

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم: الكتاب والسنة

كلية أصول الدين

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

القراءات الحداثيّة لنص الحديث النبوي - تحليل ونقد -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص: السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة

إشرا ف الأستاذ الدكتور:

حسان موهوبي

إعداد الطالب:

سليم نصري

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د / حميد قوفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	ئيساً
أ.د / حسان موهوبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رّاً
أ.د / بوبكر كافي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	نضواً
أ.د / مصطفى حميداتو	أستاذ التعليم العالي	جامعة الولد ي	نضواً
أ.د / العمري مرزوق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	نضواً
أ.د / عمار جيدل	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر (1)	نضواً

السنة الجامعية: 1437-1438هـ/2016-2017م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأميرة

شكر وتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره أن أتم علي نعمته وفضله بالتوفيق لإنجاز هذا البحث المتواضع.

وأقدم بشكري وتقديري وعظيم عرفاني لفضيلة أستاذي : الأستاذ الدكتور المشرف حسان موهوبي الذي شرفني بموافقته على الإشراف على هذه الرسالة رغم كثرة شواغله ومسؤولياته، الذي قدم لي نصائح مفيدة وتوجيهات سديدة خاصة المنهجية منها والعلمية، فأسأل الله العلي القدير أن يبارك له في عمره وماله وولده، وعلمه وعمله كما أسأله تعالى أن يرزقه الصحة والعافية في بدنه وسمعه وبصره، وأن يجعله ذخراً للإسلام والمسلمين.

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى القائمين على ذلك الصرح العلمي الشامخ: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية على جهودها المباركة في تعليم شرع الله تعالى، وإتاحة الفرصة لأبناء الجزائر في إكمال دراساتهم العليا فلهم كل الشكر والتقدير.

والشكر موصول كذلك إلى كل من ساعدني في هذه الرسالة من قريب أو من بعيد.

إهداء

إلى من دُلِّل لي طريق العلم إلى والدي رحمه الله، وإلى من ربّني صغيراً وحملت همي كبيراً

إلى والدتي حفظها الله

أهدي لكما هذا العمل تعبيراً عن الوفاء وعجزاً عن الإيفاء.

مَقْدَمَةٌ

القادر للعلوم

الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ومن تبعه إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد شكل فعل القراءة منذ الوهلة الأولى للإسلام المقصد الرئيس في بناء تصوراتنا العلمية والعملية بالوحي الإلهي من قرآن كريم وحديث نبوي، فقد جاء الأمر الإلهي حاثاً عليه ومرشداً إليه، فكانت بذلك القراءة تشحن الطاقات الفكرية للأمة، وتبعث الهمم، وتحرك النفوس، فقامت بذلك الحضارة الإسلامية وتأسست منهجية القراءة الصحيحة للنصوص الشرعية التي تم استثمارها في ضل المنهج القرآني الذي يأمر بالتدبر وإعمال الفكر في استكناه أسرار نصوص الوحي الإلهي - القرآن الكريم والحديث النبوي - من معاني سامية وحقائق بادية والوقوف فيها على مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم وحفظاً له من التأويلات البعيدة والاستنباطات الفاسدة، والقراءات الإسقاطية والعشبية التي تستمد آليات تفكيرها من خارج نطاق التداول الإسلامي.

والحديث النبوي كان ولا يزال يمثل مصدراً ثانياً بعد القرآن الكريم لا يختلف تعامل المسلم معه من حيث مشروعيته احتكاماً واستلهاماً فهو حجة بنفسه ومن الوحي غير المتلو، وبذلك شكلت قراءة الحديث النبوي محور الدراسات الحداثية في ضوء ما أسموه بعملية الحداثة العقلية، وأيضاً أحد أهم انشغالات وتحديات النخبة العربية والإسلامية وذلك لما يتمتع به من دور فاعل وتأثير بالغ في تشكيل العقل الإسلامي وباعتباره المرجع المحوري لكل القراءات الإسلامية الماضية.

وإذا كان العلماء قديماً وحديثاً قد تعاملوا مع الحديث النبوي باعتباره وحياً إلهياً ثانياً يبين القرآن الكريم ويشرحه، ويخصص عموميه، ويقيد مطلقه، ومصدراً خصباً للاستثمار التشريعي في المجتمع الإسلامي، فإن القراءات الحداثية للحديث النبوي قامت على القطيعة المعرفية معه وذلك بإقصائه وتجاوزه من ساحة التفكير العلمي، وبزحزحة القنوات به جماعات وأفراد، كما سعت إلى إزاحة القراءات السابقة في التراث الإسلامي من تفاسير وشروح وتجاوزها متذرة أنها لم تعد تتلاءم وتنسجم مع حضارة الإنسان المعاصر الذي يفرض نفسه كضرورة اجتماعية وتاريخية، ويدعوى كونية

النموذج الثقافي الغربي والأنسنة راحت تقدم قراءة جديدة للتراث الإسلامي ونصوصه المقدسة، والبحث فيها بتعزية المسكوت عنه واللامفكر فيه.

ويكشف البحث اتفاق الحداثيين في التأسيس للمشروع الحداثي العربي بأصوله الغربية، وذلك بالاشتغال على إعادة إنتاج أسباب التاريخ الخاصة بالجمتمع الغربي، ويكشف البحث أيضا مدى تماهي وتحلل الحداثة العربية في الثقافة والفلسفة الغربيتين، حيث تتخذ الحداثة من الفكر الغربي اللاديني - العلماني - منهجا قريبا جاهزا وتتعامل معه كعقيدة ثابتة لا بوصفه أدوات عملية، مُطبقةً ذلك المنهج على النصوص الشرعية والتراث الإسلامي.

وهكذا فإن الوقوف على قراءة الخطاب الحداثي وتحليل وتشخيص مناهج البحث الحداثية في نقدها للنص النبوي الشرعي وما ترتب على ذلك من نتائج أفضت إلى اعتبار كل قراءة هي قراءة صحيحة، وكل قراءة هي قراءة نسبية، وترى أن النص مفتوح ويقترح على القارئ معاني جديدة مع كل قراءة جديدة، فتتحرر بذلك القراءة من الضوابط والقواعد الشرعية، الأمر الذي يلغي سلطة النص النبوي ويعطل أحكامه التشريعية، ويجعل القارئ يتحرر من الشعور التقديسي للنص من جهة ومن سلطته من جهة أخرى. وقد حاول الحداثيون بهذا الصنيع نزعة القداسة عن الحديث النبوي، وإضفاء الصبغة البشرية عليه باعتبار أنه نص تاريخي ليس له طبيعة مفارقة تتعالى على التاريخ والواقع الذي وجد فيه من خلال مقولة التاريخية، أي باعتباره مجرد ممارسة تاريخية وبالتالي فلا حرج من إخضاعه للنقد والمراجعة والتقييم، وأن القداسة التي أضفاها عليه الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعته البشرية، وقد توجه الحداثيون بعد ذلك إلى منهج المحدثين النقدي فجاءت قراءتهم له مشوهة من خلال إثارة جملة من القضايا؛ كعدالة الصحابة - رضي الله عنهم - والحديث بين النقد الداخلي والنقد الخارجي، واختلاف أحكام المحدثين النقدية، وقد تم تفنيد جميع ما أثير من ذلك في المناقشة والتحليل والنقد موضوع البحث، بما يعيد للحديث النبوي الشريف مكانته ورفعته منزلته في نفوس أهله العاملين عليه المحتجين به.

وليس المقصود من هذه الرسالة إقامة البراهين والحجج على حجية الحديث النبوي ومشروعيته وممارسته لسلطته الروحية والتشريعية لأنه بهذا المعنى من الضروريات الدينية التي لا تحتاج إلى إقامة برهان عليها، وإنما المقصود من ذلك هو مناقشة وتحليل المناهج والأدوات الحداثية في تطبيقها على النص النبوي الشرعي.

ومن خلال ما سبق فقد ارتضيت أن يكون عنوان البحث: " القراءات الحداثية لنص الحديث النبوي " - تحليل ونقد-.

حدود البحث:

أ- القراءات: مصدر قرأ، وقرأ الكتاب قراءة وقرأناً بالضم، وقرأ الشيء قرأناً بالضم أيضاً جمعه وضمه، ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها.

تعريف القراءات: المقصود بالقراءات؛ أي جنس القراءة، فهي الممارسة النقدية للنصوص دينية كانت أم غيرها، فهي تعبر عن مواقف الحداثيين المختلفة باختلاف مستويات الفهم وبتعدد الفكرة، والأدوات المنهجية والإجرائية في قراءة النص.

وتجدر الإشارة هنا أن المعنى اللغوي لهذا المصطلح غير مراد في بحثنا هذا، لأنه لا علاقة له بنفس اللفظ الموجود في المعاجم العربية قديمها وحديثها، بل قد انتقل إلى العالم العربي الإسلامي في سياق عملية المذاقة والتغريب.

وقد اختلفت عبارات الباحثين في ظاهرة قراءة النص الشرعي سواء أكان قرأناً أم سنةً في تعريف معنى القراءة هنا، وصعوبة تحديد مفهوم هذا المصطلح حتى قال أحد دعاة الحداثية: "بات يشمل أي معطى كان ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير."

الحداثية: مذهب فكري وفلسفي يدعو إلى التجديد الاجتماعي والقطيعة مع النظم الماضية وإقصاء الدين من الحياة، والمقصود بها في بحثنا هذا عبارة عن أدوات منهجية ومناهج بحث غربية في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة النصوص الدينية.

ب- القراءات الحداثية: قراءات تأويلية تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي، أي خارج نطاق المعهود المنطقي عندنا باستخدام لنظريات ومناهج لغوية وفلسفية حديثة مثل البنيوية، التفكيكية والهرمينوطيقا والتاريخية ومناهج العلوم الإنسانية والألسنة الحديثة. فهي لا تريد أن تحصل اعتقاداً من النص بقدر ما تريد أن تمارس عليه نقداً.

ج- نص الحديث النبوي: والمقصود به الحديث النبوي نفسه، وهو ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، وما يتصل بالرسالة من أحواله الشريفة قبل البعثة ونحو ذلك. هذا ويشمل البحث كل ما تعرضت له القراءات الحداثية لقضايا الحديث النبوي من سند ومتن فيما يتصل بعلم أصول الحديث أو ما يتعلق بدواوين السنة النبوية، كالتعرض للصحيحين بالنقد خاصة.

د- تحليل ونقد: والمقصود تحليل مواقف الحداثيين والوقوف على منطلقاتها الأساسية المتعلقة بقضايا الحديث النبوي، وذلك في نظرة تفويجية من قبل الباحث لمختلف نماذج القراءات الحداثية للحديث النبوي.

الإشكالية:

يتفق جل الباحثين الحداثيين أن الأخذ بالحدائثة العقلية والانخراط في مشروعها الفكري والاستفادة من مكتسباتها الجديدة في علوم اللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية في مجال قراءة النصوص الشرعية هو السبيل الوحيد لتحقيق التغيير الاجتماعي، وتجاوز القراءة الإيديولوجية للخطاب الإسلامي الذي يبقى خطاباً مغلقاً على نفسه، وبالتالي تحقيق نوع من القراءة الواعية المتحررة من التراكمات الماضية وتلبية حاجات التقدم، وبلورة رؤية جديدة للتراث العربي الإسلامي. ولكي نتبين الملامح الأساسية لهذه القراءات والوقوف على مقاصدها نطرح جملة من الإشكالات:

- ما هو مفهوم الحدائثة ؟
- هل يمكن اعتماد القراءات المتنوعة والنص المفتوح على النصوص الدينية (قرآناً وحديثاً نبوياً)، أم أن ذلك غير ممكن إلا على النصوص البشرية المختلفة ؟
- ما مدى صلاحية المناهج النقدية الحداثية في دراسة الحديث النبوي وتحليله ؟
- هل المنهج النقدي الحديثي بحاجة إلى المساءلة والتجديد في معايير وقواعده في دراسة الحديث النبوي؟

أهمية الموضوع:

تشارك القراءات الحداثية في معالجة النصوص الدينية في سمة واحدة هي التسوية بينها وبين جميع النصوص البشرية الأخرى، دون النظر إلى أصلها المفارق، ولذلك فهي تعتبر التعالي والتقدس آلية من آليات حجب التاريخ ويحولان دون ربط هذه النصوص بالواقع وبالتالي فهمها الفهم الصحيح. وإذا ما تحقق للخطاب الحداثي تجريد الوحي الإلهي من صفتي القداسة والتعالي أمكن له إعمال مختلف الأدوات الحداثية فيه، وبذلك تعددت المناهج والمحاولات التطبيقية للقراءات الحداثية على الحديث النبوي ومن هنا جاءت الأهمية الرئيسية في هذا البحث:

- تعرض الفكر الحدائي لقضايا الحديث النبوي من زاوية جديدة لم تألفها الساحة العلمية الإسلامية، إذ هو نقد جديد يتناول الحديث من حيث مشروعيته ومدى صلاحيته لكل زمان ومكان مما يستدعي الوقوف ملياً عند هذه القراءات.

- النظر في الأدوات الحدائية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومدى ملائمتها لدراسة النصوص الشرعية.

- بيان صحة النقد الذي مورس على منهج المحدثين النقدي، وإبراز أهم معالم هذا النقد.

- كما تكمن أهمية الموضوع في تجلية أهداف القراءات الحدائية في إخضاع النص الديني عموماً والحديث النبوي خصوصاً لمفاهيم غياب المقصد والنص المفتوح متجاهلة بذلك مقوماته الروحية.

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن الأسباب التي دعيتني إلى اختيار هذا الموضوع فقد تمحورت في سببين:

السبب الأول؛ فهو ذاتي: ويتمثل في رغبتي الخاصة في التعرف على أحد أبرز المذاهب الفكرية المعاصرة، خصوصاً وأن الحداثة قد اختزنت جميع مناحي الحياة الإنسانية وصار كثير من النخب الفكرية يعتنق الحداثة كتفكير علمي ونمط حياتي.

السبب الثاني؛ موضوعي: وهو في الحقيقة لا ينحصر في سبب واحد، بل في مجموعة من الأسباب أخصها في ما يلي:

- رواج الكتابات الحدائية لكثير من قضايا علوم الحديث النبوي بقراءة معاصرة، وظهور أثرها السيئ بين أوساط المثقفين من غير المتخصصين في العلوم الشرعية إذ بالغوا في التنويه بها وعدّها محاولات اجتهدية ذات اعتبار.

- أهمية الموضوع وخطره؛ من حيث نقد الأحاديث النبوية نقداً جديداً لم تألفه الساحة العلمية.

- التأثير البالغ للفكر الحدائي في الساحة العلمية الأكاديمية وغير الأكاديمية.

أهداف البحث:

- الكشف عن طبيعة الحداثة بالوقوف على منطلقاتها الفكرية والفلسفية.

- الوقوف على الطريقة الحدائية في التعامل مع الحديث النبوي ونصوصه نقدياً وعملياً.

- التعرف على طبيعة مناهج البحث الغربية كالبنيوية والتفكيكية والهرمينوطيقا والتاريخية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية وما تضمنته من إيجابيات أو سلبيات.

- استطاع إسهامات الحداثيين وما قدموه في هذا الجانب من إضافات يمكن أن تخدم الحديث النبوي.

منهج البحث:

استعان البحث بجملة من المناهج منها: **المنهج التاريخي** الذي اعتمدته في الباب الأول في تتبع مسار الحداثة وسياقها التاريخي، ومختلف الأطوار التي مرت بها منذ نشأتها في بيئتها الغربية إلى يومنا هذا، وكذا مسار الحداثة العربية عندنا.

المنهج الاستقرائي: حيث قمت حسب الإمكان باستقراء وجمع مختلف نماذج القراءات الحداثية لنص الحديث النبوي، وما وجد فيها من آراء الحداثيين.

المنهج التحليلي النقدي: في نظرة تفقيمية من قبل الباحث لهذه النماذج من القراءات الحداثية وذلك بتفكيك وتحليل مواقف الحداثيين ومعرفة منطلقاتها الأساسية المتعلقة برؤاهم النقدية للحديث النبوي.

وقد راعيت الأمور المنهجية التالية:

- عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى سورها.
- تخرج الأحاديث النبوية من مظانها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو أحدهما، فإن لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني أعزوه إلى باقي كتب السنة، واقتصرت في ذلك على السنن الأربعة ومسند الإمام أحمد ومستدرك الحاكم، وقد أضيف لها سنن الدارمي على النادر، وما عدا ذلك فهو مبين، مع التنبيه على أحكام الإمام الذهبي في مختصره على المستدرك، وقد اجتهد في الحكم على الأحاديث صحة وضعفاً وبيان قبولها أو ردها اعتماداً على المصادر الحديثية المختلفة ومستعينا بأحكام العلماء المتقدمين والمعاصرين، فأبدأ بذكر الكتاب ثم الباب ثم رقم الحديث.

ترجمت للأعلام ترجمة مختصرة ممن جرى لهم تعلق بالبحث ورأيت أنه من الضروري عقد ترجمة لهم، أي من تكون ترجمته لها تعلق مباشر بالبحث وخدمة له، واكتفيت في بعض المواطن بذكر تاريخ وفاة العلم.

- أما بالنسبة لكيفية التوثيق فإني عمدت إلى ذكر اسم المؤلف كاملاً واسم كتابه كاملاً لأول مرة مع جميع معلومات النشر، فأبدأ بذكر المؤلف أولاً ثم عنوان الكتاب ثم بقية معلومات النشر مع الجزء ورقم الصفحة، واستثنت من هذا كتب الحديث كالصحيحين وغيرهما، فإني أكتفي بذكر

صاحب الكتاب مع بقية معلومات التخريج الخاصة بالحديث المخرج، وأحلت ذكر بقية معلومات النشر إلى الفهارس خشية التطويل عند ذكر ذلك في الهامش.

- إذا تكرر ذكر المصدر مرات كثيرة، فإني أتصرف في عنوان الكتاب الحال إليه فلا أذكره كاملاً واقتصر على ما أشتهر به، وكذلك صاحب المصدر فلا أذكر منه إلى الاسم الأول كمنيف الرتبة للعلائي، وأبو شهبة: دفاع عن السنة.

- إذا كان المصدر لا يحتوي على معلومات النشر كاملة فإني أشير بالعلامتين (د ط)، (دت) تنبيهاً على نقص معلومات النشر، أي دون طبعة ودون تاريخ النشر.

- قمت بوضع فهارس تعين على التوصل بسهولة إلى الشواهد من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، والآثار والأعلام المترجم لهم والمصطلحات العلمية الواردة بالبحث.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبات البحث إجمالاً في نوعين من العقبات، عقبات من حيث المنهج وعقبات المادة العلمية.

- صعوبة تحليل وتصنيف أعمال ومواقف وآراء الحداثيين لما تتصف به من التناقض، فما يذكر في موضع قد يذكر خلافه في موضع آخر، فمن جهة نجد من ينتهج أسلوب التلفيق بين الإسلام ونصوصه المقدسة وبين الحداثة العقلية، وإن لزم منه التناقض وعدم الانسجام، ومنهم من خطابه سجالي أكثر مما هو نقدي وجميع كتاباته استفزازية ولكن مع ذلك يدعي التجديد في الإسلام والنهوض به على غرار ما فعل الغرب بدينهم وبكنيستهم، ومنهم من لغته هادئة فلا يظهر شيء من ذلك ولكن إذا تعلق الأمر بنصوص الوحي الإلهي أظهر التناقض وردّها ولكنه يقي على روح الإسلام! ومنهم من يصرح أنه لا يستطيع تقبل الإسلام وما جاء به من أحكام لانتمائه لمشروع الحداثة العقلية التي يتبناها ولكنه رغم ذلك يظهر تمحكاً بالنصوص الشرعية.

- الغموض الذي يتسم به الموقف الحداثي، فالغموض والإغراق في الرمزية سمة بارزة على الكثير من كتاب الحداثة، فالغموض وعدم الكشف عن مقاصد بحثهم ظاهرة عند الخطاب الحداثي. ومن ذلك أن نصر حامد أبو زيد أنكر كل ما نسب إليه من مقالات وأعماله شاهدة عليه بذلك.

- صعوبة الحكم على مواقفهم من جهة أن جل كتاباتهم يغلب عليها لغة فلسفية كما هو الحال في أعمال أركون إضافة إلى ذلك الكم الهائل من المصطلحات العلمية في مجال علوم اللسانيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة أعمال محمد أركون مما يستدعي أن يكون لدى الباحث مكتبة من

القواميس والموسوعات العلمية أو أن يكون على أقل تقدير ملماً بموضوع الحداثة، وخاصة اللغات الأجنبية.

- ولكن أصعب ما في البحث هو تعذر الحصول على بعض المصادر الهامة خاصة آخر ما صدر للحداثيين من أعمال، ومن ذلك " السنة والإصلاح " لعبد الله العروي و " الفكر الإسلامي " لعبد المجيد الشرفي.

- صعوبة الحصول على بعض المجلات والدوريات العلمية للوقوف على مواقف وآراء الحداثيين ذلك أن الكثير من أعمالهم تتم على مستوى المؤتمرات والندوات العلمية ثم تجمع وتنشر في مثل هذه المجلات والدوريات العلمية.

الدراسات السابقة:

يمكن تسجيل ملاحظة هامة بالنسبة للدراسات السابقة؛ وهي أن كثيراً منها مما كتب في الحداثة فيما يتعلق بالدراسات القرآنية أو العقدية أو الفكر الإسلامي أو غيرها تم على مستوى الندوات والمؤتمرات العلمية ثم جمعت تلك الأعمال ونشرت باسم ذلك المؤتمر، أو عبارة عن مقالات لأعمال فردية وهي في مجملها لا تعطي صورة واضحة عن الحداثة والقراءات الحداثية فجل ما كتب في الموضوع لا يخرج عن كونه مقالات وبحوث علمية .

وحسب اطلاعي فإن ما كتب حول الحداثة كمذهب فكري جديد من مؤلفات وبحوث لا نجد فيها جانب الموضوع المتناول بالدراسة، وهو " القراءات الحداثية لنص الحديث النبوي"، ذلك أن جميع هذه الدراسات لم تتطرق إلى موضوع البحث بشكل مباشر بل جاء ذكر الحديث النبوي فيه عرضاً وقد غُيّت معظم هذه الدراسات وبشكل كبير بالقراءات الحداثية للعقيدة الإسلامية أو بجانب الانحراف الفكري والعقدي للحداثة، أو بنقد الحداثة عموماً، والدراسات السابقة التي وقفت عليها هي:

- " الحداثة في ميزان الإسلام " للدكتور عوض بن محمد القرني، وهو كتاب من الحجم الصغير تحدث فيه صاحبه عن تاريخ الحداثة وجذورها والكتاب يعنى بأدب الحداثة المنحرف، كما تعرض فيه إلى منهج الحداثة الفكري القائم على التمرد ونبد القديم. والكتاب مطبوع صدرت الطبعة الأولى منه 1408هـ - 1988م، نشر دار هجر للطباعة والنشر.

- " الغارة على التراث الإسلامي " لمؤلفه جمال سلطان، يتحدث فيه صاحبه عن المعارك الفكرية بين المتمسكين بالكتاب والسنة والتراث الإسلامي وبين الاتجاه السائد اليوم القائم على تحريب التراث

وتزويره وتشويه صورته ومبررات حريمهم للإسلام، كما يدعو فيه صاحبه إلى صياغة مشروع إسلامي موحد يقف في وجه هؤلاء الحداثيين والعلمانيين، وأهم ما في الكتاب هو أن صاحبه قدم فيه دراسة منهجية علمية معاصرة لدراسة التراث الإسلامي كما تعرض فيه إلى القراءات الإسقاطية للتاريخ الإسلامي إلى غير ذلك من القضايا المهمة كالأصالة والمعاصرة، وهو كتاب جدير بالقراءة ولصاحبه فيه جهد مشكور في دفاعه عن التراث الإسلامي. صدرت طبعته الأولى سنة 1410هـ - 1990م عن مكتبة السنة، القاهرة.

- ما كتبه عدنان رضا النحوي في كتابيه " الحداثة في منظور إيماني " و " تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها " دار النحوي، والكتاب الثاني في أصله هو بحث أعد أولاً للملتقى الدولي الأول للفن الإسلامي بقسنطينة، وأشرف عليه نادي ابن النفيس سنة 1411هـ الموافق لـ 1990م ويتحدث الكاتب فيهما عن علاقة الحداثة بالأدب خصوصاً، كما تعرض فيهما لأصول الحداثة الغربية وتاريخها وأسبابها ودوافعها مع تحليل ونقد في ضوء المنهج الإسلامي.

- رسالة دكتوراه " الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها " للباحث سعيد بن ناصر الغامدي نشر دار الأندلس الخضراء، والحقيقة أن هذه الرسالة تحدث فيها صاحبها عن جميع انحرافات الحداثة العقدية ومختلف قضايا الإسلام غير أنه ركز على العقيدة خاصة فجاء ذكر الحديث النبوي عرضاً بل لا يكاد يوجد له ذكر، وما شد انتباهي لهذه الرسالة هو أن صاحبها أتى على ذكر جميع الحداثيين العرب فما من حديثي إلا وذكر له مقالة منحرفة في العقيدة الإسلامية أو القرآن الكريم، كما ركز صاحبها على فلاسفة الغرب التنويريين باعتبارهم من مؤسسي الحداثة الأوائل، إلا أنه أغفل جانباً مهماً وهو السياق التاريخي للحداثة الغربية، والرسالة في عمومها قيمة جداً، تصلح كمرجع لمن يريد التعرف على الحداثيين العرب ومقالاتهم المنحرفة في العقيدة والشريعة الإسلامية. وقد طبعت الرسالة الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م، نشر دار الأندلس الخضراء بجدة.

- ومن ذلك أيضاً رسالة الدكتور العمري مرزوق الأستاذ المحاضر بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر باتنة بعنوان " إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي المعاصر " تم مناقشة هذه الرسالة القيمة جداً في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية للموسم الدراسي 1427هـ - 2006م، يتحدث فيها صاحبها عن توظيف الحداثيين للتاريخية في قراءة النص الديني، وما يترتب عن هذه القراءة من مشاكل ونتائج على مستوى النص التأسيسي الأول القرآن الكريم والنص الثاني - الشارح - الحديث النبوي، ورغم إعجابي الشديد بهذه الرسالة خصوصاً وأن صاحبها ملم بمنهج

الحداثيين ومصطلحاتهم العلمية، إلا أنه لم يولي لقضايا الحديث النبوي في رسالته هذه حقها، وردوده عن الحداثيين ومناقشته لهم في هذا جانب لا تفي بالمقصود، ومن ذلك شبهة تأخر تدوين الحديث النبوي التي أثارها الحداثيون أو شبهة النهي عن كتابة الحديث النبوي، وهناك قضايا أغفلها تماماً ولم يأتي لها على ذكر كمناقشة الحداثيين لمنهج المحدثين النقدي أو مسألة النقد الداخلي والنقد الخارجي أو عدالة الصحابة - رضي الله عنهم - ومن ذلك أيضاً الإسرائيليات والوضع في الحديث النبوي وشبهة إهمال المحدثين لإعمال العقل في نقد الحديث إلى غير ذلك من القضايا المهمة والشبه الخطيرة التي يدندن الحداثيون حولها كثيراً، وما لفت انتباهي في هذه الرسالة أن صاحبها يركز كثيراً على مناهج البحث عند الحداثيين كالمناهج اللساني والمناهج الأنثروبولوجي والمناهج التاريخي وغيرها، فيغرق الكاتب في الحديث عن هذه المناهج وسياقاتها التاريخية والفلسفية، حتى أن رسالته لتصلح مرجعاً للمناهج الحداثية وحدودها وتاريخها، في حين أنه لم يتحدث كثيراً عن كيفية توظيف هذه المناهج في قراءة النص الديني في مقابل ما تحدث عنه وبإسهاب كبير عن هذه المناهج وتاريخها ومصادرها وسياقاتها التاريخية والمعرفية والحضارية. وقد طبعت رسالة الدكتور العمري مرزوق الطبعة الأولى 1433هـ - 2012م، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، دار الأمان الرباط.

- ومن ذلك أيضاً رسالة دكتوراه " الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون " للباحث الجزائري كيجل مصطفى، حيث تطرق فيها صاحبها لمشروع أركون الفكري وركز على مسألتين تقعان في جوهر مشروعه وهما: الأنسنة والتأويل، أي أنسنة النص الشرعي والفكر الإسلامي وتقديم تأويل جديد للدين بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص، كما خصص فيها الباحث أبواباً وفصولاً عدة لمختلف المناهج والأدوات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية واللسانيات وعلومها، التي لا يتوقف أركون عن توظيفها في دراسته لنصوص الوحي الإلهي لينتهي إلى تكريس التأويل اللامتناهي واللامحدود، لأن النص عند أركون لا يتضمن معنىً واحداً، مع نماذج تطبيقية مثل دراسة سورة الفاتحة وسورة التوبة. والبحث يمدنا بصورة واضحة عن المنهج عند أركون في دراسته للوحي الإلهي - القرآن الكريم والحديث النبوي - والتراث الإسلامي، وقد طبعت رسالة الدكتور كيجل مصطفى الطبعة الأولى سنة 1432هـ - 2011م، نشر دار الأمان، الرباط، المغرب منشورات الاختلاف الجزائر.

- أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة الخاصة بالحديث النبوي فنجد ردوداً خاصة بالمستشرقين وأتباعهم ومن ذلك رسالة الشيخ الدكتور مصطفى السباعي " السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي " والشيخ الدكتور محمد أبو شعبة " دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب

المعاصرين" ومنها أيضا ما كتبه الشيخ الدكتور محمد محمد أبو زهو " الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية"، وما كتبه أيضاً الشيخ الإمام العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي في كتابه الماتع " الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة " فما أسعدهم - رحمة الله على الجميع- بهذه الجهود المباركة التي لم ينسج على منوالها ولكن هذه المصنفات لا تتحدث عن المناهج الحديثة المعاصرة كالبنوية والتفكيكية وغيرها ولعل مرّد ذلك إلى تقدم عصر هؤلاء الأكابر ولم يكن الحديثيون العرب ساعتها على علم أو اطلاع بهذه المناهج حتى يمكن أن يقال كيف غفل هؤلاء العلماء على الرد عن هذه المناهج فهذا الإشكال غير وارد أصلا لعدم توفر الدواعي على ذلك.

- التوظيف الحديثي لآيات المرأة "جمال البنا نموذجاً" للدكتورة كفاح كامل أبو الهنود ، حاولت المؤلفة في هذه الرسالة الرد على المناهج الحديثة الغربية وكشف زيفها في تعاملها مع النص الشرعي القرآن الكريم، وذلك من خلال تقديمها رؤية قرآنية متكاملة حول المرأة وقضاياها المختلفة مقابلة بالرؤيا الحديثة لآيات المرأة، مع بيانٍ للكيفية التي تم فيها توظيف آيات المرأة لصالح مفاهيم حديثة وقيم غربية على الأمة الإسلامية، كما تقول صاحبة الرسالة موضوع البحث. وقد وفقت في ذلك جداً، وإن كان البحث لا يعنى بالحديث النبوي الشريف وقضايا السنة، بل موضوعه القراءة الحديثة لنص القرآن الكريم، آيات المرأة نموذجاً، إلا أن الفصل الأول منه تحت عنوان " الحديثيون ومنهجهم في التعامل مع القرآن الكريم" قد تضمن مبحثين هما في غاية الأهمية، هما: الحداثة مفهومها وتاريخها وملامحها الثقافية؛ وفيه سلطت الباحثة الضوء على التعريف بمصطلح الحداثة وبيان نشأة المفهوم تاريخياً، مع توضيح العوامل الثقافية التي شكلت العقل الغربي ثم عرض أهم ملامح الفكر الحديثي، والمبحث الثاني وهو في غاية الأهمية أيضاً للمشتغلين بموضوع القراءات الحديثة للنصوص الشرعية ، وهو تحت عنوان " معالم منهج الحديثيين في تفسير القرآن الكريم " حيث يعطي لنا هذا المبحث صورة واضحة عن مكانة القرآن الكريم في الرؤيا الحديثة، وقد حوى عناصر مهمة جداً منها: الأسس المنهجية للتفسير الحديثي، وآليات الفهم الحديثي للنصوص الشرعية، إضافة إلى أهداف وغايات المنهج الحديثي. وقد طبعت رسالة الدكتورة "كفاح كامل أبو الهنود" الطبعة الأولى سنة 1433هـ-2012م ، نشر دار الفاروق، عمان الأردن ، دار ابن حزم بيروت.

- وأما فيما يتعلق بموضوعنا هذا " القراءات الحداثية للحديث النبوي " فقد وقفت فيما تيسر لي من بحث واطلاع على بعض الدراسات المستقلة بذاتها التي تتناول الموضوع تناولاً خاصاً ويعرض لمفرداته الخاصة به، ومن ذلك:

- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام "دراسة تحليلية نقدية" لصاحبه الدكتور "محمد بن حجر القرني"، يتحدث فيه الكاتب عن سعي الحداثيين العرب إلى تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها بمعول الفكر الغربي المعاصر من خلال هدفين عامين سعى الحداثيون لتحقيقهما وهما؛ محاولة التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحياً إلهياً ومن ثم ظنية ثبوت الأصول الأربعة كأصول تشكل المرجعية النهائية للمعرفة الإسلامية. والثاني: محاولة التأكيد على تاريخية الأصول، أي استحالة أن تكون مطلقة متعالية على الواقع المادي والتاريخي. ويكشف لنا الكاتب في بحثه مدى الخلل في منهجية الفكر الحداثي المتمثل خاصاً في الانتقائية لما يخدم فكرته، وقد جاء الكتاب في ثلاثة أبواب، الباب الأول عني بأسس الفكر الحداثي المعرفية، وتناول في الباب الثاني موقف الفكر الحداثي من الوحي والنبوة الذي يبنّي عليه موقفه من النص الشرعي "القرآن الكريم والسنة النبوية"، وأما الباب الثالث فخصصه لبيان موقف الفكر الحداثي من التأصيل للمعرفة عامة ومن تأصيل أصول الاستدلال الأربعة في الإسلام: القرآن والسنة والإجماع والقياس. وقد تحدث الباحث في كتابه في الفصل الثالث "موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية" من الباب الثالث في ثلاثين صفحة عن السنة النبوية تكلم فيها عن حجيتها ومنزلتها من الإيمان والنبوة وعن التفريق في الحجية بين المتواتر والآحاد، كما تطرق إلى كشف سعي الحداثيين إلى تفكيك السنة النبوية وإرجاع حجيتها وتأسيس مشروعيتها إلى عمل الأصوليين، بالإضافة إلى محاولة توظيف بعض المواقف المنقاة في التراث ممن كان ينكر السنة النبوية من الفرق المنحرفة عن أهل السنة. والواقع أن هذا الكتاب هو جيد جداً في التعرض لأصول المعرفة المنهجية الحداثية، غير أن الدراسة فيما يتعلق بالسنة النبوية جاءت قليلة جداً ولا تعطينا صورة واضحة عن الموقف الحداثي من مجمل قضايا الحديث النبوي. وقد طبع كتاب الدكتور "محمد بن حجر القرني" الطبعة الأولى سنة 1434هـ، نشر مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض.

- رسالة ماجستير بعنوان "الاتجاه العلماني في دراسة السنة النبوية، دراسة نقدية" لصاحبها "غازي محمود الشمري"، كلية أصول الدين، قسم السنة وعلوم الحديث بجامعة أم درمان موضوعها موقف الفكر العلماني الحداثي من مشروعية السنة النبوية وحجتها وقد حوت الرسالة مقدمة وستة فصول،

الفصل الأول "العلمانية، المفهوم والنشأة والمصوغات" ، الفصل الثاني : " مفهوم السنة في الفكر العلماني"، الفصل الثالث: "دعاوى عدم تدون السنة النبوية"، أما الفصل الرابع: "مشروعية السنة في الفكر العلماني"، والفصل الخامس بعنوان " حجية السنة القولية في الفكر العلماني" ثم الفصل السادس: "نقد الحديث بين صناعة المحدثين ومطاعن العلمانيين". ومما يحسب لصاحب الرسالة أنه أتى على ذكر جميع الشبه التي يدندن حولها العلمانيون والحداثيون، ويستدرك عليه فيها أنه عاجل هذه الشبه وناقشها على عجلة إذ كانت مباحث الردود عليهم قصيرة جداً رغم حجم الرسالة الكبير فيذكر الشبهة في صفحة ويناقشها في صفحة أو تزيد قليلاً، كما يؤخذ عليه أنه لم يلتفت إلى كبار الحداثين والعلمانيين العرب كـ"محمد أركون" و"محمد عابد الجابري" وغيرهما في مقابل احتفائه كثيراً ببعض صغار الحداثين والعلمانيين ممن لا صيت لهم في الساحة العلمية والفكرية، والرسالة في عمومها قيمة جداً نظراً لاستيعابها جميع شبه وأباطيل العلمانيين الحداثين، وقد طبعت الرسالة الطبعة الأولى سنة 1433هـ - 2012م ، نشر مؤسسة دار النوادر، سوريا، لبنان، الكويت.

-رسالة دكتوراه بعنوان " الحداثة وموقفها من السنة النبوية " للدكتور الحارث فخري عيسى عبد الله تحت إشراف الأستاذ الدكتور شرف محمود القضاة بجامعة الأردن، وقد اطلعت على ملخص الرسالة من موقع "ملتقى أهل الحديث"

<http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=227491> " على الشبكة العنكبوتية، حيث جاءت الرسالة في مقدمة وثمانية فصول وخاتمة، وقد تعذر عليّ الاطلاع على كامل الرسالة لأن صاحبها لم يذكر على موقع الانترنت إلا ملخصها، مما حال دون إعطاء صورة واضحة عنها. ولا يفوتني في هذا المقام أن أنه بتلك اللقاءات العديدة المتتالية، التي جمعتني بأستاذي ومشرفي - الأستاذ الدكتور حسان موهوبي- بداية كل أسبوع مبدئياً فيها ملحوظاته الدقيقة وآرائه القيمة، حيث شاركني في الرسالة موضوع البحث بالمناقشة أخذاً ورداً، حتى خرج البحث بالصورة التي هو عليها.

ولا أدعي في هذا البحث أنني وصلت فيه إلى أبعد غاياته أو وقَّيته حقّه، ولكن حسبي أنني جَهِدْتُ فيه نفسي وبذلت فيه جهدي، إذ النَّقْصُ والخطأ مما كتبه الله تعالى على بني البشر، وأبى الله تعالى الكمال إلا لكتابه العزيز، فما أصبت فيه من حق أو رددت فيه من باطل فمن الله تعالى وإن كان غير ذلك فمني وما التوفيق إلا من عند الله تعالى.

خطة البحث:

وقد جاء البحث في مقدمة وفصل تمهيدي وأربعة فصول مستقلة وخاتمة.

الفصل التمهيدي: تناولت فيه التعريف بحدود البحث ومفرداته التي تكثر في موضوع الرسالة، وذكرت فيه السياق التاريخي العام لنشأة الحادثة وأسبابها وظروفها ودوافع ذلك واشتمل على خمسة مباحث.

المبحث الأول: القراءة عند الحداثيين.

المبحث الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي والنص في المفهوم الحداثي.

المبحث الثالث: قراءة تحليلية لمفهوم الحادثة.

المبحث الرابع: نشأة الحادثة في العالم الغربي.

المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية للحادثة.

الفصل الأول: الأدوات الحداثية في نقد نص الحديث النبوي، وقد قسمته إلى أربعة مباحث

المبحث الأول: القراءة النبوية لنص الحديث النبوي.

المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لنص الحديث النبوي.

المبحث الثالث: القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) لنص الحديث النبوي

المبحث الرابع: القراءة التاريخية لنص الحديث النبوي.

الفصل الثاني: القراءات الحداثية لحجية الحديث النبوي، وقد تضمن ثلاثة مباحث

المبحث الأول: حجية الحديث النبوي.

المبحث الثاني: تدوين وكتابة الحديث النبوي.

المبحث الثالث: عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم.

الفصل الثالث: القراءات الحداثية وموقفها من ثبوت الحديث النبوي، وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: تأثير الحديث النبوي بالعوامل السياسية والبيئية (الإسرائيليات).

المبحث الثاني: أثر مسلك الحداثيين في التعامل مع ثبوت الحديث النبوي.

المبحث الثالث: التشكيك في الصحيحين.

الفصل الرابع: الموقف الحداثي من منهج المحدثين النقدي، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الموقف من النقادين (الداخلي والخارجي)

المبحث الثاني: شبهة اختلاف المحدثين في أحكام التجريح والتعديل وقواعدهما

المبحث الثالث: إقصاء العقل في نقد الحديث النبوي

المبحث الرابع: عدالة الصحابة - رضي الله عنهم -

ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها جملة من النقاط تمثلت في أهم النتائج التي تمخضت عن البحث.

الفصل التمهيدي:

وفيه خمسة مباحث

• المبحث الأول: القراءة عند الحداثيين.

• المبحث الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي والنص في

المفهوم الحداثي.

• المبحث الثالث: قراءة تحليلية لمفهوم الحداثة.

• المبحث الرابع: نشأة الحداثة في العالم الغربي.

• المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية للحداثة.

تمهيد:

إن من بين الإشكاليات الكبيرة التي جُدد إثارتها في هذه الأيام، إشكالية الحكم على الأحاديث النبوية، سنداً وممتناً، قبولاً ورفضاً بعيداً عن قواعد المحدثين وأصولهم التي ساروا عليها في حكمهم على هذه الأحاديث.

ولم يكن هذا النقد المتجدد وليد اللحظة الراهنة، ولكنه في ذات الوقت ليس امتداداً لبعض الفرق التي وُجدت في التراث الإسلامي كما قد يتوهم البعض، وأعني هنا فرقة خاصة كالمعتزلة مثلاً، بدليل أصوله وامتداده إلى فكر قريب العهد بنا في تعامله مع كل قضايا الإسلام، فقد كان للحدائث الغربية أكبر الأثر في صياغة التصورات الحدائثية العربية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الخطاب الحدائثي العربي خاصة فيما يتعلق بقراءة النصوص التأسيسية الأولى للإسلام القرآن الكريم والحديث النبوي، باعتبار أن النموذج الغربي الحديث يفرض نفسه كضرورة تاريخية لحضارة الإنسان المعاصر، وكمرجعية نهائية في تكوين تصوراتنا العلمية والعملية بنصوص الوحي الإلهي. فقامت طائفة الحدائثيين العرب بالعمل على ردّ السنة النبوية وفق نمط جديد وتستمد آلياتها وأفكارها من خارج نطاق التداول الإسلامي، وهي في هذا كله لا تريد أن تُحصّل علماً بقدر ما تريد أن تمارس نقداً، فمارست بذلك الشطط والبعد عن المنهج العلمي على اختلاف الدوافع والمنطلقات، فحمل الحدائثيون بذلك في تعاملهم مع الحديث النبوي عناوين متعددة منها: القول بتاريخية النصوص قرآناً أو سنة، ومنها تأخر تدوين الحديث النبوي، ومنها تعارض العقل مع النقل، ومنها الطعن في عدالة الصحابة، والتشكيك في منهج المحدثين النقدي، وغيرها من القضايا التي سنتناقش في هذا الباب إن شاء الله.

هذا؛ وقد انتهى الحدائثيون إلى الحكم على الأحاديث النبوية دون الاعتداد بمنهج المحدثين النقدي، وقد خلصوا بعد ذلك إلى رد السنة النبوية جملة وتفصيلاً، وإنكار حجيتها بناء على أحاديث النهي عن الكتابة معتمدين في ذلك على الانتقائية والتفاضلية في أحكامهم هذه، وقد عمدوا بعد ذلك إلى وصف سنة النبي صلى الله عليه وسلم " بالتجربة البشرية " - نافين عنها صفة الوحي - التي مثلت أداء بشرياً، غير أن هذا الأداء كان ضمن بيئة محلية ذات أبعاد زمانية ومكانية، وهي بهذا الاعتبار تشخيص لواقع معين في أبعاد الزمان والمكان، فانتهوا إلى عدم معقولية اعتبار السنة النبوية قواعد كلية صالحة لكل زمان والمكان.

ومن يمعن النظر بعد ذلك سيتضح له بجلاء أن استخدام المنهجية الغربية التي يطبقها دعاة الحداثة العربية في قراءة النصوص الشرعية على وجه الخصوص والتراث الإسلامي على وجه العموم، أنها طريق موصل إلى زحزحة القناعات وكسر الثبات في النصوص الشرعية ومحاولة جعل المعاني في صيرورة لا نهائية، حتى يُفَرِّغ النص الشرعي من مضمونه ومحتواه، وبالتالي إبعاده عن مجالات الحياة بمختلف مناحيها، ذلك أن الحداثة كما تصف نفسها ثورة على الأشكال والمضامين الماضية، كجزء من نظرتها إلى الحياة والعالم، قد أدت إلى بروز أعمال فكرية وأدبية ارتبطت بالدرجة الأولى بمسألة التراث منذ وهلتها الأولى، ولم تكن مسألة التراث سوى نصوص الكتاب والحديث النبوي في المقام الأول.

والواقع أن هذه الأعمال الفكرية والأدبية الحداثية جاءت لتعبر عن أزمة استلاب فكري عميقة يعيشها الحداثيون، وانعكاسا للهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية، ولذلك فإن أي نقد أو تصنيف لهذه الأعمال عدّ في نظرهم من قبيل المرفوض لأنها لا تقبل المساءلة بحجة حتمية الحداثة وضرورتها، خصوصا وأن ذلك النتاج الفلسفي والفكري الحداثي قد تشكل وترعرع في وسط تاريخي ثقافي واجتماعي غربي له بيئته وله اشتراطاته الخاصة به، وله أخلاقه ومعاييره التي جعلت منه فلسفة تقوم على أسس ومبادئ وكيفيات ومناهج وطرائق خاصة به، وعلى مفاهيم وتصورات لا تصلح إلا لبيئتها ولثقافتها، خاصة في أكثر المجالات حساسية عند الناس الدين والأخلاق.

هذه الدعوة التي تحتفي كثيرا بالأدبيات الغربية في إعادة تفسير التراث، وأنه حصيلة صراع المصالح وليس مدفوعا بأية دوافع أخلاقية أو دينية.

من هنا كان لزاما علينا الوقوف على هذا الخطاب والتعرف عليه من خلال مفاهيمه المحورية التي تشكل نسيجه الخاص وذلك من خلال الإطار النظري والسياق التاريخي لهذه الظاهرة.

المبحث الأول: القراءة عند الحدائين

إن ارتباط مفهوم القراءة بالحدائنة، وكونه واحداً من أهم آليات الجهاز المفاهيمي الحدائني الذي يتوسل به الخطاب الحدائني في تناول نصوص الشريعة من قرآن وحديث نبوي بالدرس والتحليل، جعل لزاماً علينا استيضاح هذا المفهوم وبيان المراد منه. ذلك أن هذه المفاهيم عملياً تشكل في النهاية شبكة الخطاب الحدائني التنويري المعاصر، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن نبيّن المقصود بمصطلح القراءة للنصوص الدينية من وجهة نظر الحدائين أنفسهم.

إن هذا النوع من المصطلحات - الذي غزى حياتنا الفكرية نتيجة التمدد العلمي والثقافي - من شأنها أن تعيد تشكيل رؤيتنا وذواتنا وثقافتنا، زاحمت كل شيء في خصوصياتنا ومداركنا وميراثنا..، كلياتنا العقدية وأحكامنا ومناهجنا وآدابنا الشرعية.. وتقاليدنا العلمية والعملية، بل حتى وظائفنا وسماتنا النفسية والاجتماعية بشكل باتت تضغط على أعصابنا وتوجه صيرورة مجتمعاتنا، بل وربما تخطف ثمار أجيال قادمة لم تر ولم تعرف.

ومن هذه المصطلحات قسم¹ لا ينفك عن خصوصية ثقافية فهذا هو الذي يرفض أو يستدرك عليه، أو يستفاد منه ما لا يتعارض مع خصوصياتنا، وذلك حق لكل من يحترم ذاته ويعتز بخصوصيته، وهذا ألصق بطبيعة العلوم الإنسانية إذ إن المنهج حاضر فيها متحكم في سياقها وبنائها وتطورها.²

ومصطلح القراءة هذا من جملة المصطلحات الوافدة علينا، الذي يثير جملة من الإشكالات نظراً لغموض معناه، واتساع دلالاته والاضطراب في توظيفه وهذا ما سنتبينه من خلال معناه الاصطلاحي.

¹ هناك قسم آخر من هذه المصطلحات؛ وهي ما كان من قبيل المشترك الإنساني خاصة ما يرتبط منه بالعلوم المادية بشقيها التجريبي والتطبيقي، ولكن بعد أن نجده من مركزية العقل الغربي الذي يسعى جهده لتضمينها أي جهد علمي، حتى تصبح الفكرة حقاً للجميع. ينظر: الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م، ص5.

² المصدر نفسه، ص5.

المطلب الأول: مفهوم القراءة

القراءة لغة:

القراءة: مصدر قرأ يقرأ قراءة، وتأتي للدلالة هنا على معنى الجمع وضم الشيء بعضه إلى بعض.

وقرأت الشيء قرآنا: جمعته وضممت الشيء بعضه إلى بعض. ومنه قولهم ما قرأت هذه الناقَةَ سَلَى قَطُّ. و ما قرأت جنينا قَطُّ. أي لم يضطّم رَحْمَهَا على ولد.¹

وقرأت الكتاب قراءة وقرآنا، ومنه سمي القرآن. وأقراه القرآن فهو مقرئ. قال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر القراءة والإقراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع وكل شيء جمعته فقد قرأته.

وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض وهو مصدر كالغفران والكفران.²

كما يأتي لفظ القراءة بمعنى التلاوة. يقال: قرأ يقرأ قراءة وقرآنا. والاقتراء افتعال من القراءة.³

قال صاحب القاموس المحيط:

القرآن التنزيل: قرأه كَنَصَرَهُ وَمَنَعَهُ قَرَأَ وقراءةً وقرآنًا فهو قارئٌ من قَرَأَ وقراءٍ وقارئين: تلاه كاقترأه وأقرأته أنا. وصحيفةٌ مَقْرُوءَةٌ ومَقْرُوءَةٌ ومَقْرِيَةٌ.⁴

فلفظ القراءة هنا بمعنى التلاوة.

وتأتي لفظه قراءة كذلك بمعنى إبلاغ السلام.

وقرأ عليه السلام يقرأه عليه وأقرأه إياه: أبلغه.⁵

¹ ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت)، 3563/40/5.

² المصدر نفسه، 3563/40/5.

³ المصدر نفسه، 3536/40/5.

⁴ الفيروز آبادي محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ - 2009م، ص42.

⁵ ابن منظور: لسان العرب، 3563/40/5، الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص42.

كما تدل لفظة قراءة كذلك على المدارس: وقَارَأَهُ مُقَارَأَةً وقَرَأَهُ: دَارَسَهُ.¹

نلاحظ مما سبق أن لفظة " القراءة " تأتي بمعنى الجمع وضم الشيء بعضه إلى بعض، كما تأتي بمعنى القراءة أي التلاوة المعروفة وتتبع كلمات الكتاب والنطق بها، كما تأتي كذلك بمعنى إبلاغ السلام، وتأتي كذلك بمعنى المدارس.

فالقراءة: قرأ وقراءة وقرأنا الكتاب: تلاه. وعلى فلان السلام قراءة: أبلغه إياه. وعلى الأستاذ درسه عليه. والشيء قرأ وقرأنا: جمعه وضم بعضه إلى بعض.²

ولكل مصطلح أو مفهوم إجرائيا أصلا؛ الأصل الأول وهو اللفظة اللغوية المنطوق بها، والأصل الثاني هو جملة المضامين التي يعبر عنها المصطلح، وقد تبين آنفا أن مفهوم القراءة في اصطلاح العرب لا يخرج عن تلك المعاني أي المضامين السابقة التي ذكرناها فما هو مفهوم القراءة في الاصطلاح الحديث؟

القراءة اصطلاحاً أو القراءة بمفهومها الحديث

لقد مر آنفا مفهوم القراءة في اللغة العربية ولعله من الأهمية بمكان أن نقول هنا أن مصطلح "القراءة" بمفهومه الحديث لا علاقة له ولا صلة له البتة بما جاء في معاجم اللغة العربية ولسانها قديمها وحديثها وإنما هو مصطلح دخيل علينا وانتقل إلينا في إطار عملية التغريب والغزو الثقافي الغربي لبلاد المسلمين.

وقد اختلف الحديثيون ومن معهم من الباحثين في معنى القراءة، وأصبح من الصعب عندهم تحديد مفهوم واضح له، حتى وصف داعية الحداثة علي حرب³ هذا المصطلح بقوله: « ما استجد هو أن المصطلح يستخدم اليوم، بمعنى أوسع، لكي يشمل الأحداث والتجارب والأعمال التي تنتج

¹ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص42.

² قاموس المعتمد، دار صادر، بيروت لبنان، ط7، 2012م، ص523.

³ علي حرب: كاتب وفيلسوف لبناني ولد سنة 1941م، في بلدة البابلية جنوب لبنان، درس الفلسفة ودرّسها في التعليم الثانوي ببيروت، يوصف بأنه فيلسوف "الانتقاء" ويتعامل مع بعضهم كأهم تلاميذه، يعنى بالاشتغال على النصوص ونقدها ومن ضمن ذلك النصوص الدينية القرآن والحديث النبوي، وهو يصرح في مجمل نتاجه الفكري أنه يرشح المنهج التفكيكي كاستراتيجية لقراءة النصوص دينية كانت أم غيرها. يعد علي حرب من أشد الفلاسفة تطرفاً في نقد النصوص الشرعية وجعل الأولية للإنسان باعتباره سيد الكون. له العديد من المؤلفات منها "النص والحقيقة"، "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر"، "أوهام النخبة" وغيرها. يتباهى علي حرب بأن هويته الجديدة هي "اللاهوية". ينظر ترجمته: خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م، 97/1-102.

حولها الكتابات والنصوص، بل هو بات يشمل أي معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير».¹

فمصطلح القراءة أصبح يتعلق بمفردات مثل الفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير كما يذكر علي حرب.

بينما يذهب الكثير من الحداثيين إلى أن مصطلح " القراءة " قد حل محل عبارات الفقهاء والمفسرين والعلماء القديمة مثل التفسير والتأويل، والاجتهاد، ويرر عبد المجيد الشرفي² ذلك بقوله: «ولئن أثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة فلأن التعامل مع النص التأسيسي لا يمكن أن يطرح في نظرنا على صعيد ثنائية الظاهر والباطن، فالنص يتضمن ويحتمل نظرياً بحكم أزلته عدداً لا متناهياً من المعاني فسمه الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات».³

فالدلالات اللامتناهية من المعاني القرآنية والنبوية - عنده - تجعل من التفسير والتأويل لا يفيان بها، فوجب تجاوزها إلى مصطلح " القراءة "، ذلك أن « القراءة إنما هي انجاز النص فهي التمثيل البشري للوحي وليس لكل تمثل إلا أن يلتبس بمقتضيات الآن والمكان ومعطياتهما المتشابهة جبراً لا اختياراً ».⁴

وعندما تصير القراءة هي التمثيل البشري للوحي، فالنص لا يبقى له من قداسة تذكر، فقد أصبحت دلالاته بشرية إنسانية، وهذا ما يفسر اختيار مصطلح القراءة عند الحداثيين، الذي من

¹ علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص9.

² الشرفي عبد المجيد: ولد في مدينة تونس، وبها تعلم، حاصل على دكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة التونسية سنة 1982م، شغل منصب عميد كلية الآداب بتونس، وأستاذ كرسي الحضارة العربية والإسلامية ومقارنة الأديان، عضو رابطة العقلايين العرب، وعضو اتحاد الكتاب التونسيين. تتأسس نظرة الشرفي إلى الإسلام أن كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس سوى نتاج "تخمر" ما تعلمه ممن حوله وما تعرف عليه في أسفاره ومن الأحناف وأهل الكتاب ومن نتاج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنن في غار حراء، كل ذلك ذهله ووصل به الاعتقاد بأن الله اختاره للتبليغ رسالته إلى الناس. له عدة أعمال منها "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى"، "تحديث الفكر الإسلامي"، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، "الإسلام والحداثة". ينظر ترجمته في الشبكة العنكبوتية على المواقع التالية:

<http://www.fikr.com/AuthorInfo.aspx?AuID=16341>،

www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles/2985، ومسلم أون لاين

<http://www.moslimonline.com/?page=artical&id=1351>، بتاريخ 26/07/2014.

³ الشرفي عبد المجيد: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990، ص94-95.

⁴ المصدر نفسه: ص95.

شأنه أن يفتح الباب واسعا للبحث بمبدلولات النصوص الشرعية، فتتعدد القراءات بتعدد القارئ لها، أي المتلقي له، وهذا ما يجعلها قراءات تنحو إلى التحلل من كل الالتزامات والضوابط الشرعية بحجة الاستفادة من منجزات الحداثة العقلية في فهم النصوص الدينية .

وفي هذا المعنى يقول أحدهم: « وهنا أسجل أن كل قراءة فكر يتعامل مع النص، فالنص واحد والأفكار متعددة وهكذا لا مفر من تعدد القراءات بتعدد الأفكار، وذلك في كل ميادين القراءات سواء أكانت النصوص دينية أو أدبية أو تاريخية أو فلسفية، وهلم جرا... ».¹

فعملية تعدد القراءات محكومة عنده بتعدد الأفكار، وهو في ذلك لا يفرق بين نص وآخر حتى سوى بين جميع النصوص وحتى الدينية منها، وما ذلك إلا لأن هذه القراءات متحررة من جميع الضوابط والقيود، فتعدد الأفكار حسب هذا الكاتب مبرر كافٍ لتعدد القراءات، الأمر الذي يجعل منه يسوي ودون تمييز بين النصوص المقدسة والنصوص البشرية الأخرى، ومنه فإن هذا الكاتب يدعو إلى «تطوير قراءة النص وما أصطلح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد».²

فالقراءة عنده تعني الاجتهاد، وتكون بذلك « قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطور المجتمع والحياة عموماً ».³

إن مصطلح " القراءة " يمثل هذا المفهوم يجعل منه مصطلحاً ممدود المعنى، ليكون النص بذلك نصاً مفتوحاً، فيقول من شاء ما شاء، حتى تتعدد القراءة ومراد صاحب النص نفسه لتكون بذلك القراءة تسريحاً وتفكيكاً.

فالقراءة من هذا المنطلق « قد تكون شرحاً لنص أو تفسيراً له؛ وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات؛ ولكن قد تتعدى التفسير والتأويل فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لكي تكون تشريحاً وتفكيكاً للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى ».⁴

¹ محمد الطالبي: عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سرار للنشر، تونس، 1992، ص 68.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ المصدر نفسه، ص 68.

⁴ علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 25.

واستعمال مصطلح " القراءة " بهذا المفهوم يبرر لنا احتفاء الحداثيين به حتى أصبح السمة الغالبة على كتاباتهم وتحليلاتهم، بل أصبحوا يصدرون عناوين مؤلفاتهم بلفظ القراءة.¹

فالقراءة الحداثية إذن هي تلك القراءة التي تجعل من النصوص الدينية ظاهرة تخضع لمناهج البحث العلمية الغربية اللادينية- العلمانية- كبقية النصوص البشرية الأخرى. فهي قراءة جديدة تستهدف فتح أبواب التأويل والتحريف على مصراعيه بتوظيف المناهج الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية في قراءة النصوص الشرعية، سعياً منهم إلى إنتاج قراءة جديدة تتلاءم مع الواقع الحديث. وما يميز هذه القراءات هو سعيها لإحداث قطيعة معرفية كلية مع التراث، وعزل النص الديني عن مصدره، وهو الله تعالى، فألغت بذلك جهود علماء طيلة خمسة عشر قرناً من العمل في خدمة كتاب الله وسنة رسوله بدعوى أن مناهج العلوم الإسلامية لم تعد قادرة على الفحص والإنتاج، فهي مناهج قديمة لا تواكب العصر، كما أنها مناهج تغيب سلطة صاحب النص كأداة فاعلة وطرف أساسي في إنتاج المعنى الذي قد يحمله النص، وما ذلك إلا لأنها تراهن على تعدد المعنى والنص المفتوح، وهذا ما سنتبينه من خلال الفصول اللاحقة من البحث.

المطلب الثاني: المنطلقات الفكرية والفلسفية لمفهوم القراءة

تعود المنطلقات الفكرية والفلسفية والعلمية لمصطلح القراءة بمفهومه الحداثي الآنف الذكر إلى المصطلحات التي تنتمي لميدان العلوم الإنسانية والفلسفية الغربية، والتي تنظم شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية في الغرب، خاصة أن تلك العلوم قد أفرزت اصطلاحات ذات مضامين تخالف في أحيان كثيرة ظاهرها اللغوي، ووفدت إلى علمنا الإسلامي عبر احتكاكات عديدة - الغزو الثقافي الغربي - فزاحت مفردات شرعية كانت متفردة في العالم الإسلامي. فحدث الالتباس بتلك المصطلحات الوافدة إلينا - ومن ضمنها مصطلح القراءة هذا-، خاصة وأن المصطلحات والمفاهيم لا خلاف حول ارتباطها بثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه تحكم بمضامينه وتوجه بمعطياته، والاصطلاحات الغربية جزء من هذا الاطراد بقيت وفية لتقاليد عصر النهضة وفلسفة الأنوار ومرحلة ما بعد الثورات الصناعية.²

¹ ينظر أركون محمد " الفكر الإسلامي قراءة علمية "، وعبد المجيد الشرفي " في قراءة النص الديني "، نصر حامد أبو زيد " دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة " وغيرها كثير.

² - ينظر الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، ص 23.

وقد عُدَّ مفهوم القراءة بمعناه الحداثي شكلاً آخر من أشكال الأزمة التي تعيشها الحداثة العربية على مستوى ما يسمى بـ "أزمة المصطلح" أو إشكالية نقل المصطلحات الغربية إلى ساحة الفكر العربية والإسلامية. وهذا ما يعكس فشل المشروع الحداثي العربي؛ فشل في نقل المصطلحات النقدية إلى العربية من ناحية، وفشل في فهم دلالات هذه المصطلحات من جانب المتلقي من ناحية أخرى، دون أن يعترف الحداثيون بأن الأزمة لا تكمن في جانب المفاهيم العلمية والثقافية وحدها، بل أزمة واقعين ثقافيين وحضارتين مختلفتين.¹

والواقع يشهد أن هذا الاضطراب في توظيف مصطلح القراءة وغموض المعنى الذي يتسم به هو ظاهرة يتميز بها فكر الحداثيين، كما أن هذه المصطلحات يفترض أن يراعى ما يقابلها من دلالات في العربية، إلا أنه لا وجود لها في العربية أصلاً مما يدل على الفوضى الفكرية والتسابق المحموم للحداثيين العرب وانتحالهم لكل ما ينتجه العقل الغربي، والانبهار بالمنجز الحداثي الغربي.

فقد ظهر المصطلح في مجال الدراسات الأدبية وارتبط بـ "نظرية النص Théorie Du Texte" في حقبة انتشار النزعة البنيوية، ولأن تفاصيل هذه النظرية لا تفيد غير المتخصص في مذاهب النقد الأدبي المعاصر، فلتقريب المراد منها نقف هنا على لبابها فقط من خلال كلام أشهر منظريها و هو الناقد الفرنسي رولان بارت "Rolan Bart 1980م" حيث قال: جاءت نظرية النص إعلان بميلاد (القارئ) الذي ينتج الدراسة الأدبية أي القراءة بمعناها الواسع اعتماداً على مناهج مختلفة، و تعدد هذه القراءة بتعدد أصحابها، ولو تناقضت النتائج التي يتوصل إليها كل واحد؛ لأن كل واحد منهم يبدع قراءة جديدة.²

فالذي نخلص إليه من النص السابق أن مصطلح القراءة هذا لا يميز فيه بين النص الأدبي الذي ينتجه البشر و بين الكلام الإلهي المنقول إلى الناس وحياً فكل ذلك سواء، ثم إن القراءة هي إنتاج للمعاني و ليست استنباطاً لها، و أخيراً فإن تناقض هذه المعاني التي تنتجها القراءة و اختلافها و تضاربها أمر مطلوب بحد ذاته.

¹ - ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا الحداثة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، إبريل، 1998م، ص 28.

² ينظر: عبد الرزاق هرماس، دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، جامعة الملك سعود، الرياض 1434/4/6هـ-2013/2/16م، ص 63.

وتبعاً لذلك فهذه القراءة يراد منها باختصار أن تفتح الباب واسعاً للاختلاف و التناقض في تفسير النصوص الدينية من قرآن و حديث نبوي، فإذا تمهد ذلك كله كان وسيلة لنقض هدي القرآن والسنة النبوية و أحكامهما في العقيدة و العبادات و أمور الحلال و الحرام كلها، و هذا ما يهدف إليه المستشرقون و تلامذتهم ممن ينسبون أنفسهم إلى الحداثة، و لأجله يتكلفون الانتصار لما يصطلحون عليه بـ "تاريخية النص الديني" ¹.

وثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة احتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة. وقد تعدّد في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة؛ فهي الصدمة الاستعمارية أو الكولونيالية أو الإمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوربية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة، فالصدمة اليوم هي واحدة من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي هذا الخطاب.

يقول محمد عابد الجابري وهو اليوم من أبرز ممثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية: «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأس مالي» ².

وقد أقيضت صدمة الحداثة المثقفون العرب - كما يصف جورج طرابيشي ³ - على شكل ظاهرة العصاب الجماعي وألجأت الكثير منهم التوجه بإعادة قراءة نصوص الوحي الإسلامي وخاصة بعد هزيمة حزيران 1967م. ⁴ فجاءت هذه القراءات على شكل مشاريع فكرية تسعى لتحقيق قطيعة معرفية بينها وبين ماضي الأمة الإسلامية وتراثها ونتائجها الفكري وقراءة علماء السلف، التي تضع للإيمان أسسه النظرية وتقوّي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة إعتقادية صريحة، أما

¹ المصدر السابق، ص 64.

² جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991م، ص 17.

³ جورج طرابيشي: كاتب وباحث سوري من مواليد حلب، سنة 1939م، تخرج من جامعة دمشق قسم اللغة العربية عام 1961م، مقيم في باريس وعضو هيئة التحرير بمجلة الوحدة منذ عام 1984م. له العديد من المؤلفات والكتب المترجمة من فكر وفلسفة ورواية، منها: "سارتر والماركسية"، "الأدب من الداخل"، "الماركسية والايديولوجيا"، "رمزية المرأة في الرؤية العربية"، وغيرها كثير. ينظر الغلاف الأخير من كتاب المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي.

⁴ ينظر جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، ص 19.

القراءات الحداثية تخرج بالنصوص المقدسة عن الصفة الإعتقادية وتتصف بضدها وهو الانتقاد، فهي لا تريد أن تحصل إعتقاداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإنما تريد أن تمارس نقداً عليها.¹

فتعامل أصحاب هذه المشاريع الفكرية مع الوحي الإلهي - القرآن والحديث النبوي - من خارج نطاق التداول الإسلامي وبمناهج وأدوات غريبة مثيرة لم تألفها الساحة العلمية الإسلامية ومن ذلك قراءة الجابري محمد عابد² وعبد الله العروي³ وجورج طرايشي، ومنها أيضاً قراءة جمال البنا⁴

¹ ينظر طه عبد الرحمان : روح الحداثة العربية المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 2006م، ص 176. بتصرف

² الجابري محمد عابد: ولد في فكيك شرق المغرب سنة 1936م، وحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967م ثم على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، وعمل أستاذاً في نفس الكلية لمادة الفلسفة والفكر الإسلامي منذ 1967م، توفي سنة 2010م، له العديد من الأعمال منها: "الخطاب العربي المعاصر"، "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "مدخل إلى القرآن الكريم"، "التراث والحداثة"، وغيرها. وهو اليوم يمثل المركز الفاعل في الفكر العربي المعاصر، يدعو الجابري إلى إعادة النظر في التراث، وإنشاء فهم جديد للتراث، يغير الفهم السلفي له أو ما يعبر عنه الجابري بـ "الفهم التراثي للتراث"، ينظر بخصوص ذلك، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ص15-16. وينظر بخصوص ترجمته: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، الغلاف الأخير. خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين، 221/1-225.

³ عبد الله العروي: كاتب ومفكر مغربي ولد في أزموور بالمغرب، سنة 1933م ونال دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية سنة 1956م، وفي العلوم التاريخية سنة 1958م، ثم حصل على شهادة التبريز التعليمية في الإسلاميات سنة 1963م وختم اختصاصه سنة 1976م بدكتوراه دولة في التاريخ، عمل في التدريس الجامعي بين المغرب وفرنسا والولايات المتحدة، ويفهم من سجله الأكاديمي مدى اهتمامه الشخصي بعدة اختصاصات علمية وإنسانية في آن: سياسية، تاريخ، إسلاميات...، ويعد العروي من أشهر الكتاب العرب الماركسيين، وهو كاتب نشيط له العديد من المؤلفات بالفرنسية والعربية إضافة إلى أعماله الأدبية. من أعماله "العرب والفكر التاريخي"، "مفهوم الايدولوجيا"، "مفهوم الحرية" ومن آخر أعماله كتابه: "السنة والإصلاح" وهو كتاب جمع فيه العروي كل أنواع الافتراءات والأباطيل والشبهات حول الوحي الإلهي والسنة النبوية وأهلها، صدر هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى سنة 2008م. ينظر ترجمته خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين، 812/2-816.

⁴ جمال البنا: مفكر مصري معاصر ولد عام 1920م، وهو ابن المحدث الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا صاحب موسوعة الفتح الرباني في تصنيف وشرح مسند الإمام أحمد الشيباني، والشقيق الأصغر للشيخ حسن البنا المرشد الأول والمؤسس لجمعية الإخوان المسلمين، عمل محاضراً بالجامعة العالمية والمعاهد المتخصصة من عام 1963م حتى عام 1993م. بدأ أولى خطواته الحركية المؤسسة عام 1946م حيث أسس حزب العمل الوطني الاجتماعي. انظم إلى الحركة العمالية في بداية الخمسينات، كما أسس عام 1981م الاتحاد الإسلامي. من أهم كتبه "المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء"، "الإسلام والعقلانية"، "حركة الاعتقاد في الإسلام". تعد كتابات جمال البنا أهم وثيقة في يد الحداثيين في الطعن في فرضية الحجاب وعلاقة الدين بالدولة في الإسلام، والغمز واللمز في السنة النبوية المطهرة. ويكتسب جمال البنا أهميته عند العلمانيين في أنه شقيق رئيس كبرى الجماعات الإسلامية في العالم. ينظر ترجمته سليمان بن صالح الخراشي نظرات شرعية في فكر منحرف، روافد للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1425هـ-2008م، 223-221/3.

ومحمد العشماوي.¹ ومحمد أركون² وهو صاحب القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن الملامفكر فيه، ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي التونسي، الذي يقوم مشروعه على إعادة قراءة الإسلام قراءة تاريخية تقوم على التفريق بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ ومن ثم فهو يعتبر أن كل الإسلام من عقيدة وشريعة وأحكام وحدود ما هي إلى ممارسة تاريخية للإسلام في بعدها الزماني والمكاني، ومنهم حسن حنفي³ صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة⁴ الذي يريد به أنسنة الوحي، ومنهم

¹ العشماوي محمد سعيد: رئيس محكمة الجنايات، ومحكمة أمن الدولة العليا بمصر. تخرج من كلية الحقوق عام 1955م، ثم عمل بالقضاء الوضعي بمحاكم القاهرة والإسكندرية، عمل محاضراً في أصول الدين والشريعة والقانون في عدة جامعات كلها غربية، ولم يتحقق له التدريس بالجامعات العربية والإسلامية لغلوه العلماني ومهاجمته للشريعة الإسلامية. بدأ التأليف بعد تخرجه من الحقوق بكتابات إنسانية عامة مثل "رسالة الوجود" عام 1959م، "تاريخ الوجودية في الفكر البشري" عام 1961م انتقل إلى الكتابة عن الإسلام، فكتب "أصول الشريعة" عام 1980م، ثم كتاب "الربا والفائدة في الإسلام"، ثم توالى كتبه الأخرى "الإسلام السياسي"، "جوهر الإسلام"، "الخلافة الإسلامية"، "الشريعة الإسلامية والقانون المصري" وغيرها. يدعو العشماوي إلى طرح الشريعة الإسلامية وتحكيم القوانين الوضعية، كما يصف نفسه أنه أحد المجتهدين العقلانيين التنويريين. ينظر ترجمته سليمان بن صالح الخراشي نظرات شرعية في فكر منحرف، 47/1-48.

² محمد أركون: مفكر وباحث جزائري، ولد سنة 1928م بقرية تويرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر من أسرة بسيطة، أتم دراسته الابتدائية بقرينته، ثم أكمل تعليمه الثانوي بمدينة وهران حيث عمل مساعداً لولده في أعمال التجارة، التحق بجامعة الجزائر وبها تخرج سنة 1952م متحصلاً على شهادة الليسانس في الأدب العربي، ويذكر أركون أنه لم يتعلم العربية في حداثته سنة إلا بعد أن ارتحل إلى وهران أين استقر مع والده فلم يكن يعرف حينها إلا الفرنسية والأمازيغية. تابع دارسته العليا في جامعة باريس وبها تحصل على شهادة الدكتوراه حول "نزعة الأنسة في الفكر العربي" عن المؤرخ والفيلسوف "ابن مسكويه" سنة 1968م، عمل مدرسا في ثانوية ستراسبورغ، وانتسب بعد إلى الجامعة الفرنسية بباريس كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذاً زائراً للعديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة له العديد من المؤلفات منها "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، "الفكر العربي"، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "العلمنة والدين"، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وغيرها كثير. ينظر ترجمته: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقى، لندن، ط1، 1990م، ص418. كيجل مصطفى: الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الرباط، ط1، 1432هـ - 2011م، ص23-27.

³ حسن حنفي: ولد بالقاهرة سنة 1935م، حيث درس الفلسفة وأكمل دراستها في جامعة السوربون بباريس وحصل بها على الدكتوراه سنة 1966م، عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة القاهرة. نشأ يسارياً من دعاة الماركسية ومزج بينها وبين الإسلام، مراهنًا بالفلسفة الثورية على إحداث ثور داخل الثقافة العربية، يعد من مؤسسي "اليسار الإسلامي"، منظر للثورة في التراث، أطلق مشروعه اليساري التنويري داخل الثقافة العربية منذ السبعينات سنة 1976م وأطلق مشروعه "اليسار الإسلامي"، ومجلة "اليسار الإسلامي" سنة 1981م، وتوج أعماله بمشروعه "التراث والتجديد" سنة 1988م، إضافة إلى العديد من الكتب التي أصدرها فيما بعد. ينظر خليل أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 362/1-367.

⁴ ينظر كتابه: من العقيدة إلى الثورة.

كذلك نصر حامد أبو زيد،¹ صاحب المشروع الفكري في إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعينا بمنهج الهرمنيوطيقا (التأويلية)،² ومنهم طيب تيزيني³ صاحب مشروع إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة⁴، واعتمد على المنهج التاريخي في قراءته للحدوث النبوي ومحمد شحرور⁵ بخلفيته الماركسية معتمداً على المنهج البنيوي والمنهج التاريخي في قراءته للنصوص الشرعية.

إذا تقرر هذا عُلِمَ أن الحدائثي هو؛ كل من يشتغل على إعادة إنتاج الفعل الحدائثي نفسه كما حصل في تاريخ غيرهم- الغرب- مقلدين أطواره وأدواره باستحضار أسباب التاريخ للمجتمع

¹ نصر حامد أبو زيد: ولد عام 1943م بطنطا بمصر، حاصل على دكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة في الدراسات الإسلامية سنة 1972م، عين سنة 1995م أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة، تلقى سنة 1975-1977م منحة من مؤسسة فورد للدراسات في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وفي سنة 1978-1979م، منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، عمل أستاذا زائرا من سنة 1985-1989م باليابان بجامعة أوساكا، وعمل منذ سنة 1995م أستاذا زائرا بجامعة ليدن بهولندا، له الكثير من المؤلفات ومن أخطرها " مفهوم النص دراسة في علوم القرآن"، " نقد الخطاب الديني"، " النص السلطة الحقيقة"، " الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية " ومما قيل عنه أن كتاباته هي خطاب سجالي أكثر منها نقدي. ينظر ترجمته خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 39/1-43.

² ينظر كتاب: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. النص السلطة الحقيقة. نقد الخطاب الديني. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة.

³ طيب تيزيني: كاتب وباحث ولد سنة 1938م في مدينة حصص بسوريا، درس المرحلة الابتدائية والثانوية بمسقط رأسه، ثم انتقل إلى دمشق أين أتم دراسته الجامعية، وواصل دراسته العليا بألمانيا أين تحصل على دكتوراه في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة عام 1968م، عاد إلى بلده وانتسب إلى جامعة دمشق بكلية الآداب. وهو من أصحاب المشاريع اليسارية الماركسية في دراسة النصوص الشرعية والتراث عموما من جهة العلم والعلمانية ومن جهة الجدلية المادية، كما يعد طيب تيزيني من أبرز المفكرين العرب الماركسيين، له عدة مؤلفات في إطار مشروعه الفكري لقراءة التراث الإسلامي وربطه بالوضعية الاجتماعية المشخصة، ومنها " الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى"، " الإسلام المحمدي الباكر"، " النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة " وهي أجزاء مشروعه الفكري في قراءة التراث الإسلامي. ينظر ترجمته خليل أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 213/1-218.

⁴ ينظر كتابه: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، وكتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

⁵ شحرور محمد: ولد بدمشق عام 1938م، درس المراحل الأولى من تعليمه بدمشق، وأتم دراسته الثانوية في الاتحاد السوفيتي في الهندسة المدنية (1958-1964م) غادر إلى دبلن للدراسة في الجامعة الأيرلندية وحصل منها على شهادة الدكتوراه (1970-1980م). تقوم أعمال ودراسات محمد شحرور على تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية بمنظار ماركسي، وبالتعاون مع صديقه الدكتور جعفر ذلك الباب قاما بقراءة النصوص الشرعية قراءة لغوية (بلا ترادف)، وأن كل لفظة ذات دلالة خاصة بها وبلا مقابل أو مقارب (نسبي) ومقاربة فلسفية. له عدة مؤلفات منها "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"، "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، "الإسلام والإيمان، منظومة القيم". ينظر ترجمته خليل أحمد خليل موسوعة أعلام العرب المبدعين، 594/1-598، وينظر سليمان الخراشي، نظرات شرعية في فكر منحرف، 191/3-193 فما بعدها.

الغربي، ويتجلى هذا التقليد في كون مشاريعهم الفكرية مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوربا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم - الحداثيون - إلى تقرير مبادئ ونظريات أنزلت منزلة الواقع الحداثي الغربي.¹

¹ ينظر طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 189.

المبحث الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي والنص في المفهوم الحدائي المطلب الأول: النص في اللغة.

تعددت الدلالات اللغوية لكلمة (نص) في اللغة العربية إلى خمس دلالات، فالجذر اللغوي

(نص) يأتي بمعنى: التحريك، والرفع، والاستقصاء، والظهور، والتوقيف والتعيين.

أ- النص بمعنى التحريك: يأتي النص بمعنى التحريك، ومنه السير الشديد، قال في القاموس المحيط: ونص ناقته استخرج أقصى ما عندها من السير. الشيء حركه، ومنه فلان ينص أنفه غضبا، وهو نصاص الأنف.¹ ومنه كلمة (نصوص)، فنصنص الشيء حركه.²

ومنه ما جاء في الحديث عند البخاري ومسلم من طريق هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: سئل أسامة وأنا جالس: ((كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال: كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص))³. قال هشام: والنص فوق العنق.³

قال الحافظ ابن حجر: قوله: (نص) أي أسرع، قال أبو عبيد: النص تحريك الدابة حتى يستخرج به أقصى ما عندها، وأصل النص غاية الشيء، ومنه نصصت الشيء رفعته، ثم استعمل في ضرب سريع من السير.⁴

ب- الرفع والارتفاع: ومنه قولهم: نص الشيء رفعه، ونص الحديث إليه رفعه،⁵ فتأتي كلمة (نص) للدلالة على الرفع، كما تدل على الشيء المرتفع، ومنه قولهم: نص العروس: أقعدها على المنصة بالكسر وهي ما ترفع عليه فانتصت،⁶ والمنصة المكان المرتفع.

¹ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 633.

² المصدر نفسه، ص 633.

³ أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب السير إذا دفع من عرفة رقم (1666) وهذا لفظه، وفي كتاب الجهاد والسير، باب السرعة في السير رقم (2999) وفي كتاب المغازي، باب حجة الوداع رقم (4413). ومسلم في كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى مزدلفة رقم (1286).

⁴ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، اعتني به محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، ط 1، القاهرة، 1424هـ - 2003م، 637/3.

⁵ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 633، والرازي محمد ابن أبي بكر: مختار الصحاح، تحقيق أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م، ص 320.

⁶ الفيروز آبادي، المصدر السابق، ص 633.

ج- الاستقصاء وبلوغ الغاية: فنص كل شيء غايته ومنتهاه، ومنه ما جاء في الحديث: «إذا بلغ النساء نص الحقائق أو الحقائق فالعصبة أولى» أي بلغنا الغاية التي عقلن فيها، يعني منتهى بلوغ العقل.¹ فالنص غاية الشيء وأقصاه، ومنتهاه² وأقصى ما يمكن منه.

د- الظهور والبروز: من معاني النص كذلك إظهار الشيء وإبرازه، وكل شيء أظهرته فقد نصصته ومنه المنصة وهي التي تظهر عليها العروس لترى. ومنه الناصية التي هي مقدم الرأس وأظهر شيء فيه. قال الراغب الأصفهاني: «وفلان ناصية قومه رأسهم وعينهم: والنصي مرعى من أفضل المراعي، وفلان نصبة قومه أي خيارهم تشبيهاً بذلك المرعى».³

هـ- الوقف والتعيين: كما يأتي النص بمعنى الوقف والتعيين على شيء ما.⁴

وأرجع بعض الأصوليين أن كل معاني مشتقات (النص) في اللغة إلى معنى مركب من معنيين من المعاني السابقة: الرفع والارتفاع، والانتهاه والغاية في الشيء، وهو الرفع إلى غاية ما ينبغي⁵.

بينما يذهب البعض الآخر إلى أن جميع هذه الدلالات لكلمة (نص) ترجع إلى دلالة مركزية واحدة هي الظهور.⁶ أما اللغوي الكبير الإمام ابن فارس فيذهب إلى أن لها أصلاً واحداً صحيحاً يدل على الرفع والارتفاع.⁷

وما ذهب إليه ابن فارس أولى؛ لأن الظهور والبروز مرده إلى الارتفاع، فكل معاني الظهور كالمنصة والناصية وهي مقدم الرأس التي هي أبرز شيء في الإنسان تعود إلى معنى الارتفاع، فما سميت المنصة منصة إلا لظهورها وارتفاعها.

المطلب الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي

اختلفت عبارات الأصوليين في معنى النص اصطلاحاً والمعروف عند متأخريهم أنه ما لا يحتل إلا معنى واحداً، وحكمه أن لا يعدل عنه إلا بالنسخ.

¹ المصدر السابق، ص 633، وينظر الرازي، مختار الصحاح، ص 320.

² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م، 356/5.

³ الراغب الأصفهاني أبي القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، تحقيق نزار مصطفى الباز، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز، (دت)، (دط)، 2/ 640-641.

⁴ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 633.

⁵ ينظر الطوفي نجم الدين سلميان بن عبد القوي بن عبد الكريم: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط2، 1419هـ-1998م، 1/553.

⁶ ينظر نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص 150.

⁷ ينظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ط1، 1979، 3/471.

يقول القرافي: « والنص في ثلاثة اصطلاحات، قيل ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق. وقيل ما دل على معنى كيف كان وهو غالب استعمال الفقهاء».¹

والنص في الاصطلاح الأول على ما ذكره الإمام القرافي هو ما عليه أكثر الأصوليين. بل ذهب بعضهم إلى أنه وحده اصطلاح عامتهم.²

وثاني الاصطلاحات: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع وتحتمل الاستغراق، كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة، الآية 5]، يدل على قتل أقل الجمع قطعاً ويدل على قتل أكثر من ذلك ظناً؛ لأن صيغ العموم نص في أقل الجمع وظاهر في الاستغراق.³

وثالث اصطلاحات النص: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال الدليل إما نص أو معقول، يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس، ومن ذلك قولهم: نص مالك كذا، نص الشافعي كذا.⁴

النص عند الإمام الشافعي.

يطلق الشافعي النص على الدليل من النصوص الشرعية قرآناً أو سنة، أي الكلام المفهوم المعنى نصاً كان أم ظاهراً، وهو قريب من المعنى الثالث للنص الذي ذكره القرافي سابقاً، أي ما دل على معنى كيف كان.

¹ القرافي شهاب الدين بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1393هـ - 1973م، ص36.

² ينظر الشوشاوي أبو علي الحسين بن علي الرجاعي المالكي: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق أحمد بن محمد السراج، مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 1425هـ - 2004م، 326/1.

³ المصدر نفسه، 326/1 - 327.

⁴ الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحقيقه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني وراجعته عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ - 1992م، 462/1.

يقول إمام الحرمين الجويني: « فأما الشافعي فقد سمى الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في وضع أصل اللغة؛ فإن النص معناه الظهور، يقال نصت الظبية إذا عنت وظهرت... »¹.

قال المازري: « وقد أشار الشافعي والقاضي ابن الطيب طردا لمعناه المعقول، أن النص يسمى ظاهراً، وما أبعدا فيما قالا، لأن النص قد ذكرنا أن أصله في اللغة الظهور فلا شك في هذا تسميته ظاهراً »²، فالنص عنده خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره.³

وقد استندوا فيما ذهبوا إليه على ما قاله الشافعي: « وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان، أحدهما نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله، والآخر جملة بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد ».⁴

ولما كان ما يقابل المحمل هو النص والظاهر كليهما، استنتجوا ما ذهبوا إليه من عدم تفريق الشافعي بينهما، محتجين له بأصل وضع اللغة فإن النص معناه الظهور كما مر آنفاً، والشافعي وإن كان أطلق النص وأراد معناه الشرعي، أي نصوص الكتاب والسنة، فإنه لم يغفل التفاوت والوضوح بين مدلولات النصوص من النص والظاهر والمحمل وغيرها، ففي باب (كيف البيان) من الرسالة بعد ما عرّف البيان، وأنه اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع بيّن أنه — البيان — مراتب «بعضها أشدّ تأكيداً بيان من بعض ».⁵

ثم ذكر أنواع البيان من وجوه: « ما أبانه لخلق نصاً، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونص الزنا والخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير... مما بيّن نصاً ».⁶

¹ الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه عبد العظيم محمد الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2، 1412هـ- 1992م، 415/1-416.

² المازري محمد بن علي: إيضاح المصالح من برهان الأصول، دراسة وتحقيق عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، ص 306-307.

³ ينظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 463/1. الغزالي محمد بن محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د ط)، (د ت)، 84/3-85.

⁴ الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت) ص 21.

⁵ المصدر نفسه، ص 21.

⁶ المصدر نفسه، ص 21.

قال المحقق الشيخ أحمد شاكر: أي الحكم المنصوص في هذه الأشياء مما هو بيّن واضح من لفظ الآيات، وليس مما يؤخذ منها استنباطا ولا هو مما يحتمل التأويل.¹
ومنها: « ما سنّ رسول الله صلى وسلم مما ليس فيه نص حكم »،² ومنها « ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم »³

وما ذكره الشافعي من البيان الأول، والذي مثل له بالصلاة والزكاة وغيرها، واضح أنه ما عناه القرافي بالصنف الأول من الاصطلاحات الثلاثة للنص، أي ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره. ومن أنواع البيان التي ساقها الشافعي يتضح جلياً أن دلالات الألفاظ عنده تتفاوت وتتمايز، وأنه معلوم عنده ذلك التقسيم الذي اصطلح عليه القوم، ولا يعكر على هذا القسمين الآخرين للنص اللذين ذكرهما القرافي، لأن « النص له ثلاث مراتب: العليا والدنيا والوسطى »،⁴ وقد مثل الشافعي لأنواع البيان الأول بالمرتبة العليا منه.

والحاصل من هذا كله أن النص عموماً « ما دل على معنى واحد من غير احتمال غيره »، وقد ذكروا أنه من أحسن التعريفات وأشهرها، وهذا أحد اصطلاحات الفقهاء، وقد يطلقونه على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً عاماً أو خاصاً، وهذا على أساس أن النص هو الظهور والارتفاع، ومن لاحظ المعنى اللغوي الثاني وهو الرفع إلى غاية ما ينبغي، فسر النص بأنه ما دل على معنى دون غيره، وهذا مراد الأصوليين بقولهم: اللفظ إمّا نص أو ظاهر، وقد يطلق النص على الظاهر لأن الارتفاع والظهور موجود فيهما، فالنص مرتفع ظاهر في الدلالة، وكذلك الظاهر، غير أن النص أشد ظهوراً وارتفاعاً.⁵

¹ المصدر السابق، ص 21.

² المصدر نفسه، ص 91.

³ المصدر نفسه، ص 22.

⁴ الشوشاوي: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 329/1.

⁵ ينظر عبد المؤمن عبد الحق البغدادي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، شرح عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1422 هـ - 2001 م، 227-226/1.

المطلب الثالث: النص في المفهوم الحدائني

وأما النص عند الحدائين؛ فإن مقصودهم به نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي، وحيث أطلقوا "النص الديني" فالمراد به عندهم: "النص القرآني" و"النص النبوي"، فالدراسة تتعدد جوانبها ولكنها تدور حول محور واحد هو النص الديني، يقول نصر حامد أبو زيد: «والحقيقة أن هذه الدراسات تنظم علومها كثيرة محورها واحد هو النص، سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي»،¹ وإليه يرمي طيب تيزيني في مقصده بالنص، فالنص عنده هو «النص الإسلامي الأول القرآن والسنة، بقدر ما تتصل به شرحا أو تفسيرا»،² ويقول في موضع آخر: «وأخيرا نود الإشارة إلى أن حقل التموضع الاجتماعي البشري للنص القرآني والحديث، الذي نجعل منه هنا موضع بحثا لنا».³

وإطلاق الحدائين لمصطلح "النص" على القرآن الكريم والحديث النبوي بالنظر إلى أنهما نصوص ثقافية، باعتبارها إنتاجا ثقافيا محكوما بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروف تاريخية معينة، وذلك لأن كل النصوص بما فيها النصوص الدينية تستمد مرجعيتها من الثقافة والبيئة التي تنتمي إليها، وعلى هذا جاءت تسمية القرآن العظيم والحديث النبوي بالنص القرآني والنص النبوي في إشارة إلى عدم الفرق بين النصوص البشرية ونصوص الوحي من قرآن وسنة، إذ هما متساويان — عندهم — من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج المعنى.

وعلى ما سبق فـ «ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوص لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي».⁴

ولذلك يعتبر نصر حامد أبو زيد إطلاق مصطلح "النص" على القرآن ككل والحديث النبوي هو نقلة دلالية اصطلاحية، ويعيب على بعض المعاصرين نفورهم من إطلاق كلمة "نص" على القرآن الكريم والحديث النبوي، حيث يقول: «فالإصرار على استخدام المفردات اللغوية

¹ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 21.

² طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار البنايع للطباعة والنشر، دمشق، 1997، ص 7.

³ المصدر نفسه، ص 8.

⁴ نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 92.

التقليدية، والفرع من استخدام أي مفردات معاصرة، يعكس موقفا ارتداديا - لا رجعيا فقط، يغمض عينيه عامدا عن تطورات الحياة والفكر والمفاهيم، لكن المثير للأسى حقا هذا التجاهل - ولا نقول الجهل - لدلالات كلمة « نص » في اللغة العربية، وتصور أنها كلمة أعجمية، هذا بالإضافة إلى العجز الواضح عن فهم تطور مفردات اللغة العربية مع تطور وعي الجماعة الناطقة بها».¹

وما يسميه أبو زيد " نقلة دلالية اصطلاحية " لمفهوم النص وإطلاقه ذلك على كتاب كامل كالقرآن الكريم أو على عموم الحديث النبوي منتقض هنا وبعيد؛ لأن تغير دلالات بعض الكلمات ونقلها إلى استعمال آخر، وفي موضع آخر متعذر هنا، وسبب ذلك أن الباحث أبو زيد لم يبين لنا الجهة الناقلة لهذا المصطلح ولم يقف بنا على زمان النقل، حتى نتبين صحة ما يذهب إليه، فتعذر الوقوف على زمان النقل ومعرفة مصدر الجهة الناقلة يمنع ما استدل به أبو زيد، فالجامع اللغوية حاضرة وأزمنة التغير مدونة معلومة فيما يتعلق بمسألة التطور اللغوي، أو وضع مصطلحات لغوية لمخترعات حديثة في مجالات العلوم والفنون، أو فيما يخص نقلها واستخدامها في غير ما وضعت له، خاصة إذا تعلق الأمر بالمصطلحات الشرعية.

فليس من الإنصاف العلمي أن نتهم الخصم بالعجز عن فهم تطور مفردات اللغة العربية ولم يأتي المدعي ما يبين صدق دعواه كما يصنع أبو زيد هنا، ونحن نعلم قطعا من تاريخ الأمة أن أحدا لم يسمي كتاب الله وسنة رسوله نصا، ولو وجد ذلك لما غفل عنه العلماء مع شدة حرصهم وعنايتهم الفائقة لكل ما يخدم الكتاب والسنة.

هذا وقد سلك الحداثيون في تعريفهم للنص مسلك الدراسات المعاصرة الغربية في مجال العلوم الإنسانية، التي تعتبر النص مجموعة من الرموز والعلامات والإشارات، وذلك انطلاقا من نظريات مختلفة، ومتعددة مثل: الألسنية والأسلوبية والسيمائية وغيرها متجاهلين بذلك الفوارق بين نصوص الوحي والنصوص البشرية الأخرى.

ولم تتفق كلمة الباحثين الغربيين على مفهوم واضح للنص، ففي ظل الاتجاهات اللسانية الغربية المتباينة تعددت وتباينت تعريفات " النص " ففي حين تذهب البنيوية إلى اعتبار النص بنية مغلقة ومنتهية،² وذلك لأن البنيوية تقوم على القول بموت المؤلف، وأن لا مكان في النص للقصدية

¹ المصدر السابق، الهامش، ص 153-154.

² ينظر منذر عياشي: النص ممارساته وتحليلاته، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 97/96، 1992، ص 53.

ولا وجود لها وأن النص مغلق ذاتي الدلالة، فإنه عند البعض الآخر « النص ممارسة سيميولوجية بالأقوال والمتتاليات التي يشملها في فضائه، أو التي يحيل عليها فضاء النصوص ذاتها... ».¹ وهو عند رولان بارت²: « تعني النسيج ولكن بينما أعتبر هذا النسيج دائما إلى الآن على أنه نتاج وستار جاهز يكمن خلفه المعنى (الحقيقة) ويخفي بهذا القدر أو ذاك، فإننا الآن نشدد داخل النسيج على الفكرة التوليدية التي ترى أن النص يصنع ذاته ويعمل ما في ذاته عبر تشابك دائم: تنفك الذات وسط هذا النسيج، ضائعة فيه، كأنها عنكبوت تذوب هي ذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها، ولو أحببنا استحداث الألفاظ لأمكننا تعريف نظرية النص بأنها علم نسيج العنكبوت ».³

و " النص " بالتعريف السابق هو المشهور عند الغربيين ويتجلى في مجموعة من الخصائص منها:

- إن النص يتكون من نقول متضمنة، وإشارات وأصداء للغات أخرى وثقافات عديدة، تكتمل فيه خارطة التعدد الدلالي.

- النص لا يجيب عن الحقيقة وإنما يتبدد إزاءها
- إن وضع المؤلف يتمثل في مجرد الاحتكاك بالنص، فهو لا يحيل إلى مبدأ النص، ولا إلى نهايته.
- النص مفتوح، ينتجه القارئ في عملية مشاركة لا مجرد استهلاك.
- النص يمارس التأجيل الدائم واختلاف الدلالة، فهو تأخير دائم مبيت لكنه ليس متمركزا ولا معلقا، إنه لا نهائي لا يحيل إلى فكرة معصومة.⁴

وبمثل هذا التعريف وهذه الخصائص يرمي نصر حامد أبو زيد حين يعرف النص فيقول:

«النص في تعريفه المعاصر: سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنا كلياً يحمل

¹ صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة العالمية للنشر، القاهرة، ص 295.

² رولان بارت: ولد ونشأ في باريس سنة 1915م، نال شهادة الدراسات الكلاسيكية من جامعة السوربون سنة 1939م، وبعد الحرب العالمية مباشرة دّرس في جامعتي بوخارست والإسكندرية، ودّرس منذ عام 1960 في الكلية العلمية للدراسات العليا في باريس، وفي سنة 1976م أصبح أستاذا في علم السيميولوجيا الأدبية في كوليج دي فرانس، وقد تقلب بارت بين الوجودية والماركسية والبنوية، وجمع بين علم الاجتماع والنقد الأدبي، ويعد مجدّد النقد الأدبي في فرنسا وخارجها توفي سنة 1980م. ينظر جون ستروك: البنية وما بعدها، ص 96، وينظر جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 135-136.

³ رولان بارت: لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1988م، ص 62.

⁴ ينظر صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 2002، ص 129.

رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية — الألفاظ — أم كانت علامات بلغات أخرى فإن انتظام العلامات في نسق رسالة يجعل منها نصا».¹

وإطلاق لفظ "العلامات" على "النص" وما يحمله من دلالات غامضة يدل على مدى انحراف الخطاب الحداثي إلى الغرب، ومدى تأثر الحداثيين العرب بمناهج الدراسات الإنسانية الحديثة، الأمر الذي يدفعنا إلى التأكيد مرة بعد مرة إلى أن قراءة الحداثيين للنص الديني وتأويله تقوم على منجزات الحدأة الغربية وما جاءت به من مناهج ونظريات ذات صلة وثيقة بالمذاهب الفكرية والفلسفية التي أنتجت الحضارة الغربية.

وجعل النص هنا عبارة عن سلسلة من العلامات يولد انطبعا بفوضى القراءة الحداثية، ذلك أن جعل النص علامات يفضي إلى القول بالدلالات غير النهائية للنص وانتفاء القصد، وموت المؤلف وانتفاء المعنى المراد لصاحب النص.

و دليل عبثية القراءة الحداثية للنصوص الدينية واتصافها بما ذكرنا آنفا؛ أن نصر حامد أبو زيد ينفي عن النصوص دلالاتها الذاتية وهذا ما مثلنا له سابقا بالدلالات الغير النهائية للنص، فإن نفي الدلالات الذاتية عن النص يلزم منه القول بالدلالات غير النهائية، وانتفاء القصد، وقد صرح أبو زيد بذلك فيقول: «النص منذ لحظة نزوله الأولى — أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي — تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات إلى مزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي بين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو إلى تقدسيه بإخفاء حقيقة كونه بشرا، والتركيز على حقيقة كونه نبيا».²

والنص السابق فيه من التناقض الشيء العجيب، فمن جهة يصرح قائله أن القرآن الكريم وحي، أي لحظة نزوله الأولى ومن جهة أخرى ينفي عنه صفة الوحي بفقده لطبيعته الإلهية حين تلقاه النبي صلى الله عليه وسلم.

¹ نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 169.

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص126.

وتبرير بشرية الوحي بتلقي النبي صلى الله عليه وسلم له ليس بشيء، بل مغالطة كبيرة، فقد قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء، الآية 65].

وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور، الآية 63].

يقول الإمام ابن كثير: فليحذر الذين يخالفون عن أمره: أي عن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائنا من كان كما ثبت في الصحيحين وغيرهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». أي فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول ظاهراً وباطناً «أن تصيبهم فتنة» أي في قلوبهم من كفر أو نفاق أو بدعة، «أو يصيبهم عذاب أليم» أي في الدنيا، بقتل أو حد، أو نحو ذلك¹. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء، الآية 115].

وفي السنن من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة))². وروى مسلم في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة))³.

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، 2068/3.

² أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (1407)، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (2676)، وابن ماجه في المقدمة، باب إتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين رقم (42)، والإمام أحمد في المسند، 278/13، رقم (17077)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، رقم (2676)، وصحيح سنن ابن ماجه، رقم (42).

³ أخرجه مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (867).

و قال صلى الله عليه وسلم: ((ألا وإني أتيت هذا الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه)).¹

وما جاء في هذه الأدلة المتضاربة من كتاب وسنة يرد على قائل النص المذكور سابقا جملة أمور ذكرها منها؛ ما تقدم من قوله ببشرية الوحي وفقده لمصدره الإلهي، ومنها إنكاره صراحة حجية الحديث النبوي، فهو ينكر مطابقة فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للدلالة الذاتية للقرآن الكريم، ولا يتوقف الأمر هنا بل يذهب إلى التفريق بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير في إشارة منه إلى التفريق بين الكتاب والسنة، وإنكار الحداثين حجية الحديث النبوي مبحث آخر ليس هذا محله.

وبناء على فقد الحديث النبوي لحجته عند الحداثين، فإنهم بنوا على ذلك وقسموا النصوص الشرعية إلى قسمين؛ نصوص تأسيسية تمثلت في "النص الأصلي"، ونصوص ثانوية هي الحديث النبوي، والنص التأسيسي "الأصلي" بهذا الاعتبار هو القرآن الكريم والنص الثانوي هو الحديث النبوي، الذي عدوه نصا ثانويا أول ثم يليه في المرتبة اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين التي تعد نصوصا ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول أو على النص الثاني الثانوي.²

وهذا كله بناء على أن الحديث النبوي ليس وحيا، وإنما هو اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم لفهم الوحي.³

يقول أبو زيد: «والحقيقة أن تناقض الشافعي المشار إليه من سيطرة الأيديولوجية⁴ تلك التي كانت تدفعه في اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوي - نص السنة - في التشريع...».⁵

¹ أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (4604)، والحديث صحيح وسياقي مزيد كلام حول هذا الحديث .

² ينظر نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996، ص13.

³ ينظر نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992، ص47.

⁴ الأيديولوجيا: نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية. وهي جملة المعتقدات الشائعة في مجتمع ما. وعلم الإيديولوجيا (علم الأفكار) موضوعه دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تعبر عنها، والبحث عن أصولها بوجه خاص. ينظر معجم الفلسفة، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1403هـ 1983م، ص 29. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 129.

⁵ المصدر نفسه، ص56.

بل من الحداثيين من يرى أنه إذا كان من الممكن - كما يرى علماء الاجتماع - استخدام النصوص الأدبية كوثائق اجتماعية لفهم نظام اجتماعي ما، فإن ذلك يكون صحيحا لحد كبير بالنسبة للنصوص الدينية أيضا، واعتبارها كوثائق اجتماعية في فهم النظام الاجتماعي الذي واکب إبداعها¹.

وأخيرا فإن استخدام مصطلح (النص) في دراسة القرآن الكريم والحديث النبوي، وبما يحمله هذا المصطلح من حمولات منقولة عن الدراسات الفلسفية اللاهوتية والأدبية يعد منزلقا خطيرا لما ينجر من تطبيقه من أحكام في مجاله الأصلي - الدراسات الأدبية النقدية - اعتبار النصوص الشرعية كبنية مغلقة معزولة عن مصدرها، الأمر الذي يؤدي إلى تسوية النصوص الشرعية بغيرها من النصوص الأدبية والفلسفية، وتطبيق تلك المناهج النقدية الأدبية عليها، فيؤدي ذلك إلى تفرغها من محتواها وإبطال لما تحمله من أحكام شرعية، فتغدو النصوص الشرعية بذلك نصوصا تاريخية منفصلة عن مصدرها.

¹ ينظر عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1998، ص35.

المبحث الثالث: قراءة تحليلية لمفهوم الحادثة

عُدت « لفظة الحادثة من المصطلحات الغامضة لجدتها وتداخل قضاياها واختلاف أنصارها أحياناً، ومن المصطلحات الواضحة عند بعضهم أحياناً أخرى، وقد وصفت بأنها مصطلح مراوغ لم يشع إلا في السنوات الأخيرة على الرغم من وجود لفظة الحادثة في اللغة العربية ».¹

المطلب الأول: مفهوم الحادثة في اللغة

- من جهة الأصل اللغوي:

قال ابن فارس: الحاء والذال والهاء تدل على أصل واحد وهو كون الشيء بعد أن لم يكن.² جاء في لسان العرب في (مادة حدث)، الحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدم، حدث الشيء يحدث حدوثاً وحادثة، وأحدثه فهو محدث وحديث كذلك استحدثه. والحدوث كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع..³ والحديث الجديد من الأشياء، فالحادثة بهذا المعنى ترادف الجدة فتأتي للدلالة على الشيء الجديد.

وتأتي الحادثة كذلك بمعنى الشباب وحادثة السن، جاء في لسان العرب أيضاً : حادثة السن كناية عن الشباب وأول العمر، ويقال رجال أحداث السن وحدثانها وحدثاؤها، ويقال هؤلاء قوم حدثان بمعنى جمع حدث وهو الفتى السن.⁴

والحادثة كذلك أول الشيء وبدايته. يقال أخذ الأمر يحدثانه وحدثته؛ أي بأوله وابتدائه.⁵ « فحادثة الأمر أوله وابتدائه وطراءته، وفي الأدب والفن: مصطلح أطلق على عدد من الحركات الداعية إلى التجديد والثائرة على القديم في الآداب الغربية، وكان لها صداها في الأدب العربي ».⁶ ويمكن ملاحظة المعنى الأكثر استعمالاً في عرف الحداثيين والأقرب إلى اصطلاحهم وهو " نقيض القديم "، وهذا ما يؤكد عليه صاحب المعجم الفلسفي الذي تطرق فيه إلى المعنى الذي قصده الحداثيون في كتبهم وأعمالهم، وقد مس جانبا مهما من المضمون الفكري عند الحداثيين .

¹ أحمد مطلوب: في المصطلح النقدي، منشورات الجمع العلمي، بغداد، (د ط)، 1423هـ-2002م، ص239.

² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ، 36/2

³ ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، ج2/796/9.

⁴ المصدر نفسه: ج2/797/9.

⁵ المصدر نفسه: ج2/796/9.

⁶ أحمد أبو حاق: معجم النفائس الوسيط، دار النفائس، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م، ص230.

يقول جميل صليبا: «الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح والذم.

فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق، والآراء والمذاهب. والحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة السريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة والمعرض عن القديم لمجرد قدمه لا لخبثه وفساده».¹

ثم يجمع صاحب المعجم الفلسفي بين القديم والحديث: «و خير وسيلة للجمع بين القديم والحديث أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة، العراقة، والقوة، والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة».²

– من جهة البيان النبوي:

وقد جاء في حديث رسول الله صلى عليه وسلم لفظة "حادثة" مذكورة بالإضافة، منها ما هو عند البخاري من حديث هشام عن أبيه عن عائشة راضية الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لولا حادثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام فإن قريش استقصرت بنائه وجعلت له خلفاً)). قال أبو معاوية حدثنا هشام خلفا يعني بابا.³

و المراد به: قرب عهدهم بالكفر والخروج منه، والدخول في الإسلام⁴ ويمكن أن نلاحظ أن لفظة "حادثة" في الحديث جاءت مضافة إلى اسم، كما أنها جاءت بالمعنى اللغوي المعهود، وهو الجديد وقرب العهد والزمن، وحداثة السن، وتأني كلها في الاستعمال اللغوي المعروف.

ولكن هذا المعنى للحداثة في الاستعمال اللغوي غير مراد في بحثنا هذا، فالمراد بالحداثة هنا كل ما يناقض القديم وينبذه. ومن المعلوم كذلك أن من القديم ما لا يتعارض مع الحديث والجديد.

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، 454/1.

² المصدر نفسه، 455/1.

³ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم (1585)، وأخرجه مسلم كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم (1333).

⁴ ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 543/1. ابن منظور: لسان العرب، 2/ج9/796.

ولذا يحرص الكثير من الحداثيين على وصف كتاباتهم وأبحاثهم ومقالاتهم بالتحديث؛ لأن الحديث يعني نقيض القديم كما مر آنفاً في لسان العرب، وهو ما يتوافق مع أصول الحداثة التي هي نقيض وتمرد على القديم والموروث الإسلامي .

لذا نجد أنهم يحتفون كثيراً بالتحديث والحديث في مقابلة القديم الذي لا يعني أكثر من التراث، ويؤكد هذه الحقيقة أحد الباحثين قائلاً:

« وربما لهذا السبب يصر العديد من الشعراء المعاصرين على نعت شعرهم بالشعر الحديث، بدلاً من الشعر المعاصر أو الشعر الجديد، وهي نعوت وإن استعملت أحياناً بمعنى الحديث إلا أنها تلاشت لمصلحة النعت الأخير، فكأن هناك إصراراً على جعل الشعر الحديث في مواجهة مع التراث».¹

وهناك أمر آخر ولعله يكون هو السبب الرئيس في تمسك الحداثيين العرب بما دلت عليه لفظة حداثة، ذلك أن لفظة "الحداثة" هو المصطلح الذي أطلق على المذهب الغربي الذي تم فيما بعد استيراده إلى العالم الإسلامي، فلا بد إذن والحال هذه أن يبقى المصطلح بلفظه لدلالته على المذهب المعين وهو ما اصطلاح عليه الغربيون، ومن ثم من تبعهم من العرب، وهذا ما سنتبينه من خلال الفصول القادمة.

أما أصل كلمة حداثة Modernité الفرنسية أو Modernity الإنجليزية مشتقة من الفعل Modène أو Modern، والذي يقابله في اللاتينية Modernus وذلك ابتداءً من القرن السادس، وModernus تأتي من كلمة Modu،² الذي يعني "مؤخراً" أو ما كان "قريب العهد" ويظهر جلياً أن لفظة "حديث" لا تنفصل أبداً عن دلالة "الزمنية" التي تدل بصورة أساسية على المظهر الخطي لحركة التاريخ وذلك يتعلق كذلك بفكرة النمو الارتقائي الذي يعني بالضرورة الانفصال الجذري عن الماضي ورفض شديد لنموذجيته وسلطته على الحاضر.³

وقد استخدمت لفظة "حداثة" منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد. لتمييز الحاضر المسيحي عن الماضي الروماني.

¹ محمد العبد حمود: الحداثة في الشعر العربي المعاصر بياها ومظاهرها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406هـ، 1985م ص48.

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، 822/2.

³ ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة - تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ-2009م، ص25.

ويقول أصحاب موسوعة كامبريدج للنقد: «ويبدو أن فكرة الحداثيّة موعلة في القدم، إذ يمكن إرجاع أصولها على أقل تقدير، إلى روما في القرن الخامس حيث استخدمها المسيحيون الأوائل لتمييز بين العصر المسيحي الجديد وعهود الوثنية السابقة عليه».¹

وهذا ما يؤكده يورغن هابرماس² بقوله: «وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسمياً من جهة أخرى».³

ثم أخذ هذا المصطلح يتطور ويتسع مدلوله خارج ما وضع له، فصار يستعمل في المساجلات الفلسفية والدينية، وأصبح شيئاً فشيئاً يتدرج في معناه الذي حدد له في الدوائر المسيحية ورؤيتها الدينية للعالم المضادة للرؤية الوثنية، وبدأت تظهر عليه أولى مدلولاته الدنيوية اللادينية التي تنادى بها الحداثيّة من الانفتاح والحرية الفكرية.

يقول أندريه لالاند: «واستعمل بكثرة لفظ حديث Modène منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية وإما بمعنى عامي للدلالة على الخفة وحب التغير لأجل التغير».⁴

وهكذا نخلص إلى أن الاستعمالات الأولى لمصطلح الحداثيّة أخذت بعداً زمنياً ليدل على مرحلة معينة من التاريخ الأوروبي إضافة إلى المعنى الأصلي المتمثل في الحديث ضد القديم.

المطلب الثاني: دلالة المصطلح

"الحداثيّة" لفظة تدل اليوم على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب، لذلك فمن الخطأ الكبير أن نحاول أن نستنتج الحداثيّة من المعنى اللغوي المجرد، فنستنبط المبررات، ونبحث عن الحسنات، من خلال ظلال المعنى، ولكن المذهب والفكر والمنحى يؤخذ من دعائه، لا

¹ روبرت هولب: الحداثيّة والحداثيّة والتحديث، ترجمة فاتن موسى، موسوعة كامبريدج للنقد الأدبي، القرن العشرين، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، المشرف العام جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع919، ط1، 2005م، ص400.

² يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929م، درس الفلسفة في جامعة هايدلبرغ وفرانكفورت. أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع، وفهم الماركسية على أنها نظرية نقدية كبرى، دعا إلى فلسفة أنوار جديدة، من مؤلفاته "الخطاب الفلسفي للحداثيّة". ينظر ترجمته جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، ص687.

³ ينظر يورغن هابرماس: الحداثيّة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد39، ماي جوان، 1986، ص42.

⁴ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، 822/1.

من مجرد تعبير لغوي قد يحمل معه جمال الظلال والإشارة.¹ لذا فإن محاولة فهم الحادثة والوقوف على دلالة المصطلح ما أمكن لا تتم إلا من خلال دعائها ومن مذاهبها واتجاهاتها، من أجل ذلك فلا بد من استقراء أقوال منشئيه ما أمكن ودعائها الأصليين من الغربيين، ومن ثم فلا بأس من بيان مفهومها في العالم العربي؛ لأن الحادثة في العالم العربي ما هي إلا امتداداً للحادثة في الغرب، وسيوضح لنا ذلك جلياً في كلامنا على تاريخ الحادثة ونشأتها في الفصول اللاحقة.

يجد الباحث في موضوع الحادثة صعوبة في تحديد مفهوم معين لها أو الإمساك بأحد أطرافها، وبالتالي فليس من السهولة الوقوف على مدلول شامل ينفي بمقاصدها ويمكن إرجاع ذلك إلى مجموعة من الأسباب منها:

- تعدد جوانب النظر إليها، فكل باحث ينظر إليها من موقف خاص أو زاوية خاصة.
- محاولة كل طرف توظيفها لخدمة أهدافه ومبرراته.
- الاختلاف الحاصل حول الأصول التاريخية والفلسفية لها وما يتصل بذلك بظروف نشأتها وتطورها
- ولعل أهم سبب في ذلك كله هو؛ المجالات المختلفة لمصطلح الحادثة، فهذا المصطلح مرتبط بالفكر والفلسفة والثقافة والأخلاق والسياسة والاجتماع وغيرها، ويطل كافة مستويات الوجود الإنساني.

يقول جابر عصفور² أحد كبار الحداثيين العرب: «وإذا كانت الحادثة والتحديث وجهين لعملية واحدة طرفها الأول التغيرات المادية، التي تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج، وعلاقاته التقنية في المجتمع، وطرفها الثاني التغيرات الإبداعية، التي تصاحب الحادثة على مستوى علاقات المعرفة، وأدوات إنتاجها في المجتمع نفسه، أقول إذا كانت الحادثة والتحديث وجهين لعملية واحدة لا ينفصل طرفها في علاقتها الجدلية؛ فإن موجات الحادثة بحكم ظروف متعددة، كانت

¹ ينظر عندنا رضا النحوي: الحادثة في منظور إيماني دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1410هـ-1989م، ص22.

² جابر عصفور: ولد في مصر عام 1944م، أستاذ النقد الأدبي في جامعة القاهرة وكان رئيساً لقسم اللغة العربية فيها، حداثي علماني متطرف، من مؤسسي مجلة فصول، شغل منصب الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة بمصر، له أعمال منها: المرايا المتجاوزة دراسة عن فكر طه حسين، قضايا وشهادات، كتاب دوري بالاشتراك مع مجموعة من الحداثيين، التنوير يواجه الظلام، محنة التنوير، كما ترجم بعض الأعمال الأجنبية: منها البنيوية، الماركسية والنقد الأدبي، النظرية الأدبية المعاصرة، هوامش على دفتر التنوير صدر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي ببيروت 1994م، وهو من دعاة الحرية المطلقة. ينظر ترجمته خليل أحمد خليل موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 827/2-830.

