لدى الشعب الروسي آنذاك، وأن يتصدى لطوفان الاستغراب في بلاده، وهما موقفان يستحقان مزيدا من التأمل.

[16] انظر للتوسع محمد فريد بك، *تاريخ الدولة العلية العثمانية*، المحقق: إحسان حقي، بيروت: دار النفائس، 1981م. جيم أوزون، النزاعات التاريخية الرسمية، نشر جامعة الحربية، 2005م.

[17] وائل حلاق، *تاريخ النظريات الفقهية*، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م، فصل تحديات الحداثة، ص269 وما بعدها.

[18] انظر محاضرة لمحمد جبرون بعنوان *الإصلاح الديني بالعالم الإسلامي في الفترة الحديثة*، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=yzOSyC4V0mg

ولقد استمر الاتجاه الإصلاحي طيلة الفترة المذكورة، وانتهى بإعلان سقوط الخلافة وسقوط البلاد العربية تحت نير الاحتلال العسكري الأجنبي المباشر للبلدان العربية، لتبتدئ عقب ذلك مرحلة الاتجاهات الأكثر وضوحا وتخصصا.[19]

ويمكن التمثيل على هذه المرحلة بمدرسة محمد عبده (ت:1905م) في مصر وجمال الدين القاسمي (ت: 1914م) في الشام. الفكرة المركزية في تعامل أصحاب هذا الاتجاه مع مأزق الحداثة هي الإقرار بأن التأويل التراثي للنصوص الدينية لم يعد كافيا، وأنه لابد من أمرين: إعادة قراءته، وتقبُّل الجديد النافع من الحداثة وإدخاله في منظومة توليفية مقترحة.

وقد تجلت هذه الاستجابة في مظاهر كثيرة، يهمنا منها اثنان:

الأول: إصلاح حال المسلمين عبر إعادة النظر بالأصول التي أدت إلى فرقتهم، والبحث في مصادر جديدة للتشريع تؤدي إلى الإصلاح وتنفي الخلاف، وتظهر هذه الغاية بوضوح لدى القاسمي الذي كرر كثيرا وجوب العمل بالصحيح فقط، وترك المذهبية والخلاف المبني على ما لا يصح.[20] وتقسم تمثُّلات هذه الاستجابة إلى مرحلتين، الأولى محمد عبده، الثانية تلامذته.

فأما المرحلة الأولى المتمثلة بمحمد عبده فالمعهود عنه عدم إيلاء السنة المكانة المعهودة لها في الحجية والتشريع، فصرَّح برد الخبر الآحاد في العقائد والأخبار والغيبيات إذا ما عارض القرآن أو العقل، واختار أن نشأة الاختراع في الرواية والتأويل تعود إلى انصداع بناء الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة،[21] كما أنه ردَّ عددا من الأحاديث الصحيحة في ذلك، أي أنه كان يجد في بعض السنن عائقا عن الإصلاح الذي ينشد إليه، وينتقد الإسرائيليات التي داخلت كتب التفسير. يقول محمد عبده: "وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يلمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي صلى الله عليه وسلم، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم: 28] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا".[22] وكذلك

---

[19] انظر محمد أنس سرميني، *جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م، ص209–216، 226–231. وما قرره أيضا محمد جبرون في محاضرته المذكورة.

[20] ظهر هذا في كتبه عموما ومن أظهر نماذجها: قواعد التحديث، وإصلاح المساجد، والاستئناس لتصحيح أنكحة الناس. انظر للتوسع سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، المواضع السابقة.

[21] محمد عبده، *رسالة التوحيد*، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1994م، ص22.

[22] نقله محمد رشيد رضا في *تفسير المنار*، مصر : دار المنار، 1967م، 392/3.

تعرض إلى حديث السحر ورفضه رفضا قطعيا وقال "علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكِّمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل".[23] والإشكال أن الأحاديث التي أشار إليها بكلامه هي كلها مما صحَّ في البخاري ومسلم، وهو لا يقدم في ردّها أي نقاش علمي حديثي سوى ردها بأنها ظنية وتخالف العقل أو ظاهر الكتاب.

وقد ظهر عن هذا الفرع من الاتجاه الإصلاحي العقلاني من ينكر حجية السنة تماما، مثل توفيق صدقي الذي أصدر في المنار مقالين تحت عنوان "الإسلام هو القرآن وحده"، جاء فيهما: "وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا يجب علينا الاقتصار على كتاب الله تعالى مع استعمال العقل والتصرف، أو بعبارة أخرى "الكتاب والقياس"، أما السنة فما زاد منها على الكتاب، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه".[24] وكذلك محمود أبو رية صاحب أضواء على السنة المحمدية، والذي أصر على بيان نسبته لمحمد عبده في الكتاب فقال: "ورحم الله أستاذنا الإمام محمد عبده حيث قال: في رجل.. قد حفظ متن البخاري كله، لقد زادت نسخة في البلد" "حقاً والله ما قال الإمام – أي أن قيمة هذا الرجل – الذي أعجب الناس جميعاً به لأنه حفظ البخاري لا تزيد عن قيمة نسخة من كتاب البخاري، لا تتحرك ولا تعي".[25]

وأما المرحلة الثانية فهي متمثلة بتلامذة مدرسة عبده، فقد ظهر فيها عكس النظر السابق، وهو إعادة الاعتبار للسنة النبوية والتمسك بمقولة إن سبيل توحيد الأمة وتأكيد هويتها أمام مد الحداثة هو بالتمسك بالحديث الصحيح وإعلاء مكانته، وجمع الأمة عليه، وإخراج الحديث الضعيف عن دائرة الحجية، فالالتزام بالحديث الصحيح وترك الضعيف سيوفر معيارا ثابتا في إصلاح الدين والفقه والشريعة، وسينفي عنها اختلافات الفقهاء التي لا دليل نصي لها، فالحديث الضعيف سبب للفرقة وللفهم الخاطئ للدين، كما أن اعتماده سيجعل كثيرا من المتغيرات في دائرة الثوابت، والهدف الإصلاحي يريد التوسع من دائرة المتغير، ويمكن عد القاسمي ورشيد رضا من رجالات هذه المرحلة وأصحاب هذا الفكر.[26]

الثاني: إصلاح قراءة النص الديني، وإصلاح التعليم الشرعي والدنيوي والتربوي، وإعلاء قيمة العقل والنقد، وتفضيل كتابات المتقدمين على المتأخرين، وانعكس هذا على مسألة سلطة الحديث بإخراج الحديث غير الصحيح من دائرة الحجية، وعلى مسألة التأويل بتفضيل التأويل العقلاني للنصوص على التأويلات الغيبية التراثية.

---

[23] محمد عبده، *تفسير جزء عم*، ص183–184. وانظر عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة*، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م، ص94–95.

[24] توفيق صدقي، *الإسلام هو القرآن وحده*، مصر: مجلة المنار، العددان (7–12)، السنة التاسعة.

[25] محمود أبو رية، *أضواء على السنة المحمدية*، مصر: مطبعة التأليف، 1377هـ–1958م، ص329. وقد خصص له الشيخ مصطفى السباعي في السنة ومكانتها في التشريع الإسلام، مباحث كثيرة لنقده. وأشار الشرفي إلى العلاقة بين أبي رية ومحمد عبده في الإسلام والحداثة، ص94.

