International Journal for Scientific Research (IJSR)
المجلة الدولية للبحوث العلمية
Vol. (3), No. (1) January 2024 الإصدار (3)، العدد (1)

نقد متون الحديث النَّبوي في التأويليَّة الحداثيَّة: دراسة تحليليّة نقديّة

وليد بن عبد الله بن فاضل الوليدي الشهري
الأستاذ المساعد في قسم السنة وعلومها، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية
afalwalidi@kku.edu.sa

ملخص البحث

فكرة الموضوع: دراسة (نقد متون الحديث النبوي) في التأويلية الحداثية، والتي تستمد آلياتها من خارج منظومة الفكر الإسلامي، بل تأتي وفقًا للتجربة الغربية في فهم النصوص، واللاهوتية منها خصوصًا، واستخدام النظريات التأويلية الحديثة، ومن ثَمّ تطبيق هذه النّظريات والمنهجيات على قراءة السُّنَّة النَّبويَّة وفهمها، ومنها موضوع (نقد متون الحديث النبوي)؛ بما شكَّل فكرًا مغايرًا للفكر الإسلامي المستمدّ من منهج أهل السُّنَّة والجماعة والأئمة المحدثين في أصوله واستمداده وتطبيقاته.

هدف الدراسة: هدفت الدراسة إلى إبراز جانب من القراءات التأويلية الحداثية للسنة النبوية، ودراسة وتحليل موضوع نقد متون الحديث النبوي في الخطاب التأويلي الحداثي.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، نقد متون، التأويلية الحداثية، دراسة تحليلية.

Criticism of the Texts of the Prophet's Hadith amongst the Arab Modernist Thought: A Critical Analytical Study

Walid bin Abdullah bin Fadel Al-Walidi Al-Shehri
Assistant Professor in the Department of Sunnah and its Sciences, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia
afalwalidi@kku.edu.sa

Abstract

Study Overview: This is a study of Criticism of the texts of the Prophet's hadith amongst the Arab Modernist Thought, which derives its ideas from outside the Islamic system of thought. Rather, its more akin to Western understanding regarding religious texts, or more specifically that regarding Theology, with its

use and application of modern hermeneutical theories upon the Sunnah and its understanding. Therefore, it differs greatly from Islamic Thought which derives its methodology from Ahlu-Sunnah wal Jama'ah and the Hadith Scholars in its principles and application.

Study Aims: The research is concerned with highlight Modernist Thought effects upon the Prophetic Sunnah, and also concerned with studying and analyzing modernist ideas on the subject of Criticism of the texts of the Prophet's hadith specifically.

Keywords: Prophet's Hadith, Criticism of the Texts, Arab Modernist Thought, Analytical Study.

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.. أما بعد؛ لقد تفرد علماء الإسلام بمنهج نقدي مُحكم للمرويات، وبتوفير الوسائل اللازمة لقيام النقد التاريخي الدقيق، و"تراكمت الخبرة عند النُّقاد المسلمين لطول ممارستهم ومناظراتهم وتأملهم في النصوص"[1] وممّا لا شك فيه أنّ منهج المحدّثين وقواعدهم أثّرت على المناهج النقليّة والتاريخيّة، فاستفاد من هذا المنهج علماء اللغة، والأدب، وعلماء التاريخ، وغيرهم، بل إنّه "استقرّ منهج البحث الإسلامي قبل منهج البحث الغربي بعشرة قرون، متمثّلاً في مؤلفات دقيقة في علم مصطلح الحديث، وعلم أصول الفقه.."[2]، والحقيقة أنّه "لو قُدِّر للسنة أن تُجمع في حياة النبي ﷺ لما ظهرت هذه النّزعة النقدية المنهجية، التي كانت ميدان تنافس بين العلماء، وستبقى كذلك إلى يوم القيامة، بإذن الله تعالى"[3].

إنّ النقد عند علماء الحديث في ممارساتهم وتطبيقاتهم؛ يُمكن أن نُطلق عليه: (نقد المروي)، بعضّ النظر عن كون الموضوع الواقع عليه النقد، سندًا أو متنًا. والسند والمتن جميعًا عند الناقد جملة واحدة، قد يُخطئ في الرفع أو الوقف أو الإرسال، وقد يُخطئ في عبارة المتن، فيختصرها اختصارًا يخلّ بها، أو ينقص منها ما حقّه أن يكون فيها[4]، أو يسهو ويضطرب في نقلها. وهذا ما يتجاهله الحداثيُّون في الإقرار بجهود علماء الحديث في منهجهم وتطبيقاتهم التي يمارسونها على نقد المرويات.

(1) أكرم ضياء العُمري، منهج النقد عند المحدّثين مقارنًا بالمنهج النقدي الغربي، دار إشبيليا، المملكة العربية السعودية، الطبة الأولى، 1417هـ ص31.
(2) المرجع السابق، ص22.
(3) همام عبد الرحيم، الفكر المنهجي عند المحدّثين، البيان مركز البحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1433هـ، ص47.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص117.

International Journal for Scientific Research (IJSR)
المجلة الدولية للبحوث العلمية
Vol. (3), No. (1) January 2024 الإصدار (3)، العدد (1)

وبالتالي، لم يقبل الحداثيُّون المنهجَ النقديَّ عند المحدثين بل رأوا أن منهجَهم يغيب عنه الروح النقديّة، يقول محمد عابد الجابري: "ما يعاني منه هذا المنهج يتلخَّص في آفتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية، وطبيعي والحالة هذه أن يكون إنتاج هؤلاء هو التراث يكرر نفسه، وفي الغالب بصورة مجزَّأة ورديئة"[1]، بل يرون أنَّ علم الحديث ليس بعلم، كما يقول أحدهم: "نقول: آراء رجال الحديث، ولا نقول: علم مصطلح الحديث، ولكن نظريات قبول الحديث؛ لأنه ليس علمًا يعتمد على منهج كعلم التاريخ أو المنطق أو اللغة"[2].

إنّ مكانة السنةِ عند الحداثيِّين مكانة هامشيَّة لا سلطةَ لها، ولا فرق بينَها وبين أيِّ نص آخر، بل يرون أنَّ السُّنة مآلها أن تضمحلَّ وتختفي، ويُمنُّون أنفسَهم بذلك، يقول عبدالله العروي عن السنَّة أنها: "تحمل في أحشائها الجرثومةَ التي تقوِّض أركانها، وتؤول بها إلى الانهيار متى اقتضت ذلك الظروف الخارجيَّة"[3]، ويقول أيضًا: "كثيرًا ما نسمع أنّ من يعتمد العلم الموضوعيَّ يحكم آجلاً أو عاجلاً على السنَّة بالتَّلاشي والانقراض"[4]. ونحن نتساءل: هل كانت السُّنّة النَّبويَّة ستصمد أربعة عشر قرنًا، وتصلنا رواياتها تامّة محفوظة مُشْرقة، لها أعظم الأثر في نفوس المسلمين وسلوكهم؛ حتّى يأتي من يُلقي الكلام على عواهنه ليقرِّر اضمحلالها وتلاشيها؟

ولأجلِ هذا كلِّه فإنَّ الحداثيّين قد وضعوا السنَّة النبويةَ كلَّها فوق مشرحة النقد غير الموضوعي، وادَّعوا أنَّ منهج المحدّثين في التعامل مع الحديث النبوي منهجٌ لا يستقيم والمنهجَ النَّقدي العقلاني، فإنَّ عمل المحدِّثين -بزعمهم- إنَّما هو في نقد السَّند والاهتمام بعِلم الرجال، ولم يراعوا المتنَ ولم يلتفِتوا له، فمتى ما صحَّ السَّند عندهم صحَّحوا المتن وإن كان يخالف بَديهيَّات العقول وحقائق العلم.

أولاً: مشكلة البحث

تكْمُن مشكلة البحث في تناول الفكر الحداثي للسُّنَّة النَّبويَّة بقراءات تأويليَّة، تستمد آلياتها من خارج منظومة الفكر الإسلامي، بل تأتي وفقًا للتجرِبة الغربيَّة في فهم النُّصوص عمومًا، واللاَّهوتية منها خصوصًا، وتطبيق هذه النظريَّات التَّأويليَّة المعاصرة على قضايا السُّنَّة النَّبويَّة، ومنها نقد متون الحديث النبوي؛ ممَّا كوّن فكرًا مغايرًا للفكر الإسلامي المستمدّ من منهج أهل السُّنَّة والجماعة والأئمة المحدِّثين في أصوله واستمداده وتطبيقاته.

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1991، ص26.
(2) إسماعيل منصور، تبصير الأمة بحقيقة السنة: دراسة أصولية شاملة لبيان القيمة الحقيقة للسنة، دار النسر الذهبي، الطبعة الأولى، 1995، ص21.
(3) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص177.
(4) المرجع السابق، ص199.

ثانيًا: أسئلة البحث

من خلال مشكلة البحث؛ فإنّه يبرز عددٌ من أسئلة البحث:

1. ما هو التأصيل الشرعي عند علماء الحديث حول متون الحديث وعلومها ونقدها؟
2. ما موقف الحداثيين من نقد متون الحديث النبوي؟
3. ما الأفكار والمناهج التي اعتمد عليها الحداثيون في نقدهم لمتون الحديث النبوي؟

ثالثًا: منهج البحث

سيعتمد الباحث في البحث المنهج التحليلي والنقدي، فيَجمع بين المنهج التحليلي الذي سيوظَّف في فهم النقد الحداثي لمتون الحديث النبوي، ويتتبَّع أفكارَ التأويليّة الحداثية ورموزها الحداثيّين، ويرصد مقالاتهم وآراءهم النّقدية حول نقد المتون الحديثية، ويحلّل أفكارها ومنطلقاتها، وبين المنهج النقدي للمقارنة مع المناهج الفلسفيّة الغربيّة والاستشراقيّة، ونقد الأفكار التأويلية بمنهجيَّة علميّة توثيقيَّة.

رابعًا: الدّراسات السّابقة

هناك عدد من الدّراسات التي تناولت القراءات المعاصرة للنّص الشّرعي بشكل عام. وأمّا بخصوص البحث في نقد متون الحديث النبوي في التأويلية الحداثية بشكلٍ خاصٍّ؛ فإن البحوث في هذا الموضوع على وجه التّحديد محصورة نوعًا ما. ولذا سأذكُر هنا الدّراسات والأبحاث القريبة من موضوع البحث:

1. منهج الحداثيين في نقد متن الحديث عرض ونقد في ضوء منهج المحدثين مع التطبيق على الصحيحين، د. عادل سعد مشعل المطرفي، إشراف الأستاذ الدكتور: موفق عبدالله عبدالقادر، 1433هـ، وهي رسالة دكتوراه مقدمة في قسم الكتاب والسنة، بجامعة أم القرى.
2. الحداثة وموقفها من السُّنة، د. الحارث فخري عيسى عبد الله، وأصلها رسالة دكتوراه من الجامعة الأردنية، طبعة دار السلام، 1434هـ. مكوّنة من (400 صفحة تقريبًا). ركّزت هذه الرسالة على التناول الحداثي للسُّنّة النّبويَّة بمناهجه العامة، وقدّم الباحث تأصيلاً لهذه المناهج.
3. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، جدلية المنهج والتأسيس، د. خالد أبا الخيل، طبعة الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، أصلها رسالة دكتوراه في السنة وعلومها من جامعة الملك سعود، 1435هـ، مكوّنة من (429 صفحة). وركّزت الرسالة على تناول الاتجاه العقلي لقضايا علوم الحديث بشكل عام.
4. الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، دراسة نقدية، للباحث غازي محمود الشمري، دار

النوادر، 2012م. مكوّنة من (514 صفحة)، وأصلها رسالة ماجستير من جامعة أم درمان. ومع أن عنوان الرسالة عن الاتجاه العلماني إلا أنّ الباحث أدخل عِدَّة اتجاهات في هذا الاتّجاه، ولم يبحث نقد متون الحديث النبوي في التأويلية الحداثية بصورة مُعمّقة.

5. ظاهرة التّأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقديّة إسلاميّة، د. خالد بن عبدالعزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثالثة، 2015م. مكوّنة من (478 صفحة). وتناول البحث دراسة التأويلية الحديثة بشكل فكري وتأصيلي عام دون بحث التأويلية للسنة النبوية في الفكر الحداثي، أو العناية بتطبيقاتهم التأويلية على السنة وحجيتها والأحاديث النبوية. وكان اهتمام الرسالة في جانب التطبيقات على مبحثين: تطبيقات الظاهرة الحديثية للتأويل في باب العقائد، وتطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل في باب الأحكام.

6. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، دراسة تحليلية نقدية، د. محمد بن حجر القرني، مركز البيان للبحوث والدراسات، 1434هـ، مكوّنة من (510 صفحات). وقد عرض ما يتعلق بموقف الفكر الحداثي من السنة النبوية في (13 صفحة) دون البحث في قضايا التّأويليّة للفكر الحداثي وتطبيقاتها على السنة النبوية.

خامسًا: خطة البحث

تتكوّن خطة البحث من مُقدّمة، وثلاثة مباحث، وتفصيلها كما يلي:

- **المقدمة،** وفيها: مشكلة البحث، وأسئلة البحث، ومنهج البحث، والدّراسات السّابقة، وخطة البحث.
- **المبحث الأول: القراءة الحداثية لمنهج نقد المرويّات**
  - المطلب الأول: نقد المنهج
  - المطلب الثاني: منهج النقد
- **المبحث الثاني: مشكل الحديث النبوي بين منهج المحدثين وعَبَث الحداثيّين**
  - المطلب الأول: مُشكل الحديث (المفهوم والتأصيل)
  - المطلب الثاني: مُشكل الحديث في التّأويليّة الحداثيّة
- **المبحث الثالث: النقد التأويلي لأحاديث الصّحيحين عند الحداثيّين**
  - المطلب الأول: مكانة الصحيحين عن علماء الإسلام
  - المطلب الثاني: القراءة الحداثيّة لمنهج نقد المرويّات عند المحدّثين
- **الخاتمة؛ وفيها نتائج البحث وتوصياته.**
- **فهرس المراجع.**
- **فهرس الموضوعات.**

International Journal for Scientific Research (IJSR)
المجلة الدولية للبحوث العلمية
Vol. (3), No. (1) January 2024 الإصدار (3)، العدد (1)

المبحث الأول: التأويلية الحداثيّة[1] لمنهج نقد المرويّات

المطلب الأول: نقد المنهج

يقوم المنهج النقدي الحداثي على تطويع النص لواقع الحياة، ومحاكمته وإخضاعه لعملية البحث والمساءلة، فينظر أصحاب هذا المنهج إلى "النص القرآني والحديثي بمثابته نصًّا قابلاً للبحث باتجاهات بحثيّة متعدِّدة، تعدُّد الأنساق المعرفية العلمية.. كنظرية النص، ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدِّين، وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان"[2]، وذلك بفصله تمامًا عن صاحب النص، وهو الله تعالى مع القرآن الكريم، والرسول ﷺ مع السنة النبوية، وهذا يعني نزع صفة القداسة للنص المُستمدَّة من قائله، وفصل النَّص عنه تمامًا، بما يُتيح لهم الفرصة لتأويله وتلقِّيه ودراسته دارسةً بشرية بحتة مُتَغيِّرة بالطبع من شخص إلى شخص، ومن عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، فتتعدَّد القراءات وتختلف التأويلات وذلك بِحُجَّة اختلاف الظروف والواقع عمَّا كان عليه في عهد النبي ﷺ، وهذا بدوره يؤدِّي إلى إقصاء النِّص والدِّين عن فاعليّته في حياة الناس وواقعهم[3].

بينما يقوم المنهج النقدي عند المحدّثين على تعظيم النص والوثوق به بعد فحصه والتأكّد من ثبوته، وإعمال النّص وفاعليته، وإخراج أقصى ما يمكن منه بالفهم، وتقديمه على غيره، والمحافظة عليه وعدم التفريط فيه دون مسوِّغٍ أو سبب ملائم، وتطويع واقع الحياة له؛ لأنَّ النص روحٌ فيه حياة تسري في واقع البشر، بل حتى الحيوانات والجمادات والبيئة والحضارة؛ متى أحسنَّا فهمه وتطبيقه، كما أنّه غاية مجهولة من دون كشافات تُضيء لنا معالمه والتعامل معه.

تبنّى الحداثيون في نقد المنهج الحديثي منهجيات متعدّدة، ترجعُ إلى ضرورة توظيف القراءات التأويلية الغربية في نقد النَّص الحديثي ومناهج نقد المحدّثين؛ فأسقط الحداثيون العرب القراءات الحداثية للنص في الغرب على نصوص الإسلام قرآنًا وسُنَّة، من دون اعتبار للاختلاف الجوهري بين النَّص الديني في الغرب والنَّص الديني في الإسلام؛ من: ربانية المصدر، وثبات النَّص لفظًا، ومن دون مراعاة للاختلاف العميق في الحفظ والنقل والنقد. وبالرغم من أنّ الحداثيّين وظّفوا قراءات متعدّدة المناهج في نقدهم للحديث النبوي، فإن مؤدّى النّقد وثمرته ومخرجاته تكاد تتفق من هذه القراءات التأويليّة المنحرفة.

ومن هذه القراءات التأويلية، القراءة التاريخيَّة (أو التاريخانيَّة) للنَّص، فالسنة النبوية في هذه القراءة

(1) بعيدًا عن الغموض الذي احتفّ بمفهوم الحداثة؛ فإنّ البحث يحدّد هذا المفهوم والرموز المنتمية له بالتعريف التالي: "النّظريات والأفكار الوافدة إلى مجتمعنا الإسلامي من مرجعيّاتها الغربيّة، والتي تقدّم رؤى وأفكارًا مخالفةً للدّين وثقافة المجتمع، وتهدم من خلالها مرجعيّة الإسلام بمبادئه وشريعته وأحكامه". ينظر: وليد الوليدي، التأويلية الحداثية: دراسة نقدية للتأويلية الحداثية وتطبيقاتها على السنة النبوية والفكر الإسلامي، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2024، ص32.

(2) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997، ص93.

(3) ينظر: محمود أحمد الدوسري، أساليب الحداثيين في الطعن في السنة النبوية، مقال في موقع الألوكة، بتاريخ 2022/7/18.

عبارة عن مُنتَج من حياة الرسول العامة والخاصة ومحيطه، يقول عبدالكريم سروش: "إنّ معطيات الوحي على النّبي تتناغم وتقترب تماماً مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة، بل كانت مقترنة مع بعضها بعضًا، ولم تكن قضايا الوحي مثلاً من قبيل الأمور الجاهزة مسبقًا بدون الأخذ بنظر الاعتبار الحوادث الواقعة في إطار الزمان والمكان، وبعيدًا عمّا يدور في الوسط الاجتماعي للناس، أي إنّ المطالب الوحيانية لم تكن منتجة سابقًا، ثمَّ تمَّ إلقاؤها في ذهن وقلب نبي الإسلام وانتهى الأمر بتبليغها للناس... أي إنّ النبي كان يرتبط مع قومه برابطة ديالوكية[1]، فهو يقول شيئًا، ويسمع منهم شيئًا أيضًا، ثم يجيب عن ذلك بكلام يتناسب مع ما سمعه"[2].

ولا يغيب عن الحداثيين ربط هذا المنتج بثقافة دينية سابقة، فيرون أنه كان مستفيدًا ومتأثّرًا بما عاشه وبمن عاشرهم من اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين، يقول عبدالله العروي: "عاش النبي ثلثي حياته الأرضية بين هذا الشعب المعتاد على نقل البضائع، وتبادل الأفكار، لم يكن أبدًا متطفلاً ودخيلاً على تاريخ الشعوب القديمة على اليهود والنصارى، أو على المجوس والوثنيين، نشأ وتربّى بينهم، بل هو إلى حد ما واحد منهم، قبل أن يتبرأ منهم، ويعتزلهم"[3].

