إصدارات كلية العلوم الإسلامية
جامعة الوادي - الجزائر

السنَّة النبوية
في الدراسات الاستشراقية والحداثية

تأليف

الدكتور: محمد رمضاني

قسم أصول الدين- كلية العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)

إصدارات كلية العلوم الإسلامية
جامعة الوادي - الجزائر

السنَّة النبوية
في الدراسات الاستشراقية والحداثية

تأليف

الدكتور: محمد رمضاني

قسم أصول الدين- كلية العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)

بسم الله الرحمن الرحيم

- **العنوان:** السنة النبوية في الدراسات الاستشراقية والحداثية
- **المؤلف:** محمد رمضاني
- **المقاس:** 16,5 × 24 سم
- **عدد الصفحات:** 208
- **الطبعة:** الأولى
- **الإيداع القانوني:** ماي 2025
- ISBN : 978-9969-574-72-2

محفوظة جميع الحقوق

- **التنفيذ الطباعي:**

سامي للنشر والطباعة والتوزيع

ولاية الوادي ـ الجزائر
032 14 93 39
0557 97 44 43
imp.alwady@gmail.com

▣ للمراسلة: كلية العلوم الإسلامية – جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي – ص ب 789 ولاية الوادي – الرمز البريدي 39000 (الجزائر). هاتف فاكس: 34 07 12 00213.

البريد الإلكتروني: fa.is.sciences@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني: https://faculty.univ-eloued.dz/faculty/isi

الصفحة الرسمية فيسبوك:

https://www.facebook.com/profile.php?id=100064959615600

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريظ

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن من نعم الله علينا أن يسّر لهذا الجيل من طلاب العلم مؤلفاتٍ علميةً رصينةً، تعالج قضايا معاصرة بميزان الإنصاف وقواعد البحث والتحقيق. ومن هذه الجهود المذكورة والمشكورة، ما بين أيدينا اليوم من هذا الإصدار المبارك المعنون بـ **"السنة في الدراسات الاستشراقية والحداثية"**، الذي هو ثمرة سلسلة محاضرات قيّمة، أعدها الدكتور محمد رمضاني وقدّمها لطلبة الطور الثاني في برنامج الماستر "علوم الحديث"؛ فجزاه الله خيرً، وبارك فيه.

جاء هذا الكتاب –على صغر حجمه– ليكون دليلًا علميًّا ومنهجيًّا، يرصد بعين الفاحص وبقلم الباحث المتبصر أهمّ الآراء والمقاربات التي انتهجها المستشرقون والحداثيون تجاه السنة النبوية المطهرة وقضاياها الكبرى. وقد عمد المؤلف – وفّقه الله – إلى تقديم تلك المقولات مستخلَصة من مصادرها الأصلية، مبيِّنًا وجهات نظر أصحابها بموضوعية لافتة، متبعًا ذلك بالتحليل والنقد وفق مقتضيات أصول البحث العلمي الرصين، ساعيًا قدر الإمكان إلى كشف مواطن الضعف والقصور والتحيّز في تلك المقولات.

كما تميز هذا العمل بتفكيك المواقف الحداثية المعاصرة تجاه السنة، موضحًا مدى استلهامها للأطروحات الغربية ولتقنيات المستشرقين، خاصة فيما يتعلق بمسائل مثل حجية السنة النبوية، ومنهج النقد الحديثي، وغير ذلك من مباحث

شائكة، مع الحرص على تتبع روافد تلك الآراء ومرجعياتها الفكرية والمعرفية.

وقد كان حرص المؤلف ظاهرًا على الالتزام بمنهج دقيق ومنضبط، يُراعي الخطة البيداغوجية الرسمية المعتمدة من قبل وزارة التعليم العالي الجزائرية، فجاء أسلوبه موجزًا واضحًا، بعيدًا عن الإطناب والتشعيب، مراعياً مستوى طلاب المادة العلمية في التخصص المذكور، بهدف تسهيل استيعاب هذه القضايا الدقيقة والمعقدة.

نسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناته، وأن ينفع به الطلاب والباحثين، وأن يسهم في بناء وعي علمي رصين بمنزلة السنة النبوية، ومنهج التعامل معها، والوقوف في وجه تيارات التشكيك والانحراف.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أ.د/ إبراهيم رحماني
عميد كلية العلوم الإسلامية بجامعة الوادي (الجزائر)
Rahmani-brahim@univ-eloued.dz

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لانبيَّ بعده وبعدُ:

فهذه فصولٌ بحثيّة، نتغيَّا من خلالها أن يتعرف القارئ على أهمّ الآراء والمقاربات التي تبنَّاها الخطابان: الاسشراقي والحداثيّ تجاهَ السنَّة النبويّة وقضاياها.

وقد عمدناَ في هذا العمل إلى الرصد المكثّف لأهمّ المقولات الاستشراقية مستلّةٍ من إنتاجهم العلميِّ والفكريِّ؛ والتي تعبّر بجلاءٍ عن رؤاهم ومواقفهم إزاءَ السنّة ومباحثها؛ متبعين ذلك بالشرح والتحليل ثم المناقشة، كل ذلكَ على ضوء قواعد البحث العلميّ، بغرض إبراز مواطن القصورِ والتحيّز في تلك المقولات.

انتقلنا عقبَ ذلكَ إلى تفكيك مواقفِ الاتجاه الحداثيّ إزاء القضايا ذاتهَا، أينَ أثبتنا -بالشواهدِ والأدلة – مدى استلهامِ الحداثة للنظريات المقترضةِ من الفضاء الغربيّ، وتوظيفِها لتقنيات المستشرقين في مقارباتها لمباحث السنّة النبوية لاسيما ما تعلّق بالاعتراضات على مفهوم السنّة، وحجيتها، وكفاءة منهج النقد الحديثي، .. وغير ذلك مما ستراه مسطَّراً في هذا الكتاب، وحرصنا على تتبّع موارد تلك الآراء وروافدها ومرجعياتها الفكرية والمعرفية.

ونزعمُ أننا لم نألُ جهدا في استدعاء كل ما يخدمُ الدراسةَ من نصوص أعيان الاتجاه الحداثيِّ في العالم العربيّ، المترجِمةِ لتصوراتِهم وآرائهم حول السنّة والحديثِ، كما استبعدنا نصوصاً أخرى تلتقي مع تلك الآراء في جوهر الفكرة، لكن أصحابها لا ينتمون – بالضرورة – إلى الفضاء الحداثي، حتى يتّسق الكتابُ مع الغرضِ العلميِّ الذي وضع لأجله.

وتأتي أهمية هذا البحث في كونه محاولة لكشف الصلات الفكرية بين "المنجز الاستشراقي" كمرجعية كبرى ومركزية، تنهل منها كل الاتجاهات المناوئة للتراث مثل: الحداثة، والعلمانية، والليبرالية، .. وغيرها. كما يسعى لرصد مظاهر الاتفاق والاختلاف في مواقف الخطاب الواحد تجاه قضايا السنة _ سواء الاستشراق أو الحداثة _

وأصل هذا العمل محاضرات ألقيت على طلبة مرحلة الماستر، تخصص الحديث وعلومه، بكلية العلوم الإسلامية جامعة الوادي، من أجل ذلك حرصنا على أن تكون خطة العملِ العامة موافقة لعروض التكوين الرسمية المقررة من وزارة التعليم العالي، وعليه فقد حاولنا جهدَ الطاقة أن نسلك مسلك الإيجاز والدقة ونبتعد عن الإطنابِ وتشعيب الكلام بهدف تقريب مضامين المقياس لفهوم الطلاب.

نرجو في الأخير أن تسهم مادة العمل في رسم تصوّر واضحٍ لطريقة تعامل الاستشراق والحداثة – باعتبار اشتراكهما في نفس الرؤى الأدوات – مع السنة النبوية وقضاياها.

د/ محمد رمضاني
قسم أصول الدين – كلية العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)
ramdani-mohammed@univ-eloued.dz

مبحث تمهيدي: مفهوم الاستشراق، دوافعه، ومدارسه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق Orientalism:

سنتجاوز الحديث عن المباحث ذات الصلة بمصطلح "الاستشراق" ومفهومه من جهة اللغة[1]، وندلف مباشرة إلى التعريفات التي اختارها الباحثون والمؤرخون المتخصصون في تاريخ الدراسات الغربية للعالم الإسلامي، لكن قبل ذلك، من المناسب التنويه إلى أن تعريفات الباحثين والمتخصصين للاستشراق اختلفت وتباينت، حسب اتجاه صاحب كل تعريفٍ والمدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، وموقفه من الاستشراق أساساً، وما يتصوره عن أدواره وأهدافه[2].

من أشهر التعريفات التي تذكر في هذا السياق ما كتبهُ "إدوارد سعيد" في دراسته – ذائعة الصيت – (الاستشراق)، فقد عرضَ عددا من التعريفات المختلفة بحسب اعتبارات مطلقيها، ثم اختار أن "الاستشراق": (هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه)[3].

جليٌّ أن "إدوارد سعيد" هنا، اهتمَّ بتضمين أغراض "الاستشراق" داخل التعريف الذي وضعه، فهو يبين أنَّ الاستشراق ليس مجرد حركة عفوية أو بريئة من المقاصد، بل هو عمل مفتعلٌ وموجهٌ لغاية محددة هي: (الهيمنة على الشرق،

---

[1]- المصطلح مأخوذ من لفظة "شرق"، و"الشرق" بالنسبة للعالم الغربيّ هو الحيز الممتد من سواحل الأطلسي إلى جنوب شرق آسيا، وتشمل دول المغرب العربي، والساحل، ومصر والسودان والشام والجزيرة العربية وبلاد فارس ودول جنوب آسيا: أندونيسيا وجاوة وماليزيا والهند .. وغيرها، وهذه المساحة الجغرافية تدين أغلب شعوبها بالإسلام، ويقابلها "الغرب" المتمثل في أوروبا وأميركا وكندا، والعلم الذي يهتم بهذا العالم – أعني الغرب – يسمى "الاستغراب".

[2]- انظر سردا موعباً لهذه التعريفات في "الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في المنهج والخطاب"، لطيف نجاح شهيد القصاب، مجلة دراسات استشراقية، العدد: 07، السنة الخامسة عشر، 1440هـ-2019م.

[3]- الاستشراق، إدوارد سعيد، ص46.

وإعادة بنائه، والتسلط عليه).

ما اختصره "إدوارد سعيد" في عبارة واحدة شرحه "أحمد عبد الحميد غراب" بتفصيل أوسع فالاستشراق في نظره هو (دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب: عقيدة، وثقافة، وشريعة، وتاريخا، ونظما، وثروات، وإمكانيات؛ بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي)[1].

وكثير من الباحثين لم يحفل بتقييم الاستشراق واستكناه أغراضه عند التعريف به، بل اكتفى بتقديم وصفٍ مجرد له، فاعتبر الاستشراق "علماً" (يدرس فيه لغات الشرق وتراث وأديان شعوبها وحضارتهم وتاريخهم، وكل ما يتعلق بهم)[2].

أو أنه (تلك المحاولة التي قام ويقوم بها بعض مفكري الغرب للوقوف على معالم الفكر الإسلامي وحضارته وثقافة الشرق وعلومه)[3].

وعليه فـ"المستشرق"، - حسب الكاتب الألماني "ألبرت ديترش" Albert D- هو (الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق)[4].

مهمة المستشرق الرئيسية – كما يقرر شيخ المستشرقين "جولدسيهر" - (هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقية، وثقافتها، بأداة فيلولوجية سليمة)[5].

---

[1]- رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد عبد الحميد غراب، ص30.

[2]- الاستشراق والتاريخ الإسلامي، فاروق عمر فوزي، ص143.

[3]- الاستشراق والتبشير، محمد السيد الجليند، ص10.

[4]- الدراسات العربية في ألمانيا، ألبرت ديتريش، ص07.

[5]- ترجمة حياة جولدسيهر، جوزيف سوموجي، ترجمة الصديق بشير نصر، ص76.

فبالمحصل: (يطلق لفظ الاستشراق على فئة من العلماء من الغرب أو الشرق، أي: من أمريكا وأوروبا وروسيا، كرَّست وقتها أو بعضه وجهدها لدراسة تراثنا وأدبنا لأغراض متعددة، وكان سبل اتصالهم بنا وبتراثنا بإحدى طرق ثلاث: الأندلس قبل سقوطها بأيديهم وبعد السقوط، والحملات الصليبية، واستعمارهم بلادنا.

وقد بدأت أوروبا تتنبه إلى ذلك في بدايات القرن الرابع عشر، ففي سنة 1312م صدر قرار مجمع فينا الكنسي بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الغربية1، ولكن مفهوم مستشرق Orientalist لم يظهر في أوروبا إلّا في نهاية القرن الثامن عشر، ففي إنجلترا ظهر سنة 1779م، وفرنسا 1799م، وأدرج مفهوم الاستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م[1].

ونستطيع أن نعد القرنين التاسع عشر والعشرين عصر الازدهار الحقيقي للاستشراق، وكان إمام المستشرقين "سلفستر دي ساسي" الفرنسي (1838)م.

فحركة الاستشراق تعني بالنسبة لأمتنا اهتمام الأوروبيين والأمريكيين بتراثنا، بكل ما تعنيه كلمة "تراث" من معنى واسع)[2].

المطلب الثاني: دوافع الاستشراق:

ليس من العسير رصد أهم العوامل الدافعة لحركة الاستشراق، فقراءة واعية لتاريخ الصراع بين الغرب النصراني/اليهودي وبين الشرق المسلم، ونظرة فاحصة للإنتاج الفكري والعلمي للدوائر الاستشراقية وأعيانها ومؤسساتها، يجيبنا كل ذلك عن سؤال: لماذا الاستشراق؟

ويمكن إجمال أهم تلك الدوافع في الآتي:

---

[1] – لتفاصيل أكثر حول بدايات الاهتمام الغربي بالإسلام ينظر: تراث الإسلام، حوزيف شاخت وكليفورد بزوث، ترجمة: محمد السمهوري وآخرون. ص21-85.

[2] – الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، عفيف عبد الرحمن، ص27.

– السبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاسْتِشْرَاقِ هو سبب ديني في الدرجة الأولى، فقد تركت الحرب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مُرَّةٍ عميقة. وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون: بروتستانت وكاثوليك، بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ولمحاولة تفهمها على أساس كتبهم الدينية، ولمحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التي تمخضت عنها حركة الإصلاح. ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية. وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية، فالإسلامية؛ لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى، وخاصة ما كان منها متعلقًا بالجانب اللغوي. وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانًا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاسْتِشْرَاقِ لِيَتَسَنَّى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي. والتقت مصحلة المُبَشِّرِينَ مع أهداف الاستعمار فَمَكَّنَ لَهُمْ، واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق. وأقنع المُبَشِّرُونَ زعماء الاستعمار بأن النصرانية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق.

وبذلك سهل الاستعمار لِلْمُبَشِّرِينَ مُهِمَّتَهُمْ وبسط عليهم حمايته، وَزَوَّدَهُمْ بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاسْتِشْرَاقَ قام في أول أمره على أكتاف المُبَشِّرِينَ والرهبان ثم اتصل بالاستعمار[1].

والطابع التبشيري للاستشراق هو الذي جعله منعوتا في جلّ مراحله بالتحيّز والعنصرية بل بالتزوير وتغيير الحقائق في دراسته للإسلام ومصادره، لأن الفكرة الدينية غالبا ما تهيمن على الفكرة العلمية، ومهما ادعى المستشرق الموضوعية والحياد؛ فإنه بلا شك لن (يتحرّر بالكلّيّة من الضغوط المضادّة وعوامل الشدّ

[1]– المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام، محمد البهي، ص11–12. وانظر للاستزادة: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، محمد ياسين عريبي، ص137.

اللامنهجية)[1].

يقول شكيب أرسلان: (وهذه الفئة من حيث إن أصل استشراقها هو العمل لخدمة المسيحية وتشويه الإسلام بما أمكن لا تقتصر على تجسيم العورات إذا وقعت عليها، بل يبلغ بها سوء القصد أن تقلب الحقائق قلبًا، وأن ترتكب التزوير عمدًا، وأن تأخذ بالحوادث الجزئية فتعممها فتجعل منها قواعد، وكل شيء تعمله هذه الفئة على قاعدة (أن الغاية تبرر الواسطة) فالإسلام بزعمها هو شر محض، فينبغي تنفير الناس منه بالحق وبالباطل)[2].

- الصراع الديني والفكري بين الإسلام والأديان الأوروبية – لاسيما النصرانية -، حيث أفرز هذا الصراع إلى ظهور الاستشراق كاتجاه متدثِّرٍ بالعلم والمعرفة، لكنه في الواقع كان مدفوعا بأغراض استعمارية، بل إن أكثر المراكز الاستشراقية تأسست بقرارات من الحكومات الاستعمارية وكلف أعضاؤها بإعداد أبحاث حول الإسلام ومصادره وأحكامه.

- تهيئة الرأي العام الغربي لتبعات الهيمنة الغربية على الشرق، أو ما أطلق عليه أكرم ضياء العمري"تصوير الشرقيين أمام الغربيين" (كان هدفًا من الأهداف الكبيرة لحركة الاستشراق، إذ كان المطلوب إعطاء صورة معينة تمكن من الغزو العسكري، والاقتصادي، والثقافي)[3]. واتجهت كثير من الدراسات الاستشراقية في بدايات القرن التاسع عشر إلى الطابع العرقي بإظهار الفروق الجينية والعقلية وحتى الجنسية بين الساميين- الذين منهم العرب-، والحاميين، والآريين، ثم نسبة كل نقيصة عقلية أو عاهة في التفكير إلى الساميين.

---

[1]- المستشرقون والسيرة النبوية، عماد الدين خليل، ص49.

[2] - المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام، شكيب أرسلان، منشور في "مجلة المنار، 435/33.

[3]- موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، ص57.

واشتهرت في هذا المضمار دراسات كل من المستشرق الفرنسي "أرنست رينان" والبريطاني "جيب Gib"، والتي كانت تتمحور كثير منها حول أصول الساميين وفقه اللغات السامية والفرق بين الساميين وغيرهم من الأعراق[1].

– الهدف التوجيهي: أو "الهيمنة والسيطرة" ببث الهزيمة النفسية في أوساط المسلمين، وذلك بالحطّ من شأن علومهم، واحتقارها، والانتقاص من منظومتهم المعرفية القائمة على الإسلام والعربية، لغاية الإخضاع المعنوي قبل المادي، «ومن المبشرين نفر يشتغلون بالآداب العربية والعلوم الإسلامية، أو يستخدمون غيرهم في سبيل ذلك، ثم يرومون كلهم مما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية والآداب الأجنبية، أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية (التي يعدونها نصرانية؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائما بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية، وبالتالي إلى إبراز نواحي النشاط الثقافي في الغرب وتفضيلها على أمثالها في تاريخ العرب والإسلام. وما غايتهم من ذلك إلا خلق تخاذل روحي وشعور بالنقص في نفوس الشرقيين وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للمدنية المادية الغربية»[2].

– الغرض العلمي: فعلى الرغم من كل ما قيل في النقاط السالفة، إلا أننا لا ننفي أنّ بعض المدارس الاستشراقية كانت مدفوعة بأغراض علمية ومعرفية، لاسيما تلك التي لم تكن رديفة للاستعمار كالمدرستين الألمانية والهولندية، حيث يقول المستشرق رودي بارت Rudi Paret: (إننا في دراستنا لا نسعى إلى نوايا جانبية غير صافية؛ بل نسعى إلى البحث عن الحقيقة الخالصة ... فنحن معشر المستشرقين عندما نقوم بدراسات في العلوم العربية والإسلامية لا نقوم بها فقط لكي نبرهن على ضعة العالم الإسلامي؛ بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا

[1]– المرجع السابق.

[2]– التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مصطفى خالدي، وعمر فروخ، ص17.

الخالص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة)[1].

فالحقيقة أن القائد لنشاط بعض المستشرقين هو "الفضول العلمي"، والسعي لاستكشاف العالم الإسلامي ومعرفة أوجه ثقافته وأسباب قوته، ومواطن ضعفه، والاستفادة من علوم الحضارة الإسلامية والعربية لبناء نهضة ثقافية وعلمية متفوقة[2].

يقول المستشرق الهولندي "هرجرونيه" في شرح هذا الدافع: (... ليس فقط لأسباب تجريدية ترتبط بتاريخ الفقه والحضارة والدين، بل لأغراض علمية أيضا، فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم وثوقا وتشابكا وكلما ازدادت الدول الإسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا؛ ازدادت إلينا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية والفقه الديني والخلفية التصورية للإسلام)[3].

ولم تكن الخصومة المحتدمة بين المستشرقين وعلماء الأمة الإسلامية ومصلحيها لتحجزهم عن الإقرار بأن الاستشراق ليس شرًّا كله، وأنَّ الناظر في الإنتاج العلمي للمستشرقين لن يُعدَمَ فوائدَ في المعرفة والفكر، وتحقيقاتٍ نافعةً في بعضِ العلوم الإسلامية.

وقد صدرت عن بعض الشخصيات الإسلامية ذات الاطلاع الوثيق على إنتاج المستشرقين كلماتٌ في الاعتراف بذلك.

يقول أبو الحسن الندوي: (.. أعترف بكل وضوح وصراحة أن عددا من المستشرقين كرسوا حياتهم وطاقاتهم على دراسة العلوم الإسلامية، وتبنوا موضوع

---

[1]- انظر: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات اللألمانية، رودي بارت، ترجمة: مصطفى ماهر، ص18.

[2]- الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، محمد فاروق النبهان، ص11.

[3]- نقد الخطاب الاستشراقي، قاسم السامرائي، ص146.

الشرقيات والإسلاميات بدون تأثير عوامل سياسية، أو اقتصادية، أو دينية، بل لمجرد ذوقهم وشغفهم بالعلم، وبذلوا فيه جهودا ضخمة، ويكون من المكابرة والتقصير أن لا ينطلق اللسان بمدحها والثناء عليها، وبفضل جهودهم برز كثير من نوادر العلم والمعارف التي لم ترَ ضوء الشمس منذ قرون، إلى النشر والإذاعة، وأصبحت مصونة من الورثة الجاهلين، وعاهة الأرض، وكم من مصادر علمية ووثائق تاريخية، لها مكانتها وقيمتها، صدرت لأول مرة بفضل جهودهم وهمتهم وقرت بها عيون العلماء في الشرق)[1].

ثم سردَ الندوي جملة من الأعمال الاستشراقية المبكرة، التي كان لها السبق في نشر التراث الإسلامي، والتي اتسمت في – الغالب – بقدر من الإنصاف والتجرد، وكذا الفهارس البحثية التي صنعها المستشرقون على أمَّات كتبِ السنة والتي من أشهرها: "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي" بإشراف المستشرق الهولندي "فنسنك"، و"مفتاح كنوز السنة" من تأليفه كذلك[2].

وشكيب أرسلان بعد أن بيَّن أن السواد الأعظم من المستشرقين (ما استشرقوا ولا خَطَوْا خطوة في هذه السبيل إلا لأجل أن يتعقبوا عورات الإسلام ومثالبه، ويخوضوا في أعراض المسلمين، ويبحثوا عن زلاتهم؛ ليجسموها ويُبْرِزُوها لأنظار الأوربيين بالشكل المُسْتَبْشَع الذي تنفر منه طباعهم، وتثور حفائظهم، وذلك حتى يزدادوا بغضًا للإسلام وبعدًا عنه .. و[فئات] لا يتحرجون عند أول فرصة تلوح لهم أن يتولجوها ويحملوا على الإسلام باسم العلم بزعمهم، وأن يجسموا الهنات، وأن يعمموا الجزئيات في الأحايين، وأن يتجاهلوا ما عندهم من الطامات الكبرى التي لا تقاس إليها معايب الإسلام في كثير ولا قليل فهذه الفئة يتألف منها أكثر

---

[1]- الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين- تقييم لكتابات المستشرقين واستعراض لبحوث المؤلفين المسلمين في الموضوعات الإسلامية، أبو الحسن الندوي، ص12-13.

[2]- المرجع السابق، ص14.

المستشرقين)، إلا أنه عطفَ بالبيان أنّ هناك فئات – وإن كانت قليلة من المستشرقين – (لا يستبيحون ما تستبيحه الفئة الأولى من الكذب والبهتان، وقلب الحقائق واللوذ بكل عضيهة للتمثيل بالإسلام وأهله، كلا هؤلاء يلتزمون في مباحثهم الطريقة العلمية التي تقتضي معرفة الحق في أي جانب كان)[1].

ومهما كان موقفنا مما ذكره الندوي ومن قبله أرسلان، فإنَّ الراصد للدراسات الاستشراقية – المتناولة للشأن الحديثي بالتحديد– لاسيما في العقود الثلاثة الماضية، لا تخطؤ عينه تراجع لهجة التجنّي والانحياز في خطاب "الاستشراق الجديد"، واتسامه بقدر أكبر من الإنصاف والتحرر والتجرد، ولذلك أسبابه الموضوعية والتي على رأسها: انتهاء الاستعمار العسكري، وبروز جيل جديد من الباحثين الأكاديميين"غير المؤدلجين"؛ فأصبح المحركَ الأهمّ لكثير من دوائر البحث الأكاديمي في الغرب هو الفضول العلمي المجرد عن الأغراض السياسية أو التوسعية، وظهرت تبعاً لذلكَ أسماء مهمة – لاسيما في حقل الدراسات الحديثية– كان لها إسهامها الجيد في تثبيت "موثوقية الحديث النبوي"، ونقض الاعتراضات الاستشراقية التقليدية حول قضايا الحديث، من أمثال:"خوان كول"[2]، "هرلد موتسكي"[3] و"جوناثان براون"[4]... وغيرهم.

ومهما يكن الأمر، فالمعروف أن (استشراق اليوم ليس هو استشراق الأمس،

---

[1]– المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام، شكيب أرسلان، منشور في "مجلة المنار، 435/33. (بتصرف يسير). وقد جعل "مالك بن نبي" المستشرقين على طبقتين: (طبقة المادحين للحضارة الاسلامية وطبقة .. .كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية، وللتاريخ .. وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها). انظر: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، ص48.

[2]– انظر: محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات، خوان كول، ترجمة: عمرو بسيوني، دار ابن النديم.

[3]– انظر: بدايات الفقه الإسلامي في القرن الأول الهجري، هرلد موتسكي، ترجمة: جورج تامر، دار البشائر الإسلامية.

[4]– الأستاذ الحالي في جامعة كولومبيا.

فما نقصده اليوم في استعمالنا للفظة الاستشراق، يختلف عن ذلك الأول بمفهومه اللغوي وبنشأته الأولى، فلقد تطور المفهوم ونما، ولم يعد قاصرا على ذلك المفهوم الضيق)[1].

المطلب الثالث: مدارس الاستشراق[2]:

سنقتصر تحت هذا العنوان على عرض أربعة مدارس استشراقية، والتي نرى أنها الأكثر تأثيرا، والأغزر إنتاجاً، وقد يكون في غيرها من المدارس مستشرقون مرموقون وذوو تأثير كبير، إلا أنهم يعدّون أفرادا في بلدانهم[3].

الفرع الأول: المدرسة الألمانية:

تعدّ مدرسة الاستشراق في ألمانيا من أهم مدارس الاستشراق وأغزرها إنتاجا، حتى (إن مجموع ما نشره الألمان وحدهم يفوق ما نشره المستشرقون الفرنسيون والإنكليز معا)[4].

وميزة هذه المدرسة -كما يقول قاسم سامرائي -أنها : (وحدها أظهرت اهتماما علميا جادا بالإسلام في وقت مبكر عن غيرها من المدارس الاستشراقية الأوروبية)[5].

---

[1]- الاستشراق، محمد فاروق النبهان، ص12.

[2] - هناك عدة تقسيمات لمدارس الاستشراق، ففي حين اعتمد أكثر الباحثين على التقسيم الجغرافي - وهو المعتمد في هذا البحث -، اختار آخرون اعتبارات أخرى للتقسيم، فعلى سبيل المثال، قسم عبد الرحمن حبنكة الميداني في (أجنحة المكر الثلاثة)، ص139 مذاهب الاستشراق باعتبار الأيديولوجيا المحركة لكل مذهب، فهناك: المدرسة المسيحية، واليهودية، والإلحادية العامة، والإلحادية الشيوعية.

[3]- على سبيل المثال لا يعرف للاستشراق المجري إنتاج أو تأثير كبيرين إذا ما قورن بنظيره في ألمانيا أو هولندا أو بريطانيا، أو حتى إيطاليا، لكن أفرادا من المستشرقين المجريين كان لهم تميز وإنتاج لافت فاق في تأثيره ما أنتجته مدارس بأكملها مثل "إجناتس جولدسيهر".

[4]- المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، عماد الدين خليل، 08/1.

[5]- الفهرس الوصفي لمخطوطات السيرة النبوية ومتعلقاتها بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام، قاسم السامرائي، ص؟.

ويمكن القول بأن البدايات الحقيقية للاستشراق الألماني كانت مع مطلع القرن الثامن عشر على يد كوكبة من الباحثين الذين درسوا في هولندا وتعلموا اللغات الشرقية، ثم كانت لهم إسهامات عميقة في حقل الدراسات العربية والإسلامية، ومن أشهر هؤلاء: "يوهان رايسكه" "Reiske.j"

ومن أشهر أعلام هذه المدرسة: "جوينبول"، "نولدكه"، "كارل بروكلمان"، "جوزيف شاخت"، وتتميز هذه المدرسة بجملة من الخصائص التي فارقت بها مدارس الاستشراق الأخرى من أهمها:

- الموضوعية والعمق.
- التخفف من سطوة الأغراض الاستعمارية والسياسية.
- لم تكن دراساتهم – في مجملها – متصفة بالعداء والكراهية فـ(الألمان أقل الأمم الأوربية تحاملاً على الإسلام والمسلمين)[1] كما يقول شكيب أرسلان.

غير أن ذلك لا يعني براءتها التامة من وصمة التجني إزاء الإسلام ومصادره، فلقد اشتهر بعض المستشرقين الألمان بعدائهم للإسلام وتحاملهم الشديد على مصادره ومعارفه، وتحيزهم الواضح ضده مثل "جوزيف شاخت".

الفرع الثاني: المدرسة الفرنسية:

كانت لفرنسا صلات وثيقة بالعالمين العربي والإسلامي، وهذه الصلات حاضرة في التاريخ قبل استعمارها لعدد من البلدان العربية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط، ودول الساحل الإفريقي، ويعيد "نجيب عقيقي"[2] جذور الاستشراق الفرنسي إلى القرن الثاني عشر، حين أنشأت فرنسا مجموعة من المدارس؛ متأثرةً في ذلك بالثقافة العربية الوافدة من الأندلس وصقلية، من أهمها:

---

[1]- المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام، شكيب أرسلان، منشور في "مجلة المنار، 435/33.

[2]- انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 151/1-152.

مدرسة ريمس Reims ومدرسة شارتر Chartres ومدرسة الطب في مونبلييه Montpellie، سنة 1220، ثم أنشئت معاهد مختصة في اللغات الشرقية على يد البابا "هورنوس الرابع"، تبع ذلك تأسيس كراسي اللغة العربية – إضافة للعبرية والكلدانية أحيانا– في عدد من الجامعات الفرنسية بداية بـ: جامعة تولوز (1217)، ثم جامعة بوردو (1441)، فكوليج دو فرانس (1530)، ثم أنشئت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في باريس (1795)، ثم تتابع إنشاء هذه الكراسي في مختلف الجامعات الفرنسية. تبع ذلكَ تأسيس مجموعة من المكتبات المتخصصة في اللغات والديانات الشرقية، مثل: مكتبة باريس الوطنية (1954) والتي تحتوي على سبعة آلاف مخطوط عربي، ومكتبة جامعة ستراسبورغ، ومكتبة المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية، وغيرها[1].

أما أعلام هذه المدرسة فأكثر من أن يحصو، وقد عدَّ "نجيب العقيقي" في موسوعته المئات من الأسماء في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والعشرين الميلاديين[2]، ومن أشهر هؤلاء: "أرنست رينان"، "لويس ماسينيون"، "ليفي بروفنسال".

أما خصائص هذه المدرسة فيمكن إجماله في الآتي:

– تركز اهتمام هذه المدرسة على اللغة العربية (الفصحى واللهجات العامية)، فأنشئت كراسٍ ومعاهد تعنى بدراسة هذه اللغة، ورصد في هذا السبيل إمكانات مادية وبشرية ضخمة.

– الاهتمام بجمع المخطوطات العربية والإسلامية، حيث تحتوي المكتبات

---

[1]– المرجع السابق، 1/157–158

[2]– المرجع نفسه، 1/171–346. وعدد المستشرقين الفرنسيين المترجم لهم في الكتاب قريب من 300 مستشرق. انظر للاستزادة: الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، يوهان فوك، ترجمة: سعيد بحيري ومحسن الدمرداش، ص162–171، 329–336

الفرنسية على الآلاف من المخطوطات النادرة والثمينة.

