إشكالية التعامل مع السنة:
استدراكات من أجل استنقاذ طرح العلواني

قبول الحديث أو ردّه مسألةٌ فاصلة في التعامل مع الحديث الشريف أسهم فيها علماؤنا وناقشوها واختلفوا وتوافقوا. ولا مراء في أن طريقة الأخذ بالحديث لها أثر كبير على المسيرة العملية لحياة المسلمين. ولقد شمّر د. طه جابر العلواني في كتابه "إشكالية التعامل مع السنة النبوية" (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م) لهذه المهمّة بعد التعرّض المتفرّق لها لسنين طوال. وبرغم الإسهامات القيمة التي في الكتاب، أحسب أن بعض صياغاته موهمة (على أقل تقدير) وأن النظرية التي أرادها بقيت غامضة ولم يكتمل تبلورها. وفيما يلي مراجعة نقدية لما بدا لي –والله تعالى أعلم– طرحاً إشكالياً أو غير موفّق في صياغاته. وهدف هذه المراجعة هو تسجيل استدراكاتٍ تفسح المجال للاستفادة من الطرح في موضوع خطير المسلمون بأمسّ الحاجة إلى البحث فيه.

النبي والرسول وخلود الرسالة

فكرة التفريق بين النّبي والرسول فكرة مؤسِسةٌ في الكتاب. وفي التفريق بين النبيّ والرسول كلامٌ قديم، أكثره ينحو إلى أن الرسول يأتي بشريعة جديدة بينما النبيّ يعمل بشريعة من قبله. التفريق بين دورهما هو الذي ركّزت عليه أطروحة العلواني، فصاغتها في ثنائية التلاوة والتبليغ من جهة والتعليم ودعوة الناس من جهة أخرى. فالرسول –بحسب الأطروحة– ما عليه إلا البلاغ، أما النّبي فمهمّته تنزيل الشريعة وقيمها في حياة الناس وواقعهم. وهذا فصلٌ صارمٌ بين المفهومين، لو افترضنا قبوله لا يمكن أن يفوتنا التفاعل بين الدورين؛ بمعنى أن المقامين غير منفصلين. وما دام كلُّ رسولٍ نبيٍ وليس العكس –بحسب الأطروحة– فهذا يعني أنّ الرسول النبيّ يقوم بدورين معاً؛ ممّا يدعو أن يكونا متكاملين، وهذا ما يلزم تأكيده فالفصم بينهما لا يستقيم.

إن الفصل بين الدورين (النبي والرسول) الذي يقدّمه العلواني محلّ نظر حيث يقول: "نبوة محمد كانت للعرب ورسالته للناس جميعاً، كما أخبر الله عزّ وجلّ بقوله {قل يا أيها الناسُ إني رسول اللهِ إليكم جميعاً} (الأعراف: 158)، أما عملية البعث فكانت في قومه ولهم؛ قال تعالى {هو الذي بعث في الأميّينِ رسولاً منهم يتلو عليهم آياتهِ ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة} (الجمعة: 2) (ص ٣٢). ويتابع الكتاب مؤكّداً

على حصر مقام النبوة بزمانه: "أما بعد موته فقد توقّفت فاعلية مقام النبوة واستمرّ مقام الرسول الذي تَمثَّلَ في الرسالة ذاتها، فكانت الرسالة للناس جميعاً دون النبوّة، وهذا ما حصل في الواقع من حيث انتشار الرسالة الممثلة بالقرآن على الناس جميعاً بخلاف حديث النبي فهو محلّ نقاشٍ وقبول ورفضٍ واختلافٍ بين المسلمين..." (ص ٣٢). لكن ليس هذا الذي حصل، بل حصل انتشار كل منهما، كما حصل التعامل مع الخطابين بشكلٍ أو آخر، بغض النظر عمّا أشكل في طريقة التعامل معهما، وهو الأمر الذي يستدرك عليه العلواني نفسه. ويصعب اعتبار عبارة الكتاب موفّقةً، فما معنى "فاعلية" تجاه خطاب مفتوح، والفعالية تعلو وتنخفض بحسب المتفاعل ولا تتوقّف.

ونستبق القول في أن قسطاً كبيراً من النتائج التي يصل إليها الكتاب في آخره تستثمر هذه الفكرة، ولن تتّضح هذه النتائج إذا غفل القارئ عن فكرة التفريق بين مهمّتي النبيّ والرسول، واجتماع المهمتين في شخص الرسول وانفصالهما زمنياً وربما سياقياً.

غير أنه لا يلزم –بل لا يصحّ– تصوّر التضارب بين هاتين المهمتين. إن المطلوب هو تأكيد التكامل بين هاتين المهمتين بحيث تكون واحدة مفتوحةً كهداية عامة والأخرى مخصوصة كهدايةٍ تنزيليةٍ وكتوجيهٍ في المحلّ وفي اللحظة الزمنية المعينة. وإذا سلّمنا بتفاوت طبيعية المهمّتين، لا يعني هذا أنّ أحد هذين الموضعين هو موضع الاقتداء والتأسي خلافاً للآخر (وليس هذا مما يقوله العلواني)؛ وإنما أنه تختلف عملية الاقتداء والتأسي بين ما هو متحرّر سياقياً وبين ما هو مرتبط سياقياً ارتباطاً جزئياً أو كلّياً. بعبارة أخرى، لكي تستقيم فكرة تمييز مهمّة الرسول عن مهمّة النبيّ، نحتاج ملاحظة ازدواجية الدور في حقّ الرسول-النبي وأن نبني على ذلك، لا أن نضمّن معنى تعارضهما وتضاربهما. ولذا أجد العبارة التالية مشكلة على أقل التقدير: "فالرسول إذا فرغ من تلاوة الرسالة وعملية التبليغ ينتهي دوره بوصفه رسولاً، ويبدأ دوره بوصفه نبياً يقوم بالتفاعل مع الرسالة التي أنزلها الله كونه أول المكلّفين بها عملاً ويدعو الناس إليها ويعلّمهم الكتاب" (ص ٣١)، فهذا فصلٌ متعسّف للأدوار وفرضٌ لتسلسل زمني لا يمكن أن يصحّ في عالم البشر، فعملية التبليغ فيها تعليم ودعوة، وعملية التعليم والدعوة فيها تبليغ، وكلّاً من تلاوة الرسالة وتبلغيها لا يمكن أن تقف وتنتهي.

تأكيد الطرح على "علمية" مهمّة النبي وعلى دورها التربوي يُثير تساؤلاً فيما إذا كان فيه تقليص لمفهوم الوحي للأنبياء وابتعاثهم واصطفائهم واتصالهم بما هو خارج عن عالَم البشر، وهو الذي لا يُمكن أن نعزيه لعالِمٍ مهما بلغ. وإذ يمكن للعالِم أو حتى لعامة البشر أن تنفتح بصائرهم على إشراقاتٍ متجاوزة محض

العقل ومحض التجربة، إلا أن هذا الفتح ما كان له أن يستوي مع مقام النبوة، حيث إن تعاليم النبي مصونةٌ أما الفتوحات البشرية فهي عرضةٌ للشطط. ولابن خلدون كلام في هذا الموضوع، وأفهمه على أنه فتحٌ لباب الإلهام المتصوّر في حقّ غير الأنبياء، ولكن دون التقليص من منزلة الأنبياء وعصمة مبادئهم.

وإذا كان مقام النبوة مرتبطٌ بشخص النبي نفسه –كما يُنبّه العلواني– فما الدليل على أنه يفقدُه بموته؟ بل كيف يفقده، وما المانع من الاستفادة من سيرة هذا النبي المعلّم مع أخذ السياق بعين الاعتبار؟ إن **الاستفادة واجبةٌ من تجارب كبار المعلّمين والحكماء، فكيف إذا كان ذاك المعلّم نبيّاً**. ومن الواضح أن الذي يريده العلواني هو تأكيد الارتباط الزماني لدور النبي، ولكن إذا كان النبي يفقد مقامه بموته، فهذا لا يعني أن مَن أتى مِن بعده لا يمكنه الاستفادة من تراثه أو لا تجب عليه. وقول العلواني إن "المجتمعات اللاحقة علاقتها مع الرسالة دون النبوة" في حين أن الرسالة عامة مستمرة، وأن "نبوة محمد للعرب ورسالته للناس جميعاً..." (ص ٣٢) –لو صحّت– لا يخدم الفكرة التي أرادها، فما المانع أن تكون نبوّته قدوة دائمة، يجري عند التأسّي بها ملاحظة ظرف الحديث ومناسبته، وكما هو معروف كان ذلك في صلب عمل الفقهاء عند التعامل مع الحديث. ويتساءل القارئ لماذا لا تنحصر نبوّته –وفق هذا منطق الكتاب– في العرب الذين تواصلوا مع النبي ﷺ فحسب؟ وما القول في القبائل العربية لبلاد الشام الذين لم يكتمل وصول الرسالة إليهم إلا بعد موته صلّى الله عليه وسلّم.

هل قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال) خصوصية زمانية بحيث ينعدم مفادها فيما بعد؟ وكذا قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} (الأحزاب)، وكذا قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ} (الطلاق). وهل قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا} (الأحزاب ٥٦-٥٩) مقصورٌ على العرب أم أنه توجيه خالد (ولو لم نعيّن صفة الجلباب بما كان معروفاً يومها)؟ وأوليس في قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُواْ لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ} (الحجرات ٢) دروس متجاوزة لعصر النبي ولقومه؟ إن دعوى الانحصار الزمني لدعوة النبي تنعكس انتقاصاً من خطاب القرآن نفسه وليس من مقام النبي فحسب.

وأحسب أن الفكرة الرئيسية التي أرادها الشيخ العلواني هي التعلّق السياقي الزماني المكاني الذي يطبع تصرّفات النبي ﷺ، وهذه فكرة جوهرية غائبة عن الأذهان في أيامنا هذه، وكانت محلّ تقدير في تراثنا وإن

لم تسلم من الخلاف في تقديرها. وإذاً ليس المطلوب تجاهل دور النبيّ؛ بل ملاحظة تسييق أوامره وتعاملاته المتباينة بحسب الظرف، وهذا من الأمور المسلّم بها. أما أنّ ثمة تقصيرا في تراثنا في ملاحظة النسبية الزمانية-المكانية لبعض الأحاديث والميل إلى إطلاقها خارج ساحة المعالجة المخصوصة وما أريد منها فهذا أمر آخر. ومن الواضح أن تضخّم الحديث مقطوعاً عن رسالته التربوية المرتبطة زمانياً ومكانياً هو ما أراده العلواني، وهو يتماشى مع ما ذهب إليه الأصوليون من ردّ الحديث بناء على القطع والظنّ –وليس مجرّد الصحّة– من أجل انسجامه مع مراد الشريعة.