بينما نجد منطلق الحداثيين في نقد الحديث إيمانهم برؤى فلسفية، واعتقادهم الجازم بتخلُّف العقل المسلم، يضاف إلى هذه المنطلقات عند الحداثيين العرب، هزيمتهم النفسية يتخلف أمام ذواتهم؛ سواء الذات الجمعية أو الذات الفردية، فتقرأ بين سطور كتاباتهم أنهم عالقون في المنتصف، فلا هم غربيُّون وإن آمنوا بمقولات الغربيين، ولا هم عرب مؤمنون بثقافة إسلامية. لذا نجد أنّ هدف النقد الحديثي عندهم ليس الحديث، بل هدفهم إنكار كل ما يؤمن به العقل المسلم، وقلب كل ما استقرت عليه ثقافة المسلمين تجاه الحديث، ونفي كل جهود المحدِّثين، وتفرّد منهجهم النقدي[4].

وهم مع هذا كلّه؛ يصفون منهج المحدّثين بأنّه تغيب فيه الروح النقديّة، وليس فيه إبداعٌ ولا تطوّر، وأنّه منهج قاصرٌ عن بلوغ مدارك العلم والنقد، وأنّه لا يقوم على أُسسٍ علميّة وعقلانيّة؛ يُضاهئون بذلك قول المستشرقين من قبلهم بلا نقدٍ ولا تمحيص، وإنّما هو التقليد والاتّباع. يقول محمد عابد الجابري: "فما يعاني منه هذا المنهج يتلخَّص في آفتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية، وطبيعي والحالة هذه أن يكون إنتاج هؤلاء هو التراث يكرر نفسه، وفي الغالب بصورة مجزَّأة ورديئة"[5]، ويرى أنَّ علم الحديث ليس بعلم، "نقول: آراء رجال الحديث، ولا نقول: علم مصطلح الحديث، ولكن نظريات

(1) يعني حوارية.
(2) عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، بيروت، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، ٢٠٠٢، ص75.
(3) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، ص94.
(4) نماء البنا، النقد الحديثي بين المحدِّثين والحداثيين، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة السادسة والعشرون، العدد 101، 2021، ص215.
(5) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص26.

قبول الحديث؛ لأنه ليس علمًا يعتمد على منهج كعلم التاريخ أو المنطق أو اللغة"[1]. بل إنَّ "موقف الخطاب الديني المعاصر من (علوم القرآن) ومن (علوم الحديث) كذلك هو موقف الترديد والتَّكرار؛ إذ يتصوَّر كثير من علمائنا أنَّ هذين النَّمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي (نضجت واحترقت) حتى لم يعد فيها للخَلَف ما يُضيفُه إلى السَّلف"[2]، وأنّ منهج أهل الحديث النقدي منهج قاصر عن بلوغ مدارك العلم والنقد، إذ يُغفِل كليات الشريعة ومقاصدها، ويصب اهتمامه بالنقد الخارجي (نقد الإسناد) ثم يُهمِل النقد الداخلي (نقد المتن) فجل اهتمامه على الشكل فقط دون المضمون والكليات والمقاصد[3]. ويزعمون أنّ "المعتمد في هذا المنهج كما نعرف ليس العقل بل شهادة الآخرين؛ أي النقل أيضًا.. فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي"[4].

المطلب الثاني: منهج النقد

يبدو أنّ الأمر يختلف جدًّا إذا جئنا إلى منهج النقد عند الحداثيين، فهم وإن بذلوا جهودًا في التنقيب عن مواضع في الحديث، حيث يُسقطون عليها مبادئ الفكر الحداثي التأويلي الغربي؛ إلّا أنهم لم يستطيعوا بناء منظومة علميّة جادّة لنقد الحديث. إنّنا لا نجد صعوبة بحثيّة لندرك من خلالها أنّ المنهج النقدي للحديث عند المحدثين اتّسم بالدقة، والانضباط، والعلمية، والتقعيد، والتنزيل الممنهج؛ بينما نجد منهج النقد عند الحداثيين مضطرب المنهج، منخرم القواعد، بعيدًا عن العلمية، ومُتحيزًا -من دون علميّة- ضد المنهج الحديثي، وهو متصف بتناقضه، وتنزيله العشوائي، وبتحامله البيّن على التراث، وتناوله مسلّمات من دون دليل، وتنقّصه من المنهج النقدي الذي طبّقه المحدثّون بكل تميّز وتفرّد، بما لم تستطع أُمّة من الأُمم، في أي وقتٍ في التاريخ؛ أنْ تبرهن على تقدّم وتميّز وتفرّد منهجية بحثية تاريخية واقعية مثل المنهج النقدي لدى المحدّثين[5].

لقد نقل الحداثيّون ساحة العراك الفكري من الغرب إلى حاضرة العرب والإسلام من دون رؤية، ومن دون رويَّة؛ من دون رؤية معرفية لتحرير مصطلحي (الحداثة) و(الأصولي)، ومن دون رويَّة بإسقاط إيحاءاتهما السلبيّة على ساحة الفكر الإسلامي؛ بل سارع بعضهم إلى دفع التُّهم عن الإسلام (الأصولي)

(1) إسماعيل منصور، تبصير الأمة بحقيقة السنة: دراسة أصولية شاملة لبيان القيمة الحقيقة للسنة، ص21.
(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص11.
(3) محمد حمزة، الحديث النبوي: ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، 2015، ص209.
(4) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، 2004، ص549.
(5) يسجّل أسد رستم -وهو مؤرخٌ لبناني نصراني، من أوائل من كتب في منهجية البحث التاريخية في العصر الحديث- إعجابه بعلوم الحديث وقواعد المحدّثين، فيقول: "وأول من نظّم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك علماء الدين الإسلامي، فإنهم اضطروا اضطرارًا إلى الاعتناء بأقوال النبي، وأفعاله لفهم القرآن وتوزيع العدل. فقالوا: (**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**)، ما تلي منه فهو القرآن، وما يلم يُتْلَ فهو السّنة. فانبروا لجمع الأحاديث ودرسها وتدقيقها؛ فأتحفوا علم التاريخ بقواعد لا تزال، في أسسها وجوهرها، محترمة في الأوساط العلمية حتى يومنا هذا"، ويُعبّر عن إعجابه بقوله: "أكببت على مطالعة كتب المصطلح وجمعت أكثرها، وكنت كلما ازددت اطلاعًا عليها ازداد ولَعي بها وإعجابي بواضعيها". أسد رستم، مصطلح التاريخ، مركز تراث للبحوث والدراسات، مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص46-48.

بأنْ نَزع قدسيّة النّص القرآني، ومرجعيّة النَّص الحديثي، ظانًّا أنّه بذلك يسلك مسلك الحداثة التي تحترم العقل، ويسدُّ السبيل على (الأصوليّة) التي تقيس النص مقابل العقل؛ فكان أن نتج خطان متنافران تمامًا في نظرتهم إلى تراث الأمة بصورة عامة، وتراثها الديني بصورة خاصة.

استخدم الحداثيُّون بعض الأدوات المستخدمة في النقد عند المحدّثين، فهي متشابهة من حيث مسمّى الأداة، وبعضها آخر مختلف من حيث الاستخدام، مثل: العقل، والتاريخ. واستخدم الفريقان العقل في النقد الحديثي، وليس المحدّثون بمنأى عن استخدام العقل في نقد الحديث؛ إذ استخدم للوصول إلى أعلى درجة من حماية الحديث صورةً، وفهماً وعملاً، وتنزيلاً، وفي هذه المراحل كلها كان العقل هو الحادي الذي يُسيّر قافلة النقد الحديثي. ولا تتوافر قاعدة نقديّة لا تعتمد على العقل في تكوينها أو الاهتداء بالوحي الذي يُقر العقل أمامه بمحدوديته؛ فتراه يسلّم له القياد فيما وراء تنزيلها، مع قدراته من معجزات أو غيبيات.

بينما نجد أنّ الفكر الحداثي يقوم على تأليه العقل، ويعلو به على الوحي، ولا يُسلّم له القياد؛ فيُنكر المعجزات والغيبيات؛ بل يكاد يُنكر الوحي المتصل بهذا عند بعضهم، فكل الروايات حتى الآيات القرآنية- التي حوت معاني غيبية، مثل: الجنة، والنار، والجن، والشيطان، والملائكة.. وغيرها، هي أسطورة، يقول عبدالمجيد الشرفي: "ومن الواضح أنّ الحديث فيها عن الجنّ، والهبوط من الجنّة، ودور إبليس، والشياطين، والملائكة، والطوفان، وعُمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية[1]؛ مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصورات الحديثة، وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها، والتي لم يعد لها في نفوس معاصرينا الأصداء ذاتها، ولا لها في فكرهم الدلالات عينها"[2]. فوجود الميتافيزيقا في عالم الإنسان، والإيمان بها غير منطقي، ولا حاجة إليه، بل هو تراجع في الفكر الإنساني. ويقول أيضًا: "وإن إلقاء نظرة على العقائد السُّنيَّة يكشف إلى أي حدٍّ أُلزم المسلمون بمجموعة من (الثوابت) كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل: خلق القرآن والإيمان بالقدر خيره وشره مع ما ينجرُّ عنه من نفي للاختيار، وحريّة الإنسان في خلق أفعاله، ومعقوليّة الظواهر الطبيعية والاجتماعية في آنٍ، واعتباطيّة الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرهما مما عُدَّ معلومًا من الدين بالضرورة"[3].

واستخدم أيضًا كلا الفريقين التاريخ في نقد الحديث، لكنّه استخدام في الوقت نفسه مع الفارق؛ فإنَّ المُحدِّثين استخدموا التاريخ لمحاكمة الروايات، وأن يكون أداةً فاحصة للراوي، لمعرفة مولده، ووفاته، ورحلاته، وشيوخه، وتلاميذه؛ للوقوف على اتصال الرواية أو انقطاعها، وإمكانيّة السّماع والالتقاء

(1) الميثيّة: منقولة عن اللفظة باللغة الإنجليزية (Mythe)، ومعناها الوهم واللاحقيقة، فالمقصود منه في استعمالات الحداثيّين هو؛ الخرافة.
(2) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص45.
(3) المرجع السابق، ص123.

وغيرها، ولذا فإنّ كتب علم الرجال حوت من الفوائد المعتمدة على التاريخ كمًّا هائلاً، واستخدُم في تنزيل الرواية الحديثية على الواقع فاعتُبرت الرواية، وظروف تنزيلها عمليًّا في واقع الناس، وهذا مما يُعتمد فيه على تاريخ الرواية، فاهتمَّ النّقد الحديثي بأسباب ورود الرواية، وأسباب الإيراد؛ لتوظيف الرواية في أصح صورة لها.

وفيما يخص التاريخ عند الحداثيين، فالاستخدام الحداثي للتاريخ يجعل القراءة التاريخية حاكمة على الرواية الحديثية، ومُقيّدة لها؛ بل تكاد تسجنها في بوتقة التفكير البشري المحدود، على اختلاف العقول وقدراتها؛ ممَّا ينزع عن النص الحديثي وحييته، ثم تنزع عنها الثبات والديمومة، وتجعله نصًّا كأي نص تاريخي خاضع لكل أدوات التشريح، فالأحاديث لا تصلح لكل زمان ومكان، وقد جاءت لأناس مخصوصين في زمن مخصوص لا يتعداها، يقول نصر حامد أبو زيد: "من الطبيعي -بل والضروري- أنْ يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيةً وتقدُّمًا، مع ثبات مضمون النَّص"[1]؛ لأنَّ "الحديث نصٌّ متحرِّك قابل للتَّجدُّد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولًا ورفضًا بناءً على معايير اجتهادية إنسانية، أي طبقًا لفكرٍ إنسانيٍّ مُتطوِّرٍ بطبيعته ومرتبطٍ بظروف الزمان والمكان والواقع الذي يُنشِئه.. فهو نصٌّ ما زال يتكَوَّن من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأُولى للنُّطق به، والمسافة التي تفصله عن المُقَدَّس مسافةٌ شاسعةٌ يكاد معها يكون نصًّا إنسانيًّا"[2].

ويعتمد نقد الحديث عند المُحدّثين على الرواة الناقلين للحديث، وعلى نقد متن الحديث، وينقدون بأدوات علميَّة منضبطة ودقيقة. أمّا عند الحداثيين فبعضهم لا ينظر إلى السند أو المتن؛ إذ "لا يعتمد على صدق الخبر سندًا أو متنًا، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحسّ والعقل طبقًا لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حُجَّةً، ولا يُثبت شيئًا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: (قال الله)، و(قال الرسول)..."[3]، وقد تقدّم معنا قريبًا قول بعض أساتذتهم من المستشرقين عن بعض الأحاديث بأنّه "لا فائدة كبيرة من مناقشة إسناده"[4].

ولا يكتفي الحداثيُّون بنقد الأحاديث على طريقتهم؛ لكنّهم يطعنون بمنهج المحدثين كلّما سنحت لهم الفرصة، ويسفر حسن حنفي عن هذا المنهج، فيقول: "ولم أستعمل الحديث الشريف تأييدًا للقرآن، حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيع القضية في مماحكات العنعنة، هذا إضافة إلى أنّه لا يتوافر شيء في الحديث لا يوجد له أصل في القرآن، والاعتماد على القرآن

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2007، ص110.
(2) المرجع السابق، ص102.
(3) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، (318/4).
(4) مونتغمري واط، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، وحسين عيسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٤١٥هـ، ص105.

وحده؛ هو الرجوع إلى الأصل أوّلاً، وهو أوعى وأشمل وأكمل"[1]، فكأن ركيزة اعتماد رؤيتهم هي الطعن بمنهج المُحدّثين في الحديث؛ نشأة، وكتابة، وتدوينًا، ونقدًا. فمثلاً، يعيب الحداثيُّون منهج المحدثين الذي يعتمد في نقده على الإسناد والمتن، ويطعنون في هذا المنهج، وعندما يناقش الحداثيون أسئلة وجود الحديث والإسناد يُشكّكون فيها، يقول عبدالله العروي: "هناك بالطبع أجوبة جاهزة نتوارثها جيلاً عن جيل، لكنّها تُمثّل الرواية الرسمية، فيما تُثبت، وفيما تُنفى، هل علينا أن نُجيزها على عِلاتها مع أنّ دواعي الشك فيها كثيرة وملحّة؟ لا شيء مما يُروى عن هذه الحقبة -وهي طويلة- يعلو على النقد"[2]، وهذا كلامٌ مرسلٌ خاوٍ من الموضوعية والدِّقَّة العلميّة.

أما اعتبارات الصحة والضعف للرواية الحديثية بين المُحدّثين والحداثيين فلا وجه للمقارنة؛ إذ اعتمد المُحدّثون صدق الراوي، وصحة المتن، وخلو الرواية من العلّة، وكيفية تنزيلها زمن الرسول ﷺ أو زمن الصحابة، وتفعيل المقصد منها، وفي المقابل استند الحداثيون إلى اعتبارات أُخرى في ذلك، فهم يحاولون إعادة قراءة الأحاديث النبوية وفق النظريات الغربية التأويلية، للتوافق مع ما يرونه أليق بنظرهم وبعقولهم وبأذواقهم، وإن شئت فقل بأهوائهم، حتى وإنْ ابتدعوا مفاهيم أخرى -ربما بجهل أو بعلم- لمصطلحات استعملها المحدّثون لمحاولة نقض منهجهم[3]، فهذا محمد شحرور يُحرّف مفهوم (المُدرج) عند المحدّثين حتى يتمكّن من الطعن في منهجهم، فيقول: "أما الإدراج فمصطلح أوجده هامانات الأُمَّة، عقب وفاة النبي (ص) بعشرات السنين، ليتجنبوا به اتهام الرواة بالكذب، بعد أن فشا الاعتقاد بمعصوميتهم وعدالتهم، وبأن لهم شفاعة ورثوها عن النبي؛ يُخرجون بها العصاة من النار، ويدخلونهم الجنة"[4]. ومن المعلوم أنّ المُدرج عند المحدّثين يُقصد به: أن يُدخل الراوي في الرواية ما ليس منها؛ سواء سندًا أو متنًا، دون فصل بينهما. ويحدُث الإدراج لأسباب من أهمّها؛ بيان حكم شرعي في الرواية، أو استنباط حكم شرعي من الرواية قبل أن يُتِمَّ رواية الراوي للحديث، أو شرح لفظ غريب في الحديث، أو غيرها من الأسباب التي تُدرك إمّا بوروده منفصلا عن ذلك في رواية أخرى، أو بالتنصيص على ذلك من الراوي أو بعض الأئمة المطلعين أو باستحالة كون المعصوم ﷺ يقول ذلك[5]، وليس من المُدرج أن يعمد الراوي إلى إقحام ألفاظ من عنده؛ فهذا من الوَضع في الحديث، ولو اطّلع الحداثيّون -بإنصافٍ- إلى كتب العلل ونقد المرويات عند المحدثين، وفهموها بمناهجهم وأساليبهم وعاداتهم في التصنيف والنقد؛ لما كان هذا النقد المخجل الذي يُزري بصاحبه، حيث يخلط بين المصطلحات الأساسية لهذا العلم.

(1) حسن حنفي، مقال في افتتاحية مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، 1981.
(2) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، ص128. وينظر: نماء البنا، النقد الحديثي بين المحدِّثين والحداثيين، ص218.
(3) نماء البنا، النقد الحديثي بين المحدّثين والحداثيين، ص217 وما بعدها.
(4) محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص20.
(5) ينظر: جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، 1415هـ، 315/1.

إنّ واقع منهجية النقد عند الحداثيين للسنة النبوية يُظهر مفهومًا مضطربًا ومجافيًا لمنهج المحدّثين المُحكم، فقد حاول الخطاب التأويلي الحداثي "تقدير الأحاديث بميزان جديد يقوم على أساس سلامة ومعقولية المتن لذاته، لا على أساس سلسلة الرواة"[1]. وبالتالي، فإنّ منهجية النقد -مع تجاوزنا في تسميتها منهجية- تقوم على نقد السنة النبوية بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعية المعاصرة، أو نقدها بعرضها على الذوق، أو نقدها بعرضها على القيم العليا للمجتمع، أو نقدها بعرضها على العلم الطبيعي، وإنتاجات العصر[2].

والخلاصة في المنهجية النقدية بين المحدثين والحداثيّين؛ أنّ المحدثين نقدوا المتونَ وهم عارفون بعلل الحديث وطرقِه، عالمون بالرِّجال ورواياتهم وتفرُّداتهم، متضلّعون من الحديث النبوي سماعًا وحفظًا وكتابة، وأمّا الحداثيّون فأظهروا سطحيّة وضعفًا منهجيًّا في فهم عبارات ومصطلحات المحدّثين فضلاً عن تقديم منهجية نقديّة للمرويّات. وأيضًا فإنّ المحدثين قد اعتمدوا في نقد المتون على منظومةٍ متكامِلة، ومنهج علمي واضح في النَّقد، قائم على نقد السَّند والمتن، أما الحداثيون فإنهم بدؤوا بالمتن رأسًا، فنقدوه بمعاييرهم المختلّة، وهذا فرقٌ واضح بين المنهجين، وهم يصرِّحون بأنَّهم لا يلتفتون إلى الأسانيد، وإنما العبرة عندهم بالمتن وحده، ويزعمون أنّها "وفق مناهج مستحدَثة تفيد من الثورة المنهجيَّة المعاصرة، وتطرح جانبًا منهج الإسناد، معوِّلة على نقد المتون بقياسِها على روح الإسلام وجوهره ومبادئه كما وردت بالقرآن الكريم"[3]. بالإضافة إلى أنَّ المحدِّثين قد وضَعوا معاييرَ واضحة تتناغم مع المنظومة الإسلامية وثقافتها، أمَّا معايير الحداثيين فكثيرٌ منها مستورد من النظريات الغربية، التي نشأت في بيئة مختلفةٍ عن البيئة الإسلاميَّة. وأخيرًا، فإنّ منهج المحدّثين منهج بنائي، فالأصل عند المحدثين هو المحافظة على النَّص النبوي، ومتى ما ثبت النّص إلى النبي ﷺ فإنهم لا يتسارعون في ردّه بأدنى شبهة كما يفعل الحداثيون؛ بل يَجمعون النصوص والمرويات كلها ذات الموضوع الواحد، ويرجعون النصوص بعضها إلى بعض، لفهمها فهمًا سديدًا، لا يتناقض بعضها مع بعض، وأما منهج الحداثيين فهو منهج هَدمي، وإن زعموا أنّه منهج نقدي إلاّ أنّه لا يعدو أن يكون نقدًا سلبيًّا، لم يقدّم رؤية ولا منظومة يمكن الاعتماد عليها.