-الاستشراق الفرنسي كان رديفا لحركة الاستعمار، إذ ليس يخفى أن فرنسا بسطت نفوذها على المغرب العربي ودول الساحل الأفريقي، وبشكل جزئي على مصر والشام في فترة من الفترات، فجاء الاستشراق خادما للأغراض الاستعمارية – بطبيعة الحال- والتي في مقدمها إخضاع شعوب تلك البلدان بالتبشير النصراني، وتشكيكها في صحة الإسلام ومصادره، وذلك راجعٌ لمعرفة الدوائر الاستشراقية في فرنسا – وفي غيرها من دول أوروبا الاستعمارية – أن تفكيك الإسلام وتزييفه في نفوس معتنقيه -باعتباره المرجعية الروحية الوحيدة للشعوب المسلمة – سيؤدي إلى تيسير السيطرة على تلك الشعوب وثروات بلدانهم؛ إذ الإسلام هو المحرك الرئيس لكل حركات المقاومة التي وجدت في البلدان المستعمرة.

الفرع الثالث: المدرسة الهولندية[1]:

الاتصال الأول لهولندا بالشرق كان في جنوب آسيا لما حلت محل الاستعمار البرتغالي في الهند وأندونيسيا، أسست حينذاك شركة "الهند الشرقية" سنة 1602م، وازداد اهتمام الهولنديين بالحضارة الإسلامية واللغة العربية، توج هذا الاهتمام بتأسيس جامعة "ليدن" Leiden أشهر الجامعات الأوروبية المتخصصة في دراسة علوم الشرق وكرسي الدراسات الاستشراقية فيها سنة 1613م[2]، تزامن ذلك مع أحداث أخرى هامة عززت من اهتمام اللاهوتيين الهولنديين باللغة العربية على وجه الخصوص، من أبرزها انفصال هولندا عن أسبانيا عام 1614م بعد حرب طويلة وما أعقبه من تحولها إلى "البروتستانتية" قادمة من "الكاثوليكية"، و"البروتستانتية"

[1]- جل ما كتب تحت هذا العنوان مستل من بحث لي قديم كنت أعددته حول مدرسة الاستشراق في هولندا سنة 2008م، ضمن البحوث التي كلفنا بإعدادها في المرحلة التمهيدية للماجستير بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[2]- المستشرقون، العقيقي، 2/295، ونقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، ص143.

تعتمد "العهد القديم" كمصدر أصلي، فاستدعى ذلك مزيد اهتمام باللغة العبرية ثم اللغات السامية –ومنها العربية– تبعا لها للصلة الوثيقة بينهما[1].

تعاظم عقب ذلكَ الاهتمام الهولندي بعلوم الشرق كافة، فأنشئت مؤسساتٌ ومكتباتُ وكراسٍ بحثية داخل أعرق الجامعات الهولندية[2]: كرسي اللغة العربية في جامعة "ليدن" 1599، كلية اللغات السامية في جامعة "جروننجين"1614م، معهد الدراسات العربية في جامعة "أمستردام" 1632م، مكتبة جامعة "ليدن" 1665م، مكتبة "بريل" وأسست مجلات متخصصة في اللغات الشرقية، مثل: "المكتبة الشرقية" 1943م، "الشرقيات" 1949م.

من أشهر أعلام هذه المدرسة: "إربانيوس"، "دوزي"، "فنسنك"، "هرجرونيه".

أما خصائص هذه المدرسة فيمكن إجمالها في الآتي:

– كما سبق وذكرنا، يمكن اعتبار الاستشراق الهولندي محايدا إلى حد كبير إذا ما قورن بالمدارس الاستشراقية الأخرى لاسيما البريطانية والفرنسية، ولذلك أسباب معروفة أهمها: خلو التاريخ الهولندي من ماضٍ استعماريٍ بحيث يقال إن حركة الاستشراق في هذا البلد جاءت خادمة للأغراض التوسعية، ومع ذلك فإنّ من اللازم الإقرار بأنَّ الباحثين المسلمين إزاء الاستشراق الهولندي على رأيين مختلفين: الأول يعتبر هذه المدرسة أقرب المدارس الاستشراقية إلى الإنصاف والموضوعية وروح البحث العلمي المجرد عن الأغراض التبشيرية أو العنصرية[3]، والرأي الثاني: لا يرى فرقا كبيرا أو جوهريا بين الاستشراق الهولندي وغيره (فحتى إن سلم الأول من الأغراض الاستعمارية المباشرة، لا يختلف عن الاستشراق

---

[1]– انظر المرجعين السابقين.

[2]– انظر: المستشرقون، العقيقي، 2/295–305. ونقد الخطاب الاستشراقي، ساسي الحاج، ص141.

[3]– مما ألف في سبيل إثبات هذا الرأي دراسة معروفة لحيدر قاسم التميمي عنوانها "مدرسة الاستشراق الهولندية ودورها في حفظ التراث الإسلامي المخطوط" رصد فيها الجهود التي بذلها الهولنديون في جمع المخطوطات ونشر المصادر الإسلامية ووضع الفهارس الحديثية.

الأوروبي، في أنه انطلق مدفوعًا بالروح التنصيرية، وأن هولندا كانتْ تدور في الفلك البابوي الكاثوليكي)[1].

– إسهامها في الكشف عن مآثر الحضارة الأندلسية وتراثها في أسبانيا، لاسيما ما نشره "دوزي" في دراسته الحافلة حول "تاريخ المسلمين في أسبانيا"، وكذا تحقيقه للنشرة الأولى من كتاب "البيان المغرب" لابن عذارى.

– الاهتمام باللغة العربية وعلومها، ولا أدل على ذلك من كثرة عدد المعاهد والكراسي البحثية –التي ألحقت بالجامعات العريقة– المتخصصة في اللغة العربية، وقد سبقت الإشارة إلى عدد منها آنفا، كما أن تراث الطبقة الأولى من المستشرقين الهولنديين كان جله متمحورا حول االلغة العربية وآدابها والمعاجم، فمثلا: نجد "إربانيوس" 1624 صنف كتابا في قواعد العربية بعنوان "الآجرومية"، ونشر "العوامل المئة" للجرجاني، ومنتخبات من "الحماسة" لأبي تمام، ونشر تلميذه "جوليوس" "الأمثال" للطغرائي، و"الصحاح" للأزهري، وصنف المستشرق "سخولتنس" 1750م "مباحث في اللغة العربية وتفسيرها من الكتاب المقدس" ... إلى غير ذلك من الجهود المعروفة[2]، وقد تقدم البيان حول دوافع هذا التركيز المميز على اللغة العربية، وأنه نشأ وتنامى نتيجةً للتحول الديني الذي مرت به هولندا من الكاثوليكية إلى البروتستانتية.

– مما تميزت به هذه المدرسة عن نظيراتها في باقي بلدان أوروبا؛ اشتغالها على الفهارس الحديثية، حيث أسهم الهولنديون في إنشاء عدد منها بشكل فردي أو جماعي بغية تسهيل الوصول إلى مواضع الأحاديث في مصادر السنة الرئيسية[3]، ومن أشهر

---

[1]– الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، قاسم السامرائي، ص103.

[2]– للتعرف على تلك الجهود ينظر في تراجم المستشرقين الهولنديين ضمن موسوعة (المستشرقون) لنجيب العقيقي، 2/652-677.

[3]– لا نحتاج هنا إلى إثبات أن الغرض من تيسير الوصول إلى الروايات في مظانها هو جعلها مادة للتشكيك في صحة الإسلام وصدق النبوة.

هذه الفهارس "مفتاح كنوز السنة" لـ"فنسنك"، و"المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي" الذي صنعه لفيف من المستشرق برئاسة "فنسنك" كذلك.

الفرع الرابع: المدرسة البريطانية:

يعدّ الاستشراق البريطاني من بين أوّل وأوسع ما عرفته أوروبا من استشراق نظرا للاتصال الوثيق بين بريطانيا والشرق الأوسط والأقصى ثقافيا وعسكريا وسياسياً.

و"وليام بدويل" 1632م هو أب للدراسات العربية في بريطانيا، حيث شغل منصب أستاذ اللغة العربية في "كامبريدج" في فترة مبكرة.

ثم ازدهر الاستشراق في بريطانيا وعموم أوروبا بسبب اصطحاب "نابليون" كوكبة من المستشرقين البريطانيين في حملته على مصر نهاية القرن الثامن عشر، فتوثقت بسبب ذلك الصلات بين أولئك المستشرقين وبين الثقافة الشرقية لاسيما العربية، ولما عادوا إلى إنجلترا عملوا على إنشاء كراسٍ متخصصة في علوم الشرق وإصدار مجلات تعنى بعلوم الإسلام والعربية، فتوفر لجامعة "كامبريدج" – على سبيل المثال – ثلاثة من المستشرقين المرموقين هم: بيفان، نيكلسون، وبراون[1].

والحقيقة أن النزعة الاستعمار لبريطانيا كانت المغذية والموجهة في آن واحد لسلوك المستشرقين الإنجليز في دراساتهم للتراث العربي والإسلامي

ومن أشهر المؤسسات الاستشراقية التي كان لها أثر ظاهر في دوائر البحث المتصلة بالعالم الإسلامي في بريطانيا[2]: جامعة "أكسفورد" 1167 وكرسي العربية والعبرية فيها، ثم كرسي الدراسات الإسلامية وتاريخ الشرقي الأدنى في مطلع القرن الثامن عشر، وجامعة "كامبريدج" 1257، وفيها كرسي للغة العربية تأسس سنة 1633، وجامعة "لندن" أنشأ فيها كرسي للغة العربية، وجامعة "درهام"

[1]- المستشرقون، العقيقي، 2/430.

[2]- انظر: المستشرقون، العقيقي، 2/432-435.

1838 وهي مدرسة متخصصة للدراسات الشرقية.

من أشهر أعلامها: "ديفيد مرجليوث"[1]، "برنادر لويس"، "جورج سيل"، "وليام ميور"، "هاملتون جيب"، "مونتغمري وات".

المبحث الأول: دراسات المستشرقين حول السنة وشبهاتهم و الرد عليها

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم السنة في دراسات المستشرقين:

من خلال الرصد التاريخي لأولى المقاربات الاستشراقية لمفهوم "السنة"، و"الحديث"، يمكن القول بأنَّ طرح المستشرق الفرنسي "هربلو De Herbelot" (1695م)، يأتي في طليعة المحاولات الاستشراقية لتقديم تصورٍ لمفهوم "السنة"، حيث يرى بأنَّ الروايات المبثوثة في مدونات الحديث هي استنساخٌ حرفيّ لتعاليم "التلمود"، وأن الفرق بين السنة التي التزم المسلمون بتطبيق أحكامها، وبين الحديث الذي هو مجرد خبر تاريخي غير موثوق[2].

---

[1]- صنفه "محمد البهي" ضمن "الخطرين من المستشرقين" في قائمة تضم مجموعة كبيرة من الأسماء الاستشراقية. انظر: المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام، محمد البهي، ص27. ورغم العداء الصريح الذي يبديه "مارجليوث" تجاه الإسلام ونبيه ومصادره، إلا أنَّ له كلماتٍ – وإن كانت نادرة – تشهد لعلم الحديث ولعلمائه بالإتقان، وتؤكدُ بأنَّ إحالة المرويات الحديثية كلها إلى ما بعدَ القرن الأول أو الثاني هو أمر صعبُ الإثبات، حيث يقول: «من الصعب جعل السنة اختراعا يعود إلى زمن لاحق للقرن الأول». The Early Development of Mohammedanism.D.S.Margoliouth.D.LITT. p93 وهو صاحب العبارة الشهيرة (ليفخر المسلمون بعلم حديثهم)، والتي تنسب لعدد من المستشرقين، لكن التحقيق أنها من اعترافات "مارجليوث" غير المألوفة، ونصها الكامل: (ورغم أن نظرية الإسناد قد أوجبت الكثير من المتاعب؛ نظرا لما يتطلبه البحث في ثقة كل راوٍ، ولأن وضع الأحاديث كان أمرا معهودا وجرى التسامح معه بسهولة أحياناً، إلا أن قيمتها (نظرية الإسناد) في تحقيق الدقة لا يمكن الشك فيها، والمسلمون محقون في الفخر بعلم حديثهم). محاضرات عن المؤورخين العرب Lectures on Arabic Historians، مارجليوث، ص20.

[2]- موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، ص70.

وهو عينُ ما ذهب إليه المجري "إجناتس جولد سيهر"- الذي جاء بعد "هربلو" بقرنين- حيث أكد الدعوى ذاتها وهي أن كلمة "السنة" مأخوذة من العبرية "مشناة"[1] وأنَّ فكرة استحداث مصدر ثانٍ للتشريع موازٍ للمصدر الأول (القرآن)، لا يعدُ تقليداً لسلوكٍ يهوديٍ[2].

أمّا تعريف "السنة" عند "جولدسيهر" فهي حسبه: (جماع العادات والتقاليد الوراثية في المجتمع العربي الجاهلي، نقلت إلى الإسلام، فأصابها تعديل جوهري عند انتقالها، ثم أنشأ المسلمون من المأثور من المذاهب والأقوال والأفعال والعادات لأقدم جيل من أجيال المسلمين سنة جديدة)[3].

ويفرق "إجناتس" بين "السنة" و"الحديث"، الذي هو (الشكل الذي وصلت به السُّنة إلينا، فَهُما ليسا بمعنى واحد، وإنما السنة دليل الحديث، فهو عبارة عن سلسلة من المحدِّثين الذين يُوصِلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقةً بعد طبقة، مما ثبت عند الصحابة أنه حاز موافقةَ الرسول [ﷺ] في أمور الدين أو الدنيا، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المُثُل التي تُحتَذى كلَّ يوم)[4].

أما "ألفريد غيوم Alfred Guillaume" (1966م) فوافق "جولدسيهر" في دعوى الأصل العبري للكلمة، وأنها (مشتقة من الكلمة العبرية عند اليهود "هداش" والتى تعنى الجديد أو تعنى الأخبار أو القصص)[5].

أما "جوزيف شاخت" فيقول في التفريق بين "السنة" و"الحديث": (إن

---

[1]- مشناه: معناها بالعبرية "المعرفة" Learning أو "القانون الثاني "Second law"، ويزعم اليهود أنه أنزل على موسى، في طور سيناء. لمزيد تفصيل انظر: التلمود تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، ص 11، 14، 29، 26، 121.

[2]- العقيدة والشريعة فيالإسلام، جولدسيهر، ترجمة: علي حسن عبد القادر وآخرون، ص49.

[3]- المرجع نفسه، ص48-55.

[4]- المستشرقون ومصادر التشريع، عجيل النشمي، ص83.

[5]- منهجية جمع السنة، عزية علي طه، ص 62.

الأحاديث ليست هي السنة بل هي تدوين السنة بالوثائق)[1].

ونقل عنه الأعظمي[2] قوله في تعريف السنة – والذي لم يحد فيه عن تقريرات من سبقه من المستشرقين –: (إنَّ النظرية الكلاسيكية للفقه الإسلامي تُعَرِّفُ السُنَّةَ بأفعال النبي ﷺ المثالية، وفي هذا المفهوم يستعمل الشافعي كلمة "السُنَّة"، وعنده أنَّ "السُنَّة" أو "سُنَّةَ الرسول ﷺ" كلمتان مترادفتان، لكن معنى السُنَّة – على وجه الدِقَّةِ – إنما هو النظائر السابقة، ومنهج للحياة).

هذا التعريف الذي تواطأ عليه المستشرقون تجده حاضرا كذلك عند البريطاني "مَارْغُولْيُوثْ" الذيي يرى أنَّ مفهوم السُنَّة في المجتمع الإسلامي في العصر الأول كان الأمر العُرْفِي، أو الأمر المجتمع عليه[3].

مناقشات:

في البداية، نحن أمام افتراضين استشراقيين فيما له صلة بمفهوم "السنة":

أولهما أنّ السنة النبوية – باعتبارها مصدر تشريع – هي مجرد محاكاة للسلوك اليهوديّ في استحداثهم قانونا ثانياً موازياً للتوراة "مشناة".

والثاني أنها – أي السنة – مصطلح وثنيٌ جاهليٌ، يعني: العائدة السائدة والأمر المجمع عليه، ولم يكن – هذا المصطلح – يحمل معنىً شرعياً خاصاً في عصر النبوة، إنما استحدث له "الشافعيُّ" دلالةً خاصةً تقيده بسيرة النبي ﷺ دون غيره، وهذا ما لم يكن معروفا قبل مجيء الشافعيّ.

لا بد أن تكون لهذه الدلالة المزعومة مرجعيةٌ في لغة العرب وكلامهم، ويثبت أنهم – أي العرب – استعملوا هذه الكلمة لذلك المعنى المدّعى، وإلا فإنها تبقى

---

[1]– المرجع السابق، ص84.

[2] – دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، ص05، وانظر: المستشرقون والسنة، سعد المرصفي، ص30.

[3]– المستشرقون والسنة، سعد المرصفي، ص30.

مجرد دعوى عارية.

والدعاوى ما لم تقيموا ... عليها بيّنات أبناؤها أدعياء

ولا ينازع أحدٌ في أن القرآنَ والسنّة وكلام الصحابة الذين عايشوا عصر النبوة يندرج ضمنَ الكلام الفصيح المحتجّ به – من الناحية التاريخية على الأقل –، فهو محل صالح للبحث، لدى من لا يؤمن بوحيية الكتاب والحديث.

عند التأمل في دلالة لفظة "السنة" في الخطاب العربي شعرا ونثرا نجدها تدور على المعاني الآتية:

أولا: السيرة والطريقة: وأصلها من قولهم سنَنتُ الشيءَ بالمِسَنِّ؛ إذا أمْرَرْتُهُ عليه حتى يؤثر فيه سِنًّا؛ أي طريقًا، وسُنَنُ الطريقِ وسَنَنُهُ: نَهْجُهُ[1].

والسنة في الأصل سُنَّة الطريق، وهو طريقٌ سنَّهُ أوائل الناس؛ فصار مسلكا لمن بعدهم[2].

قال خالد بن زهير الهذلي:

فَلَا تَجْزَعَنْ مِنْ سِيرَةٍ أَنت سِرْتَهَا ❋ فأولُ رَاضٍ سُنَّةً مَن يسيرُهَا[3]

قال الخطابي: « أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيره مقيدة»[4]، وهو قول الأزهري أيضا.[5]

---

[1]- ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطار، 2138/5، 2139، ومعجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، 61/3، ولسان العرب، ابن منظور، ص2124،2123.

[2]- لسان العرب، ابن منظور، 2123.

[3]- ديوان الهذليين، 157/1.

[4]- عزاه إليه الزركشي في: البحر المحيط، ت: عبد القادر عبد الله العاني، 163/4.

[5]- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، 298/12 وينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، 979/1، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 61/3، وتاج العروس، الزبيدي، 230/35،231.

ثانيا: الإمام المُتَّبَع: قال أبو جعفر الطبري: « السنَّة، هي المثال المتَّبع، والإمام المؤتَمُّ به، يقال منه: سنَّ فلان مِنَّا سنَّة حسنة، وسنَّ سنَّة سيئة؛ إذا عمل عملا اتُّبعَ عليه من خير وشر، ومنه قول لبيد بن ربيعة:

مِنْ معشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤهم ❋ ولكلِّ قومٍ سنة وإمامها[1] »[2].

ثالثا: الصورة والوجه: قال صاحب اللسان: « والسنّة: الوجه؛ لصقالته وملاسته، وقيل هو حُرُّ الوجه، وقيل دائرته،... وكله من الصقالة والأسالة »[3].

فمنه قول ذي الرمة:

تُرِيكَ سُنَّةَ وَجْهٍ غير مقرفةٍ ❋ ملساءَ ليسَ بِهَا خالٌ ولا نَدَب[4]

رابعا: الدوام: قال ابن فارس: « السين والنون أصلٌ واحد مُطَّردٌ؛ وهو جريان الشيءِ واطِّراده في سهولة»[5].ونقل الشوكاني هذا المعنى عن الكسائي[6].

خامسا: الأمة: ومن شواهده ما نقله القرطبي في (تفسيره)[7]، من قول بعضهم:

ما عَايَنَ الناسَ من فضْلٍ كفضْلِهِمُ ❋ ولا رأوا مثلهم في سالف السُّنَنِ[8]

تلك معاني السنة الخمسة المرادة في الكلام العربي[9].

---

[1]- ديوان لبيد بن ربيعة، ص179.

[2]- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد شاكر، 137/7.

[3]- لسان العرب، ابن منظور، ص2123، وينظر: تاج العروس، الزبيدي، 231/35.

[4]- ديوان ذي الرمة، ش: أحمد حسن بسج، ص11. وتنظر شواهد أخرى على هذا المعنى في: ديوان الأعشى، ش: محمد حسين، ص19، و تاج العروس، الزبيدي، 230/35.

[5]- معجم مقاييس اللغة، 61/3.

[6]- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت: سامي بن العربي، 185/1.

[7]- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 216/4.

[8]- ينظر: نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين النويري، ت: مفيد قمحية وجماعة، 82/17.

[9]- أنظر شواهد أخرى لنفس المعاني في كتاب: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، 02/1، 03.

أما في الخطاب النبوي، وفي كلام أصحابه؛ فوجب التنبيه قبل البيان إلى أن النبي ﷺ وأغلب أصحابَهُ، كانوا عربا أقحاحا، مما يعني أن المعاني التي أرادوها من إطلاقاتهم المختلفة للفظة "السنة"، لا تخرج – في أغلبها – عن معهود العرب في نظم كلامهم، لكنها قد تفيد معنىً إضافياً خاصاً حال صدورها عن النبي ﷺ على وجه التحديد، وهو ما يعرف بـ"المعنى الشرعي"، أو "الحقيقة الشرعية".

وبيان ذلك: أن دلالات ومعاني الألفاظ العربية، تتغاير بحسب عرف القائل، وسياق ورود هذه الألفاظ في نظم الكلام، ولذلك قسَّمَ العلماء حقيقة اللفظ بهذه الاعتبارات إلى ثلاثة أقسام:

أولا: الحقيقة لغوية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كأسد في الحيوان المفترس.

ثانيا: الحقيقة شرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشرع، كالصلاة للعبادة المخصوصة المفتتحة بالتكبير، المختتمة بالتسليم، وكالإيمان، للاعتقاد والقول والعمل.

ثالثا: الحقيقة عرفية: هي اللفظ المنقول من وضعه الأصلي اللغوي، إلى معنى يتعارفه الناس بينهم، ككلمة "الدابة" فإنها وضعت في اللغة للدلالة على كل ما يدب على وجه الأرض، بينما هي في عرف الناس تطلق على ذوات الأربع[1].

قال أبو هلال العسكري: «الفرق بين الاسم العرفي والاسم الشرعي، أن الاسم الشرعي ما نقل عن أصله في اللغة، فسمِّيَ به فعلٌ أو حكمٌ حَدَثَ في

[1]- ينظر لمزيد تفصيلٍ وبيانٍ حول هذا التقسيم: البحر المحيط، الزركشي، 154/2، وأنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، ت: خليل المنصور، الفرق الثامن والعشرون، 312/1، والموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور سلمان، 25/4، ومذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ص69.

الشرع، نحو: الصلاة والزكاة والصوم، والكفر والإيمان، والإسلام، وما يقرب من ذلك. وكانت هذه أسماء تجري قبل الشرع على أشياء، ثم جرت في الشرع على أشياء أخر، وكثر استعمالها حتى صارت حقيقة فيها، وصار استعمالها على الأصل مجازا، ألا ترى أن استعمال "الصلاة" اليوم في الدعاء مجازٌ، وكان هو الأصل. والاسم العرفي ما نُقل عن بابه بعُرف الاستعمال، نحو قولنا: دابة. وذلك أنه قد صار في العرف اسما لبعض ما يدُبُّ، وكان في الأصل اسمًا لجميعه، وعند الفقهاء أنه إذا ورد عن الله تعالى خطابٌ قد وضع في اللغة لشيء، واستعمل في العرف لغيره، ووضع في الشرع لآخر، فالواجب حمله على ما وضع في الشرع»[1].

ومنه يمكن القول: إن خطاب النبي ﷺ يُحْمَل على الحقيقة الشرعية؛ لأنه مبَلِّغٌ شرعَ ربِّهِ إلى جميع الناس، «أي أن خطاب الشرع إذا ورد بلفظ له حقيقة في اللغة، وحقيقة في الشرع كالوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها، فإنه يجب حمل ذلك على عرف الشرع، عند أكثر العلماء؛ لأن النبي ﷺ مبعوث لبيان الشرعيات »[2].

المرادُ من ذكر ما سبق البيان: أن لفظة "السنة" الواردة في كلام النبي ﷺ قد تفيد معاني أخرى، أخص من تلك التي يريدها العرب من إطلاقهم لها.

إذا تقرر هذا فلننظر إلى دلالات اللفظة في نصوص النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم.

أولا: الطريقة والسيرة: من مجيءِ لفظة السنة – وما تصرف منها – بمعنى الطريقةِ والسيرةِ:

قوله عليه الصلاة والسلام: «لتتبعن سَنَنَ من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا

---

[1]– الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري، ت: محمد إبراهيم سليم، ص66.

[2]– شرح الكوكب المنير، محمد بن عبد العزيز الفتوحي، ت: محمد الزحيلي ونذير حماد، 434/3.

بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه»[1].

قال الإمام النووي في شرحه للحديث: «السَّنَن بفتح السين والنون، **وهو الطريق**»[2].

ومنه أيضا، قوله عليه الصلاة والسلام: «من سنَّ في الإسلام سنة حسنة، فعُمِل بها بَعْدَه، كُتِب له مثل أجر من عَمِل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء »[3].

ومن هذه البابة كذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه: «من سرَّه أن يلقى الله غدا مسلما؛ فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم، كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم »[4] .

فقوله من سُنَنَ الهدى؛ أي من طُرُقِهَا. قال السيوطي: «سُنَنُ الهدى: روي بضم

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم3456، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم، رقم7320، ومسلم في (الصحيح)، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، 2054/4، رقم2669، عن أبي سعيد الخدري -.

[2]- شرح صحيح مسلم، يحي بن شرف النووي، 219/16، ونقل ابن بطال في شرحه على البخاري عن المهلب قوله: «لتتبعن سنن من كان قبلكم، بفتح السين أولى من ضمها؛ لأنه لا يستعمل الشبر والذراع إلا في السنن وهو الطريق ». ينظر: شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن بطال، ت: ياسر بن إبراهيم، 366/10، ومشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى اليحصبي، 223/2.

[3]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، 704/2، رقم1017، وفي كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى، 2059/4، رقم1017، عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

[4]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب صلاة الجماعة من سنن الهدى، 453/1، رقم654.

السين وفتحها، وهما بمعنى متقارب؛ أي طرائق الهدى والصواب »[1].

ثانيا: ما يَصْدُر عنه ﷺ غير القرآن من الأقوال والأفعال والتقريرات: وردت السَنَّة أيضًا في عصر النبي ﷺ، بمعنى ما صدر عن رسول الله ﷺ غير القرآن من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، ومن شواهده:

ما أخرجه مسلم وغيره عن أنسٍ – قال: «جاء ناسٌ إلى النبي ﷺ، فقالوا: أن ابعث معنا رجالا يعلمونا القرآن والسنة، فبعث إليهم سبعين رجلا من الأنصار، يقال لهم القرَّاء، يقرؤون القرآن، ويتدارسون بالليل يتعلمون...»[2] الحديث.

فالظاهر أن المراد بالسنة في قولهم: « **يعلمونا القرآن والسنة** »: كلَّ ما صدر عن رسول الله ﷺ من الشرائع، والأوامر، والنواهي غير القرآن، لأن كلمة "السنة" هنا عُطِفت على كلمة القرآن، والعطف يقتضي المغايرة[3]، ويدخلُ في معنى السنة هنا: أحاديثُ رسول الله ﷺ، وأخبارُهُ القولية. ولعلَّ ما يعضُدُ هذا المفهومَ ويُرَجِّحُه أن رسول الله ﷺ بعث إلى هذا الوفد سبعين رجلا من القُرَّاء، ووصف هؤلاء القرَّاء في رواية مسلم وفي غيره من الروايات، بأنهم يتدارسون القرآن ويحفظونه، فهُم « سُمُّوا بذلك لأنَّهُم كانوا أكثر قراءة من غيرهم، وكانوا من أوزاع الناس، ينزلون الصُفَّة، يتعلمون القرآن وكانوا ردءًا للمسلمين »[4].

وقد وصف الحافظ ابن حجر هؤلاء القراء بأنهم: «الذين اشتهروا بحِفْظِ القرآن، والتصدي لتعليمه»[5].

---

[1]- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي،ت: أبو إسحاق الحويني، 295/2.

[2]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد، 1511/3، رقم677.

[3]- العطف يقتضي المغايرة: هذه القاعدة – باختصار – تقتضي أنه لا بد في المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه . ينظر: تاج العروس، الزبيدي، 456/40.

[4]- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، 13/43.

[5]- فتح الباري، ابن حجر، 47/9.

فشأن مثل هؤلاء القرَّاء هو الحفظ المتقن، والحفظ إنما يكون للكلام والأحاديث القولية، أكثر مما يكون للأعمال والأفعال، فضلا عما كان منه متواترًا معلومًا لدى الكافَّة، مِمَّا لا يحتاج إلى كبير قوةٍ في الحفظِ والضبطِ؛ كونه يتكرر باستمرار كالصلاة والذكر والزكاة وغيرها من الشعائر.

ونظير حديث أنس السابق، ما رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «**إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا، كتاب الله وسنة نبيه**»[1]، فـ« لا شك أن السنة هنا؛ هي أقوالُ النبيِّ ﷺ، وأفعالُه وتَقَاريره، أي غير القرآن »[2]، وكذا حديث حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ حدَّثه: «**أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنة...**»[3] الحديث.

قال الحافظ ابن حجر في شرحه للحديث: « وفيه إشارة إلى أنهم [أي الصحابة] كانوا يتعلمون القرآن قبل أن يتعلموا السنن، والمراد بالسنن ما يتلقونه عن النبي ﷺ واجبا كان أو مندوبا »[4].

ثالثا: مجيئها بمعنى الشريعة: من معاني السنة الواردة في الاستعمال النبوي؛ معنى الشريعة الشاملة لتعاليم الإسلام سواء ما كان منها واردا في القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة، أو ما استنبط منهما مما هو حجة، «ويحمل على هذا المعنى ما

---

[1]- أخرجه الحاكم في (المستدرك)161/1، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 194،195/10، من طريق أبي أويس عن أبيه عن ثور بن يزيد الديلي عن عكرمة عن ابن عباس. قال الحاكم: « وقد احتج البخاري بأحاديث عكرمة، واحتج مسلم بأبي أويس، وسائر رواته متفق عليهم » ووافقه الذهبي في (التلخيص)، وصححه الألباني في (صحيح الترغيب والترهيب)، 10/1.

[2]- التشريع من السنة وكيفية الاستنباط منه، علي القرة داغي، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد 20، 1407ه-1987م، ص322.

[3]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم 6497، وفي كتاب الإيمان، باب إذا بقي في حثالة من الناس، رقم 7086، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، 126/1، رقم143.

[4]- فتح الباري، ابن حجر، 39/13.

جاء من الأخبار والآثار التي تحث على التزام تعاليم الشريعة، وعدم التفريط فيها، وكذلك الأحاديث التي تبين أحكاما معينة لحوادث وقعت، أو تظهر الأمر الذي كان عليه عمل النبي ﷺ وأصحابه – عند مخالفة ذلك – فكلها تستعمل السنة بمعنى تعاليم الشريعة»[1].

يقول محمد أبو زهو: « ويدل على هذا الإطلاق [أي السنة بمعنى الشريعة]، قوله ﷺ: (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**)[2]»[3].

وممن أشار إلى مجي السنة في الاستعمال النبوي بمعنى الشريعة الشاملة لكل الأحكام الشرعية أبو محمد ابن حزم، في قوله: «والسنة هي الشريعة نفسها... وأقسام السنة في الشريعة فرض أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم، كل ذلك قد سَنَّهُ رسول الله ﷺ عن الله عز وجل»[4].

وقال التهانوي: «وفي الشريعة تطلق على معانٍ، منها الشريعة، وبهذا المعنى وقع قولهم: الأَوْلَى بالإمامة أعلمهم بالسنة»[5].

---

[1]- الوضع في الحديث، عمر حسن فلاتة، 32/1

[2]- أخرجه أحمد في (المسند)، 367/28، 373، وأبو داود في (السنن)، كتاب السنة، باب لزوم السنة، 14/5، والترمذي في (السنن)، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، 44/5، عن العرباض بن سارية. قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح »، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر في تحقيق (المسند)، 278/13، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيق (المسند):« صحيح بطرقه وشواهده ». وصححه الألباني في (الصحيحة) 2735.

[3]- الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية، محمد أبو زهو، ص 10،09. وينظر مثل هذا الاستدلال أيضا في: السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص19،18.

[4]- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، 47/1.

[5]- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، 979/1. ويشير التهانوي هنا إلى قول رسول الله ﷺ: « يؤم القومَ أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواءً، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواءً، فأقدمهم هجرة...» الحديث، أخرجه بهذا اللفظ مسلم في (الصحيح)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، 465/1، رقم673. قال الشيخ عمر فلاتة – معلقا على استدلال التهانوي–: « لكن الناظر في الحديث يرى أن كلمة السنة في الحديث لا تدل على معنى الشريعة، بل دلالتها على معنى الحديث المقابل للقرآن أولى وأقرب ». الوضع في الحديث، 33/1.