ولعلّه بهذا التوضيح لتكامل دوري النبي-الرسول تستقيم الفكرة بحيث تتأكّد مسألة خلود الرسالة من خلال فهم مناسبة الحديث والتطبيق النبويّ. المسألة الفاصلة أنه ينبغي ألا يكون في التفريق بين الدورين إسقاط لنصيبٍ من التعليم النبوي، وإنما تجريد لمعاني الأحاديث باعتبار سياقاتها بحيث تخاطب هذه الأحاديث الحال الإنساني متجاوزةً لحظة الحديث ومناسبته.

ويؤكد الكتاب على أن خطاب النبوة ليس تشريعاً: "وإن كل خطابٍ موجّهٍ إلى النبي صراحةً أو ضمناً فهو خطاب تعليمي وتوجيهي للأحسن والأفضل، والحلّ الأمثل للظرف الراهن، وليس تشريعاً" (ص ٣٣). ولا تخفى إشكالية العبارة، وأحسب أنّ الذي أراده العلواني هو أنها ليست تشريعاً ابتداءً وإنما بياناً للتشريع القرآني. والحلّ الأمثل للظرف هو تفصيل في تشريع عام من أجل مراعاة الخصوصية، بمعنى أن الخصوصية لا تعارض العمومية إلا في القراءة السطحية المستعجلة. علاوة على أن طرح فكرة التشريع هنا تختزله في الأحكام بعيداً عن معنى التوجّه العام للشريعة. وهذا المعنى الثاني للتشريع هو أساسٌ في فهم العلواني، ولذا فإن الصياغة أعلاه تعتدي على طرحه العام. وإذا قصد أنه ليس تشريعاً وإنما بياناً، فالبيان هو جزء من الشريعة، ولو جرى افتراضه أنه ليس تشريعاً على وجه الاستقلال.

مفاد طرح العلواني أنّ من سيرة النبي ﷺ ما كان تعليماً مختصّاً بزمنه وظرفه، ومنها ما هو عام. وهذا المعنى يظهر لاحقاً في الكتاب، وإن كان ليس بجلاءٍ تام، كما أنه لا يتّضح من طرحه ما هو المختصّ وما هو المستمرّ. ثم إنّ الآية التي يستشهد بها تشير إلى التشريع بأبعاد (التزكية والحكمة)، ويمكن أن نصفه أنه تشريع ذو خاصّية حراكيّة. فما دام هو توجيه نحو الأحسن والأفضل فهو كائن عضويٌ يتفاعل مع الواقع كامل التفاعل وليس شيئاً جامداً يقتصر على التحليل والتحريم. ولهذا السبب لا يصحّ الادعاء بالخصوصية المطلقة لعهد النبي وقومه، وإنما الذي يصحّ أن خطاب النبي راعى الظرف والقوم، وتبقى

هذه الخصوصية الظرفية درساً وتوجيهاً خالداً. إن عبارة العلواني لا تصحّ إلا ردّاً على الفهم الحرفي الذي يُسقط أي سياق. وللإنصاف، في تراثنا –وفي طروحات أهل الحديث خصوصاً– ذهولاً عن هذا البعد.

وهناك أمرٌ آخر، وهي أنه إذا سلّمنا بفكرة نبوّته صلّى الله عليه وسلم للعرب خاصة، فهل يتعلّق هذا الأمر بالثقافة والبيئية أم باللغة. التعلّق الثقافي البيئي واضح كما في جاهلية الوءد مثلاً أو في عادات النياحة والتفاخر في الأحساب والطعن في الأنساب والاستسقاء بالنجوم. وحتى المتعلّق بالبيئة والثقافة لا يقتصر على العرب، بل فيه أبعاد خلقية أساسية متكاملة مع القيم القرآنية، وقد تشير إلى شبيهاتها في ثقافاتٍ أخرى. فمثلاً هل فكرة حرق الزوجة الهندية بعد موت زوجها إلا رديفاً لفكرة الوءد. وكثير من آفات الثقافة الجاهلية للعرب هي عامّة في حياة البشر؛ بمعنى أنها انحرافات تصيب الإنسان في غياب الوحي المسدّد والنبيّ المعلّم. وتعود المسألة إلى حسن التنزيل.

الناحية الأخطر في حصر دور النبوة في العرب هي الوجه اللغوي. ونعلم أن الرسول ﷺ أوتي جوامع الكلم، وأسلوبه ذو قيمة ذاتية. ومن ذلك أن خطاب الأحاديث يفترق عن نسق الحكمة الشائعة في الحضارات رغم أن في خطاب النبيّ حِكَم، كما يفترق خطاب الأحاديث عن خطاب القانون رغم أن في خطابه صلّى الله عليه وسلم توجيه حاسم، ويفترق عن الوعظ التسلّطي الشائع بين الأديان الأخرى برغم أن في خطابه وعظ. وإن هذا لَمَكمن كنوزٍ. ولقد تمّ التفريط به من خلال التساهل في تصحيح الأحاديث، برغم أن الوقع اللغوي للأحاديث غير القويّة يومئ بوضوحٍ أنها ليست من قول النبي ﷺ وإنما رويت بالمعنى، فربما أفسدت رونق الحديث وأثّرت على معانيه.

إن الخطاب الموجّه إلى النّبي يساعدنا على فهم النموذج الإسلامي الصافي ومساحة تألّقه. وإذا كان هناك خطاب إلى الرسول وهناك خطاب إلى النبي، فلا يصحّ إلا أن يكونا منسجمين، **وفهم الصفة النسبية في الثاني يساعد في فهم النموذج المعرفي المطلق في الأول، والفهم السياقي هو من تمام الاتباع والاقتداء والتأسي.**

الذين صاحبوا الشيخ الفاضل د. طه يدركون تماماً أنه لا يرفض ما تمّت الإشارة إليه، بل يدعمه. والتنبيه أعلاه هو على الصياغة التي يبدو أنها قصّرت في بيان فكرته.

وزيادة على إشكال الصياغات، نرى الكتاب في هذا الموضع يُغيّر موجة المناقشة فيجعلها أصوليةً بحتة، فتتحول فكرة النبي/الرسول إلى خلاف ما قدّم الكتاب سابقاً. يقول العلواني: "الخطاب الذي يبدأ بفعل

(قل) فيجب معرفة المقصد من خلال فحوىٰ النص"، مثلاً النصّ المتعلّق بأحكام الحيض أو الأنفال، فالمخاطب هنا هو الرسول. أما إن "كان فحوىٰ النص تَوْجِيهِيّاً وَتَعْلِيمِيّاً، نحو" {قل هو الله أحد}؛ {قل أعوذ بربّ الناس}؛ {قل أفغير الله تأمروني أن أعبد أيها الجاهلون}، "فيكون المخاطب بفعل (قل) هو النبي" (ص ٣٣). السؤال الذي يواجه قارئ الكتاب، أليست صياغته هذه هي عكس ما يريده؟ أي أنه كيف يكون خطاب آية الصمد خطاباً للنّبي فحسب، وكيف يكون فحوىٰ الآية "قل أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون" خطاباً لنبيّ تذهب فاعليته مع الزمن وأنه مختص بقوم النبيّ؟

ويتابع الكتاب في تعكير المراد من أطروحته قائلاً: "وإن جاء الخطاب مستخدماً كلمة الرسول، فدلالة النصّ إن كانت متعلّقة بأحكامٍ أو بطاعةٍ متصلة مع طاعة الله فيكون المقصود هو خطاب مقام الرسالة، وأمّا إذا كان متعلّقاً بتوجيهاتٍ وتعليماتٍ أو تكرّر بعد فعل الطاعة لله فالمقصد هو مقام النبوة، وما استخدم مقام الرسالة إلا مِنْ باب المخاطبة بالمقام الأعلىٰ" (ص ٣٣). ومرة ثانية، لنا أن نتساءل فيما إذا كان هذا التفصيل يُضيء فكرة التفريق بين الرسول والنبيّ ويُدعّمها ويُطلق آفاقها، أم أنه يحاصرها. فالمنطق الأصولي الذي عمد إليه مناسب للأحكام خاصة، وهو غير فاعلٍ في مستوىٰ الرؤية والعموم الذي يُريده العلواني.

ويعود العلواني ليوضّح ما يريده وما جرت الإشارة إليه، وهو تجريد المعاني المرادة من الأحاديث بحسب مقام النبوة ومقام الرسالة، حيث يقول: "وكأن التأسّي يستلزم مرتبةً فوق الاتباع، فالاتباع يُتصوّر في نحو العبادات، وقد يحتاج الاتّباع والاقتداء إلىٰ المُشاهَدة الحسّية... ولكن فيما يتجاوز العبادات –كما في مجالات المعاملات ونحوها– فيحتاج المرء إلىٰ التجريد" (ص ٦٦). ثم يقول: "والتأسّي يقوم علىٰ النظر في أقوال وأفعال المُتَأَسّىٰ به علىٰ أنها كلَّها مُسبَّبةٌ ومُعَلَّلةٌ ومَقْرونةٌ بِحُكمٍ فلا يُنظر إليها في جزئياتها، وإنما يُنظر علىٰ أنها أمور يُمكن أن تُدرس وتُحلّل، وقوانين كلّية تنتظم جزئياتها وتُمكّن المتأسّي من البحث في الغايات والمقاصد في الأفعال والأقوال بعد وضعها في تلك الأطر الكلّية" (ص ٦٦). هذا كلام نفيسٌ وإن يمكن أن يضاف إليه، في أنّ النظر في الجزئيات يمكن أن يكون حميداً حين يقوم بضمّ بعضها إلىٰ بعض وليس الارتكاز المفرد علىٰ أجزائها.

إذاً، الذي يريده العلواني –والله أعلم– هو أن السنة النبوية جُعلت متكاملة مع القرآن، "بياناً له وتطبيقاً لما جاء فيه، والقرآن يصدّق عليها ويهيمن" (ص ٨٩)، ويقتضي هذا ملاحظة التفاعل بينهما، وهو الأمر الذي أهملته صياغة الكتاب.