(1) محمد سعيد العشماوي، تحديث العقل الإسلامي، مجلة التنوير، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، العدد الأول، 1993، ص53.
(2) ينظر: الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2013، ص286 وما بعدها.
(3) محمود إسماعيل، التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2005، ص54.

International Journal for Scientific Research (IJSR)
المجلة الدولية للبحوث العلمية
Vol. (3), No. (1) January 2024 الإصدار (3)، العدد (1)

المبحث الثاني: مشكل الحديث النبوي بين منهج المحدثين وعَبَث الحداثيّين

المطلب الأول: مُشكل الحديث (المفهوم والتأصيل)

الفرع الأول: المفهوم اللُّغوي والاصطلاحي عند العلماء

أولًا: تعريف المشكل لغة

يدور معنى المشكل على الخفاء والاشتباه والالتباس. يقول ابن فارس: "الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل، أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمرٌ مشكل، كما يُقال: أمرٌ مُشتبه، أي: هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا"[1]. وقال الخليل: "أَشْكَلَ الأمرُ، إذا اختلف. وأمرٌ مُشْكِلٌ شاكلٌ: مُشتبه مُلتبس"[2]. وفي لسان العرب: "الشُّكلة الحُمْرة تختلط بالبياض، وهذا شيء أشْكَلُ، ومنه قيل للأمر المشتبه: مُشْكِلٌ، وأشْكَل عليَّ الأَمر إِذا اخْتَلَط"[3]. والمُشْكل: اسم فاعل من أَشْكَلَ يُشْكِلُ إِشْكَالاً، فهو مُشْكِلٌ.

ثانيًا: مفهوم المشكل اصطلاحًا

أكثر من تناول تعريف المُشْكِل في اصطلاح الأصوليين هم الحنفية، وقد عرفه السّرخسي، بقوله: "هو اسم لما يشتبه المراد منه، بدخوله أشكاله على وجهٍ لا يُعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر في الإشكال"[4].

فالمراد بالمُشكل في اصطلاح الأصوليين: "اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، بل لا بُدَّ من قرينة خارجية تبين ما يُراد منه"[5]. فالمشكل عند الأصوليين درجةٌ من درجات دلالة اللفظ على المعنى من حيث الغموض[6]. وهذا المصطلح للمُشكل استعمله بعض المحدثين[7]، فقد يُطلقون الإشكال ويريدون به الخفاء وعدم وضوح المعنى، وقد ألّف ابن الجوزي كتابًا سمَّاه: (كشف المُشْكِل من حديث

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ٢٠٤/3.
(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٩٦/5.
(3) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 1956، 357/11.
(4) أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، 1973، 168/1.
(5) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، الطبعة الرابعة عشر، 1401هـ، ص171.
(6) عبد الله جابر الحمادي، مختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر: عرضًا ودراسة، دار كنوز إشبيليا، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1433هـ، ص59.
(7) بعض الباحثين ينتقد تسميته بـ(مشكل الحديث)، ويقترح تسمية أخرى: (استشكال الحديث)، حتى لا يُوهم ظاهر عبارة (مشكل الحديث) أن الإشكال في حقيقة الحديث لا في ظاهره. وفي الحقيقة لا يستلزم تسمية الشيء بوصفه أنه متصفٌ به في ذاته، وإنما هو باعتبار المخاطبين، والله تعالى وصف بعض آيات كتابه الكريم بقوله: (**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**)؛ فإذا جاز تسمية بعض آيات القرآن الكريم بالمتشابهات باعتبار المخاطبين، كان الجواز لتسمية بعض الأحاديث بالمشكل أظهر.
ينظر: إبراهيم العسعس، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1669، ص52. ومحمد أبو الليث الخير آبادي، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، مجلة التجديد، السنة السابعة، العدد الرابع عشر، 2003، ص223. وفتح الدين بيانوني، مشكل الحديث: إشكالية المصطلح وتاريخ النشأة، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد الثاني، العدد الأول، 2005، ص51.

الصحيحين)، ومراده في أكثر الأحاديث التي يُوردها: شرح الألفاظ التي يراها من الغريب، أو بحاجة إلى توضيح وبيان[1].

أمّا المشكل في اصطلاح المحدّثين فيختلف معناه عن المعنى الذي ذكره الأصوليّون. فقد أشار أبو جعفر الطحاوي في مقدمة كتابه (مشكل الآثار) إلى المشكل، فقال: "وإني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ، بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو التثبُّت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها؛ فوجدتُ فيها أشياء مما يسقط معرفتها، والعلم بما فيها عند أكثر الناس فمال قلبي إلى تأمّلها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها"[2].

وهذا الذي ذكره الطحاوي يُعدّ وصفًا لمعنى المشكل، لا تعريفًا له، وقد استخلص منه أحد الباحثين تعريفًا لمشكل الحديث عند الطحاوي، بأنه: "آثار مروية عن رسول الله ﷺ بأسانيد مقبولة، وجد فيها أشياء غاب عن كثير من الناس علم معانيها، ودفع ما فيها من إحالات ظاهرية"[3]. ويُلاحظ أنَّ معنى المُشْكِل عند عامّة المحدثين مغاير لمعناه عند الأصوليين؛ إلا أنَّ بعضهم ربما أطلق الإشكال وأراد به معناه عند الأصوليين.

وهذه التعريفات التي ذكرناها سابقًا نستطيع أن نستخلص منها تعريفًا يجمع أفراده ومعناه، فنقول بأنّه: (أحاديث مرويّة عن النّبي ﷺ بأسانيد مقبولة، خفي معناها، أو أوهم ظاهرها معارضٌ؛ من معنى يُحيلها، أو من قواعد شرعية ثابتة)[4].

الفرع الثاني: الفرق بين (مشكل الحديث) و(مختلف الحديث)

عرَّف بعض العلماء مختلف الحديث بما يُفيد أنّ المقصود به؛ الأحاديث المقبولة الأسانيد التي في ظاهرها تعارض، قال الشافعي: "لا يُنسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهٌ يمضيان معًا، إنما المختلف ما لم يُمضَ إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يُحلُّه وهذا يحرِّمه"[5]. وقال الحاكم النيسابوري، في ذكر نوعه: "هذا النوع من هذه العلوم معرفة سنن رسول الله ﷺ يعارضها مثلها، فيحتجُّ أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصّحة والسقم سيّان"[6].

(1) انظر مقدمة تحقيق كتاب: أبو الفرج ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، ص16.
(2) أبو جعفر الطحاوي، مشكل الآثار، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1333هـ، 2/1.
(3) أسامة خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، 1421هـ، ص31.
(4) هذا التعريف مستفادٌ -مع تصرُّف يسير- من: أسامة خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية، ص32. وعبد الله جابر الحمادي، مختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر: عرضًا ودراسة، ص62.
(5) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٣٨، ص342.
(6) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكميّة أجناسه، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1431هـ، ص382.

وأشار بعض الباحثين إلى التفريق بين هذين النوعين من أنواع علوم الحديث، بين مشكل الحديث ومختلفِه؛ فأحدها: أن مختلف الحديث يقوم على وجود معنى التعارض بين الحديثين، فإذا لم يوجد تعارض لم يتحقق مختلف الحديث، وأما مُشكل الحديث فإنّه ينشأ عن هذا السبب، وعن غيره، فقد يكون الإشكال في معنى الحديث نفسه دون وجودِ معارض، كالإشكال الناشئ عن غرابة في لفظ الحديث، أو عدم فهم معناه التركيبي، فهذا هو الفرقُ الأول. والثاني: أنَّ مختلف الحديث خاصٌّ بما قد يقع من اختلاف بين الأحاديث، دون غيرها من أدلّة الشرع. وأما مشكل الحديث فيشمل - إضافة إلى ذلك - ما قد يقع من اختلاف بين الحديث والقرآن، أو الإجماع، أو القياس، بل حتى معارضته للعقل، أو ما يقرّره العلم التجريبي[1].

ونتيجةً لذلك، فإنَّ "مشكل الحديث أو الآثار أعمّ من اختلاف الحديث، ومن الناسخ والمنسوخ؛ لأن الإشكال وهو الالتباس والخفاء قد يكون ناشئًا من ورود حديث يناقض حديثًا آخر من حيث الظاهر، أو من حيث الحقيقة ونفس الأمر، وقد ينشأ الإشكال من مخالفة الحديث للعقل أو القرآن أو اللغة. والمؤلف يرفع هذا الإشكال؛ إما بالتوفيق بين الأثرين المتعارضين، أو ببيان نسخ فيهما، أو بشرح المعنى بما يتفق مع العقل أو القرآن أو اللغة، أو بتضعيف الحديث الموجب للإشكال وردِّه"[2]. وبناءً على هذا التقرير؛ فإنّنا نستعمل في هذا المطلب (مشكل الحديث) لشمول معناه، ودخول (مختلف الحديث) فيه ضمنًا.

الفرع الثالث: قواعد في دراسة مشكل الحديث عند علماء الإسلام

من المعلوم أنّ التناقض من أمارات العجز، وشرع الله ووحيه منزهٌ عن التناقض والعجر، فالاختلاف الحقيقي يلزم منه الكذب والسهو والعبث، والشريعة تامّة كاملة. وقد صرّح كثيرٌ من أهلم العلم بأن نصوص الشريعة لا يدخلها الاختلاف، يقول الشافعي: "فأما المختلفة التي لا دلالة معها على أيِّها ناسخ، ولا أيِّها منسوخ، فكلُّ أمره مُوتَفِقٌ[3] صحيح، لا اختلاف فيه"[4]، وقال أيضًا: "ولا نجعل عن رسول الله ﷺ حديثين مختلفين أبدًا؛ إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين، فلا نعطِّل واحدًا منهما، لأنّ علينا في كلّ ما علينا في صاحبه، ولا نجعلُ المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبدًا إلا بطرح صاحبه"[5]. وقال أبو بكر الخلال: "لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه، ليس مع أحدهما

(1) عبد المجيد محمود، أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 1975، ص260.
(2) المرجع السابق.
(3) يعلّق الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه لكتاب الرسالة، ص31، على لفظة (مُوتَفِق)، فيقول: "تَاتَّفقُ: فعل مضارع لم تدعم فيه فاء الافتعال، بل قلبت حرفًا ليّنًا من جنس الحركة قبلها، وهي لغة أهل الحجاز؛ يقولون: ايْتَفَقَ ياتَفِقُ فهو مُوتَفِق. ولغةُ غيرهم الإدغام، فيقولون: اتَّفَقَ يتَّفِقُ فهو مُتَّفِق. والشافعي يكتب ويتحدث بلغته لغة أهل الحجاز. وفي جميع النسخ المطبوع (وتتفق)، وهو مخالف للأصل".
(4) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (92/1).
(5) محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، مطبوع بآخر كتاب (الأم)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، (272/10).

ترجيح يُقدَّم به، فأحد المتعارضين باطل؛ إما لكذب الناقل، أو خطئه بوجهٍ ما في النّقليات، أو خطأ الناظر في النظريات، أو لبطلان حكمه بالنسخ"[1]. وقال أبو بكر الباقلاني: "فكل خبرين عُلِم أنَّ النّبي ﷺ تكلَّم بهما؛ فلا يصحُّ دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأنّ معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمرٍ ونهيٍ، وغير ذلك؛ أنْ يكون موجب أحدهما نافيًا لموجب الآخر، وذلك يُبطل التكليف إن كان أمرًا ونهيًا وإباحةً وحظرًا، أو يُوجب كونَ أحدهما صدقًا والآخر كذبًا؛ إن كانا خبرين، والنبيُّ ﷺ منزَّهٌ عن ذلك أجمع، ومعصومٌ منه باتفاق الأُمّة"[2].

وبناءً على هذا الاتفاق عند العلماء أنّ التعارض بين النُّصوص هو تعارض في ظاهرها، وليس في حقيقتها، فإنّ الانطلاق من هذا الاتفاق سيقطع الطريق على أصحاب الأهواء بأنّ الشريعةَ سالمةٌ من النقص والخطأ والتناقض، وعلينا فقط أن نفهمها على وجهها الصحيح، حتى نتعامل مع أي تعارض في ظاهره وفق قواعد ومسالك العلماء التي أصّلوها على وجهٍ فريدٍ ومتميّز. وسنتطرّق هنا إلى أهمّ القواعد التي أصّلها العلماء وينبغي أن تكون حاضرةً عند دراسة الأحاديث المشكل.

القاعدة الأولى: أنّ التعارض بين النصوص هو تعارضٌ ظاهري -كما تقدّم-، يَرِدُ على ذهن المتلقّي بادئ الأمر، وقد يزول بعد البحث والتأمل، لكنه تعارضٌ في الأذهان وليس في ذات النصوص. وقد يرد هذا النوع من التعارض بين الأدلة الظنية، وأيضًا بين الأدلة القطعية؛ بحسب ما عند المستشكِل من العلم بالأدلة، وقدرته على الاستدلال.

وأمّا التعارض الحقيقي الذي يعني صدور التعارض عن الله تعالى، أو عن رسوله ﷺ؛ فهذا منفيٌّ بلا شك، دون تفريق بين الأدلة الظنية والأدلة القطعية، فكلها وحي من الله تعالى، والله تعالى يقول: **(وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)**[3]، والشكُّ في هذا شكٌّ في شرع الله، وكماله.

وهناك تعارضٌ حقيقي قد يقع بين النصوص في الواقع، لا باعتبار صدورها عن الله تعالى، أو عن رسوله ﷺ، بأن يكون الدليلان متعارضين حقيقة، ويتعذر الجمع بينها، وعند النظر فيهما يكون أحدهما قطعيًّا أو صحيحًا ثابتًا، والآخر فيه ضعف من جهة ثبوته؛ فهذا النوع واقع بلا شك، وهو تعارض حقيقي، من جهة أنّ الأدلة تعارضت في نفسها، وليس مجرد تعارض وارد على ذهن المتلقّي. وحُكمنا عليه بأنّه تعارض؛ لأن الناظر في الدليلين يبدو له التعارض، وبعد البحث والنظر فإنّ هذا التعارض يزول ويندفع، ومعالجة الاستشكال في هذه الحالة ظاهرٌ؛ لأن الدليل الآخر لم يثبت عن النبي ﷺ.

(1) أبو الحسن المرداوي، التحبير شرح التحرير، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرَين، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2000، (4141/8).
(2) الخطيب البغدادي، الكفاية في أصول علم الرواية، تحقيق: ماهر الفحل، ابن الجوزي، 1432هـ، (558/2).
(3) النساء: ٨٢.

وبالتالي، فإن التعارض المتحصّل لنا -من أقسام التعارض السابق-؛ هو التعارض الظاهري، ولكي يتحقّق فيه الحكم بأنّه تعارض يجب أن يتحقّق فيه ضابطان: الضابط الأول: أن يكون الدليلان بينهما تعارضٌ عمومًا، و"التعارض: تقابل دليلين -ولو عامّين- على سبيل الممانعة"[1]. والضابط الآخر: أن يكون الدليلان المتعارضان صالحين للاحتجاج، فإن كان أحدهما لا يثبت عن النبي ﷺ؛ فإنّنا لا نعارض به ما صحَّ عنه ﷺ، وقد نصَّ على أنّ الحديث الضعيف الذي لا يثبت عن النبي ﷺ لا يُمكن أن يكون معارضًا للحديث الصحيح غير واحدٍ من أهل العلم، ذكر الشافعي أنّ بعض أهل العلم أورد حديثًا يخالف حديث المصرَّاة، فقال له الشافعي: "أثابتٌ هو؟ قال: لا"، فقال له الشافعي: "ما لا يثبت مثله فليس بحجّة لأحدٍ، ولا عليه"[2]. وقال أبو بكر الأثرم: "فاختلفت هذه الأحاديث في ظاهرها، وليس كذلك؛ لأنّ لها وجوهًا عند من فهمها... إلاّ أنّه ربما جاء الحديث الضعيف؛ فذاك ممّا لا يُعتدُّ به"[3].

القاعدة الثانية: لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وهذه قاعدة من القواعد العظيمة التي يجب التسليم بها، فالعلماء بيّنوا أنّ الشريعة لا تأتي بما يحيله العقل ولكن ربّما تأتي بما يحار به، وعلى العقل القبول والتسليم، يقول تقي الدّين ابن تيمية: "والعقل الصريح دائما موافق للرسول ﷺ، لا يخالفه قطّ، فإنّ الميزان مع الكتاب.. واللهُ أنزل الكتاب بالحقِّ والميزان، لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته، وحاروا فيه، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه، فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول، لا تخبر بمحالات العقول، فهذا سبيل الهدى والسنة والعلم"[4]. وثمّة فرقٌ بين ما يحكم العقل باستحالته، وبين ما يعجز عن معرفته وإدراكه، وبناءً على ذلك، فأيُّ تناقضٍ بدا بين النقل والعقل، يعود إلى كون النقل غير صحيح، أو كون العقل غير صريح.

القاعدة الثالثة: ضرورة معرفة حدود العقل في فهم النصوص النبوية، فإنّ من النصوص الشرعية ما يتطلّب أن يقف المسلم منها موقف التسليم والانقياد متى صح الخبر عن رسول الله ﷺ، ولا يخوض فيها إلا بقدر ما جاءت به النصوص الثابتة، لأن العقل يقر بكونها تتجاوز طاقته وقدرته، فينصرف الجهد إلى التّحقق من صحة الرواية، والتدقيق في فهمها وتأويلها وفق ضوابط التأويل التي قرّرها العلماء، ومن ثمّ التسليم بما جاءت به والخضوع لها، كما هو الحال في أخبار الغيب واليوم الآخر. والخوض في مثل هذه الأمور بمجرد الرأي، دون الاستهداء بهدي الله تعالى والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسله

(1) ابن قدامة، روضة الناظر وجُنّة المناظر، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1414هـ، (1029/3).
(2) محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث (278/10).
(3) أبو بكر أحمد الأثرم، ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: إبراهيم بن إسماعيل القاضي، وآخرَين، دار الحرمين، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1419هـ، ص137.
(4) أبو العباس ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز، المملكة العربية السعودية، 1391هـ، (54/3).

وأنزل به كتبه؛ سبيل للضلالة والبعد عن الحق والصواب[1]. قال ابن خلدون: "واتّبع ما أمرك الشّارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنّك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوءة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب؛ فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يُدرك على أنّ الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته"[2].

القاعدة الرابعة: فهم الحديث المشكل من خلال جمع طرقه الأخرى؛ يُعدُّ أحد الوسائل المهمة في إزالة الإشكال عنه، سواء بالحكم عليه بالنكارة ومعرفة الخطأ، أو فهم المراد منه. ولهذا يحرص علماء الحديث ونقاده على استيعاب طرق الحديث ورواياته؛ من أجل الوقوف على الأخطاء التي فيها والأوهام، وقد اهتمّ الأئمة النقاد بهذه المسألة، بل إنها من أهم معايير نقد الحديث والحكم على الرجال عندهم[3]، قال مسلم: "فبجمع هذه الروايات، ومقابلة بعضها ببعض يتميز صحيحها من سقيمها، ويتبين رواة ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفاظ، ولذلك أضعفَ أهلُ المعرفة بالحديث عمرَ بن عبدالله بن أبي خثعم وأشباههم من نقلة الأخبار؛ لرواياتهم الأحاديث المستنكرة التي تخالف روايات الثقات المعروفين من الحفاظ"[4]، قال ابن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهًا ما عقلناه"[5]، وقال أحمد: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضًا"[6]، وقال ابن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"[7]. كلُّ هذه الأقوال عن الأئمة تبيّن أهمية جمع طرق الحديث لمعرفة النكارة والخطأ الذي قد يقع فيه بعض الرواة، ولا ينكشف هذا الخطأ إلا بجمع المرويات وعرض بعضها على بعض، وأيضًا فإن الحديث يُفهم إذا جُمعت طرقه فيفسّر بعض طرقه ما أشكل في طريق آخر.