رابعا: مجيئها بمعنى الفرض الملزم: من شواهد إطلاق "السنة" بمعنى الفريضة الملزمة؛ قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «**وقد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما [أي الصفا والمروة] فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما**»[1].

فقولها: « **فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما** ». دليلٌ على أنها أرادت بقولها :« **سن رسول الله ﷺ** »؛ أي: أوجب[2].

ويعضد هذا المعنى ما جاء في رواية مسلم من قولها رضي الله عنها: « **ما أتَمَّ الله حَجَّ امرئٍ ولا عمرتَهُ لم يطف بين الصفا والمروة** ».

ولذلك ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: « باب وجوب الصفا والمروة ».

خامسا: المطلوب شرعا طلبًا غير جازم: ذهب بعض العلماء إلى أن من إطلاقات "السنة" في العصر الأول إطلاقُهَا بمعنى المطلوب شرعًا طلبًا غير جازمٍ مما يثاب فاعله[3]، ومثلوا لذلك بالأثر المروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: « السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السُرَّة»[4].

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة، رقم 1643، ومسلم في(الصحيح)، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، 928/2، رقم1277.

[2]- ومسألة وجوب الطواف بين الصفا والمروة؛ مسألة مختلف فيها بين السلف، بين قائل بالوجوب وقائل بالندب وقائل بالإباحة، ينظر تفصيل هذه الأقوال وأدلتها: شرح صحيح البخاري لابن بطال، 4/ 322-325.

[3]- الوضع في الحديث، فلاتة، 39/1.

[4]- أخرجه أحمد في (المسند)، 222/2، وأبو داود في (السنن)، كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، 338/1، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 48/2. وفي إسناده عبد الرحمن بن إسحاق، قال البيهقي: « عبد الرحمن بن إسحاق هذا هو الواسطي القرشي، اتفقوا على تضعيفه ». وقال النووي في (المجموع شرح المهذب)، 270/3: «واتفقوا على تضعيفه لأنه من رواية عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي، وهو ضعيف باتفاق أئمة الجرح والتعديل ». وقال ابن حجر في (الدراية في تخريج أحاديث الهداية)، ت: السيد عبد الله هاشم اليماني، 128/1: «إسناده ضعيف».

ومما مَثَّلوا به أيضا لهذا المعنى، ما أخرجه أحمد وغيره، عن أبي الطفيل قال: قلت لابن عباس: «**يزعم قومك أن رسول الله ﷺ رَمَلَ[1] بالبيت، وأن ذلك سنة، فقال: صدقوا، رمل رسول الله ﷺ بالبيت. وكذبوا، ليس بسنة. إن قريشا قالت زمن الحديبية: دعوا محمدا وأصحابه حتى يموتوا موت النَّغَف[2]، فلما صالحوه على أن يقدموا من العام المقبل، ويقيموا بمكة ثلاثة أيام، فقدم رسول ﷺ، والمشركون من قبل قُعَيْقِعَانْ[3]، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: ارملوا بالبيت ثلاثا. وليس بسنة**»[4].

قال الخطابي: « قوله: (ليس بسنة). معناه: أنه أمرٌ لم يُسَنَّ فعله لكافَّة الأمة على معنى القربة»[5]. « فابن عباس أردا بالسنة ما هو مطلوب شرعا، يثاب فاعله، فنفى أن يكون الرمل في الطواف سنة ملزمة مطلوبة يثاب عليه ... والمقصود أن ابن عباس استعمل لفظ السنة في المطلوب شرعا، ولم يرد به السنة عند الأصوليين والمحدثين - أي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته - فأثبت فعل النبي ﷺ، ونفى أنه سنة، فمن شاء رمل، ومن شاء لم يرمل»[6].

فمن كل ما سبق، يمكن الخلوص إلى نتيجة مفادها: أن كلمة "السنة" وما تصرف منها استخدمت في العصر الأول على لسان النبي ﷺ وأصحابِه بمعان عدة[7]:

---

[1]- الرَّمْل: رمل يَرمُل رملًا ورَمَلانا إذا أسرع في المشْي، وهَزَّ منكبَيه. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، 2/265.

[2]- النَّغَف: بالتحريك، دود تكون في أنوف الإبل، وأنغف البعير: كثر نغفه. ينظر: الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، ت: علي محمد البجاوي، 4/08، والنهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 5/87.

[3]- قعيقعان: من جبال مكة. فتح الباري، ابن حجر، 6/316.

[4]- أخرجه أحمد في (المسند)، 4/436، وأبو داود في (السنن)، كتاب المناسك، باب الرمل، 2/305، وصححه الألباني في (صحيح أبي داود)، 6/136.

[5]- معالم السنن، أبو جعفر بن محمد الخطابي، ت: محمد راغب الطباخ، 2/193.

[6]- السنة كلها تشريع، موسى شاهين لاشين، ص54.

[7]- ينظر للاستزادة: التشريع من السنة وكيفية الاستنباط منها، علي القرة داغي، ص321.

1-الطريقة والسيرة مطلقًا.

2- الشريعة.

3- ما قاله ﷺ، أو صدر منه، أو أقر الناس عليه (أي سوى القرآن).

4- الفرض الملزم.

4- على المندوب والمستحب الذي يقابل الفرض.

من خلال هذا الرصد الدلالي للفظة السنة في كلام العرب، ثم في خطاب النبي ﷺ وأصحابه يظهر بجلاء أن:

- (العادة، أو الطريقة والسيرة، أو الأمر المجمع عليه) كلها معانٍ تدل عليها لفظة "السنة" في الوضع العربي، وليست المعنى الوحيد للكلمة، كما يزعم المستشرقون.

– أنَّ اللفظة استعملت في خطاب النبي ﷺ وأصحابه، بنفس المعنى اللغوي، وبمعاني أخرى قريبة؛ كما تبين أن من معاني "السنة" ما أضيف إلى النبي ﷺ من الأقوال والأفعال والتقريرات من غير القرآن، وهي بهذه الدلالة مرادفة لسيرة النبي وحياته، بخلاف مزاعم المستشرقين أنها بهذه الدلالة من مبتدعات الشافعي ومن جاء بعده من الفقهاء، فالمعنى أصيل ومعروف في الخطاب النبوي والصحابي.

- تردد هذه اللفظة في الخطاب العربي النثري والشعري ثم في كلام النبي ﷺ وأصحابه؛ يبطل الدعاوى الاستشراقية التي تحيل معنى هذه اللفظة إلى أصل وثني، إذ لو صحَّ ذلك للزم منه إحالة كل الألفاظ العربية الواردة في كلام النبي وأصحابه والمسلمين إلى أصل وثني لمجرد ترددها في كلام العرب قبل الإسلام، وهذا ظاهر البطلان كما لا يخفى.

- ما ادعاه "هربلو"، ومن بعده "جولدسيهر" وتبعهما عليه جماعة من المستشرقين من إحالة لفظة "السنة" إلى لفظة "منشاة"، أو "هداش" العبريتين

يفنّده ما سبق بيانه من شواهد دالة على استعمال العرب لها في كلامهم.

وقد اهتم كثير من العلماء والباحثين بتفنيد هذه الدعوى الاستشراقية وبيان بطلانها.

يقول محمود شلتوت: (فإن المسلمين الأوائل لم يستعملوا الكلمة في مجموع الروايات، وإنما استعملوها كما استعملها القرآن، وكما استعملها النبي ﷺ في المعنى الذي بيَّنَّا آنفا، وهو الطريقة العملية التي كان يطبق بها النبي ﷺ وأصحابه ما يفهمونه من القرآن بوجوه دلالاته المختلفة، وتحري مقاصده التشريعية، وأن إطلاقها على مجموعة الأقوال المروية عن الرسول ﷺ لم يكن إلا بعد تمام المائة الأولى من تاريخ الإسلام، حيث قصدت الأحاديث والروايات بالجمع والتدوين.

على ما أطلقت عليه روايات عن الرسول نفسه صاحب الشرع، لا عن العلماء الذين تناولوا المصدر الأول بالتفسير والبيان على نحو ما حصل في المسمى بكلمة "مشناه" بالنسبة للتوارة. ومع هذا الفارق الكبير فالسنة لم تحل عند المسلمين محل المصدر الأول وهو القرآن المحفوظ بنصه المتواتر في نقله، بل كانت في المرتبة الثانية، لا يفزع إليها إلا حيث لم يوجد في الكتاب نص واضح في الحكم المطلوب، وعندئذ يتلمسون الأحاديث إما لمعرفة الحكم أو لمعرفة دلالة القرآن، فلم تكن عندهم بمثابة الروايات الإسرائيلية التي حلت عند اليهود محل التوراة، وصارت مرجعا لهم في تعرف أحكامها.

على أن هناك ما يقطع في المسألة من جهة أخرى، وهو أن الكلمة عرفت عند العرب قديما، واستعملها القرآن مضافة إلى الله وإلى الرسل، ومضافة إلى الأمم، فلم يأخذها علماء الأصول عن كلمة "مشناة" العبرية، وإنما أخذوها من صميم لغتهم وصريح كتابهم.

نعم رأوا أن مجموعة ما أثر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقرير، هو الطريق الوحيد لتصوير العملية التي درج عليها الرسول وأصحابه فأطلقوا كلمة سنة على هذه المجموعة، وجعلوها في المرتبة الثانية من المصادر التشريعية، فكيف يصح أنهم اقتبسوها من العبرية؟ وكيف يصح أن يقال إن صنيعهم كصنيعهم)[1].

وقال رؤوف شلبي:(فقد زعم بعض الباحثين أن التعبير بكلمة سنة أخذه المسلمون من الكلمة العبرية (مشناة) التى تطلق فى الاصطلاح اليهودى على مجموعة الروايات الإسرائيلية التى تعتبر فى نظرهم مرجعاً أساسياً فى التعرف على أحكام التوراة، كما تعتبر شرحاً وتفسيراً لها، ثم عربها المسلمون إلى كلمة (سنة) ويدعى اليهود أن المسلمين أطلقوها – بعد التعريب – علماً على مجموعة الروايات النبوية فى مقابل استعمالهم لكلمة "مشناة" علماً على مجموعة الروايات الإسرائيلية.

فاعتراض اليهود ومن تابعهم على كلمة "سنة" و"حديث" ملخص فى نقطتين:

1- أن المسلمين عربوهما من كلمة "مشناة" و"هداش".

2- أن المسلمين أطلقوهما علماً على مجموعة الروايات النبوية فى مقابل ما صنعه اليهود من إطلاقهم كلمة "مشناة" على مجموعة الروايات الإسرائيلية التى تشرح لهم التوراة، ونعتبر المصدر الأساسى فى التعرف على الأحكام.

ورداً على النقطة الأولى: فإن العقل الباحث الأمين لا يتقبل ادعاء اليهود ومن صار على دربهم، أن العرب الأوائل المسلمين قد عربوا "مشناة" إلى"سنة" أو عربوا "هداش" إلى "حديث".

أولاً: لعدم المشابهة فى الحروف والبنية.

ثانياً: لأن الكلمتين ورد استعمالهما فى الشعر الجاهلى قبل الإسلام، كما

[1]- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص493-494.

استعملهما ربنا عز وجل فى كتابة العزيز، واستعملهما نبينا ﷺ. فى حديثه الشريف، على نحو ما ذكرناه سالفاً فى تعريف السنة والحديث لغة. وذلك مما لا يترك مجالاً لفرضية بحث تعريب كلمة سنة من مشناة أو حديث من هداش.

وإذاً فالكلمتان لم يعربهما المسلمون من كلمتى مشناة وهداش، وإنما أخذوهما من صميم لغتهم، وصريح كتابهم الكريم، وصريح حديث ﷺ)[1].

وقد ختم محمد مصطفى الأعظمي مناقشته لهذه الدعوى بقوله: (ولذا فإن ما قاله جولدتسيهر بأن السنة مصطلح وثنى استخدمه الإسلام، ادعاء لا يستند إلى دليل، ومعارض للأدلة الملموسة، ثم إن استعمال الجاهليين أو الوثنيين من العرب لكلمة "ما" فى مفهومها اللغوى لا يلبسها ثوباً معيناً، ولا يحيلها إلى مصطلح وثنى وخصوصاً إذا لاحظنا استعمالاتهم المختلفة لهذه الكلمة، وإلا أصبحت اللغة العربية بكاملها مصطلحاً وثنياً وهذا لا يقول به عاقل)[2].

المطلب الثاني: مطاعن المستشرقين في الرسول ﷺ

من العسير حصر مطاعن الاتجاه الاستشراقي في النبي ﷺ، فالإنتاج الاستشراقي مشحونٌ بألوان من الافتراضات والدعاوى، التي هي عند التحقيق مفتقرة للسند العلمي والبرهان الحجاجي، إن هي إلا محض دعاوى مرسلة.

والذي يهمنا في سياق عرضنا لموقف الاستشراق من النبوة، هو – بالتحديد – رأيه إزاء "الوحي" باعتباره ظاهرة مفارقة، متعالية، ومتجاوزة للمدارك البشرية؛ ومعلوم أن الخطاب الاستشراقي والخطابات المسامية له تنطلق في معالجة جل المسائل الدينية – الميتافيزيقية منها بشكل خاص– من خلال مقاربة (العقلنة /الأنسنة)، وذلك بتوظيف أدوات العلوم الاجتماعية والإنسانية في تفسير تلك المسائل.

---

[1]– السنة الإسلامية بين إثبات الفاهمين ورفض الجاهلين، رءوف شلبى، ص32.

[2] – دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الأعظمي، ص07.

الوحي النفسي:

تواطأت كلمة المستشرقين – ومن سار في ركابهم – على تقديم تفسيرٍ مؤنسنٍ لظاهرة "الوحي"، بالقول: إنَّ الوحيَ ليس إلا: "حديث نفسٍ".

أو "هلوسات" تمكنت من نفس النبي، بحيث كان يخيّل إليه أن هناك ذات علوية تخاطبه بما يتوافق مع قناعاته وتمثلاته (التوحيد وكراهية الشرك والأوثان).

أو إن الوحي هو مخاطبة الضمير، أو بعبارة أخرى: هاجس داخلي ونداء باطني[1].

أو هو انعكاس لمخزون نفسي[2].

أو غير ذلك من العبارات المبثوثة في كتابات المستشرقين والتي مؤداها نفي مصدرية الإله عن الوحي، وإحالته للمصدر الإنساني.

ونحن نلاحظ هنا أن هذا التفسير الاستشراقي للوحي لا يلزم منه – بالضرورة – اتهام للنبي ﷺ بالاختلاق أو الكذب[3]، لكنه يحيل الوحي إلى الهواجس الداخلية للنبي ﷺ، فالوحي – حسب هذا التصور – إلهام (كان يفيض من نفس النبى الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة، يكون لها فى جملتها من التأثير ما يتجلى فى ذهنه ويحدث فى عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشادا إلهيا نازلا عليه من السماء بدون

---

[1]– الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص17.

[2] – انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، 87/1.

[3]– كثير من المستشرقين مقرون بنزاهة النبي ﷺ، وبتمتعه بالإخلاص والصدق النفسي، وأن كل ذلك أهله لأن يكون ذا قوة بالغة في التأثير والإقناع، ومنهم: أندرا وج. سان هيلير، وكارليل، وجولدسيهر، وماسينيون، ونلديكه .. إلخ. انظر: مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، محمد عبد الله دارز، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: السيد محمد بدوي، ص183.

وساطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك، وإنما يرى ويسمع ما يعتقده فى اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك فى المنام الذى هو مظهر من مظاهر الوحى عند جميع الأنبياء، فكل ما يخبر به النبى كلام ألقى فى روعه، أو عن ملك ألقاه على سمعه، فهو خبر صادق عنده.

يقول هؤلاء الماديون: نحن لا نشكّ فى صدق محمد فى خبره عما رأى وسمع وإنما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه، وليس فيه شىء جاء من عالم الغيب الذى يقال إنه رأى عالم المادة والطبيعة، الذى يعرفه جميع النّاس؛ فإنّ هذا (الغيب) شىء لم يثبت عندنا وجوده، كما أنّه لم يثبت عندنا ما ينفيه ويلحقه بالمحال، وإنما تفسير الظواهر غير المعتادة بما عرفنا وثبت عندنا دون ما لم يثبت.

ويضربون مثلا لهذا الوحى: قصة "جان دارك"[1] الفتاة الفرنسية التى قررت الكنيسة الكاثوليكية قداستها بعد موتها بزمن، وهذا التصوير الذى يصوّرون به ظاهرة الوحى قد سرت شبهته إلى كثير من المسلمين المرتابين الذين يقلدون هؤلاء الماديين فى نظرياتهم المادية أو يقتنعون بها.)[2].

وإليك طائفة من تقريرات أعلام المستشرقين لهذه الدعوى:

يقول المستشرق الألماني "كارل بروكلمان": (بينما كان بعض معاصرى النبى، كأمية بن أبى الصلت، شاعر الطائف، وهى بلدة بحذاء مكة، يكتفون بوحدانية عامة، كان محمد يأخذ بأسباب التحنث والتنسك ويسترسل فى تأملاته حول خلاصة الروحى، ليالى بطولها فى غار حراء قرب مكة لقد تحقق عنده أن عقيدة

---

[1]- من أشهر ما ألفه الفرنسيون في سيرة "جان دارك" وقصتها كتاب "جورج برنارد شو"، ترجمه إلى العربية: أحمد زكي بك، مطبعة لجنة التأليف والترجمة زالنشر بالقاهرة، 1937م.

[2]- الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، ص59. وانظر: بيان المعاني، عبد القادر بن ملا حويش، ص56، والسيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شهبة، 271/1. والنبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ص96 (حاشية).

مواطنيه الوثنية فاسدة فارغة، فكان يضج فى نفسه هذا السؤال، إلى متى يمدهم الله فى ضلالهم، مادام هو عز وجل قد تجلى، آخر الأمر، للشعوب الأخرى بواسطة أنبيائه؟ وهكذا نضجت فى نفسه الفكرة أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة، رسالة النبوة، ولكن حياءه الفطرى حال بينه وبين إعلان نبوته فترة غير قصيرة، ولم تتبد شكوكه إلا بعد أن خضع لإحدى الخبرات الخارقة فى غار حراء. ذلك بأن طائفاً تجلى له هنالك يوماً، هو الملك جبريل، على ما تمثله محمد فى ما بعد، فأوحى إليه أن الله قد اختاره لهداية الأمة، وآمنت زوجه فى الحال برسالته المقدسة، وتحرر هو نفسه من آخر شكوكه بعد أن تكررت الحالات التى ناداه فيها الصوت الإلهى وتكاثرت. ولم تكد هذه الحالات تنقضى حتى أعلن ما ظن أنه قد سمعه كوحى من عند الله)[1].

وقال "جولدسيهر": (ففي مكة كان محمد يشعر بأنه نبي يتمم سلسلة رسل التوراة، ولهذا عليه مثل أولئك الرسل أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية وإنقاذهم من الضلال ... ففي العصر المكي جاءت المواعظ التي قدم فيها محمد الصور التي أوحتها إليه حميته الملتهبة في شكل وهي خيالي حادٍ تلقائي ذاتي ... بل يظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربه وسلطانه غير المحدود، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيية فينتزعه من راحته انتزاعا).

ويدعي "درمنغهام" أن النبي ﷺ (وجد في غار حراء مسرة تزداد كل يوم عمقا، وجعل يقضي الأسابيع ومعه قليل من الزاد، وروحه تزداد بالصوم والسهر والإدمان على تقليب فكرته ثقالا وحده، ونسي الليل والنهار والحلم واليقظة ... وجعل يقضي الساعات الطوال جاثيا في الغار أو مستلقيا في الشمس أو سائرا

[1]- تاريخ الشعوب الإسلامية، ص36.

بخطوات واسعة في طرق الصحراء الجارية، وكأنه يسمع الأصوات تخرج من خلال أحجارها تناديه مؤمنة برسالته، وقضى ستة أشهر في هذه الحال حتى خشي على عاقبة أمره)[1].

ويقول "غوستاف لوبون": (ونرى محمدا الثاقب النظر من الناحية العلمي من ذوي الهوس، كما هو شأن أكثر مؤسسي الديانات)[2].

وقال المستشرق الفرنسي "هنري ماسيه" في كتابه "الإسلام": (ووفقًا للتقاليد فإن محمدًا تلقى في بادئ الأمر نوعًا من الدوي فصار كأنه مصاب بالحمى، وشحب لونه وارتجف وتدثر بدثار، وهناك بعض المؤرخين – والبيزنطيون منهم على الخصوص – تحدثوا عن الصرع الذي يمكن أن يكون محمد مصابًا به، ومن المعلوم في القرون الوسطى في الشرق كما في الغرب أن هؤلاء المرضى كانوا يتخيلون كأن روحًا تمتلكهم، وقد أصبحت النوبات عند محمد مألوفة كثيرًا ابتداء من الوحي الأول الذي حدث في شهر رمضان)[3].

هذا التفسير "الإنساني" لظاهرة الوحي اقترضته الخطابات الحداثية من الاستشراق، لذلك نجده يتردد في كتابات أعيانها كلما جاءت مناسبة الحديث عن الوحي.

يقول "محمد أركون": (... ونحن نعلم أن مفهوم الوحي، كان قد بسط وضيق حطّ من قدره، ثم أخيرا هجر من قبل العقل العلمي المستنير، وتُرك لمسيري أمور التقديس؛ أي لرجال الدين في كل طائفة أو ملة، ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية إلى إطار آخر مختلف

[1] – محمد في مكة، منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، ص105.

[2] – حضارة العرب، غوستاف لوبون، ص126.

[3] – الإسلام، هنري ماسيه، ترجمة: بهيج شعبان، ص42.

تماما وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يفكك بعدُ ..)[1].

وفي موضع آخر صرح بأن هدف مشروعه الفكري: (زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية)[2].

ويختزل الكاتب التونسي "هشام جعيط" الوحيَ في مجرد "الهاجس الداخلي": (... ولعل كبار المؤسسين [أي للأديان] كانوا كذلك على الأقل من وجهة أنهم سخَّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداء باطني)[3].

ويصف الوحي القرآني بأنه: (أتى من قلب الوحي والضمير)[4].

مناقشات

منذ الظهور الأول لهذه النظرية في كتابات المستشرقين والمنصرين تصدى لها الباحثون المسلمون بالمناقشة والنقد، لا على ضوء الأدلة السمعية فحسب، بل جرى توظيف البراهين التاريخية والمسلمات العقلية والبدهيات المنطقية في تفنيد هذه النظرية[5].

ويمكن تلخيص أهم الأجوبة في النقاط السبعة الآتية:

1- هذا القول لا يستند على أيّ دليل أو حجة تاريخيتين مشفوعتين بالوثائق أو الروايات، بل هو محض افتراضٍ، ولم يثبت أن محمدا ﷺ قبل إعلانه النبوة كان

[1] - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص27-28.

[2]- المرجع السابق، ص76-77.

[3] - الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص17.

[4] - المرجع نفسه، ص45. وانظر شبيها بهذا الطرح: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، ص 292-293.

[5]- من أوعب ما ألف في مناقشة نظرية الوحي النفسي كتاب محمد رشيد رضا "الوحي المحمدي"، وبعض فصول أطروحة الدكتور محمد عبد الله دراز "النبأ العظيم".

مصاباً بالهلوسات، أو بما يشبهها من صرعٍ أو جنونٍ، ولو صحَّ إحالة الوحيِ إلى الهلوسةِ أو الخواطر؛ لامتنع أهل مكة كلهم من تصديقه، ولما آمن به من آمن، لاسيما من قرابته وأهل بيته، الذين يعرفونه كما يعرف أحدهم نفسه، وقد لبث فيهم عمرا من قبل ذلك، ﴿ **قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** ﴾. بل لما كانَ لدعوته شأن أو صدىً في قبائل العرب، فإن شأن المجنون أو المصروع أو المصاب بالهلاوس، ألا يحفل الناس بكلامه، لاسيما إن كان مطبوعا بالغرائبية.

2- لو كانت دعوى "الوحي النفسي" صحيحةً، لما اضطربت كلمة مشركي مكة في (تحديد الحال النفسية التي صدر عنها القرآن: أشعر هي، أم جنون، أم أضغاث أحلام ..فانظر: كم قلَّبوا من وجوه الرأي في هذه المسألة؛ حتى إنهم لم يقفوا عند الحدود التي يمكن افتراضها في كلام رصين كالقرآن، وفي عقل رصين كعقل صاحبه، بل ذهبوا إلى أبعد الأحوال النفسية التي يمكن أن يصدر عنها كلام العقلاء والمجانين .. إن ذلك لمن أوضح الأدلة على أنهم لم يكونوا يشيرون بهذا الوجه أو ذاك إلى تهمة محققة لها مثار في الخارج أو في اعتقادهم، وإنما أرادوا أن يدلوا بكل الفروض والتقادير مغمضين على ما فيها من محال وناب ونافر، ليثيروا بها غبارًا من الأوهام في عيون المتطلعين إلى ضوء الحقيقة، وليلقوا بها أشواكًا من الشك في طريق السائرين إلى روض اليقين، ولقد نعلم أنهم كانوا في قرارة أنفسهم غير مطمئنين إلى رأي صالح يرضوه من بين تلك الآراء، وأنهم كانوا كلما وضعوا يدهم على رأي منها وأرادوا أن ينسجوا منه للقرآن ثوبًا وجدوه نابيًا عنه في ذوقهم، غير صالح لأن يكون لبوسًا له، فيفزعون من فورهم إلى تجربة رأي ثان، فإذًا هو ليس بأمثل قياسًا مما رفضوه، فيعمدون إلى تجربة ثالثة .. وهكذا دواليك ما يستقرون على حال من القلق. فإن شئت أن تطلع على هذه الصورة المضحكة من البلبلة الجدلية فاقرأ وصفها في القرآن: ﴿ **بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ**

شَاعِرٌ ﴾ فهذه الجملة القصيرة تمثل لك بما فيها من توالي حروف الإضراب مقدار ما أصابهم من الحيرة والاضطراب في رأيهم، وتريك من خلالها صورة شاهد الزور إذا شعر بحرج موقفه: كيف يتقلب ذات اليمين وذات الشمال. وكيف تتفرق به السبل في تصحيح ما يحاوله من محال ﴿ **انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا** ﴾[1].

3- إن إحالة الوحي إلى نفس النبي ﷺ، يلزم منه إحالة الوحي المنزل على الأنبياء السابقين مثل عيسى وموسى عليهم السلام إلى أنفسهم، لا إلى مصدر إلهي، فإن قالوا باستحالة وقوعه عقلا في حق النبي ﷺ، فلماذا جوزوه على باقي الأنبياء؟ وهذا ما لا يقوله المستشرقون اليهود أو النصارى، فتخصيص هذه الدعوى بالحالة المحمدية دون غيره من الأنبياء هو ازدواجية في القياس يأباه البحث العلميّ المحايد[2].

4- الوحي النفسي الذي هو في المحصل محض هلوسة أو تخيّل لا يفجأ المبتلى به دفعة واحدة ومباغتة، إنما يحصل بالتدريج، كأن يلمح المبتلى به إشارة، ثم طيفا أو خيالاً، ثم يسمع صوتا، إلى أن يتهيأ له كائن يكلمه، فالأمر معه في تطور مستمر.

حسنٌ دعنا الآن نتأمل في صورة الاتصال الأول بين النبي ﷺ وجبرائيل ملك الوحي، من خلال حديث بدء الوحي الشهير الذي روته عائشة رضي الله عنه والمخرج في الصحيحين وغيرهما من دواوين السنة.

قالت عائشة: (ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد- الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء فجاءه الملك فقال: «أقرأ،

---

[1]- النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ص96.

[2]- انظر: الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح بن محمد الصغير، ص23.

قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذنى فغطّنى حتى بلغ منّى الجهد، ثم أرسلنى فقال: أقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذنى فغطّنى الثانية، حتى بلغ منّى الجهد، ثم أرسلنى فقال: أقرأ فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذنى فغطّنى الثالثة. ثم أرسلنى فقال: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ [العلق: 1 - 3]»، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضى الله عنها فقال: «زمّلونى زمّلونى» فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: «لقد خشيت على نفسى » فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقرى الضيف، وتعين على نوائب الحق...)[1] الحديث.

حديث عائشة رضي الله عنها جليٌّ في الدلالة على أن النبي ﷺ لم يكن مستعداً لتلقي الوحي، ولا هو انتظره، بل باغته الأمرُ فأخافه جدا، حتى قال لخديجة – وفؤاده يرجف -: (لقد خشيت على نفسي)، وأصابته الحمى جراء ذلك. فهل تلك حالُ من عاش دهراً والهلوسات تختلج في نفسه (فلو كانت النبوة أمرا كان يرجوه محمد ويتوقعه، وكان قد تم استعداده له باختلائه وتعبده فى الغار ... ولكنه ظل ثلاث سنين لم يتل فيها على الناس سورة ولم يدعهم إلى شىء ولا تحدث إلى أهل بيته ولا أصدقائه بمسألة من مسائل الإصلاح الدينى الذى توجهت إليه بزعمهم نفسه، ولا من ذم خرافات الشرك الذى ضاق به ذرعه. إذ لو تحدث بذلك لنقلوه عنه، وناهيك بألصق الناس به، خديجة وعلىّ وزيد بن حارثة فى بيته وأبى بكر الصديق الذى عاشره طول عمره- فهذا السكوت وحده فى فترة الوحى برهان قاطع على بطلان ما صوروا به استعداده للوحى الذاتى الذى زعموه، واستمداده لعلومه من التلقى الذى اختلقوه والاختبار الذى توهموه)[2]. وكما قال

[1] – أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم: 03، 4670، 6581، ومسلم في (الصحيح)، رقم: 252.
[2]- الوحي المحمدي، رشيد رضا، ص85-86.

تعالى: ﴿وَما كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقى إِلَيْكَ الْكِتابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [القصص: 86]

5- نزول القرآن منجما على الحوادث في مدة طويلة موافقا لما كان يتجدد من الوقائع والحوادث الطارئة، يمنع أن يكون القرآنُ مجرد حديثِ نفسٍ، بل تأمل في آيات العتاب كفواتح سورة "عبس"، وآيات أسارى بدر، والآيات في تزويج زينب بنت جحش رضي الله عنها، وتدبَّر فيما نزل في حادثة الإفك وكيف تأخَّر الوحي في تبرئة الصديقة عائشة رضي الله عنها، حتى بلغت القلوب الحناجر، ونهشَ المنافقون عرض النبي، فأصابه جراء ذلك والمسلمينَ همٌ وكربٌ، تأمل في ذلك كله تجد امتناع أن يكونَ مصدر الوحي نفسَ النبي ﷺ.

6- العلوم والمعارف والحقائق الكونية والتاريخية والغيبية التي اشتمل عليها القرآن تمنع من أن يكون مصدره نفس محمد ﷺ، فحقائق القرآن والسنة أعلى وأوسع وأكمل من ذلك بل أكبر وأعظم من أن يكون مصدره نصارى الشام (بحيرا، ونسطور) ممن يزعم المستشرقون أن محمدا أفاد منهم في تأليف القرآن في رحلاته القديمة إلى الشام[1].

إن الأخبار الغيبية الماضية التي جاء ذكرها في القرآن تتجاوز ما هو في موجود عند أهل الكتاب أنفسهم بما يمتنع معه أن تكون تلك الكتب مصدرا أو مرجعا للقرآن أو السنة. يقول محمد رشيد رضا: (ما فى القرآن ما هو مخالف للعهدين العتيق والجديد، وهو مما لا يعلم إلى الآن أن أحدا من اليهود والنصارى قال به، كمخالفة سفر الخروج فيمن تبنت موسى، ففيه أنها ابنة فرعون وفى القرآن أنها امرأته، وفيما فيه من عزو صنع العجل الذى عبده بنو إسرائيل إلى هارون عليه السلام بعزوه إياه إلى السامرى وإثباته لإنكار هارون عليهم فيه، وغير ذلك.

بل ما جاء به محمد أكبر وأعظم من كل ما فى الكتب الإلهية ما صحّ منها وما لم

[1] - المرجع السابق، ص87.

يصح)[1].

وإضافة إلى المستجد الذي جاء به الوحي المحمدي، فقد تضمّن أيضا تصحيحا للأغلوطات التاريخية المبثوثة في الإنجيل والتوارة المحرفتين،

(فما جاء به النبي في العقائد يعتبر مناقضا لكل ما كان سائدا في العالم حينئذ من عقائد كالوثنية، والمجوسية، والثنوية، والتأليه، والتثليث والصلب، وإنكار البعث واليوم الاخر، وكذلك جاء النبي بتشريعات لم تأت بها شريعة أخرى، واشتمل القران على أسرار في الكون والأنفس ما كانت تخطر على بال بشر قط، ولم يظهر تأويلها إلا بعد تقدم العلوم في العصر الحديث، فكيف تكون هذه الأسرار والعلوم من داخل نفس النبي ﷺ ؟!)[2].

فالقرآن والسنة مشتملان على أخبار غيبية كثيرة من الماضي والحاضر والمستقبل لاسبيل لمحمد ﷺ للعلم بها، ولا يعقل أن تكون تلك الأخبار نابعة عن نفس محمد ﷺ، بل مصدرها هو الله علام الغيوب ﴿ **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** ﴾ .

فمن ذلك[3]:

منها قصة نوح التي قال الله فيها: ﴿ **تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا** ﴾ .