تصوغ أشكالاً مغايرة من الخطاب، تشير دواله إلى مدلولات الحرية والعدل والعقلانية، والعلمانية والتطور والانقطاع ... وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوال الحداثة عن الإشارة إليها في نسق ينفي النسق الإتباعي، وينقض شبكة العلائقية في خطابه الخاص».¹

ومدلولات دوال الخطاب الحداثي² التي ذكرها جابر عصفور يؤكد أنها عابدة الجابري هو الآخر بقوله: «الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جمع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية».³

هذه الدلالة للفظ الحداثة هي السائدة في الخطاب الحداثي المعاصر، العربي منه والغربي على حد سواء، وهي تدل على مجموعة من المفاهيم مثل الحرية، العدل، العقلانية، العلمانية، النهضة، الأنوار، وكلها تدل على المضامين الفكرية للحداثة.

يعد بودلير⁴ أول من عرفها بقوله: «ما أعنيه بالحداثة هو العابر، والهارب والعرضي، ونصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدى والثابت».⁵

¹ جابر عصفور: قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرص، العدد الثاني، 263/2، الحداثة - النهضة - التحديث القديم والجديد، ط1، صيف 1990م.

² الخطاب: القول والكلام والرأي والمعتقد، وهو هنا التعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ أو القضايا التي يرتبط بعضها ببعض. ينظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 204/2. والخطاب حسب هذا الاستعمال هو نظام يمكن من إنتاج مجموعة من النصوص، يقول ميشال فوكو: «نسمي خطاباً مجموعة ملفوظات تنتمي إلى نفس التشكيل الخطابي». ينظر باتريك شارودو، دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، ترجمه عن الفرنسية عبد القادر المهري، حمادي صمود، مراجعة صلاح الدين الشريف، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس 2008م، ص181.

³ الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص24.

⁴ شارل بودلير: كاتب وشاعر ورسام فرنسي، ولد في باريس سنة 1821م، وتوفي سنة 1867م في أواخر عهد الإمبراطورية الثانية، توفي والده وهو في سن السادسة من عمره فتولت أمه تربيته، وكان زواجها من جنرال في الجيش سبباً لتعاسته وحزنه مما دفعه بنقاده إلى أن يتهموه بعبدة أوديب، وقد كانت سوداوية مزاجه المتزعجة بالحضرات التي انعكست على قاموسه اللغوي التي تزخر مفرداته بكلمات مثل: الحزن، الضجر، الظلمات، الكهوف، الهاويات، المخلوقات الخرافية، الموت،...، يده البعض إلى الصدمة العاطفية التي تعرض لها في صغره من ارتباط أمه بالجنرال أوبيك. وقد أثر بمذهبه الفني في كل الشعر الأوربي، ويوصف بودلير أنه شاعر الخطيئة والتمرد، ويعتبر عند الحداثيين العرب مرجع رئيس ومناورة فكرية، وخاصة في مجال الحداثة الأدبية. وقد استغرق بودلير في حياته في الجنس والمخدرات ضمن مجموعة من الشعراء في منتصف القرن 19م ممن عرفوا بشعراء الرذيلة. وقد أراد بودلير أن يحرر الإنسان بجعل الفنان المثل المحتذى لذلك. ولتحقيق هذا الهدف فإن الإنسان حسب مذهبه أن يبحث عن المتعة الحسية والجمال في جميع أشكاله كان ذلك خيراً أم شراً. هذا ما يمكن أن يقال عنه أنه قدوة الحداثيين العرب. ينظر: شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد تعريب وتحليل عمر عبد المجاد، توزيع دار البشير، عمان الأردن، ط1، 1418 هـ، 1997م، ص16-23.

⁵ أحمد مطلوب: في المصطلح النقدي، ص240.

وهو أول من قدم صياغة نظرية للحدث، ويظهر من خلال هذا التعريف وتحليله أن الحدث عنده مركب شديد التعقيد، فهو من الناحية السلبية يدل على عالم المدن الذي يفيض بالعمق والقبح والخطيئة، ووحدة الإنسان الضائع وسط الزحام.¹

ويرى آخر أن الحدث ما هي إلا هزات غيرت وبدلت من الأفكار والمفاهيم وذلك كله نتيجة مناهج تغييرية سبقت هذه الهزات أفضت فيما بعد إلى ما يسمى بالحدث حيث يقول: «إن الهزات الحضارية التي تحدث بصورة منتظمة في تاريخ الفن والأدب والفكر هي أقرب ما تكون إلى الهزات الزلزالية التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية:

النوع الأول: هو ما يمكن تسميته بالهزات البسيطة التي تتعلق بالمودة أو التقلية، والتي غالباً ما تأتي به الأجيال المتعاقبة، تستمر هذه التقلية مدة لا تزيد عن عشر سنين.

والنوع الثاني: هو ما يمكن نعتة بالازاحات الكبيرة التي تمتاز بالتحويلات العميقة الواسعة التي تخلفها وراءها، وغالباً ما يستمر تأثيرها مدة طويلة تقاس بالقرون.

والنوع الثالث: هو ذلك النوع المدمر الكاسح الذي يقوض مساحات واسعة من البناء الحضاري والفكري، ويتركها أكواماً من الأنقاض، والتي تعلق النفس بنعتها بالأطلال النبيلة..»².

وفي دلالة واضحة إلى ما ترمي إليه الحدث يقول هربت ريد: «إننا نلمس الآن ابتعاداً عن كل أنواع التراث ولا يمكن أن ندعو هذا الابتعاد بالتطور المنطقي لفن الرسم في أوروبا؛ لأنه ليس هناك من يوازيه تاريخياً، لقد وجدنا أنفسنا فجأة نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني».³

والحدث كذلك في أحص مدلولاتها هي الثورة على كل ما هو قديم وثابت، والنفور من كل ما هو سائد من أمور العقيدة والفكر والقيم واللغة والأدب والفن والتراث الإنساني، فهي إذن ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط وثوابت، وإليك نص ذلك: «تمتاز بنزعتها التجريدية، وبراعتها الواعية في دراسة الواقع، وفي الثورة على التقاليد الشكلية واللغوية.

قد يقول قائل: إن هذا صحيح بالنسبة إلى المراحل الأولى للحدث التي امتازت بالاحتحام، ولا يصح على الحدث عامة.

¹ المصدر السابق، ص 240.

² جيمس ماكفارلن ومالكوم برادبري، الحدث، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، 1987م، ص 22.

³ عدنان رضا النحوي: الحدث في منظور إيماني، ص 26.

وقد يقول القائل نفسه: أصبحت للحداثة شخصيتها المتعارف عليها جمالياً، في مجال الفنون التخطيطية والعمارة والتصميم ووسائل الإعلام كالأفلام السينمائية والتلفزيون. وإذا كان موقفنا من الحداثة بهذا الشكل فإننا نكون قد أسأنا لمبادئها الأساسية، التي يمكن تلخيصها بالافتحام والنفور من كل ما هو متواصل».¹

وفي معجم "لاروس" الكبير: «عرف المودرنيزم بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك؛ يتمثل في تجديد الثيولوجيا والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا».²

فتأتي الحداثة هنا مشكلة قطيعة مع البنى التقليدية بمختلف مرجعياتها سواء أكانت دينية أو غير دينية، فهي هنا تعمل على إزاحة كل الموروثات والتصورات الماضية من الأفكار وتطويعها ما أمكن حتى تتماشى مع خط الحداثة الجديد. فيرتبط مفهوم الحداثة هنا بالثورة على الكنسية وعلى فكرها.

وقد عرفها رولان بارت بقوله: «انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه»، ويقول كذلك: «في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة وتتحرق شهوات الإبداع، في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكاراً جديدة، وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضاً».³

كما تظهر الحداثة في مفهوم الانفتاح على الجديد من خلال الكثير من المفاهيم التي ارتبطت بسياقها التاريخي مثل: التقدم والتطور والتحرر وغيرها، يقول "جون ماري دومينك" في تعريفه للحداثة وتوصيفها بمثل هذه الأوصاف: «الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانيات، والاحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معاشية كتحرير كبير وكمحنة ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة».⁴

¹ جيمس ماكفارلن ومالك برادبري، الحداثة، ص 24 - 25.

² La Grande Encyclopédie Larousse , Bibliothèque Larousse, paris, 1975, p806.

³ عدنان رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص 25-26.

⁴ طيب تيزيني: الإطار النظري والمفاهيمي، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان الأردن، ط1، 2000، ص35.

فالحدث كما يصفها أهلها تدعو إلى الثورة على كل ما هو متواصل وسائد سواء أكان من أمور الدين أم من شؤون الحياة، فلا ثوابت هنا، بل كل شيء متغير، وكل شيء متقلب من عصر إلى عصر، فلكل عصر عقيدته وفكره وأخلاقه، ولكل زمن تصوره الخاص عن الإله والكون والحياة والإنسان.

« لقد عرفت الحداثة بأنها حركة ترمي إلى التجديد ودراسة النفس الإنسانية من الداخل معتمدة في ذلك على وسائل فنية جديدة.

في الحقيقة إن أغلب الحركات الفنية جاءت بما هو جديد، فأمامنا الثورة على ما هو مألوف...، وأمامنا أيضا تداعي الأفكار في الرواية.

في الواقع أن هذه الاتجاهات الفنية تتضمن تحطيم كل ما هو إنساني، إنها هدم تقدمي لكل القيم التي كانت سائدة.... على حد قول (أورتيكا كاسيت)...¹.

و هي كذلك: « وعي جديد بمتغيرات الحياة والمستجدات الحضارية والانسلاخ من أغلال الماضي، والإنعتاق من هيمنة الأسلاف، ليست ظاهرة مقصورة على فئة، أو طائفة أو جنس بعينه، بل هي استجابة حضارية للقفز على الثوابت، وتأكيد مبدأ استقلالية العقل الإنساني تجاه التجارب الفنية السابقة...²».

وهي كذلك عبادة الجديد من أجل الجديد وتقديسه يقول هنري لوفر: «وقد ظهرت الحداثوية أي عبادة الجديد، من أجل الجديد وإرفاقه بتزوع صمني ... مع ظهور فكرة الأسلوب الحديث».³

والحداثة أيضا تعني التبدل الفكري الثائر على ما سبقه من ثقافات ومبادئ، إنها موقف معارض لجميع الحضارات السابقة القائمة على الثوابت، وهذا الموقف يجب أن يكون شاملا عالميا بعد انطلاقه من الغرب كمركز للحضارة الإنسانية كما يصفها المفكر الغربي "جان بودريار" بقوله: « ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو

¹ جيمس ماكفارلن ومالك براديري، الحداثة ص 26.

² ارنج هاو: فكرة الحداثة في الأدب والفن، ترجمة عبد الله أحمد المهنا، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، أكتوبر نوفمبر ديسمبر، 1988، المجلد 19، العدد 03، ص 06.

³ هنري لوفر: ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ط 1، 1983، ص 15.

التقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية».¹

يأخذ مفهوم الحداثة - من خلال ما مر بنا من تعريفات - مكانه في حقل المفاهيم الغامضة في بنية الفكر الغربي الذي أنجبه وهذا الغموض مرده إلى تفاوت اتجاهات النقاد والباحثين، واختلاف ميولاتهم اتجاه الحداثة كنمط فكري وحياتي جديد، وبالرغم من ذلك تشترك كل الآراء في جملة من الضوابط وعناصر التوافق لعل أبرزها فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد السائد والمألوف، وفكرة مركزية العقل.

امتداد معنى الحداثة²

تبين لنا مما سبق أن الحداثة ليست موضوعا أدبيا فحسب، ولا هي تصور خاص بالشر والشعر واللغة، ولكن الحداثة في جميع دالاتها تمتد إلى معظم ميادين الحياة المادية في هذه الدنيا، تحمل معها الفكر والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة والأدب.

تقول خالدة سعيد³: «فالحداثة أكثر من التجديد، وإن كان التجديد مظهرا من مظاهر الحداثة...، والحداثة ثورة فكرية وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية، أو بقصيدة النثر أو نظام السرد...».⁴

فالحداثة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط كما تصور البعض، فقد جاء في قاموس "لغة العرب": «والحداثة مذهب أدبي يدعو إلى التجديد خصوصا في الشعر».⁵

¹ محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، ع 4، مج 4، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984، ص 12.

² ينظر عدنان رضا النحوي: تقوم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط 2، 1414هـ- 1994م، ص 29.

³ خالدة سعيد: كاتبة ماركسية سورية الأصل كانت لها مواقف سياسية ثورية أدت بها إلى السجن مع رفيقها أدونيس في سجن القنيطرة بسوريا، وكانت حينئذ منتسبة إلى الحزب القومي السوري بقيادة أنطوان سعادة، وتزوجت بأدونيس بعد خروجهما من السجن. ينظر أحمد بسام ساعي: حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعماله، دار المأمون دمشق، ط 1، 1398هـ- 1977م، ص 500 فما بعدها. محمد القدوسي: الحداثة في الشعر المعاصر، بيت الحكمة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 18-19.

⁴ خالدة سعيد: الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، مجلد 4، العدد 3، 1984، ص 25.

⁵ جورج متري عبد المسيح: لغة العرب، مكتبة لبنان بيروت، ط 1، 1993، 268/1.

وهذا التعريف للحدث من صاحب قاموس "لغة العرب" حصر ضيق للمفهوم، فعلى الرغم من التداخل بين منتجات الفكر الأدبي والفلسفي وغيرها، تبقى الحدث مذهب ودعوى، وحركة تعم وتشمل كافة جوانب حياة الإنسان؛ اجتماعية أو فكرية أو أخلاقية أو حتى صناعية، يقول محمد سبيلا: «الحدث مفهوم حضاري يطال كافة مستويات الوجود الإنساني».¹

فهو إذاً «مجموعة من الحركات وليست حركة واحدة، وهي ليست سمة أمة واحدة أو قطر وإنما هي سمة العالم الجديد الذي يشهد تحوّل فكرية واسعة المدى، وحركة علمية بعيدة المنحى، وثورة عارمة تسعى إلى تغيير العالم».²

ومما سبق آنفاً يتضح أن الحدث لا تتعلق بالجانب الأدبي وحده، بل هي أشمل وأوسع من الأدب، نعم يمكن القول أن البدايات الأولى للحدث تجسدت في موضوعي الأدب والفن كما هو الحال مع شارل بودلير الذي يصف الحدث بأنها: «المؤقت والعابر، وهي الجمال الموجود في الموضوعة التي تتغير في كل فصل من الفصول».³

فهو عنده تحمل دلالات أدبية وجمالية.. وأخلاقية فالحدث عنده تتصل بالأدب والفن في المقام الأول، ولذلك يذهب جمع كبير من الحداثيين إلى أن بودلير هو مؤسس الحدث وصاحبها الأول.

ولذلك فإن قصر الحدث على التراث الأدبي فيه بعد عن الحقيقة حتى عند رواد الحدث، والحقيقة أن التراث عند الحداثيين أشمل وأوسع من الأدب والفن فهو في عرفهم كما يقول أدونيس: «إن التراث العربي الإسلامي هو الشعر الجاهلي، والقرآن، والحديث، أي هو هذه الأصول التي ورثت للجميع...».⁴

ويقول محمد عابد الجابري في وصفه للتراث: «إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية...».⁵

¹ محمد سبيلا: الحدث وما بعد الحدث، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000، ص7.

² أحمد مطلوب: في المصطلح النقدي، ص238.

³ ألان تورين: نقد الحدث، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م، ص141.

⁴ أدونيس: (على أحمد سعيد): ها أنت أيه الوقت، ص57.

⁵ الجابري محمد عابد: التراث والحدث، ص23، 24.

الحدثاثة والمعاصرة:

وتبدو التفرقة بين مصطلحي " الحديث " Moderne و"المعاصر" Modernisme أمرا ملحاحا في ضوء اضطراب مصطلح " الحدثاثة " وتغير دلالاته، وإذا كان المعاصر مصطلحا يعني الزمن فحسب فإن " الحديث " يعني الأسلوب والحساسية.¹

« وقد فرق الباحثون بينها وبين العصرية التي بدأت مهادتها من القرن 16م، وهي تفرقة جاءت من الاختلافات في اشتقاق اللفظتين فكلمة Modérnité تعني الحدثاثة وكلمة Modernisme تعني العصرية أو الحدثاثة أو الحدثاثةية».²

هذا؛ وللقوف على معرفة الفرق بينهما أكثر لابد من معرفة الجذور التاريخية للعصرية، والتي ارتبطت بتاريخ الكنيسة المسيحية، وهي حركة ظهرت في القرن التاسع عشر على اثر انتشار مذهب داروين في النشوء والتطور، ومحاولة تطبيقه على التطور البشري مما تعارض مع ظاهر تعاليم الكنيسة، وأساس هذه الحركة تقوم على إنكار الوحي، لأنه خارج قوانين الطبيعة، واعتبار الكنيسة مجرد جمعية إنسانية ليس لها طابع إلهي خاص، وقد استنكرت الكنيسة هذه الحركة بشدة ودخلت معها في صراع وصادم طويل.³

والعصرانية كما جاء في القاموس: « العصرانية في الدين هي أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي، والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفة والعلمية السائدة».⁴

وهي الحركة التي سعت إلى تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها، التي هي ربيبة الثقافة اليونانية ومن ثم إخضاع الدين لتطورات هذه الحضارة، ونمطها في الحياة.⁵

¹ عبد الله أحمد المهنا: الحدثاثة وبعض العناصر المحدثاثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر: الحدثاثة والتحديث في الشعر، مج 9، العدد3، أكتوبر نوفمبر ديسمبر، 1988م، وزارة الإعلام الكويت، ص6.

² أحمد مطلوب في المصطلح النقدي، ص 239.

³ ينظر الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من المؤلفين، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 2009، 2225/4.

⁴ نقلا عن محمد حامد الناصر: العصرانيون بين مزاعم التجديد ومبادئ التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 1422هـ-2001م، ص06.

⁵ المصدر نفسه، ص06.

ويعرف محمد عابد الجابري العصرية كذلك بقوله: «العصرية، تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، وبوصفه نموذج للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل».¹

والنكته هنا أن "العصرية" أو "العصرية" مظهر من مظاهر الحداثة باعتبار أن الحركة العصرية مرحلة ممهدة للحداثة، ذلك أن العصرية أحد المتغيرات التي جاءت بها الحداثة ودخلت من خلالها في سجال عنيف مع السلطة الكنسية .

والعصرية في اصطلاح الحداثيين تقابل دعاة التقليد المتشبهين بالنصوص، فهي في نظرهم مواكبة العصر وتطوير الإسلام ونصوصه الشرعية لمبادئ الحضارة الغربية وفلسفاتها ومناهجها. والداثيون لا يرضون بوصف أعمالهم بالمعاصرة أو التجديد لأن هذين الوصفين لا يفهم منهما مخالفة القديم الذي هو جوهر الحداثة.

ويميز غالي شكري² بين "العصرية" و"الحداثة" فيقول: «الحداثة ليست دعوة شبيهة بالعصرية، فهذه الأخيرة دعوة شكلية سطحية تتعلق بمظاهر الأشياء فلا يكون الشاعر معاصرا بمجرد أن يصف الصاروخ...».³

ويجلي الدكتور طه عبد الرحمن الغموض والتداخل الحاصل بين المعاصرة والحداثة فيقول: «وهنا يجب التفريق بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية؛ ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها».⁴

¹ الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص15.

² غالي شكري: ولد سنة 1935م نصراني من أصل قبلي مصري حداثي اشتراكي، يعد أحد كبار نقاد الحداثة ومنظريها في الوطن العربي، تقلد عدة وظائف منها مدير تحرير مجلة "شعر"، شغل منصب مدرس بجامعة السوربون بعد مناقشته لرسالة الدكتوراه في فرنسا سنة 1977م، توفي بالقاهرة سنة 1998م له مؤلفات عدة منها "النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث" وهي رسالة الدكتوراه له، "الأقباط في وطن متغير"، "شعرنا الحديث إلى أين". ينظر: غالي شكري "مرآة المنفى أسئلة في ثقافة النفي والحرب"، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ص14. وينظر خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين، 1/631-636.

³ غالي شكري: شعرنا الحديث إلى أين، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1978م، ص114.

⁴ - طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص177.

من هنا يأتي الفرق وهو أن مصطلح "الحداثة" يدل على ذلك المذهب الفكري والفلسفي الذي له موقفه الخاص من الدين والثابت من التراث والدعوة إلى تجاوزه، وبين مفهوم العصرية التي تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه صيغة حضارية، وإعادة تأويل الدين على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية لهذا النموذج الغربي. ومنه يمكن القول أن العصرية هي إحدى مقدمات الحداثة التي تتوصل بها في سبيل التمهيد لتحقيق المشروع الحداثي وفرض هيمنته.

المبحث الرابع: نشأة الحداثة في العالم الغربي

يختلف المهتمون بالحداثة في تحديد التاريخ الذي نشأت فيه، إلا أنهم في الغالب يرجعون ذلك إلى أوائل القرن السادس عشر الميلادي، أي عصر ظهور البروتستانتية (1513م)، وعصر النهضة الأوروبية كما يربطونها بحدوث تاريخية مهمة كسقوط القسطنطينية وظهور حركات تنادي بالثورة على الكنيسة، والتي تمثل البدايات الأولى لممارسة حياة الحداثة في مظاهرها الأولى، المتمثلة في التغيير الاقتصادي والاجتماعي والفكري، مع ظهور طائفة من المفكرين أسهموا في تجاوز الأزمة الناتجة عن القرون الوسطى وتحلفها الفكري، وكما يعد عصر النهضة البدايات الأولى للحداثة، فإن عصر الأنوار يعد القاعدة الأساسية في تشكيلها وممارستها الفكرية إلى يومنا هذا.

المطلب الأول: عصر النهضة

تشكل الحداثة بصفة عامة مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، والنهضة (Renaissance) اصطلاح يستخدم في تاريخ الفلسفة للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا (بصفة مبدئية في إيطاليا) خلال فترة انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البرجوازي الأول من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن السابع عشر. وكانت هذه المرحلة الزمنية غنية بالأحداث، واعتبرت نقطة تحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث.¹

« ولعل أول من أطلق هذه اللفظة تعبيراً عن قيام مثل هذا الوضع الحضاري الذي يختلف كلياً عن وضع الأجيال الوسطى، وهو على ما نعتقد الناقد الفني جورج فاساري في كتابه: سير مشاهير المهندسين والرسامين والنقاشين الاطاليين منذ ما سيبو إلى يومنا هذا في طبعته التي صدرت في مدينة فلورنسا عام (1550م) ».²

وقد تميز عصر النهضة بثلاث حركات رئيسية، الحركة الإنسانية وحركات الإصلاح الديني، والحركة العلمية.

¹ ينظر م. رونثال — ب بودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1985، ص552.

² رولان موسنييه، أنتران، موريس كوزيه: تاريخ الحضارات العام، ترجمة يوسف أسعد داغر، فريد داغر، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1987م، 19/4.

وقد امتدت النهضة لتشمل معظم أوروبا، وتميزت بالدعوة إلى الرجوع إلى التراث الوثني القديم اليوناني والروماني.

يقول برنتن: « إنه لطالما كانت العصور الوسطى في الواقع عصوراً دينية وطلما أن عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة إلى الوثنية اللادينية، إن لم نقل الزندقة، فإن الفن في العصور الوسطى يرتبط بالكنيسة، أما في عصر النهضة فيتمتع بحرية بوهيمية، وهذه هي حقيقة الأمر، وكان النحاتون والرسامون في ذروة عصر النهضة يقلدون العري الكلاسيكي كما يقلدون كل شيء كلاسيكي آخر...، هذا وقد تحول الفن في العصور الحديثة إلى فن علماني تقريبا، حتى أن الفن الديني كاد يختفي أو بالأحرى أصبح في الدرجة الثانية استنتاجا وتقليدا...»

كان هؤلاء الفنانون في تمرد مدرك كثيرا ضد التقليد المسيحي خلال العصور الوسطى، لقد أنكروا مستنداً، وبات عليهم أن يبحثوا، بل يقيموا مستنداً آخر، فقبول هؤلاء العلماء المجرد لأي شيء كتبه قدماء اليونانيين والرومانيين لم يكتف به رجال الفكر، وككل شخص أُلِّمَ بكل ما له علاقة بالعقل عاد هؤلاء الفنانون إلى اليونانيين والرومانيين، وكانوا بذلك كالمهندسين المعماريين حيث أعادوا تحديد موادهم¹.

و هكذا أدت النهضة إلى تجاوز القيم الدينية السائدة والآداب المرتبطة بها، وتوجه فلاسفة وأدباء النهضة إلى التراث اليوناني والروماني وأحيوه ونشروا أفكاره؛ ليحل محل الثقافة والدين السائدين في ذلك الوقت، إذن لقد مثلت حركة النهضة هذه أحد أهم المقومات التي استمدت منها الحداثة مضامينها الفكرية والفلسفية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

النزعة الإنسانية:

سبق وأن تناولنا موضوع الأنسنة في الفصل الأول أثناء الكلام عن قيم الحداثة ومرتكزاتها، وذكرنا هناك أن كُتَّاب عصر النهضة في بداية أمرهم قصدوا إحياء التراث اليوناني القديم، كما عملت حركتهم على تمجيد الإنسان، وجعله صاحب السيادة المطلقة على الأشياء والواقع متجاوزاً بذلك مرحلة الوصايا الغيبية.

¹ عبد الرحمن مراد: منشأ الفكر الحديث — ترجمة موجزة لقصة الفكر الغربي، دمشق، (دت)، (دط)، ص 27-33.

ونضيف هنا أن الأنسة هي: « ثمة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان أي هي ثمة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية بهذا المعنى فإن الأنسة هي الوجه الآخر للعلمنة».¹

وهي بهذا المفهوم أيضا « قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة، برؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه»²، أي أن النزعة الإنسانية هي التي تجعل من الإنسان غاية في ذاته، بحيث يصبح الإنسان هو محور الكون وبالتالي « فالإنسان في الرؤية اللاهوتية يفتش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته والمسؤول عن تحقيق مصيره، والمشرع لمجتمعه وممارساته، من هنا فإن مفردات الحرية والاستقلالية والفردية والذاتية والأنسة والتنوير والعقلنة تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم التي برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي».³

هكذا هي إذاً النزعة الإنسانية في الفكر الحداثي انسلاخ عن الدين وعن الفطرة وتأليه للإنسان، ومرد ذلك إلى أصولها الأولى التي كانت « قد تمحورت حول العودة إلى الثقافة القديمة، وثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين وطرق في الحياة السياسية والاقتصادية، وكانت هذه الثقافة تنضح بالوثنية في الأفكار والأخلاق، ورأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة واعتبروا دراسة القدماء كفيلا وحدها بتكوين الإنسان بكل معنى الكلمة فسميت هذه النزعة بالنزعة الإنسانية (Humanisme) أو المذهب الإنساني (Humaniste)،⁴ أي «الاعتقاد بأن الإنسان مركز الكون وسيد الطبيعة والكائن الأسمى الذي يفرض قيمه على بقية الكائنات ويسخرها لمصلحته أو لنزوات».⁵

والنزعة الإنسانية لا تستثني شيء من هذا العالم، لذلك يدعو الحداثيون إلى أن « تؤنس القيم والقوانين والنواميس» أي أن يكون مصدرها الإنسان نفسه وذلك من أجل أن تكون الحياة «علمانية صرفة، فلا تخضع لأية عقيدة، ولأي موقف إيديولوجي معين، والتحديث بهذا المعنى يربط

¹ علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2004، ص73.

² عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص62.

³ علي حرب: حديث النهايات، ص77.

⁴ كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م، ص615.

⁵ علي حرب: حديث النهايات، ص201.

بمفهوم الإنماء والتطور، من حيث البنية المعرفية، والعقائد المتصلة بالعلوم والإيديولوجيا، وبالدين، ويعني ذلك أن حركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية الفاعل في الذات والمجتمع بالقياس على الماضي؛ وذلك لأن التحديث: «أساساً تحرر من ثقل العادات والتقاليد، وإبداع على جميع المستويات يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل».¹

ويعد المذهب الإنساني أكبر الحركات المؤثرة في عصر النهضة لما اتسمت به من كونها الحركة الأعمق نقداً للتراث المسيحي الكنسي إبان فترة القرون الوسطى، وذلك من خلال «العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، بل العمل على إقامة فلسفة معادية للدين، وقد تسرب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها، وإذا بالبروتستانتية التي كانت في البداية حركة إصلاح ديني "Reforme Religieuse" احتجاجاً على الغفرانات ودعوة إلى إصلاح الكنيسة والعبادة تتحول إلى دين يقوم على "الفحص الحر" أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر وهكذا أضعفت علم اللاهوت، وقد شرع مارتين لوتر (1483-1546م) وآخرون في إنشاء كنائسهم المستقلة».²

ولم يزل تأثير النزعة الإنسانية إلى يومنا هذا يقول سيمون جارجي: «إن الغرب فقد المرتكزات الروحية والثقافية والدينية التي كان يرتكز عليها، فلم يعد هناك شيء يرتكز عليه، فالديانة النصرانية فقدت مقوماتها، والتوق إلى الروحانيات انتهى وضمحل في النفوس، وأصبح في الغرب نوع من الفراغ، ونوع من الضياع الشامل تكتوي به الأجيال الشابة».³

حركات الإصلاح الديني:

إن ظهور حركات الإصلاح الديني في أعقاب النهضة إلى جانب المذهب الإنساني قد ساعد وبشكل كبير في تقويض سلطة الكنيسة، فقد توجهت هذه الحركات الإصلاحية نحو الثورة على سلطات الكنيسة، وإلغاء دورها في مجال الحياة الأوربية، شأنها في ذلك شأن جميع الحركات الثورية، والأصوات المتعالية التي قامت في ذلك الوقت تنادي بالحد من الكنيسة وسلطتها.

¹ فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 9-10.

² كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ص 616.

³ أنور الجندي: الفكر العربي - دراسة نقدية - ، ص 277.

و كان من أبرز وأهم تلك الحركات، الثورة التي قام بها "مارتن لوثر" زعيم الإصلاح البروتستانتي عام 1517م، عندما تحدى الكنيسة على بيعها صكوك الغفران واحتجاجاً على تلك المفاسد والانحلال الروحي، وأعلن مقاومته الصريحة لبعض العقائد المسيحية مما أثار غضب الكنيسة عليه، وحرم لوثر رسمياً من غفران الكنيسة عام 1521م، واستدعي للمثول أمامها، وعندما تلقى قرار حرمانه من البابا أحرقه علانية ودعا إلى مذهب جديد يقوم على الفحص الحرّ للكتاب المقدس، وعدم الاعتراف بسلطات الكنيسة، فأوجد بذلك الكنيسة اللوثرية، ويعرف المذهب الديني المرتكز على تعاليمه باللوثرية.¹

ثم توالى ثورات الإصلاح الديني، فقام "جون كيلفن" (1509-1564م) اللاهوتي الفرنسي من رجالات الإصلاح بنشر مذهبه الديني في جنيف (1536م) فنفي منها عام (1538م) إلى أن عاد إليها عام (1541م) وتقوم مبادئ مذهبه على عدم الاعتراف بسلطات البابا، وخالف الكنيسة الكاثوليكية في كثير من أساسياتها الدينية، ونشأ عن تعاليمه أحد المذاهب المسيحية الهامة وهو الكلفنية، وانتشرت على نطاق واسع، وهي المعروفة بالكنيسة المصلحة تمييزاً لها عن الكنائس المتمسكة بالعقائد اللوثرية.²

لقد كان الإصلاح البروتستانتي ثورة على كل من الثيوقراطية البابوية وامتيازات الإكليروس؛ فهو من ناحية قد اتخذ شكل انتفاض للروح العلمانية على ادعاءات الإكليروس والإعفاءات التي كانوا يتمتعون بها؛ ومن ناحية أخرى كان حركة إحياء ديني ومحاولة للعودة إلى الأساليب الأولى التي درجت عليها الكنيسة المسيحية، ويرجع حدوث الإصلاح الديني في الوقت الذي حدث فيه من ناحية إلى إحساس الناس بالمساوئ المتصلة بالحكومة البابوية وبالكنيسة قد بدت إذ ذاك على جانب كبير من الخطورة؛ كما يرجع من ناحية أخرى إلى الرغبة في اصطناع شكل آخر من المسيحية أبسط وأكثر روحانية قد ظهرت في نفس الوقت على شهوة الأمراء العلمانيين الذين سال لعابهم على ثروة الكنيسة بعد أن لمسوا قصور مصادر دخلهم عن الوفاء بحاجات الدولة المتزايدة.³

¹ الموسوعة العربية الميسرة، 2889/06.

² المصدر نفسه، 2720/05.

³ هاربرت فيشر: أصول التاريخ الأوربي الحديث من النهضة الأوربية إلى الثورة الفرنسية، نقله إلى العربية زينب عصمت راشد، أحمد عبد الرحيم مصطفى، أحمد عزت عبد الكريم، دار المعارف، مصر، ط3، ص95.

و هكذا توجت حركات الإصلاح الديني بظهور المذهب البروتستانتي في الكثير من الدول الأوروبية، وقد أدى إلى تغيير مجرى الحياة الفكرية في أوروبا، ومنعطفًا تاريخيًا أسهم في انتقال أوروبا إلى العصر الحديث، ومنه عدت حركات الإصلاح الديني أحد أبرز المقومات الحداثية في ذلك العصر . وعلى الرغم من هذه المنجزات التي حققتها البروتستانتية والتي أدت إلى تشكل نوع من الوعي الفردي والقومي داخل الدولة المستقلة ذات السيادة بعيدا عن الكنيسة وسلطانها¹، فإنه « من المفارقات أن هذا الإصلاح الديني الذي قام به البروتستانت ساهم في انفصال الأخلاق عن المؤسسة الدينية»².

فقد أدى هذا إلى ظهور مذاهب دينية واستقل كل رجل دين بكنيسته الخاصة، الأمر الذي جرَّ أوروبا إلى حالة من الفوضى والاضطراب ودخولها في حروب غدت تلك المذاهب، وبذلك دخلت أوروبا في ديجور آخر من الظلمات بانحلال الروابط الدينية والاجتماعية³، ويمكننا القول: « وبصرف النظر عن دقائق الحوادث وتفصيلها وجدنا في هذا العصر نزعتين مختلفتان من حيث التأثير، قوة وضعفا ومن حيث الظهور سرعة وبطأ وهما في الوقت ذاته ثورتان، ثورة في التفكير والجمال، وثورة في العقيدة الدينية والأخلاقية، هاتان الثورتان هما النهضة والإصلاح الديني »⁴.

الحركة العلمية:

أما بخصوص الجانب العلمي فقد تميز بتقدم سريع في مجال البحث التجريبي والعلوم التطبيقية، وقد بدأت تظهر ملامح الثورة الصناعية، وما صاحب ذلك من « إكتشافات كوكونبسي وغاسكودي وماجلان في أواخر القرن الخامس عشر بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي، والأخلاق الطبيعية، وهكذا تكونت في الغرب المسيحي نظرية جديدة تقنع بما يسمى بالطبيعة »⁵ . وحدث بذلك تقدم هائل في مجال الكشوفات العلمية، خاصة خلال « القرن السادس عشر الميلادي الذي كان أول قرن اتضحت فيه معالم العصور الحديثة؛ يقدم لنا أقوى تعارض لوجهة النظر الرومانية والكهنوتية التي سيطرت على العالم في العصور الوسطى؛ فقد استمر التفكير العلماني اعتباره، يغذيه شيوع استخدام اللغات

¹ ينظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 7.

² طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 100.

³ ينظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 7.

⁴ نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص 74.

⁵ كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ص 615.

الدارجة وبعث اللغتين الإغريقية والعبرية بعثا كاملا، وكذلك بدأت دراسة طبيعة الكون دراسة جديدة ستؤدي إلى نمو العلم الحديث، درس المصورون جسم الإنسان، بينما شرحه الجراحون... وباكتشاف كوبر نيكس ذلك الفلكي الهولندي الذي أكد أن الأرض تدور حول الشمس.

وما لبثت تلك الثقافة العلمانية ذات الطابع الارستقراطي، ولا غرو إذ أنها نمت في القصور المترفة للحكام الطغاة في إيطاليا ما لبثت هذه الثقافة أن أصبحت مشاعا للجميع بفضل اختراع الطباعة»¹.

وكان الأمراء الايطاليون يبحثون عن زيادة الترف فشجعوا العلوم والفنون والصناع فاندفع الناس إلى استخدام القوى الطبيعية والبحث عن قوانينها فخرج العلم الآلي إلى التطبيق وتعززت هذه الاتجاهات العلمية مع غاليلي وكبلر وليوناردو دافنشي.² كما أدى « اكتشاف العالم الجديد إلى انتشار الكتب المطبوعة... وكانت النتائج المترتبة على ذلك أعمق مما أضافته الكشوف الجغرافية إلى المعرفة الوضعية؛ فقد بدأ الإنسان - دون وعي - يتخذ موقفا جديدا من المعرفة نفسها ولم يعد يتورع عن تحد السلطان، كما تجاوزت سيطرة الماضي على الأذهان... فقد ظهرت أجيال من الناس لا يسلمون بأن الحقيقة قد اكتملت واحتوائها الكتب القديمة فعلا، بل هو سر يبحث عنه في طيات الزمن»³.

لقد شكلت تلك الحركات الفكرية التي شهدها عصر النهضة أساس العصر الحديث ونوع من الهوة الفاصلة بين العصور الكنيسية القديمة والعصور الحديثة، والتي سوف تكون فيما بعد قاعدة الحداثة الأساسية.

المطلب الثاني: عصر التنوير " *lumiere* "

شكل التنوير حركة تحرير كبرى سادت كل أوروبا في القرن السابع عشر، وقد سمي بـ «عصر النقد»⁴، إذ فسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الأولى اتجاه التنوير، والمقصود بالتنوير هنا:

¹ هاربرت فيشر: أصول التاريخ الأوربي الحديث، ص12.

² كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ص616.

³ هاربرت فيشر: أصول التاريخ الأوربي الحديث، ص13.

⁴ فرنكلين- ل باومر: الفكر الأوربي الحديث، الاتصال والتغيير والأفكار، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1987، 9/2.

« الاستخدام الحر العام وكذلك الخاص للعقل، الذي تعرض للتقييد الصارم حتى ذلك الحين من الثقافات ومن العقائد المترتبة». ¹

وقد عُدت أفكار التنوير قاعدة الحداثة الأساسية كما ذكرنا في المطلب السابق، فقد أخذت فلسفة الأنوار في التأسيس لمشروع نقدي ثوري، تقوم مهمته الأساسية في تحطيم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات وتقاليد قديمة، وتحرير العقول من أوهام وخرافات الدين الكنسي، الأمر الذي نتج عنه مواجهة عنيفة انتهت بأفول الفكر اللاهوتي وانطوائه على نفسه وانتصار الحداثة.

مميزات عصر التنوير:

كان لتطور الحركة العلمية ابان القرن السابع عشر الميلادي، إضافة إلى الدعوة العقلانية والتأسيس للمنهج العقلي الغربي قيام مفهوم جديد اتضحت معالمه في القرن التالي.

يقول سعيد بن سعيد: «عرف العالم الغربي مجموعة من التحولات والتغيرات الحاسمة ابتداء من القرن السابع عشر، وذلك في مستوى كل من المجتمع والفكر، تجلت التحولات في المستوى الأول في صورة الثورات السياسية والاجتماعية، وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها، وذلك على نحو ما عرفته دول أوروبا الغربية بكيفية متفاوتة، وكانت التحولات التي تمت في المستوى الثاني في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في ميادين متعددة شملت الرياضيات والفيزياء والفلك خاصة، فنتج عنها تغيير كيمي في البنية المعرفية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر، هذا التغيير الكيمي هو ما سيعكسه فلاسفة عصر الأنوار ومفكروه وسيتم التعبير عنه في أعلى مستويات التجديد إمكانا، أي في مستوى الخطاب الإيديولوجي... كل كتابات جون لوك في بريطانيا، وسبينوزا في هولندا وروسو وفولتير وكوندراسيه في فرنسا» ².

هذا وقد قام عصر التنوير على أسس واضحة رسمتها الفلسفات الحديثة التنويرية من خلال محافلها ورجالها لقيادة الفكر الجديد في أوروبا:

- مواجهة صاحبة عنيفة للمسيحية ونقد قاس للكتاب المقدس قام به عدد كبير من الكُتّاب وعلى رأسهم نتشه.

¹ المصدر السابق، 9/2.

² سعيد بن سعيد: الإيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص8.

- استغلال واضح لمفاهيم النظريات الجديدة ومن أبرزها نظرية " داروين " البيولوجية وتخوير لنظرية التطور، وتوجيهها إلى نظرية اجتماعية عامة.
 - ظهرت فكرة الموسوعة التي قام عليها رجال من أتباع الفكر الإلحادي وعلى رأسهم روسو وديدرو.¹
 - ظهور فلسفات مادية آلية تؤكد على مادية الكون وترى أن معرفة الأسباب متعلقة بالمسببات؛ وهذا يعني أن الإنسان يستطيع أن يسيطر على كل مراحل التغيير والتطور التي عرفها العالم المادي خلال مسيرته التاريخية.²
- مفهوم التنوير:**

يعد القرن الثامن عشر مدخلا لعصر جديد ومرجع الأفكار الفلسفية التي قامت عليها الحداثة فيما بعد، « ويشير التنوير أو فلسفة الأنوار " la philosophie des lumieres " إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا أثناء القرن الثامن عشر الميلادي، والمتميزة ببروز فكرة التقدم وبتحدي التقليد والسلطة والدعوة للإيمان بالعقل، وبالأثار التهديبية للتعليم وبالعودة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور ». ³

لقد سادت النزعة العقلية ، واتسمت بالنقد الشديد لكل ماهو سائد ومألوف ومما يدل على ذلك انتشار ما يسمى "بالموسوعات الفلسفية"، وما احتوته من معارف ضخمة ، فقد « كان شعار التنوير للجميع، وكانت روح التنوير إلحادية، بل وشديدة العداء للكنيسة والسلطة متمثلة في الدولة وهناك شبه اجماع على أن " فولتير"، ⁴ في القرن الثامن عشر هو حامل لواء نزعة التنوير والشك والإلحاد وهدم ما يطلق عليه الفكر الديني ثم جاء بعده " إميل زولا " وأصحاب الموسوعة». ⁵

¹ ينظر أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، (دط)، 1978م، ص243.

² ينظر فريدة غيو: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م، ص14.

³ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، 1/759.

⁴ فرانسوا ماري أزويه دي فولتير: كاتب ومفكر فرنسي شهير ولد في باريس في 24 نوفمبر 1694م، كتب في الفلسفة والاخلاق والسياسة والدين وأشتهر بعدائه الشديد للكنيسة، وكان يؤمن بوجود إله للكون ولكن هو في زعمه لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية إله غامض لا يعنى بشؤون الناس إذ لا توجد عناية في الكون، أنكر النبوة والوحي وقد سجن ونفي عدة مرات، كان من رجال الموسوعة أتباع الفكر الإلحادي، وأثناء عودته إلى باريس لمشاهدة أحد مسرحياته أستقبل استقبالا حافلا كان سببا في مرضه ووفاته سنة 1778م. ينظر عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية، 201/2-207.

⁵ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص245.

ويعتقد مفكرو عصر الأنوار أن العقل البشري مستقل بنفسه في معرفة طبيعة الكون والوجود عن طريق الاستدلال العقلي بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، كما يجب إخضاع كل شيء في الوجود للعقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه وبذلك سخر العقل للبعد عن الله، وأصبح التفكير الحرّ معناه الإلحاد، وذلك أن التفكير الديني معناه عندهم الخضوع للقيد الذي قيدت به الكنيسة العقل، وحجّرت عليه أن يفكر، وأصبح معنى الحرية الفكرية هو تحطيم ذلك القيد الذي يغلق العقل عن التفكير.¹

يقول راندل: « إن أحد الأركان الأساسية الثلاثة لديانة العقل كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة متضمن لقانون طبيعي في الأخلاق ويجب معرفته وإتباعه كأبي من المبادئ العقلية التي تضمنتها آلة العلم النيوتينية ومعنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر منسجمة في منهج العقل والعلم وأن المسلم به كلياً أن لعلم الأخلاق، استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية. والحقيقة إن الله أمر بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية، لكن مضمون أوامره كمضمون جميع القوانين الطبيعية الأخرى لا بد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعالم النيوتي ». ²

لقد اقترن التنوير بالعقل وتعمق دوره النقدي، وأصبحت كل الموضوعات تخضع لمحك العقل، وهو ما « يؤكد هؤلاء المؤرخون التابعون لتيار التنوير على أن العقل الأوروبي حين تحرر من عبودية الكنيسة تخطى الحدود ووطد عزمه تدريجياً على العداء لكل شكل من أشكال السلطان الروحي على الإنسان ومن ثانياً الخوف الباطن، ولثلاً تعود تلك القوى تدعي السلطان الروحي مرة ثانية إلى التغلب أقامت نفسها زعيمة لكل ما هو ضد الدين لقد رجعت أوروبا إلى أرضها الروماني ». ³

وكما اتسم التنوير بنزعه العقلية، فقد اقترن كذلك برفض كل شكل من أشكال القديم حتى أن « كل آرائهم الاجتماعية النقدية ونظرياتهم في السياسة والتشريع تعبير إيديولوجي عن هذه الإرادة الصلبة في رفض القديم في كل صوره وأشكاله: النظام القديم، والعالم القديم، والعلم القديم، بل والإنسان القديم أيضاً، والدعوة إلى الإقبال على الجديد والحديث، دعوة إلى التحديث العام والشامل؛ ولذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع، وأن تشتد ضراوته في عصر الأنوار، في

¹ ينظر الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب القديمة والمعاصرة، 2/ 869-870.

² راندل جون هارمان: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، (د ط)، 1/ 528.

³ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 249.

مساحة الإيديولوجيا. ولم يكن من العجيب أن يصف هيجل ذلك الواقع، بلغته الموعلة في التجديد بأنه واقع الصراع بين الخرافة والأنوار».¹

وهكذا أمكن لعقلانية الأنوار التأسيس للحدثة في صورتها الحالية ، فقد « جعلت الكون المادي والواقع الدنيوي فقط - وليس الغيب- هو مصدر المعرفة الحققة والعلم الحقيقي كما جعلت العقل والتجربة وحدهما- دون العقل والوجدان - الطرق المعتمدة والمأمونة لتحصيل هذه المعرفة .. فكانت القطيعة المعرفية مع الموروث وبالذات الموروث الديني، تلك التي تميزت بها ثقافة الحدثة الغربية، والحدثة الثقافية، عندما عزلت علمانيته السماء عن الأرض، بدعوى أن العالم مكتف بذاته، وأن الإنسان مكتف بذاته، وأن تدبير هذه الحياة الدنيا بالأسباب المادية والملكات الإنسانية المودعة في ظواهرها وعواملها دون حاجة إلى مدبر مفارق ومتعال من وراء الطبيعة ..».² وبصورة عامة يمكننا القول أن التنوير قد مثل « المحور الذي التفت حوله الأمم الأوروبية عند نقلتها من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، وبذلك تمت النقلة من نوع من التفكير خاضع للخوارق والغيبيات والثقافات إلى تفكير طبيعاني علمي فردي وتبعاً لهذا التفسير، يكون التنوير قد مثل الدفعة الرئيسية في فكر القرن الثامن عشر...».³

المطلب الثالث: الثورة الفرنسية

يعتبر المجتمع الغربي المعاصر امتداداً للمجتمع الأوربي الحديث، الذي نشأ وتبلور بعد قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م على أثر الاصطدام الدموي والفكري مع مجتمع الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، وهو المجتمع الذي كان يحكم باسم الله في الأرض، ويتمنح فيه (البابا) الاعتقاد بالعصمة فيما يقول، والإذعان والطاعة لما يأمر به، وقوله الفصل. وهذا القول يكون جزء من التقاليد المسيحية التي لها اعتبار الكتاب المقدس، ومتممة له، والبابا في هذا المجتمع أيضاً صاحب الغفران وصاحب الجزاء باللعن نيابة عن الله في السماء⁴. ففي ظل هذا المجتمع الكنسي كان الملوك وأسرههم وطبقة الإقطاع، ورجال الاكليروس⁵ الكنسي يعيشون في بذخ وإسراف، ويتمتعون بكل أنواع

¹ سعيد بن سعيد: الإيديولوجيا والحدثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، ص243.

² محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الاسلامي والحدثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة، ط1 ، 1423هـ-2003م، ص 06.

³ فرنكلين - ل باومر: الفكر الأوربي الحديث، الاتصال والتغيير والأفكار، من 1600 إلى 1950، 10/2.

⁴ ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الأسرة والتكامل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1973، ص 17.

⁵ الاكليروس: المجمع الكهنوتي في الكنيسة النصرانية، هيئة رجال الدين الحاكمة صاحبة النفوذ الديني والسياسي.

الامتيازات واستعباد الطبقة العامة من الشعب، الذي أنهكته الوصايا والتعاليم الكنسية فقامت فئات الشعب المحرومة بثورة عارمة غذتها أفكار منحرفة لمفكرين وفلاسفة ملاحدة من أمثال " ديدرو " و " فولتير " و " روسو " فكانت بذلك الثورة الفرنسية عام 1789م، التي قلبت موازين الأفكار والمجتمع وجاءت بمضامين فكرية جديدة استلهم العالم منها قيم وقواعد لم تكن لتطرح من قبل خاصة في المجال السياسي، ولم يكن التيار الحداثي في العالم الإسلامي بمعزل عن هذا التأثير.

يقول حسن حنفي ممتدحا الثورة الفرنسية وذلك في معرض حوار المشرق والمغرب، وهو حوار أجري مع نظيره عابد الجابري: « تحية للثورة الفرنسية مشاركة منا في الاحتفال بذكراها المئوية الثانية ... ».¹

ولا يقتصر الأمر على تلك التحية - عند حسن حنفي وغيره من الحداثيين - بل إن «صورة فلاسفة التنوير الذين مهدوا لثورة الفرنسية عندنا [كما يصفها حسن حنفي] عند رواد النهضة العربية وفي أجيالها المتعاقبة وتياراتها المختلفة الإصلاحية، الليبرالية، والعلمية صورة مثالية، الحرية، والعقل، والعدالة الاجتماعية، والعلم، والديمقراطية، والدستور والبرلمان، في مصر، وتونس والمغرب والشام».²

ويصل إعجاب الحداثيين بالثورة الفرنسية إلى حد جعلها نمط التحديث الوحيد عند الجميع وهذا «بصرف النظر عن الاتجاه الفكري إصلاحياً أم ليبرالياً أم علمياً، فقد كان الغرب نمط التحديث عند الجميع، الغرب كما مثلته الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير الممهدة لها: العقل ضد الخرافة والجهل والعلم الحديث والصناعات العسكرية للحصول على القوة، والحرية، حرية الفكر وحرية العقيدة والديمقراطية، والنظم البرلمانية، وتقييد الملكية بالدستور، وتأسيس الدولة الحديثة وإقامة العمران وصياغة فلسفة جديدة للتاريخ لا تتحدث عن الانهيار، بل عن النهضة وتسأل مع شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم».³

ونحن نتساءل بدورنا هل تأخر المسلمين سببه هو الإعراض عن المدنية الغربية، المتمثلة فيما جاءت به الثورة الفرنسية أم هو لأسباب أخرى يعرفها الجميع ليس هذا محل ذكرها.

¹ حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990م، ص 106.

² المصدر السابق، ص 110-111.

³ المصدر نفسه، ص 109.

لقد عادت أوروبا إلى ارتها الوثني القديم اليوناني منه والروماني فلما لا يعود المسلمون إلى ارتهم النبوي ودينهم القويم الذي فيه صلاح ديناهم وأحراهم.

نعود للقول أن إعجاب الحداثيين بالثورة الفرنسية يكمن في أن هذه الثورة هي التي « حطمت الاكليروس »¹ وبالتالي فتحت المجال واسعا للحرية التي لا تعرف حدودا.

هذا وتحتل الثورة الفرنسية مكانة متميزة في الفكر الحداثي ويعود الاهتمام الحداثي بالثورة الفرنسية إلى ما يلي:

- التغيير الفلسفي الذي طرأ على مفهوم الثورة بالذات، فقد كان سابقا يعني تمردا ضد طاغية واستعادة لنظام سياسي عادل خرقه طاغية، وهكذا عندما يسمى الانجليز الإطاحة بجاك الثاني عام 1688م، ثورة مظفرة، أو عندما يسمى معمر أمريكا الشمالية حرب استقلالهم ضد انجلترا ثورة أمريكية فإن في كليهما يعني التمرد ضد طاغية أما في الثورة الفرنسية فكان الهدف هو إقامة نظام جديد وليس الإبقاء على القديم مع إزالة الطغيان.

وهكذا فإن كلمة الثورة منذ سنة 1789م أصبحت تعني استبدال نظام قديم بنظام جديد.² وهذا عين ما تنادي به الحداثة من استبدال القديم والثورة عليه بالجديد سواء أكان هذا القديم ديناً أم شريعة أخلاقاً أم نظاماً.

في تلك الثورة انتصر الشعب على الكنيسة ومناصريها، وولدت دولة جمهورية لا دينية، تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب والجمهور وليس باسم الدين والكنيسة ويقوم حكمها على قوانين وضعية بدلا من تعاليم الكنيسة وتدعو إلى الحرية الشخصية في كل شيء.

وكان من شعار الثورة الفرنسية المشهور: الثلاثية المتمثلة في: الحرية - الإخاء - المساواة.

- طرحها الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن والذي أسس فيما بعد لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد ونشر بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول 1948م³ «حيث رسمت معادلة المواطنة والنظام الديمقراطي وسيادة الشعب».⁴

¹ المصدر نفسه، ص 109

² سهيل غروسي: مجلة مواقف أدبية، مقال بعنوان أثر الثورة الفرنسية على مفكري النهضة، مجلة شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 429، كانون الثاني، 2007، ص 25.

³ المصدر نفسه، ص 25-26.

⁴ فريدريك معتوق: إشكاليات التراث، مجلة مواقف أدبية، العدد 429، كانون الثاني، 2007، ص 16.

- و من أوائل ما عملته تلك الثورة المنتصرة مصادرة أموال الكنيسة وتسريح رهبانها وإلغاء الجمعيات النصرانية ومحاربة عقائدها باسم الدولة والقانون.

بل أصبح رجال الدين مطالبون بتأدية اليمين للسلطة المدنية والولاء لها ابتداء من 1790 وتم فيها إلغاء جميع الامتيازات التي كان يتمتع بها الإقطاع.¹

وكان من أهم عوامل ذلك الانتصار على الكنيسة نفسها بطغيانها الكنسي وتسلسلها من جهة، وشيوع النظريات المادية والإلحادية المتمردة على الكنيسة من جهة أخرى.

و هكذا يمكن القول عموماً أن تلك التحولات التي شهدتها أوروبا في العصر الحديث، ومن ضمن تلك التحولات الثورة الفرنسية، شكلت فصلاً حاسماً من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الغربي ضد سلطة القرون الوسطى وموارثها، والتي انتهت بالانتصار على اللاهوت الكنسي وطبقة رجال الدين، غيرت وجه الحياة في العالم الغربي، ولم تبق الحداثة بذلك - بعد الثورة الفرنسية - حبيسة بيئة الثقافة الغربية، بل ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات غير يفتتها الأصلية بفضل المنتجات الفكرية للثورة الفرنسية، فأصبحت تلك المفاهيم والمضامين الفكرية من الحرية والديمقراطية، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل وحرية الاعتقاد، وحقوق المواطنة وغيرها تستخدم على نطاق واسع، وأكثر تداولاً في الدراسات الفكرية والسياسية والتشريعية العربية الإسلامية وفي حضور متزايد وذلك كله بدعوى استلهام مبادئ الثورة الفرنسية التي غدت مبادئ عالمية.

¹ سهيل عروسي: مجلة مواقف أدبية مقال بعنوان أثر الثورة الفرنسية على مفكري النهضة، ص 26.

المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية للحدثة

والمقصود بالأبعاد الفكرية هي تلك التحولات والتغيرات التي جاءت بها الحادثة وعلى جميع المستويات، فالتخذت صورة أبعاد فكرية وأشكال معرفية متعددة أثرت على مختلف مناحي الحياة البشرية.

المطلب الأول: الحادثة بعد سياسي

وقد تمثلت الحادثة في المستوى السياسي « في دولة القانون ومؤسسات الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة».¹

وهي كذلك تقوم على خصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين أحرار لهم حقوق خاصة حق المواطنة وحق الملكية، وحق التعبير، وعليهم واجبات خاصة احترام و طاعة القانون.²

وتعود فكرة الحادثة السياسية هذه إلى الصراع القائم بين السلطة الدينية والمتمثلة في الكنيسة، وسلطة الحاكم أو الأمير خلال القرون الوسطى التي عاشتها أوروبا، ذلك الصراع الديني كان من نتائجه ظهور (العقد الاجتماعي) التي تقول: إن سلطة الكنيسة من الله وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى وقد أدى هذا التوزيع في السلطة إلى القول أن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة، وهكذا ظهر عنصر جديد بل طرف ثالث في حلبة الصراع بين الكنيسة والأمير وهو الشعب، ومنه نشأت فكرة سلطة الشعب وهي مبدأ الحادثة السياسية في الحكم.³

وهكذا « فالانتقال من الشرعية التقليدية القائمة على الحقوق المستمدة من الماضي والتراث ومن الدين إلى الشرعية العصرية أو المؤسسة القائمة على الحقوق المكتسبة من الحاضر، والواقع القائم، ومن الشعب، هي العمود الفقري لكل حادثة سياسية ».⁴

¹ الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي محدداته وتحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2002، ص17.

² ينظر الزواوي بغورة: الحاضر بديل عن الحادثة وما بعد الحادثة، مجلة قضايا فكرية، عدد20/19، أكتوبر، القاهرة، 1999، ص237.

³ ينظر الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص18

⁴ محمد سبيلا: للسياسة بالسياسة في التشريع السياسي، إفريقيا الشرق، بيروت، (د ط)، ص21-22.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن الحداثة السياسية لها جانبان مهمان هما الديمقراطية والعلمانية، فالحداثة السياسية هي تجسيد فعلي للدولة العلمانية¹ التي هي إحدى أكبر منجزات الحداثة ومكتسباتها. تقوم على التمييز بين ما هو سياسي وما هو ديني، «إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لتؤكد من المواقبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي»².

فالحداثة السياسية إذن تمضي قدما نحو تحقيق غاية حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب، وذلك بفضل ضمان المنهج الديمقراطي لوجود شروط ترشيد عملية اتخاذ قرارات العمل وإخضاع ممارسات السلطة لمزيد من ضوابط المجتمع الذي تحكمه وإجبارها على مراعاة مصالحها، وأصبح نظام الحكم الديمقراطي اليوم يكتسب صيغته من جراء التزامه بمبادئ تنبثق عنها مؤسسات ذات فاعلية، تحول دون حكم الفرد أو حكم القلة وتضمن تحقيق الحد الأدنى من شروط حكم الشعب³. تدخل الحداثة السياسية متمثلة في الديمقراطية والفكر العلماني الذي لم يظهر في العالم العربي كما ظهر في الغرب كحركة فكرية نقدية ثورية مستقلة منبعثة من ضمير المجتمع وتراثه وبنيتها

¹ العلمانية (secularism) في الإنجليزية أو (secularite) بالفرنسية، كما هو معروف ومذكور في المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية؛ حركة مضادة للدين، حيث تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها. فالعلمانية؛ هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته إلى أن يتم؛ نزع القداسة تماما عن العالم، بحيث يتحول العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مادة إستعمالية. وهي رؤية شاملة، لأنها تشمل كل من الحياة العامة والخاصة بحيث تتساوى كل الظواهر الإنسانية والطبيعية وتصبح كل الأمور نسبية. إن العالم من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الفلسفة المادية) مكتنف بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أية تغيرات خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات. والعلمانية لا تؤمن بأية معايير أو مطلقات أو كليات فهي لا تؤمن إلا بالنسبية الشاملة أو المطلقة. عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير سوزان حربي، دار الفكر دمشق، ط2، 1431هـ-2010م، ص108-109.

² كمال عبد اللطيف: الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، العدد 48، أبريل 2002، الرباط، المغرب، ص 10-11.

³ ينظر علي خليفة الكواري وآخرون: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ص15-16.

الاجتماعية والثقافية والسياسية، وإنما ظهر في ظل شروط عدم انجاز المجتمع العربي بشكل عام وهو مشروع الحداثة والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والديمقراطية السياسية¹.

وبذلك أصبحت سلطة الحكم خارج المجال الديني وبمشاركة المجتمع في سن القوانين، أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالاً دنيوياً للصراع حول الخيرات والسلط والرموز.²

لقد تفاعلت الحركة الحداثية مع واقع المجتمع، واتخذت من مختلف ميادين النشاط منابر لها، وكان الميدان السياسي واضحاً في نشاطها. وامتد أثر النهج الحداثي في الفكر السياسي امتداداً بعيداً. لقد قامت الديمقراطية وكان أهم معلم لها، وأهم مسوغ لوجودها وقيامها العلمانية وعزل الدين عن المجتمع.

إن السياسة التي تمارس اليوم تتميز بظاهرتين هما من أهم خصائص الحداثة ونهجها: العلمانية واستغلالها للدين في جرائمها وعدوانها وكذلك المكيافيلية. والشعارات الإنسانية لم تتجاوز دائرة المؤتمرات والندوات والإعلام، تعلن حقوق الإنسان ثم يسحق الإنسان بعد ذلك بألف وسيلة. لقد أخذ الصراع السياسي أعنف صورة في تاريخ الإنسان وهو يحمل هاتين الصفتين الحداثيتين: محاربة الدين حتى لا يؤدي دوره الحق في المجتمع واستغلاله لتحقيق مطامع القوى الجشعة الطاغية. وكذلك النهج المكيافيلي في تحديد العلاقات بين الدول .

ولقد تمثل هذا العنف بحربين عالميتين كبيرتين، وبحروب أخرى ممتدة في الأرض كلها، جعلت الحرب وكأنها تبدو لهيب حروب، حتى بلغ عدد الحروب خلال القرن العشرين بحدود (130) حرباً وزاد عدد الضحايا فيها عن (120) مليون نسمة، وما زالت الدماء تتفجر هنا وهناك بين مظالم وعدوان وطغيان تحركه مطامع القوى المتسلطة.³

المطلب الثاني: البعد الاجتماعي والأخلاقي

التحولات الجذرية التي جاءت بها الحداثة في مجال العلاقات الاجتماعية والأخلاقية هي التسامح المطلق، حيث «ظهر التسامح بالانتصارات بعد متاعب ضخمة ومجهودات طويلة، وأصلح

¹ ينظر جبرا الشمولي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، دراسة حالة فلسطين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص265.

² محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص64.

³ ينظر عدنان رضا النحوي: تقوم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص71-72.

بعض مظالم الحياة ومن أمثلة ذلك أن جوزيف الثاني في سنة 1781 قد أصدر أمره بالتسامح لصالح اللوثرينين»¹.

كما أن من نتائج التسامح ظهور الحقوق المدنية والتسامح tolerance إحدى القيم الأخلاقية التي واكبت الحداثة منذ وهلتها الأولى، وهو في الأصل: «موقف عملي وإن أذان من حيث المبدأ طريقة تفكير أو العمل لأنه يراها باطلة أو خاطئة فإنه مع ذلك يتساهل معها احتراماً منه لضمير وحرية الآخرين»².

غير أن التسامح الذي تطور مفهومه مع تطور الحداثة هو ذلك «التسامح بالمعنى الحديث أوسع من ذلك بكثير، إذ هو فيما يتعلق بحرية الرأي لأنه يرى أن الآراء سواء وليس ثم رأي أفضل من رأي بالضرورة»³، حتى ولو كان ذلك الرأي مخالف للدين والمعتقد.

فالتسامح المراد هنا هو التسامح بالمعنى الحداثي أو بالمعنى العلماني للكلمة، ويصف لنا محمد أركون حقيقة التسمح في الفكر الحداثي بقوله: «كلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية، في حين أن الغفران كلمة قديمة وقد تم توليدها من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوربي للكلمة، أي بالمعنى العلماني، وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية la tolérance فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق. إنه يعني بالضبط ما يلي: الاعتراف للفرد - المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدونها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف مع الآخرين»⁴.

ثم تلا ذلك فضيلة الإحسان، فكانت هذه الفضيلة أشد حداثة من سالفتهما، وقد أطلق على هذه الفضيلة هذا الاسم في سنة 1745م، إذ كانت المحبة دنست، وأن هذه المحبة لم يعد لها قيمة، وكان صاحبها يريد كلمة أخرى فابتدعها.

¹ بول هازار: الفكر الأوروبي، ترجمة ومراجعة محمد غلاب، إبراهيم بيومي مذكور، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1985، 215/1.

² عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص58.

³ المصدر نفسه، ص58.

⁴ أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، ص243.

وظهور مثل هذه المصطلحات كان نتيجة للاضطهاد الذي مارسه رجال الكنيسة، وأن المراقبة يقولون أنهم يطبقون المحبة المسيحية باضطهادهم من قبل الكنيسة فجاءت عبارة الإحسان تلك¹.

ثم كانت فضيلة الإنسانية وهي فضيلة جديدة لأنها تدل على تمام معناها وهي الفضيلة المثالية عند الأخلاقيين في القرن الثامن عشر مادام أنها تذكرهم بتلك الحالة التي يعتقدون أنه ينبغي الصدور عنها دائماً، والتي ينبغي الرجوع إليها دائماً، والتي هي بالتالي تحتوى على كل شيء². وتعد هذه القيم مجموع ظواهر المجتمع الحدائي التي أسست فيما بعد لمجتمع منفتح على كل شيء هي كتغيير لهذا المجتمع في مقابل المجتمع التقليدي.

وفي ظل الحداثة «أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو أعقاب، تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية، غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة [الحداثية] العقلانية هو أنها تستبدل المعاني الأخلاقية الدينية قيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها»³.

ويصف أحد الغربيين ما آل إليه المجتمع الحدائي الغربي بقوله: «لما كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقدة جداً، وكان النضال فيها من أجل السعادة عنيفاً، فإن السعي وراء اللذة يحطم التوازن العقلي والأخلاقي لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل الضغط الرهيب الذي يتعرض له فيتفكك، ولما لم يكن للإنسان من مثل عليا في هذه الحضارة كانت حياته يكتنفها صراع مضطرب، فإنه يقع فريسة الأوهام والدوافع، ويكون كريشة في مهب الريح، يفقد اتزانه، ويزداد تفككه ويتعرض لرجات عنيفة تحطم حصانته»⁴.

ولعل أهم ما زعزع القيم الدينية والأخلاقية تعرضها لضربات قاسية وهزات عنيفة مع الفكر الحدائي، ما أحدثته نظرية التطور لـ "تشارلز داروين" (1809-1882م) من آثار سلبية على الفكر العالمي.

¹ بول هازار : الفكر الأوربي، 215/1.

² المصدر نفسه، 215/1 .

³ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006، ص67 بتصرف.

⁴ أنور الجندي: الفكر العربي -دراسة نقدية- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1987، ص280.

فقد افترض داروين تطور الحياة في الكائنات العضوية من السهولة وعدم التعقيد إلى الدقة والتعقيد، وتدرجها من الأحمق إلى الأرقى. الطبيعة وهبت الأنواع القوية عوامل البقاء والنمو والتكيف مع البيئة لتصارع الكوارث، وتدرج في سلم الرقي مما يؤدي إلى تحسن نوعي مستمر ينتج عنه أنواع راقية جديدة كالقرد، وأنواع أرقى تتجلى في الإنسان، بينما نجد الطبيعة قد سلبت تلك القدرة من الأنواع الضعيفة فتعثرت وسقطت وزالت.

فالفروق الفردية داخل النوع الواحد تنتج أنواعاً جديدة مع مرور الأحقاب الطويلة، ولذلك فهو يفترض — داروين — أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا كائن حقير ذو خلية واحدة.

كما رأى داروين أن قانون التطور "الانتقاء الطبيعي وبقاء الأنسب" ينطبق أيضاً على الجنس البشري، وطبقاً لهذا الادعاء كانت السلالات المفضلة في وجهة نظر داروين، هم الأوروبيون البيض، أما السلالات الإفريقية والآسيوية فقد تخلفت في الصراع، بل ذهب داروين إلى مدى أبعد، واقترح أن هذه السلالات قريباً ستفقد كلياً في الصراع من أجل البقاء، وقد استمد داروين نظريته هذه من قانون الانتقاء الطبيعي لـ "مالتوس" الذي استوحاه من "علم دراسة السكان" فالطبيعة تقوم بإفناء الضعفاء لمصلحة بقاء الأقوياء¹.

وهكذا تكون نظرية التطور قد حطت من قيمة الإنسان وكرامته الذي أوجده الله في أحسن تقويم، بل تكون هذه النظرية قد نسفت الغاية من خلق الله تعالى للإنسان ومن وجوده في هذه الحياة الدنيا، والله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين، الآية 4]،

وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ بَيْنِ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء، الآية 70]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان، الآية 2].

لقد كان الناس قبل ظهور هذه النظرية يدعون إلى حرية الاعتقاد بسبب ما أحدثته الثورة الفرنسية، فقد أتاح الثورة الفرنسية حرية الإلحاد لكن ظل ذلك في نطاق محدود إلى أن ظهرت

¹ ينظر: الموسوعة المفصلة في الأديان والفرق والملل والمذاهب، 916/2-917.

هذه النظرية، فأعلن الناس إحداهم الذي انتشر فيهم بطريقة عجيبة وانتقل من أوروبا إلى بقية بقاع العالم، وآل الأمر إلى نتيجة مفزعة تزلزلت من خلالها العقائد الدينية جملة. وهكذا انتقلت نظرية التطور البيولوجية إلى فكرة فلسفية داعية إلى التطور المطلق في كل شيء، تطور لا غاية له ولا حدود وانعكس ذلك على الدين والقيم والتقاليد، وساد الاعتقاد بأن كل عقيدة أو نظام أو خلق هو أفضل وأكمل من غيره، ما دام تاليا له في الوجود الزمني.¹ ويمكن تلخيص الحداثة على المستويين الاجتماعي والأخلاقي أنها «تمثل اليوم الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى الجديد، سعيًا متفلسًا من الإيمان والتوحيد، غارقًا في ظلام الشرك والإلحاد سعيًا يجمع خبرة آلاف السنين من الانحراف والشذوذ والأمراض النفسية والعصبية، والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية الملتهبة، وفورة سائر الشهوات، وسيطرة الأفيون والخمر والمخدرات، لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية غير واعية، تظهر في الفكر والأدب والسلوك، في ثورة هائلة، تحاول هدم الماضي والحاضر بصورة مستمرة متتالية، مع القلق والخوف القاتل من المستقبل، في هجوم جنوني على الدين واللغة، وعلى التراث كله بين قلق الشك والريبة، وفجور الكبر والغرور، إنها تمثل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين».²

المطلب الثالث: البعد العلمي والفكري للحداثة

– البعد العلمي:

الحداثة على المستوى العلمي ذات نزعة تقنية، فهي تقدر التقنية وتؤمن بقدرات الإنسان اللامتناهية في السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان نفسه، فعلى هذا المستوى التقني الاقتصادي تحدد الحداثة نوع العلاقة مع الطبيعة الذي يحث عليه البحث المنظم للإنتاجية، أن تحويل البيئة الطبيعية هو في أساس تغيير شروط الحياة المتعاقبة من جيل إلى آخر في العصر الحديث.³ عرفت الحداثة بأنها استخدام العلم والتقنية والعقل بحيث يمكن للإنسان أن يسخر الطبيعة لمصلحته وأن يسيطر عليها وعلى غيره من بني جلدته، وذلك في إطار الدولة المركزية القوية التي ستضع المخططات وتحدد الجماهير لتحقيق حلم الحداثة، الذي سيحقق السعادة الأرضية، وارتبط

¹ المصدر السابق، 919/2.

² عدنان رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص 36-37.

³ ينظر محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي: دفاتر فلسفية، الحداثة نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص 26-27.

ذلك بقيم الحداثة العامة كالديمقراطية والتسامح والتقدم، ولكن ما تحقق في الواقع أمر مختلف إلى حد كبير، فمنذ القرن التاسع عشر بلغ التفكير العلمي التقني قمة نجاحه بتلاحق التطبيقات العلمية التي انعكست بشكل مباشر على تطوير وسائل الإنتاج وكان من نتيجة ذلك ظهور نزعة متطرفة لا تؤمن إلا بالعلم، وبتحريك جيوش الاستعمار الغربي لنهب خيرات الشعوب المستضعفة، والإبادة الجماعية والحروب المستمرة، وانتشار تجارة السلاح التي أصبحت أهم تجارة على مستوى العالم، وتصاددت معدلات الاستهلاك الذي أهلك البشر وأدى إلى الأزمة البيئية، ولذلك فإن الرؤية العلمية الحقة تتطلب أن يعاد تعريف الحداثة في ضوء ما تحقق على أرض الواقع.¹

والحاصل أن الغربيين لما فقدوا الرغبة في الخير والصالح، وضيعوا الأصول والمبادئ الصحيحة، وزاغت قلوبهم وانحرفت واعتلت أذواقهم لم تزدهم العلوم والمخترعات إلا ضرراً، كما أن الأغذية الصالحة تستحيل في جسم الممعوء مرضاً وفساداً، بل لم تزدهم هذه الآلات والمخترعات إلا قوة وسرعة في الإهلاك واستعانة على الانتحار.²

ومنه يمكن القول أن « النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الغربية نظاماً لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة، وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام قاهراً للإنسان ولا يطيعه أو قل بإيجاز نظاماً متسلطاً».³

– البعد الفكري للحداثة

بعد انهيار دور الكنيسة في أوروبا اثر التحولات العميقة التي رافقت عصر النهضة، وقيام الثورة الفرنسية فيما بعد، أدت إلى تغييرات جذرية أصابت المدنية الغربية، تمثلت في الفكر الحديث الذي أسست له الحداثة في صورته الحالية.

لقد جعلت الحداثة من الإنسان مجموعة من الدوافع الأولية، فالإنسان أصبح ينظر إليه على أنه يسمو بإنسانيته ذاتها لا بشيء آخر خارجها خالٍ من النواقص والعيوب طالبا الكمال بروحه وجسمه ساعياً إلى السيطرة على العالم وتسخير نفسه،⁴ « وهو ما يعني إخراج الإنسان من

¹ ينظر عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، ص103 بتصرف.

² ينظر أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص223.

³ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص142.

⁴ ينظر المجاري محمد عابد: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص199.

إنسانيته ووضعه في قالب علمي جامد ككائن جامد طبيعي مادي، بيولوجي ومحاولة إخضاعه لقواعد المنهج العلمي المحض دونما مراعاة لأبعاده الإنسانية الأخلاقية والاجتماعية الأخرى، وبذلك يكون الإنسان حقا قد فقد إنسانيته، أو يكون على الأصح قد جردناه من إنسانيته، التي لا يجوز أن تخضع للعلم وحده، أو للمنهج العلمي وحده، بما فيها من نزوع ووجدان، وبما فيها من تفكير ووعي وإرادة وحرية واختيار، وبما فيها من مبادئ وقيم ومعايير أخلاقية نفسية اجتماعية لا يستغرقها العلم وحده، بمناهجه الضيقة وقواعده الجامدة»¹.

فالفكر الغربي الحديث والمعاصر والمتمثل في الحداثة لم يعرف من العالم غير الطبيعة والإنسان أو هو لا يعترف بغير الطبيعة والإنسان وما تطرحه هذه العلاقة بينهما من أسئلة أو ما يترتب عنها من أحوبة، وما تثيره هذه الأجوبة من قضايا ومشكلات فلسفية أخلاقية اجتماعية تتطلب البحث عن حلول في الواقع العملي السياسي الاقتصادي الاجتماعي.²

يبرز الموت مرة بعد مرة كقيمة إيجابية فاعلة في تاريخ البشرية، وتحدي خطير، يضع الإنسان دائما في مواقع التوتر ورد الفعل والإبداع إنه يعيده إلى فطرته الأصلية وتكوينه الذاتي لكي لا يركن إلى حدسه وغرائزه وحدها إن الموت لا يستثني من واقعه أحد والذي يحدثنا القرآن عنه في أكثر من موضع : ﴿قُلْ إِنْ أَلَمَّوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ^ط ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ

وَالشَّهَادَةِ فَيَنْبِتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ [الجمعة، الآية 8]

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٥٧﴾ [العنكبوت، الآية 57]

﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ [الزمر، الآية 30]

﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴿٣٤﴾ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ^ط وَنَبِّئُكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً^ط وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾ [الأنبياء، 34، 35].³

وعلى الرغم من أن الفلسفة الغائية قديمة المعنى في الفكر اليوناني، وهي الفلسفة الباحثة في الغايات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد، وتقوم على أساس القول بأن الكون أو بعض

¹ سالم القمودي: الإسلام كمتجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة، مؤسسة الانتشار، بيروت، ط1، 2005، ص154.

² المصدر نفسه، ص101.

³ ينظر صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1404هـ-1984م، ص268.

أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة، إلا أنه وبعد مجيء كل من فرانسيس بيكون وديكارت فاعتبرا الغائية أمرا من أمور الإيمان، لا من أمور الفلسفة والعلم، ولهذا طالبا باستبعاد استخدام العلل الغائية في التعبير العلمي، وسار في نفس الاتجاه سبينوزا فأكد أن كل العلل الغائية هي تخیلات إنسانية.¹

إن الموقف الواجب من هذه الحياة هو موقف من لا يراها الغاية الأسمى والمثل الأعلى، وسدرة المنتهى، إنما ينظر إليها كمرحلة عابرة لا بد من اجتيازها، وكوسيلة للوصول إلى الفوز الأكبر، والحياة الدائمة والعيشة الراضية.

إن القرآن الكريم يقرر بكل وضوح وقوة قصر هذه الحياة الدنيا، وتفاهتها وتضاؤلها في جنب الآخرة، فيقول جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة، الآية 38]

وقال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت، الآية 64]

ويقول أيضا: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَّعٌ الْغُرُورِ﴾ [الحديد، 20]

ويقرر كذلك - في وضوح - أنها قنطرة إلى الآخرة، وفرصة للعمل، فيقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف، 7]

ويقول أيضا: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الملك، الآية 2]

¹ عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، 80/2.

ويقرر أن الآخرة خير وأبقى، فيقول: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ

خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾ [الأنعام، الآية 32]

ويذم ويشنع على من يؤثر الدنيا على الآخرة الباقية الخالدة الواسعة، الصافية من الأقدار الخالية من الأخطار فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ﴿٧٧﴾ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٧٨﴾ [يونس، الآيتان 7، 8]

ويقول أيضا: ﴿إِنَّ هَٰؤُلَاءِ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴿٢٧﴾ [الإنسان، الآية 27]

ويمدح من يجمع بين الدنيا والآخرة مع إيثار جانب الآخرة على جانب الدنيا، و معرفة قيمتها وفضلها والحرص عليها، فيقول تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَّتُمْ مِّنْكَمُ الْوَعْدُ أَفَذَكَّرْتُمْ ﴿١٠٠﴾ أَوَأَشَدُّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ ﴿١٠١﴾ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٠٢﴾ [البقرة، الآيتان 200، 201]

ويقول على لسان نبي الله موسى: ﴿وَأَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا وَإِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ [الأعراف، الآية 156]

ويمدح خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام فيقول: ﴿وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّا فِي

الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٢﴾ [النحل، الآية 122]

فالمسلم يجمع بين الانتفاع بمرافق الحياة وأسباب الدنيا، واستخدامه كشيء خلق لأجله وسخر له، وبين السعي للآخرة والكفاح لها كغاية ينتهي إليها، ووطن يلجأ إليه.

قال رسول الله صل الله عليه وسلم: ((مالي وللدنيا، وما أنا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها))¹.

وقد تجلت هذه النظرة القرآنية إلى الحياة في حياة النبي صل الله عليه وسلم وتعاليمه وسلوكه، وكلامه وعواطفه، وأمانيه ودعائه، وسره وعلنه، وتجلت كذلك في حياة الصحابة رضي الله عنهم الذين تربوا وتكونت سيرتهم وعقليتهم في حضارته، وتحت إشرافه، ومن كان على نهجهم وعلى غرارهم من التابعين والمؤمنين من هذه الأمة، بحيث قد صار ذلك طابعا لحياتهم، ومزاجاً لا ينفك عنهم، وأصبح من الحقائق التاريخية التي لا يمارى فيها .

وهنا تتعارض تعاليم النبوة مع الفلسفات المادية والتفكير الحداثي، الذي يلح على أن هذه الحياة الدنيا هي كل شيء، هي المنتهى، ويبالغ في تمجيدها وتقديسها والاحتفاء بها، والحرص على ترفيها وتزيينها.²

¹ رواه الإمام أحمد 556/3، رقم (3709)، قال الشيخ أحمد شاكر إسناده صحيح، وأخرجه الترمذي، كتاب الزهد، باب (44)، رقم (2377) قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وابن عباس، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا رقم (4109)، كلهم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

² ينظر أبو الحسن على الحسيني الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأفطار الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1432هـ-2012م، ص225-227.

الفصل الأول: الأدوات الحداثية في نقد نص الحديث النبوي

و فيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: القراءة البنيوية لنص الحديث النبوي.
- المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لنص الحديث النبوي.
- المبحث الثالث: القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) لنص الحديث النبوي.
- المبحث الرابع: القراءة التاريخية لنص الحديث النبوي.

تمهيد:

يحاول دعاة الحداثة العربية أن يسلكوا مسلك الذي لا يرفض الوحي أو يعرض عنه كما يصنع البعض، ولكنهم مع ذلك يدرسون الوحي بصفته نصا تراثيا بمنهج عقلاني مجرد يتمثل فيما توصل إليه الفكر الغربي المعاصر من أدوات نقدية في قراءته للنصوص الشرعية، تعتمد أساليب علوم اللسانيات ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي تقوم على سلطة المتلقي - القارئ - في فهمه للنص وبناء معناه، فسلطته التأويلية تلغي كل فهم مسبق للنص، فتتحرر القراءة بذلك من كل الضوابط والقواعد بصفقتها منهجا لدراسة النص الشرعي.

فهي بذلك تلغي أي قراءة صحيحة ولا ترى في النص الديني الحقيقة المطلقة، فكل قراءة هي قراءة نسبية، وترى أن النص يقترح على القارئ معاني متعددة في لحظات متجددة، وذلك أن مستويات القراءة تتعدد وتنوع تبعا لرؤية الناقد وزاويته النقدية في قراءته التي تتحدد بعدة عوامل منها المنظور الإيديولوجي وأدوات معرفته النقدية المستخدمة في قراءة النص، الأمر الذي يجعله متحررا من الشعور التقديسي للنص من جهة، ومن سلطة النص من جهة أخرى.

وعليه نصوص إشكالية هذا الفصل بالسؤال الذي يتكرر دائما عند التطرق إلى المناهج الحداثية وأدواتها النقدية في تعاملها مع الوحي من قرآن وحديث نبوي، الذي يطرح نفسه على الشكل التالي: هل يمكن تطبيق القراءة بهذه المفاهيم على النصوص الدينية قرآنا وحديثا؟

كما سيتم الحديث عن النتائج الخطيرة التي آلت إليها القراءة الحداثية بتطبيقها تلك المناهج الألسنية على نصوص الشرع، وما يترتب عليه من نزع القداسة عنها أو القول بتاريخيتها أو غير ذلك من النتائج الخطيرة التي سوف تأتي في محلها.

المبحث الأول: القراءة البنيوية لنص الحديث النبوي

البنيوية كمشروع نقدي ومذهب فلسفي تقدم نفسها كمحصلة نهائية للفكر الغربي حتى هذا التاريخ، فرغم أن عصر البنيوية قد انتهى تقريباً، إلا أن الفرضيات البنيوية لازالت تتخلل الفكر وخاصة العربي منه

المطلب الأول: التعريف بالبنيوية

السياق التاريخي للبنيوية

لقد ظلت البنيوية جزءاً من تاريخ الفكر الفرنسي، هذا الفكر الذي مر بعدة مراحل متباعدة منذ الحرب العالمية الثانية. فإذا كانت الماركسية قد شغلت تفكير المثقفين الفرنسيين منذ الحرب العالمية الثانية، خلال فترة مقاومة الاحتلال النازي وفي أعقاب التحرير، فإن وجودية سارتر¹ الإنسانية قد ظهرت في مناخ يتسم بتزايد الشك في الإتحاد السوفييتي والشيوعية، ولكن سرعان ما أصبحت نظريات سارتر محلاً للشك والريب، ذلك لأن سارتر كان يقوم بالدعوة إلى وجوديته الإنسانية، وفي الوقت نفسه كان مستمراً في دعمه للشيوعيين، متجاهلاً القمع الذي قام به الإتحاد السوفييتي، ولذلك وجدت البنيوية الطريق ممهداً نحوها لتكتسب وجوداً مؤثراً، شأنها شأن النظريات الجديدة، ولم تكن العلاقة بين هذه الحركات علاقة تعاقب بسيط، فلا شك أنها جميعاً قد تزامنت في وجودها، بالقدر الذي تبادلت فيه التأثير والتأثر، ولقد ظل تأثير الماركسية مستمراً في أشكال متعددة، مباشرة وغير مباشرة، ورغم تعويل البنيوية على فرضيات مختلفة كل الاختلافات عن الماركسية، فيما يصل بطبيعة الإنسان والمجتمع، ولكن يبقى أن عدداً من المواقف إزاء قضيتي العدالة والتغيير في المجتمع قد انسرب في النظريات المتعددة للوجودية والبنيوية والسيميولوجيا.²

¹ سارتر، جان بول: كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد في باريس في 1905م، ومات فيها سنة 1980م، درس الفلسفة ومارس الكتابة والرواية، سافر إلى ألمانيا وتعلم هوسرل وهايدغر سنة 1933م، انضم إلى حركة المقاومة "الجبهة القومية"، وفي عام 1943م صدر له "الوجود والعدم" وهو التأليف المركزي للوجودية الملحدة، أقام علاقات مع الحزب الشيوعي رغم انتقاده للشيوعية، وبعد 1968م أيد حركات يسارية شتى. ينطلق في كتاباته من منظور ملحد ومادي، فهو يصادر على أن الله غير موجود، ويذهب إلى أن البشر لا يمكنهم أن يأخذوا مصائرهم إلا من خلال الشروط السياسية والاجتماعية التي يعيشون في ظلها، فالكائن الحي والمفكر يصنع نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى موجه، هكذا يقول رائد المذهب الوجودي. ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص348-351.

² ينظر إدريث كريزويل: آفات عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993، ص18-20.

و هكذا راحت البنيوية تقدم نفسها كبديل للماركسية والوجودية، إذ كان توجهها الفلسفي الواسع يضمن النظر إلى الواقع الاجتماعي كله.

كان الفكر الفرنسي كما مر آنفا قد مر بمراحل متباينة منذ بداية الحرب العالمية الثانية. وبانتهاء الاحتلال ظهرت الشكوك في مثالية الماركسية في ضوء التجربة التطبيقية في الإتحاد السوفيتي الذي تحولت السلطة السياسية فيه إلى قوة للقهر التي جاءت الماركسية لتحريرها، وظل هذا الشك إلى أن ازدهرت وجودية سارتر في الخمسينيات وجزء من الستينيات باعتبارها تأكيداً لحرية الفرد وإعادة تأكيد للذات، لكن سرعان ما أصبحت وجودية سارتر محلاً للشك بعد أن فقد فيلسوف الحرية وتأكيد الذات مصداقيته حينما استمر في الدعوة لوجوديته الإنسانية ما بين 1952 و1956 على وجه التحديد متغاضياً عن القهر الشيوعي الذي وصل إلى ذروته في أحداث الثورة المجرية. وهكذا وجدت البنيوية المناخ الثقافي مواتياً لملء الفراغ، تماماً كما فعلت النظريات الجديدة لعلم اللغة. ويخلص " بارت " إلى القول بأن البنيويين حلوا محل الوجوديين الذين سيطروا على الحياة الفكرية في فرنسا في الخمسينيات والستينيات. وقد كان تمرد البنيويين على أسلافهم بمنزلة إعلان استقلالهم، وإن كانت الاختلافات في الواقع أكثر جدية من مجرد رغبة جيل في التمرد الطبيعي على الجيل السابق¹.

لقد اتسمت هذه الفترة بانتصار البنيوية على غيرها من المذاهب وبسط نفوذها الفكري في مختلف مجالات التفكير والمعرفة وخاصة على مستوى الدرس اللغوي، كما استطاعت البنيوية أن توسع من نطاق التعاون مع المجالات المعرفية الأخرى.

هذا؛ وقد بلغت البنيوية من حيث هي اتجاه فكري وفلسفي ذروتها في السنوات الأخيرة من الستينيات من القرن العشرين، وكان من الشائع في أوساط المثقفين أن يُنظر إليها على أنها مذهب فلسفي، ومن سمات المذهب الفلسفي أيّاً كان يسعى بقدر إمكانه إلى الشمول، ويستهدف تقديم تفسير موحد لمجموعة كبيرة من المشكلات الفكرية، ويضم مجالات معرفية محددة في إطار نظرية واحدة إلى العالم إلى طبيعة الأشياء، وقد وصلت البنيوية في فترة ذروتها إلى ميادين شديدة التنوع وقراءة الأصول الكبرى سواء للأديان، أو للإيديولوجيا الوصفية كالماركسية وغيرها.

¹ عبد العزيز حمودة: المراسم الحديثة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل 1998، ص 141.

لقد أتيحت للبنىوية أخيراً، في أوائل الستينيات أن تجد التربة الثقافية المناسبة لتمد جذورها بعد أن ظلت لأكثر من ثلاثين عاماً تحاول لفت الأنظار دون جدوى. ولم تكن البنىوية قد ماتت حقيقة، لكن المزاج الثقافي الأدبي كان يهتم بأفكار وآراء أخرى غير البنىوية، أبرزها بالطبع النقد الجديد غرباً والواقعية الاشتراكية شرقاً، وكانت التربة الثقافية المناسبة هذه المرة هي التربة الفرنسية. مرة أخرى تبرز أهمية الربط بين الاتجاهات النقدية والمزاج الثقافي، فقد ظلت أفكار "ليفي شتراوس"¹ و"فيرديناند دي سوسر" وهي أفكار فرنسية النشأة، لا تجذب انتباه المفكر أو المثقف الفرنسي لبضعة عقود تعتبر طويلة في تاريخ الحركة النقدية المتسارعة الخطى في القرن العشرين، إلى أن حدث تغيير يسمح بتجذير البنىوية، أي أن التيارات النقدية لا تولد لقيطة، كما حدث مع الحداثة العربية المستوردة².

نشأة البنىوية:

تعتبر البنىوية امتداداً مباشراً إلى الألسنية³ (علم اللغة *linguistique*)، ويقف السويسري دي سوسير (1857-1913م)، على صدارة هذا التوجه النقدي، وذلك منذ أن أخذ

¹ كلود ليفي شتراوس: فيلسوف ومفكر وأثنوبولوجي فرنسي، ولد عام 1908م وتلقى تعليمه في باريس، حصل على إجازة الفلسفة سنة 1932م، عمل مدرسا ثم انتقل إلى البرازيل سنة 1934م، بعد أن عرض عليه منصب أستاذ الأثنوبولوجيا بجامعة سان باولو إلى غاية عام 1939م، حيث قام بدراسة عدد من القبائل البدائية، رحل إلى أمريكا بعد سقوط باريس في يد الاحتلال الألماني، عاد بعدها إلى فرنسا واشتغل بمنصب أستاذ الأثنوبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس. ولم يحظ عالم أثنوبولوجيا بشهرة أعظم من الشهرة التي حظي بها ليفي شتراوس، مع أنه لا يكاد يضاهيه في الصعوبة أحد، نشر كتابه "المدارات الحزينة" عام 1955م، الذي حقق رواجاً غير متوقع، وهو كتاب يمثل بإعادة بناء الفكر الذي سجل فيه أعماله الميدانية، وقد عُد أحد البنيويين المبرزين إن لم يكن أولهم على الإطلاق. ينظر جون ستروك: البنىوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1996م، ص 63. وينظر كذلك إيديث كريزويل: آفاق عصر البنىوية، ص 32. وكان كلود ليفي شتراوس يذهب إلى أن كل مجتمع هو عبارة عن بنية متكاملة مفتاحها الأساسي هو دارسة أنظمتها الثقافية والرمزية التي من بينها الدين الذي يعتبره مجرد إنتاج ثقافي. ينظر عبد الرزاق هرماس: قضية قراءة النص القرآني، ص 52-53.

² عبد العزيز حمودة: المرايا المخدبة، ص 140-141.

³ اللسانيات أو الألسنة (*Linguistique*): هي العلم الذي يدرس اللغة الإنسانية دراسة علمية تقوم على الوصف والمعالجة بعيداً عن النزعة التعليمية والأحكام المعيارية، ولذلك تختلف اللسانيات عن علوم اللغة عند الغربيين اختلافاً كبيراً، وحدد لها مجموعة من الخصائص منها: أنها تتصف بالاستقلال، ولا تخضع للفلسفة أو المنطق أو الدين أو العرق. كما تهتم اللسانيات باللغة المنطوقة قبل المكتوبة، على حين أن اللغة التقليدية فعلت العكس. تعنى اللسانيات باللهجات على عكس ما هو في اللغة، كما أنها لا تقيم وزناً للفروق بين اللغات البدائية واللغات المتحضرة لأنها جميعاً جديرة بالدرس. تدرس اللسانيات اللغة ككل وعلى صعيد واحد، ضمن تسلسل

بتعريف اللغة على أنها نظام من الإشارات،¹ فقد كانت الأفكار التي أذاعها دي سوسير التي اعتبرها النقاد حجر الزاوية ونقطة الانطلاق في النظرية البنيوية « وقد أجمع الباحثون، أو أكدوا على أن حفنة من المبادئ اللغوية كرس لها عالم سويسري حياته القصيرة في مطلع هذا القرن - حيث لم يمهله القدر لإنمائها وتسجيلها كتابة، وإنما لم يزد على إملائها في عدة برامج دراسية على طلابه في جنيف - تمثل حجر الزاوية ونقطة الانطلاق في النظرية البنائية، لا في علم اللغة فحسب وإنما في جميع ميادين الدراسات الإنسانية».²

فالنظرية في أصولها تستند على أعمال دي سوسير النظرية الخاصة باللغة الطبيعية أو الإنسانية التي تعود إلى أوائل القرن العشرين كل الأعمال البنيوية الحديثة، ويعتمد البنيويون من بعده جميعاً على ما كشفه حول اللغة، وبشكل خاص ما كشفه عن طبيعة الوحدة الأساسية في أية لغة، المقصود هنا الرمز sign، أي أن الكلمة في اللغة العربية هي رمز وأن اللغة تعمل بوصفها نظاماً من الرموز.³

ظهرت البنيوية إذن على الساحة النقدية في ذروة الاهتمام بالدراسات اللغوية، وهي على الرغم من أنها تأسست على المبادئ التي قامت عليها الألسنية، فإن ظهورها في حد ذاته اعتبر حركة مهمة ومؤثرة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، ومنذ ذلك الحين اتخذت البنيوية أشكالاً متنوعة في النظرية والمنهج، وكانت النظرة للبنيوية هي أنها شاملة لا تقتصر على مجال معرفي واحد، وهذا ما يعكس التوجهات العلمية المختلفة لأفكار الأعضاء البارزين للبنيوية، فالماركسية والتحليل النفسي والتاريخية والنقد الأدبي والأنثروبولوجيا كلها تشكل فصول في الفكر البنيوي.

«لقد سيطرت البنيوية على الحياة الفكرية لأوروبا خلال الستينيات من القرن العشرين، ولم ينح النقد الماركسي من هذه البيئة الفكرية. إن كلا المذهبين يري أن الأفراد لا يمكن فهمهم بمعزل

متدرج من الأصوات إلى الدلالة مروراً بالجوانب الصرفية النحوية. ينظر جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م، ص 39 وما يليها. وأهم ما جعل اللسانيات في القرن التاسع عشر علماً حديثاً هو إخطاع الظواهر اللغوية لمنهج البحث العلمي، خلافاً لما كان عليه الحال من قبل، إذ كانت علوم اللغة في أوربة تنصف بالذاتية والتخمين والتأمل العقلي البعيد عن الموضوعية. ينظر أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1419هـ-1999م، ص 13.

¹ ينظر عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4، مصر 1998م، ص 31.

² صلاح فضل: النظرية البنائية، مصر 1977م، نقلاً عن محمود حسن زيني: نظريات النقد الحديث في الميزان، ص 333.

³ ينظر جون ستروك: البنيوية وما بعدها، من ليفي ستراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1996، ص 10-11.

عن وجودهم الاجتماعي، فالماركسيون يعتقدون أن الأفراد حاملون للمكانات في النظام الاجتماعي وليسوا أحراراً. أما البنيويون فيعتقدون أن التصرفات والكلام الفردي ليس لهما معنى بمعزل عن أنساق الدلالة التي تولدها».¹

والغريب هنا أن البنيويين يربطون بين تصرفات الأفراد والكلام بأنساق الدلالة التي تولدها أي أن هذه التصرفات ليس لها معنى بمعزل عن الأنساق الدلالة، وهو صريح في الربط بين الفكر والأدب كأحد مكونات البنية الفوقية والواقع الخارجي كأحد مكونات البنية التحتية وهو المعبر عنه بأنساق الدلالة هنا، وهذا الربط في حقيقة الأمر هو ماركسي بالدرجة الأولى الذي يرى أن البنية التحتية المتمثلة في المادة والواقع -الاقتصادي والاجتماعي- هما القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج منها، ويصدر عنها الفكر بمختلف ألوانه؛ المفاهيم والأحكام والنظريات والديانات، وليس هناك مصدر خارج الواقع أو مفارق له. فتعين هنا إذا أن الماركسية هي القوة التي أثرت في البنيوية وليس النقيض.²

و هذا مما لا شك فيه، ذلك أن هذا الذي تقول به البنيوية في تصوراتها قد سبقتها الماركسية إليه، فهي مثلها ولا تختلف عنها أبداً، ويعود هذا إلى مصطلح البنية نفسه -الدال على نظام العلاقات الداخلية التي تحدد بعض الخصائص الجوهرية للشيء، وتمثل واقعا لا يمكن حصره في مجرد مجموع العناصر المكونة له وخاضعا لقوانين تحكم وجوده وتحولاته- فيرون أن هذه التصورات قد سبقت بها الماركسية وطبقته على المجتمعات قبل أن تأتي البنائية فتطبقها على اللغة أو الشعوب أو الأدب.

و يسوقون للتدليل على ذلك المقدمة التي كتبها ماركس سنة 1859م: إن الإنسان من خلال الإنتاج الاجتماعي للحياة يقيم بعض العلاقات الضرورية المستقلة عن إرادته، وهي علاقات الإنتاج التي تنطبق في مرحلة من التطور على قوى الانتاج المادية. ومجموع علاقات الانتاج هذه يمثل البنية الاقتصادية للمجتمع، والقاعدة الحقيقية التي تقوم على أساسها الأبنية العليا التشريعية والسياسية وما يتطلبها من أشكال الوعي الاجتماعي.

¹ عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص166.

² المصدر نفسه، ص166.

إضافة إلى هذا فإن كلود ليفي شتراوس الفرنسي، وهو المحور المركزي في الفكر البنيوي يُعد ماركسياً، فكثيراً ما يعلن ولائه لماركس ويعتق مبادئ الجدلية - دياكتيك - كما أنه يميل إلى البرنامج الاشتراكي سياسياً واقتصادياً، ويرى أن مستقبل الغرب و- العالم كله - مرهون بانتصار الاشتراكية. بيد أن الله جلت قدرته خيب آماله وآمال البنيويين والاشتراكيين على حد سواء.

فالبنوية تقول باختصار: بموت الإيديولوجيا ومن ضمنها الدين والمعتقد، وأخذ الماركسيون يتحدثون ويؤلفون الكتب عن الشيوعية البنيوية، وكذلك العكس عن البنية الشيوعية.¹

مفهوم البنية:

تقوم البنية على أن الكاتب لا سلطة له على ما كتب ونشر؛ لأنه يكون بذلك سلمه للغرباء، وللمستقبل، وهذا يعني أن المعاني التي سيتمخض عنها النص ليس من الضرورة أن تتطابق والمعاني التي يعتقد أنه وضعها فيه: فهذه المعاني ستعتمد على من سيقراه وعلى ظروف القراءة.²

فالبنوية تفترض النص مغلق، كبنية واحدة مستقلة عما يحيط بها ومنغلق على ذاتها، أي عزل النص عن قائله، فتتيح بذلك للقارئ حرية واسعة دون ضابط أو قيد في إنتاج ما يراه مناسباً من المعاني وعدم التقيد بنظرة واحدة، فالنص هنا يتغير حسب المعطيات العلمية والخلفيات الفكرية التي يحملها المتلقي-القارئ- فيتم بذلك تفرغ النص من محتواه ودلالاته الأصلية وملءه بمعاني ودلالات تخضع لتصورات القارئ الخاصة، وهذا ما يعبر عنه عند البنيويين "بموت المؤلف".

يوضحه أن «موت المؤلف مشروع في البنية انطلاقاً من الاعتقاد بأن النظام قائم بذاته ولا يحتاج إلى أية عناصر خارجية تفسره، والمؤلف في النظام البنيوي مفعول العناصر التي تكون النظام وليس فاعلها».³

و لذلك فإن الحديث عن البنية يدور دائماً عن اللغة ومفهوم البنيويين الجديد عن وظيفتها داخل النص الذي تنظر إليه البنية «كعلم ذري مغلق على نفسه، وموجود بذاته، فتدخل تبعاً لهذا المفهوم في مغامرة للكشف عن لعبة الدلالات» وهو نفس ما يؤكد عليه "بيرمان" بقوله: «إن القضية

¹ ينظر محمود حسين زيني: نظريات النقد الحداثي في الميزان، ص 347-348.

² ينظر جون ستروك: البنية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، ص 19.

³ محمود حسين زيني: نظريات النقد الحداثي في الميزان، ص 349.

الأساسية عند البنيوية هي أن كل اللغة، كل «النصوص» بناء لمعنى مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معانٍ خارج البناء الذي يضمها».¹

فالبنيوية تجعل من النص الواحد بنية واحدة تجتمع عندها جميع المعاني والدلالات، أي أن النص له محور واحد عليه مدار هذه المعاني، فهي تقوم على مفهوم كلي للنص، إن خطورة النموذج البنيوي تكمن في افتراض أن النص مغلق ونهائي، فالقول بوجود نسق أو نظام عام للنوع تدرس في ضوءه الأنساق/ النصوص الفردية يعنى بالدرجة الأولى وجود نسق عام مغلق نهائي. إذ كيف نحلل نصا فرديا في ضوء نسق غير مكتمل؟ وما يفعله الناقد البنيوي هو تحليل النص في ضوء آليات مسبقة، وحيث أن المؤلف في المنظور البنيوي قد مات، وأن لا مكان في النص لقصدية مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتي الدلالة، فإن وظيفته الناقد البنيوي هي إنطاق النص، حتى لو كان ذلك يعني إنطاقه بأشياء ليست موجودة فيه.²

و الجابري - وهو الأكثر حضورا في الساحة الثقافية العربية- يقترح علينا ثلاث خطوات في معالجة قضايا التراث، وذلك من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية حسب رأيه.

و هذا رغم اقراره بأن جميع المناهج ليست صالحة لجميع الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصباً منتجا وعظيماً في موضوع دون آخر، والقاعدة الفاصلة في هذا أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج.³

الخطوة الأولى: قوامها المعالجة البنيوية؛ ويقصد بها الجابري الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتنى بالمتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد..، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة...

¹ ينظر عبد العزيز حمودة: المراسم المحدث، ص140.

² المصدر نفسه، ص247.

³ الجابري محمد عابد: قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، صيف 1989م، ص252.

الخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي، ويتعلق الأمر أساساً بربط فكرة صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

الخطوة الثالثة: فهي الطرح الإيديولوجي؛ ويقصد به الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية، السياسية، التي أداها الفكر المعني.¹

نلاحظ هنا أن الجابري يستخدم خليطاً من المناهج الغربية المعاصرة في قراءته للتراث، فبالإضافة إلى الألسنية الحديثة والبنيوية وبخاصة حفريات فوكو يستخدم التاريخية، وماركسية التوسير بإعادة صياغة الإشكاليات المعرفية والمنهجية في التراث الإسلامي.²

ومقصوده من النص المذكور آنفاً حين يقول «التعامل مع النصوص كمدونة ككل...» هو مفهوم البنيوية التي تتعامل مع النصوص كبنية واحدة أو كذات واحدة باعتباره نسقاً مغلقاً على ذاته. يقول عبد الله الغدامي: «و تربط البنيوية النص في رباط ممتد من العلاقات المتداخلة حتى لكأنها تطبيق لمقولة مالارميه (أن الكتاب امتداداً كاملاً للحروف)».³

ولعل هذا التداخل المعقد هو ما جعل تعريف البنيوية أمراً صعباً التحديد حتى بدت وكأنها تصور ذهني يستحيل تبيانه.⁴

وفي ظل الدراسات البنيوية لم يعد لقصد المؤلف أو النص مكاناً باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى لا نهائية المعنى، وإبطال مقصوده، فغيبه المؤلف وغيبه المرجعية وغيبه القصدية، أو ما يسمى بنظرية "موت المؤلف" التي لا ترى في النصوص أكثر من رموز وإشارات وبواطن، فنقد النص لا يتم إلا بالاحتكام إلى لغته وقراءة ما هو مسكوت عنه وفق ما يحدده الناقد لا صاحب النص.

¹ الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص32.

² - ينظر الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية - دار الطليعة بيروت 1988، ص 12، وينظر التراث والحداثة، ص280.

³ عبد الله الغدامي: الخطبة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، ص33.

⁴ المصدر نفسه، ص33.

ومرجع هذه النظرية -موت المؤلف- تعود إلى ما كتبه رولان بارت عام 1968م، ففي مقالة له يعلن فيها موت المؤلف، وكان هذا هو عنوان المقالة، وفيها يناقش بارت مفهومات (مؤلف) و(قارئ)، مؤكدا فيها أن الكتابة هي في واقعها نقض لكل صوت كما أنها نقض لكل نقطة بداية (أصل)، وبهذا يدفع بارت المؤلف نحو الموت بأن يقطع الصلة بين النص وبين صوت بدايته. فاللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف، والمؤلف لم يعد هو صاحب النص أو منتجه، ووحدة النص لا تنبع من أصله ومصدره، ولكنها تأتي من مصيره ومستقبله، ولذا يعلن بارت: بأننا نقف الآن على مشارف عصر القارئ، ولا غرابة أن نقول إن ولادة القارئ لا بد أن تكون على حساب موت المؤلف.¹

ولكن من الناحية التاريخية لم يكن واقع الحركة النقدية للنصوص في الغرب بانتظار مقال رولان بارت المعروف عن موت المؤلف عام 1968، فقد كان المؤلف قد مات بالفعل، وعلى وجه التحديد منذ اليوم الذي اعتمدت فيه الحركة النقدية النموذج اللغوي أساسا لمقاربة البناء. وإنما يعد مقال بارت حاسما عندما يصرح: «إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف».²

وهكذا لم يعد لصاحب النص وجود، وأصبح ينظر للنص على أنه «مغلق أو بنية نهائية لا تحيل إلا على نظامها الداخلي، وهذه البنى أو الوحدات يمكن تحليلها انطلاقا من العلاقات القائمة بينها وبين مثيلاتها داخل النص كنسق، وفي ضوء علاقاتها باللغة/ النظام كنسق أكبر».³

فالبنوية هي التي تقول: النص نسق مغلق (نحائي) كلي يعتمد في تفسيره وتحليله وتحقيق دلالاته في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر (النص) بعضها ببعض، أي بين عناصره الداخلية ووحداته المكونة له، وفي ضوء علاقته الخارجية بالنسق الأكبر أو نظام النوع الواحد الذي ينتمي إليه ويحدد قواعد تشكيله.⁴

¹ عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير، ص273.

² ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص298.

³ عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهئية المصرية العامة للكتاب، 2005، ص304.

⁴ ينظر عبد العزيز: المرايا المحدبة، ص316.

ولأن البنيوية ليست بنيوية واحدة، بل عدة بنيويات، ذلك لأنها « ارتدت أشكالا كثيرة التنوع لا تسمح بتقديم قاسم مشترك وأن البنيات المعروفة اكتسبت معاني تزداد اختلافا، فهناك البنيات الرياضية والمنطقية والفيزيائية والبيولوجية، والبنيات النفسية، والبنيوية اللغوية، والبنيات في الدراسات الاجتماعية والفلسفية... »¹.

ورغم تعدد أشكال البنيوية، فإنه يمكن أن نسوق تعريفا لها جميعا هو: «السعي إلى تحقيق معقولة كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها، لا تحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع لأية عناصر خارجية، ومحاولة الوصول إلى السمات التي تشترك في كل البناءات التي نتوصل إليها بشكل عام»².

وعندي أن هذا التعريف شامل لكل الموضوعات العلمية والفكرية وميادين البحث المختلفة التي تطرقها البنيوية في دراستها سواء تعلق الأمر بالنصوص الشرعية أو الأدبية والفلسفية، أو الجماعات البشرية والمجتمعات الانسانية في محيط ما، باعتبار أن البنيوية تقدم نفسها كمنهج للكشف عن الأبنية الكلية العميقة لكل شيء، وحتى في ما يتعلق بأنواع السلوك الإنساني ومحفزاته، كما يعتبرها أصحابها أنها نظرة شاملة لا تقتصر على مجال معرفي دون آخر، وليس كما يتصور البعض أنها مجرد منهج لتحليل النصوص لاستكشاف العلاقات الداخلية في اللغة.

وخلاصة القول أن البنيوية هنا لا تكتفي بموت المؤلف فقط، ولكنها أيضا تنادي بموت الإنسان، فليس ثمة تاريخ ولا ذات ما دامت البنيوية مكتفية بنفسها، فهي تلحد في الله تعالى، وأن كل ما هنالك هو بنية تنظم نفسها بنفسها تنظيما يحفظ لها وحدتها ويكفل لها المحافظة على بقائها، ويحقق لها ضربا من الانغلاق الذاتي وأن هدف البنيوية هو تحليل الإنسان لا تركيبه.

المطلب الثاني: نقد القراءة البنيوية للحديث النبوي

تتأسس القراءات الحداثية في نقدها للنصوص الشرعية على الاستفادة من التطور الحاصل في مجال الدراسات اللسانية والعلوم الاجتماعية، فقد انتقلت هذه الفرضيات إلى محافل الحداثيين العرب

¹ جان بياجيه: البنيوية، ترجمة عارف منيمه، بيروت، باريس، ط2، 1982 نقلا عن محمود حسن زيني، نظريات النقد الحداثي في الميزان، ص333.

² فؤاد كزريا: آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة: (دط)، (دت)، ص289.

فتنوعت مناهجهم وتباينت سواء كانت بنيوية أو تفكيكية أو ألسنية أو تأويلية في تناول قضايا التراث الإسلامي ونصوصه الشرعية من كتاب وسنة وإخضاعها «لحك النقد التاريخي المقارن، ولتحليل الألسني، وللتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى»¹، وتفرغته من محتواه ومضمونه الأصلي باسم المنهجيات الحديثة في القراءة من خلال استهداف اللغة العربية، لغة النص الشرعي التي نزل بها الوحي الإلهي والتي تحافظ على المفاهيم الشرعية، ولذلك لجأوا إلى هذه المنهجيات الغربية لكسر اللغة العربية وخلخلت الثوابت العقدية والأحكام الشرعية.

فمحمد أركون يعتبر «اللجوء اليوم إلى المكتسبات الجديدة في اللغويات لتحديد مفهوم كلام الله» يعد «موقفا ثابتا في الفكر العربي الإسلامي، وبالرغم من ذلك فإن للطرائقية اللغوية الحالية قيمة تطلع فكري: إنها تنفي تدخل أية مصادر مسبقة كلامية أو فلسفية».²

واضح من هذا النص أن صاحبه يسعى إلى تطبيق المنهجيات الحديثة في اللسانيات الغربية والاستفادة منها في التخلص من سلطة النص والدعوى صراحة للمنهجية البنيوية والتفكيكية من أجل كسر الثبات في اللغة العربية ومدلولاتها، وجعل النص عبارة عن سيرورة من المعاني التي لا تنتهي.

نقد البنيوية:

الواقع أن البنيوية وإن انتشر استخدامها في كافة مجالات العلوم الإنسانية، فإنها فشلت في سائر ميادين المعرفة، وبفروعها المختلفة، ولم تتجاوز اطار الافكار المجردة، بل كانت تحمل بذور فنائها منذ وهلتها الأولى، وحلت التفكيكية محلها، فقد نبذها الغرب ولكنها مع ذلك بقيت عند الحداثيين العرب محل اهتمام بالغ ولا يكاد يسلم منها أحد منهم، ولم يكن لهؤلاء العرب أي تنظير خاص أو تصور منهجي لتطبيقها، بل اقتصر عملهم على انتحال ما وجدوه عند الغرب فأسقطوه على النصوص الشرعية في زعمهم أنها قراءة جديدة تتلاءم ومتطلبات العصر.

ويمكن إجمالاً نقد البنيوية والوقوف على حقيقة هذا المذهب النقدي الحداثي وخطره المهدق فيما يقدمه أحد الكتاب الحداثيين من أسباب ومن أبرزها: قيام البنيوية على تراث فكري وفلسفي

¹ أركون محمد: حول الأنثروبولوجيا الدينية - نحو إسلاميات تطبيقية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 6-7، 1980م، مركز الإنماء القومي بيروت، ص27.

² أركون محمد: الفكر العربي، ص33.

ولغوي يعود إلى أوائل القرن الحاضر (ويقصد بدون أدني شك تراث وفكر وفلسفة ولغة فرديناند ديسوسير) وكونها استمراراً لتطورات فكرية وفلسفية تضرب جذورها في أعماق التراث الأوربي ممتدة من (هيجل) على الأقل ومفاهيمه الجدلية إلى (فرويد) والتحليل النفسي.

و هذا ما يفسر اعراض الكثير من الحداثيين العرب عن تقديم الأسس النظرية للمناهج الحداثية كالبنوية مثلاً، والتركيز على طبيعة النقد التطبيقي.¹

واليوم لم يعد للبنوية وجود يذكر إلا في مخيلات وأذهان الحداثيين العرب، فقد آلت البنوية إلى الأفول وانتهى عصرها، وأصبحت جزء من تاريخ الفكر الفرنسي، وذلك قبل ان تصبح موضوعة بين المثقفين العرب.²

إرتباط البنوية بالماركسية:

ترتبط البنوية بالماركسية ارتباطاً وثيقاً فـ «في منتصف الستينات بدا في نظر كثير من المثقفين وكأن البنائية قد أصبحت الشكل الجديد الدقيق لمعانقة المبادئ الماركسية الأصلية في ظل أعمال بعض كبار المفكرين والباحثين ذوي الروح التقدمي العظيم، مما جعل مبادئهم تبدو كما لو كانت صياغة علمية حديثة للماركسية، التي تنزع إلى التخلص مما شابها من السلطة الطاغية للحكم الجزئي وإن أعلنت نهاية الايدولوجيا».³

فالعلاقة بين البنوية والماركسية ليست علاقة تعاقب بسيط كما مر بنا قريباً، فلا شك أنها جميعاً قد تزامنت في وجودها، بالقدر الذي تبادلت فيه التاثير والتاثير. وقد ظل تاثير الماركسية علي البنوية مستمراً، وفي أشكال متعددة، مباشرة وغير مباشرة.⁴

النظرة العلمانية في البحث:

من المعلوم أن اللسانيات قد أصبحت في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا منازع، فكل تلك العلوم أصبحت تلتجئ -سواء في مناهج بحثها أو في تقدير حصيلتها العلمية - إلى

¹ ينظر كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص 10-11 نقلاً عن محمود حسن زيني، نظريات النقد الحداثي في الميزان، بحوث المؤتمر الثاني للأدباء السعوديين، ص 344.

² ينظر جابر عصفور : مقدمة كتاب آفاق عصر البنوية، ص 7، ومقدمة صاحبة الكتاب إديث كريزويل للكتاب نفسه، ص 18-19.

³ محمود حسن زيني: نظريات النقد الحداثي في الميزان، ص 346.

⁴ ينظر إديث كريزويل: عصر البنوية، ص 19.