[26] انظر الباب العاشر المعنون بفقه الحديث، في جمال الدين القاسمي، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، بيروت: دار الكتب العلمية، ص269. وانظر سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية.

وتجلى هذا الأمر في البحث الأولي في نظرية المصلحة والمقاصد، وقد تجلى هذا باهتمام عبده بكتاب الموافقات، واستدعائه إلى الأزهر، وتوجيه تلامذته لطباعته وشرحه وتدريسه. فالمصلحة كانت مفهوما يؤدي دورا ضئيلا في الفقه التراثي، ولكن عبده جعل منه محورا لفكره الشرعي وأدار عليه الأحكام، وعبره جادل بأنه من الجائز تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات.[27]كما تجلى أيضا باهتمام القاسمي بنظرية المصلحة عند الطوفي (ت:716هـ)، ونشره لها منفصلة عن شرح الأربعين النووية.[28] وبأخذه بحديث المسح على الجوربين وفتواه بجواز المسح عليهما ولو كانا رقيقين مراعاة للمصلحة والتيسير.[29]

ومن تمثُّلات هذه الاستجابة، محاولة عقلنة المعجزات النبوية أو إعادة النظر في الأحاديث الصحيحة بعرضها على نتائج العلوم المادية الحديثة، كتأويل الطير الأبابيل وحجارة السجيل، بالبعوض التي تحمل وباء الجدري عند عبده،[30] وأيضا بإنكار محمد عبده لحديث سحر النبي، وإنكار رجم الزاني المحصن.[31] ولم أر فرقا في هذا الجانب بين محمد عبده وتلامذته، فالقاسمي ورشيد رضا تكلما في عقلنة الكثير من الأحاديث، وقد أثبت القاسمي في تفسيره رأيه في رد حديث سحر النبي.[32]

وهذا يعني أن الاتجاه الإصلاحي في مسألة حجية السنة والعمل بها على رأيين بين منكر أو مضيق، وبين متوسع ومثبت، وفي مسألة إخضاعها للعقل ومناقشة المتون فهم على رأي واحد.

---

[27] انظر للتوسع جوناثان براون، *النزاع على السنة*، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020م، ص234.

[28] انظر للتوسع رضوان السيد، *مقاصد الشريعة والمدخل القيمي*، الرابط:

http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/e03c62db43e14c1c9d5c35130de664c4.pdf

[29] جمال الدين القاسمي، *المسح على الجوربين*، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، 1971م، ص53. وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، *جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية*، ص173–184، ص528–538.

[30] محمد عبده، *تفسير جزء عم*، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط3، 1341هـ، ص157–158. وتأويله متجه إلى تأويل الطير بالبعوض والسجيل بميكروب الجدري، وأما القول بأنه قد انتشر فيهم الجدري وتسبب بقتلهم جميعا فهو منقول في كتب التفاسير عن عكرمة ومقاتل. انظر الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، 799/4. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، 1994م، 675/4.

[31] انظر في هذا دراسة مختصة لمحمد الهادي عفيفي، *محمد عبده بين النقد والتأصيل، المنهج الفقهي للإمام* محمد عبده، مصر: دار هلا للنشر والتوزيع، 2007م.

[32] جمال الدين القاسمي، *محاسن التأويل*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م، تفسير سورة الفلق، 17/ 305. وقال عقبه: "ولا غرابة في ألا يقبل هذا الخبر، لما برهن عليه، وإن كان مخرجاً في الصحاح، وذلك لأن ليس كل مخرج فيها سالماً من النقد سنداً أو معنىً، كما يعرفه الراسخون". وابتدأ بدليل آخر، فقال: "على أن المناقشة في خبر الآحاد معروفة من عهد الصحابة". وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، ص539–546.

**الثاني: الاتجاه التشريعي والسلفي العلمي**

تعود امتدادات هذا الاتجاه إلى تاريخ العمل في مجلة الأحكام العدلية التي شرعت الدولة العثمانية بتقنينها عام 1839م، وصدرت عام 1876م، وذلك بأثر مما قام به نابليون (ت:1821م) في فرنسا الذي عهد إلى أربعة مختصين لتقنين القوانين وضبطها بين سنتي 1804 و1810م.[33] كما أسهم بهذا الاتجاه ما صرح به الاتجاه الإصلاحي من نقد دعوى غلق باب الاجتهاد –على افتراض صحة الدعوى– ومن أن الاجتهاد المذهبي في ضوء أصول مذهب واحد لم يعد كافيا للوفاء بحاجات عصر الحداثة، وأن الحل يكون في الرجوع إلى المذاهب الإسلامية جميعها دون تقيد بأحد هذه المذاهب في الاجتهاد، ولكن دون خروج عنها إلى الأقوال الشاذة أو المنفردة في التراث.

فاتجهت اهتمامات الفقهاء إلى العمل على إعادة صياغة الفقه منهجيا على ضوء المناهج الحديثة والقانون الغربي المعاصر كما في المجلة، وبعد ذلك قام فقهاء السلطنة بشرحها والتعليق عليها إلى أن قام الشيخ مصطفى الزرقا (ت:2000م) –الذي كان يجيد الفرنسية– بأهم تصنيف فقهي في العصر الحديث، ألبس فيه الفقه الإسلامي ثوبا جديدا، وبنى من قواعده ومبادئه نظريات عامة على غرار النظريات الحقوقية الغربية، فأصّل لنظرية الالتزام العامة، ونظرية الملكية، والارتباط التعاقدي، والشروط العقدية، والمؤيدات التشريعية، والأهلية والضمان.[34]

وفي المقابل ظهر اتجاه آخر يدعي أن التقليد مذمة مطلقا، وأن العودة يجب أن تكون إلى النصوص التشريعية الأولى الكتاب والسنة، في الاجتهاد والتشريع والعمل، وأكد أن الاختلاف ليس برحمة بل هو نقيصة سببها غلبة الرأي في الفقه على الخبر والحديث، فظهر من رحم هذا الاتجاه دعاة السلفية العلمية الذين أصلوا لتشريع وفقه إسلامي قائم على القرآن والحديث النبوي،[35] وباعتبار أن القرآن يتعامل مع الكليات والمسائل العمومية وأن السنة هي من تعاملت مع النصوص الجزئية والمسائل الخاصة، فارتفعت بذلك قيمة السنة في هذا الاتجاه وصار الفقه هو فقه السنة فحسب،[36]

---

[33] ولا يهمنا البحث في أسباب ميل أوربة إلى التقنين بقدر ما يهمنا الكلام عن أثر ذلك في المسلمين، ولا يخفى أن السلطان والفقهاء حوله قد أبدوا إعجابهم بهذا المنجز القانوني الفرنسي عندما اطلعوا عليه، وقرروا الإتيان بمثله، وتأتي أهمية هذا القرار من جهة أنهم كانوا قد أنجزوا مؤخرا مجموعة (الفتاوى الهندية) التي تمثل نمط التقنين الوفي للتقليد الإسلامي في الترتيب والتبويب، بناء على أمر الإمبراطور الهندي أورنك زيب عالمكير ت:1707م، الذي أمر بكتابتها سنة 1662م. انظر أمير ناشر النعم، *الأثر الفرنسي في تقنين الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر*، الرابط:
https://www.syria.tv/TDQ

[34] انظر مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، دار القلم، دمشق، ط2، 2004م.