ومنها قصة موسى التي يقول الله فيها: ﴿ **وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ لَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُوناً فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا**

---

[1]- المرجع السابق، ص88.

[2]- السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، أبو شهبة، 1/273.

[3]- انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ص367، والوحي المحمدي، رشيد رضا، ص69.

كُنْتَ ثَاوِياً فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ .

ومنها قصة مريم وفيها يقول الله: ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ .

إخبار القرآن عن الروم بأنهم سينتصرون في بضع سنين من إعلان هذا النبأ الذي يقول الله فيه: ﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ،فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ، بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ، وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ .

وبيان ذلك أن دولة الرومان وهي مسيحية كانت قد انهزمت أمام دولة الفرس وهي وثنية في حروب طاحنة بينهما سنة 614م فاغتم المسلمون بسبب أنها هزيمة لدولة متدينة أمام دولة وثنية وفرح المشركون وقالوا للمسلمين في شماتة العدو إن الروم يشهدون أنهم أهل كتاب وقد غلبهم المجوس وأنتم تزعمون أنكم ستغلبون بالكتاب الذي أنزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت فارس الروم فنزلت الآيات الكريمة يبشر الله فيها المسلمين بأن هزيمة الروم هذه سيعقبها انتصار في بضع سنين أي في مدة تتراوح بين ثلاثة سنوات وتسع ولم يك مظنونا وقت هذه البشارة أن الروم تنتصر على الفرس في مثل هذه المدة الوجيزة بل كانت المقدمات والأسباب تأبى ذلك عليها لأن الحروب الطاحنة أنهكتها حتى غزيت في عقر دارها كما يدل عليه النص الكريم ﴿ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ﴾ ولأن دولة الفرس كانت قوية منيعة وزادها الظفر الأخير قوة ومنعة حتى إنه بسبب استحالة أن ينتصر الروم عادة أو تقوم لهم قائمة راهن بعض المشركين أبا بكر على تحقق هذه النبوءة

ولكن الله تعالى أنجز وعده وتحققت نبوءة القرآن سنة 622 م الموافقة للسنة الثانية من الهجرة المحمدية.

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الآية نفسها حملت نبوءة أخرى وهي البشارة بأن المسلمين سيفرحون بنصر عزيز في هذه الوقت الذي ينتصر فيه الروم ﴿ **وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ** ﴾ ولقد صدق الله وعده في هذه كما صدقه في تلك وكان ظفر المسلمين في غزوة بدر الكبرى واقعا في الظرف الذي صدر فيه الرومان وهكذا تحققت النبوءتان في وقت واحد مع تقطع الأسباب في انتصار الروم كما علمت ومع تقطع الأسباب أيضا في انتصار المسلمين على المشركين على عهد هذه البشارة لأنهم كانوا أيامئذ في مكة في صدر الإسلام والمسلمون في قلة وذلة يضطهدهم المشركون ولا يرقبون فيهم إلا ولا ذمة ولكن على رغم هذا الاستبعاد أو هذه الاستحالة العادية نزلت الآيات كما ترى تؤكد البشارتين وتسوقهما في موكب من التأكيدات البالغة التي تنأى بها عن التكهنات والتخرصات وإن كنت في شك فأعد على سمعك هذه الكلمات: ﴿ **بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ، وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ** ﴾.

7- (إنّ فكرة الوحي النفسي كما صوّروه مبنية على وجود معلومات وأفكار مدّخرة في العقل الباطن وأنها تظهر في صورة رؤى، ثم تقوى فيخيّل إلى صاحبها أنها حقائق خارجية، فهل كان الدين الذي جاء به نبينا محمد بعقائده وتشريعاته: في العبادات والمعاملات، والحدود والجنائيات، والاقتصاد والسياسة والأخلاق والاداب مركوزا مدّخرا في نفس النبي؟!.)[1]. هذا مما تحكم البديهة ببطلانه.

فهذه أجوبة سبعة عامة تقضي ببطلان دعوى الوحي النفسي لمن كان قائده الإنصاف وبرئَ من الجور والاعتساف.

[1]- السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، أبو شهبة، 1/273.

المطلب الثالث: الطعن في منهج النقد عند المحدثين .

تتردد في كتابات الخطاب الاستشراقي العديد من الدعاوى المتعلقة بمنهج النقد الحديثي، جوهرها يفضي إلى التشكيك في سلامة نتائج هذه المنهج وكفاءته في تمحيص المرويات، وعلى الرغم من أن المنظومة النقدية لدى المحدثين كانت تحظى في كثير من الأحيان بتقدير وإشادة ظاهرتين لدى المختصين في الدراسات التاريخية – التاريخ الشفوي بالتحديد- حتى من داخل الدوائر الأكاديمية الغربية، باعتبارها أكفءَ منظومة وضعيّة للتحقق من صحة وصدق النقل الشفوي؛ إلا أنَّ المستشرقين كان لهم رأي سلبي إزاء هذه المنظومة، نتعرّفُ عليه من خلال النصوص الآتية[1].

يقول "جولد سيهر": (نقد الأحاديث عند المسلمين قد غلب عليه الجانب الشكلي منذ البداية فالقوالب الجاهزة هي التي يحكم بواسطتها على الحديث بالصحة أو بغيرها، وهكذا لا يخضع للنقد إلا الشكل الخارجي للحديث، ذلك أن صحة المضمون مرتبطة أوثق الارتباط بنقد سلسلة الإسناد، فإذا استقام سند حديث لقوالب النقد الخارجي فإن المتن يصحح حتى ولو كان معناه غير واقعي أو احتوى على متناقضات داخلية أو خارجية، فيكفي لهذا الإسناد أن يكون متصل الحلقات وأن يكون رواته ثقات اتصل الواحد منهم بشيخه حتى يقبل متن مرْويّه، فلا يمكن لأحد أن يقول بعد ذلك إني أجد في المتن غموضًا منطقيًا أو أخطاء تاريخية لذلك فإني أشك في قيمة سنده)[2].

ويقول "جوزيف شاخت": (إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطيٌ، ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي ووصلت إلى كمالها في

---

[1]- للوقوف أكثر على هذه النصوص ينظر: المستشرقون والحديث النبوي، محمد بهاء الدين، ص94-126، ودراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي.

[2]- نقله محمد طاهر الجوابي في: جهود المحدثين في نقد متن الحديث، ص450.

النصف الثاني من القرن الثالث، وكانت الأسانيد لا تجد أدنى اعتناء، وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد).

ويقول أيضا: (ومن المهم أن نلاحظ أنهم – أي المحدثين – أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه)[1].

وقال المستشرق الإيطالي "كايتاني": (كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في واد جدب ممحل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي ولا يشغل أحد نفسه بنقد العبارة والمتن ... إنَّ المحدثِّين والنقَّاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص، إذ يرونه احتقارًا لمشهوري الصحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي)[2].

ويقول "غوستاف ويت": (قد درس رجال الحديث السنة بإتقان، إلا أن تلك الدراسة كانت موجهة إلى السند ومعرفة الرجال والتقائهم وسماع بعضهم من بعض ...)، ثم يقول: (لقد نقل لنا الرواة حديث الرسول ﷺ مشافهة، ثم جمعه الحفاظ ودونوه، إلا أن هؤلاء لم ينقدوا المتن، ولذلك لسنا متأكدين من أن الحديث وصلنا كما هو عن رسول الله ﷺ من غير أن يضيف عليه الرواة شيئًا عن حسن النية في أثناء روايتهم، ومن الطبيعي أن يكونوا قد زادوا شيئًا عليه في أثناء روايتهم، لأنه كان بالمشافهة)[3].

مما سبق يمكن إجمال اعتراضات المستشرقين على المنهج النقدي الحديثي، في الآتي:

---

[1]- دائرة المعارف الإسلامية، مادة: أصول، 2/229.

[2]- الحوليات الإسلامية Annali dell' Islam، الفقرة 15، منقول عن: موجز دائرة المعارف الإسلامية، "حاشية" 3/837.

[3]- السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص254، نقلا عن: Histoire Generale des religions Islam. P366.

- "الشكلانية " في النقد بالاقتصار على دراسة ظاهر السند دون المتن.
- الذاتية والمحاباة وغياب النزاهة في الحكم على الرواة.
- تحييد مرويات الصحابة عن دائرة النقد.

وستأتي مناقشة تفصيلية لهذه الافتراضات كلها عند الجواب عن الدعوى ذاتها لدى الخطاب الحداثي، لكن من المناسب أن نشير بشكل سريع، أن أول من يرد على هذه الدعاوى، هي الأصوات المنصفة داخل الدوائر الاستشراقية ذاتها، فـ"هاملتون جب" على سبيل المثال يعترف (أن صلات الإعجاب والمحبة الشخصية التي تحلى بها الصحابة قد تجاوبت أصداؤها خلال القرون بفضل الوسائل التي ابتدعتها الأمة حتى تبعثها حية طرية متجددة في كل جيل، ومن أقدم هذه الوسائل العناية بالحديث)[1].

ويقول المستشرق البريطاني "مارجليوث" - في لحظة صدق نادرة -: (قيمتها [أي نظرية الإسناد] في تحقيق الدقة لا يمكن الشك فيها، والمسلمون محقون في الفخر بعلم حديثهم)[2].

وقد اعترف بعض المستشرقين تصريحا أو إشارة إلى أن المنهج الإسلامي في سبر المرويات أفلح في تحقيق اليقين بصحة الوجود التاريخي للنبي ﷺ، وكذا بتحقق كثير من التفاصيل التاريخية المتعلقة بحياته، في الوقت الذي أخفقت فيه آليات نقل الأناجيل في تخليق اليقين ذاته أو ما يقاربه.

ومن ذلك قول الباحث الألماني الشهير بانتقاد تاريخية أخبار أناجيل النصارى "جورج ألبرت ويلز": (الأدلة المتعلقة بتفاصيل سيرة عيسى غير شافية لو كانت سيرته لها شهادات جيدة كما هو الأمر مع "يوليوس قيصر"، و"محمد"، و"الملكة

[1]- بنية الفكر الديني في الإسلام، هاملتون آر جيب، ترجمة: عادل العوا، ص92.

[2]- محاضرات عن المؤورخين العرب Lectures on Arabic Historians، مارجليوث، ص20

آن" لما احتاج أحد إلى تشويه الأدلة المتعلقة بذلك باعتبارها تؤسس لمحض احتمالات وأن يبحث في مكان آخر عن اليقين)[1].

ومعلوم أن أداة نقل تلك الأخبار وتمحيص الزائف عن الثابت منها، كان علمَ الرواية.

ويقول المستشرق الأميركي"بنيامين بوزموث سميث" في تقرير هذه الحقيقة أيضا: (كل ما يقال في الدين يغلب عليه الجهل ببدايته، ومما يؤسف عليه أن هذا يصح إطلاقه على جمهور الديانات وعلى أصحابها الذين نعدهم تاريخيين، لأننا لا نعلم وصفا أحسن من هذا الوصف؛ فإننا قلما نعلم شيئا عن الذين كانوا في طلائع الدعوة، والذي نعلمه عن الذين جاؤوا بعدهم واجتهدوا في نشر عقائدهم أكثر من الذي نعلمه عن أصحاب الدعوة الأولين؛ فالذي نعلمه من شؤون "زرادشت" و"كونفوشيوس" أقل من الذي نعلمه عن "سولون" و"سقراط"، والذي نعلمه عن موسى و"بوذا" أقل مما نعلمه عن "أمبروز" و"قيصر". ولا نعلم من سيرة عيسى إلا شذرات تتناول شعبا قليلة من شعب حياته المتنوعة والكثيرة ... أما الإسلام فأمره واضح كله، ليس فيه سر مكتوم عن أحد، ولا غمة ينبهِمُ أمرها على التاريخ، ففي أيدي الناس تاريخه الصحيح، وهم يعلمون من أمر محمد ﷺ كالذي يعلمونه من أمر "لوثر" و"ملتون". وإنك لا تجد فيما كتبه عنه المؤرخون الأولون أساطير ولا أوهاما ولا مستحيلات، وإذا عرض لك طرف من ذلك أمكنك تمييزه عن الحقائق التاريخية الراهنة؛ فليس لأحد هنا أن يخدع نفسشه أو يخدع غيره، والأمر كله واضح وضوح النهار؛ كأنه الشمس وقت الضحى، يتبين أشعة نورها كل شيء)[2].

---

[1]- براهين النبوة، سامي عامري، ص76.

[2]- المرجع السابق، ص77.

وبعبارة المستشرق الفرنسي العنصري "إرنست رينان" الذي ألف كتابه "حياة يسوع" ودشن به مرحلة جديدة في القراءة النقدية لتاريخية الأناجيل بسلبها كثيرا من المصداقية الموروثة: (نشأت جدور الإسلام في مرأى التاريخ على خلاف الغموض الذي تغلف به الأديان الأخرى أصولها، إن جذور الإسلام ظاهرة على سطح التاريخ، وسيرة مؤسسه معروفة لنا كمعرفتنا بسير أي من مصلحي القرن السادس عشر)[1].

أما الاستشراق الجديد= المعاصر؛ فإنتاجه حافلٌ بالإقرار بهذه الحقيقة، بل ومناقشة النظريات الاستشراقية التقليدية.

فحسب "هرلد موتسكي" (إن معايير الصحة [التي وضعها المحدثون] تؤكد مصداقية الروايات التي وضعها مؤلفو مصادر النصف الأول للقرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي)[2]، و(هناك دلائل قوية على أن مجموعة الروايات العائدة إلى هذا الجيل جديرة بالثقة)[3].

هذه الشواهد تؤكد بأنَّ الطعن في كفاءة (منهج النقد الحديثي)، ليس كلمة إجماع لدى المستشرقين، وأنَّ ضغط الحقيقة العلمية دفعَ كثيرا منهم للاعتراف بقيمة هذا المنهج وأسبقيته التاريخية في التحقق من المروياتما الشفوية.

---

[1] – المرجع السابق، ص78.

[2]– بدايات الفقه الإسلامي، هرلد موتسكي، ترجمة: جورج تامر، ص16.

[3]– المرجع نفسه، ص18.

المطلب الرابع: دراسات نقدية لآراء بعض المستشرقين وشبهاتهم حول السنة

1/ المستشرق إجناس جولدسيهر IGNAZ GOLDIHER وآراؤه حول السنة

مستشرق مجري يهودي ولد سنة 1850م بالمجر، تعلم في "بودابست" و"برلين"، ورحل إلى سورية أين صحب الشيخ طاهرا الجزائري فترة، زار أغلب البلاد العربية، وعين مدرسا في جامعة بودابست، قال السباعي: « عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية»[1]، له تصانيف باللغات الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية ترجم بعضها إلى العربية، توفي سنة 1921م، من أهم منشوراته وتصانيفه: (دراسات إسلامية)، (ديوان الحطيئة)، (ترجمة لكتاب توجيه النظر) لطاهر الجزائري، (العقيدة والشريعة في الإسلام)...وغيرها[2].

يُعدُّ "إجناس جولدتسيهر" في طليعة المستشرقين الذين أبدوا اهتماما مكثفا بالحديث النبوي، حيث نشر في تاريخ مبكر (1890م) بحثه الشهير (دراسات إسلامية) باللغة الألمانية، الذي أصبح بعد ذلك بمثابة "الإنجيل المقدس" لدى

---

[1]- مما يستغرب أن "شكيب أرسلان" وهو من هو في المعرفة بمناهج المستشرقين وخطير أثرهم على المسلمين عدَّ "جولدسيهر" ضمن الفئة من المستشرقين المحققين الذين (يتحرون مزيد التحري، وينصفون الإسلام إنصافًا تامًّا لا يشوبه أدنى تحامل، وإن بدر منهم انتقاد للإسلام في شيء فيكون عن اعتقاد أو وجهة نظر نظروها أو خطأ وقعوا فيه لا عن سوء نية، ولا عن تعمد انتقاص) .. ثم قال: (ولا أعلم في هذه الطبقة أشهر من غولد سيهر المجري الذي هو في الحقيقة أفهم الأوربيين لقواعد الإسلام). انظر: المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام، شكيب أرسلان، منشور في "مجلة المنار"، 435/33. ولا شكَّ أنَّ ما ادعاة أرسلان بعيد عن الحقيقة، عدا ما تعلّق بكونه من أوسع المستشرقين اطلاعا على المصادر الإسلامية، أما عداؤه للإسلام وجنايته على مصادره وعلومه وأعلامه فأشهر من أن يخفى، يكفي في أخذ إطلالة عليه مراجعة ما كتبه مصطفى السباعي ومحمد مصطفى الأعظمي ومحمد أبو شهبة .. وغيرهم في دحض مزاعمه وافتراءاته.

[2]- انظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص197، والأعلام، الزركلي، 84/1، والاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص40.

دوائر الاستشراق[1]، حاول فيه "جولدسيهر" التشكيك في صحة المصادر التاريخية الإسلامية قائلا بأن معظم الروايات (الأحاديث) إن لم يكن جميعها، برزت في حيز الوجود في القرن الثاني (أو الثالث) الهجريين إثر نشوء خلافات سياسية وعقدية وقانونية بين المسلمين، فجاءت كل فرقة منهم بروايات مفتريات تؤيد آراءهم ومواقفهم الخاصة، وعليه فلا يمكن الاعتماد عليها[2]. فـ(الحديث النبوي وُجِدَ نتيجةً للتطور الديني والتاريخي والاجتماعي الإسلامي خلال القرنين الأولين للهجرة)[3].

يرى "جولدتسيهر":(أنه من الصعوبة بمكانٍ أن نَنْخُلَ أو نميِّز وبثقةٍ من كمية الحديث الكبيرة الواسعة، قسمًا صحيحًا يمكننا نسبته إلى النبي أو إلى أصحابه)[4].

جليٌّ ما في هذا النصّ من الإهدارِ الكليّ لجهود علماء الحديث في جمع المرويات المنسوبة للنبي ﷺ وأصحابه والتحقق منها، ولا ريب أن هذا الحكم إهداري لأبعد الحدود.

بيدَ أنَّ الإنصاف يقتضي أن نشير إلى أنَّ لـ"جولدسيهر" وجهة نظر أخرى أبان عنها في مقالته Vorlesungen Uber den Islam المنشورة عام 1910م، وقد أعطانا البروفسور "ج .روبسون" ملخصا لها حيث وهي أن لا "جولدتسيهر" (لا ينكر بالكلية وجود أحاديث صحيحة ترجع إلى القرن الأول بل حتى إلى فم النبي نفسه. (ويُعد هذا الرأي من جولدتسيهر تراجعا عما ذكره سابقا في كتابه : (دراسات محمدية) حيث شكك هناك في أي حديث صحيح، ولكنه هنا قبل بعض الأحاديث الصحيحة، ولهذا السبب يمكن للمرء أن يتساءل :لماذا غيّر "جولدتسيهر" موقفه من الحديث؟، فهل وجد أدلة جديدة تؤكد له صحة بعض

---

[1]- انظر: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينة، محمد مصطفى الأعظمي، المقدمة ص "ي".

[2]- انظر: مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، محمد مهر علي، منشورات مجمع الملك فهد، ص06.

[3]- المرجع نفسه، ص07.

[4]- دراسات محمدية، إجناتس جولدسيهر، ص26.

الأحاديث؟ وإذا كان الحال كذلك فما تلك الأدلة؟ ولماذا لم يعد بقية الأحاديث صحيحة كتلك التي عدَّها صحيحة؟. كل هذه الأسئلة تبرز بسبب تغييره لموقفه، ونجد من الصعوبة أن نجد أجوبة عن كل هذه الأسئلة).[1] .

ويرى "فؤاد سيزكين" و "أكرم العمري" بأنَّ "جولدتسيهر" أفاد في بناء نظرياته حول نشوء الحديث وتطور الأسانيد من دراسات ثلاثة مستشرقين ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر، هم: "الأمير كايتاني" Caetani (1869 – 1926م)، و"ميور"Muir 1905 م) "وشبرنجر" Sprenger 1893م[2].

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ الحقيقة أن جلّ المستشرقين – لاسيما المتأخرين- الذين جاءوا بعدَ جولدسيهر هم عيالٌ عليهِ في هذه الدعوى بالتحديد، بل في أغلب الدعاوى المتعلقة بالحديث النبوي.

على الرغم من أنَّ نظرية "جولدسيهر" حول نشوء الحديث ظلت تتردد أحقابا طويلة في أغلب الكتابات الاستشراقية، إلا أنها لم تحظَ بالإجماع الكافي لتصير حقيقة علمية مثبتة لدى كل الدوائر الأكاديمية الغربية.

وقد قام مستشرق قديم وهو "هورفيتس" Horovitz" بتعقب نظرية "جولد سيهر" سنة 1927م، وحاول إثبات ضعفها العلمي وافتقارها لأدلة صلبة، وعلى العكس من ذلكَ، سعى "هورفيتس" لتثبيت موثوقية الأحاديث وتدوينها في الربع الثاني من القرن العجري الأول.

والمشكلة الماثلة أمامنا هنا أنَّ نظرية "جولدسيهر" هي محض دعوى لم

---

[1]- الرد على مزاعم المستشرقين جولد تسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله الخطيب، ص12-13. .

[2]- انظر: تاريخ التراث العربي، فؤاد سيزكين، ترجمة: محمود فهمي حجازي، 117/1، وموقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، ص70.

يعضدها بدلائل يمكن مناقشتها أو محاكمتها للمنهج العلمي أو التاريخي.

وجليٌّ أن الإهدار الكليّ لجهود المجتمع العلمي المسلم في حفظ سنة نبيه هو طرحٌ غير علميٍّ إبستمولوجياً[1].

2/ المستشرق "جوزيف شاخت وآراؤه Joseph schkhet " حول السنة النبوية[2].

مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي، ولد سنة 1902م في مدينة "راتبور" الألمانية، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعتي "برسلاو" و"ليبتسك" فحصل على الدكتوراه سنة 1923م، ثم عين مدرسا للغات الشرقية في الجامعة المصرية، وعمل في وزارة الاستعلامات البريطانية، ثم انتقل بين عدة جامعات مثل: أكسفورد، وجامعة الجزائر، وجامعة "ليدن"، وفي الأخيرة أشرف على إصدار (دائرة المعارف الإسلامية)، توفي "شاخت" سنة 1969م بنيويورك، وترك الكثير من التآليف والتحقيقات أهمها: (الشروط الكبير) للطحاوي، و(الفقه الإسلامي)، و(تاريخ الفقه الإسلامي)، و(أصول الفقه المحمدي).

يقول الأعظمي: (أما المنزلة التي وصل إليها البروفسور "شاخت"، فلم يصل إليها من قبلُ أيّ مستشرق في هذا المجال)[3].

وقال أيضاً: (وصار كتابه "أصول الفقه المحمدي" منذ ذلك الحين (إنجيلا ثانيا) لعالم الاستشراق، وفاق " شاخت " سلفه "جولد زيهر" حيث غيَّر نظرته

---

[1]- مرّ معنا في هذا البحث كما سيأتي مناقشات مستفيضة لمثل هذا الطرح وشبيهه سواء لدى الخطاب الاستشراقي أو الحداثي.

[2]- انظر ترجمته في: المستشرقون، نجيب العقيقي، 469/2، والأعلام، الزركلي، 234/8، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص366.

[3]- المستشرق شاخت والسنة النبوية، محمد مصطفى الأعظمي، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، 67/1.

التشكيكية في صحة الأحاديث، إلى نظرة متيقنة في عدم صحتها، ولقد ترك كتابه هذا أثر اً عميق اً في تفكير دارسي الحضارة الإسلامية ... وكافة الباحثين في الغرب، أثنوا عليه ثناء عاطراً)[1].

ونقل الأعظمي عن المستشرق "جيب" وصف لكتاب (أصول الفقه المحمدي) بأنه (سيصبح أساسا في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الإسلام وشريعته على الأقل في العالم الغربي)[2].

(وليس من قبيل المبالغة إذاً القولُ: إن كلَّ من كتب بعده من المستشرقين في هذا الحقل المعرفي هم عيال عليه، وحسبك أنه لا تكاد توجد جامعة من جامعات الغرب لها اعتناء بالدراسات الإسلامية، إلا ونجد هذا الكتاب مقرر اً على طلابها)[3].

ويؤكد "روبير برونشفيج" أن أغلب العلماء في الغرب قبلوا ووافقوا على نظرية "شاخت" في الحديث النبوي؛ لما تتضمنه من تحليلات ونظام نقدي وتفسيري حسب زعمه[4].

بعد ستين عاما من نشر بحث "جولدسيهر" (دراسات إسلامية)، جاء "جوزيف شاخت" فبدأ من حيث انتهى سلفه، فأكمل عمله، ونسج نظرية جديدة أكثر تطرفا، وأبعدَ عن الموضوعية العلمية، ملخصها أن الروايات الإسلامية لا صحة لها على الإطلاق، وأن جلها تم فبركته في فترة لاحقة على يد الفقهاء، وأنَّ

---

[1]- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينة، محمد مصطفى الأعظمي، المقدمة، ص ي، ك.

[2]- المستشرق شاخت والسنة النبوية، محمد مصطفى الأعظمي، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، 68/1.

[3]- من كلام الأستاذ الصديق بشير في بحثه "أصول الفقه المحمدي في كتابات الغربيين"، مجلة كلية الدعوة بليبيا، 646/11.

[4]- يوسف شاخت حياته وآثاره، روبير برونشفيج، ترجمة: عبد الحكيم الأربد، مجلة كلية الدعوة بليبيا، 11/ 632.

الأسانيد أيضا تم اختراعها بشكل اعتباطي من أجل تصحيح نسبتها للمشرع الأول النبي ﷺ.

يقول في كتابه "أصول الفقه المحمدي": (إنه لا صحة لأي حديث منسوب للنبي ﷺ، وأن المجموعة الأولى المعمول عليها من الأحاديث النبوية، التي تعرف بأحاديث الأحكام، قد نشأت في منتصف القرن الثاني الهجري تقريبا)[1].

يلخص "أكرم ضياء العمري" نظريات "شاخت" حول تأخر نشوء الحديث، (وقد درس شاخت في مؤلفه " أصول الشريعة المحمدية " كتابي " الموطأ " لمالك و" الأم " للشافعي ثم عَمَّمَ نتائج دراسته على كتب الحديث والفقه الأخرى، فقال بنظرية «القذف الخلفي» لتفسير تطور الأسانيد، وتتلخص آراؤه في زعمه اختلاق الجزء الأكبر من الأسانيد، واعتقاده أَنَّ أقدم الأحاديث لا يرقى إلي ما قبل سَنَةِ 150هـ، وَأَنَّ الأحاديث اختلقها الفقهاء وأصحاب الفرق، وأن الشافعى هو الذي استحدث مبدأ حُجِيَّةَ السُنَّةِ، وكان العمل قبله على السُنَّةِ المذهبية، وقد كان أثره كبيرًا على جيله من المستشرقين)[2].

من آرائه كذلك أنه (لم يكن الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المتصلة إلى رسول ﷺ معروفاً عند المدارس الفقهية في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنما بدأ هذا الأمر مع نشأة حزب معارض يقوده الإمام الشافعي يرى ضرورة إسناد الاستدلالات الفقهية إلى أقوال الرسول ﷺ أو أفعاله، مما أدى إلى ظهور أحاديث تفصيلية مكذوبة عن الرسول ﷺ من أجل إيجاد مصدر تشريعي لآراء الحزب الفقهية، إلا أن المدارس القديمة حاولت أن تقاوم هذا الحزب المعارض الجديد، ولكنها رأت أن ذلك أصبح صعباً؛ للقبول العام الذي وجده في الأوساط

[1] – أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخت، ترجمة الصديق بشير، مجلة كلية الدعوة بليبيا، 652/11.

[2] – موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، ص72 .

العامة، مما أدى حسب رأي "شاخت" أن تلك المدارس شاركت أيضاً في الكذب والوضع على الرسول الكريم ﷺ حتى تضمن الانتصار في المناظرات العنيفة مع الخصوم والمخالفين)[1].

نتيجة لما تقدم يرى " شاخت " أنه قد أصبح من عادة العلماء – وبدون استثناء كما يظهر من عباراته – خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين أن ينسبوا عباراتهم إلى الرسول ﷺ بذكر أسانيد اعتباطية تفتقر للتسويغ المنطقي الذي يدل على التنظيم والعناية .

تم تطوير الأسانيد بشكل تدريجي من خلال التزوير والوضع. لقد كانت الأسانيد المتقدمة غير مكتملة (يعني: فيها إرسال، أو موقوفة، أو مقطوعة، أو منقطعة)، لكن تم ملء كل الفراغات في وقت تدوين المصنفات المشهورة التي تسمى بالمجموعات التقليدية كالكتب الستة ومسند أحمد وأمثالها[2].

يرى "شاخت" أن كل حديث في إسناده راو مشترك (يعني الراوي الذي عليه مدار السند)، يدل أن ذلك الراوي هو الذي اختلق سند ذلك الحديث[3].

ابتكر "شاخت" قاعدة؛ ليستدل بها على أن كثيراً من الأحاديث لم تكن إبان فترة الإسلام الأولى، ونص هذه القاعدة: (السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده)، ويوضح رأيه بجلاء في هذا النص حيث يقول: (إن أفضل سبيل لإثبات عدم وجود حديث ما في وقت من الأوقات، يكون بإثبات أن ذلك الحديث لم يستخدم دليلاً شرعياً في حجاج – يعني في مسألة خلافية – في الوقت الذي يكون الاستدلال به أمراً لازماً، هذا إذا كان الحديث

---

[1]– العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، خالد الدريس، ص16.

[2]– أصول الفقه المحمدي للمستشرق شاخت دراسة نقدية، محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة: عبد الحكيم المطرودي، ص288.

[3] – المرجع نفسه، ص288.

نفسه موجوداً)[1].

هذا بإيجاز واختصار مجمل الآراء المتعلقة بالحديث التي ابتكرها "شاخت"وأضحت محلّ تقليد وقبول لدى الأوساط العلمية في الغرب، بل حتى لدى بعض الباحثين المسلمين المنبهرين بالمنجز الاستشراقي.

مناقشات:

يمكن إجمال الجواب على ما أثاره شاخت في النقاط الآتية:

- على غرار ما أثاره "جولدسيهر" فإنَّ نظرية "شاخت" بدورها لم تحظَ بالاتفاق رغمَ أنَّ كتابه "أصول الفقه المحمدي" الذي وصفه محمد مصطفى الأعظمي بـ "إنجيل المستشرقين" ظل لفترة طويلة هو عمدة الغربيين في مقاربتهم لعلوم الحديث، حتى أن مستشرقا مرموقا مثل" كولسون" وصف نظرية شاخت بأنها (غير قابلة للدحض)[2].

ورغم الاحتفاء الواسع بكتابات شاخت ونظرياته في تفسير نشوء المرويات في الوسط الاستشراقي إلا أن ذلك لم يمنع طائفة من المستشرقين البارزين من تقديم اعتراضات على بعض بنود تلك النظريات، حيث نقل "محمد مهر علي" من داخل كتابات جماعة من أعيان المستشرقين في بريطانيا انتقادات منهجية وعلمية على نظريات"شاخت" في نفي الصحة عن كل المرويات وإحالتها إلى فترات متأخرة (القرنين الثاني والثالث الهجريين)، حيث قال: (أثار كتاب "شاخت" انتقادات حادة لا من قبل العلماء المسلمين فحسب، بل من قبل علماء الغرب كذلك. فقال "ن. ج. كولسون" (N.J. Coulson) أستاذ آخر بجامعة لندن: إن فرضية شاخت تؤدي إلى

---

[1]- أصول الفقه المحمدي، شاخت، ص140. وانظر: توثيق الأحاديث النبوية نقد قاعدة شاخت، ظفر الأنصاري، ص697.

[2]- المستشرق شاخت والسنة النبوية، محمد مصطفى الأعظمي، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، 68/1.

إيجاد فراغ تاريخي لا يمكن قبوله نظراً للواقع، وقال "وات" (W.M. Watt): إن علماء الغرب يقبلون صحة عامةِ ما جاء في كتب السيرة ويكملونها بما يوجد من الإشارات في القرآن، وإن الأسلوب الأفضل هو اتخاذ الروايات والإشارات القرآنية ليُتِمَّ بعضها بعضا. وقال "ماكسيم رودنسون" (Maxime Rodinson) : إن فترة قرن فاصلة لا تعتبر مفرطة، فإنه يعرف قبيلة سودانية يروي أفرادها ذكريات آبائهم لوقائع تاريخية لهم ترجع إلى وقت قبل ثلاثة قرون، كما أن له أصدقاء مسنِّين يروون عن آبائهم ذكريات انجلس (Engels) ترجع إلى فترة ما بين 1840 و1848م، وأن بعض هذه الذكريات قد أدخلت في مجلد نشره معهد الماركسية واللينينية بموسكو (Institute of Marxism-Leninism). ويضيف رودونسون قائلا: إن هذا النوع من "الإسناد العائلي" قابلٌ للاعتماد عليه وإن شكَّ فيه شاخت)[1].