اللسانيات وإلى ما تفرزه من تقارير علمية وطرائق في البحث والاستخلاص ومرد كل هذه الظواهر إلى أن علوم الإنسان تسعى اليوم جاهدة إلى إدراك مرتبة الموضوعية بموجب تسلط التيار العلماني على الإنسان الحديث. ولما كان لللسانيات فضل السبق في هذا الصراع فقد غدت جسراً أمام بقية العلوم الإنسانية، من تاريخ وأدب وعلم اجتماع... يعبره جميعها لاكتساب القدر الأدنى من العلمانية في البحث.¹

و لذلك فإن رائد البنيوية (رولان بارت) يرى أن فكرة المؤلف السابق على النص لا تدل إلا على ابستمولوجية تيولوجية تهتم بتكريس الأطر المرجعية أكثر من اهتمامها بالإستخرجات الإجرائية التي تقوم عليها النصوص، فلا يوجد عند "بارت" نص حقيقي، وإنما جميع النصوص في فضاءاتها الخاصة بها، تخلق عواملها الذاتية التي يصعب النظر إليها، ويرى أنه بمجرد أن نزيل المؤلف من عالم النقد تبدو أية محاولة لتحليل معنى النص محاولة مجهضة، لأن النص يفقد معناه ويسبح في فضاء لانهائي. وينتهي بارت إلى أن المؤلف هو أكذوبة الناقد وخدعته التي يحاول أن يفرض بها آراءه على الآخرين، وهذا ما جعل المفتونين بالتيار العلماني يندفعون نحو اللسانيات أو نحو البنيوية حتى يكتسبوا القدر الأدنى من العلمانية في البحث.²

والمقصود من هذا كله أن المعرفة المعاصرة والبحث فيها يعتمد على الانخراط في الثقافة الحديثة التي تقوم على العلمانية في جميع جوانبها ولا تنفك عنها، وبذلك عُدت العلمانية إحدى أكبر منجزات الحداثة ومكتسباتها.

مشكلات البنيوية على مستوى المنهج:

أولاً: تعاني البنيوية على المستوي المنهج وقراءة النصوص من عدة مشكلات، ولعل أهمها أن البنيوية من أصولها قراءة النصوص المقدسة على أنها نصوص منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية (موت المؤلف)، والنصوص الشرعية بطبيعتها نصوص ربانية لا تخضع لأبعاد الزمان والمكان، وأول ما تسعى إليه الحداثة من خلال القراءة البنيوية للنصوص الشرعية أن يبرأوا من التصور اللغوي القديم للغة فلا يقف أحد منهم عند القرآن والسنة نصّاً، بل يقف أمام لغة النص (القرآن والحديث)

¹ ينظر عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار السلفية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ط2، 1986، ص9.

² ينظر محمود حسين زيني: نظريات النقد الحداثي في الميزان، ص357-358.

نفسها، ومعنى آخر عدم النظر في النصوص الشرعية من قرآن وحديث نبوي على أساس قيمتها الدينية وأنها وحي إلهي متعالية عن النقد والتمحيص، ولكن يتم استخدامها وفقاً لقواعد اللغة بعيداً عن صفتها الدينية، فيتم بذلك إخضاع النصوص الشرعية إلى اللغة وربطها بلحظتها التي جاءت فيها فما حملته النصوص من حقائق وأحكام تشريعية كلها تخضع للتاريخ، بمعنى أنها أحكام آنية، وفي وقتها، ومنه الغاء صلاحيتها لكل زمان ومكان

يقول نصر حامد أبو زيد: «و النصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك كان من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائية اللغوية/الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ لا تزال حية ولكنها إكتسبت دلالات مجازية والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معاً»¹.

إن ما يمكن ملاحظته من الكلام السابق هو أن صاحبه يسعى إلى إفراغ محتوى النصوص من دلالاتها ومفاهيمها الشرعية وتغييرها وتبديلها بمفاهيم ودلالات معاصرة أكثر إنسانية تتلاءم وطبيعة العصر، هكذا هي البنيوية، فقد قام أبو زيد هنا - والأمر واضح جلي - بعزل النص عن مصدره -موت المؤلف-، وذلك من خلال نفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال محلها مفاهيم جديدة بحجة تطور اللغة، ولكن الغير مفهوم هنا كيف يعقل أن يبقى مضمون النص ثابتاً مع تغيير مفاهيمه الأصلية، أليست المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية التي يتحدث عنها هي مضمون النص، فأني له ثبات مضمون النص مع تغيير مضمون النص؟؟!

إن هذه الشريعة المباركة عربية لمدخل فيها للألسن العجمية، والمقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، فمن أراد تفهمه من جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة.²

¹ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 132-133.

² - الشاطبي إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة 64/2.

يقول ابن تيمية: « بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك».¹

ولهذا كان من المهم الوقوف عند حدود الأسماء الشرعية ومعرفة مدلولاتها دون تجاوزها كما يصنع الخطاب الحديثي يقول ابن القيم: « ومعلوم أن الله سبحانه حدَّ لعباده حدودَ الحلال والحرام بكلامه، وذمَّ من لم يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله، والذي أنزله هو كلامه؛ فحدود ما أنزل الله هو الوقوف عند حدِّ الاسم الذي علق عليه الحِلُّ والحَرمة فإنه المنزل على رسوله وحده».²

فقراءة أبي زيد هنا تعتمد على تغير المعنى بتغير الزمان والمكان، كما إنها تؤدي إلى لا نهائية المعنى، ويصبح النص فضاءً مفتوحاً من المعاني، وحتماً تتناقض هذه القراءة هنا وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر، الآية 9]، فحفظه تعالى لكتابه هو حفظ من جهة اللفظ والمعنى، وإذا فقدت الألفاظ لمعانيها الأصلية مع بقاء لفظها فقد ناقض أبو زيد بذلك الآية الكريمة السابقة ومثيلاًها من الآيات التي فيها وعد الله ببقاء دينه وحفظ شريعته.

فشل النبوية في تحقيق المعنى: ³

إن فشل النبوية الحقيقي والذي تلتقي عنده ألوان القصور المختلفة في التحليل النبوي هو عجز المنهج عن تحقيق المعنى برغم أن محور النقد الحديثي كله هو اللغة والمعنى. فالنبوية عاشت أزمة أودتها في أقل من عقد تقريباً تتمثل في فشلها في تحقيق المعنى، وقد اجتمعت عليها عدة عوامل من داخلها جعل بعض أقطابها يتحولون عنها من ناحية — بارت في فرنسا وكالكر في أمريكا مثلاً — وأنها كانت تحمل بذور تفتيتها منذ البداية.

المبالغة في استقلالية نسق النص: ⁴

لقد بالغ البنيويون في ذاتية النص الأدبي واستقلال نظامه إلى صيغة مبالغ فيها، فالنص ليس

¹ المصدر السابق، 71/7/4.

² ابن القيم: أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، حققه وعلق عليه وعمل فهرسه، عصام فارس الحرساني، خرَّج أحاديثه حسان عبد المنان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، 359/1.

³ ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا الحدية، ص244-249.

⁴ ينظر المصدر نفسه، ص250.

أنساقا لغوية وتركيبات ذاتية الدلالة فقط حتى صار لا يعرف مؤلفه، فالمبالغة في شعار " موت المؤلف " يعتبر سببا حقيقيا وراء فشل الموضوع النبوي.

استبدال المؤلف بالناقد:

إن الفراغ الذي ولده موت المؤلف في المشروع النبوي شغله الناقد النبوي الذي أدى إلى عزل النص عن صاحبه؛ لأن الوقوف على لغة النص وحدها لا تكفي لتحقيق المعنى.¹

والوجه الأخير من قصور البنيوية أنه لا يتفق بالضرورة مع النسق الأدبي، أي عدم ملائمة البنيوية لطبيعة بعض الأنواع الأدبية، وإذا تبين عدم صلاحية البنيوية كمنهج دراسة للنصوص الأدبية البشرية فعدم صلاحيتها لنقد النصوص الشرعية أولى وأجدر.²

نموذج القراءة البنيوية للنص النبوي الشرعي:

قام محمد عابد الجابري بقراءة بنيوية في دراسة له سماها (قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي: منهج وتطبيق)³ حيث قام أولا ببيان الأدوات التي يستعملها في هذه القراءة للنصوص الشرعية، وقد عمد الجابري في ذلك إلى منهج التحليل اللغوي النبوي، فوقف على نصين شرعيين، أولهما حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار))،⁴ وثانيهما عند قوله تعالى: ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء، الآية 11]. ولنقتصر في مثالنا هذا على قراءته للحديث النبوي.

¹ المصدر السابق، ص 250.

² المصدر نفسه، ص 251-252.

³ أصل هذه الدراسة كما يذكر صاحبها محاضرة أُلقيت آخر مرة كدرس افتتاحي بكلية الآداب بجامعة تونس، تشرين الأول/أكتوبر 1990، وكانت الصيغة الأولى منها قد أُلقيت بكلية الآداب بجامعة القاهرة، بدعوة من قسم الفلسفة 1988، ينظر التراث والحداثة، ص 45.

⁴ الحديث جاء بعدة ألفاظ ومن عدة طرق، فقد أخرجه مسلم في كتابه الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (867) من حديث جابر بن عبد الله، وأخرجه النسائي في كتاب الجمعة، رقم (1578) وابن ماجه في المقدمة رقم (46) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، موقوفا ومرفوعا والمشهور عنه أنه موقوف. وما ذكره الجابري من حديث هو رواية للنسائي. وأخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب لزوم السنة رقم (4607)، والترمذي في كتاب العلم رقم (2674)، وقال حسن صحيح، وابن ماجه في المقدمة رقم (42) (43) عن العرياص بن سارية رضي الله عنه.

لم يُعر الجابري في قراءته هذه اهتماما كبيرا لنص الحديث النبوي، ولكن جل اهتمامه كان حول لغة الحديث، وكما أسلفنا فإن القراءة البنيوية لا تقف عند القرآن والسنة نصاً بل تقف أمام لغة النص، وهذا ما يطبقه الجابري هنا، فصنعه هنا يحقق له مراده بجعل النص معاصراً لنفسه، وحتى يخرج بقراءته هذه بنتيجة مرضية عنده.

و لكي يقف على لغة النص يقوم الجابري أولاً بالنظر إلى بنية النص السطحية، وإلى سلطته البيانية، وعليه فيقوم بتقسيم الحديث إلى ثلاث وحدات خطابية هي على التوالي: «كل محدثة بدعة»، «كل بدعة ضلالة»، «كل ضلالة في النار».

ومن خلال هذا التفكيك البنيوي يقوم الجابري باستخراج الإشكالات والعلاقات المنطقية بين الوحدات الخطابية الثلاثة ويتمثل الإشكال هنا في الوحدة الثالثة «كل ضلالة في النار»، وهو نوع من المزية البيانية، فالمقصود ليس الضلالة نفسها بل الشخص الذي يقترفها، فحذفت العبارة هنا لقصد خلق شعور في نفس الشخص باقتران النار بالضلالة فالغرض هنا بياني نفسي، فوقع حكم الضلالة لتأكيد وقوع صاحبها في النار.

تأتي بعد ذلك الخطوة الثانية في التحليل البنيوي، حيث ينتقل الجابري إلى الكلام عن العلاقة البنيوية التي تحكم الوحدات الخطابية في النص، وذلك من خلال تحليل بنيته العميقة مستخدماً في ذلك القياس المنطقي ليخرج بنتيجة ضرورية منطقياً وهذا يدل على المستوى النظري، فإذا كان "أ" هي "ب" وكل "ب" هي "ج" وكل "ج" هي "د" ومن هنا فإن كل "أ" منطقياً هي كل "د" غير أن هذا الاستنتاج لا يصح عملياً إذا ما طبق على الحديث النبوي، فالضرورة المنطقية في القضية السالفة كل "أ" هي "د" لا تؤدي إلى نفس النتيجة في نص الحديث النبوي، وعليه فيحكم على النتيجة في النص النبوي أنها مرفوضة عقلاً وشرعاً.¹ فـ «كل بدعة في النار» مرفوضة عند الجابري عقلاً وشرعاً بحجة أنه قد يعني ذلك أن كل جديد في النار، مما يتوجب النظر في العلاقات القائمة بين الوحدات الخطابية الثلاث. التي يتكون منها للوصول إلى نتيجة مقبولة تعبر عن تلك العلاقات.

والبحث على مستوى الوحدة الوسطى «كل بدعة ضلالة» يلزم منه تقييد البدعة وعدم الإطلاق حتى يكون الحكم على الوحدة الخطابية الأولى «كل محدثة بدعة» صحيحاً فتقييد الوحدة الثانية بنوع خاص من المحدثات يحده قوله «كل بدعة ضلالة».

¹ الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص 51.

و هكذا يصل الجابري إلى تحديد مفهوم البدعة، وأنها نوع خاص يتعلق بالعبادات فقط بناء على أن سياق العلاقات القائمة بين الوحدات الثلاث في النص جاءت مقترنة بكلمة « الهدي » في مقابل « الضلال »، ف « الضلال » ضد « الهدي » وقد فسر الجابري كلمة « الهدي » في قوله صلى الله عليه وسلم : « وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم » « الطريق إلى الله هو العبادة »¹ دون غيرها من أعمال ومناشط الإسلام الكثيرة. فالعبادة نظام كامل لا يجوز الزيادة فيه، وعليه تقرر عنده مفهوم خاص للبدعة يتعلق بالعبادة فقط.

لقد جعل الجابري من مفهوم البدعة - عنده - هو ذلك المعنى الفقهي الشرعي فنسبه إلى الفقهاء مقررًا أنه هو المقصود أساسًا بالحديث الشريف المذكور² إلا أنه يذكر بعد ذلك أنه حصل توسع في استعمال كلمة « بدعة » فكل طرف يرمي بها خصمه وذلك ضمن المنازعات بين الفرق الكلامية والسياسية.

و هذه هي الخطوة الأولى في قراءة الجابري التي تجعل من النص معاصرًا لنفسه من خلال ربطه بأبعاده وبمحيطه الخاص « العبادة والتعبد »، يلي ذلك خطوة ثانية كما شرح الجابري في مقدمة محاضراته هذه، هي جعل النص معاصرًا لنا بنقله إلينا. ونقل النص وجعله معاصرًا لنا يجعل منه متصفاً بالحدثية والجدة، فالمسألة مسألة حدثية وجعل النص معاصرًا لنا هو تطويعه للحدثية وقيمتها. فيتوصل الجابري بذلك إلى تخطيط وتغليب من يعتقد أن الإسلام ضد الحدثية والتحديث والتجديد، لأن ما يرفضه الإسلام بنص الحديث هي الأمور المحدثّة في الدين بقصد التعبّد³، وسواء أكان هؤلاء من أنصار الحدثية المعاصرة أم كانوا من الواقفين ضدها. بدليل حديث: ((من سن سنة حسنة))⁴ والسنة الحسنة والبدعة بمعنى واحد.⁵

¹ المصدر السابق، ص52.

² المصدر نفسه، ص53

³ المصدر نفسه، ص53.

⁴ هو طرف من حديث أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار رقم (1017)، ولفظه: (من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجرهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء) ، وأخرجه الترمذي في كتاب العلم رقم (2674) من حديث أبي هريرة، ومن حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنهما رقم (2675)

⁵ الجابري محمد عابد: التراث والحدثية، ص53.

ثم يسوق الجابري نتيجة ما توصل إليه في قراءته البنيوية للحديث الشريف، فيقول: «أعتقد الآن أن الحديث الشريف الذي يقول: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» قد أصبح بهذا النوع من التحليل معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت: معاصراً لنفسه بمعنى مضمونه قد أصبح محدوداً بالميدان الذي يرتبط به، بنظام القيم الذي ينتمي إليه، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولة. فمن المعقول جداً أن يحرم الدين الزيادة فيه بعد أن أعلن اكتماله: ﴿... اليوم أكملت لكم دينكم...﴾ ولكن من غير المعقول أن نعامل نظام الحياة بنفس المقياس الذي نعامل به نظام الدين الذي اكتمل... فالحياة لم تكتمل بعد ولن تكتمل إلا عند نهايتها».¹

وما توصل إليه الجابري من نتائج على ضوء دراسته للحديث، يمكن مناقشته من جهتين:

الأول منها: الطريقة التي انتهجها الجابري في تحليله البنيوي للحديث: لقد قام الجابري بتقسيم الحديث إلى ثلاث وحدات خطائية كما مر آنفاً، إن ما يدعو لإثارة عدة إشكالات في دراسة الجابري هذه هي: ما هو ضابط التقسيم الذي أخذ به في جعل نص الحديث ثلاث وحدات دون غيرها، وما هو الأساس الذي اعتمد عليه في هذا التقسيم، وما هو مستنده في ذلك؟

كما أنه افترض وجود شيء يحكم هذه العلاقات بين الوحدات الثلاث يجعل من الحكم مقبولا، وقد كشف لنا الجابري أنه يتعلق بالوحدة الوسطى «كل بدعة ضلالة»، فعلى أي أساس قام هذا الافتراض هنا؟، وما الذي يجعله يتعلق بالوحدة الوسطى دون بقية الوحدات الأخرى؟، مما يدفعنا إلى القول أن الجابري مارس نوعاً من القراءة الإسقاطية، فقد كان لازماً عليه أن يأخذ بالنتيجة الضرورية منطقياً، إلا أنه عدل عن ذلك لأن النتيجة المنطقية التي افترضها في المثال النظري لم تحقق له ما كان يصبو إليه عملياً عنده، الأمر الذي دفعه إلى البحث عن مخرج يتفق والمقياس الذي وضعه.

الثاني: وهي محاولة الجابري جعل النص معاصراً لنفسه، وقد أخفق في ذلك، فكيف يكون النص معاصراً لنفسه مع القراءة التي يعتمدها الجابري، التي تجعل من النصوص سجناً لغوياً، وليس لمفرداتها معان خارج ذلك السجن - البناء - الذي يضمنها، حتى يتيح لنفسه النظر في النص بارتياح كامل، وهذا ما صنعه الجابري هنا فقام بقطع الصلة بين النص وسياقه العام، ذلك أن محاولة جعل النص معاصراً لنفسه لا تتم إلا بشرطين هما:

¹ المصدر السابق، ص 53-54.

- التعرف إلى سبب ورود الحديث، أي تتبع الأسباب التي من أجلها ورد الحديث، والأحوال والقرائن التي احتفت به.
- جمع الأحاديث ذات الموضوع الواحد، كما درج عليه علماء الأمة في مختلف مصنفاتهم، وخاصة الفقهية منها ومن ضمن ذلك التصنيف على الأبواب الفقهية، وغيرها مما هو معلوم في مضانه.

فبهذين الشرطين يتحقق للكاتب ما أراده من معاصرة النص لنفسه، وأما النتيجة العريضة التي خرج بها الجابري؛ أن الإسلام ليس ضد الحداثة، فقد سبق الحديث عنها في فصول مضت، فالمسلم عليه واجب التمييز بين الحداثة العقلية كنتاج فلسفي نظري وكمفاهيم وقيم ومعايير لا تتلاءم ولا تتناسب مع اشتراطاتنا الدينية والأخلاقية، أي أن هناك ما يناسبنا وما لا يناسبنا، كما أن هناك ما يصلح لنا من هذه الحداثة، وما لا يصلح لنا كمجتمع مسلم له خصوصياته كبقية المجتمعات الأخرى، ولا يمكن بالتالي قبول كل ما جاء به الحداثة.

وإذا كانت الحياة لم تكتمل بعد ولن تكتمل إلا عند نهايتها، فإن الدين يظل حاكما لها ما بقيت هذه الحياة ومهيمننا عليها.

المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لنص الحديث النبوي

يقوم النقد الحداثي للنص والنظر في انساقه وبنيته على فكرة محورية هي نزع القداسة عنه قصد التحرر من سلطته، وقد كانت هذه الدراسات النقدية من افرازات ذلك الواقع الفلسفي الغربي المضطرب، والذي انتهى بالنقد التفكيكي الذي جاء أصلاً لهدم المعتقدات والغيبيات (الميتافيزيقا) في محاولة بذلك لأحداث قطيعة مع التراث، وإعادة بناء موضوعاته وفق نمط مختلف يعتمد على هذه الأسس المرجعية للنصوص والفكر.

المطلب الأول : التعريف بالتفكيكية

نشأة التفكيكية:

علاقة التفكيكية بالفلسفة:

تعود الإرهاصات الأولى لنشأة التفكيكية إلى ذلك المناخ الفلسفي المليئ بالشك، فقد ظهرت التفكيكية في بداية دورة جديدة لثنائية اليقين والشك، وقد قامت تجربة القرن السابع عشر على اليقين، أي امكانية تحقيق المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد على الحواس والثقة في المعرفة التي يمكن التأكد من صحتها باتباع المنهج العلمي. فالقول بامكانية المعرفة تأسيساً على سلطة الحواس يعني في نفس الوقت الشك في سلطة الطرف الآخر.¹

هذا، وقد اكتسبت التفكيكية اسمها من مصطلح التفكيك القديم، قدم الفلسفة الإغريقية على وجه التحديد، عندما استخدمه الفلاسفة الإغريق الأوائل في تحليلهم للمعطيات الرياضية والمنطقية التي تكشف عن الفكر غير المتناسك، أو المنطق الذي يتظاهر بالاتساق، أو البنية الهندسية غير المحكمة أو المعادلة التي تضرر تناسقاً كاملاً فيها.

و بعد حوالي خمسة وعشرين قرناً عاد المصطلح الرياضي والمنطقي إلى التواجد في شكل نظرية أدبية لغوية وفلسفية أيضاً على يد الفيلسوف جاك دريدا.²

¹ ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا المحددة، ص 260.

² ينظر نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية للنشر، القاهرة، ط1، 2003م، ص 224.

فقد اقتفى جاك دريدا¹ خطوات الفيلسوف الألماني "نيتشه"²، ويبدو ذلك واضحاً في المنحنى العام الذي التزم به نيتشه في كتاباته الفلسفية القائمة على الشك في جميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة التي تفتح المجال واسعاً أمام احتمالات تحرير الفكر من الحدود الضيقة للمفاهيم القديمة، ومن خلال النمط التشويهي قدمت التفكيكية معالجات متطرفة الشكوك والصرامة فيما يخص الوعي الذاتي.

وتبدو أصداً هذا التطرف ماثلة في أطروحات التفكيكيين من خلال طرحهم لقضية موت المؤلف.³

لقد كانت رؤية دريدا للغة والأدب فلسفية الجذور، وإن لم تكن في هذا أصلية أو مبتكرة، والواقع أن التداخل بين الدوائر هنا، أي بين المجال الفلسفي والنصوص الأدبية والدينية يصل إلى حد التطابق بين الاستراتيجية التفكيكية ورؤية هيدجر⁴ الفلسفية عن المعرفة واللغة والأدب.⁵

¹ جاك دريدا: فيلسوف فرنسي، ولد بالألبار بالجزائرسنة 1930م، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، ودرس فيها، عُني بنقد المذاهب الفلسفية الغربية، وينقد المركزية الأوروبية تطبيقاً لاستراتيجيته التفكيكية، عهد إليه أخيراً بإدارة معهد الفلسفة، وقد أثر في الأجيال الغربية المتتالية، وقد وصف بالاجماع أنه أبو التفكيكية التي قامت عليها فلسفة ما بعد الحداثة، ومات سنة 2004م. ينظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص283.

² نيتشه فريدريش فلهلم، ولد بألمانيا عام 1844م ومات في عام 1900م، دخل دير حركة الإصلاح البروتستانتي وكان من المقرر أن يصير قساً لكنه عدل عن ذلك ودخل جامعة بون، وعين أستاذاً للفيلولوجيا عام 1868م، عاش حياة مضطربة من الشك والاحاد والشعور بالعظمة فاعتزله الناس حتى أصدقائه، وأصيب بالخلل في آخر عمره. من أشهر كتبه: "هكذا تكلم زرادشت" ويعد مؤسس مبدأ العدمية الذي يعني أن كل شيء نسبي ولا شيء ثابت ومن ذلك الدين والقيم، وقد حطم نيتشه بذلك كل الميتافيزيقا الغربية وما يصدر عنها من قيم. ينظر ترجمته: جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، ص677-680.

³ ينظر بشير تاويريرت وسامية راجح: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، أريد، الأردن، ط1، 1430هـ-2009م، ص17.

⁴ هيدجر مارتن: ولد في مسكريش بألمانيا في 26 أيلول 1889م، ومات في فرايبورغ سنة 1976م، يعد أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، عمل أستاذاً في جامعة ماربورغ وتولى عمادة هذه الجامعة عام 1933م، يعد هيدجر مفكر وجودي، تتمحور فلسفته حول سؤال ما الوجود؟ وقد انصب كل مجهوده على تفكيك البناء المأثور الميتافيزيقي للغرب. ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص694-696.

⁵ ينظرعبد العزيز حمودة: المرايا الحدية، ص262-263.

إن استراتيجية التفكيك تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقداً إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ.¹

والمقصود هنا أن التفكيكية نشأت على أرض فلسفية، وهي أرضية مبنية على الشك المطلق والشامل في كل شيء بما في ذلك الذات.

ولم يكن هيدجر الفيلسوف الوجودي الوحيد الذي أثر على دريدا فقد رفض أبو الوجودية جون بول سارتر جميع القيم ولم يبق إلا على قيمة واحدة هي قيمة الحرية، وهو جوهر ما انطلق منه دريدا لتأسيس مشروعه النقدي، حيث نقض كل ما أتى به النقد قبله وأبقى على قيمة واحدة هي قيمة الحرية، التي ارتبطت عند دريدا بسلطة القارئ من خلال ولوجه إلى عالم النص وهتك أسرارهِ العصية الدفينة من دون أن يقف في وجه سلطان المؤلف وبنات أفكاره.

هكذا نلاحظ أثر الفلسفة الوجودية في أطروحات التفكيكيين يتمثل في حرية القارئ ودور الذات في إنتاج المعنى وتعددده وغيرها، وهي كلهما مسائل عجت بها الأطر النظرية للتفكيك.² ففي هذا الوسط " الموبوء " بالفلسفات والأيديولوجيات المتعددة كان المهيد الذي احتضن نشوء التفكيكية ومن قبلها البنيوية.

ظهور التفكيكية:

لقد قامت فلسفة التفكيك على أنقاض البنيوية، ففكرة موت المؤلف التي ظهرت مع رولان بارت عام 1968، تجد صداها في التاريخ الأوربي، وتمتد إلى جذور فلسفية وخلفيات إيديولوجية في بنية الحضارة الأوربية نفسها، فقد أعلن نيتشه في مقولته المشينة "موت الإله " تعالى الله وتنزه عما يقول الكافرون علواً كبيراً، وبالمنطق نفسه أعلن دعاة التفكيك عن موت المؤلف وقد كانت تلك المقولة الظالمة: تعني زحزحت الغيبات والميتافيزيقيات بعيداً لتفسح الطريق أمام ظهور الإنسان، فالحقيقة هي ما يستطيعه الإنسان، وما يمكن أن يكون في متناوله وما عدا ذلك فهو ميت.³

¹ المصدر السابق، ص 267.

² ينظر بشير تاويرت وسامية راجح: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، ص 24.

³ المصدر نفسه، ص 17.

إن ثورة دريدا التفكيكية الأساسية موجهة ضد القيود التي صنعتها البنيوية بنفسها ولنفسها.¹

فقد بدأ دريدا نظريته بنقد الفكر البنيوي الذي كان سائداً آنذاك بانكاره قدرتنا على الوصول بالطرق التقليدية على حل مشكلة الاحالة، أي قدرة اللفظ على إحالتنا إلى شيء ما خارجه، فهو ينكر أن اللغة "منزل الوجود"، ويعني بذلك القدرة على سد الفجوة ما بين الثقافة التي صنعها الإنسان والطبيعة التي صنعها الله. وما جهود فلاسفة الغرب جميعا الذين حاولوا إرساء مذاهب على بعض البديهيات أو الحقائق البديهية الموجودة خارج اللغة إلا محاولات بائسة كتب لها الفشل. وقد وصف دريدا مواصلة هذا الطريق بأنها عبث لا طائل من ورائه وحينئذ إلى ماض من اليقين الزائف.²

و كانت انطلاقة دريدا مع صدور كتابه (de la grammatologie) أي (في النحوية) في عام 1967 بفرنسا، حيث حاول نقض الفكر الغربي منذ أيام أفلاطون وأرسطو حتى هيدجر ولفني شتراوس وكذلك سوسير، واتهم ذلك الفكر الفلسفي بما سماه (التمرکز المنطقي: logocentre) هو الارتكاز على (المدلول) وتغليب في البحث الفلسفي واللغوي، ولكي يثبت دريدا مقولته أخذ في تشریح كتابات الفلاسفة وذلك كي ينقض (التمرکز المنطقي) من داخل حصونه، فصار الكاتب ينقض نفسه بنفسه.³

و هكذا قامت ثورة دريدا التفكيكية على التقويض وهدم كل ما هو مألوف ومأخوذ به من تقاليد ومن أفكار، ونقض مركزية الفكر الغربي للعالم، ولمقولات الميتافيزيقا، ودعا إلى نوع جديد من البناء يكون بعد الهدم والتدمير لكل مظاهر المركزية الغربية.⁴

مفهوم التفكيكية:

التفكيك هو استراتيجية نقد وتقويض وهدم، وهو ترجمة لكلمة (déconstruction)، وقد ترجمت هذه الكلمة بمعنى (تقويض)، و (تشریح) وسواها. ويكشف تعدد الترجمات عن مدى

¹ ينظر نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص 227.

² ينظر محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية، لونها، القاهرة، ط 2، 1997، ص 133.

³ ينظر عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير، ص 54.

⁴ ينظر بشير تاويريرت وسامية راجح: فلسفة النقد التفكيكي، ص 35.

صعوبة تحديد هذه المفردة كمصطلح ومفهوم وهي كما يقر (دريدا) لا تقابل في اللغة الفرنسية دلالة واضحة لا لبس فيها.¹

يقول عبد الله الغدامي: « احترت في تعريب هذا المصطلح ولم أرى أحداً من العرب تعرض من قبل (على اطلاعي) وفكرت له بكلمات (النقض/ الفك) ولكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيئ إلى الفكرة. ثم فكرت باستخدام (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض ولكنني خشيت أن تلبس مع (حلل) أي درس بتفصيل. واستقر رأيي أخيراً على كلمة (التشرحية أو تشرح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص ». ²

و من هنا يتبين الاضطراب وغموض هذا المصطلح في تعدد المقابيل العربي، إضافة إلى ما يثيره من الجدل بسبب ما يتضمنه معناه من مفاهيم الهدم والتقويض ومعاداة للغيبيات والتقاليد والتشكيك في كل شيء، لذلك فهو مصطلح مضلل في دلالاته، صنف في مجال المصطلحات المستهجنة لاعتبارات الدلالات العدمية السلبية أكثر منها إيجابية.

لقد قام الحداثيون العرب باستعارة هذا المصطلح من دائرة دلالاته داخل القيم المعرفية التي يستمد منها دلالاته الخلفية الأساسية من تراث الفكر والفلسفة الغربية التي يؤسس شرعيته عليها، فجاء المصطلح على هذا النحو غريباً، ويبقى غريباً ويذهب غريباً. والنتيجة الطبيعية هي الفوضى التي خلفها الحداثيون العرب.³

و يبدو أن الاضطراب والغموض سمة غالبية على التفكيك لا على مستوى المصطلح فقط، بل على مستوى المنهج والفكر كذلك، ولا غرابة في ذلك فمنذ ظهورها الأول، اتسمت بالثورة والتمرد على كل ما هو مألوف من تقاليد فكرية سابقة فهي على حد تعبير صاحبها ومؤسسها جاك دريدا: «خلخلة وتفكيك لكل المعاني التي تستمد منشأها من اللوغوس»⁴، وبالخصوص معنى الحقيقة»

¹ ينظر عمر كوش: أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002، ص178.

² ينظر عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير، ص52، الهامش (78).

³ ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا المخدبة، ص31.

⁴ لوغوس: فكرة وردت في الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس، ويراد بها أساساً الربط بين الله والعالم، وأطلقه الرواقيون على الإله باعتباره القانون الفعال الذي يقود العالم، وفي العهد القديم ما يؤذن بأن علم الله مصدر حياة الكون ونشاطه. وجاء في إنجيل يوحنا أن اللوغوس (أو الكلمة) هو الله، وأنه تجسد في شخص السيد المسيح (يوحنا). ينظر الموسوعة العربية الميسرة، 2899/6-2900.

والتفكيكية بهذا التصور هي تجاوز للمدلولات الثابتة عن طريق الخلخلة واللعب الحر للكلمات، لأنها تقوض النص بأن تبحث في داخله ما لم يقله بشكل صريح واضح (مسكوت عنه) وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة بالمنطق الكامل في النص.¹ وقد كان بعض المتحمسين للحدثا وشعاراتها البراقة في العالم العربي، والذين تحولوا من البنيوية إلى التفكيكية دون القيام بمجرد تنبيه القارئ ل ما يجب أن يتوقعه؛ أن تجربة الاستراتيجية التفكيكية هي في الواقع تؤكد أن المشروع الجديد فتح أبواب الجحيم على مصرعها، فهو يقدم علماً تسوده فوضى لا تعترف بالقوانين أو السلطة أو الإحالة.² فالتفكيك في المستوى الأول يدل على التهدم والتخريب والتشريح وهي دلالات تقتزن عادة بالأشياء المادية المرئية لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر فيها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى درجة الامام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها.³

لقد وصلت درجة تأثير فلسفة هيدجر إلى استخدام "دريدا" في كتابه: (De La Gramatologie) لكلمة "التدمير" المحورية في فلسفة هيدجر بدلا من كلمة "التفكيك" التي تحول عنها دريدا فيما بعد.⁴ فالتدمير يهتم بما تكشف عنه القراءة، ولا يهتم ببناء النص أو حرفية المؤلف قدر اهتمامه بفتح حدود النص أمام ابداعية القارئ، فمحور التفسير التفكيكي للنص هو الحوار الذي يقوم بين القارئ والنص عبر دائرة مغلقة تستبعد كل الثوابت والتقاليد على أساس أن المبدأ الوحيد الذي يحكم عملها هو المراوغة الدائمة واللعب الحر.⁵

فالتفكيكية رؤية فلسفية الجذور تقدم نفسها على أنها استراتيجية تدميرية في المعرفة واللغة، وأنها لا نهائية الدلالة، ورفض الثوابت، والقراءات السابقة، جاءت لهدم وتفكيك الميتافيزيقا الغربية، والتعاطي مع النص على أنه بناء غير مكتمل.

¹ ينظر بشير تاويريرت وسامية راجح: فلسفة النقد التفكيكي، ص9-10.

² عبد العزيز حمودة، المرايا المحدث، ص254.

³ ينظر محمد عتاني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص114.

⁴ ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا المحدث، ص262.

⁵ المصدر نفسه، ص301.

فالتفكيكية بهذا الاعتبار تخرب كل شيء في التقاليد تقريباً وتشكك في الأفكار الموروثة عن النص والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ، وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فضيع.¹

وبعبارة أخرى التفكيكية هي فلسفة تقوم على استراتيجية براءة ودهاء في فحص النصوص والموضوعات تسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقية داخل/خارج، دال/مدلول، واقع/مثال، لا قرار حقيقة (التردد اللاتيني) في عبارة لا هذا ولا ذاك.²

دواعي اللجوء إلى التفكيكية :

تسعى الحداثة العربية في توظيفها لمختلف المنهجيات من ماركسية وبنوية وتفكيكية وتأويلية إلى الانعتاق من النص الشرعي وكسر مرجعيته، فلا يبقى للنص دلالة ثابتة ولا تفسير نهائي، والتفكيكية باعتبارها "لغة اللغة" التي تتغير فيها المعاني وتستبدل الدلالات إلى ما لا نهاية جاءت كبديل للقراءات الحداثية السابقة من أجل استنطاق المسكوت عنه في النص الشرعي - بالزعم الحداثي - من خلال تفكيكه وإعادة النظر فيما يحجبه عنا، فتأتي «القراءة الحفرية للنصوص والأقوال، ترى ما يسكت عنه القول ويحجبه النص»³ لا يتم الكشف عنه إلا بالدراسات التفكيكية والتحليلية حيث يتم إخضاع النص الشرعي لها.

ومن أجل ذلك يقوم دعاة الحداثة العربية باستعمال التفكيكية، وذلك لأن العيش في الحاضر يتطلب عادة إعادة البناء ولا يتم ذلك إلا بهدم وتفكيك الموروث تفكيكا تحليليا للوصول إلى العناصر الفاعلة فيه، وهذا التفكيك يؤدي إلى غربة وترتيب من جديد.⁴

يقول محمد أركون: «نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءاتهم العقائدية أن يصبح

¹ المصدر السابق: المرايا المحدث، ص 254.

² ينظر الزين محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2002، ص 189.

³ علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص 76.

⁴ ينظر عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، قراءات في توظيف النط الديني، ص 28.

موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والنيولوجية والفلسفية».¹

وما يقوله أركون هنا لا يخرج عن كونه تجربة سبقه إليها الغرب في تسليط آليات ومنهجيات على الكتاب المقدس آلت إلى اعتباره تراثاً بشرياً، للجميع الحق أن يفهمه كما يشاء، وما ذلك إلا للترف الفكري الذي أضحي يعيشه الغرب، ونعني بالترف هنا «ما أوصل الثقافة الغربية إلى "أنسنة الدين" أي ارجاع الدين إلى الإنسان وحلال الأساطير محل الدين، حتى أمكن أن تفهم العقيدة المسيحية فهما أسطورياً على أن هذا التحول الخطير في الثقافة الغربية لم يقف عند هذا الحد، بل اندفع بتأثير التقدم المذهل في العلوم البيولوجية إلى حد ارجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان، فتأتي التفكيكية في شكل حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمة في نقل حقل المقدس في مجال العلاقات والقيم الدينية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش، فالمسلم يرفض هذا الترف الفكري، يرفض أن تنسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها الغربية والمدارس والمشاريع النقدية التي أفرزتها، على النصوص الدينية بصفة محددة لأنسنة الدين. إذ أن تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني بما يعنيه ذلك من القول باللانص واللعب الحر للغة بمفهوم دريدا، وبانتقاء التفسير الموثوق أو التفسير النهائي وتعدد التفسيرات بصورة لا نهائية يوقعنا في محاذير لا نقصدها. يمثل خطأً منهجياً في استخدام أدوات نقدية مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبية، فخطوة القراءات الحداثية هي السعي جاهدة لتوظيف أكبر قدر ممكن من الأدوات النقدية الحداثية حتى تلتف على النص الشرعي وتفرغه من محتواه ومضمونه وتحرره من أحكامه».²

يقول الجابري: « تحليل البنية هو ما أسميته هنا التفكيك، تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما، إن ما نفككه في الخطاب هو سلطته العليا، إن التفكيك هنا لا يعني نفى الخطاب ولا الاعتداء عليه، ولا الاستغناء عنه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطائية».³

ويبدو أن الجابري في تفكيكه هنا متأثراً بما عليه الغرب في دعوته إلى الاستفادة من المناهج المعرفية المعاصرة في فهم النصوص الشرعية، باعتبار أن الغرب لم يتقدم إلا بعد أن قام بتفكيك

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 246.

² ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا الحدية، ص 31.

³ ينظر الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 253-256.

نصوص الكتاب المقدس واحضاعها للنقد التاريخي، وأن شرط التقدم مرهون بالتححرر من قداسة - سلطة - النص، فيؤدي ذلك إلى عبثية في القراءة والتححرر من شروط وضوابط الفهم السديد للنصوص.

هذا وقد آلت القراءة التفكيكية إلى اعتبار الحديث النبوي مادة تاريخية لا قداسة لها، فالتعامل معه - الحديث النبوي - باعتباره خطاباً لغوياً قابلاً للتفكيك والنقد وتسويته مع باقي النصوص البشرية الأخرى أدبية كانت أم فلسفية أفضى إلى اعتباره نصاً منزوع القيمة، فالقراءة التفكيكية تنظر للحديث النبوي أنه تراث أكثر منه وحي باعتبار أن السنة النبوية تجربة تاريخية انتهت حجيتها بانتهاء عصر النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: نقد القراءة التفكيكية

المنهج التفكيكي:

يقوم المنهج التفكيكي على الاشتغال ببنية النص، وعلى تحليل لفاعليته كشفاً عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألأعبيه في إخفاء ذاته وحقيقته، وهو يتعامل مع النص الشرعي بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف، والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه. هذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك.¹ فأول سمات المنهج التفكيكي أنه يقوم على التشكيك في مسلمات وحقائق النص الشرعي الثابتة، لذلك وصف بأنه منهج تشكيكي، وليس منهجاً لتقديم رؤية علمية أو نقدية، وهذا أحد أسباب تعدد أسماء التفكيكية في المقابل العربي، فقد وصفت التفكيكية بالتقويضية إشارة إلى المعنى السليبي الذي يتضمنه هذا المنهج.

و من خلال أرضية الشك التي قامت عليها التفكيكية فإنها تنفي أية حقيقة ثابتة، فالحقيقة ما هي إلا مجموعة متحركة من المجازات والتشبيهات، فالحقائق أوهام نسي الناس أنها كذلك مجازات تأكلت من طول الاستعمال². ونفي الحقائق الثابتة في الكون التي يطلق عليها " دريدا " «المدلولات العليا» وخاصة الحقائق الدينية الثابتة يرفض المشروع التفكيكي الاعتراف بها.

¹ ينظر علي حرب: الممنوع والممتنع، ص54.

² ينظر عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص261.

وهذا ما أدى بهم إلى القول بنفي معنى النص وعدم الثبات فيه، فالنص عبارة سيرورة من المعاني لا تنتهي، ولذلك فإن التفكيكية تنظر إلى الخطاب / النص بوصفه نظاماً غير منجز إلا في مستواه الملفوظ، أي في النظام الخطي الذي قوامه الدوال، والأمر الذي يؤكد التفكيك ويتحول عنده إلى هدف هو أن الخطاب ينتج باستمرار ولا يتوقف بموت كاتبه.¹

و لهذا يؤكد دريدا على أن وجود نص نهائي وهم كبير ترسخ في الأذهان عصوراً متتابعة، بل إنه لا يوجد مؤلف نهائي أو معنى نهائي لأي نص مكتوب، ذلك أن العناصر التي يتكون منها النص غير ثابتة الدلالة، بل متحركة دائماً لدرجة أن معانيها تصل إلى تناقضات لم تكن ببال المؤلف حين انتهى من كتابة النص، فتكون هناك عمليات التوليد والتوالد والتنوع والتعدد لدرجة أن هذا النص يختفي تماماً ولا يعود له أي وجود.

و بهذا يمكن القول أنه ليس هناك نص على الإطلاق، والمؤلف لم يعد مؤلفاً، وإنما مجرد محرك أو مشير للاختلاف حول ما يكتبه، ولا يملك أية سلطة على تحديد معانيه ودلالاته.

موت المؤلف وانتفاء القصيدة²

موت المؤلف وانتفاء القصيدة في النص من دعائم استراتيجية التفكيك وليس للتفكيكيين فيها من جديد إلا الصياغة اللافتة للنظر، فالبنويون كما سبق كانوا يدرسون النص من حيث أنه نسق مغلق كلي يعتمد في تحقيقه للدلالة على العلاقات الداخلية بين عناصره ووحداته والعلاقات الخارجية مع النسق العام، أي أن النص مستقل وذاتي ولا وجود فيه للمؤلف³. وهذا هو تعريف البنيوية كمهج لدراسة النصوص شرعية كانت أم غيرها.

وبصرف النظر عن المدرسة التي يمكن إرجاع خرافة القصيدة إليها، فإن الثابت أن التفكيكيين كانوا أكثر النقاد صخباً في الحديث عنها.⁴ خاصة بعد إعلان رولان بارت الرسمي موت المؤلف وهي القصيدة في النص.

¹ ينظر عبد الله إبراهيم: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م، ص 115.

² عبد العزيز حمودة: المرايا الخدبة، ص 347.

³ المصدر نفسه، ص 347.

⁴ المصدر نفسه، ص 347.

والمقصود هنا أن نقرأ النص بمعزل عن قصدية مؤلفه، وأن يقوم القارئ بإعادة كتابة النص، الأمر الذي يلزم منه تعدد النصوص بتعدد القارئ، أي بتعدد تفسيرات قرائه، ولو كان الأمر يتعلق بالنصوص الشرعية من كتاب وسنة، وهذا ما فعلته مقولة بارت ودريدا، حيث استبدلت قصدية المؤلف بقصدية القارئ، وفتحت الباب أمام فوضى التفسير.

إن القول بموت المؤلف ونفي القصدية في النص الشرعي يؤدي إلى فسح المجال واسعاً أمام تأويلات منحرفة لا نهائية للنصوص الشرعية، التي تعيَّب مقاصد النصوص التشريعية، وتظهر خطورة هذا المنحى جلية في لي أعناق النصوص والخروج بها عن مفاهيمها المرادة من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك كله لتتلاءم مع توجهات أصحابها.

والهدف من وراء ذلك كله نفي مرجعية النصوص الشرعية واللعب الحر اللانهائي لمدلولات الألفاظ بناء على أن « قصد المؤلف لا هو موجود ولا هو صالح للاستخدام كمقياس جامع للحكم على النص ».¹

نقد المنهج التفكيكي:

إن تطبيق المنهج التفكيكي على النصوص الشرعية يؤدي إلى جملة من المحاذير نذكرها فيما يأتي:

إبطال معاني النصوص الشرعية:

تقوم التفكيكية على نفي الحقيقة، ولذلك وصفت بأنها فلسفة عدمية تقوم على الادعاء بنفي أي شيء مطلق، ومن ثم نفي أي حقيقة. إذ ليس هناك وجود للمجتمع أو التاريخ والحضارة التي ظهر فيها هذا النص أو التي ينتمي إليها القارئ أو المؤلف، وإن ظهر هذا الوجود يظهر في النص في شكل تأثيرات من نصوص سابقة، وبهذا تكون الثوابت أو السلطات المرجعية الأساسية للنص ليس لها مكان في منطق فلسفة التفكيك.²

وقد ترتب على إبطال معاني النصوص الشرعية تسويتها مع باقي النصوص الأخرى، فالنصوص مهما اختلفت مستوياتها وتباينت موضوعاتها تخضع لموازين النقد التي تدرس بها

¹ عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص258.

² ينظر سمير سعيد حجازي: إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، مطابع الدار الهندسية، القاهرة، 2004، ص97.

النصوص، فلا فرق بين المضامين والمحتويات، لأنها في النهاية نصوص لغوية تخضع لمناهج التحليل اللغوي ولأن التفكيكية تعطي الحق للمتلقي -القارئ- في التعامل مع النص كيف ما شاء، فقد أبطل هذا المتلقي المفاهيم الشرعية، بل غير طبيعة الوحي فالقرآن الكريم تأنسن، والحديث النبوي صار تجربة بشرية والغرض من ذلك كما يقول محمد أركون: «محاولة زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي»¹، والتي يتم فيها «زحزحة الوحي من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني»².

و لعل أبرز مثال في ابطال معاني النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة ما قام به نصر حامد أبو زيد، وبناء على منهج التحليل اللغوي الذي صاغه (دي سويسر) في علاقة اللفظ بالمعنى أو الدال بالمدلول اللذان يمثلان «جانبي العلاقة اللغوية- أو الوحدة اللغوية»، وهذه العلاقة لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم «ذهني» هو بمثابة «المدلول» دون الشيء وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ بل هو «الصورة السمعية»، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب. أي أن «الأثر النفسي هو التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت»³.

و بفضل هذا التحليل اللغوي لـ دي سويسر أبطل نصر حامد أبو زيد الكثير من المعاني الشرعية، وأنها ليست في التحليل الأخير إلا رموز وأساطير انطبعت في أذهاننا، فالكرسي والعرش والميزان والصراط والملائكة والجن والشياطين والسحر والحسد و«في كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني-الحديث النبوي- تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش -و كلها تساهم- اذا فهمت فهماً حرفياً - في تشكيل أسطورية من عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس»⁴.

¹ أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، بيروت، ط2، 1995، ص55.

² المصدر نفسه، ص55.

³ ينظر نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، ص79، فما بعدها.

⁴ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص207.

ويصل إلى نتيجة مفادها أنها: «صور جزئية تعكس دلالياً واقعاً مثالياً تاريخياً محدداً كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية»¹. أي أنها ألفاظ مرتبطة بواقع ثقافي معين «فالنصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وانتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزء منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل...»².

وحسب نظرية دي سويسر السابقة التي تبناها أبو زيد فإن كل ما ورد من ألفاظ الشرع لا تتضمن معاني حقيقية ذات مدلولات شرعية وإنما هي آثار نفسية لا غير.

وكتطبيق لذلك يقول أبو زيد منتقداً أصحاب الخطاب الديني: «يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، ومازال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده والملائكة، ومازال يتمسك بالدرجة نفسها في الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صورة العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة والسير على الصراط المستقيم إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية»³.

نزع القداسة عن النصوص الشرعية:

تقوم التفكيكية على الادعاء بنفي القصيدة كما مر آنفاً، وأنه ليس للمؤلف حضور كذات مؤثرة في تفسير النص الشرعي، وهي بهذا الاعتبار تنفي عن النص أي مرجعية وتنزع عنه طبيعته القدسية المتعالية المفارقة للنصوص البشرية الأخرى، وهي بهذا الاعتبار أيضاً امتداد لفلسفة جاك دريدا التي اعتمد عليها في تفكيك الميتافيزيقا الغربية، وكسر منطق الثبات في تلك المركزية.

و لا يحتاج الأمر إلى أكثر من مراجعة بسيطة لتاريخ الحداثة للتأكيد أن الحداثة في نسختها العربية تقوم بما قام به دريدا ومن قبله نشه في تفكيكهم وهدمهم للمعتقدات والتقاليد الغربية، فتأتي التفكيكية عندنا «لإعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ

¹ المصدر السابق، ص 207.

² المصدر نفسه، ص 206.

³ نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص 135.

وتكنولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون...، ولكي تنجز كل هذا العمل بشكل مُرضٍ يلزمنا أولاً تشكيل ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني...، وهذا يشكل بحد ذاته برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجدي للكلمة»¹.

فالتفكيكيون يسعون إلى هدم الإسلام جملة وتفصيلاً من خلال إعادة التفكير فيه، وإعادة تشكيل علم الربوبية، وإعادة تشكيل الوحي، والأخلاق والتاريخ الإسلامي يلزم منه تفكيك كل هذه الثوابت وهدمها، وإعادة بنائها من جديد، وهذا تماماً ما تدعو إليه التفكيكية كما يصفها أحد الباحثين: «إن التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعني مطلق الهدم وإنما أيضاً فعل البناء (البناء بنمط مختلف)، فهو بالأحرى تفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها وللمراقبة وظيفتها، فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت»².

و هذا الهدم ليس المقصود منه التخريب بمفهومه الأخلاقي - حسب زعم الحداثيين - وإنما هو تفكيك وحدات البناء الموروث تحليلياً، وهذا التفكيك يؤدي إلى غربة وترتيب الوحدات ثم بنائها من جديد، بحيث تكون جزء دافعاً لعجلة التطور لا عائقاً أمامه.³

و قد ذكر الدكتور طه عبد الرحمن مجموعة من العمليات المنهجية التي يستعملها الحداثيون في نفي القداسة عن النصوص الشرعية منها:

حذف عبارات التعظيم لكتاب الله تعالى وحديث النبي صلى الله عليه وسلم، فيقوم القارئ الحداثي بحذف عبارات مثل «القرآن الكريم»، أو «الآية الكرمة»، أو «الحديث النبوي الشريف»، أو «قال الله تعالى»⁴، فيتم حذف ذلك كله.

ومنها استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مفررة، كأن يعتمد هذا القارئ إلى استعمال «الخطاب النبوي» مكان مصطلح «الخطاب الإلهي»⁵.

¹ علي حرب: الممنوع والممتنع، ص126.

² محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، ص189.

³ ينظر عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ص28.

⁴ ينظر طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص178.

⁵ المصدر نفسه، ص179.

على أن أركون هنا قد حرف مفهوم الخطاب النبوي المقرر عند المسلمين، ونقله إلى مفهوم آخر مغاير تماماً، وقد أفصح أركون نفسه ما يريد بالخطاب النبوي فقال: «و كنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»¹، كما يعتمد القارئ الحدائي إلى استبدال الحديث النبوي بـ «تجربة المدينة»، أو «تجربة النبي»، أو «الإسلام كما تجسد وتطور في التاريخ» وغيرها.

و منها التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، فلا يجد القارئ الحدائي حرجاً في أن يُنزل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، كأن يُصدّر فصول كتبه بآيات قرآنية مقرونة بأقوال للدارسين من غير المسلمين، بل من غير المؤمنين². أي يقرن الآيات القرآنية بمقولات فلسفية أو غيرها.

ومنها التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، يفرق الحدائي بين «الوحي» و«التنزيل» وبين «الوحي» و«المصحف»، كما يفرق بين «القرآن» و«المصحف»، ويفرق بين «القرآن الشفوي»، و«القرآن المكتوب»، ويفرق بين «الوحي في اللوح المحفوظ»، و«الوحي في اللسان العربي»³، كما يفرق بين الحديث النبوي والوحي، وبين السنة والحديث، وبين السنة قبل التدوين والسنة بعد التدوين.

غياب النص الثابت:

تعتمد القراءة التفكيكية في دعائها المنهجية على غياب النص الثابت ونفي المعنى، فكل قراءة هي إساءة قراءة، وكل تفسير هو إساءة تفسير لما قبله، وكل قراءة تفكيك للقراءة السابقة، وتدمير للقراءات التقليدية السابقة عليها، ولا فرق بين من أساء القراءة وبين من أحسن القراءة، ويعني هذا أن كل قراءة للنص صحيحة، وأن تفكيك القراءة بقراءة أخرى لتصبح إساءة قراءة، فالقارئ -فقط- هو الذي يحدث عنده المعنى، ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو مؤلف، ويؤدي هذا إلى اللعب الحر بالدوال.

¹ أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5.

² ينظر طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص179.

³ ينظر المصدر نفسه، ص179.

إن الأخذ بمقولة التفكيك السابقة يؤدي إلى هدر قيمة النصوص الشرعية ونزع ثبوت الدلالة عنها خاصة النصوص القطعية الثبوت من قرآن وحديث نبوي، وجعلها نصوص متغيرة الدلالة تبعاً لظروف القارئ - المتلقي - ولسياقه الفكري والثقافي ولمؤهلاته وخلفياته، فيتعامل مع النص النبوي كأني نص دون مراعاة لمصدريته المقدسة، فما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم أو ما يقوله المتفلسف كله سواء وفي ميزان واحد عند التفكيكي الذي استوت عنده جميع النصوص، وآلت إلى تغييب مراد الله ومراد رسوله، الذي عليهما يدور النص الشرعي. وقد بذل المسلمون منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا كل ما أوتوا من جهد لتقلي الإسلام طبقاً لما تلاقاه الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه وعلمه أصحابه وفهموه عنه، أو هكذا يجب أن يكون المسلمون، وأما ما يصنعه الحداثيون من إسقاط لمنهجيات انتحلوها من غيرهم في قراءتهم للنصوص الشرعية، مع عدم تحرز أو شعور بهيبة الكلام القدسي الصادر عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم فهو صرف معلن لمعاني هذه النصوص الشرعية، ولعب بدلالات ألفاظها، وهذا ما يريده الكاتب محمد أركون حين يصرح: «ما أريده فعلاً، هو أن أثير داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانعدامه».¹

¹ أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 56.

نماذج القراءة التفكيكية للحديث النبوي

يعد علي حرب أحد أبرز المستخدمين للمنهج التفكيكي في دراسته للتراث الإسلامي عموماً والنص الشرعي على وجه الخصوص، وييدي علي حرب قناعات تامة و إعجاب مثير بالمنهج التفكيكي، كما يصرح بذلك في أعماله الفكرية، فهو ينطلق من مسلمات تفكيكية تزيج كل التصورات السابقة عن النص الشرعي، ويرفض بذلك كل القراءات السابقة للنصوص الشرعية، بل ويرفض صاحب النص أيضاً، وذلك لأن «النص لم يعد مجرد ناطق باسم المؤلف أو مجرد مرآة تعكس الواقع، بل أصبح هو نفسه واقعة تخضع للدرس والتحليل، ليس فقط من حيث منطوقه وطرحه، بل أيضاً وخاصة من حيث بنيته ومنطقه وآلية عمله أو من حيث قواعد تداوله وتشكيل سلطته؛ ولذا أصبح النص كواقع خطابي حقلاً لانتاج الأفكار والمعارف، على نحو تتغير معه مفاهيمنا للفكر واللغة والمعرفة والحقيقة»¹. والنص لم يعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً.²

لقد أصبح النص واقعة مستقلة لا علاقة له بمقاصد المؤلف ولا إلى ثقافة من الثقافات، لذلك يتوجب النظر إلى منطوق النص فقط، فهو الوحيد الكفيل —عنده— بانتاج المعرفة. وبموجب هذه النظرة لا يقرأ قارئ النص مقاصد المؤلف، بل يقرأ ما ينتجه النص نفسه.

وبناء على هذه المنهجية التي تقصي صاحب النص ومصدره، فإن علي حرب يقترح رؤية جديدة للنص مفتوحة، فهو يستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والاستبعاد. «يستبعد أولاً المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أن الخطاب مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو متعال، إلهي أو إنساني يتصف بالمعنى والقصد، ويستبعد ثانياً المنهج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه، كلا هذين الموقفين مستبعد».³

إن القراءة التفكيكية التي يقدمها علي حرب تقوم على الفصل بين النص والمؤلف، وبتعددية ولا نهائية المعاني والانفتاح الدلالي، مستنداً في ذلك إلى أن النص يحجب نفسه، واحتجب هنا هو

¹ علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص20.

² ينظر علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص7.

³ علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص33-34.

المسكوت عنه أو المنسي في النص الشرعي النبوي. فالفكك يهتم بالكشف عن الأساس المحتجب للمعنى، والمحتجب ليس هو الباطن، وإنما هو المسكوت عنه أو المنسي أو المهمش في حقل الرؤية. إنه سطوح من سطوح الكلام أو جانب من جوانب الممارسة يحتجب، ليس يقع في منطقة خارجة عن دائرة النظر، بل هو بمثابة ما يرى في الرؤية نفسها.¹

إن علي حرب لا يهتم بالمعنى والحقيقة التي تأتي من النص بقدر ما هو يسعى إلى التحرر منه، والتعامل معه كواقعة مستقلة، والاشتغال على بنيتها وتحليل لفاعليته في انتاج المعنى أو اجراءاته في إقرار الحقائق أو الأعيه في اخفاء ذاته وحقيقته، فالتفكيك يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف، والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط امكانه، وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك.²

التسوية بين النص النبوي والنص الفلسفي

ينطلق علي حرب في تفكيكه للنصوص الشرعية من مقولة التسوية بين النصوص الشرعية وغيرها من النصوص الأخرى، وهي احدى القواعد والأدوات المفهومية التي يستعملها في نقد النصوص الشرعية. فلا يهم اختلاف النصوص وتبايدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به.

وبالاجمال ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله.

هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً.³

واضح أن علي حرب لا يولي أي قيمة للحديث النبوي، ولا للمصدرية القدسية، ولا لإلزامياته التي يترتب عنها تكاليف شرعية تتصل بكل مناحي الحياة، فالتسوية بين النصوص الشرعية

¹ علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 67.

² ينظر المصدر السابق، ص 54.

³ علي حرب: نقد النص، ص 11.

والفلسفية أو غيرها دعامة استراتيجية في القراءة التفكيكية، إنها تنزع القداسة عن النص النبوي، وقد غُلم ما للنص النبوي من خصوصية تجعله متميزاً في التعامل معه بخلاف النصوص البشرية الأخرى.

إن هذا التعميم في استعمال الأدوات والمنهجيات بين الحديث النبوي والنصوص الفلسفية والأدبية أو غيرها يؤدي إلى الخلط والتخبط في مسار البحث ونتائجه، وقد سلف أن الحديث النبوي وكل النصوص الشرعية الأخرى من قرآن وسنة منزّهة عن الباطل جملة وتفصيلاً، فهي مطلقة عن الزمان والمكان، وبالتالي فالمنهج الذي يصح التعاطي معها يختلف جذرياً عن منهج التعاطي مع النصوص البشرية الأخرى فتوحيد هذا المنهج من شأنه أن يفسد النتائج المترتبة عليه.¹

تفريغ النص النبوي من محتواه

لما كان النص عند علي حرب يمثل واقعة مستقلة، فهو ينفي عنه أية حقيقة قد يحملها، فمن منظور النقد التفكيكي لا يوجد حقيقة جوهرية للنص، إنما تكمن حقيقته في بحثنا على قراءته والكتابة عنه.

وإذا كان النص خالي عن الحقيقة، فلا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص بإعتبار أن النص واقعة مستقلة، فالتعامل مع النص وبناء على ما تقرر سالفاً لا يكون معزولاً حتى نتحرر منه.²

و عليه يقول علي حرب: «فالنص النبوي مثلاً لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو أو في طريقة الكلام على الأشياء».³

إن علي حرب هنا يريد تفريغ النص النبوي من محتواه، وكما مر في الحديث عن النبوية خصوصاً واللسانيات عموماً، فهم يتبرءون من التصور اللغوي القديم فلا يقف أحد منهم عند الحديث النبوي نصاً بل يقف أمام لغة النص-الحديث- نفسه لاستنطاقه، أي أنه «لا ينبغي التعامل

¹ ينظر فيما يتعلق بمنهجية التعامل مع التراث وغيرها من النصوص البشرية الأخرى، والتفريق بينها وبين منهجية التعامل مع نصوص الوحي، جمال سلطان: الغارة على التراث، مرجع سابق.

² ينظر علي حرب: نقد النص، ص13.

³ المصدر نفسه، ص14.

مع النصوص بما تقوله وتنص عليه، أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله بما تخفيه وتستبعده»¹.

إن قراءة علي حرب تنتهي إلى لا نهائية المعنى، فإذا كان النص النبوي لا يتضمن أية حقيقة، بل تكمن الحقيقة - على حد زعم علي حرب - في استنطاقه وفيما يحجبه، وفيما يصنعه القارئ من حقيقة لنفسه، فقد أفرغ النص الشرعي النبوي من محتواه، وأبطل بذلك ما تضمنه من أحكام شرعية ثابتة، ذلك أن النص الشرعي النبوي ليس مجرد ألفاظ لغوية، بل يحمل حقائق تعبر عن مقاصد الشارع من التشريع.

و لذلك فإن «أهمية النص النبوي» عند علي حرب تكمن «في كونه إشارات ملغزات ينبغي فكها» حتى «يتيح له أن يستنطقه عن بداياته أو أن يكتشف مجهولاته»، ذلك لأن «خصوص النقد يقرأونه قراءة ميتة بوصفه معرفة ميتة، أي بوصفه مجموعة أحكام مبرمة أو جملة قواعد مقررّة أو يقرأونه بوصفه معرضاً للمعلومات الجاهزة أو النظريات المسقطة أو الحقائق النهائية الثابتة»، ولذلك فعلي حرب يريد أن يجعل من النص الشرعي النبوي «كفضاء مفتوح» ويتعامل معه «لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفاً علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمال ثقافياً أو فضاءاً للتأويل الحر المفتوح» حتى يتمكن من «التحرر من النص»².

إن القول على الحديث النبوي يمثل هذه الترهات تجعل منه مجموعة من الألغاز يصعب فكها في ظل عملية الحجب التي يمارسها النص - حسب ما يقول علي حرب - مما يفتح الباب واسعاً للتأويل اللانهائي، فَيُعَيَّب مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، ذلك أن النص لا ينص بطبيعته على المراد، وبذلك يغدو النص الشرعي النبوي «لعبة حرة» تنفتح على تعدد القراءات والتأويلات البعيدة.

¹ المصدر نفسه، ص 15.

² علي حرب: نقد النص، ص 23، 24، 25.

المبحث الثالث: القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) لنص الحديث النبوي.

تعد ظاهرة الغموض والتناقض سمة بارزة على الفكر الحدائثي عموماً وعلى مناهجه البحثية خصوصاً، وكأنها اجترار وتمثل لكل ما أنتجه الغرب من مناهج، دون النظر إلى ارتباطها التاريخي والعضوي بالحضارة الغربية ودون مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية، وهم في ذلك يلحون على ضرورة استخدام ما أفرزته العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج مختلفة؛ من اللسانيات والفلسفة وعلم الأديان المقارن، والانثروبولوجيا وغيرها، ومن بين هذه المناهج الغامضة الهرمينوطيقا، وهي إحدى المناهج الغربية المنحرفة التي يرددتها العديد من الحدائثيين في تأويل النصوص الشرعية وتحريفها أو التشكيك في ثبوتها أو مدلولاتها القطعية.

المطلب الأول: التعريف بالهرمينوطيقا

الهرمينوطيقا نسبة إلى هرمس (Hermes) الذي اكتشف اللغة والكتابة، فزود البشر بالوسيلة التي أعانتهم على فهم المعنى وتوصيله.¹

لأن كلمة هرمس (Hermes) في الميثولوجيا اليونانية تدل على الوسيط بين الآلهة والبشر، أي أن أصول الهرمينوطيقا ترد إلى المجهودات التي بذلها الأثينيون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهومييرية التي أصبحت لغتها تتمتع عن الفهم المباشر.²

و من هنا فالهرمينوطيقا اللفظ الإفرنجي له علاقة بهرمس Hermes الذي هو رسول الله لدى اليونانيين، ولهذا كان عليه أن يفهم ويأول أولاً ما تريد الآلهة توصيله إلى البشر قبل أن يترجمه ويشرح مقاصد الآلهة نحو البشر، ومن هنا فإن التأويل مرادف للهرمينوطيقا.³

ويذهب البعض الآخر إلى أن الهرمينوطيقا تعود إلى عشرات القرون، وأنها بدأت في الإسكندرية، ثم استجرت في عصر النهضة والإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية، وهي في نظرهم ذات أصول دينية محضة أملت الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس

¹ ينظر مليكة دحامية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات إتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2008، ص41.

² ينظر كبحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص86.

³ ينظر مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص664.

(الإنجيل)، الذي لم يعد فهمه المباشر ممكناً، ولذلك يرتبط الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا بإزدهار البروتستانتية في عصر النهضة.¹

فقد ارتبط فن التأويل (الهرمينوطيقا) بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، مما دفع أحد اللوثريين (نسبة إلى رائد الإصلاح مارتن لوثر) وهو "ماتياس فلاسيوس" إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس ليقتراح أولية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري.²

فبدأ يتبلور موقف الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرتها حرية القراءة، وبدأت الكنيسة تواجه الكثير من المشكلات الهرمينوطيقية من مثل تثبيت الإنجيل المنقول شفويًا بواسطة الكتابة، وتشكل مجموعة الشرائع السماوية، وفي آن واحد تعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، وصياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم الفلسفة الإغريقية.³

ومنذ ذلك الحين أصبحت الهرمينوطيقا علماً في عصري النهضة والإصلاح الديني، لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم الكتب المقدسة. ولهذا تبني المصلحون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس، والذي مفاده أن الكتاب المقدس إذا كان لا يفهم، فليس للكنيسة أن تفرض تأويلاً ربانياً، وأن الكتاب المقدس يتصف باتساق واتصال آياته بعضها ببعض.⁴

مفهوم المصطلح (الهرمينوطيقا) - قراءة تحليلية -

والمقصود هنا تحديد مفهوم مصطلح الهرمينوطيقا وما يتضمنه من دلالات في التراث الفلسفي الغربي، فقد سبق أن الهرمينوطيقا ارتبط ظهورها من جديد بإشكاليات فهم نصوص الكتاب المقدس، وقد ترتب على ذلك نشوء التأويل المعاصر الذي يهدف إلى تفسير النصوص المقدسة، وتجاوز التفسير الكنسي بذلك.

¹ ينظر كيرل مصطفي: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 86-87.

² ينظر محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص 30.

³ ينظر كيرل مصطفي: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 88.

⁴ ينظر مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 655.

و يعود مصطلح الهرمينوطيقا في أصوله البعيدة إلى الدراسات اللاهوتية القديمة، فهو مصطلح مدرسي لاهوتي قديم، يدل على العلم المنهجي الذي يهدف إلى عملية تفسير نصوص الكتاب المقدس التي تتطلب فهماً وإعمالاً للفكر من قبل القارئ، يقول نصر حامد أبو زيد: «مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني - الكتاب المقدس... ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى سنة 1654م، ومازال مستمراً حتى اليوم في الدوائر البروتستانتية».¹

فقد ارتبط المصطلح في نشأته الأولى بعلم تفسير النصوص الدينية والرموز المقدسة، ثم اتسع مدلوله ليصبح علماً عاماً في الفهم، ومنهجاً لتفسير العلوم الإنسانية كالظواهر الفنية والأدبية. يقول دلتاي معرّفاً هذا الفن: «الهرمينوطيقا هي فن تأويل الأعمال الأدبية، أما من الناحية الفلسفية فتعني فن فهم الإنسان بصفته كائناً تاريخياً».²

و قد عمل "فلها لم دلتاي" (1833-1911م) على نقل دور الهرمينوطيقا من التأويل إلى علوم الفكر، فأصبحت العلوم الفكرية والإنسانية تقوم على التأويل باعتبارها رموز، أي أن الفكر والعلوم الإنسانية الأخرى والنصوص الدينية تعبر عن نفسها بواسطة الرموز والتأويل أو الفهم الذي هو القدرة على تجاوز هذه الرموز والعلامات في إكتشاف باطن النصوص.

و بمجيء العالم غدامير هانس (1900-2002م) أصبحت الهرمينوطيقا تهتم بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف، فقد استطاع غدامير هانس أن يحرر النص من أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية من المقاصد الأصلية للمؤلف، ومن العلاقة الأصلية الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، ومن العلاقة المحدودة والتاريخية التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين، وجعل الفهم سيورة من الحوار والتفاعل الخلاق مع النص.³

¹ نصر حامد أبو زيد: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة الفصول، العدد الثالث، أبريل، 1981، ص14، نقلا عن مليكة دحمانية، هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص41-42. جابر عصفور: عصر البنيوية، ص38.

² ينظر مليكة دحمانية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص42.

³ ينظر كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص92.

يقول نصر حامد أبو زيد: «و تعود الهرمينوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدأ أصلية للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن».¹

إن نصر حامد أبو زيد لا يكتفي بتطبيق الهرمينوطيقا على النصوص الأدبية فقط بل يسعى إلى تطبيقها أيضاً على النصوص الشرعية، قصد ازاحة التفسيرات التراثية لنصوص الوحي، وما ذلك إلا لأن «الهرمينوطيقا تسعى إلى مبدأ تعدد التأويلات من منظورات متعددة، يقودنا هذا الوضع إلى النتيجة التالية وهي أن عملية التأويل غير منتهية».²

ذلك أن التأويل في عرفهم هو: «انتهاك للنص وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف، والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه».³

فمفهوم التأويل عندهم أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وكل قارئ من حقه أن يقدم رؤيته الخاصة، ويصبح بذلك النص الشرعي وثيقة مادية أو تاريخية أو حتى ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتأويل دون أي ضابط، ودون التمييز بين حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يفسره من آيات قرآنية، وبين تفسيرات الصحابة - رضي الله عنهم - مثلاً.

والهرمينوطيقا كما يري أحد منظريها الغربيين - جادامر - أن مهمة الهرمينوطيقا الحقة تتحدد بصورة أولية في محاولة لتأويل النص ومنحه معنى ما. أمّا الاهتمام بما أراد أن يقوله المؤلف، فتلك مسألة ثانوية بالنسبة للهرمينوطيقا.⁴

إن عملية التأويل والفهم في الهرمينوطيقا تتجاوز إطار المنهج، من هذا المنظور تتشكل هرمينوطيقات تحت عالم مفتوح من الدلالات والرموز، هناك انفتاح وفوه لا يمكن أن تنغلق، هناك

¹ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 2001، ص49.

² ينظر مليكة دحامية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ص58.

³ علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص22.

⁴ ينظر مليكة دحامية، هرمينوطيقا النص، ص54.

تولد ذاتي للمعاني والدلالات، هذه الدلالات تختلف باختلاف المفسرين، وبإختلاف العصور التاريخية أيضاً.¹

فالمفسر واقع في شراك اللغة، فالأشياء ليست بذاتها بل بدلالاتها والوقائع ليست بأعيانها بل برموزها، وهكذا فالأشياء تحمل دلالات والبحث يكون في المعاني من وراء الإشارات والعلامات.²

فالأساس الذي تنطلق منه الهرمينوطيقا في تأويلها للنصوص الشرعية كانت أم أدبية اعتبارها مجموعة رموز وإشارات ذات دلالات مفتوحة وجنى النصوص الدينية - عند أصحاب النظرية التأويلية الغربية - مثلاً ليست أبدا معاني بريئة، خالصة، ذلك أن الظواهر الدينية هي في نفس الوقت ظواهر تاريخية، ثقافية ونفسية، والنتيجة أن هناك وعلى مستوى النص الواحد الشرعي دلالات ثقافية ونفسية، الأمر كله قائم على هذا التفاعل الذي يقوم بين الذات والموضوع من خلال سياق ثقافي وحضاري معين.³

وتأكيدا لما سلف من تحليل لمفهوم الهرمينوطيقا، يعرفها أحد الباحثين؛ أن التأويل هو فحص النصوص داخليا وربطها بسياقها العام خارجياً وهو يطمح -أي التأويل- إلى العالمية وتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي تتضمنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكية الفردية والأحداث التاريخية.... فالتأويل إبتداء من (شلاير ماخر) لا يرتبط بادراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريحاً أو تأكيداً بقدر ما يبحث في الشروط الخاصة الكامنة...، بمعنى أنه يميز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد⁴. ولذلك فإنها - الهرمينوطيقا - تبحث عن الحقائق المصغرة المطموسة في النصوص لاعتبارات تاريخية وايدولوجية.

من خلال ما مر آنفا يمكن استنتاج المضامين الرئيسية التي قامت عليها نظرية التأويل (الهرمينوطيقا).

-أنها تعتبر النص واللغة ككل مجموعة من الرموز والإشارات يكمن خلفها المعنى، وهذا لا يخرج عن التصور الغربي المعاصر للنص عموماً.

¹ المصدر السابق، ص58.

² المصدر نفسه، ص59.

³ المصدر نفسه، ص60.

⁴ ينظر محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، ص33-34.

- أنها تبحث في هذه الرموز والاشارات والمعاني الخبيثة حتى تستخرج منها حقائق جديدة لا صلة لها بالنص الأصلي، أو مراد صاحب النص.
 - أنها تقرر وجود معاني ودلالات، فالنص في النظرية التأويلية الحديثة مصدر لا ينضب من المعاني والدلالات، وهذه الدلالات مفتوحة.
 - أنها لا تخرج عن الإطار العام للنظريات اللسانية الحديثة كالبنوية والتفكيكية التي تعزل النص عن قائله، أي أنها تقول بموت المؤلف ونفي القصدية في النص.
- بين التأويل الإسلامي والهرمينوطيقا:**

ولما كان قد يظن تداخل الهرمينوطيقا مع التأويل في المنهج الإسلامي، لزم من ذلك بيان منهج التأويل الإسلامي ومفارقته لنظرية التأويل الغربي (الهرمينوطيقا).

أما التأويل في اللغة: فهو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي: رجع إليه، يقال طبخت الشراب فآل إلى قدر كذا وكذا، أي رجع، والتأويل والتفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوله تأويلاً وتأويله بمعنى واحد، فهو يعني التفسير والمرجع والمصير.¹

و أول الكلام وتأوله: دبَّره وقَدَّره، وأولَّه وتأوله فسرهُ.²

فالتأويل في اللغة يأتي بمعنى الرجوع والمصير والعاقبة. كما يأتي بمعنى التفسير والبيان.

أما التأويل في الاصطلاح فيأتي على ثلاث معاني.³

الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، أي ما يؤول إليه الكلام ويرجع، والكلام إنما يرجع ويعود إلى عين المقصود، وهو نوعان انشاء واخبار ومن الانشاء الأمر.

¹ ينظر الجوهري إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1997، (627/4)، مادة آل، وأول

² ينظر ابن منظور: لسان العرب، 172/1، مادة أول.

³ ينظر ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم: مجموعة الفتاوى 37/3/2، 25/5/3-26، 152/13/7.

فتأويل الأمر هو فعل المأمور به، ومن ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((كان رسول الله صلى عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن))¹ يعني قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾ [النصر، الآية 3]

وتأويل الأخبار هو عين المخبر به كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [الأعراف، الآيتان 52-53].

فقد أخبر تعالى أنه فصل الكتاب وأنهم لا ينتظرون إلا تأويله، أي مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه، من القيامة وأشراتها وما في الآخرة من الصحف والموازين والجنة والنار وغير ذلك.

الثاني: تفسير الكلام وبيان معناه، وهو الغالب في اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله -من المصنفين في التفسير- بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا»، وبقوله: «اختلف أهل التأويل في هذه الآية» فإن مراده التفسير.

الثالث: التأويل في عرف المتأخرين: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به.²

ويقول ابن قدامة: «التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»³، فالتأويل بيان لمعاد

¹ أخرجه البخاري: كتاب الأذان، باب الدعاء في الركوع رقم (794)، وفي باب التسييح والدعاء رقم (817)، وفي المغازي باب (4293)، ومسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود رقم (484).

² ينظر مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص 296-297.

³ ابن قدامة موقف الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م، ص92.

الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد.¹

شروط التأويل:

لما كان النص قد يحتمل تأويلات مختلفة فتعدد فيه دروب الفهم وتتنوع فيه المعاني، ولما كان التأويل المغرض انحرافاً بالمقروء، ووقوعاً في التيه والضلال، فقد تنبه المفسرون القدامى، وعلماء الأصول، وشرّاح الحديث إلى التأويل حين يجور على المقاصد، فكان لهم ضوابط موصولة في جانب منها بقواعد اللسان وفي جانب آخر بمنطق المعنى تقوم على:²

- عدم الخروج عن سَنَنِ النص في لغته وعرف استعماله، وتحمله ما لا يتحمّله، منطوقاً أو مفهوماً، بعيداً عن مجاله التداولي الأصلي، فكل تأويل للنص مقبول ما لم يخرج عن اللسان فإن خرج، فلا فهم ولا علم.³

يقول الإمام الشافعي: «فمن جهل هذا من لسانها ولبسانها نزل الكتاب وجاءت السنة فتكلف القول في علمها، تكلف ما يجهل بعبه ومن تكلف ما يُجهل وما لم تثبته معرفة كانت موافقة الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمود - والله أعلم - وكان بخطئه غير معذور وإذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه».⁴

والمقصود أن يكون الفهم موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.⁵

¹ ينظر الدررني محمد فتحي الدررني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، ص167.

² محمد عبد الفتاح الخطيب: القراءة الحداثيّة للسنة النبوية، وضرورة تأسيس أجرومية لفقه البلاغ النبوي، الندوة الدولية العلمية، السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، 5-27، ربيع الآخر، 1430هـ، 20-22 أبريل 2009م، دبي، ص335.

³ المصدر نفسه، ص336.

⁴ الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، ص53.

⁵ الشوكاني محمد بن علي: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط6، 1415هـ-1995م، ص300.

يقول ابن تيمية: «ولا يجوز أن يحمل كلامه [صلى الله عليه وسلم] على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه».¹

ويقول أيضاً: «بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك».²

- أن التأويل ينبغي أن يكون منقاداً يعضده مرجح قوي من دليل صحيح؛ لأن التأويل بغير عاضد من الأدلة الصحيحة غير جائز. فإذا لم يكن ثمة دليل فلا يجوز صرف الكلام عن ظاهره، كما يفعل الباطنية قديماً وحديثاً.³

أي أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.⁴ لأن اللفظ قد تكون له معان، فتعيين المعنى يحتاج إلى دليل.

- أن يأتي التأويل ضمن العناية بمراد المتكلم، ومقاصد خطابه، والاحتكام فيه إلى منطق المعنى، فالتأويل في الفكر الإسلامي ليس فلسفة للفهم المفتوح، والتعري عن مأخذ الكلام كما في القراءة الحداثية (الهرمينوطيقا) للنصوص، بل هو جهد ذهني مقيد بمنطق النص الشرعي ذاته وإرادته من النص، ويكون جهد المتأول التردد بين المعاني المتعددة؛ لاستشراف القصد ومن ثم لمعرفة الحكم إستنباطاً، ولا يجوز اقتناص معنى يخل بمعنى النص ويؤدي إلى ضياع القصد، فليس كل التأويلات مقبولة ومشروعة على السواء، لأن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقواله تعالى وأقوال رسوله؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره⁵، ومن ثم يقول الإمام ابن تيمية: «وكل تأويل لا يقصده به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مُرادُه وعلى الوجه الذي به مُرادُه،

¹ ابن تيمية أحمد بن هبد الحليم: 77/7/4.

² المصدر نفسه، 71/7/4.

³ محمد عبد الفتاح الخطيب : القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص336.

⁴ الشوكاني محمد بن علي: ارشاد الفحول، ص301.

⁵ محمد عبد الفتاح الخطيب : القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص337.

فصاحبه كاذب على من تأول كلامه»¹ ويقول في معرض رده على الباطنية: «والتأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم والتأويلات التي يذكرونها أي الباطنية لا يُعلم أن الرسول أرادها، بل يُعلم بالاضطرار - في عامة النصوص - أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية، من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص، وحينئذ فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله، من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد»².

ففي ضوء خصائص النص الشرعي قرآنا وحديثاً، جاء التأويل عند علمائنا كآلية للقراءة في اطار مجموعة من الضوابط المحكمة التي لا مجال فيها للتلاعب بدلالات النص الشرعي، من حيث هو دين الله وشرعه وحلاله وحرامه، فكانت قراءة مضبوطة واعية لا قراءة مفجرة للنص مهدة لسياقه ومقاصده كما يصنع الحداثيون في تأويلات شابهت كثيراً تأويلات الباطنية وغيرها من الفرق المنحرفة.³

ولذلك فالقراءة الحداثية للنصوص تقرر بالتعدد التأويلي والتفسييري، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن النص حين يكون محور حضارة أو ثقافة⁴ لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة. أهم هذه المتغيرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال الخاص الذي يحدد أهداف التأويل..، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه»⁵.

فمن أبرز خصائص الهرمينوطيقا البحث عن معاني متجددة ملائمة لظروف الحياة المتجددة، فتكون هذه الخاصة ذات دعوة إلى قراءات جديدة لم يثيرها النص في الماضي، بدون أن يعني ذلك

¹ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم: درء تعارض العقل والنقد، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ-1991م، 12/1.

² المصدر نفسه 201/1.

³ محمد عبد الفتاح الخطيب: القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص 338.

⁴ يريد أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص أو توصف بأنها حضارة "النص" انبنت حضارتها وأسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس مركز "النص". ينظر نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

⁵ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11-12.

أنه لا يسمح بها. وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعاداً جديدة ويمكن أن يتعلق بروح النص أو بمقاصده أكثر من التقييد بحرفيته.¹

هذا هو واقع التأويل الحداثي (الهرمينوطيقا) يجعل من النصوص الشرعية مجالاً للتأويل المفتوح دون رقيب ولا حسيب، ولذلك فقد ظهر في تأويلاتهم الكثير من الانحراف والزيغ والتأويل الفاسد والخروج عن كل ما تعارفت عليه جماهير العلماء والمفسرين وأهل اللغة، كل ذلك تحت دعوة ضرورة القراءة الجديدة للنصوص الشرعية القرآن والحديث النبوي.²

فالقراء الهرمينوطيقية تريد أن تجعل «النص الإسلامي فضاء لتعدد المعاني والأصول أو لاختلاف الصيغ والأنماط أو لتعارض القواعد والأحكام».³

وقد استندوا في ذلك إلى القول بأن معنى النص متغير حسب الأحوال النفسية للمتلقي والفروق والبيئات الثقافية والعصور المختلفة، فقد يأخذ النص الواحد معانٍ مختلفة طبقاً لمراحل عمر الإنسان وتجاربه الخاصة وبهذا يكون النص مساوفاً لتطور الفرد في مراحل عمره ومساوفاً لمجموع التغيرات في كل عصر.⁴

يقول حسن حنفي متحدثاً عن ضوابط العملية التأويلية في تأويل النصوص الشرعية: «تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معاني تكون هي معاني النص، والتي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجه للنص مباشرة أو على الواقع المباشر».⁵

ولا يكتفي حسن حنفي هنا بالتجارب الخاصة أو الواقع الشعوري والنفسي في تأويل النص بل يضيف الحدس كضابط آخر أو عامل في إدراك معاني النصوص الشرعية وتأويلها.

¹ الشرفي عبد المجيد: لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 108-109.

² ينظر رقيه طه جابر العلواني: قراءة في ضوابط التأويل وأبعاده المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، ندوة دراسات التطورات الحديثة، في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 11-12 شباط 2006م، ص 3، www.drruqaia.com

³ علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقديمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2001، ص 47.

⁴ ينظر رقيه طه جابر العلواني: قراءة في ضوابط التأويل وأبعاده المنهجية، ص 3.

⁵ حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 157.

وبذلك جعل حسن حنفي السنة النبوية كلها تجارب شعورية فيقول: «فالسنة مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي ... وقد كان النبي قبل نزول الوحي وبعده يعيش ويتأزم، ويفرح ويتألم يتأمل ينتظر، فكانت له تجارب شعورية، وكان الوحي الذي ينتظره ثم يأتيه تفرجاً عن هم أو حلاً لإشكال، أي ان علاقة النبي بالوحي كانت علاقة شعورية...»¹

ولكن من الأصول المتفق عليها بين العلماء أن تفسير آية بالقرآن أو بما فسره به رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنته مقدم على جميع التفاسير.

قال ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة، فإنه قد عرف تفسيره وما أريد بذلك من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»².

والمقصود أن النصوص الشرعية لا تفسر أو تأول إلا بنصوص مثلها أو بتأويل سائغ يعرف من جهة اللغة أو يعرف من جهة العرف الصحيح، وأما الشعور النفسي أو الحدس، فهي أمور ظنية غير منضبطة بضابط صحيح، كما يخشى فيها على صاحبها من الهوى وتحكيم الفكرة.

فالتأويل الحدائي للنصوص الشرعية يقوم على مبادئ التأويل في الفكر الغربي الحديث الذي قام بإعطاء المتلقي شرعية التأويل الحر وفق خبراته الشخصية وتجاربه الذاتية، فالتأويل في نظرهم جهد عقلي يخضع فيه النص الديني لتصورات المتلقي ومفاهيمه وأفكاره.³

وهو في الواقع جهد متعمد لرمي القديم ووضع طريقة جديدة للنظر إلى أي كتاب مقدس. وعلى هذا يرى دعاة القراءة التأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا) تأويل الكتاب المقدس حقاً لكل شخص، فما يعنيه النص لشخص ما، لا يعني أنه هو بعينه ما يقصده لشخص آخر، فلكل واحد الحرية في تأويل النصوص الكتابية لتراثه الخاص وتجربته الإنسانية. وبمقتضى هذا المذهب الجديد، ليس ثمة مقياس محدد الهيئة، وإنما كل متلقي يصبح قانوناً على نفسه.⁴

¹ المصدر السابق، ص 136.

² ابن تيمية : مجموعة الفتاوى 18/13/7.

³ ينظر رقيه طه جابر العلواني: قراءة في ضوابط التأويل وأبعاده المنهجية، ص 3-4. وينظر نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي دار التنوير، للطباعة والنشر، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1983، ص 5.

⁴ ينظر المصدر نفسه، ص 4.

وقمين أن نذكر هنا أن مصطلح الهرمينوطيقا فضلا عن كونه بهذا اللفظ من المفاهيم المغلوطة والمصطلحات المضللة، فإنه أيضا لفظ مستقبح مستهجن تمجه اللغة العربية الناصعة، ولذلك فإن استخدام مثل هذا المصطلح في ساحة الدرس الإسلامي قد اعترض عليه كثير من الباحثين، وعبروا عن ذلك بقولهم: «هو أقبح ما ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل هذه الترجمة المهينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل».¹

وقد لاح بما سبق ذكره وبيانه من الكلام عن التأويل الحدائي (الهرمينوطيقا)؛ أنه يبين التأويل في المنهج الإسلامي ولا يمت له بصلة على ما تقرر وتم إيضاحه من ضوابط التأويل الإسلامي، ذلك أن (التأويلية الحدائية) الهرمينوطيقا تقوم على أشكلة العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لقصد المؤلف أو النص مكان في (النظرية التأويلية) الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى فوضى التفسير ولا نهائية المعنى، ونسف محتوى النص، وإبطال مقصوده؛ في ظل الغيبات الثلاثة التي تقوم عليها (التأويلية الحديثة): غيبة المؤلف، وغيبة المرجعية، وغيبة القصدية، وبذلك وحده يستأثر الحدائيون بتأويل النص الديني، قرآنا وحديثا، ويتلاعبون بفهمه وتفسيره، ومدلوله في باطنية مسرفة، لا ترى في ظواهر النصوص أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات كوامن وبواطن، هي مركز الثقل في النص، وبدل أن يكون الهوى تبعاً لمعطيات النص، يكون تبعاً لهواناً²!! إنها نظرية باطنية جديدة تقوم على التعطيل المحض للنصوص الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: نقد القراءة الهرمينوطيقية

تقوم النظرية التأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا) في قراءة النصوص الشرعية على مجموعة من الآليات من بينها:

إعتبار النصوص الشرعية رموز وإشارات؛ وملخص ذلك كما يقول نصر حامد أبو زيد: «يركز بول ريكور اهتمامه على تفسير رموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي

¹ عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة علم الفكر، الكويت، مجلد 29، عدد 1، 2000، ص263، نقلا عن كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص85.

² ينظر محمد عبد الفتاح الخطيب: القراءة الحدائية للسنّة النبوية، ص199-200.

التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمثلها "بولتمان" في تخطيطه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكتشف عنها هذه الأساطير. وهذه الطريقة يطلق عليها ريكور «Dymythologizing» والطريقة الثانية يمثلها كل من «فرويد» و«ماركس» و«نيتشه» وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها «Dymystification»، إن الرمز في هذه الحالة لا يكشف عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح. لقد شككتا فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحيًا يخفي وراء اللاوعي، وفسر كل من ماركس ونيتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعاً نسقياً من الفكر يقضي عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد أو نيتشه أو ماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي فإن تعريف ريكور للرمز معبراً عنه باللغة ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا¹.

فغاية الهرمنيوطيقا إذن هي تفسير النصوص باعتبار أنها مجرد رموز، وأنها جاءت لتحطيم الأسطورة الدينية، وأن هذه الرموز لا تعني شيئاً، وإنما هي وسيطاً شفافاً كما هو في النص السابق، أو حقيقة زائفة يكمن وراءها معنى زائفاً، بل الحقيقة عندها كلها زائفة، وبالتالي فلا شيء ثابت ولا شيء صحيح، ومعنى هذا أن كل ما جاءت به النصوص الشرعية عند أبي زيد وأضرابه لا تمثل حقيقة بل شيئاً زائفاً.

إن القول برمزية اللغة إنما يهدف لنزع القداسة عن النص الشرعي والالتفاف عليه، والتحرر من سلطته، فيغدو النص الشرعي بذلك هيكلاً بلا روح، فيعمل فيه الحداثي ما يشاء من التعطيل والتحريف، وجعل حقائق الشرع القطيعة مجازاً ورموزاً وأساطير، فاللوح المحفوظ، وصحائف الأعمال، والعرش والكرسي، والملائكة والجن، والشياطين والسجلات، والعقاب والثواب على العمل، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والمشي على الصراط كلها رموز وتصورات أسطورية².

¹ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 44-45.

² ينظر نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص 135.

و تقوم هذه القراءة —عند محمد أركون— على التفريق بين المعنى وآثار المعنى، وآثار المعنى حسب زعمه هي ما يفهمه القارئ من إشارات وإشارات، وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف، ولم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضا، وبفضل هذا التفريق بين المعنى الحرفي للنص الملاصق للخطاب، وبين الإشارات والرموز المتولدة عنه، يذهب أركون إلى إمكانية تطبيق هذه المنهجية على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها.¹

إن هذه المنهجية التي يعتمد عليها أركون تقوم على الألسنيات الحديثة؛ التي تجعل من اللغة مجموعة من الرموز والإشارات تحوي معاني خفية، مسكوت عنها، فجاءت الهرمنيوطيقا كاشفة عنها، وهي عندهم تختلف باختلاف المتلقي، فبينما المعنى ثابت تكون تلك الرموز متغيرة، لأنها تشكل العلاقة بين النص الواقع، والواقع متجدد متغير، ولذلك كانت قراءة النص تختلف من قارئ إلى آخر باعتبار الواقع، ومتغير لكل قارئ.

بل إن أركون يعتبر نظام الكون كله كنظام رمزي محسوس²، كما أن الخطاب - الحديث النبوي - الذي أنجزه النبي صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة، والذي كان دائما مصحوبا بمقاطع من القرآن، هو خطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)³. وبالجملة فأركون يدعو إلى «الاطلاع على مؤلفات فرويد وأتباعه الذين لا يحصون ولا يعدون عن الدين بصفته الوهم الكبير».⁴

وإذا كانت الرمزية في الدراسات الأدبية بهذا الشكل، فإنهم سحبوها على النصوص الشرعية، فبات النص الشرعي عندهم «حالة تأويلية» لا يمكن لأي تأويل أو تفسير أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي⁵، والغرض من ذلك «المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا، قبل أن يجرفنا الطوفان».⁶

¹ ينظر أركون محمد: الإسلام أوروبا الغرب، رمانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، ص26.

² ينظر أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص201.

³ المصدر نفسه، ص210.

⁴ ينظر أركون محمد: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص222.

⁵ علي حرب: نقد الحقيقة، ص35، وينظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص145.

⁶ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996، ص146.

و يمكن القول بعد هذا الايضاح أن القراءة الهرمينوطيقية تجعل من النصوص الشرعية قرآناً وحديثاً مجالاً «ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتماهى فيه كل الذوات وتقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»¹، فيصير بذلك الحديث النبوي «نص مفتوح على جميع المعاني»²، فتهدر بذلك المقاصد الشرعية للكتاب والسنة، وتختلط جميع المفاهيم ويكون بذلك النص الشرعي «مفتوح على كل البشر»³.

والمقصود من ذلك ان النص الشرعي من قرآن وحديث نبوي في القراءة الحداثية "الهرمينوطيقا" ليس له معنى ثابت، ويمكن حمل معانيه ومقاصده على مختلف التوجهات والإيديولوجيات الفكرية، فلكل من شاء أن يفهمه كيف ما يشاء، فهو نص يحتمل قراءات مختلفة وبإيديولوجيات مختلفة « إنه كون من الآيات والعلامات والرموز»⁴. ومنه يتحرر الحداثي من سلطة النصوص الشرعية، وإحداث قطيعة معرفية مع كل القراءات السابقة لعلماء الأمة من تفاسير وشروح وبيان، وبالتالي إلغاء كل ذلك الرصيد المعرفي من علوم الحديث وعلوم القرآن التي قامت على ضوابط ومناهج علمية دقيقة سليمة التي تحفظ للنصوص الشرعية قداستها وجانبها المفارق عن بقية الأعمال البشرية الأخرى، كما تضمن التلقي السليم للمعاني الربانية على مراد الله ومراد رسوله.

إن هذه النظرية التأويلية الغربية الحديثة هي منطلق قراءة القرآن الكريم والحديث النبوي، قراءة تأويلية حداثية تنطلق من الرمز المعطى لتؤكد على عدم ضرورة الاطمئنان للمعنى القائم فيه، بل وجوب تجاوزه لأجل القبض على «المعنى الباطن». فالحقيقة الظاهرة على السطح حقيقة زائفة، الواجب رفضها قصد التمكن من معرفة الحقيقي، لذلك كان البدء بالظاهري مجرد بداية للولوج داخل النص، والكشف عن مستويات المعنى الكامن وراء المعنى الحرفي. والنص لا ينفك عن واقعه، ومن ثم فكل تغيير في الواقع يتطلب تغيراً في تأويل النص حتى يساير الزمن، لذلك لا يمكن أن يكون التأويل نهائياً، بل يجب أن يأخذ شكل الصيرورة المستمرة.

¹ على حرب: نقد النص، النص والحقيقة، ص 87.

² المصدر نفسه، ص 87.

³ المصدر نفسه، ص 87.

⁴ المصدر نفسه، ص 87.

فهم يريدون أن يجعلوا من دلالات النص صيرورة لا تتوقف أبدا من خلال إعادة انتاجه عن طريق الدائرة التأويلية الحديثة، التي تجعل في كل زمن في نسق جديد لا يقف عند حدود ولا ينتهي عند دلالة معينة.¹

فقد كانوا ولا يزالون يسعون ويلهثون إلى إلغاء الدلالات التي تحملها النصوص (القرآن والحديث)، وحشوها بدلالات ومعان جديدة باسم اللسانيات أو البنيوية أو غيرها، وهذا كله بديلا عن اللغة العربية التي ما تنزلت النصوص إلا بها وما فهمت في عصر من العصور إلا على أساسها.

لقد أثر هؤلاء الاهتمام بفهم القرآن والحديث وتأويليهما في ضوء منهج اللسانيات الذي يلح على المطالبة بطرح المنطق اللغوي في فهم النص الشرعي وترك علوم اللسان العربي، والأخذ بنظرية التأويل الحدائي (الهرمينوطيقا) في تفسير النصوص الشرعية تفسيرا رمزيا باطنيا.²

تطبيقات التأويل الحدائي (الهرمينوطيقا) على النصوص الشرعية:

حسن حنفي هذا الرجل الذي انبرى إلى إعادة قراءة النصوص الدينية من منطلق كونها نصوص تراثية لا غير، وأخذ على نفسه واجب التجديد في العقيدة والشريعة الإسلامية داعيا إلى تجاوز كل العقيدة الإسلامية ومصطلحاتها ومفاهيمها إلى الإيديولوجية التقدمية التحررية، فهو يريد نقل عصرنا من مرحلة التمرکز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمرکز حول الإنسان، وهي المرحلة الحالية.³

فما جاءت به الشريعة الإسلامية من عبادات، وما فيها من عقائد لا يعدو أن يكون عند حنفي أشكالا، أو رموزا، أو صور معنوية، أو خيالا شعبيا، أو تصور فني، أو صور شعرية، أو وقائع شعورية لا غير.

ومن ذلك أن بعض العبادات عنده رموزا، مثل رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة، وهي عنده تدل على التجربة البشرية فيما يتعلق بالذكريات ورغبة الإنسان في زيارة الآثار والأطلال وأماكن المحبين، ومنازل الشعراء وتذكر سير الابطال واسترجاع حياة المجاهدين.⁴

¹ ينظر محمد سالم أبو عاصي: مقالتان في التأويل، ص 59-60.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ ينظر حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 121، 122.

⁴ ينظر حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة والمعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، (دط)، (دت) ص 55.

أما السعي فهو رمز للجهاد، ورمي الجمرات رمز للنضال.¹

والصيام رمز للشعور بالفقر، والالتزام بقضايا الفقر والجماعة.²

يقول حسن حنفي: «كما يمكن إسقاطها [أي التكاليف الشرعية]³ كلية كما فعل الحكماء، ولكن العامة في حاجة إلى طقوس وشعائر واحتفالات ومواكب».⁴

و إذا كان الغرض من هذه العبادات في الصوم مثلا الإحساس بالجوع والعطش، فيمكن للإنسان أن يشعر بذلك دون الصيام بالالتزام بقضايا الفقر ومشاكل الجماعة، وبنفس الطريقة إذا كانت الغاية من الصلاة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر والرجوع إلى الباطن فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها.⁵

فإذا ما تحققت هذه المعاني في هذه العبادات، وتحققت الغاية منها أمكن القيام بالصورة دون المضمون، أو تمثل المضمون بصور أخرى.⁶ وقس على ذلك بقية العبادات.

والمقصود عند حسن حنفي أنه متى حققت العبادة غايتها أمكن الإستغناء عنها وما ذلك إلا لأن هذه العبادات ما هي إلا رموز وصور، فإذا ما تحقق المضمون منها استطاع الإنسان أن يستغني عن صورتها، فالزكاة مثلا هي إحساس الإنسان بأن ما يملك ليس له، وبأن للآخرين حقا فيه، فإن الإنسان بفكره يستخدم ما يملك لمصلحة الجماعة فلا يوجد حق للأنا بل يوجد حق للجماعة.⁷

ويبرر ذلك أن الشريعة في نهاية الأمر وسيلة لا غاية⁸، فمتى تحققت الغاية أستغني عن الوسيلة.

¹ المصدر السابق، ص55.

² المصدر نفسه، ص55.

³ ما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

⁴ المصدر نفسه، ص55.

⁵ المصدر نفسه، ص55.

⁶ المصدر نفسه، ص55.

⁷ المصدر السابق، ص56.

⁸ المصدر نفسه، ص55.

فهو يريد أن يفرغ الشريعة الإسلامية من محتواها، وتصبح مجرد طقوس ورموز، ويمكن اسقاطها كلية كما فعل الحكماء.

وقد تناسى حسن حنفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات، 56].

و من ذلك أن حادثة شق بطن رسول الله صلى الله عليه وسلم هي صورة رمزية أو معنوية كما يصفها حسن حنفي: «وذلك مثل شق بطنه وغسل قلبه، والحقيقة أن ذلك لا يتعدى صورة معنوية للطهارة كما هو الحال. والشرور ليست في القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات في الأفعال يدركها العقل وتختارها الإرادة. وإن كان الرسول خيراً محضاً دون شر فقد انتفت حريته واختياره بين الخير الشر، وأحمى منه التكليف وضاع منه الاستحقاق. وهي صورة رمزية للعصمة التي ستصبح شكلاً نظرياً فيما بعد...»¹.
ومن ذلك أيضاً:

- إنكار عذاب القبر، وأنه تصور شعبي للظلام والهواء الراكد الساكن.²
 - إنكار البعث والبعث عنده؛ يمثل الحزب وبعث الأمة، واليقظة، فهي واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة.³
 - علامات قيام الساعة تصورات شعبية لا غير.⁴
- وأما أي علامات الساعة لا توجد في أصل الوحي، إنما هي أحاديث ضعيفة وضعها الخيال الشعبي.⁵ تعويضاً عن هموم الناس وتفريجاً لكرهم وتوسعاً لخيالهم، وإتجاهاً نحو المستقبل الأفضل إذا استعصى الحاضر وتأزمت أحواله.⁶

¹ المصدر السابق، ص 160-161.

² المصدر نفسه، ص 477-479.

³ المصدر نفسه، ص 508.

⁴ المصدر السابق، ص 530-531.

⁵ المصدر نفسه، ص 549.

⁶ المصدر نفسه، ص 528.

أما الصراط؛ فهو صورة شعرية تلهب الخيال وتثير العجب. ثم يتساءل في أسلوب لا يخل من التهكم والاستهزاء بنصوص الوحي، فيقول: «فهل يستطيع من هذا الخيط الرفيع أن يحمل المؤمنين والكفار كلهم من أول الخليقة حتى آخرها؟، وإذا كان السير عليه صعباً وفيه مهلكة فلماذا يسير عليه المؤمنون ولا يسير عليه الكفار وحدهم».¹

فالصراط المستقيم ليس كما يصفه القدماء شيئاً مجسماً حسيّاً بل يعني مجرد الطريق المستقيم، ولا سبيل إلا تأويل الروايات التي قد توحى بذلك إن لم تكن ضعيفة أو موضوعة من الخيال الشعبي.²

وأما النار (جهنم) وما جاء فيها من صفات وغيرها، فإنها كلها صور فنية تعبر عن القبح، وتعبير حسي عن انفعال إنساني وتصوير فني لأحد المواقف الإنسانية...، والتأويل أولى من التفويض، لأن التفويض اعتراف بالجهل وتخل عن تأصيل العلم في حين أن التأويل اجتهاد علم ولو بغلبة ظن.³

وخلاصة التأويل الحداثي والقراءة الرمزية أن الكثير من النصوص احتوت على صور فنية، ليس الغرض منها إصدار أحكام واقع بل أحكام قيمة. ليس المطلوب منها إيجاد تطابق معانيها مع وقائع مادية بل كشف هذه المعاني عن جوهر التجربة الإنسانية في المستقبل. لا يكشف النص إذن عن وقائع مادية بل يكشف عن وقائع شعورية تعبر عن بنية الوجود الإنساني.⁴

والحق أنها قراءة عبثية تتلاعب بالفاظ ودلالات النصوص الشرعية، وتجريدها من حقائقها وما احتوته من ثوابت وأحكام وعقائد، ولذلك فهي قراءة غير مقبولة ومرفوضة ولا يلتفت إليها.

¹ المصدر نفسه، ص 578.

² المصدر نفسه، ص 582.

³ المصدر نفسه، ص 594.

⁴ المصدر نفسه، ص 606.

المبحث الرابع: القراءة التاريخية لنص الحديث النبوي

تقوم القراءة الحداثية بالاعتماد على المنهج التاريخي، أي ممارسة النقد التاريخي على النصوص الدينية، بإعتبار أنها نصوص مقدسة تتجاوز التاريخ وتعلو عليه، ومن أجل ذلك يتم اللجوء إلى التاريخية قصد نزع صفة التعالي والقداسة هذه، وربطها بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة، وقد ترتب على ذلك اعتبار النص الشرعي، كأى نص تاريخي بشري آخر، لا يتضمن أى قيمة تشريعية، ويصير النص الديني بذلك "نصاً تاريخياً" قابل لأن تطبق عليه مختلف المنهجيات والأدوات الحداثية.

المطلب الأول: التعريف بالتاريخية

من الناحية التاريخية يشير محمد أركون أن الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى - حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية- في مجلة (critique) وذلك في 6 نيسان 1872م. يقول محمد أركون: «إن الأمر يتعلق، في الحقيقة، بصياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية. بهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمل التغير le changement والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة والمعرفة والقيمة الملكية».¹

إن أول ما يمكن ملاحظته من النص السابق أن التاريخية نشأت وظهرت عند الفلاسفة الوجوديين، بمعنى أنها مقولة وجودية تُعنى بالزمان والمكان، وأنها مرتبطة بفاعلية الإنسان في كونه الوحيد الذي يمتلك التغير وإنتاج الحوادث. وهي مقولة قد ارتبط ظهورها بعصر التنوير الغربي العلماني في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وقد استطاعت «تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع واعتباره إحدى سمات المجتمعات البدائية».²

فالتاريخية إذا هي إحدى مقولات فلسفة التنوير الغربي إزاء النص الديني وهي الفلسفة التي رأت في هذا النص وضعاً بشرياً ناسب طور الطفولة للعقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص116.

² المصدر نفسه، ص68.

في مرحلة "المتافيزيقا" ليتجاوزه تماماً بالحكم عليه "بالتاريخية" في مرحلة الوضعية¹. فقد انتهى التفكير البشري في طوره الوضعي إلى الحكم على الدين بالتاريخية. «ففي عام 1955م أعلن البابا بيوس الثاني عشر في رسالة إلى المؤتمر العاشر للتاريخ الدولي أن لفظة "تاريخية" تعني مذهباً فلسفياً لا يرى في النشاط الروحي، من معرفة ودين وأخلاق وقانون، إلا كل ما هو متغير، ومن ثم فهو يرفض ما هو ثابت ومطلق وأبدي وهذا المذهب يتنافى مع النظرة الكاثوليكية ومع أي دين يؤمن بالله»².

ويعرّف محمد أركون التاريخية بقوله: «أنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ. وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية. ومن المعروف أن التاريخانية كعقيدة ومنهج في الدراسات التاريخية كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت»³.

فالتاريخية تقرر «أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث، إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية وحدها، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط، ربما وجدناها خاطئة ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية»⁴، أي أن الوقائع التاريخية كلها نتيجة تحولات تتعلق بطبائع الأشياء لا بالإرادة الإنسانية، وأنها حصيلة ما يتكون في العقل الباطن الجمعي بحيث أن فهمها وتفسيرها لا يكون إلا بالرجوع إلى تاريخها⁵.

أما فيما يتعلق بقراءة النصوص الدينية، فقد إعتد الحداثيون على التاريخية كمذهب يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي، وتعمم ذلك على الشرائع الإلهية أيضاً⁶.

¹ محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد... والجمود...، نخبة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، يناير 2007، ص4.

² مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص155.

³ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص139.

⁴ كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي - عربي - إنجليزي، ص145.

⁵ ينظر عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي - عربي، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، ص75.

⁶ ينظر محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد... والجمود...، ص4.

و التاريخية بهذا الشكل تعد من أخطر القراءات الحداثية التي يذكرها الدكتور طه عبد الرحمن، تلك القراءات التي تتخذ منها الحداثة خططاً تسلكها من النصوص الدينية، قرآناً وحديثاً، آليات تتوسل بها الحداثة ومقاصد تسعى إليها.

«وتستهدف أساساً رفع عائق الحكيمية، ويتمثل هذا العائق في إعتقاد أن النصوص الدينية من قرآن وحديث نبوي جاءت بأحكام ثابتة وأزلية والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التاريخية في إزالة هذا العائق هي وصل النصوص المقدسة بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة قاصدة بذلك إلغاء الحكيمية فيها، فتأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين النصوص الدينية وما عداها من النصوص».¹

تاريخية النص الديني:

ينظر الحداثيون إلى النص الشرعي باعتبارين الأول منهما، باعتبار بنيته، وأنه إفراز من افرازات الواقع الثقافي في البيئة التي ظهر فيها، وأنه منتج ثقافي، أي تشكل في الواقع والثقافة الخاصة به فـ «ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والإجتماعي».²

و يؤكد نصر حامد أبو زيد على ذلك بقوله: «إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحلة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم بهذه الدراسة».³

و يقول كذلك: «و إذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها».⁴

¹ طه عبد الرحمن: روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص205.

² نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص92.

³ المصدر نفسه، ص87.

⁴ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص206.

فيمثل هذا الاعتبار يكون النص الديني عندهم منتجاً ثقافياً بشرياً تكون في الواقع الذي ينتمي إليه، وفي بنيته التي منها تشكل. يقول نصر حامد أبو زيد: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً».¹

والنصوص الدينية عند نصر حامد أبو زيد هي القرآن والحديث كما سبق بيانه. وتقوم القراءة الحداثية على اعتبار أن النصوص الشرعية تتعالى عن المادية والتاريخ، فالتعالى² والتقدس هما الجانبان اللذان يشكلان البعد الميتافيزيقي للفكر الديني، ولذلك تلجأ الحداثة لالغاء هذا الحاجز.

وبالنسبة لأركون فإن كل قراءة تاريخية للفكر الإسلامي يجب أن تنطلق من إدراك علاقة التعالي بالتاريخ، فالتعالى هو آلية من آليات حجب حقائق التاريخ، ومن ثم فهو يحول دون فهم الواقع والحقيقة، فاضفاء صفة التعالي والتقدس يشكل عائقاً أمام تفكيكها وتحليلها بشكل تاريخي صحيح.³

ولهذا فإن التاريخية تستبعد أي جانب غيبي وعقائدي للنصوص الدينية وأنها، أي النصوص الدينية ليس لها أي وجود مفارق للتاريخ والواقع.

يقول محمد أركون متحدثاً عن مميزات التاريخية: «وحدها الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، والذين دلت على وجودهم وثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الفعلي، وهذا يعني إستبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ».⁴

¹ المصدر السابق، ص 130.

² التعالي Transendence: تعالي الشيء ارتفاع، والتعالى الارتفاع كالعلو، والعلاء والاستعلاء. والعالي أو المتعالى هو المفارق الذي ليس فوقه شيء. فالله تعالي هو المتعالى والعالي والعلى والأعلى. والتعالى مذهب ضد تأليه الحوادث وجعل العقول مغموسة في الطبيعة راضية بالكون على علاقاته مقتنعة به على تناقضه وتنافي ظواهره. ينظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 1/297-299. أما عند الحداثيين فالتعالى هو المفارق والذي يتعالى عن الحوادث والتاريخ، أي نزع الصبغة التاريخية عن الأحداث. ينظر كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 273.

³ ينظر كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 273.

⁴ أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2001، ص 49.

وهذا هو الأساس الذي قامت عليه التاريخية، ففي ظل الشروط التي تفرضها يتم استبعاد أي بعد غيبي، بحيث لا يبقى للنصوص الشرعية سوى البعد الزماني والمكاني الذي وجدت فيه، فيتم بذلك إسقاط النسبية عليها، ووصف معانيها بعدم الثبات والخلود. وعليه فتكون ما جاءت به من عقائد وشرائع وأوامر ونواهي تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان. والغرض من ذلك نزع الهالة الأسطورية وتعرية الهبة القدسية عما في نصوص الإسلام من التعالي.

وأما الاعتبار الثاني؛ هو أن ما جاءت به النصوص الشرعية من أحكام وتشريعات هي تاريخية لا غير، أي أن النص الديني باعتبار أحكامه وتشريعاته كان استجابة لواقع معين. ولذلك لا يتردد الحداثيون في إعلان تاريخية مفاهيم ومعاني القرآن والحديث النبوي، وتعميم هذه التاريخية على كل مفاهيم وأحكام النصوص الشرعية من عقيدة وأحكام تشريعية إلى الأخلاق والقيم... وحتى القصص الذي ورد في القرآن الكريم.¹

والنصوص الدينية هي مجرد لغة إنسانية موظفة وبالتالي فإن المعرفة التي تنتجها هذه النصوص هي نسبية بحكم انتسابها لمحيطها الاجتماعي والتاريخي، وبحكم البشر الذين وظفوها، فهي نسبية في طبيعتها ونسبية في أحكامها.²

ولما كانت التاريخية بهذه الحال، فقد عمد محمد شحرور إلى الطعن في الحديث النبوي والاجهاز عليه وكنم أنفاسه، قصد خلع القداسة عنه فهو عنده "المرحلي التاريخي"، ولذلك فالحديث النبوي عنده مجرد عبقرية بشرية، ويصفه بأنه نتاج عبقرية بشرية تخضع للمرحلة التاريخية التي نشأ فيها.³

بل يقولها صراحة: «و أن الحديث هو مرحلة تاريخية»⁴، وعليه يحكم شحرور أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم وتصرفاته هي «نتائج تاريخياً يحمل طابع المرحلة وبالتالي فإن الواقع سيتجاوز مع تطور الحياة في سياق الزمن».⁵

¹ ينظر محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ-2003م، ص62، 61.

² ينظر عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، ص28.

³ - شحرور محمد: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص547.

⁴ المصدر نفسه، ص547.

⁵ المصدر نفسه، ص547.

فشحرور هنا يعتبر الحديث النبوي وضعاً بشرياً ارتبط بواقع معين، فهو تجربة تاريخية يمثل الجانب النسبي التجريبي في الإسلام، وهذا يعني عدم الإلتزام بالحديث وما جاء به من أحكام تفصيلية أو مستقلة، والمقصود بذلك طرح ما تعلق به من أحكام جزئية وتلخيصها في مقاصد جامعة، أو مصالح كلية كما عبر عنه شحرور أن الحديث النبوي كان «نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي صلى الله عليه وسلم وجابه فيها عالم الحقيقة المكاني والزمني، فهي بهذا تشكل منبعاً ثرياً يستفيد منه المؤمنون عامة، والعلماء المشرعون خاصة».¹

تاريخية الحديث النبوي:

ويستبعد الحداثيون أن يكون الحديث النبوي وحياً إلهياً ذو طبيعة مفارقة، بل هو عندهم نص بشري تكوّن ومزال يتكوّن من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظة الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس شاسعة.²

ويرى هاشم صالح³ - مترجم أركون - أن دليل تاريخية الحديث النبوي تتجلى في رواية علماء الحديث لما يناسبهم من الأحاديث، وما يلبي حاجات زمانهم، وهو اتهام صريح للمحدثين باختلاق الأحاديث، حيث يقول: «و هناك نقطة أخرى تلفت الانتباه وتكشف عن تاريخية الحديث النبوي ومدى ارتباطه بالظروف والحيثيات والحاجات، فمثلاً نلاحظ أن البخاري يكرس باباً للأحاديث الخاصة بالجهاد ضد الأتراك؛ لأن المنطقة التي كان يعيش فيها كانت على حرب معهم. هذا في حين أن أبا داود يكرس فصلاً للأحاديث التي تمجد فضائل الجهاد ضد البيزنطيين؛ لأن منطقته كانت على تماس معهم، وأما النسائي فيكرس فصلاً للأحاديث الخاصة بالجهاد في الهند، وابن ماجه يكرس

¹ المصدر السابق، ص 546.

