التأويل الحداثي لكثرة روايات الحديث النبوي
ـ دراسة تفكيكية في المقولة ـ

بقلم

فارس بن سلين
جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة
fihrbensiline@gmail.com

أ.د/ حميد قـوفي
جامعة خليفة بن حمد ـ قطر
g.abdulhamid@gmail.com

المقدمة:

لقد أسالت كثرة الروايات الحديثية الحبر الكثير، وكانت محل التحاور قديما وحديثا، بين مشكك في قيمتها العلمية، وبين منكر لإفادتها المنهجية، وقد كان كلا التساؤلان محلّ استهجان وتهجّم من قبل المحدّثين والمنتصرين لمنهجيّتهم وطرائقهم.

وطرحت كثرة الروايات الحديثية تساؤلات متعددة متعلّقة بالآثار الفقهية الناتجة عن تصحيح بعض الروايات وتضعيف الأخرى، ذلك أنّ الصحيح هو رأس مال الفقيه، فمنه يتغذى ومنه يقتات. خاصة مع تنامي حركة الاهتمام بعلوم الحديث في الفترة المعاصرة.

إنّ تنامي حركة التصحيح والتضعيف قديما وحديثا جعل الفكر الاستشراقيّ يدخل في مغامرة تأويليّة تجادل الفكر الأصوليّ في مناهجه الحديثيّة، وتتصدى لفهومه الفقهية، ما جعلها شبيهة بمدافعة غريب لصاحب دار. فهي تحاربه بآليات هو صانعها، وبفقه هو منتجه.

إنّ هذا الاشكال المنهجيّ هو الذي استشكله عبد الله العروي من منهجية المستشرقين في دراستهم علوم الحديث ونقدهم لها، ومن هنا قال :"نعبّر على الفكرة

نفسها على مستوى المنهج ونقول إنّ غولدزيهر يحوّل المادة الحديثية إلى مادة أدبية لكي يستطيع أن يبدي فيها رأيه، ثمّ بعد ذلك يعارض برأيه ذاك رأي الحفاظ. الخطأ المنهجيّ واضح ... وهو مما يرفضه بالطبع المحدّث الحافظ، ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأنّ الاشكال يمس منهج العلوم الانسانية، بعدم التمييز بين الايمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحكميات"[1].

إنّ إدراك الفكر الحداثيّ لهذا الاشكال المنهجيّ حذا به إلى الابتعاد عن هذه المخاطرة، واستعار بديلا آخر يرى أنه الأنجع والأفضل لتقويض شرعية نصوص المحدّثين، وهذا البديل هو ما يسمى بالتأويل أو الهرمنيوطيقا ، ومن هنا نجد علي حرب يؤسس لمشروعية تأويل نصوص المحدّثين، وضرورة الابتعاد عن المماحكات والجدال الغير مجدي فيقول : "على هذا المستوى من النّقد ، لا جدوى مثلا من نقض النّص الديني أو النّبويّ، إذ هو فضاء تأويليّ متسع أو عالم مجازيّ متشابك يملي نفسه بوصفه مرجعيّة للمعنى أو مصدرا من مصادر المشروعيّة، كما يستحيل في المقابل تملّك معناه والتطابق معه، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه باختلاف الناطق والدال، وتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى)[2].

غير أن الهروب من تقويض منهجيّة الرواية، والانكباب على تأويل المرويّ، يطرح عدّة مفارقات وانتكاسات منهجية ولو من وجهة نظر الفكر الأصوليّ ، ذلك أنّ التأويل غير قادر على تحوير بعض خصائص المرويّ ، ذلك أنّ إحدى سمات المروي في الفكر الأصوليّ هي شدّة الوضوح والتحديد، وكلما اتصف شيء بهذه الخاصية

[1] العروي ، مفهوم التاريخ، ص.2108-219.
[2] على حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.148.

أصبح عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في عدّة قوالب. ومن هنا يصبح التأويل صالحا للعتداد به في زاوية ضيّقة من زوايا المرويّ، وهو ما كان مضمونه قابلا للانصياع والتأويل ، مما كان غير واضح وصعب التحديد.

إنّ هذه الاشكالات المنهجية هي ما حذا بنا إلى المشاركة بهذه المداخلة قصد الكشف عن حقيقة كثرة المرويات الحديثية ، مع تفكيك مقولة الحداثيين في خصوص هذه المسألة.

أولا/ضبط مفاهيم البحث:

1/ التأويل: ويعرفه طه عبد الرحمن بقوله :(عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص)[1]. وهو مفارق للتأويل التقليدي ويصطلح عليه أيضا : "فلسفة التأويل" أو "الهرمنيوطيقا".

2/ الحداثي: نسبة إلى الحداثة، وأقصد به كل وجهة نظر قائمة على مخلفات مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة والتي أفرزها عصر التنوير والحداثة وما بعدها.

3/ كثرة رواية الأحاديث: والكثرة يقصد بها الاتساع في نقل ما أضيف من قول أو فعل إلى النّبي صلى الله عليه وسلّم. وهذا الاتساع له عدّة مظاهر، منها : كثرة الطرق والأسانيد للحديث الواحد وصولا إلى الكثرة المتكاثرة لأسانيد كلّ الأحاديث المروية في كتب الرواية. ومنها كثرة المتون والأحاديث بغض النظر عن طرقها وأسانيدها. والكثرة في الرواية أمر نسبي، يخضع لعدّة اعتبارات خاصة منها ما يتعلّق بالصحة. ولما كان البحث الحداثيّ لم يفصّل الكلام عن نوعية هذه الكثرة يبقى كلامنا في البحث عاما دون تخصيص.

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، ص.38.

4/ دراسة تفكيكية في المقولة: بما أنّ البحث الحداثيّ في مسائل الكثرة اتّبع الطريقة الفيلولوجية والتاريخانية، فإنّ أفضل سبيل لمراجعة نتائج بحثه يكمن في تفكيك مرتكزاته، واستدعاء الهوامش التي أغفلها في تنقيره التاريخي.

ثانيا/ آليات قراءة الفكر الحداثيّ لموضوع كثرة الرواية الحديثية.

يكاد يطبق أعلام الفكر الحداثي العربي المعاصر على اعتبار الخبر والرواية هي السلطة الأصل التي تقوم عليها بناء المرجعية المعرفية الموحّدة في الفكر الإسلاميّ التراثيّ، فالباحث في هذا الفكر يواجه (قارة ايبستيمولوجيّة كاملة يرتكز البحث فيها حول محور رئيسيّ هو "الخبر" وبالتالي مدى سلطته)[1].

وهذه القارّة الايبستيمولوجية، بقدر ما تحتل مركزيّة في التأصيل المعرفيّ الإسلاميّ، فإنها ترتبط بمظهرين شكلا محور البحث التاريخي الحداثي:

أما الأوّل منهما : فهو ارتباط الخبر بشكل عضويّ، بما يعرف بالحديث النّبوي، فهو المادة الأصل والخام للسنة النبوية التي تمثل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي. وأما الثاني : استمداد كل أنظمة المعرفة البيانية والعقلية الإسلامية من مخرجات البحث الحديثي.

ولقد استشعر الجابريّ هذا التعاضد المعرفيّ فقال :(وإذا كان علماء الأصول قد أخذوا معظم ما يقررونه في هذا الموضوع من علماء الحديث، فإنهم قد أضفوا على أبحاثهم ومناقشاتهم طابعا أصوليا فاهتموا بما يؤسس سلطة الخبر ... علما أنّ المقصود عندهم بـ "الخبر" هو الحديث غالبا ... كذلك اللغويون والنحاة اعتمدوا على ما قرره أهل الحديث في الموضوع نفسه)[2].

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.117.
[2] محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص.117.

وإذا كانت الحداثة العربية على غرار نظيرتها الغربية ترفض رفضا قاطعا (لأيديولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها، وتضيق عليه الخناق)[1]، فقد حاولت بعث الهوامش التي تمايزت عن مظاهر مركزية التأسيس لعلوم رواية الحديث، وحاولت تنصيبها أصلا يحتج به على مناهج النقاد في الرواية الحديثية، من خلا بعث سياسة التنازع المشروع في القراءات المؤوّلة للمشروع الروائيّ الحديثيّ، بحجة (تجنيب العقل التورط في بناء منظومة معرفية تؤصّل للحقيقة، لأنّ إنتاجات هذا العقل سينقلب بدوره إلى سياج دوغمائيّ مغلق)[2].

