

دور التركيز في دراسة مقاصد السنة النبوية للدراستات الإسلامية والإنسانية

Abdul Mufid
STAI Khozinatul Ulum Blora

ملخص البحث

تناول هذا البحث بعض القراءات الحداثية للسنة النبوية تجاه تجاوزها حول فكرة إسلامية المعرفة، وذلك أن مشروع أسلمة العلم أو إسلامية المعرفة من القضايا التي لقيت تجاوبا واسعا من المثقفين المسلمين في أنحاء العالم. أما سبب اختيار هذا البحث فهو إنتشار ظاهرة الإنحراف الفكري حتى تحوّل ذلك إلى مشكلة تُمثّل خطرا داهما على المجتمع وبراعة المنهج النبوي في بناء الفكر المسلم، حيث إن المنهج النبوي يُمثّل أقوم المناهج في بناء الفكر. ويهدف هذا البحث إلى تحقيق عدة أمور، منها: التعريف بالمنهج النبوي في البناء الفكري الإسلامي. والوقوف على ما ورد في السنة المطهرة حول أسس بناء الفكر ورعايته وإبراز الدور العظيم للسنة النبوية في إقامته المجتمع على أسس من السلم العام الذي يشمل المسلمين وغيرهم ممن يعيشون في الدولة المسلمة. ويتمثل منهج البحث اتباع المنهج التأصيلي الاستقرائي التحليلي. وينتج هذا البحث بالنتائج، منها عرّف البحث بالمنهج النبوي في البناء الفكري بأنه الطرائق النبوية المتبعة في بناء فكر المسلم، وفق منهج متكامل يتسم بالشمول والتوازن، ويتوافق مع العقل والفطرة والواقع، وصولا إلى التصور الأمثل حول القضايا التي تشغل المسلم بتعقل وإنصاف ومرونة وانفتاح، ودرء المفسد عنه، وحمايته من الأهواء

المردية والضلالات المهلكة، وتحريف الغالين وانتحال المبطلين، ومعالجة مظاهر انحرافه.

الكلمات الرئيسية: السنة النبوية، إسلامية المعرفة، الحداثة، الخطاب الحداثي، القراءة المعاصرة

المقدمة

برزت في الساحة المعاصرة دعوة الى تبني اتجاه جديد في التعاطي مع العلوم في العالم الإسلامي منذ ربع قرن تقريبا عبر دراسات متعددة بالتشديد والتأكيد على كتابة العلوم من ناحية إسلامية ووفق القواعد الإسلامية للعلم وصياغة العلوم الاجتماعية وفق منظور إسلامي فضلا عن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والتوجيه الإسلامي لها وبنائها في ضوء منهج الإسلام وأسس وأسلمة المعرفة او إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم. تتحرّك عملية إسلامية المعرفة على محورين أساسيين، أحدهما تنظيري والآخر تطبيقي. ويكاد يكون المحور الأول مدخلا ضروريا للمحور الثاني، فهو يتولّى التعريف بالمصطلح ويوضح ضروراته الملحة، ويصنف الحلقات الأساسية للمعرفة، ويؤشر على موقف القرآن والأصول الإسلامية عموما من العلم الحديث، ويلقي الضوء على التراث المعرفي الإسلامي في إطاره التاريخي لتحديد معطياته الإسلامية الأصيلة، كما يسعى بالمقابل لمتابعة عوامل الانفصال المحزنة بين التصور الإسلامي والنشاط المعرفي في إطلا هذا التراث وامتدادا إلى العصر الحديث حيث لعبت قوي الغزو الإستعماري بصيغتيه القديم والجديد، دورا فاعلا في تعميق هذا الانفصال والوصول به إلى الإزدواجية التي تتحكم بمجرى النشاط المعرفي في عالم الإسلام عبر اللحظات الراهنة (Khalil, 2006, p. 5).

مشروع إسلامية المعرفة من الإتجاهات الفكرية المطروحة في الساحة الإسلامية المعاصرة ويستقطب هذا التوجه إهتمامات كبيرة بل يثير جدلاً واسعاً يتجه نحو النمو أكثر من ذي قبل بسبب تعارض الآراء واحتدام الجدل والنقاش حول جداوه وأهدافه النهائية يضاف إلى الإيجابيات والسلبيات التي يخلفها على المسيرة العلمية في الحواضر الإسلامية بل على نهضة الأمة وموقعها في جدلية الصراع الحضاري المستمر وهو كأي مشروع يتخذ طابع الشمول والتنوع الأيديولوجي والمذهبي لذا اختلفت الآراء حول إسلامية المعرفة فمنهم من يراها الخطوة الضرورية لتجاوز المأزق الحضاري الذي تعيشه الأمة.

ومنهم من يعتقد أنها لن تؤدي إلى مشروع إيجابي إذن هي تعني إستبدال العلوم الإسلامية بالعلوم الغربية أو بناء منهج علمي جديد يستمد معارفه العلمية من النص الديني بدل الإعتماد على الطبيعة والموضع نفسه من خلال التجربة أو تعني إخضاع التجربة العلمية للمقدسات الدينية والمعارف اليقينية (3) (Ghalioun, 1993, p. 3).

كما تكمن أهمية هذا البحث في عدة أمور، منها أنه بحث حديثي لموضوع متعلق بأخطر قضايا المجتمع المسلم خاصة والإنساني عامة. وإبراز ما تضمنته وتميزت به السنة النبوية في مجال بناء الفكر كحق من حقوق الإنسان.