ويندرج تحت هذه القاعدة عدد من الحالات؛ الحالة الأولى: أن يأتي الحديث مختصرا من رواية مما قد يؤدي إلى استشكال معناه، بينما يرد كاملا من رواية أخرى فيعين ذلك على فهم معناه وإزالة الإشكال ذلك أن يُسقط الراوي كلمة من الحديث، فيؤدي ذلك إلى استشكال معناه، بينما ترد تلك اللفظة في رواية أخرى فتزيل الإشكال عنه. والحالة الثانية: أن يأتي في بعض طرق الحديث زيادة ألفاظ تعين على

(1) أبو العباس ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (85/1).
(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المسمّى: كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1961، (580/1).
(3) ينظر: الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1989، (212/2).
(4) مسلم بن الحجاج، التمييز، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الكوثر، الرياض، 1410هـ، ص162.
(5) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (212/2).
(6) المرجع السابق.
(7) المرجع السابق.

فهم مراد الحديث وإزالة الإشكال عنه. والحالة الثالثة: أن تكون إحدى الروايات قد نقلت الحديث بالمعنى، فأدّى ذلك إلى استشكال المراد من الحديث، فإذا وقفنا على رواية أخرى رُويت باللفظ، ربما يساعد ذلك في حل الإشكال وفهم الحديث على وجهه[1].

القاعدة الخامسة: معرفة سبب ورود الحديث يمثّل أحد العوامل المساعدة في فهم الحديث على وجهه، وإزالة الإشكال عنه. وسبب الحديث هو ما صدر الحديث عن النّبي ﷺ لأجله[2]. يقول البلقيني: "والسبب قد يُنقل في الحديث... وقد لا يُنقل فيه، أو يُنقل في بعض طُرقه، وهو الذي ينبغي الاعتناء به، فبذكر السّبب يتبيّن الفقه في المسألة"[3]. ومن فقه الحديث معرفة سبب وروده، فقد يُستفاد منه إزالة ما قد يوهمه من تعارض مع الأدلة والقواعد الشرعية الأخرى، أو الحقائق العلمية والتاريخية[4].

ونتيجةً لما سبق من هذه القواعد؛ يتعيَّن عدم الاستعجال في رد الروايات ونقدها، لمجرد استشكال ما جاءت به دون دراسة معمَّقة للحديث، ودراسة أسانيده، وجمع طرقه، وفهم معناه، ومعرفة سبب وروده، ولا يُقفز إلى الحكم على الحديث قبل أن يُجري على الحديث ما سبق توضيحه، "فقد يكون المراد منه معنى غير الذي استنكر"[5].

القاعدة السادسة: أنّ تأويل (مشكل الحديث) من ميادين الاجتهاد الواسعة، التي تتعدد فيها آراء المجتهدين، وتختلف باختلاف مذاهبهم وأصولهم، واطلاعهم على طرق الأحاديث وشواهدها، وقوة استنباطهم وفقههم لدلالات اللغة، وقبل هذا توفيق الله تعالى، فقد يوفق الله سبحانه بعض عباده إلى استنباط دقائق من العلم، قد تخفى على غيره من المجتهدين، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. فلا حرج أن يختلف العلماء في تفسير حديث وبيان مشكله، ما داموا أهلاً للاجتهاد والنظر فيه، وملتزمين بمنهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع النصوص الشرعية وفهمها وتأويلها[6].

الفرع الرابع: مناهج العلماء في التعامل مع مشكل الحديث

أصّل العلماء مسالك منهجيّة في حال وقع تعارض ظاهري بين نصين شرعيين، وهذه المسالك هي ثلاثة مسالك لدفع الاختلاف بين الأحاديث النبوية، وهي الجمع والنسخ والترجيح، وسأوضّحُ كل مسلكٍ منها باختصار:

(1) ينظر: فتح الدين بيانوني، شروط الاشتغال بعلم مشكل الحديث وقواعده، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد الرابع، العدد الثاني، 2007، ص39-40.
(2) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1981، ص334.
(3) السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، (395/2).
(4) محمد عصري زين العابدين، سبب ورود الحديث: ضوابط ومعايير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006، ص198 وما بعدها.
(5) عبد الرحمن بن يحي المعلمي، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء عن السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص102.
(6) ينظر: فتح الدين بيانوني، شروط الاشتغال بعلم مشكل الحديث وقواعده، ص43.

المسلك الأول: الجمع

والمقصود به: بيان التوافق بين الحديثين المتعارضين -المقبولة أسانيدهما-، وذلك بحَمل كلٍّ منهما على مَحْملٍ صحيحٍ يدفع تعارضهما[1].

فأول ما يجب على المجتهد أن يُحاول الجمع بين النصين المتعارضين بقدر الإمكان ولا يجوز له إعمال أحد النصين وترك الآخر؛ إلا إذا تعذر الجمع، أو ثبت أنَّ أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، أو ثبت أنَّ في أحدهما علّة توجب ردّه وعدم قبوله. قال الشافعي: "لا يُنسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجه يمضيان معًا"[2]، وقال: "وكلما احتمل حديثان أن يُستعملا معًا استُعملا معًا، ولم يُعطِّل واحد منهما الآخر"[3]، وقال الخطابي: "وسبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر، وأمكن التوفيق بينهما وترتيب أحدهما على الآخر؛ أنْ لا يُحملا على المنافاة، ولا يُضرب بعضها ببعض، لكن يُستعمل كلّ واحدٍ منهما في موضعه، وبهذا جرت قضية العلماء"[4].

وللجمع بين الروايات طرق ومسالك متعددة، ومن ذلك كون أحد الحديثين عامًا، والآخر خاصًّا بمكان أو حالٍ أو زمان معيَّن، أو حمل الحديث على المجاز، وغير ذلك من المسالك والطرق. ومن أمثلة الجمع بين الروايات ما أجاب به الإمام ابن قتيبة من ادّعى التّناقض بين حديث "لا نبي بعدي"(5)، وحديث نزول المسيح -عليه السلام- في آخر الزمان، حيث يقول: "إنّه ليس في هذا تناقض ولا اختلاف؛ لأنّ المسيح ﷺ نبيٌّ متقدِّمٌ رفعه الله تعالى، ثم يُنزله في آخر الزمان علمًا للساعة، قال الله تعالى: **(وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ)**(6)، وقرأ بعض القُرَّاء: **(وَإِنَّهُ لَعَلَمٌ لِلسَّاعَةِ)**، وإذا نزل المسيح -عليه السلام- لم ينسخ شيئًا مما أتى به محمدٌ رسول الله ﷺ، ولم يتقدَّم الإمام من أمته، بل يقدِّمُه، ويُصلّي خَلْفه"[7].

المسلك الثاني: النسخ

يُعرِّف العلماء النسخ بأنّه: "الخطاب الدالُّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجهٍ لولا لكان ثابتًا به، مع تراخيه عنه"[8]، وهو تعريف أبي بكرٍ الباقلاني، ويعرِّفه أبو عمرو ابن الصلاح بأنّه: "رفعُ الشارع حُكمًا منه متقدّمًا بحكمٍ منه متأخر"[9].

فإذا تعذّر الجمع بين النَّصين المتعارضين أو ثبت أنَّ أحدهما ناسخ للآخر؛ فإنه يُصار حينئذ إلى النسخ.

(1) ينظر: نافذ حسين حماد، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، 1993، ص141.
(2) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص342.
(3) محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، (275/10).
(4) أبو سليمان حمد الخطابي، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٣٢، (68/3).
(5) أخرجه مسلم، ح (2889).
(6) الزخرف: ٦١.
(7) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص188.
(8) أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، (86/1).
(9) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1986، ص466.

قال الشافعي: "فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف، كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام كان أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، ولا يستدلُّ على النّاسخ والمنسوخ إلا بخبرٍ عن رسول الله ﷺ، أو بقولٍ، أو بوقتٍ؛ يدلُّ على أنّ أحدهما بعد الآخر، فيُعلم أنَّ الآخر هو النّاسخ، أو بقولِ من سمع الحديث.."[1].

المسلك الثالث: الترجيح

إذا تعذّر الجمع بين النَّصين ولم يَقُم دليلٌ على النّسخ؛ فإنّه يُصار حينئذ إلى الترجيح، فيُعمل بأحد الدّليلين ويُترك الآخر[2]. يقول الشافعي: "لا يخلو أحد الحديثين أن يكون أشبه بمعنى كتاب الله، أو أشبه بمعنى سنن النبي ﷺ، مما سوى الحديثين المختلفين، أو أشبه بالقياس، فأُي الأحاديث المختلفة كان هذا فهو أولاهما عندنا أن يصار إليه"[3].

وأمّا ترتيب هذه المسالك فإنّ جماهير أهل العلم من المحدّثين والفقهاء والأصوليّين ذهبوا إلى أنّ أولَ مسلكٍ يبدأُ به مسلكُ الجمع بين الحدثين المختلفين، فإذا تعذَّر الجمعُ بين الحدثين المختلفين؛ فإنَّه يُنتقل إلى القول بالنسخ، بشرط تميز المتقدّم والمتأخِّر منهما، فإن لم يُعلم التاريخُ فيُنتقل إلى مسلك الترجيح بين الحدثين بأحدِ أوجه الترجيح المعتبرة[4]. وهذا قول جماهير العلماء، بخلاف الحنفية الذين يرون أنَّ أول المسالك مسلك النسخ، فإن لم يُعلم التاريخ انتُقل إلى مسلك الترجيح بين الحدثين المختلفين، فإن تساوى الحديثان المختلفان، ولم يمكن الترجيح بينهما؛ فينتقل إلى مسلك الجمع بين الحديثين[5].

وهذا الترتيب هو من حيث الجملة، ولذا تجد عند القائلين بتقديم مسلك الجمع تفاصيلَ يُراعى فيها عمومُ النَّصَّين المختلفين وخصوصهما، وتاريخ كلٍّ منهما، ودرجته من حيث القطع والظنّ. وأيضًا فإنّ النّسخ إذا ثبت بدلالة النصِّ؛ فإنّه يُقدَّمُ على مسلكي الجمع والترجيح، بل لا معنى لهما في هذه الحالة، فهذه الصورةُ خارجةٌ عن محلِّ النِّزاع[6].

(1) محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، (275/10).
(2) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، ص479.
(3) محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، (275/10).
(4) ينظر: أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1995، (264/1). وأبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، (1158/2). وأبو المظفّر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، (404/1).
(5) ينظر: أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (13/2)، ومحب الله بن عبد الشكور الهندي، مسلّم الثبوت، المطبعة الحسينية المصرية، مطبعة كردستان العلمية، 1326، (189/2).
(6) ينظر: عبد الله الحمادي، مختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر، ص149.

المطلب الثاني: مُشكل الحديث في التّأويليّة الحداثيّة

من نتائج القراءة التاريخيَّة للحديث النبوي، عَدُّ النَّص الحديثي منتجًا ثقافيًّا ونصًّا لُغويًّا لا يختلف عن أي نص بشري، فلا يضير المؤوِّل أنْ يُخضِعه لمطرقة النقد التفكيكي، أو يجرَّه إلى أُفق انتظاره وتلقّيه ليُحمّله من الدلالات المتعذّرة ما يأباه صاحب الخطاب نفسه، وهذا على مذهب الهرمنيوطيقا في موت المُؤلّف وتأليه القارئ، الذي يغدو منتجًا للنص لا كاشفًا عن مقاصد صاحبه[1]. وقد كان أحد مداخل النقد التأويلي الحداثي للسنة النبوية؛ الأحاديث المشكلة، وسيكون النقاش حول مشكل الحديث في التأويلية الحداثية في فرعين؛ **الأول:** المسوّغات التأويلية في استشكال الحديث عند الحداثيين، **والثاني:** نموذج من التأويلية الحداثية في مشكل الحديث.

الفرع الأول: المسوّغات التأويلية في استشكال الحديث عند الحداثيين

ونعني به هنا تلك التفسيرات التي استند عليها الخطاب التأويلي الحداثي لوجود النصوص المشكلة في السنة النبوية، والاتّكاء عليها لنقد متون الحديث النبوي. وهي عبارة عن عوامل اجتماعية وثقافية وفلسفية سوَّغ بها الخطاب الحداثي لهذا النقد، وترجع إلى ثلاثة تفسيرات رئيسة، وهي: المتخيّل الإسلامي، وتسرُّب الأساطير، وتأثير المصادر القَبْلِيَّة.

أولاً: المتخيّل الإسلامي

يُعتبر المتخيّل (L'imaginaire) من مباحث الأنثروبولوجيا، غير أنّ المطّلع على الإنتاج الفكري للحداثيين يلاحظ أنهم استخدموا هذا المبرّر باعتباره أحد أهمّ المبررات للطعن في متون السنة النبوية، ويعتبرونه اختراقًا لقوانين العقل والمنطق، وتصادمًا مع ضرورات الحسّ. وعلى هذا الأساس يكون المتخيّل الإسلامي من أسباب وجود النصوص الحديثية المشكلة، وهو ما ينفي أي صلة لها بمصدرها النبوي، ويتم بناء على هذا المتخيّل تفسير العدد الهائل من الأحاديث التي اشتملت عليها دواوين السنة، باعتبارها إفرازًا للاّوعي الجمعي لأجيالٍ من الرواة، وترجمة لتَمَثُّل المسلمين الأوائل لل(المقدّس)، وتصورهم إزاءه، وليس نقلاً صادقًا موثوقًا لما صدر عنه ﷺ[2].

يصف محمد أركون (المتخيّل) بأنّه دالٌّ على "بنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء، ويتيح لنا أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها"[3]، ويُعرّفه بعضهم بأنه: "ما يعكس الآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبّر عن تمثّلها لكل ما هو

(1) ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الطبعة الأولى، 2010، ص259.
(2) محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، مركز البيان للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2018، ص99.
(3) محمد أركون، الإسلام والتاريخ والحداثة، ص18.

خارج للعادة مما له علاقة بالعجيب والغريب وعالم الأسطورة"[1].

يسعى الخطاب التأويلي الحداثي إلى ترسيخ احتواء السنة النبوية على ما هو مصادم للعقل ومناقض للحس، وأن الأخبار الواردة في صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وأخبار بدء الوحي وغيرها، ما هي إلا تأثير للتصورات والتخيلات التي تكوّنت في الضمير الإسلامي، يقول أحدهم: "لقد أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسنن ومسانيد، تدور على عدّة أغراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجاميع: صفة القيامة (الصور، الشفاعة، الصراط، أواني الحوض)، صفة الجنّة (شجرة الجنّة، أبواب الجنّة، ثمار أهل الجنّة)، صفة جهنّم. وهذه العيّنات هي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشروحها"[2].

ولذا فإنّ الحديث النبوي ينبع من ذات الراوي ويتكوّن في مخيلة الضمير الجمعي التاريخي، يقول محمد حمزة أنّ: "الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثُّلٌ لما استوعبه المحدّثون فيما بعد، أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث"[3]، وهذا ما يدّعيه أستاذه عبدالمجيد الشرفي، فعلى الرغم من أنّ المحدّثين بذلوا جهودًا لا تنكر في التثبت من صحة الأحاديث؛ "إلا أنّهم لم يكونوا واعين بأنّ ما دوّنوه إنما هو تمثُّل (Representation) معيّن للسنة، وليس السنة ذاتها، وهو تمثل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة، وكيفية المخيلة الجماعية، وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن"[4]. وهذا حسن حنفي يستنكر معجزات النبي ﷺ، مثل: انشقاق القمر، وتسبيح الحصى بين يديه، ونبوع الماء من أصابعه، وحنين جذع النخلة إليه، وشكاية الناقة له، وشهادة الشاة المسمومة؛ وأنّها كلها أخبار غير متواترة لعب فيه الخيال الشعبي الكثير[5].

إن نسبة المرويات المتعلقة بالمعجزات والغيبيات إلى مخيلة المسلمين في عصور الرواية هي في حقيقتها استنساخ لنظرية المفكّر الفرنسي أرنست رينان[6] في نقده للنصوص المسيحية؛ وهي قائمة على إرجاع مجمل الفصول المتعلقة بحياة المسيح إلى صناعة خيال الأجيال النصرانية الأولى[7]. وعلى غرار كثير من

(1) بسام الجمل، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الثانية، 2013، ص383. وقد تبنّت مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسات وأبحاث عديدة تنسب الروايات النبوية إلى المتخيل الإسلامي، مثل: (المعجزة في المتخيل الإسلامي) لباسم مكي، و(ليلة القدر في المتخيل الإسلامي) لبسام الجمل، و(الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي) للطيفة كرعاوي، و(فضائل القرآن في المتخيل الإسلامي) لهاجر مسعود، وغيرها.
(2) بسام الجمل، المتخيل الإسلامي: بحث في المرجعيات، مقال منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. https://cutt.us/OxblI.
(3) محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، الطبعة الثانية، 2015، ص244.
(4) عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص154.
(5) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص25.
(6) أرنست رينان Ernest Renan (1823-1892): مؤرخ وكاتب ومستشرق فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا، وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. ما أدّى إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بمعارضته. كما أنّه يحتقر الإسلام في أعماله. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص311 وما بعدها.
(7) وذلك في كتابه (حياة يسوع):
Vie de Jésus by Ernest Renan; The Life of Jesus by Ernest Renan, Charles Edwin Wilbour; Revue des Deux

المزاعم والدعاوى التي يردّدها الحداثيُّون حول نصوص السنة النبوية؛ فإن مسألة (المتخيّل) وتأثيرها في صناعة النصوص الدينية لا تعدو كونها تكرارًا لما قرّره المفكّرون الغربيون في نقدهم للنصوص المسيحية واليهودية، فهي بذلك استنساخ لمنهج النقد الغربي ومحاولة لتطبيقه في الأحاديث النبوية، واجترار رديء لما أثاره المستشرقون حول مصادر الدين الإسلامي. ويعدّ رينان من أبرز من أثار هذه القضية عند تعرضه لنصوص الإنجيل ومعجزات المسيح، حين رفضها مبررًا ذلك بأنها نتاج للمخيال المجتمعي للأجيال النصرانية الأولى. أما ما تعلق بنصوص الإسلام (السنة على وجه الخصوص)؛ فالتهمة بأنها اختلاق نابع من الخيال القصصي للرواة حاضرة بجلاء في كتابات بعض المستشرقين، أمثال: جون وانسبرو[1]، وفريديرك كيرن[2]، وباتريشيا كرون[3].

فالحاصل أنّ هذه النظريّة ليست نتاج دراسة موضوعيّة ومحايدة قام بها الفكر الحداثي في دراستهم للأحاديث النبوية المشكلة، ولا هي خلاصة لبحث مبدع ومضن؛ إنما هي تقليد بحت للمستشرقين، سواء في نقدهم للنصوص الإسلامية أو النصوص المسيحية واليهودية، وهو تقليد لا يمكن تفسيره إلا بكون أصحاب هذا التيار مأسورين بنتاج الفكر الغربي، وهو كذلك دالٌّ على مدى الاستلاب والتبعية[4].

إنّ القول بأنّ المرويات المشكلة إنّما هو فرعٌ عن القول بتأخر تدوين السنة، ممّا نتج عنه تكوّن المخيلة في العقل الإسلامي، فهي نتاج للمتخيّل الإسلامي عند رواة الحديث، وقد سبق البحث في تدوين السنة وتوضيح تأويليتهم. وأيضًا فإنّه يُصادم ما استقرّ في الدراسات الاستشراقيّة المُنصفة، من أنّ الحديث النبوي نشأ في وقتٍ مبكّر، فالمستشرق الألماني هرلد موتسكي[5] وفي دراسته حول (مصنف

Mondes, 15 Octobre, 1863.

وينظر: سامي عامري، جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، ص٢٧.

(1) جون إدوارد وانسبرو John Edward Wansbrough (1928-2002): مؤرخ أميركي في جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقية والإفريقية. أسس وانسبرو ما يسمى المدرسة التنقيحية في الدراسات الإسلامية، من خلال انتقاده الأساسي للمصداقية التاريخية للموروث الإسلامي التقليدي حول بدايات الإسلام. اشتهر المستشرق جون وانسبرو بنظريته التي تنص على أن القرآن تطور بشكل تدريجي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأنه قد جمع خارج الجزيرة العربية، في منطقة قريبة من بلاد الشام واعتبر الروايات الشفهية التراثية اللاهوتية والتي تشكل الأحاديث النبوية جزءًا كبيرًا منها نتاجًا لمخيلة رواتها وأصل لنظريته تلك في كتابه (دراسات قرآنية). ينظر: صلاح حسن رشيد، القرآن وشبهات المستشرقين، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: ٢٥ تشرين الأول ٢٠١٣م. وجدل المتخيل واللاهوتي من محمد اللاهوتي إلى محمد التاريخي، حمود حمود، مقال منشور في مجلة (الأوان) بتاريخ ٢١/١٢/٢٠١٠م.