² ينظر نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 128.

³ هاشم صالح: كاتب وباحث ومترجم سوري مقيم بباريس بفرنسا، حاصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة دمشق سنة 1975م، حاصل على دكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون عام 1982م، نقل العديد من مؤلفات أركون إلى العربية، فقد اختص بأركون ويعد تلميذه الوفي، نشر مؤخراً كتابين صدرتا عن رابطة العقلايين العرب: "مدخل إلى التنوير الأوروبي"، "معضلة الأصولية الإسلامية"، وله كتاب ثالث بعنوان "الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي" ينظر ترجمته على الشبكة العنكبوتية: <http://alawan.org/auteur62.html>، وموقع مؤمنون بلا حدود

<http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles/authors>، بتاريخ 2014/07/26.

فصلاً لفتح الديلم.. إلخ. وبالتالي فكل واحد يركز على الأحاديث التي تناسبه، وأكاد أقول يفبرك الأحاديث التي تلبي حاجات زمانه ومنطقته، وهذا أكبر دليل على تاريخية الحديث النبوي»¹.

والمقصود أن النصوص النبوية وعلوم الحديث متمثلة في الصناعة الحديثة كانت استجابة لشروط الواقع الاجتماعية والإيديولوجية تبريراً وتسويغاً، أي أن علوم الحديث برمتها قد دونت بطلب من السلطة الرسمية وتحت إشرافها كما يصف محمد أركون عملية تدوين العلوم الإسلامية والسنة النبوية على وجه الخصوص، حيث يقول: «وَصَّعَ دعائم هذه الإيديولوجيا في المرحلة الأولى الأمويون ثم تلاهم العباسيون بعد ذلك على الخط نفسه...، وعلى غرار مقولة غاستون باشلار: «البشر يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياق المعرفة الخاطئة» يمكن تبيان كيف أن الوعي الإسلامي قد خضع لهذه الإيديولوجيا التي رُسِّخت عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيل بعد جيل وقُدِّمت وكأنها التراث الحي. إنها في الواقع حية وبشكل فعال وصارخ في نفوس الجماهير. ذلك لأن السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية على ألا تنقل إلا هذه النسخة من التراث. هذا ما كانت قد بينته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي»².

علاقة النص بالواقع (القراءة الأنثروبولوجية للحديث النبوي):

تقوم هذه العلاقة على أن الواقع هو منشأ النص، فمن الواقع نشأ النص ومنه تشكل، وذلك من خلال التأكيد على ضرورة إدراج مختلف العناصر المكونة للواقع والتصورات الثقافية التي يتضمنها في كل محاولة لفهمه، وذاك بوضعه في سياقه التاريخي والبشري، الذي سيحقق البعد الإنساني للنصوص، ومن أجل هذا جاء تركيز الحداثيين على الواقع الذي اعتبروه هو الأصل، يقول نصر حامد أبو زيد: «وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»³.

فمحاولة فهم النص الديني لا تتم إلا من خلال ربطه ببيئته الثقافية وفي سبيل تحقيق ذلك، فقد استدعى الحداثيون المنهج الأنثروبولوجي، أو ما يسمى عندهم؛ القراءة الأنثروبولوجية للنصوص

¹ هاشم صالح: الإسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص238.

² أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص283، وينظر الصفحة 281-282.

³ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص130.

الدينية، وتنقسم الأنثروبولوجيا¹ إلى عدة فروع باعتبار العلم الذي تعنى به، فهناك الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والدينية، وما يعيننا هنا هو الأنثروبولوجيا الثقافية والدينية، على اعتبار أن الأنثروبولوجيا الثقافية هي التي تهتم بدراسة عادات الشعوب وتقاليدهم، دراسة تاريخية، كما تشمل دراسة ثقافات ما قبل التاريخ، والثقافات البدائية. وأن النص الديني قد احتوى على مثل تلك العناصر الأسطورية في الثقافات السابقة لذي وجب اعتماد هذه القراءات، وطرح القراءات السلفية التي لا تفي بمتطلبات المنهجيات الحديثة، وعليه راح محمد أركون يدعو إلى أنه «ينبغي علينا إستعادة أو إعادة كتابة كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفهية، أما المنهجية التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أية أهمية».²

و يقرر الحداثيون أن العلم الحديث غير قادر على الانغماس في هذا الجو الأسطوري للحديث النبوي الذي تعتبره سحرياً وخرافياً ولا واقعياً ولا عقلاً وخيالياً، وفي مثل هذا المناخ السيميائي، فقد انبثق الحديث النبوي، وراح يمارس تجربته كما يقول أركون: «و في مثل هذا المناخ السيميائي راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد وممارسته التاريخية المحسوسة».³

و يركز الخطاب الحداثي على المنهج الأنثروبولوجي، لاسيما الأنثروبولوجيا الدينية أو "أنثروبولوجيا المقدس" التي موضوعها أساطير الجماعات البشرية باعتبار أن الإنسان البدائي اعتنق ديانات بدائية أقرب إلى السحر والأساطير، وقد شكلت تلك الصور الدينية أولى بدايات التدين الإنساني، وهي ظاهرة أنثروبولوجية فقط. كما يصفها محمد أركون: «ذلك أن ظاهرة التقديس (Le

¹ الأنثروبولوجيا Anthropology: اللفظة الافرنجية مكونة من مقطعين Anthropos بمعنى إنسان، Logos بمعنى علم، وهو العلم الذي يتناول تطور الإنسان منذ ثقافته البدائية، ويعرف بأنه: علم الإنسان والحضارة. أي العلم الذي يدرس نواحي النوع الإنساني وكل الظواهر من حيث تعلقها بالإنسان، كما يدرس الثقافة. وينقسم إلى ثلاثة فروع رئيسية: طبيعية، واجتماعية وثقافية. ينظر الموسوعة العربية الميسرة، 462/1. مراد وهبة: المجمع الفلسفي، ص101.

² أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص95.

³ المصدر نفسه، ص94.

(Sacré) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة أنثروبولوجية فقط تختلف درجة حدتها، وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي».¹

ولذلك لا يتورع أركون عن وصف الحديث النبوي، أنه يتضمن موروثات ثقافية للفئات الاجتماعية المختلفة، أي أنه ذو طبيعة أنثروبولوجية يقول محمد أركون: «في الواقع أن الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراث المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي، وانتشر شيئاً فشيئاً».²

يريد أن الحديث النبوي قد تشكل من مجموع تلك العادات والتقاليد التي كانت سائدة آنذاك، وقد سبقه إلى القول بذلك جماعة المستشرقين من أمثال "ماك دونالد الأمريكي"، و"كارل بروكلمان الألماني" و"جولد زيهر اليهودي".

بل يذهب إلى أبعد من ذلك فحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يصفه بـ "التجربة الدينية لمحمد"، هذه «التجربة تستمد غذاءها، في آن معاً من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب أي (اليهود والمسيحيين) ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز. أي (التراث الذي كان سائداً قبل الإسلام)».³

و عليه يتقرر أن الإسلام كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم هو مجموع الديانتين اليهودية والنصرانية اضافة إلى عقائد الوثنية الجاهلية في منطقة الحجاز، ومن الموروثات الثقافية القديمة، هذا هو الإنجاز الباهر الذي تقدمه الدراسات الأنثروبولوجية عن الإسلام.

و لا يبعد نصر حامد أبو زيد عن الطرح الذي قدمه أركون، فالوحي في نظره ليس ما أنزله الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم، وإنما ما كانت تزخر به الثقافة العربية قبل الإسلام من ظاهري الشعر والكهانة، وما اتصل بهما من جانب غيبي ما ورائي تمثل في ظاهرة الجن، فالوحي

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص11.

² أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص20.

³ أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ص94.

عنده هو مكونات الثقافة من شعر وكهانة «و ما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها».¹

و هذا كله يؤكد -عنده طبعاً- أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزء من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها.²

فالنص في مفهومه الجوهرى والأساسي اعتمد على معطيات الثقافة.³

قال تعالى: ﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۖ فَفُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ نَظَرَ ۖ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۖ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۖ فَفَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۖ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۖ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ ۖ لَا تُبْقَى وَلَا تَذَرُ ۖ [المدر، 28-18]

و ملخص المسألة اعتبار الحديث النبوي موروثات ثقافية يتم البحث عنها في النظام الدلالي الثقافي العربي، ولذلك يقترح الخطاب الحدائى «أن ندرس تجربة النبي وما نسب إليه من الأحاديث والأخبار من خلال البحث في دلالة النظام الثقافي عند العرب أيام الدعوة: من خلال الأحلاف ونظام القرابة والمصاهرات ونظام المعاش والسلوك الديني المبلور في العقائد والأساطير والقصص».⁴

و المقصود بذلك كله أن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته ما هي إلا تلك التصورات الثقافية في تلك المرحلة، والمرحلة السابقة على الإسلام أنتج وتشكل من خلال الواقع الثقافي والاجتماعي، فتداخل في تكوينه عدة مؤثرات معاصرة له وسابقة عليه: الكهانة والسحر، والحكايات الأسطورية والقصص الشعبية، ونصوص وثقافات الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية إلى غير ذلك مما شكل بنية الحديث النبوي حسب الخطاب الحدائى دائماً.

¹ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص38.

² المصدر نفسه، ص38.

³ المصدر نفسه، ص52.

⁴ المنصف عبد الجليل: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1990، 2، ص58-59.

إن الحديث النبوي جاء ليعالج قضايا الزمان والمكان، إلا أنه نص خارج الزمان والمكان ومفارق لهما، والشواهد على ذلك شاحصة لا تخفى على كل ذي لب، ولكن الخطاب الحدائى يتنكر لذلك، حين ينظر للحديث النبوي لا على أساس قيمته الدينية المتعالية على النقد والتمحيص، بل على أساس الظروف الشخصية لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم، والاجتماعية والبيئية، وأنه لا ينفك عنها، وهو يرمى بذلك إلى اسقاط مقولة التاريخية على النص النبوي، وما حواه من حقائق خاضعة للتاريخ، أي أنها أحكام وقتية، ولا يشترط أن تبقى ثابتة مع تغير الزمان والمكان، والقصد من وراء ذلك القول بتاريخية الحديث النبوي، ونفياً لقدسيته وابطالاً لحجته.

قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب":

تقوم كل قراءة صحيحة للنصوص الشرعية على جملة من الضوابط، القصد منها التوصل إلى أحكام النص الشرعي والعمل بها في الواقع الذي يعيشه المسلم، ومن بين هذه الضوابط النظر إلى أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الحديث، التي تكمن أهميتها في فهم هذا الواقع الذي كان سبباً في نزول آية أو ورود حديث، لذلك كان لعلماء الإسلام عناية خاصة بما لما تقدمه من دلالات مهمة تعين على فهم النص، ولكن هذا لا يعني حصر دلالة النص في تلك الواقعة الجزئية، وهو ما ينحو إليه الحداثيون فيما يسمي "بتاريخية النص الديني" لما يترتب عليه من التضيق على النص الشرعي وحصر دلالاته في الواقع الذي نزل فيه، كما تتضمن اهدار لصلاحيته لكل زمان ومكان، وسلب لما تضمنه من أحكام غير تلك المتعلقة بالواقعة أسباب النزول، وفيه من المخاذير ما ينزع قداسته، ويحط من هيئته.

وحاصل الأمر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لا كما يذهب إليه الحداثيون في القول بآنية التشريع ووقتيية الأحكام، محتجين أن ذلك «يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النص، لا يمكن حلها، وهي معارضات ناشئة عن اهدار الخصوص لحساب العام»¹، ولذلك يدعو نصر حامد أبو زيد إلى «أن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر خصوص السبب، ذلك أن اللغة

¹ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 120.

رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاماً ثقافياً خاصاً، ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عاماً وتكون دلالته خاصة».¹

وهو يريد بذلك ربط النصوص بأسباب ورودها، وتنزيلها بحيث لا يصلح النص إلا للوقائع والأحداث التي نزل فيها، وهذا ما يتفق مع النظرة الحداثية في القول بتاريخية النصوص الشرعية، ومن أجل ذلك فقد طعن المستشار سعيد العشماوي في الإسلام على مر تاريخه حين يقول: «إن قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) قد حدثت في فترات الظلام الحضاري والإنحطاط العقلي»²، مع أن فترة الظلام الحضاري هذه، هي فترة الصحابة والقرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية.

والصحيح هو العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأن ذلك هو الذي يتفق مع عموم الشريعة، وهو الذي سار عليه الصحابة رضي الله عنهم والمجتهدون من هذه الأمة، فعدوا حكم الآيات والأحاديث إلى غير صورة سببها، ولأن عدول الشارع في جوابه عن ذلك أو عن تلك الحادثة عن اللفظ الخاص إلى صيغة العموم قرينة على عدم اعتبار تلك الأسباب.³

ويقرر العشماوي أن «الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها»⁴، وكل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها.⁵

إن نفي كون أسباب النزول مناسبات، يدل على أنها عندهم علل لها، وسبب لوجودها، وبناء على ذلك، فإن سبب الحادثة أو الواقعة هو علة مؤثرة في الآية أو الحديث، وارتباط العلة بمعلولها، أي ارتباط النص بالواقع، فالواقع يؤثر في النص تأثير العلة في المعلول، وهو ما يرمي إليه الحداثيون من القول بتاريخية النصوص الشرعية.

وما ذهبوا إليه بزعمهم أن لكل آية في كتاب الله سبباً للنزول، أو لكل حديث واقعة استوجبت قوله، لم يقل به أحد من علماء الإسلام.

¹ المصدر نفسه، ص120.

² العشماوي محمد سعيد: معالم الإسلام، القاهرة، 1989م، ص165.

³ عبد المؤمن عبد الحق البغدادي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، شرح عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة، دار ابن حزم، ط1، 1422هـ-2001م، 280/1.

⁴ العشماوي محمد سعيد: أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1416هـ-1996م، ص61.

⁵ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص109.

وقد نص ابن تيمية الإمام «أن ما يجيء كثيراً في هذا الباب من قولهم، هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصاً، كأسباب النزول المذكورة في التفسير؛ فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا ؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ.

والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلة أيضاً».¹ وقد دل الوحي على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن هذه المسألة قد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفتى فيها بذلك. وذلك أن الأنصاري الذي قبل الأجنبية، ونزلت فيه ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ أَلَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ﴾ ذَلِكَ ذَكَرْنِي لِلذَّاكِرِينَ ﴿١١٤﴾ [هود، 114]، قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ألي هذا وحدي يا رسول الله ؟

و معنى ذلك هل حكم هذه الآية يختص بي لأني سبب نزولها ؟ فأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم بأن العبرة بعموم لفظ (إن الحسنات يذهبن السيئات) لا بخصوص السبب، حيث قال صلى الله عليه وسلم له: ((بل لأمتي كلهم)).² وخطابه صلى الله عليه وسلم لواحد كخطابه للجميع ما لم يقم دليل على الخصوص.³ قال الآمدي: إن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة؛ فأية السرقة نزلت في سرقة المحن أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية... إلى غير ذلك، والصحابة عموماً أحكام هذه الآيات من غير نكير؛ فدل أن السبب غير

¹ ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 181/13/7.

² أخرجه البخاري: في كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة رقم (526)، وأطرافه في (4687)، ومسلم في كتاب التوبة، باب ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ رقم (2763)، كلاهما عن ابن مسعود رضي الله عنه.

³ محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه على سوضة الناظر، تحقيق وتعليق أبي حفص سامي العربي، دار البيقين، المنصورة، مصر، ط1، 1419هـ-1999م، ص372.

مسقط للعموم، ولو كان مسقطاً لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ولم يقل أحد بذلك.¹

ويذكر محمد عمارة أن العشماوي -المعروف بغلوه العلماني- في الدعوة إلى هذه التاريخية التي تتجاوز معاني وأحكام وشرائع القرآن الكريم والحديث النبوي من خلال الكر على "قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، يقف نصر حامد أبو زيد على نفس هذه الدعوة، بل ويتجاوزها فيعمم "التاريخية" على العقائد والقصص القرآني، وليس على نصوص الشريعة فحسب.² وبهذا يتبين أن قصر الأحكام الشرعية على أسباب نزولها أو تقييدها بزمان خاص ومكان خاص، والقول أنها ارتبطت بظروف تغيرت أو مصلحة لم تعد قائمة، إنما هو مجرد ادعاء لا برهان عليه نهايته تعطيل أحكام الشرع، واقتضاء الشريعة الإسلامية من دائرة الحياة تمهيداً للمشروع العلماني الغربي، وبذلك يصير الوحي الإلهي مجرد افراز تاريخي يختص بالواقع الذي نزل فيه النص لا غير.

المطلب الثاني: تطبيقات القراءة التاريخية على الحديث النبوي

يمثل الحديث النبوي عند بعض الحداثيين "تجربة دنيوية"، وعند البعض الآخر "نضال دنيوي"، يمكن الاستفادة منه كتجربة ثرية، غير أن هذه التجربة كانت ضمن بيئة محلية كان النبي صلى الله عليه وسلم يدير فيها مجتمعاً له أبعاده الزمانية والمكانية، وينطلق من واقع بعينه، وفي ظروف معينة عاشها، وبالتالي فقد رأوا أن الحديث النبوي محكوم بواقعه وبزمانه ومكانه، ومن ثم حكموا بعدم معقوليته، كما أنه لا يمثل قواعد كلية أو أحكام جامعة، وعليه فقد أبطلوا الكثير من أحكام العبادات والمعاملات وحتى الأخلاق مما جاء في نصوص الحديث النبوي.

نماذج تطبيق التاريخية على النصوص الشرعية في العبادات:

ومن ذلك ابطال ما جاء من التكاليف الشرعية في العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج وغيرها وحجتهم في ذلك كما يقول أحد الحداثيين: «إنه في الواقع لا يمكن الرجوع إلى الأصول؛ لأن

¹ الآمدي سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ، 2003م، 294/2.

² ينظر محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، ص7.

ما حدث في الماضي جاء نتيجة لأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصة، مختلفة عن الأوضاع السائدة في الوقت الحاضر؛ لذلك لا يمكن بعث الماضي بصيغته السابقة لمجرد أننا نريد ذلك، إن الأوضاع القومية والعالمية تتطلب قيام ثورة جديدة بصيغة ومفاهيم جديدة، مستمدة من الواقع، وليس من الماضي»¹.

فلا يمكن بزعمهم الرجوع إلى الماضي وممارسة الإسلام كما جاء من عبادات وشرائع وأصول؛ لأنها وجدت في واقع معين، ولأنها لم تعد تفي بمتطلبات العصر ومفاهيمه الجديدة.

يقول الشرفي: «إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر. حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزوما تبرير سلوكه تبريرا دينيا ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين»².

و يدعو عبد المجيد الشرفي إلى ابطال كل ما جاء به الإسلام من عبادات وأحكام باعتبار أن نصوص الوحي، نصوصاً جامدة ثابتة جاءت لحوادث في أمكنة معينة وأزمنة خاصة، وعليه فمن الخطأ أن ندعو إلى تطبيقها والالتزام بها عبر العصور والأزمنة المتغيرة، «فالنظرة الضيقة» تذهب إلى أن الإسلام «هو أن تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله... قولاً وعملاً...» ... وكيفية إقامة الشعائر من صلاة وزكاة وصوم وحج وقد يضاف إليها الجهاد، وأحكام المعاملات... كذا يعرف الإسلام عادة في نطاق العلوم الإسلامية التقليدية، إلا أن النظرة التاريخية والظواهرية تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام وتؤدي بنا إلى تجاوز النظرة التقليدية الضيقة»³.

فهو يدعو بذلك إلى تجاوز الإسلام من توحيد الله تعالى وشريعته من عبادات ومعاملات، والتمسك «بالإسلام باعتباره مجموعة من القيم... وهي قبل كل شيء قيم وجودية، أي أنها تضيء معنى على الحياة... وهي جوهر الإسلام»⁴.

¹ حليم بركات: ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، ص253.

² الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص150.

³ المصدر نفسه، ص12-13.

⁴ المصدر نفسه، ص15-16.

فالإسلام عنده مجموعة قيم فلسفية وجودية لا أكثر، ويبرر ذلك بأن «ما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات - متى وجدت وهي قليلة جداً- ليست سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول، وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها، وفي العلاقات بين أفرادها دون غيرها من البيئات ولاسيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها».¹

و من ثم يقرر أن القرآن الكريم لم ينص على شيء من عدد الصلوات وكيفية وشروطها، وإنما جاء هذا في قصة المعراج، وحديث المعراج عنده من الأحاديث التي يقول عنها: «إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأية ثقة».²

و عليه يقرر أن المسلمين غير ملزمين بهذه العبادات على ذلك النحو المعروف كما لا يلزمهم القيام بها في كل زمان ومكان.³

والصلاة ليست واجبة، وتبقى صيغة مثلة لصنفين من المسلمين دون بقيتهم: من يعتقد بوجودها على نحو ما رسخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. وأما الأصناف الأخرى ممن أعرضوا عن الصلاة فيحقق لهم تركها وعدم الالتزام بها مع بقائهم أوفياء لدينهم.⁴

و لذلك وجدنا الشرفي يمتدح الأعمال التي قام بها توفيق صدقي، وأنه «من أوائل الذين تجرؤوا على إثارة قضية الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات»⁵، من صلاة وصوم وزكاة، ففي مسألة الصلاة، ليس على الأمة الإسلامية في جميع الأزمنة والأمكنة القيام بها كما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ لم يرد لها ذكر في القرآن، وفيما يخص الزكاة لا يمكن أن تنطبق على ظروف تاريخية مغايرة، وما بينته السنة في ذلك الوقت للعرب لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة، فيجب على أولياء الأمر مراجعة نصوص الكتاب حتى يضعوا للأمة نظاماً في هذه المسألة.

¹ الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني، (يناير) 2001، ص61.

² المصدر نفسه، ص62.

³ المصدر نفسه، ص62.

⁴ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص63.

⁵ المصدر نفسه، ص115.

يقول عبد المجيد الشرفي: «إن هذا الموقف جدير بالانتباه لأنه عبر عنه في بداية هذا القرن...» ثم يتحسر ويقول: «ولكن من الواضح أنه كان سابقاً لزمانه فلم يساير فيه المصلحون المسلمون على اختلاف مشاربهم».¹

ويخلص الشرفي إلى نتيجة عظيمة مفادها: أن ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات:

- أحكام الغسل هي أحكام متأثرة بأوضاع البيئة البدوية الصحراوية.
- أحكام الصلاة لا تراعى فيها ظروف العمل في الإدارات والمعاهد والمصانع والمتاجر.
- الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة (عقارات قيم البورصة)، وما يؤديه المسلم من ضرائب.
- أحكام الحج وضعت في زمن السفر على الأقدام وعلى ظهور الدواب لمن يركبون الطائرة النفاثة ويجمعون بالملايين لا بالآلوف.²
- والمقصود من كلامه أنها أحكام أصبحت تشكل عبئاً على المسلم، ولا تراعي ظروفه المتغيرة المتبدلة، لذلك فينبغي تجاوزها.

و بعبارة أخرى فإن فقه العبادات قد إكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها بل والمشتمة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها.³

و بالجملة فإن عبد المجيد الشرفي قد أبطل كل العبادات والتكاليف الشرعية وأولها تأويلها فاسداً باعتبار مقولة التاريخية، وأنها أحكام ارتبطت بزمانها ومكانها، والقاعدة عنده: أن من يرى ضرورة الالتزام بطرق الأداء التي أقرها الفقهاء يتعين عليه القيام بما يراه واجباً دون غيره.⁴

¹ المصدر نفسه، ص 115-116.

² - ينظر المصدر نفسه، ص 119.

³ المصدر نفسه، ص 120.

⁴ ينظر الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

ويري حدثي آخر عملاً بمقولة التاريخية وإسقاطها على النصوص الشرعية؛ أن فريضة الصيام قد ارتبطت بالنظام الغذائي السائد في جزيرة العرب، وبنيت الزراعية الفقيرة، بل قد يكون ذلك سبباً في تحريم لحم الخنزير وتحريم تربيته في أرض هذه طبيعتها، فجاء الصيام متفاعلاً مع شروط البيئة الاجتماعية والاقتصادية للعربي، ويبقى الصيام بعد ذلك بالنسبة للمسلم غير العربي غير ملزم سواء في ذلك الوقت أو الآن، بل يبقى بالنسبة إليه مجرد دلالة وعبرة دينية.¹

وأما الصلاة فيربطها الكاتب بالحروب التي كان المسلمون يخوضونها؛ «فالمسلمون وهم يصلون يصطفون صفوفاً وكأنهم جنود في معركة»، وكانت بذلك أهم فريضة «لأنها عودت العربي على الطاعة والامثال».

فمفهوم الصلاة عنده تجمع «جيش رمزي خمس مرات في اليوم، ويجمع هذا الجيش وتترك كل الشؤون الأخرى».²

وهو كلام لا يخلو من الاستهزاء والتهكم كما هو ظاهر. والمحصلة عندهم أن أحكام العبادات كانت نتيجة تفاعل النص مع الواقع أو استجابة له أو استلهاماً.

وأما فريضة الحج فهي «من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد، ومع ذلك لا يمكن انكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هدي».³

فالحج بالصورة التي هو عليها اليوم طقوس وبقايا من رواسب الذهنية الأسطورية، عند الشرقي وأمثاله، وليس إلا نتاج طبيعي لمحمل الظروف التاريخية والبيئية الاجتماعية لعصره.

قضايا المرأة:

ومن التشريعات التي أبطلها الحداثيون ما يتعلق بقضايا وأحكام المرأة بحجة أن ما جاء من تعليمات في الأحاديث النبوية تعلقت بزمن خاص وفي ظروف خاصة ونفذت في مجتمع خاص،

¹ عبد الهادي عبد الرحمان: سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ص 162-163. بتصرف

² المصدر نفسه، ص 165-166.

³ الشرقي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

وينتهي هذا المسلك كنتيجة إلى ابطال العمل بجملة من الأحكام الخاصة بالنساء التي رأوا أنها موقوتة بزمّن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم تكن تشريعاً عاماً، ومن ذلك فريضة الحجاب يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ٥٩﴾ [الأحزاب، الآية 59]

قال السيوطي: هذه آية الحجاب في حق سائر النساء ففيها وجوب ستر الرأس والوجه عليهن.¹

قال الشيخ ناصر السعدي: هذه الآية هي التي تسمى آية الحجاب، فأمر الله نبيه أن يأمر النساء عموماً، ويبدأ بزوجاته وبناته لأنهن أكد من غيرهن، ولأن الأمر لغيره ينبغي أن يبدأ بأهله قبل غيرهم كما قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾.² و الآية عامة في حق جميع المؤمنات الحرائر منهن والإماء.

وعن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال ((يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يرى منها إلا هذا وهذا)) وأشار إلى وجهه وكفيه.³

¹ العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، 177/6

² عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص488-489.

³ أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها رقم(4104)، قال أبو داود: هذا مرسل، خالد بن دريك لم يدرك عائشة (و سعيد بن بشير ليس بالقوي). قال المنذري: في إسناده سعيد بن بشير أبو عبد الرحمان النصري نزيل دمشق مولي بن نصر، وقد تكلم فيه غير واحد، ينظر العظيم آبادي، عون المعبود، 179/6 وحسن الشيخ الألباني ما كان منه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط، قال: «و أما السبب فضعيف لاختلاف لفظه في الطريقتين»، ينظر الألباني محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 1405هـ-1985م، 203/6 رقم(1795).

وقد ذهب المستشار العشماوي وحسين أحمد أمين¹ إلى قصر حكم الآية على سبب ورودها، وأنها نزلت لتضع فارقاً وتمييزاً بين "الحرائر" المؤمنات وبين الإماء وغير العفيفات حتى لا يؤذين بالقول من فاجر يتبع النساء دون أن يستطيع التمييز بين الحرة والجارية أو غير العفيفة.²

يقول حسين أحمد أمين: «كان النساء يلقين من المتسكعين من شباب المدينة كل المضايقة وعبت كلما خرجن وحدهن فنزلت آية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ وذلك حتى يميز الشبان بين المحصنات وغير المحصنات».³

فعلة حكم الحجاب عندهم هي التمييز فقط لا السفور الذي قد يأتي من بعض النساء. فقصد ادناء الجلايب والحكمة منه أن تعرف الحرائر من الإماء حتى لا يختلط الأمر بينهما ويعرفن. ومعنى ذلك أن الحكم في كل أمر، حكم وقفي يتعلق بالعصر الذي أريد فيه وضع التمييز وليس حكماً مؤبداً.⁴

ولما كانت العلة في الآية المذكورة آنفاً هي التمييز بين الحرائر والإماء قد انتفت لعدم وجود إماء "جواري" في العصر الحالي، وانتفاء ضرورة قيام تمييز بينهما، فإن الحكم نفسه ينتفي أي (يرتفع)، فلا يكون واجب التطبيق شرعاً⁵. فهو حكم جاء لمصلحة خاصة قد تتغير هذه الأيام.⁶

¹ حسين أحمد أمين: ولد بالقاهرة في 19 يونيو سنة 1932م، وهو ابن الكاتب والمؤرخ أحمد أمين، تخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1953م، ثم درس الأدب الإنجليزي بجامعة لندن، عمل محامياً ومذيعاً بالاذاعة المصرية وبالقسم العربي بمهبة الاذعة البريطانية، واشتغل بالسلك الدبلوماسي المصري، وعين سفيراً بالجزائر سنة 1986م. تصدر كتاباته عن روح علمانية متطرفة، ويدعو إلى القطيعة مع الشريعة الإسلامية بحجة أن الكثير مما نخاله من الدين هو من نتاج اعتبارات تاريخية واجتماعية معينة ومن إضافات البشر من حقب متعاقبة، وإن هذه الاعتبار قد اسدلت حجاباً كثيفاً على جوهر الدين وحقائقه. وله كتاب خاص في ذلك يعترض فيه على تطبيق الشريعة الإسلامية، كما يرى أن ما جاء في الكتاب والسنة من أحكام قليل جداً، يدعو إلى تطوير الشريعة الإسلامية وفق التطور التاريخي ومقتضيات العصر. ينظر كتابه، حول "الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية"، صدر عن مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1987م. ينظر ترجمته على غلاف كتابه "دليل المسلم الحزين".

² ينظر العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط2، 1415هـ-1995م، ص 15، 16.

³ حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين إلى مقتضى سلوك القرن العشرين، إشراف علي الكنز، نشر سلسلة موف صاد، ص 131.

⁴ ينظر العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ص 16.

⁵ المصدر نفسه، ص 17.

⁶ المصدر نفسه، ص 17.

وأما ما جاء في المسألة من أحاديث فهي عندهم من أحاديث الآحاد، وليست من الأحاديث المتواترة المجمع عليها، وأحاديث الآحاد، أحاديث للاسترشاد والاستئناس. لا تنشئ ولا تلغي حكماً شرعياً.¹

و قد وجد في التاريخ الإسلامي من الفرق المنحرفة من ينكر أخبار الآحاد في العقائد ويقبلها في الأحكام، وأما اليوم فإنها عند الحدائين غير مقبولة حتى في الأحكام العملية.

والحجاب عند العشماوي لا يخرج عن كونه دعوى سياسية، فهو شعار سياسي وليس فرضاً دينياً، لقد فرضته جماعات الإسلام السياسي لتمييز بعض السيدات والفتيات تحت لوائهم عن غيرهن من المسلمات وغير المسلمات². وهي تندرج -أي مسألة الحجاب- ضمن المسائل التي اختلط فيها الفكر الديني بالموروث الشعبي، وتداخلت فيها الوصايا الدينية بالمواضع البشرية، فكان الحجاب بذلك شعاراً سياسياً.³

لقد قام العشماوي هنا بتوظيف مسألة الحجاب باعتباره نصاً شرعياً يشكل مرجعية عمل، ونقطة صدام بين المتمسكين بالشرعية الإسلامية وأصحاب الخطاب الحدائي، لأن هذا الأخير يسعى إلى تأسيس الرؤية العلمانية التي هي أحد أهم منجزات الحداثة، والتي تتبنى القول بتاريخية النص الشرعي، كما صنع العشماوي هنا من خلال ربط مسألة الحجاب بالإسلام السياسي على حد زعمه وجعله من جهة أخرى ينتمي إلى ثقافة الموروثات الشعبية، أي البيئة الاجتماعية والثقافية.

وبالجملة فإن نظرة الحدائين لأحكام المرأة في الشريعة الإسلامية تقوم على مفهوم النسبية والتاريخية، تفسيرا لأحكام الإسلام عن المرأة. إنها ليست أحكاماً نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي وجدت فيه، وهو مجتمع كانت أحول المرأة فيه أقرب إلى وضع العبودية منه إلى أي وضع آخر.

والحقيقة - عندهم- أن الإسلام لم يعطي أحكاماً جازمة عن جوهر المرأة في ذاتها. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى، ولا شئ يجعلنا -والضمير يعود عليهم- نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، فلا بد من قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية من أجل استنباط الجوهر

¹ المصدر السابق، ص18

² المصدر نفسه، ص20-21.

³ المصدر نفسه، ص6.

والثابت وراء العرضي والمتغير، فهذه الحياة لا تستوعبها النصوص الشرعية لفرط طولها وتعدد أطوارها واختلافها، فما بالنا - والضمير يعود عليهم دائماً - وهذه النصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمانها وتحيل بدلالاتها المباشرة إلى واقع الحياة - الواقع الاجتماعي - الذي وجدت فيه.¹

وجرياً على مقولة التاريخية هذه؛ فإن كل ما يتعلق من أحكام تشريعية بخصوص المرأة المسلمة يتم طيه وتجاوزه، ومن ذلك: مسألة الحجاب كما مر آنفاً والميراث، وتعدد الزوجات، فكل هذه الأحكام وما تعلق بها جاءت استجابة لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود للعرب وخاص بهم في ذلك العصر، بل هي في نظر الجابري جاءت مناسبة للمجتمع القبلي الرعوي حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي.²

الدعوة إلى إسقاط الحدود:

تدعو زمرة الحداثة في العالم الإسلامي إلى إلغاء الحدود الشرعية بحجة أنها أحكام قد أسقطها التطور التاريخي وألغاهها، وليس من الممكن والحال هذه التمسك بأي من الدلالات والأحكام التي تضمنتها، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير.

يقول حسن حنفي: «الحد هو وضع اجتماعي وليس نصاً»³، ولذلك فإنه لا يستطيع كما يعبر عن نفسه: «أن أقول هاتوا الزاني وارجموه، وأنا أشاهد في الأفلام والتلفزيون...، وأرى مشاكل الزواج... ثم أحاسب الشاب على ما فعله».⁴

فالحدود الشرعية وضع اجتماعي بمعنى أنها من انتاج العلماء، وهي لا تستجيب لضرورات عصرنا، ولذلك دعا أحدهم إلى «سن القوانين في الميدان الاجتماعي بمعزل عن الدين وخارجه».⁵

¹ ينظر نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص 67-69.

² ينظر الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص 52، 54، 55.

³ حسن حنفي: ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، ص 234.

⁴ المصدر نفسه، ص 234.

⁵ Hicham djait, la personnalite et le devenir arabo- islamiques, paris, 1974,p23.

نقلا عن الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 146.

يقول عبد المجيد الشرفي: «إن الحدود في «الشريعة الإسلامية» أبعد ما تكون عن شمول مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ولاسيما في المجتمعات الحديثة، وأنها لا تعدو أن تكون أحكاماً خاصة بمجالات هامشية قد يؤدي التركيز عليها إلى تهميش الدين وخروج مجالات حيوية هامة من مشمولاته نتيجة لتحجر التفكير الديني فحسب، وبـل كذلك إلى التنفير من الإسلام إذا ما اقترن في الأذهان بالعقوبات وأصبح تطبيقها هو المعيار في اتباعه».¹

و من أغرب ما استدل به حسين أحمد أمين في رد حد السرقة؛ أن هذا الحد البالغ الشدة جاء في مقابلة الاعتداء على السارق في الصحراء، بسرقة ناقته، بما تحمل من ماء وغذاء وخيمة وسلاح، فهذا الاعتداء هو في مصاف قتله، لذلك كان من المهم للغاية أن تقرر الشريعة عقوبة حازمة رادعة بالغة الشدة في مثل هذا المجتمع. واليوم وقد أصبح المجتمع الإسلامي يعيش أوضاع المدنية الغربية، فحد السرقة لم يعد له مبرر كما كان في المجتمع البدوي، ثم يدعو إلى الالتزام بروح الإسلام الذي يقتضي منا اختيار العقوبة الثانية في ظل المجتمع المدني التي تحقق نفس النتائج المرجوة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي.²

إن هذه الثورة التي يقوم بها الحداثيون على الوحي من خلال التشكيك فيه ورميه بعدم القدرة على الانسجام مع الواقع وظروف العصر المتطورة مردها إلى ما وصلت إليه الحداثة من تأليه للعقل، وجعلها من الإنسان سيدا للكون ومركزا للوجود كله، ومن هنا تأتي مشكلة الحداثة؛ ذلك أن أحكامها كلها عقلية في نظرتها لنصوص الشرع الحنيف، وقد خضع ذلك العقل الحداثي للجملة من المؤثرات من أهمها وأخطرها الهوى، ذلك أن الحداثة دعوة منحرفة عن الشرع ومضادة للحق من كل وجه، والعقل البشري وإن بلغ أعلى مراتب الكمال فإنه لا يستقل وحده بدرك مصالحه كما يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله- أن «العقول غير مستقلة بمصالحها استجلابا لها أو مفاسدها استدفاعا لها... فلولا أن من الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر إلى أخبار الأولين».³ فإذا ما تحرك العقل بمعزل عن الوحي الإلهي وتحلل من كل الضوابط والأوامر الشرعية كانت النتيجة الحتمية الفساد والطغيان، وشاهد ذلك

¹ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص 139.

² ينظر حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 131.

³ الشاطبي إبراهيم بن موسى: الاعتصام، اعتنى به وخرج أحاديثه محمود بن الجميل زينو، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 1، 1431هـ -2010م، ص 29.

الوقائع التاريخية التي تحكي لنا ظلم الإنسان لنفسه ولبنى جنسه حين حَكَمَ العقل وأعرض عن شرع ربه ووحيه والله تعالى يقول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم، الآيتان 3-4].

يقول الإمام الشاطبي: «فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى فلا ثالث لهما، وإذا كان كذلك فهما متضادان، وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده، فإتباع الهوى مضاد للحق»¹ وهذا ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون، الآية 71].

وأما القوانين الوضعية البشرية فقد جلبت على أصحابها الويلات واستبعدوا بها بعضهم البعض لما فيها من خلل وزلل وأخطاء، بل قد يصل الأمر في أحيان كثيرة إلى حد العبث كما هو الحال في تقنين الإباحية المطلقة والمنكرات ونشر الرذيلة التي علم فسادها بالفطرة. ومن يدعي أن من حقه أن يضع تشريعاً غير تشريع الله، فقد نازع الله تعالى في إحدى خصوصياته، وأشرك نفسه مع الله، والله لا يشرك في حكمه أحداً، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى، الآية 21]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف، الآية 26].

هذا؛ وكان لابد في هذا الفصل من هذا العرض الذي لم يخل من طول حتى تتبين الحقيقة، وأن هذه الأدوات الحداثية التي مرت بنا من بنوية وتفكيكية وهرمينوطيقا (التأويلية)، وتاريخية لا تصلح إلا لبيئتها التي وجدت بها، فقد كانت استجابة لواقع معين، وأما نصوص الوحي من قرآن كريم وحديث نبوي، فهي ربانية التنزيل لا يتم استثمارها في واقعها إلا من خلال المنهج القرآني الذي يأمر بالتدبر وأعمال الفكر فيما جاءت به النصوص الشرعية من حقائق، ولا يتم ذلك إلا بالقراءة الصحيحة التي تريد معرفة مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، فالقراءة الحداثية وبالأدوات السالفة الذكر هي قراءة باطنية جديدة تقوم على لي أعناق النصوص حتى تستجيب لما تمليه عليه إرادة القارئ، وهي بذلك تعبر عن نزوة بشرية اتجاه النصوص النبوية الشرعية.

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، 169/2.

وقد تبين لنا بعد ذلك العرض الطويل أن القراءة الحداثية جعلت من النصوص الشرعية سجناً للغة بما تدعو إليه من موت المؤلف، وانتفاء القصديّة، وعزل النص عن صاحبه حتى يفرغ من محتواه، ويصير النص بذلك ساحة للتأويل والعبث بالدلالات والألفاظ والقراءات الاسقاطية والإيديولوجية، فضلاً عن النسبية والتاريخية التي ترى أن النصوص الشرعية النبوية هي استجابة للواقع، ونسبية في الأحكام تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة.

فالقراءة الحداثيّة؛ قراءة نفعيّة تأويلية تقوم على هدم ونقض النص الشرعي، وتجري عليه مختلف المناهج الغربيّة، الأمر الذي يؤدي إلى اسقاط تلك الظروف التاريخية المولدة لتلك المناهج، حتى يتسنى لهم تحقيق ما حققه الغرب من قبل على نصوص الكتاب المقدس، فألت هذه القراءة إلى فوضى وعبت بالنصوص الشرعية وفساد للمجتمعات، وهدم للأخلاق والغيبيات.

الفصل الثاني: القراءات الحداثية لحجية الحديث النبوي.

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

• المبحث الأول: إنكار حجية الحديث النبوي.

• المبحث الثاني: تدوين الحديث النبوي وكتابته.

• المبحث الثالث: عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم.

تمهيد:

لقد عُني العلماء الراسخون منذ بداية تنزل الشريعة الإسلامية، عناية فائقة في تدوين الأخبار وحفظها وتمحيصها من كل ما يكدر صفوها، فمنذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي مثل الطور الأول لكتابة الحديث النبوي الذي درج عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى يومنا هذا مازال العلماء حريصون أشد الحرص على تبليغ الحديث النبوي وأدائه كما نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد اتفق العلماء من المحدثين وغيرهم في هذا الفن والمشتغلين به على أن أداء النص النبوي كما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقله لنا جيل بعد جيل هو المقصد الأول والمطلب الرئيس حتى يكون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلاً ومرجعاً مع القرآن الكريم من حيث وجوب العمل بهما فالقرآن الكريم محتاج دوماً للحديث النبوي في تفصيل أحكامه والكشف عنها؛ فالحديث النبوي يبين القرآن ويفصله، فكان الحديث بهذا وحياً إلى جانب القرآن الكريم يعمل بهما المسلمون معاً دون تفرقة بينهما.

ولقد وجد منذ القديم من مغرضين ومشككين من يطعن في حجية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته الشريفة أو ينكرها أو يأخذ ببعضها دون بعض، ولم يقتصر هذا التشكيك على الحجية فقط بل تعداه إلى ثبوت الحديث النبوي، وفي وقتنا المعاصر زادت وتيرة الهجمة على الحديث النبوي، فتوالت محاولات الإسقاط والنقض التي يقوم بها الحداثيون في حملة من التشكيكات والتهويلات تتعلق بمكانة الحديث النبوي التشريعية وحجته الدينية وبثبوتة وتدوينه وتتطرق إليها في هذا الفصل من البحث.

المبحث الأول: إنكار حجية الحديث النبوي

والمقصود من الكلام في هذا المبحث تلك المحاولات التي تهدف إلى النيل من قيمة الحديث النبوي واقصائه من خلال جملة من الشبه الحداثيّة، التي من شأنها فقدان الثقة بالأحاديث النبوية، بحيث لا يمكن الإعتماد عليها في التشريع.

المطلب الأول: الحديث النبوي ليس وحياً بل إجتهد بشري

تقوم القراءة الحداثيّة للنص النبوي على اعتباره اجتهداً بشرياً، أخذ مكانته التشريعية من المواقف التبجيلية والتقليدية التي حظيت بها السنة النبوية من طرف علماء الحديث، فلم تحظى شخصية النبي صلى الله عليه وسلم بالدراسة الموضوعية باعتبارها مصدر التلقي، بل تم تحوير في شخص النبي صلى الله عليه وسلم والتبجيل والتقدّيس، ففي ظل هذا المناخ راحت تنبثق التجربة الدينية المحمدية لمحمد صلى الله عليه وسلم، وممارسته التاريخية.¹

وعليه لابد من إستعادة أو إعادة كتابة كل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ضمن هذا المنظور من التحليل الأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفهية، أما المنهجية التقليدية التي تم بها كتابة حديث النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته عن طريق اسقاط كل الانجازات الكبرى للإسلام في العصور التالية عليها، فليس لها أهمية، وينبغي أن تستبعد من الدرس والتحليل.²

فالقراءة الحداثيّة ترى أن المنهجية التي اعتمدها علماء الحديث في دراستهم للحديث النبوي، لم تكن مبنية على معرفة موضوعية؛ لأنها قامت باهمال الجانب الديني لحياة النبي عليه الصلاة والسلام، واقصائه من المجال التشريعي، ولذلك فهي تبجيلية تقديسية أكثر منها موضوعية. هذا بالإضافة إلى تصوير شخصية النبي صلى الله عليه وسلم طغى عليه حال المؤلفين والنفسيات السائدة في عصرهم، والمسلمات المعرفية المسيطرة آنذاك، أكثر مما يقدم لنا اضاءات لشخصية النبي صلى الله عليه وسلم.³

¹ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 94.

² ينظر المصدر نفسه، ص 95.

³ المصدر نفسه، ص 93.

ولتصوير الحديث النبوي وتقديمه على أنه يمثل الجانب الديني والبشري في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمل الحداثيون جملة من المصطلحات المبتدعة في حقه عليه الصلاة والسلام، منها: «التراث النبوي»، «تجربة المدينة الكبرى»، أو «تجربة محمد»، بل الحديث النبوي عند أركون صنعة ابتكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وليست وحياً، حيث يقول في ذلك: «نجد أن السنة التي ابتكرها محمد قد راحت تفرض نفسها بصعوبة وبالتدرج ضد الأعراف والعادات المحلية السائدة في جزيرة العرب».¹

و المقصود بذلك أن أصحاب هذه القراءة الحداثية يصفون الأحاديث النبوية بأنها لا تخلو من صبغة دنيوية، أي تجارب بشرية، وأن النبي صلى الله عليه وسلم ابتكرها من نفسه، وليست وحياً حتى يتسنى لهم تعطيلها من جهة الاحتجاج بها، وسلب صفة القداسة عنها، والمحصلة لذلك كله وضع الأحاديث النبوية في دائرة البشري والإنساني، وهذا ما يؤدي إلى انكار حجيتها والتشكيك في ثبوتها، ودليل ذلك العبارات السابقة التي وسمت بها، فهي ذات مدلولات دنيوية توحى بالطابع البشري للأحاديث النبوية، لا أنها وحي من عند الله تكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و الغرض من ذلك أحداث قطيعة معرفية مع نصوص الوحي ومع التراث، ويتضمن هذا كله اسقاط العصمة عن الماضي وأشكاله ونماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير والتبديل، وزحزحة القناعات وإعادة تنظيم عناصرها من منظور الواقع من خلال القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، واسقاط النماذج وعصمة المطلقات، وإستبدال ذلك بالتجربة والكشف، واضطلاع الإنسان بعبء مصيره وحده دون أية وسائل غيبية.²

يقول محمد أركون: «و هم يعتقدون أن التراث (أو السنة) ينبغي أن تتغلب على كل بدعة»، ولذلك لا ينبغي أن تحلل فقط ضمن مصطلحات علم اللاهوت والقانون، بل وفي المجتمع الذي نشأت فيه، إما من أجل زيادة هيمنتها، وإما من أجل حماية نفسها من تسرب عناصر أجنبية إليها.³

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص22

² ينظر خالدة سعيد: ملامح فكرية، ص29-30، أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص94.

³ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص105، والكلمة بين قوسين هي من كلام محمد أركون نفسه، ينظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.

إن التمييز بين (المطلق الإلهي) القرآن الكريم، و(النسبي التاريخي)، أي الحديث النبوي الزمهم
عد الحديث النبوي مجرد فهم بشري للنصوص القرآن الكريم، وبالتالي فهو اجتهاد في دائرة الحلال
والحرام ليس إلا، وترتب على ذلك القول بتاريخية الحديث النبوي، وأنه لا يخرج عن دائرة التراث.

و كل هذا تحكم ومغالطات قامت على افتراضات عقلية مجردة، وهذا الفهم قادمهم إلى
اعتبار؛ أن السنة النبوية «أي ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم (ص) ليست وحياً».¹

و أن السنة النبوية القولية بمواترها وآحادها هي للاستثناس فقط، وأنها -أي الأحاديث
النبوية- اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي هي الأسلمة الأولى للواقع، وأما ما يتعلق
بالصحابه رضي الله عنهم وما أجمعوا عليه، فإن هذا يخصهم وحدهم ولسنا -نحن أصحاب المجتمع
المعاصر- معنيين به، وأن ما جاءت به الأحكام النبوية هي أحكام تاريخية، فتطبيقها على الواقع
المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي.

فكل ما ورد في الأحاديث النبوية من أحكام؛ من صلاة وعدد ركعاتها، والزكاة ونصائها،
والصوم والحج وتفصيل أحكامهما مما لم يرد له ذكر في القرآن الكريم، فهذا كله فكر عام مطلق يمثل
تطبيق الرسول عليه الصلاة والسلام لما جاء في التنزيل تطبيقاً عملياً فعلياً، فهو اجتهاد وليس قولاً
له، وهي كلها أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان، والظروف الموضوعية خاضعة للسيرورة التاريخية.²

ولتوهين الأحاديث النبوية وإهدار قيمتها لنفي عنها صفة الوحي، واسقاط حجيتها اعتبروها
مجرد قرارات تنظيمية ليس لها صفة المطلقية والشمول، فما قيدته السنة النبوية يمكن إطلاقه مرة أخرى
مع تغير الظروف، فكل ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به لا يخرج عن كونه اجتهاداً لا
يحمل صفة الشمول والمطلقية وهو قابل للإطلاق بعد التقيد وللخطأ والصواب.³

¹ شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي - فقه المرأة - الأهالي، (دط)، (دت)، ص 62.

² ينظر شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 59-66. وينظر حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة
العربية للتحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2005، 1، ص 317.

³ شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 153.

وحسب ما يدعيه محمد شحرور¹ فإن «المشكلة مرة أخرى تأتي من زعم الفقهاء أن حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد (ص) حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أن القرارات النبوية التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي. ناسين أن التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرسل»².

فقد تم اختزال وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم في مجرد التبليغ، كما أن سنته صلى الله عليه وسلم لا تملك صفة الديمومة والاستمرارية، فهي قابلة للتقييد مرة أخرى في كل زمان ومكان، فما أمر به المسلمين من طاعة له، هي طاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه من الوحي فقط.³

¹ لقد حاول البعض أن يجعلوا من محمد شحرور-الحداثي- عصراً بمعنى أنه ينتهج القراءة العصرية في دراسة النصوص الدينية لا أنه حداثي، فوصفه البعض بالكاتب العصري، لما عرف من التفريق بين الحداثة والعصرية، وأن لكل منهما مجاله الخاص، وإن تداخلوا في بعض القضايا، فالحداثة كما مر بنا في فصول سابقة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي؛ في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الإرباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره ولا يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنتجات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها. ويستدل طه عبد الرحمن على ذلك أن قراءة شحرور عصرية لا حداثية بكتاب شحرور نفسه «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة» فقد وصف قراءته في عنوان كتابه هذا بكونها معاصرة، وأن الحداثيين من أمثال محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، قد نقدوا قراءته، ونفوا عنها صفة «الحداثة». ينظر طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 177. أقول: لقد علم من كتابات محمد شحرور أنه ينطلق فيها من خارج نطاق التداول الإسلامي بإستعماله لنظريات غربية حديثة، ففي كتابه «دراسات في الدولة والمجتمع»، اعتمد على منهج البنيوية في قراءته للقرآن الكريم، حيث قام بإعادة ترتيب صور القرآن الكريم وفق تواريخ النزول لا بالترتيب المعروف في المصحف، هذا فضلاً عن إستشهاده في كتبه بعلماء الغرب، ووصوله إلى القول بنفس النتائج، وما يدعو إليه الحداثيون من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهما، هذا إضافة إلى إستعمال التاريخ في كثير من قراءاته، وقد مر بنا كيف طبق المنهج التاريخي على الحديث النبوي. أما فيما يتعلق بكتابه: «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، فقد تبني في دراسته وما جاء فيها المنهج الألسني، وما توصلت إليه اللسانيات الحديثة ومن بينها: أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، يري شحرور في كتابه السالف أن العالم المادي هو مصدر المعرفة الإنسانية وأن الوعي يأتي من خارج الذات، وأن عالم الشهادة وعالم لغيب ماديا، وتبني النظرية القائلة: إن ظهور الكون المادي كان نتيجة إنفجار هائل أدى إلى طبيعة تغير المادة. ينظر بخصوص ذلك مدلاً مقدمة الدكتور جعفر الدك لكتاب شحرور السابق. هذا وقد قامت دراسة شحرور هذه على منهج تلفيقي بين التراث الإسلامي، والمنهج الألسني البنيوي الغربي. ينظر شحرور محمد: الكتاب والقرآن، ص 19 فما بعدها. ص 42-45.

² شحرور محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 153.

³ ينظر نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، ص 16.

و في هذا السياق فقط - سياق التبليغ- « يجب أن تفهم أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً من تعاليم القرآن. وما سوى ذلك يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية».¹

و هذا كله يفسر ما تواطئ عليه القوم من اسقاط الحجية الحديث النبوي، وحصر طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فما جاءت به النصوص في تبليغ الرسالة الموحاة إليه بأوامرها ونواهيها فقط، فالسنة النبوية عندهم لا تنشأ حكماً ولا تستقل بالتشريع ولا تبيّن مجملاً ولا تقيّد مطلقاً، ولما كن الأمر كذلك - عندهم- فإنهم رتبوا على ذلك جملة من الأمور:

- الأحاديث النبوية نابعة من الظرف الموضوعي المعاش في المجتمع العربي في العصر النبوي.

- أنها اجتهد تقييدي للحلال يمكن إعادة اطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، يخضع للخطأ والصواب من حيث أنه ليس وحياً، ومن حيث أن الخطأ فيه قابل للتصحيح.²

و في ضوء ما توصلوا إليه من نتائج، قام شحرو بتقسيم السنة النبوية تقسيماً مبتدعاً، حيث عمد إلى إعادة تصنيف وترتيب الأحاديث النبوية مبتدعاً في ذلك طريقة جديدة لم يسبقه إليها أحد من العالمين تقوم على ما يلي:

أحاديث الاخبار بالغيب مرفوضة كلها.³

- الأحاديث القدسية مرفوضة كلها انطلاقاً من أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم الغيب.⁴

- أحاديث الأحكام هي للاستئناس فقط، متواترة كانت أم غير ذلك، فهي اجتهد نبوي تقتضيه الظروف الموضوعية، وهي غير ملزمة لأحد.⁵

¹ المصدر السابق، ص17.

² ينظر شحرو محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص151.

³ المصدر نفسه، ص163.

⁴ المصدر نفسه، ص163.

⁵ المصدر نفسه، ص163.

- الأحاديث الخاصة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم وصفاته كرجل وإنسان، وصفه أكله وملبسه ونومه وشربه ومشيه، وكل ما اتصف به صلى الله عليه وسلم من صفات تخلقية وخلقية هذه الأمور- هكذا يقول شحرور- « وهذا كله إن صلح للتغني بسيرته (ص) وترقيق النفوس والأرواح بإستذكار فضائله وخصاله، إلا أنه لا يصلح سنة تكون محل أسوة لأهل الأرض في كل زمان ومكان».¹

مناقشتهم في ذلك والجواب عليه:

إن ما سلكه الحداثيون في هذا الباب "الحديث النبوي ليس وحياً"، إنما يقوم على نظرة عقلية مادية بحتة، ففي هذا العصر الذي فشلت فيه العلوم الدنيوية وطغت على كثير من جوانب الحياة، حاولوا التنصل من الشرع وأحكامه، وذلك باقصاء الحديث النبوي عن مجالات الحياة المختلفة، واستبعاده عن تنظيم حياة البشر والتشكيك فيه، ورفضه كمصدر ثانٍ للتشريع بحجة أن الكثير من أحكام السنة النبوية فيها الكثير من الإلزام والتقيد للحريات الشخصية.

وقد قامت هذه الشبهة كما مر آنفاً على التفريق بين المطلق الإلهي، والنسبي التاريخي، وبناء عليه فقد حكموا بتاريخية الحديث النبوي، أي أنه اجتهد بشري في حدود التجربة النبوية، ومن ذلك التفريق بين شخصه صلى الله عليه وسلم كبشر لا تلزم طاعته، وكنى ليس علينا طاعته كذلك، وكرسول يجب طاعته، ولأن العصمة لا تجب إلا للمعصوم، والعصمة عند بعضهم ليست إلا في التبليغ الذي اختص بالرسالة، وهم بذلك ينكرون السنة المستقلة عن القرآن التي تنشأ أحكاماً جديدة، وليس لهم في ذلك أي مستند شرعي سوى ما أملته عليهم عقولهم، وهي في ذلك مجرد افتراضات، ومن أمثلة ذلك ما يفترضه شحرور أن معظم آيات الأحكام كانت قد نزلت في المدينة، ولم تكن فترة العشر سنوات التي عاشها رسول الله صلى الله عليه وسلم كافية لاستنفاد كل ذلك الكم الهائل من آيات الأحكام، ولو كان هناك رسول بعده لقلنا إن عشر سنوات كافية، ولكن لا نبي بعده، فتبين بذلك أن تطبيق آيات الأحكام والأحاديث النبوية على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي، يقول شحرور: «وبذلك يبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس والأساس هو العقل».²

¹ المصدر السابق، ص 164.

² المصدر نفسه، ص 63.

أقول: وهل تتبع شحور كل الوقائع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فما خفي عليه منها أكثر مما علم، ثم كيف له أن يعلم وهو لا يعترف بصحة الأحاديث النبوية في دواوين السنة المعتمدة، وهل يلزم من عدم استنفاد أحكام الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في العهد النبوي القول بتأريخيتها وأنها لا تصلح لمن تأخر عن ذلك العهد المنير؟!

و المطلق الإلهي - القرآن الكريم - الذي يظهرون التمسك به هو نفسه من يأمر بالتمسك بالسنة النبوية قولاً وعملاً وتقريراً بكلها وكلتيها.

حجية الأحاديث النبوية:

لقد ظلت السنة النبوية محفوظة بحفظ الله تعالى، فإن حفظه تعالى للقرآن الكريم يشتمل على حفظ السنة النبوية؛ لأن الله تعالى قد حكم أن لا يعبد بدون الوحي الثاني؛ الأحاديث النبوية، فهي تقيد القرآن الكريم وتخصص عامه وتبين مجمله، كما أنها استقلت بأحكام لم ترد في القرآن الكريم، ولذلك فهي حجة واجبة الطاعة على الجميع، ومن لم يفعل فهو غير مؤمن بالله ورسوله.

فالسنة النبوية من كتاب الله تعالى هكذا أخبر النبي صلى الله عليه وسلم وحكم أنها قضاء بكتاب الله، ففي حديث العسيف الذي في الصحيحين عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، وشبل بن معبد، قالوا: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ: أُنْشِدُكَ اللَّهَ أَلَا قَضَيْتَ بَيْنَنَا بَكْتَابِ اللَّهِ، فَقَامَ خَصْمُهُ وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ، فَقَالَ: صَدَقَ أَفْضِلُ بَيْنَنَا بَكْتَابِ اللَّهِ وَأَذُنُ لِي فَقَالَ ((قُلْ))، فَقَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، وَإِنَّهُ زَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَفْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ، ثُمَّ سَأَلْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَعَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجُلِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، أَلَمِائَةُ شَاةٍ وَالْخَادِمُ رَدٌّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَاعْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا، فَعَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا)).¹ والأمر فيه واضح إذ قضى النبي صلى الله عليه وسلم بسنته وسماء قضاء بكتاب الله.

¹ رواه البخاري: كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم (2695، 2696)، وأطرافه في (2725)، (6827)، (6633)، (6827، 6828)، وأخرجه مسلم كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى رقم (2697/2698).

ولأن الرجم والتغريب ليسا مذكورين في القرآن إلا بواسطة أمر الله باتباع رسوله.¹

وقد روى الإمام الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: (كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن)²، زاد الخطيب البغدادي في روايته: (يعلمه إياها كما يعلمه القرآن).

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَلِكْتُبِ الَّذِي نَزَلَ عَلَى رَسُولِهِ ءَلِكْتُبِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ ؕ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء، الآية 136].

و قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران، الآية 31].

والمتابعة فرع التصديق وملزوم له، ولأن الله تعالى حذر من مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال سبحانه وتعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور، الآية 63].

وكل من حذر الله سبحانه وتعالى من مخالفته وجبت موافقته ومتابعته؛ لأن المخالفة سبب العذاب، وسبب العذاب حرام، فالمخالفة حرام، وترك الحرام واجب، فترك المخالفة يستلزم المتابعة والموافقة، وذلك هو المطلوب.³

فتوعده على مخالفة أمره، وأمره صلى الله عليه وسلم يقع على القول والفعل.⁴

¹ ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري 162/12.

² رواه الدارمي في سننه، باب السنة قاضية على كتاب الله 96/1، رقم (588) والخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، ص 12 وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، 1193/2، رقم (2350). قال الحافظ في الفتح 350/13: سنده صحيح.

³ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 67/2.

⁴ الباجي سليمان بن خلف: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق ودراسة عمران علي أحمد العربي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1430هـ-2009م، 488/1.

وقد أمر الله تعالى بطاعة نبيه فقال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ط فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران، الآية 32].

وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ط فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، الآية 59].

قال ابن القيم: «فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم ضمن طاعة الرسول».¹

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب، الآية 36].

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)).²

وقوله صلى الله عليه وسلم: ((ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه)).³

¹ ابن القيم، محمد أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، 70/1.

² أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (4607)، والترمذي كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (2676)، وابن ماجه في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين، رقم (42)، والإمام أحمد في المسند، 279/13، رقم (17079)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، رقم (2676)، وصحيح سنن ابن ماجه، رقم (24).

³ أخرجه أحمد في المسند، 290/18، رقم (17108)، واللفظ له، وأبو داود، كتاب السنة باب لزوم السنة، رقم (4604)، من حديث المقدم بن معدي كرب رضي الله عنه ولفظه "أوتيت الكتاب"، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم (2643)، وصحيح سنن ابن ماجه، رقم (12)، وصحيح الجامع الصغير، رقم (2643).

قال المبارك فوري: قال الطيبي: « في تكرير كلمة التنبيه توبيخ وتقريع نشأ من غضب عظيم على من ترك السنة والعمل بالحديث استغناء بالكتاب فكيف بمن رجع الرأي على الحديث»¹، كما يصنع الحداثيين وأمثالهم اليوم.

و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله))².

وفي صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى)) قالوا يا رسول الله ومن يأبى قال: ((من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى))³.

فالأحاديث النبوية مثل القرآن في وجوب الأخذ بها، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((آلا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله))⁴.

هذا فيما يتعلق بحجية الأحاديث النبوية عموماً، والنصوص الشرعية لم تفرق في ذلك بين سنة موافقة أو سنة مستقلة، فالكل واجب الأخذ به.

¹ المبارك فوري أبي علي محمد بن عبد الرحيم: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ضبطه وراجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر، (دط)، (دت)، 426/7.

² الحديث رواه مالك في الموطأ بلاغاً، رقم (1619)، ووصله ابن عبد البر في التمهيد، رقم (331/24)، من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده. قلت: كثير هذا ضعيف لا يحتج به، قال الحافظ: ضعيف أفرط من نسبه إلى الكذب، وقال الذهبي: واه، وقال أبو داود: كذاب. ينظر تقريب التهذيب، ترجمة رقم (6308)، والكاشف في من له رواية في الكتب الستة، (396/3). والحديث على كثرة طرقه وشواهده ضعيفة. قال ابن عبد البر: «معروف مشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بشهرة يكاد يستغنى بها عن الإسناد». ينظر التمهيد، (331/24). والحديث حسنه الشيخ عبد القادر الأرناؤوط في تخريجه لجامع الأصول في أحاديث الرسول 227/1، قال بعد أن ذكر تخريجه عن مالك، لكن يشهد له حديث ابن عباس عند الحاكم 93/1 بسند حسن فيتنقوى به. ينظر ابن الأثير الجزري: جامع الأصول في أحاديث الرسول، حقق نصوصه وخرجه أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، 1389هـ-1969م، 277/1.

³ أخرجه البخاري، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، (7280)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحرعها في المعصية، (1835).

⁴ أخرجه ابن ماجه في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، (12) واللفظ له، عن المقدم بن معد يكرب، والترمذي، (3363) من حديث أبي رافع رضي الله عنه، وقال حسن صحيح غريب. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصغير، (8038).

الأحاديث النبوية تستقل بالتشريع:

والمقصود بذلك أن السنة الاستقلالية أو الزائدة على ما في القرآن، وهي المنشئة لحكم شرعي لم يعرض له القرآن وسكت عن حكمه، كقضائه صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين، وأحكام الشفعة، وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وتحريم لحوم الحمر الأهلية وغيرها.

وقد شَغَبَ الحداثيون كثيراً حول هذا القسم من الحديث النبوي، وليس لهم من ذلك سوى الإستشكال العقلي المجرد.

يقول نصر حامد أبو زيد: « فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات الصريحة الضمنية على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عصر النبوة».¹

و عليه فهو يقرر أن أقواله صلى الله عليه وسلم الخاصة بوجوب اتباع سنته لا تخرج عن أقواله وأفعاله الشارحة والمبينّة لما ورد مجملاً في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال فهي غير ملزمة للمسلم في العصور التالية.²

يريد نصر حامد أبو زيد بذلك أن الأقوال والأفعال الزائدة صادرة من ذلك الظرف المعاش في ذلك المجتمع وليست وحيّاً، وعبرة أبو زيد: «في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي»³.

إن ما مر من النصوص القرآنية والنبوية السابقة تأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما أمر به أو نهى عنه، ولذلك تعتقد الأمة أن كل ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم وحي قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم، 3-4]

قال الإمام الشوكاني: «اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه صلى الله عليه

¹ نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص17.

² المصدر نفسه، ص17.

³ المصدر نفسه، ص17.

وسلم أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه» أي أتي القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحریم لحوم الحمير الأهلية وتحریم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر¹»

و قال ابن القيم رحمه: «فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقدماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله. ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به، وقد قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ﴿٨٠﴾ [النساء، الآية 80]

و كيف يمكن أحداً من أهل العلم أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله؛ فلا يقبل حديث تحریم المرأة على عمتها وعلى خالتها ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب...²»

والمقصود أن ما نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال، وما صدر عنه من أفعال وقرار سواء كان ذلك مما دل عليه القرآن أو كان زائداً عليه فهو من الوحي غير المتلو، ولهذا ينقل الإمام الشافعي موقف الأمة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستن به... وقد قيل: ما لم يتل قرآناً، إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحياً إليه، وقيل جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسن، وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سنَّ لهم وفرص عليهم اتباع سنته»³.

¹ الشوكاني محمد بن علي: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 68.

² ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، 398/2-399.

³ الشافعي محمد بن إدريس: الأم، 314/7.

المطلب الثاني: الحداثة والأسطورة؛ النصوص الشرعية ذات طابع أسطوري.

واعتماداً على أصول النظر المادي الماركسي، يجعل نصر حامد أبو زيد من نصوص الكتاب والسنة مجرد أساطير، ففي مقالة له بعنوان "النصوص الدينية بين التاريخ والواقع"، يقول: «تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (بكسر اللام)، له عرش وكرسي وجنود وتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي، والعرش، وكلها تساهم - إذا فهمت فهماً حرفياً في شكل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس...، لكن من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري».¹

وتوكيداً على كلام نصر حامد أبو زيد السابق يقرر الشرفي أن عقائد المسلمين ما هي في النهاية إلا أساطير من مخلفات الذهنية الميثية، ويقول في ذلك: فـ «حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشیاطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء لا يضر المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية».²

فكل ما ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي من غيبات ومن ذكر لأدم وحواء ومعجزات الأنبياء ليست إلا تماشياً مع الذهنية الميثية الأسطورية، وأنها رموز وأمثال لا حقائق تاريخية.

وهذا الذي يذهبون إليه من الميث والأسطورة يصطلح أركون على تسميته بالمخيال³ الديني أو المتخيل الديني، الذي هو مجرد تخيلات من صنع البشر أوجدها الفاعلون الاجتماعيون أو الممثلون الاجتماعيون حيث يقول: «فينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالی

¹ نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني، ص 207.

² الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002، ص 61. وينظر ص 41 من نفس الكتاب.

³ المتخيل أو المخيال: (l'imaginaire) يحتل أهمية مركزية في فكر أركون. وهو مصطلح وافد من علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث (تاريخ العقليات). وقد تمت بلورته كرد فعل على التطرف المادي الماركسي الذي يفسر التاريخ بالمادي وحده، فليس العامل المادي هو الذي يحسم حركة التاريخ وحده بل هناك أيضاً الجانب الرمزي، وخاصة في المجتمعات القروسطية. وكلمة متخيل هي غير كلمة خيال (Imagination). فكلمة متخيل تدل على شيء متشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن وهو قابل للاستشارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك. فالتخيل عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واع وكنوع من رد الفعل. ينظر أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 12-14.

الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالألهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي ولكن البعيد صنع الفاعلين الاجتماعيين أي البشر، فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت»¹.

ويشرح هاشم صالح مترجم أركون المتخيل الديني (l'imaginaire religieux) الذي يمكن ترجمته أيضاً، وهو يعني عندئذ الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أبا عن جد.²

ولهذا يستنكر الكثير من الحداثيين على أصحاب الخطاب الديني التثبيت بالمفاهيم الأسطورية التي تطرحها النصوص، كما ينكرون عليهم تثبيت هذه المعاني الدينية عند العصر الأول - عصر الصحابة رضي الله عنهم - رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري.³

ولذلك فإن المشروع الحداثي يستهدف في أصله « نزع الحالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي »⁴، أي نزع تلك الهيبة من نفوس المؤمنين من الإجلال والتقديس للنصوص الدينية القرآن الكريم والحديث النبوي تمهيدا للمشروع العلماني القائم على فهم الدين وتفسيره تفسرا علميا ينفي عنه ما علق من خرافات ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهذا هو جوهر العلمانية.⁵

ولكي نفهم حقيقة الأسطورة ومراد الحداثيين منها لابد من الوقوف على معناها اللغوي والاصطلاحي.

الأسطورة لغة: كل ما يسطر أو يكتب والجمع أساطير. وفي المعجم: « الأساطير: الأباطيل، والأكاذيب، والأحاديث التي لا ناظم لها ومنه قوله تعالى ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون، الآية 83] ».⁶

¹ أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (دط)، (د) ت، ص 132-133.

² أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ينظر تعليق هاشم صالح (الهامش) ص 44.

³ على حرب: نقد النص، النص والحقيقة، ص 86.

⁴ أركون محمد: القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 84.

⁵ ينظر نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 10.

⁶ ينظر سعد رفعت راجح: موسوعة الأساطير الشعبية، دار البقين للنشر والتوزيع، مصر، المنصورة، ط 1، 1432هـ-2011م، ص 6.

والأسطورة (Myth) كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية (Muthos) التي تعني خرافة. وغالبا ما نطلق كلمة (أسطورة) على كل شيء غير حقيقي، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم إيماننا بتلك القصص القديمة، في حين اعتقد الناس قديما اعتقادا راسخا في تلك الأساطير.¹

والأسطورة (Myth) في مفهومها الحديث مصطلح جامع ذو دلالات خاصة يطلق على أنواع من القصص أو الحكايات المجهولة المنشأ ولها علاقة بالتراث، أو الدين أو الأحداث التاريخية، وتعد من المسلمات من غير محاولة إثبات، أو هي تصور متخيل عن نشأة أوائل المجتمعات والمعارف في صيغة قصصية شفوية، وقد تكون الغاية من الأسطورة تفسير بعض العادات أو المعتقدات أو الظواهر الطبيعية، وخاصة ما يتصل منها بالشعائر والرموز الدينية والتقاليد في مجتمع ما.²

أما الميثولوجية (Mythology) التي اصطلح على ترجمتها إلى " علم الأساطير " فمصطلح معرب عن اليونانية ويطلق على العلم الذي يعنى بدراسة منشأ الأسطورة وتطورها، وبدراسة أساطير الشعوب والعلاقات المتبادلة بين هذه الأساطير، كما يطلق المصطلح على مجموعة الأساطير التي تختص بالتراث الديني فقط.³

والأسطورة في نظر الحداثيين كما يقول سيد قمى⁴ «جزء لا يتجزأ من تراثنا، وهي الجانب الذي لم يحظ بأدنى قدر من الاهتمام»،⁵ وقد تم تعميد إقصاء الأسطورة من دائرة البحث والدرس لأنها تمثل ذلك الجانب القديم من التراث ولم يهتموا البحث فيها «إلا لأنها تعنى بالخرافات

¹ المصدر السابق، ص 5.

² المصدر نفسه، ص 6.

³ المصدر نفسه ، ص 6.

⁴ سيد قمى باحث مصري ماركسي علماني من مواليد 13 مارس 1947، في محافظة بن سويف من الصعيد المصري، انتهج الوجهة الماركسية في نظريته وتعامله مع الكتاب والسنة. وهي عنده مجرد نصوص تاريخية، ويرى أن القرآن الكريم «يجسد نصا تاريخيا لا بد من وضعه موضع مساءلة إصلاحية نقدية»، يقول في كتابه "أهل الدين والديمقراطية"، ص305: «إن دعر الاقتراب من الدين الإسلامي نقدا أو تفكيكا وتحليلا أو مجرد تقديم قراءة وتفسير جديد، جعل الجميع يحذرون الاقتراب من جوهر المشكلة، رغم أن المشكلة الآن هي في تركيب الدين نفسه وتكوينه الذي يتفرد به عن معظم الأديان الأخرى والتي وسمته بخصائص جعلته يحمل كثيرا من التناقضات الداخلية في المفاهيم والأحكام». له عدة مؤلفات منها "الأسطورة والتراث"، "قصة الخلق"، "رب الزمان"، "النبي إبراهيم والتاريخ المجهول". ينظر ترجمته سليمان الخراشي، نظرات شرعية في فكر منحرف، 146-121/2. وينظر موقع ويكيبيديا

— الموسوعة الحرة: https://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_al-qemany بتاريخ 2014/08/06.

⁵ سيد قمى: الأسطورة والتراث، المركز المصري، لبحوث الحضارة، مصر، ط3، 1999، ص23.

واللامعقول وأقاصيص الآلهة...»¹، والذي ساعد أكثر في إهمالها وبعدها عن ساحة التفكير والنظر ما «تأسس على فهم شائع عن الأسطورة كخرافة وتلفيقات بدائية لا أساس لها، ولأن العرب احتسبوا أباطيل، ولأن الأديان الشرق أوسطية الكبرى قد اعتبرت نوعاً من العقائد البطالة، هذا بالطبع مع ما درج من مفاهيم أنتجها معنى المصطلح القرآني عن الأسطورة واحتسابها من خرافات الأولين».²

ولكن ما يتبادر إلى الذهن هنا، ويثير نوعاً من الحيرة والدهشة موقف الحداثيين من الأسطورة والتراث، فإذا كان الحداثيون يقرون كما مر آنفاً أن الأديان الشرق أوسطية اعتبرت - الأسطورة - نوعاً من العقائد الباطلة، كما يقرون أن القرآن الكريم عدّها واحتسبها من خرافات الأولين، وقد مضى معنى الخرافة سابقاً، أقول إذا كان الأمر كذلك فلما يصرون على وجود مثل هذه الأقاصيص والخرافات في الدين الإسلامي.

فكيف يصح نسبة التلفيقات البدائية التي لا أساس لها - حسب تعريف الحداثيين للأسطورة - والحكايات اللاعقلانية، والتي تتضمن الخيال والوهم السحري الذي ابتدعه الإنسان لمواجهة مشكلته الكبرى.³ كيف يصح نسبة هذا الافتراء للإسلام؟!

وإذا كانت هناك شعائر وطقوس من نوع الأساطير في بعض الديانات الوثنية القديمة والبدائية أو حتى في بعض الديانات السماوية « ففي العهد القديم كثير من المواد الأسطورية » كما هو معلوم لدى الدارسين في حقل علم مقارنة الأديان والعلوم الغربية التي توصف "بعلم اللاهوت" "theologie" وإقرار علماء الغرب بذلك حتى أنه « يمكن للدارس أن يتقصى المراحل التي مرت بها الأساطير الدينية اليهودية بسهولة بتلمس تأثيرات العصور المختلفة في الأدب اليهودي منذ السبي البابلي والحكم الفارسي الأخميني والعصر الهيليني والعصر العربي الإسلامي، وحتى العصور الوسطى في أوروبا، كما يمكن تلمس التأثيرات الغربية عامة والألمانية خاصة من عصر النهضة إلى اليوم في القصص اليهودية المكتوبة بلغة اليديش (اللغة العبرية - الألمانية) ».⁴

¹ المصدر السابق، ص 23.

² المصدر نفسه، ص 24.

³ ينظر: سيد قمّي، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط10، 2009، ص 57-58.

⁴ سعد رفعت راجع: موسوعة الأساطير الشعبية، ص 27.

و اذا كانت المسيحية المحرفة أخذت عن اليهودية بعض مفاهيمها وتأثرت بها، كما تأثرت بالتراث الإغريقي وأساطيره مع ما أدخل عليها من تعديل وتشذيب، فإن الكنيسة المسيحية في القرن التاسع عشر فسرت الأسطورة على أنها استعراض لحقائق معبر عنها في صورة قصة يشوبها الخيال، ولعل هذا هو السبب الذي يدفع الكثيرين من النصارى في يومنا هذا إلى رفض احتواء المسيحية المحرفة على عناصر أسطورية في لاهوتها وممارستها.

هذا وقد تم تحوير كثير من الموضوعات الأسطورية المقتبسة من اليهودية والحضارة اليونانية بما يتفق والمفهوم المسيحي للتاريخ وتطور العقيدة المسيحية.¹

أما الإسلام فيرفض الأسطورة رفضاً قاطعاً، ويؤكد سمو الله ووحدانيته ليقطع الطريق أمام أي زخرفات أسطورية، وإن بدرت من بعض المفسرين والدعاة والقصاصين الشعبيين محاولات غير مقبولة لتفسير بعض قصص القرآن مستعينين بالمفاهيم والصور التي تتقبلها الأديان الأخرى، أو بالتراث القديم وخاصة الإسرائيليات والتفسير التوراتي وبعض التقاليد المسيحية.²

فشرعية الإسلام قد تكفل الله بحفظها، وحفظ كتابها فلا ينالها تحريف ولا تبديل ولا يلحقها شيء من الأساطير والخرافات، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، الآية 9]

لذا فإن القول بأن التراث الأسطوري جزء لا يتجزأ من الدين، وأصبح لبنات ضمن البنية الدينية.³ هو قول لا أساس له من الصحة ويفتقر إلى الموضوعية وهو من تخرصات الحداثيين، بل الدين كله من عند الله تعالى، وليس من كلام البشر ولا من إنتاج الإنسان، وليس تصورات أسطورية، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٰ إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ﴾ [الشعراء الآية 52].

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [النساء، الآية 163].

¹ المصدر السابق، ص 27-28.

² المصدر نفسه، ص 28.

³ ينظر: سيد قمبي، الأسطورة والتراث، ص 61.

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [فصلت، الآية 6].

ولكن الحادثة تصر على « أن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني وللدعوات التي تتم باسم الدين، بل الأسطورة تقف وراء جميع المشاريع، القديم منها والحديث الرجعي والتقدمي»،¹ ولا يقف الخطاب الحدائي عند هذا الحد بل يصف على حرب النص الديني بقوله: « إنه نص ذو بنية أسطورية». ²

ويقول محمد أركون: « إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري»،³ ويضيف كذلك: « هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي – التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية أسطورية». ⁴

فالقرآن الكريم عند أركون من انجاز النبي صلى الله عليه وسلم وذو بنية أسطورية، قال تعالى:

﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۖ أَكُتِّبَ بِهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان الآية 5].

وقد حاول أركون ومن بعده تلميذه هاشم صالح تقديم تبرير لوصف أركون القرآن الكريم والنصوص الشرعية عموماً بالبنية "الأسطورية" – الميثية-؛ أن هذا المصطلح (الأسطورة) يأخذ مكانه ضمن حقل العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية الحديثة. ولذلك يرى أركون أن مصطلح الأسطورة كباقي « مصطلحات العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تجمد في تعريفات وتحديدات أحادية الجانب». ⁵ ويؤكد على ضرورة فهم هذا المصطلح ضمن حقله المعرفي – العلوم الاجتماعية – والتفريق بين مفهومه بالمعنى الأنثروبولوجي واستعمالاته في الخطاب القرآني واللغة العربية. ويحدد أركون مفهوم الأسطورة عنده فيقول: «إن لمفهوم الميث «الأسطورة» قيمة توضيحية وثقافية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي». ⁶

¹ علي حرب: نقد النص، ص 211.

² المصدر نفسه، ص 211.

³ أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

⁴ المصدر نفسه، ص 210.

⁵ المصدر نفسه، ص 210.

⁶ المصدر نفسه، ص 210.

ولكي يتحاشى أركون هذا اللبس وسوء التفاهم في استخدام كلمة أسطورة - حسب ما يذهب إليه أركون- فإنه يرجع ذلك لعدم تبلور مفهوم الأسطورة في اللغة العربية بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث، وذلك بسبب انقطاع العرب عن الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة.¹ ولكن هذه الأسطورة - الميث- بما تحمله من قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي كما يذهب إليه أركون وبالمعنى السالف الذكر « تصبح فيما بعد تكرارية وتماًلاً وظيفية محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسّرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم، إن الميث عندئذ لا تعود ابتكاراً وخلقاً جماعياً تجدد كل جماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهي النظام الرمزي الموروث».²

ويوضح أركون هذا النظام بقوله: هذا النظام الرمزي الموروث مثله الأمويون والعباسيون الذين قاموا باستغلال ذلك المخيال وتحريكه في سبيل التأسيس للسلطة السياسية محولين بذلك الخطاب القرآني إلى مصحف مغلق راح يستغل باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية بتحديد المؤسسات والقانون السياسي والقضائي.³

إن الملاحظات السابقة من إمكانية استغلال الأسطورة كنظام رمزي وعامل محرك ضد الآخر يطرح أركون مشكلة التمييز بين مصطلحات أربعة هي: إنشاء الرؤية الأسطورية Mythification-إنشاء الرؤية الخرافية Mythologisations- التمويه والتهويل Mystification - الأدلجة Idéologisation. والصعوبة عند أركون تكمن خصوصاً في التمييز بين المصطلح الأول والمصطلح الثاني أي بين مفهومي الأسطورة والخرافة.⁴

ويمكن تسجيل ملاحظة مهمة جداً وهي: أن هذه المفاهيم لمصطلح الميث - الأسطورة - التي يطرح أركون إشكالية التمييز بينها هي في الواقع مفهوماً واحداً ولكن المشكلة ليست في التمييز بين المصطلحات بل المشكلة في التمييز بين مستويات المفهوم (الأسطورة).

¹ المصدر السابق، (الهامش)، تعليق هاشم صالح، ص 210.

² المصدر نفسه، ص 211.

³ المصدر نفسه، ص 211.

⁴ المصدر نفسه، ص 211.

وحسب هاشم صالح فإن أركون يستخدم الأسطورة هنا (Mythe) بالمعنى الإيجابي، أي أنها ذات معنى إيجابي والخرافة Mythologie ذات معنى سلبي. فالأسطورة - عند أركون - بالمعنى الإيجابي الأنثروبولوجي تعني: المجاز الرائع أو الخيال المجنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة.¹

هذه هي الأسطورة بالمعنى الإيجابي إنها تلتقط وتجمع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصورة الرمزية ثم تقدمها على أبهى وجه وأزهى حلة لكي تستبطن وتكرر من قبل كل عضو ومن أعضاء الجماعة. وبالتالي فالأسطورة تملأ وظيفة في الوجود لا يملؤها شيء سواها. والأسطورة بالمعنى السلبي؛ الخرافة والتخريف، يعبران عن المبالغات والشطحات والتحويلات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكيرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.²

هذا هو الفرق بين الأسطورة (Mythe) والخرافة (Mythologie) بحسب تحليلات أركون، إنه فرق في الدرجة لا في المفهوم، فالأسطورة عندما تتدهور وتنحط تتحول إلى خرافة غير ذات قيمة ولكنها راسخة في الجذور في الوعي الشعبي لأمة من الأمم، فالأسطورة قيمة إيجابية تشحن الهمم بالعزائم وتدفع باتجاه الفتوحات وتحقيق الذات على الأرض، والخرافة بالمعنى السلبي للأسطورة تثبط العزائم وتدعو للاسترخاء والاستسلام لأحضان العصبية المريضة والنائمة على التاريخ.³

ولهذا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة الاعتبار للمعرفة الأسطورية التي كانت قد غيها العقل الوضعي العلمي منذ القرن التاسع عشر باعتبار أنها ساحة الخزعبلات والخرافات والعقائد السحرية والشعوذة وهي عبارة عن خصائص وأطر ثقافية تميز الثقافات المختلفة والبدائية للشعوب التي استحضت الاستعمار بحسب ما تقول الأيديولوجية الوضعية الأوروبية. ويلح أركون أنه إذا ما أردنا تشكيل علم تاريخ جديد للأديان فإنه ينبغي علينا أن نهتم بالمعرفة القائمة على الأسطورة، وقد تم ذلك فعلا باستخدام علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية على يد مجموعة من المفكرين الغربيين، كأعمال "كلود ليفي شتراوس" وغيره الذين نلاحظ أنهم أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن

¹ أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 52.

² المصدر نفسه، ص 44.

³ المصدر نفسه، ص 52.

طريق تغيير مكانة العقل ذاته والاعتراف بوجود عدة عقليات وعدة أنماط وعدة مستويات من الدلالة.¹

ويمكن مناقشة أركون في عرض رأيه حول الأسطورة في النصوص الشرعية من وجهين:
الأول: لقد أعطى أركون للأسطورة عدة مفاهيم ليتم له التفريق بين الأسطورة بالمعنى الإيجابي والخرافة بالمعنى السلبي وقد رأينا بحسب تحليلات أركون نفسه أنه فرق في الدرجة أو المستوى لا في نفس المفهوم، فالأسطورة أو الخرافة هي نفسها، إلا أنها قد تأخذ أشكالاً وأحوالاً مختلفة، وبالتالي فالأسطورة في أصلها شيء واحد، وتحمل الأسطورة حمولات ذات دلالات إيجابية أو سلبية (الخرافة) تحكم، ولأن تلك الحمولات السلبية لمفهوم الأسطورة كما هي عليه في اللغة العربية والقرآن الكريم - الخرافات والأباطيل - هي نفس الحمولات والمعاني السلبية التي يحملها المصطلح (الأسطورة) في اللغة الفرنسية التي يكتب بها أركون كما جاء في معجم لاروس الكبير ومنها:²

- ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة، وعار عن الصحة بإطلاق، ما هو كاذب.
- تصور تبسّطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما معترف بها من قبل أعضاء الجماعة.
- تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية اتجاه التضخيم طبعاً.
- عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية.

ولذلك فقد صرح أركون في أكثر من مناسبة أنه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسطورة، وأن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى مثل الخرافة والقصة والإيديولوجيا...، وهي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيها، لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجياً.³

الثاني: فالأسطورة وبمختلف استعمالاتها صارت شعاراً للأباطيل والأكاذيب وعلى كل شيء غير حقيقي، وأما ما يذهب إليه أركون من استعمال مفهوم الأسطورة بالمعنى الإيجابي (الأنثروبولوجي) للكلمة من الرمزية والجزاز فمردود عليه؛ لأن أركون نفسه لم يعطينا مفهوماً محدداً للأسطورة، وكل ما هنالك أنه ميز بين درجاتها، بين الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية مع بيان وظائفها. وما يدل

¹ المصدر السابق، ص 43.

² أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

³ ينظر كيجل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 136.

على ذلك أن أركون قد صرح فيما يتعلق بالقصص القرآني؛ أنه ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، خاصة ما يتعلق بالحكايات الطويلة مثل سورة يوسف، وحياة موسى ثم بمختلف الحكايات المتعلقة بالأنبياء السابقين على محمد [صلى الله عليه وسلم] أو بالشعوب القديمة.¹

مما يعني أن أركون نفسه يعتمد على مفهوم الأسطورة بمعناه السلبي - الخرافات والأباطيل - حتى يتم له القول بوجود مثل هذه الأساطير والأباطيل في القرآن الكريم ، وقد سبق أن صرح أن القرآن خطاب ذو بنية ميثية أسطورية، ومما يؤكد هذا الذي نحن فيه أن الأسطورة عند أركون بالمعنى الإيجابي للكلمة هي: المجاز الرائع أو الخيال الممنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة أي؛ تصورات ذهنية طوباوية كما يسميها أركون لا أنها حقيقة وينفي ثبوتها التاريخي، ثم وصفها بأن لها نواة في الواقع وإن لم تكن واقعية أو تاريخية هذا كله يدل على الزيادات والحذف والنقص وتناول الأيدي لها بالتعديل والتغيير مما ينفي عنها الثبوت التاريخي أو الواقعية.

والمقصود أن هذه المعاني الأسطورية أضافها المسلمون فيما بعد وخلعوها على القرآن وهكذا حولوا تلك الأحداث التاريخية إلى ملحمة أسطورية لعب الخيال دوراً كبيراً في تضخيمها وتوسيعها كما يحصل عادة في مثل هذه الظروف.²

والحق أن القول يتضمن نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي للأساطير، أو أن النصوص الدينية ذات بنية أسطورية أو أن العقائد الإسلامية ليس لها وجود مفارق، بل هي تصورات أسطورية مرتبطة بمستوى الوعي لدى الجماعة، أو أنها من صنع الفاعلين الاجتماعيين، كل هذه المقالات في حقيقتها ترجع إلى فكرة إلحادية مفادها أن الدين مرحلة من مراحل تطور التفكير العقلي البشري.

¹ أركون محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط199، 2، ص203.

² أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص52.

فلم ترى - الحداثة- في الدين سوى مرحلة من مراحل تقدم البشرية المطرد نحو العقلانية المحض، واعتبرته إسقاطا لل رغبات الإنسانية تعويضا عن الحاجات التي لم يتيسر تحقيقها في الواقع، بل ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها¹

ومفاد هذا القول أن الأديان السماوية بما فيها الإسلام أحد مراحل تتطور الفكر البشري، وأن الأسطورة تمثل مرحلة مبكرة فيه، فالدين مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. مرحلة تميزت بأنها مضت وانقضت.² فالدين ولى عصره.³

يقول سيد قميني: « وقد اتفق العلماء تقريبا على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسية، بدءاً من عبادة ظواهر الطبيعة، ثم عبادة الأجداد أو العكس في بعض المدارس ثم عبادة أرواح نصف مادية ثم عبادة آلهة متعددة، ثم إله قومي واحد، ثم إله عالمي، كما اتفقوا على أن الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية، مع نشوء علاقات اجتماعية سلطوية...، وكان فشل محاولات التمرد على الأوضاع الظالمة عاملاً هاماً في تثبيت الوعي عند الحالة التي كان فيها لبقى الدين عبودية ذاتية للمضطهدين».⁴

وما هؤلاء الذين حكى الاتفاق عنهم إلا علماء الاجتماع الغربيين الملاحدة، أصحاب النظريات التطورية، المذهب الحيوي، والمذهب الطبيعي والمذهب الطوطمي.⁵

وملخص هذه النظريات أنها تقوم على إرجاع قضية الدين في المجتمعات إلى عقائد انبثقت إما من الأفراد وإما من الجماعة، وتقوم هذه الفكرة على أن الدين وجد في صورة جماعية أو فردية ولكنه في كلتا الحالتين من عمل الإنسان.⁶ فالدين عندهم محاولة أولى قام بها العقل الإنساني لتفسير الظواهر الطبيعية ولاسيما تلك الظواهر التي تثير في النفس العجب والدهشة أو الخوف والرغبة.⁷

1 الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين والتاريخ، ص12.

2 ينظر تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006، ص42.

3 المصدر نفسه، ص 42 .

4 سيد قميني: التراث والأسطورة، ص30.

5 ينظر علي سامي النشار، نشأة الدين النظريات التطورية والمؤهلة، ص33-177، فيه أهم ما أنتقد على هذه النظريات. وينظر كذلك: أحمد الخشاب، الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ص101-161.

6 ينظر علي سامي النشار: نشأة الدين، ص 31.

7 أحمد الخشاب: الاجتماع الديني، ص104.

وهذا باطل بنص القرآن العظيم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف، الآية 172].

قال ابن كثير: يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكمهم، وأنه لا اله إلا هو.

قال «وأشهدهم على أنفسهم» أي: أوجدتهم شاهدين بذلك قائلين له حالا وقالوا. وقوله «أن تقولوا» أي: لئلا يقولوا يوم القيامة «إننا كنا عن هذا» أي: عن التوحيد.¹

وقال جل ذكره: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم، الآية 30].

فالله تعالى خلقنا وفطرنا على التوحيد هذا هو الأصل في الخلق
وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۚ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل، الآية 36].

وقال أيضا: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۚ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۚ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة، الآية 213].

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا. كل مال نحلته حلال، وإنني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهن عن دينهم ...))² الحديث.

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 1227/2-1231.

² أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم (2865).

قال الإمام النووي: قوله تعالى: « وإني خلقت عبادي حنفاء » أي: مسلمين، وقيل طاهرين من المعاصي، وقيل مستقيمين منيبين لقبول الهداية، وقيل المراد حين أخذ عليهم العهد في الذر، وقال « ألسنت بربكم قالوا بلى ».

قوله تعالى: « وإني خلقت عبادي حنفاء »، قال: هكذا هو في نسخ بلادنا (فاحتالتهم) بالجهل وهكذا نقله القاضي عن رواية الأكثرين، وعن رواية الحافظ أبي علي الغساني (فاحتالتهم) بالخاء المعجمة. قال والأول أصح وأوضح، أي: استخفوهم فذهبوا بهم وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل، كذا فسر الهروي وآخرون، قال شمر: اجتال الرجل الشيء ذهب به، واجتال أموالهم ساقها، وذهب بها، قال القاضي: ومعنى (فاحتالتهم) بالخاء على رواية من رواه، أي يحسونه عن دينهم، ويصدونهم عنه¹. وهذا الموقف الحدائي من وجود الأساطير في النصوص الدينية - القرآن والحديث - قد حذو فيه حذو الوثنيين قديماً

و ما حال هؤلاء إلا كقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلاًّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأعراف، الآية 146]. أو كقوله جل وعلا: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ۚ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٨﴾﴾ [العنكبوت، الآيتان 17-18].

المطلب الثالث: الحديث النبوي أعراف وتقاليد

يذهب المستشرقون إلى أن الحديث النبوي هو جماع العادات والتقاليد الوراثية في المجتمع العربي، أي اتباع عادات الكفار وأحوالهم. ثم نقلت هذه الأحاديث إلى الإسلام فأصابتها تعديل جوهرية عند انتقالها، ثم أنشأ المسلمون من المأثور من المذاهب والأقوال والأفعال والعادات لأقدم

¹ ينظر النووي محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف، صحيح المسلم بشرح النووي، خرج أحاديثه وحققه محمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، ط1، 1424هـ-2003م، 17/176.

جيل من أجيال المسلمين سنته الجديدة¹ و«لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية، بل قد لف فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور الغريبة عنه، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام»².

من خلال هذا الطرح عن نشأة الحديث النبوي عند المستشرقين ينطلق أكثر الدارسين من الحديثين في عرض علاقة الحديث النبوي بالعادات والأعراف السائدة زمن النبي صلى الله عليه وسلم وقبلة، وفي طرح اشكالية مفهوم السنة النبوية، ومفهوم الحديث النبوي في الاصطلاح.

الحديث النبوي وعلاقته بالأعراف والعادات:

تتشكل النظرة الحديثية لمفهوم الحديث النبوي (السنة النبوية) بالقول بوجود مثل هذه المصطلحات في الاستعمال العربي القديم، فكلمة (سنة) تعني بشكل عام الأعراف المتبعة من قبل جماعة بشرية معينة. فقد كانت لهذه المفردات أو المصطلحات - الحديث، السنة - معنى شاسع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام، ولهذا السبب بعينه راح المصطلح الجديد (الحديث أو السنة) يفرض نفسه بصعوبة، وبالتدرج إلى أن تم ذلك في عهد الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز، وفي خطوة أخرى مع الشافعي تم فرض السنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة وبصفتها المصدر الموضوعي الثاني للشرعية بعد القرآن³.

من هذه الناحية فإن مصطلح سنة «لا يعني أن سنة النبي وحي بقدر ما يعني أن ما كان يقضي به الرسول هو «السنة» والعادة المتبعة المقبولة»⁴.

فما كان شائعاً متبعاً من العادات والأعراف وله قبول في المجتمع العربي عُد في نظر الحديثين سنة نبوية، وعليه أخذ الحديث النبوي مفهومه في الإصلاح، ومبرر ذلك كما سبق وجود مثل هذه المصطلحات في الاستعمال العربي القديم.

¹ ينظر دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها باللغة العربية: أحمد الشناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، دار المعرفة، بيروت، (دط)، (دت)، 330/7.

² اجناس جولد زيهير: العقيدة والشرعية، ص 51.

³ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

⁴ ينظر نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، الناشر مكتبة مدبولي، ط 2، 1996، القاهرة، ص 34.

كما أن لنصر حامد أبي زيد موقفاً أكثر غرابة حين ينكر المفهوم الشرعي للسنة النبوية وبنفس المبرر السابق؛ فكلمة "سنة" كلمة موجودة في اللغة العربية، وهو بالتالي ينكر انتقال دلالة المصطلح من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كسالفه "أركون" يرد مفهوم السنة النبوية الشرعي إلى جهود الإمام الشافعي الذي بفضلها اكتسبت الأحاديث النبوية سلطة النصوص التأسيسية، وصارت منذ ذلك الحين المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم.

والمقصود بذلك أن الحداثيين يعتبرون أن هذه المصطلحات "الحديث النبوي، والسنة النبوية" لم تكن متداولة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولا زمن الصحابة رضي الله عنهم، وبالتالي فهي لا تمثل تشريعاً دينياً، وإذا كانت على مثل هذه الحال فلا يمكن أن تكون متصلة بالوحي الإلهي، فهي مصطلحات مجردة عن الإضافة تعني الطريقة والعادة المتبعة فقط.

وما قيل عن مصطلحي الحديث والسنة النبوية قيل كذلك على مصطلحي "الخبر"، و"الأثر" فكما ينطبقان على المعلومات الدنيوية الخاصة بالتاريخ والأدب، فهما كذلك ينطبقان على الأخبار الدينية والحديث النبوي.¹

ولهذا ينكر نصر حامد أبو زيد أن يكون مصطلح «سنة النبي» محملاً بالدلالات التي نجدها في خطاب الشافعي وغيره من الأئمة، فقد كان المصطلح يستخدم مجرداً عن الإضافة، فيعني الطريقة والعادة المتبعة.²

فالسنة بهذا المفهوم هي العادات والتقاليد والأعراف، والممارسة القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنساناً يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع.³

ويكون بذلك الإمام الشافعي قد جعل من عادات «قريش» وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة.⁴

¹ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص22.

² ينظر نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص34.

³ المصدر نفسه، ص44.

⁴ المصدر نفسه، ص44.

ويتوجه هذا الإنكار باعتبار السنة النبوية عادات وأعراف «قريش» بالخصوص إلى اسقاط حجية الحديث النبوي، خاصة في باب القضاء والأحكام الدستورية، وكل ما له علاقة بالحكم وشؤون الدولة.

وهذا الموقف من نصر حامد أبي زيد غريب عجيب أعني إنكاره انتقال كلمة سنة من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز الإصطلاح الشرعي، ففي موقف سابق¹ له -و هو أستاذ اللغويات الكبير في تحليل النصوص الدينية- يعيب على البعض نفورهم من اطلاق كلمة «نص» على القرآن الكريم والحديث النبوي، وأخذ في كيل التهم لهم بحجة أن الاصرار على استخدام المصطلحات التقليدية يعد موقفاً ارتدادياً، لا رجعياً فقط، وبحجة ما يسميه هو "نقلة دلالية اصطلاحية" لمفهوم النص واطلاقه على كتاب كامل هو القرآن الكريم وجملة الأحاديث النبوية، بالإضافة إلى تطور مفردات اللغة العربية مع تطور الجماعة الناطقة بها.

فهو يؤمن إذن بالتطور الدلالي للألفاظ اللغوية ونقلها إلى استعمال آخر وفي موضع آخر، فلماذا أقر به هناك وأنكره هنا، وهذا الموقف ليس له من تفسير إلا أنه قراءة نفعية اختزالية تأخذ ما تشاء وتترك ما تشاء في سبيل تحقيق أغراض إيديولوجية مبنية على أفكار مسبقة لا تمت للموضوعية بشيء.

وربما عللوا ما نحن فيه - الحديث النبوي عادات وأعراف المجتمع القرشي - بشيء آخر؛ وهو أنه «لم يكن في حياة الإنسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن ذلك التراث لقد كان حاضره امتداداً للماضي ونسخه منه، أما اليوم فالأمر يختلف تماماً. إن الحياة المعاصرة الاقتصادية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة، تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف، وبالتالي فالاحتكام إلى الأشباه والنظائر لا يكفي، بل ربما لا يجدي، لان معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي».²

و تتأكد مزاعم الحداثيين في اعتبار نصوص الحديث النبوي عادات وتقاليد المجتمع العربي حين يعتبر عبد المجيد الشرفي أن الأحاديث النبوية في طور النشأة والتأسيس مثلت السنة الثقافية، وقد وصفت هذه السنة بالهشاشة، وتفتقر إلى رصيد تاريخي راسخ في الضمير والسلوك.³

¹ ينظر المدخل من الرسالة، النص عند الحداثيين، ص 18-19

² الجابري محمد عابد: التراث والحداثة، ص 10-11.

³ ينظر الشرفي عبد المجيد: لبنات معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 114.

و وسم الأحاديث النبوية بالسنة الثقافية الإسلامية له دلالاته العميقة التي يرمي من خلالها الشرقي إلى أن الأحاديث النبوية هي مجموع تلك العادات والأعراف التي كان عليها العرب في المجتمع الإسلامي الأول، وهذا هو معنى الثقافة بمعناها المعاصر، والشرقي كحدثي يأخذ بأحدث ما توصلت إليه منجزات العلوم الإنسانية، وهي في تعريفها للثقافة،¹ لا تخرج عن معنى العادات والأخلاق والقانون، وكل ما يكتسبه الإنسان من ميول من حيث هو عضو في المجتمع.

إن المتأمل في تلك الأقوال السابقة عن الحديث النبوي يخرج بانطباع واحد وهو أن ما قالوه يأتي في معرض انكار أن يكون الحديث النبوي مصدراً تشريعياً، وهو وجه آخر يبيده الحداثيون في الهدم والنقض لكل مقومات الأمة الإسلامية، والهدف من وراء ذلك كله اسقاط الشريعة الإسلامية، واستبعادها عن تنظيم حياة البشر والاحتكام إليها.

التفريق بين الحديث والسنة النبوية:

وقد رتبوا على مشكل الاصطلاح، والتطور الذي حف مصلحي السنة والحديث فأخرجهما من حيز اللغة إلى حيز المواضعة، وعدم استقرارهما إلا في مرحلة متأخرة توجت بجمع الحديث النبوي في عهد عمر بن العزيز، أو ما تمثل بجهود الإمام الشافعي في تأسيس سلطة النص النبوي، أن أخذوا من ذلك التفريق بين الحديث والسنة النبوية، فأنكروا تماثلهما، فيذهب أحد الباحثين الحداثيين إلى أن «هذا الموقف الذي يحاول تثبيت مفهوم السنة والحديث وجعلهما متماثلين لا يحظى بإجماع كل الدارسين»² ويستدل على ذلك أن «توفيق صدقي يفرق بين الاصطلاحين عند حديثه عن حجية السنة، فيري أن السنة في اللغة واصطلاح السلف هي الخطة والطريقة المتبعة فسنة الرسول هي طريقته التي جري عليها في أعماله أما أقواله فلم تكن طريقة متبعة له، ويخرج توفيق صدقي من هذه المقدمة إلى اعتبار الفرق شاسعاً بين الحديث والسنة».³

¹ الثقافة في الاصطلاح المعاصر كما عرفها العالم الإنجليزي تايلور: «ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات، وأي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضو في المجتمع» مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص230.

² محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005، ص21.

³ المصدر نفسه، ص21

أما تسمية الأحاديث مطلقاً بالسنة فهو مصطلح المتأخرين، ونتيجة ذلك تقسيم السنة النبوية إلى سنة قولية وسنة عملية، وقصر مفهوم السنة على المعنى الذي جري عليه السلف وعرف الناس في الوقت الحاضر، أي ما واضب عليه النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، ثم يحمل على أهل الحديث في عدم التفريق بين المصطلحين، محتجاً بكلام محمد رشيد رضا، وأن جعل الأحاديث القولية من السنن هو اصطلاح حادث: «من العجائب أن يغيب بعض المحدثين أحياناً عن الفرق بين السنة والحديث في عرف الصحابة الموافق لأصل اللغة فيحملوا السنة على اصطلاحهم الذي أحدثوه بعد ذلك».

ثم يتابع قائلاً: «لكن هل تواصل هذا المفهوم القديم للسنة في العقود الأولى للإسلام؟ أم أن هذه اللفظة انتقلت من مستوى المواضع إلى دلالة أخرى مغايرة».¹

ثم يستشهد بأحد كبار المستشرقين: «يري شاخنت² أن الأجيال الثلاثة الأولى التي عقت وفاة الرسول تمثل أهم فترة في تاريخ الفقه الإسلامي، فالأنشطة الإدارية والتشريعية في العقود الأولى كانت تحاول تغيير القانون العربي تدريجياً رغم أنه لم يتم القضاء تماماً على العرف بمفهومه القديم، وأهمية السنة في هذا التاريخ تتجلى في النزعة المحافظة عند المسلمين والتي تجد تعبيراً لها في لفظ السنة القديم».³

وقد ترجموا على مسألة التفريق بين الحديث والسنة الأخذ بالسنن العملية دون السنن القولية

بين السنة العملية والسنة القولية:

و هذا وجه آخر يراهن عليه الحداثيون في انكار المكانة التشريعية للأحاديث النبوية، في محاولة منهم لزعة قناعات المسلمين بالتشريع الإسلامي تمهيداً للمشروع العلماني الذي تسعى

¹ محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص24.

² شاخنت: هو جوزيف شاخنت مستشرق ألماني ولد عام 1902، عمل محاضراً للدراسات الإسلامية في عدد من الجامعات، كان من أعضاء الجمع العلمي العربي بدمشق، وقد اشتهر بدراسة التشريع الإسلامي، من آثاره: "كتاب في نشأة الفقه الإسلامي"، وشارك في إعداد "المعجم المفهرس الألفاظ الحديث النبوي"، وله مقالات ودراسات مختلفة. توفي سنة 1969م، ينظر نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981، 469/2-471. قال عنه السباعي: «ألماني متعصب ضد الإسلام والمسلمين»، ينظر مصطفى السباعي: الإستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص49.

³ محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص24.

الحادثة العربية إلى تعميمه على كافة مستويات حياة الفرد المسلم، باعتبار أن العلمانية هي إحدى المكاسب التي حققها المشروع الحداثي في الغرب، كما أنها عُدت إحدى أكبر المنجزات الحداثية في الوقت الراهن.

فقد عمد الحداثيون من أمثال عبد الجواد ياسين¹ وعبد المجيد الشرفي وغيرهما إلى الفصل بين السنن القولية والسنن العملية، فيأخذون بالسنن العملية دون القولية، وهذا عند البعض منهم فقط²، ويمثلون للسنن العملية بالأفعال الضرورية لتنفيذ الأوامر القرآنية الجملة التي نقلت إلينا بالتواتر العملي، وهذا الضرب من السنن ضروري للقيام بالتكاليف وفهم الدين بوجه عام، ومن ذلك؛ الصلاة وهيئاتها، والزكاة، وأفعال الحج، فما كان من قبيل الأفعال المتواترة فهي السنة الثابتة، وما كان من الأفعال والأقوال مما لم يصل إلى الناس بطريق التواتر المستفيض، ولم يكن نقلاً عملياً، فليس بضروري في الدين.³

ولذلك يقول محمود أبو رية: «فالعقدة في الدين القرآن وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية كصفة الصلاة والمناسك مثلاً...»⁴.

فأبورية وأمثاله من القلائل الذين قبلوا بعض السنن، وأنكروا السنن القولية والتقريرية، وشككوا فيهما، وقالوا: « وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية - وما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول، وكان معلوماً عندهم بالضرورة - كل ذلك قطعي لا يسع أحد جحده أو رفضه بتأويل واجتهاد ككون الصلاة المعروفة خمساً هذه هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما إطلاقها على ما يشمل الأحاديث فاصطلاح حادث»⁵، ويذهب إلى تضيق معناها أكثر مما أدى به إلى إنكار السنن القولية، فيقول بعد أن ساق مجموعة من الآيات والأحاديث ليدلل على صحة

¹ عبد الجواد ياسين: كاتب مصري وقاضي سابق، من مواليد 1954م تخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة، سنة 1976 تدرج في سلك النيابة العامة والقضاء له مؤلفات منها " تطور الفكر السياسي في مصر " ، ينظر غلاف كتاب " السلطة في الإسلام " .

² لقد أنكر عبد المجيد الشرفي السنة النبوية جملة وتفصيلاً، ينظر في ذلك كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ، فقد كرر على السنة النبوية كرة واحدة، وأبطلها برمتها، كما أبطل علوم الحديث كلها بحجة النهي عن كتابة الحديث النبوي.

³ ينظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص246.

⁴ محمود أبو رية: أضواء على السنة الحمديدية، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص395.

⁵ المصدر نفسه، ص406-407.

منهجه في الإكتفاء بالقرآن الكريم وحده: «ولم تكن السنة يومئذ تعرف إلا بالسنة العملية»¹ ،
وتأكيداً على ذلك يقول آخر: «كان المسلمون خلال هذه الفترة يرجعون مباشرة إلى القرآن والسنة
العملية المتواترة التي كانت ثابتة لديهم ثبوت القرآن»².

مناقشتهم في ذلك والجواب عليه:

أولاً: إن الادعاء بأن الأحاديث النبوية هي العادة المقبولة والأعراف المتبعة في البيئة التي نشأ
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوى باطلة لا تقوم على بينة، وقد بينا في مطلب سابق أن
الحديث النبوي وحي من الله تعالى كما دلت على ذلك النصوص القرآنية والنبوية، فقد أوحى الله
تعالى به إلى نبيه صلى الله عليه وسلم، ولكن هو من الوحي غير المتلو، فهو بذلك وحي مستقل لم
يتأثر بغيره من عادات وتقاليد وأعراف، وإن كانت هذه العادات مقبولة في ذلك المجتمع، وبالتالي
فالحديث النبوي شرع منزل قائم بذاته، و متميز عن غيره. وبهذا يعلم فساد ما ادعوه ببداهة العقول،
وكيف يصح منه صلى الله عليه وسلم أن يعتمد إلى تلك العادات المقبولة فيتخذها طريقة للتحكيم
أو شرعاً ملزماً، وهو الذي يقول: ((إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا
بقايا من أهل الكتاب))³.

قال النووي: (المقت): أشدّ البغض، والمراد بهذا المقت والنظر ما قبل بعثة رسول الله صلى الله
عليه وسلم، والمراد به (بقايا أهل الكتاب) الباقون على التمسك بدينهم الحق من غير تبديل.⁴

أقول: لو كانت الأعراف الجاهلية والعادات المقبولة لذلك المجتمع سنة متبعة، لما صح أن
ينالوا مقت الله تعالى، فلما كانت تلك العادات والأعراف فيها الشيء الكثير من القبح، وما تأنفه
الفطر السليمة استحققت مقت الله تعالى، وأما التشريع النبوي متمثلاً في سنته صلى الله عليه وسلم،
فقد كان فاتحة عصر جديد، وقد أحدث أثراً هائلاً في نفوس العرب فغير عقائدهم وتصوراتهم
ونظمهم وكون واقعاً جديداً.

¹ المصدر السابق، ص 404.

² عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 446.

³ أخرجه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم (2865)

⁴ النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، 176/17.

و أما وجود مثل تلك المصطلحات في العرف العربي القديم، فليس بمبرر كاف لنفي الحقائق الشرعية، ومن ضمنها (السنة النبوية)، التي انتقلت من حيز اللغة إلى حيز المواضعة، ونظير ذلك أن الشرع خرج بألفاظ الوضوء، والصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحج، والزكاة ونحوها، خرج بها عن وضع اللغة ووضعهما بما يفيد المعنى الشرعي. فيكون الشارع وضعها ابتداء.

و هل ينكر دعاة الحداثة أن مثل هذه الألفاظ المخصوصة وما تضمنته من حقائق وأحكام شرعية ليست شرعاً، وأنها من قبيل العادة المقبولة؟!!

والمقصود أن كل ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم شرع واجب الإتيان إلا ما دل الدليل على اختصاصه به، أو ما كان من قبيل الأمور الجبلية، وأما غيرها من مسائل الشرع كالتحاكم إلى سنته صلى الله عليه وسلم، في باب القضاء، أو في باب الأحكام الدستورية أو غيرها، فلا ريب أنها وحي كما دلت على ذلك النصوص الشرعية، وكما أجمعت عليه الأمة.

وكيف يصح اخراج سنته صلى الله عليه وسلم من دائرة الحكم والقضاء ووصفها بالعادة المقبولة وهو القائل عليه الصلاة والسلام: ((فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ))¹.

ولذلك فإن كل ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير هو تشريع عام للأمة لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم، الآيتان 3-4]. ولا يخرج شيء عن هذا الأصل إلا ما نص عليه الدليل أنه من خصوصياته صلى الله عليه وسلم أو كان اجتهاداً ولم يقر عليه.

ثانياً: ما ادعوه من التفريق بين الحديث والسنة، وأن تسمية الأحاديث النبوية بالسنن اصطلاح حادث لم يعهده السلف، فليس بشيء، وهو مغالطة واضحة وبدعة فاضحة.

فالذي عليه العلماء قديماً وحديثاً أن السنة مرادفة للحديث متواتراً كان أو آحاداً، إذا ثبت ثبت ما دلت عليه السنة²، «و حيث جعلوا الحديث مرادفاً للسنة فتعريفه هو تعريف السنة كما أن

¹ الحديث سبق تحريجه.

² ينظر المعلمي عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني: الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة"، من الزلل والتضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1405هـ - 1985م، ط2، ص24، 28، 36، 45، 53.

الأصوليين نظروا هذه النظرة للحديث فجعلوه مرادفاً للسنة حسب اصطلاحها عندهم، وعرفوه أيضاً حسب اصطلاح السنة».¹

يقول الشيخ طاهر بن صالح الجزائري: «الحديث أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله ويدخل في أفعاله تقريره، وهو عدم انكاره لأمر رآه أو بلغه عن من يكون منقاداً للشرع وأما ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام من الأحوال فإن كانت اختيارية فهي داخلة في الأفعال، وإن كانت غير اختيارية كالحلية لم تدخل فيه إذ لا يتعلق بها حكم يتعلق بنا.

و هذا التعريف هو المشهور عند علماء أصول الفقه وهو الموافق لفنهم».²
لاح بذلك أن السنة النبوية مرادفة للحديث عند علماء الأصول.