منهج أو طريقة البحث

ويتمثل منهج البحث فيما يأتي: اتباع المنهج التأصيلي الاستقرائي التحليلي في بحث هذا الموضوع. فأما المنهج التأصيلي: فيتجلى في التعريف

بأهم المصطلحات الشرعية والمفردات اللغوية الواردة في البحث. وأما المنهج الاستقرائي: فيتمثل في الاختيار والانتقاء مما صح من الأحاديث النبوية المتعلقة بالموضوع وتصنيفها. وأما المنهج التحليلي، فيتمثل في تدبر الأحاديث النبوية واستخلاص ما اشتملت عليه من الحقائق وبيان هداياتها، إلى جانب المنهجية المتبعة في البحوث، مع مراعاة أن مساحة البحث محدودة حسب ما هو متبع في مثل هذا النوع من الأبحاث، وبالتالي سوف يختار البحث فقط نماذج من الأحاديث النبوية دون استقصاء الوارد منها في موضوعه.

عرض النتائج والمناقشة

مفهوم إسلامية المعرفة ومساراتها

إن مفهوم إسلامية المعرفة في حد ذاته كمصطلح يمكن صياغته إلى عدة معانٍ، مثل التأصيل الإسلامي للعلوم والمعارف أو توجيه العلوم وجهة إسلامية أو إسلامية المعرفة أو النظام المعرفي للإسلام أو علم العلوم والمعارف (Ghanim, 2008, p. 30). لذلك فكل هذه المصطلحات وغيرها تمثل تعبيرا عن قضية أساسية واحدة هي قضية البديل الفكري والمعرفي والثقافي ثم الحضاري الذي يمكن للإسلام أن يقدمه لعالم اليوم بما في ذلك عالم المسلمين (Iqbal, 2000, p. 5).

وقد عرّف عماد الدين خليل مفهوم أسلمة المعرفة بكونها ممارسة النشاط المعرفي كشافا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة (Alwani, 1996, p. 11). وعرّفها أبو قاسم حاج حميد بقوله: أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري

البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي (Abdul Majid, 2006, p. 11)، كما أن البعض ظن أنها محاولة من فصيل إسلامي أصولي لاستلاب المعرفة والفكر والثقافة وتحويلها إلى جزء من أدوات سلطة سياسية، تضاف إلى السلطة التي كانت تتوثب إليها بعض الحركات السياسية الإسلامية، مما جعل ذلك الفريق ينظر إليها كخطاب أيديولوجي لا كخطاب معرفي ومنهجي (Al-Luwaihiq, 2009, p. 10). ويبقى تعريف طه جابر العلواني لأسلمة المعرفة هو التعريف الأدق وذلك بقوله: أسلمة المعرفة تمثل الجانب الذي يمكن أن نطلق عليه الجانب النظري من الإسلام أو الجانب المعرفي الذي يقابل الجانب النظري في سواه.

وهذا الجانب يتناول النظر الذي هو أول واجب على الإنسان و أول مطلوب منه باتفاق المتكلمين و الفلاسفة إذ أن هذا النظر الأولي ضروري لمعرفة الإنسان لذاته و لوجوده عند الفلاسفة، و ضروري و حتم و واجب لذا المتكلمين لمعرفة الإنسان لخالقه، وحين تحصل للإنسان هذه المعرفة بذاته و بخلقه، فإن هذه المعرفة تستلزم و تستدعي المعارف الأخرى التي تشكل إجابات عن أسئلة لا بد من الإجابة عنها حول مصادر المعرفة و متعلقات المعرفة و ميادين المعرفة وأنواعها و مقاصدها وغاياتها و طرق توظيفها، وربطها بالحقائق و السنن و غير ذلك مما له علاقة قريبة أو بعيدة بها من خلال فطرة إنسانية، تشكل في الإنسان دافعا لا يقاوم لاكتشاف العلاقات بين الأشياء المحسوسة و بعضها من ناحية، وبينها و بين غيرها من ناحية أخرى (jabiri, 1986, p. 43).

لذلك فهي إذن بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقا واحدا ليس كمثله شيء و هو خالق كل شيء و هو على كل شيء وكيل، لا تدركه الأبصار هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير، لا تحيط به العقول و لا تدركه الأفهام حق الإدراك استخلف الإنسان و علمه ما لم يكن يعلم و جعل الوحي مصدرا إنشائيا أساسا لمعرفته و الوجود مصدرا موازيا، بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد و الإستخلاف و الأمانة و العمران والشهود الحضاري (Ramadan, 2008, p. 12). و لتحقيق هذا المبتغى فنحن مأمورون بقراءتين يجب علينا أن نجمع بينهما لكتابين أنزل الله أحدهما، و خلق الثاني.

الكتاب الأول هو القرآن الكريم المكنون المجيد الذي فيه تفصيل كل شيء، و الكتاب الثاني هو الكون والخلق الذي ما فرط الله فيه من شيء و قراءة أي منهما بعيدا عن الآخر لا تغني عن الإنسان شيئا و لا تكفيه لتحقيق و إيجاد المعرفة الحضارية الشاملة. يقول الله عز وجل في محكم تنزيله) اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يكن يعلم. فهذه الآية الكريمة تنص على مسألتين أساسيتين، المسألة الأولى هي القراءة، والمسألة الثانية التدبر والتفكر في قضية خلق الإنسان و الكون و هذان شرطان أساسيان لتحقيق إسلامية المعرفة.

نشأة مشروع أسلمة المعرفة

يرجع أغلب الدارسين فكرة أسلمة المعرفي إلى كتابات سيد نقيب العتاس في كتاب نشره عام ١٩٦٩. وكانت فكرته تهدف إلى تحرير الناس من عالم التقاليد والخرافة والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة، غير أن بدايات البناء التنظيري لهذه الفكرة كانت مع جمعية العلماء الإجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصا عند إسماعيل الفاروقي وجعفر شيخ إدريس، بالإضافة إلى سيد حسين نصر والعتاس (Malkawi, 2015, p. 83). فقد كان الإهتمام بأمر الأمة الإسلامية وقضاياها ومحاولة تشخيص أزمتها وراء قيام عدد من أبنائها المخلصين الذين وضعوا هذه القضية على قائمة أولوياتهم وقد توصل هؤلاء العاملون إلى قناعة بأن الأزمة الكبرى لتأخر المسلمين تكمن في حالة الأمة الإسلامية الفكرية، تلك الحالة التي أصابها الجمود والتوقف بحيث جعلت الأمة عاجزة عن الخروج من أزمتها وللحاق بركب الحضارة (Sarmini, 2020, pp. 143–168). وأخذوا يلتمسون ما يجب فعله للإسهام في إنقاذ الأمة وإيقاظها من عثرتها (Guénon, 2016, p. 32).