(2) فردريك كيرن Friedrich Kern (1874-1921): هو مستشرق ألماني، كان يدرّس في عاصمة بروسيا العربية والآداب الإسلامية. من آثاره نشره للقطع الباقية من كتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1963، ص472.

(3) باتريشيا كرون Patricia Crone (1945-2015): مستشرقة دانماركية مهتمة بالتاريخ الإسلامي المبكّر، درّست في أكسفورد وكامبردج وبرنستون. ويعتبر كتابها (الهاجريون Hagarism) الذي ألفته بمعية المستشرق مايكل كوك، من أبرز ما أُلف في التّشكيك بصحة المدونة الإسلامية القرآن والسنة النبوية، وأسّس للنظرية الهاجرية حول تشكُّل الإسلام في القرن الأول الهجري. ينظر: باتريشيا كرونه وما يكل كوك، الهاجريون، ترجمة: نبيل فياض، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، الطبعة الأولى، 1999. وآمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر: الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجًا، منشورات الجمل، ألمانيا، بغداد، 2008.

(4) ينظر: محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص112-113.

(5) هرلد موتسكي Harald Motzki (1948-2019): واحد من أكبر المستشرقين الألمان في دراسة للإسلام، لاسيما الحديث. كان أستاذًا مساعدًا في الدراسات الإسلامية في جامعة هامبورغ، هو أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة نيميغن في هولندا من عام 1991 حتى عام 2011. ينظر: حوار عبد الرحمن أبو المجد مع البروفسور موتسكي في موقع الألوكة على الرابط: https://cutt.us/p2x41.

عبدالرزاق)[1]، وفي سياق رده على دعاوى شاخت[2] حول نظرية نشوء الحديث والفقه الإسلامي؛ أثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأنّ السنة النبوية كانت حاضرة قبل نهاية المائة الأولى الهجرية، مستنتجًا ذلك من خلال دراسة مرويات عبدالرزاق الصنعاني (211هـ)، وشيخه معمر بن راشد (١٥٣هـ). فالطرح القائل بأنه لم يكن هناك وجود للأحاديث إلى بعد القرن الثاني أضحى طرحًا باهتًا جدًّا من الجهة العلميّة، ليس في الأوساط العلمية والفكرية الإسلامية فقط، بل حتى عند المستشرقين المعاصرين والمفكرين الغربيين، إذ إن الدلائل المحايدة كلها (الوثائق، المخطوطات، الروايات التاريخية المتواترة..) تشهد بأجمعها على أنّ وجودَ الحديث النبويِّ قديمٌ جدًّا[3].

ثانيًا: تسرُّب الأساطير

وردت لفظة الأساطير في حوالي تسع مواضع من القرآن العظيم، وكلُّها جاءت بأساطير الأوّلين، قال تعالى: **(وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَـٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[4]، وقال تعالى: **(إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـٰذَا إِنْ هَـٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[5]، وقال تعالى: **(وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[6]، وقال تعالى: **(بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَـٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَـٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[7]، وقال تعالى: **(وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)**[8]، وقال تعالى: **(لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ)**[9]، وقال تعالى: **(وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَـٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[10]، وقال تعالى: **(وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ * أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[11]، وقال تعالى: **(وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ**

(1) هرلد موتسكي، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن، أطروحة أكاديمية نشرت بالألمانية عام 1991، ثم ترجمت إلى الإنجليزية عام 2002، ونقلها إلى العربية: خير الدين عبد الهادي، دار البشائر الإسلامية، 2010.
(2) يوسف شاخت Joseph Schacht (1902- 1969): مستشرق ألماني، وباحث في الدراسات العربية والإسلامية، متخصص في الفقه الإسلامي. له مؤلفات عدة أبرزها (بداية الفقه المحمدي)، والذي حلل فيه فقه الإمام الشافعي ورسالته الشهيرة بالإضافة إلى تحليل نشأة علم الحديث. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص366.
(3) محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص119.
(4) الأنعام: 25.
(5) الأنفال: 31.
(6) النحل: 24.
(7) المؤمنون: 81-83.
(8) الفرقان: 5.
(9) النمل: 68.
(10) الأحقاف: 17.
(11) القلم: 10-15.

إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)[1]. فالأساطير تكون في كلام البشر الذي لا وحي فيه، وكلام البشر فيه الحق وفيه الباطل.

الأساطير في اللُّغة هي الأباطيل، قال ابن فارس: "السين والطاء والراء أصل مطَّرِدُ؛ يدلُّ على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشَّجَرِ، وكلّ شيء اصْطَفَّ. فأمَّا الأَساطير فكأَنَّها أشياءُ، كُتبَتْ من البَاطل فصار ذلك اسمًا لها، مخصوصًا بها، يقال: سَطَّرَ فُلَانٌ علينا تسطيرًا، إذا جاء بالأباطيل"[2]. وواحدُها أُسْطُورة، يُقال: هو يسطِّر ما لا أصل له، أي: يؤلِّف[3]، والأساطير الأباطيل[4]. فيدور معنى الأساطير على ما لا أصل له، وهي الأباطيل.

وأما تعريفها الاصطلاحي فمأخوذ من الأصل اللغوي، فهي مرادفة للخرافة والقصة الباطلة، التي تختلقها الشعوب وتبني عليها تصوراتها وتأملاتها، وهذا بعيدًا عن التعقيد الذي يكتنف مفهوم الأسطورة، وينظّر له بعض الباحثين، ويعبّر عنها بعضهم بأنّها: "واقعة ثقافية بالغة التعقيد، يمكننا أن نباشرها ونفسرها في منظورات متعددة يكمل بعضها بعضًا"[5]، ويعرّفها بعضهم بأنّها: "روايات خُرافيّة تطوّرت من أجل تفسير طبيعة الكون، ومصير الإنسان، وأصول العادات والعقائد والأعمال الجارية في أيامهم، وكذلك أسماء الأماكن المقدسة والأفراد البارزين"[6].

ومع كلِّ ما تكتنفه لفظة (الأسطورة) من معانٍ نمطيّة مستقرّة في الأذهان دالّة على (الخرافة، والخيال، واللاواقع، واللامنطق..)؛ فقد سعى الخطاب الحداثي إلى أن يوجد صلة ترادف بين هذا المصطلح وكثير من نصوص السنة النبوية، في محاكاة لافتة لمشركي الزمن الأوَّل، والذين كانوا لا يفتؤون يصفون نصوص الوحي وما تضمنته من أخبار غيبية بأنها **(إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)**[7].

ويحاول الفكر التأويلي الحداثي تبرير هذه العلاقة المتوهمة بين (الأسطورة) والنص النبوي؛ عن طريق تقديم تفسيرات اجتماعية وثقافية لوجود أبواب كاملة من الحديث النبوي، تتلخص هذه التفسيرات في أنَّ الأساطير تسرّبت إلى المدونة الحديثية عبر التّكرار اللاواعي للأجيال الإسلامية الأولى لقصص وأخبار تمَّ خلطها بالعديد من العناصر الأسطورية الميثيَّة؛ متأثّرة بنظرة التقديس التي يُكنّها المسلمون للإسلام ونبي الإسلام، لتنتج لنا -في الأخير– نصوصًا وأحاديثَ خرافيّة مناقضة للعقل والحسّ والمنطق، نسبها

(1) المطففين: 10-13.
(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، 72/3.
(3) الأزهري، تهذيب اللغة، 229/12.
(4) الجوهري، الصحاح، 684/2.
(5) ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1987، ص9، وينظر: محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي للنشر والتوزيع، 1994، ص ٦١.
(6) صموئيل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ترجمة: أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 1974، ص7. وانظر: قاموس أساطير العالم آرثر كورتل، ترجمة: سهى الطريحي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، 2010، ص ٥-٧.
(7) الأنفال: ٣١.

الرواة المسلمون إلى النبي. تفصِّلُ هذه الأحاديث أخبار (المعجزات، والملائكة، والشياطين والجن والجنة والنار...، وغيرها من الغيبيات)؛ وهذا الأمر يحدث مع كل الشعوب وفي كلِّ الثقافات، ولا يمكن استثناء المسلمين من هذا الفعل الاجتماعي، إذ "الأسطورة ظاهرة إنسانيّة عامة يلاحظ المرء وجودها في معظم الثقافات قديمًا وحديثًا، الأمر الذي جعل العلوم الإنسانية توليها جل اهتمامها"[1]. فاعتمد الحداثيون على هذا التبرير -وهو تسرب الأساطير إلى السنة النبوية-؛ لردِّ ورفض الأحاديث النبوية، مستندين في ذلك إلى خرق دلالات هذه الأحاديث لقوانين العقل والحس والمنطق[2].

ففي معرض حديث نصر حامد أبو زيد عن مكانة الحديث في الفكر الإسلامي، وذكره لشروط قبول الرواية عند المحدثين، ثم نقده لهذه الشروط مبرِّرًا ذلك بإغفال النقاد لشرط معقولية النص ومدى تناغمه مع المبادئ الشرعية التي أسّس لها القرآن، وعدم مراعاة واقع النص الذي قيل فيه؛ يخلص نصر حامد أبو زيد إلى أن إغفال هذه الأمور كلها في نقد النص، واستنطاق دلالاته، أدّى إلى تحوّله إلى نصٍّ جامد المعنى والدلالة، وبالتالي: "يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الإعلامي بشكل خاص، ويتحوّل الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائي عليها، تأسيسًا على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النّص والواقع معًا، واستبدال الأسطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة"[3].

وهنا نقرأ مسلكًا آخر لتسرب الأسطورة إلى السنة النبوية، ليس باختراع نص خرافي مخالف للعقل ونسبته إلى المصدر النبوي؛ إنما بترسيخ التأويل النبوي للنص الثابت، وحمايته من أي قراءة مخالفة أو مغايرة مهما مضى الزمن وتغير الحال، وهي -بزعم نصر حامد– عملية (أسطرة) للنص، بحيث يُحاط بهالة من التّقديس يحرم معها أي اقتراب من التأويل النّبوي لهذا النص. ولطالما برَّر الحداثيُّون وجود أحاديث مشكلة في السنة النبوية بكونها أساطير وخرافات فَبْرَكَها الرُّواة[4].

ثالثًا: تأثير المصادر القَبْليَّة

وظّف الفكر التأويلي الحداثي تأثير المصادر القَبْليَّة الدينيَّة والثقافيّة في تبرير سلوكه في استشكال وإنكار

(1) روبير بندكتي، التراث الإنساني في التراث الكتابي: إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1990، ص١٢٤.
(2) ينظر: محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص155.
(3) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص130.
(4) ينظر: محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص164.

صحة نصوص السنة النبوية، وخلاصة هذا الطرح هو الزعم بأن السنة النبوية مشحونة بالأفكار والتشابه والاستمداد من الديانة اليهودية والنصرانية، وبالعوائد والتقاليد والثقافة العربية، والتي اقتبسها المسلمون من هذه المصادر، واستلهموها من هذه المجالات، ثمَّ نسبوها إلى السنَّة. فالمراد بالمصادر القَبْلية الموروثات الدينية السابقة للإسلام، والمنتمية -أساسًا- إلى اليهودية والنّصرانية المحرَّفتين، والتي يدّعي الخطاب الحداثي أنها تسربت إلى السنة النبوية بفعل الرواة المسلمين. أما المصادر الثقافية فنعني بها هنا مجموعة التقاليد والعادات والتشريعات القبلية والاجتماعية والرؤى والمواقف الفكرية، والقيم الأخلاقية، التي كانت سائدة في حياة العرب قبل الإسلام والتي يرى الخطاب الحداثي أنها بقيت شديدة التأثير على اللاوعي العربي، وهو ما أسهمَ في تشكُّل عدّة نصوصٍ منسجمةٍ مع تلك العادات والقيم والأفكار؛ ونسبت بعد ذلك إلى السنة النبوية[1].

يلحظ الناظرُ في المنتج الفكري للتأويلية الحداثية توظيف هذه النظرية في تبرير استشكالهم كثيرًا من نصوص السنة النبوية، ولا سيما النصوص المتناولة للقضايا الغيبية الماضية كأخبار الأنبياء مع أممهم، والمستقبلية، مثل المرويات الواردة في أشراط الساعة والفتن والملاحم، وأحاديث الجنة والنار والشفاعة والصراط، إضافة إلى أحاديث الخوارق والمعجزات، وكذا النصوص المتعلقة بشؤون المرأة؛ وغير ذلك مما يوهم ظاهره مناقضة العقل والحس، ومناهضة الدليل القرآني وروح الشريعة ومقاصدها وكلياتها، أو عدم صلاحيتها لواقعنا المعاش؛ حيث يُنسب كثير من روايات هذه الأبواب إلى تأثير الماقبليات الدينية والثقافية على الرواة، متمثلة في الموروثات اليهودية والنصرانية، وكذا العوائد والأعراف والنظم الاجتماعية المعروفة لدى العرب قديمًا[2].

إنَّ الزعم بأنَّ المدونة الحديثية مشتملة على كثير من الماقبليات الدينية والثقافية حاضر في كتابات الحداثيّين، فهذا محمد أركون يُقرّر بأنّ نصوص التراث "تستمد غذاءها -في آنٍ معًا- من الذاكرة الجماعيّة للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب -أي اليهود والمسيحيين- ومن التراث الحي للشعب العربي خصوصًا منطقة الحجاز -أي التراث الذي كان سائدًا قبل الإسلام-.."[3]، فلا عجب -والحالة في هذه- أن تخلق هذه النصوص دائمًا -حسب أركون دائمًا- "جوًّا سحريًّا، وخرافيًّا، ولا واقعيًّا، ولا عقلانيًّا، وخياليًّا، وعجائبيًّا، مدهشًا، ومختلفًا، وأسطوريًّا -بالمعنى غير الأنثروبولوجي للكلمة-"[4]، "تأبى ثقافتنا الحديثة أن تقبله وتنغمس فيه"[5].

وفي موضع آخر يؤكّد محمد أركون على قضية تأثير الماضي التاريخي والثقافي للشعوب المعتنقة

(1) المرجع السابق، ص205.
(2) المرجع السابق، ص208.
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص102.
(4) المرجع السابق، ص102.
(5) المرجع السابق.

للإسلام، في إنتاج نصوص ألحقت بالسنة النبوية، ذلك أنّ "تاريخ الشعوب التي اعتنقت الإسلام وتنوّعها؛ فرضت كثيرًا من الأوضاع التي لم ينصّ عليها القرآن الكريم ولا الحديث، ولكي تُدمج في السنة، كان لا بد من إقرارها، أي من إضفاء القداسة عليها، إما بحديثٍ من الرسول، أو بتقنية المحاكمة، أي القياس القانوني"[1]. ولا يختلف هذا عن ما ذكره محمد عابد الجابري، من التأكيد على قضية "تسرب الإسرائيليات -وهي على العموم أخبار الغيب والجنة والنار المستقاة من التوراة والتلمود- إلى الثقافة العربية الإسلامية بشكل واسع، وإلى داخل دائرة المعقول العربي ذاته"[2].

وفي هذا السياق دائماً يشير عبدالمجيد الشرفي عند حديثه عن معجزات النبي ﷺ إلى أنّ عددًا منها ليس إلا صدى مضخَّمًا لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين"[3]، أما الماقبليات الثقافية التي كانت معروفة لدى العرب في الجاهلية؛ فأصداؤها بادية في الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، يقرّر عبدالمجيد الشرفي هذا، رغم إقراره أن هذا غير منسحبٍ على كل المتون المنسوبة إلى النبي ﷺ، إذ إنَّ بعضها "ذخيرة تنبض بالحياة، موحية بالمواقف النبيلة الخالدة، ولكن هذا الكنز يحتوي على الغثّ والسمين، وعلى الأخضر دومًا واليابس الذي فارقته الحياة، وعلى ما هو صدى لقيم المجتمعات التقليدية"[4].

وتبلغ المجازفة ببعض الحداثيين ذروتها حين يجعل بعضهم الماقبليات مستغرقة لمفهوم السنَّة كلّها، فيقول: "ويبدو أن معنى الاتّباع تنامى مع الزمن حتى أصبحت السنة تمثل العادات والتقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي، والتي تتبع مثل القوانين..، وأصبحت هكذا كل الأعمال في الحاضر تقاس بمدى موافقتها لهذه السنة، المصدر الأوحد للشريعة، التي يُعدُّ اطّراحها خطأ جسيمًا، مما جعل السنة تُشكّل عائقًا هائلاً أمام كل تجديد"[5].

وحيث إنّ جُلَّ الأطروحات التي يتبناها الخطاب التأويلي الحداثي إزاء النص الشرعي عمومًا -والنّص النبوي بشكل خاص-، تعودُ بأصولها إلى المجال المعرفي الاستشراقي؛ فإنّ هذه النظرية التي تحيل شطرًا كبيرًا من نصوص السنة النبوية إلى الموروثات الدينية السابقة والعادات العربية القديمة، حاضرة بقوة في كتابات عدد من المستشرقين وأعيان الفكر الغربي. ويوظّف هؤلاء تلك النظرية في الطعن في النبوة من أساساها، حيث ينسبون هذا الاقتباس -من المصادر الدينية والثقافية القَبْلية- إلى الرسول نفسه، فيتهمونه بأنّه تلقَّف ما جاءت به التوراة والإنجيل من العقائد والأحكام والآداب والفضائل، ثم مزجها بجملة من القيم والأعراف الاجتماعية التي كانت معروفة لدى العرب، ثم نسب ذلك كله إلى الوحي الذي

(1) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح جهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص80.
(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، الطبعة العاشرة، ص147.
(3) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005، ص475.
(4) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص182.
(5) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص29.

ينزل عليه[1].

فهذا (جولدزيهر)[2] مثلاً يقرّر بأنّ "هناك جملاً أخذت من العهد القديم والعهد الجديد وأقوال الربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق الحديث...، وعن هذا الطريق دخل الإسلام وتسرب إليه كنز كبير من القصص الدينية، حتى إذا ما نظرنا إلى الموارد المعدودة في الحديث، ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي؛ فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية"[3]. ويقول أيضًا: "ما من أمر يوصف عندهم بالفضل أو العدالة، إلا إذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة، أو كان متّفقًا معها، وهذه العادات التي تتألّف منها السُّنة، تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة، كما كانوا يرونه المصدر الأوحد للشريعة والدين، ويعدُّون اطّراحها خطأ جسيمًا"[4].

هذا النّص عن (جولدزيهر) وغيره من المستشرقين[5]؛ يُبيّن أنّ هذه النظرية نشأت في محضنهم، فهم أصحابها الحقيقيون وليس لأصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر إلا اللَّتُ والعجنُ فيها، ثم تصديرها بصيغ مختلفة مع إجراء بعض التعديلات اليسيرة عليها، ذلك أنهم لا يجرؤون على توجيه تهمة الاقتباس إلى النّبي ﷺ مباشرةً، ويستعيضون عن ذلك بإلقائها على عاتق رواة الحديث وتحميلهم جَريرة تسريب الماقبليّات الدّينيَّة والثقافية إلى السُّنة النّبوية. وليس الغرض من إيراد كلام المستشرقين مناقشتها ونقدها؛ وإنّما القصد هو بيان حجم الاستلاب، ودرجة التّبعية، ومقدار التقليد الذي وقع فيه الخطاب التأويلي الحداثي، وهو الذي لا يفتأ يرمي خصومه بذلك، ويرفع شعار الحيدة والتّجرد والإبداع الفكري[6].