و يتحدث الشيخ طاهر الجزائري عن مذهب أهل الحديث فيقول: « و ذهب بعضهم إلى ادخال كل ما يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث، فقال في تعريفه: علم الحديث أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله وهذا التعريف هو المشهور عند علماء الحديث وهو الموافق لفنهم، فيدخل في ذلك أكثر ما يذكر في كتب السيرة كوقت ميلاده عليه الصلاة والسلام ومكانه ونحو ذلك».³

ويقول أيضاً: « وأما السنة فتطلق في الأكثر على ما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير، فهي مرادفة للحديث عند علماء الأصول».⁴

والنبي صلى الله عليه وسلم نفسه سمي قوله وفعله حديثاً، ومنه يستمد الإصحاح في كلمة حديث، فلقد أطلق عليه الصلاة والسلام على أقواله وأفعاله اسم الحديث، كما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: ((أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم! مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلَ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ)).⁵

¹ فلاة عمر بن حسن عثمان: الوضع في الحديث، مكتبة الغزالي، دمشق، بيروت، ط1، 1401هـ - 1981م، 42/1.

² طاهر بن صالح الجزائري: توجيه النظر إلى أصول الأثر، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1416هـ - 1995م، 37/1..

³ المصدر نفسه، 37/1.

⁴ المصدر نفسه، 40/1.

⁵ رواه البخاري: كتاب العلم باب الحرص على الحديث، رقم (99).

فمن هذا الحديث تُحدد معنى الحديث أخيراً بإخبار الرسول¹ صلى الله عليه وسلم والمقصود أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أطلق دخل فيه ذكر ما قاله بعد النبوة، وذكر ما فعله، فإن أفعاله التي أقر عليها حجة، لاسيما إذا أمرنا أن نتبعها كقوله: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))²، وقوله ((لتأخذوا مناسككم))³، وكذلك يدخل في مسمى حديثه ما كان يقرهم عليه.⁴

وإن وجد من بعض السلف التفريق بين السنة والحديث، كما أثر عن عبد الرحمن بن مهدي: «لم أرى أحداً قط أعلم بالسنة ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من حماد بن زيد»⁵. أو ما جاء عنه في معرض مقارنته بين سفيان بن عيينة وبين الأوزاعي وبين مالك: «فالذي يظهر من قول عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله تعالى يدل على دقته في التعبير إذ أن المترادفين يشتركان في أغلب الجزئيات التي لا يدلان عليها، كما ينفرد كل واحد منهما بجزء خاص وحيث إنه أراد رحمه الله أن يحدد جوانب الاتفاق والإقتران بين ابن عيينة وبين الأوزاعي رحمه الله ذكر هذه العبارة الدقيقة فالإيمان يشتركان في معرفة السنة والحديث لكن المنتبِع لأحوالهما يرى أن الأوزاعي أرسخ قدماً في استنباط الأحكام وتخريج الفروع، وتقعيد القواعد من الأحاديث، وأن ابن عيينة أعلى كعباً في معرفة طرق الحديث وأسانيده وعلله وصحته أو ضعفه فلهذا وصف الأوزاعي بأنه أعلم بالسنة، ووصف ابن عيينة بأنه أعلم بالحديث في حين أن كليهما يشتغل في عمل واحد ولما كان الإمام مالك رحمه الله قد جمع بين الاستنباط ومعرفة الأدلة والوقوف على السند والعلّة مما عرف لدى علماء الحديث بعلم الحديث رواية ودراية، وصفه بأنه إمام فيهما»⁶. وعلى كل حال لا يظهر فرق واضح بين السنة والحديث من جهة الاستعمال، أي الاصطلاح، إذ الكل صادر عنه صلى الله عليه وسلم قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً، وأما من جهة

¹ ينظر الخطيب محمد عجاج: السنة قبل التدوين، دار الفكر، ط5، 1401هـ-1981م، ص21. صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ط18، 1991، ص6. فلاتة: الوضع في الحديث، 43/1.

² رواه البخاري: كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، رقم (631).

³ رواه مسلم: في الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً، رقم (1297).

⁴ ينظر ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، مج9/ج18/9.

⁵ ابن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي: مقدمة الجرح والتعديل، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1372هـ-1952م، ص177.

⁶ فلاتة: الوضع في الحديث، 53/1.

الوضع اللغوي فقد يتمسك به من يقول بالتفريق بينهما من جهة أن الحديث في اللغة؛ الكلام الذي يُتحدث به، وينقل بالصوت والكتابة.

ولكن بما أنَّ كليهما هنا يرجع إلى ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم؛ فلذلك مال أكثر المحدثين إلى تناسي أصليهما اللغويين والاصطلاح بهما على شيء واحد، والقول إنهما مترادفان.¹

ثالثاً: فيما يتعلق بتقسيم السنن إلى سنن قولية، وأخرى عملية نقلت إلينا بالتواتر العملي، والقصد من وراء ذلك تقسيم الدين إلى "دين عام ودين خاص"؛ يظهر من صنيعهم هذا أن ما نقل بالتواتر العملي وهو السنن العملية التي داوم عليها النبي صلى الله عليه وسلم أو ما عُلم من بالدين بالضرورة - كما هي عبارة أبي رية - من الدين العام، وهو الدين الحقيقي اللازم، وعلى هذا يفهم من كلامهم أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يوجبون العمل بالأحاديث الثابتة عندهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا قدرأ يسيراً هو ما كان من الأحاديث العملية المتواترة، ووافقهم بقية الأمة على العمل بها، وأن ما زاد على ذلك من السنن القولية فليست من الوحي الثابت، وغير مُلزمة للعمل بها فمن شاء أخذ ومن شاء ترك. وهذا معلوم بطلانه من الدين قطعاً، فلا يوجد أحد من الأمة ينسب إليه هذا القول.²

وكون الشيء معلوماً من الدين بالضرورة أمر إضافي، فحديث العهد بالإسلام قد لا يعلم شرائع الدين فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة، وكثير من العلماء يعلم بالضرورة مسائل لا يعلمها الناس البتة.³

يقول أبو شهبه: «و لو قصرنا السنة على المتواترة العملية لفرطنا في آلاف الأحاديث القولية التي نقلت عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه في الأحكام والأخلاق والمواظ، واطلاق الأحاديث وإرادة السنن، واطلاق السنن وإرادة الأحاديث ليس اصطلاحاً حادثاً كما زعم وإنما هو في الصدر الأول».⁴

¹ الألباني محمد ناصر الدين: الحديث حجة بنفسه في العقيدة والأحكام، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ-2005م، ص 13-14.

² ينظر العلوي: الأنوار الكاشفة، ص53.

³ ينظر ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 118، 119/12. نقلاً عن محمد بن حسن الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط4، رجب، 1424هـ، ص90.

⁴ أبو شهبه محمد محمد: دفاع عن السنة ورد شبهات المستشرقين والكتاب المعاصرين، مطبعة الأزهر، القاهرة (دط)، (دت)، ص291.

قال الشوكاني: «السنة في اصطلاح الشرع قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره».¹

والسنة عند المحدثين: هي كل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحتته في غار حراء، أم بعدها. والسنة بهذا المعنى مرادفة للحديث.²

والسنة عند الأصوليين: هي كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الكريم، من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.³ فالسنة عند الأصوليين تشمل قوله صلى الله عليه وسلم، وفعله، وتقريره، وكتابته، وإشارته، وهيمه، وتركه.⁴

والسنة عند الفقهاء: هي كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب.⁵

وقد توسع المحدثون في تعريفهم للسنة النبوية أكثر مما هي عند غيرهم، وإنما جعلوها كذلك لأنهم أهل العناية برواية الأخبار، إذ لم يقصروا السنة النبوية على إفادة الحكم الشرعي كما صنع الأصوليون، أو جعلها في ما يقابل الواجب كما فعل الفقهاء، ومرجع ذلك إلى الجانب المراد العناية به، فالأصوليون نظروا إلى جانب الأدلة الاجمالية للأحكام الفقهية وغرضهم إثباتها وبيانها، أما الفقهاء فنظروا إلى جانب الأحكام التفصيلية، واهتموا بإثبات الأحكام الفرعية الخاصة بالملكف، وأما المحدثون فلم يقصروا نظرهم على الحكم الشرعي من حيث إثباته ولكن تعدوه إلى كل ما يتصل به صلى الله عليه وسلم بياناً ونقلًا.

وهكذا فالتعاريفات السابقة للسنة النبوية لم تفرق بين سنة عملية وسنة قولية، فالكل سنة واجبة الاتباع، وأدرجوا الكل في مسمى السنة.

¹ الشوكاني: ارشاد الفحول، ص 67.

² محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث وعلومه ومصطلحه، دار المنارة، دار ابن حزم جدة-مكة، ط 7، 1417هـ-1997م، ص 22.

³ المصدر نفسه، ص 22.

⁴ الجيزاني محمد بن حسين: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 4، رجب، 1424 هـ، ص 122.

⁵ الشوكاني: ارشاد الفحول، ص 67. محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث وعلومه ومصطلحه، ص 22.

ويلاحظ من كلام الحداثيين السابق أنها دعوى صريحة لتعطيل جزء كبير من الأحكام الشرعية مما جاءت به الأحاديث النبوية، وبداية لفصل أحكام الشرع عن الحياة، بل يؤدي ذلك إلى اقضاء حتى ما لم يداوم عليه صلى الله عليه وسلم من السنن العملية ولم يثبت استمراره عليها كما هو الشأن في كثير من العبادات التي نص عليها قولاً ولم يداوم على فعلها.

المطلب الرابع: تأسيس حجية الحديث النبوي يرجع إلى جهود الإمام الشافعي

تقوم دعاوى الخطاب الحداثي مرة أخرى في انكار حجية الحديث النبوي بالاعتقاد أن تأسيس الحديث النبوي وحيًا، وتثبيت حجته التشريعية لم تقم إلا مع جهود الإمام الشافعي في خطوة متأخرة منه في ترتيبه لمصادر التشريع الإسلامي. فقد فرض السنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة وبصفتها المصدر الموضوعي الثاني أو الأصل الثاني للشرعة بعد القرآن¹. وهذا الزعم مبني على أساس أن الإمام الشافعي «أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله سبحانه وتعالى. وبهذا الصنيع صدر كل ما ينطق به محمد، وكل ما يفعله وحيًا، واختفت الحدود والفواصل بين «الإلهي» و«البشري»، ودخل الأخير دائرة المقدس»².

وهكذا أصبح الحديث النبوي يمارس سلطته التشريعية بعد ما تم الجمع بين «الأزلي» و«التاريخي» في شخص محمد، وهذا يسهل إلى حد كبير تحويل السنة بدلالاتها الواسعة جداً إلى وحي³. وهذا الموقف من الإمام الشافعي الذي كرس الحديث النبوي وحيًا، وأسس لحجته «لم يكن ليتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي...، موقف العصبيّة العربيّة التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد والباسة صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً»⁴.

ويرتب نصر حامد أبو زيد بناء على هذا الموقف الأيديولوجي للإمام الشافعي مجموعة أمور منها:

— أن اعتبار الحديث النبوي وحيًا أكتسب صفة الحقيقة مع أنه نتيجة لفكر بشري.

¹ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص22.

² نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط2، 1996م، ص34-35.

³ المصدر نفسه، ص46.

⁴ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، ط1، ص55-56.

- أن اعتبار الحديث النبوي وحياً يؤدي إلى حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته، وتعوقة عن قراءة مستبصرة ناقدة.

- اعتبار الحديث النبوي وحياً يتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام.¹

أقول: هذا الذي توصل إليه نصر حامد أبو زيد وغيره من الحداثيين ليس الغرض منه إلا التشكيك في حجية الحديث النبوي، وصرف المسلمين عن دينهم، وما ذاك إلا رغبة منهم في تكييف الأحكام الشرعية، وإعادة صياغة الإسلام في أصوله وثوابته بما يتناسب مع متطلبات الحياة الغربية، وليس هذا من قبيل «التمجيد الدفاعي»² كما يذكر أصحاب الحداثة في وصفهم لكتابات المسلمين؛ أنها تصب في خانة التمجيد الدفاعي، وإلا فالحديث النبوي كان ولا يزال يمارس سلطته التشريعية، وهو الوحي غير المتلوه، وليس في حاجة إلى اضمفاء القداسة عليه ولا إلى تأسيس لمشروعيته، فقد اكتسب هذه المشروعية من القرآن الكريم نفسه قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ أَهْوَىٰ

﴿ ۞ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۞ ﴾ [النجم، 3-4]

و نصوص القرآن الكريم التي توجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع أمره كثيرة جداً، وإن لم نجد ما قاله صلى الله عليه وسلم منصوباً بعينه في الكتاب، كما أن تلك الآيات توجب اتباع الكتاب، وإن لم نجد في الكتاب منصوباً بعينه في حديث عن الرسول غير الكتاب. فعلينا أن نتبع الكتاب، وعلينا أن نتبع الرسول، واتباع أحدهما هو اتباع الآخر؛ فإن الرسول بلغ الكتاب، والكتاب أمر بطاعة الرسول، ولا يختلف الكتاب والرسول البتة، كما لا يختلف الكتاب بعضه بعضاً.³

ولذلك فإن حجية الحديث النبوي باتت من الضروريات الدينية التي لا تحتاج إلى اقامة برهان عليها.

¹ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، طبعة مدبولي، ص 35.

² التمجيد الدفاعي أو "التبجيلية" كما يصفها الخطاب الحداثي والمقصود بها هنا هي؛ المنهجية التبجيلية أو العاطفية في قراءة التراث، أي عدم التحرر من أسر العقلية التقليدية المهيمنة في قراءة التراث الإسلامي وكتابته. ينظر أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص 55.

³ ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 47/19/10.

وقد جاء في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((كَلَّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبِي)) ، قالوا: يا رسول الله ومن أبي؟ قال: ((من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبي)).¹

يقول ابن تيمية: «وهذه السنة إذا ثبتت، فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب اتباعها».²

وبهذا يتبين أن الحديث النبوي في غنى عن مجهودات الإمام الشافعي في تأسيس سلطته التشريعية، ولكن إصرار الحداثيين على مثل هذه المواقف السيئة مع الحديث النبوي، وكذا قضايا الشرع الأخرى أدى بهم إلى الحيد عن الصواب والتقدم بين يدي النصوص الشرعية، فحين يُواجه نصر حامد أبو زيد بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ۝﴾ [الأحزاب، الآية 36]، يرفض أبو زيد الانصياع للآية الكريمة، ويتأول تأويلاً بعيداً في حصر معنى طاعة الرسول على ذلك الزمان فيقول: «الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم حاضر يحكم بينهم ويقضى، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه».³

و مبنى هذا الفهم أن النصوص الشرعية في ذاتها لا تمتلك أي سلطة شرعية، ولا تتحول إلى سلطة إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النصوص وتحوله إلى إطار مرجعي، ومن هنا يدعو أبو زيد إلى «التحرر من سلطة النصوص»، ومن المرجعية الشاملة لها، ويبرر ذلك أن هذا المفهوم - سلطة النصوص - المرجعية الشاملة في تقديره ليس مفهوماً دينياً. بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين، فهو مفهوم قد تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى، ومنه ينتج الخطاب الديني المعاصر بكل فصائله واتجاهاته لإقامة «الحكم الإسلامي» أو الدولة الدينية.⁴

¹ أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، (7280).

² ابن تيمية مجموعة الفتاوى: 48/19/10.

³ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، (طبعة مكتبة مدبولي)، ص 18.

⁴ ينظر المصدر نفسه، ص 15-17.

و متى إذن كانت النصوص الشرعية تمارس «شرعيتها» ويتم الاحتكام إليها؟! إن ما يريده أبو زيد هو الحكم بتاريخية تلك النصوص، وأنها لم تمارس سلطتها إلا في بيئتها التي وجدت فيها، أي الحكم بعدم شمولية ما جاءت به من أحكام، والقول بتاريخيتها ونسبية ما تضمنته من تصورات وعقائد وشرائع.

المطلب الخامس: تأسيس مشروعية الحديث النبوي بالاستناد إلى تأويل "الحكمة" بالسنة:

ولما كانت السنة النبوية -في نظر هؤلاء-، في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها في عصر الشافعي بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، فقد دفع بالشافعي أنه «فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضاً للإسلام بصفته نظاماً محدداً»¹، وذلك بتأويله الحكمة التي يرد ذكرها في القرآن كثيراً مصاحبة للكتاب بأنها السنة، وبالاعتماد على فكرة العصمة التي يتمتع بها الأنبياء. ومعنى ذلك كله أن تأسيس مشروعية الحديث النبوي بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب، مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً، وهذا كله لم يكن ليتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي المتعصب الذي يساجل حوله الشافعي.²

حاصل هذا الموقف أن تأسيس مشروعية الحديث النبوي يرجع الفضل فيه إلى الإمام الشافعي بتأويله للحكمة التي يرد ذكرها في القرآن الكريم.

و ليس الأمر كما يتصورون، فسلطة النص النبوي صادرة من الوحي الإلهي نفسه، وليس في حاجة إلى جهود الإمام الشافعي، ولا غيره من العلماء، وقد تواردت الأدلة على ذلك وتكاثرت، ولذلك يقول الإمام ابن حزم: «فلم يسع مسلماً يقر بالتوحيد أن يرجع عند التنازع والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أن يأبى عما وجد فيهما، فإن فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهو فاسق، وأم من فعله مستحلاً للخروج عن أمرهما، وموجباً لطاعة أحد دونهما، فهو كافر، لاشك عندنا في ذلك، وقد ذكر محمد بن نصر المروزي أن إسحاق بن راهوية كان يقول: من بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر، يقر بصحته، ثم رده بغير تقية فهو كافر».³

¹ أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75.

² نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، (طبعة سينا للنشر)، ص 37-45.

³ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 1، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط 1، 1400هـ-1980م، 99/1.

والإمام الشافعي - رحمه الله - لم ينسب لنفسه تأسيس مشروعية الحديث النبوي، ولا قال به أحد من المسلمين، وقد قال الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ هَمَمْتَ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ۝﴾ [النساء، 113] « فسمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله». ¹

فقد نسب الشافعي هذا القول إلى من رضىه من أهل العلم ولم يتفرد به.

و ممن تقدم الشافعي وقال به من السلف "الحسن البصري"، و"قتادة" عند تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ أَعَزُّزُ الْحَكِيمُ ۝﴾ ، [البقرة، الآية 129].

وكما نقل عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ۝﴾ ، [الأحزاب، الآية 34]. ²

قال ابن القيم: «و تفسيرها بالسنة أعم وأشهر». ³

وقال أيضاً: الحكمة في كتاب الله نوعان مفردة ومقرنة بكتاب الله. فالمفردة فسرت بالنبوة، وفسرت بعلم القرآن، قال ابن عباس: هي علم القرآن والفهم فيه، قال مجاهد هي القرآن والعلم والفقه...

وأما الحكمة المقرونة بكتاب الله: فهي السنة. كذلك قال الشافعي وغيره من الأئمة، وقيل القضاء بالوحي، وتفسيرها بالسنة أعم وأشهر.

¹ الشافعي: الرسالة، ص78.

² السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/255، 5/379.

³ ابن القيم محمد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ضبط وتحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1422هـ-2002م، 2/187.

وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: إنها معرفة الحق والعمل به والاصابة في القول والعمل وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن والفقه في شرائع الإسلام وحقائق الإيمان.¹

قال ابن تيمية: والحكمة من الهدى، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَانُ الْمُبِينِ﴾ [النور، الآية 54] والأمر باتباع الكتاب والقرآن يوجب الأمر باتباع الحكمة التي بعث بها الرسول، وباتباعه وطاعته مطلقاً.²

لاح بذلك أن "الحكمة" إذا وردت في القرآن مقرونة مع الكتاب فهي السنة باجماع العلماء ولا التفات لما يقوله أبو زيد وأمثاله من الحديثين.

¹ المصدر السابق، 187/2، باختصار.

² ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 46/19/10.

المبحث الثاني: تدوين الحديث وكتابته

تعد قضية تدوين الحديث النبوي وكتابته من القضايا الخاصة التي يوليها الحداثيون عناية خاصة، لما يترتب على القول بعدم كتابتها أنها لم تسلم من التبديل والتغيير، وبالتالي القول بعدم حجيتها، وقد تناولوا هذه المسألة، وكأن الأصل عدم ذلك، وقد صدرت هذه الشبهة أولاً عن المستشرقين، ثم تابعهم عليها الحداثيون. لكن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا؛ هل فعلاً عُدَّ المسلمون من كتابة الأحاديث النبوية وتقييدها حتى ضاعت عليهم السنة النبوية ؟

المطلب الأول: النهي عن كتابة الحديث النبوي

يذهب عدد كبير من الحداثيين منهم أحمد أمين¹ إلى أن ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهي عن كتابة الحديث النبوي يستلزم عدم حجيته، فاستشكلوا بذلك ما تعارض مع أحاديث أخرى تبيح ذلك، ورأوا أنه دليل آخر على عدم إرادة النبي صلى الله عليه وسلم كتابة الحديث النبوي، وقد استشهدوا على ما ذهبوا إليه بمجموعة من الشبه نوردتها كالآتي:

أولاً: شبهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بجمع الحديث النبوي كما فعل مع القرآن، ولو كان حجة لفعله الصحابة رضي الله عنهم كذلك، لعلمهم أن جمعه ليس ضرورياً، وأنه ليس كلامه صلى الله عليه وسلم.²

فالنبي صلى الله عليه وسلم اتخذ كتابة للوحي يكتبون القرآن، ولكنه لم يتخذ كتابة يكتبون ما ينطق به غير القرآن.³

¹ أحمد أمين: هو أحمد أمين ابن الشيخ إبراهيم الطباخ، ولد بالقاهرة سنة 1225هـ-1878م، عالم بالأدب غزير الاطلاع على التاريخ من كبار الكتاب، قرأ مدة قصيرة بالأزهر، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي، ودرّس بها إلى سنة 1921م، وتولى القضاء ببعض المحاكم الشرعية، ثم عين مدرسا بكلية الآداب بالجامعة المصرية، وانتخب عميدا لها سنة 1939م، شغل عدة مناصب أكاديمية، وأشرف على لجنة التأليف والترجمة والنشر مدة ثلاثين سنة. بلغت مقالاته في المجالات والصحف عشرة مجلدات جمعها في كتابه "فيض الخاطر". من تأليفه: "فجر الإسلام"، "ظهر الإسلام"، "ضحى الإسلام"، "يوم الإسلام"، "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، وغيرها كثير توفي بالقاهرة عام 1373هـ-1954م. يقول تلميذه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الذي استكمل الجزء الرابع من ظهر الإسلام وأعدّه للنشر: كان أحمد أمين حر الفكر إلى أبعد حدود الحرية، وتبدو هذه الحرية في الجهر باعتقاداته الدينية على الرغم من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للمألوف من التقاليد الطويلة الأمد. ينظر الزركلي خير الدين، الأعلام، 101/1. وينظر خليل أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 97/1-102.

² ينظر شحرور محمد: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص546، وينظر محمود أبو رية: أضواء على السنة الحمديّة، ص46.

³ ينظر أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969، ص208، وينظر جمال البنا: نحو فقه جديد، السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (دط)، (دت)، 93/2.

ثانياً: لو كانت الأحاديث النبوية حجة لتكفل الله بحفظها كما حفظ القرآن، ولما دخلها

الزيف والوضع،¹ ودليل ذلك: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، الآية 9]

ثالثاً: جاءت أحاديث صحيحة وآثار ثابتة تنهى كلها عن كتابة أحاديثه صلى الله عليه وسلم، ولئن كان هناك بعض الأحاديث رويت في الرخصة بكتابة الأحاديث فإن أحاديث النهي أصح وأقوى، بل هو ما جرى عليه العمل في عهد الصحابة والتابعين، فتكون بذلك ناسخة لأحاديث الإذن بالكتابة،² ومن ذلك ما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن، فليمحاه، وحذثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ - قال همام أحسنه قال: متعمداً - فليتبوأ مقعده من النار)).³

رابعاً: الإذن بالكتابة فيه كان إذناً خاصاً، حيث كانت تتم في حضور النبي صلى الله عليه وسلم، وتحت إشرافه.⁴

خامساً: محو الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوه من الأحاديث؛ وتقوم هذه الشبهة عند صاحبها على ما يلي: عدم وصول شيء من صحف الصحابة إلى التابعين وكون التابعين لم يدونوا الحديث لنشره إلا بأمر الأمراء يؤيد ما ورد أنهم كانوا يكتبون الشيء لأجل حفظه ثم يحونه⁵، ومن ذلك ما رواه أبو بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «كتب عن أبي كُتُباً كثيرة فمحاها وقال: خذ عنا كما أخذنا»، وفي رواية أخرى عنه «كتب عن أبي كتاباً كبيراً، فقال اتني بكتبك فأتيته بها فغسلها».⁶

سادساً: أن الصحابة أرادوا بعدم الكتابة أن لا يجعلوا الأحاديث ديناً عاماً كالقرآن.⁷

¹ توفيق صدقي: مجلة المنار، مجلد 9/911-913، شحور محمد: الكتاب والقرآن، ص 547.

² محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص 46، 48.

³ أخرجه مسلم: كتاب الزهد والرفائق، باب الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم، (3004).

⁴ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ص 242.

⁵ محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص 49.

⁶ ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1414هـ-1994م، 276/1 رقم (347). الخطب البغدادي: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دار احياء السنة النبوية، ط 2، 1974، ص 40-

41. وأخرجه ابن أبي شيبة: المصنف كتاب الأدب، 53/9، رقم (6495).

⁷ ينظر جمال البنا: نحو فقه جديد، 219/2.

هذا؛ وقد أبطل عبد المجيد الشرفي علم الحديث برمته بناء على نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابته¹، كما سبق وأن أبطل جميع التكاليف الشرعية والعبادات.²
و من أصحاب هذا الاتجاه من يصف كتابة الأحاديث النبوية وتدوينها بالجناية التاريخية، وبالجناية الكبرى على الدين، وهو أحد مظاهر الضلال الذي حذر منه النبي صلى الله عليه وسلم.³

مناقشتهم في ذلك والجواب عليه:

أما قولهم أنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر بجمع الحديث وكتابته كما فعل مع القرآن ولو كان حجة لفعله الصحابة كذلك؛ فمن أبطل الباطل، وكأن صاحب هذا القول يريد أن يوهمنا أن القرآن العظيم لم يتم حفظه إلا بكتابته وتدوينه، وهل يقول أحد من المسلمين أن القرآن لو لم يكتب لضاع وتحرف وتغير وتبدل؟! وكأن صاحب هذا القول لم يسمع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، 9]، ألم يكتب أهل الكتاب ويدونوا كتبهم المقدسة، ورغم ذلك لم تسلم من التحريف والتبديل، والحق أن القرآن العظيم قد تكفل الله جل وعلا بحفظه في صدور الأمة، فتناوله الصحابة رضي الله عنهم بالحفظ والفهم، وهذه خصيصة شرف الله بها هذه الأمة بحفظ كتابه في صدورهم، وهذا هو الأصل في حفظ القرآن الكريم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، الآية 9]، ولما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى: ((... وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء، تقرؤه نائماً ويقضاه...)) الحديث.⁴

قال النووي: (لا يغسله الماء)، فمعناه: محفوظ في الصدور، لا يتطرق إليه الزوال بل يبقى على مر الأزمان. وأما قوله تعالى: (تقرؤه نائماً ويقضاه): فقال العلماء: معناه يكون محفوظاً لك في حالتي النوم واليقظة.⁵

¹ ينظر الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

² المصدر نفسه: ص 61-62.

³ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 239.

⁴ أخرجه مسلم: كتاب الجنة، وصفه نعيمها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (2865)، عن عياض بن حمار المشاجعي رضي الله عنه.

⁵ النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، 176/17.

والمقصود أن الله عزوجل أخبر أن القرآن محفوظ في الصدور، وأنه لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة، بل يقرأ في كل حال. نعم القرآن الكريم هو المكتوب في المصاحف، فقد شاء تعالى أن يكتب بين دفتي المصحف، وهذا وجه آخر من الحفظ والعناية، ولكن المعول عليه هو الحفظ في الصدور، وهذا أمر لا يحتاج إلى برهان، وشاهد ذلك الواقع منذ عصر النبوة إلى يومنا هذا.

إذا تقرر هذا عُلِمَ أنه لا يلزم من عدم كتابة الأحاديث النبوية أن لا تكون محفوظة كما هو شأن القرآن الكريم، فقد دونت الأحاديث وكتبت كما سيأتي ذلك قريباً، كما أن الكتابة لا تستلزم الحجية، فالحجة قائمة عندهم بما تقرر سلفاً من الأدلة - القرآن والسنة - باتباعه وطاعته صلى الله عليه وسلم، وهذه ضرورة دينية كما سبق بيانه.

ثانياً: ما ذهبوا إليه؛ أن الأحاديث النبوية لو كانت حجة لتكفل الله تعالى بحفظها كما حفظ القرآن الكريم ولما نالها التحريف، ودخلها الزيف والوضع وهذه الشبهة هي من جنس الشبهة الأولى؛ ولكن نضيف هنا أن هذه الشبهة مبناها على دخول الزيف والكذب في الحديث النبوي، وهذا مردود على صاحبه، وليس هذا مما نحن فيه؛ أولاً لأنه خارج محل النزاع، وذلك أن موضوعنا هنا لا يتعلق بالوضع في الحديث، بل هو في كتابة السنة النبوية من عدمها. ثانياً لم يقل أحد من أئمة الحديث بخلو الحديث النبوي من الضعيف والمكذوب، ولذلك صنفوا كتب الموضوعات والأفراد والغرائب فجمعوا منها الشيء الكثير تحذيراً منها وتنبيهاً عليها، وإنما يتم الاستدلال لصاحب هذا القول ما لو عُدت هذه الموضوعات من السنة ولا قائل به، فالأحاديث الصحيحة قد تميزت عن غيرها من الموضوعات والمكذوبات.

والمقصود أن هذه الأحاديث الموضوعية ليست من السنة في شيء، فلا يتم الاستدلال لتوفيق صدقي ومن تبعه من المعاصرين.

وأما سبب كتابة الصحابة للحديث ثم محوه، فيمكن أن نحمل أسباب ذلك في أمور:

خشيتهم أن يشتغل بها الناس عن القرآن.

أو لأنهم رأوا أن الأولى التعويل على الحفظ استنهاضاً لعزائم الناس وهمهم على تنمية ملكة الحفظ التي فُطر عليها العرب.

أو لأن هذه الصحف كانت منقولة عن أهل الكتاب فخافوا أن يشتغل بها الناس عن دينهم¹.

وقد أيد صاحب هذه المقالة مذهبه «بعدم تدوين الصحابة للحديث ونشره ولو دونوا ونشروا لتوافر ما دونوه»².

وعلى خلاف ما يذهب إليه صاحب هذه المقالة، فإن الصحابة رضي الله عنهم عُنوا بتدوين الحديث وكتابته، بل كان لبعضهم صحائف اختصوا بها.³

وأما ما يتعلق بشبهة النهي عن الكتابة، وورود أحاديث ثابتة في ذلك، ومنها حديث أبي سعيد الخدري الذي تقدم ذكره، فإنهم عمدوا إلى استشكلها وجعلها سبباً في رد السنة النبوية وما تضمنته من أحكام، وسبب ذلك هو المنهج التجزيئي الانتقائي، الذي يقوم على انتقاء ما يؤيد رأيهم، فيأخذون بأحاديث النهي عن الكتابة والتدوين مع اغفال تام لما جاء من أحاديث أخرى توضح الاستشكال وتبين حقيقة المسألة، والخروج بحكم وتعميمه بناء على تلك القراءة المجتزأة الانتقائية والمبتورة، فهو فهم تجزيئي تبغيضي مشوه ليصلوا إلى ما يهدفون، وهو أن هذا النهي يدل على عدم الحجية.

وكيف يكون نهي صلى الله عليه وسلم عن الكتابة دليلاً على عدم الحجية مع ثبوت الإذن بذلك، بل مع حثه صلى الله عليه وسلم على تبليغ سنته ونشر أحكام الدين، فقال صلى الله عليه وسلم: ((بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار⁴)). ومن ذلك قوله أيضاً: ((نضر الله امرأً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه))⁵.

¹ أبو زهو محمد محمد: الحديث والمحدثون، ص232.

² محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص48.

³ ينظر الأعظمي محمد مصطفى: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ-1980م، 92/1-142. نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث دار الفكر، دمشق، ط2، 1399هـ-1979م، ص39-48.

⁴ أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (3461). من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

⁵ أخرجه أبو داود: السنن كتاب العلم، باب فضل نشر العلم رقم (3660). والترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (2656). وقال حديث زيد بن ثابت حديث حسن، ورواه من حديث عبد الله بن مسعود رقم (2657)، وقال هذا حديث حسن صحيح. وأحمد في المسند، 4/162، رقم (4157)، 32/16، رقم (21482)، قال الشيخ أحمد شاكر: اسناده صحيح.

و قد سلك العلماء في هذه الأحاديث ثلاثة مذاهب؛ الجمع والنسخ والترجيح.

مذهب الجمع بين الأحاديث:

- أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والإذن في غير ذلك.¹
 - أن النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريقهما²، وقد صرح بذلك القاضي عياض قال: «و الحديث محمول عند بعضهم على كتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة خوف أن يختلط به ويشتبه على القارئ».³
 - أو أن النهي خاص بمن خشى منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ والإذن لمن أمن منه ذلك.⁴
- ومنهم من سلك النسخ مع أحاديث النهي، قال ابن قتيبة: «و نحن نقول في هذا معنيين أحدهما: أن يكون من منسوخ السنة بالسنة، كأنه نهي في أول الأمر عن أن يكتب قوله ثم رأى بعد لما رأى أن السنن تكثر وتفوت الحفظ أن تكتب وتفيد»⁵، وإليه جنح الخطابي.⁶
- الموقف الثالث: وهو الترجيح، ومفاد هذا القول؛ أنه لم يصح شيء في النهي عن الكتابة إلا ما كان من حديث أبي سعيد الخدري، وقد أعل بالوقف.
- قال الحافظ: «ومنهم من أعل حديث أبي سعيد وقال: الصواب وقفه على أبي سعيد، قاله البخاري وغيره».⁷

و قد ذكر الشيخ المعلمي أن أحاديث الإذن بالكتابة -و كلها صحيحة- إن لم تدل على صحة قول البخاري وغيره أن حديث أبي سعيد غير صحيح، فإنها تقضي بتأويله.⁸

¹ ابن حجر: فتح الباري، 262/1.

² المصدر نفسه، 262/1.

³ النووي: شرح مسلم، 230-229/7.

⁴ النووي: شرح مسلم، 230/7. ابن حجر فتح الباري: 262/1.

⁵ ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، حققه وخرّج أحاديثه، أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، دار ابن عفان، الرياض القاهرة، ط2، 1430هـ-2009م، ص 536.

⁶ ينظر الخطابي حمد بن محمد البستي: معالم السنن، طبعه وصححه محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ-1932م، 184/4.

⁷ ابن حجر: فتح الباري، 262/1.

⁸ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص42.

و الحاصل أنه كما قال ابن الصلاح: «ثم إنه زال الخلاف وأجمع المسلمون على توسيع ذلك وإباحته، ولولا تدوينه في الكتب لدرس في الأعصر الآخرة والله أعلم».¹

المطلب الثاني: تأخر تدوين الحديث النبوي

ينظر الحداثيون إلى مسألة تدوين القرآن والحديث النبوي أنها عملية اختيارية، فالعبارات الشفهية في البداية دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية غامضة لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس². وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائماً بحذايرها³. فقد تأخر تدوين القرآن في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمس وعشرين سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم⁴، والأمر نفسه ينطبق على الحديث النبوي فـ «قد حصل هنا أيضاً انتقال من التراث الشفهي إلى التراث المكتوب، وأخذ تسجيل الأحاديث النبوية كتابة وقتاً أطول بكثير مما أخذ تدوين القرآن، ومن المعلوم أن مجموعات الحديث الكبرى المعتبرة صحيحة لم تكتب إلا في نهاية القرن التاسع الميلادي، أي في القرن الثالث الهجري، وإذن فقد كتبت بعد النبي بزمن طويل».⁵

يقول محمد عابد الجابري: «وهنا لابد من وضع منهج الإسناد في إطاره التاريخي. معروف أن الحديث النبوي لم يبدأ جمعه بعد وفاة الرسول بأكثر من مائة سنة، ومعروف كذلك أن الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقافة شفوية الطابع».⁶

وهذا التأخر في تدوين الحديث النبوي أدى إلى اختلاطه بالمرور الشفهي للصحابة الأولين وغيرهم من أصحاب الفرق، وهذا ما أسهم في إنتاج بنية حديثية مركبة، أي بنية نصية مركبة، أي نص على نص⁷. مما يطعن في صحة عملية التدوين كلها، وذلك طبقاً لمنهج التاريخ النقدي الذي لا

¹ ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري: علوم الحديث، علق عليه وخرج أحاديثه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م، ص119.

² أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص41.

³ المصدر نفسه: ص29.

⁴ أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص288.

⁵ أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص97.

⁶ الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص123.

⁷ طيب تيزني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص65.

لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بالحاح كبير¹، ولا يتم هذا البحث إلا في إطار التمييز بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب الذي بات وسيلة البحث والنقد الحديث في مجال دراسة الوثائق التاريخية، ولذلك فإن المطابقة بين النص المكتوب والنص الشفهي يعد خطأ منهجياً، ويؤدي إلى جحد الحقائق.

وعليه فالخطاب الحداثي لا يعترف إلا بالنص الشفهي الأول، وفي حالة الحديث النبوي، فهذا النص المدون لا يمكن الوثوق به لتأخر التدوين من جهة، ولمخالفته للأمر النبوي من جهة أخرى.

هذا وقد زعم نصر حامد أبو زيد أن نصوص الأحاديث النبوية اضافة إلى ما شاركت فيه القرآن الكريم من إشكاليات، فإن لها إشكالياتها الخاصة بما؛ من التدوين المتأخر، والخضوع لآليات التناقل الشفهي، والرواية بالمعنى لا باللفظ النبوي، والزيادة، والوضع والانتحال، واختلاف معايير علماء الحديث في التصحيح والتضعيف، وكل ذلك أدى إلى تعقيد هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي.²

وقد اضطربت عبارات الحداثيين في زمن تدوين الحديث النبوي، فمنهم من يذهب إلى أن الحاجة إلى تدوين الحديث لم تكن ملحة إلا مع ظهور الصراع بين أهل الحديث والمعتزلة³، ويذهب البعض الآخر إلى أن ذلك لم يكن إلا في العصر العباسي الأول، أي النصف الثاني من القرن الهجري الثاني.⁴ وقال آخر أنها لم تكتمل فصولاً قبل القرن الثالث، كما أنها لم تبدأ جدياً قبل القرن الثاني.⁵ ويقرر الجابري أن الحديث النبوي لم يبدأ جمعه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسلم بأكثر من مائة سنة.⁶

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 81.

² ينظر نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 126-127.

³ ينظر شحرور محمد: الكتاب والقرآن، ص 565.

⁴ ينظر العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ص 81، وبه قال محمود أبو رية: ينظر أضواء على السنة المحمدية، ص 259.

⁵ ينظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 238.

⁶ الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، ص 123.

ويذهب أركون إلى أن تدوين السيرة والحديث النبوي قد تم داخل مناخ ثقافي غلبت عليه الأهداف الدينيّة فارتبط سياسياً بالدولتين الأموية ثم العباسية اللتان كانتا بحاجة لهذه الأخبار من أجل تشكيل «أرثوذكسية» دينية وتشكيل تراث ضروري لترسيخ شرعيتها والحفاظ عليها.¹

مناقشتهم في ذلك والجواب عليه:

نعم لم تكن الأحاديث النبوية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عهد الصحابة رضي الله عنهم مجموعة مدونة في مدونات جامعة، ويعود الأمر في ذلك إلى شيئين:
الأول: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نُهوا عن ذلك خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.
الثاني: سعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم لا يعرفون الكتابة.²

فقد كانت العرب أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب، والذين يجيدون الكتابة أعداد قليلة، وقد كانوا مطبوعين على الحفظ، ولذلك فقد كان الاعتماد في بادئ الأمر على قوة الحفظ والاستظهار هذا هو الأصل، ولكن هذا لا يمنع من أن السنة كانت مدونة (مكتوبة) في أفراد قلائل، ومن ذلك: الصحيفة الصادقة التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وكان عبد الله يعتز بها، ويقول: « ما يرغبني في الحياة إلا الصادقة والوهط »³، وأخرج الإمام أحمد في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص من كتابه المسند قسماً كبيراً من أحاديث هذه الصحيفة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.⁴ ومن ذلك أيضاً أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما وجه أنس بن مالك إلى البحرين عاملاً على الصدقة كتب لهم كتاباً فيه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين.⁵

ويمكن الرجوع في ذلك إلى ما حرره الأستاذ محمد مصطفى الأعظمي في كتابه: "دراسات في الحديث النبوي"؛ ومفاده أن كتابة الأحاديث النبوية وتدوينها بدأت في حياة النبي صلى الله عليه

¹ ينظر أركون محمد: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 22-23.

² ابن حجر: فتح الباري، المقدمة، ص 13.

³ محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي، 122/2. والحديث أخرجه الدارمي، 86/1 رقم (496).

⁴ نور الدين عنتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 46.

⁵ أخرجه البخاري في الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم (1454).

وسلم، واستمرت مع اطراد الزيادة في العصور التي تلت تلك الفترة، وأن المسلمين أصبحت لديهم بعد ذلك امكانيات واسعة تمكنهم من تقييد الأحاديث النبوية وكتابتها، وأنهم لم يكتفوا بحفظها عن ظهر قلب، بل قاموا بكتابتها وتدوينها.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذا النشاط والجهد الكتابي كان يتم كتابته في صحيفة، ولم يكن تدويناً أو تصنيفاً كما هو الحال في الموسوعات الحديثة التي تلت بعد ذلك، فالمتقدمون منهم لم يخصصوا كتاباً أو باباً أو فصلاً خاصاً لتلك الأحاديث، لأن هذه المسألة لم تكن ذات أهمية كبيرة بالنسبة لهم آنذاك وإنما الأمر الذي كان يهتمهم هو تحمل العلم بالطرق المعروفة المعتمدة.

إذا تقرر هذا علم أنه ما كانت الأحاديث النبوية لتبقى مهمة طوال القرن الأول حتى يأمر عمر بن عبد العزيز بجمعها وتدوينها فضلاً عن أن تبقى إلى منتصف القرن الهجري الثاني كما يذهب إلى ذلك المخالف. وقد تقرر عندهم أن الأحاديث كانت تنقل شفاهاً، أي بالرواية الشفهية إلى القرن الثاني أو ما بعده، والحافظة تخون والذاكرة عرضة للنسيان، ولذلك لا يمكن الوثوق بها والاحتكام إليها.¹

والغرض من وراء ذلك التشكيك في مصداقية الحديث النبوي، وإبطال حجته؛ وهذه شبهة أخرى كسابقتها في النهي عن الكتابة.

والمقصود أن تأخر التدوين إلى ما بعد المائة وصدر كبير من المائة الثانية أدى إلى اتساع أبواب الرواية، وبالتالي فاضت أنهار الوضع حتى بلغت الأحاديث عشرات الألوف، وأكثرها مثبت في كتب السنة المعتمدة، ويتعذر التمييز بينهما، وهذا التأخر في التدوين كافٍ لأن يحصل فيها من التلاعب والفساد ما قد حصل.

وكل هذا خطأ يكذبه الواقع والتاريخ، فإذا كان الله عز وجل أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يبين للناس ما نزل إليهم كما في قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل، الآية 44]، فكيف يصح بعد هذا أن

¹ ينظر أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 210. وحسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 45. محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص 259.

يقال أن تأخر التدوين أفقد الحديث النبوي وثوقته وشرعيته، بل إن حفظ القرآن الكريم يستلزم حفظ الحديث النبوي، وبقائه مادام القرآن باقياً.

فتأخر التدوين إذاً ليس بحجة للقول بضياح الحديث النبوي، ودخول موروث الصحابة عليه حتى أصبح نصاً على نص، فالثابت والمتقين أن الأحاديث النبوية، وإن قلنا بعدم كتابتها وتدوينها كاملة فقد كان الصحابة ومن بعدهم يحفظونها عن ظهر قلب، نعم لم يحط أحد منهم بمجموع السنة النبوية، ولكنهم في مجموعهم رضي الله عنهم كانوا يحفظونها جميعاً، ولم يفتهم من ذلك شيء، فحتى الأحاديث الضعيفة والمكذوبة والموضوعات قد حفظوها ودونوها فيما بعد وهذا أمر لا يخفى عن القريب والبعيد.

وحتى يتضح الأمر أكثر نبين الفرق بين التدوين والكتابة.

الفرق بين التدوين والكتابة:

ومنشأ اللبس في هذه المسألة هو عدم التفريق بين مصطلحي التدوين والكتابة، الذي حصل من عدم الالتفات إلى عبارات العلماء المقيمة¹، مثل قول الحافظ ابن حجر -رحمه الله- «اعلم علمني الله وإياك أن آثار النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة..»².

واعتقدوا أن التدوين الذي تم بأمر الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز هو ابتداء الكتابة، والصحيح من ذلك أن نعرف الفرق بين التدوين والكتابة ومقصود القوم منها. فالتدوين جمع للصحف وضم بعضها إلى بعض، والديوان مجتمع الصحف، والدفتر الذي يكتب فيه.³

وأما التصنيف: فهو التمييز، جاء في اللسان؛ والتصنيف تمييز الأشياء بعضها من بعض، وصنف الشيء: ميز بعضه من بعض.⁴

¹ ينظر بكر بن عبد الله أبو زيد: التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل، دار العاصمة الرياض، ط1، 1413هـ، ص101.

² ابن حجر: مقدمة فتح الباري، ص13.

³ ينظر ابن منظور: لسان العرب، 1462/15/2. والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص1245، مادة دون.

⁴ ابن منظور: لسان العرب، 2511/28/4.

فالتصنيف إذاً هو: التمييز، فيكون الكتاب المصنف قد جمع مادة واحدة ذات موضوع واحد، أو يكون الكتاب كذلك قد ضم مادة مرتبة تم فيها تمييز موضوعاتها بالكتب أو الأبواب أو الفصول، كما هو الشأن في الموسوعات الحديثية كالمسانيد والجوامع والسنن وغيرها.

وهذا هو المقصود بالتدوين في عبارات العلماء، أي كتابة العلم بالترتيب والتصنيف، فالتدوين هنا باعتبار تصنيف الحديث وترتيبه على المسانيد أو على الأبواب أو نوع من أنواع علوم الحديث.¹

وأما الكتابة فهي مجرد الخط، فكتب الشيء: خطه والكتابة أيضاً النسخ.²

وهذا باعتبار أول ما كتب من الحديث النبوي مطلقاً، أي «باعتبار جنس الكتابة»، وهذا مصاحب للتشريع قائم بقيام السنة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة وجوه التشريع: إملأه صلى الله عليه وسلم على كتابه بمكاتباته إلى الملوك والولاة وإلى عماله ومما فيها بيان الفرائض والصدقات.³

فالحديث النبوي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده كان مدونا على شكل كتابة مجردة في صحائف ولم يكن مصنفا ولا مرتبا على شكل أبواب أو فصول يختص كل منها بمادة معينة.

و قد قال الشيخ المعلمي بعد أن ذكر أن تدوين العلم في الكتب على سبيل التصنيف والترتيب على الأبواب والمسانيد شرع فيه حوالي نصف القرن الثاني، قال: «و يتوهّم بعض الناس أنه قبل ذلك لم يكن عند أحدٍ من المسلمين كتاب ما، يتضمّن علما غير كتاب الله عز وجل. وهذا خطأ؛ فقد كان عند جماعة من الصحابة صحائف في كل منها طائفة من الأحاديث النبوية منها: صحيفة كانت عند أمير المؤمنين عليّ - عليه السلام - ذكرها البخاري وغيره...».⁴

¹ ينظر المعلمي: علم الرجال وأهميته، ضمن آثار الشيخ العلامة المعلمي، تحقيق علي بن محمد العمران، مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الخيرية، دار عالم الفوائد، ط1، 1/237.

² ابن منظور: لسان العرب: 3816/42/5.

³ بكر بن عبد الله أبو زيد: التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل، ص101.

⁴ المعلمي: علم الرجال وأهميته، ضمن مجموع آثار المعلمي، 1/234.

والمقصود بكتابة الحديث النبوي قبل عصر التدوين؛ أنها كانت تجمع كيف ما اتفق، بلا تأليف ولا ترتيب كما هو الشأن في التابعين فقلّ عالم منهم لم يكن عنده كتب، كما في صحيفة همام بن مُنَبِّه اليماني¹ عن أبي هريرة وهي في نحو مائة وأربعين حديثاً كلها في مسند أحمد.²

فالتدوين بهذا الاعتبار يتوافق مع حركة النشاط الكتابي منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى زمن الموسوعات الحديثية من الجوامع والسنن والمسانيد وغيرها، فقد ابتدأت حركة التدوين بمجرد الكتابة في صحائف مستقلة وانتهى بها الأمر إلى تلك المصنفات التي حفظت السنة من الضياع، وبذلك يمكن القول أنه قد توفر عاملان لذلك الحفظ: وهو حفظ المسموع وتثبيتته من الفوات والاختلال بحيث يتمكن من استحضاره، والكتابة التي تطورت وأخذت شكلاً آخر هو التدوين والتصنيف.

فالمدخل الصحيح لفهم هذه القضية هو مراعاة الفروق بين مدلولات هذه المصطلحات واختلافها، وعليه فإن ما ورد من آثار كقول الحافظ ابن حجر: «ثم حدث في آواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأبواب»³، أو قولهم «أول من دون العلم ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز»⁴، ينبغي أن تفهم على ضوء ما ورد من التفريق بين هذه المصطلحات.

فالتدوين إذاً مر على مراحل، ولم يكن مطلع القرن الأول الهجري مبدأً لتدوين السنة وتقييدها، بل كان مبدأً للتصنيف على الأبواب، وقد ظهرت هذه المصنفات في أوقات متقاربة في مختلف مراكز الإشعاع العلمي بالدولة الإسلامية، ثم ظهرت المسانيد فالصحيح، وبهذا يكون تدوين الحديث قد مر بمراحل منتظمة انتهى إلينا في كتب الصحيح والمسانيد.⁵

¹ همام بن مُنَبِّه بن كامل بن سيج اليماني أبو عقبة الصنعاني الأنباوي، روى عن أبي هريرة ومعاوية وابن عباس. قال ابن معين ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، مات سنة إحدى وثلاثين ومائة. ابن حجر: التهذيب، 283/4.

² المعلمي: علم الرجال وأهميته، ضمن مجموع آثار المعلمي، 237/1. وصحيفة همام بن مُنَبِّه أخرجها الإمام أحمد كلها في المسند بأسناد واحد: «حدثنا عبد الرزاق بن همام، حدثنا معمر عن همام بن مُنَبِّه قال: هذا ما حدثنا به أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال...». ينظر المسند تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1394هـ-1974م، 11/16.

³ ابن حجر: فتح الباري، المقدمة، ص13.

⁴ ابن حجر: فتح الباري، 262/1.

⁵ الخطيب محمد عجاج: السنة قبل التدوين، ص342.

المبحث الثالث: عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم

من المسالك المشبوهة التي ارتضى الحداثيون تطبيقها على الأحاديث النبوية لقصد توهينها والطنن فيها اسقاطاً لحجيتها؛ عرضها على القرآن الكريم في الحكم عليها صحة وضعفاً، فما وافق القرآن منها - في نظرهم - أخذوا به، وما خالف القرآن بزعمهم، فهو مردود ضعيف، ولهذا فهم يردون الأحاديث بأدنى شبهة عرضت لهم في الأحاديث رأوا أنها تعارض نصاً من نصوص القرآن، ومن ذلك أحاديث الصحيحين التي ضعفوا منها الشيء الكثير، بل قد صرحوا أن هذا المنهج سيقضي على مئات الأحاديث التي أثقلت كاهل المجتمع الإسلامي.

المطلب الأول: طريقة الحداثيين في عرض الأحاديث النبوية على القرآن الكريم

الواقع أن وصف عمل الحداثيين - في الطعن في الأحاديث النبوية بحجة معارضتها لصريح نصوص القرآن - بالمنهج فيه شيء من التجوز، فلا هو منهج، ولا هو معيار، وإنما هو مجرد الإستشكال العقلي الذي يقع لأصحاب هذا الفكر فيتوهمون التعارض بين نصوص القرآن والأحاديث النبوية، والأمر ليس كذلك وهذا ما نستبينه من خلال هذا المبحث.

وتقوم هذه الدعوة على تحكيم القرآن الكريم كمعيار وحيد للحكم على صحة الأحاديث، وهذا بزعمهم هو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه والخلفاء الراشدون والصحابه، ولذلك فليس في هذه الدعوة أي حساسية إلا للذين اتخذوا السنة صناعة يريدون أن يوسعوا فيها لأن في ذلك توسعة لصنعتهم وامتداداً لسلطتهم.¹

وهذا الكلام لا يخلو من التعريض بأهل الحديث والطنن عليهم، لأنهم هم الذين اتخذوا الأحاديث النبوية صناعة استشعاراً منهم بعضهم المسؤولية في حفظ السنة وتنقيتها من كل ما يشوبها.

ولا يتوقف طعن جمال البنا في الحديث واتهامهم بل يزيده كياً فيقول: «و قد قاوم المحدثون فكرة العرض على القرآن، دون أن يكون لذلك مبرر موضوعي، وتمحكوا بأحاديث مفادها أن السنة كالقرآن، وأن الرسول أوتي القرآن وأوتي مثله معه، ولو صح ما ذهبوا إليه لما كان هناك غضاضة في

¹ ينظر جمال البنا: نحو فقه جديد، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص 7.

نهاية الأمر من العرض على القرآن، إذ لا يتصور أن يكون ما أوتي الرسول مخالفاً للقرآن، ولما كان هذا واضحاً فإنهم يُجْمَعُونَ، فيقبلون العرض آونة ويضيقون به آونة أخرى».¹

وهذه عادة معروفة لدى الحداثيين والعقلانيين في التعرض لخصومهم من أهل الشرع، فكلما أوجدوا إشكالاً وتعرض له العلماء بالإجابة والحل هولوا وضللوا، وأغفلوا بقصد جواب العلماء، ولم ينظروا فيه أو يبحثوا عنه أصلاً، لهذا فإنك تجد خطابهم سجالي أكثر مما هو نقدي، فهم لا يريدون أن يحصلوا علماً بقدر ما يريدون ممارسة الطعن ورمي الخصم بالغفلة، وإلا فمن من الحدثيين قاوم فكرة عرض الأحاديث النبوية على القرآن، ومن قال أن هناك غضاضة في ذلك، فالكاتب لم يسمي لنا واحداً منهم، بل العرض عند العلماء لقصد الجمع والتثبت مطلوب، وقد يكون لازماً إذا ظهر هناك تعارض ظاهري كما سيأتي قريباً.

ويتحدث محمد شحرور عن هذا المنهج؛ لما كانت السنة أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، فإن المعيار الوحيد للأخذ أو عدم الأخذ بأحكامها هو انطباقها على النزول الحكيم والواقع المعاش، أو تعارضها مع التنزيل الحكيم. فإن انطبقت أخذناها وإن تعارضت تركناها.²

و من سلك هذا المسلك أيضاً أبو القاسم حاج حمد الذي يرى أن متون الأحاديث النبوية إشكالية أخرى ينبغي معالجتها قبل الانصراف إلى أسانيدها، وذلك لا يتم إلا بعرضها على لغة القرآن وجعلها مرجعاً لتوثيق متن الأحاديث أياً كان سندها.³

ولا يكفي بهذا، بل يجعل هذا المنهج من ضروريات التوافق بين متن الأحاديث النبوية ودلالات الألفاظ القرآنية، الذي يقود للبحث في علاقة الأحاديث النبوية بالقرآن.⁴

إن هذا المنهج كما يبدو من الكلام السابق، يقوم على افتعال التناقض بين الأحاديث النبوية والقرآن الكريم بنظرة عقلية بحتة، ثم إن البحث في هذا المنهج على أنه من ضروريات التوافق

¹ المصدر السابق: ص 245.

² شحرور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص 63.

³ ينظر محمد أبو قاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1425هـ-2004م، 59/1-60.

⁴ المصدر نفسه: 58/1.

بين النصوص الشرعية يجعل منها وكأن الأصل فيها التناقض، والأمر ليس كذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ

كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء، 82]

ثم إن معالجة متون الأحاديث قبل الانصراف إلى أسانيدھا ليس من منهج المحدثين، فعادة علماء الحديث هي مناقشة السند قبل المتن؛ لأن الأصل في صحة الحديث هو المتن، فإذا بطل السند بطل المتن، فكان الأمر مبني من قبل، ولو كان الأمر كما يقولون، أي عرض الأحاديث النبوية على القرآن وبالشكل الذي ذكره دون ضوابط لذلك التعارض إن وجد ذلك التعارض فعلا، لأمكن لكل من يريد أن يضع حديثاً في سبيل تقوية مذهبه أو مقالته أن يتخير من ألفاظ القرآن ما يلائمه في ذلك، فتكثر بذلك الأحاديث الموضوعة، كما يؤدي ذلك إلى انكار الكثير من السنن الصحيحة.

ما استدل به الحداثيون في عرض الأحاديث النبوية على القرآن:

واستدل بعضهم على ذلك بأحاديث رأوا فيها ضرورة عرض الأحاديث النبوية على القرآن

ومن ذلك:

الأول: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((مَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَإِنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ أَنَا)).¹

قال ابن المديني: ليس لهذا الحديث أصل والزنادقة وضعت هذا الحديث.²

وقال الساجي: هذا الحديث موضوع عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال ابن بطة: وصدق

ابن الساجي وابن المديني رحمهما الله، لأن هذا الحديث كتاب الله بخالفه، ويكذب قائله وواضعه، والحديث الصحيح والسنة الماضية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تردده.³

¹ أخرجه الشافعي: الأم، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، دار ابن حزم، بيروت، ط4، 1432هـ-2011م، 35/8-36. وابن عبد البر: في جامع بيان العلم وفضله، 1191/2. والبيهقي: في معرفة السنن والآثار، وثق أصوله وخرج أحاديثه عبد المعطي أمين قلجعي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، دار قتيبة، دمشق، دار الوعي، حلب، القاهرة، ط1، 1412هـ-1991م، 116/1. وابن بطة العكبري أبي عبد الله عبد الله بن محمد: الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق ودراسة، رضا بن نعيان معطي، دار الراية، ط2، 1415هـ - 1994م، 265/1.

² ابن بطة عبيد الله بن محمد العكبري: الإبانة في أصول الديانة، 266/1.

³ المصدر نفسه: 266/1-267.

وقال الخطابي: فإنه حديث باطل لا أصل له، وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا الحديث وضعته الزنادقة.¹

ونقل ابن عبد البر عن الإمام ابن مهدي أن: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ثم قال: هذه الألفاظ لا تصح عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمته.²

وأما من جهة المتن، فإن منطوق هذا الحديث يخالف صريح القرآن الذي يأمر باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وطاعته مطلقاً، ولم يقيد بشيء، ولأنه ليس فيه ألا يقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله، بل الذي فيه الأمر بطاعته والحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال.³

قال البيهقي: والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح، وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن.⁴

الثاني: ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه دعا اليهود فسألهم، فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه السلام، فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطب الناس فقال: ((إن الحديث سيفشوا عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني)).⁵ فهذا الحديث موضوع كسابقه، فقد قال الشافعي: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر أو كبر»⁶، وحكم عليه بالانقطاع فقال: «وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء».⁷

¹ الخطابي: معالم السنن، 299/4.

² ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 1991/2.

³ المصدر نفسه، 1191/2.

⁴ البيهقي: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله وخرج أحديثه وعلق عليه عبد المعطي قلنجي، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م، 27/1.

⁵ رواه الشافعي: في الأم، 358/7. والرسالة، ص225. والدار قطني: السنن، ويليهِ التعليق المغني على الدار قطني، كتاب الأقضية والأحكام، باب كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري، 372/5، رقم (4476)، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، باب الحجة في تثبيت خبر الواحد، 117/1، وفي السير، الرجل يموت في أرض العدو، 153/13.

⁶ الشافعي: الرسالة، ص225.

⁷ المصدر نفسه: ص225.

قال البيهقي: «وروي من أوجه كلها ضعيف، قد بينت ضعف كل واحد منها في كتاب المدخل»¹.

وبالجملة فكل ما ورد في هذا الباب باطل لا يصح.²

الثالث: كما استدلو بعمل الصحابة، حيث كانوا يردون ما ثبت عندهم من الأحاديث إلى القرآن³، كما صنعت عائشة رضي الله عنها مع حديث: ((إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه))⁴، عليه⁴، بل إن عائشة أشارت إلى عرض الحديث على القرآن وقت الرسول وأمامه، وتقبل ذلك الرسول منها، فعندما قال الرسول: ((ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك فقالت أليس يقول الله... فسوف يحاسب حساباً يسيراً، فقال إنما ذلك العرض. ولكن من نوقش في الحساب يهلك))⁵. ورفض عمر رضي الله عنه الأخذ بحديث فاطمة بنت قيس لتعارضه مع القرآن⁶. إلى غير ذلك من الوقائع التي ذكرها جمال البنا في أن عرض الحديث على القرآن هو مما كان يفعله الصحابة ويأمرون به، بل هو المعيار الأعظم في ضبط السنة دون أي حساسيات.⁷

1 البيهقي: معرفة السنن والآثار 119/1.

2 ينظر الدار قطني: السنن، 372/5، وينظر التعلق المغني على الدار قطني بهامش السنن، 372/5-373، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 76/2-82 فما بعدها، الذهبي: ميزان الاعتدال، 271/1. السخاوي محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق حواشيه عبد الله محمد الصديق، قدمه وترجم له عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1399هـ-1979م، ص 37. الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص 430، وابن حجر: لسان الميزان، 454/1، وإسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث، دمشق، ط 1، 1422هـ-2001م، 103/1.

قال الشيخ أحمد شاكر: هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة كلها موضوع أو بالغ الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد. ينظر الرسالة (الهامش)، ص 224.

3 ينظر جمال البنا: نحو فقه جديد، 247/2.

4 أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (يعذب الميت ببعض بكاء أهله)، رقم (1288)، ومسلم في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم (928).

5 أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه، (103)، ومسلم كتاب الجنة، وصفه نعيمها، باب اثبات الحساب، (2876).

6 أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، (1480)، والترمذي كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة، (1180)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أبو داود، كتاب الطلاق، باب من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس، (2291).

7 ينظر جمال البنا: نحو فقه جديد، 247-245/2.

هذا يحمل ما استدل به الحداثيون في عرض الحديث على القرآن، وهو كما رأينا إما أخبار توجب العرض وهي ضعيفة لا تقوم بها حجة، بل موضوعة، أو عمل الصحابة في وقائع منحصرة ولا تصلح أن تكون دليلاً على ذلك كما سنتبين ذلك في المناقشة.

– دواعي عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم

ويمكن حصر هذا المنهج الحداثي العقلي المتمثل في عرض الأحاديث النبوية على القرآن على ثلاثة مقاصد هي: الطعن في منهج المحدثين، اسقاط حجية السنة النبوية، ورد جملة مستكثرة من الأحاديث، منها خاصة أحاديث الصحيحين، فهي مقصودهم الأول من ذلك.

أولاً: الطعن في منهج المحدثين النقدي:

يقوم الحداثيون بإعادة النظر في منهج المحدثين النقدي للأخبار ومحاولة إحداث معايير جديدة يصنفون بها الأحاديث وينتقدون بها كتب السنة ومنها على وجه الخصوص الصحيحين.

وحسب الخطاب الحداثي فإن عرض السنة النبوية على القرآن الكريم يعني بذلك عدم التقيد بما وضعه المحدثون من فنون واجتهادات تأثروا فيها بروح عصرهم، وسيادة الجهالة واستبداد الحكام وصعوبات البحث والدرس¹. أي في حدود التاريخ والجغرافيا ضمن مستواهم الاجتماعي والمعرفي وفي حقبة زمنية معينة، ولذلك فهم يدعون إلى استبعاد منهج المحدثين النقدي الذي بسببه راجت الكثير من الأحاديث الموضوعة والضعيفة، بل أدى إلى خلق «شبكة معقدة فيما وضعوه من شروط وتصور في الوقت نفسه كيف فرض ذلك التعقيد نفسه على بساطة الشروط الأولى، ولم يعد مناص من تقبل روايات من يغلب عليه الوهم أو الخطأ»².

وهكذا فإن منهج العرض هذا هو في حقيقته أحد الشبهات التي استعملها القوم في نقد منهج المحدثين ومنازعتة في كثير من أسسه، بل إن طريقة العرض على القرآن بهذه النظرة يؤدي إلى اسقاط حجية السنة النبوية، وإهدار جهود العلماء في تنقية الأحاديث النبوية من كل شائبة، ذلك أن هذا المنهج يقوم أساساً على عرض متون الأحاديث على نصوص القرآن، دون أي مبرر

¹ ينظر جمال البنا: تنفيذ دعوى حد الردة، لا إكراه في الدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2008، ص130. شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص60.

² جمال البنا: نحو فقه جديد، 223/2.

موضوعي ولكن لمجرد الإستشكال العقلي المجرد ودون النظر إلى صحة السند من عدمه، فيؤدي ذلك لا محالة إلى ابطال علوم الإسناد برمتها. وهذا فيه هدم لكل السنة التي قامت عليه، ولما تميزت به الأمة من بين جميع الأمم في خصيصة الإسناد.

ثانيا: اسقاط حجة الحديث النبوي

إن الأصل الذي بنوا عليه قاعدة عرض الحديث على القرآن؛ هو أن السنة تابعة للكتاب إما بالتكرار أو بالشرح، ويختفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحيا.¹ وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدرا للتشريع وليست وحيا.² هذا من جهة ومن جهة أخرى اعتبروا أن الحديث غير السنة من حيث الدلالة والتعامل -و قد مضى بيان ذلك آنفاً- مع كل منهما، فالرسول صلى الله عليه وسلم طبقا لهذا المفهوم له سنة وليس له حديث، لأنه ليس له أن يحدث بغير القرآن، وبالتالي ليس الحديث وحيا من الله وإنما الوحي هو القرآن وحده، وعليه قامت هذه القاعدة بعرض متن الحديث على الكتاب فلا يقبل إلا إذا وافق القرآن- في نظر الحداثيين لا في نفس الأمر- وبناء على هذا فالسنة المستقلة بالتشريع غير مقبولة عندهم.

ونتيجة لذلك فإن « تطبيق هذا المعيار سيؤدي بمئات أو أكثر من الأحاديث التي إحتفظ بها المجتمع المسلم لألف عام التي كانت من بين أكبر أسباب تخلف هذا المجتمع، وأنه لن يتقدم إلا عندما يتلخص من هذه الأحاديث التي تخالف القرآن وتفتتات عليه وتؤدي بالمسلمين إلى متهاتات تبعدهم عما يحييهم وتحقق لهم العزة والكرامة ».³

و هكذا فإن رفع التخلف- عند الحداثيين- عن المجتمع المسلم لا يتم إلا على حساب الثوابت الشرعية، ودون خوف أو وجل يتم الصاق تهمة تخلف المجتمع الإسلامي بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تعش الأمة عز أمجادها إلا في ظل تلك الأحاديث، بل ولم تسمو ولم يعلو شأنها بين الأمم إلا باتخاذ تلك الأحاديث منهجا للحياة، ثم كيف ساغ لجمال البنا مثل هذا الإتهام، وهل كان علماء الأمة من محدثين وغيرهم في غفلة وخفي عليهم أمرها حتى جاء البنا وكشف عنها بعد ألف عام؟!.

¹ ينظر نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (طبعة مديبولي)، ص 90.

² المصدر نفسه، ص 39.

³ جمال البنا: نحو فقه جديد، السنة ودورها في الفقه الجديد، 7/2.

والجدير بالذكر أن هذه الأحاديث التي يقصدها بكلامه السالف الذكر أغلبها في الصحيحين كما أبان هو نفسه عنها وكما سيتضح ذلك قريباً.

ثالثاً: رد جملة مستكثرة من الأحاديث النبوية

و لنترك جمال البنا يتحدث عن الغاية التي من أجلها يعرض الحديث النبوي على الكتاب: «إذا طبقنا هذا المعيار -معيار القرآن الكريم على الأحاديث دون تطويع أو تكلف أو ابتسار كما فعلنا هنا لأدى هذا إلى استبعاد قرابة ألفين أو ثلاثة آلاف حديث نصفها على الأقل مما جاء في الصحيحين».¹

- نماذج في رد الأحاديث بدعوى مخالفتها للكتاب :

و قد أدى تطبيق هذا المعيار إلى استبعاد الكثير من الأحاديث الصحيحة ومنها:

- التوقف أمام الأحاديث التي جاءت عن المغيبات بدءاً من الموت وحتى يوم القيامة واللجنة والنار وغيرها.
- الأحاديث التي تتعلق بتفسير القرآن، وكل ما جاء من نسخ في القرآن وأحاديث أسباب النزول.
- الأحاديث التي تخالف الأصول القرآنية -بزعم الحداثي- وبوجه خاص العدل وما جاء في القرآن من تحديد المسؤولية الفردية ومن ذلك أحاديث تعذيب الميت ببكاء أهله.
- الأحاديث التي تتعلق بأحكام المرأة بدءاً من خلقها من ضلع أعوج حتى حجابها، ويلتحق بذلك طي كل الأحاديث التي جاءت عن الزواج والطلاق وأحكام الرقيق وأحكام الفئ والغنائم باعتبارها خاصة بمرحلة معينة انتهت وطويت.
- استبعاد كل الأحاديث الخاصة بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم من شق الصدر أو حنين الجذع، وغيرها بحجة مخالفتها قاعدة القرآن المحورية أنه لا معجزة في الإسلام إلا القرآن، ولأن نصوص القرآن صريحة في نفي كل معجزة سوى القرآن .
- التوقف أمام أحاديث الفضائل التي تكفل ميزة خاصة لأشخاص أو قبائل، لأنها تخالف قاعدة رئيسية في الإسلام هي أن الميزة إنما تكون بالعمل والتقوى وليست بالأحساب أو الأنساب.

¹ المصدر السابق، 265/2.

وطبقاً لهذه القاعدة فقد كثر جمال البنا ومحمد شحرور على جميع الأحاديث في فضائل قريش، ويخص بالذكر «الأئمة من قريش»، وجميع الأحاديث عن المدن والأماكن إلا مكة والمدينة لوجود البيت العتيق في الأول ومثوى الرسول صلى الله عليه وسلم في الثانية، وأحاديث فضائل الصحابة وآل البيت والخلفاء الراشدين كلها مردودة.

- الأحاديث التي تخالف الآيات العديدة في القرآن عن حرية الاعتقاد وبوجه خاص كالحديث المتداول (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)، وكذلك حديث (من بدل دينه فاقتلوه...) لمخالفتها المبدأ القرآني حرية الاعتقاد.¹

و كما يقول البنا فإن هذا المعيار سيؤدي إلى استبعاد قرابة ألفين أو ثلاثة آلاف حديث نصفها على الأقل في الصحيحين، وهي كما يصفها: أن هذه الألوف من الأحاديث هي نتيجة ركوب الصعب والذلول، فلا غضاضة في استبعادها أو عدم اعمالها أو التوقف فيها.²

المطلب الثاني: دعوى عرض الحديث على القرآن ومناقشتها

تعد دعوى عرض الحديث على القرآن الكريم من أبرز الدعاوى التي تتصدر مفردات الخطاب الحديثي، لما لها من أهمية بالغة عندهم تتمثل في استبعاد قرابة نصف الأحاديث المتداولة بين الناس، ولما كانت هذه الدعوى بهذه الخطورة كان لزاماً علينا ترك مناقشة ما تعرضوا له من الأمثلة لأن ذلك مما يطول بحثه، ومناقشة هذه الدعوى من أصلها لبيان مدى بطلانها وأخطائهم في ذلك.

إمتناع التعارض بين النصوص الشرعية:

إذا تقرر أن السنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحي من عند الله غير متلو، حكمنا أنه لا تعارض بينها وبين القرآن؛ لأن الكل وحي من عند الله، ولأنه يلزم من القول به أن أحدهما كذب، وخبر الله تعالى وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه لا يكون كذباً.

¹ جمال البنا: نحو فقه جديد، 249/2-260. شحرور محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 194-200.

² المصدر نفسه، 249/2.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا ۖ﴾ [النساء، 82] والكل من عند الله فتبين بطلان هذه الدعوى.

يقول الإمام الشاطبي: «على الناظر في الشريعة أن يؤمن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على مهيع واحد ومنتظم إلى معنى واحد، فإذا أداه بادي الرأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف لأن الله قد شهد له أن لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل في وجه الجمع أو المسلم من غير اعتراض، فإن الموضوع مما يتعلق به حكم عملي، فليتمس المخرج حتى يقف على الحق اليقين أو ليبقى باحثاً إلى الموت ولا عليه من ذلك فإذا اتضح له المغزى وتبينت له الواضحة فلا بد له من أن يجعلها حاكمة في كل ما يعرض له من النظر فيها ويضعها نصب عينيه في كل مطلب ديني».¹

و معنى ذلك أن امكانية التعارض بين القرآن والحديث النبوي غير واردة أصلاً وتصور وقوع ذلك لا يخرج عن أحد أمرين :

إما أن تكون المعارضة بين الحديث والقرآن في نظر الناظر لا في نفس الأمر، وهذا قد يكون سببه عدم تصور المسألة جيداً، إما لوهم أو خطأ، وقد يكون سببه الهوى كما هو حال الكثير من الحداثيين.

و إما أن تكون المعارضة حقيقية وذلك بعد استنفاد طرق الجمع، إذا الواجب السعي في طلب الدليل والاجتهاد في التوفيق بينهما، إذا لا تخلو مسألة من دليل وبيان من الشرع، فإذا خلت المسألة من ذلك تعين القول أن الحديث ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم ويكون قد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة، فالثقة يغلط والسهو والخطأ جائز عليه، أو يكون أحد الدليلين الدال على الحكم المعارض ناسخاً والآخر منسوخ كمعارض للصحيح.

والمقصود أنه لا يمكن أن يأتي حديث صحيح يعارض نصاً قرآنياً بحال؛ لأن الكل من عند

الله قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ، [النجم، الآيتان 3-4]

¹ الشاطبي: الإعتصام، ص 310-311.

و يوضح الإمام الشاطبي ذلك: «فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبر بوحى صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه صلى الله عليه وسلم ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي، وإذا فرع القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يقر عليه البتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه؛ نعم، يجوز أن تأتي بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن؛ إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة؛ فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة لكتاب الله¹.»

وعليه يمكن اعتبار الحديث النبوي أصل بنفسه في اثبات الأحكام وتقريرها، ولا يحتاج إلى عرض على القرآن الكريم كما مشي عليه الإمام الخطابي في تعليقه على الحديث «و في هذا الحديث دليل على أن لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء كان حجة بنفسه»².

ولا يعني هذا نفي فكرة العرض مطلقاً، بل العرض قد يكون مفيداً لقصد الفهم والجمع والتثبت، ولهذا نبه الإمام السندي على مراد الخطابي بكلامه الآنف الذكر فقال: «قلت: كأنه أراد به العرض لقصد ردّ الحديث بمجرد أنه ذكر فيه ما ليس في الكتاب، وإلا فالعرض لقصد الفهم والجمع والتثبت لازم»³.

وليس المراد من كلام السندي أن العرض يتحتم في دراسة كل حديث، فليس ذلك من عمل السلف ولم يكن منهجاً مطرداً لهم، كما سنعرض له بعد قليل، ولكن قد يوجد ما يدعو للعرض كأن يستشكل العلماء خبراً لمعارضته القوية ومن ذلك «مخالفة الحديث صريح القرآن»⁴.

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، 21/4.

² الخطابي: معالم السنن، 299/4، والحديث المقصود بالتعليق عليه هو (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) وقد تقدم تحريجه.

³ السندي أبي الحسن: حاشية على ابن ماجة، وبهامشه مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، حققه وخرج أحاديثه، خليل مأمون شبيحة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م، 16/1.

⁴ ابن القيم: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حققه وخرج نصوصه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1390هـ-1970م، ص80.

والمقصود بذلك أن الحديث حجة بنفسه، وأصل بذاته، وأن الإستشكال قد ينشأ أحياناً من التعارض الظاهري بين النصوص، ومرده إلى اختلاف فهم المجتهدين لا في نفس الأمر، فقد يحصل للمجتهد الصواب لقوة بصيرته، وقد يفوت عليه لضعف عرض له، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء، الآية 28].¹

وهذا الكلام لا ينطبق على الحداثين فلهم شأن آخر.

ولكن الثابت أن النصوص الشرعية بما هي من عند الله تعالى لا يمكن لها أن تتعارض وتتناقض، فمن المستحيل أن يصدر عن الشارع دليلان متناقضان في وقت واحد، وفي موضوع واحد، وإنما ينشأ التعارض عند المجتهد لا في النص ولا في مدلوله «وإنما من ناحية الظاهر فقط، ومن ناحية خفاء التوفيق، ومن ناحية توهم ما ليس بدليل دليلاً»، ولهذا لا يمكن أن يوجد تعارض بين نصوص الشرع في نفس الأمر، يقول ابن حزم: «إن القرآن والحديث الصحيح متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف، يوفق الله لفهم ذلك من شاء من عباده، ويجرمه من شاء، لا إله إلا هو».²

و لما كانت نصوص الشريعة تتصف بالانسجام والاتفاق فيما تضمنته من أحكام، فإن على المسلم إذا ما عرض له تناقض ظاهري بين نصين أن يجتهد في التوفيق بينهما، ويقول الإمام ابن حزم: «فإن تعارض فيما يرى المرء آيتان أو حديثان صحيحان أو حديث صحيح وآية فالواجب استعملهما جميعاً لأن طاعتهما سواء في الوجوب، فلا يحل ترك أحدهما للآخر ما دمنا نقدر على ذلك وليس هذا إلا بأن يستثنى الأقل من معاني الأكثر، فإن لم نقدر على ذلك وجب الأخذ بالزائد حكماً لأنه متقين وجوبه، ولا يحل ترك اليقين بالظنون، ولا إشكال في الدين فقد بين الله تعالى دينه، فقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة، الآية 3]، وقال تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، الآية 89].³

¹ ينظر بكر بن عبد الله أبو زيد: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1417هـ-1997م، 95/1.

² ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 100/1.

³ ابن حزم: المحلى، تحقيق أحمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، 1347هـ، (دط)، 51/1.

وتصديقاً لهذه الحقيقة -القرآن والحديث الصحيح متفقان وهما شيء واحد- كما نص على ذلك الإمام ابن حزم أنفأ، يقول "محمد أسد" متحدثاً عن سبب اعتناقه للإسلام فيقول: «لم يكن الذي جذبني إلى الإسلام تعليماً خاصاً من التعاليم، بل البناء المجموع العجيب والمتراص بما لا نستطيع له تفسيراً من تلك التعاليم الأخلاقية بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية، ولا أستطيع اليوم أن أقول أي النواحي استهوتني أكثر من غيرها، فإن الإسلام على ما يبدو لي بناء تام الصنعة، وكل أجزائه قد صيغت ليتم بعضها بعضاً، ويشد بعضها بعضاً، فليس هناك شيء لا حاجة إليه، وليس هناك نقص في شيء، فنتج عن ذلك ائتلاف متزن مرصوص، ولعل هذا الشعور من جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض -قد وضعت مواضعها- هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي».¹

أفترى أنه لو كان في الإسلام شيء من التناقض، كنتناقض القرآن مع الحديث الصحيح، أفكان مثل محمد أسد يعتنق الإسلام، وهو الذي يتحدث عن مثل ذلك الإنسجام بين نصوص الشرع، بل بين الإسلام كله، ويصفه بالبناء المجموع المتراص، وبالاتلاف المتزن المرصوص، وتجد من بني جلدتنا من يزعم التعارض بين الكتاب والسنة، ويقوم بطرح قرابة الثلاثة آلاف حديث صحيح منها، وصدق من قال رب ضارة نافعة.

مناقشة دعوى عرض الحديث على القرآن:

لقد اتخذ الحداثيون من مسألة عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم، وكأنها قضية مسلمة ومنهج محكم في تصحيح وتضعيف الحديث، فهو المعيار الذي تطمئن له القلوب، وبجحة أن القرآن أكد أن ليس للرسول من الأمر شيء، ولا يستطيع أن يبدل أو يغير، وإنما هو مبلغ ومبين، وأن التشريع لله وحده، وبذلك فقد تحددت حقوق وواجبات الرسول من طاعة المسلمين إياه، ومن التزامه بما أوجب الله عليه ومفهوم هذا - كما يتصور الحداثيون - أن الأمر في النهاية إلى القرآن.²

أقول: لقد جعلوا من القرآن الكريم هو الأساس الحاكم في صحة الحديث أو ضعفه، وقد فات الحداثيون شيئاً مهماً في هذه المسألة وهو؛ إذا كان القرآن الكريم هو المعيار الذي توزن به كل الأمور - وهو كذلك - فلماذا لم يعرضوا هذا المعيار أو المنهج - منهج عرض الحديث على القرآن -

¹ محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، نقله إلى العربية عمر فاروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1953، ص15.

² ينظر جمال البناء، نحو فقه جديد، 245/2-246، وينظر شحرور محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص63.

على كتاب الله نفسه، لنرى صحته من خطأته، وهل نص الكتاب العزيز على مثل ذلك أو وجد فيه شيء من ذلك؟

بل إن الكتاب العزيز قد نطق بخلاف هذا المعيار؛ لأننا لما عرضنا هذا المعيار على كتاب الله خالفه، فوجدنا أن في كتاب الله: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** [آل عمران، الآية 31]، وفيه أيضاً: **﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾** [النساء، الآية 80].

فأمر تعالى باتباع نبيه مطلقاً وطاعته مطلقاً، وليس فيه شيء مما يدعيه الحداثيون بعرض حديثه صلى الله عليه وسلم على القرآن¹، بل وجدنا عكس ذلك، فقد توعد تعالى بأنه شديد العقاب لمن عصاه وخالف أمره وأباه وارتكب ما عنه زجره ونهاه²، فكيف يصح بعد هذا البيان الإلهي طرح حديث الرسول بعرضه على القرآن، وقد صح خلاف ذلك، فلا شك في بطلان هذا المعيار وفي بطلان كل ما احتجوا به في ذلك، والقرآن حجة بيننا.

مناقشة ما احتجوا به من عمل الصحابة:

نعم قد صح ما يدل على ذلك؛ وقد مثلوا له بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال لفاطمة بنت قيس: **((لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري حفظت أم نسيت))**³، ولم تقبل عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنهما في حديث الميت يعذب بكاء أهله⁴.

و من النصوص الدالة على ذلك عند الأئمة ما نقل عن الإمام الأوزاعي وقد سئل: «أكل ما جاءنا عن النبي صلى الله عليه وسلم نقبله؟ فقال: نقبل منه ما صدقه كتاب الله فهو منه، وما خالفه فليس منه، قال له منيب: إن الثقات جاءوا به، فقال: فإن كان الثقات حملوه عن غير

¹ ينظر الشوكاني: ارشاد الفحول، ص 67-68، الشاطبي: الموافقات، 4/18-19.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 4/2854.

³ سبق تخريجه، ص 218.

⁴ سبق تخريجه، ص 218.

الثقات؟»¹، وما جاء في ذلك عن الإمام الشافعي: «فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن جاءت به الرواية»².

فهذه النصوص وغيرها توهم الحداثيون أنها تصلح لهم متمسكاً في صحة معيارهم الذي به أبطلوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم، والواقع أن ما سلف من النصوص لا يصلح دليلاً على ذلك، والجواب عليه من وجوه.

أولاً: لا يصح قياس ما صنعه الحداثيون بما جاء من استعمالات الصحابة لذلك والأئمة من بعدهم لأن؛ ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم إنما هو في وقائع محصورة، ولم تكن لهم منهجاً مطرداً، والنادر لا حكم له كما هو معلوم، ويدلنا على ذلك أنهم قبلوا من بعضهم البعض الكثير من الأحاديث، ولم يأتي في ذلك ما يدل على خلافه، وما صح من ذلك فهي قضايا معدودة لا ترقى أن تكون منهجاً، وبالتالي فلا يصلح التمسك بعمل الصحابة كدليل لعرض الحديث على الكتاب، فبطل استدلال الحداثيين بذلك، بل الواقع يشهد أن عمل الصحابة رضي الله عنهم خلاف ما ادعاه الحداثيون فقد روى الحافظ الخطيب البغدادي بسنده إلى الحسن البصري « أن عمران بن حصين رضي الله عنه كان جالسا ومعه أصحابه، فقال رجل من القوم لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال فقال له أدنه، فدنا، فقال أرايت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد فيه صلاة الظهر أربعاً وصلاة العصر أربعاً والمغرب ثلاثاً، تقرأ في اثنتين، أرايت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد الطواف بالبيت سبعاً، والطواف بالصفاء والمروة، ثم قال أي قوم خذوا عنا، فإنكم والله إن لا تفعلوا لتضلن»³.

ثانياً: ما صح عن الصحابة رضي الله عنهم في ذلك كان لأجل التثبيت والاستظهار، فقد كانوا يخشون أن يتناول الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودليل ذلك أن عائشة رضي الله عنها

¹ ابن عساکر: تاریخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، 378/60.

² الشافعي: الأم، 9/ 389.

³ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية، ص15، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله 1192/2، رقم (2348)، والبيهقي في دلائل النبوة 25/1-26.

لم تكذب ابن عمر ولكنها قالت: ((يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ))¹، وفي رواية أخرى: ((رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً لم يحفظه...))²، وتوقف عمر في حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها فـ «الذي يظهر والله تعالى أعلم أن عمر لم يخالفها ولكنه لم يثق في روايتها»³.

فتبين من ذلك أن عمل الصحابة في ذلك مخصوص بالشك في رواية الراوي، وطلب لمزيد التثبت خشية أن يكون قد أخطأ الراوي ولم يضبط روايته، فلا يصلح أن يكون عملهم دليلاً في كل رواية، والدليل على ذلك كما أسلفنا قبولهم الكثير من المرويات دون أن ينقل شيء عنهم في اعتراضها أو عرضها على الكتاب.

ثالثاً: كيف ساغ للحدثين الإحتجاج بعمل الصحابة في عرض الحديث على الكتاب، والمفارقة هنا أن الصحابة رضي الله عنهم والعلماء من بعدهم على أن السنة وحي من عند الله، ولذلك فإن ما ورد عنهم من عرض الأحاديث على القرآن لا يقتضي ردها، أما أصحاب الحادثة فلا يعتبرونها وحياً أصلاً، وليست عندهم مصدراً للتشريع، فما الداعي إذن لعرضها على القرآن؟!

و بعكس الحدثين، فإن الصحابة رضي الله عنهم ونقاد الحديث من بعدهم التمسوا في هذا المعيار اثبات حجية الحديث النبوي لا رده.

رابعاً: يقوم منهج الصحابة ومن بعدهم من نقاد الحديث في اعتبار هذا المعيار على حفظ السنة من الأحاديث المكذوبة والموضوعة، فهذا المعيار قد اعتمدوه أساساً لتشيت السنة وصيانتها مما يشوبها، ولذلك فإن تطبيق هذا المعيار عندهم يكون قبل ثبوت الحديث، أما وقد ثبت الحديث عندهم فإنهم يلجأون إلى التوفيق مع القرآن دون رد الحديث، بل يبحثون عن تأويل قريب محتمل، فإذا خلا الحديث من القرائن الدالة على صدق روايه أو اصابته كأن يكون الثقة تفرد بالحديث، وهو لا يحتمل تفرده، ويأتي بما يخالف القرآن أو السنة الصحيحة أو قواعد الشريعة العامة أمكن حينئذ رد روايته والحكم عليه بالوهم.

¹ سبق تخريجه، ص 399

² سبق تخريجه، ص 399

³ محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، ص 155.

و أما الحديثون فإنهم يطبقون هذا المعيار بعد ثبوت النص ولو كان في الصحيحين، فيفتعلون التناقض بين الحديث الصحيح والقرآن بنظرة عقلية مجردة تقوم على مناقشة الحديث من خلال المتن وليس السند كما هي عادة علماء الحديث، وذلك لأنهم لا ينظرون إلى ثبوت النص من عدمه، فقضية السند وثبوته غير واردة عندهم أصلاً، وإنما مجرد الإستشكال العقلي، وذلك ظاهر من خلال الأمثلة التي أوردوها، كرد أحاديث الحكم بالردة لأنها تخالف الأصل القرآني حرية الاعتقاد، وهذا يخالف منهج الصحابة كما رأينا.

فطريقة التعاطي مع النصوص تظهر البون الشاسع بين منهج الصحابة والنقاد من بعدهم الذين اعتبروا الحديث أصلاً بذاته يستقل بتشريع الأحكام، ويقيد مطلق القرآن ويخصص عامه، فهو عندهم حجة بذاته، وبين منهج الحديثيين الذين يتشككون في السنة أصلاً، ولا يعيرون لقضية الثبوت أي اهتمام، ومن هنا نشأت المفارقة بين المنهجين في مسألة العرض هذه، وأن الأصل الذي بنى عليه الحديثون هنا، هو النظر العقلي المجرد فما إستشكلكه عقولهم ردوه بحجة معارضته للقرآن، وما قبلته عقولهم أخذوا به، وبالتالي لا يتم للحديثيين الاستدلال بعمل الصحابة والقياس عليه، وإنما هو مجرد اسقاط قام به الحديثيون، فأسقطوا عملهم على منهج الصحابة والعلماء لقصد اضعاف المشروعية على صنيعهم هذا، وإنما يدل هذا على بالغ جهلهم؛ لأن السنة الصحيحة لا يمكن لها أن تناقض القرآن الكريم، قال الإمام الشافعي: «فوجب على كل عالم ألا يشك أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قامت هذا المقام مع كتاب الله في أن الله أحكم فرضه بكتابه وبين كيف فرض على لسان نبيه وما أراد به العام والخاص كانت كذلك سنته في كل موضع لا تختلف، وأن قول من قال: تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث جهل لما وصفت»¹.

و لأن هذا المعيار كما يفهمه الحديثيون لا يسلم في الغالب من الأحكام المسبقة المبنية على العقل، فهو معيار ظني يعتمد على العقل وما قام في ظن صاحبه، فيخضعون بذلك النصوص إلى الفهوم المتباينة التي لا يضبطها ضابط، وإنما الحكم العقلي المجرد والمعايير الذاتية، فيعمدون إلى رد الحديث لمجرد أن معناه قد غاب عن عقولهم.

¹ الشافعي: اختلاف الحديث، ضمن كتاب الأم، 32/10.

و الحكم على الحديث بالصحة مع القرائن المختلفة به يجعل من رده نوعاً من المجازفة خاصةً عندما يكون له أمثال في القرآن الكريم، كالأحاديث التي تعلقت بحد من الحدود فلا مبرر لردها لوجود مثيلاتها في القرآن، على أن النماذج في ذلك أكثر من أن تحصى.

و العقول لها حد تنتهي في الإدراك إليه ولم يجعل لها تعالى سبيلاً إلى إدراك كل شيء، وبهذا يتجلى منهج الصحابة رضي الله عنهم، ويظهر الفرق بينه وبين عمل الحداثيين في دعوى عرض الحديث على القرآن.

الفصل الثالث: القراءات الحداثية وموقفها من ثبوت الحديث النبوي.

وفيه ثلاثة مباحث:

● المبحث الأول: تأثير الحديث النبوي بالعوامل السياسية والبيئية (الإسرائيليات).

● المبحث الثاني: أثر مسلك الحداثيين في التعامل مع ثبوت الحديث النبوي.

● المبحث الثالث: التشكيك في الصحيحين.

المبحث الأول: تأثير الحديث بالعوامل السياسية والبيئية (الإسرائيليات).

انصب الموقف الحدائي في باب ثبوت الأخبار النبوية على غرضين مترابطين هما:

- مدى صحة الأحاديث التي وصلتنا والثقة التي تستحقها.
- «حكم» الحديث والسنة، أي مسألة اعتمادهما أصلاً من أصول التشريع.¹

المطلب الأول: الوضع في الحديث النبوي نتيجة الاختلافات السياسية

يذهب الحداثيون إلى أن هذا الكم الهائل من الأحاديث النبوية التي تزخر بها كتب السنة إنما هو نتيجة لتأثير الخلافات السياسية والإيديولوجية، وتعرضت السنة النبوية في أدبياتها للتضخيم والمبالغات، وقد تجلّى ذلك في عوامل سياسية وأخرى دينية الأمر الذي انعكس على جهود المحدثين النقد بحيث قصّروا في الكشف عن الرواة وأحوالهم من الصدق والعدالة مما يؤدي إلى إنعدام الثقة بأي حديث.

والمقصود بذلك وصم الأحاديث النبوية بالصنعة السياسية، إذ يذكر أحمد أمين: «أن الأمويين -فعلاً- قد وضعوا أو وضعت لهم أحاديث تخدم سياستهم من نواح متعددة، منها أحاديث في زيادة مناقب عثمان، إذ كان هو الخليفة الأموي من الخلفاء الراشدين، وهم به أكثر اتصالاً، مثل حديث أن عثمان تصدق بثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها في جيش العسرة، فنزل رسول الله (ص) من على المنبر، وهو يقول: (ما على عثمان ما عمل بعده هذه ما على عثمان ما عمل بعد هذه)».²

والحديث صحيح، وليس كما ذهب إليه الأستاذ أحمد أمين في رده أو إتهامه بوضعه، فقد حسنه الترمذي وصححه الحاكم والذهبي، ورواه البخاري تعليقا بصيغة الجزم فقال: وقال النبي صلى الله عليه وسلم ((من جهز جيش العسرة فله الجنة، فجهزه عثمان)).³

¹ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص 93-94.

² أحمد أمين: ضحى الإسلام، 123/2.

³ البخاري: الصحيح، كتاب الوصايا، باب إذا وقف أرضاً أو بئراً أو اشترط لنفسه مثل دلاء المسلمين، رقم (2778)، وكتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان بن عفان، تعليقا وجزم به.

ولم يكتف بذلك، بل ذهب يسوي بين الأدباء والشعراء وبين المحدثين في التقرب من سلطان الخلفاء آنذاك؛ وكان من شأن الحديث في ذلك شأن الأدب، فالخلافة أصبحت مجالا لضعفاء المحدثين من كل جانب يضعون فيها ما يوافق مذهبهم.¹

ولقد اصطنع أحمد أمين لنفسه مقياسا يقيس به نسبة الأحاديث الموضوعية لكثرة الأحاديث في المراحل المتأخرة عن المراحل المتقدمة وبذلك يطيب لنفسه أن يحكم على كذب الرواة من صدقهم. ويصف لنا أحمد أمين هذا المقياس كالتالي: «ومن الغريب أننا لو اتخذنا رسما بيانيا للحديث لكان شكل هرم طرفه المدبب هو عهد الرسول (ص) ثم يأخذ في السعة على مر الزمان حتى نصل إلى القاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول، مع أن المعقول كان العكس فصحابة رسول الله أعرف الناس بحديثه ثم يقل الحديث بموت بعضهم مع عدم الراوى عنه وهكذا. ولكننا نرى أن أحاديث العهد الأموي أكثر من أحاديث عهد الخلفاء الراشدين، وأحاديث العصر العباسي أكثر من أحاديث العهد الأموي».²

وهذا الكلام منه تصريح ضمني بإتهام الرواة من التابعين ومن بعدهم بالكذب وعدم الأمانة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا الكلام على خطورته فإنه لا يستثني حتى دواوين السنة المجمع على صحتها كالصحيحين، لأنها تمثل المراحل المتأخرة لجمع الحديث النبوي وتدوينه، كما أنه يتجاهل جهود نقاد الحديث فيما قاموا به من عمل جبار في تمييز الصحيح من السقيم، ووضع القواعد لذلك. ولذلك فإن أعمال أحمد أمين في سلسلته التاريخية؛ فجر الإسلام، وضحي الإسلام، وظهر الإسلام -التي تصور المحدثين وهم يتملقون السلطان، والطعن في عدالة الصحابة ومن بعدهم من التابعين من رواة الأخبار، والإنتصار للمعتزلة، والطعن على أهل الحديث والإنتقاص من أقدارهم، وتصويرهم بهذه الصورة التي تزيل هيبتهم من النفوس - جعلت من أعماله هذه محط أنظار ومصدرا رئيسيا للمحدثين في العصر الحالي.

وكلامه السابق يدل على جهله البالغ بقواعد المحدثين ومنهجهم في رواية الأخبار، فمن القواعد الحديثية المقررة عندهم أن المتن يكون واحدا، وأسانيده متعددة، فكل سند يسمى حديثا، والسند يكون واحدا ومتونه متعددة فكل متن يسمى حديثا، وبذلك يرتفع الإشكال وتزول الغربة.

¹ أحمد أمين: ضحي الإسلام، 125/2.

² المصدر نفسه: 128/2 - 129.

ويمكن التمثيل لما نحن فيه بما عرف عن الإمام أحمد بن حنبل فيما شهد له الائمة الحُفاظ أنه يحفظ ألف ألف حديث¹، وعن الإمام أحمد أيضاً فيما قاله عن المسند الذي ألفه: «هذا الكتاب جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة ألف وخمسين ألفاً»². وقال صاحب الصحيح الإمام البخاري: «خرجت الصحيح من ستمائة ألف حديث»³. ويقول أيضاً: «أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح»⁴.

فهذا وغيره مما قيل في معناه إنما يعنون به تعدد طرق الحديث؛ فإن الحديث الواحد قد يرويه عن الصحابي عدد من التابعين ثم يرويه عن كل واحد منهم عدد من أتباع التابعين، ثم يرويه عن كل واحد منهم عدد من الآخذين عن اتباع التابعين وهكذا، فيكون الحديث الواحد أحاديث كثيرة متعددة بهذا الاعتبار.⁵

ومنها كذلك أن الصحابة رضي الله عنهم رَوَوْا الوقائع المتحدة بألفاظ مختلفة، وهذا مما يدخل في الرواية بالمعنى، فتتعدد ألفاظ الحديث الواحد بذلك -بما لا يحيل معناه- وبذلك يصير الحديث الواحد أحاديث وهو في واقع الأمر حديثاً واحداً.

قلت: وتطبيق هذه القاعدة على الرسم البياني لأحمد أمين الذي مثله على شكل هرم طرفه المدبب هو عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم زال ما إستشكله، وظهر أن كثرة الأحاديث التي تمثلها قاعدة الهرم ما هي إلا تعدد طرق الحديث الواحد.

قال الشيخ أحمد شاكر معلقاً على عبارة الإمام أحمد: « هذه الألوף الكثيرة لا يراد بها أنها كلها متباينة، كما يبدو من ظاهرها اللفظي، وكما يضمن كثير ممن لا يعرف، ويجعله أعداء السنة مطعناً في السنة كلها، يزعمون أن أكثرها غير صحيح! كلا إنما هي طرق متعددة للأحاديث، فقد يروى

¹ أبو موسى محمد بن عمر المديني: خصائص المسند، ص25. شمس الدين بن محمد الجزري: المصعد الأحمدي في ختم مسند الإمام أحمد، ص42، تحقيق أحمد شاكر

² المصدر نفسه: ص25.

³ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م، 327/2، 333. ابن حجر: مقدمة فتح الباري، ص14.

⁴ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 346/2. الذهبي: تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط)، (دت)، 556/2.

⁵ ينظر أحمد شاكر: شرح ألفية السيوطي في علم الحديث، دار الكتب العلمية، (دط)، (دت)، ص8. ابن الصلاح: علوم الحديث، ص23.

الحديث الواحد بعشرات الأسانيد، فيختار المؤلف كالإمام أحمد، أو البخاري، أصحابها وأوثقها، ويدع المرسل والمنقطع وما في أسنده ضعف كثير، ورب اسناد جاء بحديث ضعيف وبأسانيد صحيحة. وفي هذه الألوفاً أيضاً آثار الصحابة والتابعين وغيرهم، ويرويها المحدثون عنهم بالأسانيد ويعدهونها في عداد الحديث¹.

وأما ما يتعلق بتأثير الاختلافات السياسية وأثرها على الحديث النبوي، فيطالنا أحدهم أن أحاديث الصحيحين لا تخلو من صبغة سياسية وأن صاحبها ألفوها تحت تأثير السلطة السياسية العباسية، فكانت أحاديثهما صنعة سياسية، وهذا مما يؤدي إلى التشكيك في صحة الأحاديث المودعة في هذين الكتابين.²

ويقول أيضاً: «فلا يجوز أن نعبد الشيطان وفتنته عن أي إنسان طالما أصبح الإغواء متواجداً بعد أن أصبح الخلفاء يدفعون بسخاء في تأليف الأحاديث عن الرسول في البداية كانت من أجل النصر والتأييد السياسي ضد فئة على بن أبي طالب، ثم بعد ذلك تعددت الأسباب وكثرت مثل رغبة السلطان في تغيير أفكار المسلمين عن الحرية، لأن السلطان المستبد لا تعجبه الأفكار الديمقراطية...»³.

ومثل هذا الكلام أثر الاستشراق فيه ظاهر، فقد تبع فيه أسياده المستشرقين كما سيتضح بعد قليل.

ويتفق جمع من الحديثيين على البدايات المبكرة لفشو الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم حيث يقولون « فقد دست في الأيام الأولى للبعثة ونسبت إلى كبار الصحابة مثل عمر أو عائشة وغيرهما حتى لا يظن بها الضعف أو الوضع وجازت على المحدثين بحكم هذه النسبة المصطنعة»⁴، وذلك كله في سبيل التأسيس لنظرية السلطة السياسية، وقد تم ذلك من خلال ثلاثة مجموعات من الأحاديث: الفتن والملاحم، والأحاديث القريشية، وأحاديث الاستخلاف.⁵

¹ - أحمد شاكر: مسند الإمام أحمد، ص 25.

² ينظر نيازي عز الدين: دين السلطان، بيان للنشر، دمشق، ط 1، 1997، ص 110.

³ المصدر نفسه: ص 594

⁴ جمال البنا: نحو فقه جديد، 15/2.

⁵ ينظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 292-348.

ويقول أحمد أمين: «ويظهر هذا أن الوضع حدث في عهد الرسول فحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) يغلب على الظن أنه إنما قيل لحادثة حدثت. وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم كان الكذب عليه أسهل».¹

ويذهب آخر إلى أن «حركة الوضع في الحديث النبوي لم تصبح ظاهرة لافتة تنبه إليها المسلمون، إلا بعد الخلاف السياسي وبعد انصداع الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستلاء الأمويين على السلطة».²

فهو يصور لنا انتشار الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم رديحاً من الزمن دون أن يفتن لذلك أحد من الأمة إلى غاية مقتل عثمان رضي الله عنه، وقيام الخلاف السياسي بين الأحزاب المتفرقة؟! ويعلل جمال البنا ذلك بأن؛ فشو الكذب كان «قبل أن يتصدى له المحققون، بل قبل أن تظهر فكرة السند أصلاً، لأنهم لم يطالبوا بالإسناد إلا بعد الفتنة (حوالي 35 هجرية)».³

والحاديثيون - على اختلاف آرائهم - وإن ركزوا في كتاباتهم على البدايات الأولى للوضع في الحديث النبوي، فإنما قصدوا من ذلك تضخم ظاهرة الوضع حتى كان العالم الإسلامي يمجج بفيوض متلاطمة من الأحاديث تصل المليون عدد⁴ «حتى أصبح الحديث الصحيح في الحديث الموضوع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود».⁵

والغرض من ذلك كله هو القول بانعدام الثقة بأي حديث، أو بعبارة أخرى: «فإن الاقرار بوجود حديث نبوي متكامل لفظاً ومعنى، مسألة تفتقد المصادقية الوثوقية التاريخية، أو - على الأقل - تستشير تحفضاً وشكاً شديدين».⁶

¹ أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 211، وينظر محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص 59.

² محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 138.

³ جمال البنا: نحو فقه جديد، 161/2.

⁴ المصدر نفسه: 14/2.

⁵ طيب تيزي: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 66.

⁶ المصدر نفسه: ص 75.

ويمكن أن نجمل خلاصة كلام الحداثيين في النقاط التالية:

- أولاً: مسألة وصم الأحاديث النبوية بالصنعة السياسية ابتداءً بأحداث السقيفة، وإنهاءً بمقتل علي رضي الله عنه، وذلك في سبيل التأسيس لنظرية السلطة السياسية،¹

- ثانياً: وكان من مظاهر ذلك دخول العلماء على السلاطين من بني أمية وبني العباس، الذي تجلّى في أحاديث الفتن والملاحم وفضائل الصحابة، وفضائل القبائل، والأحاديث القريشية، وأحاديث الاستخلاف وغيرها،² حتى ذهب أحدهم إلى تشبيه الفقهاء والمحدثين بأخبار بني إسرائيل الذين كذبوا على الله تعالى فقال: «ومن ثم فقد لجأ الفقهاء والعلماء إلى تأييد كل رأي يروونه صالحاً ومرغوب فيه بحديث يرفعونه إلى النبي، وكان شأنهم في ذلك شأن أولئك الذين وضعوا سفر التشنية والاشتراف من التوراة ثم نسبوه إلى موسى كي يسبقوا عليه الثقة»³، والغرض من ذلك على حد زعمه خدمة «الاتجاهات الدنيوية الخالصة لحكم بني أمية».⁴

- ثالثاً: فشوا الكذب باكراً وفي عهده صلى الله عليه وسلم.

مناقشة ما ذهب إليه الحداثيون من الشبهة:

المأخذ الأول: وصم الأحاديث النبوية بالصنعة السياسية؛ وقد ناقش الشيخ المعلمي هذه الشبهة متحدثاً عنها بإسهاب وبيان ماتع فقال - رحمه الله -: «أن ما يسلكه بعض متعاطي النقد من أهل العصر في اتهام بعض أفاضل المتقدمين بالكذب لوجود بعض الدواعي عندهم في الجملة تهور مؤسف، أما أئمة الحديث فقد عرفوا الرواة وخبروهم وعرفوا أحوالهم وأخبارهم واعتبروا مروياتهم كما تقدم في مواضعها، فمن وثقه المشتبون منهم فمحاولة بعض العصريين إتهامه لأنه كان - مثلاً - يتشيع أو يخالف بني أمية [في سبيل التأسيس للسلطة السياسية، أو الميل لحزب معين] أو نحو ذلك لغو لا يرتضيه العارف البتة، هذا حكم يقبله أهل السنة لهم وعليهم، ألا ترى أن مسلماً صحيح حديث أبي معاوية عن الأعمش عن عدي بن ثابت عن زرّ قال: (قال علي: والذي فلق الحبة

¹ ينظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ص 292-348.

² ينظر جمال البنا نحو فقه جديد 49/2. شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 194-196.

³ حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 55.

⁴ المصدر نفسه: ص 55.

وبراً النسمة إنه لعهد النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إليّ أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق)، ولا أعلم أحداً طعن فيه، مع أن عدي بن ثابت معروف بالتشيع بل وصفه بعضهم بالغلو فيه، وكان إمام مسجد الشيعة وقاصّهم والبخاري وإن لم يخرج هذا الحديث فقد احتج بعدي بن ثابت في عدة أحاديث، ولو كان يتهمه بكذب ما في الرواية لما احتج به البتة»¹.

وهل يقول عاقل أن كل من روى حديثاً ووافق فيه مذهبه السياسي أو أن له فيه دافع يكون بالضرورة كاذباً فيه، وطرّد ذلك في جميع أحاديث الفتن والفضائل والأماكن. فكل من وجد منه ذلك لا يمكن وقف ما رواه على الكذب فقط بل يمكن أن يقع منه بما هو صدق، فالمخبر عن ذلك بما يؤيد مذهبه أو يرضي طائفته أو رئيسه يجوز مع صرف النظر عن الأمور الأخرى أن يكون صادقاً، وبالتالي فإن تعميم هذا المقياس في مثل هذه الأخبار الخاصة وبالشكل السالف الذكر يفسد على أصحابه من الحدّاثين المنهج العلمي الموضوعي الذي يدعون علميته وصدقه.²

المأخذ الثاني: فيما يتعلق بتقرب العلماء من السلطة السياسية والدخول على الحكام؛ وفي كلام الإمام المعلمي الأنف الذكر بيان شاف، وتُضيف هنا: أن مثل هذه الشبهة تقوم على إنعدام الثقة بعدالة الرواة. وتفتقد إلى الموضوعية؛ ذلك أن منهج الحديثين قام على قواعد صارمة، وخاصة إذا تعلق الأمر بالسلطة السياسية والتعامل مع الحكام، فقد كان لهم مواقف حازمة في كل ما يتصل بأعمال السلطة الحاكمة ومثال ذلك أن الدخول على السلطان والتقرب إليه كان عندهم نوعاً من القبح في عدالة الرواة، فمن كثر منه ذلك أو عرف به عُذّ ذلك طعنا فيه وتوهيناً له.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن أبي حاتم: «قال يحيى بن سعيد القطان: كان ابن سيرين لا يرضى حميد بن هلال، قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: فذكرت ذلك لأبي، فقال: دخل في شيء من عمل السلطان؛ فلهذا كان لا يرضاه»³.

¹ المعلمي عبد الرحمن بن يحيى اليماني: الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1405هـ-1985م، ص 281.

² ينظر المصدر نفسه، ص 280 بتصرف.

³ ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 230/3.

ومن ذلك أيضا خالد بن مهران الحذاء فرغم ثقته وامامته، فقد ضعفه ابن عليه¹. قال الحافظ: «قلت والظاهر أن كلام هؤلاء فيه من أجل ما أشار إليه حماد بن زيد من تغير حفظه بآخره، أو من أجل دخوله في عمل السلطان والله أعلم»².
ومن ذلك أيضا أن أبا زرعة الرازي أثنى على سليمان بن عتبة، وقال: «لم يكن له عيب إلا لصوقه بالسلطان»³.

التحذير من الدخول في عمل السلطان:

وكان من منهجهم عدم التقرب إلى السلاطين والنهي عنه، وبذل النصيحة في ذلك. فعن الإمام الزهري قال: «كنا نكرهه حتى أكرهتنا عليه الأمراء، فلما أكرهونا عليه بذلناه للناس»⁴.
وقد أوصى الإمام سفيان الثوري عبّاد بن تميم فقال له: «وإياك والأمراء، والدنو منهم، وأن تخالطهم في شيء من الأشياء، وإياك أن تتدع فيقال لك: تشفع فتزد عن مظلوم أو مظلمة؛ فإن تلك خدعة إبليس، وإنما اتخذها فجار القراء سلما»⁵.

وأوصى أبو قلابة أيوب السخيتاني، فقال: «يا أيوب: احفظ عني ثلاث خصال: إياك وأبواب السلطان، وإياك ومجالسة أصحاب الأهواء، والزم سوقك؛ فإن الغنى من العافية»⁶.

فهذه مواقف علماء الحديث ورواته تمثل حرصهم الشديد في البعد عن كل ما يخل بعداتهم ومنها على وجه الخصوص التقرب إلى السلطان الذي أبدوا منه حساسية بالغة، وإدراكهم العميق للأثر السلبي الذي قد يتركه انخياز الرواي للسلطان على الرواية؛ ولهذا وقفوا منها الموقف العملي الصحيح، وهذا ما يدلنا على أنهم لم يكونوا يجابون أحد في دين الله، ولهذا قال شعبة بن الحجاج

¹ ابن حجر: تهذيب التهذيب، اعتناء إبراهيم الزبيق، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة بيروت، (دط)، (دت)، 534/1.

² المصدر نفسه 534/1، تقريب التهذيب، 183/1، ترجمة (1840).

³ ابن أبي حاتم: المرح والتعديل، 289/1، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 184/4.

⁴ ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 636/2.

⁵ ابن أبي حاتم: المرح والتعديل، 186/1.

⁶ ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 635/1.

وهو أمير المؤمنين في الحديث: «و لو حايت أحدا لحايت هشام بن حسان كان ختني ولم يكن يحفظ».¹

هذا؛ وينبغي الإشارة إلى أن المحدثين عموما وأساطين الرواية خصوصا كانت نفوسهم أبية لا يمكن لأحد من السلاطين كسرهما بالترغيب أو التهديد وهذا معلوم مشهور ومواقفهم مع الأمراء تشهد لهم بذلك.

الدخول على الحكام من أسباب الجرح المختلف فيه:

ولما كانت الأسباب الحاملة للأئمة على الجرح متفاوتة، منها ما يقدر ومنها ما لا يقدر، فقد اختلفوا في جرح من دخل على الحكام من العلماء. والصحيح من ذلك أنه ليس بالضرورة يُضَعَّف كل راوٍ وقع منه ذلك، وقد نبه الحافظ ابن حجر على ذلك فقال: «وكذا عاب جماعة من الورعين جماعة دخلوا في أمر الدنيا فضعفوههم لذلك، ولا أثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط والله الموفق».²

والمثال المشهور هنا: الإمام الزهري أحد الأئمة المكثرين، فقد وقع منه هذا الأمر، جاء في ترجمته أنه كان يجالس الخلفاء ويحضر مجالسهم.³

قال الذهبي: «بعض من لا يعتد به لم يأخذ عن الزهري؛ لكونه كان مداخلًا للخلفاء، ولئن فعل ذلك فهو الثبوت الحجة، وأين مثل الزهري - رحمه الله -».⁴
وقال كذلك: «وكذا تكلم من لا يفهم في الزهري لكونه خضب بالسواد وليس زي الجند، وخدم هشام بن عبد الملك».⁵

فلم يكن مثل هذا الكلام ليقدر في إمامة الزهري، كما أن مخالطته لحكام بني أمية لم تكن لتؤثر في مواقفه وعدالته، لما عرف عنه من الأمر بالمعروف، وبذل النصيحة للحكام، ولهذا فإن الطعن في العلماء الذين دخلوا على السلاطين من أمثال الزهري وغيره مع ما اتصفوا به من الصدق والأمانة غير مقبول، وعدوا ذلك من الجرح الذي ليس بجرح.

¹ الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 296/4.

² ابن حجر: مقدمة فتح الباري، ص455.

³ الذهبي: سير أعلام النبلاء، حققه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1402هـ-1982م، 339/5.

⁴ المصدر نفسه: 339/5.

⁵ الذهبي: الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردُّهم، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1412 هـ-1992م، ص26.

وقد عودنا الحداثيون برد كل ما يتصل بعمل الإسلام في مجال المعرفة الإنسانية، ولذلك فهم لا يرضون بمثل هذا المنهج، ولا يقبلون هذه الأمثلة، وهم في ذلك كله تبع للمستشرقين خاصة فيما يتعلق بمنهج المحدثين النقدي، ولاعتقادهم أن التقرب من الحكم لا يكون إلا لغرض دينوي، كما هو حال الناس اليوم، ولأن ما جرى بين المسلمين من فتنة وخلافات وانقسامهم إلى أحزاب سياسية تستدعي عدم أمانة الرواة، وما هذا إلا نوع من الاسقاطات التي قاموا بها كعادتهم في تفسير قضايا الإسلام والمسلمين، فقاموا هنا باسقاط واقع الصحابة ومن بعدهم على واقعنا الراهن، وأخذوا على ذلك أن مجتمع ذلك الزمان كمجتمعاتنا في معاركها الانتخابية والسياسية، فتعمد هذه الأحزاب المتصارعة على السلطة السياسية على ما فيها من انشقاقات وعداوة وبغضاء فيما بينها إلى التزوير والتلفيق والبهتان في سبيل مكسب انتخابي أو استحقاق سياسي، واستعاروا لذلك القاعدة الميكيفيلية الخبيثة: الغاية تبرر الوسيلة¹، فصدقوا ظنونهم، وتركوا نصوص الكتاب والسنة التي تؤكد عدالة الصحابة وخيرية التابعين ومن بعدهم من أهل القرون الأولى الفاضلة، وسلامتهم من كل ما يخل بصدقهم وإخلاصهم لهذا الدين.

الماخذ الثالث: ما استشهدوا به من وقوع الكذب في عهده صلى الله عليه وسلم بحديث: ((من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار))²، قال أحمد أمين: ويغلب على الظن أنه إنما قيل للحادثة زور فيها على الرسول.³

و الجواب عن ذلك أنها قراءة حداثية تاريخية، فقد سبق في فصول مضت أن التاريخية تقوم على واقعية الوحي، وأن النصوص الدينية هي استجابة للواقع، أي أن من شروط التاريخية أن تجعل «الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة»⁴، أي ربط الحديث النبوي ببيئته الاجتماعية والثقافية، وجعله نتيجة لوقائع معينة، وهذا ما صنعه أحمد أمين هنا، حين جعل من تحذير النبي صلى الله عليه وسلم من الكذب عليه مرتبط بواقعة معينة، ونتيجة

¹ ينظر حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 57.

² أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (108)، (110)، وأخرجه مسلم، مقدمة الصحيح، باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، 10/1، وفي كتاب الزهد، باب الثبوت في الحديث، رقم (3004).

³ أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 211.

⁴ نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، ص 135.

لحادثة زور فيها على الرسول، وهذا ما يجعل - حسب هذه القراءة - «تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة- أو الستة- وعلى رأسها البخاري ومسلم، هو في حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها».¹

وليس الأمر كذلك؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ الأحكام، والتشريع إنما كان يتنزل لمناسبة ولغير مناسبة، فقد كان الوحي الإلهي من كتاب وسنة يعالج المشكلات التي تقع ويجب على بعض الأسئلة التي توجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعليه فإن بعض الآيات التشريعية كانت تنزل ابتداء من غير أن تكون حكما لواقعة، ولا جواب لسؤال، وكذلك الأحاديث النبوية فمنها ما جاءت على هذا النحو دون أن يكون لها سبب أو واقعة معينة، كما وجد قسم آخر من الأحكام شرع لمناسبة تستدعيه.

والنبي صلى الله عليه وسلم مشرع لهذه الأمة، قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل، الآية 44].

فرسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج المشكلات بما أوحى إليه ما وقع منها وما سيقع، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ((ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فإنتهوا)).²

أما ما قيل من البدايات المبكرة للوضع، وما يلتحق به من تكذيب للصحابة رضي الله عنهم والظعن فيهم ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم. فهذا القول لا دليل عليه، والباحثين المتخصصين ممن عونا بالسنة النبوية لم يقل أحد منهم بذلك.³

¹ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 127.

² أخرجه ابن ماجه: كتاب السنة، باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، (1)، واللفظ له، وأحمد في المسند، 381/8، رقم (8649). والحديث أصله في الصحيحين، أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم (7288)، ومسلم، كتاب الحج، باب فرضا الحج مرة في العمر، رقم (1337)، كلهم عن أبي هريرة رضي عنه.

³ ينظر أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، ط5، 1415هـ-1994م، ص15-16، مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص75-76، أبو زهو محمد محمد: الحديث والمحدثون، ص480، فلاته عمر: الوضع في الحديث مكتبة الغزالي، دمشق، بيروت، ط1، 1401هـ-1981م، 202/1.

نعم كانت هناك فتنة وكان هناك نزاع، وقد زاد الأمر حدة مع تقادم العهد، بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وما كان بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، ولا يلزم من ذلك الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم فـ «ليس من السهل أن نتصور صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين فدوا الرسول بأرواحهم وأموالهم وهجروا في سبيل الإسلام أوطانهم وأقربائهم وامتزج حب الله وخوفه بدمائهم ولحومهم: أن نتصور هؤلاء الأصحاب يقدمون على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مهما كانت الدواعي إلى ذلك بعد أن استفاض عندهم قول حبيبيهم ومنقذهم صلى الله عليه وسلم (فان كذبا علي ليس ككذب علي أحد، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)».¹

فعن أنس رضي الله عنه قال: «إنه ليمعني أن أحدثكم حديثا كثيرا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار))».²

وقال علي رضي الله عنه: «إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثًا، فَلَا تُنْخِرَنَّ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ عَلَيْهِ».³

وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «ليس كلنا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لنا ضيعة وأشغال، ولكن الناس كانوا لا يكذبون فيحدث الشاهد الغائب».⁴

ومن هنا يتبين أن الصحابة كانوا محل الثقة، وأنهم ما كانوا ليكذبوا على الله ورسوله، فمن كان بمنزلتهم وقربهم من شخص النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز على مثلهم الكذب أبداً.

وأما التابعون وأئمة الحديث من بعدهم فلم يكونوا أبداً وسيلة للكذب أو لنصرة مذهب على آخر، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم))،⁵ فأثنى عليهم النبي صلى الله عليه وسلم خيراً.

¹ السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص76.

² أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (108).

³ رواه البخاري: كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم (3611)، وفي كتاب إستتابة المرتدين، باب قتل الخوارج الملحين، رقم (6930).

⁴ أخرجه الحاكم: المستدرک، 1/127، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

⁵ رواه البخاري: كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم (2651)، ومسلم: كتاب فضائل الأصحاب، باب فضل الصحابة، رقم (2535)، رقم (2536).

وقال الحافظ السخاوي: « ولا يكاد يوجد في القرن الأول الذي انقضى في الصحابة وكبار التابعين ضعيف إلا الواحد بعد الواحد، كالحارث الأعور والمختار الكذاب، فلما مضى القرن الأول ودخل الثاني كان في أوائله من أوساط التابعين جماعة من الضعفاء الذين ضعفوا غالبا من قبل تحملهم وضبطهم للحديث، فتراهم يرفعون الموقوف ويرسلون كثيرا ولهم غلط».¹

ومما يؤيد هذا الذي نحن فيه قلة الكلام في الجرح في هذا العهد وأما كلامهم في التعديل فكثير، وهذا ما نبه عليه الشيخ المعلمي فقال: «وأما التابعون؛ فكلامهم في التعديل فكثير، ولا يروى عنهم في الجرح إلا القليل، وذلك لقرب العهد بالسراج المنير-عليه وعلى آله أفضل الصلاة والتسليم- فلم يكن أحد من المسلمين يجترئ الكذب على الله ورسوله وعامة المضعفين من التابعين إنما ضعفوا للمذهب؛ كالخوارج أو لسوء الحفظ أو للجهالة».²

المطلب الثاني: رواية الإسرائيليات

و في سبيل الطعن في منهج المحدثين النقدي، وانكار الثبوت التاريخي للحديث النبوي، ولتجاوز الرواية التراثية التي تقدم الحديث بصفته حقائق تاريخية ثابتة، ولإسقاط حجته، يعتمد الحداثيون إلى اتهام الصحابة والمحدثين بقلة الحيلة أمام تسرب الكثير من الثقافات والديانات الأخرى إلى الحديث النبوي، ووصف موقف المحدثين النقدي من ذلك بالضعيف، ولم «يفطنوا لتمييز الصدق من الكذب من أقوالهم، فقد كانوا أقل منهم دهاء وأضعف مكرًا وبذلك راحت بينهم سوق هذه الأكاذيب، وتلقى الصحابة ومن تبعهم كل ما يلقيه هؤلاء الدهاة بغير نقد أو تمحيص، معتبرين أنه صحيح لا ريب فيه».³

و زعموا أن بعض اليهود لما دخلوا في الإسلام تسرب منهم الكثير من هذه الأخبار، وكان منبع ذلك التوراة وما علق عليها من حواش وشروح، بل وما أدخل عليها من أساطير، ولم يتحرج حتى كبار الصحابة مثل ابن عباس من الأخذ عنهم.⁴

¹ السخاوي محمد بن عبد الرحمن: فتح المغيث شرح ألفية الحديث، تحقيق علي حسين علي، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، 352/4.

² المعلمي: علم الرجال وأهميته، ضمن مجموع آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، 220/15.

³ محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص120.

⁴ أحمد أمين: فجر الإسلام، ص201.

و قد أغرق الحداثيون في الطعن على مسلمة أهل الكتاب ورميهم بالكذب والتزوير، وكأنهم لم يدخلوا في الإسلام إلا لغرض الإفساد، ولم يشفع لهم -عند هؤلاء- حسن إسلامهم، بل ولم ينج من طعنهم حتى الصحابة منهم كعبد الله بن سلام رضي الله عنه الذي أثني¹ عليه النبي صلى الله عليه وسلم خيرا وشهد له بالجنة.

وهذا الموقف من الحداثين غريب عجيب فكيف سولت لهم انفسهم رمي الصحابة رضي الله عنهم أنهم أقل دهاء وفطنة حتى راجت بينهم تلك الأحاديث المكذوبة، واغترارهم باصحابها، وهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبا، واعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم».²

و هؤلاء لا يعرفون لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلا، وإذا كان من هو في مثل حال الصحابة مع قيامهم على دين الله، وتبليغه للعالمين فكيف هو بمن دونهم. وكيف يصح اتهام أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغفلة وقلة الحيلة ورواية الإسرائيليات، والله تعالى يقول: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُنَ الْأَسْثَنَّهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران، الآية 78].

وقال أيضا: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا تَحْزُنَكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ تَحْزِرُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾ [المائدة، الآية 41].

¹ أخرجه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب عبد الله بن سلام، رقم (3812)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب فضائل عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه، كلاهما من طريق عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: ما سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لأحد يمشي على الأرض: إنه من أهل الجنة إلا لعبد الله بن سلام، قال وفيه نزلت هذه الآية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، [الأحقاف، الآية 10].

² أخرجه ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله، 97/2.

وقد جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا))»¹.
ومعنى هذا عدم الثقة بما يحدث به أهل الكتاب من التوراة، وكذا عن غيرها من باب أولى، ومن لا يوثق به لا تجوز روايته.²

ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه جاء للنبي صلى الله عليه وسلم وفي يده صحيفة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم غضبا شديداً، وذلك ما رواه الدارمي عن جابر أن عمر رضي الله عنه أتى رسول الله بنسخة من التوراة، فقال يا رسول الله هذه نسخة من التوراة، فسكت فجعل يقرأ ووجه رسول الله يتغير. فقال أبو بكر: ثكلتك الثواكل، ما ترى بوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنظر عمر إلى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أعوذ بالله من غضب الله ومن غضب رسوله، رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((و الذي نفس محمد بيده، لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حيا وأدرك نبوتي لا تبغني))³.

ولذلك فقد فقه الصحابة هذا الأمر جيداً، بحيث علموا أن هذه الشريعة من عند الله التي يجب اتباعها دون سواها، ونبتذ ما عداها من الشرائع، ولو كانت شريعة التوراة، وقد طبقوا هذا المنهج وساروا عليه، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار بالله، تقرؤونه لم يشب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: هذا من عند الله ليشترؤا به ثمناً قليلاً، أفلا يناهكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ و لا والله ما رأينا رجلاً منهم قط يسألكم عن الذي أنزل إليكم»⁴.

¹ أخرجه البخاري: كتاب التفسير، باب «قلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا»، رقم (4458)، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)، رقم (7362)، وفي كتاب التوحيد، باب، رقم (7542).

² الذهبي محمد حسين: الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1411هـ-1990م، ص41-42.

³ أخرجه الدارمي: السنن، المقدمة، باب ما يتقى من تفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (435)، وأخرجه أحمد في المسند، 349/23، رقم (15156)، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم (177)، وقال الألباني: فيه مجالد بن سعيد وفيه ضعف، ولكن الحديث حسن عندي لأن له طرق كثيرة عند اللالكائي والهروي وغيرهما. ينظر مشكاة المصابيح، 68/1.

⁴ رواه البخاري، الصحيح، كتاب الشهادات، باب (لا يسأل أهل الشرك حتى الشهادة وغيرها)، رقم (2685).

والمتتبع لكلام الحداثيين يجد أنهم كلّما وجدوا في السنة النبوية من أحاديث تشهد لبعض ما جاء في كتب أهل الكتاب، فهو عندهم مظنة للإسرائيليات.

وليس الأمر كذلك؛ فقد أذن النبي صلى الله عليه وسلم بالتحديث عن بني إسرائيل، فقال: ((بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)).¹

وهذا ما يفسر أن الصحابة كانوا لا يتهيبون من مجالسة من أسلم من أهل الكتاب والاستماع إليهم فيما يحدثون به من أخبار ماضية.

ولا يقال هنا أن أخذ الصحابة عن هؤلاء قد أدخل في الحديث ما ليس منه واستحالت بذلك الإسرائيليات إلى أحاديث صحيحة؛ لأننا نقول: أن ما رواه الصحابة من ذلك إنما كان على سبيل الذكرى والموعظة لا بمعنى أنهم يعتقدون صحتها، أو يستحيزون نسبتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا وكلاً². ولذلك فقد تقرر عند العلماء أن مراسيل الصحابة مقطوع بصحتها، قال السيوطي: «وفي الصحيحين من ذلك ما لا يخصى لأن أكثر روايتهم عن الصحابة، وكلهم عدول وروايتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بيّنها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين، ليس أحاديث مرفوعة، بل إسرائيليّات، أو حكايات، أو موقوفات».³

والمقصود أن الصحابي قد يحدث عن تابعي، ويكون ذلك التابعي من مسلمة أهل الكتاب - أي ممن قصدتهم الحداثيون بدس الأكاذيب والافتراءات في دين الله - فلا يتم للحداثيين مرادهم لما ذكرنا آنفاً من كلام السيوطي.

وأما ما جاء في حديث (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم) مما قد يستدل به على المنع، فليس بجيد، لأن المعنى: «إذا كان ما يخبرونكم به محتملاً لئلا يكون في نفس الأمر صدقاً فتكذبوه. أو كذباً فتصدقوه فتقعوا في الحرج، ولم يرد النهي عن تكذيبهم في ما ورد شرعنا بخلافه. ولا عن تصديقهم فيما ورد شرعنا بوفاقه».⁴

¹ رواه البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (2685).

² ينظر أحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة المعارف، الرياض، ط1416هـ-1995م، ص46.

³ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، 316/1.

⁴ ابن حجر، فتح الباري، 21/8.

ويجاب عن ذلك أيضا: أنه ليس كل ما ورد في التوراة كذب غير صحيح بدليل قوله تعالى:

﴿قُلْ فَاتَّبِعُوا بِلَا تَوْرَةٍ فَاتَّبِعُوا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران، الآية 93].

وقد وجدت أحكام في شريعة من قبلنا، وجاء ما يدل على أنها شرع لنا، وهذا النوع حجة بلا خلاف؛ لوجود الدليل من الكتاب والسنة على أنه شرع لنا. وليس المراد تلك الأخبار التي لم يرد لها ذكر في القرآن والحديث كما هو الشأن في ذلك النوع من الإسرائيليات الذي وصف بالكذب والخرافات، وإنما المقصود أنه قد يصح من الإسرائيليات ما يتفق مع القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ولا ضير في ذلك، فالإسرائيليات وإن صحت لا ينبغي عليها علم ولا يحصل منها اعتقاد. ولذلك قال الحافظ: «وكان النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية والقواعد الدينية خشية الفتنة ثم لما زال المحذور وقع الإذن في ذلك، لما في سماع الأخبار في زمانهم من الاعتبار».¹

ومقولة الحداثين هذه في أن الحديث النبوي تضخم بالإسرائيليات وبما دسه اليهود والنصارى في دين الإسلام، إنما تعود في أصلها للمستشرقين، فقد سبقوهم بها، ولم يصنع الحداثيون شيئا إلا التعديل والتحسين، يقول جولد زيهر: «فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثرا عميقا، والتي رآها جديرة بأن توظف عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه؛ وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية».²

و هذا الذي قاله جولد زيهر هو عين ما يدعيه الشرفي وبعبارة أخرى: «ظهر الإسلام في اطار لا يتسم البتة بالفراغ العقائدي، بل إن الأديان الكتابية على الأخص قد صاغته في قالب فكري متميز».³

و يؤكد أيضا على ملاحظة جديرة هي خطوط النماذج المسيحية في سلوك النبي صلى الله عليه وسلم.⁴

¹ المصدر السابق، 618/6.

² جولد زيهر اجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص12.

³ الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص171.

⁴ المصدر نفسه (الهامش)، ص173.

وهو ما أشار إليه أركون في «من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز (التراث الذي كان سائداً قبل الإسلام)»، يقول محمد أركون: «راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد».¹

لقد عدد أركون مجموعة من العناصر التي تشكل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد سبق الإجابة عن بعض منها، وما يهمنا هنا هو ما ذكر من تعاليم أهل الكتاب اليهود والنصارى.

و يجب عما زعمه الشرقي من حضور النماذج النصرانية في سلوك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنِّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام، 90].

قال القرطبي: «فيه مسألتان: الأولى قوله تعالى (فبهدهم اقتده) الاقتداء طلب موافقة الغير في فعله، فقل المعنى اصبروا. وقيل: معنى: (فبهدهم اقتده): التوحيد والشرائع مختلفة».²

و قريباً منه يذهب ابن جرير الطبري حيث يقول: «(فبهدهم اقتده) يقول تعالى ذكره: فبالعمل الذي عملوا، والمنهاج الذي سلكوا، وبألهدى الذي هديناهم، والتوفيق الذي وفقناهم، اقتده يا محمد، أي فاعمل وخذ به وأسلكه، فإنه عمل الله فيه رضا ومنهاج من سلكه اهتدى».³

و من المعلوم أن الشرائع السماوية كلها من عند الله تعالى، وقد جاءت شريعة الإسلام ناسخة لبقية الشرائع وخاتمة لها، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية، 18]، فاختص كل نبي بشريعة تتفق وأحوال ذلك الزمان والمكان بما يضمن مصالح العباد ويحققها. والنبي صلى الله عليه وسلم قد تلقى جميع الأحكام من

¹ أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ص 94.

² القرطبي أبي عبد الله محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م، 452/8.

³ ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405هـ - 1984م، 265/7.

الوحي الإلهي، لأنه صلى الله عليه وسلم لا يتبع إلا ما يوحى إليه، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي ۚ هَذَا بَصَآئِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف، الآية 203]، وقال أيضاً: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام، الآية 50].

أما أوجه التشابه بين الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع السابقة فيعود إلى أن أصل الدين واحد وإن تعددت الشرائع، وإن وجد شيء من ذلك فالعبرة فيه والحجة بوروده في الكتاب والسنة، لا أنه وجد في شرائع رفعت أو نسخت.

وأيضاً فإن هذه المسألة قديمة حديثة " هل الإسلام من صنع اليهودية أو المسيحية" وقد أجاب جمع من الباحثين المحدثين بالنفي بالاعتماد على دراسة لأحد القساوسة الأب (لامنس) الذي قد فند ذلك وعزاه إلى انعدام تأثير المسيحية أي؛ بعد معتنقيها العرب عن الرعاية المناسبة للكنيسة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لو أن الفكرة اليهودية المسيحية كانت قد تغلغلت حقاً في الثقافة والبيئة الجاهلية فإن من غير المفهوم ألا توجد ترجمة عربية للكتاب المقدس. إضافة إلى أن هناك حدث مؤكد فيما يتصل بالعهد الجديد (الإنجيل) وهو أنه حتى القرن الرابع الهجري لم تكن قد وضعت له ترجمة عربية، وقد اضطر الإمام أبي حامد الغزالي أن يلجأ في عصره إلى مخطوط قبطي كيما يحرر كتابه (الرد على من ادعى ألوهية المسيح بصريح الإنجيل).¹

وقد ذكر (الأب شدياق R.P.Chediac) الذي اضطر إلى البحث في كل ناحية عن المصادر الإنجيلية التي استخدمها الغزالي في كتابه الآنف الذكر حين كان يريد ترجمة الكتاب السابق- ذكر أن أول نص مسيحي ترجم إلى العربية كان مخطوطاً بمكتبة (القديس بطرس برج) كتب نحو عام 1060م بيد رجل يدعى ابن العسال. وهكذا لم تكن توجد ترجمة عربية للإنجيل في عصر الغزالي، فمن باب أولى لم يكن مثل هذه الترجمة في العصر الجاهلي. والأمر ذاته ينطبق على العهد القديم (التوراة).²

¹ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط12، 1436هـ-2015م، ص 249. بتصرف.

² المصدر نفسه، ص 250، بتصرف.

إن القرآن الكريم يذكر لنا صدى ما دار من المجادلة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبعض
أحبار اليهود بالمدينة يقول مخاطباً هؤلاء: ﴿ قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ﴾.
[ال عمران: الآية 93]، أفليس هذا دليلاً على أنه لم يكن يوجد من يقرأ العبرية من العرب من
ناحية وعلى أنه لم تكن توجد ترجمة عربية للتوراة من ناحية أخرى.

وعليه، فلا احتمال البتة من وجود تأثير للعناصر اليهودية النصرانية في البيئة العربية الجاهلية
لإنعدام المصادر اليهودية النصرانية المكتوبة فيها ليصبح من المستحيل أن نقول بإمكان حدوث
امتصاص لا شعوري أو غيره للنبي صلى الله عليه وسلم في هذا الوسط الجاهلي.¹

¹ المصدر السابق، ص 250، بتصرف

المبحث الثاني: أثر مسلك الحداثيين في التعامل مع ثبوت الحديث النبوي.

إن دراسة مسالك الحداثيين وما انتهجوه من منهج لتوهين حجية الحديث النبوي، ومحاولة حصر وضبط ما قاموا به، والوقوف على هذه المنهجية التي ارتضاها هؤلاء وخصوصا مع أحاديث الصحيحين لتكشف لنا مدى انحراف الحداثيين عن منهج النقاد المحدثين، ومدى بعد وفساد الدعوى التي استشهدوا بها في محاولة إسقاط مكانتهما والنيل منهما بحجة من سبقهم في نقد أحاديث الصحيحين، التي جاءت كلها في سياق الدفاع عنها، وصونا لمكانتهما التي اتخذها الحداثيون ذريعة للتشكيك والطعن فيهما.

المطلب الأول: إنكار الحداثيين لحجية الأخبار المتواترة والآحاد.

أخبار الآحاد من القضايا التي شغلت العلماء قديما وحديثا، واليوم يتجدد الحديث عنها مع طرف آخر من خصوم السنة النبوية. وإن وجد في التراث الإسلامي من يقول بإفادتها الظن، فإنهم مع ذلك أوجبوا العمل بها، وخصوم اليوم أبوا إلا أن يردوا أخبار الآحاد، فلا تفيد عندهم علما، ولا توجب عملا، فتنكروا بذلك لشطر كبير من السنة النبوية. ولم يتوقف الأمر هنا، بل تعدوا إلى مسألة حجية الأخبار المتواترة التي أصبحت تطرح تحت الدرس بين مشكك وناف لقصد إبعاد السنة النبوية عن حياة المسلمين تمهيدا للرؤية العلمانية، الأمر الذي يفضي إلى هدم الإسلام في نفوس أصحابه وزحزحة الإيمان والقناعات به.

وقبل أن نسوق كلام الحداثيين في ذلك ولبيان حقيقة هذه المسألة، لابد من الوقوف على حقيقة الخبر المتواتر، ومعنى الظن الذي يفيد خبر الآحاد.

التعريف بالخبر المتواتر:

الحديث بإعتبار وصوله إلينا ينقسم إلى متواتر وآحاد. والمتواتر هو خبر عن محسوس، أخبر به جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه. وهو مفيد للعلم بنفسه.¹

وقال الحافظ الخطيب البغدادي: «فهو ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي

¹ طاهر بن صالح الجزائري: توجيه النظر في أصول الأثر، 108/1.

انتشر عنهم الخبر فيه متعذر وأنَّ ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم»¹.

وهذا التعريف الذي ذكره الحافظ الخطيب للمتواتر يتفق وتعريف الأصوليين له². وصنيع الخطيب هذا مشعر أنه تبع فيه الأصوليين، وهذا ما بينه ابن الصلاح فقال: «و من المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله. وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب قد ذكره، ففي كلامه أنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم ولا يكاد يوجد في رواياتهم»³.

وهو الذي أكده النووي في تعريفه، فقال: «و منه المتواتر في الفقه وأصوله، ولا يذكره المحدثون، وهو قليل ولا يكاد يوجد في رواياتهم، وهو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوله إلى آخره»⁴.

وقد أجاب الحافظ العراقي ما أعترض به على ابن الصلاح، فقال: «و قد أعترض عليه بأنه قد ذكره أبو عبد الله الحاكم النيسبوري، وأبو محمد بن حزم، وأبو عمر بن عبد البر، وغيرهم من أهل الحديث، والجواب عن المصنف أنه إنما نفى عن أهل الحديث ذكره باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وهؤلاء المذكورون لم يقع في كلامهم التعبير عنه بما فسر به الأصوليون، وإنما يقع في كلامهم أنه تواتر عنه صلى الله عليه وسلم كذا وكذا أو أن الحديث الفلاني متواتر...، وقد يريدون بالتواتر الاشتهار لا المعنى الذي فسر به الأصوليون والله أعلم»⁵.

وإنما لم يشتغل المحدثون بالمتواتر بمعناه الأصولي؛ لأنه ليس من مباحث علم الإسناد، إذ علم الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه؛ ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء، والمتواتر لا يبحث فيه عن رجاله بل يجب العمل به من غير بحث⁶.

¹ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص16.

² ينظر الأمدي سيف الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، السعودية، ط1، 1424هـ-2003م، 20/2.

³ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص162.

⁴ السيوطي: تدريب الراوي، 167/2-168.

⁵ العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين: التقييد والايضاح ومعه المصباح على مقدمة ابن الصلاح ل محمد راغب الطباخ، حلب، ط1، 1350هـ-1931م، ص225-226.

⁶ ابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مع النكت لعل بن حسن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، الرياض، جدة، ط6، محرم، 1422هـ، ص60.

شروط الخبر المتواتر:

ومن تعريف الخطيب السابق للمتواتر تستخلص شروطه، وهي التي ذكرها الحافظ بعدما عدّد طرق الخبر، فقال: فإذا جمع هذه الشروط الأربعة وهي:

- عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب.
- روي ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء.
- وكان مسند انتهائهم الحس.
- وانضاف إلى ذلك أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه.

فهذا هو المتواتر.¹

والمقصود بالشرط الثاني هو استمرار تلك الكثرة في جميع طبقات السند.²

وقد احترزوا بالشرطين الأخيرين عما إذا كان اخبارهم عن ظن وتخمين أو مسند انتهائهم العقل، فإن ذلك لا يولد العلم بصحة ما أخبروا به فلا يصدق عليه حد التواتر، فإن الخلق الكثير لو أخبرونا عن حدوث العالم أو قدمه لم يحصل لنا العلم بذلك حيث أنهم لم يستندوا في ذلك إلى مشاهدته أو الإحساس به، وإنما اعتمدوا على ما أدى إليه تفكيرهم أو استحسّنوه بعقولهم، ولذلك لم يحصل لنا العلم بما تقوله الفلاسفة مع كثرتهم من قدم العالم، حيث أن مستندهم في ذلك النظر والاستدلال، أو الشبه والتوهمات.³

ومن الحدائين من توسع في شروط المتواتر، فهي عنده: «التطابق مع شهادة الحس، والعقل والوجدان، وامتناع التواطؤ على الكذب».⁴

فيشترط حسن حنفي لقبول الخبر المتواتر أن يكون مطابقا للحس والعقل والوجدان، وقد سبق الكلام أن العلماء من محدثين وأصوليين اشترطوا كون مستند النقل الحس احترازا من العقل،

¹ المصدر السابق، ص 56.

² عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين: أخبار الآحاد في الحديث النبوي حجيتها، مفادها، العمل بموجها، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1408هـ - 1987م، ص 31.

³ المصدر نفسه، ص 32.

⁴ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ضمن سلسلة التراث والتجديد، 369/1.

والرجل يشترط الحس والعقل معا، ولا يكفي بهذا بل يعد الوجدان شرط آخر لقبول المتواتر، وهذا الموقف من حسن حنفي شذوذ آخر، وما أكثر ما يشذ به الحداثيون اليوم، وما ذهب إليه باطل ضرورة، وما ذكر آنفا من شرح لشروط المتواتر فيه بيان كاف في الرد على ما أروده حسن حنفي من شبهة تطابق الخبر مع العقل كشرط للمتواتر، وأما الوجدان فشيء غير منضبط، ولأن أمزجة الناس متقلبة ومختلفة، وغير مضبطة فكيف يصح مع هذا أن يكون الوجدان شرطا للخبر المتواتر، ولم يقل به أحد من العقلاء فضلا عن العلماء.

وبمثل هذه الشروط التي وضعها حسن حنفي يمكن له أن يدعي عدم وجود حديث متواتر، بل نفي وجود شيء من الأخبار المتواترة.

إفادة الخبر المتواتر للعلم:

لم يختلف العلماء من محدثين وفقهاء وأصوليين من إفادة المتواتر للعلم، وجمهورهم أنه مفيد للعلم الضروري اليقيني، وهو القطع بصحة نسبته إلى من نقل عنه. وهذا العلم الضروري هو الذي يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكنه دفعه¹. فلا يحتاج في تحصيله إلى نظر وإستدلال. قال ابن جزم: «وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق على غيبه...»².

وقال سيف الدين الآمدي: «اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره»³. وقال الشوكاني: «اعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم وما روي من الخلاف في ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه»⁴.

وإليه يذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي، قال: «ما يعلم صدقه اضطرابا كالأخبار المتواترة»⁵.

¹ ابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر مع النكت، ص58.

² ابن جزم: الأحكام، 1/104.

³ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 2/22.

⁴ الشوكاني: ارشاد الفحول، ص90.

⁵ عبد الجبار بن أحمد القاضي: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ص768.

وهذا الذي ذكروه من إفادة الخبر المتواتر للعلم، هو الذي عليه طوائف المسلمين قديما وحديثا، وإذا تقرر ذلك علم أن العمل به واجب دون توقف، وإنما ذكرت ذلك؛ لأن من الحدائين من لا يرى في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواتر حجة.

وبذلك قال عبد المجيد الشرفي: «إنه غير جدير بالثقة إلا بضروب من التأويل المتعسف».¹

والتواتر - عنده - هو مجرد انتشار الخبر في فترة معينة بين الناس ولا يثبت به صحة الخبر.²

و الواقع أن الحدائين لا يؤمنون بوجود دليل نقلي أصلا، فلا يصدقون بإمكانية قيام دليل نقلي يعتمد عليه في إثبات قضايا الدين المختلفة، يقول حسن حنفي: «و الحقيقة أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوّره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندا أو متنا، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر. فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على «قال الله» و«قال الرسول»، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس أو العقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل».³

ومن ذلك أن أحاديث الأحكام - عند شحور - وتشمل كل حديث نبوي يتضمن حكما تشريعيلا يتعارض مع القرآن، فهي للإستئناس فقط متواترة أم غير متواترة⁴، وذلك أن «ما جاء من كلام الرسول ولو كان صحيحا، فحكمه الإرشاد»⁵ لأن «مجرد أمر الرسول لا يقتضي الوجوب».⁶

ومتى قالوا بالسنة المتواترة، فإنهم لا يأخذون منها إلا السنة العملية، وأما السنة القولية المتواترة فهي للإستئناس فقط.⁷

¹ الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 180

² المصدر نفسه، ص 160.

³ حسن حنفي: التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، ص 368.

⁴ شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 163.

⁵ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص 161.

⁶ المصدر نفسه، ص 163.

⁷ شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 63.

والمقصود أن الأحاديث القولية وإن كانت متواترة فهي لا تمثل تشريعاً.¹

إنكار حجية أخبار الآحاد:

قضية الاحتجاج بأخبار الآحاد، قضية قديمة، وليس البحث فيها بجديد، وقدما كان المسلمون يحتجون بالسنة النبوية يأخذون بها، ولكن وجد منهم من يحرص حجية أخبار الآحاد في الأحكام العملية التشريعية دون الأحكام العلمية العقدية ورأوا أن خبر الواحد الثقة يوجب العمل دون العلم.

ولكن الجديد اليوم هو؛ أن طائفة الحداثيين أنكروا حجية أخبار الآحاد مطلقاً سواء تعلق الأمر بالأحكام العملية أو الاعتقادية فهي عندهم لا توجب علماً ولا تنشأ حكماً.

وقالوا: أحاديث الآحاد يعمل بها في شؤون الحياة الجارية، ولا يعمل بها في المسائل الدينية، أي أنه لا تقوم بها فروض أو واجبات دينية، وإنما تصلح للإستئناس والاسترشاد لا غير. كما لا تقام بها الحدود. فهي بذلك ليست فريضة دينية، ولا واجبا دينيا. كما لا يجب الأخذ بها في الأمور الاعتقادية التي تنبني على القطع، ولا تنبني على الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. وأن من ينكر استقلالها بآثبات الفروض أو الواجبات لا يكون قد أنكر شيئاً من الدين ولا يكون أثماً أو عاصياً أو كافراً.²

وقالوا أيضاً: أحاديث الآحاد لا تدخل في دائرة الوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه، ومن ثم فهي ليست ضرورية لقيام الدين.³

¹ الإسلام عند الحداثيين نظام ديني وليس مشروعاً سياسياً؛ بمعنى أنه يفصل بين الدين والدنيا، ولم يكن له أبداً دولة وحكومة، وإن وجد شيء من ذلك، فقد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أما بعده وبعد انقطاع الوحي، فالإسلام ليس إلا عقيدة كنظام قيمي ومنهج أخلاقي، أما الشؤون السياسية العامة والتدبير فهذا موكول إلى الأفراد والجماعات بما يروونه يتفق ومصالحهم الحياتية الدينية. ولذلك فإن الحداثيين لا يأخذون من السنة العملية المتواترة إلا ما يتعلق بالعبادات والشعائر، وأما ما يتعلق بالأحكام الدستورية، ومن نظام الحكم فلا يأخذون بها، فهي عندهم لا تمثل شرعاً وإن تواترت وكانت من السنة العملية، وإنما هي قانون مدني يخضع للضروف الاجتماعية في بيئة خاصة، لذا فلا تأخذ هذه الأحاديث الطابع الأبدي وإن صحت وتواترت. وهذا ما يفسر تركيز الحداثيين على السنن العملية دون السنن القولية.

² ينظر العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ص 63، 95، 96، وينظر كتابه الربا والفائدة في الإسلام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1416هـ-1996م، ص8.

³ ينظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص446. وينظر محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص379.

وقد قامت كل هذه الاعتراضات في نفي حجية أخبار الآحاد في الأحكام والعقائد على شبهة افادتها الظن دون العلم، ولذلك نذكر مجموعة من المسائل تتعلق بخبر الآحاد وحجيته.

مفهوم خبر الآحاد:

خبر الواحد عند العلماء؛ هو الخبر الذي لم تبلغ نقلته في الكثرة مبلغ المتواتر سواء كان المُخبر واحداً أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، إلى غير ذلك من الأعداد التي لا تشعر بأن الخبر دخل بها حيّز المتواتر.¹

فضابط خبر الآحاد ما لم يبلغ حدّ التواتر.

وقد غلط بعض الحديثيين غلطا فادحا حين قال أن «أحاديث الآحاد هي التي رواها واحد عن واحد عن واحد، وهكذا».²

وقال أيضا: «وأغلب السنة (الأحاديث) يدخل في هذا النوع (أحاديث الآحاد)».³

وهذا غلط بيّن، فإن خبر الآحاد لا ينحصر فيما رواه الواحد، وإن كانت اللغة تفيد ذلك.

قال الزركشي: «و ليس المراد ما يرويه الواحد فقط، وإن كان موضوع خبر الواحد في اللغة يقتضي وحدة المخبر الذي ينافيه التثنية والجمع، لكن وقع الاصطلاح به على كل ما لا يفيد القطع، وإن كان المخبر به جمعا إذا نقصوا عن حد التواتر».⁴

وقد بين إمام الحرمين الجويني ذلك فقال: «لا يراد بخبر الواحد الذي ينقله الواحد ولكن كل خبر عن جائر ممكن، لا سبيل إلى القطع بصدقه، ولا إلى القطع بكذبه لا اضطرارا واستدلالا فهو خبر الواحد وخبر الآحاد سواء نقله واحد أو جمع منحصر».⁵

¹ طاهر بن صالح الجزائر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، 1/108.

² العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ص94.

³ المصدر نفسه، ص94.

⁴ الزركشي: البحر المحيط، 4/255-256.

⁵ ابن الأثير محمد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد: جامع الأصول في حديث الرسول، تحقيق وتخريج عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1389هـ-1969م، 1/124.

فأفاد التعريف أن خبر الواحد هو ما رواه الواحد أو الجماعة ولم يحصل لنا القطع بصدق مخبره. وإنما شذ العشماوي بذلك التعريف ل يتم له مراده وليجهز على السنة، وقد أفصح عن ذلك حين وصف أغلب السنة أنها أحاديث آحاد، والآحاد عندهم لا تفيد علماً ولا تنشأ حكماً. فهو يريد بذلك هدم السنة كلها، وابعادها عن مجالات الحياة المختلفة، وخاصة في مجال الحكم والسياسة والحدود والعقوبات، تأسيساً للرؤية العلمانية، وقد نبه على هذا الدكتور يوسف القرضاوي الذي يقول: «على أن كثيراً ممن يتناولون -يعني انكار حجية خبر الواحد- لا يدركون معنى حديث الآحاد ويحسبون أنه الذي رواه واحد فقط، وهذا خطأ فالمراد بحديث الآحاد ما لم يبلغ درجة التواتر وقد يرويه اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من الصحابة وأضعافهم من التابعين».¹

معنى الظن الذي يفيد خبر الآحاد:

لما كانت أخبار الآحاد عندهم لا تفيد إلا الظن، والظن ليس من العلم حتى يجب العمل به، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس، الآية 36].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم ((إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث)).²

وحملوا الظن الوارد في الآية والحديث على الظن المذموم المنهي عن اتباعه، والذي لا يغني من الحق شيئاً، وبناء على ذلك فإن أخبار الآحاد لا يحتج بها في العقائد والأحكام.³

وجواب ذلك أن الظن في لغة العرب يأتي على معان منها:⁴

الظن بمعنى العلم واليقين: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة، الآية 46]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة، الآية 249]، أي: يوقنون.

¹ القرضاوي يوسف: جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1425هـ-2005م، ص63.

² أخرجه البخاري، كتاب النكاح باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم (5143)، وأطرافه في (6064)، (6066)، (6724).

³ ينظر ابن جرير: أخبار الآحاد في الحديث النبوي، ص70-71.

⁴ ينظر عمر سليمان الأشقر: أصل الاعتقاد، الدار السلفية، ط3، 1405هـ - 1985م، ص13.

وقوله تعالى: ﴿وَضَلَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا﴾ [يونس: الآية 24]؛ تنبيهها أنهم صاروا في حكم العالمين لفرط طمعهم وأملهم.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾ [الحاقة، الآية 20]؛ أي: علمت.

وغيرها من الآيات التي جاء فيها الظن بمعنى العلم الذي هو اليقين.¹

قال ابن فارس: والعرب تقول ذلك وتعرفه.²

الظن بمعنى الشك: الذي هو التردد بين طرفين من غير ترجيح لأحد الأمرين.³

الظن بمعنى الوهم والتخيلات: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا هُمْ بِذَالِكَ مِنْ عِلْمٍ إِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية، الآية 24]، أي؛ يتوهمون ويتخيلون.⁴

وقوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء، الآية 87]. فهو من الظن الذي هو التوهم، أي ظن أن لن نضيق عليه.⁵

الظن بمعنى التهمة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَينٍ﴾ [التكوير، الآية 24]، أي؛ بمتهم.⁶ على قراءة الضاء.

¹ ينظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 462/3، ابن منظور: لسان العرب، 2762/31/4-2763، الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، 412/2-413.

² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 462/3.

³ ينظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 463/3، ابن منظور: لسان العرب، 2762/31/4-2763.

⁴ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 2615/4.

⁵ الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، 413/2.

⁶ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 3047/4، الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، 413/2، ابن منظور: لسان العرب، 2763/31/4، الفيروز آباد: القاموس المحيط، ص1263.

الظن الراجح: وهو ترجيح أحد الاحتمالين، أي ما له درجة قريبة من اليقين، وهو الذي قصده أهل اللغة باطلاقهم للفظه الظن، قال ابن منظور: «الظن شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم».¹

وقال الراجح: «الظن اسم لما يحصل عن أمانة ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم».²

وقال الفيروز آبادي: «الظن: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم».³ والمقصود أن الظن ليس كله شكاً، فقد يترجح لصاحبه أحد الاحتمالين فيخرج من حيز الظنون إلى حيز العلم، أو درجة قريبة منه، وهو الظن الراجح الذي يغلب على صاحبه صدق المخبر به.

وهذا ما بينه ابن تيمية بقوله: «والآحاد في هذا الباب قد تكون ظنوناً بشروطها، فإذا قويت صارت علوماً، وإذا ضعفت صارت أوهاماً وخيالات فاسدة».⁴

وعليه يتعين حمل كلام العلماء الذين قالوا بإفادة خبر الآحاد الظن، على الظن الراجح الذي يكفي في مثله اثبات الأحكام والعمل بها، دون الظن الذي هو بمعنى الشك والتوهم والتخبرص. ومن ذلك قول ابن عبد البر: «الذي نقول به أنه يوجب العمل دون العلم كشهادة الشاهدين والأربعة سواء».⁵

ولذلك فقد صرح ابن عبد البر باجماع أهل العلم في جميع الأمصار على قبول خبر الواحد وإيجاب العمل به.⁶ وقال أيضاً: «وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده على ذلك جماعة أهل السنة ولهم في الأحكام ما ذكرناه وبالله التوفيق».⁷

¹ ابن منظور لسان العرب، 4/2762/31.

² الراجح الأصهباني: المفردات في غريب القرآن، 2/412.

³ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص1263.

⁴ ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة تحقيق وتعليق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 1405هـ-2004م، ص530.

⁵ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، حققه وعلق حواشيه وصححه مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، 1387هـ-1997م، 8/1.

⁶ المصدر نفسه، 2/1.

⁷ المصدر نفسه، 8/1.

ومثله الإمام النووي في تعقبه لابن الصلاح في إفادة خبر الواحد العلم قال: « خالفه المحققون والأكثرون، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر».¹

وقد صرح في شرحه على مسلم أنه حجة من حجج الشرع فقال: «و اختلف في حكمه فالذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع، يلزم العمل بها، ويفيد الظن ولا يفيد العلم، وأن وجوب العمل به عرفناه بالشرع، لا بالعقل...».²

ورغم ذلك فإننا إذا رجعنا إلى تراجم الأبواب التي صنعها لأحاديث صحيح مسلم في شرحه عليه، والتي تضمنت كثيرا من أحاديث الآحاد التي وردت في العقيدة وجدناه يقبلها ويستشهد بها، فيقول مثلا: «باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي رضي الله عنهم من الإيمان وعلاماته وبغضهم من علامات النفاق».³

وقد صرح بوجوب العمل بمثل هذه الأحاديث، والاعتقاد بما جاءت به في مواضع كثيرة، ومن ذلك قوله: «و فيه أن الإيمان شرطه الإقرار بالشهادتين مع اعتقادهما واعتقاد جميع ما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم».⁴

وقال في حديث آخر: «هذا حديث عظيم الموقع وهو أجمع أو من أجمع الأحاديث المشتملة على العقائد...».⁵

واستقصاء عبارات النووي الدالة على أنه يذهب مذهب ابن عبد البر في الاحتجاج بأحاديث الآحاد مع كونها ظنية عنده يطول، وكتابه «شرح مسلم» يشهد بذلك.⁶ فلولا أن الظن الذي عنوه هو الظن الراجح الذي قد يتحول إلى علم ويقين بوجود قرائن وأمارات تنظم لتلك الأخبار لما استقام لهم أن يكون حجة في العقائد والعبادات، ولعد ذلك تناقضا منهم.

¹ السيوطي: تدريب الاوي، 187/1.

² النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، 119/1.

³ المصدر السابق، 51/2.

⁴ ينظر شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، 178/1.

⁵ ينظر شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، 192/1.

⁶ ينظر الأشقر عمر سليمان، أصل الاعتقاد، ص34.

يقول ابن تيمية متعقبا ابن عبد البر في نقله الإجماع ما نصه: «هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول من يقول: إنه يوجب العلم، وإلا فما لا يفيد علما ولا عملا كيف يجعل شرعا وديننا يوالى عليه ويعادى».¹

وأما المخالفون الذين لا يرون في خبر الآحاد إلا الظن المجرد، وأنها لا تفيد علما مطلقا، فإنهم لما رأوا شهرة قبولها، والرجوع إليها عند السلف وفي مؤلفات أئمتهم الذين قلدوهم في الفروع- لم يجدوا بدا من الحكم بقبولها في الأعمال وهذا تناقض ومخالفة لما اعتقدوه من كونها ظنية الثبوت. وقد اعتقدوا أن السلف إنما عملوا بها وإن كانت مظنونة لأن أدلة العمل يجوز أن تكون ظنية.

وهذا خطأ على السلف؛ فإنهم لو لم يكونوا يقطعون بصحتها لم يقدموا على العمل بموجبها، وإثبات الأحكام بها أصولا وفروعا.²

وكون خبر الآحاد يفيد العلم أو الظن أمر نسبي، وغير مقطوع به في نفس الأمر.

قال ابن القيم: «أن كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازع فيه عاقل، فقد يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو، فقولهم إن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول، لا تفيد العلم، بل هي ظنية هو أخبار عما عندهم، إذا لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل لهم...».³

ومقولة ظنية أخبار الآحاد يأبأها الواقع ويرفظها العقل والمنطق السليم، فيستحيل في الواقع أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم في كل مرة يحدث فيها بحديث أن يجتمع عنده العدد الكثير من الصحابة يبلغوا حد التواتر، تقوم الحجة بخبرهم، وهم في ذلك ملازمون له في حله وترحاله في نومه ويقظته. ويستحيل في عرف العقل والمنطق أن يترك الصحابة رضي الله عنهم أعمالهم

¹ ابن تيمية: المسودة في أصول الفقه، جمع شهاب الدين أحمد بن محمد الحارثي، الدمشقي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ص245.

² ابن جرير: أخبار الآحاد في الحديث النبوي، ص63.

³ ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ص568.

ومناشطهم اليومية من تجارة وزراعة ونحوهما ليتفرغوا جميعا لنقل ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم حتى يتم تصديقهم فيما يبلغونه عنه. من أجل هذا فقد كان يروي عنه الواحد والاثنان والثلاثة، ومن أجل هذا أيضا فقد كانت الواحدة من أمهات المؤمنين رضي الله عنهن تروي عنه ما يحدث منه في البيت مما تفردت به عن باقي أصحابه، وقد عدّوا كل ذلك شرعا وقبلوه فيما بينهم.¹

وما يؤكد هذه الحقيقة ما جاء عن بعض الصحابة؛ فعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: ((ليس كلنا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لنا ضياع وأشغال، ولكن الناس كانوا لا يكذبون فيحدث الشاهد الغائب)).²

وعن أنس رضي الله عنه: ((و الله ما كل ما نحدثكم عن رسول الله سمعناه منه، ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضا)).³

و القول بظنية أخبار الآحاد يلزم منه لوازم باطلة منها:

أن عدم القطع بخبر الواحد الثقة، وتجويز الخطأ والنسيان عليه يلزم «أنه لا سبيل إلى تمييز الحق منها من الباطل لأحد أبداً، وهذا تكذيب لله تعالى في إخباره بحفظ الذكر المنزل وبإكمال الدين لنا..، وفيه أيضا إفساد الدين، واختلاطه بما لم يأمر الله تعالى قط به، وأنه لا سبيل لأحد في العالم إلى أن يعرف ما أمره الله تعالى به في دينه مما لم يأمر به أبداً». ⁴

و من ذلك أيضا: «أن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه، ومن المعلوم المتقين أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تنزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة في تصانيفهم وخطابهم، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فلو لم يكونوا عالمين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم وكانت شهادة الزور من سادات الأمة وعلمائها». ⁵

ومسألة ظنية أخبار الآحاد تقوم على الإحتمال والتجويز العقلي المجرد.

¹ ينظر عبد الموجود عبد اللطيف: السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم، مطبوعات طيبة، القاهرة، ط2، 1411هـ-1991م، ص108، بتصرف.

² أخرجه الحاكم في المستدرک، 127/1. وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

³ الهيثمي: مجمع الزوائد، 153/1.

⁴ ابن الجزم: إحكام الأحكام في أصول الأحكام، 135/1.

⁵ ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ص550.

يقول الدكتور حمزة عبد الله المليباري: «المتتبع لكتب المتقدمين في علوم الحديث يرى أنهم لم يتطرقوا لإثارة هذه المسألة [ماذا يفيد الحديث الصحيح العلم أو الظن] من الزاوية التي يفكر فيها علماء الكلام وهي التجويز العقلي المجرد، لكنهم عاجلوا خبر الآحاد من زاوية وجوب العمل به، إذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما نلمس ذلك جيداً في كتب الإمام الشافعي وغيره. هذا وقد عقد الإمام البخاري في صحيحه باباً مستقلاً تحت عنوان: (خبر الآحاد) لبيان وجوب العمل به، دون أن يتعرض لموضوع: هل ذلك يفيد العلم أو الظن؟»¹.

يقول إمام الحرمين الجويني: «كل ما جوزه العقل، وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته»². ثم عدد طائفة منها: عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت في قبره. ومنها أيضاً: الصراط والميزان والحوض والشفاعة للمذنبين... إلخ. فكل ما ورد به الشرع كالسمعيات أو الغيبات، إن كان جائزاً عقلاً، أي ممكناً وليس مستحيلاً يجب التصديق به.³

وهذا التجويز والامكان العقلي في مسائل الاعتقاد، إنما كان نتيجة لتقديم العقل على النقل وتحكمه في مصادر الشرع، التي جاء ترتيبها عند بعض الفرق كالمعتزلة في مرتبة دون مرتبة العقل، وهي عندهم: «حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع»⁴.

ورتبوا على ذلك أن خبر الواحد في العقائد لا يكون حجة إلا إذا تأيد بحجة العقل، يقول القاضي عبد الجبار: «وإن كان طريقة الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل وأعتقد موجباً، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية...»⁵.

¹ حمزة عبد الله المليباري: علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ - 2003م، ص 91.

² الجويني عبد المالك بن عبد الله: لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق فؤاد حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1407هـ - 1987م، ص 126-127.

³ الغزالي أبي حامد محمد بن أحمد: الاقتصاد في الاعتقاد، شرح وتحقيق وتعليق، إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ - 2003م، ص 153.

⁴ عبد الجبار بن أحمد، القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص 88.

⁵ المصدر نفسه، ص 770.

فالتصديق بالأدلة لا يجب ولا يصح قطعياً إلا بالبحث عن الطرق العقلية.¹

ودليل استحكام هذا المنهج العقلي ما يقوله الآمدي: «أن إنفاذ الأحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول، لكونه خبر واحد، بل إنما واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من الأدلة العقلية، ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم...».²

فجعل الدين كله قائم على حجة العقل، رغم أنه لم يصرح بهذه الأدلة العقلية.

ومن مظاهر تحكم المنهج العقلاني ما يقوله حسن حنفي: «والمتواتر منها أيضاً بمفرده لا يفيد إلا الظن، طبقاً لنظرية العلم لاحتياج الدليل النقلي إلى دليل عقلي ولو واحد».³

فالتعامل مع الحديث النبوي لا ينبغي أن يكون النظر فيه بإعتباره قضية فلسفية تقوم على النظريات المجردة، وعلى أساس الفروض والاحتمالات، بل ينبغي النظر فيه بإعتباره أمراً واقعياً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فعله أو أقر عليه.⁴

بل إن فتح باب التجويز العقلي يخالف سنن الحياة، فإن جميع معاملاتنا وتصرفاتنا في هذه الحياة تتم في ضوء حصول الظن الغالب سلماً وإيجاباً، بالرغم من وجود الاحتمال العقلي على جواز خلاف ما تورثه غلبة الظن.

فتعامل التاجر مع المشتري -مثلاً- في ضوء تجاربه الطويلة فيعطيه بالدين بدون الكتابة والشهود لأنه صادق أمين في نظره يدل على ذلك تعامله معه لعشرات السنين ولكنه جائز عقلاً أن يكذب المشتري - مثلاً- بعد صدق التعامل بعشرات السنين، وهل لهذا الاحتمال العقلي - بل الاحتمال العادي نادر الوقوع- نشك في الناس كلهم ولا نتعامل معهم إلا في حدود القيود والشهود؟

وعلى هذا فإن قلنا كما أن الشك يتطرق إلى بعض الرواة ومروياتهم كذلك يتطرق إلى كافة الرواة ومروياتهم، فإننا لن نستطيع أن نثق بالروايات، فمما لا شك فيه أن هذا احتمال عقلي، ونتيجة عقلية محضة لا تمت إلى دنيا الواقع بسبب ولا نسب.

¹ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 153.

² الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، 79/2. قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي: هذا غير صحيح، فالحجة إنما قامت بالأدلة النقلية ولا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع أو بلوغه مجرد الأدلة العقلية.

³ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مج 4 - النبوة - المعاد، مكتبة مدبولي القاهرة، ص 158.

⁴ حمزة عبد الله المليباري: علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، ص 92.

وعلى هذا فإن انفراد صحابي أو راو ثقة برواية حديث ما لا يسبب إشكالا ولا يدعو إلى الريبة - فضلا عن الطعن - بحجة أنه من الممكن كونه أخطأ في فهم قصد النبي صلى الله عليه وسلم أو جانب الصواب في حفظ الرواية.¹

وبعيدا عن تأثيرات علم الكلام، ومناهج المتكلمين، وما أثاروه في هذا الباب - من ظنية أخبار الآحاد وخاصة في العقيدة منها - فإن خبر الواحد العدل المتصل السند إلى منتهاه من غير شذود ولا علة يفيد العلم اليقيني.

ومن ذلك أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيًا أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله.²

وإليه يذهب ابن صلاح فقال: «و هذا جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به خلافا لقول من نفى ذلك محتجا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقتة الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطئ».³

وهذا المخالف محاجج بأنهم متفقون على وجوب العمل بكل ما صح، ولو لم يخرجهم الشيخان، فلم يبق للصحيحين في هذا من مزية، والإجماع حاصل أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة، وليس ذلك إلا إفادة أحاديثهما العلم والقطع.⁴

والأدلة⁵ من الكتاب والسنة، وعمل الصحابة في تثبيت حجية خبر الآحاد - في العقائد والأحكام - كثيرة، ولو وقع تتبعها وإستقصاؤها لأفضى الحال إلى الإسهاب المخرج عن المنهج المرسوم للبحث.

فخبر الواحد أصل بنفسه لا يحتاج إلى تثبيت، وقد قال الإمام الشافعي: «وتثبت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثله بغيره، بل هو أصل في نفسه».⁶

¹ ينظر محمد مصطفى الأعظمي: منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، ويلييه كتاب التمييز للإمام مسلم بن الحجاج، مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1410هـ-1990م، ص115-116، بالتصرف.

² ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 26/18/9.

³ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص30.

⁴ ابن حجر: نزهة النظر، ص75، والنكت على كتاب ابن صلاح، تحقيق ودراسة ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الإمام أحمد، القاهرة، ط2، 1433هـ-2012م، 348/1-349.

⁵ ينظر الشافعي: الرسالة، ص401-471، ابن حزم: الأحكام، 87/1-99، ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ص543-551، ابن جبرين: أخبار الآحاد في الحديث النبوي، 61-75.

⁶ الشافعي: الرسالة، ص384.

التفريق بين العقائد والأحكام:

ومن المتقين عند العلماء بمختلف طوائفهم وتخصصاتهم أن تقسيم الحديث النبوي بإعتبار عدد الناقلين له إلى متواتر وآحاد لم يكن على عهد الصحابة والتابعين ولم يعرفوه، وكان الحديث عندهم بمنزلة واحدة متى صح وجب الأخذ به في المسائل العقديّة العلمية أو الأحكام العملية، وقد مرّ أنّنا أن المتواتر لا يدخل في صناعة أهل الحديث، وإنما يدخل في علم الفقه والأصول، وقد أخذ بعد ذلك علماء الحديث عن الأصوليين هذا التقسيم ووافقوهم عليه، وانتشر في مؤلفاتهم من غير نكير.

وقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين « أن تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد من ابتداء الجهمية والمعتزلة والرافضة»¹، أي أنه يعود إلى الفرق الإسلامية القديمة. قال الشيخ ابن جرير: « و المتحقق أن هذا التقسيم لم يكن معروفا بين الصحابة والتابعين الذين إنما يعتبرون صحة المنقول وبطلانه غالبا باعتبار حال الناقل من ثقته أو أمانته أو ضد ذلك، فاتفق أن هذا التقسيم اصطلاح حادث بين المحدثين، وأهل الأصول كسائر علوم الحديث»². وقد كان من آثار هذا التقسيم أن قالوا: أن الأحاديث المتواترة تفيد العلم القطعي، وأما أحاديث الآحاد فلا تفيد إلا الظن. ومن آثار هذا التقسيم أيضا: أن جعلوا من الدين ما يثبت بخبر الواحد، وهو الأحكام العملية، وما لا يثبت به وهو العقائد.

وتقسيم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد وما لا يثبت به يوقع القائلين به في تناقض واضطراب شديدين؛ لأنهم يحتاجون على أن الآحاد لا تفيد العلم بالآيات الناهية عن اتباع الظن، والمخيرة أن الظن لا يغني عن الحق شيئا، وهي نفس النصوص التي تنهى عن اتباع الظن في العقائد والأحكام.³

وهذا التفريق بين العقائد والأحكام لا دليل عليه، بل هو تفريق باطل، وردّه هو الصواب، وهو ما دفع الإمام البخاري إلى عقد كتاب في صحيحه لأخبار الآحاد، وبوب عليه: «باب ما جاء

¹ القاضي برهون: خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجته، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1415هـ، ص92.

² ابن جرير: أخبار الآحاد في الحديث النبوي، ص30.

³ ينظر الأشقر عمر سليمان: أصل الاعتقاد، ص32.

في اجازة خبر الواحد الصدوق»، ويتضح من الأحاديث التي ساقها أن غرضه رد هذا التفريق بين العقائد والأحكام، بل وأثبت فيه وجوب العمل بخبر الواحد في الحدود.

قال الحافظ: « والمراد بالاجازة العمل به، والقول بأنه حجة وقصد الترجمة الرد به على من يقول: إن الخبر لا يحتاج به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد حتى يصير كالشهادة، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر».¹

قال ابن القيم: «وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلمية كما يحتاج في الطلبات العمليات، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه ديناً، بشرعه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات، والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن أسمائه وصفاته، فأين السلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه».²

وقد نقل الإمام الشافعي فيما يظهر أنه إجماع الصحابة ومن بعدهم إلى عصره في تثبيت حجية أخبار الآحاد، وعدم التفريق في الاحتجاج بها في العقائد والأحكام، فقال: «و لم يزل سبيل سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا هذه السبيل -و ذكر طائفة مستكثرة من الأحاديث في عمل الصحابة فمن بعدهم بخبر الواحد- كلهم يحفظ عنه تثبيت خبر الواحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والإنتهاء إليه والإفتاء به. ويقبله كل واحد منهم عن من فوقه، ويقبله عنه من تحته. ولم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أن ذلك موجوداً على كلهم».³

ورغم هذا النقل من الإمام الشافعي، وغيره من العلماء في اعتبار أخبار الآحاد حجة قاطعة في العقائد، فإنه لا يستغرب بعد انتشار هذه المقالة -انكار حجية الآحاد في العقائد- أن يزعم

¹ ابن حجر: فتح الباري، 280/13.

² ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ص555.

³ الشافعي: الرسالة، ص453-458.

جمال البنا «أن الإجماع منعقد أن الآحاد لا تفيد عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات»¹.

يقول عمر الأشقر: «أن طرد قولهم بهذه العقيدة وتبنيها دائما يستلزم تعطيل العمل بحديث الآحاد في الأحكام العملية أيضا، وهذا باطل لا يقولون هم أيضا به، وما لزم منه باطل فهو باطل»².

وبيانه أن كثيرا من الأحاديث العملية تتضمن أمورا اعتقادية فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لنا: ((إذا جلس أحدكم في التشهد الأخير فليستعيذ بالله من أربع، يقول: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من عذاب جهنم، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر فتنة المسيح الدجال))³.

المطلب الثاني: دعوى تعارض الحديث مع العلوم العصرية.

تعد قضية التعارض بين الدين والعلم إحدى القضايا التي انتقلت إلى الفكر الإسلامي في إطار عملية التغريب والاتصال الثقافي بين المسلمين والغرب. وقد صاحب تطور العلم في أوروبا، وتنامي الكشوفات العلمية ثورة على سلطان الدين الكنسي، فكانت تلك الكشوفات العلمية تهمز أركان العقيدة النصرانية، فنشأت مشكلة التعارض بين الدين والعلم في ظروف بيئية خاصة، ثم حاول الغرب نقلها إلى العالم الإسلامي في ظل الدعوة إلى كونية الثقافة التي لا تعني أكثر من فرض شروط حضارية وثقافية غربية بصبغة عالمية، وقد أخذ بعض الحداثيين العرب على عاتقهم نشر هذا التعارض الذي هو في حقيقته تعارض بين العلم والكنيسة التي قتلت العقول وكفرت العلماء.

ويبين حقيقة هذا الأمر الشيخ عبد الحليم محمود في مقارنة بين المنهج الإسلامي، والتجربة الكنسية فيقول: «وإنه لتقليد ببغوات أن ننقل الفكرة التي نشأت في التعارض بين الدين والعلم - من بيئتها الجزئية، ومن ظروفها الخاصة- إلى مجال الدين عامة، أو مجال الدين أينما كان، وفي أي زمان وجد..، وإنه لمن التهريج الواضح، وسوء النية المبيتة أن ننقل الفكرة من جو الكنيسة إلى جو

¹ ينظر جمال البنا: الأضالان العظيمان، الكتاب والسنة، رؤية جديدة، مطبعة حسان، القاهرة، 1402هـ-1982م، ص303.

² الأشقر عمر سليمان: أصل الاعتقاد، ص72.

³ أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام، رقم (832)، وأطرافه في (833)، (2397)، (6368)، (6375). ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يستعاذ منه في الصلاة، رقم (587)، (588)، (589).

الإسلام الذي كانت أول كلمة في وحيه «اقرأ»، والذي يصل بالعلماء إلى أن يُشهدَهُم التوحيد مع الله ومع ملائكته».¹

وإنما قدمت لهذا المبحث بهذه المقدمة؛ لأن من الحداثيين من يرى أن «الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهريّة؛ لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد، فلا يمكن أن يتفق إلا أن ينزل أحدهما عن شخصية الآخر».²

ويقول أيضاً: «والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهريّة لأن أحدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لا حد له ولا انتهاء لموضوعه، ولأن الآخر متواضع ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره أن يحجم، ويمضي ثم لا يكره أن يرتد ويبيّن ثم لا يتخرج من الهدم، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته».³

ويقول أيضاً: «فالخصومة بينهما أمر لا بد منه».⁴

والنظرة الدينية إلى الكون والحياة - عندهم - لا تنسجم مع النظرة العلمية التي تسود العالم المعاصر وثقافته، يقول صادق جلال العظم: «حين نطرح المسألة بهذه البساطة وبهذا التحديد يبدو أنه ثمة تناقض واضح بين النظرة الإسلامية الغائية للكون، كما سردها سماحة موسى الصدر، وبين النظرة العلمية كما تبلورت مع تطور العلم الحديث وتقدمه، من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرعة أن واضعي دعائمه وفلاسفته شنوا حرباً لا هوادة فيها على إقحام العلل الغائية والمفاهيم الأخلاقية في التفسير العلمي لظواهر الطبيعة ورفضوا النظرة الغائية للكون رفضاً باتاً، لأنهم اعتبروها من نتاج خيال الإنسان الأسطوري، ولأنها تعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان نوعها».⁵

وبسبب ما توهموه من هذا التعارض، وأن قضايا العلم فيما يسمونها حقائق -قطعية في وقوعها - زعموا أن العلم يكون حاكماً فيما أخبر به الوحي - القرآن والحديث - من حقائق.

¹ عبد الحليم محمود: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003، ص127.

² طه حسين: من بعيد، (د ط)، (د ت)، ص227-228.

³ المصدر نفسه، ص228.

⁴ المصدر نفسه، ص228.

⁵ صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970م، ص39.

بل إن منهم من يدعو إلى إثبات النبوة والعقيدة في هذا العصر على مقررات العلم التجريبي لا على الأدلة الكلامية المنطقية التقليدية بعد أن أصبح العلم هو الأداة الوحيدة في عصرنا لقبول أي عقيدة دينية أو رفضها.¹

ومن ذلك ما يقرره أركون أن الفكر الإسلامي لا يمكنه أن يتهرب طويلاً؛ في أن الإيمان الذي يقوم على التأكيد بأن الدين يركز على الوحي الذي أنزله الله على الناس بواسطة الأنبياء، فإن الواقع العلمي الحديث ينزع إلى فرض الفكرة بأن الدين كله في المجتمع ومن المجتمع.²

ويمكن اعتبار ما ذهبوا إليه صحيحاً ظاهراً لا في نفس الأمر أن النظرة الإسلامية للكون تناقض النظرة العلمية مع تطور العلم الحديث وتقدمه إذا ما اعتبرنا أن العلم الحديث قائم على النظرة العلمانية الإلحادية للأشياء ومؤسس على الفكر الوضعي الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس المشاهد.

ويعيب الكاتب أحمد أمين على المحدثين أنهم لم يختبروا الأحاديث بالتجارب العلمية ليتأكدوا من صحة الحديث أو ضعفه، فيقول: «ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا متن الحديث هل ينطبق على الواقع أم لا؟ مثال ذلك ما رواه الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الكمأة من المنّ، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم»³، فهل اتجهوا في نقد الحديث إلى امتحان الكمأة؟ وهل فيها مادة تشفي العين؟ أو العجوة هل فيها ترياق؟ نعم إنهم رَوَوْا أن أبا هريرة قال: (أخذت ثلاث أكْمِئٍ خمساً أو سبعاً فعصرتهنَّ في قارورة وكحلت بها جارية لي عمشاء فبرأت)، ولكن هذا لا يكفي لصحة الحكم، فتجربة جزئية نفع فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات الأدوية، وإنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً، فلتكن التجربة مع الاستقراء، فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو ضعفه.⁴

¹ ينظر أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري، 867/2-868.

² أركون محمد: الإسلام الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 1983م، ص121-122.

³ أخرجه البخاري: الصحيح، كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة، باب قوله تعالى "و ضلّلنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى"، رقم (4478) وأطرافه في، رقم (4639)، (5708)، ومسلم في كتاب الأشربة باب فضل الكمأة ومداداة العين، رقم (2049).

⁴ أحمد أمين: ضحى الإسلام، 130/2-131.

وقد غفل أحمد أمين أن نصوص الوحي وإن كانت في مجال الطب والتداوي، فهي نصوص دينية مبنية على الإيمان بها والتسليم التام مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم، الآيتان 3-4]، وبالتالي لا تخضع هذه النصوص القطعية والثابتة لقواعد البحث العلمي والفروض والتجارب.

وكأن أحمد أمين يريد أن يضعنا في موقف الاختيار بين مصادر المعرفة وأيهما يوصل إلى اليقين الحس والتجربة أم الوحي ؟

والوحي هو ما حرصت الحضارة الغربية في جل توجهاتها الفكرية على استبعاده من مصادر المعرفة حتى استحكمت أن توصف بأنها حضارة مادية بحتة، لأنها تقوم على استنباط معارفها من المصادر التي ترتبط بهذا الوجود المحسوس دون غيره.¹

و«أما العلماء المسلمون، فإنهم يتفقون على أن أهم مصادر المعرفة التي ينالها الإنسان هي الوحي الذي يكشف للإنسان حقائق ما كان ليصل إليها بدونه، والعقل الذي يكشف أنواع من الحقائق، والحس الذي يهيئ للعقل مادة المعرفة، عن طريق المدركات الحسية، ويرى هؤلاء العلماء مع اختلاف بينهم - قيمة المعرفة المتلقاة عن طريقها- أن باستطاعة الإنسان من خلال هذه المصادر تحصيل علم صحيح».²

ومن الناحية العملية تقسم مسائل العلوم الطبيعية والتجريبية إلى فروض ونظريات ليتم اختبارها فيما بعد، فإذا ما صحت أصبحت حقيقة وقانونا عاما، لكن من الناس من يقع عنده خلط بين الحقائق العلمية والنظريات أو الفرضيات، فيجعل من هذه الافتراضات والتخمينات كالحقائق المسلمة.

ولذلك فإن الكثير من هذه المسائل التي يسمونها حقائق علمية، ماهي في الواقع إلا فرضيات وتخمينات، ومن ذلك نظرية "داروين" النشوء والارتقاء في تفسيره لأصل الإنسان وخلقه فهي مجرد أفكار وافتراضات هزيلة، وقد دخلت هذه النظريات متحف النسيان بعدما كشف العلم الحديث فسادها، هذا فضلا عن مخالفتها لضروريات الوحي الإلهي وحقائق الأديان.³

¹ ينظر حلمي عبد المنعم صابر: قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، ص1416، ص179-180.

² ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم: الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 29/2.

³ ينظر هارون يحيى: خديعة التطور، الانحيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الايديولوجية، ترجمة سليمان بايبارا، مراجعة أحمد ممتاز سلطان، أروخان محمد علي، (دط)، (دت).

والذين يتوهمون التناقض بين الحديث النبوي وحقائق العلم الكونية، إنما يتشككون في ديننا بناء على نظريات وتخمينات هي أقرب للخرافة منه من الحقيقة كما سبق في نظرية "النشوء والارتقاء"، فيؤمنون بتلك النظريات العلمية ويتركون الوحي الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ونصوص الوحي قطعية ثابتة لا تخضع لقواعد البحث العلمي الطبيعي، فهي غير قابلة للتجريب، فهي نصوص مطلقة لا تساؤل فيها، عكس العلم التجريبي الذي يضل صاحبه في تجارب متكررة، قد تصدق، وقد لا تصدق قبل اعتمادها كنتائج موثوقة، وما الذي يضمن ثبات هذه النتائج عند تطور وسائل البحث وتقدم أدوات التحليل والاختبار هل ستظل حقائق واقعة أم ستستحيل إلى مجرد خيال علمي؟

ولكن من العلماء من يرى؛ أن تفسير آية قرآنية أو حديث نبوي بما كشفه العلم من سنن كونية، ما هو إلا فهم للآية أو للحديث بوجه من وجوه الدلالة على ضوء العلم، وليس معنى هذا أن الآية - الحديث لا تفهم إلا بهذا الوجه من الوجوه، فإذا ظهر خطأ النظرية ظهر خطأ فهم النظرية على ذلك الوجه، لا خطأ الآية نفسها كما يُفهم حكم من آية أو حديث ويتبين خطأ فهمه بظهور دليل على هذا الخطأ.¹

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بين العلماء أن ما جاءت به الأنبياء - عليهم السلام - من مقاصد في تقرير الإيمان بالله وتحقيق شرعه يختلف عن مقاصد ومقررات العلم التجريبي.

ولبيان ذلك يقول الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة: «أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين، وأنزل كتبه هداية للمتقين بأصول سعادة الدنيا والآخرة للبشر أجمع فقررت أصول الإيمان بالله ورسوله والملائكة واليوم الآخر وقدر الله في خلقه، وشرحت أركان العمل الصالح في معاملة الله تعالى ومعاملة خلقه من عبادات ومعاملات، وتشريع مدني وجنائي وبينت نتائج السير على هذا الصراط المستقيم في الدنيا والآخرة وعواقب الانحراف عنه وعقوباته دنيا وآخرة...

أما أمور المعاش، من صناعة وزراعة وطب وهندسة وكيمياء وطبيعة وفلك، فلم تعنى بها شرحاً وتمحيصاً وبحثاً وتنقيهاً بل تركت ذلك لجهود العقل البشري وتجارب الناس وهم الباحثين..،

1 عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه، دار ابن الجوزي القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م، ص 31.

فإن عرضت الشرائع لشيء من ذلك فعلى سبيل المثال وذكر نعمة الله تعالى في خلقه ورحمته بهم... ولا يضيرها في ضرب هذه الأمثال أن تقر بها لعقول الناس وتفكير العقلاء».¹

والمقصود من كلام الشيخ أن موضوع العلم التجريبي يختلف عن موضوع الرسائل والأديان.

يقول الدكتور محمد حسين الذهبي: «تناول القرآن لحقائق الكون ومشاهده، ودعوته إلى النظر في ملكوت السماوات والأرض وفي أنفسهم، لا يراد منه إلا رياضة وجدانات الناس، وتوجيه عامتهم وخاصتهم إلى مكان العضة والعبرة، ولفتهم إلى آيات قدرة الله ودلائل وحدانيته، من جهة ما لهذه الآيات والمشاهد من روعة في النفس وجلال في اللب، لا من جهة ما لها من دقائق النظريات وضوابط القوانين، فليس القرآن كتاب فلسفة أو طب أو هندسة».²

والمقصود أن القرآن أنزله الله على رسوله ليكون حجة له ودستورا للناس مع سنته، ليس من مقاصده الأصلية أن يقرر نظريات علمية في خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان وحركات الكواكب وغيرها من الكائنات ولكنه في مقام الاستدلال على وجود الله ووحدانيته، وتذكير الناس بآلائه ونعمه، ونحو هذا من الأغراض، جاء بآيات تفهم منها سنن كونية ونواميس طبيعية، كشف العلم الحديث في كل عصر براهينها ودلّ على أن الآيات التي لفتت إليها من عند الناس، فكلما كشف البحث العلمي سنة كونية، وظهر أن آية في القرآن أو الحديث النبوي أشار إلى هذه السنة: قام برهان جديد على أن القرآن من عند الله، وإلى هذا الوجه من وجوه الإعجاز أرشد الله سبحانه فقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِمْ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت 52-53].³

ويجلي الدكتور البوطي -رحمه الله- هذه الحقيقة أكثر فيقول: «ولم يكلفنا شيء من الكتاب والسنة بأي معلومات خاصة صريحة تتعلق بالموجودات المادية القائمة من حولنا، اللهم إلا ما أشار

¹ محمد عبد الرزاق حمزة: تذييل لكتاب القائد إلى تصحيح العقائد لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ-1984م، ص 251-252.

² الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، 361/2.

³ عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه، ص 30-31.

إليه منها في عبارات تحمل على الفكر والتأمل فيها أكثر من أن تبلغنا أي معلومات عنها، وهذا هو السر في أن القرآن لم يفصل القول في القوانين العلمية المتعلقة بالمحسوسات والمشاهدات، إذ إنه لو فعل ذلك لألزم الناس إذن، بالإيمان بمقتضاها. فيكون ذلك حملاً للعقول على تبني حقائق علمية دون السلوك إليها في سبيل براهينها المنسجمة معها وهي التجربة والمشاهدة»¹.

والمقصود أن البحث في أسباب الموجودات المادية والكشف عن عللها، واقامة البراهين العلمية والتجريبية عليها، ليس من مقاصد الدين، وإن وجدت آيات كريمة كثيرة تحت الإنسان على التفكير والتدبر، والنظر من أجل معرفة الأشياء الماثورة في الكون من حوله، حتى يستفيد منها في حياته المادية، ولكن المقصد الأعظم من وجودها هو أن يستشعر الإنسان عظمة خالقها ومدبرها ومجريها على سننها الثابتة، فيحصل له من اليقين ما به تطمئن نفسه إلى خالقها وبارئها. يقول الشيخ عبد الحليم محمود: «مسألة التعارض بين الدين والعلم إنما هي مسألة وهمية إذا نظرنا إلى حقيقة الأمر.

ذلك أن العلم وممثليه الحقيقيين يعترفون في صراحة لا لبس فيها، وفي وضوح لا خفاء فيه؛ بأن دائرة أبحاثهم إنما هي المادة، وإنما هي المُحَسَّن، وأنهم يعتمدون في ذلك على التجربة، وعلى الملاحظة، والمنهج العلمي لمعرفة كيفيات المادة، وإذا ما خرج الأمر عن دائرة المادة فقد خرج عن دائرة العلم.

وعلى هذا الأساس فليس للعلم - مطلقاً - دخلٌ في أمور الدين: إثباتاً وإقراراً أو نفيّاً وإنكاراً.

إن دائرة الدين لا تتحدُّ مع دائرة العلم، فلا يتأتَّى أن يكون بينهما تعارض..، إن العلم لا يبحث في العقائد من حيث هي وحي، ولا في الخير والشر باعتبارهما حقائق أخلاقية، ولا في التشريع من حيث ما يجب على الأمة أن تَسُنَّ من قوانين.

وهذه كلها هي المجالات التي يعلن الدين وحي السماء فيها، واجبات وفروضاً، أو مباحات وجائزات أو محرّمات ممنوعات»².

¹ البوطي محمد سعيد: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، 1997، ص 37-38.

² عبد الحليم محمود: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص 125-126.

وإذا تقرر أنه لا تعارض بين العلم والدين لعدم الاشتراك بينهما في موضوع، وأن لكل منهما نسقه وسياقه الخاص، عُلم أن مسلك عرض الأحاديث النبوية على حقائق العلوم مسلك خطأ لا ريب فيه، اغتر به الحداثيون نتيجة للتطور الهائل في العلوم التجريبية والتكنولوجية بوصفهما مقياس الحضارة العصر .

والحديث النبوي على كل حال ليس مجموعة من النظريات أو الفروض والتخمينات حتى يكون في حاجة للإثبات بالتجارب العلمية والملاحظات المخبرية، فضلاً عن مخالفة هذا المسلك لمنهج المحدثين في تمحيص الأخبار ونقدها.

ومن المهم كذلك في هذا الباب التفريق بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فالتفريق بين عالم الغيب وعالم الشهادة ضابط مهم في فقه السنة النبوية وللمشتغلين بها فيما قد يعرض للناظر من تعارض ظاهري بين الحديث النبوي وحقائق العلم الكوني.

وقد أخطأ الحداثيون وغيرهم من العقلانيين المعاصرين؛ لأنهم لم يفرقوا بين عالمي الشهادة والغيب، وذلك لأن للآخرة قوانينها الخاصة بها كما أن للدنيا قوانينها الخاصة بها. قال ابن عباس رضي الله عنهما: (ليس في الجنة من الدنيا إلا الأسماء). والخطأ الأساسي الذي وقعوا فيه هو قياس الغائب على الشاهد، والآخرة على الأولى، وهو قياس مع الفارق فلكل دار قوانينها.¹ وبيان ذلك كالتالي :

فقد قرر الإسلام أن للأشياء وجوداً عينياً، مستقلاً عما في ذهن أدركه الإنسان أم عجز عن إدراكه، ومن ثم: فإدراك الإنسان للأشياء لا يقتضي وجودها وعدمه لا يقتضي عدمها. وتنقسم الأشياء بالنسبة للإنسان إلى نوعين:

موجودات عالم الطبيعة، التي يسميها القرآن العظيم: «عالم الشهادة».

موجودات عالم ما وراء الطبيعة، والقرآن يسميها: «عالم الغيب».

وهذه المسألة من الوضوح - في الإسلام - بحيث لم يمتد فيها بعد ذلك أحد من المسلمين حتى الذين تأثروا بالتراث الفلسفي اليوناني، وتبنوا كثيراً من نظرياته في الوجود لم تكن هذه المسألة موضع بحث لديهم.²

¹ ينظر القرضاوي يوسف: كيف نتعامل مع السنة، ص 176-178.

² ينظر عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص 67.

وموجودات عالم الشهادة هي: الأشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ وإنسانٍ، ويدركها بحواسه. وعلى هذا المستوى يكون بحث المشتغلين بالعلوم المادية والتجريبية.

وموجودات عالم الغيب، وهو: العالم الذي ليس باستطاعة الإنسان إدراكه بالحواس، في هذه الحياة الدنيا، كاللوح المحفوظ والجنة والنار والعرش...، وعلى مستوى عالم الغيب ينظر الأنبياء، فموضوع بحثهم في الوجدانيات والغيبيات.

وقد بين القرآن استقلال وجود هذه الأشياء عن الإنسان؛ فالسماوات، والأرض، والملائكة، وغيرها كثير، كان كل ذلك موجوداً قبل مجيء الإنسان وظهوره، قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة، الآية 30].

وهذا الخليفة هو الإنسان، حيث كانت الأرض والملائكة، ولما يوجد، يقول سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة، الآية 31]

فقد علّم سبحانه -آدم عليه السلام- أشياء كانت موجودة، أو ستوجد؛ علمه أسماءها. أو عرّفه على ذواتها - على خلاف بين المفسرين¹ - ثم عرض هذه الأشياء على الملائكة، مما يدل على وجود خارجي مستقل لهذه الذوات.²

والمقصود أن هناك من الموجودات ما لا قدرة لوسائل المعرفة الإنسانية عليها، فإذا أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأمر ما، وقد حوى شيئاً من مقررات العلم، فلا يجب المسارعة إلى تكذيبه لمجرد ما قد يظهر من التعارض الظاهري للوهلة الأولى، بل الواجب التسليم لأنه صلى الله عليه وسلم يخبر عن تلك المقررات العلمية بموجب خبر السماء، ولا يكون بمقدور أصحاب البحث في الطبيعيات

¹ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 420/1-421، الرمخشي: تفسير الكشاف، ص71.

² عبد الرحمن بن زيد الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص88.

إدراك ذلك. وهو صلى الله عليه وسلم إنما أخبر عن ذلك الشيء من جهة تعلقه بعالم الغيب لا من جهة عالم الشهادة فذاك اختصاص الباحثين.

أي أن ما يخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من مقررات العلم له متعلقان؛ متعلق عالم الغيب، وهو مقصد الأنبياء، ومتعلق عالم الشهادة، وهو مقصد الباحثين. وفي الأمثلة الآتية توضيح ذلك.

يقول الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة: «يظهر للمتأمل في مخلوقات الله أن لكل حادثٍ منها أسباباً يتلمسها الباحثون ويقفون على كثيرٍ منها ظناً وتخميناً، أو قطعاً و يقيناً، وأن لهذه الحوادث أسباباً غيبية وعللاً روحية أشارت إليها الديانات ولوّحت إليها كتب السماء.

وجل هم الباحثين في العلوم العصرية والتجارب المعيشية التعرف إلى الأسباب المادية، وربطها بمسبباتها وما يقوي ذلك أو يضعفه.

وأما رسل الله الكرام فمطمع نظرهم وجل توجههم إلى الأسباب الغيبية والتدبير الإلهي للأسباب والمسببات...»¹.

وبتطبيق هذه القاعدة نسلم من كثير من التعسفات التي وقع فيها القوم، ونكون بذلك جامعين بين الإيمان بصدق الأخبار النبوية والانتفاع بثمرات العقول ونتائج الأبحاث الصحيحة، ونعيد بذلك إلى الحديث النبوي الشريف مكانته ورفعة منزلته، ونعيد الإطمئنان إلى نفوس المحتجين به المعتمدين عليه.²

ويمكن التمثيل لما نحن فيه بمسألة النيل والفرات، وأتخما ينبعان من أصل شجرة المنتهى فوق السماء السابعة، ففي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((و رفعت لي سدرة المنتهى فإذا نَبَّحُها كأنه قلال هجر وورقها كأنه آذان الفيول في أصلها أربعة أنهار نهران باطنان ونهران ظاهران فسألت جبريل فقال: أما الباطنان ففي الجنة وأما الظاهران النيل والفرات....)) الحديث.³

¹ محمد عبد الرزاق حمزة: تذليل لكتاب القائد إلى تصحيح العقائد، ص 252.

² المصدر نفسه، ص 252.

³ أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (3207)، وفي كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، (3887). ومسلم في كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات وفرص الصلوات، (164)، كلاهما عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما.

والمعروف عند الناس اليوم أن النيل يخرج من بلاد الحبشة (تانزانيا، أثيوبيا)، والفرات من جبال أرمينيا. فذهب قوم كابن حزم إلى حل المسألة باشتراك الاسمين أي أن في الجنة نهرين اسمهما النيل والفرات، ينبعان من أصل سدرة المنتهى، وأنهما غير النيل والفرات اللذين في الدنيا، وأنهما وإن اشتراك معهما في الاسم فالمسميان متغايران. وذهب الآخرون كالنووي وغيره إلى الجواز والتشبيه، وأن النيل والفرات يشبهان أنهار الجنة في النماء والبركة والعذوبة.

و بتطبيق القاعدة الآنف الذكر؛ أن ما جاء في الحديث في نبع النيل والفرات من أصل سدرة المنتهى نظر إلى السبب الغيبي الروحاني، وأن نبعهما مما هو معروف لدى الناس الآن هو السبب الحسي المادي.¹

ولابد- في هذا المقام- من التنبيه على مسألة في غاية الأهمية وهي؛ ما جاء في بعض الأحاديث من حقائق يعجز العقل البشري أمامها، ولا حيلة له لإثباتها، إلا التسليم والإيمان بها وقد تقرر آنفاً أن؛ من الموجودات ما ليس باستطاعة الإنسان إدراكه في هذه الحياة الدنيا، ولو تسلم ذلك بمختلف الوسائل المعرفية والعلمية البالغة الدقة التي توصل إليها؛ مثل كيفية الذات الإلهية وصفاتها، فالإنسان يقر بوجودها ولكنه لا يستطيع معرفتها، وعلى هذا جاءت قاعدة السلف التي أطبق عليها أهل السنة على اعتبارها منهجاً في تناول العقيدة وهي جواب « لما سئل الإمام مالك وغيره عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، الآية 5]، وقالوا الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وقول ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان ». ²

و مثال ذلك مسألة تنفس جهنم نفسين في الشتاء يكون منه شدة البرد، وفي الصيف يكون منه شدة الحر، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((اشتكت النار إلى ربّها فقالت: ياربّ أكل بعضي بعضاً فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد ماتجدون من الحرّ وأشدّ ما تجدون من الزمهرير))³.

¹ ينظر محمد عبد الرزاق حمزة: تذييل لكتاب القائل إلى تصحيح العقائد، ص253.

² ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ضمن مجموعة الفتاوى، 38/3/2، وينظر عبد الرحمن بن زيد الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص89.

³ - أخرجه البخاري : كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحرّ (537) ومسلم : كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحرّ (616) .

ولا مانع من حمل الحديث على ظاهره من شكاية النار إلى ربّها حقيقة، فإنه مامن شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم. وهذا لا يخالف الظواهر الكونية، فالكل بأمر الله تعالى وبعلمه. قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: ولا منافاة بين هذا وبين الأسباب المحسوسة، فإنها كلها من أسباب الحرّ والبرد، فيجب على المسلم أن يثبت الأسباب الغيبية التي ذكر الشارع، ويؤمن بها، ويثبت الأسباب المشاهدة المحسوسة، فمن كذب أحدهما فقد أخطأ.¹

¹ - ينظر عبد الله بن عبد الرحمن البسام: توضيح الأحكام من بلوغ المرام، دار ابن حزم القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م، 326/1.

المبحث الثالث: التشكيك في الصحيحين

وأصحاب هذا الفكر الحدائي لم يخوضوا في شيء من قضايا الإسلام وأصوله، إلا شككوا فيها، وجعلوها ضمن الخطاب التاريخي القابل للنقد، فانتهى بهم هذا المسلك إلى موقف إستشكالي متلبس من النصوص النبوية كلها، وتوجهوا بذلك التشكيك خصوصا إلى الصحيحين اللذين هما أصح الكتب بعد كتاب الله عزوجل، ونقدتهما لنيل من مرتبتهما العليّة، واسقاطا لمكانتهما في نفوس الأمة.

ولا عجب في ذلك؟! فبعد أن سوّى الخطاب الحدائي بين النصوص النبوية والنصوص البشرية الأخرى فلسفية كانت أم أدبية أم غيرها، فما المانع من أن يُشكَّك في الصحيحين ويتم نقدهما بناء على النظرة البشرية للنصوص الوحي.

المطلب الأول: الدعوى إلى إسقاط الصحيحين

إنّ توجه أصحاب الخطاب الحدائي للصحيحين بالطعن عليهما والتشكيك فيهما دون غيرهما من دواوين السنة المعتمدة يدعونا إلى التساؤل هل من أسباب موضوعية تستوجب التركيز عليهما دون غيرهما، خاصة وأن المنهج الإسلامي في نقد الحديث النبوي - وهو المنهج الذي يعد ميزان المعرفة الإسلامية ومعياريها، وأحد مفاخر هذه الأمة في العلوم النقلية - قد ترك الصحيحين جانبا ولم يتعرض لهما بالنقد، فما بال الحدائين يتوجهون إليهما ويركزون عليهما بالتشكيك تارة، وبالنقد والفحص تارة أخرى، ولم يقفوا عند ذلك، بل سلطوا عليهما سهام الرأي المجرد فأبطلوا العمل بالكثير من أحاديثهما.

وإذا عرف السبب بطل العجب؛ فقد ذكروا مجموعة من الأسباب استدعت منهم هذا التركيز على الصحيحين، وقد خلت في مجملها من الموضوعية، يوضحه اجابة أحد الحدائين عن ذلك فيقول: «ولأن البخاري ومسلم يَجَبَّانِ ما دونهما من الكتب في مفهوم أهل السنة، فسوف نحاول التركيز على مروياتهما في هذا الصدد...»¹

أي أن التوجه إلى الصحيحين بالنقد والتشكيك، وهما اللذان بلغا هذه المنزلة العالية من الثقة عند المسلمين فغيرهما من كتب السنة من باب أولى.

¹ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص292.

يوضحه أكثر ما أبداه أحد الحداثيين، وقد تعلل بجملة أمور ذكرها في تعرضه للبخاري دون غيره، فيقول: « وقد تم انتقاء صحيح البخاري لمناقشة ومعالجة موضوع الحديث النبوي فيه، كونه أفضل وأصح كتب الحديث عند كثير من أئمة المسلمين، وزيادة على الدقة والحرص، فقد تمّ اعتماد الأحاديث التي اتفق عليها الشيخان البخاري ومسلم..، وإذا كان ما في «صحيح البخاري» محاطا بالهالة والقدسية، فإن إعمال العقل والتخلص من أوهام النقل، هو ما تمّ السعي إليه في هذا الكتاب الذي جاءت أبحاثه مبسطة مركزة، مباشرة وبعيدة عن التعقيد والتكرار والاستطراد، الذي اتصفت به معظم كتب التراث»¹.

وقد أظهر هذا الكلام التناقض الواضح في المنهج الحداثي، فكيف يكون -و بإعتراف صاحب النص- أصح كتب الحديث عند أئمة المسلمين، مع ما اتصف به من زيادة على الدقة والحرص، عرضة للنقد والتشكيك، خاصة وأن الأمة قد تلقت الكتابين بالقبول، ولكنه أفصح عن حقيقة هذا المنهج المزعوم في نقد الصحيحين، وأبان عن الغرض منه، وهو خلع "الهالة القدسية" التي تحيط بالنص النبوي، وهو ما يدعو إليه جميع الحداثيين، وقد تعرضنا لذلك في فصول مضت من بحثنا هذا.

وإذا ما تم نزع القداسة -صفة الوحي- فلم يبق للحديث النبوي من هبة تذكر، ورجع مجرد نص عاد يمكن إخضاعه للنقد، وبالتالي فمن شاء قبله ومن شاء رده.

والمقصود أن توجه الحداثيين إلى الصحيحين والتركيز عليهما يستهدف أساسا:

- نزع القداسة عن نصوص الحديث النبوي باعتباره وحيا إلهيا.
- إسقاط مرتبتهما لما لهما من مكانة كبيرة في نفوس المسلمين.
- إبطال أحاديثهما مما يؤدي إلى استبعادها عن الحكم والتشريع.

وقد تعددت أنواع الطعون والتشكيكات في الصحيحين، واشتملت على علوم السند والمتن معا، ومن ذلك تعرض الجابري لشرط الشيخين في صحيحهما حيث يقول: «كتب الحديث الصحيحة كصحيح البخاري ومسلم، إنما هي صحيحة بالنسبة لشروط التي وضعها أصحابها

¹ زكريا أوزون: جناية البخاري "إنقاذ الدين من إمام المحدثين"، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص11-12.

لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه بالضرورة، وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي إشتراطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم».¹

وهذا الكلام من صاحبه خال من القيمة العلمية، والجواب عليه من وجهين؛ أن الشيخين إنما اشتهرا في كتابيهما الصحة، وشروط الصحة عامة معروفة، ومؤسسة قبل عصر الشيخين وفي عصرهما، فقد صحح الأحاديث قبلهما شيوخهما وشيوخ شيوخهما على قوانين الصحة وشروطها.²

وقد قال الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي، المعروف بابن القيسراني: «اعلم أن البخاري ومسلما ومن ذكرنا بعدهم لم ينقل عن واحد منهم أنه قال: شرطت أن أخرج في كتابي ما يكون على الشرط الفلاني، وإنما يعرف ذلك من سبر كتبهم فيعلم بذلك كل رجل منهم».³

فهذا هو الأغلب الأعم، الذي سار عليه الأئمة في كتبهم، ولكن ذلك لا يمنع من وجود البعض ممن صرح بموضوع كتابه وشيء من منهجه فيه.

فمن أين للجابري أن يدعي أن كتب الحديث الصحيحة إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها، إلا أن يزعم أنه سبر تلك الكتب ولا يسلم له بذلك، وأئني للجابري وأمثاله البحث في مناهج الأئمة وسبر كتبهم، ومصادر تفكيره، ومنابع عقيدته تناقض ما عليه أولئك الأئمة. وهو الذي يدعو في مشروعه الفكري المبني على القطيعة (الابستمولوجية) المعرفية مع التراث، والتوجه نحو قراءة معاصرة وفق منهجيات فلسفية ومعرفية غريبة.

والمقصود أن شروط الشيخين البخاري ومسلم لم تخرج عن شروط أهل الحديث في عمومها، وإن كانت قد اتسمت بنوع من التشديد في بعض الجوانب، ويشهد بذلك اختيارات الشيخين للأحاديث والروايات التي ضمناها صحيحيهما.

¹ الجابري محمد عابد: في قضايا الدين والفكر، مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة الأولى، العدد 9، مايو 1998م، ص8. وقال نفسس الكلام في كتابه بنية العقل العربي، ص125.

² ينظر عبد الفتاح أبو عندة: ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1417هـ-1997م، ص59.

³ محمد بن طاهر المقدسي: شروط الأئمة الستة، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة ضمن ثلاث رسائل في مصطلح الحديث، ص85.

وقد قال ابن الصلاح بعد تعريفه للصحيح وما تضمنه من قيود: «فهذا الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث».¹

الوجه الثاني: قوله أن الحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه ضرورة، وإنما هو صحيح بالنسبة للشروط التي وضعها جامع الحديث، فما ادعاه هنا ممنوع، بل هو مغالطة واضحة، فتلقي الأمة للصحيحين بالقبول - والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ- دل أن ما انفرد به البخاري ومسلم مقطوع بصحته في نفس الأمر.²

وقد سبق الجواب أن أحاديث الصحيحين مقطوع بصحتها، ويأتي قريباً مزيد بحث في ذلك.

ولا يكاد هؤلاء يفرغوا من جولة حتى يبدؤوا في أخرى مصحوبة بالتهويل والتشكيك، وهو ما أبداه شحور في طعنه على الصحيحين، فقال: «يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي مازالت المؤسسة الدينية تكره الناس على التسليم بها، تحت طائلة التكفير والنفي، فالصحة في كتاب الله صحة حقيقية لغوية واقعية، يؤيدها العلم ويشتهها الكون، أما الصحة في كتب الحديث فصحة مجازية اصطلاحية، تواضع أهل المؤسسة الدينية أنفسهم على تسميتها، أي أنها تحمل الطابع الذاتي، صحة نسبية إن ثبتت عند أحدهم نفاها الآخر، صحة تعتمد القائل بغض النظر عما قال³». ثم شرع في جراءة لا مثيل لها برمي العلماء مما هم منه براء فقال: «فإذا تجرأ أحد كما نفعل نحن الآن، وأشار إلى تناقض أو خطأ في حديث آحاد، كشفه له العلم القطعي، اتهموه بالعمالة وبمحاولة القضاء على الإسلام، عن طريق تهديم السنة النبوية بالطعن في الحديث، كوشي ثاب يمثّل السنة، في الوقت الذي نرى فيه أنهم هم الهادمون الطاعنون المسيئون»: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿٥﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٦﴾ [البقرة، الآيتان 11-12] «.⁴

¹ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص16.

² المصدر نفسه، ص30.

³ شحور محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص160-161.

⁴ المصدر نفسه، ص161.

وبغض النظر عن تلك العبارات الزائفة والمنحرفة التي رُمى بها خصومه المتمسكين بالسنة النبوية، وموقفه السيء من الصحيحين، علاوة على ذلك، فقد ربط بين قيمة الصحيحين وحجيتهما بالمؤسسة الدينية، وهذا الكلام قد تواطأ عليه الحداثيون؛ فمصادقية النصوص النبوية ليست ذاتية بل مضافة عليها من طرف العلماء، وهنا تتجلى سلطة رجال الدين - السلطة المعرفية - ودورها الحاسم في تأسيس سلطة النص النبوي، وبفضلها أصبح يمارس مشروعيته. وهذه المؤسسة الدينية لا توجد إلا في خيالات وتوهمات الحداثيين من أمثال شحرور ونصر حامد أبو زيد وأركون وغيرهم، والغرض من ذلك تشويه العلماء ورميهم بالفرية تلو الأخرى، واسقاطا لذلك الواقع الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر على واقع المسلمين دون أدنى تحرج، فقد كانت المؤسسة الدينية المتمثلة في الإكلروس - المجمع الكنسي - أي السلطة الكهنوتية باحتكارها لتفسير الدين، وفرض عقائد زائفة، وصكوك الغفران، وبمعاودة العلماء وتحقير شأنهم، وبطغيانها وتسلطها وتدخلها في جميع القرارات، ومناحي الحياة أدى إلى اخفاقها في مهامها الفكرية والسياسية، وتساعد مصادقية المعرفة العلمية المضادة للمعرفة الدينية. وهذا الواقع لا وجود له في الإسلام عبر تاريخه الطويل، بل الأمر يختلف تماما فيما يخص عالمنا الإسلامي، فالإسلام لا كنيسة فيه ولا كهنوت ولا وجود لسلطة رجال الدين، بل إن الإسلام يخلو تماما من فكرة سلطة أو هيئة أو مؤسسة دينية، ولا يوجد أحد من علماء الإسلام ادعى لنفسه القداسة أو الدين، فضلا أن تكون هناك جماعة تدعو إلى ذلك.

إذا تقرر هذا علم أن القول بوجود مؤسسات أو هيئات دينية في الإسلام تحتكر الدين والمعرفة والحقيقة من تخرصات وخيالات الحداثيين.

وهذه كلمة جامعة حول ما يكثر منه الحداثيون: أن تأسيس سلطة النصوص النبوية - السنة - قد تجلّى في عمل المؤسسة الدينية، أي العلماء ودورهم في تشكيل هذه المشروعية التي هي مضافة عليها.

وإلى كاتب آخر اقتحم باب الصحيحين، واعتدى على حرمتها فألف كتابا سماه: «تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث النبوية التي لا تلزم»¹ قام فيه بالطعن على أحاديثهما تعسفا وعصبية، واعمالا لعقله، ولما شعر بخطورة الأمر الذي أقدم عليه راح يقدم بين يدي كتابه بمقدمات

¹ جمال البنا: "تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث النبوية التي لا تلزم"، دعوة الإحياء الإسلامي، (دط)، (دت) القاهرة.

أربع لعله يخفف من وطأت الأمر، يقول: «لأنها لازمة لتفهم الموضوع، فما كان ممكناً أن ننقل القارئ من عالم البخاري المقدس كأصدق كتاب بعد كتاب الله إلى تجريده من مئات الأحاديث، إلا بعد أن نهيئه لهذا بالمقدمات الأربع، فالكتاب جديد ويمكن أن يكون صادماً للكثيرين، فلا أقل من أن نعرض حجتنا حتى تنجح المحاولة».¹

ورغم كل ما حواه كتابه من الزيف والبهتان، والطعن في رواة الحديث واسقاطه لجملة كبيرة من أحاديث الكتابين، إلا أنه يبدؤه بإهداء للنبي صلى الله عليه وسلم فيقول: «إليك يا سيدي يا رسول الله، أهدي هذه الصفحات التي أردت بها أن أبرأ صفحتك وأطهر ساحتك مما نسبته إليك رجال غلبت عليهم الغفلة وتحكمت فيهم عوامل عصرهم فلم يستبينوا ما بها من إساءة، ولم يتبينوا فيها الكيد الأثيم الذي دسه أعداء الإسلام...».²

ثم قام بعرض ما تضمنته مجموعة من أحاديث الصحيحين التي وصفها "جناية الأسلاف" منها كما يقول:

- رروا على لسانك مئات الأحاديث عن عالم الغيب، وقد قلت وأظهرت أنك لا تعلم الغيب.

- وأدعوا أن سنتك تنسخ القرآن، وقدموا على لسانك أحاديث تنسخ مئات الآيات وأسباب نزول هزيمة تثير السخرية.

ثم يتبع ذلك بإعتذار للنبي صلى الله عليه وسلم «عما جناه الأسلاف».³

وبعد كل هذا التشنيع والتهويل يبتدأ الكتاب بعبارة: «قبل أن تبدأ القراءة: حتى لا يُساء الفهم».⁴

ومع كل ما أظهره من جرأة بلغت به الحد أن رد ستمائة وخمسة وثلاثين حديثاً رأى أنها لا تلزم، فهو مع ذلك يدعي ويقول: «إننا في كتابنا هذا لا نتعرض للسنة، لأن السنة هي الدأب

¹ المصدر السابق، ص15.

² المصدر نفسه، ص3.

³ المصدر نفسه، ص4.

⁴ المصدر نفسه، ص7.

والمنهج والطريقة، أي أنها عمل رسول الله وليست قوله، بل ولا نتعرض لحديثه لو كان هو الذي قاله حقاً... ولكن أتى لنا أن نستبين ذلك وبيننا وبينه ألف عام سبقتها 150 سنة حافلة بالخلافات والانشقاقات والحروب الداخلية، كانت الأحاديث تتناقل شفاهاً قبل أن يأتي وقت التدوين¹.

و رغم كل ما أبداه الكاتب من حماسة فيّاضة في تنقية السنة عموماً والصحيحين خصوصاً من الأفتراءات والأكاذيب على العقيدة والإسلام والنبي صلى الله عليه وسلم طيلة صفحات الكتاب، فإنه لم يذكر لنا ضوابط المنهج والمعايير التي اعتمدها في ذلك.

و غاية ما في الأمر أنه صرح تقبّل أحاديث عديدة إما لأن عقب النبوة يفوح منها، أو لأنها لا تخالف القرآن².

قبل أن يشرع الكاتب في المقصود من كتابه، مهد له بمقدمات أربع. الأولى: "عدم إجماع أهل السنة على صحة كل ما في البخاري"³

و هذا الذي ذكره مجازفة منه، فإن الأمة أجمعت على تلقيهما بالقبول، وهو المراد بالصحة. فتلقي الأمة لصحيحين بالقبول هو من حيث الصحة⁴.

قال ابن الصلاح: «جميع ما حكم مسلم بصحته من هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته، والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر، وهكذا ما حكم البخاري بصحته في كتابه، وذلك لأن الأمة تلقت ذلك بالقبول سوى من لا يعتد بخلافه ووافق في الإجماع...»⁵.

وهكذا قال ابن تيمية: أن الخبر إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له وعملاً بموجبة أفاد العلم عند جماهير السلف والخلف⁶.

¹ المصدر السابق، ص7.

² المصدر نفسه، ص8.

³ المصدر نفسه، ص16.

⁴ ابن حجر: النكت على كتاب ابن الصلاح، 348/1.

⁵ ابن الصلاح: صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمائته من الإسقاط والسقوط، دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1404هـ-1984م، ص85.

⁶ ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة، ص528-529. ابن حجر: النكت على كتاب ابن الصلاح، 352/1-353.

ونسبه إلى جمهور المصنفين في أصول الفقه، وإلى أكثر أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم، قال: «وهو مذهب أهل الحديث قاطبة».¹

وهكذا يتبين أن الإجماع على صحة ما في الصحيحين لا يتوقف على إجماع أهل السنة كما يفهم من كلام الكاتب، بل هو إجماع الأمة كما سلف بيانه.

وإذا كان الأمر متعلقاً بأهل السنة، فإن خاصتهم من أهل الحديث قد أجمعوا على صحة ما فيهما.

يقول ابن تيمية: «ومن الحديث الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم؛ فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث وإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق لإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب وإذا أجمع أهل العلم على شيء فسائر الأمة تبعاً لهم؛ وإجماعهم معصوم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ».²

والمقصود أن أهل الحديث قد يحصل لهم من صدق الأخبار والعلم به ما لا يحصل لغيرهم؛ لأنهم أهل العناية بالأخبار، فالتسليم لأهل الحديث في هذا الباب أمر لا بد منه لأنهم أعلم بهذا الشأن.

ونقل الحافظ عن أبي إسحاق الإسفرائيني أنه قال: «أهل الصنعة مجموعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع، وإن حصل الخلاف في بعضها فذلك خلاف في طرقها ورواتها».³

والظاهر من تصرف الكاتب فيما أورده من القاعدة الأولى - عدم إجماع أهل السنة على صحة كل ما في البخاري - أنه لا يميز الفرق في قولهم "الإجماع على صحة ما في الصحيحين"، وقولهم "الإجماع على العمل بما فيهما"، ويغلب على ظني أن البنا قصد "عدم إجماع أهل السنة على العمل بكل ما في البخاري"، ثم تأكد لي ذلك من خلال ما ساقه الكاتب من أمثلة ذلك لتدليل

¹ المصدر السابق.

² ابن تيمية مجموعة الفتاوى، 13/18/9، 30

³ ابن حجر: النكت على كتاب ابن الصلاح، ص 353/1.

على صحة قاعدته، فإنها أمثلة لأحاديث ترك الأئمة العمل بما دلت عليه إما لوجود معارض من ناسخ أو مخصص أو لأن ذلك الحديث يتعارض والمقرر في أصول ذلك المذهب، أو لغير ذلك من الأسباب.

ومن أمثلة ذلك قول الكاتب: «فقد رد أبو حنيفة صحة الحديث المروي عن الصحابي أنس بن مالك من طريقه فقط»¹ "حدثني اسحاق أخبرنا حسان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس بن مالك أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين فقيل لها من فعل بك هذا؟ أفلان؟ حتى سمي اليهودي، فأومأت برأسها، فجئى باليهودي فاعترف، فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم فرض رأسه بالحجارة، وقد قال همام بحجرين" صحيح البخاري، كتاب الطلاق باب الإشارة إلى الطلاق حديث 5295، وقد ورد الحديث بعدة ألفاظ»².

قال البنا: «قال أبو حنيفة عن هذا الحديث إنه "هذيان" تاريخ بغداد ج3، ص403. وأنظر كتاب تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب: الإمام الفقيه المحدث محمد زاهد الكوثري (ص158-159) طبعة جديدة بتعليق الأستاذ أحمد خيرى، سنة 1990/1410»³.

ولم يعتبر الشيخ المعلمي أن ما صدر من أبي حنيفة اعلال للحديث، فقال بعد ما ساق الحديث وكلام أبي حنيفة كما جاء في تاريخ بغداد، قال: «فهل هذا إعلال؟!»⁴. ثم ذكر كلام

¹ قوله: من طريق أنس بن مالك فقط، وكأن للحديث طريق آخر غير طريق أنس بن مالك رضي الله عنه، فقد وهم الكاتب، فليس للحديث في الصحيحين إلا مخرج واحد هو أنس بن مالك. والحديث أخرجه البخاري كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهودي، رقم (2413)، وفي كتاب الوصايا باب إذا أوما المريض برأسه إشارة بينة جازت رقم (2746) وكتاب الطلاق، باب الإشارة في الطلاق والأمور، (5295)، وفي كتاب الديات، باب إذا قتل بحجر أو بعضاً، رقم (6877). وأطرافه في (6879)، (6884)، (6885)، وأخرجه مسلم في كتاب القسامة والمخربين والقصاص والديات، باب ثبوت القصاص في القتل والحجر وغيره من المحددات والمنقولات وقتل الرجل بالمرأة، رقم (1672)، كلاهما عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

² جمال البنا: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص16.

³ المصدر نفسه، ص16.

⁴ المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي العنمي اليماني: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تحقيق وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط4، 1431هـ-2010م، 88/2.

الكوثري، وسبب رد أبو حنيفة للحديث أنه كان من رأيه (يعني أبا حنيفة) أن القود لا يكون إلا بالسيف تحقيقاً لعدم الخروج عن المماثلة المنصوص عليها في الكتاب.¹

فأبو حنيفة لم يضعف الحديث، ولكنه ترك العمل بما دل عليه من حكم، وهو القاتل يقتل بما قتل به. وهو مذهب الجمهور، ويرى هو أن الاقتصاص لا يكون إلا بالسيف.²

وهذا الحديث مما اتفق عليه الشيخان، وأخرجه جمع من الأئمة، ولم أجد من ذكره بضعف، إلا ما يذكر على أبي حنيفة، وقد تبين، أن ما قاله لا يُضعف الاحتجاج بمثله. وبين المعلمي صحة الحديث وتكلم على رجاله واحداً واحداً، رداً على محاولة الكوثري في تضعيف الحديث أن «عننة قتادة متكلم فيها».³

والكاتب لم يكلف نفسه عناء البحث في معنى عبارة أبي حنيفة فحماسته لجمع أكبر قدر من الأحاديث المتكلم فيها في الصحيحين ولو مجازفة شغله عن ذلك، وإنما يدل هذا على أنه يسعى لاسقاط مكانة الصحيحين، ولو تكلف وتمحل، كيف لا وهو يشهد لنفسه أنه "اقتحم العقبة"، وقام بعمل تاريخي وأفسح المجال للآخرين للإقتداء به لمواصلة المسيرة.⁴

وبعد أن تم للكاتب مراده قال: «فهذه نماذج لستة أحاديث مخرجة في الصحيحين أو أحدهما..، ويتفق الإمام أبو حنيفة والإمام مالك في عدم اعتماد الأحاديث التي سبق ذكرها»⁵.
و إلى بقية المقدمات الأربع التي قدمها لكتابه:

الثانية: «رواية الحديث في عهد الرسول والخلفاء الراشدين تحريم التدوين والتقليل من الرواية».⁶
المقدمة الثالثة: «تجربة حديثة لباحث إسلامي متخصص في مجال علوم الحديث تؤكد قصور قواعد المحدثين في التحقق من صحة الاخبار».⁷

و من المعلوم أن هناك شروط تفرض نفسها على كل من يريد أن يخوض في عمل المحدثين، ويلتزم بقواعدهم ومناهجهم، وعلوم الإسناد التي صارت إحدى خصائص هذه الأمة ومفاخرها،

¹ المصدر السابق، 89/2

² ينظر ابن حجر: فتح الباري، 243/12.

³ ينظر المعلمي: التنكيل، 88/2.

⁴ جمال البنا: تجريد البخاري ومسلم، ينظر غلاف الكتاب.

⁵ المصدر نفسه، ص19.

⁶ المصدر نفسه، ص32.

⁷ المصدر نفسه، ص53.

ومن كان ينتسب إليهم حقيقة ومارس صنعتهم حتى اختلط ذلك بدمه ولحمه، لم يكن أبدا ليتهمهم بقصور القواعد في التحقيق والتصحيح خصوصا إذا صدر ذلك ممن يزعم التناقض بين القرآن والحديث.

المقدمة الرابعة: «زواج النبي من عائشة وهي بنت 9 سنين كذبة كبيرة في كتب الحديث».¹

من المعلوم أن هذا الحديث قد اتفق² عليه الشيخان من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ولكن الكاتب اعمالا لعقله لم يتقبله، فراح يجري مجموعة من العمليات الحسابية لينتهي أن عائشة تزوجت النبي صلى الله عليه وسلم وهي في سن الثامنة عشرة.

ولفظ الحديث في الصحيح: ((تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا بن ست سنين فقدمنا المدينة فنزلنا في بني الحارث ابن الخزرج...)) الحديث.

و يختتم الكاتب بحثه هذا بقوله: «و أن هذه الرواية التي أخرجها البخاري ببساطة رواية فاسدة النص ومرتابة السند لأنها تخالف الشرع والعقل والأحاديث الصحيحة والعرف والذوق والعادة..، فلا يجب أن نجعل البخاري ومسلم أكثر مما نجعل الرسول الكريم، فلنا أن نقبل ما رفضوه وأن نرفض ما قبلوه، فالإسلام ليس حكرا على الفقهاء والمحدثين ولا على زمانهم فقط...».³

وفي عرضه للمعايير القرآنية التي يعد الاختلاف معها مبررا لعدم الأخذ بالحديث، وقد قدم لكل معيار بكلمة موجزة، وطبعا تطبيق هذه المعايير هو اجراء عقلائي محظ كما يفهمه البنا وحده.

وأول هذه المعايير هو «الغيب»، ولكن القرآن وحده الذي يتكلم عن الغيب، لأن الله تعالى وحده الذي يعلم الغيب، وقد أكد الرسول مرارا أنه لا يعلم الغيب.

وسر الاهتمام بالغيب حتى يكون هو الذي بدأ به الكاتب؛ أن تكثيف الحديث عن الغيب الذي لم يرد في القرآن ومواصلته تكون مع الزمن عقلية غيبية تؤمن بالخرافة، وعندما يحدث هذا فإن

¹ المصدر السابق، ص74.

² أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وقدموها المدينة وبنائه بها، رقم (3894)، وأطرافه في، رقم (3896)، (5123)، (5134)، (5156)، (5158)، (5160). وأخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب تزويج الأب البكر والصغيرة، رقم (1422).

³ جمال البنا: تجريد البخاري ومسلم، ص83.

معناه أن يفقد المسلمين عقولهم، فلا ينتفعوا بشيء في عصر يقوم على العقل. يزيد في خطورة الأمر أن هذا الموضوع (الغيب) استأثر بأغلبية الأحاديث في موضوع واحد فبلغت 227 حديثا وهو أكبر رقم ناله موضوع واحد مما يعني تركيزا لا بد أن يعمق أثره على العقل.¹

وعرض الكتاب 37 حديثا عن الاسرائيليات، أقل ما يقال فيها أنها لا تلزم، كما عرض ستة أحاديث تمس ذات الله تعالى وما يجب له من منزلة.²

وهكذا أصبح جمال البنا بعقله الفريد يحكم فيما يجب أو يمتنع عن الله عز وجل.

ولما كان الكاتب يرى أن الأحاديث لا يمكن لها تفسير القرآن أو تحديد أسباب النزول أو ادعاء النسخ لأن القرآن قطعي الثبوت، ولا يمكن للأحاديث -حتى ولو كانت صحيحة- أن تدعي أن هذه الآية منسوخة، أو أن سبب نزولها هو كيت وكيت، فهذا عند الكاتب مرفوض شكلا وموضوعا لأن درجة منزلته أقل من القرآن، ولهذا فلا يمكن للأحاديث أن تعالج تفسير القرآن ناهيك أن تدعي نسخ العشرات من آيات السماح بآية يسمونها آية السيف. وقد بلغت الأحاديث التي تحفظ عليها الكاتب 24 في التفسير القرآن، و11 حديثا تدعي النسخ، و18 تقدم أحكاما مخالفة لأحكام القرآن (أي المجموع بالنسبة للقرآن 53 حديثا).³

كما رأى أنه مما يدخل في إطار ما لا يلزم من الأحاديث 18 حديثا قدسيا، لأن الكاتب لا يؤمن إلا بالوحي القرآني، أما السنة فما جاء فيها بوحى فبوحى أقل شأنًا من الوحي القرآني، والمفروض أن يفرق بينهما.⁴

وتحفظ الكاتب على الأحاديث الواردة في كرامات الرسول، وقد قال القرآن: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: الآية 51]، كما رفض الرسول في سورة الاسراء كل مطالب المشركين من أن

¹ جمال البنا: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، جريدة المصري اليوم، عدد 1648، تاريخ: الأربعاء 17 ديسمبر 2008، ص13. <http://today.almazryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=190707>

² المصدر نفسه، ص13.

³ المصدر نفسه، ص13.

⁴ المصدر نفسه، ص13.

يكون له ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعَنْبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴾ [الإسراء، الآيتان 90-91].

فلا داعي للتطفل والافتئات على القرآن، وعلينا أن نقف حيث يقفنا القرآن.¹

وهناك 26 حديثا اعتبرها الكاتب تخل بعصمة الرسول، فهي مما لا يلزم و4 أحاديث تتناقض مع الآيات العديدة عن حرية الاعتقاد، بما فيها حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، والذي استبعده مسلم وأورده البخاري، و46 حديثا تسرف في الترغيب والترهيب، مما يؤدي إلى خلل في التقدير كم أن هناك 39 حديثا تفرض دونية على المرأة.²

وأخيرا فهناك 89 حديثا في متن كل منها مشكلة، لا يتسع المجال بالطبع للإشارة إلى كل منها، ولكن يمثل لها الكاتب بحديث يدعي استسقاء عمر بن خطاب بالعباس باعتباره عم الرسول، ومثل هذا أمر لا يقبل فما كان عمر يقر استسقاء إلا الرسول، فضلا عن أن العباس لم يعرف عنه سابقة في الإيمان، ناهيك أنه كان تاجرا مريبيا، فإذا كان عم الرسول، فإن أبا لهب عم الرسول أيضا.³

وتبلغ الأحاديث التي رأى الكاتب أنها «لا تلزم» 635 حديثا، وثلاث هذه الأحاديث مكررة، وقد يصل تكرار الحديث الواحد خمس أو سبع أو ثماني مرات، ولو احتسبنا التكرار فيها لبلغت ألفا.⁴

إن هذا الكتاب - كما يصفه الكاتب - هو أول خطوة منظمة وممنهجة لضبط السنة بضوابط القرآن، وهو الذي يمكننا من التخلص من الأحاديث الموضوعة التي كانت من أكبر أسباب تخلف المسلمين، وبالطبع فإن هذا لا يعد مساسا بالسنة الحقيقية، لأنه لا يمكن أن يكون في السنة

¹ المصدر السابق. ص13.