فكان الألم يعتصر قلوب هؤلاء الشباب وأفندتهم، مثل كثير من أبناء الأمة المخلصين ويزيد في إصرارهم ما كانوا يقرؤونه من كتابات ومقالات ومؤلفات وتحليلات توضح مدى ما وصلت بعد أن كانت خير أمة أخرجت للناس (al-Faruqi, 1992, p. 14) مما دفع هؤلاء الثلة من الشباب بطرح العديد من الأراء ويفكرون ويتساءلون من نحن وماذا نريد وماذا يجب علينا أن نفعل.

وفي ظل هذا الحماس المتزايد بدئوا يعقدون ندوات مصغرة يتداولون فيها همومهم وأراءهم وتصوراتهم عن مشاكل هذه الأمة وأبرز قضاياهم

واهم أسباب تدهورها وانحطاطها وهبوطها عن درجة الوسطية ومرتبة الخيرية (14, *al-Faruqi, 1992, p.*). وبدأت هذه الثلة من الشباب المخلص والغيور على دينه بالإتصال بالعديد من العلماء ورجال الدعوة والفكر والإصلاح المعاصرين ليتبادلوا معهم الرأي وليشركوهم فيما توصلوا إليه من تصورات ووجهة نظر وليستفيدوا من تجارب قادة الأمة وخبراتهم وصولاً إلى زيادة اليقين بسلامة التشخيص وصحته، فانعقدت لذلك الغرض العديد من الاجتماعات والندوات واللقاءات بين هؤلاء الرجال وعشرات من العلماء ورجال الفكر (25, *Fakhry, 2013, p.*).

وكانت أول ندوة موسعة في أوروبا سنة ١٩٧٦ م جمع فيها مجموعة من أهم قيادات العمل الإسلامي في الشرق والغرب، وقد حضر تلك الندوة إلى جانب هؤلاء الشباب الذين كانوا في قيادة العمل الإسلامي في أوروبا وأمريكا ثلاثون عالماً من مختلف التخصصات ومن كبار العاملين في العمل الإسلامي، وطرحت في ساحت هذا اللقاء مختلف الآراء والتصورات، واستعرضت حصيلة مختلف التجارب والخبرات واستغرقت هذه الندوة أسبوعاً كاملاً، وأكد المؤتمر في نهاية ندوتهم تلك بأن أزمة الأمة الكبرى في الوقت الحاضر إنما هي أزمة فكرية وأن العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المنطلق، وأنه لا بد أن تعطى قضية الفكر و منهجه الأولوية للزمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح، وأنه لا بد من تأسيس هيئة علمية متخصصة في قضية الفكر، وبالفعل تم إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (12, *al-Faruqi, 1992, p.*) الذي تبنا أسلمة المعرفة، وبدأ المعهد منذ ذلك الوقت أعماله في قضية الفكر الإسلامي بعقد عدة مؤتمرات تبين أهداف هذا المشروع، مشروع أسلمة المعرفة.

حقيقة إسلامية المعرفة وأهميتها

الضوابط التي يجب مراعاتها في الأسلمة

تبدى من تعريف عرفان للأسلمة أنها تنقيد بأمرين اثنين مرتبطين غير منفصلين، أولاهما: هضم منجزات الفكر الغربي الحضاري المادي والثقافي المعنوي، وثانيهما: وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية، مادية إلحادية، لا دينية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي (Alwani, 2001, p. 9).

ومن هذه الخطة التمهيدية للأسلمة وكيفية اتخاذها أداة ناجعة للتوفيق بين الفكرين الغربي والإسلامي، حدد عرفان جملة من الضوابط التي يتوجب على المنادين بالأسلمة الإلتزام بها، وهي على النحو التالي:

أولاً: الحذر من الإنصهار الثقافي في الغرب، بالشغف، والإستسلام لمفاهيمه الفلسفية الكلية، هذا الإنصهار الذي رامه ودعا إليه مفكرو الثقافة القومية العلمانية، مستهدفين من ورائه إقصاء الإسلام وتنحيته عن الحياة العامة للمسلمين، وصياغة هذه الحياة وفق مسلمة الفكر الغربي ومنطلقاته الفلسفية.

ثانياً: رد كل تفسير للحياة والوجود والإنسان يقوم على مبدأ الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتصادمة، مع وجوب إخضاع كل ما نقدمه من تفسير لمبدأ الوسطية، وقانون الواحدية ثنائية القطب.

ثالثاً: رفض كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ، فتقيم بذلك برزخاً وحجراً محجوراً بين الدين والدنيا وبين العلم

وبين أصول الدين، فهما في شرع الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الإنفصام، والتنكر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه.

رابعاً: رد كل المقولات التي ولدت في رحم المذهب المادي، وما يلزم عنه، ويلحق به من تصورات ومفاهيم باعتبارها جميعاً تصورات ومفاهيم عامة تصطدم بالإسلام ومسلماته الإيمانية وقواعده الأخلاقية

خامساً: أسلمة المعرفة تقتضي أيضاً تثبيت القول بقيم أخلاقية دينية مطلقة، إلهية المصدر والمرجعية، وهذا مما يلزمنا رفض القول بأخلاق الوضعية العلمانية التي فصلت الأخلاق عن العقيدة .