[35] الحديث عن النهضة الحديثية التي قام بها الاتجاه السلفي، ولا شك أن فيها خير كبير وخدمة عظيمة لسنة..

[36] لا تخفى الإشارة هنا إلى كتب سيد سابق *فقه السنة*" وكتب الألباني وفتاواه الحديثية، في قضايا المرأة وفي اللباس والعبادات وغيرها، انظر مسألة التزين بالذهب المحلق التي خالف فيها ما استقر عليه فتوى الفقهاء في المسألة على سبيل المثال.

والتشريع متصل بما صح من حديث فحسب،[37] على أن عملية التصحيح هي مرتبطة بظواهر الأسانيد وبالقواعد التي أرساها المتأخرون من المحدثين، وعملية التنزيل على الواقع مرتبطة بظواهر النصوص ومعانيها المباشرة دون عللها ومقاصدها. لذلك تم التركيز كثيرا على عملية التخريج والتصحيح والتضعيف في الحديث بحيث تكون بوصلة عمل للمشتغلين في الفقه،[38] وكذلك ظهرت في الدراسات الأكاديمية أقسام الحديث الموضوعي التي تقيم المسائل على أساس حديثي فحسب سواء أكانت في التشريع أم في التربية أم في الاقتصاد والاجتماع وغيره.[39] وساعد في ذلك دخول الطباعة وانتشار الكتب الشخصية فاشتغلوا على تحقيق كتب الحديث وموسوعات السنة ونشرها بين المسلمين.

على أن العلاقة بين الاتجاه القانوني السابق والحداثة جلية، ولكن العلاقة بين السلفية العلمية والحداثة تحتاج مزيد تفصيل، وهي في ظني تعود إلى نقاط أهمها اثنان، أما الأول فهو ما يتصل بالقطعية مع الأزمنة التقليدية التي سبق ذكرها، والسلفية الصلبة تقوم بقطيعة مع المذاهب الإسلامية والفهوم التي استقرت عليها المذاهب، فمخالفة ذلك أمر يسير، ولذلك عنوا كثيرا برد الإجماعات التي ادعيت في المذاهب واشتغلوا على إثبات أنها لم تكن إجماعا صريحا، ولا يخفى أنهم اعتمدوا على شخصيات تناسب هذا التوجه من التراث، فكما ذكرت الدراسة القطيعة كانت قطعية انتقائية.[40] وأما الثاني فهو أن غايتها هي مزيد من التمركز على الهوية الإسلامية في مقابل الهوية الغربية الحداثية، ولذلك عني هذا الاتجاه بمسائل الولاء والبراء والتكفير، وهذا وارد في سياق رد الفعل، والمحافظة على الشخصية أمام المد المقابل. فتوحيد الأمة وجمعها خلف الحديث النبوي، ورد أسباب الفرقة والاختلاف يهيئ أسباب الانتصار في الجولة مع الحداثة.

---

[37] للتمثيل على هذه الفكرة يمكن أن نخضع كتاب الألباني في تحريم آلات الطرب للتحليل، فمن خلال عنوانه الثاني يقول: الرد بالوحيين وأقوال أئمتها على ابن حزم ومقلديه وعلى الصوفيين، فمصادره هي الوحيين الكتاب والسنة فقط، مع استعانة انتقائية صرح بها بقوله "أئمتنا" لأقوال الأئمة الذين يقولون بقوله، ولكن لو دخلنا في الكتاب وتتبعنا فصوله، لوجدناه أنه قد أقامه على الحديث فقط، فقسمه على الأحاديث الصحيحة في تحريم الغناء والمعازف، وفي شرحها وتوجيه الاستدلال بها دون حضور للنص القرآن في العناوين وفي الفروع إلا عرضا. أي أن الكتاب هو من فروع فقه السنة، بل إن الملاحظ أن هذا المنهج قد انعكس على العلماء خارج الاتجاه السلفي، فالشيخ عبد الله بن يوسف الجديع عندما ألف في حل الموسيقا فإنه ابتدأ ذلك بكتاب سماه أحاديث ذم الغناء في الميزان فعادت المسألة لديه أيضا حديثية، على أن مصنفه الثاني اللاحق في المسألة قد صنفه على النظر الفقهي العام وليس الحديثي. انظر الجديع، عبد الله بن يوسف، *أحاديث ذم الغناء في الميزان*، الطبعة الأولى، الكويت: دار الأقصى، 1406هـ، 1986م. محمد ناصر الدين الألباني، *تحريم آلات الطرب*، مكتبة الدليل، ط2، 1418هـ، 1997م.

[38] حجم الكتب التي قام الاتجاه السلفي بتخريجها وبيان درجة الصحيح من الضعيف فيها كبير جدا، فقد اشتهروا بذلك ولا شك في مدى الخدمة الكبيرة التي أدوها للأمة في ذلك، ولكن لابد من التنبيه إلى أن الغاية كانت دفع العلماء والخاصة والعامة إلى ترك العمل بالحديث الضعيف وتوحيد الفقه والتشريع خلف الحديث الصحيح، وهذا ما يفسر قيام الألباني نفسه بتخريج أحاديث كتب القرضاوي والغزالي وغيرهما.

[39] لا ينكر أحد أهمية البحث في الحديث الموضوعي لأنه يوضح المنهج النبوي في التعامل مع القضايا العامة، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، ولكن أيضا لابد من التنبه إلى أن تلك الدراسات دخلت في العملية الاجتهادية والتشريعية، وأطلقت ترجيحات بين أقوال العلماء وقدمت فهوما على فهوم أخرى بناء على الحديث فقط، دون تفطن إلى المصادر التشريعية المتكاملة التي لدى الفقيه المنتسب لواحد من المذاهب الفقهية الإسلامية المعتبرة.

[40] للتوسع في علاقة فكر السلفية بفلسفة الحداثة انظر توماس باور، *ثقافة الالتباس نحو تاريخ آخر للإسلام*، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، 2017م، ص145. معتز الخطيب، *العنف المستباح الشريعة في مواجهة الأمة والدولة*، القاهرة: دار المشرق، 2017م.

وأما الاتجاه القانوني التشريعي السابق الذكر فكانت علاقته بالسنة من جهة ميراثه العقلاني الإصلاحي الآتي من الاتجاه الأول المذكور سلفا والمنفتح على القيم والنظم الغربية، بالإضافة إلى اطلاعهم الخاص والجديد على منجز الحداثة الغربية، جعلهم يعيدون النظر في أحاديث معينة من جهة عقلانية، فشاع بينهم مصطلح نقد المتن والبحث عن مقاييس جديدة غير مقاييس المحدثين في نقد السنة، وفي هذا السياق يمكن أن يقرأ كتاب محمد الغزالي "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث"، فالكتاب يناقش مسائل فقهية تشريعية، ولكن يحمل عقلانية حداثية في التعامل مع نصوص السنة المذكورة، ويحاول أن يجد لها أصولا لدى أهل الفقه ومراده أهل الرأي من فقهاء، والأمر نفسه أيضا يلاحظ لدى مصطفى الزرقا الذي اختار في إحدى فتاواه أن يقول بنسخ حديث الرجم بآية الجلد، وترك القول بوجوب رجم الزاني المحصن والعدول عن العمل بظاهر السنة فيها، مستشهدا في ذلك بمناهج أهل الرأي في التعارض بين الحديث والقرآن، ولا يهم تقييم فكرته ومدى انطباقها على أصول مدرسة الرأي بقدر ما يهم التركيز على منهجه العقلاني في التعامل مع السنة مع حضور البعد الحداثي وقيم حقوق الإنسان التي تستهجن عقوبة كالرجم اليوم.[41]