– دعوى اختلاق الأسانيد يلزم منه تواطأ الأجيال الإسلامية الأولى على الكذب والتدليس، وأنَّ (علماء المسلمين قوم كذبة، كانوا يستبيحون الكذب ويستحلونه في أمور دينهم ولا يتورعون عنه، بل يفهم من كلامه أنهم مجمعون على ذلك، ومتواطئون عليه، ولو لم يكونوا كذلك في نظر "شاخت"؛ لما قرر نتيجته السابقة بعمومية وإطلاق ومن دون أي استثناءات أو قيود ... لقد سلب من المسلمين أهم أخلاقهم الفاضلة، فنظر إليهم على أنهم مجموعة من الكذابين، فإن لم يكن هذا التعميم الذي أطلقه " شاخت " على علماء الدين المسلمين يعد تحيزاً عنصرياً وتعصباً مقيتاً، فليس في الدنيا من التعصب أو التحيز ما يستحق هذا الوصف ... هذه المسلَّمة مصادمة للطبيعة البشرية؛ وذلك لأن الصدق هو الأصل في معاملات البشر، ولذا فهو سهل وطبيعي، وراسخ الأركان، وأما الكذب فمهزوز مزعزع، معرض للهجوم باستمرار، ولا قوة فيه ولا خير، وهو قرين لكثير من الأمراض

[1] – مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، محمد مهر علي، ص6-7. وقد نقل المؤلف مباشرة من كتب المستشرقين.

الاجتماعية كالسرقة والخوف والجبن والذل، وهو مضاد لروح التعاون الجماعي التي هي أساس قيام أي مجتمع، ولا يمكن لمجتمع مهما بلغ انحرافه أن يتواطأ كل من فيه من رجال ونساء، ولأجيال متعاقبة، وفي بلدان مختلفة، ومن أقاليم متعددة على الكذب على زعيمهم وقدوتهم، وقائدهم الذي يحبونه ويحترمونه)[1].

– من أظهر الأدلة على فساد مزاعم "شاخت" حول تواطئ الفقهاء والمحدثين على فبركة الأحاديث، ذلك الجهد المضني والعظيم الذي بذله هؤلاء العلماء في نقد الروايات وتمحيصها، وتمييز الصحيح من الدخيل فيها، وتعديل الرواة وتجريحهم، والكلام في العلل وأوهام الثقات، إذ لو كان الأمر كما ادعى "شاخت" لما اهتم المحدثون الأوائل بالتأسيس لعلمٍ لا فائدة ترجى من ورائه[2].

– لو افترضنا صحة مزاعم "شاخت" لاستطاعت السلطة السياسية ممثلة في الخلفاء إبان عصر الرواية من أن تضع أحاديث في تزكية طريقتهم وتمجيد عصرهم أو في التبشير بملكهم، أو في ذم خصومهم وتضليلهم، ولما منع مانعٌ الخليفة العباسي "المأمون" – على سبيل المثال – من وضع أحاديث في مسألة خلق القرآن مثلاً[3].

يقول الأعظمي: (إن الحقيقة التي تتحدث عن نفسها هنا هي أنه لم يكن من الممكن أن يوضع حديث على رسوله ﷺ، ويمر من غير ملاحظة العلماء له)[4].

وواقع الحال أنّ الادعاء بأنَّ المسلمين تواطؤوا على فبركة المتون واختراع الأسانيد اعتباطيا؛ لا يقول به إلا من جهلَ الجهود المضيئة التي بذلها نقاد الحديث في تجريد الزائف من الروايات عن الثابت، والتي شهدَ لكفاءتها كثير من المستشرقين أنفسهم[5].

---

[1]– العيوب المنهجية في كتابات شاخت، خالد الدريس، ص28

[2] – انظر: المرجع السابق، ص30.

[3]– المرجع نفسه، ص 34.

[4]– أصول الفقه المحمدي دراسة نقدية، الأعظمي، ص12.

[5]– مرت معنا جملة من تلك الشهادات المنصفة.

– من العوار المنهجية التي طبعت عمل "شاخت" إجراؤه الدراسة على محلٍّ غير مناسبٍ، ذلك أنه بدل أن يجري بحثه على دواوين السنة المعروفة كالأمهات الستّ، أو المسانيد المشهورة كمسند أحمد، اختار أن يتناول مصنفاتٍ لم تجرّد للحديثِ الخالص – وفق سَنَنِ أصحاب الدواوين الحديثية– بل هي أشبه بكتب الفقه، وهي مع ذلك ممزوجة بالآراء الفقهية لصاحب المصنف وآراء غيره، ومشحونة بأقوال التابعين ومن جاء بعدهم، مشتملة على المراسيل والموقوفات والمقطوعات، وما ليس له إسناد.

والكتب التي اختارها "شاخت" للدراسة هي: (الأم) للشافعي، و(الموطأ) لمالك، و(موطأ) محمد بن الحسن الشيباني، وهذا كله يثير التساؤل حول انتقاء "شاخت" لهذه العناوين بالتحديد، وإهماله لدواوين السنة المعتمدة لدى المسلمين كالصحيحين على سبيل المثال؟ لاسيما إذا عرف أن نظم الكتب الفقهية يختلف عن كتب الحديث.

فالشافعي الذي اختار "شاخت" كتابه (الأم) ليثبت بها نظريته في اختلاق المتأخرين للأسانيد كاملة أو ملء الفراغات= السقط الموجودة فيها، يذكر بوضوح طريقته في الاستشهاد بالحديث فيقول: (في وكل حديث كتبته منقطعاً فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عمَّن رُوِي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة، ولكن كرهت وضع حديث لا أتقنه حفظاً، فاختصرت خوف طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تَقَصِّي العلم في كل أمره)[1].

يقول الأعظمي: (لقد قام البروفسور " شاخت " بدراسة كتاب الموطأ للإمام مالك، والموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للإمام الشافعي، وغني عن القول: أن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرغم من ذلك فقد عمم نتيجته التي توصل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على

[1]– الرسالة، الشافعي، ت: أحمد شاكر، ص431.

كتب الحديث كافة، وكأنه ليست هناك كتب خاصة بالأحاديث النبوية، وكأنه ليس هناك فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث)[1].

ثم ذكر الأعظمي بعض الفروق التي تمتاز بها كتب الفقه عن مصادر السنة في أثناء استدلالها بالحديث، وهي[2]:

1- حذف جزء من الإسناد، والاكتفاء بأقل قدر ممكن من المتن الذي يدل على المقصود، وذلك تجنباً للتطويل.

2 - حذف الإسناد بكامله، والنقل مباشرة من المصدر الأعلى للراوية.

3 - استعمال كلمة السنة أو إحدى مرادفاتها للدلالة على أفعال الرسول ﷺ، بدون ذكر حديث أو إسناد؛ لأن الحديث كان معروفاً ومشهوراً في الأوساط العلمية.

4 - ذكر طريق واحد فقط من الإسناد من عدة طرق متوافرة.

الانتقاء الذي سلكه "شاخت" في تخيّر مصادر محددة يعرف أنها تختلف عن المصنفات المخصصة للحديث الصرف، ويعلم أنها ستخدم فرضيته التي تنص على أن الأسانيد في العصر الأول لم تكن كاملة، ثم قام المتأخرون بسد الفجوات الموجودة عن طريق الفبركة العشوائية – أو الاعتباطية كما يسميها "شاخت" – هذا الانتقاء دليل واضح على التحيّز وغياب الموضوعية والنزاهة .

من أمثلة تجاهل هذا المستشرق للأدلة المضادة لآرائه، قاعدته التي ذكرناها فيما تقدم (السكوت عن الحديث في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده).

ومن غير الممكن ادعاء صحة حجة شاخت إلا إذا كوَّنَّا الافتراضات التالية:

1-كلما ذكرت الأحكام الشرعية في القرنين الأول والثاني، ذكرت معها أدلتها المؤيدة، ولا سيما الأحاديث.

2-إن الأحاديث المعروفة لأحد الفقهاء أو المحدثين ينبغي أن تُعرف

---

[1]- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الأعظمي، 2/397-398.

[2]- المرجع نفسه، 2/404 .

بالضرورة عند كل فقهاء عصره ومحدثيه.

3-إن كل الأحاديث المتداولة في فترة زمنية معينة كانت مدونة ومعروفة على نطاق واسع، ومن ثم حفظت بحيث إذا لم نُوفق في إيجاد حديث ما ضمن أعمال عالم معروف، فإن ذلك يعني عدم وجوده في عصره، أو عدم وجوده في بلده أو في أي مكان آخر من العالم الإسلامي[1].

وبدهي جدا أن هذه الافتراضات ممنوعة التحقق في الواقع.

ومن أهم البحوث التي اعتنت بنقد قاعدة شاخت في (السكوت) دراسة الأستاذ "ظفر الأنصاري"[2] المعنونة بـ (نقد منهج جوزف شاخت في دراسة الحديث)، حيث وظف طريقة البرهان العكسي لنقض نظرية شاخت، فلو نظرنا في المصنفات المتقدمة ووجدنا أحاديث، ثم لم نجدها في المصادر المتأخرة عنها، فهذا يدلّ على فساد النظرية؛ إذ إن ذلك ممتنعٌ – حسب شاخت-.

يقول ظفر الأنصاري في شرح ذلك: (من الممكن أن نثبت أن كثيرا من الأحاديث الواردة في كتب متقدمة لا توجد في كتب متأخرة فضلا عن الكتب المعاصرة، وكان ذلك لأن فقهاء العصر الذي نتكلم عنه لم يعتبروا أنفسهم ملزمين بذكر الأحاديث الكثيرة التي عرفوها ولو كانت مؤيدة لآرايهم، فهذا كله يضع استدلال شاخت موضع شكوك خطيرة).

ثم شرع "الأنصاري" في تطبيق طريقة الافتراض العكسي هذه على مجموعة من المصنفات، فقارن على سبيل المثال بين النصوص التي اشتمل عليها كل من موطإ مالك وموطإ محمد بن الحسن الشيباني، ومعلوم أن مالكًا المولود سنة 95ه والمتوفى سنة 179هـ، أكبر سناً من الشيباني المولود في 132هـ والمتوفى سنة 189هـ ومتقدم

---

[1]- نقد منهج جوزف شاخت في دراسة الحديث، ظفر الأنصاري، ص60، و كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها، عماد السيد الشربيني، ص390. والعيوب المنهجية، خالد الدريس، ص49.

[2]- رئيس الجامعة الإسلامية بإسلام آباد سابقًا. من أبرز مؤلفاته: "التطور المبكّر للفقه الإسلامي بالكوفة"، و"نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث"، و"تأملات في آيات الأحكام".

عليه، وقد أعد الشيباني نسخة لموطإ مالك ضمَّنه ما في موطإ مالك من أحاديث وآراءٍ فقهية، وزاد عليه آراء الأحناف الذين ينتسب الشيباني إلى مذهبهم.

وبتفحص الأحاديث الموجودة في الكتابين لاحظ "ظفر الأنصاري" أن هناك روايات كثيرة في كتاب مالك لا وجود لها عند الشيباني رغم أن الأخير أصغر سنا وآخر عهدا، بل الأعجب أن بعض الأحاديث التي تؤيد مذهب الأحناف هي موجود في موطإ مالك، ولا وجود لها في موطإ الشيباني على الإطلاق.[1]

وسرد "الأنصاري" جملة لا بأس بها من هذه الأحاديث.

كما أجرى المقارنة ذاتها مرة أخرى بين كتاب (الآثار) لأبي يوسف القاضي (113- 182هـ)، وموطإ محمد بن الحسن الشيباني، فوصل إلى النتيجة ذاتها، رغم تقدم الأول زمنيا عن الثاني[2].

هذه النتائج تؤكد بما لا يدع مجالا للشك – كما يقرر الأنصاري – بطلان الافتراض الذي نظَّر له "شاخت" وجعله وسيلة للقول بأن الأحاديث شهدت نمواً وتضخما بمرور الزمن، ويفنّد القاعدة التي أسس والتي (تتجاهل الصور الممكنة الآتية التي يمكن الإثبات أن كلا منها كان في حيز الإمكان:

1- أن الشخص المعنيّ ربما سمع حديثا معينا ثم نسيه.

2- أنه ربما سمع ذلك الحديث ولكنه لم يعتبره صحيحا.

3- أنه ربما كان عارفا بحديث معين ولكن نظرا إلى أنه لم يصل إلينا جلّ ما عرفه الفقهاء من الأحاديث وخاصة المتقدمون منهم لا نجد تلك الأحاديث مذكورة في المراجع المتوفرة لدينا اليوم وذلك على الرغم من أن هذه الأحاديث كانت موجودة في زمن معين.

فالإغماض عن هذه الاعتبارات كلها وصرف النظر عن الدلائل القطعية التي

---

[1]- نقد منهج جوزف شاخت في دراسة الحديث، ظفر الأنصاري، ص62-63.

[2]- المرجع نفسه، ص65-66.

تثبت الموقف الآخر والإصرار على التشكك الخارج عن الاعتدال كل هذه الأمور لا تليق في نظرنا بمكانة أي مؤرخ أو باحث جاد)[1].

المبحث الثاني: الاتجاه الحداثي؛ نشأته، أشهر أعلامه، مصادره في نقد السنة وعلومها، وأهم آرائهم حول السنة.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الحداثة:

لا يخفى على المتخصصين أن إعطاء مفهوم منضبط ومجمع عليه لمصطلح "الحداثة" هو أمر في غاية العسر، وذاك راجعٌ لسببين موضوعيين: الأول: أن المصطلح شهد تطورا دلالياً منذ الظهور الأول للمصطلح في القاموس التداولي، والذين سيجعل كل تعريف مقدَّمٍ؛ رهينا للسياق الظرفي الذي ظهر فيه، أما الثاني: فهو اتصال "الحداثة" بجلّ مناحي الحياة الإنسانية: الدينية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسة، ... وغير ذلك؛ فيصتبغ المصطلحُ كل مرة بالمجال الذي يضاف إليه، والغفلة عن هذه الحيثية يوقع في إشكالات عديدة إزاء تفسير ظاهرة الحداثة كما حرره "عبد الوهاب المسيري"[2].

ومن هنا نفهم جنوح بعض الفلاسفة إلى التقرير بأنه ليس للحداثة مفهوم منضبط، إذ هي مشتملة على رؤى مختلفة للطبيعة والمجتمع والأخلاق والدين والذات ... وغيرها، بل هي في بعض تمظهراتها تصور غاضب وناقم على كل القيم الحضارية التي شكلها الإنسان، وكونتها المجتمعات عبر مراحل زمنية مختلفة.

---

[1]- المرجع السابق، ص66.

[2]- انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، 342/1، و موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص50.

«فلا عجب إذن في أن يعرف "رولان بارت[1]" الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، ويقول: في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة. فيقف بعض الناس منبهرا بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا»[2].

وبالرجوع إلى المعاجم المتخصصة فإن موسوعة (لالاند) الفلسفية تعرف الحداثة بكونها: «الفعل الفلسفي المتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث المبني على العلم به والدراسة الدقيقة له، ومن ثمَّ محاكمته والقطيعة معه»[3].

ومثل العلمانية تمامًا؛ فإن إشكالية المصطلحات عصف أيضا بمفهوم "الحداثة"؛ حيث إن المعاجم (العربية/الفرنسية/الإنجليزية) حددت مرادف الكلمة الأوروبية Modernism أو Modernity بكلمة "العصري" أو "العصرية"، أو "التمدن"، أو «مجاراة العصر الحديث والأفكار العصرية»[4]، وهذا المصطلح الأجنبي معناه – حسب معجم "ويبستر"- «حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل

---

[1]- رولان بارت Roland Barthes: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1915م، تأثر بكتابات "ماركس" و"ميشليه"، وبدأ النشر في مجلة "كونبا" التي كان يحررها ألبير كامو، ثم عين مديرا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، ومدرسا في المعهد الفرنسي للسيميولوجيا الأدبية، كان له اهتمام بالنقد الأدبي والألسنية، ومرَّ مذهبه الفلسفي بمرحلة الماركسية ثم الوجودية فالبنيوية؛ ليغدو في الأخير مذهبا فلسفيا خالصاً، توفي بارت في حادث سير سنة: 1980م، ومن مؤلفاته: (لذة النص)، (موت المؤلف). انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص135.

[2]- الحداثة في منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ص25-26.

[3]- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، 822/2.

[4]- The Oxford English-Arabic Dictionary. N.S.Doniach قاموس أكسفورد، ص783. أما مرادف "الحداثة" في القاموس الإنجليزي فتحمل عدة مرادفات مثل: Newness. Recency . Novelty بمعنى "التحديد" أو "الجدة". انظر: قاموس إلياس العصري، ص138.

تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك بأنها نزعة لاهوتية تحررية "البروتستانتية"، وأيضا بأنها نزعة في الفن الحديث تهدف غلى قطع الصلة بالماضي»[1].

ويعرفها "أركون" "الحداثة" بأنها: «استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة؛ عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»[2].

ويعرفها "طه عبد الرحمن" بأنها «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات»[3].

ويحدد "محمد عابد الجابري" مفهوم الحداثة – باعتبارها حركة نقدٍ للموروث – بأنها «الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»[4].

فهي بهذا الاعتبار: «حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي، لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد»[5].

لكن الواقع هو أن الحداثة تجسد الارتداد عن كل ما هو تراثي، وكما يقول "هربرت ريد[6]": «إننا نلمس ابتعادا عن كل أنواع التراث، ولا يمكن أن ندعو هذا

---

[1]- نقله عن (معجم ويبستر) عدنان النحوي في: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص27.

[2]- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص181.

[3]- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص23.

[4]- التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص15.

[5]- صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، واليا شيلي، ترجمة: عفاف عبد المعطي، ص142، نقلا عن: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، ص17.

[6]- هربرت ريد Herbert Read: ناقد وشاعر بريطاني ولد سنة 1893م، يكاد يكون أشهر نقاد ومؤرخي الفنون التشكيلية، وأحد أبرز من طوروا جماليات هذه الفنون في العالم الناطق بالإنجليزية خلال القرن العشرين، وهو واحد من أبرز عقول حركة الحداثة التي ارتبطت بالاتجاهات التجريدية، رغم ميوله القومية، توفي سنة 1968م. انظر: معنى الفن لهربرت ريد، ترجمة: سامي خشبة، مراجعة: مصطفى حبيب، ص07.

الابتعاد بالتطور المنطقي ... لأنه ليس هناك ما يوازيه تاريخيا، لقد وجدنا أنفسنا فجأة نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني»[1].

وإذا كانت الحداثة في أبرز تجلياتها إنما هي رفض للدين بكل مضامينه؛ فهي بالضرورة حرب على نصوصه وتشريعاته، وبالتالي هي رافضة لكل اتجاه يعظم هذه النصوص ويدعو إلى اتباعها والتقيد بها[2].

- علاقة الحداثة بالعقلانية الحديثة

تتغيَّا "الحداثة الدينية" - فيما تزعمه - إلى تحرير العقل من سلطة النقل=الدين، الذي - حسبها - يمارسُ نوعا من الهيمنة على الإنسان بحيث يملي عليه طريقة التفكير، وطريقة النظر إلى الطبيعة.

وترى "الحداثة" أن العقل هو الحاكم الوحيد الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم[3]. في حين تشكل القوانين الدينية – ممثلة في الوحي – العائق الأكبر لهذا العقل للارتقاء في مدارج المدنية؛ وذلك لشلها العقل وتخصيصها مساحات واسعة من اللامفكر فيه.

والحديث النبوي – باعتباره نصا دينيا – كان – حسب الحداثيين – أحد أهم القيود التي كبَّلت العقل العربي، وحجزته عن الرقي والتطور والمضيِّ قدما في النهضة والتحرر؛ أو كما يقول "حمادي الذويب" «شكَّل عائقا هائلا أمام كل تجديد»[4]؛ إذ هو مصدر لمئات القوانين التي تزدحم بها المدونة التشريعية الإسلامية؛ والتي تنظِّمُ حياة المجتمع في جوانبه الروحية والسياسية والثقافية والاجتماعية وحتى الاقتصادية؛ فكان لزاما من أجل تجسيد الحداثة لأهدافها أن تسعى جاهدة لإلغاء هذا العائق وإزاحته؛

---

[1]- في كتابه (الفن الآن)، نقلا عن: الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز العلي، ص125..

[2]- انظر: نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة: أنور مغيث، ص30.

[3]- انظر: المرجع نفسه، ص19.

[4]- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص29.

من خلال التشكيك في مصداقيته، وتكريس الارتياب في موثوقيته، وتفسيره تفسيرا مخالفا لحقيقة ما دلَّ عليه، باستخدام مناهج القراءة الحديثة والتي تميِّع النصوص وتفككها وتفرغها من محتواها، عبر أدوات: (البنيوية، السيميولوجيا، ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك)[1].

ويعبر "جابر عصفور" عن هذه الحقيقة بصورة أكثرَ جلاءً عبر تأكيده أن الحداثة جاءت لنقضِ الأصول التي يقوم عليها الخطاب الإسلامي المعاصر وفي طليعة هذه الأصول "النقل" حيث يقول: «من الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقيضا صارما لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفظ من دلالات، فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعي والسياسي لا تشكل إلا انطلاقا من حرية الفرد وقدرته على الاختيار»[2].

- أدوات الحداثة في نقد الحديث:

لا نكون مبالغين حين نقرر بأن كل الأدوات التي وظَّفها الخطاب الحداثيّ في نقد وقراءة النص الحديثي مستلهمة أساسا من مناهج القراءة الغربية، والتي هي أجنبية عن نطاق التداول الإسلامي وغريبة عن سنن القراءة الإسلامية، هذه المناهج التي سادت في الساحتين الأدبية والفكرية في أوربا في القرن التاسع عشر؛ لم يجد الحداثيون العرب غضاضة في استثمارها تحقيقا لمشروعهم الفكري الذي يهدف إلى نزع القداسة عن النص الشرعي وتجريده من هيمنته وسلطته، وإفراغه من مضمونه المعرفي.

أهم هذه المناهج= الأدوات التي تم توظيفها في هذا السياق هي:

---

[1]- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، بارة عبد الغني، ص26، نقلا عن: الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز العلي .

[2]- قضايا وشهادات، 2/359، 366 نقلا عن المرجع نفسه، ص146.

"التاريخانية"، و"البنيوية"، و"التفكيكية"، و"الهرمنيوطيقا"

هذا الاستيراد الانهزامي من المنهج الغربي في نقد النصوص (الأدبية والدينية)، لا يمكن عده استفادةً من منجزات الحضارة الغربية، بل هو كاشفٌ عن حجم الاستلابِ ومدى التبعية التي يتخبَّطُ فيها منظروا الحداثة في نطاقنا العربي.

ونحن نعرف – بدايةً – أن هذه المناهج إنما ظهرت أساسا في الغرب لتخليص النصوص "الدينية" من احتكار القراءة الكنسية، عن طريق محاكمتها إلى العقل ومنجزات العلوم الإنسانية. يجلِّي هذه الحقيقة "طه عبد الرحمن" حيث يقول: «لم يتحرج القارئ الحداثي في الاستعانة بكل النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مكترث بمآلات هذه النظريات، ولا بتجاوز بعضها لبعض، ولا بأفول بعضها؛ نخص بالذكر منها "اتجاهات تحليل الخطاب"، و"الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي" المتمثلة في "البنيويات" و"التأويليات" و"الحفريات" و"التفكيكيات"»[1].

ويقول الحداثيُّ"حسن حنفي": «يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوارة والإنجيل؛ نتجت عن تأليه العقل في القرن السابع عشر، قرن –"سبينوزا"[2]– وإخضاع الطبيعة له؛ فكما أن هناك نظاما للطبيعة، هناك أيضا قوانين لضبط صحة الرواية، ولا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني؛ كلاهما يخضع للعقل وقواعده، وقد حمل لواء النقد في هذا القرن

---

[1]– روح الحداثة، طه عبدالرحمن، ص182.

[2]– باروخ سبينوزا Benedicts spinoza: فيلسوف هولندي، ولد في أمستردام في تشرين الثاني 1632م، وأصل أسرته من يهود البرتغال، تأثر في البداية بآراء "ديكارت"، ثم بكتابات "جرسونيدوس" الذي كان ينتقد النصوص الدينية ويمجد العقل، وهذا ما سبب له مشاكل كثيرة وسط الجالية اليهودية انتهت الى الحكم بكفره، اهتمَّ بالتنظير في فلسفة الأخلاق، وفي اللاهوت، من مؤلفاته: (الرسالة اللاهوتية السياسية)، مات في لاهاي في شباط 1677م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص359–360، وموسوعة مشاهير العالم: أعلام علم النفس وأعلام التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، نبيل موسى، ص419.

ثلاثة: "سبينوزا"، "ريتشارد سيمون"، "جان أوستريك"»[1].

وكان الواجبُ – في هذا الصدد – الانتباه للفرقِ بين السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي ظهرت فيه هذه المناهج ونشأت في أوروبا؛ وبين البيئة التي تنوقلت فيها النصوص الإسلامية، والآليات التي سنَّها المسلمون لقراءة هذه النصوص منذ القديم، «ذلك أننا نجد بين أيدينا قراءات للنص الديني ينسبها أصحابها إلى الحداثة لكنها ليست تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، وإنما تقليد لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في "واقع الحداثة"؛ ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلته بأسباب الماضي وآثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى إنهم أصبحوا يفرون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من الموت؛ ورغم أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين؛ لأن هذه القرون كانت تشهد على تحضرهم ولو أنهم انجدروا بعدها، فقد أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه»[2].

«وإنه ليدهشك، بعد ذلك أن يدير الفكر العربي المعاصر ظهره لكل هذا، ويركض وراء ما ليس من ثقافتنا في شيء؛ فيستعير مناهج في تحليل الخطاب قامت على أصول فكرية، وفلسفات ومعتقدات، وأيديولوجيات مختلفة تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي في محاولة لقارءة النص الديني قرآنا وسنة، والكشف عن اللامفكر في ذلك النص -حسب تعبير أركون- ونقده؛ بدعوى تجديد الفكر العربي الإسلامي، وربطه بفتوح الحداثة الفكرية، وتأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص الديني، عن طريق تبنيها منهجية وأدوات التحليل الغربي في تفسير النصوص الدينية وخاصة: التفكيكية والسيميائية والتاريخية والنسبية

[1]- من مقدمة حسن حنفي لترجمته على كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة) لسبينوزا، ص19.

[2]- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص175-176.

والرمزية»[1].

ومن أهم المناهج التي يمكن ذكرها في هذا السياق والتي كان لها الأثر البالغ في تشكل جلِّ المواقف الرافضة للنص النبوي، بداية من الاستشكال، ووصولاً إلى الإهدار والإنكار:

1/ الهرمنيوطيقا:

أو ما يعرف بالتأويلية المعاصرة، «وهي طريقة تأويل، تدرِّسُ المبادئَ المنهجيَّةَ في التعامل مع النصوص وتفكيك رموزها وكشف أغوارها»[2].

«وتستهدف في ميدان الوحي الذي هو أهم ميدان للهرمنيوطيقيا الدراسة التأويلية للرموز والاستعارات، وتعني استخلاص الكامن انطلاقا من المعنى الظاهر، أو الانطلاق من المعاني المجازية بحثا عن المعاني الحقيقية ... وقد استخدم هذا المصطلح في أول الأمر في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) عند الأوروبيين من يهود ونصارى، ... غير أن الحداثيين والعلمانيين في سياق تبنيهم لسبينوزا ومناهجه؛ توجهوا إلى الوحي من كتاب وسنة لدراسته على أساس المنهج التأويلي "الهرمنيوطيقي" حسب مفهوم تعبير الغربيين وتعريب المستغربين»[3].

فحقل الهرمنيوطيقا كان منحصرا في بدايته التاريخية كنظرية تفسير للكتاب المقدس، نشأت في مجال اللاهوت، ونمت بمقتضياته، «فهو الأسلوب المستخدم في التفسيرات اللاهوتية والدائرة في فلك "فقه اللغة"»[4]، ثم تطور زمنيا ليشمل فقه اللغة

---

[1]- القراءة الحداثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ورقة مقدمة للندوة الدولية الرابعة للحديث الشريف (السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، 20/04/2009م، ص283.

[2]- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، ص224.

[3]- الانحراق العقدي في أدب الحداثة، سعيد الغامدي، ص1166.

[4]- المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، ص124.

العام، ويستقر أخيرا على أنساق التأويل – سواء "الاستجماعي" أو "التحطيمي" – التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز.[1]

يقول عبد الوهاب المسيري: «هي مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermeneuin" بمعنى يُفسِّر أو يوضِّح – من علم اللاهوت – حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة " – كما تزعم –».

ويقرر بعض الباحثين بأنَّ ظهور "الهرمنيوطيقا" هو أحد تجليات تبرم "البروتستانتية" من تفسيرات الكنيسة للنصوص المقدسة، فـ«مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي ظهرت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة. كان على الكهنة البروتستنت، وقد قطعوا صلتهم الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكئوا على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيرا لا يستند إلى سلطة الكنيسة. وبالنظر إلى تعدد التفسيرات الممكنة لأي نص إنجيلي؛ فقد ألحت الحاجة إلى تأسيس مبادئ أو معايير للتفسير الصحيح، وبينما جرت مياه كثيرة منذ ذلك الحين، واعترت المشروع الهرمنيوطيقي تبدلات واسعة من حيث المجال ومن حيث المحتوى، فقد بقي مفهوم الهرمنيوطيقا محتفظا بإشارته الأولى بوصفه فن التأويل وعلمه»[2].

فلا عجبَ – والحالة هذه – أنْ يستدعيَ الخطابُ الحداثي المعاصرُ آليات القراءة الغربية في عصر الأنوار بهدف إثارة «تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا؛ فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى

[1]– انظر: فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، ص67.

[2]– المرجع السابق، ص68-69. وانظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص90.

وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[1] كما يقول "أركون".

وهو عين ما اعترف به "هاشم صالح"- تلميذ أركون ومريده-، بأن « ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»[2].

و"الهرمنيوطيقا" كمنهج قراءة للنصوص الأدبية والدينية معاً «أرست المعنى على النص أو على القارئ أو على الإثنين معا، وألغت دور المؤلف. ونجد هذا الاتجاه عند معظم ممارسي النظريات الحديثة التي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف؛ كنظرية الاستقبال والتقويض وغيرها.

ترفض هذه التوجهات ارتباط النص أو معناه بالمؤلف أو قصده، كما ترفض مفهوم المعنى "المحدد" والتأويل الصحيح، وتدعو إلى لا محدودية المعنى أو على الأقل نسبيته واعتماده على المنهجية أو الإستراتيجية التأويلية التي يتبناها كل قارئ»[3].

فـ"الهرمنيوطيقا" في مقاربتها للنصِّ الدينيِّ – ومنهَا الحديث النبوي – تهدف كما يقول "نصر حامد أبو زيد": «أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدمًا، مع ثبات مضْمُون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية»[4].

ويتجلَّى أثر هذا المنهج في موقف الحداثيّ "أبي زيد" من أحاديث الغيبيات، حيث إن "الهرمنيوطيقا" التي وظَّفها تعمل على تأويل كلِّ المشاهد الغيبية التي جاء الإخبار عنها في النصوص الشرعية، تأويلاً معاصرًا، لا ينظرُ إلى العناصر الواردة في تلك النصوص باعتبارها حقائق أخبر عنها الوحي، وإنما بعدِّها رموزًا تشيرُ إلى

---

[1]- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص56.

[2]- انظر مقدمته لترجمته على كتاب أركون (قضايا في نقد العقل الديني)، ص15.

[3]- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص94.

[4]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص133.

مفاهيم أسطورية، فهو يهدف إلى إقصاء "ظاهر النص" – أو ما يسميه بـ "حرفية النص" – لتأسيس معنى جديدٍ متماشٍ مع منجزات التطور والرقي الإنساني، فهو يقول: «ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفيٍّ للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط ... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية»[1].

2/ التاريخانية (التاريخية):

وتعرفها المعاجم الفلسفية بأنها: «صفة لكل ما هو تاريخي مميز عن الخرافي أو الخيالي، كما أنها من جهة أخرى ميزة الإنسان الذي يعيش التاريخ ويحياه باعتباره كائنا تاريخيا وكائنا زمانيا. والنزعة التاريخية هي النظر إلى كل موضوع معرفي على أنه نتاج حاضر ناشئ عن التطور التاريخي، أما أصحاب المذهب التاريخي فيرون أن الأحداث والظواهر الاجتماعية تتصف بالنسبة التاريخية، وهي على ذلك غير قابلة لأن تدرس على غرار الظواهر الطبيعية»[2].

والتاريخانية **تتغيًّا** « قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي؛ حيث تؤثر الأديديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، وهذا التضارب في الدلالات هو مما أخذته التاريخانية من التقويض»[3].

ويظهر أثر هذه النظرية – على سبيل المثال – في وصف النص النبوي – كما

---

[1]- النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص135. وانظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان الخراشي، ص282.

[2]- معجم المصطلحات والشوتهد الفلسفية، جلال السعيد، ص84.

[3]- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص80.

يقول "علي حرب"- بأنه «في حقيقته وجوهره، منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة، خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي – يعني الغيب أو الوحي – سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[1].

في حين يرى "نصر حامد أبو زيد" أنه «يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته، بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن "سنة الوحي"، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال "سنن العادات" يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى: أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»[2].