² المصدر نفسه. ص13.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

حديث يخالف القرآن، وإذا وجد فيجب استبعاده بلا تردد، والتصرف غير ذلك يعني الإيمان بشرع يخالف القرآن.¹

يقول الكاتب: «وأعتقد أننا وقد «اقتحمنا العقبة» فإننا فتحنا السبيل لمراجعة كتب السنة الأخرى، وكل حديث تحفظنا عليه في البخاري سيستتبع التحفظ على عشرة أحاديث في المراجع الأخرى التي هي دون الصحيحين، وهذه فيما نرى خطوة منهجية حاسمة للتخلص مما كان يقف في طريق النهضة بالإسلام في العصر الحديث».²

وفي كتابه الأصل³، قد سرد أحاديث الغيب هذه التي تكلم عنها آنفا ولم يقدم لنا سبباً واحداً لرد حديث واحد منها، فضلاً عن جميعها، وإنما هو الاعتداد بالرأي المجرد، وكل ما قاله هنا، إنما هو من املاءات عقله التي يريدنا البناء أن نحتكم إليها، بل يريد الزمانا بقبول ما توصل إليه من نتائج، وكل ما خالف ذلك، فهو إيمان بشرع يخالف القرآن.

ولم يصنع البناء شيئاً، فقد ذهب -غفر الله له- كما ذهب غيره ممن سبقه في طعنهم على الصحيحين⁴ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾ [الرعد، الآية 17].

المطلب الثاني: إسقاط عمل الحديثين على منهج المحدثين النقاد

فقد قام الحديثيون هنا بعمل إسقاطي⁴ شأنهم في ذلك شأن جميع أعمالهم وكتاباتهم، وبدوافع هواجسهم النفسية المريضة خلعوا تصوراتهم ورغباتهم المبيتة وأسقطوها على منهج النقاد المحدثين حيث تشككوا في الصحيحين وطعنوا فيهما متذرعين بتلك الأعمال النقدية لبعض أئمة

¹ المصدر السابق الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه.

³ ينظر البناء جمال: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 93-341.

⁴ الإسقاط: حيلة لا شعورية تتلخص في أن ينسب الإنسان عيوبه ونقائصه ورغباته المستكربة، ومخاوفه المكبوتة التي لا يعترف بها، إلى غيره من الناس أو الأشياء أو الأقدار أو سوء الطالع...، وذلك تنزيه لنفسه، وتخفيفاً مما يشعر به من القلق أو النقص أو الذم.

ينظر أحمد عزت راجح: أصول علم النفس الحديث المكتب المصري، الإسكندرية، ط 8، 1970م، نقلاً عن شوقي أبو خليل:

الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط 1، 1419هـ-1998م، ص 15.

الحديث المتقدمين لبعض أحاديث الصحيحين، فتصوروا أن ذلك حجة كافية في إسقاط مرتبة الصحيحين، ومن ذلك تصريح البنا: « إنتقادات بعض أئمة الحديث لبعض ما في الصحيحين ».¹ ومن أمثلة ذلك أيضا ما قاله أحدهم: « أتيت بهذا الكتاب الذي كانت معظم إقتباساته ونقوده التي كانت تنقد البخاري ومسلم من الأئمة الأربعة، ومن تلاميذهم، ومن هم مرجع ثقة لهم بالذات، أي لتلك الفئة المتشبهة بالماضي ».² وهؤلاء تظاهروا بمعرفة الحديث أكثر من رجاله الذين إختلط بلحمهم ودمهم، وفارقوا الأحباب والأوطان في سبيل تحصيله، حتى أفنوا حياتهم فيه.

نعم قد قال ابن الصلاح: «أن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتائيهما بالقبول على الوجه الذي فصلناه، من حالهما فيما سبق سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره وهي معروفة عند أهل هذا الشأن والله أعلم ».³

و قال في صيانة صحيح مسلم بعدما ذكر الكلام السابق: «إذا عرفت هذا فما أخذ عليهما من ذلك وقدر فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه لعدم الإجماع على تلقيه بالقبول، وما ذلك إلا في مواضع قليلة سننبه على ما وقع منها في هذا الكتاب إن شاء الله العظيم، وهو أعلم ».⁴

وهذه المواضع التي استثناهما ابن الصلاح هي الأحاديث التي انتقدها بعض حفاظ الحديث على الصحيحين، منهم:

- أبو الفضل محمد بن أبي الحسين بن عمار الشهيد (ت323) في كتابه «علل الأحاديث في صحيح مسلم ».⁵

- الإمام علي بن عمر الدارقطني، وله كتابان: «الإلزامات» و«التتبع».⁶

¹ المصدر السابق، ص21-31.

² الكردي إسماعيل: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دار الأوائل، دمشق، 2002م، ص8.

³ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص30-31.

⁴ ابن الصلاح: صيانة صحيح مسلم، ص86.

⁵ طبع الكتاب بدار الهجرة، الرياض، ط1، 1412هـ، تحقيق علي حسن عبد الحميد.

⁶ طبع الكتابان في كتاب واحد، دراسة وتحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية.

- أبو مسعود إبراهيم بن محمد الدمشقي (ت400) في كتابه «الأجوبة لأبي مسعود عما أشكل الدارقطني على صحيح مسلم».¹
- أبو علي الحسين بن محمد الغساني الجبائي، (ت498) في كتابه «تقييد المهمل وتمييز المشكل».²
- الحافظ أبو عبد الله محمد بن علي المارزي (ت536) في كتابه «المعلم بفوائد المسلم».
- الحافظ أبو محمد عبد الحق الإشبيلي (ت581) في كتابه «الأحكام الوسطى».
- أبو الحسن القطان (ت628) في كتابه «الوهم والإيهام الوقعين في كتاب الأحكام».
- الحافظ رشيد الدين يحيى بن علي العطار (ت662) في كتابه «غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة».³

إلا أن هذا النقد الذي توجه به هؤلاء الإئمة لأحاديث الصحيحين قد اختلف فيه؛ هل هو نقد مؤثر يחדش في صحة الأحاديث أم أنه نقد غير مؤثر، أي غير قادح فيهما، وعليه فلا بد من الوقوف على طبيعة هذه النقود لأحاديث الصحيحين، وذلك أن من العلماء من رأى أن هذا النقد غير قادح فيهما، فقد قال الإمام العقيلي: «لما ألف البخاري كتاب الصحيح عرضه على علي بن المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل، وغيرهم فاستحسنوه وشهدوا له بالصحة إلا في أربعة أحاديث، قال العقيلي: والقول فيها قول البخاري وهي صحيحة».⁴

فهذه شهادة من العقيلي أن البخاري كله صحيح، وأن ما تعرضوا له بالنقد غير مؤثر في صحة الكتاب. ومن ذلك أيضا ما نقله السخاوي عن أبي إسحاق الأسفرائيني: «أهل الصنعة يجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل

¹ قام بتحقيق الكتاب إبراهيم بن علي آل كليب، دار الوراق، الرياض 1419 هـ-1998 م.

² طبع الكتاب بدار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1421 هـ-2000 م، تحقيق علي بن محمد العمران ومحمد عزيز شمس.

³ طبع الكتاب بتحقيق سعد بن عبد الله آل حميد، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421 هـ-2001 م. وحققه أيضا مشهور حسن آل سلمان وجعله ملحق بكتابه "منهج الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح، وأثره في علم الحديث"، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1417 هـ-1996 م.

⁴ ابن حجر: هدى الساري، ص14.

الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواها. قال: فمن خالف حكمه خبراً منها وليس له تأويل سائق نقضنا حكمه؛ لأن هذه الأخبار تلتقيها الأمة بالقبول¹.

وقد قال الحافظ ابن حجر بعد ما ذكر أن جميع ما أنتقد عليهما ينقسم إلى ستة أقسام وذكرها، قال: «فهذه جملة أقسام ما انتقده الأئمة على الصحيح، وقد حررتها وحققته وقسمتها وفصلتها. لا يظهر منها ما يؤثر في أصل موضوع الكتاب بحمد الله إلا النادر...»².

وذهب بعض العلماء إلى أن ما انتقده عليهما الدارقطني وغيره إنما هو على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ في الصحة الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه، وأما صحة الحديث في نفسه فلم يخالف أحد فيها.³

فمقصود هؤلاء الأئمة أن هذا النقد غير مؤثر في صحة الكتابين وينصرف إلى الأسانيد دون المتن، مع أنها صحيحة من وجه آخر.

ومع ذلك فإننا نجد من العلماء من رأى أن هذا النقد مؤثر يقدر في الصحة، فهذا الإمام ابن حزم يقول: «و ما وجدنا للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجا إلا حديثين، لكل واحد منهما حديث تم عليه في تخريجه الوهم، مع اتقائهما وحفظهما، وصحة معرفتهما، (فذكر من البخاري حديث شريك، عن أنس في الإسراء وأنه قبل أن يوحى إليه، وفيه شق صدره، قال ابن حزم : والآفة فيه من شريك)... والحديث الثاني حديث عكرمة بن عمار، عن أبي زميل، هو سماك بن الوليد ، تابعي عن ابن عباس : كان الناس لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه فقال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم : ثلاث أعطيكنهن؟، قال: نعم: عندي أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها، قال: نعم. الحديث، قال ابن حزم: هذا موضوع لا شك في وضعه والآفة فيه من عكرمة»⁴.

¹ السخاوي: فتح المغيث، 72/1.

² ابن حجر: هدي الساري، ص418.

³ أحمد شاكر: الباعث الحثيث، ص35.

⁴ الصنعاني محمد بن إسماعيل الحسيني: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، حققه وقدم له محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، (دط)، (دت)، 128/1-129.

يقول الأستاذ إبراهيم بن الصديق الغماري: « علل ابن القطان كثيراً من أحاديث الصحيحين أو أحدهما بالطعن في رجل في إسناد من أسانيدهما، واعتبر الحديث المتكلم فيه إما ضعيفاً، وإما حسناً وهو يعل الصحيح بالحسن».¹ ويقول أيضاً: «والذي انفرد به ابن القطان عن سائر الأئمة هو أنه تكلم فيمن لم يسبق لغيره الكلام فيهم، وضعف أو حسن بهم أحاديث الصحيحين. كهشام بن عروة الجهم عليه وغيره».²

ويمكن الرجوع إلى ما حرره الأستاذ الغماري حول منهج ابن القطان الفاسي في الصحيحين مع أمثلة تطبيقية تبين ذلك.³

وقال الحافظ، العراقي في ألفية الحديث: «و في الصَّحِيح بَعْضُ شَيْءٍ قد رُوي مُضَعَّفًا».⁴

والمتمع لكلام العلماء في هذه المسألة -الأحاديث المنتقدة على الصحيحين- يجدهم على قسمين؛ منهم من اعتبر أن هذا النقد لا يخرج عن كونه صناعة حديثة، أي أنها أمور فنية يعرفها أهل هذا الشأن، ولا تقدر في أصل هذه الأحاديث ومتونها، وقسم آخر رأى أن ذلك نقد متجه، ويقدر في صحتها. والأقوال السابقة للعلماء وإن كانت تمثل عرضاً موجزاً فإنها تعطي صورة واضحة عن هذا التقسيم.

ومهما يكن الأمر، فإن الذي أنتقد على الشيخين يبقى في حدود المعقول، فهذا أبو الحسن الدارقطي، وهو الإمام المقدم في هذا الشأن قد أعل «مائتان وعشرون حديثاً، اشتركا في اثنين وثلاثين، واختص البخاري بثمانين إلا اثنين ومسلم بمائة وعشرة».⁵ مع أن مجموع أحاديث الصحيحين بالمكرر تزيد على ستة عشرة ألف حديث، منها سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعون حديثاً في البخاري.⁶

¹ الغماري إبراهيم بن الصديق: علم علل الحديث من خلال كتاب الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لأبي الحسن القطان، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 1415هـ-1995م، 347/2.

² المصدر نفسه 349/2.

³ المصدر نفسه 347/2-358.

⁴ السخاوي: فتح المغيث، 71/1. أبي زكريا محمد الأنصاري: فتح الباقي شرح ألفية العراقي، تحقيق وتعليق حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ص72.

⁵ السيوطي: تدريب الراوي، 192/1، ابن حجر: هدي الساري، ص416.

⁶ ابن حجر: هدي الساري، ص550.

وأما عدة ما في مسلم من الأحاديث بالمرر، فهو يزيد على عدة كتاب البخاري لكثرة طرقه.¹

وبعملية حسابية بسيطة يتبين أن مجموع ما انتقده الدارقطني على الصحيحين يمثل نسبة 1.37% وهي نسبة ضئيلة جداً كما هو ظاهر.

وهذه النسبة الضئيلة هي مصداقاً لقول ابن الصلاح: «سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني».²

هذا على الجملة، وأما من جهة التفصيل، فإن البحث في موضوع الأحاديث التي انتقدها الدارقطني في صحيح البخاري ومسلم نجدها على ثلاثة أقسام؛

الأول: القسم المتفق عليه، ويراد به الأحاديث التي أعلها الدارقطني، وقد أشار البخاري أو مسلم - رحمهما الله - إلى علتها بما يفهمه أهل المعرفة، وفي كثير منه يذكر الدارقطني الخلاف ولا يحكم بشيء. الثاني: القسم الذي انتقده الدارقطني ويترجح فيه قول الشيخين.

الثالث: القسم الذي انتقده الدارقطني ويترجح فيه قوله.

ولو قيست هذه الأحاديث التي يترجح فيها قول الدارقطني بمجموع أحاديث الصحيحين فإنها لا تتجاوز نسبة 1.1٪، وهي نسبة ضئيلة جداً، وهي مما يؤكد صحة هذين الكتابين.³ إذا تبين هذا أمكننا الخلوص إلى مجموعة من النقاط:

إن وجود مثل تلك الأحاديث المعللة في الصحيحين - على قلتها - لا يغض من قيمتهما ولا يخط من مكانتهما، فهي حقيقة معلومة لدى أهل هذا الشأن، ومن شاركهم من أهل العلم، فالبخاري ومسلم إمامان مجتهدان يصبیان ويخطئان، وإذا أودعا شيئاً من الضعيف في صحيحهما، فإن ذلك ما أدى إليه اجتهداهما، ولكن الحداثين اتخذوا من ذلك ذريعة لاسقاط أحاديثهما تفلتا من أحكام الشرع وأوامره ونواهيه.

¹ ابن حجر: النكت، 283/1، السيوطي تدريب الراوي، 141/1.

² ابن الصلاح: علوم الحديث، ص31.

³ أبو بكر كافي: منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح، اشراف حمزة عبد الله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م، ص222-223.

إن هذا النقد من هؤلاء الأئمة يؤدي بنا إلى الاعتقاد جازمين بذلك؛ أنه يدل على مدى احتفائهم بالحديث النبوي وعنايتهم به، وقد توجهت عنايتهم هذه إلى الصحيحين خاصة، فمثلت هذه الانتقادات انتصاراً للسنة النبوية استشعاراً منهم بحجيتها ووعياً بأنها من كلامه صلى الله عليه وسلم.

رغم هذا النقد من هؤلاء الأئمة للصحيحين، فإننا نجدهم يجلون الشيخين - البخاري ومسلم - ويعترفون لهما بالفضل والإمامة والتقدم في هذا العلم عكس ما صدر عن الحديثيين من رمي الشيخين وغيرهما من المحدثين بالبهتان، واتهامهم بالكذب ونسبتهم إلى الجهل.

أن المحدثين في نقدهم لأحاديث الصحيحين وغيرهما من كتب السنة قد سلكوا في الحكم عليها القواعد والضوابط المنهجية، وهم مع ذلك على دراية تامة بأحوال الرواة في الصحيحين وغيرهما، متقنين للصناعة الحديثة وقواعد النقد، وعلى اطلاع بمنهج الشيخين كالإمام الدارقطني، أما الحديثيين فليس لهم حظ من ذلك إلا التشكيك، والتكذيب تارة أو الادعاء بفساد هذه الأحاديث، أو مخالفتها للعقل تارة أخرى، وإن وجد لهم شيء من ذلك فإنها مجرد ملاحظات علمية أخذوها عن بعض المحدثين فيما أوردوه على بعض أحاديث الصحيحين، أو ما يرددونه من كلام المستشرقين، فكان من الطبيعي عند هؤلاء أن يطعنوا في الصحيحين بحجة مخالفة العقل لأنها تتعارض مع ما استقر عندهم من مقررات الحداثة وأصولها.

الفصل الرابع: الموقف الحداثي من منهج المحدثين النقدي

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

• المبحث الأول: الموقف من النقيدين (الداخلي والخارجي)

• المبحث الثاني: شبهة اختلاف المحدثين في أحكام التجريح

والتعديل وقواعدهما

• المبحث الثالث: إقصاء العقل في نقد الحديث النبوي

• المبحث الرابع: عدالة الصحابة - رضي الله عنهم -

تمهيد:

لقد استشعر المسلمون أهمية الأمانة - وهم أوعية النقل ووسائل الحفظ - فاشتدت عنايتهم من بدء الوحي بحفظ أسانيد شريعتهم الكتاب والسنة بما لم تكن به أمة قبلهم، فحفظوا القرآن ورووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتراً، آية آية، وكلمة كلمة، وحرفاً حرفاً، حفظاً في الصدور وإثباتاً في الصحف لذلك أعتبر القرآن من الناحية الوثائقية البحتة أقدم وثيقة وردت بالتواتر (إفادة العلم اليقين)، وحفظ الصحابة أيضاً عن نبيهم صلى الله عليه وسلم كل أقواله وأفعاله وأحواله، وهو المبلغ عن ربه، والمبين لشرعه، والمأمور بإقامة دينه، فكل أقواله وأفعاله تقع في دائرة البيان للقرآن، قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل، الآية 44].

فجاء حفظ السنة والعناية بها ثمرة لازمة لحفظ القرآن، وامتازت الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم بالرواية بالإسناد، الأمر الذي لابد منه للقيام بمهمة البلاغ المبين على الوجه الصحيح، والتي اعتبرها الله تعالى سبيل النجاة بقوله: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ تُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِداً﴾ [الجن، الآية 22]. وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أمراً عاماً وقال: ((ليلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع))¹. وبذلك لم يقتصر الرسول صلى الله عليه وسلم في أمره على أهمية النقل (الرواية) وإنما نبه أيضاً إلى فقه الرواية ووعيتها (الدراية) وبهذا استحق المسلمون أن يرثوا النبوة ويستلموا القيادة الدينية للعالم بعد نكول بني إسرائيل ونقضهم للميثاق وتحريفهم للكلم.

ومن الحقائق التي هي محتاجة دائماً إلى التأكيد والتنبيه أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان إلى الفوضى الفكرية في الحياة العلمية والثقافية، يتمثل ذلك في ضياع المقاييس وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية، والاجترار على القول في الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا

¹ أخرجه أبو داود: كتاب العلم باب فضل نشر العلم، رقم (3660)، والترمذي: كتاب العلم باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (2657)، وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة، رقم (233)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي رقم (2657)، وصحيح ابن ماجه رقم (191).

فقه ولا علم. وقد انضم إلى ساحة الكتابات الإسلامية وتقويم العمل الإسلامي والدعوة إليه كتاب من الخارج الإسلامي لبسوا أثواب العلماء دون أن يكون لهم أدنى نصيب من علم أو منهج، أو حتى سلوك إسلامي، فلكل علم منهجه وأهله وضوابطه لذلك تبقى الحاجة ماسة إلى كتابات مكثفة في المنهج بعد هذه الفوضى وبعد أن دخل حياتنا الفكرية كل من هب ودب .

ولاشك أن منهج المحدثين وقواعدهم انعكست على معظم العلوم والفنون النقلية، فقلدهم في ذلك علماء اللغة والأدب، وعلماء التاريخ وغيرهم فاجتهدوا في رواية كل نقل في علومهم بإسناده كما نراه في كتب المتقدمين، فهذا المنهج هو أساس لكل العلوم النقلية، وهو كما وصفه أحد العلماء « منطق المنقول وميزان تصحيح الأخبار ». ومن البديهيات التي لا بد من إثباتها هنا أن مدرسة الحديث أو أهل الأثر كانوا هم السد العظيم وراء حركات التصويب وإعادة الأمة إلى الحادة والوقوف بالمرصاد لكل من تضل به الطريق إلى درجة لم يعد يجرأ أحد أن يقول في الدين دون تحقيق. لقد اجتهد علماء الحديث في رواية كل ما رواه الرواة - وإن لم يكن صحيحا - ثم اجتهدوا في الاستيثاق من صحة كل حديث وكل حرف رواه الرواة، ونقدوا أحوالهم ورواياتهم، واحتاطوا أشد الاحتياط، وحكموا بضعف الحديث لأقل شبهة وقدموا الجرح على التعديل، فكانت قواعدهم أصح القواعد للإثبات التاريخي.

ومن الجانب الآخر فقد حاول الحداثيون التلفيق والتعامل مع المنهج النقدي لأهل الحديث من خارج التداول الإسلامي، فأخفقوا وساهموا بتكريس التخلف والتبعية للغرب، لأنهم أخطأوا المنهج وقاسوا الواقع الحضاري للأمة بغير مقياسه الصحيح واعتبروا مناهج الحضارة الغربية وعلومها هي المقياس لكل حضارة ووسيلة لكل تقدم، فما هو موقف أتباع الحداثة من المنهج النقدي لعلماء الحديث، خصوصا وأن الخطاب الحداثي ينطلق من التأكيد على التسوية بين المعرفة الدينية وبقية المعارف الأخرى.¹

¹ - ينظر مقدمة الأستاذ عمر عبيد حسنة لكتاب " الفكر المنهجي عند المحدثين " للدكتور همام عبد الرحيم سعيد، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ط1، الحرم، 1408 هـ، ص 7- 14 بتصرف.

المبحث الأول: الموقف من النقيدين (الداخلي والخارجي)

رغم كل ما اتصف به منهج المحدثين النقدي من دقة وضبط وأمانة علمية، إلا أن أتباع الحداثة لم يعتدوا به ورأوا فيه قصورا تمثل في اعتناء المحدثين بالسند أكثر دون المتن، فما مدى صحة هذه الدعوى، هذا ما سنقف عليه في هذا المبحث.

المطلب الأول: شبهة اعتناء المحدثين بالإسناد دون المتن

من أكثر ما يتكأ عليه الحداثيون في تشكيكهم في منهج المحدثين النقدي والطعن فيه؛ أن المحدثين عُنوا بالإسناد واهتموا به اهتماما بالغاً وقصروا بدراسة المتن، ويُعدُّ الأستاذ أحمد أمين¹ أحد أبرز المفكرين الأوائل الذين أثاروا هذه الشبهة في مختلف كتبه، فيتحدث عنها ويقول: «و قد وضع العلماء للجرح والتعديل قواعد ليس هنا محل ذكرها، ولكنهم -و الحق يقال- عُنوا بنقد الإسناد أكثر مما عُنوا بنقد المتن، فقلَّ أن تظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المؤلف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقبوده بمتون الفقه وهكذا. ولم نظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عُنوا به من جرح الرجال وتعديلهم حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة لاقتصاره على نقد الرجال...»².

¹ يدخل أحمد أمين ضمن دائرة اهتمامات الحداثيين بشكل كبير، ويحظى بمكانة متميزة في الفكر الحداثي العربي المعاصر، نظرا لما قام به من التشكيك في منهج المحدثين والطعن فيه، وانتقاص أقدار الصحابة -رضي الله عنهم- وبذلك عُدَّ أحمد أمين أحد السبَّاقين الأوائل في هذا المجال. وتدعي القراءات الحداثية أن أحمد أمين استطاع أن يركِّز على النواحي التي قصر فيها المحدثون، وبرهن على استيعابه لمقتضيات المنهج التاريخي في نقد النصوص وتجاوزه للعقبة النفسية التي تمنع عادة من تسليط هذا المنهج على النصوص التي اكتسبت في الضمير الإسلامي صبغة مقدسة، وهكذا ترجع القراءات الحداثية الفضل للأستاذ أحمد أمين في التصدي لنقد نصوص الحديث النبوي وفق مقتضيات المناهج العصرية الغربية، فهو -عندهم- وإن لم يَقم بنفسه بتطبيق ما دعا إليه، إلا في أمثلة معدودة، فإن أجيالا من القراء العرب قد فطنت بفضل اشاراته تلك المركزة إلى ضرورة التصدي لما أهمله القدماء وكانوا في الأغلب عاجزين عن مجرد التفكير فيه. ينظر الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص 98-100، محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي. حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ.

² أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 217-218.

و يبدي أسفه لذلك فيقول: «و من المؤسف أيضا أن العلماء عُنوا بنقد السند أكثر مما عُنوا بنقد المتن».¹

ثم تراه ينتقد البخاري ومسلم لذلك فيقول: «كما يؤخذ عليهم أنهم عُنوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن، فقد يكون السند مدلسا تدليسا متقنا فيقبلونه، مع أن العقل والواقع يأييانه.. بل قد يعده بعض المحدثين صحيحا، لأنهم لم يجدوا فيه حرجا، ولم يسلم البخاري ولا مسلم من ذلك وربما لو امتحن الحديث بمحك أصول الإسلام لم يتفق معها وإن صح سنده».²

ويصطلح أحمد أمين في دراسة الحديث النبوي إلى تقسيمه إلى نقد خارجي يستند فيه على الرواية وصحتها، والرجال ومقدار الثقة بهم، ونقد داخلي يعتمد فيه على الحديث نفسه: فهو يختص بمعنى الحديث وعلاقته بالظروف التي قيل فيها، والأسباب المحيطة به، واتفاقه أو مخالفته لقواعد الإسلام.

وتسمية الأول نقدا خارجيا باعتبار أنه خارج عن النص نفسه وحوله. وتسمية الثاني نقدا داخليا بالنسبة لمنشأ النص نفسه.³

ويقول في كتابه "ضحى الإسلام": «و في الحق إن المحدثين عُنوا بالنقد الخارجي، ولم يُعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواة الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات، وبيّنوا مقدار درجتهم في الثقة...»

ولكنهم لم يتوسعوا كثيرا في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا؟...»⁴

وقد ركز أحمد أمين في دراسته للحديث النبوي على ثلاثة أمور: الأسباب السياسية، والبيئية الاجتماعية، والبواعث النفسية، ومن رأيه أن نقاد الحديث قد أغفلوا هذه الجوانب الثلاثة المتعلقة بالنقد الداخلي.

¹ أحمد أمين: يوم الإسلام، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة، (دت)، (دط)، ص 14.

² أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص 48/2.

³ ينظر أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص 130.

⁴ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص 130-131.

بالنسبة للأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع لم يتعرض نقاد الحديث لبحثها والنظر فيها. كما يؤاخذهم أنهم لم يستوفوا في دراستهم للبيئة الاجتماعية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفي عهد الصحابة من بعده، هل تتفق وتمشّي هذه الأحاديث مع البيئة التي قيلت فيها أو لا؟ إضافة إلى هذا فإن نقاد الحديث لم يفتشوا في الأسباب والبواعث النفسية، فكان عليهم عدم الاكتفاء بالرواية، بل عرضها على الطبائع النفسية والبيئية الاجتماعية. «و لو اتجهوا هذا الاتجاه كثيراً وأوغلوا فيه يغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص والقبائل والأمم والأماكن. تسابق المنتسبون لها إلى الوضع فيها، وشغلت حيزاً كبيراً من كتب الحديث».¹

ومن أولئك الذين تبعوا أحمد أمين في هذه الشبهة، جمال البنا الذي يذهب إلى أن جهود علماء الحديث استغرقت النظر في صحة السند، ولم يولوا لنقد المتن شيء من تلك الجهود. قال: «وكان علماء الحديث وقد استغرقوا الجهد في التثبت من صحة السند والرواية بمختلف الضمانات، لم يجدوا حاجة حتى لإلقاء نظرة على المتن وفأنتهم عشرات الأسباب يمكن أن تطرأ على الحديث، مع وجود ضماناتهم لذلك، وتكون مبرراً لعدم الأخذ بالمتن، وكانت نتيجة هذا التركيز على السند إهمال المتن، فلم يروا أن مجازفات المتن للعقل أو الطبع السليم أو حتى ما ينبغي للقرآن الكريم ولرسوله من قداسة مبرراً لنبذه».²

ولم يتوقف الأمر هنا؛ بل توجهوا بالطعن إلى الصحيح، يقول حسين أحمد أمين: «و كان انتقاء البخاري للأحاديث الصحيحة - كما قلنا - على أساس صحة السند لا المتن، فالإسناد عنده وعند غيره "قوائم الحديث"، إن سقط سقط، وإن صح السند وجب قبول الحديث مهما كان مضمون المتن!، وقد أغفل مدونوا الحديث دراسة البواعث التي ربما دفعت مختلقي الأحاديث أو نقلتها إلى الاختلاف أو النقل، ولم يهتدوا بضوء حقائق التاريخ، و اهتموا بالإسناد على حساب التدقيق في المتن، واستنكروا تشكك المرء في صحة حديث الإسناد ظاهراً، متى حوى متنه خرافة، أو تجافى مع المنطق أو التاريخ الثابت».³

¹ المصدر السابق، ص 132.

² جمال البنا: الإسلام والعقلانية، دار الفكر، (د ط)، (د ت)، ص 38.

³ حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 70.

ويصف عمل المحدثين تصحيح الأحاديث وتضعيفها بالعمل الشكلي السطحي، فيقول: «فقد كانت الشكليات وحدها عند معظم مدوني الحديث هي الحكم بصدد صحته أو ضعفه...»¹.

ويزعم عبد المجيد الشرفي «أن صحة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم» والشاهد على ذلك أن الاعتناء بالنواحي الشكلية يخفي في الحقيقة ما في الحديث من تعارض وتناقض ومجانبة للمعقول ومخالفة للتعاليم القرآنية، وما يحتوي عليه من ركيك التعبير وغريبه وكلها علامات على ما اعتراه من وضع، ومؤشرات على أنه غير جدير بالثقة إلا بضروب من التأويل المتعسف.²

وفي موقف آخر له يشيد الشرفي بأعمال رشيد رضا وأحمد أمين، ومحمود أبو رية الذين نبهوا إلى ما اعترى منهج المحدثين من خلل حين ركزوا تقديمهم على السند دون المتن.³ وقبل مناقشة ما أبدوه من شكوك حول منهج النقد الحديثي لابد من الإشارة إلى أن ما أثاروه من شبه تتعلق بقصور منهج المحدثين في نقد المتن، إنما أخذوها عن المستشرقين كما نبه على ذلك غير واحد من العلماء، بل يكاد يكون الأمر متفق عليه.⁴

المطلب الثاني: مناقشة شبهة الموقف الحداثي والجواب عليها

إن منهج المحدثين كما قام على دراسة الإسناد قام كذلك على دراسة المتن، ومن أوضح ما يستدل به لمنهج المحدثين على ذلك أمور:

منها: أن حدّ الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث هو؛ الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً، ولا مُعَلَّاً.⁵

¹ المصدر السابق، ص 71.

² الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 180.

³ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص 95-97، 98-104، وينظر حول ما قاله من عناية المحدثين بالسند دون المتن، وأن علم الحديث يعتبر من العلوم النقلية المخض. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 179، 180، 181.

⁴ ينظر السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 260، 266. محمد عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين، ص 254-259. سيد بن حسين العفاني: رياض الجنة في الرد على المدرسة العقلية ومنكري السنة، دار العفاني، القاهرة، ط 1، 1426هـ-2005م، ص 20-21.

⁵ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص 15.

وقد جمع التعريف قيوداً معتبرة هي: اتصال السند وعدالة الرواة وضبطهم، وعدم الشذوذ وعدم العلة القادحة، وهذه الأوصاف لا تتعلق بالسند دون المتن بل تتعلق بهما جميعاً، وهي تمثل أحد مظاهر عناية المحدثين بالمتن كذلك.

ومن أهم الأوصاف التي تتضمنها الحديث الصحيح قيد العدالة، ولا شك أن التفتيش في عدالة الرواة وفي أحوالهم يكشف لنا عن الكثير من البواعث النفسية، والأسباب الداخلية التي قد تحمل الراوي على الوضع أو الميل إلى مذهب معين وتقويته بوضع ما يؤيده من أحاديث، وقيد العدالة هنا كما هو ظاهر يمثل أحد تحليلات عمل المحدثين في عنايتهم بنقد المضمون.

ومن ذلك أيضاً؛ أن يسلم الحديث من العلة القادحة والشذوذ وهما قيدان عدميان يبحث فيهما على مستوى السند والمتن جميعاً، وكثيراً ما تعلق المتن بهما.

قال ابن الصلاح: «ثم قد تقع العلة في إسناد الحديث وهو الأكثر، وقد تقع في متنه، ثم ما يقع في الإسناد قد يقدر في صحة الإسناد والمتن جميعاً، كما في التعليل بالإرسال والوقف. وقد يقدر في صحة الإسناد خاصة من غير قدح في صحة المتن».¹

فوق العلة في المتن كوقوعها في السند يدل على أن عمل المحدثين لا يقتصر على النظر في السند فقط، وأنهم لم يغفلوا جانب المتن بالبحث والدراسة، كما يدل عملهم هذا على الاحتياط من النظرة الشكلية التي قد يوصف بها من يقتصر في دراسة الحديث على الإسناد دون المتن.

مظاهر عناية المحدثين بنقد المتن: وتبرز عناية المحدثين بدراسة المتن أكثر عندما نعلم أنهم إنما يتوجهون بالنقد خصوصاً إلى الأحاديث التي أسانيد رجالها ثقات الجامعة شروط الصحة من حيث الظاهر.

يقول الحاكم: «وإنما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل، فإن حديث المجروح ساقط واه، وعلّة الحديث تكثر في أحاديث الثقات، أن يحدثوا بحديث له علة فيخفى عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير».²

¹ المصدر السابق، ص 72.

² الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري: معرفة علوم الحديث وكيفية أجناسه، شرح وتحقيق أحمد فارس السلوم، دار ابن حزم، ط 1، 1424هـ-2003م. ص 359.

يشير الحاكم إلى أن تطرق علماء الحديث إلى أحاديث الثقات التي ظاهر أسانيدها السلامة بالبحث والتفتيش يدل أنهم لم يقفوا على الأسانيد فقط، إذ لو كان الأمر كذلك لاكتفوا بصحة الظاهر من أسانيدها، ولما احتاجوا إلى نقدها وتمحيصها، وشاهد ذلك أنهم ضعّفوا الكثير من الأحاديث التي ظاهر أسانيدها الصحة، ومحل البحث في هذه الأحاديث كتب العلل.

ومن أبرز ما يستدل به على عناية المحدثين بنقد المتن، تلك النصوص النفيسة التي أودعوا فيها الكثير من قواعد نقد المتن، ومن أمثلة ذلك ما قاله الإمام مسلم في كتابه التمييز: «فأعلم، أرشدك الله إن الذي يدور به معرفة الخطأ في رواية ناقل الحديث -إذا هم اختلفوا فيه- من جهتين: أحدهما: أن ينقل الناقل حديثاً بإسناد فينسب رجلاً مشهوراً بنسب في إسناد خبره خلاف نسبته التي هي نسبته أو يسميه باسم سوى اسمه، فيكون خطأ ذلك غير خفي على أهل العلم حين يرد عليهم...»

وكنحو ما وصفت من هذه الجهة من خطأ الأسانيد فموجود في متن الأحاديث مما يعرف خطأه السامع الفهم حين يرد على سمعه...

والجهة الأخرى أن يروي نفر من حفاظ الناس حديثاً عن مثل الزهري أو غيره من الأئمة بإسناد واحد ومتن واحد، مجتمعون على روايته في الإسناد والمتن لا يختلفون فيه في معنى، فيرويه آخر سواهم عن حدث عنه نفر الذين وصفناهم بعينه فيخالفهم في الإسناد أو يقلب المتن فيجعله بخلاف ما حكى من وصفنا من الحفاظ، فيعلم حينئذ أن الصحيح من الروايتين ما حدث الجماعة من الحفاظ، دون الواحد المنفرد وإن كان حافظاً، على هذا المذهب رأينا أهل العلم بالحديث يحكمون في الحديث، مثل شعبة وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم من أئمة أهل العلم»¹.

بين الإمام مسلم في هذا النص مدى عناية المحدثين بنقد المتن، فيتوجهون بالحكم على الحديث باعتبار متنه، وفي هذا إشارة إلى أن النظر في المتن ركيزة أساسية في الصناعة الحديثية.

ومن النصوص الدالة على ذلك أيضاً ما قاله الإمام ابن أبي حاتم: «تعرف جودة الدينار بالقياس إلى غيره، فإن تخلف عنه في الحمرة والصفاء علم أنه مغشوش، ويعلم جنس الجوهر بالقياس إلى غيره فإن خالفه في الماء والصلابة علم أنه زجاج، ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقله وأن يكون

¹ مسلم، كتاب التمييز، ص 170-172.

كلاما يصلح أن يكون من كلام النبوة، ويعلم سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته والله أعلم¹.

فهذه النصوص العامة وغيرها تبين ما احتطه علماء الحديث النقاد عموما من منهج في عنايتهم بنقد المتن، ويلاحظ من هذه النصوص أنها تناولت بالبحث في أحوال الرواة كالتفرد والمخالفة التي تعد من أعظم الأسباب الموجبة لنقد المتن، والمسائل المتعلقة بالعدالة والضبط. كما بينت أحوال المروي الذي يصلح أن يكون من كلام النبوة.

وأما من الناحية العملية فإننا نرى أن علماء الحديث قد طبقوا شروط العملية النقدية تطبيقا دقيقا، وعُتوا بدراسة المتن ونقده عنايتهم بالسند ونقده، وخير شاهد على ذلك مصنفات الأئمة المختلفة من شروح السنن التي وقفوا على بيان ما في متونها من علل، وكتب علل الحديث، وكتب علم الرجال التي هي مفخرة الصناعة الحديثية، والتي تعبر تعبيرا صادقا عن جهود علماء الحديث في وضع منهج نقدي علمي بقواعد وضوابط وشروط دقيقة ومحكمة مكنتهم من حفظ السنة النبوية وصيانتها من الأكاذيب والأوهام.

ومن أمثلة ذلك كتاب "علل الحديث" لعبد الرحمن بن أبي حاتم الذي أخذ علمه بالعلل عن الحافظين الكبيرين والده أبي حاتم وشيخه أبي زرعة الرازيين، وهو من أهم الكتب في ساحة علوم الحديث النبوي، سلك فيه ابن أبي حاتم مسلك التبيين للعلة والوقوف عليها من تصحيح الخطأ، وهو كتاب يعالج فيه موضوع العلل التي تصيب السند أو المتن أو كليهما، وقد أجاد فيه وأفاد، ولا يقتصر الأمر على كتب العلل، فإن كتب الرجال قد حوت الكثير من نقد المتن، ومن أهم الأمثلة على ذلك كتاب "المجروحين" لابن حبان البستي، وكتاب "الكامل في علم الرجال" لابن عدي، فإنهما من أهم كتب الجرح والتعديل والواقف عليهما يرى الكثير من المتن الغير مستقيمة التي انتقد رواتها بسببها، وهذا فيه دلالة واضحة على دقة المنهج النقدي الحديثي وتكامله في نقد السند والمتن جميعا، ومدى ارتباط أحدهما بالآخر، ولذلك فلا يتم توثيق الراوي والأنخذ عنه إلا بعد سبر مروياته والتحقق منها مقارنة بما يرويه غيره من الثقات الأثبات.

¹ ابن أبي حاتم: مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، 1/351.

قال الشيخ المعلمي: «من تتبع كتب تواريخ رجال الحديث وتراجهم وكتب العلل وجد كثيرا من الأحاديث يطلق الأئمة عليها «حديث منكر. باطل. شبه الموضوع. موضوع» وكثيرا ما يقولون في الراوي «يحدث بالمناكير. صاحب مناكير. عنده مناكير. منكر الحديث» ومن أنعم النظر وجد أكثر ذلك من جهة المعنى، ولما كان الأئمة قد راعوا في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم والطعن فيمن جاء بمنكر صار الغالب أن لا يوجد حديث منكر إلا وفي سنده مجروح، أو خلل، فلذلك صاروا إذا استنكروا الحديث نظروا في سنده فوجدوا ما يبين وهنه فيذكرونه، وكثيرا ما يستغنون بذلك عن التصريح بحال المتن، أنظر موضوعات ابن الجوزي وتدبر تجده إنما يعتمد إلى المتن التي يرى فيها ما ينكره ولكنه قلما يصرح بذلك بل يكتفي غالبا بالطعن في السند. وكذلك كتب العلل وما يعمل من الأحاديث في التراجع تجد غالب ذلك مما ينكر متنه، ولكن الأئمة يستغنون عن بيان ذلك بقولهم «منكر» أو نحوه من الكلام في الراوي أو التنبيه على خلل في السند كقولهم: فلان لم يلق فلانا. لم يسمع منه. لم يذكر سماعا. اضطراب فيه. لم يتابع عليه. خالفه غيره. يروي هذا موقوفا وهو أصح. ونحو ذلك»¹.

و أما الحكم على المحدثين بالتقصير في ذلك فليس صحيحا بل هو وهم وقع فيه المستشرقون وتابعهم أحمد أمين والحداثيون، ولعل سبب ذلك عدم الإحاطة بدقة بالتأج الفكرى الضخم فى الحديث، وهو نتاج يصعب الإحاطة به وفحصه بدقة مما أدى إلى الحكم الظاهرى على منهم المحدثين من خلال ملاحظة كمية الكتب المؤلفة فى علم الرجال والمتعلقة بالأسانيد، وهى ظاهرة طبيعية فى تاريخ الحركة الفكرية فى الإسلام، بسبب الزيادة المطردة فى عدد رواة الحديث بتتابع الأجيال، وهى نتيجة طبيعية لاعتماد الرواية وطرق التحمل المعتمدة فى نقل الأحاديث حتى بعد مرحلة التدوين الواسع فى القرنين الثانى والثالث الهجريين، إذ استمرت طرق التحمل المعتمدة حتى فترة متأخرة، فلما لاحظ المستشرقون وأذناهم الحداثيون غزارة الإنتاج فى علم الرجال حكموا على المحدثين بالاتجاه إلى نقد السند وإهمال المتن، إذ لا يمكن بعد الفحص الدقيق لكتب شروح الحديث وكتب المصطلح التى حوت عناوين فى المعلل والشاذ والمدرج أن ينتهى إلى هذه النتيجة، فالضوابط التى وضعوها لنقد المتن لا تقل عن الضوابط التى وضعوها لنقد السند.²

¹ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 256-257.

² ينظر أكرم ضياء العمرى: مروات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الإخباريين، ص 42.

الاحتياط من النظرة الشكلية:

والمقصود أن تصحيح علماء الحديث للحديث لا يتوقف على صحة الإسناد لاحتمال وقوع العلة القادحة أو الشذوذ في المتن.

قال ابن القيم: «و قد علم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحته، فإن الحديث إنما يصحُّ بمجموع أمور منها: صحَّةُ سنده، وانتفاء علته، وعدم شذوذه ونكارتة، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذ عنهم»¹.

وبهذا يعلم أن صحة الحديث لا تقتصر على صحة الإسناد فقط، بل لابد فيها من صحة المتن أيضاً.

وقد وقفت على جواب آخر لابن القيم في رده على من يقول بصحة الحديث لمجرد ثقة رواته، وهو جواب لما نحن فيه. قال: «و أما قولكم: إن الحديث صحيح لثقة رجاله إلى آخره. فجوابه من وجهين:

أحدهما: ما تقدم مراراً أن ثقة الراوي شرط من شروط الصحة، وجزء من المقتضى لها، فلا يلزم من مجرد توثيقه الحكم بصحة الحديث. يُوضَّحُ أن ثقة الراوي هي كونه صادقاً لا يعتمد الكذب، ولا يستحل تدليس ما يعلم أنه كذب باطل، وهذا أحد الأوصاف المعتبرة في قبول قول الراوي، لكن بقي وصف الضبط والتحفظ؛ بحيث لا يعرف بالتَّغْفِيل وكثرة الغلط.

ثانيهما: وهو أن لا يشذَّ عن الناس، فيروي ما يخالفه فيه من هو أوثق منه وأكبر، أو يروي ما لا يتابع عليه، وليس ممَّنْ يحتل ذلك منه، كالزهري وعمرو بن دينار وسعيد بن المسيب ومالك وحماد بن زيد وسفيان بن عينة ونحوهم؛ فإن الناس إنما احتملوا تفرد أمثال هؤلاء الأئمة بما لا يتابعون عليه؛ للمحلِّ الذي أحلَّهم الله تعالى به، من الإمامة والإتقان والضبط»².

¹ ابن القيم محمد بن أبي بكر: الفروسية الحمديدية، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1428هـ، ص186.

² ابن القيم: الفروسية الحمديدية، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1428هـ، ص218-219.

وهذا التوضيح من ابن القيم يبين منهج المحدثين في تعويلهم على المتن في الحكم على الحديث بالصحة، وفيه رد على من زعم أن الشكليات في عمل المحدثين هي وحدها الحكم على صحة الحديث أو ضعفه.

والمقصود أن المحدثين قد احتاطوا من النظرة الشكلية حيث قرروا قاعدة اتفقوا عليها وهي أنه لا تلازم بين صحة السند وصحة المتن، وبالعكس أيضا فإنه لا تلازم بين ضعف السند وضعف المتن، وهذا واضح في قواعد هذا العلم مُسلّم به. وهو يدل بما لا يدع مجالا للشك على أن المحدثين احتاطوا لكل احتمال وأعدوا له العدة العلمية في منهج موضوعي متعمق بعيد غاية البعد عن الشكلية والانخداع بالمظاهر.¹

قال المعلمي: «أئمة الحديث قد يتبين لهم في حديث من رواية الثقة الثبت المتفق عليه أنه ضعيف، وفي حديث من رواية من هو ضعيف عندهم أنه صحيح، والواجب على من دونهم التسليم لهم».²

وفي كتاب التمييز للإمام مسلم أمثلة كثيرة لما انتقده أئمة الحديث لمتون وقع فيها الغلط مع أن الظاهر صحة أسانيدها. قال الإمام مسلم: «ذكر الأخبار التي نقلت على الغلط في متونها».³

وقد اهتم النقاد المحدثون بالكشف عن اتجاهات الراوي وميوله العقدية والنفسية والسياسية، ونظروا إلى مروياته بحذر إذا وافقت هواه ورفضوا مروياته إذا كان من الدعاة إلى البدعة والهوى وهو رأي أحمد بن حنبل وغيره. ورأى الإمام مالك رفض مروياتهم.

إن تحليل شخصية الرواة ودوافعهم سبق إليه المنهج الإسلامي وجاء المنهج النقدي الحديث يفتش عن مدى حياد موضوعية الراوي أو المؤلف، حيث اشترط أن لا ينساق لعواطفه الخلقية والعقدية والنفسية.

إن تحليل نفسية الراوي ومعرفة أثر الغرور وحب الشهرة على دقة مروياته من الجوانب التي أولاها المنهج النقدي عند المحدثين اهتمامه، يقول شعبة بن الحجاج: «لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من

¹ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 470.

² المعلمي: التنكيل، 32/2.

³ مسلم بن الحجاج: التمييز، ص 180.

الرجل الشاذ».¹ وهذا إما لاختلال الضبط أو للرغبة في الشهرة بمعرفة أحاديث غريبة نادرة. كما اهتم نقاد الحديث بالحالة الصحية والعقلية للراوي وما يطرأ عليه من تغيير وحاولوا تحديد وقت المرض كالاختلاط الذي يؤدي إلى رفض الرواية منذ تاريخ وقوعه. ولا شك أن ضعف الذاكرة وكثرة الغلط تؤدي إلى التوقف في قبول الرواية.²

وبذلك يكون المنهج النقدي للمحدثين قد أحاط بجميع الجوانب المختلفة للراوي التي قد تخل بضبطه وتؤثر في مروياته على حد سواء.

ومما يبطل شبهة الحداثيين ويبين فسادها أيضاً، أن مقصود علماء الحديث اهتمامهم بالسند هو التحقق من صحة المتن وسلامته من كل قاذح، وخير شاهد على ذلك انتخابهم للصحيح دون الضعيف، وكتب الموضوعات التي تظم كثيراً من الأحاديث التي رفض أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد ذكرها لفساد متونها وأعظم شاهد على ذلك، ومن ذلك أنهم جعلوا علامات يستدل بها في الحكم على الحديث بالوضع منها:

- ركافة اللفظ أو المعنى بحيث لا يقوله بليغ أو فصيح.
- أن يكون مخالفاً لبديهيات العقول، بحيث لا يمكن تأويله.
- أن يكون مخالفاً للحس والمشاهدة.
- أن يخالف القرآن أو محكم السنة أو المجمع عليه أو المعلوم من الدين بالضرورة، بحيث لا يحتمل التأويل.
- أن يكون مخالفاً للقواعد العامة في الحكم والأخلاق.
- أن يخالف البدهي في الطب والحكمة.
- أن يكون داعية إلى رذيلة تنبأ منها الشرائع.
- أن يخالف المعقول في أصول العقيدة من صفات الله ورسوله.
- أن يكون مخالفاً لسنة الله في الكون والإنسان.
- أن يكون مخالفاً للحقائق التاريخية المعروفة عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم.

¹ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص 141.

² ينظر أكرم ضياء العمري: منهج النقد عند المحدثين مقارناً بالمنهج النقدي الغربي، دار اشبيليا، الرياض، ط 1، 1417هـ-1997م، ص 39-43 بتصرف.

- أن يشتمل على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير، والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير.

- أن يوافق مذهب الراوي الداعي إلى مذهبه.

- أن يكون ناشئاً عن باعث نفسي حمل الراوي على روايته.

- أن يخبر على أمر عظيم بمشهد عظيم ثم ينفرد راو واحد بروايته.¹

وتطبيقهم لهذه القواعد على متون الحديث، وبهذا الشكل المنضبط يدل على سلامة المنهج الذي اعتمدوه عنايتهم بالمتن، وعلى إعمالهم للعقل في تنقية الحديث من كل ما يشوبه، وفي هذا دحض لشبهة الحداثيين التي تقول: «إن هذا العلم يعتبر من العلوم النقلية المحض، فلا مجال فيه لإعمال العقل».²

ولا يخفى على المشتغلين بعلم الحديث أن النقد الخارجي للأحاديث، أي نقد الأسانيد الذي عابه العائبون وسموه شكلياً يتصل اتصالاً وثيقاً بالنقد الداخلي أي نقد المتن، لأن إثبات ثقة الراوي وكوثهم جديرين بالثقة، هذا الذي استخف به المستشرقون وأشياهم ليس عملاً شكلياً سطحياً، بل إنه مرتبط بالمتن ارتباطاً قوياً، وذلك لأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته وصدقه بل لابد من اختبار مروياته بعرضها على روايات الثقات، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثباتاً.³

نعم لقد غني المحدثون بالإسناد عناية فائقة، ولكنهم مع هذا لم يغفلوا دراسة المتن، وإنما حددوا دائرته وقللوا النظر فيه -إذا تعلق الأمر بالتصحيح والتضعيف لا التفقه فيه والعمل به-، يقول الإمام الشافعي: «و لا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخْبِر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه».⁴

¹ ينظر السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 301-302. أبو شبهة: دفاع عن السنة، ص 47. نور

الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 310-317.

² الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 181.

³ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 472.

⁴ الشافعي: الرسالة، ص 399.

وهذا كلام من إمام محقق يدل على منهج المحدثين وطريقتهم في تناول الأحاديث بالتصحيح والتضعيف. ويستشف من كلام الإمام الشافعي أن فكرة الاعتماد على النظر في المتن وحده ليست من اختراع المستشرقين، بل إن تجربتها قد سبقت في تاريخ المسلمين القديم على أيدي أناس جعلوا الرأي وحده يتحكم في المتون سلماً وإيجاباً نفيًا وإثباتاً، وقد أسفرت التجربة أسوء النتائج وأغرب التناقضات.¹

ويجلي الشيخ أبو شهبه سر توسع المحدثين في نقد السند أكثر من توسعهم في نقد المتن تصديقا لكلام الإمام الشافعي الآنف الذكر فيقول: « وفي الحق أن علماء الحديث كانوا أبعد غوراً وأدق نظراً وأهدأ بالاً حينما لم يجرؤوا في نقد المتن الأشواط البعيدة التي جروها في نقد السند، وذلك لاعتبار ديني لاحظوه في السنة عند الاكتفاء بصلاح الراوي وتقواه وعدالته ظاهراً وباطناً وضبطه وحفظه وتوقيه الكذب على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في نص هو أصل ومرجع الدين فمتى توفرت العدالة بشروطها مع الضبط والحفظ والأمانة والتخرج من التزويد والتغيير كان احتمال الكذب والاختلاف بعيداً جداً إن لم يكن ممتنعاً وإذن فلم يبق بعد من حاجة للمبالغة في نقد المتن». ²

¹ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 471.

² أبو شهبه محمد محمد: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، ص 49.

المبحث الثاني: شبهة اختلاف المحدثين في أحكام وقواعد التجريح والتعديل

الحداثيون لا يلقون بالألمنهج المحدثين النقدي، فيدعون الاضطراب في قواعده والتناقض في أحكامه، واتهام المحدثين تجريح الرواة بأدنى سبب، وهم في ذلك كله يعتنئون بعقولهم، ويتوهمون أنها أولى بالتقديم على قواعد ومنهج المحدثين.

المطلب الأول: مزاعم الحداثيين في اختلاف المحدثين في أحكام التجريح والتعديل

ومن ذلك ما ذهب إليه أحمد أمين في كتابه "ضحى الإسلام"، قال: «ثم إن أحكام الناس على الرجال تختلف كل الاختلاف فبعض يوثق رجلاً وآخر يكذبه، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها؛ ثم كان المحدثون أنفسهم يختلفون في قواعد التجريح والتعديل، فبعضهم يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي لا تتصل ببذعته، وبعضهم يقول إن كان داعياً لها لا تقبل روايته وإن كان غير داع قبلت... إلى غير ذلك من أسباب يطول شرحها؛ ومن أجل هذا اختلفوا اختلافاً كبيراً في الحكم على الأشخاص وتبع ذلك اختلافهم في صحة روايته والأخذ عنه...»¹

ويبيد عبد المجيد الشرفي موقفاً قريباً من الموقف السابق لأحمد أمين؛ فهو يرى أن نتائج الصراعات والمشاكل المستجدة التي عرفتها الأمة عندما اتسعت رقعتها وتزايد عدد المنسبين إليها وشبَّ الخلاف بينهم لأسباب سياسية وغير سياسية، جعل لكل فرقة من الفرق المختلفة سلاسل أسانيد المعتمدة، فلا يروي الشيعة إلا عن أئمتهم، ويتشدد الخوارج في شروط العدالة فلا يقبلون في الغالب سوى الأحاديث التي رواها أصحابهم، وأما محدثي أهل السنة فإنهم يرحلون الراوي بأدنى سبب، ومع علمهم بهذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعملون بروايات القادح والمقدوح فيه، وفي المقابل - كما يرى الشرفي - لا يروي محدثو أهل السنة عن خصومهم الموسومين عندهم بـ «أهل الأهواء والبذع».²

ويتحدث جمال البنا عن مفارقات المحدثين - على حد زعمه -، فيقول: «أعتقد أن كل باحث نزيه يدرس السنة دون أن يطوع عقله لما افترضه المحدثون من فروض أو يسلم فكره لما أقاموه من قواعد،

¹ أحمد أمين: ضحى الإسلام، 117/2-118.

² ينظر الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 161-162 بتصرف.

لا بد وأن يمتلكه الذهول لما يرى من تضارب، وتعدد، وتنافر واختلاف. وينتهي إلى أن هذا الفرع من المعرفة ذاتي الطبيعة، بمعنى أن كل فروضه وقواعده تقوم على أسس فردية سواء في وضعها أو في تطبيقها، وأنه ليس هناك معايير يصدق عليها صفة «الموضوعية» وأن هذا هو السبب في وجود مفارقات تثير الدهشة والعجب»¹.

وقد رتب البنا على هذا الفهم القاصر لمنهج المحدثين نتيجة خطيرة مفادها: «إن تحقیقات المحدثين السابقين وما وضعوه من أصول، لا يكفي أبداً، وأن تحييصه قد يستبعد ما يقارب النصف مما بين أيدينا من أحاديث بما في ذلك الصحاح»².

وفي ظل هذه الدعوى يقول عبد الجواد ياسين: «ترغم هذه الدراسة؛ أن علم الحديث التقليدي - مع تقديرنا الواجب للجهود التي بذلت فيه- لم يتوفر على أدوات النقد الكافية لتنقية النص السني من الشوائب تنقية حاسمة، أعني أن النص الكلي الراهن للسنة بحاجة إلى مزيد من التنقية، حتى يصل إلى حجمه الحقيقي الصحيح، أو أقرب نقطة إلى هذا الحجم وفق مقاييس الطاقة البشرية، وفي رأينا أن علم الحديث التقليدي، كان يواجه بالفعل معضلة عسيرة، تتمثل في هذا الكم الهائل من الروايات الواجب فحصها، وهذا العدد الغفير من الرواة الواجب وزنهم بالجرح والتعديل، ولكن هذه المعضلة بغير شك كانت تحكّمية إلى حد كبير، بمعنى أنه كان بالوسع تلافيها من حيث الابتداء»³.

وإضافة إلى أن هذه الأدوات النقدية غير كافية لتنقية الحديث النبوي، فإنها أيضا غير قادرة على الإحاطة بكل الأحاديث الموضوعية، فهي أدوات قاصرة ليس فقط لأسباب تتعلق بحدود القدرة البشرية على التحري والاستيثاق من الرجال، وإنما كذلك -وهو الأهم- لأسباب تتعلق بالظروف الإجمالية التي أحاطت بعملية جمع الأحاديث وروايتها، ثم تدوينها وتصنيفها»⁴.

ويقر عبد المجيد الشرفي أن ما جاء في كتاب "أضواء على السنة الحميدية" لأبي رية، أن الانطباع الغالب الذي يخرج به قارئ هذا الكتاب أنه؛ رغم الجهود التي بذلها أهل الحديث في الجرح

¹ جمال البنا: نحو فقه جديد، 137/2.

² المصدر نفسه، 162/2.

³ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 239.

⁴ المصدر نفسه، ص 259.

والتعديل في الأسانيد، فإنه لا سبيل البتة إلى الثقة في صحة الأحاديث التي وصلتنا نظرا إلى الظروف الحافلة بروايتها ثم بتدوينها، وأنه لا يصح بالتالي اعتمادها في المجال التعبدى الصرف. ويعلق الشرفي على هذا الانطباع بقوله: «و هذا الانطباع صحيح لا محالة».¹

و يقول في مسألة الاحتجاج بالسنة النبوية كأصل ثاني من أصول التشريع الإسلامي: «كان للنقد الذي مورس في شأن صحة الحديث النبوي وما اعتراه من وضع وما اتسم به منهج التعديل والتجريح من قصور في تمحيص متون الأحاديث أثره الواضح في حكم السنة عند المحدثين ومسألة اعتمادها أصلا ثانيا من أصول الفقه والتشريع».²

و يلقي نصر حامد أبو زيد باللائمة على منهج المحدثين النقدي في «تعتقد حركة النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي»، وذلك بسبب ما هو معروف - على حد زعمه- من أسباب وملايسات كثيرة أدت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال واختلاف علماء الحديث بينهم في المعايير التي يصححون الأحاديث على أساسها.³

ومن ذلك أيضا؛ أنه يصف معايير نقد الأحاديث/ وفي التمييز بين الصحيح والضعيف بالمعايير الزمانية والنسبية، وأنها محدودة⁴. وبالتالي لم تعد صالحة في عصرنا هذا خصوصا مع تطور المناهج التاريخية النقدية المعاصرة، وعليه فهي «لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية، كما يتوهم البعض».⁵

ويدعو أبو زيد إلى تجاوز منهج المحدثين النقدي، واستبداله «بفكر إنساني متطور بطبيعته ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه»، يقوم هذا المنهج البديل «على معايير اجتهادية وإنسانية»، حتى يضمن بقاء الحديث النبوي «نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولا ورفضاً».⁶

¹ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ص104.

² المصدر نفسه، ص106.

³ ينظر نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص127.

⁴ المصدر نفسه، ص127.

⁵ المصدر نفسه، ص128.

⁶ المصدر نفسه، ص128.

وهذه المعايير الإنسانية والاجتهادية التي يدعو أبو زيد إليها ما هي إلا تلك المناهج النقدية الغربية التي سلطها الغرب على كتابهم المقدس، وإنما تم صبغها بالإنسانية أو ما يردده الحداثيون بعبارة أخرى "العقل الكوني" وبوصفه منهج البحث العلمي في إطار ما يسمى بكونية الثقافة، وكونية الفلسفة التي تقوم على فرض شروط ثقافية وحضارية غربية ذات صبغة عالمية، أي فرض النموذج الفكري الغربي الذي يقوم على خاصية الفكر الأحادي-المركزية الغربية- الذي لا اعتبار معه لفكر أو منهج مخالف. وهذه إحدى المظاهر المختلفة للهيمنة الغربية على الشعوب الإسلامية.

وبيعب أبو زيد نقاد الحديث كيف استبعدوا من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات -يقصد المبتدعة، وخاصة المعتزلة الذين يتباكى عنهم أبو زيد كثيرا- عدا تلك التي تعاطفوا معها.¹

ويقول: «ومن السهل لمن يقرأ هذه الكتب [كتب الجرح والتعديل] أن يلاحظ أن تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه في دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان».²

وهذا الكلام منه ينم عن جهل بالغ بمنهج المحدثين النقدي، وعدم احترامه للمحدثين وللشروط التي وضعوها للعملية النقدية، ورحم الله الإمام الشافعي، وهو على جلاله قدرة وسعة علمه، يقول للإمام أحمد: «أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا صح الحديث فأعلمني به...».

ولا يتوقف سيل الاتهامات هنا، بل يطعن في مصداقية الرواية برمتها، فاختلاف النقاد في الجرح والتعديل ليس مبنيا على الاجتهاد والاختلاف في الرأي، بل يعود ذلك أساسا إلى خلفيات فكرية ومواقف إيديولوجية، حيث يقول: «و ليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الإيديولوجية».³

و يمكن أن نحمل أقوالهم في النقاط التالية:

¹ المصدر السابق، ص 129.

² المصدر نفسه، ص 129.

³ المصدر نفسه، ص 129.

- تعدد وتناقض أحكام الجرح والتعديل، فبعضهم يوثق رجلا والآخر يكذبه.
- قصور المنهج النقدي للمحدثين؛ فأدوات الجرح والتعديل غير كافية لتنقية النص النبوي.
- استبعاد منهج الجرح والتعديل لأصحاب المقالات رغم عدالتهم!
- أن المحدثين يجرحون الراوي لأدني سبب.
- يقبلون روايات الصحابة، ويعملون بروايات القادح والمقدوح فيه.

و قد رتبوا على ذلك جملة من النتائج الخطيرة:

- اعتماد السنة النبوية كأصل ثاني من أصول التشريع كان أحد مظاهر قصور منهج التعديل والتحريج.
- أنه لا سبيل البتة إلى الثقة في هذه الأحاديث التي وصلتنا نتيجة لقصور هذا المنهج، واعتمادها في مجال التعبد.
- أنها قواعد لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية.
- أنها قواعد ومعايير نسبية تجاوزها الزمن ولم تعد صالحة في زماننا، وأنها محدودة.
- هذه الأحكام المتناقضة إنما هي ناشئة عن مواقف حزبية إيديولوجية، وخلفيات فكرية.

ويمكن إرجاع مجموع ما قاله الحداثيون هنا إلى سببين هما: متابعة المستشرقين في كل ما يقولون، وهي إحدى خصائص القراءات الحداثية، فهي قراءات تقليدية أكثر مما هي إبداع، فالحادثة العربية تنتحل منهج المستشرقين، وقد مر بنا آنفا أمثلة ذلك. فالقراءات الحداثية العربية «إنما هي تقليد لتطبيق سابق، وهو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحادثة»، ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد أهله أن يبقى قاطعا صلته بأسباب الماضي، وآثاره...»¹.

والسبب الثاني: هو الحكم الظاهري على منهج المحدثين النقدي، فلم يكلف الحداثيون أنفسهم البحث فيه، والنظر في قواعده، والتحقق من صحة أحكامه، بل غمطوا المحدثين جهودهم، واكتفوا بالنظرة السطحية إضافة إلى ما سبق من متابعتهم للمستشرقين في كل ما دق وجل.

¹ طه عبد الرحمن : روح الحادثة، ص 175.

المطلب الثاني: نقد وتحليل شبهة الموقف الحدائي

ما يتعلق باختلاف أحكام المحدثين في الجرح والتعديل؛ فهو شيء معلوم لا إشكال فيه، إذ الحكم على الرواة أمر اجتهادي، يختلف باختلاف النقاد، فقد يخفى على بعضهم من حال الرواة ما لا يخفى على آخرين، ومن هنا وبناء على اجتهادهم هذا ينشأ الاختلاف.

يقول الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي: « وقد أخرج مسلم في كتابه عن كثير ممن لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم، فمدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط حتى إن اعتبر شرطاً وألغاه آخر يكون ما رواه الآخر مما ليس ذلك الشرط عنده مكافئاً لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعف راوياً، ووثقه الآخر، نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه إلى من اجتمع عليه أكثر، أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه، والذي خبر الراوي فلا يرجح إلا رأي نفسه».¹

وقد بين الإمام الترمذي أن هذا الاختلاف بين المحدثين هو من نوع الاختلاف الذي يسرى في أنواع العلوم، قال: «وقد اختلف الأئمة من أهل العلم في تضعيف الرجال كما اختلفوا في سوى ذلك من العلم...».²

وقد قال الإمام المنذري في أجوبته عن أسئلة الجرح والتعديل: «واختلاف هؤلاء كاختلاف الفقهاء، كل ذلك يقتضيه الاجتهاد، فإن الحاكم إذا شهد عنده بجرح شخص، اجتهد في أن ذلك القدر مؤثر أم لا؟ وكذلك المحدث إذا أراد الاحتجاج بحديث شخص ونقل إليه فيه جرح، اجتهد فيه هل هو مؤثر أم لا؟ ويجري الكلام عنده فيما يكون جرحاً في تفسير الجرح وعدمه، وفي اشتراط العدد في ذلك، كما يجري عند الفقيه، ولا فرق بين أن يكون الجرح مخبراً بذلك للمحدث مشافهة أو ناقلاً له عن غيره بطريقه، والله عز وجل أعلم».³

¹ الأعظمي محمد ضياء الرحمن: دراسات في الجرح والتعديل، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1415 هـ-1995م، ص102.

² الترمذي: كتاب العلل الملحق بآخر السنن، 756/5.

³ المنذري عبد العظيم بن عبد القوى: جواب المنذري عن أسئلة الجرح والتعديل، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1411 هـ، ص83.

إذا تبين هذا علم أن هذا الاختلاف بين المحدثين لا يُعَدُّ الثقة بأحكامهم النقدية، ولا يغض من قيمتهم؛ لأن المسألة اجتهادية نظرية كسائر مسائل العلوم الاجتهادية الأخرى، ولا شك أن الوقوف على أسباب هذا الاختلاف يزيل الكثير من الغموض عن منهج المحدثين النقدي، ويحسن الظن بهم ويطمئن لأحكامهم، ولأن موقف النقاد فيمن تعارض فيه توثيق وتضعيف، إنما يرجع الأمر فيه عند الحكم عليه إلى ما اتفق عليه جمهورهم يقول الحافظ الخطيب البغدادي: «اتفق أهل العلم على أن من جرحه الواحد والاثنان وعدله مثل من جرحه فإن الجرح به أولى، والعلة في ذلك أن الجراح يخبر عن أمر باطن قد علمه ويصدق المعدل ويقول له قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها، وتفردت بعلم لم تعلمه، من اختبار أمره، وإخبار المعدل عن العدالة الظاهرة لا ينبغي صدق قول الجراح فيما أخبر به فوجب لذلك أن يكون الجرح أولى من التعديل».¹

وقال ابن الصلاح: «إذا اجتمع في شخص جرح وتعديل: فالجرح مقدم لأن المعدل يخبر عما ظهر من حاله، والجراح يخبر عن باطن خفي على المعدل، فإن كان عند المعدلين أكثر: فقد قيل: التعديل أولى. والصحيح والذي عليه الجمهور أن الجرح أولى، لما ذكرناه والله أعلم».²

يقول الدكتور نور الدين عتر: «لكن هذه القاعدة ليست على إطلاقها في تقديم الجرح، فقد وجدناهم يقدمون التعديل على الجرح في مواطن كثيرة، ويمكننا أن نقول إن القاعدة مقيدة بالشروط الآتية:

- 1 - أن يكون الجرح مفسراً، مستوفياً لسائر الشروط، لما مر معك سابقاً.
 - 2 - أن لا يكون الجراح متعصباً على المجروح أو متعنناً في جرحه. فلم يقبل كلام النسائي في أحمد بن صالح المصري لما بينهما من الجفاء.
 - 3 - أن لا يبين المعدل أن الجرح مدفوع عن الراوي، ويثبت ذلك بالدليل الصحيح.
- وهذا يدل على أن اختلاف ملحظ النقاد يؤدي إلى اختلاف فهم في الجرح والتعديل».³
- ولذا قال ابن الصلاح: «التعديل مقبول من غير ذكر سببه على المذهب الصحيح المشهور، لأن أسبابه كثيرة يصعب ذكرها، فإن ذلك يُحَوِّج المعدل إلى أن يقول: لم يفعل كذا، لم يرتكب كذا، فعل كذا وكذا، فيعدد جميع ما يفسق بفعله أو يتركه وذلك شاق جداً.

¹ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص 105-106.

² ابن الصلاح: علوم الحديث، ص 87.

³ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 100-101.

وأما الجرح فإنه لا يقبل إلا مفسراً مبين السبب، لأن الناس يختلفون فيما يجرح وما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحاً وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه لينظر فيه أهو جرح أم لا»¹.

ومما يدل على دقة منهج المحدثين في مسألة اختلاف الحكم على الرواة جرحاً وتعديلاً، وصرامة القواعد المتبعة فيها، أنهم راعوا حال المعدل والجرح، وجعلوا ذلك من القرائن التي يرجح بها عند اختلافهم في الحكم على الرواة، وبيان ذلك أنهم قسموا المتكلمين في الرجال إلى ثلاثة أقسام: متعنت، ومعتدل متوسط، ومتساهل.

قال الإمام الذهبي: «اعلم هداك الله أن الذين قبل الناس قولهم في الجرح والتعديل على ثلاثة أقسام.

1 - قسم تكلموا في أكثر الرواة، كابن معين، وأبي حاتم الرازي.

2 - وقسم تكلموا في كثير من الرواة، كمالك وشعبة.

3 - وقسم تكلموا في الرجل بعد الرجل، كابن عينية والشافعي.

و الكل أيضاً على ثلاثة أقسام:

1- قسم منهم متعنت في الجرح مثبت في التعديل، يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث، ويلين بذلك حديثه، فهذا إذا وثق شخصاً فعرض على قوله بناجديك، وتمسك بتوثيقه، وإذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه، فإن وافقه، ولم يوثق ذاك أحد من الخُداق فهو ضعيف، وإن وثقه أحد فهذا الذي قالوا فيه: لا يقبل جرحه إلا مفسراً، يعني لا يكفي أن يقول فيه ابن معين مثلاً: هو ضعيف، ولم يوضح سبب ضعفه، وغيره قد وثقه، فمثل هذا يتوقف في تصحيح حديثه، وهو إلى الحسن أقرب. و ابن معين وأبو حاتم والجوزجاني: متعنتون.

2- وقسم في مقابلة هؤلاء، كأبي عيسى الترمذي، وأبي عبد الله الحاكم، وأبي بكر البيهقي: متساهلون.

3- وقسم كالبخاري، وأحمد بن حنبل، وأبي زرعة، وابن عدي: معتدلون منصفون»².

¹ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص 86.

² الذهبي: ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 6، 1419 هـ - 1999 م، ص 171-172.

وقد نبه الشيخ المعلمي إلى أن «ما اشتهر أن فلانا من الأئمة مسهل، وفلانا مشدد، ليس على إطلاقه، فإن منهم من يسهل تارة، ويشدد أخرى، بحسب أحوال مختلفة، ومعرفة هذا وغيره من صفات الأئمة التي لها أثر في أحكامهم، لا تحصل إلا باستقراء بالغ لأحكامهم، مع التدبر التام».¹

والمقصود أن ما تواضع عليه علماء الحديث النقاد من قواعد وشروط في مسلك الجرح والتعديل مثلت موازين منضبطة ومنهج متكامل، ولهذا جاءت أحكامهم على الرواة دقيقة معتدلة تتفق وحال الراوي، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يكن منهجهم هذا في العديل والتجريح قضية مزاح وهوى واعتباط، بل كان على أسس بينة ومعالم واضحة، يعجز عن الطعن فيه دعاة الحداثة، وأساتذة الاستشراق، فضلا عن أن يقدموا منهجا نقديا مماثلا لما قدمه علماء الحديث.

الأصول المعرفية لمنهج المحدثين النقدي:

لقد تواطأ الحداثيون على أن أدوات النقد عند المحدثين غير كافية لتنقية الحديث النبوي مما شابه، ولذلك فإنهم يدعون إلى تجاوزها بمنهج نقدي أكثر واقعية ينسجم مع المناهج الغربية النقدية الحديثة.

إن أصول النقد عند المحدثين قامت في ضوء نصوص الكتاب والسنة، وأول أصل يعتمد عليه المحدثون في التأسيس لقواعد النقد الحديثي هو القرآن العظيم، الذي أمر بالثبوت في الأخبار والنظر في أحوال الرواة، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات، الآية 6].

ولقد حارب القرآن الكريم الأسطورة والخرافة، وحارب الكذب والوهم، وحذر من نتائج الخطأ والنسيان، وطالب بالبرهان والدليل والبينة والشاهد، وشرع في إقامة منهج الثبوت والصدق؛ لأنه أساس تقوم عليه العقيدة الصحيحة والشرعية الصالحة. قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾ [النجم، الآيتان 23-24]،

¹ الشوكاني محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ص 8.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء، الآية 36].

وطالب بإقامة البينة على كل دعوى؛ فطالب المشركين بإثبات مدّعاهم قائلا: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ^ط أَتُنْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف، الآية 4]

وحذر القرآن الكريم من خبر الفاسق الذي لا يلتزم بمبدأ الصدق والتثبت، فقال: ﴿يَتْلُوهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات، الآية 6]

ودعا إلى التفكير والنظر والتدبر، والتماس الشواهد والقرائن، ومحكمة المقولات السابقة، قال تعالى: ﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأنعام، الآية 143].

ويقول أيضا: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، الآية 111]

فهذه الآيات وغيرها كثير توجه العقل البشري إلى أهمية البحث والنظر، وطلب عدم إلقاء الأذن إلى كل قول. وظهرت آثار هذه الدعوة المنهجية في جميع جوانب الحياة الإسلامية. ولقد ظهرت هذه المنهجية في أجل صورها في الحديث النبوي الشريف؛ بسبب ما دعت إليه الحاجة من رواية السنن وجمعها ونقدها وتصنيفها.¹

ويشرح الشيخ المعلمي ذلك فيقول: «أول من تكلم في أحوال الرجال القرآن، ثم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أصحابه. والآيات كثيرة في الثناء على الصحابة إجمالا، وذم المنافقين إجمالا، ووردت آيات في الثناء على أفراد معينين من الصحابة - كما يعلم من كتب

¹ هام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، ص 21-22.

الفضائل - وآيات في التنبيه على نفاق أفراد معيّنين، وعلى جرح أفراد آخرين وأشتهر ما جاء في هذا قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات، الآية 6] نزلت في رجل بعينه، كما هو معروف في موضعه، وهي مع ذلك قاعدة عامة».¹

وعلى ما مضى بيانه من المنهج القرآني جاءت السنة النبوية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَىٰ أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ)).²

فدلت السنة على نفي رواية المنكر من الأخبار كتنحو دلالة القرآن على نفي خبر الفاسق.³

قال ابن حبان: «في هذا الخبر دليل على أن المحدث إذا روى ما لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم مما تُقُولُ عليه، وهو يعلم ذلك يكون كأحد الكاذبين، على أن ظاهر الخبر ما هو أشد، وذاك أنه قال صلى الله عليه وسلم: ((مَنْ رَوَىٰ عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يُرَىٰ أَنَّهُ كَذِبٌ)) ولم يقل إنه تقين أنه كذب. فكل شك فيما يروي أنه صحيح أو غير صحيح داخل في ظاهر خطاب هذا الخبر».⁴

وقال صلى الله عليه وسلم: ((كَفَىٰ بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ)).⁵

قال أبو حاتم ابن حبان: «في هذا الخبر زجر للمرء أن يحدث بكل ما سمع حتى يعلم على اليقين صحته».⁶

فالسنة مثل القرآن تحت على مبدأ التثبت في الأخبار، وإقامة الحجة والبرهان على صدق المخبر.

¹ المعلمي عبد الرحمن بن يحيى: علم الرجال وأهميته، ضمن مجموع الرسائل الحديثية، 220-219/15.

² رواه مسلم في مقدمة الصحيح، 9/1.

³ مصدر نفسه، 9/1.

⁴ ابن حبان: المجروحين من المحدثين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، ط1، 1420هـ-2000م، 17-16/1.

⁵ رواه مسلم في مقدمة الصحيح، 10/1.

⁶ ابن حبان: المجروحين من المحدثين، 17/1.

والمقصود أن الأسس المنهجية التي بُنيت عليها قواعد الجرح والتعديل تُستمد مباشرة من القرآن والسنة النبوية، وهذا الاستمداد كاف في إثبات مدى صحة هذه القواعد النقدية وموثوقيتها الأمر الذي يوجب الثقة بمنهج النقد عند المحدثين والاطمئنان إليه.

وأما من الناحية العملية، فقد استطاع ميزان الجرح والتعديل استبعاد الكثير من الرواة الذين لم تتحقق فيهم شروط الرواية من عدالة وضبط وغيرها، كما أسقط آلاف الأحاديث الضعيفة والمكذوبة التي تنسب زورا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وشاهد ذلك كتب الموضوعات، وغيرها من المصنفات التي عثيت ببيان هذا النوع من الحديث، ككتب العلل والرجال والتواريخ والضعفاء وغيرها، فكيف يصح مع هذا أن يقال إنها قواعد غير كافية، خصوصا مع هذا الجهد المبارك الذي قام به علماء الحديث طيلة حياتهم في حفظ الحديث النبوي وصيانتهم، مع أن الأصل في أصول النقد الحديثي هو القرآن العظيم والسنة النبوية الصحيحة.

اعتماد المناهج الغربية النقدية كبديل عن المنهج النقدي عند المحدثين:

وأما القول باعتماد المناهج الغربية النقدية كبديل وإزاحة منهج المحدثين في الجرح والتعديل، فهذا لا يقبله عقل ولا منطق والجواب عن ذلك: أننا لا نستطيع فصل الفكر عن المنهج؛ لأن المنهج يستهدي بالفكر من ناحية ويقوده من ناحية أخرى. والفكر الغربي تبلور وتشكل ضمن مؤثرات تاريخية وعقائدية جعلتهم مع التطور الطويل ينتقلون من الإيمان بالآلهة في عصر اليونان والرومان إلى الإيمان النصراني ذي الطبيعة الكنسية وهيئة الإكليروس إلى الإلحاد والنظرة العقلية في القرن التاسع عشر، والتفقت من سلطان الكنيسة، التي أعتبر فكرها الديني مناقضا للعلم ومن هنا ظهرت النزعة اللادينية (secularism) وفي هذا الوسط الموبوء بالنظريات الإلحادية، واللا دينية نبت منهج البحث العلمي الغربي الحديث، ولذلك لا يعترف هذا المنهج بما وراء الطبيعة "الميتافيزيقية" وإنما يؤمن بالمحسوسات فقط، ومن هنا جاءت المشكلة الثانية بعد مشكلة الإلحاد وهي النزعة المادية، حيث صارت مختبرات علوم الحيوان تخرج بالنتائج في دراسة السلوك والخصائص الحيوانية لتعمم ذلك على الإنسان إلى القول: بأن الفكر انعكاس للمادة أو الواقع المادي، وأن الأفكار وجوانب الحضارة تتغير تبعا للمادة والواقع.

ونظرا لشيوع القومية في أوروبا اعتبارا من الثورة الفرنسية سنة 1789م فقد ظهرت نزعات استعلاء غذّتها رواد الثورة الفرنسية، إضافة إلى حركة إحياء العلوم (renaissance) التي نادى بالرجوع إلى التراث اليوناني القديم، وكان أرسطو يعتقد أن الأحرار خلقوا ليكونوا أحراراً والعبيد خلقوا ليكونوا عبيداً، وبالتالي فأوروبا تمثل الجنس المتفوق الذي يتمتع بالخصائص العقلية التي لا توجد عند جنس آخر فسادت بذلك نظرة الاستعلاء التي تمثلت فيما بعد بالاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية، فلا غرابة إذا أحيط منهج البحث العلمي الغربي بأفكار الاستعلاء والعصبية، وتصور أوروبا أم الدنيا ولا شيء سواها يستحق الاهتمام إلا على سبيل التبعية والخضوع لريادتها.

وعليه: فالإلحاد لن يسمح بالكلام عن الدين وعن الإرادة الإلهية بل، سيلغي مدلول الآية: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، الآية 82].

كما أن المادية لن تسمح بالحديث عن الدين وآثاره الروحية والخلقية في دوافع السلوك وتفسير الأحداث. وكذلك فإن نزعة الاستعلاء لن تسمح بالتقويم الموضوعي ليس في الحديث النبوي فقط وما يتعلق به من قضايا، بل في مشاركات الأمم في بناء الحضارة الإنسانية، والكثير من الباحثين الغربيين يؤكدون أن الحضارة بكل عناصرها ومقوماتها مقتبسة من الحضارة اليونانية والرومانية واليهودية والنصرانية سواء في المجالات الفكرية الروحية أو المادية¹.

لأجل هذا كله لا يمكننا تجاوز منهج النقد عند المحدثين -و هو المنهج الذي يستمد أصوله وقواعده بحثه من الوحي الإلهي مباشرة- واستبداله بمنهج البحث العلمي الغربي -الفكر الإنساني المتطور- زعموا.

شبهة استبعاد منهج الجرح والتعديل لأصحاب المقالات والبدع:

ومفاد هذه الشبهة أن محدثي أهل السنة رفضوا الرواية عن خصومهم من أصحاب المقالات من المبتدعة، وهو دليل اضطراب هذه الأحكام بسبب المواقف الإيديولوجية والعقدية. والجواب عن ذلك؛ أن القاعدة الثابتة عند المحدثين التي تسري على جميع الرواة في قبول مروياتهم وردّها هي العدالة والضبط.

¹ ينظر أكرم ضياء العمري: منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج النقدي الغربي، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1417هـ-1997م، ص6-11.

قال ابن الصلاح: «و أجمع جماهير أئمة الحديث والفقهاء على أنه يشترط في من يحتج به أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيله أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً غير مغفل حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه. وإن كان يحدث بالمعنى أشتراط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني والله أعلم»¹.

فعدالة الراوي تدل على صدقه وأمانته في دينه وخلقه، بالإضافة إلى ذلك الضبط لمرويه، فمضى حصل له ذلك قبلت روايته.

يقول الشيخ محمد أبو شهبه: «إذا اجتمع في الراوي هذه الشروط كان أهلاً لقبول روايته، وليس من شك في أن من توفرت فيه هذه الشروط ترجح ترجحاً قوياً صدقه على جانب كذبه، بل من اطلع على منهج المحدثين في النقد وطريقتهم في التعديل والتجريح ومبالغتهم في التحري عن معرفة حقيقة الراوي وطوية نفسه، والأخذ بالظنة والتهمة في رد مروياته، يكاد يجزم بأن تجويز الكذب على الراوي المستجمع لهذه الشروط أمر فرضي واحتمال عقلي، وهذه الحقيقة قد تبدو لبعض من لم يدرس كتب الرجال والنقد عند المحدثين فيها شيء من المغالاة ولكن الحق ما ذكرت، ومن أبعد النجعة في كتب القوم عرف، ومن عرف اعترف»².

و عليه فيمكننا أن نقطع أن طرح المحدثين لرواية أصحاب المقالات والأهواء إنما هو راجع في حقيقة الأمر إلى الشك في صدق الراوي وعدالته وإن كان ضابطاً لا إلى مجرد الاختلاف في المواقف الإيديولوجية، فإذا تبين لهم صدقه وأمانته مع ضبطه روي عنه، وإن كان من أصحاب البدع.

و قد بين ابن قتيبة سبب رواية المحدثين عن بعض أصحاب المقالات والأهواء وامتناعهم عن البعض الآخر، فقال: «و أما قوطم: إنهم يكتبون الحديث عن رجال من مخالفيهم: كقتادة وابن أبي نجيح... ويتمتعون عن مثل عمرو بن عبيد، وعمرو بن فاقد، ومعبد الجهني؛ فإن هؤلاء الذين كتبوا عنهم أهل علم وأهل صدق في الرواية، ومن كان بهذه المنزلة فلا بأس بالكتابة عنه، والعمل بروايته إلا فيما اعتقده من الهوى؛ فإنه لا يكتب عنه ولا يعمل به، كما أن الثقة العدل تقبل شهادته على غيره، ولا تقبل شهادته لنفسه، ولا لابنه ولا لأبيه، ولا فيما جر إليه نفعاً أو دفع عنه ضرراً، وإنما منع

¹ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص 84.

² أبو شهبه محمد محمد: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، ص 32.

من قبول قول الصادق فيما وافق نخلته وشاكل هواه؛ لأن نفسه تريه أن الحق فيما اعتقده، وأن القربة إلى الله عز وجل في تثبيته بكل وجه، ولا يؤمن مع ذلك التحريف والزيادة والنقصان»¹.
ومن كلام الأئمة في ذلك: عبّاد بن يعقوب الرّواجيني، قال الحاكم: كان ابن خزيمة يقول: «حدثنا الثقة في روايته المتهم في دينه عبّاد بن يعقوب»². وعبّاد هذا كان يغلو في التشيع، وقد أخرج له البخاري في الصحيح. قال الذهبي: «من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث»³.

وقال الذهبي في ترجمة أبان بن تغلب الكوفي؛ شيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته⁴.

و لصادق هؤلاء في حديثهم احتج بهم الأئمة في كتبهم؛ كعمران بن حطان السدوسي الخارجي، وكان من الدعاة إلى مذهبه⁵.
وكعبد الحميد بن الرحمن الحِمَاني. قال أبو داود: كان داعية إلى الإرجاء⁶.
و قد احتج به البخاري في الصحيح. وهذا يدل على ما وصل إليه منهج المحدثين من قمة العدل والإنصاف.

يقول الدكتور نور الدين عتر: «و أما ما وقع في الصحيحين من الرواية لبعض المبتدعة الدعاة، فلا يخل بهذه القاعدة، ولا يطعن في الكتابين، لأنه قليل نادر جداً كما حقق الحافظ ابن حجر، وقد توفر فيهم الصدق: ما لو أن أحدهم أن يخر من السماء أهون عليه من أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم..، وواضح أن هذا أمر لا يستطيع تقديره غير أولئك الأئمة المعاصرين للرواة أو قريبي العهد بهم كما أن النادر لا حكم له»⁷.

¹ ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، دار ابن عفان، الرياض، القاهرة، ط2، 1430هـ-2009م، ص175.

² ابن حجر: تهذيب التهذيب، 284/2-285، الذهبي: ميزان الاعتدال، 379/2.

³ الذهبي: ميزان الاعتدال، 379/2.

⁴ المصدر نفسه، ص5/1.

⁵ الذهبي: ميزان الاعتدال، 235/3، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 317/3.

⁶ الذهبي: ميزان الاعتدال، 542/2، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 478/2.

⁷ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص84.

ولشدة تحريمهم في هذه المسألة وانضباط منهجهم أنهم قسموا البدعة إلى ضربين؛ قال الحافظ الذهبي: «فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحُدُّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟

وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف؛ فهذا كثير من التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو رُدَّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية؛ وهذه مفسدة بيّنة.

ثم بدعة كبرى؛ كالرفض الكامل والغلو فيه، والخط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والدعاء إلى ذلك؛ فهذا النوع لا يحتج به ولا كرامة»¹.

وقد احتاط الأئمة النقاد مما قد يصدر من مواقف عن بعض المحدثين نتيجة الاختلاف المذهبي والعقدي (الإيديولوجي)، وإن كان ذلك لا يقع إلا على سبيل الندرة، ويلخص لنا الحافظ ابن حجر هذه المسألة، فيقول: «وَمَنْ يَنْبَغِي أَنْ يُتَوَقَّفَ فِي قَبُولِ قَوْلِهِ فِي الْجَرَحِ: مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مِنْ جَرَحِهِ عَدَاوَةٌ سَبَبُهَا الْاِخْتِلَافُ فِي الْاِعْتِقَادِ، فَإِنَّ الْخَاطِئَ إِذَا تَأَمَّلَ ثَلَبَ أَبِي إِسْحَاقَ الْجُوزْجَانِي لِأَهْلِ الْكُوفَةِ رَأَى الْعَجَبَ، وَذَلِكَ لَشِدَّةِ انْحِرَافِهِ فِي النَّصَبِ، وَشَهْرَةِ أَهْلِهَا بِالتَّشْيِيعِ. فَتَرَاهُ لَا يَتَوَقَّفُ فِي جَرَحِ مَنْ ذَكَرَهُ مِنْهُمْ بِلِسَانٍ دَلَّقَ، وَعِبَارَةٍ طَلَّقَ، حَتَّى إِنَّهُ أَخَذَ يَلَيِّنُ الْأَعْمَشَ وَأَبِي نَعِيمٍ، وَعَبِيدَ اللَّهِ بْنِ مُوسَى، وَأَسَاطِينَ الْحَدِيثِ، وَأَرْكَانَ الرِّوَايَةِ، فَهَذَا إِذَا عَارَضَهُ مِثْلُهُ وَأَكْبَرُ مِنْهُ، فَوَثَّقَ رَجُلًا وَضَعَفَهُ: قَبْلَ التَّوَثُّيقِ. وَيَلْتَحِقُ بِهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يُوسُفَ بْنِ خِرَاشٍ الْمُحَدِّثُ الْحَافِظُ، فَإِنَّهُ مِنْ غَلَاةِ الشَّيْعَةِ، بَلْ نَسَبَ إِلَى الرِّفْضِ، فَيُتَأَنَّى فِي جَرَحِهِ لِأَهْلِ الشَّامِ، لِلْعَدَاوَةِ الْبَيِّنَةِ فِي الْاِعْتِقَادِ»².

والحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن أئمة الجرح والتعديل ليسوا معصومين من الغلط النادر، ولكنهم أكثر صواباً، وأندرهم خطأً وأشدّهم إنصافاً، وأبعدهم عن التحامل، وإذا اتفقوا على تعديل أو جرح، فينبغي المصير إلى قولهم، ومن شذ منهم فلا عبرة به³.

¹ الذهبي: ميزان الاعتدال، 1/5-6.

² ابن حجر: لسان الميزان، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، نشر دار البشائر، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، 1/212.

³ ينظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق واشراف شعيب الأرناؤوط، صالح السَّمر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1402هـ-1982م، بيروت، 82/11.

دعوى التجريح بأدنى سبب:

إن دعوى أن المحدثين يجرحون الرواة لأدنى سبب هي قول من لم يحقق النظر في منهج المحدثين النقدي، خصوصاً ممن يدعي الموضوعية في البحث، فبالإضافة إلى ما سبق بيانه من إنصاف المحدثين وأمانتهم في التعديل والتجريح، فإنهم رفضوا تقبل الجرح من كل أحد خصوصاً إذا ثبتت عدالة المجروح.

يقول التاج السبكي: «من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه ومزكوه، وندر جارحوه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره، فإننا لا نلتفت إلى الجرح فيه ونعمل فيه بالعدالة».¹

ففي هذا النص قاعدة للنقد المقبول من غير المقبول². وأن هناك من الجرح المردود ما لا يقبل بحال ولو صدر من الكبار.

يقول الشيخ المعلمي: «وقد كان من أكابر المحدثين وأجلتهم من يتكلم في الرواة فلا يعول عليه ولا يلتفت إليه. قال الإمام علي بن المديني وهو من أئمة هذا الشأن: «أبو نعيم وعفان صدوقان لا أقبل كلامهما في الرجال، هؤلاء لا يدعون أحداً إلا وقعوا فيه».

وأبو نعيم وعفان من الأجلة، والكلمة المذكورة تدل على كثرة كلامهما في الرجال ومع ذلك لا تكاد تجد في كتب الفن نقل شيء من كلامهما».³

وفي هذا النص دلالة على أن مناهج المحدثين في قبول الجرح أشد من قبول التعديل⁴، وقد سبق الكلام آنفاً أن الجرح لا يقبل إلا مفسراً، وفي هذا بيان لشدة تحفظ ونحز المحدثين من كل قدح قد يخل بسلامة الرواة خاصة ممن ثبتت إمامته وعدالته في هذا الشأن.

وبهذا يتحقق لنا أن منهج النقد الحديثي يرقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية.

¹ السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: قاعدة في الجرح والتعديل، ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، ص 19.

² ينظر همام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، ص 92.

³ المعلمي: مقدمة كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ص: ج.

⁴ الأعظمي محمد ضياء الرحمن: دراسات في الجرح والتعديل، ص 66.

يقول الدكتور نور الدين عتر: «إن المقياس الذي يعرف به الراوي المقبول من المردود مقياس موضوعي شامل، حيث لم يكتف فيه المحدثون بمجرد استقامة السلوك الديني، بل لاحظوا العوامل الداخلية، فنظروا إلى ما يخشى أن يدفع الراوي من انحياز فكري (بدعة) أو اجتماعي إلى عدم التحري في النقل، ودرسوا حاله النفسية من حيث الاعتدال والتحرز، أو الاستهتار والتساهل على ضوء ما أسماه بـ «المروءة»، وراعوا أهليته العلمية والذهنية للأداء الصحيح في شروط الضبط. فجاء مقياسهم هذا موضوعيا لا يتحيز ولا يحيف، شاملا كافة العوامل الدينية والنفسية والاجتماعية التي تدفع إلى الصدق وتنزه الراوي عن الكذب وتجعله قميئاً بأداء الحديث كما هو، وبهذا أصبح ميزانا يعرف حقيقة الرواة بكل دقة وإنصاف وعدل».¹

¹ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 139-140.

المبحث الثالث: إقصاء العقل في نقد الحديث.

لما كانت الحادثة نحلة عقلية ترى في العقل أنه قادر على إدراك مصلحته وحده، واستقلال الإنسان بذاته عن أي سلطة غيبية، جعلت من العقل حكماً على نصوص الوحي الإلهي، فالعقل هو مصدر للثقة المطلقة، وهو الأساس لكل حقيقة علمية، فما وافق العقل قبل وما لم يوافقه رده، ويتخذون من ذلك مدخلاً لطعن في منهج المحدثين النقدي والتشكيك فيه، وأنهم أي المحدثين أبو الأخذ بالرأي والاجتهاد، وأقصوا العقل في حكمهم على الأخبار.

المطلب الأول: شبهة الحداثيين في إقصاء المحدثين للعقل في نقد الحديث

يقول أحمد أمين: «ولئن كان للمحدثين محمد من ناحية الجِدِّ في الجمع والنقد، وعدم الاكتراث بالمتاعب، والصبر على الفقر، ونحو ذلك فقد كان لهم والحق يقال بعض الأثر السيئ في المبالغة في الاعتماد على المنقول دون المعقول، خصوصاً بعدما مات المعتزلة، فقد كان المعتزلة هؤلاء حاملين لواء العقل، والمحدثون حاملين لواء النقل، وكان عقل المعتزلة يلطف من نقل المحدثين».¹

ثم يبدى حزناً وأسفاً شديدين على ذهاب المعتزلة وظهور المحدثين فيقول: «فلما نُكِّل بالمعتزلة على يد المتوكل، علا منهج المحدثين، وكاد العلم كله يصبح رواية، وكان نتيجة هذا، ما نرى من قلة الابتكار، وتقديس عبارات المؤلفين، وإصابة المسلمين غالباً بالعقم، حتى لا تجد كتاباً جديداً أو رأياً جديداً، بمعنى الكلمة، بل تكاد العقول كلها تصب في قالب واحد جامد».²

ولا يحيد حسين أحمد أمين عن مقالة والده السابقة، فيقول: «لقد شاءت المعارضة، التي باءت لها الغلبة في الدولة أن ترجع كافة الأحكام الشرعية إلى السند من القرآن أو السنة، وأبت الأخذ بالرأي والاجتهاد».³

وأما نصر حامد أبو زيد فإن الإسلام عنده: «يمثل جوهرية موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها»، ولكن المحدثين وغيرهم من أصحاب الخطاب الديني قد استبعدوا هذا الموقف ورفضوه وذلك بإهدار بعده التاريخي في سبيل خدمة إيديولوجيته الخاصة.⁴

¹ أحمد أمين: ظهر الإسلام، 48/2.

² المصدر نفسه، 48/2.

³ حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، ص 62.

⁴ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 97 بتصرف.

ويقول كذلك: «و اتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل، والعكس ليس صحيحاً، والعقل هو الأساس في تقبل الوحي».¹

و يبين بعد ذلك كيف أن تحكيم النصوص أدى إلى هيمنة أصحاب النقل والقضاء على الاعتزال، فيقول: «و إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة...».²

ويرى المستشار محمد سعيد العشماوي، أن من ضوابط معرفة الحديث الصحيح التي وضعها المحدثون: عدم مخالفة المتن (النص) للعقل؛ أي ضرورة أن يكون المنقول موافقاً للمعقول -ومع أهمية هذا الشرط- فإنهم أسقطوه مقصرين تقدير الموافقة العقلية على جامع الحديث وحده؛ فإذا انتهى الأمر بإدراج الحديث في أحد الكتب - الصحاح أو المسانيد أو السنن، أو حتى غيرها- صارت المعقولة قائمة في الحديث المدرج بحيث لا يجوز لأي شخص آخر أن يعمل عقله بعد ذلك، بل عليه أن يرر ويسوغ، وإلا عُدَّ منكرًا للحديث، خراجاً عن الملة في رأي البعض. فوجود الحديث في أي كتاب ولو كان في الكتب الثانوية أو المرجوحة أو المعلولة كافٍ بذاته لمنع العقل من تقدير متنه (نصه) على موازين السلامة الفكرية ومعايير الصحة العقلية. وبذلك يكون هذا الشرط (عدم مخالفة المنقول للمعقول) شرط نظري لا يعمل به حقيقة على تقدير أن جامعي كتب الأحاديث قد أعملوه، ولم يعد من الجائز لأحد من بعدهم أن يُقوّم عملهم بموازين فكرية ولو كانت جديدة.³

ومن مفتريات الشرفي على المحدثين ومنهجهم النقدي ما يقوله: «إن هذا العلم يعتبر من العلوم النقلية المحض، فلا مجال فيه لأعمال العقل، وما على المسلم إلا التصديق بالأحاديث التي أجمعت الأمة على قبولها».⁴

¹ المصدر السابق، ص101.

² المصدر نفسه، ص102.

³ العشماوي محمد سعيد: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، ص91-92.

⁴ الشرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة بين الرسالة والتاريخ، ص181.

و يخيرنا جمال البناء: إما حكم العقل أو الخرافة، فيقول: «نقول إننا لا نحكم الهوى والظن والرأي الخاص في نقد الأحاديث -فهذا مستبعد- ولكن الذي لا يستبعد أبداً هو حكم العقل، لأنه لا بدليل عنه إلا قبول الخرافة ومن الأفضل لحديث رسول الله، واحترام رسول الله أن نستبعد ما فيه شائبة عن قبول ما يتضمن الشوائب أو الخرافة ولن يضير الحديث شيئاً أن يستبعد منه حديث عجوة المدينة..، وقد أحسن أحمد أمين فيما عرضه أو أنه -على الأقل- كان أفضل ممن يتساهل في قبول ما يخالف العقل...»¹.

المطلب الثاني: رد شبهة الحداثيين في إقصاء المحدثين للعقل

و إنما قام هذا الاستشكال عند الحداثيين وغيرهم من العقلانيين حينما توهموا مخالفة الحديث الصحيح للعقل، وهو مجرد احتمال يقوم الاستحالة أو عدم الإمكان، مع أنه ليس في الأحاديث الصحيحة أو التي تلقتها الأمة بالقبول ما يرفضها العقل أو يحيلها، وإنما هي مجرد توهمات واستشكالات عقلية، وقد أثبت المحدثون صحتها إعمالاً لعقولهم، بنفي المعاني المتوهمة عنها، التي أفادت البطلان في نظر غيرهم. وأما الأحاديث المستحيلة أو التي يرفضها العقل فلا توجد إلا في روايات الكذابين والمتهمين الذين حدثوا بها فانكشف أمرهم، وقد عُنت كتب الموضوعات والعقل وشروح الحديث ببيان ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما يُعلم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا ما تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط؛ بل السمع الذي يقال إنه يخالفه، إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»².

¹ البناء جمال: نحو فقه جديد، 87/2.

² ابن تيمية أحمد عبد الحليم: درء تعارض العقل والنقل، 147/1.

ويفهم من كلام ابن تيمية أن تعارض العقل مع النقل لا يكون إلا مع ضعف دلالة النقل، وحينها يمكن تقديم حكم العقل على النقل، وأما النقل الصحيح فلا يتعارض البتة مع معقول صريح، وإنما يقع ذلك عندما تكون حجج العقول عند المخالف غير صريحة، ويمكن تنزيل كلام الإمام ابن تيمية على الذين يعارضون النصوص القطعية الثبوت والدلالة بعقولهم المجردة ومقاييسهم التي يعتدّون بها، إذ المقرر عندهم عند التعارض «أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها».¹

ومع أن الكثير من هؤلاء المعاصرين المنكرين للسنة النبوية المنادون بتحكيم العقل في صحة الحديث أو تكذيبه لا يفرقون بين ما يرفضه العقل، وبين ما يستغربه، لا يفرقون بين الاستحالة عقلاً، وبين المستغرب، فيساوون بينهما في سرعة الاستغراب والتكذيب، مع أن حكم العقل فيما يرفضه ناشئ من استحالته، وحكم العقل فيما يستغربه ناشئ من عدم القدرة على تصوره، وفرق كبير بين ما يستحيل وبين ما لا يدرك، وهذا ثابت بالاستقراء التاريخي وتتبع التطور العلمي والفكري، فما كان مستحيلاً بالأمس أصبح اليوم واقعاً². فيبادرون إلى تكذيب كل ما يبدو غريباً في عقولهم وهذا تهور طائش ناتج عن اغترارهم بعقولهم من جهة، ومن اغترارهم بسلطان العقل، ومدى صحة حكمه فيما لا يقع تحت سلطانه من جهة أخرى.³

وإذا تبين هذا؛ فلا ينبغي فتح الباب على مصراعيه إعمالاً للعقل في نقد المتن، فإن من القضايا ما يعجز العقل على إدراكها أو تصورها كالأمر الغيبية، وإذا كان الشرع قد أمر العقل بالتدبر والاجتهاد، فإنه لا يعقل أن يأمر بأمر ويرضى بما يعود عليه بالبطالان.

يقول المعلمي: «اعلم أن الناس تختلف مداركهم وأفهامهم وآراؤهم ولا سيما فيما يتعلق بالأمور الدينية لقصور علم الناس في جانب علم الله تعالى وحكمته، ولهذا كان في القرآن آيات كثيرة يستشكلها كثير من الناس وقد ألفت في ذلك كتب، وكذلك استشكل كثير من الناس كثيراً من

¹ الرازي فخر الدين محمد بن عمر: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406 هـ- 1986 م، ص 220-221.

² السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 36.

³ المصدر نفسه، ص 38.

الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما هو من رواية كبار الصحابة أو عدد منهم كما مر، وبهذا يتبين أن استشكال النص لا يعني بطلانه. ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها لم يقع في الكتاب والسنة عفوًا وإنما هو أمر مقصود شرعًا ليلو الله تعالى ما في النفوس ويمتحن ما في الصدور ويسر للعلماء أبوابًا من الجهاد العلمي يرفع الله به درجات»¹.

وقد بين الإمام الشاطبي أن الأدلة النقلية الشرعية لا تنافي قضايا العقول والقول به يلزم منه لوازم باطلة والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام المكلف، ولو نافتها لم تتلقاها فضلًا أن تعمل بمقتضاها.

والثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدق.

والثالث: أن مناط التكليف هو العقل وذلك ثابت بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسًا، فلو جاءت الأدلة على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطًا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطًا عن العقلاء أيضًا، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع: لو كانت الأدلة الشرعية منافية لقضايا العقول لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم في غاية الحرص رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون ساحر، وتارة مجنون..، وتارة يكذبونه. بل كان أول من يقولون إن هذا لا يعقل أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعًا في نفيه عنه.

¹ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 217-218.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها.¹

وبهذا يعلم أنه لا يمكن أن يقع التعارض بين الأدلة الشرعية و العقول الصريحة بحال، وليس هناك ما يدعو لذلك إلا مجرد الاستبعاد أو الاستغراب، استبعاداً بالنسبة لقدرة البشر القاصرة، واستغراباً لا يكون إلا ممن جهل قدرة الله وصلاحياتها لكل ممكن، وأصحاب هذا الاتجاه بسبب ما أعطوا لعقولهم من حرية واسعة فإنهم حملوا ألفاظ القرآن من المعاني ما لم يكن معهوداً عند العرب في زمن نزول القرآن وطعنوا في أحاديث الصحيحين، وإذا كان هؤلاء لا يفرقون بين رواية البخاري وغيره فلا مانع عندهم من عدم صحة ما يرويه البخاري، كما أنه لو صح في نظرهم فهو لا يعدو أن يكون خبر آحاد لا يثبت به إلا الظن وهذا هدم للجانب الأكبر من السنة.²

المطلب الثالث: العقل عند المحدثين ودوره في العملية النقدية

لقد قام المحدثون بنقد النصوص ومحاكمتها من خلال السند والمتن جميعاً، فكما أن النصوص تعرض على قواعد الشريعة وأصولها المحكمة ليتبين صحتها من ضعفها، فكذلك كان للعقل دور حاسم في ميزان نقد الأخبار عن المحدثين النقاد يتمثل في الصناعة الحديثية التي قامت على القواعد منظمة ومنضبطة تنسجم والعقول الصحيحة، ويظهر هذا جلياً في النصوص العامة التي يشير فيها كبار أئمة النقد المتقدمين إلى ضرورة أن يكون الخبر يتفق وحكم العقل.

يقول الإمام الشافعي: « ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها: أن يكون من حدّث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدث به...».³

ومن ذلك أيضاً ما نص عليه الحافظ الخطيب البغدادي صراحة فقال: «ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة والفعل الجاري مجرى السنة وكل دليل مقطوع به...».⁴

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، 27/3-29.

² ينظر الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، 422/2.

³ الشافعي: الرسالة، ص 370.

⁴ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص 432.

وقال الشيخ المعلمي: «أما نفي العلم والعقل عنهم فلا التفات إليه، ولكن هل راعوا العقل في قبول الحديث وتصحيحه؟ أقول: نعم راعوا ذلك في أربعة مواطن:

1 - عند السماع.

2 - عند التحديث.

3 - عند الحكم على الرواة.

4 - عند الحكم على الأحاديث¹.

وأئمة الحديث النقاد لم يلغوا عقولهم أو يهملوها عند نقد الأحاديث وتمييزها، ولكنهم استعملوها في محلها، وأوقفوها عند الحد الذي يجب أن تقف عنده بحكم الشرع وبحكم العقلاء الذين يعرفون أقدار عقولهم.²

ويسهب الشيخ المعلمي في هذه المسألة فيقول: «مهما تكن حالهم فقد كانوا عقلاء، العقل الذي ارتضاه الله عز وجل لأصحاب رسوله ورضيهم سبحانه لمعرفته وفهم كتابه، ورضي ذلك

منهم، وشهد لهم بأنهم ﴿هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال، الآية 4] ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾

[النساء، الآية 162] ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران، الآية 110]. وقال لهم في

أواخر حياة رسوله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة، الآية 3]، فمن زعم أن عقولهم لم تكن

مع تسديد الشرع لها كافية وافية بمعرفة الله تعالى، وفهم كتابه، ومعرفة ما لا يتم الإيمان ولا يكمل الدين إلا بمعرفته، فإنما طعن في الدين نفسه. وكان التابعون المهتدون بهدي الصحابة أقرب الخلق إليهم عقلاً وهكذا من اهتدى بهديهم من الطبقات التي بعدهم³.

إن المسارعة برد كل حديث يُشكل علينا فهمه - وإن كان صحيحاً ثابتاً - مجازفة لا يجترئ عليها الراسخون في العلم.

ولذلك كان العلماء يحسنون الظن بسلف الأمة، فإذا ثبت أنهم تلقوا حديثاً بالقبول، ولم ينكره إمام معتبر، فلا بد أنهم لم يروا فيه مطعناً من شذوذ أو علة قاذحة. والواجب على الباحث

¹ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 14.

² ينظر السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 41.

³ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 13.

المنصف أن يبقى على الحديث، ويبحث عن معنى معقول أو تأويل مناسب له. وهذا هو الفرق بين المعتزلة وأهل السنة في هذا المجال.

فالمعتزلة قديما، والعقلانيون اليوم ومن كان على شاكلتهم كالحداثيين يبادرون برد كل ما يعارض مسلماتهم المعرفية والدينية من مشكل الحديث، وأهل السنة قديما وحديثا يعملون عقولهم في التأويل، والجمع بين المختلف والتوفيق المتعارض في ظاهره.

من هنا ينبغي التدقيق البالغ في فهم كل حديث إذا صح ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، والحذر كل الحذر من رده بمجرد استبعادات عقلية قد يكون الخطأ كامنا فيها ذاتيا.¹

وفي رأيي أن ما يُتوجه به من النقد إلى منهج المحدثين في إلغاء حكم العقل وعدم إعماله في نقد متون الأحاديث النبوية، إنما يتوجه هذا الطعن منهم على اعتبار ما يسمى حجج عقلية نفسها، ذلك أن المحدثين إذا ردوا حديثا ما أو صححوه على وفق الصناعة الحديثية لا يلزم منه أن يكون هذا التصحيح أو التضعيف موافقا لعقول المخالفين، بمعنى أن ما يعترض به المخالف لا يتجه إلى ما يسمى حجج عقلية في نفس الأمر، وإنما هي حجج قامت عنده هو فيما يسميها حجج عقلية زعما منه أنها كذلك، ولأدل على ذلك أن ما يسميه هذا المخالف حججا عقلية هي قابلة للنقاش والأخذ والرد، وقد تفحصها المحدثون والفقهاء فوجدوا أن أكثرها شبه فاسدة وفهوم خاطئة، ويمكن الرجوع هنا إلى كتاب الإمام ابن قتيبة "تأويل مختلف الحديث" فقد رد فيه على الكثير من شبه العقلانيين من المعتزلة وغيرهم في تكذيبهم لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة النظر العقلي.

ويمكن ملاحظة إعمال المحدثين للعقل في كل خطوة من خطوات دراسة الحديث. عند السماع: فالمحدثون إذا سمعوا خبرا تمتنع صحته أو تبعد، لم يكتبوه ولم يحفظوه فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكره مع القدر فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته. قال الشافعي: «وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث الحديث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه».²

¹ ينظر القرضاوي يوسف: كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 45-46.

² الشافعي: الرسالة، ص 399.

مراعاة المحدثين للعقل عند التحديث: ولذلك كان من شروط الرواية الصحيحة لمن يحتج بروايته؛ العقل والبلوغ والعدالة والضبط. فلا يكاد يوجد حديثاً يَبْنِي البطلان إلا يوجد في سنده واحداً أو اثنين أو جماعة قد جرحهم الأئمة.

وعند الحكم على الرواة: فالمتثبتون لا يوثقون الراوي حتى يستعرضوا حديثه وينقدوه حديثاً حديثاً. والأئمة كثيراً ما يجرحون الراوي بخبر واحد منكر جاء به فضلاً عن خبرين أو أكثر، ويقولون للخبر الذي تمتنع صحته أو تبعد: «منكر» أو «باطل»، وذلك موجود كثيراً في تراجم الضعفاء وكتب العلل والموضوعات.

مراعاة المحدثين للعقل عند الحكم على الأحاديث بالصحة أو الضعف: أما تصحيح الأحاديث فهم به أعنى وأشد احتياطاً. فإذا كانت هذه الأحاديث موافقة للعقل المعتمد به في الدين مستكملة شرائط الصحة الأخرى، فإنهم يصححونها وإن كانت مخالفة للعقل ولا تقبل التأويل بحال فإنهم يحكمون عليها بالوضع، فمن دلائل الوضع أن يكون الحديث مخالفاً للعقل.¹

وأما الدعوة إلى تحكيم العقل في نقد متون الحديث وفق النظر العقلي كما هو الحال عند العقلانيين المعاصرين الذين لا اعتبار عندهم لدلالات اللغة أو كليات الشريعة وأصولها أو فهم السلف أو إجماع المسلمين، فهذه دعوة غير مقبولة، وذلك؛ لقصور العقل البشري ومحدوديته، يقول الإمام الشافعي: «إن للعقل حدا ينتهي إليه، كما أن للبصر حدا ينتهي إليه»²، والأمر فيه واضح فإن للبصر مجاله الذي ينتهي إليه ولا يمكنه تجاوزه، فكذلك العقل له حدوده التي ينتهي إليها، ولا يتعدها، فإذا ما تعدها صار عاجزاً عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور.

إن اعتداد الحداثيين بعقولهم جرّهم إلى الكثير من سوء الفهم في التعامل مع النصوص الشرعية ومع المنهج النقدي للمحدثين وتلك دعوى نشأت من الخطأ الشائع في فهم الفلسفة العقلية كما هي عند الغرب، إن العقل يعرف حدوده الخاصة به؛ ولكن الفلسفة العقلية تتخطى المعقول في إدعائها حصر العالم بجميع خفاياه في نطاقها الفردي الضيق، وهي لا تكاد تسلم في الأمور الدينية

¹ ينظر المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 14-15.

² البيهقي أحمد بن الحسين: مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 1، 1390هـ-1970م، 187/2.

بأنه من الممكن وجود أشياء لا يطيقها الفهم الإنساني في زمن ما، أو في كل زمن، مع أنها في الوقت نفسه تخالف المنطق إلى حد أنها تسلم بهذا الإمكان للعلم.¹

إنَّ قَدْرَ تلك العقول غير المبدعة فوق قَدْرِها هو أحد الأسباب التي تحمل كثيرين من المسلمين العصريين على أن يأبوا إسلام أنفسهم إلى هداية الرسول. وإننا اليوم لا نحتاج إلى فيلسوف مثل «كنت» ليبرهن لنا أن الفهم الإنساني محدود تماما بما ينطوي عليه من وجوه الإمكان.²

¹ محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص 103.

² المصدر نفسه، ص 103.

المبحث الرابع: عدالة الصحابة.

لما كانت العدالة هي الركن الأساس في نقل الشريعة، والعماد الذي قامت عليه علوم الرواية، وارتبط ذلك أساساً بالصحابة -رضي الله عنهم- باعتبارهم الجيل المثالي الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم، وهم أول من تلقى التوجيهات القرآنية والنبوية عنه صلى الله عليه وسلم، فقاموا على دين الله وحفظوه من الضياع وبلغوه للعالمين، كان التوجه إليهم بالطعن في عدالتهم، والتشكيك والقدح في نزاهتهم يؤدي إلى إسقاط حجية الحديث النبوي، فضلاً عن منازعة أهل الحديث في منهجهم النقدي الحديثي، واتهامهم بالقصور والعجز عن حل "إشكالية النص النبوي" وهذا ما قام به الحديثيون فركزوا على قضية عدالة الصحابة وناقشوا منهج المحدثين فيها من خلال جملة من الشبه الحداثية نتعرض إليها في المطالب الآتية.