إن هذا السياج الدوغمائيّ المنيع يفترض عملية خلخلة تقتضي تغيير موضعة مكانة الرواية الحديثية، وذلك بجعلها محايثة بناء على أنّ (الحديث يتموضع داخل تسلسل زمنيّ محدد تماما وداخل إطار معنويّ – سيمانتي مضبوط بشدّة من قبل الخبراء ... إنّه لا يتمثّل كلّ شيء ، وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية)[3]. إنّ من أبرز المعايير التي تفرض هذا الحصار الدوغمائيّ وتقتضي محايثة تاريخية للرواية الحديثية –بحسب الفكر الحداثي–، ما يعرف بـ "كثرة الرواية" ، فهي بقدر ما تمثّل مظهرا من مظاهر التوارث العلميّ وتحصيل الشهود والحضور التاريخي – بحسب المحدّثين– ، بقدر ما تثير إشكالات حول طبيعتها الإيبستيمولوجية، أو بالأحرى مدى انفصالها عن القوادح التي تجعل منها حدثا تاريخيا يقتضي مراجعة تامة للحتميات والإكراهات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية التي مهدّت لهذا الفعل التدشيني.

[1] فتحى التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.304.
[2] محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ص.15.
[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، ص.20-21.

يشير نصر حامد ابو زيد إلى بعض تلك العوائق الايبستيمولوجية، التي تقهر الزعم التقليديّ حول طبيعة الشهود التاريخيّ ويصف الوضع المتضخم للرواية الحديثية فيقول : (كانت عمليات المحو والإثبات تلك تتم على جميع المستويات ... فعلى مستوى الأدلّة الدينية النّصية، كان مجال الحديث النّبويّ الذي يعتبر مصدرا ثانيا للمعرفة الدينية يتسع للمرويات ... حتى تضخمت الأحاديث تضخما أرهق العلماء)[1].

إنّ هذا الوضع الإشكاليّ، هو ما حذا بالفكر الحداثي إلى محاولة قولبة كثرة الرواية ضمن أوعية النقد التاريخيّ في إطار رؤية نقدية بقدر ما تتسم بالغرابة المنهجية عما هو متداول تراثيا، بقدر ما تفتح أسئلة حول مشروعيّتها ، ومدى صلاحية أنظمتها النقدية لقراءة هذا الموضوع قراءة نقدية موضوعية ومنصفة. وهذا ما يحذوا بنا للبحث عن تلك الآليات المنتهجة قصد إجراء مراجعة تاريخيّة تفكيكية تقلب العملية القرائية الحداثية عن طريق تسليط تأويلية أخرى على هذا المنزع التفكيكي، أي بعبارة أخرى : "تأويل التفكيك الحداثي لآليات قراءة كثرة المرويات الحديثية".

ويمكن رصد ثلاثة آليات قام الفكر الحداثيّ من خلالها بدراسة موضوع "كثرة الرواية" من خلال السعي إلى تنزيله على أرضيّتها والمبادئ التي تتقوّم بها من خلالها، بل وجعلها مصدرا ساهم في التكثير من الرواية الحديثية. وهذه الآليات هي : 1/ الأسطورية 2/ الشفاهية والكتابية 3/ التطوّرية الروائية.

1/ أسطورية الرواية الحديثية: يربط الفكر الحداثيّ بين الرواية الحديثية وبين الأساطير بوصفها (مجموعة من خرافات وأقاصيص... تتناول الآلهة والأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص.136.

الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي، وهي في الوقت ذاته تشكّل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصيّة تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن من دراستها استقراء التاريخ الأصدق لزمنها ومكانها)[1].

إنّ نسبة الرواية الحديثة إلى الأسطورة، بقدر ما يجعلها صادره عن الطبيعة البشرية الأصلية المستقلّة عنّ كلّ المؤثرات الخارجية، والنتيجة المتحصّلة من ذلك كلّه أنّ ذلك الصادر مفارق بطبيعته للمتعالي[2]. فإنّها تنبئ عن سعة الانتشار، ذلك أنّ الأسطورة من خصائصها أنها تكون شعبوية ذائعة التداول. ومن هنا يعزى سبب الكثرة في الرواية لكونها وصلتنا عن (طريق نصوص لغوية منجزة ومتداولة. فهي حدث لغويّ ، فعل في اللغة وباللغة في المقام الأوّل)[3]. غير أنّ هذا التصور قد يمكن التسليم به في قطاع ضئيل من نصوص السنة، وهو ما اندرج في الضعيف من نصوص الخوارق، ولا يصدق تعميمه تفسيرا يغطي كلّ المساحة التي تحويه كلّ الروايات، على اتساع مجالاتها من عقائد ومعاملات وأخلاق وتواريخ، وبذلك لا تصلح الأسطورية قالبا تفسيريا لهذه الكثرة. ولو ادّعى مدّع ذلك، لكانت اللغة نفسها باختلاف وسائطها (أسماء – أفعال – حروف) قابلة للتأويل الأسطوري، وهذا لا يدّعيه أحد، ومن هنا يمكن الجزم أن التفسير الأسطوريّ لا يتعدّى نصوص الغيب والمعجزات دون غيرها. وهو عاجز عن تفسير مشكلة كثرة الرواية الحديثية تفسيرا مقنعا.

2/ **الشفاهية والكتابية في الرواية الحديثية:** يربط الفكر الحداثيّ الرواية الحديثة بما عرف في الفكر الغربيّ، بثنائية الشفوية والكتابية، وما رافقاهما من تناقض في الوظيفة،

[1] سيد القمني، الأسطورة والتراث، ص.25.
[2] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.135-136.
[3] باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص.22.

وتفضيل في الأداء. وترتبط هاتان الثنائيتان بقضية كثرة الرواية من جهات عدة يمكن رصدها فيما يأتي:

- كثرة المدونات الحديثية كان وليد العزوف الأوّليّ عن الكتابة الحديثية، نظرا للطابع الشفويّ للثقافة العربية بادئ أمرها، مما جعل الروايات تتغلغل في الأوساط الشعبوية، فكثرت بذلك طرقها، مما استعدي جمعا شاملا لكلّ ما يظنّ أنّه حديث من قبل الطبقة العالمة قبل القيام بعملية التنقية. فلو كانت الكتابة هي المهد الأوّل للسنة النبوية ما كثرت الروايات، ولتم الاقتصار على مدون يضاهي القرآن في صغر حجمه وقوة حجيته. وهنا يدلي الجابري بدلوه قائلا:(فلا بدّ من وضع منهج الإسناد في إطاره التاريخيّ. معروف أنّ الحديث النّبويّ لم يبدأ جمعه إلا بعد وفاة الرّسول بأكثر من مائة سنة. ومعروف كذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقافة شفوية الطابع... لقد كان هناك عزوف عام عن كتابة الحديث ... فقد ترك للرواية الشفوية وللتقاليد أو المذاكرات الشخصية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بدّ من التذكير هنا بأنّ اللغة العربية كانت تكتب قبل وضع النحو بدون نقط وبدون وضع حركات، وبالتالي فالكلمات المكتوبة كانت معرّضة دوما لـ "التصحيف" أي للخطأ. إنّ هذا يعني أنّ الكتابة لم تكن تتمتع، قبل عصر التدوين على الأقلّ بما يكفي من الحصانة والمصداقية ... وأمام هذه الوضعية لم يكن سبيل لتوثيق الخبر ... غير التأكد من صحة صدوره عمّن نسب إليه)[1].

- إنّ الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية بالإضافة إلى ما خلقه من مشاكل إسنادية فإنّه خلق مشاكل في المتن، وذلك بتضخيم المتون الحديثية بحسب اختلاف الرواية بالمعنى ، فزاد مسألة الكثرة (تعقيدا أكثر من جانبيّ المنطوق والمفهوم

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.123- 124.

معا، إذ يفقد هذ النّوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرا اجتهاديا خاضعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء)[1]. إن جدلية الكشف والخفاء هذه التي يشير إليها أبو زيد يسميها أركون في كتبه بـ"عمليات المحو والزيادة " التي ارتكبت عمدا في حقّ التراث والحديث النّبويّ، والتي أصبحت الأصيل والمعوّل عليه في الثقافة الإسلامية، ومن هنا نجده يقول :(إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي، لكي ندرس عملية تطوّرها ونحدد السياق الذي انبثق فيه الحديث النبويّ والطريقة التي مارس دوره بها. ولكن هدف البحث الأساسيّ والأوّل ينبغي أن يتركّز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلاميّ وتشكّل بنيته المشتركة ... وهنا ينبغي ... التمييز بين مرحلة النّقل الشفهيّ وبين تلك المرحلة التالية التي تشكّلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كلّ واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى اليوم)[2].