السنّة لا تختزل في الأحاديث

مفهوم السنّة وتباينه عن الحديث مفهوم في غاية الأهمية أكّد عليه العلواني، وهو –إلى جانب فكرة التفريق بين النبي والرسول– يمثل الأساس الثاني لأطروحته، وهي فكرة تراثية معروفة. غير أنني أحسب أنه لم يبينها طرح العلواني بياناً كافياً.

يؤكد العلواني أن السنة إذا أضيفت إلى رسول الله ﷺ دلّت على أمور اتّبع فيه الرسول ﷺ القرآن، وتكرّرت منه حتى بدت كأنها طريقته الدائمة المستمرة (ص ١١٥). ولا تخفى وعورة هذه العبارة التي تدعو إلى حزر المراد منها، فكل سلوكه ﷺ هو اتباع للقرآن. ثم يؤكد العلواني أن "...كلّ ما يفعله –عليه الصلاة والسلام– أو يقوم به أو يتصرّفه خارج الطبيعة البشريّة وفي إطار★ الرسالة والنبوَّة هو سنّة متّبعة لا يُمارى فيها، ونحن مطالبون بطاعته –عليه الصلاة والسلام– فيها، وهنا تكون السنّة ذات أصل قرآنيّ، ومنهج وسلوك، وتصرف نبوي" (ص ١١٥). وهذه العبارة لا تزيل الغموض في طرحه ولا تخدم توضيح الفرق بين السنة والأحاديث، بل تزيده إشكالية إذا أجرى القارئ مفهوم المخالفة. فكل السنة ذات أصلٍ قرآني، وكل سلوكه منهج، والتحدّي هو فهمه الفهم القويم، لا على أن بعضه سنة وبعضه غير سنة، فهذه عبارة موهمة على الأقل.

ويعتبر العلواني أن التعريف الإجرائي للسنة فيه تحوير لمعناها أو دورها حيث جعلوا السنة: "كل كلمةٍ خرجت من فم الرسول ﷺ أو فعلٍ صدر منه، ثم زادوا على ذلك كل قولٍ أو فعلٍ صدر من آخرين في حياته ولم يُنكره، وعدّوا ذلك إقراراً منه ﷺ واعترافاً من المعصوم بصحّته فكأنه صدر منه، بل حتى سكوت النبيّ وهمُّه ضمّها المحدّثون إلى اهتماماتهم ووضعوا لها درجات ومستويات" (ص ٢٢١). ويمكن القول إن هذا التعريف يختزل السنة في تمظهراتها ولا تظهر فيه السنّة بمعنى الطريقة والنهج. غير إنه يمكن أيضاً جعل ملاحظة الأحوال النفسية داعماً للفهم، ولعلّه لا خلاف في هذا. فمثلاً، سكوت النبي ﷺ وأشباه ذلك من الفعل البشري لا يُعقل أن لا يكون فيه دلالة. فمثلاً عندما يغضب النبي الرسول أو حين يتلألأ وجهه، هذا جزء مهمٌ من سياق الحديث. وإن الاحتمال أو الغموض الذي يعتري النقل اللفظي يَجبُره –إلى حدٍّ– وصف السياق، ويدخل في السياق حال المتكلّم وحال السامع، وهذا أمر معروف في النفس الإنسانية ولا بدّ من الالتفات لمثل تلك الإشارات. إنّ عدم ملاحظة حكمة النبيّ المعلّم في الحالات

★ في الأصل "إطاره"

التطبيقية يمكن أن يوصل إلى فهمٍ سكونيّ للأحاديث. الفهم السكونيّ هو الذي يجعل الحال الواقع باتّاً في ذاته خالياً من الارتباطات ومجرّد عنها. أما الفهم الحراكي فيلحظ اختلاف طرق التعامل بحسب الحال. وبناءً على هذا **الالتفات إلى سلوك النبي ولفتاته التصريحية أو الإيمائية موضعٌ لملاحظة الخصوصيّة، بحيث يجري استصحاب أبعادٍ ثابتة إلى جانب ملاحظة خصوصية الظرف.** وإن ملاحظة الأبعاد الأخلاقية والجمالية التي تحيط بالسلوك الإنساني تعزّز فهم النصّ وتوسّع دلالاته. وإني لمتأكّد أنّ ذلك جزء من منهجية العلواني، غير أن عبارات الكتاب أعلاه تحاصر منهجيته التي تسعى إلى أن عدم تحويل الحديث إلى نصٍّ قانوني أصمّ.

ويذكّرنا العلواني باختلاط الفهم بين الحديث والسنة، فالسنة هي بالعموم الذي تمّت الإشارة إليه، "أما الحديث فهو شيء آخر طرأ عندما بدأ الناس رواية سنن رسول الله ﷺ إلى غيرهم، فهو حديث عن السنّة، يهدف بيانها إلى مَن لم يشهدها ولم يرَ الرسول ﷺ يمارسها، فهي إخبارٌ بالسنّة أو عنها وليست السنّة ذاتها" (ص ١١٦). ويطرح السؤال نفسه هنا، كيف إذاً نعرف السنة إذا لم تُروَ أو تسجّل في قيدٍ؟ المشاهدة العملية للسلوك "وما عليه العمل" ممكنة فقط للجيل الصحابة وربما نضيف إليه جيل التابعين، وهذا يحيلنا إلى مسلك الأصوليين والفقهاء من ناحية مباحث "قبول" و"ردّ" الحديث؛ وهو ليس ردّ للسنة وإنما عزمٌ على ملاحظة انسجام مقولاتها وتكاملها. التمسّك بمطلق الرواية قد يحيف على السنة، ولكن لا غنى عن الرواية.

السنّة بيانٌ للقرآن وتفصيلٌ لهديه، ممّا يتجاوز أفراد الأحاديث. وإنّ حسن التعامل مع الأحاديث هو ما اعتركت معه جهود العلماء. وبعد قرون من الاجتهاد، وبحكم أن السنّة بيان للقرآن وتفصيل وبحكم أنها تُعرف من خلال الأقوال والأحوال؛ يتأكّد لنا أن هذه معضلة بشرية. ويظهر هنا تحدٍّ عمليٍ في صيرورة الفهم، فعلم الحديث علم رواية ودراية، وعملية التصحيح نفسها تستلزم استحضار كلّيات الشريعة. وتتراوح الأحاديث بين ما هي مبدأ عام وبين ما هو تعليم محدّد وبين ما هي استجابة لحالٍ خاصّ؛ وفي كلٍّ منهج لإصلاح الحياة. أمثال قوله صلّى الله عليه وسلم إنمّا الأعمال بالنيّات مبدأ عامٌ هادٍ، وأمره بالسجود على سبعة أعظم أمر تسليمي مباشر فيه حكمة، ولتوجيهه السائل "ففيهما فجاهد" سياق محدّد منصوص عليه، وفي غيره من الأحاديث سياقات غير منصوصة.

السنة نسقٌ في التعامل مع الحياة له أبعاد ثلاثة على الأقل: تصوّرية وخُلقية وعملية. ويدخل في الأولى التنزيه المطلق وانعكاسات أسماء الله الحسنى، ويدخل في الثاني الإحسان والجمال والنسق الرحماوي في

الحياة الإسلامية، ويدخل في الثالث الاستجابة لدواعي الفطرة وتنظيم الحياة في أوجهها السلوكية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والسنة مُبيّنة للمعاني القرآنية من جهة، وتُجسّر –من خلال الأحاديث– عملية التنزيل من المجرّد إلى التطبيقي من جهة أخرى.

الفكرة أن السنّة أعمّ من الحديث ولا يمكن اختزال الثاني في الأولى فكرة محورية الكتاب أكّد عليها مراراً في العديد من الصفحات، لكن لم يحوّلها إلى فكرة محدّدة الأبعاد. فلقد اكتفى العرض بالتأكيد على مرجعية السنّة وأنّ حجيّتها هي مما هو معلوم بالدين بالضرورة وأن الحديث هو "إخبار عن السنة وليس السنة نفسها". ويتأكّد بعد ذلك أن مهمّة الكتاب الذي بين أيدينا والمتوقّع منه هو التنظير لعملية التجريد بحيث لا تحاصر أفراد الأحاديث جملة مراد الأحاديث، فلِفحوى الأحاديث آفاق تتجاوز المعاني المباشرة الناجزة القريبة من عالم التطبيق. إنّ العبور من الجزئي إلى الكلّي، واستحضار الكلّي بحيث يضيء الجزئي هو التحدّي في التعامل مع المخزون الحديثي.

ويبدو أن الكتاب لم يبيّن صيرورة الانتقال هذه من مستوى التجريد إلى مستوى التطبيق على نحوٍ يُمكّن من حسن فهم الأحاديث أو إعادة تنزيلها. لقد بقي الطرح ضبابياً، وفي بعض العبارات تشويش على مراده كما نفهمه، كما أن الكتاب لم يُبيّن كيف تتّصل السنّة بالحياة من غير الأحاديث؛ بمعنى أنه وقف طرح الكتاب عند حدّ التنبيه ولم يبلغ حدّ التنظير.

هيمنة القرآن

يرفض العلواني فصل المصدرية التشريعية للسنّة عن المصدرية القرآنية قائلاً: "فإذا كانت السنّة تعني الطريقة المُطّردة والسلوك العملي الذي يتبعه الفرد في حياته، فإن "السنة النبوية" تعني طريقة النبي ﷺ في تطبيق القرآن المجيد في واقع الحياة؛ أي القرآن مجسّداً في صورة بشر، فمن أين تأتي إذاً فكرةُ الثنائية التشريعية التي سيطرت على العقل المسلم طيلة قرون مديدة فتُوهم أن للدين مصدرين هما القرآن والسنة؟" (ص ١٣١). كون القرآن مهيمنٌ على السنّة فكرةٌ أساسية في الكتاب، وكون كلّ ما أمرتْ به السنّة أصله في القرآن قاله بعض العلماء الأقدمون من الشاطبي وغيرهم. غير إنه **إذا كانت السنّة بياناً وتفصيلاً وتتحرّك في صيرورة تطبيقٍ وتنزيل، فلا بدّ لها أن تُنشئ جديداً على صعيد الواقع**. التحدّي هو في ربط هذا التنزيل وتفاصيله بالأصل، أو ما يُعبّر عنه بتكامل السنّة مع القرآن.