**الثالث: الاتجاه المقصدي التعليلي**

المقاصد الشرعية فرع عظيم من أصول الفقه، استقل بنفسه على يد الشاطبي (ت:790هـ)، يُرجع كثيرون علم المقاصد إلى الشافعية، خصوصا الجويني (ت: 478هـ)، فالغزالي (ت:505هـ)، فالآمدي (ت:631هـ)، فالعز بن عبد السلام (ت:660هـ)، وصولا إلى الشاطبي، ثم انتقالا إلى محمد عبده الذي اهتم كثيرا بالموافقات للشاطبي وأمر بشرحه وتدريسه في الأزهر كما سلف.[42] والذي يهمنا هنا الموازنة بين منهج المقاصد قبل مأزق الحداثة وبعده، فأول ما يتبادر للذهن عن المقاصد في العصور التقليدية أنها كانت صادرة عن فقهاء وأصوليين أفذاذ، أرادوا منها أن يديروا أصول الفقه وفروعه على ما يشبه فلسفة التشريع وتعليلاته الكبرى، والتي تعرف من خلالها مقاصد الشارع من التشريع، وتعرف بها مقاصد الأعمال المطلوبة من المكلف، بحيث يجتهد في أن يطابق مقصدُه المقصدَ الشرعي فيفوز بالدارين، كما أنها يمكن

---

[41] فتاوى الزرقا، ص430. بل إن المنهج العقلاني في التعامل مع النصوص النبوية قد امتد خارج الجزء التشريعي إلى العقدي وغيره، فللشيخ الزرقا أيضا دراسة في تأويل حديث "من رآني في المنام فقد رآني"، رجّح تخصيصه بمن رأى النبي في المنام على صورته فحسب. انظر مصطفى الزرقا، *العقل والفقه في فهم الحديث النبوي*، دمشق: دار القلم، ط2، 2002م، ص17-36.

[42] ولا يتوقف كثير من الباحثين عند تحليل أسباب ظهور علم المقاصد عند الشافعية وهم المدرسة الأقرب إلى ظواهر النصوص من مدرستي المالكية والحنفية، ولا عند تحليل موقع المقاصد في التراث الفقهي قبل الجويني، ولا عند أسباب تأخر التنظير المعمق له على يد الشاطبي في القرن الثامن، ولا عند أسباب انقطاع العمل المقصدي عقب الشاطبي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ولا عن تأخر تقديم تعريف صريح للمقاصد حتى صدور تعريف ابن عاشور، وهي بمجلها تساؤلات مهمة ومشروعة في الدرس المقصدي.

أن تفهم في سياق المحاججة بين الشافعية وأهل الرأي، خصوصا لدى الجويني الذي أنكر الاستحسان والاستصلاح بأنه غير منضبط، فتكلم في المقاصد ليكون أداة منضبطة في هذا.[43]

وأما عن معرفة المقاصد الشرعية الكلية فقد بين الشاطبي أن منهج ذلك يكون من خلال ما نص عليه الشارع على كونه مقصدا له، وكذلك ما عرف من خلال اعتبار علل الأمر والنهي، ولم يصرح بالاستقراء منهجا رغم أنه اعتمده وسيلة في مواطن كثيرة من كتابه،[44] ولكن صرح به ابن عاشور فقال: واستقراء الأحكام المعروفة عللها، أو الأحكام التي اشتركت في علة.[45]

أما المقاصد التي انتقل الحديث إليها في العصور الحديثة فإنها تهدف إلى إعادة النظر في الميراث التأويلي للنصوص النبوية، مع إعادة البحث في حجية الحديث وسلطة السنة، وذلك في سبيل الاستجابة لأسئلة الحداثة، بحيث تقوم بواجبين اثنين، إعادة النظر في حجية السنة والميل مع الشاطبي الذي يتبع مدرسة الرأي في المسألة والتي تنص على تأخير اعتبار السنة أمام القرآن، ووجوب عرضها عليه فلا تخالفه، وأن ذلك ليس لمجرد قطعية ثبوت القرآن وظنية الأحاديث الآحاد بل إن ذلك عائد لكون القرآن المصدر الأول وعنه تصدر حجية المصادر الأخرى.[46] استخراج المقاصد الكلية للشريعة من خلال استقراء جزئياتها القطعية، ثم عرض النصوص الظنية على هذه المقاصد الكلية واستبعاد ما يثبت مخالفته لها. وأما النصوص القطعية من الكتاب ومتواتر السنة فالاتجاه المقصدي هنا يبحث في الحِكم والمقاصد الثاوية فيها، ويجتهد في تصوير فلسفة مبنية على المقاصد القطعية ملائمة للقيم والفلسفة الحديثة.[47]

---

[43] انظر عبد الله بن بية، *علاقة المقاصد بالأصول*، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م، ص48 وما بعدها.

[44] انظر إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: عبد ا لله دراز، بيروت: دار المعرفة، 157/3.

[45] انظر ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، ص56. ومن أهم المواطن التي تستدعى فيها المقاصد تراثيا: حيث لا نصوص، وحيث يوجد عموم نحتاج إلى إخراج بعض مشمولاته، وحيث يوجد نصوص لكن تطبيقها يخالف أصلا أو قاعدة، وحيث يحتاج المجمل إلى بيان، وحيث نعدل عن الظاهر بدلالة المقصد، وفي الترجيح بين النصوص، وفي تمييز قول الصحابي مما يحمل على الرفع أو على الرأي، وفي الذرائع والمآلات، وفي تخصيص الحكم بالنبي، وفي مفهوم المخالفة، والموافقة وتقييد المطلق ووضع الأسباب والاستصحاب، والاستحسان والترجيح. انظر عبد الله بن بية، *علاقة المقاصد بالأصول*، ص99 وما بعدها.

[46] ينص الشاطبي بأن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، خلافا للقائلين بالتساوي بين المنزلتين بحسب نظرية الوحي المتلو وغير المتلو، أو بتقدم الحديث على القرآن، "الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب" "والسنة قاضية على الكتاب" وهكذا. ويستدل على قوله بعدة أدلة أهمها أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون؛ فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة. انظر الشاطبي، *الموافقات*، 294/4. الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص30. ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، *فتح الباري*، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 305/13. عبد الغني عبد الخالق، *حجية السنة*، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ– 1987م، ص488 وما بعدها.

[47] يمكن عد دراسات الشيخ طه جابر العلواني وخصوصا ما كان منها في تقصيد مبدأ الحرية وإعلائه على جميع المقاصد الأخرى في الشريعة محاولة توفيقية بين النصوص والحداثة. انظر *مقدمته لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني*، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م. وانظر للتوسع محمد المراكبي، *الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل*، مجلة الأخلاق الإسلامية في برل، المجلد 3، عدد 1–2، ص9–29.