إنّ تبني هذا الطرح الثنائي الذي يفصل بين الشفوية والكتابية، وإن كان همّا معرفيا غربيا خالصا، فإنه لا يصلح جعله هما معرفيّا ونقديّا خاصا بسيرورة الحفاظ على الأحاديث النبوية، ولا جعله سببا في تكثير الرواية الحديثية، بل إنّ المستشرق "غريغور شولر" يرى أنه ليس لهذا التمايز أيّ قيمة معرفية بالنظر إلى خصوصية علوم الرواية الحديثية، فـ(لا يمكن اختزال الخصوصيات التي اتسم بها نقل العلوم العربية والإسلامية خلال القرون القرون الأربعة الأولى للهجرة إلى هذه الثنائية : شفوية / كتابية، فنحن إزاء ظاهرة منفردة تتطلب دراسة ووصفا دقيقين ... من خلال التمييز بين الكتابات المدونة خلال الدروس والدفاتر المستعملة في سياق تعليميّ محض، والكتب كاملة الشكل والمبنى)[3].

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 89.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.20.

[3] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.25.

3/ تطوّرية الرواية الحديثية:

ولعلّ ما استفاده الفكر الحداثي من نظرية التطوّر في دراسته للسنة وأحاديثها هو إقراره أنّها ذات طبيعة تكيّفية، نشأت وفق قانون الانتخاب الطبيعي ، وتوسّعت في (خطوات متدرجة لمشاركاتنا الوجدانية والأخلاقية إلى دوائر اجتماعية أكثر شمولا)[1] وبذلك تصبح المشاركات الوجدانية أكثر انتشارا (وتكون النتيجة للتعليم الاجتماعي والعقل غير المتحييزين في بيئة اجتماعية من الواضح أنّها ثابتة ومستقرة)[2].

ومن هنا يقرر محمد حمزة أنّ الوضع التّطوّري للأحاديث ، قلب وجهة النظر لكثرة الرواية، فالابستمولوجيا النقدية (تتجاوز الصراع لإثبات صحة حديث أو في المقابل البرهنة على تهافته ،لأن صحة الحديث أو بطلانه لا تعطّل فاعليّته في الوجدان والسلوك، كما لا تبرئ الضمير الجمعي من انتحاله)[3].

ويستشكل الجابريّ الوضع الإبستيمولوجيّ للحديث المتواتر، باعتباره أدلّ الأحاديث على الكثرة[4]. ويقلب وجهة النظر إليه لا باعتباره تواطئ لا يحتمل معه الكذب، بل إنّ الواقع يثبت أنّ تزايد عدد الناقلين إلى حد الشيوع والذيوع كان في الأزمنة المتأخرة للروية، مما أضفى على تلك الكثرة صفة التطوّرية والدينامية، نتيجة عدم مراقبة المحدّثين لاتساع الرواة، والتي لم تكن كذلك في بداية أمرها. وعلى ذلك فنسبتها إلى التواتر كان لغرض نفعيّ انتقائيّ انتخابيّ، وذلك حتى تكون لتلك الأحاديث المنسوبة علميّة أكثر، فـ(الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد

---

[1] دافيد سي لاتي، تاريخ علاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعي والأخلاقيات والدين، مقال ضمن كتاب: التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ص.126-127.

[2] دافيد سي لاتي، المرجع نفسه، ص.108.

[3] محمد حمزة، إسلام المجدّدين، ص.100.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.116.

أزيد من مائة سنة من وفاة النّبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين)[1]

غير أنّ القضاء بتطوّرية المرويات وعدد الرواة، ينسفه منطق أنّ الحديث علم طائفة وفئة علمية مخصوصة ، إذ (توجد في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية إلى إقامة ظاهر الشرع . كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون ، هم حفاظ الشريعة ، القيمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذن من منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ... انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتبرة وفي الوقت نفسه إقصاء المنتسب إليها دون حق)[2].

وتعتضد وجهة نظر المحّدّثين من جهة ثبوت أنّ الطرق المستخدمة في التلقين والرواية (تأكّدت صحّتها من خلال النتائج التاريخية التي نتجت عنها... كالروايات الأخرى المزامنة لأحداث الرواية ذات الموضوع نفسه، أو عن طريق المخطوطات كما ظهرت في مرحلة لاحقة، أو بالمفاهيم المرتبطة بالإسناد ، كعبارة " أخبرني فلان ..." والتي تستعمل حتى عندما يتعلق الأمر بكتب كاملة الشكل والمبنى)[3].

وعلى ذلك فلو تمّ التعامل معها من منطق الصدق والكذب، لا الصحة والوضع لكانت قادرة على (إمدادنا بدلائل وقرائن فيما يتعلق بنقط في التحليل كانت ستبقى مجرّد فرضيات أو مضاربات)[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص.121.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.208.

[3] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.33.

[4] غريغور شولر، المصدر نفسه، ص.34.

ثالثا/ تأولية كثرة الرواية في الفكر الحداثي:

إنّ محاولة موضعة الفعل التدشيني للرواية في الفعل التاريخيّ المقترن بحدود المنشئ الزماني والمكاني لهذه الكثرة، لا بدّ وأن يقترن بما يعرف بالتأويلية، انصهارا فيما يعرف بالتاريخية التأويلية (وقد تستطيع هذه التاريخيّة التأويليّة أن تمارس هذا الدّور الإيجابيّ عن طريق خلخلة الحسّ العام المشترك، وخلخلة التفسيرات أحاديّة المعنى لنصّ ما لصالح مقاربة قراءة أكثر انفتاحا تسمح بوجود إمكانات متعدّدة لقراءة ذلك النّص)[1].

ومن منطلق هذه الخلخلة والزعزعة استوى الفكر الحداثيّ على تأوليتين اثنتين لموضوع كثرة الرواية الحدثية، وهي:

1- تأويل الكثرة بالوضع.

2- تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

وفيما يأتي نصب الكلام في الحديث عن وجهي التأويل هذين:

1/ تأويل الكثرة بالوضع:

استشكل الفكر الحداثيّ الوضع الإبستيمولوجيّ للحديث النّبوي، ذلك أنّ حقيقة الخبر عند أرباب هذا الفن من المحدّثين والفقهاء هو قيامه على مفهوم الصدق والكذب المنطقيّ، بينما المشكلة الحقيقية –عندهم– ليست كذلك، وإنما تتمثّل في الصحة والوضع، ومن هنا يقول الجابري : (المشكلة الإيبستومولوجية الأساسية التي يطرحها "الخبر" في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب، بالمعنى المنطقي في الحقل المعرفي البرهاني ، بل مشكلة الصحة والوضع . ذلك أن " الخبر"

[1] محمّد فاضل، هل التاريخانيّة استراتيجيّة قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلاميّ؟ ، مجلة سلسلة أبحاث مؤمنون بلا حدود، ص.54.

كمعطى لغوي : لفظ ومعنى ، وهما يؤخذان معا كأصل أي كسلطة مرجعية "اللفظ بالنسبة للغة والنحو، والمعنى بالنسبة للفقه والكلام" ولذلك فلا مجال لإخضاعه لمقولة الصدق والكذب)[1].

والسبيل نفسه قد سلكه الشرفي، وذلك بدعواه لإعادة النظر في قضية صدق الخبر وكذبه، لتلبسه بعوامل نفسية يصعب الكشف عليها وقت الرواية والتدوين، فقد أبانت العلوم الحديثة أثرها البالغ في التأثير على المروي صحة ووضعا فيقول : (وإنما العيب كلّ العيب على من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الانسانية، وخاصة منها علم النّفس في العقود المتأخرة والتي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين الساطعة عن الدوافع المتعددة الكامنة وراء عملية إخبار الإنسان عن ذاته وعن غيره وعن أسباب الخطأ الذي يعتري الخبر عن حسن نيّة وعن غير قصد مما يحمل حملا على إعادة النظر جذريا في مفهومي الصدق والكذب كما يتصوّرهما القدماء)[2].

ومن هنا يستغرب الحداثيون من وفرة كتب السّنة وكثرة المرويات فيها، ذلك أنّ هذه المدوّنات لم تكن موجودة في القرن الأوّل الهجري، ثم تكاثر تأليفها في القرن الثاني والثالث والرابع، إلى أن ظهرت الموسوعات الكبرى الحديثية الجامعة للأحاديث في القرن الخامس والسادس والسابع، ومازال التأليف تباعا في المرويات الحديثية إلى وقتنا هذا. وقصد تأكيدهم على فكرة التطور التاريخيّ للمرويات الحديثية اعتذروا بقلّة المرويات من الأحاديث في العصور المتقدّمة ومن هنا يتساءل العروي قائلا :(أيّ حديث كان يروى عن أقوال وأفعال النّبي طوال القرون الأولى ، لا في

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.116.
[2] الشرفي، لبنات، ص.140-141.