ثم إن كلّيات الشريعة يُمكن أن تومئ إليها السنّة أيضاً من خلال جملة من الأحاديث أو من خلال حديثٍ جرّدنا منه معنىً يتجاوز الواقعة. أفلا يمكننا تجريد معاني وقواعد عامّة من حديثٍ فردٍ في مسألة مخصوصة، وإن كان هذا المعنىً سوف ينضوي حكماً تحت مبدأ قرآني. مثلاً حديث البيّعان بالخيار يشير إلىٰ كلّية تطبيقية في البيوع، بغض النظر عمّا اختلف فيه الفقهاء في معنىً افتراقهما. بعبارة أخرىٰ، **الانضواء تحت القرآن لا يمنع من فضاء آخرٍ يسري فيه الحديث منسجماً مع المبدأ القرآني وتحت سقفه، يزيد في تراكيبيته أو يُنشئ له وصلات مع الواقع**. فمثلاً، سنن التطّهر أصلٌ ومعناها في القرآن، فما الذي يمنع القول إن الأحاديث تُنشئ معاني تفصيلية داخل المعنىً العام للقرآن. وما المانع من القول إنّ الأحاديث في التيسير وعدم الإسراف وفي التجمّل والتحسين وفي أخلاق التعامل بين الزوجين، إلخ... ما المانع من القول إنّ إفادات هذه الأحاديث تنضوي تحت مبادئ قرآنية في الوقت نفسه الذي تُنشئ مسالك عملية في الحياة؛ فلا تناقض بين الأصل المرجعي للقرآن وبين التفصيل الحديثي، أو أنّ علينا التنبّه إلىٰ عدم الوقوع في التناقض (وكان هذا من اهتمام الفقهاء بخاصّة).

ومن اللطيف هنا الاستئناس بقولتي أبي داود وأحمد. يقول أبو داود: "أقمت بطرسوس عشرين سنة أكتب المسند، فكتبت أربعة آلاف حديث، ثم نظرت فإذا مدار الأربعة آلاف علىٰ أربعة أحاديث لمن وفقه الله (وذكرها)، وفي رواية أنه قال: "الفقه يدور علىٰ خمسة أحاديث: "الحلال بيّن والحرام بيّن"، وقوله صلىٰ الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"، وقوله "إنما الأعمال بالنيّات"، وقوله "الدّين النصيحة"، وقوله: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فائتوا منه ما استطعتم". وعن الإمام أحمد قال: "أصول الإسلام علىٰ ثلاثة أحاديث: حديث عمر "إنما الأعمال بالنيات"، وحديث عائشة "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"، وحديث النعمان بن بشير "الحلال بيّن والحرام بيّن".

إذاً هناك أحاديث جامعة وهناك أحاديث تفصيلية، ويتركّز إسهام الزمرة الثانية في مستوىٰ الواقع التنفيذي. ويقع الإشكال حين يدفع الحيّز التفصيلي لمزاحمة ما هو أعمّ منه. ولا يخفىٰ تعلّق هذه المسألة بتفارق الرؤىٰ بين التوجّه الفقهي لأهل الرأي وأهل الأثر. وحريّ بنا تذكّر أنّ الاستغراق في الفهم المجزّأ لم يقتصر علىٰ التعامل مع الحديث، بل شمل التعامل مع الفقه. وعلينا هنا تذكّر الدرس المقاصدي وما دعا إلىٰ تطوّر المقاصد كمدخل كلّي.

فهل يمكن القول إن الحديث من ناحية مجموعه لا أفراده منشُئٌ في مستوىٰ التطبيقات؟ ليس هناك ما يمنع من قبول هذا لولا أنه جرىٰ التساهلُ في تصحيح المرويات والانجرارُ نحو التقاط آثارٍ ولو كانت

أخباراً فيها لين. ولا شكّ أن المسارات التنفيذية التي تدلّ عليها الأحاديث القوية في سندها سوف تكون –حكماً– منسجمة مع العموم القرآني. وهذه مسألة معروفة ولا سيما في التعامل مع الأحاديث المرسلة، وخاصّة الذي يمكن الاطمئنان إليه من هذه المراسيل.

التكامل بين الحديث/السنّة والقرآن هو من صلب فكر العلواني، لكن لا يبدو لي أنّ الكتاب قد أحسن تصويرها. كما أنّ هناك أمور حام حولها الطرحُ ولم يُصرّح بها، منها الأحاديث الخاصة بالغيبيات وآخر الزمان، فهذان صنفان من الأحاديث يحتاجان معاملةً خاصة.

وإذا كان بعض ما في التراث قد اعتدىٰ علىٰ معاني الحديث بسبب الغفلة عن إخضاع الحديث لمبدأ قرآني، فهذا هو موضع الإشكال، وليس الإشكال في فكرة الإضافة التي يُمكن أن يقدّمها الحديث، إضافةً متّسقة مع الأصل.. ولا مراء في أنّ القراءة العضينة للحديث مزّقت شغاف هداية السنّة، ولا شكّ في أنّ الوقوف علىٰ حروف الحديث أفسد قصده التطبيقي. أمثال هذا موجود في التراث لا مراء، وربما نُرجع بعضها إلىٰ الأفق المعرفي أو إلىٰ استبدادين: استبداد النظر الفقهي القواعدي، واستبداد النظر الأثري الذي يمنع من بناء إطارٍ جامع. إن هذه الإشكالية المبثوثة في بعض الكتابات التراثية لا تمنع من قراءة الحديث قراءةً قويمةً تليق به، سنّةً مُبيِّنة لأبعادٍ جزئية تزيد المبادئ العامة ثراءً تطبيقياً. هذا الثراء التطبيقي يمكن تلمّسه في أوجه الإحسان في المعاملة، وفي التراحم الموجب للتحابّ، وفي الواجبات القائمة علىٰ غير وجه المشاحّة... فهذه آفاق نجرّدها من الأحاديث لتكون تعبيراً عن السنة، وبذا يتيسّر دوام الاقتداء وإحكام التأسّي.

ويؤكد العلواني أنّ "نزاعات أهل العلم كلها كانت في دائرة الإخبار بالسنّة والإخبار عنها؛ إذا لا يسع أي مؤمن بالله ورسوله أن يرفض سنّةً ثبت أن رسول الله ﷺ سنّها إما لوجود أصلٍ في القرآن يشهد لها أو لأنها نُقِلَت بشكلٍ دقيقٍ أمينٍ سليم. فالنزاع إذاً كله يكاد ينحصر في حقيقته في مجال الإخبار بالسنّة ونقلها، والله أعلم" (ص ١١٦).

السنّة العملية والشفوية

تتردّد في الكتاب فكرة التفريق بين السنّة العملية والسنة الشفوية، وهي مسألة فقهية قديمة. وينبّه العلواني إلى أن الأصوليين أعطوا الفعل النبويّ مكانةً أعلىٰ من القول، و"نُقدّم الفعل المقترن بالقول" مثل "صلّوا كما رأيتموني أصلّي"؛ "خذوا عنّي مناسككم"؛ "ثم يأتي عندنا بعد ذلك الفعل النبوي ولو لم

يقترن بالقول؛ لأنه الأقرب لمفهوم السنّة والمراد★ بها، ثم يأتي بعد ذلك القول" (ص ١١٦). ولكن هذه العبارة تُعيد الحديث إلى الفقه وتختزل مفهوم السنة في الأحكام.

وعلى كل حال، يبدو أن التفريق بين السنّة العملية واللفظية لا يحلّ الإشكال، إذ أن الخلاف واقعٌ أيضاً في فهم سياق السنّة العملية ومناسبة السلوك المعيّن. **فلا تختلف السنة العملية عن الشفوية إلا من ناحية الحضور الماثل للسياق ومحلّ التطبيق. غير إن تحدّي التجريد من الواقعة الخاصة في السنة العملية لا يزول؛ بل هو حاضر كل الحضور.** ففهم السياق العملي ومناسبته ليس باليسير وليس قاطعاً باتّاً ويقع الخلاف في تقديره أيضاً. السنّة الشفوية أكثر تعرّضاً لسوء الفهم من طرف سوء التنزيل، بمعنى تنزيل الحديث على ما لا يُحتمل من الوقائع بسبب مدّ مقتضى اللفظ مدّاً لم يكن مقصوداً. لكن السنة العملية لا تفلت من التقدير في الاعتبارات التالية: (1) حقل المشهد من كونه في مسألة تعبدية أو من العاديات، (2) المعنى المركزي للحادثة، (3) هل الحدث حالة خاصة أم عامة، (4) العام في الواقعة الذي ينسحب على غيره مقابل الخاصّ المقصور عليها، (5) الأبعاد المقتضية للوجوب والاستحباب أو النهي والكراهة في هذه الواقعة.

ولا أدلّ على أن اعتبار السنة العملية حلّاً باتّاً ليس بذلك هو أنه قول قديم للأحناف، ويُمكن أن يُدخل فيه مذهب مالك أيضاً لتقديمه عمل أهل المدينة، غير أن ذلك لم يمنع من وجود الاجتهادات داخل المذهب والخلافات بين المذهبين، وإن تشابها منهجياً من ناحية ظاهرية. والأحناف والمالكية يختلفون في سننٍ عملية أيضاً، من الإسبال في الصلاة إلى البيوع.

لا مراء في الفروق بين السنّة الشفوية والعملية، لكن مجرّد التفريق بينهما غير كافٍ لخدمة مُراد العلواني. ولقد تبنّى الحنفية هذا المبدأ ولم يُنجِهم من الإغراب في بعض المسائل التي خالفوا فيها جمهور الفقهاء، ولم يحجز عن التنطّع القواعدي الذي يباري التمسّك اللفظي. فكيف يمكن ادعاء أن السنة العملية مُنبلجةٌ وناجزةُ المعنى ولا إشكال في التعامل معها؟ وإنما العبرة بمنهجية التعامل مع النصّ.

فكرة التأسّي والاقتداء فكرة أساسية في طرح العلواني، ولكن بقيت غامضةً لا نعرف كيف تتحقّق. كما أنه **ليس هناك مانع من أن تُفهم السنّة الشفوية في إطار التأسّي والاقتداء**، ولا بدّ للشفهي من السنة أن يكون متوافقاً مع العملي ومرتبطاً به على وجهٍ من الوجوه، فالسنة الشفوية في أكثرها أو في كثير منها

★ في الأصل "والمرد".