(1) ينظر: لؤي أبو نبهان، الاتجاه العقلي في نقد الحديث: دراسة مقارنة تطبيقية، رسالة دكتوراه في جامعة اليرموك، الأردن، 2005، ص155.
(2) إجناتس جولدزيهر Ignaz Goldziher (1850-1921): مستشرق يهودي مجري، عُرف بنقده للإسلام وبجدية كتاباته، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية، ولقد اشتهر بغزارة إنتاجه عن الإسلام، حتى عُدّ من أهم المستشرقين لكثرة إسهامه وتحقيقاته عن الإسلام ورجاله. يُعتبر من مؤسّسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. في عام 1873 بدأ رحلة عبر سوريا وفلسطين ومصر تحت رعاية الحكومة المجرية، واستغلّ الفرصة لحضور محاضرات في جامع الأزهر. ويُعتبر أول مستشرق قام بمحاولة واسعة شاملة للتشكيك في الحديث النبوي، والذي يعده المستشرقون مرجعًا أساسيًّا لهم في فهم الحديث النبوي. أصدر عددًا من الكتب والمقالات بهدف الطعن في السنة وليس البحث العلمي. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص197-203.
(3) إجناتس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1959، ص51.
(4) ينظر: سعد المرصفي، المستشرقون والسنة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، مؤسسة الريان، بيروت، 1990، ص31.
(5) أمثال: ألفريد جيوم (Alfred Guillaume)، وستيوارت (Stewart Henry Perowne)، وفيليب حتّي (Philip Khuri Hitti). وينظر: محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص215 وما بعدها. وعزية علي طه، من افتراءات المستشرقين على أساليب المحدثين في العناية بمتون الأحاديث، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، العراق، عدد 31، ص283.
(6) محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص218.

الفرع الثاني: نموذج من التأويلية الحداثية في مشكل الحديث

من الأحاديث التي استشكلها عددٌ من الحداثيين، وتفسيرهم ذلك بكونها تسربت إلى المدونة الحديثية، ونسبت إلى الرسول ﷺ بفعل الصناعة الخيالية للرواة المسلمين؛ تلك المتعلقة بالملائكة - والملك جبريل عليه السلام بوجه أخصّ - حيث يقرّر هؤلاء أن عددًا من الأحاديث التي جاءت في وصف جبريل، ليست إلا اختلاقًا لا واعيًا للأجيال الإسلاميّة الأولى، وتعبيرًا عن تمثُّلهم لهذا المخلوق المقدّس، ونحتًا للصُّورة المتخيّلة عنه، ولا علاقة لها بما صدر عن الرسول ﷺ على وجه الحقيقة. ونورد هنا نموذجًا استعمل فيه الحداثيون التأويلية عبر أحد المبررات السابقة التي سبق ذِكرها، وهي نظرية المتخيّل الإسلامي.

سأُبرز موقف هشام جعيط من حديث بدء الوحي، أو ما يعرف بحادثة غار حراء؛ فهو مما تواطأ الخطاب التأويلي الحداثي على إنكاره، وهم في ذلك كله لم يأتوا بجديد سوى النفخ في النظريات الاستشراقية، وإعادة طرحها بصيغٍ مختلفة، وهذا الحديث هو الذي قال فيه المستشرق البريطاني (مونتغمري واط)[1] بأنّه "لا فائدة كبيرة من مناقشة إسناده"، واقترح بدلاً من ذلك دراسة الأدلة العقلية لفقراته[2].

خصّص هشام جعيط شطرًا من كتابه (الوحي والقرآن والنبوة) لدراسة حديث بدء الوحي، وخلُصَ فيها إلى أنّ إرهاصات النبوة التي سبقت لقاء النبي ﷺ بجبريل عليه السلام، وما تضمنته حادثة الغار، وتفاصيل بدء الوحي الأول؛ ليست سوى "تصور إسلامي لبدء البعث، تلعب فيه الرعاية الإلهية دورًا هائلاً، ويلعب فيه محمد دورًا سلبيًّا، فلا شيء يؤهّلُه شخصيًّا للنُّبوة، وإنّما اصطفاه الله واختاره، فهو المصطفى المختار الذي سيكون وعاءَ الوحي لا أكثر، وبقدر ما يكون القرآن بليغاً -وقد تلاه رجلٌ أميّ-؛ بقدر ما يدلّل عن أصله الإلهي، بحيث يتوارى الرسول وراء الله ورسوله الكريم (المَلَك)، في تلقّي الوحي والإفصاح عنه للنّاس. وهكذا فقصّة الغار وما حفَّ بها تريد أن تُشير إلى أنَّ النبوة فُرضت على محمد من الخارج، وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنّه لم يكن ليتوقّع هذا أبدًا حتى ظنّ بنفسه الجنون. لقد خبا دور محمد تمامًا في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أنّ القرآن كلام الله بحذافيره لفظًا ومعنى، وهذا ما منحَ الإسلام مصداقيّة وقوة"[3].

(1) وليام مونتغمري واط W. Montgomery Watt (1909-2006): مستشرق بريطاني، عمل أستاذًا للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة، من أشهر كتبه: كتاب (محمد في مكة) (1953)، وكتاب (محمد في المدينة) (1956)، من إصدارات جامعة إدنبرة. وأحد أهم كتبه مجموعة محاضراتٍ ألقيت في الكوليج دو فرانس في باريس أواخرَ عام 1970، وصدر عام 1972 عن مطبعة جامعة إدنبرة تحت عنوان: (The Influence of Islam on Medieval Europe)، والذي يتحدث عن تاريخ العلاقة الجدلية بين الإسلام وأوروبا الغربية منذ بدئها. تُرجم الكتاب إلى العربية، أصدرته دار الشروق في القاهرة بترجمة حسين أحمد أمين عن الإنجليزية عام 1983 بعنوان (فضل الإسلام على أوروبا القروسطية).

(2) مونتغمري واط، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، وحسين عيسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٤١٥هـ، ص105.

(3) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص ٤١.

واعتمد هشام جعيط في إنكاره القصة وزعمه بأنها نَتاج للمتخيّل الإسلامي على أمرين:

الأول: خلو المصحف من ذكر بعض أحداث الرِّواية[1]: وهذا ما دَفَعه لوصف الحادثة بأنّها (اختلاق بحت)[2]، وادّعاؤه بأنّ جُلّ أحداث الغار هي نتاج للتخيّل الإسلامي الذي يفرض أن يكون الرسول ﷺ أميًّا، وأن يعنّفه جبريل، وألاّ يكون للرسول دورٌ سوى تلقّي الوحي لفظًا ومعنى، إلى آخر كلامه[3].

وهذا اعتراضٌ واهٍ؛ فالقرآن لم يأت بتفاصيل أكثر الحوادث من مبتدئ ميلاده ﷺ، وعدم ورود بعض التفاصيل في النص القرآني ليس مسوّغًا لإنكار الحوادث التاريخية، فمن مظاهر البلاغة والبيان في التنزيل الحكيم؛ اعتماده الإيجاز والاختصار، والاقتصار على ذكر الأحداث الكبرى المهمة، خاصة في القصص. ونلحظُ تناقضًا جليًّا في طرح هشام جعيط هذا، حيث قرّر أولاً أنّ القرآن لا يُشيرُ البتّة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمرًا مثيرًا للاستفهام والاستغراب[4]، ثمَّ نجده في المقابل يعارضُ بعض فصول القصة لآيات سورة النجم التي تحكي اللّقاء الأول بين النّبي وجبريل، وهو إقرار منه بأنّ تلك الآيات تعرّضت لذلك اللّقاء، وذكرت بعض أطواره وأحداثه.

وفي الحقيقة لقد وردت الإشارة إلى حادثة الغار في سورتي النجم والتكوير، وإن كانت اقتضت بلاغة القرآن إعفاء السامعين من ذكر مكان اللقاء فالقرآن الكريم يشير إلى أحداث كثيرة لم يذكر العنصر المكاني لها، فهل ننكرها وننفي حدوثها من أجل ذلك؟[5]. وقد ذكر المفسّرون أنَّ حادثة الغار وردت الإشارة إليها في سور كالتكوير والمدثر والعلق والنجم والمزمل[6]. قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: **(ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى)**[7]: "فقال الجمهور استند إلى جبريل عليه السلام، أي دنا إلى محمد في الأرض عند حراء"[8]. وقال ابن جزي: "فَاسْتَوى: أي استوى جبريل في الجوِّ إذ رآه النبي ﷺ وهو بغار حراء"[9].

وبطبيعة الخطاب الحداثي التأويلي؛ يفضِّلُ أصحابه سلوك الطريق الأسهل، وهو إنكار الأمور برمتها، والبُعد عن تجشّم العناء بدراسات جادّة تستوعب النّصوص وتفهم السياقات والأحداث، وهنا نجد هشام جعيط يرمي بأقوال عشرات المفسرين والمؤرّخين والروايات المتضافرة عرض الحائط؛ من أجل

(1) المرجع السابق، ص35.
(2) المرجع السابق، ص38.
(3) المرجع السابق، ص41-42.
(4) المرجع السابق، ص35.
(5) ينظر: سعيد عطية مطاوع، الإعجاز القصصي في القرآن، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص85.
(6) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، 8/23، 520/24. وأبو محمد الحسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1409هـ، 474/8. ومحمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بإشراف: عبد الله التركي، دار الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، 374/22.
(7) النجم: ٨.
(8) أبو محمد عبد الحق بن عطيّة الأندلسي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2001، 197/5.
(9) محمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1995، 381/2.

إثبات الدعاوى العريضة الزائفة الخالية من أي مستند علمي أو تاريخي. ومن العجيب أنّ أصحابَ الخطاب الحداثي التأويلي، على الرُغم من أنّ كثيرًا منهم من الأكاديميين؛ إلاّ أنهم عندما يتناولون مسائل في أمور الشريعة والسنة على وجه الخصوص، لا يكلفون أنفسهم النظر فيما كتبه أصحاب هذا الشأن من الأئمة والعلماء على مدار أربعة عشر قرنًا إلا عَرَضًا يسيرًا، ويكتفي أغلبهم بالاقتيات على كتب المستشرقين والكتاب الغربيين وهم أجانب عن هذه العلوم ولغتها وفهمهما. وهذا منافٍ لأساس قواعد البحث العلمي النزيه، وهو ضرورة النظر فيما كتبه أصحابُ كلِّ فنٍّ، وبَذْل الوسع في الإحاطة بمقالاتهم، ومن ثم تحليل ذلك كلّه ونقده وفق معايير علمية سليمة وصلبة، لكننا نرى الخطاب التأويلي الحداثي يجازف في الحكم على دلالات كثير من نصوص السنة النبوية، ويصفونها بالمشكلة والمستغربة دون فهم كلام العلماء على الروايات وعللها، أو النظر في كتب شروح السنة، أو الالتفات إلى رأي العلماء في تفسير هذه الدلالات وحكمهم عليها، وهم أهل العربية الأقحاح الضليعون بمرامي الألفاظ والعبارات ودلالاتها[1].

الثاني: معارضة القصة لآيات سورتي النجم والتكوير: فيجعل هشام جعيط من حديث بدء الوحي وما ورد فيه من أحداث عنيفة معارضة لآيات النجم والتكوير في بيان اللقاء بين النبي ﷺ وجبريل عليه السلام، ويعبّر عن هذه المعارضة بقوله: "الرواية إذن تذكر استعمال القوة إزاء الرسول، وهذا خلافًا لما ورد في القرآن سواء في سورة التكوير أو النجم، حيث جرت الأمور في جوٍّ بعيدٍ عن العنف، وفي جوٍّ تقبُّلٍ وعطفٍ وتقاربٍ شديد، وإذا نَعَت القرآن الشخص الماورائي بأنّه ذو قوة؛ فلا شيء يدلّل على أنّه استعمل القوّة إزاء محمد، بل هو **(إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ)**[2]، وفي الرؤية الأولى لسورة النجم دنا منه بتؤدة، **(فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ)**[3] وكأنَّهُ الهمس. أمّا في الرؤية الثانية للسورة نفسها، فإنّ محمّدًا عُومل بصفة خاصة، حيث انكشفت أمامه **(لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ)**[4]. كلُّ هذا ينفي تمامًا ما ذُكر عن غار حراء، وما ذُكر عمّا جرى بعده من القصص عن تشكّك محمد في رسالته وخوفه من الجنون، وعن غمّه وحزنه مما أصابه حتّى أنّه فكّر في الانتحار، وكذلك قصة خديجة واختبارها لهوية الماورائي أهو مَلَك أم شيطان، وهي قصة قد تُعبّر عن الأنثروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشر وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة، إلا أنّها مَشوبة بقسط من المسيحيّة نجده بقوّة عند ورقة بن نوفل"[5].

هذا النص يحوي أغلوطات، ودعاوى مرسلة لا دليل عليها ولا مستند[6]: فأولاً: ليس هناك تناقض بين

(1) محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص146.
(2) التكوير: ١٩.
(3) النجم: ١٠.
(4) النجم: ١٨.
(5) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص39-40.
(6) ينظر: محمد رمضان، الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، ص148-149.

حادثة الغار وآيات النجم والتكوير كما ادّعى هشام جعيط، وليس في نصّ الحديث ما يدلّ عن أنَّ اللّقاء كان عنيفًا، وما توهّمه الكاتب من قوله: "**فغطّني حتى بلغ مني الجهد**"[1] ليس فيه إشارة إلى أنّ اللقاء كان عنيفًا -كما يصوّره جعيط-، يقول القاضي عياض: "وهذا الغطُّ من جبريل له -عليه السلام- إشغالٌ له عن الالتفات إلى شيءٍ مِن أمْرِ الدنيا، وإشعار بالتّفرغ لما أتاه به. وفِعلُ ذلك ثلاثاً؛ فيه تنبيه على استحباب تكرار التّنبيه ثلاثًا، وقد استدلَّ به بعضُهم على جواز تأديب المعلم للمتعلمين ثلاثًا...، وإنّما كان ذلك ليبلُوَ صبره، ويحسن تأديبه، فيرتاض لاحتمال ما كُلّفه من أعباء النُّبوَّة، ولذلك كان يعتريه مثل حال المحموم ويأخذه الرحضَاءُ -أي: البهرُ والعَرَق-، قال: وذلك يدلُّ على ضعف القوة البشريّة، والوَجَل لتوقُّع تقصير فيما أُمر به، وخوف أن يقول غيره"[2]. وقد نقَلَ ابنُ حجر إنكار بعض الشُّراح أن يكون جبريل -عليه السلام- قد ضغط على النبي ﷺ حتى استفرغ جهده؛ لأنّه لو كان ذلك "يصير المعنى أنّه غَطّهُ حتى استفرغ المـَلَك قوته في ضغطه؛ بحيث لم يبق فيه مزيد، وهو قولٌ غير سديد؛ فإنّ البنية البشرية لا تطيق استيفاء القوة الملكية، لا سيما في مبتدأ الأمر"[3].

وثانيًا: على فرض أن اللقاء بين النبي ﷺ وجبريل -عليه السلام- في الغار شهد استخدامًا للقوة من المـَلَك إزاء الرسول ﷺ كما يزعم هشام جعيط؛ فإنّه ليس في آية التكوير ما يُعارض هذا، ووصْفُ جبريل **(إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ)**[4]، لا يَنفي استخدامَ أصلِ القوة، ولا يدلُّ هذا الوصف -أي: كريم- إلا على صفة (الكرم)، أو (الكرامة) والتي تعني النّزاهة والخُلُق الكريم[5]، لكن هشام جعيط يريد إقناع قارئيه بأنّ الآية -ووصف جبريل فيها- مصادمٌ لحديث الغار، الذي يروي تفاصيل عنيفة -حسب زعمه- في اتصال جبريل -عليه السلام- بالنبي ﷺ، فوَصَفَ الحديث بأنّه مُشكلٌ مستغرَب، ثم انتهى بردِّه وإنكاره مع اعترافه بتواتر المصادر في ذِكرها، إلا أنّه يردّها لذوقه الشخصي، فيقول: "قصّةُ الغار، ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعًا لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصيًّا أرفُضها"[6].

والخلاصة في ذكر هذا النموذج، أن الخطاب الحداثي التأويلي يقدّم تأويليته مع الاحتجاج ببعض المبررات لتقوية حجته، ويعترض على الأحاديث الصحيحة والمرويات الثابتة بحجّة مخالفتها العقل أو الحسّ أو الذوق الشخصي، وعلى الرغم أن مسالكهم مقتبسة من المجال المعرفي الاستشراقي؛ إلا أنّه إضافة إلى ذلك مسلكٌ يفتقر للدليل التاريخي والمنطقي، ويفتقر للرؤية والنموذج التطبيقي الواقعي.

(1) أخرجه البخاري، ح (6982)، ومسلم، ح (160).
(2) عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر الطبعة الأولى، ١٩٩٨، 483/1.
(3) ابن حجر، فتح الباري، ١٢/٣٥٧.
(4) التكوير: ١٩.
(5) ينظر: أبو محمد عبد الحق ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 444/5.
(6) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص35.

International Journal for Scientific Research (IJSR)
المجلة الدولية للبحوث العلمية
Vol. (3), No. (1) January 2024 الإصدار (3)، العدد (1)

المبحث الثالث: النّقد التأويلي لأحاديث الصحيحين عند الحداثيّين

المطلب الأول: مكانة الصحيحين عن علماء الإسلام

من المسلَّمات عند المسلمين عمومًا؛ أنّ للصحيحين منزلة ساميّة عظيمة، وأنهما أصح الكتب بعد كتاب الله -عز وجل-، وقد تكاثرت وتضافرت نصوص العلماء في بيان هذا المعنى وتقريره، ومن الصعب حصر تقريرات العلماء على ذلك، ولكن سأذكر بعض أقوالهم، قال ابن الصلاح: "جميع ما حَكَم مسلم بصحته من هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته، والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر، وهكذا ما حَكَم البخاري بصحته في كتابه؛ وذلك لأنّ الأمّة تلقّت ذلك بالقبول سوى من لا يُعتد بخلافه ووفاقه في الإجماع"[1]. وقال النووي: "اتفق العلماء -رحمهم الله- على أنّ أصح الكتب بعد القرآن (الصحيحان) البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول"[2]. وقال ابن تيمية: "وأما كتب الحديث المعروفة: مثل البخاري ومسلم، فليس تحت أديم السماء كتاب أصح من البخاري ومسلم بعد القرآن "[3]. وقال العيني: "اتفق علماء الشرق والغرب، على أنه ليس بعد كتاب الله تعالى أصح من صحيحي البخاري ومسلم"[4]. وقال الشيخ أحمد شاكر: "الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث من المحققين، وممن اهتدى بهديهم وتبعهم على بصيرة من الأمور: أن أحاديث (الصحيحين) صحيحة كلها، ليس في واحد منها مطعن أو ضعف. وإنما انتقد الدّارقطني وغيره من الحفّاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ في الصحة الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه. وأما صحّة الحديث في نفسه فلم يخالف أحد فيها، فلا يهولنّك إرجاف المرجفين، وزعم الزاعمين أنّ في (الصحيحين) أحاديث غير صحيحة، وتتبَّع الأحاديث التي تكلَّموا فيها، وانتقدها على القواعد الدقيقة التي سار عليها أئمة أهل العلم، واحكم عن بيِّنة، والله الهادي إلى سواء السبيل"[5].

ومما يدل على قدر الصحيحين ومكانتهما عناية مصنِّفيهما بهما، فهذا البخاري يقول: "صنَّفت كتابي الصحيح لست عشرة سنة، خرَّجته من ستمائة ألف حديث، وجعلته حجّة فيما بيني وبين الله تعالى"[6]. وقال: "ما أدخلت في الصحيح حديثًا إلا بعد أن استخرت الله تعالى، وتيقّنت صحّته"[7]. وأما عن الدِّقة العلميّة في صحيحه، فإنّه يقول عن كتابه: "لم أخرِّج في هذا الكتاب إلا صحيحًا، وتركت من الصّحيح

(1) تقي الدين ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، تحقيق: موفق بن عبد الله ابن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، 1984، ص85.
(2) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، مقدمة المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢، 14/1.
(3) تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (75/18).
(4) بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الطبعة المنيرية، مصوّرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (5/1).
(5) أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص37.
(6) أخرجه الخطيب في كتابيه: تاريخ بغداد 322/2، والجامع لأخلاق الراوي 185/2. ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق 72/52.
(7) ابن حجر العسقلاني، هدى الساري مقدمة فتح الباري، ص347.

أكثر"[1]. وسُئل عن حديث في صحيحه، فقال: "يا أبا فلان تراني أُدلّس؟ تركت أنا عشرة آلاف حديث لرجل لي فيه نظر، وتركت مثله أو أكثر منه لغيري له فيه نظر"[2].