ويقرر "أركون" بدوره ضرورة توظيف المنهج التاريخي في غربلة السنة واستنطاق دلالاتها الواقعية مقررا بأنه «لم تحصل حتى اليوم مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث باستثناء المماحكات التقليدية التي جرت بين ممثلي الاتجاهات الثلاثة الكبرى في الإسلام، وهي لا تشكل دراسة علمية حول الموضوع ... وإذا حصلت هذه المراجعة الشاملة استطعنا أن نطرح مشكلة التراث الإسلامي الكلي من وجهة نظر تاريخية أساسا»[3].

فالحديث النبوي في القراءة الحداثية «مجرد حركة تاريخية أنتجت فضاءا ثقافيا اجتماعيا سياسيا معينا، فمحمد قد اجتهد، وتحرك ضمن ووفق الحدود؛ بما يتلاءم مع ظروف شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومن ثم ينبغي تدبر الغايات المرجوة من تلك الحلول حتى لا ننحرف بالرسالة المحمدية عن مقاصدها،

---

[1]- نقد النص، علي حرب، ص24.

[2]- النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص17.

[3]- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص102.

وقد حاول بعضهم – في إطار الجدلية بين النص والواقع – توظيف "أسباب النزول" ومسألة "المكي والمدني"، و"التنجيم" في القرآن الكريم، و"أسباب الورود" في السنة المشرفة، ومسألة "الناسخ والمنسوخ" فيهما؛ قصد التأكيد على مشروعية ممارسة النقد التاريخي عليهما، وخصوصية الأحكام فيهما، وعلى عدم جواز تعميمهما؛ خلافا للقاعدة الأصولية "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"؛ وبناء على ذلك ينبغي أن يكون تفسير النص مرهونا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنا هناك لحظة ميلاده ... وهذا معناه أن النص الديني في القراءة الحداثية؛ ثابت من حيث منطوقه، متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات، وفقا لأفهامهم الخاصة، فهو قابل للتغيير، قبولا ورفضا»[1].

ويرى ناقد الحداثة الشهير "طه عبد الرحمن" أن "الأرخنة" تعدّ مسلكا توسل به الحداثيون لإقصاء الصفة الحكمية لنصوص الوحي، حيث «يقرر القارئ الحداثي أن كل ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا وأخبار؛ لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تم الآن تجاوزه؛ لذا ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية»[2].

وفي الجانب العقديِّ يمكن ملاحظة أثر "التاريخية" في إنكار الأحاديث المتناولة للمخلوقات الغيبية :كالجنِّ، والشياطين، والملائكة، إذ هي – كما يقرر "نصر أبو زيد" – «مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»[3].

إن التاريخانية تستهدف إلغاء كل الأحاديث النبوية التي تضمنت أحكاما عقدية وشرعية؛ معتمدة في ذلك على وصل النصوص (قرآنا وسنة) بظروف بيئتها

---

[1]- القراءة الحداثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص294-295.

[2]- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص184.

[3]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص212.

وزمنها وبسياقاتها المختلفة، مستغلين مباحث السياق وأسباب الورود، لرفض النصوص المتعلقة بالحدود والجنايات والأحوال الشخصية، وأحكام الميراث، والمعاملات ... وغيرها، ولم يكتفوا بهذا بل طبقوا المنهج التاريخاني على أحاديث العقائد ذلك أن العقائد ... هي بحسبهم تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه؛ وحينئذ، تكون تلك النصوص غير ملزمة لنا في هذا العصر بالتحديد.

3/ التفكيكية:

ويراد به «تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقا بها»[1]، «وهذه التفكيكية، في حقيقتها "مدارس يهودية" في التفسير والتأويل، تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى الظاهري، وبما أن المعنى الباطني في باطن المفسر؛ فإن هذا يفتح الباب على مصراعيه لنسبية لا نهاية لها؛ فتفسد اللغة، وينطلق لعب الدوال خارج أي حدود أو قيود أو سدود»[2].

«فمنهج التفكيكية التي تزعم آراءها الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا[3]" هو منهج لقراءة النصوص يعطي القارئ السلطة في تفسير النص، وإنتاج دلالته، وليس ثمة للمؤلف، ولا للنص، يتقيد بها القارئ، كما قال "رولان بارت" في عبارته المشهورة: «إن ميلاد القارئ يجب أن يؤدي ثمنه بموت المؤلف»[4].

---

[1]- المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، ص130.

[2]- القراءة الحداثية وموقفها من السنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص283. (هامش). وانظر: اليهودية ما بعد الحداثة رؤية معرفية، عبد الوهاب المسيري، ص39-121.

[3]- جاك دريدا Jacques derrida: فيسلوف فرنسي ولد في الجزائر سنة 1930م، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا ودرَّس فيها، اشتهر بمذهبه في تفكيك بناء الفلسفة ومذاهبها انطلاقا من مسألة الكتابة، فالفلسفة عنده ينبغي أن تعود إلى الواجهة كأداة كتابة لا اداة كلام وخطاب، وأنجز بحوثاً في التنظير لفكرته التفكيكية تلك، منها: (الكتابة والاختلاف)، (الصوت والظاهرة)، (هدم الفلسفة). توفي دريدا سنة: 2004م. انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص283.

[4]- القراءة الحداثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص303.

ويقوم هذا المنهج على اعتبار أي نص منسوب إلى كاتب ما مجرد نصوص مقتبسة من محيطات ثقافية أخرى، استقرت في وعي الكاتب بعد اقتباسها، ثم قام بتضمينها نصه؛ فالكاتب لا يأتي بالنص من العدم، وعلى هذا؛ يمكن للقارئ تفسير النص وقراءته دون الالتفات إلى مصدره؛ لأنه ناقل وسيطٌ – لا أصيل –.

إنّ شك التفكيكية في اللغة نتج عنه شك في كل قراءة أو تأويل للنصوص، وهكذا فتحت التفكيكية الباب على مصراعيه لتعدد القراءات، وتعسَّفَ التفكيكُ في الاحتكام إلى اللغة، وإقصائه الملابسات الخارجية جميعها، وإلغاء المؤلف والحكم عليه بالموت، يجعله ناسخا فقط لنصوص أدبية وفي هذا تجاهل لمواهب الأدباء وفرديتهم وتميّزهم[1].

كما أن تفكيك النص الشرعي؛ يجعله عرضة لقراءات عديدة، ويجعل ساحات التأويل ملأى بالفوضى.

إن كاتب النصّ – كما يقول الحداثي السعودي "عبد الله الغذامي" – « هو أبو النص، وهذه وظيفته، وهي وظيفة لا يجوز أن تمتد إلى أبعد من ذلك لتصبح ضربة لازب على النص، بحيث لا يكون له وجود مستقبلي إلا بها، طبعا لا، فالنص بعد إنشائه يستقل بوجود خاص به، ويستطيع أن يكون حرا تام التحرر عن صاحبه ... ومن هنا نلمس مدى استطاعة النص على الاستقلال في وجوده، وهذا ما يقضي على مفهوم (نية المؤلف)؛ لأن نية المؤلف قيمة ثانوية لا تقل على ملاحقة النص إذا ما أراد النص الشرود عنها»[2].

وتطبيق هذا المنهج على النص الديني يعني إلغاء قداسته وتجريده عن مصدره، وهذا في حد ذاته متعارض مع مبدأ النقد الأدبي عموما لأن «من مسلمات النقد التقليدي الضمنية اعتباره العمل الأدبي مرآة لمؤلفه، تعكس ذاتيته النفسية

[1]- انظر: مناهج النقد الأدبي الحديث، وليد القصاب، ص211.

[2]- الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، عبد الله الغذامي، ص87.

والاجتماعية والإيديولوجية، بحيث يتعين على الناقد أن يعبئ دراسته بركام من المعلومات المتعلقة بسيرة المؤلف الشخصية»[1].

فإذا كان هذا هو الواجب تجاهَ النصوص البشريةِ، فواجب مراعاة مصدر النص حين يكون إلهياً، ألزمُ وآكدُ.

خذ مثلاً، النصوص النبوية المتعلقة بالغيبيات والمعجزات؛ فإنَّ الخطاب الحداثي لما توهَّم معارضة ظواهرها لقواطع العقل والحس؛ بادر إلى إهدرها وإنكارها، دون التفات إلى مصدرها الإلهي، والأمر ذاته منسحبٌ على كثير من الأحاديث المتناولة لشؤون المرأة، حيث نجد الحداثيين يكذبون بصحتها بمبرر أنها تسيء للنساء وتحطّ من قدرهن، ويغضون الطرف عن إلهية مصدرها.

4/البنيوية = التركيبية:

وهي في الأصل مذهب من مذاهب الفلسفة والعلوم، ثم انتقلت وامتدت إلى علوم اللغة العامة وعلم الأسلوب خاصة، حيث يستخدمها العلماء أساسا للتمييز الثنائي – الذي يعتبر أصلا لدراسة النص دراسة لغوية – ما بين اللغة والكلام في اصطلاح "جيوم" Guillaume أو بين نظام الكلام والنص نفسه في اصطلاح "هيلمسلف" Hjelmslev، ويُعتبر عالم اللسان "فردنان دي سسور" F.de Saussure مؤسسا لهذا الاتجاه وذلك في كتابه (دروس في الألسنية العامة)، وتقوم البنيوية عنده على أن اللغة نسق يتألف من رموزٍ وعلاماتٍ متداخلة، وأنه يجب دراسة عناصر اللغة لا من حيث معناها ومحتواها فحسب؛ بل أيضا من حيث علاقاتها بعضها ببعض داخل النسق اللغوي.[2]

والبنيوية تهدف إلى عزل النص عن إطاره، فهي بالتالي نظريةٌ تقصي الدين، ولا

---

[1]- العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، رشيد بنحدو، مقال منشور في مجلة (عالم الفكر)، 471/23.

[2]- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال السعيد، ص80،81. وانظر: مدارات الحداثة، محمد سبيلا، ص134.

تلتفت إلى العقيدة، «وتتعامل مع النص على أنه مادة معزولة ذات وحدة موضوعية مستقلة، وأنه منفصل ومعزول عن سياقه وعن الذات القارئة»[1].

فهذه أهم أدوات "الخطاب الحداثي" التي وظفها في قراءة النص الشرعي ونقده، والتي مؤداها انتزاع قداسة النص وإلغاؤه، لا فهمه أو الاهتداء به.

المطلب الثاني: مصادر الحداثة:

1/ الاستشراق: حيث يعد المنجز الاستشراقي المتناول للسنة النبوية المصدر الأول والأهمّ لدى الخطاب الحداثي، بل لسنا مبالغين إن قلنا بأنَّ جلّ المقاربات الحداثية حول التراث ليست إلا اجترارا رديئا واستلهاما استسلاميا للنظريات الاستشراقية التي توالت في الظهور منذ منتصف القرن التاسع عشر[2]، ويرجع هذا النهلُ لجملة من الأسباب أهمها:

- كسلُ الخطاب الحداثي، وتقصيره الشديد في استجماع أدوات البحث الأساسية التي يحتاجها كل خائض في لجة "التراث" والمعارف المتصلة به: من معرفة بالعربية وفنونها، وإحاطة بنصوص الوحي ومصادره، واطلاع على مختلف العلوم التقليدية ذات الصلة الوثيقة بالتراث، وافتقار منظري الحداثة لصفات البحث الضرورية: كطول النَفَس، والصبر على البحث، والتجلد وتحمل المشاق في الرحلة وجمع المصادر، إذا ما قورن بالاسشتراق، فانعكس ذلك على طبيعة الأبحاث الحداثية التي تتسم بالسطحية الشديدة والجهل بأبسط المعلومات

---

[1]- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص75.

[2]- هناك عشرات الدراسات التي بحثت تأثير الاستشراق في الخطاب الحداثي العربي المتناول للتراث، انظر مثلا: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم السكران، وأثر الاستشراق على الفهم الحداثي للقرآن، كاظم جواد الحكيم، والأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، محمد سعيد السرحاني، والاسشتراق في عصر ما بعد الحداثة أسسه ونتائجه، حميد بارسانيا وهادي بيكي ملك آباد، ترجمة: حسن الصراف، بحث منشور في مجلة "دراسات استشراقية"، العدد: 10، السنة الرابعة، شتاء 2017م، ص20-46. .. وغيرها.

الشرعية[1] يعرف ذلكَ كل من خالطَ الإنتاج العلمي والفكري للخطابين.

– أنهم وجدوا المنتج الاستشراقي جاهزاً بنظرياته ومقارباته، فكفاهم ذلك مؤنة البحث والتفتيش، ومشقة البدء من جديد.

– الهزيمة النفسية أمام سطوة الفكر الغربيّ باعتباره المزاج المهيمن؛ جعلَ الحداثيين يتزينون بالأطروحات الاستشراقية، ويقررونها في كتبهم وندواتهم، ويحرصون على الانتساب إلى المؤسسات البحثية في الغرب، لاسيما وأنّ لفيفا من الحداثيين تلقى تعليمه الجامعي بالأساس في محاضن الاستشراق الكبرى في أوروبا أو أمريكا[2]، وذلك مكنهم من النهل المباشر من المصادر الاستشراقية التي لم يترجم أكثرها.

وقد لفتَ "مصطفى السباعي" الانتباه باكرا إلى هذه الاقتراض الحداثيّ، حين قال: (ويمثِّل هؤلاء أيضاً الأستاذ أحمد أمين في كتابيه " فجر الإسلام" و" ضُحى الإسلام " وقد بيَّنتُ ما في فصل «الحديث» من كتاب (فجر الإسلام) من سرقة لآراء المُسْتَشْرِقِينَ دون أنْ ينسبها إليهم في كتابي الذي صدر حديثاً (السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي).

ومن هؤلاء أيضاً الدكتور علي حسن عبد القادر في كتابه (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) وهو ترجمة حرفية لما كتبه "جولدتسيهر" في كتابيه (دراسات

---

[1]– تأمل على سبيل المثال زعمُ "عبد المجيد الشرفي" أحد أبرز منظري الحداثة الدينية في تونس بأن أبا هريرة رضي الله عنه رويت له أربعة آلاف حديث في صحيح البخاري. انظر كتابه: تحديث الفكر الإسلامي، ص21.

[2]– معروف أن كثيرا من الحداثيين عاش حياته كلها أو جزءاً منها في الغرب، وأكثرهم درسَ أو مارس التدريس في جامعاته، فعلى سبيل المثال: درس نصر حامد أبو زيد في جامعة "ليدن" الهولندية ذائعة الصيت، ودرَّس "أركون" في العديد من الجامعات الغربية: السوريون بفرنسا، وبرنستون بالمملكة المتحدة، وجامعة برلين، وجامعات أمريكية كثيرة، واشتغل "أحمد صبحي منصور" في جامعة "هارفارد"، و"فهمي جدعان" في جامعة فرانكفورت، وعاش "جورج طرابيشي" الشطر الأخير من حياته في باريس ... وهلمّ جرا.

إسلامية) و(العقيدة والشريعة في الإسلام) وكذلك كان كسابقيه غير أمين حين نسب هذه الآراء إلى نفسه ولم ينسبها إلى أساتيذه المُسْتَشْرِقِينَ)[1].

وغير خافٍ تأثر "محمد أركون" بمدرسة الحوليات الفرنسية كونه درس في إحدى أهم المؤسسات الاستشراقية في فرنسا، وهي "معهد الاستشراق في باريس" على يد كوكبة من المستشرقين الفرنسيين المرموقين، مثل: "شارل بيلا"، و"كلود كاهين"، و"جاك بيرك"، لذلك تتردد آراء هؤلاء كثيرا في كتبه، وهلم جرا.

2/ تراث المعتزلة

يعدُّ التراث الاعتزالي كذلكَ من الموارد الخصبة التي ينهلُ منها بعض أعيان الخطاب الحداثيّ، والذينَ لا يخفونَ احتفاءهم بهذا التراث، ويظهرون – في كل مناسبة –الإشادة بمنزع المعتزلة "العقلي"، وإليك طائفة من الشواهد الدالة على هذا الاحتفاء:

يقول الكاتب التونسي "محمد حمزة": (إن النزعة العقلية التي تحمس لها مفكرون عديدون كـ"محمد عبده"، و"علي عبد الرزاق"، و"أحمد أمين"، و"محمود أبو رية" وجدت في مبادئ المعتزلة ونزعتها العقلية تعبيرا صادقا عن طموحاتها فكان الاحتفاء بمبادئها – وخاصة في فترة ما بين الحربين – استعادة جديدة ومحاولة إحياء العقلانية العربية القديمة .. ومثلما وجد هؤلاء المفكرون في مبادئ المعتزلة ما يتناغم مع دعوتهم التحديثية، فإن موقف المعتزلة من الأدلة النقلية عموما، والحديث النبوي بصفة أخص، كان مما يلائم أفكارهم)[2].

ويقول "محمد شحرور": (تيار العقل قد تمثل في المعتزلة، حيث إن الإسلام عندهم تفاعل مع معطيات العصر وتحدياته، وأنتج فكرا نيرا حرا نقديا، وقد

[1]– المستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص11.

[2]– الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ص334.

انتهت المعركة مع الأسف بانتصار التيار الأول، وما زلنا نعيش مآسيها حتى يومنا هذا)[1].

ويقول "حمادي الذويب": (ينبغي أن ننظر إلى موقف النظام، باعتباره تواصلاً لاتجاه سبقه داخل المدرسة الاعتزالية .. إن هذه الجرأة التي تحتكم إلى العقل سلطةً معرفيةً، ومحكاً للصادق والزائفِ من الأخبار، ستجد من يطبقها في الواقع)[2].

وانظر اعتراف "نصر حامد أبو زيد" بتأييد فكر المعتزلة وتمثّلِ طريقتهم رغم التحفظ على بعض تفصيلات منظومتهم الفكرية، يقول: (فتأييدنا للمعتزلةِ للتيار العامِ، وللحركة التاريخية، وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرة أو تلك)[3].

لكن الحقيقة المؤسفة أن هذا التثمينَ الحداثيِّ للمنتج الاعتزالي هو بدورهِ مستلهمٌ من السلوك الاستشراقي إزاء هذه الطائفة، فلقد أظهر المستشرقونَ حفاوة بالغةً بالمعتزلة، و(شعروا بحميمية غريبة تجاهها كأنها هي التي تجسدهم في تاريخ التراث، كانوا يتعاملون مع المعتزلة كأنما هم نسخة فكرية من الليبراليين في عصر السلف، حتى قال المستشرق النمساوي المشهور في عصره "ألفرد فون كريمر" توفي سنة 1898م في كتابه – ذائع الصيت- عن "الأفكار المهيمنة في الإسلام" المنشور عام 1868م: لقد كشف لنا الشرق ذات النزاع الفكري بين المحافظين والليبراليين، بين الرجعيين والتقدميين، كما نسميه في لغتنا الحديثة، أو كما كان يسميه العرب قبل آلاف السنين: بين أهل السنة والمعتزلة) وهذا شاهدٌ ثمينٌ ومبكرٌ يوضح لنا كيف فهم كبار المستشرقين النزاع العقدي في الإسلام)[4].

ومن شواهد هذا الاحتفاء ما ذكره المستشرق الاسكتلندي "مونتغمري وات"

---

[1]- الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص569.

[2]- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص211.

[3]- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص181.

[4]- التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، ص218. (بتصرف يسير).

في قوله: (لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوروبيين منذ وقت باكرٍ، بسبب الشبه بين كثير من وجهات نظرهم والفكر الأوروبي الليبرالي في القرن التاسع عشر)[1].

وحصر النصوص الاستشراقية المفخمة من شأن المعتزلة مما لا يُقْدَرُ على سرده هنا[2].

المطلب الثالث: الاتجاه الحداثي وموقفه من نقد المحدثين للإسناد

1/ مفهوم "السنة" لدى الاتجاه الحداثيّ

قبل الشروع في تجلية موقف الاتجاه الحداثي من نظرية الإسناد، لا بأس من التمهيد لذلك ببيان موقفه أولا من مفهوم "الحديث" أو "السنة" مع استحضار ما سبق بيانه آنفا حول موقف المستشرقين من المسألة ذاتها.

والواقع أن الطبقة الأولى من الحداثيين لم يخرجوا عن مقررات الاستشراق فيما تعلق بمفهوم السنة، والزعم بأنها محاكاة وتقليد لسلوك اليهود في استحداث مصادر موازية للتشريع غير الكتاب الأصلي المنزل (التوارة والتلمود).

يقول "قاسم أمين": (وما ينبغى أن يفطن إليه المسلمون هو التشابه الكبير جداً بين هذا الرأى ورأى اليهود القديم عن الوحى المكتوب والشفوى. فالتلمود اليهودى الذى يشمل المشناة والجمارة وهما يشبهان الحديث والسنة الإسلامية. وهما عبارة عن مجموعة تعاليم شفوية لحاخامات وكبار علماء اليهود أساسها تفسيرهم وشرحهم لكتابهم المقدس على مدى طويل على لسان العالم اليهودى "يهوذا جولدن")[3].

---

[1]- القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، مونتغمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، س121. وقد دلني على هذا النقل: إبراهيم السكران في (التأويل الحداثي للتراث)، ص219.

[2]- للمزيد حول هذه القضية راجع: موقف المستشرقين من المعتزلة، عبد المجيد الوعلان (الشاملة).

[3]- إعادة تقييم الحديث، قاسم أمين، ص78-79.

أما الحداثيون المعاصرون فقد اضطربت أقوالهم في رسم تعريف لـ"السنة" غير أن عباراتهم تفضي كلها إلى إلغاء معنى "الوحيية" وإحالتها للتجربة البشرية المحضة.

يقول "حسن حنفي" في تعريف السنة: (مجموعة من المواقف التفصيلية التي يتحدد فيها سلوك الإنسان، والذي تظهر فيه القدرة كمحك للسلوك، هي مواقف إنسانية مثالية، وتجارب بشرية نموذجية، يمكن الاحتذاء بها إذا أردنا مزيداً من التعيين والتحديد في الواقع)[1].

وعرفها "شحرور" بأنها (منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر، دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة، الزمان والمكان، والشروط الموضوعية التي تطبق بها هذه الأحكام، معتمدين على قوله تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، وقوله: وما جعل عليكم في الدين من حرج)[2].

ولا يخفى ما في هذه التعريفين من أنسنة معنى السنة ونزع للقداسة عنها، بإحالتها للتجربة البشرية المحضة الخاضعة لتأثير الزمان والمكان.

يؤكد شحرور ذلك بقوله: (ومن هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبوية، بأنها كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار، ... هذا التعريف كان سبباً في تحنيط الإسلام)[3].

وقد مضى معنا في هذا البحث مناقشة موقف الاستشراق من مفهوم السنة باستفاضة؛ بما يتضمن جوابا على دعاوى الاتجاه الحداثي حول المسألة ذاتها.

---

[1]- دراسات إسلامية، ص408.

[2]- الكتاب والقرآن، شحرور، ص549.

[3]- المرجع نفسه، ص548.

2/ موقف الاتجاه الحداثي من نقد الإسناد

من جملة المزاعم الحداثية إزاء منهج النقد الحديثي القولُ بأن الأئمة النقَّاد تساهلوا في نقد المرويات انطلاقا من إحسانهم الظنّ بالرواة، يقول طيب تيزيني: (إنتاج النص المركب على هذا الحديث ... لما اعتقد أنه أصل نبوي في حال توافر المقاصد والنوايا البريئة ذاتيا، ومثّل ومن ثم موضوعا خصبا لاختراقات خصبة انطلقت من الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة)[1].

ويقول في موطن آخر مشككا في كفاءة منهج النقد الحديثي في تمحيص المرويات: (ومع أن الفقهاء استخدموا عبر نشاطهم التفقيهي التنظيري طريقة الجرح والتعديل ... واكتشفوا غيرها مع آخرين من الجمّاع والباحثين مجموعات ضخمة من الأحاديث الموضوعة "الكاذبة" إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حيث كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمة ومعمولا بها من قبل جموع واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل النقل الاجتماعي الذي حققته لديهم عبر تراكم تاريخي وتراثي جديد، وكان من نتائج ذلك أن تراكمت الترسانة الحديثية على نحو هائل)[2].

ويوافقه "حسن حنفي" حين يقول: (إن صحَّ السند تاريخيا، فمضمون الحديث لا يصح تاريخيا نظرا لتغيير التاريخ، وإن بقي الحديث المنقول صحيحاً من حيث هو نقل، وليس من حيث هو مضمون)[3].

ويقول في موضع له آخر: (الهدف من هذه المقدمة هو ضياع إرهاب علم الحديث باعتباره علما مقدسا، وبيان أنه من وضع المحدثين بأهوائهم ومذاهبهم

---

[1]- النص القرآني، طيب تيزيني، ص70-71.

[2]- المرجع نفسه، ص62-63.

[3]- من النقل إلى العقل، حسن حنفي، 2/532-533.

وأهدافهم)[1].

وقد مرَّ معنا آنفا شبيه بهذا الطرح لدى المستشرقين، أي الزعمُ أن علم النقد تجنب الاقتراب من تقييم مرويات الصحابة (إذ يرونه احتقارًا لمشهوري الصحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي) كما يزعم "كايتاني"[2].

ويصف الحداثيّ التونسي "محمد حمزة" قضية "عدالة الصحابة" بأنها (مسألة افتراضية وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يقع التشكيك في أمانة صحابة رسول الله وفي صدقهم، ذلك أن الشك إذا بلغ حد الارتياب في نزاهة الصحابة، فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي، لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن، ودونوه وهم الذين رووا الحديث .. لذلك قرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم، كما أنه ليس هناك حد طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا لا ننزه الأولين من الانتحال ونشك في الآخرين)[3].

حسنٌ.. سنحاول هنا مناقشة هاتين الفرضيتين على ضوء حقائق العلم والتاريخ.

2-1/ مناقشة دعوى افتقار منهج النقد للموضوعية وقيامه على المحاباة

لا يتبنى الطعن في كفاءة منهج النقد الحديثي بدعوى قيامه على محاباة الرواة والنأي عن محاكمة مرويات الصحابة إلا من قاصر نظر وضعيف اطلاعٍ، بل لا يعرف منهج لنقد الروايات الشفهية أكثر صرامةً وموضوعيةً، وأبعدَ عن المحاباة والتقديس مثل منهج النقد الحديثي، ودونك الشواهد:

---

[1]- المرجع السابق، 11/2.

[2]- الحوليات الإسلامية Annali dell' Islam، الفقرة 15، منقول عن: موجز دائرة المعارف الإسلامية، "حاشية" 837/3.

[3]- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ص236-237.

يقول الخطيب البغدادي: (فليس أحد من أهل الحديث أنَّ يحابي في الحديث أباه ولا أخاه ولا ولده، وهذا علي بن عبد الله المديني، وهو إمام الحديث في عصره، لا يروى عنه حرف في تقوية أبيه بل يروى عنه ضد ذلك. فالحمد لله على ما وفقنا)[1].

وقال عبد الخالق بن منصور: (سألت يحيى بن معين عن علي بن قرين، فقال لي: كذَّاب. فقلت له: يا أبا زكريا، إنه ليذكر أنه كثير التعاهد لكم، قال يحيى: صدق، إنه ليكثر التعاهد لنا، ولكني أستحي من الله أن أقول فيه إلا الحق، هو كذاب)[2].

وقال زيد بن أبي أنيسة: (لا تكتبوا عن أخي يحي فإنه كذاب). وفي رواية: (فإنه يكذب، وفي رواية قال: لا تحملنَّ عن أخي شيئا فإنه كذاب)[3].

وهذا جرير بن عبد الحميد يقول عن أخيه أنس بن عبد الحميد: (لا يكتب عنه؛ فإنه يكذب في كلام الناس، وقد سمع من هشام بن عروة، وعبيد الله بن عمر، ولكن يكذب في حديث الناس، فلا يكتب عنه)[4].

وجرَّح شعبة بن الحجاج ختنه هشام بن حسان بسبب سوء الحفظ، قال: (لو حابيت أحدا حابيت هشام بن حسان، كان ختني، ولم يكن يحفظ)[5].

وهو السبب الذي جرح به علي بن المديني والده عبد الله بن جعفر بن نجيح، حيث قال فيه: (ضعيف)، وفي رواية قال: (في حديث الشيخ ما فيه، أو فيه

---

[1]- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي، محمد سعيد أوعلي، ص41.

[2]- تاريخ بغداد، الخطيب، 510/13.

[3]- أحوال الرجال، الجوزجاني، ت: عبد العظيم البستوي، ص303، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 130-129/9.

[4]- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 289/2.

[5]- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، 151/1.

شيء)[1]، وفي رواية أنه لما سئل عن والده قال: (اسألوا غيري، قالوا: سألناك. فأطرق ثم رفع رأسه، وقال: هذا هو الدين. أبي ضعيف)[2].

وقد جرَّح أبو داود السجستاني ولده عبد الله صاحب كتاب "المصاحف" جرحا شديدا، لقبوله تولي القضاء، قال عبدان: سمعت أبا داود السجستاني يقول: و(من البلاء أن عبد الله [يريد ولده] يطلب القضاء)[3].

وتكلم الإمام أبو بكر أحمد بن إسحاق النيسابوري في أخيه الاكبر محمد بن إسحاق، قال الحاكم النيسابوري: (كان الشيخ [يعني أحمد بن إسحاق] ينهانا عن القراءة عليه)[4].

وسئل الإمام شعبة بن الحجاج عن ولده سعد، فقال: (سمعت ابني سعداً، فما سعد ولا فلح)[5].

فهل عرفت الدنيا مجتمعاً علمياً يبادر أعيانه لنقدِ آبائهم وأبنائهم وإخوانهم وشيوخهم وأقاربهم؛ إذا ما تبين لهم أن أحد هؤلاء تخلفت فيهم شروط الأهلية العلمية أو الدينية لتحمل العلمِ؟ لا والله لا يوجد.

فلا عجبَ – والحال هذه – أن يعترف المؤرخ والفيلسوف الوجودي "عبد الرحمن بدوي" أن الاشتراطات الصارمة التي سنّها المحدثون في حق من تقبل روايتهم (لا يوجد شبيه لها، فهي وحدها تقريبا في كل الأخبار العالمية تلك التي

---

[1]- الكامل، 290/5. ويمكن الوقوف على أمثلة أخرى كثيرة من هذا القبيل في بحث الدكتورة بدرية بنت عبد العزيز السعيد، "الرواة المجروحون من بعض أقاربهم جمعا ودراسة"، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، مجلد15، عدد: 03، ديسمبر 2021م، ص1274-1336.

[2]- المجروحين، ابن حبان، 15/2.

[3]- الكامل، ابن عدي، 436/5.

[4]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 489/15.

[5]- الضعفاء، العقيلي، 118/2.

وردت مقرونة برواتها رواية عن راوٍ حتى نصل إلى الشاهد الحقيقي في عهد الرسول)[1].

2-2/ مناقشة دعوى تقديس الصحابة

المراد بعدالة الصحابة في الرواية هو تحققنا من عدم تعمّد أحدهم الكذب على رسول الله ﷺ، وهذا التحقق قابل للاختبار إجرائيا، وذلك من خلال التأمل في المقدمات الآتية:

1. العدالة لا تقتضي العصمة:

لن نخوض في استعراض كلام العلماء في بيان حدّ العدالة – الاصطلاحية – الواجب توافرها في الرواة حتى تقبل روايتهم، لكننا نودّ أن نبيّن أن العدالة المرادة بشكل عام هي "الوصف الذي يمنع صاحبه من تعمد الكذب في الرواية أو الشهادة"، ثم اختلفت عبارات العلماء في بيان حدود هذا الوصف، لاختلاف اعتباراتهم في ذلك.

يقول أبو حامد الغزالي: (وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة .. والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم، فما دلَّ عنده على جراءته على الكذب؛ ردّ الشهادة به، وما لا فلا، وهذا يختلف بالإضافة إلى المحتهدين ... وربّ شخص يعتاد الغيبة، ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه، لو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلا، فقبول شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه، ويختلف ذلك بعادات البلاد، واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض)[2].

أما المراد بقولنا: (إن الصحابة عدولٌ)؛ أنه علم من استقراء أحوالهم وتتبع

[1]- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، 215.

[2]- المستصفى، الغزالي، 2/ 231-232.

أوضاعهم، أنهم لا يتعمدون الكذب على رسول الله ﷺ، بل يستعظمون ذلك ويستشنعونه، وكانوا يقلون من الرواية عنه مخافة الوقوع في الخطإ، كما سيأتي، فهذا هو المراد بقولنا إن الصحابة عدول، (وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية عليهم، وإنما المراد: قبول روايتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا أن يثبت ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك ولله الحمد! فنحن على استصحاب ما كانوا عليه فى زمن رسول الله ﷺ، حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنه لا يصح، وما صح فله تأويل صحيح)[1].

ومن المعلوم أن العرب في جاهليتهم كان يأنفون أن ينسب أحدهم إلى الكذب، ويستقبحون ذلك ويستشنعونه، ويعدُّونه منافيا للمروءة، وفي قصة أبي سفيان رضي الله عنه قبل إسلامه مع هرقل أوضح شاهد على هذا المعنى[2]. هذا في الكذب على الخصم العدوّ، الذي قد تبرره المصلحة عرفاً، فإذا كان الأمر بهذه المثابة في الكذب المصلحي الذي غرضه التغلب على العدوّ؛ فكيف بالكذب غبر المبرر، بل كيف بالكذب على من يعتقده المتهم به رسولا من الله، ويعدّه إماما وقدوةً، وهذا النبيّ في غير ما آية أو حديث يحذر أتباعه من الكذب، ويتوعد الكذابين بالعذاب وسوء المصير، وهم- أي أتباع النبي – يتلون هذه النصوص التي فيها التهديد والوعيد للكاذبين عامة، وللكاذبين عليه بالتخصيص في صلواتهم ومجالسهم ويتواصون بها؟ فهل من هذا شأنه وهذه حاله يستجيز الكذبَ على النبي ﷺ؟ العقل والضرورة تقضي بـ: لا.