سادساً: رفض القول بأن الإنسان حيوان اجتماعي طبيعي، لأن الذي يقرره الإسلام هو أن الإنسان :نوع مستقل، قائم بذاته، خلق بفعل إلهي لا يحده زمان، وحمل مسؤولية الأمانة والاستخلاف في الأرض، وأنه ليس كائننا له بعد واحد، بل هو - كما ورد في كتاب الله العزيز - كائن ثلاثي النشأة والتكوين، ثلاثي الحاجة والمطالب. ففي الإنسان جانب مادي محض، وجانب عقلي، وثالث روحاني، ومن ثم فإن التطور - من وجهة النظر الإسلامية - لا ينبغي أن يفهم ويفسر ارتدادياً منكوصاً على عقبيه، كما تقول المذاهب المادية والوضعية، لأن التطور من وجهة نظر قرآنية يعني الإمكانيات المكنونة التي أودعها الله تعالى في النفس الإنسانية، وهي التي تمكنه من الارتقاء من مستوى النشأة الحيوانية التي حاجتها للهاث وراء المطالب الحسية والشهوات الحيوانية والزوات الهيمية إلى مستوى التعقل والتدبر والتفكر في خلق السموات والأرض حتى يتبين الحق وتتجلى عظمة

الخالق في مخلوقاته، ثم مغالبة شهواته ومجاوزة حيوانيته بالعروج إلى عالم الكمال، والملائكة، والإنسانية السامية.

منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة

إن القول بأن الحداثة قطيعة تامة، وانتقال من العصور التقليدية الكلاسيكية إلى العصور الحديثة، يعنى إلغاء القيم السائدة في تلك العصور، وإحلال قيم الحداثة محلها كلياً، وإن القول بأنها عملية انتقاء يوضح أصول الحداثة في النظام التقليدي نفسه، ويترك المجال للقول بأن قيم العصور التقليدية ظلّت جاثمة في خلفية العقل الغربي التي تظهّرت في أحداث وشخصيات نادرة، و أجد نفسي قريباً من القول بالانتقاء، وهو الرأي الذي دعا إليه رينيه غينون مؤسس الفلسفة التقليدية التكاملية؛ إذ سلّط الضوء على ما جرى في عصور الانتقاء هذه، وأوضح أصولها التقليدية – والتقليد هنا معطى قديم غير أرضي في رأيه -، وراقب مجريات الأمور ووقائعها، وتوقف عند نهاياتها المتوقعة (Guénon, 2016, p. 54)

أحال غينون أصول الحداثة إلى الفلسفة اليونانية، باعتبارها أحد مكونات الثقافة الغربية بلاشتراك مع المسيحية، والفلسفة اليونانية عنده تحمل -منذ نشأها- بذور اتجاهين معرفيين في التعامل مع الإله والكون والإنسان؛ الإتجاه الأول المتصالح مع هذه المفاهيم الذي يقبل بثنائية الروح والجسد، والمثال والمادة، والأخلاق والمصالح، ويقر بوجود الخالق، و أن الوحي أحد مصادر المعرفة، ويمكن تسميته بمصطلح الفلسفة الروحية. و الإتجاه الثاني الذي يرى القطيعة والصراع مع الخالق والطبيعة والبعد الروحي للإنسان، فيرفض الألوهية والوحي، ويحل محلها العقلانية

والدهرانية، ومصطلح الفلسفة المادية هو الأقرب إلى مضامين هذا الإتجاه (Guénon, 2016, p. 56).

أما الملاحظة التي نبّه إليها غينون فتتمثل في أن رواد الحداثة ومؤسسيها بدؤوا يبحثون في الفلسفة اليونانية عن الإتجاه المادي فحسب، فتبنّوا أفكاره وخصائصه، وأعلوا من شأن رجالته من الفلاسفة، حتى كادت أسماء كثير من الفلاسفة الروحيين في اليونان تنسى وتمحى من الوعي الثقافي الغربي (Al-Jabiri, 2010, pp. 27–28). ثم بدأ تقليد أظافر الكنيسة ورجال الدين، وصولاً إلى تنحيته عن الشأن العام، بحيث تحوّلت عملية الإنتقاء تلك إلى قطيعة صريحة، لا مع تراث العصور التقليدية كله، وإنما قطيعة مختصة بالإتجاه الروحي فيها. ولا تجد الحداثة غضاضة في قبول الدين في المجال الخاص، إلا أنه قبول براغماتي متصل بالمنفعة التي تتحقق من هذه الأديان؛ لأنها لا تنكر أثر الأديان في ضبط السلوك الفردي واستقرار المجتمعات، وعليه تكون خصائص الحداثة مقارنة بالدين في سياق نظرية المعرفة على النحو الآتي:

- مصادر المعرفة هي الكون والوحي معا في التصور الإسلامي، وهي الكون والعقل بحسب التصور الحداثي؛ فالعقل مصدر من مصادر المعرفة عند الحداثيين، وأداة من أدواتها عند أصحاب التصور الإسلامي.

- يمكن للعقل أن يستقل بنفسه عن موجّه خارجي في التصور الحداثي، ولكنه يحتاج إلى ذلك الموجّه، وهو الوحي والغيب في التصور الإسلامي.

- القيم ثابتة وليست نسبية، و الرؤية الكلية ذات بعدين؛ مادي، وروحي، كما في التصور الإسلامي، أما في التصور الحداثي فالقيم نسبية، والرؤية الكلية ذات بعد مادي. فحسب.
 - قبول الأصول الإسلامية على أنها مناهج صحيحة، وقرارات ممكنة في أثناء التعامل مع مصادر المعرفة، أو القطيعة معها، أو مع ما ينافي خصائص التصور الحداثي منها (Sa'd, 1993, pp. 28–36).
- وتنعكس هذه الخصائص على فلسفات ومناهج معرفية أصّلها الحداثة، وهي تقوم على السلب ونفي المناهج الكلاسيكية التقليدية، وعلى رأسها العقلانية التي تنفي التفسير الغيبي، والمنهج التجريبي والنقدي الذي ينفي مصدرية الوحي، ويلزم عن ذلك القول بالتاريخانية والتأويلية في مقاربتها للنص الديني بوصفه غيبيا ومصدره الوحي.