وأمّا مسلم فقد أثبت في (مقدمة صحيحه) المنهج الذي سلكه في تأليف (صحيحه)، وأرشد إليه بقوله: "واعلم وفقك الله تعالى أن الواجب على كل أحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين؛ أن لا يروى منها إلا ما عرف صحة مخارجه، والستارة في ناقليه، وأن يتّقي منها ما كان منها عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع"[3]. وقد بذل وسعه وجهده في جمعه وترتيبه، يقول عن نفسه: "صنفت هذا المسند الصحيح من ثلاثمائة ألف حديث مسموعة"، ويقول: "ما وضعتُ في كتابي هذا المسند إلا بحجّة، وما أسقطتُ منه شيئًا إلا بحجّة"[4]. وقد مكث في تأليف صحيحه خمسة عشرة سنة قضاها في التحرّي والتثبّت، والعناية التامة بهذا المصدر الأساس لمعرفة الحديث الصحيح، جمعًا وترتيبًا، وساعده في كتابته بعض تلاميذه في هذا الجهد، قال أحمد بن سلمة - وهو تلميذ الإمام مسلم-: "كتبتُ مع مسلم -رحمه الله- في صحيحه خمس عشرة سنة، وهو اثنا عشر ألف حديث"[5]. بالإضافة إلى أنّ مسلمًا عَرَض صحيحه على جهابذة المحدثين، يقول مسلم: "عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي، فكلّ ما أشار أنّ له علّة تركته، وكلّ ما قال إنّه صحيح وليس له علّة، خرّجته"[6].

ومن المقرّر لدى علماء الإسلام أنّ الصحيحين لم يكتسبا قبولهما وجلالتَهما لكون مؤلفيهما البخاري ومسلم، ولكن لما تضمّنه صحيحاهما من كلام الرسول -عليه الصلاة والسلام- وفق منهجية في ضبط الرواية وشرطها وتدقيق منهجي صارم في إخراج كلِّ حديثٍ للتأكد من صحته، وهذا الوصف بالدقة والتميز وتخيُّر رجال الحديث قد حكم به أفذاذ الأئمة من العلماء والجهابذة والمتخصّصين فيه -كما سبق نقل بعض أقوالهم-، وبذلك اكتسب الصحيحان الشرف والفضل والنبل. وإلاّ فإنّ لديهما كتبًا أخرى لم يكن الحديث عنها بمثل الحديث عن الصحيحين؛ ممّا يبيّن أنّ اتّفاق علماء الإسلام على مكانة الصحيحين مسألة منهجيّة موضوعية، وليس الأمرُ تقديسًا لذواتهما، فهذه دعوى غير موضوعية، فأهل الإسلام اعتمدوا الصحيحين لخدمتهما للسنة النبوية، والحفظ والعصمة والقَدَاسة لنصوص الوحي التي

(1) المرجع السابق، ص7.
(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 25/2. وابن عساكر، تاريخ دمشق 77/52.
(3) مسلم ابن الحجاج، مقدمة صحيح مسلم 8/1.
(4) تاريخ بغداد (101/13). وأبو الحسين محمد ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢، مصوّرة دار المعرفة، بيروت، 194/1.
(5) أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عبد الهادي، طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، 288/2. شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، تذكرة الحفاظ، عناية: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، 589/2.
(6) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧، ص281. وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، 568/12.

نقلوها بهذه المنهجيّة الفذّة. والنّاس مخيَّرون: إمّا قبول الطّعن والثّلْب في الصحيحين الذين هما شِعار السنة النبوية وذروة سنامها. وإما أنْ نطعن بمن ينتقد البخاري ومسلم ولم يكن من أهل الاختصاص، ولم يفهم منهجهما، ولم يعرف شروطهما، فالأول ليس العدل والعلم، وليس ثمَّ إلا الثاني.

المطلب الثاني: القراءة الحداثيّة لمنهج نقد المرويّات عند المحدّثين

الحقيقة أنّ التّشكيك بالصحيحين جملةً تشكيكٌ في السنة النبوية كلها، وهو تشكيك في القرآن أيضًا، وتشكيك في دين الإسلام، ودعوة إلى العبثية بقوانين الفكر، وتماهٍ للعقلنة التي لا يضبطها ضابط شرعي أو عقلي أو منطقي، فضلاً عن الدخول في التأويلات اللامتناهية، والعَدَميّة العَبَثيّة. وهذه من نتائج التأويلية الحداثيّة فالنصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يُؤدي إلى (فوضى التأويل) و(لا نهائية المعنى) و(إبطال النص)؛ وهذا يُتيح للحدّاثيين تأويل النص الديني، قرآنًا وسنة، والتلاعب بفهمه وتأويله[1].

ينطلق الفكر الحداثي في التعامل مع الصحيحين من الأسس الفكرية، والنظريات الغربية التأويلية، فممارسة العقل الحداثي لسلطاته المطلقة على الساحة الفكرية والدينية؛ جعلت المسلّمات رهن الجدال والنقد، وحوّلت كثيرًا من النصوص المجمع على ثبوتها أو دلالتها موضع الشك والزّيف، مما أدّى إلى تأويلية مبتورة غير ناضجة، وقواعد منبوذة لا يمكن أن تقدّم رؤية أو منظومة نقدية متكاملة للتعامل مع نصوص القرآن والسنة النبوية.

وعلى الرغم من أن الأحاديث التي ينتقدها الحداثيُّون لم ينفرد بها البخاري أو مسلم، وإنما هي موجودة في موطأ مالك ومسند أحمد والشافعي والطيالسي ومصنّف عبدالرّزاق وغيرها، قبل البخاري ومسلم، وهي في كتب التفسير والمعاجم والسنن والمسانيد والمصنّفات التي ظهرت بعد البخاري ومسلم. ولذلك، فإنّ الحداثيين عندما يقدّمون نقدًا للصحيحين، باعتبار أنّ شروطهما غير مُلزمة وفيها خلل منهجي؛ فإنّ غيرهما من المصنّفين أخرجوا كلّ الأحاديث الواردة في صحيحيهما، وتبقى مسألة عدم التدقيق المنهجي عند البخاري ومسلم مسألةَ خيالٍ غير واقعي؛ لأنّ انعدام وجود أحاديث تصحّ عن النّبي ﷺ مع هذه المنهجية التي حظي بها الصحيحان، ومع متابعة الأئمة المصنّفين لهما في الأحاديث؛ سينتج عنه عجزٌ عن معرفة أي خبر صحيح، وأنّ هذا العجز إنْ وقع بأصحّ كتب الحديث عند المسلمين على الإطلاق، فمن باب أولى أن يكون غيرهما أعجز وأضعف. وهذه نتيجةٌ حتميّة، وهي غير واقعيّة، فلا يمكن تصوّرها إلا على وجه الخيال.

ومن عيوب الفكر الحداثي التأويلي في التعامل مع الصحيحين، ومع السنة النبوية عمومًا؛ الاضطراب

(1) ينظر: أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة علوم الشريعة والقانون، العدد 1، المجلد 42، 2015، ص88.

والتناقض في ادّعائهم المنهج العقلاني، وعدم استقرار مقياس العقل الذي يدّعونه في عرض الأحاديث عليه، فمن المعلوم أنَّ العقل البشري محدود، وأدوات إدراكه المعرفي هي الحواس الخمس على قصورها، فضلاً على كون العقلانية نسبيّة، تختلف من شخص إلى آخر بحسب ثقافته وبيئته وتكوينه العلمي، فما يراه عقل الحداثي العربي مقبولاً، يُنكره عقل الحداثي الغربي أشدَّ الإنكار؛ بل الحداثيُّون العرب أنفسهم مختلفون في تحديد مواقفهم، فما يرُدُّه غلاتُهم قد يقبله من هو أقل إغراقًا في العقلانية، بل منهم من يصرح أنَّ الخبر معقول المعنى لكنّه يرفضه، فمثلا: يقرر محمد الشرفي[1] أنّ "الأحاديث النبوية يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم الدين، من حيث هو أمر روحي ميتافيزيقي...، وأنْ تكون موجّهة للأخلاق، ولكن لا يمكن أن تصلح موردًا للقانون"[2]، في حين أنّ غيره من الحداثيين يرفض السُّنة رفضًا مطلقًا، ولو كانت تتعلق بالأخلاق[3].

وهذا الاستعمال للعقل غير واعٍ بمحدوديّته وقدراته، فتحكيم العقول -غير المتّفقة لتباين قدرات أصحابها- لرفض الصحيحين المصنّفة وفق منهج دقيق، هو في الحقيقة تحكّم وليس عقلانية؛ فإنَّ العقل محدود، والنّص الصّحيح مُحكم، قال الشافعي: "إنَّ للعقل حدًّا ينتهي إليه، كما أنّ للبصر حدًّا ينتهي إليه"[4]، "ومعلوم أن مسألة (حدود العقل) لم تعد اليوم مسألة فلسفية، بل أضحت مسألة رياضية بامتياز، فهناك نظريات رياضية معلومة توصل إليها علماء رياضيون مشهورون تبرهن على وجود هذه الحدود، ولا يمكن للعقل أن يحيط بكل شيء، ذلك لأنّ العقل هو نفسه جزء من هذا الكلّ، فكيف بالجزء أن يحيط الكلّ!"[5].

لقد طبّق الحداثيُّون هذه العقلانية اللاّواعية على الصحيحين، فمثلاً محمد حمزة يصف الأخبار الغيبيّة المودعة في الصحيحين بأنها ذات طبيعة ميثية (أسطورية)، يغلب على الظن أنها مستقاة من التراث اليهودي، يقول محمد حمزة: :يلفت أبو رية انتباهنا في كتابيه إلى الأحاديث ذات البنية الأسطورية التي اشتمل عليها صحيحا البخاري ومسلم، والتي نقل أبو هريرة عن كعب الأحبار عددًا كبيرًا منها...، والمتأمّل في هذه الأحاديث يلحظ فعلاً أنّها تنطق بنظرة ميثية إلى العالم والأشياء، ومسائل الغيب والآخرة، لكن رواة الحديث قبلوها وتلقاها المسلمون بعدهم بالقبول، وخصوصًا قد أثبتتها كتب الصّحاح"[6]. فهذا الطرح في الحقيقة ضربٌ من الخيال والوهم، فيه خلطٌ بين الحقائق والأساطير

(1) محمد الشرفي (1936-2008): درَس في كلية الحقوق بباريس، وحصل على التبريز في القانون الخاص عام 1971، وعمل بعدها أستاذ مساعد ثم أستاذ في كلية الحقوق بتونس وبكلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس. عُيّن في 1989 وزيرًا للتربية والتعليم العالي والبحث العلمي، اتُّهم في فترة توليه الوزارة بإحداث تغييرات في مناهج التربية الإسلامية. توفي عام 2008 إثر مرض عضال.
(2) محمد الشرفي، الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2002، ص106.
(3) ينظر: نبيل بلهي، العيوب المنهجية للقراءات الحداثية في نقد الصحيحين، منشورات الإتقان لتعظيم القرآن والسنة، ص19.
(4) أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص207.
(5) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص23، بتصرُّف.
(6) محمد حمزة، الحديث النبوي: ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص288.

وطرق التّمييز بينها، فهؤلاء الحداثيون انحدروا إلى (الماديّة الضيقة)، فيريدون إخضاع الأحاديث الصحيحة للعلم التجريبي وإدخالها المخبر للتأكد من صحتها تجريبيا، وهذا ينافي طبيعة الأخبار التي لها مناهج خاصة لتوثيقها بعيدا عن التفسير المادي، الذي يغرق فيه الحداثيُّون[1].

ومن صور العبثية والانتقاص للصحيحين؛ عبارات التهوين للشروط التي اشترطها البخاري ومسلم في إخراج أحاديث كتابيهما، من غير تقديم دليل واضح على ثغرات في منهج التصحيح عند الشيخين، أو جوانب ضعيفة في المنهج النقدي لديهما، وإنما تجد عندهم المبالغة في الاستخفاف بالمنهج النقدي عند المحدثين، وعلى رأسهم البخاري ومسلم، وفي المقابل المبالغة في إطراء المناهج الغربية في تقويم النصوص الدينية، حتى إذا طُولِبوا بالدليل على مواقفهم من أحاديث الصحيحين، إذا بهم -لقلة بضاعتهم- يفزعون إلى شبه المستشرقين، ويردّدون كلامهم من غير تثبّت ولا رَوِيَّة. فأكثر الحداثيين العرب يشتغلون بالفلسفة والمنطق، ولا دراية لهم تخصّصية بمناهج المحدثين، ولا يكلّفون أنفسهم عناء دراسة منهج البخاري ومسلم في إخراج أحاديث كتابيهما، فيقرّرون ابتداءً أنَّ الشروط التي وضعها البخاري ومسلم لا تلزم إلا صاحِبَي الصحيح، فما صححه البخاري ومسلم هو صحيح بالنّسبة إليهما، وليس صحيحًا في الحقيقة والواقع، وهم بذلك يتملّصون من قبول كلام أهل الاختصاص بكلام فلسفي مجانب للموضوعية والميزان العلمي، يقول محمد عابد الجابري: "أمّا كون هذا الحديث أو غيره صحيحًا حسب اصطلاح علماء الحديث؛ فمعناه أنّه يستوفي الشروط التي وضعها جامع الحديث لنفسه، وكلُّها شروط تخصُّ السند، وليس المضمون... فصحيح البخاري هو صحيحٌ من حيث السّند فقط، طبقًا للشروط التي وضعها البخاري في تلقّي الحديث وقُل مثل ذلك في صحيح مسلم، ولكي نزيد الكلام وضوحًا، نقول: صحيح البخاري ومسلم صحيح بالنسبة إلى البخاري ومسلم من حيث السند دون المضمون، طبقَ القواعد التي وضعاها في جمع الأحاديث وتمحيصها، فتكون النتيجة المترتبة على هذا القول: أنّ الأحاديث الصحيحة لا يُلْزَمُ بها أحد سوى البخاري ومسلم"[2]. ويقول أيضًا: "وكتب الحديث الصحيحة، كصحيح البخاري وصحيح مسلم إنّما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحًا في نفسه -بالضرورة- وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم. ونقد الحديث يتناول نقد السند، كما قد يتناول مضمونه. أما نقد السند أو الرواية فلهم في ذلك قواعد وأساليب تقوم على التعديل والتجريح، أما نقد المضمون -ولو أن الاهتمام به أقل- فيقوم على اعتبار السنة النبوية (قولاً وعملاً وإقرارًا)، مبيِّنة للدّين، شارحة للقرآن، وبالتالي يجب ألا يتناقض الحديث مع القرآن"[3].

(1) ينظر: نبيل بلهي، العيوب المنهجية للقراءات الحداثية في نقد الصحيحين، ص23.
(2) محمد عابد الجابري، مقال في موقع الجابري على شبكة الإنترنت، بتاريخ 2007/08/21.
(3) محمد عابد الجابري، حوار في مجلة فكر ونقد، العدد 9، المجلد 15، 1998.

فهذا التحليل الذي طرحه الجابري يدلُّ على أزمة تخصص عند الحداثيين، فنقد الحديث سندًا ومتنًا على صعيدٍ واحدٍ هو منهج المحدّثين النّقاد وعلى رأسهم البخاري ومسلم، اللذان مارسا نقد المتون بشكل موسع، ومن طالع كتاب التمييز للإمام مسلم، والتاريخ الكبير للبخاري يجزم بذلك، والنقد التاريخي لمتون المرويات حاضر بقوة عند الشيخين قبل أن يعرف الغرب قواعد هذا النوع من النقد[1].

والأعجب من ذلك ما اعتبره محمَّد شحرور من أن مقولة (أنّ الصحيحين هما أصحّ كتابين بعد كتاب الله)؛ من أكبر المغالطات، يقول: "يقولون: صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدِّينيَّة تُكره النّاس على التسليم بها، تحت طائلة التكفير والنفي"[2]، وهذا أمر متوقع خروجه منه، فعندما تغيب التخصصية والموضوعية فستحلّ المغالطة بدعوى كشف المغالطة، ويكون النفي بدعوى إقصاء النفي. ولو أنّهم تكلموا في قواعد الجرح والتعديل، ومنطقية الحكم على الأحاديث بالصحة أو الضعف، ومناهج المحدثين في قبول الأخبار وردها، ومسالكهم في العلل؛ لكان خطابًا علميًّا خاضعًا للأخذ والرد والمناقشة، إلاّ أنّ مصادرهم الفكرية، ونقولاتهم النقدية؛ غربيّة استشراقية معلّبة جاهزة، ومن العَبث مجادلة من كان هذا حاله.

من الخطأ ما وقع فيه الحداثيون من إدراج أحاديث الصحيحين ضمن الحكم العام للسنة؛ إذ إنّه من المتّفق عليه بين المحدِّثين أنَّ السُّنَّة المنقولة إلينا ليست كلّها صحيحة، وهو ما استدعى تأسيس جملة من العلوم الباحثة في الحديث سندًا ومتنًا؛ غير أنَّ الحداثيين تجاهلوا هذه المقدّمة، وسحبوا القاعدة على أحاديث الصحيح، وتجريدها من أهم خاصية تحملها، ولم يُعيروا الاهتمام لما أسّسه علماء الحديث من مختلف علوم الإسناد والمتن؛ كعلم الجرح والتعديل ونقدهم، وتاريخ الرواة، ونقد المرويّات، وعلم العلل، وعلم تأويل مشكل الحديث ومختلفه، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة غريب الحديث، والاتصال والانقطاع، وغيرها من الفنون التي تدلُّ على أنّه لم يلق خطاب أو نص تاريخي من التمحيص والتثبّت، مثل ما لقيت نصوص الصحيحين خصوصًا، وأنّ هذه العناية التي حظيت بها السنة النبوية لم يحظ بها أي نص آخر سواء في نصوص الغرب المقدسة أو الأدبية الثقافية[3]. لكن بالرغم من هذه الرعاية الفائقة إلا أن هذه العلوم -في نظرهم- ما تجاوزت عند الحداثيين حدًّا أكثر من أن تكون "مماحكات جداليّة تقليديّة، ولا تُشكّل دراسة علمية حول الموضوع"[4]، بل تحتاج إلى "إقامة مقارنة كليّة بين إسنادات السنة والشيعة والخوارج"، والنظر في صحتها "بوساطة الوسائل الحديثة للتفحص

(1) نبيل بلهي، العيوب المنهجية للقراءات الحداثية في نقد الصحيحين، ص23.
(2) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: أسس تشريع الأحوال الشخصية، دار الساقي، بيروت، 2015، ص160.
(3) ينظر: أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، ص84.
(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص102.

والبحث العلمي (الحاسوب)، ثم بواسطة النقد التاريخي"[1].

ولا يفتأ الحداثيُّون أن يجعلوا الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام؛ السبب في اختلاق مدونات السنة النبوية، والاحتياج إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها وتعالج أحكامها، يقول محمد أركون: "إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمن طويل، وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة...، وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين"[2].

يرى كثير من الحداثيين -بدرجات مختلفة- أنَّ أحاديث الصحيح تراث أكثر من أن تكون وحيًا، وعند حديثنا عن رؤى الحداثيين في أحاديث الصحيحين فإنها لا تنفكّ عن منظومة الفكر العام، والرؤية الشاملة للحداثيين عن السنة، وإن كان الصحيحان هما المحطّ الأول والأولى لأنظارهم؛ كونهما مما تلقته الأمة بالقبول، وليس لطائفة أن تدعي تملصها من الاعتراف بأيّ من أحاديثهما، ورد دعاوى الحداثيين بتضعيف الحديث أو رده.