"حدثت" ولم تروَ من منبرٍ سرداً لنصوصٍ قانونية منقطعة عن الواقع. إذاً نعود إلى الإشكال الأصلي الذي هو فهم الحديث ومنهجية التعامل معه، لا في ثنائية الشفوي/العملي.

إن قارئ الكتاب لا يغادره السؤال الأساسي: كيف نقتدي بالسنّة –بمعنى أنها تمثّل نسقاً وتوجّهاً– بعيداً عن الحديث؟ هذا ممّا لم يوفّق الكتاب إلى بيانه مع أن ملامح الجواب موجودة في الكتاب.

تشخيص علم الحديث

أكّد طرح العلواني على أن عملية تصحيح الحديث عملية غير قاطعة ويقع فيها الخلاف. هذه فكرة مهمّة جداً، والفهم المعاصر الشائع لدرجات الحديث فهمٌ حداثيٌ ميكانيكي، وكأن درجات صحة الحديث (صحيح، حسن، ضعيف) هي مواصفات قياسية بحتة.

ولعلّ كون العلواني أصولياً نسي أنه يفوت عامّة الناس أن مجرّد صحّة السند ليست قاطعة في صحّة الحديث من غير الالتفات إلى العلل والشذوذ وغير ذلك ممّا فصّل فيه العلماء. وليت العلواني تطرّق – ولو باختصار– إلى الاختلاف في طريقة الأخذ بالحديث بين توجّه أهل الأثر الذين يغلّبون محض الورود وبين توجّه الفقهاء والأصوليين الذي يعتمد على القطع والظنّ.

الكتاب حام حول هذه الأفكار وأوردها في أكثر من مكان، ولكنها ضاعت في غمرة النقاط الأخرى. وإنه لمفهومٌ محاولة الكتاب عدم الدخول في خلافات تراثية مطوّلة، غير إن الإشارة إلى مسألة قبول الحديث وردّه منهجٌ علميٌ للأمة لا يصحّ تجاوزه ولا سيما أن له علاقة عضوية بموضوع الكتاب. ومن ناحية أخرى كان لا بدّ من التأكيد عليه لكيلا يُظنَّ أن ما يطرحه العلواني لم يجرِ الاختلاف فيه أو أن القصد هو التهاون في الأخذ بالحديث.

ويعرض العلواني مسألة النهي عن كتابة الأحاديث، وهو أمر غير مشهور والإشارة إليه مبرّرة. لكن لا يعني ذلك أن تدوين الأحاديث فيما بعدُ كان خطأً بالكلية كما توهم الصياغة. ولقد أحسن العلواني في بيان المزاج النفسي والعقلي لظرف التدوين، وكيف أثّر سلبياً على الحديث؛ وكان هذا التسييق ممّا تميّز به الكتاب. غير أن **جمع الحديث وتدوينه مُعطى بشري لا يُتصوّر أن لا تفعله أمّة حريصة على تراثها، فكيف إذا كان هذا هو من هدي نبيّها**. ولذلك كان الأمثل بالكتاب بدل النعي على تدوين الحديث أن يبيّن الاحترازات المطلوبة في هذا العملية والمطبّات التي وقعت فيها، وهو ما دندن حوله الكتاب ولكن لم يجعله محور المناقشة؛ فبدا الطرح وكأنه رافض للتدوين مطلقاً. ولقد تطرّق الكتاب إلى ذكر جهد

عمر بن عبد العزيز وأبيه في جمع المرويات من أجل درء الفتنة، ولكن على نحوٍ مقتضبٍ مبتورٍ لا يُضيء المسألة.

إن تأكيد الكتاب على أن الحديث لم يُقصد حفظه كما حُفظ القرآن هو أمرٌ صحيحٌ فلسفياً مشكلٌ في غير ذلك. فهناك أيضاً دورٌ إنساني في حفظ القرآن برغم أن حفظه إرادة إلٰهية تتجاوز محض الأسباب. وكما هو معروف جرىٰ جمع القرآن عبر الجهد الإنساني منذ زمن أبي بكرٍ وإلىٰ زمن عثمان وبمساهمة من علي رضي الله عنهم، وإن كان هذا الجهد من مقتضىٰ حفظ القرآن الذي هو قَدَر أراده الله تعالىٰ لدينه الخاتم. بمعنىٰ أنه لا شكّ في أن حفظ القرآن مختلفٌ نوعياً عمّا حُفظ من الأحاديث ومعانيها.

من ناحية تاريخية وإنسانية، كيف لنا تصوّر ألّا يحصل تدوين الحديثِ والبشرُ يدوّنون الحوادث وسير العظماء، كما يسجّلون العلوم والحِكَم. فلا يُتصوّر ألّا يقوم المسلمون بهذا، بل لو لم يقوموا به لاعتبر ذلك مَن بعدهم تفريطاً ولكانوا موضع لومٍ من الأجيال التي تليهم، وكيف وهو سجلّ الرسول الخاتم الحبيب إلىٰ القلوب. كان لا بدّ من تدوين الحديث، وكان لا بدّ من بذل الجهد في ضبطه، وقد قام علمٌ جليلٌ بهذا، ولقد اعترىٰ هذا العلم أو داخل بعض نتاجه قصورُ البشر. ثم جاءت العصور المتأخرة فتعلّقوا بالمروياتِ على نحوٍ إشكالي، ومن جهة أخرىٰ انغمس الفقه في الحواشي، وكل ذلك مشهور. ويمكن أن نضيف مسألة تطوّر أصول الفقه ثمَّ تطوّر المدخل المقاصدي.

ثم جاء عصرنا فتتابع عجز الخطاب الإسلامي عن ترسيخ منهجيةٍ لقراءة الحديث والتعامل معه في ظلّ وقائع وأحوال جديدة. وفي المناخ الثقافي المعاصر تمّ التعامل مع الحديث كالتعامل مع إرشادات تشغيل آلة، فزُدنا على توتّرات القراءة التراثية المتأخّرة إشكالاتٍ حداثيةٍ. الحاجة إلىٰ تجديدٍ جذريٍ في التعامل مع الحديث أمرٌ ظاهرٌ وشديد الخطورة ولا مراء فيه، وهو القصد الأصلي للعلواني.

ويبدو لي أنه كان ينبغي أن تأخذ مسألة نقد المتن مساحةً واسعةً من الكتاب. وبرغم أن الكتاب تحدّث عن علمِي الرواية والدراية، لكنه **لم يتعمّق في مسألة نقد المتن ولم يفصّل فيها واكتفىٰ بإشاراتٍ هنا وهناك**، وأكثر ما يصل إليه العلواني هو التعليق على الخلاف بين متقدّمي المحدّثين ومتأخّريهم قائلاً: "فتعريف المتقدّمين يسمح بنقد المتن وتحليله ودراسته، ليُعلم تقدّمه من تأخّره، وما إذا كان معارضاً للقرآن أو السنّة الثابتة، أو للمشاهدة والحسّ والتجربة وغيرها؛ فذلك داخل في "الدراية عند المتقدّمين"، أما علىٰ تعريف المتأخرين، فإن هناك مزجاً بين الراوي وما رواه؛ وفي هذا تكاد "الرواية والدراية" أن يصبحا شيئاً واحداً، ولعل ذلك ما جعل الجهد الأكبر ينصرف إلىٰ الإسناد وأحوال الرواة، ويصبح الجهد المبذول

في "نقد المتن" جهداً ثانوياً، فإذا صحّ الإسناد لم يُلتفت إلى المتن ونقده إلا في أحوال نادرة، فيتعلّق القبول والردّ في الكثير الغالب في الإسناد وحده، علماً بأن "نقد المتن" لا يقلّ أهمية عن "نقد السند" إن لم يزد؛ خاصة وأن كثيراً من الأحاديث –إن لم يكن أكثرها– قد روي بالمعنى" (ص ٣١٣).

ثم ينبّه العلواني أن هناك مداخل لنقد المتن في الأدوات التراثية، حيث يقول: ما وضعه المتقدمون والمتأخرون من المقاييس والضوابط الخاصة بنقد المتون "مقاييس مهمّة" يمكن استثمارها "بحيث تتكامل المنهجيتان: منهجية نقد السند، ومنهجية نقد المتن، بشكل يُمكّن من تشغيلهما معاً ليُعَضِّدَ كلٌ منهما الآخر، فإنّ "العلل في الأحاديث" وإن كانت أكثر ما تكون في الأسانيد، ولكنّها تَقدحُ في الإسناد والمتن معاً" (ص ٣١٣). ولا يخفى أنه يتمنّى القارئ لو فصّل الكتاب في هذا وأضاف في التنظير ولم يكتفِ بالاستشهاد بما هو موجود على نحوٍ عابر. فهل ما قاله الأولون من العِلل والنكارة كافٍ لمعالجة الأحاديث؟ وهل كان التقصير من قِبل المحدّثين فحسب، أم من قِبل الفقهاء والأصوليين أيضاً؟ وهل تعاملُ السابقين مع العلل باتٌ أم يُمكن أن تَظهر لمن يأتي بعدهم عِللٌ فاتتهم أو لم تُعطَ نصيبها المفروض؟

وحريّ بالكتاب لو فصّل في مسألة الحديث الضعيف. **فحجم ما هو دون الصحيح حجمٌ ضخم طغى على الصحيح، أو أنه فُسّر الصحيح في أطرٍ إشكالية أنشأها غير الصحيح**. ولا أقول إن الكتاب لم يتعرّض لهذا، ولكنه تعرّض بعيد عن الوضوح أي بعد. ومن الأمور التي تدعو إلى التساؤل هو عدم تأكيد الكتاب على التساهل في تصحيح الحديث ركضاً وراء أي دليل نصّيّ. لقد أشار العلواني إلى أنّ طلب الحديث أياً كان صار عادةً تتحرّك على مستوى اللاشعور، ولكنه لم يجعل من هذه النقطة مرتكزاً تحليلياً بارزاً.

ويذكر الكتابُ موقف المذاهب من الحديث المرسل، ويسرد مواقف الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والإمامية والزيدية، ثم لا يبني على ذلك ولا يستنتج منه برغم مفصلية الأمر. وكان مناسباً مناقشة التمييز بين مرسل الصحابي ومرسل التابعي، وكل ذلك وافر في المدوّنة التراثية وله علاقة متينة بموضوع الكتاب.