دمشق أو في مكة بل في المناطق النائية مثل أرمينية والمغرب. على أيّ سند كان يعتمد الخلفاء والأمراء والقضاة طوال القرون الثلاثة الأولى عند الفصل في النزاعات الكبيرة والصغيرة التي كانت تعرض بين المسلمين وعندهم على طول وعرض مملكة توازي في مساحتها وعدد سكانها إمبراطورية الرومان)[1].

ولا يوجد مستمسك تراثي يلجؤون إليه سوى الاستمساك بقضية الوضع ، وجعلوها ظاهرة شائعة ذائعة على كلّ المستويات، ويؤكد جمال البنا ذلك قائلا :(إنّ وجود مئات الألوف من الأحاديث الموضوعة لفترة طويلة أثر –حتى بعد غربلتها إلى عشرات الألوف- على المجتمع الإسلامي تأثيرا عميقا لأن غربلة هذه الأحاديث اقترنت بتأسيس علوم الحديث المقررة. فكان أثر الغربلة كميا أكثر مما كان نوعيا لأنه سمح بدخول الألوف من الأحاديث الموضوعية في إطار الشرعية التي قامت عليها أصول الفقه، ومن هنا فإنّ غربلة الأحاديث بطرق الجرح والتعديل، والهبوط بها من مئات الألوف إلى عشرات الألوف لم تنجح في إعادة الأمور إلى نصابها – أي الاعتماد على القرآن- ولكنها نجحت في إبعاد أسوأ اللوثات والانحرافات)[2].

ويقول في موضع آخر :(بانتصاف القرن الثاني حتى كان العالم الإسلامي يموج بفيوض متلاطمة من الأحاديث تصل المليون عددا...وانصبت جهود علماء الإسلام عليها بحثا وتنقيبا وغربلة، ثم ترتيبا وتصنيفا لاستخراج الأحكام، وبذل العلماء في هذا جهودا مضنية، ووضعوا أسس علم جديد وقعدوا القواعد، وعينوا المعايير وظهر دهاقنة الحديث، يحي بن معين، والمديني، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه...الخ، ولكن ما انتهينا إليه من دراسة تؤكد أن الخرق قد اتسع على الراتق،

[1] العروي، السنة والإصلاح، ص.128.
[2] جمال البنا، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص.18.

وأن جهابذة الحديث قد دق عليهم كثير من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة، فسمحوا بوضعها في كتب الصحاح)[1].

وهذا هو الموقف الذي أعجب محمد شحرور، فأراد أن يقف موقفا حازما من السنة فقال:(فحين يقولون إن الحديث النبوي كما هو مكتوب في كتب الحديث بين أيدينا وحي، ويثبت بعد ذلك بالبرهان وجود خطأ أو تناقض في أحد هذه الأحاديث وما أكثرها، فهم يبذرون القضاء على الحديث النبوي كلّه، صحيحه ومتناقضه، وبالتالي يقضون على النبوّة، أمّا نحن فتعليقنا على هذه الأحاديث: " كذب الرواة وصدق الله ورسوله"، إن علينا...أن نقف من هذه الأحاديث موقفا جدّيّا، وأن نعيد النظر فيها، ونعرض ما يتعلّق منها بالأحكام على كتاب الله، نستبعد ما يتعارض معه ونبقي على ما بقي للاستئناس، حيث سيتمّ استبعاد كل أحاديث الرّقاق والغيبيات والإخبار عن المستقبل وفضائل الأمكنة)[2].

وكما استشكل هذا الفكر كثرة المرويات، استشكل أيضا كثرة الرواة الذين عملوا على نقل السنة النّبوية، وازداد تعجّبهم من عدد المؤلفات التي تناولت خصيصا طبقة الصحابة بالترجمة دون ما سواها، مما حذا بهم إلى استدعاء فكرة التطوّر وادّعاء خلق جماعيّ لأسماء الصحابة، وهذا لكي يكون تبريرا مستساغا للعدد المتزايد للمرويات، أي أن كثرة المرويات كان سببه كثرة الصحابة الرواة.

ومن وجهة النظر هذه يبني الباحث نادر الحمامي موقفه تجاه الازدياد المطّرد للصحابة في كتب تراجمهم، ويعلل هذا الموقف، بأنه الانعكاس الطبيعي لانتصار تعريف المحدّثين للصحابي، ثمّ يجعل بعد ذلك تلازما بين تزايد اتساع عدد الصحابة

[1] جمال البنا، المصدر نفسه، ص14.

[2] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.161.

وكثرتهم وبين كثرة المرويات، فيقول :(كان انتصار تعريف المحدّثين للصحبة ... وليد حاجة تضخيم عدد المرويات ... فأحوج هذا التضخم في عدد المرويات إلى تضخيم في عدد الصحابة، ذلك أنه بالرجوع إلى كتب التراجم نجد أنّ ابن سعد لم يترجم ... سوى لـ 582 صحابيا من الرجال، و526 امرأة من الصحابيات، أما فيما يختص ببقية كتب التراجم فقد قدّر بـ 3500 ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البر و7500 ترجمة عند ابن الأثير، و 12000 ترجمة عند العسقلاني. ورغم تضخم العدد عند العسقلاني فإنه يقول: ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعا الوقوف على العشر من أسامي الصحابة)[1].

وكذلك الجابريّ عزا التواتر إلى عدم مراقبة المحدّثين لاتساع الرواة فـ(الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أزيد من مائة سنة من وفاة النّبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين)[2].

إنّ تأويل الكثرة بالوضع: وتفسيرها به، يطرح عدّة تساؤلات واعتراضات منهجية وعلمية ولو من وجهة نظر تراثية على الأقل، ويمكن بيان ذلك فيما يأتي:

1/ الوضع في الحديث قضية مفكّر فيها في الفكر التراثيّ.

ينطلق الفكر الحداثيّ في تناوله لقضيّة تفسير الكثرة بالوضع، مغفلا قضيّة أساسا في عمله التفكيكيّ، وهي أنّ قضيّة الوضع قضيّة مفكّر فيها في الفكر التراثيّ، وتحتل مجالا خصبا في البحث والتنقيب الحديثيّ، ومن هنا أدرجوه في دراستهم النظرية، واستبعدوه من مصنّفاتهم الصحيحة، بل إنّهم جعلوه من الرواية تجوّزا ، ومن هنا يبرر السخاوي هذا الإطلاق بأنّه: « بالنظر لما في زعم واضعه، وأحسن منها أنه لأجل

[1] نادر الحمامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، ص.36.
[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.121.

معرفة الطرق التي يُتوصّل بها لمعرفته، لينفى عن المقبول ونحوه»[1].

وإذا كان المحدّثون قد أكثروا من نقل المرويات، فقد كانت منهجيّتهم تقتضي الكلام في كلّ رواية على حدا ومن هنا كان من المنهجيّ الكلام عن هذه الكثرة، باعتبار آحاد الروايات المؤدية للكثرة، لا الكلام إجمالا دون تطرّق لهذه التفاصيل ، واستبعاد ما استبعده المحدّثون من مجال بحثهم. ومن هنا تتأكد لنا مقولة الباحث "محمد المزوغي" أن التاريخية الحداثيّة تسعى للايهام بـ(أنّ العالم الإسلامي لم يستطع إدراك ما فكّروا فيه هم، وأنّ جميع التفاسير والتأويلات ... التي أنتجها علماؤنا القدامى فاسدة، نظرا لعدم تمكنهم من فكرة التاريخية ومن استخدام مناهج العلوم الإنسانية ... من السهل التعميم ، ولكن من الصعب الدخول في التفاصيل، واللامفكر فيه الذي استحدثوه كان قد فكّر فيه بدقة علماء الإسلام في القرون الخالية)[2].

2/ السنة هي علم طائفة مخصوصة من الناس :

يتصوّر الحداثيون أنّ رواية وتدوين السنة النّبوية علم شاع وذاع بين كلّ الناس، متناسين في الوقت نفسه أنّه علم طائفة مخصوصة من الناس تتمثّل في علماء الحديث، منذ عصر الصحابة إلى غاية تدوينه وحفظه في المصنفات المشهورة. يقول العروي (توجد إذن في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية إلى إقامة ظاهر الشرع . كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون ، هم حفاظ الشريعة ، القيمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذن من

[1] السخاوي، فتح المغيث، ج:2، ص.99..
[2] محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.233.

منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ... انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتبرة وفي الوقت نفسه إقصاء المنتسب إليها دون حق)[1].