أولاً: إمكانية اللقاء بين أطروحات التصور الحداثي والتصور الإسلامي

للكلام عن مبدأ الوصل أو الفصل بين الأطروحة الحداثية والأطروحة المبنية على التصور الإسلامي، لابد من توضيح أن الذي سيناقش هنا هو ثلاث قضايا متتالية: المبدأ نفسه، ثم الإمكان، ثم الثمرة والنتائج التطبيقية. والكلام في المبدأ يستدعي تحليل المنظومة الحداثية من جهة إبستمولوجية معرفية، ثم توزيعها في مستويات مناسبة. أما الكلام في الإمكان فركّزت الدراسة فيه على تحليل منهجين فقط من مناهج الحداثة، هما التاريخانية والتأويلية، لأن الدراسة لا تتسع لعرض جميع تلك المناهج، ولأن الدراسة توقفت عند زاويتين معرفيتين في تلك المناهج؛ أولاهما:

إمكانية التوفيق بينها وبين المناهج المبنية على التصور الإسلامي. وثانيتها: حضور تلك المناهج الحداثية في المناهج المبنية على التصور الإسلامي، ثم توقفت الدراسة عند تحليل جوانب الوعي المنهجي والخلل المنهجي فيها (Alwani, 2001, p. 33).

الحداثة وتحليل أطروحاتها المعرفية

تقترح الدراسة في سياق تحليل الأطروحة الحداثية من المنظور المعرفي النموذج الآتي الذي يردّها إلى ثلاثة مستويات، هي: الرؤية الكلية، والمناهج، والأدوات.

الحداثة بوصفها رؤية كلية: هي فلسفة قائمة برأسها، و لها مصادرها وقيمها وخصائصها الذاتية. وهذه الفلسفة قائمة على رؤية مادية تنفي الغيب، وترفض الميتافيزيقيا، ومصادرها: العالم والعقل فقط، فترفض الوحي مصدرا، فغدا العقل بمنزلة الإله (Al-Sharafi, 1998, p. 39). ولها قيم تعبر عن هذه الرؤية، منها العقلانية، والأنسنة والفردانية.

الحداثة بوصفها مناهج معرفية: الرؤية الكلية المذكورة لها مناهج معرفية تعبر عن اقتصارها على الجانب المادي فحسب، وتؤول بمجملها إلى المنهج التجريبي الكمي الذي أثبت فعاليته في فهم العالم، وفي حقل الدراسات الكلية، ثم استجلب إلى حقل الدراسات الإنسانية والغيبيات. ومن أهم هذه المناهج المستحدثة: التاريخانية، والتأويلية، والنقدية، ثم التفكيكية، والنسبية المطلقة (Al-Sharafi, 1994, pp. 43–44).

الحدث بوصفها أدوات منهجية: المناهج المذكورة أفرزت أدوات معرفية خاصة تتناسب مع طبيعة تلك المناهج ومع فلسفة الحدث الكلية، ومن أهمها الحضر التاريخي والبحث في النشأة والأصول، والنقد العلمي، والشك المنهجي، وكذلك المنطق الأرسطي والأفلاطوني، والمنطق الأنثروبولوجي الحديث، وأيضاً أدوات البحث الاجتماعي والتاريخي والإقتصادي والنفسي. وعقب ذلك تأتي مخرجات الحدث ونتائجها على المستوى المعرفي (Sarmini, 2020, pp. 515–521). ويتأمل المستويات المذكورة، فإن العلاقة بين الرؤية الكلاسيكية والرؤية الدينية الكلاسيكية هي علاقة التناقض الذي لا يجتمع فيه الطرفان (Al-Sharafi, 2009, pp. 12–19) والعلاقة بين أدوات المنهج الكلاسيكي والحدث هي التعاضد والتعاون؛ فالأسئلة التي طرحها الحدث عن الإسلام وتشريعاته ونصوصه وتوثيقها ونشأتها كانت أسئلة مشروعة ومعقدة، استدعت الإجابة عنها الإستعانة بأدوات المناهج الحداثية للوصول إلى أجوبتها، فضلاً عن أن جزاً ليس بالقليل من الأدوات هو من المشترك بين الإتجاهين الكلاسيكي والحداثي، بمعنى أنها لم تكن بالضرورة أدوات حداثية، أو معطى من معطيات الحدث (Abdurrahman, 2006, pp. 171–172). أما بالنسبة إلى النتائج فلا غرابة في أن تجتمع بعض مخرجات التصور الحداثي مع مخرجات التصور الإسلامي.

ويبقى الإشكال في المناهج، فهل يمكن أن يجتمع المنهجان أم أن العلاقة بينهما التعارض؟ وهل القول بأحد المنهجين هو نفي للمنهج الآخر كما في القيم والرؤية الكلية أم أن الأمر خاضع للتوفيق والتوافق كما في الأدوات؟

على سبيل المثال، يتهم طه عبد الرحمن الدراسات الحداثية للتراث بأنها تستخدم من المنهجيات ما لا يتلاءم مع طبيعة الموضوع؛ أي التراث. ولهذا وجب تجديد المنهج في تقويم التراث (Hamzah, 2005, p. 19) في حين تتجه المقاربات التوفيقية التي قدمتها المدرسة العقلية الإصلاحية مطلع القرن العشرين ومن هنا نحوهم لاحقا إلى إعادة قراءة الدين حداثيا، بمعنى أنهم أخضعوا النص الديني والمعارف الغيبية إلى المنهج العقلاني في نقده وتقويمه، فكانت مخرجات هذه المناهج التوفيقية مثار إشكال دائما.