كما لا يتعرّض الكتاب إلى مسألة قبول الحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ولا للأثر البليغ الذي تركه ذلك في ثقافة المسلمين من ناحية الاستساغة الثقافية لأحاديث معتلّة. وبالمقابل، فصّل الكتاب في مسألة الحديث المتواتر وندرته وأنّ كل الأحاديث –عملياً– آحاد، كما قال الذهبي. وانصرف جهد الكتاب إلى نفي حصول اليقين والعلم التامّ من خلال الحديث أكثر من تعقّب آثار ذلك، إضافة إلى عدم التنبيه

إلى أن الظنّ الغالب يوجب العمل. إن التقصير في هذا البيان يفتح الباب لسوء فهم مقصد الكتاب وسوء فهم توجّه الشيخ العلواني رحمه الله. أما ما فعله الكتاب في مسألة التساهل في الأخذ بالحديث فهو وضعها في ثنائية السنة/الحديث، مما هو غير مبررٍ منهجياً، كما أنه غير مفيدٍ من ناحية استساغة خطاب الكتاب والحيلولة دون سوء فهمه.

البعد الاجتماعي في الحديث

تألّق طرح العلواني في الفصل الرابع بذكر الأجيال الأربعة تجاه الحديث: جيل التلقّي وجيل الرواية وجيل الفقه وجيل التقليد. إنّ عملية تدوين الحديث هي عملية اجتماعية جرت في القرنين الثاني والثالث الهجري، فكان لزاماً أن تتأثر العملية بظرفها الاجتماعي العام.

تميّزت منهجية التعاطي مع السنة في الجيل الأول في عهد الخلافة الراشدة بقلّة الرواية والتشدّد فيها. واعتبروا أنّ أفعال الرسول تنقسم إلى: أفعال ضرورية لتنفيذ الأحكام القرآنية، وأفعال ذاتية يدخل فيها الاجتهاد وقد تكون جِبِلّية.

الجيل الثاني هو جيل الرواية فهو زمن الانتشار والفتوح والفقر النسبيّ في اللغة العربية والنزعة العاطفية لتقصّي الجزئيات وتراجع المنطق العقلي واجتهاد الرأي.

أما في الجيل الثالث في عصر التدوين في منتصف القرن الثاني فتمّ تدوين الذاكرة الثقافية للأمة وبدأ وصف السنن بأنها مصدر موازٍ للقرآن الكريم، وأصبحت المرويات مادّة الانتصار للمذهب، ومن ذلك الانقسام إلى مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث. ثم ظهرت مقولات تدّعي أن السنّة هي مصدر موازٍ للقرآن، مقابل أنها بيان له تُفهم في إطار معانيه. كما ظهرت دعاوى النسخ.

وفي الجيل الرابع وما بعده اشتدّ التعصّب للمذاهب وأصبحت نصوص الفقه وكأنها هي المرجع بذاتها، إلى جانب العوامل السياسية التي تركت بصماتها.

هذا تسييقٌ اجتماعيٌ مهمٌ من أجل الانتباه إلى صيرورة تشكّل التراث. ويظهر ذلك جليّاً حين نقارن أحاديث في موضوع واحد، فيتميّز الصحيح بعبارته المستقيمة وفق المعنى القرآني الأصل، في حين تجد في الحديث الحسن أو المعتلّ آثارَ توجّهاتٍ فكريةٍ دينيةٍ أو ثقافية. فمثلاً يُمكن أن، تجد فيها آثار الجبرية أو التصوّف أو التشيّع أو التحزّب.

وينبّه العلواني أنه لا بدّ من استحضار طبيعة البيئة الثقافية للمدينة ووجود ثقافة شفوية يهودية، وأيضاً نصرانية، بحيث أصحبت جزءاً من الثقافة العربية الجاهلية. وكان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرية ويفسّرونها بالعربية لأهل الإسلام (كما في الحديث الصحيح)، وكل ذلك –بحسب الكتاب– مهّد لدخول الإسرائيليات، ومن هنا أيضاً تسرّبت أفكار الجبرية التي هي يهودية بامتياز، ناهيك عن تغلغل المنطق اليوناني الأرسطي فيما بعد.

وفي شرح التطورات في جيل الرواية، يُحيل الكتاب إلى عاملين: انتشار الإسلام و جمع الحديث. ولقد أكّد الكتاب إلى أنه كان "للحبّ العميق لرسول الله ﷺ آثارُه –لا في مجال التشريع فقط ولكن– في مجالات أخرى انعكست على حياة طوائف من أبناء الأمة، ثم اتصلت آثارها بالفقه بعد ذلك، لكن بعد أن امتدّ الفتح وانتشر الإسلام ودخلت شعوبٌ كثيرة من الشعوب الأمّية فيه، وبدأت عملية تداخل الثقافات تُؤتي آثرها الإيجابية والسلبية..." فإنه نشأت في ذهنهم "حاجة إلى مصادر أخرى أزيد من المصدر القرآنيّ لمعالجة تلك الأسئلة التي بدأت تُثار" (ص ١٩٧-١٩٨). ولقد **بقيت الإشارة إلى دور العجم في الحديث غائمة**، ولعلّ المقصود من مجمل نصّ العلواني أن الفقر النسبيّ في اللغة العربية والنزعة العاطفية والعجز عن الإجابة "بمجرد المنطق العقلي واجتهاد الرأي، فكان أن التفت الناس إلى الرواية" (ص ١٩٨). ثم يشير الفصل إلى دور عمر بن عبد العزيز وأبيه في جمع المرويّات لغلق باب الفتنة، غير أنه اقتصر الكتاب في شرح هاتين الفكرتين على صفحتين وبضعة أسطر.

ولقد جاء الفصل الرابع هذا –مقارنة بغيره– مختصراً في 32 صفحة فقط.

مقاييس نقد المتون

يورد العلواني تصنيف الدهلوي لطبقاتٍ أربعة للحديث: "أعلى أقسام الحديث هو ما ثبت بالتواتر، وأجمعت الأمة على قبوله والعمل به. ثم ما استفاض من طرق متعددة لا يبقى معها شبهة يُعتدّ بها، واتفق على العمل بها جمهور فقهاء الأمصار، أو لم يختلف فيه علماء الحرمين خاصة... ثم ما صح أو حسن سنده وشهد به علماء الحديث ولم يكن قولاً متروكاً لم يذهب إليه أحد من الأمة... ثم الشهرة بأن تكون الأحاديث المذكورة فيها دائرة على ألسنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها... والطبقة الأولى منحصرة بالاستقراء في ثلاث كتب: الموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم".

ويُفهم من ذلك أنه ينبغي أن يكون التصنيف أعلاه نبراساً للتعامل مع مجموع الأحاديث، ولكن العلواني يكتفي بإيراد نصّ الدهلوي ولا يُعقّب عليه. وفي آخر الكتاب يذكّرنا العلواني أن تنقيح السند والعرض على القرآن أمران مطلوبان بغضّ النظر عن المصنّف الذي يرد فيه الحديث.

وتحت عنوان "فما هي مقاييس نقد المتون" يسرد الفصل تسعة عشر بنداً (ص ٣٧٦-٣٧٤):

1. أن لا يخالف صريح محكم القرآن أو محكم السنّة، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة.
2. أن لا يكون مخالفاً للحسّ والمشاهدة.
3. أن لا يكون مخالفاً لما هو علميٌّ ثابت من قوانين الطبيعة، وسننها في الكون الخلائق.
4. أن لا يكون مخالفاً لبدهيات العقول، أو معارضاً لأي دليل مقطوع به، أو منافياً للتجربة الثابتة.
5. أن لا يكون مخالفاً لما هو ثابت من علم الطب، والفلك، وغيرها من العلوم البحثية.
6. أن لا يكون ركيك اللفظ بحيث لا يرتقي إلى مستوى فصاحة وبلاغة "أفصح من نطق بالضاد" ﷺ، أو يشتمل على ألفاظ لم تكن متداولة في عصره.
7. أن لا يشمل على دعوة أو إقرار لرذيلة تتنافى مع الشرع.
8. أن لا يشمل على سخافاتٍ وسفاسف بترفع عنها العقلاء.
9. أن لا يكون فيه دعوة أو ترويج لمذهب أو فرقة أو قبيلة؛ ولذلك تُردّ رواية الراوي المنتمي والمتعصّب إلى مذهب أو نحلة يتمذهب بها أو يتعصب لها.
10. أن لا يخالف الوقائع التاريخية الثابتة بالتواتر المعتبر، أو تلك التي تثبتها آثار ظاهرة يقرّ أهل الاختصاص علاقتها، وارتباطها بتلك الوقائع ووقت حدوثها.
11. أن لا يخبر عن أمور عظيمة يشهدها الكافّة بخبر يتفرّد به راوٍ أو اثنان.
12. أن لا يكون مخالفاً للمعقول المقبول في أصول العقيدة من صفات الله سبحانه وتعالى وما يجب في حقّه وما يستحيل وما يجوز، وكذلك بالنسبة للرسل الكرام وما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز.
13. أن لا يرد بوعدٍ بالثواب العظيم على العمل الصغير، وأن لا يشمل على الوعيد الشديد على الصغائر والأمور الهينة.
14. أن لا يكون للراوي مصالح أو بواعث أو مؤثرات تحمله على رواية ما روى.
15. أن لا يشتمل على الدعوة إلى موروثاتٍ عقائدية أو فلسفية مأخوذة عن أديان أو حضارات غابرة.
16. أن لا يكون في المتن شذوذ أو علّة قادحة ولا في السند...

17.أن لا يُعرض عنه الأئمة من الصحابة...

18.أن لا ينكر الراوي الحديث الذي رواه بأن يقول: "ما رَويتُ هذا" بعد حين.

19.أن يكون قد أداه كما سمعه دون زيادة أو نقصان.

هذه المقاييس التي يتعلّق بعضها بالراوي وبعضها بالرواية ليست كلها جديدة، بل أكثرها موجود في كلام العلماء، غير أن العلواني يدعو إلى التوسّع في تحكيم هذه المقاييس وعدم حصرها في مواجهة الأحاديث الضعيفة.