لذا فلم تكن الرواية متروكة إلا لمن اتصف بشروط العدالة والضبط والاتقان، تحت الرقابة الشديدة لحفاظ الحديث وعلمائه، الذين غالبا ما تكون لهم مدارس يرصدون فيها أي محاولة لتزيف السنة، ويسهرون على تنشئة جيل يخلفهم ، يحمل عنهم عبئ رواية الأحاديث ، من لدن الصحابة إلى غاية استقراره في المدونات الحديثية.

3/ فاعليّة الوجدان والسلوك معتبرة في إطار خصوصية فعل الرواية:

إنّ ما لم يلتفت إليه الفكر الحداثيّ أن فاعلية الوجدان والسلوك واللاوعي، بقدر ما تحفّز المدارك على فعل الوضع فإنها تحفّزه على توقّيه. ولا يستدل على رجحان أحداهما إلا بقرينة تغليبية تقهر الاعتقاد وتميل به إلى صحّته، ولو تتبعنا الفعل الوجدانيّ الغالب على الطائفة المخصوصة بنقل الروايات لأدركنا أن فاعلية الوجدان التي تقهرهم على فعل الوضع وتمنعهم من ذلك أغلب وأقوى رجاحة، ومن هنا يقول المعلّميّ مصورا لتجذّر هذه الخصيصة في المحدّثين :(فمن تدبر أحوال القوم بان له أنه ليس العجب ممن تحرز عن الكذب منهم طول عمره وإنما العجب ممن اجترأ على الكذب، كما أنه من تدبر كثرة ما عندهم من الرواية وكثرة ما يقع من الالتباس والاشتباه وتدبر تعنت أئمة الحديث بان له أنه... ليس العجب ممن جرحوه بل العجب ممن وثقوه)[2].

وإنّ ما مال الحداثيون لتغليبه من ترجيح موقف الوضع في الأحاديث مأخوذ من تمثّل مخصوص طبع الثقافة الغربية تجاه الأمة الإسلامية، من تصوّر انتشار الكذب

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.208.
[2] المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ص.209-213.

والزور والبهتان بين الطبقات العالمة والعامية حتى في أخصّ من وصفوا بالعدالة والبعد عن التزييف والتبديل بينهم، وهذا ما أثار حفيظة المستشرق "توماس كارليل" قائلا :(لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظن من أن دين الإسلام كذب، وأن محمداً خداع ومزور، وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة ... أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها الملايين الفائتة الحصر أكذوبة وخدعة؟! أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً، ولو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث)[1].

4/ كثرة الرواية لا ينفي وجود أصلها، وتأخّر ظهور المدونات لا ينفي وجود الحديث وتداوله:

لقد ترافقت وتزامنت عملية رواية الحديث مشافهة وعملية كتابته في الصحف ، ومن هنا يؤكّد العرويّ أنّ (أحاديث الرّسول قد قيّدت في كنانيش منذ عهد الرسالة ... وهذا ما توصّل إليه البحث المعاصر، عكس ما كان يظنه الاستشراق الأوّل)[2].

ولهذا فالمدوّنات الحديثيّة المتأخّرة لم تأت من فراغ، بل كان لها أصول كتابيّة تستند إليه، ومن هنا يقول المستشرق "غريغور شولر" : (وخلال ما يقرب من مائة عام تمّ نقل المعرفة ... بالاعتماد على التواصل الشفهي بين الشيخ والتلميذ، وهذا لا يعني أنّ اللجوء إلى الكتابة كان مقصيا من مسلسل التطوّر هذا، وذلك منذ مرحلة مترامية في القدم، بل ومنذ البداية، وذلك على الرغم من مختلف الانتقادات التي وجّهت

[1] خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النّبوية، ص.21.
[2] العروي، مفهوم التاريخ، ص.220.

لاستعمال الكتابة. فالمكانة المخصصة لهذه الأخيرة لم تتوقف عن الاتساع على مرّ الأزمان)[1].

أما احتمال وضع الأحاديث في القرون المتأخرة فينتفي انتفاء قاطعا لمّا نعلم أنّ المحدّثين قد أعلنوا أن لا وجود لأحاديث جديدة تعطى درجة الصحة بعد طبقة الأتباع -أي بعد المئة الأولى-، ومن هنا قال الذهبيّ: (الحُفَّاظُ الثقات ، إذا انفرد الرجلُ منهم من التابعين ، فحديثه صحيح . وإن كان من الأتباعِ قيل : صحيح غريب . وإن كان من أصحاب الأتباع قيل : غريبٌ فَرْد . ويَنْدُرُ تفرُّدهم ، فتجدُ الإمامَ منهم عندهَ مِئتا ألف حديث ، لا يكادُ ينفرد بحديثينِ ثلاثة. ومن كان بعدَهم فأين ما يَنفرِدُ به ، ما علمتهُ ، وقد يوُجَد)[2].

وقال قال البيهقي :(فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره)[3].

وهذا دليل على انحصار كثرة الرواية في حدود تابعي الأتباع، أما من جاء بعدهم فلم يؤثر عندهم استفرادهم أو إتيانهم بحديث جديد لم يكن متداولا عندهم، وإن حصل فهو مردود لا يعدّ من قبيل الصحيح.

5/كثرة الرواية ينبغي مقاربتها بآليات تركّب الفكر لا آليات تركّب العقل:

إنّ الخطأ المنهجيّ الذي وقع فيه الفكر الحداثيّ، هو محاولة مقاربته الآليات التي يتركّب منها الفكر، بالآليات التي يتركب منها العقل، فبدلا من أن يقيّم الفكر

[1] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.219.
[2] الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص.77.
[3] ابن الصلاح ، مقدمة ابن الصلاح، ص.121.

الحديثي بالغايات التي وجد من أجلها[1] وهي الحفاظ على كلام النّبي كما نطق به وفعله، راح يبحث عن الأسس العقلية الشفاهية المطبّقة على عموم المجتمعات البدائية فسحبها على فئة مخصوصة من الفئات العالمة الإسلامية، محتجا على أنّ مفهوم (الرواية لا ينفصل عن مفهوم الحديث بمعناه اللغوي [أي الرواية الشفاهية] ... لكن هذا لا يعني أنّ مقصود الرواية الحديثية هو الرواية ذاتها ... فهي رواية حديث منسوب إلى نبيّ يخشى الراوي تحوير معنى وتحريف لفظ حديثه. كلّ ما يمكن أن يقال، والحال هذه، هو أنه إذا وجد في المجتمع الإفريقي [مثلا] جماعة تشبه في هيئتها ودورها جماعة الحفاظ، وكان لها ضابط يضمن استمرارها، فلا بدّ أن يكون ذلك الضابط شبيها بمنهج المحدّثين المسلمين. أما تطبيق المنهج على المجتمع الإفريقي بالسحب والتعميم، لأنه مجتمع أمّي كما كان المجتمع العربي إبان الرسالة، فإنّ ذلك يولّد معرفة لا تتعدى ما نقرأ في كتب الآداب الإسلامية)[2].

6/تأويل الكثرة بالوضع فيه انتهاك لكلّ العناصر الايجابية للسنة: لم ينظر الفكر الحداثيّ إلى السنة على أنها الامتداد الطبيعيّ للفكر الفقهي الذي أنتج من خلالها واستفادت منه كلّ الأمم على حدّ سواء، ولم ينظروا إلى السنة على أنها الكفيلة بضمان الوحدة الفكرية للمسلمين طيلة أربعة عشر قرن، ولم ينظروا إليها على أنها من كفلت التميز الثقافي للمسلمين، ولكن ما يلاحظ على هذا الفكر (أنه يختفى تحت عباءة البحث عن اللامفكر فيه داخل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعا من الانتهاك لكل عناصره الايجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ)[3].

---

[1] ينظر: سايمون كلارك، أسس البنيوية، ص.180.

[2] العروي، مفهوم التاريخ، ص.220.

[3] مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.123.

2/ تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

ويقوم هذا المنهج عموما على ما جاد به المفكّر "محمد باقر الصدر" في كتابه " الأسس المنطقية للاستقراء" من خلال ما اسماه بمبدأ التوالد الذاتي للمعرفة. وتقوم نظريته على رفض مخرجات المذهب العقل والتجربي على السواء، ذلك أن (المذهب العقلي ... حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحتها من الناحية المنطقية بأنها: إمّا أن تكون معارف أوّلية تعبّر عن الجانب العقلي القبليّ من المعرفة البشرية، وإما أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعيّ . وخلافا لذلك يؤمن المذهب الذاتيّ بأنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم ... مستنتج من معارفنا الأوّلية بطريقة التوالد الذاتي)[1].