وعليه فإن الاتجاه المقصدي انتهى إلى اعتبار النص القرآني مترفعا على النص النبوي باعتبار ثبوته وباعتبار رتبه، وخلص إلى تغليب الجانب الاجتهادي من السنة النبوية على ما كان من وحي،[48] وفي كتابه الأخير "إشكالية التعامل مع السنة" ينص العلواني على عدد من الأصول في التعامل مع السنة بحسب الاتجاه المقصدي، وتتلخص في تخصيص الوحي بالقرآن، والتمييز بين مقامي الرسالة والنبوة بجعل التبليغ والأمر بالطاعة مخصوصا بالأول دون الثاني الذي صدر باعتبارات زمانية تاريخانية، تخصيص سلطة الفرض والتحريم بالله،[49]

ومن هذا السياق يمكن أن تفهم أسباب تأييد الحداثيين "تماما" للمقاصد، ولماذا أدلى نصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور (ت:2019م) وآخرون بدلائهم فيها، وكيف أنها استخدمت في مخالفة ظواهر النصوص والمجمع عليه من الأفهام، وجاءت بشريعة جديدة، كرد عقوبة قطع يد السارق بالمقاصد، وتغيير قانون الميراث والنكاح والطلاق بها، إلى ما سوى ذلك،[50] وزاد الأمر غرابة أن أخذوا على الاتجاه المقصدي المنضبط تشبثه بالنص وعدم تجاوز سقفه.

وعلى أي حال فإنه لابد من الإقرار بأن الاجتهاد المقصدي المنضبط قد أسهم في عقلنة الشريعة، ووسع مساحة البشري في العملية الاجتهادية، واشتغل على هدف تقديم إسلام مقبول من الحداثة وقيمها ومعاييرها الكونية، وذلك عندما أثبت أن لدى المسلمين نظاما دينيا قيميا قانونيا مستقلا ومتكاملا، له فلسفة خاصة تتلاقى مع النظام العالمي في جزئيات وتفاصيل دون أخرى. لكنه أثبت أيضا أنه نظام قائم على الاستخلاف والتكليف والحاكمية، وأن له أثرا في تنظيم الأولويات، والتمييز بين القطعي والظني والمصلحي.[51]

---

[48] ناقش الأصوليون مسألة السنة التشريعية وغير التشريعية، وتوسع الحنفية في السنن التي صدرت عن النبي سياسة لا تشريعا، إلى أن أتى القرافي وتكلم في الأوصاف النبوية التي تصدر عنها الأوامر والنواهي، وكذلك الشاطبي الذي نفى استقلال السنة بالتشريع، وأعاد كل السنن المستقلة إلى دائرة السنن البيانية. إلا أن المقاصد بثوبها الجديد توسعت عن هذا الطرح إلى أطروحات أبعد في تضييق دائرة السنة التشريعية. انظر القرافي، *الفروق*، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م، 1/207-208. وابن القيم، *زاد المعاد*، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ، 1994م، 3/428. والدهلوي، *حجة الله البالغة*، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، 1426هـ- 2005م، 1/240. سعد الدين العثماني، *تصرفات الرسول بالإمامة*، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018م. وللتوسع انظر محمد أنس سرميني، *الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة*، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: 7، العدد: 13، ص9-46. والسُنة المستقلة بالتشريع، حُجيتها واتجاهات التعامل معها، من أعمال مؤتمر مرجعية السنة عن كلية الإلهيات في جامعة صقاريا في تركيا.

[49] انظر طه جابر العلواني، *إشكالية التعامل مع السنة النبوية*، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2014م، ص16، 32، 133، ويقول أيضا: "وهذا التفريق بين مقام النبوة والرسالة، يوصلنا إلى أن مقام النبوة مرتبط بشخص النبي نفسه، ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي"، وقال "فنبوة محمد للعرب، ورسالته للناس جميعا"، ص31-32.

[50] انظر في ذلك دراستين متصلتين بهذا السياق: أحمد الطعان، *العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص*، الرياض: دار ابن حزم، 1428هـ. وأنس سرميني، *اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق، كتاب مؤتمر الإسلام والتأويل2*، منشورات جامعة إينونو، 2018م، ص7-34.

[51] انظر في ذلك دراستين متصلتين بهذا السياق: رضوان السيد، *مقاصد الشريعة والمدخل القيمي*. وأحمد الطعان، *العلمانيون والقرآن الكريم*، وكلاهما مصدر سابق.

**الرابع: الاتجاه القيمي الأخلاقي**

تعود أصول البحث الفلسفي في القيمة والسلوك إلى الفلاسفة اليونان، ويذهب كثيرون إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تأت بأنموذج مبتكر في الفلسفة الأخلاقية النظرية، وإنما اهتمت بالجانب المعياري والتطبيقي، وتبنت نموذج النفس والجسد الأفلاطوني، وتهذيب النفس وتمكين القوة العاقلة على الغضبية والشهوانية فيها، وتوزعت علوم الفلسفة والفقه والكلام مباحث الأخلاق بالتصريح أحيانا وبالتضمين في أحيان أخرى.[52]

وقد اكتسب السؤال الأخلاقي في الغرب في العصور الحديثة مزيد أهمية لعدة أهداف، منها: إرساء قيم الحداثة وتعزيزها بديلا عن القيم التقليدية، وذلك عبر نقد هذه القيم وإثبات نقصها وتعارضها الداخلي، إعادة النظر في فلسفة الحداثة وآلياتها نفسها من منظور أخلاقي بحيث تنتقد ذاتها وتطورها.

ويمكن إرجاع حالات الدرس الأخلاقي إلى أزمنة غلبة الدهرانية على الدين، باعتبار أن الأديان تمتلك منظومة أخلاقية متماسكة ومنسجمة مع ذاتها، فإذا ما تخلى الإنسان عن الدين اهتم بالدرس الأخلاقي ليعوض الخلل الذي يطرأ على منظومة القيم لديه بتسويغات الذرائعية والنفعية، والحداثة كفلسفة هي حداثة غلبت المادي على الروحي كما أسلفنا، فهذا أحد تفسيرات الدرس الأخلاقي فيها، ولأهمية هذا الدرس وتأثيره، فإن الحداثة انتقلت إلى نقد منظومة القيم في الأديان، من خلال أمرين: خلوها من التنظير الأخلاقي، أو وجود تطبيقات معينة فيها تعارض قيم الحداثة.

ولعل هذا النقد اتجه إلى الإسلام مبكرا، ففي كتاب غولد تسيهر (ت:1921م) عن الإسلام نراه يفرد في بدايته صفحات متتالية في إثبات تماسك منظومة القيم في الإسلام وما لفكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير فيه، ولعله يعدُّ من أوائل من دافع عن الأخلاق والقيم في الإسلام أمام الحداثة، فنقل قول من يعتبر القيم ليس ركنا أساسيا من الدين مستدلين بأنه لا يوجد كلمة ضمير في اللسان العربي، وبيَّن أن عدم الكلمة لا يعني عدم الشعور القلبي،[53] ثم انتقل إلى الإثبات ونقل حديثا عن صحيح مسلم "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس"،[54] وأثبت

---

[52] انظر معتز الخطيب، *مدخل لدراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة*، تبين للدراسات الفكرية، مجلد 7، عدد 26، 2018م، ص85-109.