وهل يمكن أن يقع الكذب على النبي ممن يسترخص نفسه وماله في سبيله وفي

---

[1]- البحر المحيط، الزركشي، 300/4، وإرشاد الفحول، الشوكاني، 341/1.

[2]- قول أبي سفيان: (وايم الله، لولا أن يؤثروا علي الكذب لكذبت). أخرجه البخاري، رقم، 2958، 4531،7، 51، ومسلم، رقم 1773.

سبيل الدين الذي جاء به النبي وصدَّقه ؟ المنطق ينادي أيضا بالمنع.

فإذا تقرر كل ما سبق، ثمَّ تأملنا ميزة الصحابيّ وخصيصته التي لا يشاركه فيها أحد من العالمين، وهي الاكتحال برؤية النبي ﷺ ومشاهدته، ولا يدرك كنهَ هذه الميزة الشريفة إلا من امتلأ قلبه بمعرفة قدر النبي ومحبته، وتنورت بصيرته بتعظيمه.

لذلك قال ابن حجر: (والذي ذهب إليه الجمهور أن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل، لمشاهدة رسول الله ﷺ)[1].

وتأمل في كلام السبكي وهو يجلّي هذا الشرف: (ذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم، فكيف رؤية سيد الصالحين؟ فإذا رآه مسلم – ولو لحظة – انطبع فلبه على الاستقامة، لأنه بإسلامه متهيئ للقبول، فإذا قابل ذلك النور العظيم؛ أشرق عليه، وظهر أثره في قلبه، وعلى جوارحه)[2].

هذه مقدمة أولى.

2. امتناع وقوعِ الكذب من الصحابة ورواجهِ واستمرارِه (عقلاً):

لو سلمنا جدلاً بإمكان وقوع الكذب من الصحابي[3]، فإنَّ رواجَ الكذبة على مجتمع الصحابة وانطلاءها عليهم، ثمَّ جريانها واستمرارها وخفاء أمرها على نقاد الحديث وأجيال الرواية هو أمرٌ لا يمكن تصور حدوثه، يعرف هذا كل من له اطلاع على جهود المحدثين في نقد المرويات وسبرها، وأنهم سلكوا في ذلك مسلك الاحتياط، فكانوا يأخذون الراوي بالظنَّة ويسقطون حديثه للشبهة، ولا يعدون تزكيتهم الراوي تعديلا مطلقا يدرءُ عن مروياته التتبع والتفتيش، بل يستمرون في جرد أحاديثه ومقارنتها بأحاديث الثقات علهم يجدون فيها علةً أو وهماً، ولم يستثنوا حتى أحاديث الصحابة الذي هم عندهم في أعلى مراتب العدالة

---

[1]- فتح الباري، ابن حجر، 07/7.

[2]- الإبهاج شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، ت: شعبان محمد إسماعيل، 15/1.

[3]- هذا افتراض جدليٌّ.

والصدق، فنخلوا مروياتهم واستخرجوا نادر أوهامهم[1].

ولم يثبت أن أحدا تورط في الكذب على النبي ﷺ ثم سلم من الفضيحة.

يقول ابن تيمية: (ولم يتعمد أحد الكذب على النبي ﷺ لم إلا هتك الله ستره، وكشف أمره، ولهذا كان يقال: لو همّ رجل بالسحر أن يكذب على رسول الله ﷺ ؛ لأصبح والناس يقولون: فلان كذاب)[2].

وليس هذا مجرد خطاب وعظيّ، بل هو حقيقة تاريخية لم يأت أحد بإثبات عكسها، وهؤلاء المشككون في عدالة الصحابة من المستشرقين ومن سار في ركابهم لا يقدرون على المجيء بمثال واحد يؤيد دعواهم.

والأصل أن الكذب – مطلقا – مهما كان مصدره وموضوعه لا يروجُ ولا يستمر، بل ينفضح صاحبه مهما طال به الزمن.

يقول "عبد الرحمن بدوي" في كتابه (الأخلاق النظرية): (إن الصدق بسيط وطبيعي وراسخ الأركان، أما الكذب فمهزوز مزعزع، معرض للهجوم باستمرار، والكذب مآله العزلة .. وبهذا نستطيع أن نفسر اضطرار المجرم غالبا إلى الاعتراف بجريمته، إنه لا يفعل ذلك كما يزعم بعض السطحيين لأن ضميره استيقظ، وإنما يفعل ذلك مضطرا تحت وطأة وضوح كذبه وترنحه وهشاشته ... إن الكذب يصنع كما قال "فالري" شعب المنفردين، وجماعات المتوحدين، وهم ليسوا جماعة، بل عزلة في حالة صيغة الجمع، والصدق هو وحده الذي يستطيع أن يقول: نحن، والكذب لا يمنع الحقيقة)[3].

---

[1]- سيأتي قريبا مزيد بيان حول أوهام الصحابة في الرواية.

[2]- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، 2/457.

[3]- الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، ط2: 1976، ص192-193 (بتصرف يسير).

3. إمكان وقوع السهو والنسيان من الصحابة رضي الله عنهم:

وهذا بدهي، وهو من مقتضيات البشرية ولوازمها، وقد أخرج مسلم أن عائشة، أمرت أن يمر بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد، فتصلي عليه، فأنكر الناس ذلك عليها، فقالت: ما أسرع ما نسي الناس، «ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل ابن البيضاء إلا في المسجد»[1].

وإذا كان الأنبياء جائز في حقهم النسيان فجوازه على غيرهم آكدُ. وقد ذكر ابن عبد البر حديث سهو النبيِّ ﷺ في الصلاة ثم قال: (وفي هذا الحديث بيان أنَّ أحداً لا يسلم من الوهم والنسيان لأنه إذا اعترى ذلك الأنبياء فغيرهم بذلك أحرى)[2].

وقد تقدم آنفاً أن مرادنا بالقول إن الصحابة عدول: امتناع تعمد أحدهم الكذب على رسول الله ﷺ، أما الوهمُ في الحديث أو النسيان، بأن يخطئ الصحابي في أدائه، أو يتوهم أن النبي ﷺ قال شيئا، وهو لم يقل، أو قال شيئا مقاربا، أو أن يبدل الصحابي لفظة بلفظة أخرى ...إلى غير ذلك، فكل هذا جائز وقوعه منهم **نظرياً** بمقتضى البشرية.

لكن السؤال الملح هنا: هل ثبتَ وقوع بعض الصحابة في الوهم في سماع الحديث أو أدائه؟ وما نسبة ما وقع فيه الوهم إلى الصحيح الثابت؟ وهل اكتشف المحدثون تلك الأوهام وأظهروها؟

من المؤيدات لما سبق وبيناه آنفا من نزاهة المحدثين وصرامتهم في النقد أنهم تتبعوا أحاديث الصحابة رضي الله عنهم، واستخرجوا ما وقعوا فيه من أوهام[3].

---

[1]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، رقم: 973.

[2]- الاستذكار، ابن عبد البر، 1/521.

[3]- وقد تم جمع هذه الأوهام في بحث علمي عنوانه (أوهام الصحابة في الرواية والدراية جمع ودراسة)، من إعداد: قرمية مسيف وحورية قمودة، إشراف: محمد رمضاني، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي بالجزائر، 1443هـ – 2022م.

ونحن نضرب مثالين اثنين:

- ما جاء في (الصحيح) من أن رافع بن خديج حدث أن النبي ﷺ (نهى عن كراء المزارع)[1].

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم قبل أن يحدثهم رافع بهذا الحديث يذهبون إلى جواز ذلك.

قال ابن عمر: (كنا لا نرى بالخبر بأسا، حتى كان أول عام أول، فزعم رافع أن نبي الله ﷺ نهى عنه).

وكان إذا سئل عنها، قال: (زعمَ رافعٌ بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عنه).

لكن زيد بن ثابت رضي الله عنه كان له رأي آخر في الحديث، فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن – عدا الترمذي – أن زيد بن ثابت قال: (يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: إن كان هذا شأنكم، فلا تكروا المزارع. قال: فسمع رافع قوله: لا تكروا المزارع)[2].

أي إن زيداً رأى أنَّ رافعاً لم يدرك الحادثة التي ورد بسببها الحديث بأكملها، إنما سمع فقط قول النبي ﷺ: (لا تكروا المزارع)، والحديث كما في رواية زيد، له سباق وسياق معين، ولذلك قال: (أنا والله أعلم بالحديث منه).

ولهذا المثال فائدتان فيما نحن بصدده:

الأولى: أن الصحابة كانوا محل تصديق وثقة فيما بينهم، ولم يكن يكذب بعضهم بعضا، فابن عمر كان يرى جواز كراء المزارع، حتى إنه كان يكري مزارعه على

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم: 2344، ومسلم في (الصحيح)، رقم: 1547.

[2]- أخرجه أحمد في (المسند)، 464/35، وأبو داود في (السنن)، رقم: 3390، وابن ماجة في (السنن)، رقم: 2461، والنسائي في (السنن)، رقم3927،

عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من إمارة معاوية – كما في رواية البخاري – فلما حُدِّثَ بحديث رافع انتهى عنها.

ويشهد لمسألة التصديق هذه ما قاله أنس: ولم يكن بعضنا يكذب بعضاً.

وقول ابن عباس: (كنا إذا سمعنا الرجل قال: قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا وأسمعانا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، صرنا لا نأخذ إلا عمن نعرف)[1].

الفائدة الثانية: أنهم مع هذا التصديق، كانوا يجوزن وقوع الوهم من بعض آحادهم، ولم يكونوا يسلمون بكل ما يسمعونه لاسيما إن بدا لهم معارضته لما هم متحققون منه.

ففي هذا القصة جواز وقوع الوهم من الصحابي، قال ابن رجب: (وقد يدخل هذا الوهم على كبار الثقات رغم يقظتهم، وذلك إما لانشغالهم أثناء التحديث، وإما لحضورهم بعض الحديث دون بعضه الآخر، ومثال ذلك: ما رواه أبو داود في سننه "عن زيد بن ثابت قوله في كراء المزارع: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا – الله – أعلم بالحديث منه، إنما أتاه رجلان، – قال مسدد: من الأنصار اتفقا، ثم اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ:إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع. زاد مسدد: فسمع قوله: لا تكروا المزارع. فروى رافع ما سمعه من الحديث، علما بأن المنع مقيد بما إذا اقتتلوا فأخطأ في روايته)[2].

– حديث ابن عباس: (أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم)[3].

وقد نص أئمة النقد أن هذا وهم من ابن عباس رضي الله عنهما، لمخالفته

---

[1]– أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، 13/1.

[2]– شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، ت: همام سعيد، ص117.

[3]– أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم 1740، 4011، ومسلم في (الصحيح)، رقم 1410.

حديث أم المؤمنين ميمونة رضي الله عنها وهي صاحبة القصة (تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان)[1].

قال الخطابي: (وميمونة أعلم بشأنها من غيرها، وأخبرت بحالها، وبكيفية الأمر في ذلك العقد وهو من أدل الدليل على وهم ابن عباس)[2].

وقد وهَّمَ سعيد بن المسيب ابن عبّاس[3].

قال ابن عبد البر: (الرواية أنَّ رسول الله ﷺ تزوَّج ميمونة وهو حلال متواترة عن ميمونة بعينها، وعن أبي رافع مولى النَّبِيّ ﷺ، وعن سليمان بن يسار مولاها، وعن يزيد بن الأصم، وهو ابن أختها، وهو قولُ سعيد بن المسيِّب وسليمان بن يسار وأبي بكر بن عبد الرحمن وابن شهاب، وجمهور علماء المدينة أنَّ رسول الله ﷺ لم ينكح ميمونة إلا وهو حلالٌ قبل أن يُحرم)[4].

وقال ابن الجوزي: (وأما حديث ابن عباس، فإنما قال بظنه، ووهم في ذلك)[5].

فهذان المثالان يثبتان أن مرويات الصحابة تعرضت للنقد كذلك شأن سائر المرويات، وفي هذا ردٌّ على مزاعم المستشرقين والحداثيين بخصوص هذه القضية.

---

[1]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، رقم: رقم1411.

[2]- معالم السنن، أبو سليمان الخطابي، ت: محمد راغب الطباخ، 183/2.

[3]- أخرجه أبو داود في (السنن)، ت: محي الدين عبد الحميد، 169/2.

[4]- التمهيد، ابن عبد البر، 152/2.

[5]- إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: أحمد الزهراني، ص303.

المطلب الرابع: الاتجاه الحداثي وموقفه من نقد المتن:

تزعمُ الحداثةُ أنَّ منهج النقد الحديثي، اعتبرَ "صحة الإسناد" معياراً وحيداً ضامناً لصحة الرواية، دون التفات إلى المعايير الأخرى المتعلقة بالمتن، كانسجامه مع الأدلة القطعية: العقل، والحسّ، والقرآن، ومقاصد الإسلام الكلية، وعدم معارضتها. كما يقول "شحرور": (إن آية الاهتمام بالسند دون المتن هي وجود العديد من الأحاديث التي وإن صحّ سندها، بمعنى وجودها في كتب الحديث الصحيحة، إلا أن متونها ضعيفة أو موضوعة)[1].

ولو أردنَا أن نجمِلَ أهم الدعاوى الحداثية إزاء (متون السنّة النبوية) فسنجد أنها لا تخرج عن ثلاث نظريات كبرى:

الأولى: دعوى إغفال نقاد الحديث لمعيار "العقل" عند الحكم على متون السنة.

ثانياً: زعمُ اشتمال السنة النبوية على كثير من أساطير الأمم السابقة والحضارات الغابرة.

ثالثا: دعوى تسرّب الماقبليات الدينية – اليهودية والمسيحية – والعادات العربية إلى السنة النبوية.

وسنعرض لهذه النظريات مشفوعة بنصوص عن أعيان الخطاب الحداثي، ثم نتبعها بالمناقشة، على ضوءِ قواعد البحث العلمي.

1/ الزعم بأنَّ منهج النقد لم يراعِ معيارِ "المعقولية" عند نقد المتن ومناقشته:

يحمّل الاتجاه الحداثيّ (منهج النقد الحديثي) جريرةَ تسرب النصوص المفارقة لـ"العقل" إلى المدونة الحديثية، حيث ينسب "جورج طرابيشي" إلى المحدثين القول بأنَّ «الحديث [ليس] صحيحا أو ضعيفا بمتنه، أي بمضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه، وهذه الشكلية الخالصة هي

[1]- الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص568.

المسؤولية عن كل اللامعقول الذي شحنت به المنظومة الحديثية»[1].

وهو عينُ ما ادَّعاه الحداثيّ السوري "عبد الرزاق عيد" حين قرَّر بأنَّ «الثقة المطلقة بصحة الخبر اعتمادا على سلسلة الرواة، دون النظر في معقولية النص ذاته، هي التي قادت إلى اعتبار الصحيحين (البخاري ومسلم)، ينطويان على صحة يقينية لا يتطرق إليها الشك، رغم أن الإمام البخاري نفسه جمعَ مئتي ألفِ حديثٍ لم يصحّ لديه منها سوى 2726 حديثا[2]، وأن كثيرا من الأحاديث التي رويت في صحيح البخاري لم ترد في صحيح مسلم، وهما أهمُّ كتب الحديث كما أسلفنا »[3].

ويقول "عيد": «إن اعتماد الإسناد (العنعنة) كمقياس لصحة الخبر، وليس متن الحديث ومدى معقوليته، أي استجابته للمنطق العقلي التأملي والتحليلي العلمي البرهاني، وهو الذي قاد إلى تثبيت أحاديث عجيبة. لماذا؟ لأنها ذات إسناد صحيح»[4].

ويصف "عبد المجيد الشرفي" علم الحديث بأنه «من العلوم النقلية المحضة، فلا مجال فيه لإعمال العقل، وما على المسلم إلّا التصديق بالأحاديث التي أجمعت

---

[1]- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي، ص146 هذا وقد كثرت المؤلفات في إبراز عناية المحدثين بنقد متن الحديث، ومن أبرز ما كتب في هذا الباب: (منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه) لمحمد مصطفى الأعظمي، (اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين = =وأتباعهم) لمحمد لقمان السلفي، (جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف) لمحمد طاهر الجوابي، (منهج النقد عند المحدثين مقارنا بمنهج النقد الغربي) لأكرم ضياء العمري، (منهج النقد في علوم الحديث) لنور الدين عتر، (مقاييس نقد متون السنة) لمسفر الدميني، و(أثر نقد المتن في الحكم على رواة الحديث) لخالد الدريس ... وغيرها.

[2]- لم يشترط البخاريُّ استيعاب الصحيحِ في كتابه (الجامع)، إنما سلكَ في ذلك مسلك الانتقاء، ولهذا سمى كتابه (الجامع المسند الصحيح المختصر ..)، فهو كتابٌ مختصرٌ، والدليل على ذلك قوله: «ما أدخلت في كتابي إلا ما صحَّ، وتركت من الصحيح حتى لا يطول». انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 471/12، وهدي الساري، ابن حجر، ص07.

[3]- سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص29.

[4]- المرجع نفسه، ص30.

الأمّة على قبولها»[1].

في حين يؤكد "بسام الجمل" بأن للنصِّ النبويِّ « معقوليته الخاصة التي تختلف دون شك عن معقوليتنا الحديثة والمعاصرة، وهذا ما قام به "محمد أركون" حينَمَا دعا إلى فهم الوحْيِ باعتبارِهِ ظاهرةً لغوية ثقافية»[2].

وهو يرى – أي "أركون" – بأنَّ «أيَّ نقدٍ حقيقيٍّ للعقلِ الدينيِّ ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا»[3].

ولطالماَ اتهم الخطاب الحداثيُّ نقادَ الحديثِ بالغفلةِ عن اعتبار (معقولية النص) أثناء الممارسة النقدية، مما أدَّى إلى ظهورِ أحاديث مخالفة للعقل من كل وجهٍ.

يقول "إسماعيل أدهم" :«إن علماء الحديث وناقديه لم يعنوا بانتقاد المتون نقدا علميا؛ لأنها تغير مبادئهم الأولى ومقرراتهم في الحديث، وتعد شكا في نزاهة الرواة ومنهم العدد الكبير من صحابة الرسول. وهذا الشك إن وصل إلى حد الارتياب في نزاهة الصحابة فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي، لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه، وهم الذين تحدثوا بالحديث فأخذته عنهم العصور المتأخرة، وهم الذين رووا السنة للتابعين، وكان معنى تحكيم العقل الصرف في انتقاد المتن تحكيم العقل في مسائل الدين الاعتقادية، وليس لهذا من نتيجة اللّهم إلا تزلزل المعتقد تحت ضربات المنطق والقياس»[4].

---

[1]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص181.

[2]- أسباب النزول، بسام الجمل، ص248.

[3]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص58.

[4]- قضايا ومناقشات، المؤلفات الكاملة لإسماعيل أدهم، ص228.

وسعى بعض الحداثيين إلى الاستثمار في جدلية (التدوين)، من أجل تمريرِ فكرة خطيرة، وهي تغيّر بنية النص النبوي وانزياح دلالته نتيجة لانتقاله عبر آلية المشافهة وتأخر كتابته، «فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم ... هذا عن النصوص التي دونت وسجلت لحظة ميلادها، أما التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي، ولو لفترة محدودة؛ كالأحاديث النبوية؛ فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانب المنطوق والمفهوم معا »[1]، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ «عملية الجمع والتصنيف والتدوين في حدّ ذاتها عملية اختيار، والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يتصوّر ذلك إلّا بنقد متن الحديث نقدًا ضمنيًا بالوسائل العقليّة»[2].

وصاحبُ هذه الفكرة يصرّح بوضوحٍ أنَّ المحدثين لم يراعوا العقل عند نقدهم للأحاديث، فحسبه[3]: «لم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل».

فهذا سردٌ موجز لتقريرات مدرسة الحداثة حول هذه القضية، وهي تبرز تواطؤهم على هذه الدعوى، واتفاقهم على مضامينها، غيرَ أن التأمل الدقيق والمنصف في منهج النقد الحديثي، يكشف وهاء هذه المزاعم وضعف حججها، وقبل الشروع في إثبات ذلك من اللازم التذكير بقضية جوهرية لها صلة وثيقة بما نحن بصدد الحديث حوله، وهي وجوب مراعاة "التخصص" عند المناظرة في كل

---

[1]- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد. ص84، 93.

[2]- المرجع نفسه، ص181.

[3]- المرجع نفسه، ص129.

فن، وضرورة الانقياد لما اتفق عليه المجتمع العلميُّ "المؤهلُ" و"المالك للأدوات المعرفية"، و"المخوّل له استصدار النظريات والآراء المتصلة بتخصصه"، وإهمال كل الآراء الصادرة عن غير المؤهلين، فإنّ المفتقر للأهلية العلمية ينبغي أن لا يحفل بقوله ولا يسمع له، ذلك أنّ أقوالهم ليست أكثر من تشويشٍ صاخبٍ هي عند المحاققة (خالية من أي قيمة العلمية)، كما قال ابن حزم: (لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها، وهم من غير أهلها فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويظنون أنهم مصلحون)[1].

وإذا عدنا إلى (علم الحديث)، و(منهج النقد)، فأنّ الحداثيين أجانب عن هذا العلم – كما أثبتنا في أكثر من مرة –، وهم مع ذلك مفتقرون للمهارات المعرفية التي تخول لهم إبداء الرأي في هذه العلوم وانتقاد المتخصصين فيها، ناهيك عن الطعن فيهم واتهامهم بانعدام الكفاءة.

وقد مرَّت بنا – في هذه البحث– اعترافات عدد من المستشرقين بكفاءة علم النقد الحديثي.. كفاءة تستدعي افتخار المسلمين به كما يقول "مارجليوث".

تلك الاعترافات دافعها الضرورة التي يجدها أولئك المستشرقون في أنفسهم عند اطلاعهم على المنظومة النقدية للمحدثين والتي لم يهتدِ العالم إلى أقل منها – لا مثلها – إلا بعدَ قرون.

واللافت أنك لا تجد نظيرا لهذا الإقرار لدى الخطاب الحداثيّ، على العكس من ذلك، لا يفتؤ الحداثيون من ثلب علوم الحديث واستنقاصها والإزراء بها وأهلها، والسبب جهلهم بهذه العلوم وضعف اطلاعهم على الإنتاج العلمي للمحدثين، إضافة لاستحكام الهوى والتحيز.

وبالعودة إلى مسألة (التخصص)، فالعلماء مجمعون على وجوب المصير إلى

[1]– الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ابن حزم، ص23.

المختصين في كل علم، سواء كان هذا العلم إنسانياً أو تجريبيا، وهذا الإجماعُ في علم "التاريخ" أكثر حضورا، فإذا اتفق المشتغلون بالتاريخ على تأكيد حصول حدث تاريخي، فينبغي ألا يشوش على اتفاقهم هذا إنكار من أجنبي عن هذا العلم.

ولو ألقينا إطلالة على الفضاء الأكاديمي الغربي لوجدنا المشتغلين بـ"التاريخ الحرفيّ" يقررون صلاحية التاريخ الشفوي في تقديم معرفة تاريخية موضوعية، بل وينكرون على المشككة في أهلية المنهج التاريخي إصدارهم لنظريات ومقولات في استحالة تحقق هذه المعرفة. لماذا؟ لافتقار أولئك المشككة للأهلية العلمية المطلوبة لإصدار أحكام على عمل المؤرخين، كونهم لم يباشروا حرفة "التأريخ" عملياً

فـ"جيوفري إلتون G. Elton" – أحد أهم المنافحين عن قدرة "علم التاريخ" في تقديم حقيقة موضوعية مقاربة أو مطابقة للواقع – كان شديد النكير على "فلاسفة التاريخ" الذين كرَّسوا (جل اهتمامهم على سؤال واحد: كيف يفكر المؤرخون حين بحثون ويكتبون، ولم يحاولوا القيام بعمل المؤرخين كي يقفوا على تبيان القرائن التي توصل إلى واقعية أحداث الماضي ... يطلق هؤلاء المنظرون والفلاسفة أحكامهم على العملية الفكرية للمؤرخين من دون أن يدخلوا في تجربة ممارسة البحث المعتمد على تمحيص المادة التاريخية ونقدها)[1].

وكان "مارك بلوخ" أوّل مؤرخ فرنسي يستكشف فعلياً مسألة الحقيقة التاريخية في أبعادها العملية، حيث يمكن في هذا المنظور أن نعتبر واقعة تاريخية حقيقة عندما يعترف بها كذلك من قبل المختصين في المجال المعني بالأمر، وهذا لا يعني القول: إنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تراجع، أو تعدل، أو تنقد. لكن منطق التفنيد ينبغي أن يسلك هذا الطريق من التدليل ومن التصديق الجماعي لأصحاب مهنة التاريخ، ولا تسير علوم الطبيعة بصورة مختلفة عن ذلك[2].

[1]– المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، قيس ماضي فرو، ص98.

[2]– دفاعا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، مارك بلوخ، ترجمة وتقديم: أحمد الشيخ، ص43.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلم "التاريخ" -القريب من "علم الحديث"- وغيره من العلوم الإنسانية والتجريبية؛ فإن المعرفة المتصلة بالدين ليست استثناءً، بل يحتاج المتخوض فيها إلى أن يكون أهلاً للقول في مباحث تلك المعرفة، جديرا بالانضمام للمجتمع العلمي الذي له وحده صلاحية إبداء الرأي في قضاياها[1].

إذا تقرَّر هذا، فينبغي أن يُعلم أنّ المجتمع العلميّ المختص في المعارف ذات الصلة بنقل السنّة النبوية ونقدها هم (المحدثون= نقاد الحديث)، وعلى كل أجنبيٍّ عن علوم الحديث أن يصيرَ إلى أحكام المحدثين ونتائج أبحاثهم، ومن أراد الاستدراك عليهم فالواجب عليه أن يسلك نفس مسلكهم في النقد كما قال "بلوخ" في نص السابق (لكن منطق التفنيد ينبغي أن يسلك هذا الطريق من التدليل ومن التصديق الجماعي لأصحاب مهنة التاريخ، ولا تسير علوم الطبيعة بصورة مختلفة عن ذلك). لا أن يأتي بمناهج أجنبية لا صلة لها بعلم النقد الحديثي مما لا يعرفه علماء التاريخ ولا علماء الحديث، ويتم توظيفه في نقد المرويات.

ويمكن في هذا السياق التمثيل بمسألة "تلقي الأمة للحديث بالقبول" حيث تعد هذه القرينة من القرائن القوية في الحكم بإفادة الخبر – المتقاصر عن حد التواتر – العلمَ، والمراد بالأمة هنا: المجتمع العلميّ الحديثي المتخصص، وليس كل الأمة بالبداهة[2]، فينبغي أن لا يشوش على هذا الإجماع العلمي تشغيب غير المتخصصين في علم الحديث، وإن كانوا من أرباب العلوم الأخرى ومقدميهم.

---

[1]- من الدراسات المهمة التي انطلقت من قدرة علم التاريخ – الشفوي بالتحديد- في تقديم حقائق موضوعية مطابقة أو مقاربة للواقع للوصول إلى نتيجة أن "السنة النبوية" أجدرُ بتقديم تلك الحقائق لتعرض مروياتها للنقد الصارم الذي لم تشهد أي مرويات أخرى في تاريخ البشرية .. من أهم هذه الدراسات: (موثوقية السنة عقلا) لرضى زيدان، و(إمكان التاريخ وواقعية السنة) لعبد الله الشهري.

[2]- انظر: توضيح الأفكار، الصنعاني، 94/1. قال الزركشي شارحا كلام ابن عبد البر حول تلقي الأمة للحديث بالقبول، مبينا أن المراد بالأمة أهل الحديث: (وظاهر كلام ابن عبد البر أن الصحة توجد أيضا من تلقي أهل الحديث بالقبول والعمل به، وإن لم يوقف له على إسناد صحيح). انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي، 109/1.

وكذلك الشأن بالنسبة للتسليم لأئمة النقد في تعليل الأخبار المستجمعة شروط الصحة الظاهرة، أو عند حكمهم على الرواة جرحا أو تعديلا، لكونهم المتخصصين فيه دون غيرهم.

قال عبد الرحمن بن مهدي: (معرفة علل الحديث إلهام، لو قلت للعالم بعلل الحديث: من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة، وكم من شخص لا يهتدي لذلك)[1]، وقيل له أيضا: (إنك تقول للشيء هذا صحيح وهذا لم يثبت فعمن تقول ذلك؟ فقال: أرأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال: هذا جيد وهذا بهرج، أكنت تسأل عن ذلك أو تسلم له الأمر؟ قال: بل أسلم له الأمر، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبرة)[2].

وقال ابن كثير: (أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن، فينبغي أن يؤخذ مسلماً من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفته، واطلاعهم واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصافهم بالإنصاف والديانة والخبرة والنصح، لا سيما إذا أطبقوا على تضعيف الرجل، أو كونه متروكاً، أو كذاباً أو نحو ذلك، فالمحدث الماهر لا يتخالجه في مثل هذا وقفة في موافقتهم، لصدقهم وأمانتهم ونصحهم، ولهذا يقول الشافعي في كثير من كلامه على الأحاديث: "لا يثبته أهل العلم بالحديث"، ويرده، ولا يحتج به بمجرد ذلك).

وكثيرا ما يشير المحدثون إلى أن دقائق علم العلل لا يدركها إلا أهل "الصنعة"، وهو مصطلح يعبّر بوضوح إلى ضرورة احترام التخصص العلمي والانقياد إلى أهله كما قال الحاكم النيسابوري: (فهذا النوع من المنقطع الذي لا يقف عليه إلا الحافظ الفهم المتبحر في الصنعة)[3]، أو كما سماهم ابن الصلاح: (أهل

---

[1]- معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، ص112.

[2]- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، أبو محمد الرامهرمزي، ت: محمد عجاج الخطيب، ص312.

[3]- معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم، ت: السيد معظم حسين، ص28.

الحفظ والخبرة والفهم الثاقب)[1].

قال ابن حجر: (لا يقوم به إلا مَن منحه الله فهمًا غايصًا، واطلاعًا حاويًا، وإدراكًا لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة؛ ولهذا لم يتكلَّم فيه إلا أفراد أئمة هذا الشأن وحذَّاقهم، وإليهم المرجع في ذلك لما جعل الله فيهم من معرفة ذلك، والاطلاع على غوامضه دون غيرهم ممن لم يمارس ذلك)[2].

وقال الحاكم في موضع آخر: (إن الصحيح لا يعرف بروايته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث)[3]، وقال مبرزا شروط الناقد: (والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير)[4].

وقال ابن القيم: (فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها، دون المتكلمين والنحاة والأطباء، وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله، وهم علماء الحديث، العالمون بأحوال نبيهم، الضابطون لأقواله وأفعاله، المعتنون بها أشد من عناية المقلدين لأقوال متبوعيهم)[5].

فانظر إلى قوله: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبرة، وهذا هو التخصص بعينه، وهو لم يحصل إلا للمحدثين.

وتأتي أهمية التخصص من كون أنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، من هنا

---

[1]- معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح، ص81.

[2]- النكت على ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع المدخلي، 2/711.

[3]- المصدر نفسه، ص59-60.

[4]- المصدر نفسه، ص112.

[5]- مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم، 1/271.

جاءت كثير من مقولات الخطاب الحداثي تجاه علوم الحديث متسمة بالسطحية البالغة، والعماية عن بدهيات هذا العلم وأصوله، ويزداد الأمر سواءً حين تتدثر تلك المقولات بأحكام مسبقة، فتبعد أكثر عن التجرّد والنزاهة والموضوعية، وهذا من الجنايات على البحث العلمي.

يقول "روبرت ثاولس": (من الأمور التي تجعلنا ميالين إلى التفكير الأعوج، تحيزاتنا التي هي: طرق في التفكير تقررها سلفاً قوى ودوافع انفعالية شديدة، كالتي يكون مصدرها منافعنا الذاتية الخاصة، أو ارتباطاتنا الاجتماعية)[1]. ويقول أيضا: (إننا نكون تحت تأثير الهوى والتحيز في آرائنا ميالين إلى تصديق ما نرغب في تصديقه، أو ما نحتاج إليه أن يكون صحيحاً، وإلى إنكار ما نرغب في إنكاره، أو ما نحتاجه أن يكون باطلاً)[2].

(وخلاصة القول بعدها أن السنة النبوية، وإن عرض لها ما لم يعرض للقرآن من دس وإدخال ما ليس منها، إلا أنها نتيجة للجهود العظيمة المبادرة التي قام بها علماء الإسلام لاستخلاص الثابت منها عن الرسول ﷺ ونفي الدخيل، وللمنهج العلمي الصارم في هذا الفحص، أصبح كل حديث منسوب للرسول ﷺ واضح المنزلة والقيمة من حيث صدوره عن الرسول ﷺ أولا، ولم يبق مجال للتشكيك بقيمة الأحاديث العلمية – جملة – بسبب ذلك العارض، بعد الذي أشرنا إليه في خدمتها وحفظها)[3].