وفي ما يتصل بالسنة النبوية فإن المقاربات التوفيقية سلكت أكثر من اتجاه، ومن ذلك الاتجاه المقصدي الذي يفهم السنة في ضوء المقاصد لتطويعها إلى قيم الحداثة، والاتجاه القيم الذي يسعى لقراءة السنة بقيم الحداثة، والاتجاه اللغوي التأويلي الذي يبحث في تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها الذي يتنافى مع الحداثة (Sarmini, 2020, pp. 143–168).

وعلى مستوى المناهج، ظهرت القراءة النقدية والتفكيكية والتأويلية، فرفضت حجية السنة وسلطتها، أو بحثت في تأويلها وصرف دلالات ألفاظها عن معانيها المجمع عليها. وعلى مستوى الأدوات، ظهرت الدراسات التاريخية الحفرية التي تبحث في النشأة والأصول، والدراسات النقدية التي تروم إعادة النظر في كل ما قدّمه المنهج التقليدي الكلاسيكي من معارف، وقد فتحت جهود المستشرقين باب هذه الدراسات بدافع من المناهج والأدوات الحداثية، ثم انتقلت إلى الجامعات في البلاد الإسلامية لاحقا.

أما الرافضون لمبدأ التواصل المنهجي بين الاتجاهين فكان لهم موقف ناقد من مخرجات المدرسة العقلية بأنواعها، ويتفاوت الاتجاه الرافض في

شدة رفضه ولينه ومرجعيته، فمنهم أنصار المذهب السلفي، وبعضهم أنصار التراث والمذهبية، وآخرون دعاة الفصل التام بين الإسلام والحادثة.

ثانياً: بناء الفكر المسلم على التوازن الوسطي

تعرف الوسطية بأنها سلوك محمود يعصم صاحبه من الإنزلاق إلى طرفين متقابلين، أو متفاوتين، تتجاذبهما رذيلتا الإفراط والتفريط، سواء في ميدان ديني أو دنيوي، أو هي إتخاذ موقف معتدل بين طرفين وعدم الميل إلى طرف دون آخر. موقف معتدل بين طرفين، وعدم الميل إلى طرف دون آخر.

والوسطية سمة ثابتة بارزة في كل باب من أبواب الإسلام: في الاعتقاد والتشريع والتكليف والعبادة والشهادة والحكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله والأخلاق والمعاملة وكسب المال وإنفاقه ومطالب النفس وشهواتها. ولا تخرج معاني الوسطية عن العدل والفضل والخيرية والنصف والبينية والتوسط بين طرفين. فقد استقر عند العرب أنهم إذا أطلقوا كلمة الوسط أرادوا معاني الخير والعدل والنصفة والجودة والرفعة والمكانة العالية. ولا يصح إطلاق مصطلح (الوسطية) على أمر إلا إذا توفرت فيه صفتان: ١ -الخيرية، أو ما يدل عليها. ٢ -البينية، سواء أكانت حسية أو معنوية. كما يقصد بالتوازن في الشريعة الإسلامية: النظر في كل الجوانب، وعدم طغيان جانب على آخر وذلك باجتناّب الغلو والجفاء (Hakim, 1997, p. 48).

هذه الوسطية لها معالم وأصول تقوم عليها في الكتاب والسنة، فالآية التي نتيه فخراً بأنها نزلت في في أمة الإسلام ونبى الإسلام صلى الله عليه وسلم، هي الآية التي ذكر الله فيها هذه الصفة العظيمة: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۖ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ (البقرة: ١٤٣).

السنة النبوية تجاه إسلامية المعرفة

أثار أصحاب اتجاه إسلامية المعرفة عدة مسائل تخص السنة النبوية تمحورت حول نقاط عامة وأخرى خاصة ، مثل : مفهوم السنة - حجية السنة - المراد من حجية السنة - مدى تأثير الزمان والمكان في الحديث أو السنة المطهرة، إستقلال السنة وكانت طبيعة تناولهم لهذه الأمور ونظائرها بشكل مبعثر وعشوائي غير شامل وغير منتظم وسنبين جلية هذا الأمر في استعراضنا لها ومن ذلك:

أولاً: السنة حجة بالنحو العام فقط

ففي الإطار العام تعد السنة حجة عند أصحاب هذا الإتجاه وليس بالنحو الخاص وجاء تأكيدهم على ذلك عموماً، ومن أولئك ما جاء في تأكيد طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب عبد الغني عبد الخالق (حجية السنة) إذ يقول (ثم أثبت بالدلالة القاطعة - التي لا يسع عاقلاً إلا بالتسليم التام بها - أن السنة النبوية المطهرة كلها حجة شرعية وأن حجيتها بديهة دينية يكفر جاحدها (Imarah, 1991, p. 15).

وكذلك يعتقد أبو القاسم حاج حمد على مرجعية السنة بالإطار العام فيقول: وليس في قولنا ما يبطل السنة بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الإلتزام بمرجعية السنة الصحيحة التزاماً لا لبس فيه ولا

غموض. وفي موضع آخر يتحدث عن قضية الحجية فيقول: قد تم حسمها فما يسع مسلما يؤمن بالله ورسوله أن ينكر حجية السنة.

ويأتي عبد الحميد أبو سليمان على ذكر هذه القضية قائلاً: إن مسألة السنة حسمت إبان العصور الإسلامية الأولى وذلك حصيلة الجهود والمناقشات التي قام بها الإمام الشافعي وأضع أصول الفقه في كتابه الرسالة في تبيان السنة هذا إلى جانب الجهود الجبارة والدور الذي اضطلع به العلماء المسلمون في تمحيص وتدقيق السنة، والملاحظ أطباق هؤلاء على هذا الأمر ولا جديد يذكر نحوه وسيأتي الكلام عن هذا الموضوع.