ويتساءل الصدر عن طريقة التحصل على هذه المعرفة ، فيجيب قائلا : (إنّ كلّ معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين، إذ تبدأ أولا مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينموا الاحتمال باستمرار، ويسير نمو، الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، غير أنّ طريقة التوالد الموضوعيّ تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين)[2].

إن تنمية الاحتمالات بالطريقة الاستقرائية ، يقوم على العلم الإجماليّ، والعلم الاجماليّ يقوم على استيعاب الاحتمالات حتى تقارب 100 ٪ فيتحوّل النّمو الاحتماليّ إلى درجته الأخيرة وهي اليقين[3].

---

[1] محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص.117-118.

[2] محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص.121.

[3] عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي، ص.60.

ويطرح الصّدر قضيّة التواتر نموذجا لـ(قضية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجربية والحدسية)[1].

فالمنطق الأرسطيّ (يفترض امتناعا اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ... وهو يشبه تماما التصديق بأنّ الاتفاق لا يكون دائميا... فكما لا يكون الاتفاق دائميا كذلك لا يكون الكذب دائميا، فإذا اطردت الأخبار عن شيء معين عن عدد كبير من المخبرين، عرفنا أنّ القضية صادقة)[2].

إنّ مخرجات البحث الصّدري في خصوص قضية الاحتمال والتواتر عمل الدكتور وائل حلاق على استثمارها في دراسة مسألة "كثرة الرواية الحديثية" . منطلقا من إشكالية أنّ العلماء المسلمين يعتقدون (أنّ الأغلبية العظمى للأحاديث النّبوية أحاديث صحيحة، وأنّه على الرّغم من كثرة الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى النّبيّ صلى الله عليه وسلّم في المراحل الأولى... فإنّ ما دوّن من الأحاديث ، كما وردت في الكتب الستة على الأقل صحيحة)[3].

فالإشكال المطروح في قضية كثرة الأحاديث النّبوية من وجهة نظر وائل حلاق، مشكلة الصحة المقرونة بالمصنفات الضخمة المتداولة ، بغضّ النظر عن الأحاديث الزائفة التي رافقت عملية الرواية والتدوين، مما يطرح وضعا إشكاليا، يتعلّق (بأوجه الاختلاف أو التشابه بين المعايير العلمية المعرفية التي استخدمها أولئك والمعايير التي نستخدمها نحن؟)[4].

---

[1] محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص.348.

[2] محمد باقر الصدر، المصدر السابق ، ص.347.

[3] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.105.

[4] وائل حلاق ، المصدر نفسه، ص.105-106.

وقصد الإجابة عن هذا الإشكال اتبع عدّة خطوات يمكن إجمالها كالآتي:

1/ مأسسة قضايا الصحة الروائية من منطلق البحث الأصوليّ:

وينطلق في بحثه هذا من منطلقات البحث التقليديّ الأصوليّ، قصد إفراغه في قالب هذه النظرية، فيقول : (اعتمدت في مناقشتي هذه على علم معروف من علوم الخطاب التقليديّ الإسلاميّ لم يحض بالاهتمام الكافي من قبل الدراسات الحديثة للأحاديث النّبوية. ويقوم هذا العلم الذي يعرف بعلم أصول الفقه بتصنيف الأحاديث بطرائف مختلفة. غير أنّ ما يهمنا من هذه الطرائق هي الطريقة ... التي تقوم على ترتيب الأحاديث تدريجيا من ظنية الثبوت وصولا إلى قطعية الثبوت. وإلى أخبار آحاد وتواتر)[1].

إنّ تقسيم الأخبار باعتبار قطعيّتها وظنّيتها (ترتب عنها أن ميّز الأصوليّ بين المحال التي يرد عليها الخبر ، إن كانت عقائد أو أحكام أو فضائل... كما أنّه وازن بين الأخبار والأدلّة عموما.... فيما إذا تواردت في موضوع واحد، فقدّم ما يستحق تقديمه ... أو جمع بناء على مسالك يرتضيها)[2].

ومن هنا استبعد الباحث الأحاديث الظنية الثبوت من الدراسة، واعتمد على التقسيم الثنائيّ للأحاديث إلى متواتر وآحاد، باعتبار توارد هذا التقسيم في كتب الأصوليين والمحدّثين على حدّ سواء. وبعد ذلك قرّر القاعدة المنطقية القائلة بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وحكم بعد ذلك (بصحة محتوى المتواتر، وعدم تأكيد صحّة الآحاد)[3].

---

[1] وائل حلاق ، مقالات في الفقه، ص.106-107.

[2] معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن، ص.37.

[3] وائل حلاق ، المصدر السابق، ص.106-107.

غير انّ الاستناد إلى موقف الأصوليين القاضي بالتقسيم الثنائي للأحاديث إلى متواتر وآحاد، لا يتأتي على مذهب أهل الصنعة الحديثية، خاصة وهم يؤكّدون أنّ المتواتر ليس من مباحث المحدّثين ولا يجري على أصول صنعتهم. في الوقت نفسه يقضون بصحة الآحاد ووصوله في بعض الأحيان لحدّ القطعية جريا على مبدأ تواتر القرائن عندهم، بحكم تخصصهم ومعرفتهم العلمية بها (فعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم، لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، وعلموا من أحوال النّبي ما لم يعلم غيرهم)[1].

2/ التأكيد على السلطة المعرفية للمتواتر وبسيكولوجيا الاعتقاد.

يؤكّد الدكتور وائل حلاق أنّ المتواتر بوصفه "رواية للنّص ذاته من قبل عدد كثير يستحيل في العادة اتفاقهم عن الكذب ، عن مثلهم إلى منتهاه وكان مستندهم الحسّ" ؛ فإنّ المتواتر يستلزم العلم المباشر . المستند إلى فكر الراوي ومدى جزمه بإحاطته التامة بمحتوى الحديث[2]. غير أنّ الجزم بحصول العلم المباشر من المتواتر بمجرّد "استناده على عوامل سيكولوجية، لا يقول به أحد من الفقهاء – حسب رأي الجابري– ، لأنّه وإن (كان التأثير في النفس يحرك الظن، فإنه لا أحد يقول بأنه يولّد العلم)[3]، خاصة وأنّ تحريك الظّن يحصل بقرائن أخرى منها (صدق المخبر وضبطه وما هو معهود عنه من حاله، وحينئذ يستوي الآحاد والمتواتر في حصول اليقين بكليهما من عدمه بحسب القرائن وتفاوت الأشخاص والوقائع)[4].

---

[1] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، ج:18، ص.69-70.

[2] ينظر: وائل حلاق، المصدر السابق، ص.107-108.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.122.

[4] محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، ص.377.

3/ المتواتر وانتفاء الاحتمالية والكثرة.

ينطلق الدكتور وائل حلاق من قاعدة إفادة المتواتر للعلم المباشر فينفي عنه ابتداء احتمالية المعرفة الحاصلة منه ، فلا حاجة بعد ذلك إلى التوالد الموضوعي حتى تقوى درجة الاحتمال قصد تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، لأن المتواتر بحدّ ذاته يقين فيقول :(العلم المباشر الذي يستلزمه المتواتر المتواتر يلغي أيّ احتمالية للاستنتاج الشخصيّ، لأنّ المحسوس وهو الحديث النّبويّ الأصل ... يدرك بالحس، ويرتبط مباشرة بفهم السامع وإدراكه الحسيّ)[1].

إنّ المتواتر بشروطه التي حدّدها له العلماء لا يشكّل أيّ عامل في تكثير الرواية الحديثية من وجهة نظر الدكتور وائل حلاق، ذلك أنّ الفقهاء والمحدّثين في الأغلبية العظمى من الحالات اتفقوا على أيّ الأحاديث هي متواترة وأيها ليس بذلك[2].

ويناقش المتواتر من منظور إحصائيّ فيقول : (تبقى مشكلة المتواتر الذي يفيد اليقين ... فقد ناقش ابن الصلاح ندرته من منظور تصنيفيّ ... وفي بحثه عن مثل هذا الحديث لم يجد سوى حديث واحد يعتقد روايته متواترا عن مئة من الصحابة وقد استطاع الأنصاري، وابن الصلاح بمشقة أن يجدا أربعة أحاديث من هذا النوع)[3].

وهذا الإحصاء الكميّ يجعل الباحث في راحة من قضية تبرير الكثرة الروائية، فيقول :(من الممكن أن تكون بعض الأحاديث الصحيحة قد صنّفت كمتواترة، لكن ما يهمنا في النهاية هو حقيقة ضآلة أهمية هذا النوع نظرا إلى ندرة الأحاديث التي

---

[1] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.108.
[2] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.109.
[3] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.1117-118.