[53] استدل بأمور أخرى أيضا، فنقل عن الجاحظ الذي رفض اتهام الروم بالبخل لعدم وجود كلمة الكرم لديهم، ورفض اتهام شعراء الفيدا بعدم الامتنان لعدم وجود كلمة شكر عندهم.

[54] أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، 6/8، رقم 2553، ويلاحظ أن غولد تسيهر خرجه من الأربعين النووية، ولعله لم يتنبه إلى كونه في مسلم، أو أراد التنبيه على اشتهاره بين جميع المسلمين لاشتهار الأربعين.

به معنى الضمير.[55] والذي يهمنا هو إثبات النقد الحداثي القديم الموجه للإسلام في القيم، ومدى أهميته الذي استدعى غولد تسيهر أن يناقش المسألة.

وباعتبار أهمية المسألة في الغرب، وأن غولد تسيهر كان من أوائل من استحضرها إلى الدرس الإسلامي، فإن المسألة بقيت في الدراسات الأكاديمية الغربية حينا من الزمن ولم تنتقل إلى بلاد المسلمين طيلة النصف الأول من القرن الماضي، ولعل محمد عبد الله دراز (ت:1958م)، كان ثاني أهم شخصية تناقش المسألة الأخلاقي في الإسلام من خلاق القرآن، وقد قدمها كأطروحة دكتوراه في فرنسا، ولم تترجم وتنشر بالعربية إلا بعد وفاته، وهي على العموم كانت محاولة بحثية أكاديمية لقراءة القرآن من منظور فلسفة أخلاق الواجب الكانطية، فهي من أنواع الاستجابة لسؤال الحداثة بالبحث عن الهوية والقيم الإسلامية بأكثر من كونها محاولة تأويلية للنص على ضوء الحداثة.[56]

وأما الشخصية المؤسسة لاتجاه القيم في تأويل النصوص فهو فضل الرحمن مالك الباكستاني (ت:1988م) وأعماله يمكن عدُّها جزءا من الأكاديميا الغربية أيضا، فإنه نظَّر لاستخراج القيم الأخلاقية الثابتة من النص، ومن ثم العودة إليها عند التنزيل، وإعادة تأويل الشريعة اليوم بما يتفق مع تلك القيم الأخلاقية الكبرى، وطلب صياغة قيم إسلامية معتمدة على القرآن وحده، ومن ثم فصل القيمي عن التشريعي في الفقه التراثي، بحيث يحافظ على الأول ويخضع الثاني للتحديث والتبديل، وهذا يعني بالضرورة تنحية السنة عن إطار الدرس القيمي إلا فيما كان موافقا ومؤيدا لمخرجات المنهج الذي اقترحه فضل الرحمن.[57] مع التنبيه أن هذا ليس بلازم للمذهب بل هو اختيار الممارس له، فيمكن البحث في القيم الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة معا وصولا إلى قيم تنطبق عليهما، ولا تخالف ما ثبت في السنن.

وعلى أي حال فإنه قد نجم عن الجدل الأخلاقي بين الحداثة والإسلام عدة أمور، أذكر منها اثنين:

-ظهور دراسات أخلاقية إسلامية نظرية جادة في الميدان الأكاديمي، ويتجلى هذا بقسم الدراسات الأخلاقية في جامعة حمد، والمؤتمرات والدوريات والمحاضرات الأكاديمية التي تصدرها، وقد أقام مؤخرا مؤتمرا عن الأخلاق والسنة لم

---

[55] غولد تسيهر، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م، ص29.

[56] انظر محمد بن عبد الله دراز، *دستور الأخلاق في القرآن*، مؤسسة الرسالة، ط10، 1998م.

[57] فضل الرحمن، *الإسلام*، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، ص391.

تصدر أعماله بعد، وكذلك في أعمال عبد الرحمن طه ووائل حلاق على وجه الخصوص كما سيأتي، وهي تهدف لفهم منظومة القيم الإسلامية التراثية.[58]

–ظهور انتقادات ومراجعات جديدة من داخل المنظومة الإسلامية، لأحكام ثابتة لم تتعرض للنقد والمراجعة طيلة الأزمنة التقليدية، والسبب هو مصادمتها للقيم الحداثية الجديدة، وهو الأمر الذي يفسر النزعة الاعتذارية والتوفيقية والمتحرِّجة أحيانا في تقديم الدين والتي شاعت في القرن الماضي.

ومن نماذج هذا الدراسات إعادة النظر بقتل المرتد وهو عقوبة ثابتة بالسنة النبوية، بدعوى أنه عقوبة مرتبطة تقليديا بقيمة إجبار الناس على الحق وتأطيرهم عليه تأطيرا، وهي القيمة التي اندثرت وحل محلها قيمة الحرية واختيار الناس لأديانهم ومعتقداتهم، فحصل التراجع عن قتل المرتد وإعادة تأويله أخلاقيا.[59] وهذا متصل بالموقف من العقوبات البدنية للمجرمين، كان مرتبطا بقيمة ردع الجاني وحفظ أمن المجتمع، وبتأثير من الفلسفة الإيطالية في العقوبات وكانط وبنتام وآخرين، تغلبت قيمة إصلاح الجاني على ردعه، ولم تعد تقبل العقوبات البدنية بوصفها عقوبات ردعية، وتم تفضيل العقوبات الإصلاحية في الحبس الإصلاحي.[60]

ومن محاذير هذا الاتجاه التي لابد من التبصُّر بها ونصبها أمام الأعين أثناء الدرس الأخلاقي الإسلامي ما يأتي:

- القناعة المسبقة التي تستبطن قيم الحداثة وعلوُّها بله انتصارها على قيم العصور الكلاسيكية، باعتبار أن التاريخ يمضي متقدما إلى الأمام فالحديث هو الأفضل والقديم هو الأدنى، وهو خطاب يخلط سيرورة القيم بسيرورة التقنية والتكنولوجيا، فليس كل قديم أعلى وأفضل. ويتصل بهذا النظرة الدونية في التعامل مع التاريخ والتراث الإسلامي

---

[58] وفي مجال فهم منظومة القيم الإسلامية التقليدية ظهرت دراسات معمقة تعيد قراءة التاريخ من منظور قيمي، يقول رضوان السيد مفسرا الخلاف بين أهل السنة والاعتزال: قدم المعتزلة مقولة التنزيه، وقيمة العدل، وقدم السنة مقولة التوحيد والرحمة. كذلك تكلم عن قيم الماوردي والجويني في النظر السياسي والحضاري. انظر مقاله المذكور سابقا: *مقاصد الشريعة والمدخل القيمي*.

[59] انظر معتز الخطيب، *الحرية الدينية وقتل المرتد*، فصل من كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، تحرير مراد دياني، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018م، ص369–406. محمد أنس سرميني، *العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م، ص122–203.

[60] محمد أنس سرميني، *اتجاهات تأويل حد السرقة في الإسلام*، مقال سابق، ص11–12.