ثانياً: مفهوم السنة في مدرسة إسلامية المعرفة

يدعي أصحاب هذه المدرسة أن السنة أداء نبوي معصوم في إطار بيئة وواقع وثقافة سائدة ومحددة و في ذلك يقول عبد الحميد أبو سليمان إن السنة النبوية تمثل بالدرجة الأولى أداء نبوي معصوماً في إدارة المجتمع وتأسيس مؤسساته ووضع سياسات لهذا المجتمع وبناء مؤسساته العامة، ثم يبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدير مجتمعا بعينه له أبعاده الزمكانية منطلقاً من واقع باتجاه الغايات والأهداف ومقاصد الإسلام ورسالته، ويؤكد العلواني على أن مفهوم السنة هو تطبيق لقيم القرآن وتنزيل لها في واقع نسبي محدد، ومعلوم أن هذين التعريفين قد أعطيا للسنة بُعداً غير معروف سابقاً باعتبارها أمر مرتبط بزمان معين ومكان خاص وواقع محدد وبذلك أعطوا للسنة مفهوماً واضحاً في مدى حجيتها وسنأتي على مناقشة هذه القضية (Zaki, 1987, p. 27).

ثالثاً: المراد من حجية السنة عندهم

ذلك أن مفهوم السنة لديهم قد أثمر مفهوما جديدا لحجية هذه السنة النبوية، والذي يكمن في الإطار المنهجي المتمثل في استخراج القيم العامة لها وليس في تتبع الجزئيات وفي ذلك يقول عبد الحميد أبو سليمان: إن المشكلة الحقيقية التي تحيط بالسنة إلى جانب معرض الحديث عن الأصول و الفكر السياسي التقليدي بأشمله هي الخفاق في تفهم أثر عاملي الزمان والمكان عليهم والذي يتوجب تواجدهما بطريقة أو بأخرى عند التطرق إلى التعليمات المتعلقة بسلوك معين أو انتهاج نظام ما بيد أن السنة وتوجهاتها واحتفاظها بأهدافها النبيلة يجب ألا تتعدى تلك المحددات الزمانية والمكانية.

وهذا الوضع لا يمكن تواجده وتفسيره إلا في ظل محيط بالغ المحافظة، وقاصر الرؤية، وعديم الإلمام بالوقائع والحقائق والعبرة من هذه الأمثلة تتمثل في أن القياس يجب ان يكون كليا وشاملا في مجالات التفاعل والتداخل الإجتماعي ما أمكن إلى سبيلا، كما أن مضي ربح من الزمان والتغير الجذري في المكان قد لا يفسح مجالا كافيا للقياس في اتباع طريقة الجزئيات وحكم المثل بالمثل.

ويقول العلواني: لقد كان واضحا لدى الأصوليين كما كان واضحا لدى الصدر الأول ملاحظة، كما كان واضحا الأبعاد الزمانية والمكانية وخصوصيات المراحل وأوضاعها في قضية الفعل النبوي والتقرير وبشرية التجربة النبوية الفعلية ونسبيتها. ووضعوا لذلك بعض الضوابط فهل يمكن للمتخصصين تحديد ضوابط تلاحظ فيها تلك الأمور في بعض أنواع القول النبوي وكيف، مع ما يكتنف هذا الكلام من الغموض والخلط المتمثل في صعوبة تعيين الأفعال والتقريرات النبوية التي لاحظ فيها الأصوليون الأبعاد

الزمكانية التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى التجربة البشرية ليتم تعيين نسبيتها من عدمها إلا أنه وضع مفهوم الحجية في موطن آخر فقال: فلا بد إذن من الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا الواردة في السنة وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج بدلا من دائرة الجزئيات المتصارعة، التي كثيرا ما يحولها المختلفون إلى أقوال جزئية تدل على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة. والملاحظ أن الحجة عنده تكمن في منهجية السنة لا جزئياتها المرتبطة بواقع مغاير لواقعنا في تركيبته وعقليته، وهذه المنهجية تدعو إلى استنباط منهج التأسيس والإتباع من خلالها دون النزوع إلى تقليد النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول: كما أن السنة تكشف عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعامل معه ويتحرك فيه وهو واقع مغاير للواقع الذي نعيشه في تركيبته وعقليته فيدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المعصوم صلى الله عليه وسلم لا من خلال النزوع التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسيسي والإتباع غير منهج التقليد (Alwani, 1996, p. 37).

رابعا: تأثير الزمان والمكان في النص الحديثي

مما تقدم تبين لنا أن آراء أصحاب هذه النزعة حول مفهوم السنة وحجيتها أنهم متفقون على أن السنة تجربة نبوية مثلت أداء نبويا منطلقا من واقع معين وبيئة محلية. إذ إن هذا الأداء مثل نموذجا قرآنيا ضمن أبعاد زمانية ومكانية محددة. فقد رأى أرباب هذا التوجه لعدم معقولية اعتبار أغلب نصوص السنة كذلك بيد أن ما ترتب على خصوصية النظرة للسنة النبوية كان متفاوتا من واحد لآخر. فأبو القاسم حاج حمد يرى أن النص

المطلق المتعاطي مع الزمان والمكان هو القرآن فقط، أما نصوص السنة فهي تجربة نبوية ضمن مجتمع له خصائصه المحلية وبالتالي فهي لا تمثل القواعد الكلية والأحكام الجامعة منفردة كانت أم مجتمعة.