المطلب الأول: المقصود بعدالة الصحابة

البحث في معرفة الصحابة مهم لأنه يُمكن من الوقوف على أعيان الصحابة -رضي الله عنهم- فيعلم أن الراوي منهم عدل لا يحتاج إلى البحث عن حاله، ومن جهة أخرى معرفة حال الإسناد من الاتصال والإرسال.

عدالة الصحابة.

إنَّ من شرط قبول رواية الراوي ثبوت عدالته، وإنما يكون هذا في غير الصحابة - رضي الله عنهم- فإن الأصل فيهم العدالة، وذلك لما نالوه من شرف الصحبة والاجتماع بالنبي صلى الله عليه وسلم. فعدالة الصحابة تتأسس على قاعدة مهمة وهي؛ أن كل من ثبتت له مرتبة الصحبة كان عدلاً لا يبحث عن حاله ولا يجوز التوقف في قبول روايته، واستصحاب هذه العدالة، وأنها مستمرة ما لم يثبت ما تنتقض به، فهم على العدالة أبداً، ولم يثبت خلاف ذلك، وقد اعتذر لهم العلماء عما وقع بينهم -رضي الله عنهم- بأنهم كانوا مجتهدين والمخطئ منهم له أجر اجتهاده، ولا تنتقض بذلك عدالته.

مفهوم العدالة:

أما العدالة في اللغة فهي ضد الجور، وهي ما قام في النفوس أنه مستقيم.

والعدل من الناس المرضي قوله وحكمه، وَرَجُلٌ عَدْلٌ رَضًا وَمَقْنَعٌ فِي الشَّهَادَةِ، وَرَجُلٌ عَدْلٌ: ذو عدالة.

والعدالة كذلك تَوْسُطُ حَالٍ بَيْنَ حَالَيْنِ فِي كَيْفٍ.¹

العدالة اصطلاحاً:

والمقصود بالعدالة اصطلاحاً؛ أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم.² والعدالة: عبارة عن استقامة السيرة والدين. ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه.

فلا ثقة بقول من لا يخاف الله - تعالى - خوفاً وازعاً عن الكذب.³

قال الإمام الشافعي: «العدل العامل بطاعته، فمن رآه عاملاً بما كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خالف العدل».⁴

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «وأكثر أهل العلم على أن العدل هو من يجتنب الكبائر مطلقاً وصغائر الخسة مطلقاً كسرقة لقمة وتطيف حبة لدلالة ذلك على سقوط مروءته، وساقط المروءة لا ثقة بقوله، ويجتنب صغائر غير الخسة في أغلب الأحوال، ويجتنب ما يخل بالمروءة عرفاً من المباحات، كالبول في الطريق والأكل في السوق لغير سوقي، ونحو ذلك.

وظاهر كلامهم سواء كان ذلك الاجتناب بسبب ملكة، أي هيئة راسخة في النفس لا نزول أصلاً أو إلا بعسر مانعة من ذلك، أو بسبب علاج النفس ومجاهدتها دون فعل ذلك».⁵

المقصود بعدالة الصحابة.

وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية عليهم، ولكن المراد بها أن روايتهم مقبولة من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، وقولهم مصدق، ولا يحتاج إلى تزكية كما يحتاج غيرهم إليها، واستصحاب ما كانوا عليه زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁶

¹ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص1061، ابن منظور: لسان العرب، 2838/31/4.

² الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 94/2.

³ الغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، 231/2.

⁴ الشافعي: الرسالة، ص38.

⁵ محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه، ص201.

⁶ العلائي خليل بن كيكليدي: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، دار البشير، بيروت، ط1، 1412هـ-1991م، ص102، وينظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 300/4.

المطلب الثاني: الأدلة على عدالة الصحابة.

الصحابة كلم عدول لثناء الله تعالى عليهم في كتابه، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

عدالة الصحابة من القرآن.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح، الآية 18].

وهي خاصة بأهل بيعة الرضوان منهم، بخلاف الآيات الأخرى فإنها تعم جميع الصحابة رضي الله عنهم، ولكن آية بيعة الرضوان مفيدة التمسك بها في حق من لا بس الفتن من أهل الحديبية، والله سبحانه أخبر أنه قد رضي عمن بايع تحت الشجرة فيستصحب هذا الحكم إلى أن يتبين خلافه عن الله تعالى.¹

و قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة، الآية 143].

و الوسط: العدل فسر به بذلك النبي صلى الله عليه وسلم.²

و قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران، الآية 110].

و يدخل الصحابة في هذه الآية دخولاً أولياً.

قال ابن كثير: «والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قروهم الذين بُعثَ فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الذين يلوهم، ثم الذين يلوهم».³

¹ المصدر السابق، ص 78.

² أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، (4887)

³ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 596/1.

وقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة، الآية 100].

و في قوله تعالى: (الذين اتبعوهم بإحسان): اختلف في التابعين.

قيل أن التابعين هم من أسلم بعد الحديبية؛ كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص ومن دنا من مسلمة الفتح؛ لما ثبت أن عبد الرحمن بن عوف شكاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((دعوا لي أصحابي فو الذي نفس محمد بيده، لو أنفق أحدكم كل يوم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)).¹

و قيل هم الذين لم يروا النبي صلى الله عليه وسلم ولا عاينوا معجزاته ولكنهم سمعوا خبره في القرن الثاني من القرن الأول، وهو اسم مخصوص بالقرن الثاني، فيقال صحابي وتابعي بهذه الخطة.²

و على هذا القول الثاني يكون اسم التابعين شاملاً أيضاً للتابعين بعد عصر الصحابة.

وعلى القول الأول يكون فيه دليلاً على أن المراد بالذين اتبعوهم بإحسان هم بقية الصحابة الذين تأخر إسلامهم فشملت الآية جميع الصحابة.³

ومن ذلك أيضاً آيات، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة، الآية 117].

¹ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لو كنت متخذاً خليلاً) قاله أبو سعيد، (3673)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، (2541)، كلاهما عن أبي سعيد الخدري، وأخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، (2540).

² ابن العربي: أحكام القرآن، 622/2، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 348/10.

³ ينظر العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص76.

وقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر، الآية 8].

ثم مدح الله تعالى الأنصار: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر، الآية 9]

و قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَّعٍ أَخْرَجَ شَطْعَهُ فَكَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح، الآية 29].

إلى غير ذلك من ثناء الله تعالى على الصحابة رضي الله عنهم وتركيتهم مما يوجب عدالتهم مطلقاً.

عدالة الصحابة من السنة.

و من ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقولون: فيكم من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فيقولون: نعم فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال: هل فيكم من صاحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فيقولون: نعم فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال: هل فيكم من صاحب من صاحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فيقولون: نعم فيفتح لهم)).¹

¹ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (3649)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب فضل الصحابة رضي الله عنهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، رقم (2532).

وفي الصحيحين كذلك عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)) قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً (ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يأتون وينذرون ولا يَفُونَ ويظهر فيهم السَّمَنُ)).¹

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي فو الذي نفسي بيده ! لو أن أحدكم أنفق مثل أحدٍ ذهباً، ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه)).²

وهذه الأحاديث تقتضي أن تكون الصحابة - رضي الله عنهم - أفضل من التابعين والتابعون أفضل من أتباع التابعين. وهذه الأفضلية بالنسبة إلى الأفراد لا المجموع.³

و(الخير) هنا اسم جنس مضاف، أو صفة (أفعل) مضافة، فيعم جميع أنواع الخير. فمتى جعل أحد من الصحابة في التعديل كمن بعده، حتى يُنظر في عدالته ويُبحث عنها لم يكن خيراً ممن بعده مطلقاً.⁴

والحق أن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل لمشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم، خصوصاً إذا إنضاف إلى ذلك ما اتفق لهم من الذب عنه والسبق إليه بالهجرة والنصرة، وضبط الشرع المتلقى عنه وتبليغه لمن بعده، والسبق بالتفقه في أول الإسلام، فإنه لا يعدله أحد ممن يأتي بعده، لأنه ما من خصلة من الخصال المذكورة إلا وللذي سبق بها مثل أجر من عمل بها فظهر فضلهم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من سنَّ في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة)).⁵

¹ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (3650)، وأطرافه في (2651)، (6428)، (6695)، وأخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة رضي الله عنهم، رقم (2535)، واللفظ للبخاري.

² أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، رقم (2540).

³ ابن حجر: فتح الباري 6/7.

⁴ العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص 74.

⁵ أخرجه مسلم، كتاب الزكاة باب الحث على الصداقة ولو بشق تمرة، رقم (1017).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً))¹.

فهم مساهمون لجميع هذه الأمة في كل أجر يحصل لها إلى يوم القيامة مع ما اختصوا به مما تقدم ذكره. فلا يقع التفاضل فيه، فيبقى لهم من غير مشاركة لهم في مثله، وبه استقرت لهم الفضيلة على من بعدهم.²

الإجماع على عدالة الصحابة.

والذي عليه الأمة أن عدالة الصحابة - رضي الله عنهم - معلومة بتعديل الله عز وجل وثنائه عليهم وتعديل رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وتركيتهم، ولذلك فقد أجمعوا على عدالتهم جميعاً لا فرق بين من لا لبس الفتن منهم وبين من لم يلابسها.

قال ابن عبد البر: «الصحابة رضي الله عنهم قد كفينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أنهم كلهم عدول»³.

ومن نقل الإجماع كذلك على تعديل جميع الصحابة ابن الصلاح فقال: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا لبس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع إحساناً للظن بهم ونظراً لما تمهد لهم من المآثر...»⁴.

وقال إمام الحرمين بالإجماع أيضاً، وقال: «ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله، أن الصحابة هم نقلة الشريعة، ولو ثبت توقف في رواياتهم، لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولما استرسلت على سائر الأعصار»⁵.

¹ أخرجه مسلم كتاب العلم، باب من سئ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة رقم (2674)، وأبو داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة رقم (4609)، والترمذي، كتاب العلم باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى فأُتبع أو إلى ضلالة رقم (2674)، وابن ماجه، المقدمة رقم (206).

² ابن حجر: فتح الباري 7/7، العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص 88.

³ ابن عبد البر: الاستيعاب، في معرفة الأصحاب بما مش الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، (د ت)، 9/1.

⁴ ابن الصلاح: علوم الحديث، ص 176.

⁵ الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، 2/632. ومن حكى الإجماع الخطيب البغدادي في الكفاية، ص 49. ابن الأثير الجزري: أسد الغابة في معرفة الصحابة، 110/1، والعلائي: تحقيق منيف الرتبة، 90-91، الزركشي: البحر المحيط، ونقل عن الكيا الطبري قوله: وعليه كافة أصحابنا، أي الشافعية، 299/4.

وقد يُعترض أن في حكاية الإجماع نظر، ولكنه قول الجمهور.¹ ويجاب عن ذلك بما قاله ابن حجر: «اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة».² وعلى كل حال فالصحابا -رضي الله عنهم- بساطهم مطوي، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق له.³

المطلب الثالث: شبهة إضفاء القداسة والعصمة على الصحابة.

تعددت القراءات الحداثية لمفهوم عدالة الصحابة، فمنهم من وصف الصحابة بالمعصومين عن الخطأ، ومنهم من فهم أنها شخصيات تمثل نماذج مقدسة في الفكر الإسلامي، وتأسيساً على هذا الفهم المغلوط والخلط الواضح بين مفهوم عدالة الصحابة من جهة وبين العصمة والقداسة من جهة أخرى، يرفض الحداثيون عدالة الصحابة -رضي الله عنهم-، ويوظفون هذا الفهم الخاطئ في عدالة الصحابة لإبطال علم الحديث والتشكيك في منهج المحدثين الذي قام على عدالة الصحابة -رضي الله عنهم- في كتابة وسماع القرآن الكريم والحديث النبوي.

ويتحدث محمود أبورية عن عدالة الصحابة فيقول: «لقد غلا فيها قوم حتى قضوا بعدالتهم جميعاً حتى من انغمس منهم في الفتنة أو نزل الكتاب بنفاقه، بحيث لا يجوز أن يوجه إلى واحد منهم نقد أو تقابل روايته بشك، ومن فعل ذلك فقد فسق».

إن القول بعدالة جميع الصحابة، وتقديس كتب الحديث يرجع إليها كل ما أصاب الإسلام من طعنات أعدائه، وضيق صدور ذوي الفكر من أوليائه!⁴

وقال أيضاً مدلساً وملبساً: «وإذا كان الجمهور على أن الصحابة كلهم عدول ولم يقبلوا الجرح والتعديل فيهم كما قبلوه في سائر الرواة واعتبروهم معصومين من الخطأ والسهو والنسيان، فإن

¹ ينظر الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، 257/2. الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 110/2، العراقي: التقييد والإيضاح 262/2.

² ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، 23/1.

³ الخطب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص 48، الذهبي: الرواة النقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، ط 1، 1412هـ-1992م، ص 24.

⁴ محمود أبورية: أضواء على السنة الحمديّة، ص 339.

هناك كثيراً من المحققين لم يأخذوا بهذه العدالة المطلقة لجميع الصحابة، وإنما قالوا كما قال العلامة المقلبي أنها أغلبية لا عامة، وأنه يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم والغلط والنسيان والسهو، بل والهوى.. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما أنا بشر أصيب وأخطئ)¹.

واحتج لدعوته هذه بقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: ((لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض))²، وبما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ((إنكم تحشرون حفاة عراة وإن ناس من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول أصحابي! أصحابي!، فيقال: إنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم. فأقول كما قال العبد الصالح ((وكنتم عليهم شهيداً ما دمت فيهم))³.

وكذلك قال في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه: «و لعل بعضهم يقول: إن الآيات التي جاءت في وصف الصحابة قد نسخت، وإن هذا كان شأنهم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أما بعد ذلك فقد أصبحوا مبرئين معصومين ومن قال غير ذلك فهو زنديق وإن إيمانه على حرف»⁴.

ومن تلك الشبه أيضاً أن هذا الموقف من التعديل المطلق للصحابة إنما هو أمر متأخر، بل إن إضفاء القداسة على الصحابة موقف لم يتأسس إلا في القرن الرابع للهجرة، فكتب التاريخ تروي لنا عن عادة سب الصحابة في هذا العصر اشترك فيها الشيعة والسنة على حد سواء⁵.

وهذا بناء على حال الصحابة أنفسهم، فيظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد، وينزلون بعضاً منزلة أسمى من بعض⁶.

¹ المصدر السابق: ص 353-354.

² أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، (121)، وفي كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم (1741)، وفي كتاب المغازي، باب حجة الوداع، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا ترجعوا بعدي كفاراً)، رقم (65)، (66)، وفي كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم (1679).

³ أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله عز وجل ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [١٦] [مریم، 16]، (3447)، ومسلم، كتاب الجنة وصفه نعيمها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، (2860).

⁴ أبو رية محمود: أضواء على السنة المحمدية، ص 31-32، وينظر الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 181.

⁵ محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص 237.

⁶ أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 216.

وعليه تتأسس القراءة الحداثية في نفي عدالة الصحابة، وتقوم على أنها مجرد فرضية مفادها أن مسألة موثوقية الصحابة إنما هي قضية قياسية، افتراضية وضعها الوجدان الإسلامي لاحقاً.¹

ومنها أيضاً: أن الصحابة كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد، ويستوثقون من روايات بعضهم، وينزلون بعضهم منزلة أسمى من بعض، يقول أحمد أمين: «و يظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد وينزلون بعضاً منزلة أسمى من بعض، فقد رأيت قبل أن منهم من كان إذا رُوي له حديثاً طلب من المحدث برهانا، بل روي أكثر من ذلك...»².

و يؤكد أبورية على ما ذهب إليه أحمد أمين فيقول: «لم يقف الأمر بالصحابة عند تشديدهم في قبول الأخبار من إخوانهم في الصحبة كما أسلفنا؛ ولكنه تجاوز ذلك إلى أن ينقد بعضهم بعضاً. ولقد كان عمر وعثمان وعائشة وابن عباس وغيرهم من الصحابة يتصفحون على إخوانهم في الصحبة، ويشكون في بعض ما يروونه ويردونه على أصحابه»³.

وتوكيدا على الموقف السالف الذكر لأحمد أمين وأبي رية يقول أحدهم: «و يبدو أن الصحابة أنفسهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع نقد إذ يروي الرازي في الحصول من علم أصول الفقه أن إبراهيم النظام أورد أخباراً كثيرة تطعن في عدالة الصحابة، نقلها عن الجاحظ في كتاب الفتيا: ففي المستوى العام يقول النظام: رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض، وذلك يقتضي توجه القدح إما في القادح - إن كان كاذباً - وإما في المقدوح - إن كان القادح صادقاً»⁴.

وما استشهد به هذا الحداثي من كلام النُّظَّام⁵ -المتدع- هو أحد مظاهر المنهج الانتقائي، والقراءة الاختزالية، والبحث عن كل ما هو شاذ في التراث الإسلامي في سبيل تقوية ما يذهبون إليه

¹ المنصف عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص62.

² أحمد أمين: فجر الإسلام، ص216.

³ أبورية محمود: أضواء على السنة المحمدية، ص73.

⁴ حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، ص194.

⁵ النُّظَّام: إبراهيم بن سيَّار بن هانئ النُّظَّام، أبو إسحاق البصري مولى بني بُحَيْر بن الحارث بن عباد الضُّبَيْعي، من رؤوس المعتزلة، متهم بالزندقة، وكان شاعراً أديباً بليغاً، وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة. قال ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث» له: كان شاطراً من الشُّطَّار، مشهوراً بالفسق. وانفرد بآراء خاصة. مات في خلافة المعتصم، سنة بضع وعشرين ومائتين وهو سكران. ينظر ترجمته: ابن حجر، لسان الميزان، 1/295-296. ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، تحقيق وتخريج أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، دار ابن عفان، الرياض، القاهرة، ط2، 1430هـ-2009م، ص81-96. الزركلي: الأعلام، 43/1.

من باطل والنظام هذا أحد رؤوس المبتدعة فلا يقبل كلامه في غيره، فكيف يقبل فيمن هم خير هذه الأمة.

وعوداً إلى مسألة العصمة، يقول عبد الجواد ياسين: «إن القضية التي تعيننا هنا ليست قضية أبي هريرة وما إذا كان من الجائز نقد الصحابي من عدمه، فهذه قضية محسومة عندنا -على خلاف المفهوم السائد في العقل السلفي- فنحن نعتقد من إسلامنا أن العصمة لا تكون إلا للوحي»¹

ومن ثم فإن الصحبة «لا تعني القول بعصمتهم كأعيان فردية من الخطأ أو الخطيئة، كما لا يترتب القول بحصانتهم من النقد والتقييم، وفي رأينا أن هذا المفهوم السائد لدى أهل الحديث التقليديين والمحدثين عن مفهوم الصحبة وطبيعتها المحصنة كان واحداً من أهم الأسباب الكامنة خلف قصور المنهج الإسنادي التقليدي، وعجزه عن حله إشكالية النص السني».²

ومن رآه أن أهل الحديث قد أصبغوا رؤية على عدالة الصحابة جمعت بين الخيرية والحصانة، والذي لا بد فيه من قبول الأولى والاعتراف بها، ورد الثانية. قال: «و لكن الرؤية الوجدانية التي أسبغها أهل الحديث على الصحابة (بمفهوم واسع لمعنى الصحبة) مرادفين على نحو نزوعي بين الخيرية التي يمكن الاعتراف بها للأصحاب كجيل مجمل، وبين الحصانة أو العصمة التي لا يمكن الاعتراف بها لأفراد البشر....»³.

ومن الشبه كذلك التي اتكفوا عليها؛ أن تأسيس عدالة الصحابة إنما كان موقفاً دفاعياً أُتخذ لمواجهة المواقف الطاعنة في الصحابة، إلا أن الضمير الإسلامي أصبح عليهم قداسة رفعتهم عن مصاف البشر بعد أن طوي ملفهم خدمة لمصلحة فريق من المسلمين.⁴

« فالعدالة غير العصمة، والصحابة بشر يجوز عليهم النسيان والخطأ مثل غيرهم من الناس، من ذلك أن القرآن عاتبهم عتاباً شديداً على ظنهم وحسابهم أنهم يدخلون الجنة دون مقاساة واحتمال الشدائد في سبيل الله».⁵

¹ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ص 271.

² المصدر نفسه، ص 271.

³ المصدر نفسه، ص 271.

⁴ حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، ص 199.

⁵ المصدر نفسه، ص 199.

ويرى محمد أركون أن الفكر الإسلامي مازال يعيش على أفكار ابن حجر وأسلافه التي تقوم على عدالة الصحابة، والتي صورتهم لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي، وتحجب في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من شخصيات الصحابة المترجم لهم.

ولذلك يدعو أركون إلى عدم الاكتفاء بمفهوم «العدالة» الذي بلوره المحدثون (أصحاب الحديث)، وإنما ينبغي إعادة تفحص كل «الإسنادات» ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية. وبصو أركون من خلال ذلك إلى تبيين العناصر الأسطورية - زعم - الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت دعمت «حقيقة» المعلومات التأسيسية المكوّنة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل.¹

ولا يكتفي أركون بهذا، بل يتشكك في شهادات الصحابة رضي الله عنهم، ويطعن في رواياتهم، فيقول: «فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسير. إنه لمن الصعب تاريخياً، إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله. على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم».²

ومن أجل كشف المسكوت عنه في هذه النظرية التيولوجية التي فرضت عصمة الصحابة بالقوة، يرى عبد المجيد الشرفي؛ أنه لا مناص في كل الحالات من عرض الحديث النبوي على محكّ النقد المستنير بعيداً عن التقديس وحرفية النصوص.³

وهكذا تنكر القراءات الحداثية عدالة الصحابة، وتذهب إلى أن تأسيس مفهوم الصحبة، وحجية الصحابة إنما هو عمل متأخر قام به من بعدهم، فاجتهدوا في إبراز تلك الحجية لأهداف وأغراض تقوم على الأمور التالية:

¹ أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

² أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 174.

³ الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 182.

- التشريع لما حدث بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يُصَوِّبُوا أعمال الصحابة ويُضَفُّوا عليها المشروعية.

- توسيع أرجاء دلالة النص القرآني بالممارسة التاريخية.

وبذلك يتضح أهمية العمل الذي أنجزه الضمير الإسلامي: الذي أسبغ المشروعية والقداسة على الصحابة، وقام بتحويل الوضعي التاريخي إلى منجز مقدس.¹

المطلب الرابع: رد شبهة الحداثيين في إضفاء القداسة والعصمة على الصحابة.

مدار شبه الحداثيين في نفي عدالة الصحابة تقوم على أن الضمير الإسلامي أعطاهم هالة من القداسة والعصمة التي تنافي الطبيعة البشرية من الوقوع في الخطأ، بل والهوى وما يجوز على كل البشر من النسيان والسهو والغلط.

والجواب على ذلك:

لقد سبق بيان مفهوم عدالة الصحابة، وأنها لا تعني ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم كما يفهمها الحداثيون، بل المراد بالعدالة هنا: «أنهم لا يعتمدون الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اتصفوا به من قوة الإيمان والتزام التقوى والمروءة وسمو الأخلاق والترفع عن سفساف الأمور، وليس معنى عدالتهم أنهم معصومون من المعاصي أو من السهو أو من الغلط، فإن ذلك لم يقل به أحد من أهل العلم، ولم يخالف في عدالتهم إلا شذاذ من المبتدعة وأهل الأهواء لا يعتد بأقوالهم وآرائهم لعدم استنادها إلى برهان».²

قال الشيخ المعلمي: «قال شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على الأحنائي: فلا يُعرف من الصحابة من كان يعتمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان فيهم من له ذنوب لكن هذا الباب مما عصمهم الله فيه».³

وقال أيضاً: «قد ينفر البعض من لفظ "العصمة" وإنما المقصود أن الله عز وجل وفاء بما تكفل به من حفظ دينه وشريعته هيأ من الأسباب ما حفظهم به وبتوقيفه سبحانه من أن يعتمد أحد منهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن قيل: فلماذا لم يحفظهم الله تعالى من الخطأ؟ قلت: الخطأ إذا وقع من أحد منهم فإن الله تعالى يهيئ ما يوقف به عليه، وتبقى الثقة به

¹ ينظر المنصف عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 66.

² أبو شهبة محمد محمد: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، ص 107.

³ المعلمي: الأنوار الكاشفة، ص 264.

قائمة في سائر الأحاديث التي حدّث بها مما لم يظهر فيه خطأ، فأما تعمد الكذب فإنه إن وقع في حديث واحد لزم منه إهدار الأحاديث التي عند ذلك الرجل كلها، وقد تكون عنده أحاديث ليست عند غيره»¹.

والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وإجماع الأمة على عدالتهم ونزاهتهم معلومة وواضحة في ذلك، وقد مرّ أنفاً عرض شيء منها بما لا يدع مجالاً للشك، بل والقطع بصدقهم وعدالتهم، واستصحاب هذه العدالة إلى أن يثبت خلاف ذلك.

و الضمير الإسلامي لم يبلغ بهم درجة القداسة، والعصمة أو رفعهم إلى مصاف الأنبياء — عليهم السلام —، وإنما أثبت لهم حالة من الاستقامة في الدين تمنعهم من تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه الحالة دل عليها القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وإجماع من يعتد بهم من المسلمين كما تقرر سالفاً².

وأما ما يتعلق بالخطأ والنسيان والسهو، وأن ذلك مما يعتري البشر جميعاً، فإن هذه الشبهة من جنس الشبهة الأولى، فإن القول باستحالة الخطأ والنسيان أو السهو لا يكون إلا من المعصوم في التبليغ — صلى الله عليه وسلم — ولم يقل به أحد من العلماء، ولكنها عادة الحدّاثين في التهويل والإرجاف وعدم تحقيق المسائل.

و إذا تقرر أن العدالة غير العصمة، علّم أن الخطأ والنسيان جائز على كل أحد، والصحابة — رضي الله عنهم — هم بشر معرضون لذلك، ولكن هذا لا يعارض تعديليهم، وأنهم فاقوا غيرهم في قوة الحفظ والضبط، وذلك لما تقيأ لهم ما لم يتهأ لغيرهم، حيث عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وشهدوا الحوادث كلها، وطبقوا ما عاينوه مع النبي صلى الله عليه وسلم عملياً، إضافة إلى ما عرف عنهم من الاحتياط والمبالغة والدقة والتحري إذا تعلق الأمر برواية الحديث النبوي.

ومن يقول غير ذلك لم يقف على مبلغ استعدادهم الفطري للحفظ وحميتهم الدينية في المحافظة على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالصحابة رزقوا حوافظ قوية، وقرائح وقادة ساعدتهم كثيراً على حفظ الحديث وضبطه.³

¹ المصدر السابق، ص 264-265.

² ينظر أبو زهو محمد محمد: الحديث والمحدثون، ص 150.

³ ينظر المصدر نفسه، ص 152.

ومع ذلك فإن الصحابة كانوا مقلين من الرواية، ولم يكونوا يحدثون بكل ما سمعوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رغم توفر دواعيهم لذلك، ولكنهم احتياطاً منهم عن الوقوع في السهو والنسيان تجنب الكثير منهم التحديث والرواية، وشاهد ذلك ما جاء عن أنس رضي الله عنه: إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثاً كثيراً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)).¹

و مما يؤكد ذلك أيضاً ما جاء عن أبي زرعة الرازي -الإمام- قال: توفي النبي صلى الله عليه وسلم ومن رآه وسمع منه زيادة على مائة ألف إنسانٍ من رجلٍ وامرأة، كلُّهم قد رَوَى عنه سماعاً أو رؤية.²

و عن أبي زرعة أيضاً قال: «قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألفٍ وأربعة عشر ألفاً من الصحابة ممن روى عنه وسمع منه»، أو «ممن رآه وسمع منه».³

ومما يؤكد قول أبي زرعة ما ثبت في الصحيحين عن كعب بن مالك في قصة تبوك: «والمسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير ولا يجمعهم كتاب حافظ (يريد الديوان)».⁴

وأكبر الكتب المصنفة في مسانيد الصحابة، وأكثرها حديثاً: مسند الإمام أحمد. وجميع ما فيه لمن سُمِّي من الصحابة من الرجال والنساء: نحو سبعمائة وثلاثين نفساً، وللمُتَّبِعِينَ الذين لم يسمُّوا من الصنفين أيضاً: نيف وثلاثمائة.

و إذا ما أسقطنا من عدا هؤلاء من جملة الصحابة مع المعرفة بهم وعدَّهم في أهل بدر وأحد والحديبية ونحوها⁵، تبين أن عدد رواة الحديث من الصحابة قليل جداً بالنسبة لمجموع عدد الصحابة،

¹ أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، (108).

² ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، 9/1-10.

³ العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص50، السخاوي: فتح المغيث، 4/109، السيوطي: تدريب الراوي، 2/241، العراقي: التقييد والإيضاح، 2/263، ابن الصلاح: علوم الحديث، ص178.

⁴ البخاري، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، (4418)، ومسلم، كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، (2769).

⁵ ينظر العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص51. وقال الحافظ أبو موسى المديني في خصائص المسند: «فأما عدد الصحابة فنحو من سبعمائة رجل ومن النساء مائة ونيف»، المسند، تحقيق أحمد شاکر، 1/26. وقال شمس الدين ابن الجزري في كتابه "المصعد الأحمدي في ختم مسند الإمام أحمد": «عددتهما لما أفردت في كتابي المسند، فبلغوا ستمائة ونيفاً وتسعين. سوى النساء الصحابيَّات. وعددت النساء الصحابيَّات فبلغن ستاً وتسعين. واشتمل المسند على نحو ثمانمائة من الصحابة. سوى ما فيه ممن لم يسمَّ من الأنبياء والمبهمات وغيرهم». مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد شاکر، 1/38-39.

فهذه الجموع الغفيرة من الصحابة التي قبض النبي صلى الله عليه وسلم، لم يكن فيها من يشتغل بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا القليل، والجل منهم قد توقف عن ذلك، وما هذا إلا لحرصهم ومزيد احتياطهم في حفظ الحديث النبوي وصيائمه عن الخطأ والسهو والنسيان. ولذلك فقد وجد أفراد قلائل يؤدون الحديث كما سمعوه في دقة وتحري شديدتين بالشروط المعروفة عندهم، فحفظوا بذلك ووعوا وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم.

أما فيما احتجوا به من ردة بعض الصحابة فعليه جوابان أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي.

أما الجواب الإجمالي؛ فإن مذاهب علماء الحديث وغيرهم تقييد من صحبه صلى الله عليه وسلم بكونه مسلماً في تلك الحال حتى يثبت له اسم الصحبة. فإن الصحبة رتبة شريفة اختص بها من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو كلمه أو مشى معه أو رآه، وإنما تثبت هذه الخصيصة ويصح الاتصاف بها بشرطها وهو الإيمان به صلى الله عليه وسلم حتى يصح انتسابه إلى صحبته، وأن يموت على الإسلام، فمن ليس كذلك لا يصح انتسابه إلى صحبته، فلا يحكم له بالعدالة.¹

فحد الصحبة أن يلقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ويموت على الإسلام. وكل من ارتد خرج عن كونه صحابياً، وبالتالي فما اعترض به الحديثيون هنا غير وارد، ولا تعلق له بمسألتنا هذه، ولا يضر الصحابة ذلك في شيء. وبالتالي بطل استدلال الحديثي.

و أما الجواب التفصيلي، فإن ما استدلل به الحديثيون من حديث الحوض المخرج في الصحيحين، فلا حجة لهم فيه، فهو محمول على من ارتد بعده صلى الله عليه وسلم، وهذا ظاهر. ومما يؤيد ذلك ما جاء في روايات الحديث الأخرى، منها قوله صلى الله عليه وسلم: ((وإنه سيحيا رجال من أمتي فيأخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أضحائي فيقول: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك...)).²

و إلا فالنبي صلى الله عليه وسلم قد شهد للعشرة -رضي الله عنهم- بأنهم من أهل الجنة. وقال: ((لا يدخل النار أحدٌ ممن بايع تحت الشجرة)).³

¹ ينظر العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص54، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ص16، نزهة النظر مع النكت، ص149، العراقي: التقييد والايضاح، 251/2. السخاوي: فتح المغيب، 78/4. السيوطي: تدريب الراوي، 227/2.

² أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب الحشر، رقم (6526).

³ أخرجه الترمذي في المناقب، باب في فضل من بايع تحت الشجرة، رقم (3860). قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

و في الصحيح أن عبدا لحاطب جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشكو حاطبا إليه، فقال: يا رسول الله كَيْدُخْلَنْ حاطبُ النار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((كذبت لا يدخلها، فإنه قد شهد بدرا والحديبية)).¹

وقوله صلى الله عليه وسلم لعمر: ((وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)).²

ومع قطع النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم لا يدخلون النار، وشهادته للعشرة وغيرهم بأنهم من أهل الجنة. فتعين أن المراد بالذين يَخْتَلِجُونَ دونه أهل الرِّدَّة.³

وقال الخطابي: «لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين. ويدل قوله: «أصحباني» بالتصغير على قلة عددهم».⁴

ومن الفوائد في ذلك ما قاله أبو الحجاج المزي: «إنه لم يوجد رواية عمن يلزم بالنفاق من الصحابة».⁵

وأما من لا بس منهم الفتن فكذلك لدخولهم في مسمى الصُّحبة، ولأن الأدلة تقتضي الحكم بالعدالة للجميع، وقد تقدم حكاية الإجماع على ذلك.

وأما القول بأن تأسيس مفهوم الصحبة وحجية الصحابة إنما هو عمل متأخر قام به من بعدهم لأغراض دنيوية، ولإضفاء القداسة والعصمة عليهم؛ وهذا قول باطل كغيره، وهو يخالف الواقع والتاريخ، وكأن الحديثين لا يقرؤون نصوص الكتاب والسنة، ويتغافلون عن كل ما جاء فيهما

¹ رواه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم، رقم (2195). والترمذي في المناقب، باب في من سب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (3863)، كلاهما عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما. وينظر ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، 97/9، رقم (6646).

² أخرجه البخاري كتاب الجهاد والسير باب الجاسوس رقم (3007)، مسلم كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم، وقصة حاطب بن أبي بلتعة رقم (2494).

³ ينظر العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص 94.

⁴ ابن حجر: فتح الباري، 431/11.

⁵ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 300/4.

من ثناء الله تعالى ورسوله على الصحابة -رضي الله عنهم- وتعديلهم ومدحهم ووصفهم بكل جميل.

والنصوص الشرعية هي التي أسست لعدالة الصحابة، والوحي مازال يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم، فأني يصح مع هذا أن يكون تعديلهم عملا متأخرا.

والتاريخ يثبت أن أهل السنة استصحبوا عدالة الصحابة، وما كانوا عليه من الصدق والنزاهة في الأقوال والأفعال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، فلم يكن تعديلهم أبدا عملا متأخرا، بل قد نطقت النصوص الشرعية به واستصحبه العلماء من غير نكير. ولا يعكر على هذا ما وجد من بعض الفرق التي كانت تسب الصحابة وتطعن فيهم كالروافض والخوارج والمعتزلة، ومازال مستمرا إلى يومنا هذا، فوجود مثل هذا الطعن لا يدل ولا يلزم منه القول بتأخير عدالة الصحابة، بل الأمر باق على ما هو عليه، وعدالة الصحابة شيء، والطعن فيهم شيء آخر.

وأما قولهم أن تأسيس عدالة الصحابة إنما كان موقفا دفاعيا اتخذ لمواجهة المواقف الطاعنة فيهم، إلا أن الضمير الإسلامي رفعهم إلى مرتبة فوق مصاف البشر بعد أن طوي ملفهم خدمة لمصلحة فريق من المسلمين. والجواب على مثل هذا كالجواب السابق، فإن تأسيس عدالة الصحابة استند فيه العلماء إلى النصوص الشرعية أولا التي زكّتهم وعدلتهم، وقد مر بنا قريبا تلك الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة، إضافة إلى إجماع الأمة في تعديلهم وتركيتهم.

و هذه الشبهة عند القائل بها، إنما أراد بها أن العدالة هنا هي العصمة، كما هي نظرية عصمة الأئمة عند الشيعة، وهذا غلط بَيِّن، إذا المقصود بالعدالة عند أهل السنة حالة من الاستقامة على الدين تمنعهم من تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، والصدق والنزاهة في نقل الشريعة إلى الأجيال اللاحقة.

كما أن صاحب هذا القول يفترض أن الصحابة مجهولين، ولذلك تطلب تأسيس عدالتهم موقفا دفاعيا من أهل السنة والحديث، فأضفوا عليهم بذلك نوعا من القداسة، والأمر ليس كذلك؛ إذ الصحابة معروفون وعدالتهم ثابتة معلومة بتعديل الله لهم وإخباره عنهم واختياره لهم في نص القرآن. ولا يرد على هذا جمع بعض العلماء أسماء الصحابة في تصانيف خاصة، فإن الغرض منها تمييز أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن جاء بعدهم، دون أن يقصدوا البحث في أحوالهم

من العدالة وغيرها كما هو شأن بقية الرواة، فإنه لم يوجد في التاريخ من اهتم الناس بتقصي أخبارهم وتتبع أحوالهم كما حدث للصحابة، فكانوا بذلك الوحيدين الذين نالوا اهتمامه البالغ، فهذه حقيقة لا ينكرها أحد، وإذا تقرر هذا عُلِمَ أن الصحابة ليسوا في حاجة إلى أن يطلبوا من أحد تأسيس عدالتهم بناء على موقف دفاعي كما يقول به الحداثيون.

أما فيما يتعلق بتنزيل الصحابة بعضهم منزلة أسمى من بعض، وتفاوتهم في الفضل والمرتبة، ورد بعضهم على البعض وتشددهم في قبول الأخبار، فالجواب على ذلك؛ أن تفاوت مراتب الصحابة -رضي الله عنهم- لا ينكره أحد والناس يتفاوتون بينهم في المراتب والمنازل، بل إن إنزال الناس منازلهم أمر محمود في الشرع. فعن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- أنها قالت: (أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ)¹.

و يأتي في مقدمة الصحابة السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بحسان، وأعلامهم منزلة العشرة المبشرين بالجنة، وفيهم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الأربعة وهكذا، ولا يخل هذا بعدالتهم، إذ يجمعهم جميعا خصيصة الصحة، وإنما تفاوتوا بالإيمان والأعمال الصالحة وكل وعدى الله الحسنى.

و أما رد الصحابة بعضهم على بعض وتشددهم في قبول مرويات بعضهم، فيمكن الإجابة عنه أن الصحابة ما كانوا يكذبون بعضهم بعضا، بل ما كان أحدهم يتهم الآخر بالكذب، كما جاء عن البراء بن عازب -رضي الله عنه- قال: « ليس كلنا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لنا ضيعة وأشغال، ولكن الناس كانوا لا يكذبون فيحدث الشاهد الغائب»².

فالصحابة كانوا محل الثقة فيما بينهم لا يكذب بعضهم بعضا أو يشك بعضهم في صدق بعض، قال أنس -رضي الله عنه- وقد سأله رجل عن حديث حدث به: « أسمع هذا من رسول

¹ أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح تعليقا بصيغة التمریض، وأبو داود في كتاب الأدب، باب تنزيل الناس منازلهم (4842)، وأعله بالانقطاع. وصححه بعضهم فلم يصب. وينظر الكلام حول هذا الحديث: ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ص83-84، السخاوي: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، 54/1-60، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق عليه عبد الله محمد الصديق وقدم له وترجم للمؤلف عبد الوهاب عبد اللطيف دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ-1979م، ص92-93.

² أخرجه الحاكم في المستدرک، 127/1، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، أو حدثني من لم يكذب، والله ما كنا نكذب ولا ندرى ما الكذب».¹

ومراجعة الصحابة بعضهم لبعض كما كانت تصنع عائشة -رضي الله عنها- مع غيرها من الصحابة، إنما هو زيادة تثبت لا غير وحرصاً منهم على سنة النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الشيخ أبو شهبه -رحمه الله-: «و في بعض الأحيان كان يراجع -أي الصحابة- بعضهم بعضاً فيما يروونه، إما للتثبت والتأكد لأن الإنسان قد ينسى أو يسهو أو يغلط عن غير قصد، وإما لأنه ثبت عنده ما يخالفه أو ما يخصه أو ما يقيده، أو لأنه يرى مخالفته لظاهر القرآن أو لظاهر ما حفظه من سنة إلى غير ذلك، فليس من الإنصاف أن نتخذ من هذه المراجعة دليلاً على اتهام الصحابة بعضهم لبعض، وتكذيب بعضهم لبعض، إلى غير ذلك من الدعاوى الكاذبة التي يطنطن بها القساوسة والمستشرقين ومن تابعهم من الكتاب المعاصرين الذين جعلوا من أنفسهم أبواقاً لترديد كلامهم».²

وفيما يذهب إليه أركون وغيره من التشكيك في شهادات الصحابة والطعن في مروياتهم، فقد تقدم الجواب عن ذلك، وأن الأصل فيهم العدالة، واستصحاب ما كانوا عليه من تلك الحال إلى أن يأتي ما ينافيها.

قال الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: «كل من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ممن صحبه أو لقبه فهو ثقة، لم يتَّهمه أحد ممن يحسن علم الرواية فيما روى».³

وغاية الموقف الحداثي من عدالة الصحابة هو نزع القداسة عن نصوص الوحي الإلهي - القرآن الكريم والحديث النبوي - وإسقاطاً لحجيتهما، ولذلك توجه الخطاب الحداثي بالتشكيك والطعن في عدالة الصحابة -رضي الله عنهم- لأنهم هم من نقلوا القرآن والسنة إلى الأجيال اللاحقة إلى يومنا هذا، ولذلك يسعى الحداثيون جاهدين إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم العدالة الذي بلوره المحدثون الذي سيحقق -حسب الخطاب الحداثي - إسقاط تلك الهالة القدسية التي حُفَّت الصحابة، وبالتالي إعادة كتابة القرآن الكريم والحديث النبوي وقلب جميع المسلمات اليقينية التي

¹ السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، ص25.

² أبو شهبه محمد محمد: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، ص131.

³ العلائي: تحقيق منيف الرتبة، ص106.

استقر عليها الضمير الإسلامي طيلة قرون طويلة، ويُذكرنا هذا الموقف الحداثي المكشوف - بالذي ينبغي أن يكون عليه كل مسلم - بمقولة الإمام أبي زرعة الرازي: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول حق والقرآن حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى، وهم زنادقة».¹

¹ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، ص 49. وينظر ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 24/1.

الخاتمة

الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث، وبعد هذه الدراسة المستفيضة للقراءات الحداثية ومنهجها في تعاطيها مع النصوص الدينية، قرأنا ثم حديثاً نبويًا على وجه الخصوص، وبعد الوقوف على آراء الحداثيين وما استدلووا به تأييداً لأطروحاتهم اتجاه الحديث النبوي، ثم ما تلا ذلك من مناقشات علمية أكاديمية، توصل البحث إلى النتائج التالية:

- الحداثة حركة شاملة تتأسس على العقلانية والمذاهب الفلسفية الإلحادية، والمناهج المادية الغربية، في محاولة صياغة نمط حياتي عصري مبني على الثورة على القديم والمعارف العصرية الحديثة يتمكن بها الإنسان من سيادته على الطبيعة والسيطرة على العالم.
- القراءات الحداثية هي كل قراءة يتعاطى فيها صاحبها مع النصوص الشرعية - القرآن الكريم والحديث النبوي - من خارج نطاق التداول الإسلامي، بالاعتماد على مناهج وأدوات غربية مثيرة.
- الحداثي هو كل من يشتغل بإعادة إنتاج الفعل الحداثي مستحضراً أسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي.
- الحداثة العربية نسخة طبق الأصل من الحداثة الغربية أو صدى لها فهي تمثل الانبهار بالغرب ومنجزاته والدعوة إلى الذوبان في حضارته بكل إنتاجاتها المادية والفكرية، وتجاهل خصوصية المجتمعات الإسلامية ومحاولة نزع القدسية عن مصادر المعرفة الإسلامية من قرآن كريم وحديث نبوي.
- يعد مصطلح "القراءة" أهم المصطلحات في الجهاز المفاهيمي الحداثي، الذي يتوسل به الخطاب الحداثي في تناوله للنصوص الشرعية القرآن والحديث النبوي، وهو مصطلح ظهر تبعاً للنظرية البنوية في إعادة إنتاج المعنى وتعدد المعاني بتعدد القراءات.
- القراءات الحداثية؛ هي استخدام للنظريات الحديثة الفلسفية التي تجعل من النصوص الدينية ظاهرة تخضع لمناهج البحث الغربي كبقية النصوص البشرية الأخرى، لإنتاج مفاهيم جديدة تتلاءم مع الواقع الحضاري الغربي.
- تعتمد المناهج الحداثية على سلطة المتلقي - القارئ - في فهمه للنص النبوي وبناء معناه، فسلطته التأويلية تلغي كل فهم مسبق للنص، فتتحرر القراءة بذلك من كل الضوابط والقواعد الشرعية.
- تستبعد القراءات الحداثية أن يكون الحديث النبوي وحياً إلهياً ذو طبيعة مفارقة، بل هو عندهم نص بشري تكون ومزال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني وثقافة الواقع، على أنه ليس وحياً،

بل اجتهد بشري أخذ مكانته التشريعية من المواقف التبجيلية والتقليدية، فهي تنكر حجية الحديث النبوي ومكانته التشريعية.

- تنسب القراءات الحدائية تأسيس حجية الحديث النبوي ومكانته التشريعية إلى أعمال وجهود الإمام الشافعي الذي فرض السنة النبوية كأصل ثاني من أصول التشريع الإسلامي.
- تعتبر القراءات الحدائية أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث يستلزم عدم حجته، فأبطلوا بذلك كل علوم السنة النبوية.
- تعتبر القراءات الحدائية أن عملية تدوين الحديث النبوي كانت اختيارية وفي ظروف تاريخية غامضة، ولم تتم إلا في نهاية القرن الهجري الثاني، وفي مناخ غلب عليه الأهداف الدنيوية والسياسية مما أفقده قيمته الوثوقية وحجته التشريعية.
- من المسالك المشبوهة التي طبقها الحداثيون على الأحاديث النبوية عرضها على القرآن الكريم فما وافق القرآن - في نظرهم - أخذوا به وما خالفه فهو مردود وضعيف وضعفوا بذلك جملة كبيرة من أحاديث الصحيحين، وينطبق هذا على البعض منهم دون آخرين.
- ينكر الحداثيون حجية أخبار الآحاد مطلقا سواء تعلق الأمر بالأحكام العملية أو الاعتقادية فهي عندهم لا توجب علما ولا تنشأ حكما.
- يشكك الحداثيون في النصوص النبوية كلها وخصوصا الصحيحين، فصحيح البخاري ومسلم الصحة فيهما نسبية بالنظر إلى ما اشترطه صاحب الصحيح، وليس صحيحا في نفسه بالضرورة.
- أسقط الحداثيون مكانة الحديث النبوي الشرعية بحجة تعارضه مع الواقع العلمي وبناءً على ما توهموه من التناقض بين الحديث النبوي وحقائق العلم الكونية.
- أن عناية المحدثين النقدية انصببت على النقد الخارجي والداخلي (الإسناد والمتن) جميعا، لا كما يفترى الحداثيون أن المحدثين عُنوا بنقد الإسناد فقط دون المتن لا غير.
- أن ما أبداه الحداثيون من شكوك وطعون في منهج المحدثين النقدي إنما أخذوه عن المستشرقين كما بين ذلك غير واحد من العلماء المتخصصين.
- أن اختلاف المحدثين في أحكام التجريح والتعديل هو أمر اجتهادي كاختلاف الفقهاء، يختلف النقاد، ولا يُعَدُّ ذلك الثقة بأحكام المحدثين ولا يغض من قيمتهم في شيء.

- أن طرح المحدثين لرواية أصحاب المقالات والأهواء إنما هو راجع في حقيقة الأمر إلى الشك في صدق الراوي وعدالته وإن كان ضابطاً لروايته، لا إلى مجرد الاختلاف في الإيديولوجية، فإذا تبين لهم صدقه وأمانته رروا عنه وإن كان من أصحاب البدع.
- أن المحدثين أعملوا عقولهم في عملية نقد الحديث النبوي، تمثل ذلك في الصناعة الحديثية التي قامت على قواعد منضبطة ومحكمة تنسجم والعقول الصحيحة.
- أن المقصود بعدالة الصحابة أن روايتهم مقبولة من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، وأنهم لا يعتمدون الكذب، وليس المراد بما ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم.
- وفي ختام هذا البحث؛ وإذا كان من وصية تقال، فالحق أقول أنني أشعر أن هناك قضايا تتعلق وموضوع البحث - القراءات الحديثة لنص الحديث النبوي - مازالت قضاياها تحتاج إلى مزيد من البحث والتحقيق والرد على كيد الخصوم - الحديثيين -، ولذا فيإني أوصي ببعض الاقتراحات والتوصيات التي هي في غاية الأهمية أجملها في ما يلي:
- أوصي القائمين وخاصة في الجامعة الإسلامية الأمير عبد القادر - حرسها الله - ضرورة إقرار مناهج وخطط دراسية ومواد تبحر في موضوع التخصص بالحداثة، ومناهجها في دراسة القرآن الكريم والحديث النبوي.
- اعتماد مشاريع بحث ضمن محاور البحث بالجامعة الجزائرية تدرس ظاهرة الحداثة الغربية.
- ضرورة القيام بدراسات خاصة لبيان صلة الحداثة العربية والتوجهات المنحرفة وعلاقتها بمناهج المستشرقين والدراسات الغربية عموماً.
- تكوين باحثين مقتدرين في علوم اللسانيات الغربية، والنظريات اللغوية الحديثة، ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحدود استعمالها والنظر فيما يمكن الاستفادة منه في مجال دراسة النصوص الشرعية، والأخذ منها وما لا يمكن أخذ شيء منها باعتبارها نظريات تلحد في الوحي الإلهي وتجعل من النصوص الشرعية إشكالية رئيسية.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- فهرس الآثار
- فهرس الأعلام المترجم لهم
- فهرس المصطلحات والكلمات المشروحة
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية
سورة البقرة		
286	11	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ
286	12	أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ
279	30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً
279	31	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
260	46	الَّذِينَ يَطْمَنُونَ أَنْفُسَهُمْ أَنْهُمْ مُلْفُوءٌ وَانْتَهَمُوا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
328	111	قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
199	129	رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
349	143	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا
66	200	فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ أُمُومَاتُ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ
66	201	وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ
181	213	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

260	249	قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلِقُوا اللَّهَ كَمْ مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ
سورة آل عمران		
227-165	31	قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ
166	32	قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ
246	78	وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ
252 -249	93	قُلْ فَاتَّبِعُوا بِالْتَّوْبَةِ فَاتَّبِعُوا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ
349-343	110	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
سورة النساء		
86	11	لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ
225	28	وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا
166	59	يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ
25	65	فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
227-169	80	مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
223-216	82	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

199	113	وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ هَمَّتْ طَافِئَةً مِّنْهُمْ أَنْ يُّضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ^ط وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ ^ج وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ^ط وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا
25	115	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ ^ط جَهَنَّمَ ^ط وَسَاءَتْ مَصِيرًا
165	136	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
343	162	لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ
174	163	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ^ج
سورة المائدة		
343-225	03	الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ^ج
246	41	يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا تَحْزُنَكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ^ش وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ^ش سَمْعُوتَ ^ط لِلْكَذِبِ سَمْعُوتَ ^ط لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ^ط تُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ^ط
سورة الأنعام		
66	32	وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ^ط
251	50	إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ^ج قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ^ج أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ^ط
250	90	أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ^ط فِيهِدُهُمْ أَقْتَدِهٖ ^ط
328	143	نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ^ط

سورة الأعراف		
117	52	وَلَقَدْ جِئْنَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ
117	53	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ
182	146	سَاءَصْرَفُ عَنْ ءَايَتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ
66	156	وَأَكْتَسَبَ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدَّنَا إِلَيْكَ ۚ
181	172	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
251	203	قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي ۚ
سورة الأنفال		
343	04	أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا
سورة التوبة		
18	05	فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ
65	38	يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّا قَلَّيْنَاكُمْ
350	100	وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ
350	117	لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ
سورة يونس		
66	07	إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا
66	08	أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

261	24	وَضَرَبَ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدَرُونَ عَلَيْهَا
260	36	إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا
سورة هود		
143	114	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكْرِيِّ
سورة يوسف		
84	02	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
سورة الرعد		
296	17	فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيُذْهِبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ
سورة الحجر		
203-202- 174 -85	09	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
سورة النحل		
181	36	وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ
304- 243-210	44	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۖ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
225	89	وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ
66	122	وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

سورة الإسراء		
328	36	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
61	70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
295	90	وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا
295	91	أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا
سورة الكهف		
65	07	إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
154	26	وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا
سورة طه		
281	05	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

سورة الأنبياء		
64	34	وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مَّتَّ فَهُمْ يَخْلُدُونَ
64	35	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ
261	87	وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ
سورة المؤمنون		
154	71	وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ
171	83	لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

سورة النور		
200	54	وَإِنْ تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ الْمُبِينِ
165-25	63	فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
سورة الفرقان		
175	05	وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا
سورة الشعراء		
174	52	وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكَ مُتَّبَعُونَ
سورة العنكبوت		
182	17	إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا
182	18	وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ
294	51	أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ
64	57	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ
65	64	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ
سورة الروم		
181	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
سورة الأحزاب		
199	34	وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا
197-166	36	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا

149	59	يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ
سورة يس		
331	82	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
سورة الزمر		
64	30	إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ
سورة فصلت		
175	06	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ
84	44	وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۖ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ
276	52	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ ۖ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ
276	53	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۚ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
سورة الشورى		
154	21	أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ
سورة الجاثية		
250	18	ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا

261	24	وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ
سورة الأحقاف		
328	04	قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ
سورة الفتح		
349	18	لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ
351	29	مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ
سورة الحجرات		
329- 328 -327	06	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَلَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ
الذاريات		
129	56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
سورة النجم		
274-223-196- 190- 168-154	03	وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ
274 -223- 196- 190 -168-154	04	إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ
327	23	إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ
327	24	أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّى
الحديد		
65	20	أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ
سورة الحشر		
351	08	لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ

351	09	وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ
سورة الجمعة		
64	08	قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
سورة الملك		
65	02	الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
سورة الحاقة		
261	20	إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ
الجن		
304	22	قُلْ إِنِّي لَنْ يُخِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا
المدثر		
140	18	إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ
140	19	فَقَتَلَ كَيْفَ قَالَ
140	20	ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَالَ
140	21	ثُمَّ نَظَرَ
140	22	ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ
140	23	ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ
140	24	فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ
140	25	إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ
140	26	سَأَصْلِيهِ سَفَرًا

140	27	وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ
140	28	لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ
سورة الإنسان		
61	02	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا
66	27	إِنَّ هَؤُلَاءِ لَخَبِيرُونَ الْعَاجَلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا
سورة التكويد		
261	24	وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ
سورة التين		
61	04	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
سورة النصر		
117	03	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة مرتبة على الأطراف

رقم الصفحة	طرف الحديث
[أ]	
271	إذا جلس أحدكم في التشهد الأخير فليستعيد بالله من أربع
281	اشتكت النار إلى ربها فقالت يا ربِّ أكل بعضي بعضا
166	ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه
26	ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه
181	ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا
167	ألا وإن ما حَرَّمَ رسول الله مثل ما حَرَّمَ الله
25	أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله
291	أن يهوديا رضَّ رأس جارية
189	إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم
217	إن الحديث سيفشو عني
218	إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه
355	إنكم تحشرون حفاة عراة
260	إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث
[ب]	
248-205	بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج
143	بل لأمتي كلهم
[ت]	
167	تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي

[خ]	
352	خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
244	خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
[د]	
350	دعو لي أصحابي فوالذي نفسي محمد بيده
[ص]	
192	صلوا كما رأيتموني أصلي
[ف]	
244	فإن كذبا عليّ ليس ككذب علي أحد
190- 166-25	فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها
[ك]	
117	كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده
363	كذبت لا يدخلها فإنه قد شهد بدرا والحديبية
329	كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع
197-167	كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى
86	كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة
273	الكمأة من المنّ وماؤها شفاء العين
16	كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير في حجة الوداع
[ل]	
352	لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم
247	لا تصدقوا هل الكتاب ولا تكذبوهم
355	لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض
202	لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه

362	لا يدخل النار أحد ممن بايع تحت الشجرة
192	لتأخذوا مناسككم
191	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أبا هُرَيْرَةَ أَنَّ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ
29	لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت
304	ليبلغ الشاهد الغائب
218	ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك
[م]	
216	ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله
243	ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فانتهوا
246	ما سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لأحد يمشي على الأرض
233	ما على عثمان ما عمل بعد هذه
67	ما لي وللدنيا وما أنا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها
233	من جهز جيش العسرة فلهو الجنة
244	من تعمد عليّ كذبا فليتبوأ مقعده من النار
329	مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذَبَ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ
361-242	من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار
353	من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجر من تبعه
352	من سن في الإسلام سنة حسنة
[ن]	
205	نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه
[و]	
203	وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء
362	و إنه سيحاء برجال من أمتي فيأخذ بهم ذات الشمال

247	والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى
164	والذي نفسي بيده لأقضيَنَّ بينكما بكتاب الله
280	و رفعت لي سدرة المنتهى فإذا نَبُقُها كأنه قلال هجر
349	الوسط العدل
363	و ما يدريك لعل الله أن يكون اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم
[ي]	
351	يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقولون: فيكم من صاحب رسول الله صلى الله عليه و سلم
149	يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض

فهرس الآثار

الأثر أو طرفه	القائل	رقم الصفحة
[أ]		
أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح	البخاري	235
أرأيت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن	عمران بن حصين	228
أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم	عائشة	265
أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة	ابن مسعود	246
إذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلتن آخر	علي	244
[ت]		
تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين	عائشة	293
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن رآه وسمع منه	أبو زرعة الرازي	361
[خ]		
خرجت الصحيح من ستمائة ألف حديث	البخاري	235
[ر]		
رحم الله أبا عبد الرحمن	عائشة	229
[ف]		
فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سنة رسول الله	الشافعي	199
[ق]		
قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألف	أبو زرعة الرازي	361
[ك]		
كان ابن سيرين لا يرضى حميد بن بلال	يحيى بن سعيد القطان	239
كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة	حسن بن عطية	165
كتبت عن أبي كتباً كثيرة فمحاها	أبو بردة	202
كتبت عن أبي كتاباً كبيراً فقال انتني بكتيبك	أبو بردة	202
كنا نكرهه حتى أكرهتنا عليه الأمراء	الزهري	240
[ل]		
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا	عمر	227
لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ	شعبة بن الحجاج	316
ليس كلنا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم	البراء بن عازب	365-244
لم أر أحداً قط أعلم بالسنة	عبد الرحمن بن مهدي	192

240	أبو زرعة الرازي	لم يكن له عيب إلا لصوقه بالسلطان
241	شعبة بن الحجاج	لو حابيت أحدا لحابيت هشام بن حسان
[م]		
209	عبد الله بن عمرو بن العاص	ما يرغبني في الحياة إلا الصادقة والوهط
[هـ]		
235	أحمد بن حنبل	هذا الكتاب جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة ألف وخمسين ألف حديث
[و]		
265	أنس بن مالك	والله ما كل ما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه
240	سفيان الثوري	وإياك والأمراء والدنو منهم
361	كعب بن مالك	والمسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير
[ي]		
240	أبو قلابة	يا أيوب احفظ عني ثلاثة
247	ابن عباس	يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب
235	أحمد بن حنبل	يحفظ ألف ألف حديث
229	عائشة	يغفر الله لأبي عبد الرحمن

فهرس الأعلام المترجم لهم

رقم الصفحة	اسم العلم
[أ]	
201	أحمد أمين
13	أركون محمد
[ج]	
32	جابر عصفور
12	الجابري محمد عابد
92	جاك دريدا
12	جمال البنا
11	جورج طراييشي
[ح]	
13	حسن حنفي
150	حسين أحمد أمين
[خ]	
37	خالدة سعيد
[ر]	
23	رولان بارت
[س]	
70	سارتر جون بول
172	سيد قمني
[ش]	
187	شاخت جوزيف
33	شارل بيير بودلير
14	شحرور محمد
07	الشرفي عبد المجيد
[ع]	
188	عبد الجواد ياسين
13	العشماوي محمد سعيد

12	العروي عبد الله
06	علي حرب
[غ]	
40	غالي شكري
[ف]	
50	فرونسوا ماري فولتير
[ط]	
14	طيب تيزيني
[ك]	
72	كلود ليفي شتراوس
[ن]	
14	نصر حامد أبو زيد
92	نيتشه فريدريش فلهم
356	النظام إبراهيم بن سيّار
[ي]	
31	يورغن هابرماس
[هـ]	
136	هاشم صالح
213	همام بن منبه
92	هيدغر مارتن

فهرس المصطلحات والكلمات المشروحة

رقم الصفحة	المصطلح
138	الأنثروبولوجيا
26	الإيديولوجيا
296	الإسقاط
52	الإكليروس
134	التعالى
196	التمجيد الدفاعى
186	الثقافة
33	الخطاب
57	العلمانية
72	اللسانيات
95	اللوغوس
170	المخيال

فهرس المصادر والمراجع

– القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم الكوفي

[أ]

- ابن الأثير عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري
- 1. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق و تعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت).
- ابن الأثير مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري
- 2. جامع الأصول في حديث الرسول، تحقيق وتخرىج عبد القادر الأرنبوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1389هـ-1969م.
- أحمد أمين
- 3. ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، (د ت).
- 4. ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، (د ت).
- 5. فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969.
- 6. يوم الإسلام، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة، (د ت)، (د ط).
- أحمد أبو حاقه
- 7. معجم النفائس الوسيط، دار النفائس، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م.
- أحمد بن حنبل
- 8. المسند شرح وتحقيق أحمد شاكِر، دار المعارف، مصر، 1394هـ-1974م.
- 9. المسند شرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكِر أكمله حمزة الزين، دار الحديث، القاهرة، ط5.
- أحمد الخشاب
- 10. الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3، 1970م.
- أحمد قدور
- 11. مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط2، 1419هـ-1999م.
- أحمد محمد شاكِر
- 12. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1416هـ-1995م.
- 13. شرح ألفية السيوطي في علم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت).
- أحمد مطلوب
- 14. في المصطلح النقدي، منشورات الجمع العلمي، بغداد، (د ط)، 1423هـ-2002م.

• أدونيس (علي أحمد سعيد)

15. الثابت والمتحول، الأصول، دار الساقى، بيروت، ط7، 1994.
16. الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، دار العودة بيروت، ط1، 1978م.
17. فاتحة لنهايات القرن، بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، دار العودة بيروت، ط1، 1980م.
- إديث كريزويل
18. آفاق عصر النبوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.
- أركون محمد
19. الإسلام الأمل و الغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 1983م.
20. الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2001.
21. أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الساقى، لندن، بيروت، ط2، 1995م.
22. تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومى، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
23. العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط3، 1996م.
24. الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م.
25. الفكر الإسلامى قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومى، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
26. الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ترجمة و تعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993م.
27. الفكر العربى، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1985م.
28. القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
29. قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام؟ اليوم، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2009م.
30. نحو نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م.
31. نزعة الأنسنة في الفكر العربى، جيل مسكويه و التوحيدى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1997م.

- إسماعيل بن محمد العجلوني
- 32. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث، دمشق، ط1، 1422هـ-2001م.
- الأشقر عمر سليمان
- 33. أصل الاعتقاد، الدار السلفية، الكويت، ط3، 1405هـ-1985م.
- الأعظمي محمد ضياء الرحمن
- 34. دراسات في الجرح و التعديل، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1415هـ-1995م.
- الأعظمي محمد مصطفى
- 35. منهج النقد عند المحدثين نشأته و تاريخه، و يليه كتاب التمييز للإمام مسلم بن الحجاج، مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1410هـ-1990م.
- 36. دراسات في الحديث النبوي و تاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1400هـ-1980م.
- أكرم ضياء العمري
- 37. بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة النبوية، ط5، 1415هـ-1994م.
- 38. منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج النقدي الغربي، دار اشبيليا للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1417هـ-1997م.
- 39. مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الأخباريين، نسخة إلكترونية
[/ http://islamhouse.com/ar/books/460385](http://islamhouse.com/ar/books/460385)
- آلان تورين
- 40. نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م.
- الألباني محمد ناصر الدين
- 41. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 1405هـ-1985م.
- 42. الحديث حجة بنفسه في العقيدة والأحكام، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ - 2005م.
- 43. صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط3، 1408هـ-1988م.
- 44. صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 1419هـ-1998م.
- 45. صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 1420هـ-2000م.
- 46. صحيح سنن ابن ماجه، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 1417هـ-1997م.
- 47. صحيح سنن النسائي، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 1419هـ-1998م.

- الآمدي سيف الدين علي بن محمد
- 48. الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ، 2003م.
- أنور الجندي
- 49. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العالمي، بيروت، (د ط)، 1978م.
- 50. الفكر العربي - دراسة نقدية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1987م.

[ب]

- الباجي سليمان بن خلف
- 51. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق ودراسة عمران علي أحمد العربي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م .
- البخاري محمد ابن إسماعيل
- 52. الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح وتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ.
- بشير تاويريرت و سامية راجح
- 53. فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، اردن، الأردن، ط1، 1430هـ-2009م.
- ابن بطه عبد الله بن محمد العكبري
- 54. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، تحقيق ودراسة، رضا بن نعيان، دار الراية، الرياض، ط2، 1415هـ-1994م.
- بكر بن عبد الله أبو زيد
- 55. التأصيل لأصول التخريج و قواعد الجرح والتعديل، دار العاصمة الرياض، ط1، 1413هـ.
- 56. المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1417هـ-1997م.
- أبو بكر كافي
- 57. منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث و تحليلها من خلال الجامع الصحيح، إشراف حمزة عبد الله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
- البوطي محمد سعيد
- 58. كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، 1417هـ-1997م

- بول هازار
- 59. الفكر الأوروبي، ترجمة ومراجعة محمد غلاب، إبراهيم بيومي مذكور، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1985م.

• البيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين

- 60. دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله و خرج أحاديثه وعلق عليه عبد المعطي قلعجي، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م.
- 61. معرفة السنن والآثار، وثق أصوله وخرج أحاديثه عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، دار قتيبة، دمشق، دار الوعي، حلب، القاهرة، ط1، 1412هـ-1991م.
- 62. مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1390هـ-1970م.

[ت]

• تركي علي الربيعو

- 63. الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006م.

• الترمذي محمد بن عيسى بن سورة

- 64. السنن، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ط2، 1397 هـ-1977م.

• ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم:

- 65. الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- 66. درء تعارض العقل و النقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1411هـ-1991م.
- 67. مجموعة الفتاوى ، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء، مكتبة دار الريان، المنصورة، ط2، 1421هـ-2001م.
- 68. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تخريج وتعليق محمد أمين الشراوي، دار الحديث ، القاهرة، 1425هـ-2004م،

- 69. المسودة في أصول الفقه، جمع شهاب الدين أحمد بن محمد الحرّاني، الدمشقي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

• الجابري محمد عابد

- 70. إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989م.
- 71. بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م.

72. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يوليو 1991م.
73. حوار المشرق و المغرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1990م.
74. الديمقراطية و حقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د ط)، 1994م.
75. العقل السياسي العربي محدداته و تحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2002م.
76. قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.
- جبرا الشمولي
77. العلمانية في الفكر العربي المعاصر، دراسة حالة فلسطين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008م.
- ابن جرير الطبري
78. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1405هـ-1984م.
79. تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
- ابن الجزري محمد بن محمد
80. المصعد الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد، ضمن مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد شاکر إكمال حمزة الزين، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ-1995م.
- جمال البنا
81. تجريد البخاري و مسلم من الأحاديث النبوية التي لا تلزم، دعوة الإحياء الإسلامي، القاهرة، (د ط)، (د ت).
82. الإسلام والعقلانية، دار الفكر، (د ط)، (د ت).
83. الأصول العظيمة، الكتاب والسنة، رؤية جديدة، مطبعة حسان، القاهرة، 1402هـ-1982م.
84. تفنيد دعوى حد الردة، لا إكراه في الدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2008م.
85. نحو فقه جديد، السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- جميل صليبا
86. المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانكليزية و اللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- جورج طرابيشي
87. معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطق- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة بيروت، ط3، تموز، 2006م.
88. المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، شباط/فبراير، 1991م.

- جورج متري عبد المسيح
- 89. لغة العرب، مكتبة لبنان بيروت، ط1، 1993م.
- جولد زيهر اجناس
- 90. العقيدة و الشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية و علق عليه، محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط2، (د ت).
- جون ستروك
- 91. البنيوية وما بعدها، من ليفي ستراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1996م.
- جون ليونز
- 92. نظرية تشاومسكي اللغوية، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
- الجوهري إسماعيل بن حماد
- 93. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1997م.
- الجويني عبد الملك بن عبد الله
- 94. البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه، محمد الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2، 1412هـ 1992م.
- 95. لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم و تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1407هـ - 1987م.
- الجيزاني محمد بن حسين
- 96. معالم أصول الفقه عند أهل السنة و الجماعة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط4، رجب، 1424هـ.
- جيمس ماكفارلن و مالكم برادبري
- 97. الحداثة، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، 1987م.
- [ح]
- ابن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي
- 98. مقدمة الجرح والتعديل، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1372هـ - 1952م.
- 99. الجرح والتعديل، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1372هـ - 1952م.

• **الحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري**

100. المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، شرح وتحقيق أحمد فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ-2003م.

101. المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت).

102. معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، شرح وتحقيق أحمد فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م

• **ابن حبان البستي التميمي**

103. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م.

104. المجروحين من المحدثين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، ط1، 1420هـ-2000م.

• **ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني**

105. الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدارسات العربية، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م.

106. تقريب التهذيب، تحقيق أبي عرفة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د ط)، (د ت).

107. تهذيب التهذيب، اعتناء إبراهيم الزبيق، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة بيروت. (د ط)، (د ت).

108. الغنية في مسألة الرؤية، تحقيق أبي محمد شهاب الله، دار الفتوح، الشارقة، ط1، 1418هـ-1998م.

109. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي مع تعليقات عبد العزيز بن باز، اعتنى به أبو عبد الله محمد بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م.

110. لسان الميزان، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، نشر دار البشائر، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.

111. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مع النكت لعلي بن حسن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، الرياض، جدة، ط6، محرم، 1422هـ.

112. النكت على كتاب ابن صلاح، تحقيق ودراسة ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الإمام أحمد، القاهرة، ط2، 1433هـ-2012م.

• **ابن حزم أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد**

113. الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط1، 1400هـ-1980م.

114. المحلى، تحقيق أحمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، (د ط)، (د ت).

• حسن حنفي

115. التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط5، 2002م.
116. حوار المشرق و المغرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1990م.
117. قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة العربية الثانية، 1983م.
118. من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، دار التنوير للطباعة و النشر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988م.
119. من العقيدة إلى الثورة، مج 4 - النبوة - المعاد، مكتبة مدبولي القاهرة، (د ط)، (د ت).
- أبو الحسن علي الحسيني الندوي
120. ماذا خسر العالم بالخطا المسلمين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت).
121. الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1432هـ-2012م.

• حسين أحمد أمين

122. الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، صدر عن مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1987م.
123. دليل المسلم الحزين إلى مقتضى سلوك القرن العشرين، إشراف علي الكنز، نشر سلسلة موف صاد.
- حلمي عبد المنعم صابر
124. قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1416هـ.
- حمادي ذويب
125. السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 205م.
- حمزة عبد الله الملياري
126. علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ-2003م.

[خ]

• الخطابي حمد بن محمد البستي

127. معالم السنن، طبعه و صححه محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ-1932م.
- الخطيب أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي
128. تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، ط2، 1974م.
129. تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
130. الكفاية في علم الرواية، دائرة المعارف العثمانية، 1937م.

● الخطيب التبريزي محمد بن عبد الله

131. مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ط2، 1399هـ-1979م.

[د]

● الدار قطني علي بن عمر

132. السنن، ويليهِ التعليق المغني على الدار قطني للمباركفوري، حققه وضبطه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ-2004م.

● أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني

133. السنن، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1430، 1هـ-2009م.

● ابن داود عبد النور

134. المدخل الفلسفي للحداثة - تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ-2009م.

● الدريني محمد فتحي

135. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م.

[ذ]

● الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان

136. تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت).

137. ذكر من يعتمد قوله في الجرح و التعديل، ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط6، 1419هـ-1999م.

138. الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، تحقيق و تعليق محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1412هـ-1992م.

139. سير أعلام النبلاء، تحقيق وإشراف شعيب الأرناؤوط، صالح السَّمر، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1402هـ-1982م.

140. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، وبهامشه ذيل الكاشف لأبي زرعة العراقي، تحقيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، ط1، 1418هـ-1997م.

141. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).

● الذهبي محمد حسين

142. الإسرائيليات في التفسير و الحديث، مكتبة و هبة، القاهرة، ط4، 1411هـ-1990م.

143. التفسير والمفسرون، مكتبة و هبة، القاهرة، (د ط)، (د ت).

[ر]

- الرازي فخر الدين محمد بن عمر
- 144. أساس التقديس: تحقيق أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، 1406هـ-1986م.
- الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر
- 145. مختار الصحاح، تحقيق أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد
- 146. المفردات في غريب القرآن، تحقيق نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، (د ط)، (د ت).
- راندل جون هارمان
- 147. تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، (د ط).
- رقيه طه جابر العلواني
- 148. قراءة في ضوابط التأويل وأبعاده المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، ندوة دراسات التطورات الحديثة، في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 11-12 شباط 2006م. www.drruqaia.com
- رولان موسنيه أنتران، موريس كوزيه
- 149. تاريخ الحضارات العام، ترجمة يوسف أسعد داغر، فريد داغر، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1987م.
- رولان بارت
- 150. لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسن سبحان، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

[ز]

- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله
- 151. البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره عبد الله عبد القادر العاني وراجعته عمر سليمان الأشقر، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ-1992م.
- الزركلي خير الدين
- 152. الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
- كريا أوزون
- 153. جناية البخاري "إنقاذ الدين من إمام المحدثين"، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2004م.
- أبو زكريا محمد بن أحمد الأنصاري
- 154. فتح الباقي شرح ألفية العراقي، تحقيق و تعليق حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م.

- الزمخشري محمد بن عمر
155. تفسير الكشاف، اعتنى به وعلق عليه خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1430هـ-2009م.
- أبو زهو محمد محمد
156. الحديث والمحدثون، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط2، 1404هـ - 1984 م.
- الزين محمد شوقي
157. تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2002م.

[س]

- سالم القمودي
158. الإسلام كمتجاوز للحداثة و لما بعد الحداثة، مؤسسة الانتشار، بيروت، ط1، 2005م.
- السباعي مصطفى
159. الاستشراق والمستشرقون ما لهم و ما عليهم، المكتب الإسلامي، ط2، 1399هـ - 1979م.
- 160. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط4، 1405هـ - 1989م.
- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي
161. قاعدة في الجرح و التعديل، ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، ط6، 1419هـ - 1999م.
- السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن
162. الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي من الأحاديث النبوية، تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض، جدة، ط1، 1418هـ.
- 163. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر ، تحقيق إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م.
- 164. شرح التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير صلى الله عليه و سلم، تحقيق علي بن أحمد الكندي، الدار الأثرية، عمان، ط1، 1429هـ - 2008م.
- 165. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، تحقيق علي حسين علي، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1424هـ - 2003م.

166. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق عليه عبد الله محمد الصديق، قدمه وترجم للمؤلف عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ، 1979م.
- سعد رفعت راجح
167. موسوعة الأساطير الشعبية، دار اليقين للنشر و التوزيع، مصر، المنصورة، ط1، 1432هـ-2011م
- سعيد بن سعيد
168. الإيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1987م.
- سليمان الخراشي
169. نظرات شرعية في فكر منحرف، روافد للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1429هـ-2008م.
- سمير سعيد حجازي
170. إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، مطابع الدار الهندسية، القاهرة، 2004م.
- السندي أبي الحسن نور الدين بن عبد الهادي
171. حاشية على ابن ماجة، وبهامشه مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، حققه و خرج أحاديثه، خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م.
- سيد بن حسين العفاني
172. أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1424هـ-2004م.
173. رياض الجنة في الرد على المدرسة العقلية و منكري السنة، دار العفاني، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.
- سيد قمني
174. الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، مصر، ط3، 1999م.
175. نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط10، 2009م.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
176. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الكتب العلمية، بيروت (د ط)، (د ت).
177. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، قدم له وراجعه أحمد معبد عبد الكريم، حققه وعلق عليه أبو معاذ طارق بن عوض الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1421هـ-2003م.
178. مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المطبعة المنيرية، (د ط)، (د ت).

[ش]

- شارل بودليير
- 179. شاعر الخطبة و التمرد تعريب و تحليل عمر عبد الماجد، توزيع دار البشير، عمان الأردن، ط1، 1418 هـ، 1997 م.
- الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي
- 180. الاعتصام، اعتنى به و خرج أحاديثه محمود بن الجميل زينو، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431هـ - 2010م.
- 181. الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د ط)، (د ت).
- الشافعي محمد ابن إدريس
- 182. الأم، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، دار ابن حزم، بيروت، ط4، 1432هـ - 2011م.
- 183. الرسالة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت).
- شحرور محمد
- 184. دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 1994م.
- 185. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط4، (د ت).
- 186. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة - الأهالي، دمشق، (د ط)، (د ت).
- الشرفي عبد المجيد
- 187. الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني، (يناير) 2001م.
- 188. الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م.
- 189. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 190. لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- شوقي أبو خليل
- 191. الإسقاط في مناهج المستشرقين و المبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1416هـ - 1995م.
- الشوكاني محمد بن علي
- 192. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط6، 1415هـ - 1995م.
- 193. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الآثار للتوزيع، القاهرة، ط1، 1423هـ - 2002م.

- أبو شهبة محمد محمد
- 194. دفاع عن السنة و رد شبهات المستشرقين والكتاب المعاصرين، مطبعة الأزهر، القاهرة (د ط)، (د ت).
- ابن أبي شيبه عبد الله بن محمد الكوفي
- 195. المصنف في الأحاديث والآثار ، تحقيق مختار أحمد الندوي، الدار السلفية بومباي، الهند، ط1، 1401هـ-1981م.
- صابر طعيمة
- 196. أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1404هـ-1984م.
- صادق جلال العظيم
- 197. نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970م.
- صبحي الصالح
- 198. علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ط18، 1991م.
- ابن الصلاح أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري
- 199. علوم الحديث، علق عليه وخرج أحاديثه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م.
- 200. صيانة صحيح مسلم من الإخلال و الغلط و حمايته من الإسقاط والسقوط، دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1404هـ-1984م.
- صلاح فضل
- 201. بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة العالمية للنشر، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- 202. مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 2002م.
- الصنعاني محمد بن إسماعيل الحسيني
- 203. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، حققه وقدم له محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، (د ط)، (د ت) .

[ط]

- طاهر بن صالح الجزائري
- 204. توجيه النظر إلى أصول الأثر، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1416هـ - 1995م.
- طه حسين
- 205. مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2، القاهرة، (د ت).
- 206. من بعيد، (د ط) (د ت).

• طه عبد الرحمن

207. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
208. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006م.
209. سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006م.

• طيب تيزيني

210. الإطار النظري والمفاهيمي، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان الأردن، ط1، 2000م.
211. النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة دار الينابيع، دمشق، 1997م.
212. مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة و تأسيسا، دار دمشق، دمشق، ط1، 1994م.
213. من التراث إلى الثورة، دار الجيل، دمشق، ط3، 1979م.
- أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي

214. عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق و تعليق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 2009.

[ع]

• عبد الباسط بدر

215. مذاهب الأدب الغربي شركة شعاع للنشر، الكويت، (د ط)، 1405هـ.
- عبد الجبار بن أحمد، القاضي
216. شرح الأصول الخمسة، حققه و قدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416هـ-1996م.

• ابن عبد البر أبي عمر يوسف بن عبد الله النمري الأندلسي

217. الاستيعاب، في معرفة الأصحاب بهامش الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، (د ت).
218. التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد، حققه و علق حواشيه وصححه مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، 1387هـ-1997م.
219. جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ-1994م.

- **عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي**
- 220.** تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، شرح عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
- **عبد الجواد ياسين**
- 221.** السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1998م.
- **عبد الحليم محمود**
- 222.** موقف الإسلام من الفن و العلم و الفلسفة، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م.
- **عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي**
- 223.** مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة المؤيد، فرجينيا، الرياض، ط1، 1412هـ-1992م.
- **عبد الرحمن بن ناصر السعدي**
- 224.** تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار الفكر، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
- **عبد الرزاق هرماس**
- 225.** دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية، المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، جامعة الملك سعود، السعودية، 16/4/1434هـ-16/2/2013م.
- **عبد السلام المسدي**
- 226.** التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار السلفية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ط2، 1986م.
- **عبد العزيز حمودة**
- 227.** المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل 1998م.
- 228.** المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1422هـ-أغسطس، 2001م.
- **عبد الغني بارة**
- 229.** إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربات حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005م.
- **عبد الفتاح أبو غدة**
- 230.** ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1417هـ-1997م.

- عبد القادر بن عبد القاهر البغدادي
- 231. الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).
- عبد الله إبراهيم
- 232. معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1990م
- عبد الله العروي
- 233. العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1992م.
- عبد الله الغدامي
- 234. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريفية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، مصر 1998م.
- عبد الله بن عبد الرحمن البسام
- 235. توضيح الأحكام من بلوغ المرام، دار ابن حزم القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م
- عبد الله عبد الرحمن الجبرين
- 236. 277. أخبار الآحاد في الحديث النبوي حجيتها، مفادها، العمل بموجبها، دار طيبة، الرياض، ط1، 1408هـ-1987م.
- عبد الموجود عبد اللطيف
- 237. السنة النبوية بين دعاة الفتنة و أدعياء العلم، مطبوعات طيبة، القاهرة، ط2، 1411هـ-1991م.
- عبد الهادي عبد الرحمن
- 238. سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1998م.
- عبد الوهاب خلاّف
- 239. علم أصول الفقه، دار ابن الجوزي القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م.
- عبد الوهاب المسيري
- 240. صراع حضارات أم حوار ثقافات، منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية، القاهرة، 1997م.
- 241. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2009م.
- 242. العلمانية والحداثة والعولمة، حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير سوزان حرثي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1431هـ-2010م.
- عبده الحلو
- 243. معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي-عربي، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م.

• **عدنان رضا النحوي**

- 244.** الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر و التوزيع، الرياض، ط3، 1410هـ-1989م.
245. تقويم نظرية الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1414هـ-1994م.

• **ابن العربي محمد بن عبد الله**

- 246.** أحكام القرآن، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي، إسماعيل محمد الشندي، دار الحديث، القاهرة، 1432هـ-2011م.

• **العراقي زين الدين عبد الرحيم بن الحسين**

- 247.** التبصرة والتذكرة، تحقيق عبد اللطيف المميم، ماهر ياسين فحل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
248. التقييد والإيضاح ومعه المصباح على مقدمة ابن الصلاح لمحمد راغب الطباخ، حلب، ط1، 1350هـ-1931م.

• **ابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي**

- 249.** تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

• **العشماوي محمد سعيد**

- 250.** أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1416هـ-1996م.
251. حقيقة الحجاب وحجية الحديث، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط2، 1415هـ-1995م.
252. الربا والفائدة في الإسلام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1416هـ-1996م.
253. معالم الإسلام، القاهرة، (د ط)، 1989م.

• **العلائي صلاح الدين خليل بن كيكلي بن عبد الله**

- 254.** تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحة، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، دار البشير، بيروت، عمان، ط1، 1412هـ-1991م.

• **علي حرب**

- 255.** الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001م.
256. الماهية والعلاقة، نحو المنطق التحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1998م.
257. أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.

258. الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997م.

259. أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر، مقاربات نقدية و سجالية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994م.

260. حديث النهايات، فتوحات العولمة، و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2004م.

261. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.

262. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

263. نقد النص، النص و الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005م.

264. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2005م.

• علي خليفة الكواري و آخرون

265. المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م.

266. علي سامي النشار

267. نشأة الدين النظريات التطورية و المؤهلة، مكتبة الخانجي، مصر، (د ط)، (د ت).

• عمر كوش

268. أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002م.

• العمري مرزوق

269. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي الحداثي المعاصر، دار الأمان، الرباط، منشورات الائلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، ط1، 1431هـ-2012م.

[غ]

• الغالي الغربي

270. دراسات حول تاريخ الدولة العثمانية و المشرق العربي (1288-1916م)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م.

• غالي شكري

271. شعرنا الحديث إلى أين، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1978م.

• الغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد

272. المستصفي من علم الأصول، دراسة و تحقيق حمزة محمد حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د ط)، (د ت).

273. الاقتصاد في الاعتقاد، شرح وتحقيق وتعليق، إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ-2003م.

• الغماري إبراهيم بن الصديق

274. علم علل الحديث من خلال كتاب الوهم و الإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لأبي الحسن القطان، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 1415هـ-1995م.

[ف]

• فادي إسماعيل

275. الخطاب العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينيا، أمريكا، ط2، 1992م.

• ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا

276. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط1، 1979م.

• فتحي التريكي، رشيدة التريكي

277. فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1992م.

• فرنكلين - ل باومر

278. الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغيير والأفكار، من 1600 إلى 1950، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.

• فريدة غيوة

279. اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م.

• فلاتة عمر بن حسن عثمان

280. الوضع في الحديث، مكتبة الغزالي، دمشق، بيروت، ط1، 1401هـ - 1981م.

• فؤاد زكريا

281. آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، (د ط)، (د ت).

• الفيروز آبادي محمد بن يعقوب بن إبراهيم

282. القاموس المحيط، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط1430، 1430هـ-2009م.

[ق]

• القاضي برون

283. خير الواحد في التشريع الإسلامي و حجته، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1415هـ.

• القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس

284. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1393هـ-1973م.

• القرضاوي يوسف

285. جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن و السنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1425هـ-2005م.

286. كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم و ضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، دار الوفاء للطباعة و النشر، المنصورة، مصر، ط5، 1413هـ-1992م.

• القرطبي أبي عبد الله محمد الأنصاري

287. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م.

• ابن القيم محمد بن أبي بكر

288. أعلام الموقعين عن رب العالمين، حققه وعلق عليه عصام فارس الحر ستاني، خرّج أحاديثه حسن عبد المنان، دار الجليل، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.

289. زاد الميعاد في هدي خير العباد، اعتنى به أبو عبد الرحمن ياسر خاطر آل جلال، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1425هـ-2004م.

290. الفروسية المحمدية، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1428هـ.

291. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ضبط وتحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1422هـ-2002م.

292. المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حققه وخرج نصوصه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1390هـ-1970م.

293. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة تحقيق وتعليق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 1405هـ-2004م.

• ابن قتيبة عبد الله بن مسلم

294. تأويل مختلف الحديث، حققه وخرّج أحاديثه، أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، دار ابن عفان، الرياض القاهرة، ط2، 1430هـ-2009م.

• ابن قدامة موقف الدين عبد الله بن أحمد المقدسي

295. روضة الناظر و جنة المناظر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م.

[ك]

• ابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن عمر

296. تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.

• الكردي إسماعيل

297. نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دار الأوائل، دمشق، 2002م.

- كمال أبو ديب
- 298. جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
- كمال عبد اللطيف
- 299. التفكير في العلمانية. إفريقيا الشرق، (د ط)، 2002م.
- كحل مصطفى
- 300. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ-2001م.
- [م]
- ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن اليزيد القزويني
- 301. السنن، حقق نصوصه ورقم كتبه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، (د ط)، (د ت).
- المازري محمد بن علي
- 302. إيضاح الموصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق عمار طالي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.
- مالك بن نبي
- 303. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، ط1، 1388هـ-1969م.
- 304. الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط12، 1436هـ-2015م.
- المبارك فوري أبي علي محمد بن عبد الرحيم
- 305. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ضبطه و راجع أصوله و صححه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة و النشر، (د ط)، (د ت).
- محمد أبو زهرة
- 306. أصول الفقه دار الفكر العربي، مصر، (د ط)، (د ت).
- محمد عجاج الخطيب
- 307. السنة قبل التدوين، دار الفكر، ط5، 1401هـ-1981م.
- 308. أصول الحديث وعلومه ومصطلحه، دار المنارة، دار ابن حزم جدة-مكة، ط7، 1417هـ-1997م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد
- 309. العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ-2004م.
- محمد أسد
- 310. الإسلام على مفترق الطرق، نقله إلى العربية عمر فاروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1953م.

- محمد الأسعد
- 311. بحثا عن الحداثة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1986م.
- محمد الأمين الشنقيطي
- 312. مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر، تحقيق و تعليق أبي حفص سامي العربي، دار اليقين، المنصورة، مصر، ط1، 1419هـ-1999م.
- محمد البهي
- 313. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الأسرة والتكامل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1973م.
- محمد سيلا
- 314. الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال الدار البيضاء، ط2000، 1م.
- 315. دفاتر فلسفية، الحداثة نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1996م.
- 316. للسياسة بالسياسة في التشريع السياسي، إفريقيا الشرق، بيروت، (د ط).
- محمد الشيخ و ياسر الطائري
- 317. مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م.
- محمد الشيخ
- 318. مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، منشورات الزمن، 2004م.
- محمد العبد حمود
- 319. الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406 هـ، 1985م.
- محمد بديع الشريف وآخرون
- 320. دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1409هـ-1989م.
- محمد بن حسن الجيزاني
- 321. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط4، رجب، 1424هـ.
- محمد بن طاهر المقدسي
- 322. شروط الأئمة الستة، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة ضمن ثلاث رسائل في مصطلح الحديث
- 323. مكتبة البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ - 1997م.
- محمد حامد الناصر
- 324. العصرانيون بين مزاعم التجديد و ميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 1422هـ-2001م

- محمد حمزة
- 325. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.
- محمد رشيد رضا
- 326. مجلة المنار، مطبعة المنار، القاهرة، ط2، 1325 هـ-1907 م.
- محمد سالم أبو عاصي
- 327. مقالتان في التأويل، معالم في المنهج ورصد للانحراف، دار الغرابي، دمشق سوريا، ط1 1430 هـ-2010 م.
- محمد شوقي الزين
- 328. تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2002 م.
- محمد عبد الفتاح الخطيب
- 329. القراءة الحداثية للسنة النبوية، الندوة الدولية العلمية، السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، 5-27، ربيع الآخر، 1430 هـ، 20-22 أبريل 2009 م، دبي.
- محمد عمارة
- 330. النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود...، نَهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، يناير 2007 م.
- 331. مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1423 هـ-2003 م.
- 332. نخضتنا الحديثية بين العلمانية و الإسلام، دار الرشاد، القاهرة (د ط)، (د ت).
- محمد عناني
- 333. المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، القاهرة، ط2، 1997 م.
- محمد محمد حسين
- 334. حصوننا مهددة من داخلها، مؤسسة الرسالة، ط6، 1401 هـ-1981 م.
- محمود أبو رية
- 335. أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف القاهرة، ط3، (د ت).
- محمود حسن زين
- 336. نظريات النقد الحداثي في الميزان، بحوث المؤتمر الثاني للأدباء السعوديين، مكة المكرمة، 5-7 شعبان 1419 هـ، الجزء 2، جامعة أم القرى، 1420 هـ/2000 م.

- مراد وهبة
- 337. المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م.
- مصطفى التواتي وآخرون
- 338. أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، تونس، ط1، 1991م.
- المعلمي عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني
- 339. الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة"، من الزلل والتضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 1405هـ - 1985م.
- 340. علم الرجال وأهميته، ضمن مجموع آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تحقيق علي محمد العمران، مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1434هـ.
- 341. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تحقيق و تعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط4، 1431هـ - 2010م.
- 342. القائد إلى تصحيح العقائد، تعليق محمد نصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ - 1984م.
- مليكة دحامية
- 343. هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات إتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2008م.
- المنذري عبد العظيم بن عبد القوى
- 344. جواب المنذري عن أسئلة الجرح و التعديل، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1، 1411هـ.
- 345. الترغيب والترهيب، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، ط1، 1432هـ - 2011م.
- المنصف عبد الجليل
- 346. في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990م.
- ابن منظور محمد بن مكرم
- 347. لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- منير شفيق
- 348. في الحداثة و الخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1999م.
- أبو موسى المديني محمد بن عمر
- 349. خصائص المسند ضمن مسند الإمام أحمد تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، ط1، 1416هـ - 1995م.

[ن]

- ناصر عمارة
- 350. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي، دار الفراي، بيروت، ط1، 2007م.
- نجيب العقيلي
- 351. المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981م.
- النسائي أحمد بن شعيب بن علي الخرساني
- 352. السنن بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، اعتنى به ورقمه ووضع فهرسه، عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1406هـ، 1986م.
- نصر حامد أبو زيد
- 353. إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 2001م.
- 354. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط2، 1996م.
- 355. الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992م.
- 356. دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004م.
- 357. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي دار التنوير، للطباعة والنشر، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
- 358. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 359. النص، السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م.
- 360. نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني
- 361. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي القاهرة، دار الفكر بيروت، 1416هـ. 1996م.
- نور الدين عتر
- 362. منهج النقد في علوم الحديث دار الفكر، دمشق، ط2، 1399هـ- 1979م.
- النووي محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف
- 363. صحيح المسلم بشرح النووي، خرج أحاديثه وحققه محمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1424هـ- 2003م.
- نيازي عز الدين
- 364. دين السلطان، بيان للنشر، دمشق، ط1، 1997م.

[هـ]

- هاربرت فيشر
- 365. أصول التاريخ الأوربي الحديث من النهضة الأوربية إلى الثورة الفرنسية، نقله إلى العربية زينب عصمت راشد، أحمد عبد الرحيم مصطفى، أحمد عزت عبد الكريم، دار المعارف، مصر، ط3.
- هاشم صالح
- 366. الإسلام و الانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م.
- همام عبد الرحيم سعيد
- 367. الفكر المنهجي عند المحدثين، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ط1، محرم، 1408هـ.
- هنري لوفير
- 368. ما الحداثة ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ط1، 1983م.
- الهيثم زعفان
- 369. المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط1، 1430هـ-2009م.
- الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر
- 370. مجمع الزوائد ومنبع الفرائد، حققه وخرّج أحاديثه حسين سليم أسد الداراني، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، (د ط)، (د ت).

[ي]

- يورغن هابرماس
- 371. القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1995م.
- يوسف كرم
- 372. تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5.

الموسوعات العلمية والفلسفية والأدبية

- أندريه لالاند
- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
- دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها باللغة العربية: أحمد الشناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).
- عبد الرحمن بدوي
- الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984م.

- ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1996م.
- عبد المنعم حفني
- الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ط1، (د ت).
- م. رونتال - ب بودين
- الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1985.
- كميل الحاج
- الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م.
- موقع ويكيبيديا - الموسوعة الحرة: http://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Al-Qemany
- بتاريخ 2014/08/06.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية القاهرة، 1413هـ، 1983م.
- موسوعة كامبردج للنقد الأدبي، القرن العشرين، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، المشرف العام، جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد 919، ط1، 2005م.
- الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من المؤلفين، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 2009م.
- الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة و المعاصرة، إشراف علمي حسن عبد الحفيظ عبد الرحمن أبو الخير، دار ابن الجوزي السعودية، ط1، 1432هـ-2011م.
- باللغة الأجنبية
- La Grande Encyclopédie Larousse, Bibliothèque Larousse, paris, 1975.

الدوريات والمجلات

1. الإسلام و الحداثة، ندوة مواقف، دار الساقى، لندن، ط1، 1990م.
2. مجلة إسلامية المعرفة، العدد 6، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 1996م.
3. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 63، 2011م.
4. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، صيف 1989م.
5. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 6-7، 1980م.
6. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 39، ماي جوان، 1986م.
7. مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، أكتوبر نوفمبر ديسمبر، 1988، المجلد 19، العدد 03.
8. مجلة فصول، مج 4، العدد 3، ج2، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984م.
9. مجلة فصول، مج 04، العدد 04، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984م.
10. مجلة فصول، العدد 3، أبريل، 1981م.
11. مجلة فكر و نقد، المغرب، السنة الأولى، العدد 9، مايو 1998م.

12. مجلة فكر ونقد، العدد 48، أبريل 2002، الرباط، المغرب.
13. مجلة قضايا فكرية، عدد 20/19، أكتوبر، القاهرة، 1999م.
14. مجلة منير الجواد، عدد 25، شتاء و ربيع 1992م.
15. مجلة مواقف أدبية، مجلة شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 429، كانون الثاني، 2007م.

الجرائد

- جريدة المصري اليوم، عدد 1648، تاريخ: الأربعاء 17 ديسمبر 2008
<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=190707>

فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

أ- س

مقدمة

الفصل التمهيدي

02	تمهيد
04	المبحث الأول: القراءة عند الحدائين
05	المطلب الأول: مفهوم القراءة
05	- القراءة لغة
06	- لقراءة اصطلاحاً أو القراءة بمفهومها الحدائي
09	المطلب الثاني: المنطلقات الفكرية والفلسفية لمفهوم القراءة
16	المبحث الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي والنص في المفهوم الحدائي
16	المطلب الأول: النص في اللغة
17	المطلب الثاني: النص في الاصطلاح الشرعي
18	- النص عند الإمام الشافعي
21	المطلب الثالث: النص في المفهوم الحدائي
28	المبحث الثالث: قراءة تحليلية لمفهوم الحدائة
28	المطلب الأول: مفهوم الحدائة في اللغة
31	المطلب الثاني: دلالة المصطلح
37	- امتداد معنى الحدائة
39	- الحدائة والمعاصرة
42	المبحث الرابع: نشأة الحدائة في العالم الغربي
42	المطلب الأول: عصر النهضة
43	- النزعة الإنسانية
45	- حركات الإصلاح الديني
47	- الحركة العلمية

48	المطلب الثاني: عصر التنوير.....
49	- مميزات عصر التنوير.....
50	- مفهوم التنوير.....
52	المطلب الثالث: الثورة الفرنسية.....
56	المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية للحدث.....
56	المطلب الأول: الحدث بعد سياسي.....
58	المطلب الثاني: البعد الاجتماعي والأخلاقي.....
62	المطلب الثالث: البعد العلمي والفكري للحدث.....
	الفصل الأول: الأدوات الحداثية في نقد نص الحديث النبوي.
69	تمهيد.....
70	المبحث الأول: القراءة البنيوية لنص الحديث النبوي.....
70	المطلب الأول: التعريف بالبنيوية.....
70	- السياق التاريخي للبنيوية.....
72	- نشأة البنيوية.....
75	- مفهوم البنيوية.....
79	المطلب الثاني: نقد القراءة الحداثية للحديث النبوي.....
80	- نقد البنيوية.....
81	- ارتباط البنيوية بالماركسية.....
81	- النظرة العلمانية في البحث.....
82	- مشكلات البنيوية على مستوى المنهج.....
85	- فشل البنيوية في تحقيق المعنى.....
85	- المبالغة في استقلالية نسق النص.....
86	- استبدال المؤلف بالناقد.....
86	- نموذج القراءة البنيوية للنص النبوي الشرعي.....
91	المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لنص الحديث النبوي.....

91	المطلب الأول: التعريف بالتفكيكية.....
91	- نشأة التفكيكية.....
91	- علاقة التفكيكية بالفلسفة.....
93	- ظهور التفكيكية.....
94	- مفهوم التفكيكية.....
97	- دواعي اللجوء إلى التفكيكية.....
99	المطلب الثاني: نقد القراءة التفكيكية.....
99	- المنهج التفكيكي.....
100	- موت المؤلف وانتفاء القصدية.....
101	- نقد المنهج التفكيكي.....
101	- إبطال معاني النصوص الشرعية.....
103	- نزع القداسة عن النصوص الشرعية.....
105	- غياب النص الثابت.....
107	- نماذج القراءة التفكيكية للحديث النبوي.....
108	- التسوية بين النص النبوي والنص الفلسفي.....
109	- تفرغ النص النبوي من محتواه.....
111	المبحث الثالث: القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) لنص الحديث النبوي.....
111	المطلب الأول: التعريف بالهرمينوطيقا.....
112	- مفهوم المصطلح (الهرمينوطيقا) - قراءة تحليلية -.....
116	- بين التأويل الإسلامي والهرمينوطيقا.....
118	- شروط التأويل.....
123	المطلب الثاني: نقد القراءة الهرمينوطيقية.....
127	- تطبيقات التأويل الحدائي (الهرمينوطيقا) على النصوص الشرعية.....
131	المبحث الرابع: القراءة التاريخية لنص الحديث النبوي.....
131	المطلب الأول: التعريف بالتاريخية.....

133	 تاريخية النص الديني
136	 تاريخية الحديث النبوي
137	 علاقة النص بالواقع (القراءة الأنثروبولوجية للحديث النبوي)
141	 قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
144	 المطلب الثاني: تطبيقات القراءة التاريخية على الحديث النبوي
144	 نماذج تطبيق التاريخية على النصوص الشرعية في العبادات
148	 قضايا المرأة
152	 الدعوة إلى إسقاط الحدود
الفصل الثاني: القراءات الحداثية لحجية الحديث النبوي	
157	 تمهيد
158	 المبحث الأول: إنكار حجية الحديث النبوي
158	 المطلب الأول: لحديث النبوي ليس وحياً بل اجتهاد بشري
163	 مناقشتهم في ذلك والجواب عليه
164	 حجية الأحاديث النبوية
168	 الأحاديث النبوية تستقل بالتشريع
170	 المطلب الثاني: الحداثة والأسطورة؛ النصوص الشرعية ذات طابع أسطوري
182	 المطلب الثالث: الحديث النبوي أعراف وتقاليد
183	 الحديث النبوي وعلاقته بالأعراف والعادات
186	 التفريق بين الحديث والسنة النبوية
187	 بين السنة العملية والسنة القولية
189	 مناقشتهم في ذلك والجواب عليه
195	 المطلب الرابع: تأسيس حجية الحديث النبوي يرجع إلى جهود الإمام الشافعي
198	 المطلب الخامس: تأسيس مشروعية الحديث النبوي بالاستناد إلى تأويل الحكمة بالسنة
201	 المبحث الثاني: تدوين الحديث وكتابته
201	 المطلب الأول: النهي عن كتابة الحديث النبوي

203	 مناقشتهم في ذلك والجواب عليه.
207	 المطلب الثاني: تأخر تدوين الحديث النبوي.
209	 مناقشتهم في ذلك والجواب عليه.
211	 الفرق بين التدوين والكتابة.
214	 المبحث الثالث: عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم.
214	 المطلب الأول: طريقة الحدائين في عرض الأحاديث النبوية على القرآن الكريم.
216	 ما استدل به الحدائون في عرض الحديث على القرآن.
219	 دواعي عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم.
219	 أولاً: الطعن في منهج المحدثين النقدي.
220	 ثانياً: إسقاط حجية الحديث النبوي.
221	 ثالثاً: رد جملة مستكثرة من الأحاديث النبوية.
221	 نماذج في ردّ الأحاديث بدعوى مخالفتها للكتاب.
222	 المطلب الثاني: دعوى عرض الحديث على القرآن ومناقشتها.
222	 امتناع التعارض بين النصوص الشرعية.
226	 مناقشة دعوى عرض الحديث على القرآن.
227	 مناقشة ما احتجوا به من عمل الصحابة.

الفصل الثالث: القراءات الحدائية وموقفها من ثبوت الحديث النبوي.

233	 المبحث الأول: تأثير الحديث النبوي بالعوامل السياسية والبيئية (الإسرائيليات).
233	 المطلب الأول: الوضع في الحديث النبوي نتيجة الاختلافات السياسية.
238	 مناقشة ما ذهب إليه الحدائون من الشبه.
240	 التحذير من الدخول في عمل السلطان.
241	 الدخول على الحكام من أسباب الجرح المختلف فيه.
245	 المطلب الثاني: رواية الإسرائيليات.
253	 المبحث الثاني: أثر مسلك الحدائين في التعامل مع ثبوت الحديث النبوي.
253	 المطلب الأول: إنكار الحدائين لحجية الأخبار المتواترة والآحاد.

253	 - التعريف بالخبر المتواتر
255	 - شروط الخبر المتواتر
256	 - إفادة الخبر المتواتر للعلم
258	 - إنكار حجية أخبار الآحاد
259	 - مفهوم خبر الآحاد
260	 - معنى الظن الذي يفيد خبر الآحاد
269	 - التفريق بين العقائد والأحكام
271	 - المطلب الثاني: دعوى تعارض الحديث النبوي مع العلوم العصرية
283	 - المبحث الثالث: التشكيك في الصحيحين
283	 - المطلب الأول: الدعوة إلى إسقاط الصحيحين
296	 - المطلب الثاني: إسقاط عمل الحديثيين على منهج المحدثين النقاد

الفصل الرابع: الموقف الحداثي من منهج المحدثين النقدي

304	 - تمهيد
306	 - المبحث الأول: الموقف من النقيدين (الداخلي والخارجي)
306	 - المطلب الأول: شبهة اعتناء المحدثين بالإسناد دون المتن
309	 - المطلب الثاني: مناقشة شبهة الموقف الحداثي والجواب عليها
310	 - مظاهر عناية المحدثين بنقد المتن
314	 - الاحتياط من النظرة الشكلية
319	 - المبحث الثاني: شبهة اختلاف المحدثين في أحكام التجريح والتعديل وقواعدهما
319	 - المطلب الأول: مزاعم الحداثيين في اختلاف المحدثين في أحكام التجريح والتعديل
324	 - المطلب الثاني: نقد وتحليل شبهة الموقف الحداثي
327	 - الأصول المعرفية لمنهج المحدثين النقدي
330	 - اعتماد المناهج الغربية النقدية كبديل عن المنهج النقدي عند المحدثين
331	 - شبهة استبعاد منهج الجرح والتعديل لأصحاب المقالات والبدع
335	 - دعوى التجريح بأدنى سبب

337	المبحث الثالث: إقصاء العقل في نقد الحديث النبوي.....
337	المطلب الأول: شبهة الحدائين في إقصاء المحدثين للعقل في نقد الحديث النبوي.
339	المطلب الثاني: رد شبهة الحدائين في إقصاء المحدثين للعقل.....
342	المطلب الثالث: العقل عند المحدثين ودوره في العملية النقدية.....
347	المبحث الرابع: عدالة الصحابة.....
347	المطلب الأول: المقصود بعدالة الصحابة.....
347	- عدالة الصحابة.....
347	- مفهوم العدالة.....
348	- العدالة اصطلاحاً.....
349	المطلب الثاني: الأدلة على عدالة الصحابة.....
349	- عدالة الصحابة من القرآن.....
351	- عدالة الصحابة من السنة.....
353	- الإجماع على عدالة الصحابة.....
354	المطلب الثالث: شبهة إضفاء القداسة والعصمة على الصحابة.....
359	المطلب الرابع: رد شبهة الحدائين في إضفاء القداسة والعصمة على الصحابة.....
369	الخاتمة
372	الفهارس

ملخص:

يهدف هذا البحث أساساً إلى إبراز منهجية القراءات الحداثية لنص الحديث النبوي الشريف، والوقوف على مصادر هذه القراءات من خلال السياقات التاريخية والحضارية التي تشكلت فيها. ويتحدد محور البحث في دراسة الإشكالية التالية: هل يمكن تطبيق مثل هذه القراءات على نصوص الوحي الإلهي، أي هل بالإمكان إجراء هذه المناهج الحداثية وبهذه الصورة - التي هي عليها في الغرب - على النصوص المقدسة - القرآن الكريم والحديث النبوي، خاصة وأنها تأتي من خارج نطاق التداول الإسلامي المعهود، وتحكمها مرجعيات فلسفية غربية بعيدة عن المفهوم والمنهج الإسلامي المتداول. ومن أجل كشف العلاقة التي تحكم هذه القراءات الحداثية بسياقاتها المعرفية التي نشأت فيها، وكذا المرجعيات الفلسفية والمنطلقات الفكرية التي تصدر منها كان لزاماً التطرق إلى مسار الحداثة التاريخي الذي تم فيه تحديد الإشكال المنهجي لهذه القراءات بمرجعياتها المختلفة ومفاهيمها المحورية التي تشكل نسيجها الخاص وذلك من خلال الإطار النظري والسياق التاريخي لهذه الظاهرة.

وقد انتهى الحداثيون إلى الحكم على الأحاديث النبوية دون الاعتداد بمنهج الحداثيين النقدي وعمدوا إلى إقصائه من ساحة الدرس العلمي و النقدي، فجاءت قراءتهم لمنهج النقد عند الحداثيين مشوهة وذلك بالتشكيك في قواعده وأحكامه واعتبارها قواعد غير معيارية وأحكام تفتقد إلى الموضوعية ولا تنسجم مع حياة الإنسان المعاصر، وخلصوا إلى رد السنة النبوية جملة و تفصيلاً وإنكار حجيتها بوصفها تجربة بشرية، أي نزع صفة القداسة عن الحديث النبوي وإضفاء الصبغة البشرية عليه نافين عنه صفة الوحي باعتبار أنه نص تاريخي ليس له طبيعة مفارقة تتعالى على التاريخ والواقع، وهو بهذا الاعتبار تشخيص لواقع معين في أبعاد الزمان والمكان فانتهوا إلى عدم معقولية السنة النبوية كقوانين كلية صالحة لكل زمان ومكان. وقد خلص البحث إلى أن استخدام المنهجية الغربية التي يطبقها دعاة الحداثة العربية في قراءة النصوص الشرعية على وجه الخصوص والتراث الإسلامي على وجه العموم، أنها طريق موصول إلى زحزحة القناعات وكسر الثبات في النصوص الشرعية و محاولة جعل المعاني في سيرورة لا نهائية حتى يفرغ النص في محتواه الشرعي، وبالتالي إبعاده عن مجالات الحياة الإنسانية بمختلف مناحيها، وقد تم تنفيذ جميع هذه الشبه والرد عليها بما يعيد للحديث النبوي الشريف مكانته ورفعة منزلته في نفوس أهله العاملين عليه و المحتجين به.

Résumé :

Cette recherche vise principalement à mettre en évidence la méthodologie des lectures modernistes du texte du **Hadith Nabawi Sharif**, et de se tenir sur les sources de ces lectures à travers les contextes historiques et civilisationnels où elles sont formées. La question qui se pose et qui constitue l'axe de la recherche est: peut-on appliquer ces lectures sur les textes de la révélation divine, c'est-à-dire est-il possible de faire ces méthodes modernistes de cette façon - qui est celle en occident sur des textes sacrés - le Saint Coran et le **Hadith Nabawi Sharif** - surtout qu'elle vient hors du cadre islamique habituel et régie par des références philosophiques occidentales loin de la notion de la méthode islamique habituelle. Afin de révéler la relation qui gère ces lectures modernistes avec ses contextes cognitifs où elles se sont formées, et ainsi que les références philosophiques et les préliminaires intellectuels d'où elles parviennent. Il était nécessaire de citer le chemin de la modernité historique où on a déterminé la problématique systématique pour ces lectures avec ces différentes références et ces notions axiales qui constituent leur tissu particulier, à travers le cadre théorique et le contexte historique de ce phénomène.

Les modernistes ont fini par juger les **Hadiths** sans se préoccuper de la méthode critique des modernistes et ils l'ont éliminé du cours scientifique et critique, leurs lectures de la méthode critique chez les modernistes sont devenues déformées et cela par mettre le doute dans ses règles et ses jugements et considérer que ces règles ne sont pas conformes et des jugements qui manquent d'objectivité et ne répond pas à la vie de l'homme moderne, et ils ont conclu par refuser l'intégralité de la **Sunna** et nier son argument et la considérer comme une expérience humaine, c'est-à-dire dépouiller la sainteté du **Hadith** et lui de donner une forme humaine en niant sa révélation, en le considérant comme un texte historique n'a pas la nature d'un paradoxe transcende de l'histoire et de la réalité, et à travers cela il est devenu un diagnostic d'une réalité précise dans les dimensions de temps et de lieu et ils se sont arrivés par confirmer le caractère non-raisonnable de la **Sunna** comme des lois valables pour tous les temps et les lieux. Et le chercheur a conclu - l'auteur de la thèse - que l'utilisation de la méthodologie occidentale appliquée par les tenants de la modernité arabe dans la lecture de textes religieux, en particulier, et le patrimoine islamique en général, c'est un chemin connecteur à faire bouger les convictions et de briser la stabilité dans les textes religieux et essayer de faire les sens dans un processus infini jusqu'à vider le texte de son contenu religieux, et donc l'éloigner des divers domaines de la vie humaine, et on a pu démentir toutes ces Suspensions effectuées et d'y répondre afin de redonner au **Hadith Nabawi Sharif** sa valeur et son haut statut dans les esprits des fidèles qui le pratiquent et qui le tiennent pour argument.

Abstract :

*This search aims primarily to highlight the methodology of the modernist text's readings of the **Hadith Nabawi Sharif**, and to stand on the sources of these readings through historical and civilizational contexts in which they are formed. The question, which is the axis of the search is: can we apply these readings on the texts of divine revelation, that is to say, is it possible to make these modernist methods in that way – which is that in occident- on sacred texts - the **Quran** and the **Hadith Nabawi Sharif** - especially as it comes out of the usual Islamic framework and regulated by the Western philosophical references away from the notion of the usual Islamic method. In order to reveal the relationship that manages these modernist readings with cognitive contexts in which they were formed, and as well as philosophical references and intellectual preliminaries from where they manage. It was necessary to include the path of historical modernity where systematic problem was determined for these readings with these different references and these axial concepts that constitute their particular tissue, through the theoretical framework and the historical context of this phenomenon.*

*The modernists ended up by judging the **Hadith** without worrying about the critical method of the modernists and they eliminated the scientific and critical course, their reading of the critical method among modernists have become deformed and that by putting in doubt its rules and his judgments and consider that these rules are not consistent and judgments that lack objectivity and does not respond to the life of modern man, and concluded by refusing the entire **Sunna** and deny his argument and consider it as a human experience, that is to say strip the sanctity of **Hadith** and give it human form by denying his revelation, considering it as a historical text has not the nature of a paradox transcends history and reality, and through this it has become a diagnosis of a specific reality in the dimensions of time and place and they confirmed the reasonableness of the **Sunna** as valid laws all times and places. And the researcher concluded - the author of the thesis - that the use of the methodology applied by Western advocates of Arab modernity in reading religious texts, in particular, and Islamic heritage in general, it is a connector way to shake convictions and break the stability in religious texts and trying to make sense in an infinite process to empty the text of its religious content, and thus away from the various fields of human life, and we could deny all these made Suspicions and respond to restore the **Hadith Nabawi Sharif** its value and high status in the minds of the faithful people who practice it and who hold it as argument.*

Democratic and Popular Republic Of Algeria
Ministry Of Superior Education and Scientific Research
Amir Abdelkader University Of Islamic Sciences – Constantine
Faculty of Ossol Edin
Department of Quran and sunnah

Registration Number :.....

Serial Number:.....

Modernity Readings of Hadith Nabawi Text
Analysis and Critical

Thesis Presented to get Scientific Doctorate Diploma
Specialty: Sunnah and its Sciences

Elaborated by the student

Salime Nasri

supervised by the professor doctor

Hassan Mouhoubi

The discussion jury members

Name and first name	Scientific rang	Original university	Quality
P.D. Houmaïd Goufi	professor	Amir Abdelkader University	Chairman
P.D. Hassan Mouhoubi	professor	Amir Abdelkader University	Supervisor
P.D. Boubaker Kafi	professor	Amir Abdelkader University	Member
P.D. Mostapha Hamidatou	professor	El Ouadi University	Member
P.D. Laamri Marzoug	professor	Batna University	Member
P.D. Aamar Djidel	professor	Algeris (1) University	Member

University year: 1437-1438^h/2016-2017