ويقسّم محمد شحرور أحاديث الصحيحين من جهة قبولها وردها، وعرضها على العقل والواقع إلى عدّة أقسام، وبالرغم من أنّ محمد شحرور لم يكن مرضيًّا في الوسط الحداثي لتخلُّف مجاراته للفكر التأويلي الحداثي بصورة كاملة؛ إلاّ أنّه يقسّم الأحاديث بجرأة وتحكّم، فالقسم الأول: أحاديث الشعائر والطاعة: وهي واجبة متصلة للرسول، حيًّا أو ميّتًا، ثم يناقض نفسه -في موضع آخر-، فيردّ الآحاد منها، وما يعارض العقل والواقع[3]. والثاني: أحاديث الإخبار بالغيب: وهي مرفوضة كلها انطلاقًا من أنَّ النَّبيّ ﷺ لا يعلم الغيب، ويقول: "الأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي والدجال، ثُمَّ الموت وعذاب القبر فالحشر والنشر والجنة والنار؛ تجاوزت المئات إلى الألوف، ونحن نطويها دون حساسية أو أسى"[4]. والثالث: أحاديث الأحكام: فهي تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي، وهي للاستئناس فقط سواء أكانت متواترة أم غير ذلك، وبناء عليه فهو يؤكد أنَّ القياس فيها وعليها غير ملزم. والرابع: الأحاديث القدسية: فهي عنده مرفوضة لعدم الحاجة إليها، إذ إنَّ التنزيل قادر على تفصيل الأحكام؛ ولعدم علم النبي ﷺ بالغيب. والخامس: أحاديث حياة النَّبيّ الخاصة: فهي ليست محل أسوة لأهل الأرض في كُلّ زمان ومكان[5].

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق، ص101.
(3) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: أسس تشريع الأحوال الشخصية، ص163.
(4) المرجع السابق، ص195.
(5) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: أسس تشريع الأحوال الشخصية، ص164.

وفي هذا السياق فإنّ محمد شحرور يزعم أنَّ حديث أركان الإسلام -والذي هو محلّ إجماع عند المسلمين-؛ من ابتداع كتب الأصول والأدبيات الإسلامية، يقول: "كما نجد أنفسنا مع أركان الإسلام المزعومة التي تضم الشعائر فقط، أمام تحريف خطير لما ورد في التنزيل الحكيم"[1]. وقد وضّح هذا التحريف الخطير بقوله: "لقد أقامت كتب الأصول والأدبيات الإسلامية أركانًا للإسلام من عندها، حصرتها في خمس هي: التَّوحيد، والتَّصديق برسالة محمَّد، والشعائر، مستبعدة العمل الصالح والإحسان والأخلاق من هذه الأركان. فالتقت دون أن تقصد بالعلمانيين والماركسيين من أصحاب مشاريع الحداثة والتجديد..، ووقعت دون أن تقصد أيضًا فيما وقع فيه اليهود والنَّصارى"[2]، وبما أنّها دعوى، فنحن نقول أيضًا أنّ كلام شحرور التقى بقصد أو دون قصد بكلام أشياخه المستشرقين والغربيين والحداثيين، وأعداء الملة، الذين يريدون هدم أركان الإسلام ومنظومته. والمقارنة بين الدّعويين ظاهرة نتائجها لمن يتّسم بالإنصاف والعلم؛ فإنّ من يخالف سبيل جميع المسلمين -بفرده وفكره- هو أحرى بوقوع التهمة عليه.

إنّ الأمثلة التطبيقية على جُرأة الحداثيين على أحاديث الصحيحين كثيرةٌ، وقد تجاوز الحداثيون عقبة إسقاط كلامهم بأنّ الحديث معلٌّ في الأصل عند المحدّثين، أو أنّه غير معمول به، أو غيرها ممّا لا يكون الحديث محتجًّا به عند أهل العلم، وخرجوا من هذا المأزق بالوقوع في حياض الصحيحين ممّا لن يضطروا إلى الولوج في ذلك الباب أصلاً، مع جهلهم بأسس التصحيح والتضعيف، ومنهج نقد المرويات، والجرح والتعديل، وغيرها من علوم الحديث.

وبالتالي، فإنّ من الحداثيين من يُسقط أحاديث الصحيحين لشيء ارتآه، أو خجلاً من انتقادات الغرب، أو لتخصيصه عام القرآن فيظن أنه تناقضاً فيُسقطه، أو لحجة عقلية واهية تماهت له، أو قاعدة علمية شاذة تشبّث بها، والأسباب وراء ذلك كثيرة، ومردها -في نظري- إلى الاستلاب[3] أمام الحضارة الغربية ونظرياتهم الفكرية والفلسفية.

انتقد علي حرب حديث: "**من باع عبدًا وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع**"[4] زاعمًا أنّ هذا الحديث يناقض آية الميراث (**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...**) الآية[5]، ووصف نصر حامد أبو زيد -كما تقدّم- النّصَّ النبوي بأنّه (نص ثانوي)، ثم شكّك في استقلاليّة تشريعه واعتماد المتقدمين عليه[6]، وادّعى أنه تم وضعها "تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً"، ووقوع "الصراع بين قوى

(1) محمد شحرور، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الثامنة، 1996، ص35.
(2) المرجع السابق، ص33.
(3) ونعني به هنا: تلك الحالة المعرفية التي تحقّر الذات ومعارفها وعلومها، وتمجد الفكر الغربي ونظرياته وثقافته، وتسعى بكل إمكاناتها للاندماج والذوبان فيها، حتى لو كان هذا الاندماج والذوبان على حساب الأمة ومصالحها ومستقبلها.
(4) أخرجه البخاري، ح (3279)، ومسلم ح (80).
(5) النساء: ١١.
(6) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص56.

التغيير والتقدم، وبين قوى التثبيت والهيمنة"[1].

وانتقد محمد شحرور حديث النبي ﷺ : "**لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار؛ يهوديًّا أو نصرانيًّا**"[2]، بحجّة حسابيّة، وهي أنّ أعداد اليهود والنصارى في زمانه أكثر من أعداد المسلمين، وهذا الحديث يقتضي أن تتساوى أعدادهم[3]، فردّ الحديث لهذه الشبهة المتهالكة. وكذلك انتقد لنفس السبب[4] حديث رسول الله ﷺ: "**اطّلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء...**"[5] الحديث. كما أسقط حديث "**يا آدم أخرج بعث النار**"[6]، بحجة أنه حديث قدسي، والأحاديث القدسية عنده مرفوضة لعدم الحاجة إليها، إذ إنَّ التنزيل قادر على تفصيل الأحكام دونها[7] -كما ذكرنا سابقًا-.

وإضافة لهذا النقد غير المنهجي، يقدّم الحداثيُّون تأويلية لفهم الأحاديث وفق أفهامهم وأهوائهم بكلّ جرأة، حتى وإن كان مخالفًا للواقع والحقيقة، ففي حديث زيد بن خالد I الذي يقول فيه: خرجنا مع رسول الله عام الحديبية فأصابنا مطر ذات ليلة فصلّى رسول الله ﷺ الصبح، ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: "**أتدرون ماذا قال ربكم؟**" قلنا: الله ورسوله أعلمُ، فقال: "**قال الله: أصبح من عبادي مؤمن بي، وكافر بي، فأما من قال: مُطرنا برحمة الله وبرزق الله وبفضل الله، فهو مؤمن بي، كافر بالكوكب، وأما من قال: مُطرنا بنجم كذا فهو مؤمن بالكوكب وكافر بي**"[8]، يقول حسن حنفي: "ثم يتكلّم الرسول نيابة عن الله مثل الحديث بعد صُلح الحديبية، فقد احتاج الرسول إلى تقوية حديثه بعد أن دبّ الشكّ في قلوب بعض الصحابة.. عن مدى شرعية هذا الصلح وعدم إجحافه بالمسلمين"[9]. علمًا بأنّ الحديث لم تأت الإشارة فيه إلى صُلح الحديبية لا من قريب ولا من بعيد، وليس في الحديث ما يشير إلى أن الرسول ﷺ قد قاله بعد صُلح الحديبية ليبدّد شكوك أصحابه -كما يزعم حسن حنفي-. وهذه أمثلة تطبيقية على قراءات الحداثيين التأويلية لأحاديث الصحيحين وحجيتها، دون الإطالة في تتبّع مقولاتهم التأويلية.

(1) المرجع السابق، 57.
(2) أخرجه مسلم ح (4970).
(3) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: أسس تشريع الأحوال الشخصية، ص160.
(4) المرجع السابق، ص158.
(5) أخرجه مسلم ح (3002 ، 4799 ، 4920 ، 5968 ، 6064).
(6) أخرجه البخاري ح (3099 ، 6049)، ومسلم ح (327).
(7) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: أسس تشريع الأحوال الشخصية، ص160.
(8) أخرجه البخاري ح (4147).
(9) حسن حنفي، علوم الحديث: من نقد السند إلى نقد المتن، مكتبة مدبولي، مصر، القاهرة، 2013م، ص379. وقد أبان في مقدمة كتابه هذا غايته التي يطمح لها، يقول: "الهدف من هذه المقدمة هو ضياع إرهاب علم الحديث باعتباره علمًا مقدسًا، وبيان أنَّه من وضع المحدثين بأهوائهم ومذاهبهم وأهدافهم".

الخاتمة

أولاً: أبرز النتائج

1. ينطلق البحث من أنَّ الفكر الحداثي لا يؤمن بمرجعيّة الكتاب السنة وفق ما هو متفق عليه عند أهل السنة، فالفكر الحداثي العربي يُعاني من قضية طالما أساسيّة في هويّته؛ وهي الأُسس المعرفيّة والفكريّة التي اتّكأت عليها أفكاره الفلسفيّة والمعرفيّة، فمعالم الحداثة في إطارها الغربي كان لها حضور واضح في منظومة التّفكير الحداثي العربي، مما أدّى إلى حدوث تفاعلات داخل الإطار العربي تبحث مسألة استقلاليّة التفكير العربي في جميع مجالاته وتجلّياته، ضمن علاقةٍ تناقش قضية الانتماء للحضارة العربية الإسلامية.

2. النبوة في الفكر الحداثي أحاطوا مفهومها بغشاوة وضبابية، فهي ترتكز على تاريخيتها وتطورها، وأنّ المجتمعات الحديثة بإمكانها الاستغناء عن مهمّة النبوة، إذ إنها في حركة تطوّر دائم.

3. النبوة في الخطاب التأويلي الحداثي لا تعدو أن تكون صفة مكتسبة، وحالة عبقرية، وقدرات خاصة، وشأنًا مشاعًا بين الناس، مصدرها الإنسان، وليس لها علاقة بالاصطفاء الرباني، أو الكلام الإلهي، والوحي لا يصح أن يُفهم على أنه خارج عن الطابع الإنساني، أو أن له علاقة بجهة خارج ذات الإنسان.

4. العصمة عند الحداثيين أحد المستندات النظرية العقلية الرئيسة التي أَسّس بواسطتها الأصوليون حجيّة السُّنّة، وأنها مبدأ أوجده المسلمون، وتلبّس بالظروف السياسية، ولذا سعى الحداثيّون إلى نقض مفهوم العصمة، والتّخلّص من القداسة التي هي متجذّرة في الضمير الإسلامي تجاه النبي ﷺ.

5. اهتمّ الحداثيُّون -تبعًا للمستشرقين- بمسألة أميّة النّبي ﷺ، وأولوها أهمية كبيرة بالدراسة، واتّخذوها مطعنًا في نبوة محمد ﷺ ومصادر معرفته، وذلك عندما يؤوّل لفظ الأمية ويحمّل معنى مغايرًا تمامًا للمعنى المستقرّ لُغويًّا وتاريخيًّا، ولا يتوقف بحثهم عند إثبات معنى كلمة أمي بأنّه غير الكتابي، وليس الذي لا يحسن القراءة والكتابة، بل هي تعتبر مسألة تأسيسية لأبحاث أخرى، من مثل أخذ النبي ﷺ علمه عن اليهود والنصارى وغيرهم.

6. يكاد يتّفق الحداثيّون على أنّ النّبي محمدًا ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، وأنَّ صفة (أُمّي) لا تعني جهله بالقراءة والكتابة، وإنّما تعني أنّه غير كتابي، وتختلف استدلالات الحداثيين على معرفة النّبي ﷺ بالقراءة والكتابة، فبعضهم يستند إلى علمه الواسع بمختلف الثقافات، واطّلاعه على الدّيانات السّماوية منها على وجه الخصوص، وتبحّره في شتّى العلوم الذي من المستحيل أن يأتي به رجلٌ لا يقرأ ولا يكتب، وبعضهم يستند إلى تطوّره عبر مختلف مراحل حياته، خصوصًا مع ازدياد العمر على اعتبار

أنّه سيكون رجل الدولة والمسؤولية لاحقا.

7. منهج الحداثيين منهج هَدمي، وإن زعموا أنّه منهج نقدي إلاّ أنّه لا يعدو أن يكون نقدًا سلبيًّا، لم يقدّم رؤية ولا منظومة بقراءة واعية ضمن منظومة أو نظرية مستقلّة عن النظريات الاستشراقية والغربيّة، وكلما هنالك مقولات متناثرة تبيّن مدى ضحالة الفكر الحداثي في قدرته على استيعاب تلك الغزارة المعرفية والمنهجية لدى المحدثين، والتي لا يمكن قراءتها بصورة مجتزأة.

8. يستخدم الحداثيون تقنيات في التعامل مع النص الديني عمومًا، ومع السنة النبوية على وجه الخصوص، ومن خلال تأمل هذه التقنيات أرى أنها تندرج تحت هذا النموذج، وهو: التشكيك، والتفكيك، والانفتاح. وتوضيحه باختصار:

أ. التشكيك: محاولة طرح الموضوع الذي يرغبون نقده وتأويله بما يخالف ما عليه المسلمون، باستخدام التشكيك، وطرح الشبهات في المسلّمات، مع الاستفادة من أي طرح يخدم هذه التقنية.

ب. التفكيك: الدخول في تفاصيل جزئية بأساليب غير موضوعية وعلمية وبقراءة تأويلية مغايرة لتفكيك بنية الأصل، وخلخلة جزئياته، بمنهجيات غربية تأويلية.

ت. الانفتاح: طرح الحلول والأفكار المغايرة للفهم الحقيقي، وتقديم تأويليات منفتحة ولا نهائية المعنى، وعدم الانضباط بأي ضوابط للفهم والاستنباط.

9. نتج عن القراءات التأويلية الحداثية لموضوع النبوة والعصمة عيوبًا المنهجية، الملاحظات الرئيسة التالية:

أ. ضحالة في فهم النصوص والتعامل معها، وعدم استيعابها بمنهجية ثابتة، وعدم الجدّية البحثيّة، والاستقلال الفكري.

ب. التقليد والاتّباع للغرب ونظرياته وأفكاره وشبهات المستشرقين.

ت. الانفصال عن التراث والتاريخ الإسلامي، وغياب الهوية لديهم.

ثانيًا: أهم التوصيات

1. تركيز العناية على الدراسات البحثية التخصصية في السنة النبوية وعلومها في مجال الدراسات المعاصرة التي ترصد التفاعل مع المتطلبات في الواقع العربي أو الغربي، وإبراز فاعلية السنة النبوية لمعالجة القضايا المعاصرة.

2. تكوين مشروعات بحثيّة داخل الأقسام الشرعيّة في الجامعات، وخاصّة قسم السّنة النبوية؛ واستثمار

الطلاب المتميّزين لدراسة ورصد الكتابات الحداثيّة أو غيرها من الاتجاهات، وتحليلها ونقدها، مع ضرورة استثمار الدراسات الفكرية المعاصرة العربية والغربية التي تقدّم نقدًا جادًّا ورصينًا، وليس لها الطابع الشرعي والإسلامي، وذلك لإبراز خلل منطلقات هذه الاتجاهات وبنيتها الفكرية.

3. دراسة (المشروعات الحداثية) في مجال من مجالات السنة النبوية، وتحليل المشروعات في هذا المجال، مع تحليل أصحاب المشروعات وتوجّهاتهم واختلافهم وتناقضهم، إبراز أهدافها، وأبعادها، وغاياتها، وخطورتها، وآثارها.

4. إنشاء مؤسسات وجمعيات أهلية (دعوية واجتماعية)، مع استثمار المؤسسات والجمعيات القائمة حاليًّا؛ لتحصين المجتمع والشباب ضد الهجمات الفكرية، وفتح الحوار والنقاش للإقناع بخلل هذه المناهج الفكرية الحداثية، ونشر الوعي المجتمعي، وغرس القيم والجوانب الإيمانية في المجتمع، عبر وسائل متنوعة. والتأكيد على المشروعات الإصلاحية بأنّه يجب أن تقوم على ركيزة السنة النبوية، (بمنهجية المحدثين في قبولها، ومنهج السلف بفهمهم)؛ وذلك أنّ السنة النبوية مشروع إصلاحي واضح المعالم بالإضافة إلى المصدر الأول وهو القرآن الكريم، ولذا فالسنة النبوية هي أكبر ما يزعج أعداء الله، والمحرّفين لشريعته.

والله أعلم، اللهم اختم لنا في حياتنا بخير،
واجعلنا من أوليائك الذين لا خوف عليه ولا هم يحزنون،
وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه،
ومن اتّبع سنّته، واهتدى بهديه إلى يوم الدين..

فهرس المراجع

(1) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1990.

(2) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩.

(3) ابن تيمية، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الهدى النبوي، الطبعة الأولى.

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1399هـ.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤.

(6) ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

(7) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق بإشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2001.

(8) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1379هـ.

(9) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

(10) ابن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1977.

(11) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 1956.

(12) أبو إبراهيم إسحاق الفارابي، معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.

(13) أبو الحسن ابن سِيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

(14) أبو الحسن الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، 1995.

(15) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الناشر مصطفى البابي الحلبي، تصوير دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثاني، 1975.

(16) أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ.

(17) أبو حاتم ابن حبان، الثقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، 1973.

(18) أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1986.

(19) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1964.

(20) أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر، 1997.

(21) الأزهري، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب بجامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩١.

(22) بوزيان بغلول، أبستمولوجيا المنهج الما بعد حداثي في سياقاته العربية؛ إشكالية المنهج أم إشكالية السلطوية؟ مجلة تمثلات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد 1، السنة 2020.

(23) جون ر. هينليس، معجم الأديان: الدليل الكامل للأديان العالمية، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

(24) حسن حنفي، علم السيرة: من الرسول إلى الرسالة، الجزء الثالث من الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.

(25) حسن حنفي، مقدمة ترجمة كتاب: رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

(26) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988.

(27) حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، 2005.

(28) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1436.

(29) الخطابي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، 1982.

(30) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1989.

(31) دومينيك سورديل، الإسلام: العقيدة، السياسة، الحضارة، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1998.

(32) الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415هـ.

(33) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، 2009.

(34) الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء، والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٦٥-٢٠٠١.

(35) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

(36) شهاب الدين الخفاجي، نسيم الرياض في شرح الشفا للقاضي عياض، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، 2001.

(37) صالح الدميجي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مركز البيان للبحوث والدراسات، 2012.

(38) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر: نشأة وتأسيسا، دار دمشق، سوريا، 1994.

(39) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.

(40) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005.

(41) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، 2014.

(42) علي بن إبراهيم الحلبي، السيرة الحلبية: إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006.

(43) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1402هـ.

(44) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

(45) عيسى الشمّاس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2004.

(46) فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ.

(47) الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى.

(48) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005.

(49) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٣-١٩٩٦.

(50) قاسم شعيب، فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2013.

(51) لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.

(52) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(53) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.

(54) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984.

(55) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

(56) محمد حمزة، الحديث النبوي: ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، 2015.

(57) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

(58) مراد وهبة، المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2007.

(59) مسلم بن الحجاج، التمييز، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الكوثر، الرياض، 1410هـ.

(60) ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت.

(61) نبيل سيساوي، نبوة محمد ﷺ في الدراسات الحداثية للدين، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، 2018-2019.

(62) نصر حامد أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، العدد 3، المجلد 1، 1981.

(63) نور الدين ملا علي القاري، شرح الشفا للقاضي عياض، تحقيق: عبد الله محمد الخليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

(64) هشام جعيط، في السيرة النبوية: تاريخية الدعوة المحمدية بمكة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.

(65) وليد الوليدي، التأويلية الحداثية: دراسة نقدية للتأويلية الحداثية وتطبيقاتها على السنة النبوية والفكر الإسلامي، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2024.

(66) يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ترجمة: منذر ساسي، دار محمد علي، ودار التنوير، 2013.

(67) Lj Cohen, the Dialogue of Reason: An Anlysis of Anlytial Philosophy, Oxford University Press, 1986.

(68) Maurice Godelier (no date) Honorary Fellows: Maurice Godelier.