أما عبد الحميد أبو سليمان فيرى أن السنة تعكس وجهة النظر الإسلامية في العصور الأولى. فمن غير المعقول إعتبارها تمثل قواعد عامة بيد أنها تعتبر كذلك مجتمعة بمعنى أن عموم السنة يمكن تمثل القواعد العامة باعتبار عاملي الزمان والمكان كما ذكر ذلك في نص سابق. أما طه العلواني فإن موقفه هو ذات الموقف لعبد الحميد أبو سليمان إذ يقول: لقد كان عليه الصلاة والسلام في سنته يمثل تجسيدا لمنهجية الربط بين القرآن والواقع، ولذلك فإن من الصعب فهم كثير من القضايا التي وردت في السنة في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه، كما أن من الصعب تطبيق السنة وتحقيق الإتياع والتأسي والإقتداء به صلى الله عليه وسلم في إطار تتبّع الجزيئات وحدها دون استنباط منهج التأسي باعتباره ناظما موضوعيا للسنن بضم جزيئاتها في إطار منهجي (Imarah, 2006, p. 73).

الاستنتاج

بعد هذه الجولة المكثفة في غضون البحث وثناياه يمكن تلخيص مجمل ما جاء فيه. فقد شهدت الساحة المعاصرة مؤخرا تبني دعوة جديدة في التعامل مع العلوم في العالم العربي الإسلامي في دراسات تؤكد على كتابة العلوم من جانب إسلامي ووفق أساسيات العلم الإسلامي وصناعة العلوم

الاجتماعية وفق منهج إسلامي والتأصيل لهذه العلوم في ضوء منهج الإسلام وأسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم. وقد اتسعت مؤخرًا هذه المدرسة فشملت العلوم الطبيعية والتطبيقية وكذا العلوم الإنسانية وصياغتها صياغة إسلامية وانضم لهذه المدرسة باحثون ومفكرون واتسعت مداركها لتشمل الفكر الإسلامي بالطابع العام. أما في مجال الحديث النبوي الشريف فإن إسلامية المعرفة قد أبدت نظرًا فيه وقد تمثل ذلك في مسائل منها مفهوم السنة - حجية السنة - مفهوم حجية السنة - تأثير الزمان والمكان في السنة وما إلى ذلك مما جاء في ثنايا البحث.

المراجع:

- Abdul Majid, N. (2006). *Al-Qira'ah al-Jadidah li al-Nash al-Dini*. Markaz ar-Rayah li al-Tanmiyah al-Fikriyah.
- Abdurrahman, T. (2006). *Rawḥ al-Ḥadāthab*. Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- al-Faruqī, I. (1992). *Islamiyah al-Ma'rifah: Al-Mabadi' al-'Ammah—Khittab al-'Amal—Al-Injazat*. International Institute of Islamic Thought.
- Al-Jabiri, M. A. (2010). *Takwin al-'Aql al-'Arabī*. Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Luwaihiq, A. (2009). *Bina' al-Mafahim wa Dirasatuba fi Dawi al-Manhaj al-Ilmiy*. King Saud University.
- Al-Sharafī, A. M. (1994). *Labināt: Ma'ālim al-Ḥadāthab*. Dār al-Janūb li al-Nashr.
- Al-Sharafī, A. M. (1998). *Al-Islām wa al-Ḥadāthab*. Dār al-Janūb.
- Al-Sharafī, A. M. (2009). *Tahdūth al-Fikr al-Islāmī*. Dār al-Madār al-Islāmī.
- Alwani, T. J. (1996). *Islamiyah al-Ma'rifah bain al-Yaum wa al-Ams*. al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami.
- Alwani, T. J. (2001). *Muqaddimah fi Islamiyah al-Ma'rifah*. Dar al-Hadi.
- Fakhry, A. (2013). *Al-Ḥadāthab wa Mawqifuhā min al-Sunnah*. Dār al-Salām.

- Ghalioun, B. (1993). *Al-Islam wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah*. Dar el-Shouruk.
- Ghanim, I. B. (2008). *Bina' al-Mafahim Dirasah Ma'rafiyyah wa Namadzij Tatbiqiyah*. Dar el-Salam.
- Guénon, R. (2016). *Aẓmat al-'Ālam al-Ḥadīth*. Al-Markaz al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Istirātījiyyah.
- Hakim, A. (1997). Al-Wasatiyah min Abraz Khasa'is Hadzihi al-Ummah. *Al-Bayan*, 12(11), 48.
- Hamzah, M. (2005). *Al-Hadith al-Nabawi wa Makānatabu fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Imarah, M. (1991). *Ma'alim al-Manaj al-Islamiy*. al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami.
- Imarah, M. (2006). *Islamiyah al-Ma'rifah Madḡa Ta'ni?* Syirkah Nahdah.
- Iqbal, M. (2000). *Tajdid al-Fikr ad-Dīniy fī al-Islam*. Dar el-Hidayah.
- Jabiri, M. A. (1986). *Bunyah al-'Aql al-'Arabi Dirasah Tablīliyyah Naqdiyyah li Naẓhm al-Qiyam fī al-Saqafah al-'Arabiyyah*. Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Khalil, I. (2006). *Madkhal ila Islamiyah al-Ma'rifah*. Dar Ibn Kasir.
- Malkawi, F. H. (2015). *Al-Binā' al-Fikrī: Maḡhūmahu wa Mustawīyyātabu wa Kharā'itahū*. International Institute of Islamic Thought.
- Ramadan, M. R. A. (2008). *Al-Ittijāhāt al-'Aqliyyah al-Mu'āṣirah fī Dirāsāt Mushkil al-Ḥadīth al-Nabawī*. Dār Risālat al-Bayān.
- Sa'd, H. (1993). *Baina al-Ashlah wa al-Taghrib fī al-Ittijahat al-'Ilmaniyyah inda Ba'dh al-Mufakkirin al-'Arab al-Muslimin fī Misbr*. al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li ad-Dirasat.
- Sarmini, M. A. (2020). Al-Ḥadāthah wa al-Ittijāhāt al-Muta'athira Bi-hā fī al-Ta'āmul ma' al-Sunnah al-Nabawiyyah. *Kilit Babir Journal*, 2(17), 143–168.
- Zaki, M. (1987). *Tahdis at-Saqafah al-Arabiyyah*. Dar el-Shouruk.