والسنة النبوية، من خلال دراستها من منظور القيم الغربية، دون مراعاة لسلم القيم العالمية آنذاك ولا لسلم القيم الإسلامية الخاصة.[61]

- النسبية والاختلاف في سلم الأوليات في القيم، ومدى الإشكال الكبير الذي ينجم عن ذلك في تأويل النصوص وتنزيلها على الوقائع، مع ادعاء جميع الأطراف بالتمسك بالدين والأخلاق.[62] فعملية استخراج القيم من النصوص عملية اجتهادية تتفاوت فيها العقول من جهة، وتتأثر بالدوافع الذاتية والسياقات الاجتماعية الظرفية تأثرا لا ينكر.
- علو السقف التأويلي لهذا الاتجاه، بحيث يختلط الثابت بالمتغير والقطعي بالظني، ويمكن إعادة تأويل النصوص كلها تأويلا بروتستانتيا ثوريا، يعيد صياغة الدين أو يأتي بدين هجين، فإنه مدخل يمتلك هذه الإمكانية، ولا نكار في أن القيم الإنسانية يمكن ردها إلى سلمين على الأقل، سلم القيم الروحانية وسلم القيم المادية، وبينهما مساقات مشتركة، ولكن تنازعها في المساقات الأخرى أمر ممكن.

**الخاتمة والنتائج**

في نهاية الدراسة يمكن لنا الوقوف عند هذه المسائل:

المشترك بين الاتجاهات هو الإحساس بالمأزق أمام الحداثة، ومحاولة إعادة النظر في النص الديني عموما والنبوي خصوصا استجابة لهذا المأزق، ولكي تتحقق هذه المحاولة لابد من نقد القواعد التراثية الضابطة لحجية السنة وقواعد التعامل معها، واختلفوا في ذلك بين مدرسة سلفية أقامت الدين على السنة، ومدرسة ضيقت من السنة التشريعية ومن سلطتها، وتكلموا جميعا في قواعد تنزيل السنة على الواقع، فالسلفية أقرب إلى النظر الظاهري في تنزيل السنن على ظواهرها على الواقع إن صحت ظواهر أسانيدها، والآخرون أدخلوا عنصر التأويل والقبول والرد من خلال المتن ودلالات الأحاديث. ونتج عن هذا توسيع المتغير التاريخاني على حساب الثابت اللازمني.

تميزت الأمة دائما باستيعاب الفلسفات الغريبة ومن ثم تفحصها، باستبعاد ما لا يلائم الأصول الإسلامية، وقبول ما يتلائم معها، أي أن عملية التوفيق والتواصل الثقافي كانت وما زالت من مزايا هذه الأمة، ولكن على ألا تتهاون في ذلك فتتخلى عن بعض سماتها وأصولها، وعملية التقويم والنقد المتواصلة لتلك التوفيقات هي الحامي لهوية الأمة، ولا

---

[61] وهو الأمر الذي يحذر منه وائل حلاق خشية الانجرار إلى جلد الذات أو التبني الأعمى لسائر القيم الغربية. انظر وائل حلاق، *الدولة المستحيلة*، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م، المقدمات، ص29-56. وانظر أنس سرميني، *الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية*، مجلة البحوث الفقهية، مجلد17، عدد34، 2019م، ص515-521.

[62] رفعا للحرج أكتفي هنا بالتمثيل بين تعارض قيمتي العدل والإنصاف، والسلم والاستقرار، وما حمله هذا التعارض من انقسام كبير بين علماء الأمة اليوم.

يختلف الأمر حاليا عن الماضي، فما ذكر من اتجاهات توفيقية متأثرة بالحداثة يصب في هذا المنهج، وعملية توضيحه ونقده لا تقل أهمية عن التوفيق.

التفاعل بين الاتجاهات، وله عدة أشكال منها تفرع أحد الاتجاهات عن اتجاه سابق له كما لاحظنا بين الاتجاه الإصلاحي وما جاء بعده أي التشريعي والسلفي والمقصدي والقيمي، ومنها تنقل شخصيات مؤثرة تنقلت بين الاتجاهات بأن كان لها حضور في أكثر من اتجاه، كرشيد رضا (ت:1935م) انتقل من الإصلاحي إلى السلفي العلمي، وطه جابر العلواني (ت:2016م) من التراثي إلى المقصدي، أو عبر الشخصيات المحسوبة على التيار الحداثة والتي أيدت المقاصد أو القيم في مواضع معينة، مثل حسن حنفي وعابد الجابري (ت: 2010م)، ومحمد أركون (ت:2010م).

أن الاستجابات بمجملها شكلت نواحي إيجابية وأخرى سلبية، بحيث لا يمكن تعميم حكم معياري عليها، فلا أحد ينكر آثار النهضة الإصلاحية والحديثية وكذلك الفقهية التشريعية، والمقصدية والأخلاقية وإسهاهما في إغناء الفكر الإسلامي المعاصر مع التحفظات التي ذكرها الباحثون[63] –والتي يجب مراعاتها والتنبه لها سواء من حيث النظر الكلي كما سيأتي أو من حيث النظر الجزئي–، وأهمها في ظني أنها لم تتمكن من تجاوز مأزق الحداثة إلى الآن، بما يحملنا على القول بأنها ما زالت حلولا جزئية لا كلية، والكلام هذا يستدعي معيارا في التمييز بين الجوانب الإيجابية والمنتقدة داخل تلك الاستجابات.

وختاما فإن التقويم الكلي للاتجاهات المذكورة فيما يتصل بالسنة، يمكن أن يتحدد في نقطتين، أولا منزلة السنة ومكانتها من التشريع، فلا يقبل أن يكون هذا الأمر مثارا للنقاش لأن الإسلام قائم على الوحيين الكتاب والسنة، والسنة شارحة للكتاب ومفصلة له، والعلاقة بينهما علاقة الجسد والروح، وأما تفاصيل هذه العلاقة وتنزيلها على الواقع هو عمل الأصولي والفقيه. ثانيا قصر التأويل في السنن على ما لم يقطع بدلالته من أحكام وتشريعات، فالمتواتر والمتلقى بالقبول والمجمع عليه من السنن ليست ميدانا للتأويل وإعادة النظر، وإلا فسينتج عن ذلك إسلام مختلف لا يمت إلى الإسلام الذي نعرفه بأي صلة.

**المصادر**

ابن بية، عبد الله، *علاقة المقاصد بالأصول*، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م.

[63] أضع في هذا السياق دراسات عبد الرحمن طه معظمها وبالأخص تجديد المنهج في تقويم التراث، وروح الحداثة، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، وسؤال الأخلاق.

ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.

أبو رية، محمود، *أضواء على السنة المحمدية*، مصر: مطبعة التأليف، ط1، 1377هـ-1958م.

باور، توماس، *ثقافة الالتباس نحو تاريخ آخر للإسلام*، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2017م.

براون، جوناثان، *النزاع على السنة*، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020م.

البغدادي، الخطيب، *الكفاية في علم الرواية*، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية.

تورين، ألان، *نقد الحداثة*، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.

التونسي، خير الدين، *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م.

الجوزية، ابن قيم، *زاد المعاد*، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ، 1994م.

الحسني، إسماعيل، *نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور*، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.

حلاق، وائل، *الدولة المستحيلة*، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م.

حلاق، وائل، *تاريخ النظريات الفقهية*، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م.

الخطيب، معتز، "مدخل لدراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة"، *تبين للدراسات الفكرية*، مجلد 7، عدد 26، 2018م، ص85-109.

دراز، محمد بن عبد الله، *دستور الأخلاق في القرآن*، مؤسسة الرسالة، ط10، 1998م.