وينبّه الكتاب على أن: "هذا المنهج لم يوضع لمواجهة الأحاديث الضعيفة أو لنقد الأحاديث المعلولة، ولكنه وُضع بهذا الإحكام، لتدارك ما قد يكون قد تسرّب إلى الصحاح من أحاديث لم تتعاضد المنهجيتان: منهجيةُ نقدِ الأسانيد، ومقاييسُ نقدِ المتون فوجدتْ طريقَها إلى مجامع الصحاح" (ص ٣٧٧). ويتابع قوله مؤكّداً أنه ليس في هذا المنهج انتقاص لجهود الأولين أو مقام الرواة: "فلا ينبغي أن تضيق ذرعاً بذلك، وإذا أكدت [المنهجية الثنائية] صحّةَ ما كان فيه مقال، فذلك فضل من الله ونعمة، فما من أحدٍ يسرّه أن يجرح راوياً بذل من الجهد كثيراً لخدمة أحاديث وسنن رسول الله ﷺ، فإذا أُعملت المنهجية بتمامها وكمالها أمكن آنذاك أن نفيد العلم والعمل معاً من تلك الأحاديث بدلاً من القناعة بغلبة الظنّ وحدها. وصار في مقدورنا –آنذاك– أن نستدل بتلك السنن بانطلاقٍ واندفاعٍ، وأن نستدل بها على ما نريد وأن نبني عليها، وعلى ما بيّنته من القرآن المجيد نظرياتُنا ومعارفنا لمعالجة كثير من شئون وشجون الحياة دون ريب أو تردّد" (ص ٣٧٧).

ولا بدّ من التنويه إلى أن بعض المقاييس التي اقترحها العلواني مفهومة عقلاً ولكن تطبيقها ليس سهلاً وليست نتيجتها قطعية وتختلف فيها الأفهام. فمثلاً:

- شرط "أن لا يكون مخالفاً للحسّ والمشاهدة" أمر يصعب الجزم به دائماً لأن الحسّ والمشاهدة غير قاطعة بنفسها، وهذا أمر مسلَّم به في منهجيات العلوم.
- مقياس "أن لا يكون مخالفاً لما هو علميٌّ ثابت من قوانين الطبيعة، وسننها في الكون الخلائق". هذا مقياسٌ مفهوم في عمومه، ولكن الأمور العلمية من قوانين الطبيعة في نمو مطّرد، وهي غير قطعية ابتداءً وإنما مبنية على الاحتمال العالي، وهذا ما تؤكّده علوم قوانين الطبيعة نفسها.
- مقياس "أن لا يكون مخالفاً لما هو ثابت من علم الطب، والفلك، وغيرها من العلوم البحثية" عبارة أكثر إشكالية ممّا قبلها، حيث إن تقلّب نتائج هذه العلوم وما كانت تعتبره حقائق ثم ظهر غير ذلك أمرٌ معروف.
- مقياس "أن لا يكون للراوي مصالح أو بواعث أو مؤثرات تحمله على رواية ما روى" مقياسٌ ليس فيه جديد من ناحية عمومه، علاوة على أن انعدام المؤثّرات أمر غير متصوّر.

- المقياس الأخير "أن يكون قد أداه كما سمعه دون زيادة أو نقصان" عبارةٌ فيها دورٌ (المنطق الدائري)، فكيف نعرف أصلاً أنّ الرواي قد أدّاه كما سمعه؟

المساهمات المنهجية للمذاهب

من أكثر ما يفاجئ في الكتاب هو أنه حين يرصد تطوّر الإشكال في التعامل مع الحديث يشير بأصبعه إلى الشافعي. كثيراً ما كرّر الكتاب أن السنّة العملية هي المعتمدة في مذهب مالك والأحناف. ولقد سبق التنبيه إلى أن هذا لا يحلّ إشكالية التعامل مع الحديث ، وأنه فيما بين المذهبين بون شاسع برغم هذا الالتقاء. وبغض النظر عن هذا، ثمة حاجة إلى التحليل التاريخي الذي يعتبر **تطور المذاهب حركة أمة دائبة على مصادرها وتفعيل شريعة دينها**.

فالمنهج الحنفي الذي ترعرع في بيئة غير زاخرة في الأحاديث أو يصعب فيها الركون إلى الأخبار والروايات، كان عليه أن يُفعّل العموميات. ولعل هذا كان قدَراً مناسباً للجبهة الشرقية التي جاورتها شعوبٌ غير عربية يُفسد فهمَها شدّةُ الوقوف على الأحاديث بآحادها في غياب السياقات والمَكَنة اللغوية للفهم. ثمَّ إن في منهجية المذهب الحنفي نزعة منطقية تبدو للبعض أنها فتحت باب سفسطةٍ فقهيةٍ من خلال المناقشة الافتراضية الأرأتية لوقائع لم تحصل.

ومن جهة أخرى كان مالك يطوّر نموذجاً يستقي من التجربة العملية في مدينة رسول الله وموضع كثرة العلماء من الصحابة. فكأن الجهد الأول يخدم العالمية بطبيعة استناداته وكأن الجهد الثاني يخدم التأسيس المجتمعي، وفي كليهما نزوعٌ تنزيلي. وهكذا كان المشهد –مشهد مسيرة الشريعة في الواقع– ينتظر تنظيراً تأصيلياً، وهنا أتت مساهمة الشافعي (بغض النّظر عن تقييمها). بعبارة أخرى، كان لا بدّ من بلورة منهجٍ للاجتهاد من خلال تطوير مستقلّ لأصول الفقه، وهذه هي مسيرة أي علمٍ في حياة البشر حيث يبدأ غالباً بمبادراتٍ وفتوحاتٍ ثم يعود إلى لملمة أطراف مسائله في نسقٍ ونظامٍ محكم. غير أنه إذا تمّ الخلود إلى القواعد المُقعّدة، جمدت الحركة، فاحتاجت الأمة إلى حلحلة القيود (إن صحّ التعبير)، وكأن بروز توجّه أحمد بن حنبل كان لخدمة هذا الهدف، فكثيراً ما كان أحمد يجيب بأكثر من جوابٍ في المسألة الواحدة تاركاً الأمر مفتوحاً كيلا تخنقه القواعدية.

إنه من الغريب أن نرى الكاتب الأصولي المتمكّن لا يتطرّق إلى التطوّر المنهجي للمذاهب. وبدل ذلك نراه يقول إن الأصول التي طوّرها الشافعي هي في أصلها منطق يوناني! ولا ندري كيف تجاوز العلواني في تقييمه لمساهمة الشافعي بُعد اللغة العربية لغة القرآن الذي أكّدته منهجية الشافعي، تلك اللغة التي تمتلك

كمون تقويم يونانية المنطق. التفتيق في الأصول والخلاف فيها فيما بعدُ والحيد عن الهدف الذي طُورّت من أجله أمر آخر. ونرىٰ العلواني في موضع آخر يعرّض بالشافعي بتهمة الشطط الحديثيّ قائلاً: "لقد كانت هذه المعركة الفكرية بين الشافعي ومعارضيه وما أسفرت عنه من نتائج تمثّل البدايات الأولىٰ لتحوّل السنة من مفهومها الأصلي إلىٰ الأحاديث والأخبار التي يرويها المحدّثون وفق شروطٍ معيّنة، وقد خرج الشافعي من هذه المعركة منتصراً حتىٰ سُمّي "بناصر السنة" (ص ٢٩٤). فعجيب أن يُتهم منهج الشافعي تارة بالتمنطق (ص ٣٢٩) وتارة بالإخبارية المحضة؛ ثمَّ هل أشرف من أن يلقّب المرء بناصر السنة؟ ولبّ منهج الشافعي هو جمع كل الأحاديث في المسألة وفق المعادلات الأصولية من عامٍّ وخاصٍّ ومطلقٍ ومقيّد...، وأين هذا من منهج مدرسة الأثر التي هي أَوْلىٰ بتهمة تحويل السنة إلىٰ أخبار، وهذا معروف مشهور لا أدري كيف ناور حوله الكتاب وأعرض عن ذكره وعجز عن إصابته.

والمفارقة أن مذهب الحنفية –لا الشافعية– هو الذي أدخل الفقه في نمطٍ تقعيدي أرأيتي (وآثار السفسطة فيه هي الأقرب شبهاً بأسلوب اليونان)، وهو المذهب التي تمحور حول قواعده الخاصة المفصّلة علىٰ القدّ، وهذا مشهور، وهو الذي بلغ به الكِبر المنهجي ليقول الكرخي في أصوله "الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنّها تحمل علىٰ النسخ أو علىٰ الترجيح، والأولىٰ أن تحمل علىٰ التأويل من جهة التوفيق" (ويورد العلواني هذا النصّ في ص ٢١٣)؛ والكرخي (ت٣٤٠هـ) علمٌ مرجّحٌ في المذهب. ومن الطرف الآخر، **هناك إحجام في الكتاب عن التعرّض للمذهب الحنبلي وأثره في إطلاق الأخذ بالحديث بعيداً عن الضوابط الأصولية، وتمرير الحديث الضعيف والآثار فراراً من طغيان القياس ورأي الرجال، وقبول الآحاد في الاعتقاد.** كما لا يتعرّض الكتب إلىٰ الإنضاج المنهجي الذي تحصّل علىٰ جهود ابن تيمية المتأخّر (وتلميذه ابن القيّم) الذي انفسحت له فرصة ملاحظة الآثار المترتّبة علىٰ المناهج الفقيهة المختلفة بعد مرور الأزمان.