تندرج تحت مسماه بأيّ طريقة حسبت... ولن يكون الجدال الغربي الحديث حول صحة الأحاديث النبوية منطقيا في حال حصرت مادة النقاش في بضعة أحاديث)[1].

غير أنّ ما يعترض على الدكتور وائل حلاق أنّ المتواتر لم يكن محل اعتراض بحث منهجيّ سواء من جهة المستشرقين أو من غيرهم، بل إنّ حلقة النقاش انعقدت من أجل بحث كثرة الرواية التي هي سمة الأحاديث الآحاد.

4/ تصنيف الآحاد في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي:

فالآحاد بما هو ذلك الحديث الذي لم تتحقق فيه شروط الحديث المتواتر، ينبغي التوقّف في صحته وعدم الاعتداد به (لأنه يفترض بنا أن لا نثق سوى بالسرد التاريخيّ الذي يجزم تماما بوقوع أحداثه مع الاحتياط من تأثير التحيّز الأيديولوجيّ، وما إلى ذلك من التأثيرات المحتملة)[2].

ويقرن وائل حلاق هذا الموقف بقضية الكثرة الروائية ، ويؤكّد أنّ الاحتمال بعدم الجزم بصحة الأحاديث الآحاد تزداد إذا أخذنا بعين الاعتبار كثرتها المفرطة، لذا (يصعب في معظم الحالات التي تجرى فيها دراسات على أحاديث بعينها من الأحاديث التيّ يقدّر عددها بعشرات الآلاف، أن نتأكد من كون الحديث موضوعا في زمن لاحق أم لا. إلا أنه يجب علينا في حال ساورنا الشك بصحة أحد الأحاديث أن نستبعد هذا الحديث تماما)[3].

ويؤكّد وائل حلاق أنّه وطبقا للنظرية الاحتمالية ، لا يعتدّ بأيّ حديث تعادل قيمة احتمالية صحته 0,51 أو أقّل... فلو افترضنا أنّ احتمالية صحة الحديث تتجاوز 0,5

[1] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.120.
[2] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.111.
[3] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.111.

بفارق بسيط فقط، فإنه لا يمكننا أن نعدّ هذا الحديث صحيحا وموثوقا به كمرجع تاريخيّ كما لا يمكننا أن نجزم بأنّ جنس الجنين أنثى إذا ما كانت قيمة احتمالية ذلك تزيد على 0,5 بفرق هامشيّ)[1].

ويؤكّد وائل حلاق أن سبب موضعة حديث الآحاد في مدارج الاحتمالية هو ظنّيته (ولهذا وضع المحدّثون والفقهاء في حسبانهم إمكانية تعرّض الحديث الآحاد للخطأ أو الاختلاق، ذلك أنّ ذاتها عرضة للتظليل استنادا إلى تعريفها)[2].

ويصل في النهاية إلى تقرير مفاده أن النقاش حول مسألة كثرة الرواية ليست ذات بال إذا علمنا أنّ أكثر الأحاديث آحاد ليست ذات قيمة يعتدّ بها، (فإذا كان الفقهاء والمحدّثون، وهما الفئتان الأكثر اختصاصا بدراسة الحديث، قد سلموا مسبقا باحتمالية الصحة للأحاديث النبوية فلا طائل من إهدار طاقتنا في نقاش عقيم. لقد أخبرنا العلماء أنّ الأحاديث جميعها طنية الثبوت، باستثناء القليل جدا منها. والظنية ... تحتمل الخطأ ، فما نريد أكثر من ذلك؟)[3].

غير أنّ ما ذكره الدكتور وائل حلاق ينبغي التوقف عنده مطوّلا، قصد استدعاء الهوامش التي ألغاها من الاعتبار في بحثه هذا وتفصيل ذلك ما يأتي:

أ/ المتواتر لا يفترق عن الأحاد من جهة كونه تجمّعا احتماليا لأحاديث آحاد:

ولقد أشار الباحث لهذا الاعتبار لكن أسقطه في الممارسة التقريرية قائلا (وإذا لم يكن بإمكاننا الوثوق بحديث الآحاد كمرجع تاريخي فإنه ينطبق أيضا على التواتر المعنوى ... واللفظي)[4]. وهذا ما يقتضي إما ردّ ما ذهب إليه الباحث من إفادة المتواتر

[1] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.111.
[2] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.111.
[3] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.120.
[4] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.112.

للقطع ومن ثمّ الحكم بعدم يقينيّته، وإما أن يكون المتواتر كالآحاد سواء إما في إفادة الظن أو القطع.

ب/ كثرة الرواية من وجهة نظر تقليدية جزء من الحل وليست مشكلة بذاتها:

احتجاجا بأنّ عمل المحدّثين والفقهاء يقتضي التفصيل لا الحكم العام الشامل لكل الجزئيات. فكلّ حديث يشكّل عندهم كيانا مستقلا بذاته، يقترن بقرائن لا توجد في غيره، ولا يصلح حكم غيره لأن يكون شاملا له، لذا سقط في عمل المحدّثين الاعتبار بالقسمة الثنائية السابقة، فلم يحكموا على حديث بالصحة لأنه متواتر، بل يجمعون طرقه ويستكثرون من القرائن حتى يتلخّص لهم حكم تقرّ إليه أنفسهم في خصوصه. فتبقى كثرة الرواية طريقا لحل الإشكال لا لتعقيده.

ت/القرائن ترتفع بالاحتمالية إلى درجة قد تصل لحدّ اليقين:

حتى وإن كانت المعرفة في الآحاد تبدأ احتمالية، غير أنّ قرائن الرواية تجعل الاحتمال ينموا باستمرار، حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، ثمّ تتدخّل بعد ذلك سيكولوجيا الناقد عن طريق التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين بصحة الحديث الآحاد.

ث/ ظنيّة خبر الآحاد أمر نسبي قد لا تعود لأوصاف في الخبر:

فوصف الآحاد بكونه مفيدا للعلم أو الظّن (ليس دائما من أوصاف الحديث نفسه ، فكثيرا ما يكون ناتجا من اختلاف مدارك الناظرين فيه، فظنّيته وقطعيته قد تكون أمرا نسبيا، يختلف باختلاف الناظرين في الحديث)[1].

[1] حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظني من الأخبار، 101-102.

ج/ الخبر الواحد قائم على أسس لاهوتية ميتافيزيقية بحتة لا يعالج بالنظرية الاحتمالية: تترنح نظرية وائل حلاق في التسبيب لكثرة الأحاديث النبوية بإثبات ظنّيتها من جهة اتفاق جماهير العلماء والمحدّثين على وجوب العمل بها رغم ظنّيتها، فيبقى تسبيبه غير حال للإشكال المطروح، مادامت الكتب الصحاح يعمل بها ويحتج. وهذا إغفالا منه لارتباط مفهوم الخبر والرواية بالإطار اللاهوتيّ والميتافيزقي، والذي لا يمكن معالجة الخبر إلا من وجهته الاعتقادية المؤمنة باستحالة أن يضيّع الله دينه.

رابعا/ مسائل ينبغي مراعاتها في التعامل مع مسألة كثرة الرواية الحديثية:

لقد تبيّن لنا فشل تأويلات الحداثيين لمسألة كثرة الرواية الحديثية القائمة على منهج التجاوز وعدم الاعتداد المعرّفي بقيمة تلك الكثرة، ومن أجل تجاوز أفضل لسلبيات هذه القراءة ينبغي التنبيه على مجموعة من النقاط ينبغي الاعتاد بها أثناء دراسة مسألة كثرة الرواية الحديثية، وهي:

1/ التمييز بين منهجين مختلفين داخل الأيسطوغرافيا الإسلامية: أما المنهج الأوّل (مكتمل متماسك غير أنه غير قابل للتعميم [وهو منهج المحدّثين] والثاني قابل من أصله للتعميم ولكنه لم يكتمل وبقي في طور التصور العقلي والتخطيط النظري [منهج الفقهاء والمؤرخين] ... فمنهجهم في الرواية إذا طبّق على مروياتهم سيطابق مقصوده ومرماه... وعندما يطّبق على غير المحدّثين ... يعود الإسناد لفظيا غير محقق ولا مقنع ... يبدو واضحا أنّ قوّة المنهج ليست فيه بل في استمرار جماعة الحفاظ وهو أمر غير متحقق عند غيرهم)[1].

ومن هنا يظهر لنا خطأ القراءات التأويلية لكثرة الرواية الحديثية، إذ قاموا بمقاربتها بغير منهج المحدّثين، فوقعوا في الخطأ الاستشراقيّ التقليديّ من جهة عدم إدراكهم

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.215.