الدهلوي، *حجة الله البالغة*، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، ط1، 1426هـ- 2005م.

رضا، محمد رشيد، *تفسير المنار*، مصر: دار المنار، 1967م.

الزرقا، مصطفى، *العقل والفقه في فهم الحديث النبوي*، دمشق: دار القلم، ط2، 2002م.

الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.

سرميني، محمد أنس، "اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق"، كتاب مؤتمر الإسلام والتأويل 2، *منشورات جامعة إينونو*، 2018م، ص7-34.

سرميني، محمد أنس، "الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة"، ماليزيا: *مجلة الحديث*، المجلد: 7، العدد: 13، ص9-46.

سرميني، محمد أنس، "الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية"، *مجلة البحوث الفقهية*، مجلد17، عدد34، 2019م، ص515-521.

سرميني، محمد أنس، *العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م.

سرميني، محمد أنس، *جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 2010م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، تحقيق: عبد ا لله دراز، بيروت: دار المعرفة.

الشرفي، عبد المجيد، *الإسلام والحداثة*، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م.

الطعان، أحمد، *العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص*، الرياض: دار ابن حزم، 1428هـ.

عبد الخالق، عبد الغني، *حجية السنة*، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ- 1987م.

عبد الرحمن، طه، *الحداثة والمقاومة*، المغرب: معهد المعارف الحكمية، ط1، 2007م

عبده، محمد، *تفسير* جزء عم، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط3، 1341هـ.

عبده، محمد، *رسالة التوحيد*، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1994م.

العثماني، سعد الدين، *تصرفات الرسول بالإمامة*، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018م.

العسقلاني، ابن حجر، *فتح الباري*، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

عفيفي، محمد الهادي، محمد عبده *بين النقد والتأصيل، المنهج الفقهي للإمام* محمد عبده، مصر: دار هلا للنشر والتوزيع، 2007م.

العلواني، طه جابر، *إشكالية التعامل مع السنة النبوية*، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م.

غولد تسيهر، إيغناس، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م.

فريد بك، محمد، *تاريخ الدولة العلية العثمانية*، المحقق: إحسان حقي، بيروت: دار النفائس، ط1، 1981م.

فضل الرحمن، *الإسلام*، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2017م.

القاسمي، جمال الدين، *المسح على الجوربين*، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، 1971م.

القاسمي، جمال الدين، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، *الفروق*، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ – 1998م

المراكبي، محمد، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل"، *مجلة الأخلاق الإسلامية في برِل*، المجلد 3، عدد 1–2، ص9–29.

**Kaynakça**

Abduh, Muhammed. *Amme Cüzü Tefsiri*. 3. Baskı. Kahire: el-Cemi'yye el-İslamiyye, 1341.

Abdülhalik, Abdülganî. *Hücciyyetü's-Sünne*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1987.

Abdurrahman, Taha. *el-Hadese ve'l-Mukavame*. Fas: Ma'hedü'l-Ma'arif, 2007.

Alvânî, Taha Cabir. *İşkeliyyet't-Tea'muli Ma'e's-Sünne*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

Cedi', Abdüllah. *Ahadisu Zemmi'l-Ğinai Fi'l-Mizen.* Kuvet: Dâru'l-Aksa, 1986/1406.

Dehlevî, Şah Veliyullah İbn Abdürrahim. *Hüccetullahi'l-baliga.* Thk. Seyyid Sabık. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, ts.

Draz, Muhammed Abdullah. *Düsturu'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân.* Thk. Muhammed. 10. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.

el-Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Tehrimü* Âlâti't-Tarab. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetu'd-Delil, 1418-1997.

Fazlurrahman. *Islam.* çev. Hassun Saray. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2017.

Ferid Bey, Muhammed. *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye.* Thk. İhsan Hakkî. Beyrut: Dâru'n-Nefeis, 1981.

Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm.* çev. Muhammed Yusuf Musa, Abdülazîz Abdülhak, Ali Hasan Abdülkadir. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 2013.

Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir.* Beyrut: el-Merkezü'l-Arabi lil Abhâs, 2014.

Hallaq, Wael B. *Tarihü'n-nazariyyet'l-Fıhhiyye.* Beyrut: Dâru'l-Medar, 2007.

Hatîb el-Bagdâdî, Ahmed b. Alî. *el-KİFÂYE.* Thk. İbrahim el-Medeni. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Makasıdü'ş-şeriati'l-İslâmiyye.* Katar: Vizeratü'l-Evkaf, 2004.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim.* Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 2. Baskı. el-Medînetü'l-Münevvere: Dâru't-Taybe, 1420/1999.

İbnu Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub. *Zâdü'l-meâd fî hedyi ḫayri'l-ibâd*. 27. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *el-Furuk = Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk.* Thk. Halil Mensur. Beyrut: Dârul'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Kavaidü't-tahdis min fünuni mustalahi'l-hadis.* Beyrut: Darul'l-Kitebi'l-İlmiyye, ts.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehasini't-Tavil.* Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Nakdu'l-Hadese.* Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1971.

Kenfudi, Muhammed. "el-Kira'etü'l-Hadesiyye Lilkura'n". tafsir.net. Erişim 25 Eylül 2019. https://tafsir.net/interview/20/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-1-3

Merakibî, Muhammed. "Nehve Fıkıh Seil". *Journal of Islamic Ethics* 3/1-2 (2018), 9-29. https://doi.org/10.1163/24685542-12340028

Osmânî, Saadeddin. *Teserrüfet'r-Rasuli bi'l-İmame.* Kahire: Dâru'l-Kalime, 2018.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Menâr.* Kahire: Dâru'l- *Menâr*, 1967.

Sarmini, Mohamad Anas, "İtticâhâtü te'vîli ukûbâti Kat'i Yedi's-Serik". İslam ve Yorum II. ed. Fikret Karaman. 7-34. Malatya: İnönü İlahiyat Fakültesi, 2018.

Sarmini, Mohamad Anas. "Şâtıbî'nin Sünnetin Bağımsızlığı -Teşrideki Konumu- ile İlgili Görüşü". *Hadis Dergisi* 7/13 (2017), 9-46.

Sarmini, Mohamad Anas. "Wael B. Hallaq, İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir? / Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 515-521.

Sarmini, Mohamad Anas. el- ukûbâtu'l-leti istekallet bi teşriiha sünnetü'n-nebeviyye. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2017/1438.

Sarmini, Mohamad Anas. eş-Şeyh Muhammed Cemaleddin el-Kasımi ve cühudühü'l-hadisiyye. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010/1431.

Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî. *el-Muvâfekât*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Seyyid, Ridvan. "Makasıdü'ş-şeria ve el-Medhal'l-Kiyemi". Ridwanalsayyid.com. Erişim 28 Eylül 2019. http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/e03c62db43e14c1c9d5c35130de664c4.pdf

Sıdkî, Tevfik. "el-İslam Hüve el-Kuranu Vehdehu" *Menâr* Dergisi, ts, sayı: 7-12, s. 27-51.

Touraine, Alain. *Nakdu'l-Hadese*. Kahire: Vizeratü'l-Evkaf, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sakafe, 1997.

Tunuslu, Hayreddin Paşa. *Akvemü'l-Mesalik fi Ma'rifetu Ahvali'l-Memalik*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Misri, 2012.

Zâmâhşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407.