وإذ يُثنىٰ علىٰ الكتاب عدم تجاهل مذهبي الزيدية والإمامية، ولكن يعجب القارئ لقوله عند ذكر الشيعة الإمامية أنهم "يتردّدون في قبول رواية غير الشيعي، والحال نفسه بالنسبة للسنّيّين في تردّدهم في قبول رواية غير السنّي، وهذا منزعٌ طائفيٌ نرجو من الله أن يزول... ويُقبل الراوي في صدقه لا لانتمائه لطائفته" (ص ٣٠٢). ولا يخفىٰ أن هذه العبارة السياسية لا صلة لها بالواقع التاريخي، فقد تبلورت المذاهب ضمن كلٍ من التوجهين وانقضىٰ الأمر، فكيف يمكن أن "يزول"؟ وفي الصفحة التالية ينصّ الكتاب علىٰ التالي: "وهناك قيدان لقبول خبر الآحاد عند الإمامية: أن يكون الراوي إمامياً، [و] أن يكون المروي عنه إمامياً، فلو روىٰ إماميٌ عن غير طريق الأئمة خبر الآحاد لا يقبل، ولو كان السند متصلاً بالنبي ﷺ كلّه من الإمامية،

وبذلك صدق ما قيل من أن الإمامية لا يأخذون إلا برواية آل البيت" (ص ٣٠٤)؛ فهل المقصود هو "الانفتاح" على أحاديث الشيعة من جهة واحدة. ولا يخفى على العلواني حجم الافتراء الموجود في أحاديث الكُليني، كما أن العلواني شديد التنبّه للإسرائيليات، فكيف يسوغ فتح بابٍ ثان؟

نظم الكتاب

كتاب العلواني هو في آنٍ مساهمة قيّمة ومساهمة فيها إشكالية علمية من ناحيتين: من ناحية عدم بلورة بديلٍ واضحٍ وترك المسألة في ساحةٍ غامضةٍ، ومن ناحية عرضٍ لا يخلو من العبارات الموهمة بل الإشكالية.

أسلوب الكتابة مزدوج، منه ما هو بسطٌ وتعليمٌ ومحاولة لتطوير الفكرة المركزية، ومنه ما هو سردٌ طويلٌ ونقلٌ لأقوال السلف والعلماء مع تقصيرٍ في بيان ما ينبني عليها. كما أن في الكتاب إبهامٌ مقصودٌ في مواضع كثيرة، وداعي ذلك مفهومٌ، لكنّ المتربّص الذي يريد الاتهام لا يفوته ملاحظة هذا، وإنما تفوت الفائدةُ على المتعلّم.

ومن الملاحظ أنه أتت طريقة العرض في الكتاب على وجهين، الفصول الأولى جرى فيها بناء الفكرة بتدرّجٍ في حين أنّ الفصول الأخيرة ظهر فيها التقطّع وعدم إعطاء الفكرة حقّها من البيان والشرح. غير إنه عاب الفصول الأولى أمرٌ وهو طول الاستشهاد بالقرآن من غير بيانٍ ما يترتّب على الآيات الواردة، فتراه يذكر آياتٍ كدليل على الفكرة، لكن وجه الدلالة والاستفادة غامضٌ غير ظاهرٍ للقارئ.

الفصول الأخيرة حوت على أكثر الأفكار خلافيةً وعلى ما يريد الوصول إليه بعد التمهيد. والعرض لا يُكمل الفكرة ولا يجيب على الاعتراضات المتوقّعة. الفقرة عن "خوارم علم الرجال" تحتاج إلى إعادة صياغة لكي لا يساء فهمها، وحبّذا لو ركّز الكتاب على منهج الأصوليين والفقهاء في معايير قبول الحديث وردّه، حيث يغني عرض معايير أهل العلم عمّا قد يتبادر إلى ذهن القارئ المتبدئ من التجاوز.

ومثال آخر على إشكالية طريقة الكتاب أنه يورد الشاهد ولا يذكر ما ينبني عليه، مثل تصنيف الدهلوي لطبقات الحديث (ص ٢٦٥-٢٦٨)، حيث لا يستثمر هذا التقسيم إلى منتهاه ولا ينسجه فيما يحاول الوصول إليه.

الفصل السادس الأخير ركّز على تعقّب الإشكالات المتعلّقة بعلم الحديث من ناحية علمي الرواية والدراية. ولكن الفصل لا يلتحم مع ما تمَّ تطويره في الفصول الثلاثة الأولى وفي التفريق بين السنة والحديث. بل يعود فتتقلّص المساهمة إلى استدراكٍ على الطريقة الشائعة في التعامل مع الحديث من غير أن يجري انزياحاً في النموذج الإرشادي أو أن يبني نموذجاً معرفياً أشار إلى سماته واكتفى بوصف عامٍ له.

ويؤكد العلواني أنه ليس في المنهج الذي يدعو إليه "أيّة دعوة لتجاوز كلّ ما بين أيدينا من الأحاديث والآثار المدوّنة في مجاميع الأحاديث كما يدعو بعضهم، فهذه دعوةٌ مرفوضةٌ من وجهة نظر القرآن (فتبيّنوا)، ومن وجهة نظر المنهج العلمي، ولكن هذه المجاميع –بناء على الاعتبارين السابقين [تنقيح السند والعرض على القرآن] – تستوي جميعها في مرتبة واحدة، أي إنها ليست في وضع تراتبي، فليس ثمة مصنَّف صحيح، وثمّة ما هو أصح منه، فكلها تجمع الصحيح وغيره" (ص ٣٧٠). ومرّة أخرى يُربك الكتابُ القارئ حين يصيغ الفكرة الصحيحة في أصلها بصياغة قاطعة أو شديدة العموم لا يمكن أن تصحّ، ولو سئل الشيخ نفسه عنها لما وافقها. فليس هناك شكّ أنه لا تستوي مجاميع الطبراني مع الموطّأ ولا ابن ماجة مع البخاري، برغم الاحتمال النظري لتسرّب الإشكال حتى للكتب العالية والموثوقة.

وأخيراً، يفتقر الكتاب لخاتمة حقيقية، أما الخاتمة التي أتت في قريب نصف صفحة فغير وافية، ولا أحسب أنها من كتابته وفيها جملة مغلوطة.

النبرة النقدية للكتاب في العديد من المواضع هي أقرب إلى نبرة المحاضرة منها إلى الأسلوب البحثي. أما الاستشهاد بإبراهيم فوزي، ص323 و 342، فلا يدع عندي أي شكّ في أن هناك فقرات ليست من عند الشيخ، فمدخل ذاك المرجع حداثي متهافت، وعند الشيخ طٰه وفرة في مراجع تراثية تعالج المسألة باتزان.

وأخيراً فإن جزءاً من الكتاب قد حصلت كتابته في آخر حياته بعد تراجع صحّته، ومن الواضح أن الكتاب خُطّ في مرحلتين على الأقلّ، ويدلّ على ذلك عدم الانسجام وغياب الربط والبناء على ما تقدّم في بعض المواضع، كما أنّ في بعض الإحالات في آخر الكتاب اضطراب. أما ورود كلمة عامية أجنبية "فبركة" في آخر الكتاب فتؤكّد لي إلى أن الشيخ –في بعض الأحيان على الأقل– كان يُملي والتلامذة يكتبون، ويغلب أنه كان لهم دور ما في الصياغة. ورغم أن عموم الأفكار هي من فكر الشيخ طٰه جابر العلواني سمعها منه جمعٌ من الأساتذة، إلا أنه لا يخامرني شكٌ في أن بعض الصياغات والعبارات هي من فعل التلامذة الذين

كانوا حوله. ولا بدّ لي هنا من أن ألوم هيئة التحرير والطباعة في المعهد، وإهمالها في الخدمة العلمية لشيخ المؤسّسة.

*****

يدعو طرح العلواني في حقيقته إلى مدخلٍ عالي التجريد، هو في روحه قريب من المنهج الأصولي. والإشكال العام في الكتاب أنّ فيه كثيرٌ من العرض والمناقشة على وجه السلب لا الإيجاب، وحين التأكيد على الإشكال يُكتفى بذلك من غير بيانٍ للمخرج، وحين يتمّ اقتراح بدائل هي على عمومٍ شديد؛ أي أنه لم يتمّ تطوير طريقةٍ للتعامل مع الحديث أو بناء نظريةٍ في ذلك. وإن الكتابة في هذا الموضوع في مناخٍ استطارت فيه الحرفية من جهة، ومن جهة أخرى جرى تسويق المعالجات العَلمانية التفكيكية الهرمنطوقية على أنها هي الفهم الصحيح العلمي للنص... الكتابة في هذا المناخ موازنةٌ دقيقةٌ لا يمكن أن تنجو من اللوم. فالتصريح يفتح باب الالتقاط العابث غير الفاهم، والإيماء لا يفي بالغرض. الشيخ الفاضل لم يكتفِ بالإيماء ودفع بأفكارٍ هي مرفوضة فيما هو مستقرّ دفعاً دون التصريح التامّ، بحيث أبقى باب تأويل عباراته مفتوحاً، وإنما العتب هو على ما بدا من صياغاتٍ غير متبلورة، والله تعالى أعلم.

كتاب "إشكالية التعامل مع السنة" للعلواني كتابٌ مليء بالتنبيهات والملاحظات والمقترحات من أجل تشكيل طريقة للتعامل مع الحديث الشريف، منها: التفريق بين مقتضيات النبوة والرسالة، والتفريق بين الاتباع والتأسي، والتأكيد على هيمنة معاني القرآن، والكلام عن خصائص الرسالة الخاتمة (كتاب محفوظ + سنة تتكامل مع القرآن + تشريع الاجتهاد)، والتفصيل في مفهوم "إن هو إلا وحي يوحى"، والتذكير بالفرق بين السماع والإجازة، ووصف السياق الاجتماعي لتدوين الأحاديث ودور التراث الشعبي وتسرّب الإسرائيليات، ووصف الحال النفسي التديّني لأجيال التلقي والرواية والفقه، والإشارة إلى مناهج المتقدّمين والمتأخرين من المحدّثين، وذكر خوارم علم الرجال وبشريّته، واختتام الكتاب بمقاييس ضبط المتون. ذكرنا ذلك للتأكيد على أن قصد الكتاب المساهمة في أمرٍ حرجٍ يجبن عنه كثيرٌ من العلماء، وإنما كانت المراجعة نقدية بالقدَر الذي تستحقه خطورةُ الموضوع وقدْرُ العالم.

وحيث أنني ممّن خالط الشيخ الفاضل طه جابر العلواني عن قُرب، لا بدّ من التنويه إلى أنّ سلوكه الشخصي في الالتزام بالسنة والمأثور لا يختلف عن حال غيره من العلماء والجادّين في الطريق. فرحم الله الشيخ العلواني، وكم يتمنّى المرء أن لو أتيح للشيخ مناخ علمي يسمح بخروج طرحٍ متكامل، فعسى أن يأتي –بعد أن أفضى إلى ربّه– مَن يبلور ما يبدو غير مكتملٍ في طرحه.

والله تعالىٰ أعلم.

مازن موفق هاشم

إستانبول

1439-11-23هـ/2018-08-05م