لمنطق المحدّثين، فقاموا بتحويل مادتهم إلى مجموعة معلومات تاريخية لا فرق بينها وبين سائر المعلومات ، فيتكلمون على الآداب والفقه في حين يظنون أنهم يتكلمون على الحديث ، وهذا شرعنة منهم لأحقيتهم في إبداء رأيهم المعارض لرأي المتخصصين، لكن الخطأ المنهجيّ واضح لأنّ المشكل يمس المنهج بحدّ ذاته[1].

2/ التفريق بين الايمانيات والعلمانيات في دراسة موضوع كثرة الرواية: القراءات الحداثية تتوسّل بمناهج علوم الإنسان في مقاربة مسألة كثرة الرواية، وتحشرها ضمن النتاج البشريّ الخالص المنقطع عن أي صلة عن خلفيات دينية، في حين أنّ المؤسسين الأوائل لهذا العلم جعلوه ميزانا لحفظ الشريعة، ولهذا وجب علينا خلال بحثنا لهذا الموضوع تقبّل السردية التاريخية التقليدية القائمة على الايمان بأنّ الروايات الحديثية الصحيحة عمل بما يظن أنّه انعكاس حقيقيّ لما قاله الرسول أو فعله. وتغييب مثل هذا البعد العقائديّ يوقعنا في خطأ الاستشراق التقليديّ (وهذا الأمر يرفضه بالطبع المحدّث ... ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأن الإشكال يمس منهج العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الايمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحكميات ... لما فيه من تطبيق منهج الحديث على مادة يكون قد حوّلها إلى أخبار ونوادر كما لو كان مقصود الحديث هو تعليم الناس آداب الدنيا. وكما أنّ الحافظ لا يرض على الأديب فإنه لا يرض على المستشرق ، والرفض في الحالتين خاضع لاعتبارات منهجية)[2].

3/ تسييق موضوع الكثرة ضمن إطاره المعرفيّ: دون إغفال وجهة نظر المحدّثين في ذلك. ومن الخصال التي ينبغي اعتبارها أثناء دراسة موضوع كثرة الرواية ما يأتي:

[1] ينظر: عبد الله العروي، المصدر نفسه ، ص.218.
[2] عبد الله العروي، المصدر نفسه ، ص.208-219.

– الرواية جهد جماعيّ وليس فرديّ منضبط : وهذا بقدر ما جعل الرواية تتسع وتنتشر بقدر ما أغنى كتب الحديث والتاريخ بفيوض هائلة من المعارف العلمية عن حال الرواة وظروف الرواية[1].

– كثرة الرواية تمت على مرأى ومشهد النقاد، فكانوا قد أسهموا في بناء ونقد الروايات المنقولة في تزامن تاريخ غير متعاقب، لذا لم ينفرط عليهم من عقد الروايات المتكاثرة شيء في عملهم النقديّ ، على عكس تواريخ غيرهم الذي غالبا ما يعقب النقد التاريخي عمل الرواية ولا يتزامن إطلاقا[2].

– تكثير الرواية كان عملا منهجيا متقصّدا من قبل المحدّثين لغرض تحصيل الشهود التاريخيّ على عملهم الروائي والنقديّ، ولغرض ضمان شيء من الدين لا يحتاج لنقله إلى مزيّة المتهمين في عدالتهم والساقطين في ضبطهم[3].

4/ استبعاد تفسيرات كثرة الرواية بالدوافع السياسة والملّية : فلما ثبت أنّ فعل تكثير الرواية خاضع لاعتبارات منهجية، وجب التخلي عن التفسيرات السياسية أو الاتهام بالتحيزات الأيديولوجية لهذا الفعل المنهجيّ، ولنا أن نذكر نصا لابن القاص الشافعيّ يبيّن لنا مركزية فعل تكثير الرواية في منهجية النقد الحديثيّ فيقول :(فكان في تحفظ طرق الأخبار ما يخرج به الخبر عن حد الواحد إلى حد الاثنين، وخبر الثلاثة والأربعة، ولعله يدخل في خبر الشائع المستفيض. وفيه أن الخبر إذا كانت له طرق وطعن الطاعن على بعضها احتج الراوي بطريق آخر ولم يلزمه انقطاع ما وجد إلى طريق آخر سبيلا . وفيه أن أهل الحديث لا يستغنون عن معرفة النقلة والرواة ومقدارهم، في كثرة العلم والرواية ففي تحفظ طرق الأخبار ومعرفة من رواها وكم

[1] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المنهج النقدي عند المحدّثين، ص.95.
[22] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المرجع نفسه، ص.116.
[3] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المنهج النقدي عند المحدّثين، ص.121.

روى كل راو منهم ما يعلم به مقادير الرواة ومراتبهم في كثرة الرواية. وفيه أنهم إذا استقصوا في معرفة طرق الخبر عرفوا به غلط الغالط إذا غلط، وميزوا به كذب المدلس، وتدليس المدلس. وإذا لم يستقص المرء في طرقه واقتصر على طريق واحد كان أقل ما يلزمه إذا دلس عليه في الرواية أن يقول: لعله قد روي ولم أستقص فيه، فرجع باللائمة والتقصير على نفسه)[1].

الخاتمة:

لقد تراوحت تأويلات الحداثيين لمسألة كثرة الرواية الحديثية بين التأويل بالوضع أو غض الطرف عن أهمية تلك الكثرة، ولقد بيّنا بما لا يدع مجالا للشك عدم صلاحية هاتان القراءتان لتفسير ظاهرة الكثرة، حتى إنّ مخرجات هاتان القراءتان ترتدان بالبطلان على نفسيهما، ومن هنا كان المعوّل في مثل هذا المقام هو التوجه نحو التراث وقراءة تفسيراته في خصوص هذا الموضوع ثمّ إعادة بعث تلك القراءات التقليدية بعثا بنائيا لا يتنكرّ لجميلها ولا يسلّم بمخرجاتها تسليم المقلّد المتّبع.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الصلاح ، مقدمة ابن الصلاح، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، د.ط، 1986.

2. أبو العباس ابن القاص الطبري، فوائد حديث أبي النغير، تح: صابر أحمد البطاوي، مكتبة السنة – القاهرة، ط.1، 1992.

3. باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، المركز الثقافي العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، 2014.

4. تقي الدين ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد

[1] ابن القاص الشافعيّ، فوائد حديث أبي النغير، ص.16.

لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، 1995.

5. جمال البنا، السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، ط1..1966.

6. حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظني من الألفاظ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.2. 2013.

7. خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النّبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة، د.ط، د.ت.

8. دافيد سي لاتي، تاريخ علاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعي والأخلاقيات والدين، مقال ضمن كتاب: التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2015.

9. سايمون كلارك، أسس البنيوية، تر: سعيد العليمي، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2015.

10. سيد القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط.3، 1999.

11. شمس الدين الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط.2، 1412.

12. شمس الدين السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تح: علي حسن علي، مكتبة السنة – مصر، ط.2003،1.

13. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط.1، 1995.

14. عبد الرحمن السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت–الرياض، ط.1، 2014.

15. عبد الله إدالكوس، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، المركز الثقافي

العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، 2014.

16. عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط.5، 2012.

17. عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، د.ت.

18. عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي، منشورات مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، ط.1، 2017.

19. على حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط.1، 2005.

20. غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام،تر: رشدي بازي، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء- بيروت، ط.2016..

21. فتحى التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر –دار الفكر، ط.3، 2010م

22. محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط.1، 1999.

23. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، تر: هاشم صالح، دار الإنماء القومي – المركز الثقافي العربي، ط.2، 1996.

24. محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، منشورات الجمل – بغداد، ط.1، 2007.

25. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، تع: يحي محمد، دار العارف للمطبوعات، ط.1، 2008.

26. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال، مكتبة الملك فهد الوطنية – الرياض، ط.1. 1434.

27. محمد حمزة، إسلام المجدّدين، رابطة العقلانيين العرب-دار الطليعة، ط.1، 2007.

28. محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط.1، 2000

29. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.11، 2013.

30. مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف – دار الأمان ، ط.1. 2001.

31. معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن، ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.1. 2011.

32. المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المكتب الإسلامي، ط.2، 1986.

33. نادر الحمامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، المركز الثقافي العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، .2014

34. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط.2، 2005.

35. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط.2، 1994.

36. وائل حلاق، مقالات في الفقه، تر: فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.1. 2014.

37. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الاختلاف، ط.1، 2008.