ما سبق بيانه حول أهمية (التخصص العلمي) هو كالتوطئة لما يأتي بعده، وهو محاكمة مزاعم الحداثيين حول منهج النقد الحديثي.

---

[1]- التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن الكرمي، مراجعة: صدقي عبد الله حطاب، ص183.

[2]- المرجع نفسه، ص187.

[3]- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الزنيدي، ص179.

مناقشات

سنذكر جملةً منَ القواعد التي أصّل لها المحدثون، تدلُّ على عظيم عنايتهم بنقد المتنِ، وحرصهم على سلامة معاني ما حكموا بثبوته من معارضة الأدلة القطعية.

أولاً- اشتراط انتفاء معارضة "العقل" للحكمِ بالصحة:

فإن المحدثين راعوا هذا الأمر، وجعلوه شرطا أصيلاً لصحة الخبر النبوي، وكلامهم في التأسيس لهذا الأصل أكثر من أن يحصى.

فالشافعيُّ جعلَ ضمن المعايير التي يعرف بها صدقُ ناقل الخبرِ من كذبه: «أن يحدِّث المحدثَ ما لا يجوز أن يكون مثله »[1].

ولا ريب في كون الخبر المناقض للعقل من كل وجهٍ؛ مندرجا ضمن هذه الفئة.

وقال ابن أبي حاتم: «تقاس صحة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلامًا يصلح أن يكون من كلام النبوة»[2].

وذكر الخطيب البغدادي ضمن أقسام الخبر المطّرح: «أن يكون مما تدفع العقول صحته»[3].

وعدّ المحدثون مخالفة المعقول والمحسوس من أمارات الوضع.

يقول ابن الجوزي: «فكل حديثٍ رأيته يخالف المعقولَ، أو يناقض الأصول؛ فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره»[4].

وقال الغزالي عن الخبر المعلوم الكذب: «ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظرِه أو الحسِّ، والمشاهدة، وأخبار التواتر»[5].

---

[1]- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص399.

[2]- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 1/351.

[3]- الكفاية، الخطيب البغدادي، 1/108.

[4]- الموضوعات، عبد الرحمن بن الجوزي، 1/151.

[5]- المستصفى، أبو حامد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص113.

وذكر ابن القيّم ضمن علامات الموضوع : «تكذيب الحسّ له»[1].

فإذا تقررت عناية المحدثين بتحقيق هذا الشرط عند الحكم على الحديث؛ فإنَّ نسبة مخالفة المعقول والمحسوس إلى الحديث الصحيح ممتنعةٌ، من أجل ذلك نرى علماء الحديث والأصول يجزمون باستحالة مخالفة الأدلة الصحيحة للعقل.

يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية لا تخالف قضايا العقول»[2].

ويقول ابن القيم: «والأنبياء أصلا لم تأت بما يخالف صريح العقل البتة، وإنما جاءت بمالا يدركه العقل. فما جاءت به الرسل مع العقل ثلاثة أقسام،لا رابع لها البتة:

- قسم شهد به العقل والفطرة.
-وقسم يشهد بجملته ولا يهتدي لتفصيله.
-وقسم ليس في العقل قوة إدراكه.

وأمّا القسم الرابع، وهو ما يحيله العقل الصريح، ويشهد ببطلانه، فالرسل بريئون منه، وإن ظن كثير من الجهال المدّعين للعلم والمعرفة أن بعض ما جاءت به الرسل يكون من هذا القسم، فهذا إمّا لجهله بما جاءت به، وإمّا لجهله بحكم العقل، أوْلهما»[3].

هذا هو الأصل الأول.

ثانياً. توظيف "العقل" عند نقد الحديث:

ما سبَقَ نقلُهُ من النصوص يُظهر اهتمام المحدثينَ بمعيارية (موافقة العقل)، عندَ الحكمِ على الحديثِ، كما أنَّهُم أوجبوا على أنفسهم طرحَ الأخبارِ المستحيلةِ

---

[1]- المنار المنيف، ابن قيم الجوزية، ص51.

[2]- الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور سلمان، 3/208.

[3]- تحفة المودود في أحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ت: عبد القادر الأرنؤوط، ص264.

ونفيها وإقصاءها، حتى عقدَ الخطيب البغدادي في كفايته لذلك فصلاً كاملاً شحنه بنصوص أئمة الحديث في إثبات هذا المسلك، وسمَّاه: «باب وجوب إخراج المنكر والمستحيل من الأحاديث»[1].

ولم تقتصر مراعاة العقل عندَ دلالة النص النبوي وفحواه، بل إنَّ ذلك يظهرُ بدرجة مساويةٍ في مواطن أخرى لها تعلق بالإسناد كذلك، من جهة الحكم على الرواة، والنظر في سماعهم وتحديثهم.

ويُعد "المعلميُّ" من أشهر من أبانَ عن هذه القضية؛ وذلك في نصِّهِ الذائعِ: «المحدثون راعوا العقل في قبول الحديث وتصحيحه ... في أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث، فالمتثبتون إذا سمعوا خبرا تمتنع صحته أو تبعد؛ لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكروه مع القدح فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته ... وقد عرف الأئمة الذين صححوا الأحاديث، أن منها أحاديث تثقل على بعض المتكلمين ونحوهم، ولكنهم وجدوها موافقة للعقل المعتد به في الدين، مستكملة شرائط الصحة الأخرى، وفوق ذلك وجدوا في القرآن آيات كثيرة توافقها أو تلاقيها، أو هي من قبيلها، قد ثقلت هي أيضاً على المتكلمين، وقد علموا أن النبي ﷺ كان يدين بالقرآن ويقتدي به، فمن المعقول جداً أن يجيء في كلامه نحو ما في القرآن من تلك الآيات»[2].

«في ضوء هذه النصوص، يفهم بوضوح أن المحدثين راعوا العقل وأعطوه حقه في كافة منازل الرواية والراوي، وعلى هذا يمكن القول بكل وثوق أن منهجهم علمي بكل معنى الكلمة، ولا يبدو أن منهج النقد في العالم تمكن حتى

[1]- الكفاية في معرفة أصول الرواية، أبو بكر الخطيب البغدادي، ت: إبراهيم الدمياطي، 550/2.
[2]- الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن المعلمي، ص06-07.

الآن من أن يضيف إليه شيئا قيما. لكن الذين يرون عكس ذلك يدعون إلى الإستفادة من مناهج المؤرخين وتطبيق قواعدهم»[1].

ثالثاً. الفرق بين مخالفة "العقل" ومخالفة "العادة الجارية"[2]:

وهذه القضية مهمَّةٌ جدا، فإن الخلطَ بين مفهومي: (العقل والعادة) وعدم الانتباه إلى الحدّ الدقيق الفاصل بين دليل "العقل" ودليل "العادة" – المرتبطِ بالحواسِّ غالباً –، أو بين الضرورات العقلية الفطرية=البدهيات العقلية، وبين العقل المرتبط بما اعتاده الإنسانُ وجرى عليه في حياته.

هو الذي أدّى بالاتجاه الحداثيِّ إلى الاعتقادِ بأن معيار "المعقولية" غير مركزي في المنظومة النقدية الحديثية.

والحقيقة أن الوحيَ لا يخالفُ العقلَ البدهيَّ المتفقَ عليْهِ بين كل العقلاءِ، وضابطُه هو سلامةُ قضاياه من التبدل والتأثر والتحول مهما تغيَّر الزمان، وهذا العقل هو الذي جعل العلماء من مخالفة النصِّ الصريحة له؛ دليلا على وضعِهِ وكذبِهِ وكونه خارجا عن نطاق الوحي.

أمَّا العادةُ فلجريانهاَ وتكررها في حياة الناس أحقاباً طويلة عدَّها بعضهم عقلاً، وهي في الواقع لا ترجعُ إلى أساسٍ عقلي منضبطٍ، ولا تخضع لقاعدةٍ عقلية حاسمةٍ، بدليل أنَّ ما عدَّه الناس مخالفًا للعقل قبل قرون؛ أضحىَ موافقاً للعقل تماماً، بل أصبح إنكارهُ أمارةً على زوال العقل عند منكره، والحجةُ في عدمِ كونِهِ مخالفًا للعقل هو حصوله وتحققه؛ إذ لو لم يكن كذلك لما حصل.

---

[1]– منهج النقد عند المحدثين ويليه كتاب التمييز لمسلم، محمد مصطفى الأعظمي، ص89.

[2]– انظر: جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 1/52–53، ونقد كتاب حياة محمد، عبد الله القصيمي، ص34 وما بعدها، والسيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شهبة، ص201.

مثاله: لو أُخْبِرَ شخصٌ في الأندلس قبل خمسة قرون أنَّ بإمكانه من خلال النظر في لوحةٍ أن يشاهد ويسمع ويتواصل مع شخصٍ آخرَ في الشام أو بغداد؛ لعد ذلك من باب المستحيلات، ولاعتبر المخبرَ له بذلكَ فاقداً للعقلِ تماماً.

والسبب جريان العادة بخلاف ذلك في تلك الأعصار، أما اليوم فهوَ من العاديات التي لا تثير أي استغرابٍ أو تعجّبٍ، فضلاً عن أن تثير إنكاراً؛ وذاك دليلٌ على أنَّ الأمر لم يكن يومًا ما مخالفاً للعقل، وغاية ما فيهِ هو مخالفته لما اعتاده الناس وألفوه في تلك الفترة.

وهذا هو – أي العادة الجارية- الذي جاءت كثير من النصوص الغيبية بخرقه، كأحاديث الغيبيات والمعجزات، والملاحم وأشراطِ الساعة ... وغيرها، ومنه عرِّفت المعجزة بأنها خرقٌ للعادةِ، فإن الناس لما اعتادوا جريان الأمر على نسقٍ معيَّن أنكروا أن يحدث مرةً أو مرات على خلاف ذاك النسق.

قال ابن تيمية: «السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية ينقضها الله إذا شاء، وهذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وليست هي السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية، كسنته في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات، فإن هذه السنة ينقضها إذا شاء، بما شاءه من الحكم، كما حبس الشمس على يوشع، وكما شق القمر لمحمد ﷺ، وكما ملأ السماء بالشهب، وكما أحيا الموتى غير مرة، وكما جعل العصا حية، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ... وأما بيان الدلالة فمن وجوه: الأول: أحدها: أن يقال: العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنةٌ لازمةٌ، فإنه قد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن، فهذا تبديل وقع، وقد قال تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ**﴾. [إبراهيم: 48]، وأيضا فقد عُرف انتقاض عامة العادات، فالعادة في بني

آدم ألا يخلقوا إلا من أبوين، وقد خلق المسيح من أم، وحواء من أب، وآدم من غير أم ولا أب، وإحياء الموتى متواتر مرات متعددة، وكذلك تكثير الطعام والشراب لغير واحد من الأنبياء والصالحين عليهم السلام. الثالث: وأيضا فعندكم تغيرات وقعت في العالم، كالطوفانات الكبار، فيها تغيير العادة، وهذا يوافق طرق جميع طوائف أهل الملل»[1].

ومن الأمثلة على ما نحن بصددِ بيانه، حادثة الإسراء؛ فإن قريشا اعتبرتها محضَ خرافةٍ، لأنَّ مبلغَ علم البشر حينها يمنعهم من التصديق بأن يسافرَ شخصٌ من مكة إلى بيت المقدس، ثم يعود في ليلة واحدة.

أمَّا في زمننا فإن الأمر من السهولة واليسر بالقدر الذي لا يقع العجب حتى من تكرر الرحلة لمرتين متتاليتين في ليلة واحدة[2].

يقول محمد رشيد رضا: «كل ما أخبر به الوحي عن عالم الغيب لا يقاس على عالم الشهادة، ولا يشترط في قبوله موافقة سنن هذا العالم وعاداته، ومعجزة الإسراء والمعراج من الخوارق الروحانية الغيبية، وليست من المحال الذي يقول علماء الكلام إن قدرة الله لا تتعلق به، وقد فصلنا مسألة الخوارق في التفسير مرارًا آخرها تفسير هذا العام، وبيَّنا فيها أن ما ظهر للبشر في هذا القرن من عجائب الكهرباء وغيرها؛ قد قرَّب إلى العقول كل ما كانت تستبعده من المعجزات وأمور الغيب»[3].

فإذا تقرر كلُّ ذلكَ فإن «الواجب على العالم المسلم هنا أن يسلم بما صح ثبوته

---

[1]- جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 1/52-53.

[2]- ومن أمثلته أيضا إنكار بعض العقلانيين لحادثة شق الصدر، مثل: محمد حسنين هيكل في كتابه (حياة محمد) ص129، واعتبارهم إياها مخالفة للعقل، ونحن نرى اليوم آلاف العلميات الجراحية تجرى كل دقيقة في أرجاء المعمورة على الصدر والقلب والرئة ... فأين مخالفة العقل في الحديث، إن هي إلا مخالفة العادة. انظر: نقد كتاب حياة محمد لمحمد حسنين هيكل، عبد الله القصيمي النجدي، ص34 وما بعدها.

[3]- مجلة المنار، محمد رشيد رضا، 3/743 .

حسب قواعد أهل العلم، وسلف الأمة المقتدى بهم، ولا يجوز رده لمجرد مخالفته لما عهدناه، أو استبعاد وقوعه تَبَعًا لما ألفناه، ما دام في دائرة الممكن عقلاً، وإن كنا نعتبره مستحيلاً في العادة، فقد استطاع الإنسان - بما أوتي من علم - أن يصنع أشياء كانت في حكم المستحيل عادة، ولو حكيت لأحد الأقدمين، لرمي من يحكيها بالجنون، فكيف بقدرة الله تعالى، الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء؟ لهذا قرر علماؤنا أن الدين قد يأتي بما يحار فيه العقل، ولكنه لا يمكن أن يأتي بما يحيله العقل. فلا يتناقض صحيح المنقول، وصريح المعقول، بحال من الأحوال. وما يظن من تناقض بينهما؛ فلا بد أن غَلَطًا قد وقع، فإما أن يكون النقل غير صحيح أو يكون العقل غير صريح، أعني أن ما ظنه الإنسان دِينًا ليس من حقائق الدين، أو ظنه عِلْمًا أو عقلاً ليس من العلم والعقل»[1].

فتقرَّرَ من هذا البيانِ أنَّ كثيرا من الأحاديث التي ردّها الخطاب الحداثي المعاصر بدعوى مخالفتها للعقل، لو نظرَ فيها لوجدَ أنها لا تخالفُ إلا العادةَ والتجربة التي لا ترجع إلى قاعدة عقلية ثابتة، أما العقل المجرد المتفق عليه بين العقلاء، والذي لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فيستحيل أن تخالفه نصوص الوحي الصحيحة.

وكما قال ربنا في وصف حال المشركين المكذبين برسالة محمد ﷺ ﴿**بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ**﴾ [يونس: 39].

رابعاً. المعارضة الصريحة بين العقل ودلالة النص النبوي دالٌّ على فساد أحدهما:

وهذه قاعدة جليلة في ضبط هذه المسألة، وهي أن المراد بتقريرنا استحالة وقوع التعارض بين دلالة العقل ودلالة النص النبوي، لا تتحقق إلا إذا كان «النقل صحيحا ثابتا عن رسول الله ﷺ، والعقل صريحا سالما من الشبهات مصدقا

[1]- كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ص192.

للرسول ﷺ في كل ما يخبر به، منقادا لوحي الله وشرعه؛ فمتى كان العقل كذلك والنقل صحيحا؛ فلا يمكن أن تتصور المعارضة بينهما لأن الرسل عليهم السلام لا يخبرون بمحالات العقول»[1].

قال ابن تيمية: «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟ . ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحاراة العقول ن فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[2].

وقد مثَّل ابن تيمية على هذه القاعدة بحديث صحيح ثابت، أدى الخلل في فهمه إلى توهم معارضته للعقل، فقال: «مثلُ الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (يقول الله تعالى: عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جعت فلم تطعمني، فيقول: ربي كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي)[3]. فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع، إلا من يظن

---

[1]- منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، جابر إدريس علي أمير، 1/163.

[2]- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 1/147.

[3]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم:2569.

أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا فقد كذب على الحديث. ومن قال إن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به، وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العُوَّاد، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يعد»[1].

وقد أجهد المعلميُّ نفسَه في الرد على دعوى (قطعية الدليل العقلي)، فكان من ضمن ما قاله: «هناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه، وهو الذي أعده الله تعالى ليُبْنَى عليه الشرع والتكليف، وهو الذي كان حاصلاً للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسله وأنزل فيها كتبه، وهو الذي كان حاصلاً للصحابة ومن بعدهم من السلف، فهذا هو الذي يسوغ أن يقال: إن ما أثبته قطعاً فهو حق، ودون ذلك نظر متعمق فيه، مبنيٌّ على تدقيقٍ وتخرصٍ ومقاييسَ يلتبس فيها الأمر في الإلهيات، ويشتبه ويكثر الخطأ واللغط، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة »[2].

وقال أيضًا: «فإنَّ معارف الناس وآراءهم وأهواءهم تختلف اختلافاً شديداً، وأن هناك أحاديث كثيرة، تقبلها قلوب، وتنكرها قلوب، وبهذا يعلم أنَّ ما يعرِضُ للسامعِ من قبولٍ واستبشارٍ، أو نفورٍ واستنكارٍ، قد يكون حيث ينبغي، وقد يكون حيث لا ينبغي»[3].

خامساً.لا يُرد الحديث الصحيحُ بمجرد توهُّم معارضته للعقل:

عند التمعُّنِ في ما سبق ذكرُهُ من قواعدَ وأصولٍ؛ يستبين للمنصفِ المتجرِّد أنَّ القولَ بوجودِ حديثٍ صحيحٍ يخالف دلالة العقل الصريحة مخالفةً تامةً، هو مجرَّدُ

---

[1]- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 1/149-150.

[2]- القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ص201-202.

[3]- من تعليقه على كتاب: الفوائد المجموعة، للشوكاني، ص281.

دعوى بعيدة التحقق جدًا، وقد أخذَ العلماءُ هذه القضية في الحسبان وهم يمنعونَ من قياس النصوص الشرعية بمقتضى العقول، ويدعون في المقابل إلى ضرورةِ الانقياد والخضوعِ لدلالات تلك النصوص.

يقول إسماعيل الأصبهاني الملقب - بقوّام السنّة - «ولا نعارض سنة النبي ﷺ بالمعقول، لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلى ما يوجبه العقل، لأن العقل ما يؤدي إلى قبول السنة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل»[1].

ويقول ابن خلدون: «إنك لا تطمع أن تزن به [أي العقل] أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقيقة الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدًّا يقف عنده ولا يتعدى طوره»[2].

وعلى الانقياد التام لدلالة النصوص الشرعية جرى عمل الصحابة، وفي ذلك يقول الشاطبي: «إن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى ذلك على معهودهم أو لا»[3].

ويقول ابن تيمية: «فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله،

---

[1]- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد الأصبهاني، ت: محمد بن ربيع المدخلي، 549/2.

[2]- تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، ت: خليل شحادة، 582/1، وجديرٌ بالإشارة هنا إلى أن كثيرا من منظِّري الحداثة الدينية في العالم العربي يظهرون الاحتفاء الشديد بابن خلدون، والولعَ بآرائه وأفكارِه، تبعًا لولعهم بالعلوم الإنسانية وإيمانهم بحاكميتها على علوم الأديان، لكنهم في الوقت ذاته يُغفلون ذكرَ آرائهِ المخالفة لتوجهاتهم الفكرية، كمثل مسألتنا هذه.

[3]- الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: محمد الشقير وآخرون، 304/3.

ولا قياسه، ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البينات أن الرسول ﷺ قد جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم»[1].

سادساً/ لا يلزم من صحة الإسناد صحة الحديث:

وإثبات هذه القاعدة كفيلٌ بنقض الدعوى الحداثية التي تزعم بأنّ المحدثين اكتفوا بنقد الإسناد، و أنه إذا استجمعَ شروط الصحة الظاهرة من عدالة الرواة واتصال السند، حكموا على الحديث بالصحة.

والغريب كيف يذهلَ هؤلاء عن حقيقة أنَّ أول ما يتلقنه طالب (علم الحديث) في مدارجه الأولى: (شروط الحديث الصحيح) ضمن المقررات الدراسية الأولية لهذا الفن، حيث يتعلم أن الحديث لا يكون صحيحا حتى يسلم من العلل القادحة، سواء كانت في المتن أو الإسناد، والعلة هي سبب خفي يقدح في صحة الحديث رغم استجماعه شروط الصحة الظاهرية (اتصال السند وعدالة الرواة).

وعناية المحدثين بعلل المتون أظهر برهان على اهتمامهم بما يسميه المستشرقون (النقد الداخلي)= نقد المتن، وقد مرّ آنفا كيف يعلّون ما خالف الدليل القطعيَّ من كل وجه.

والمحدثون لا يغترون بظاهر الإسناد إذا كان المتن منكرًا، لذلك تجدهم يحكمون على الإسناد بالصحة وعلى المتن بالضعف أو النكارة أو الغرابة.

لذلك يقول المعلمي: «إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة فإنهم يتطلبون له علة»[2].

فالحاصل أن نظر الناقد إلى متن النص النبوي لا بد أن يكون جامعاً، ويكون في

---

[1]- مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، 28/13.

[2]- من مقدمته على كتاب: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، ص08.

هذا النظر مستحضرا عدم مخالفة هذا النص للقواعد والأصول والعقول، وغالبا ما تكون هذه المخالفة مثيرةً للريب في نفس الناقد، ودافعةً له إلى إعلال الحديث أو حتى الحكم بوضعه، وذلك لا يتهيئُ إلا للمحدث واسع الاطلاع، فالمحدثون – كما يقول ابن دقيق العيد –: «كثيرا ما يحكمون بذلك باعتبار أمور ترجع إلى المروي وألفاظ الحديث، وحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم – لكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ –هيئة نفسانية، وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة، وما لا يجوز أن يكون من ألفاظه»[1].

والمحدثِّون «قد يعلُّون الحديث بعلل غير قادحة بمجردها، ولكنهم يلجأون إلى التعليل بها مع نكارة المتن، والسلامة الظاهرة للسند، فهذا التعليل والحالة هذه قادح في الحديث»[2].

والأصل في ذلك حديث النبي ﷺ: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم قريب، فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم، وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم بعيد، فأنا أبعدكم منه»[3].

وجميع ما ذُكرَ آنفاً إنما هو خاص بمن قويت ضلاعته في الحديث، وكثرت ممارسته له حتى خالط لحمه ودمه، وليس إفساحا لجميع الناسِ أن يسلطوا عقولهم وآراءهم وأذواقهم على الأحاديث النبوية.

---

[1]- الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، ابن دقيق العيد، ص26.

[2]- نظر المحدث عند نقده، محمد بازمول، ص0.

[3]- أخرجه أحمد في (المسند)، 456/25، 20/39، وابن حبان في (الصحيح- إحسان)، 264/1، والبزار في (البحر الزخار)، 168/9، والخطيب في (الكفاية)، 551/2، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 150/1، : (رواه أحمد واليزار، ورجاله رجال الصحيح)، وحسنه الألباني في (السلسلة الصحيحة)، 360/2، وانظر: التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، 190/1.

يقول البيهقي – في أثناء كلامه عن العلل الخفية –: «وهذا ... لا يقف عليه إلا الحذاق من أهل الحفظ؛ فقد يزل الصدوق فيما يكتبه، فيدخل له حديث في حديث، فيصير حديث روي بإسناد ضعيف مركبا على إسناد صحيح، وقد يزِلُّ القلم، ويخطئ السمع، ويخون الحفظ؛ فيروي الشاذ من الحديث عن غير قصد، فيعرفه أهل الصنعة الذين قيضهم الله تعالى لحفظ سنن رسول الله ﷺ على عباده؛ بكثرة سماعه، وطول مجالسته أهل العلم به ومذاكرته إياهم»[1].

ولما سئل ابن القيم: هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ أشار إلى أن ذلك إنما يحصل للمتضلع في علوم الحديث فقال: «إنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة، واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها ملكة، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر عنه ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشرعه للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه». ثم ذكر نماذج لأحاديث من هذا القبيل[2].

وهذا لا يفهم منه الاقتصار على النظر في المتن عند التعليل، إذ واضح أن كلام ابن القيم إنما هو في معرفة الموضوع، ولا يعرف هذا إلا بكون أحد رواته كذابا، لذلك علق صاحب (أسنى المطالب) على كلام ابن القيم السابق بقوله: «وهذا الجواب صحيح بالنظر للموضوع المنكر المخالف للشريعة المطهرة، وأما الموضوع من حيث هو فمنه ما يخالف الشريعة ومنه الذي معناه صحيح، وهذا لا يعرف إلا بمعرفة الإسناد»[3].

---

[1]- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، ت: عبد المعطي قلعجي، 30/1.

[2]- المنار المنيف، ابن قيم الجوزية، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ص44.

[3]- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد درويش الحوت، ت: ص368.

ويقول أحمد شاكر – في تعليقه على الحديث الذي تقدم ذكره أخيرًا -: «وهذا الحديث خطاب للصحابة، ثم لمن سار على قدمهم واهتدى بهديهم، واقتدى بإمه وإمامهم محمد ﷺ فعرف سنته وهديه، وعرف شريعته، وامتلأ بها قلبه إيماناً وإخلاصاً، ورضىً عن طيب نفس، وإعراضاً عن الهوى والزيغ، فهو الذي يعرف الصحيح من السنة ويطمئن قلبه إليه، وينكر المردود غير الصحيح فلا يسيغه في عقله ولا في قلبه»[1].

والنكارة التي تحصل في قلب السامع للمتن النبوي يرجع سببه – غالبا – إلى ركاكة معناه، أو إفادته معنى باطلاً كمخالفته لدلالة العقل والحس .. وغير ذلك من الأدلة القطعية؛ فيحكمون على الحديث ببطلان نسبته إلى رسول الله ﷺ.

وكما سبق وبينَّا فإن النقاد أحياناً قد يحكمون على الحديث بالنكارة المتنية، مع أن ظاهر إسناده الصحة، وقد يقصرون عن بيان موضع العلة في هذا الإسناد[2].

دونك شواهد على صنيعهم هذا:

قال الحاكم: «هذا إسناد تداوله الأئمة الثقات، وهو باطل من حديث مالك .. ولقد جهدت جهدي أن أقف على الواهم فيه من هو؛ فلم أقف عليه، اللّٰهم إلا أن أكبر الظن على ابن حيان البصري على أنه صدوق مقبول»[3].

وقال الخطيب البغدادي: «لا يثبت هذا الحديث، ورجاله، ورجال إسناده كلهم ثقات، ولعله شبه لهذا الشيخ القطان أو أدخل عليه»[4].

وقال الذهبي عن حديثٍ: «منكر على جودة إسناده»[5].

---

[1]- في تعليقه على (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان الفارسي)، ص221.

[2]- انظر: العلة وأجناسها، مصطفى باحو، ص72. ومنه استفدت النقول حول هذه المسألة. انظر: ص71-73.

[3]- معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم، ت: فارس السلوم، ص236.

[4]- تاريخ بغداد، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: بشار معروف، 53/16.

[5]- من تلخيصه على المستدرك للحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، 13/4.

وقال عن حديث آخر: «منكر جدا على نظافة إسناده»[1].

وقال في السير: «فهذا إسناده ثقات، ولفظه منكر»[2].

وقال ابن حجر: «إسناده صحيح ومتنه منكر، كما قال المصنف»[3].

وقال الألباني: «منكر على جودة إسناده»[4].

وسئل الإمام الأوزاعي: « أكل ما جاءنا عن النبي ﷺ نقبله ؟ فقال : نقبل منه ما صدقه كتاب الله عز وجل، فهو منه، وما خالفه فليس منه، فقيل له : إن الثقات جاءوا به ؟ قال : فإن كان الثقات حملوه عن غير الثقات »[5].

وهذا لا يفهم منه ردُّ الحديث الصحيح لمخالفته القرآن، فإن الصحيح الخالي من العلة الخفية لا يعارض القرآن أبدًا، وما كان منه كذلك مما ظاهرة الصحة؛ فمرجع العلة فيه وهم بعض الرواة الثقات، فإن «الثقة يغلط»[6].

والحاصل أن استنكار مدلول النص قد يكون قائدا إلى تعليله، وقد جعل المحدثون الحديث الذي يفيد معنى باطلا حديثا منكرا، وجعلوا نكارة المعنى من مسالك التعليل.

قال ابن أبي حاتم: «تقاس صحة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاما يصلح أن يكون من كلام النبوة»[7].

---

[1]- تذكرة احفاظ، شمس الدين الذهبي، 917/3.

[2]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 520/1.

[3]- لسان الميزان، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت: عبد الفتاح أبو غدة، 186/9.

[4]- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، 620/6.

[5]- تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو أبو زرعة، رواية: أبي الميمون بن راشد، ت: شكر الله نعمة الله القوجاني، ص271.

[6]- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محمد بن عبد الهادي، ت: سامي بن جاد الله وعبد العزيز الخباني، 447/2.

[7]- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 351/1.

وحتى يكون كلاما يصلح أن يكون من كلام النبوة يجب أن لا يكون الكلام المنسوب إلى النبي ﷺ ركيكا، «والركة في المعنى كأن يكون مخالفا للعقل ضرورة أو استدلالا، ولا يقبل تأويلا بحال، نحو الإخبار عن الجمع بين الضدين، وعن نفي الصانع، وقدم الأجسام، وما أشبه ذلك، لأنه لا يجوز أن يرد الشرع بما ينافي مقتضى العقل ... أو يكون مما يدفعه الحس والمشاهدة، أو مباينا لنص الكتاب، أو السنة المتواترة، أو الإجماع القطعي ؛ حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل»[1].

ولا يمنع كون الراوي موصوفا بالصدق أن يقع في أحاديثه الوضع، ومعرفة هذا النوع من أصعب الأنواع[2]، إذ يعتمد فيه على التمعن في المتن ومقارنته مع الأصول.

هذه القواعدُ الستُّ التي قررها المحدثون والفقهاء تفندّ المزاعم الاستشراقية والحداثيّة حول تقصير منهج النقد الحديثي في نقد المتون.

شواهدُ تطبيقية تؤكِّدُ مراعاة منهج النقد الحديثيّ لمعيار "المعقولية".

ونتغيَّا هنا إثبات مراعاة المحدثين لشرط "موافقة العقل" عند نقد متون الحديث، وعدم اغترارهم بظواهر الإسناد – أو ما يسمى بالنقد الخارجي -كما يزعم الاتجاه الحداثيّ، لمن لم تحصل له الكفاية بما سبق سرده من نصوص وعبارات واضحةٍ وصريحةٍ في اشتراط انتفاء التعارض بين الرواية الحديثية والدلالة العقلية القطعية.

والأمثلة في الواقع كثيرة، لكننا سنقتصر على ذكر مثالٍ واحد يجسّد بوضوحٍ اهتمام نقاد الحديث بمعيار "المعقولية"، وضرورة انتفاء التعارض بين الرواية وبين قواطع العقل والحس.

فقد أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان

---

[1]- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، السخاوي، 128/2.

[2]- انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، أحمد ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع بن هادي المدخلي، 858/2.

المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه. فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله. ثلاث أعطنيهن. قال: (نعم). قال: عندي أحسن العرب وأجمله: أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها. قال: (نعم). قال: ومعاوية تجعله كاتبا بين يديك. قال: (نعم). قال: وتؤمّرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين. قال: (نعم(. قال أبو زميل: ولولا أنه طلب ذلك من النبي ﷺ ما أعطاه ذلك، لأنه لم يكن يسأل شيئا إلا قال: (نعم)»[1].

وقد استشكل الأئمة النقاد هذا النص، بكون تزويج النبي ﷺ أم حبيبة رضي الله عنها، كان قديما قبل إسلام أبي سفيان ﷺ، كما جاء عند أهل المغازي والسير[2]، وكان ذلك في السنة السابعة للهجرة.

قال البيهقي: «وهذا الحديث في قصة أم حبيبة رضي الله عنها قد أجمع أهل المغازي على خلافه، فإنهم لم يختلفوا في أن تزويج أم حبيبة رضي الله عنها كان قبل رجوع جعفر بن أبي طالب وأصحابه من أرض الحبشة، وإنما رجعوا زمن خيبر، فتزويج أم حبيبة كان قبله، وإسلام أبي سفيان بن حرب كان زمن الفتح - أي فتح مكة - بعد نكاحها بسنتين أو ثلاث، فكيف يصحُّ أن يكون تزويجها بمسألته، وإن كانت مسألته الأولى إياه وقعت في بعض خرجاته إلى المدينة، وهو كافر حين سمع نعي زوج أم حبيبة بأرض الحبشة، والمسألة الثانية، والثالثة وقعتا بعد إسلامه لا يحتمل إن كان الحديث محفوظا إلا ذلك والله تعالى أعلم»[3].

وقال الحميدي في (جمعه) بعد إيراده لهذا الحديث: «قال لنا بعض الحفاظ: هذا

---

[1]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل أبي سفيان حرب رضي الله عنه، رقم:2501.

[2]- انظر: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، ت: عبد المعطي قلعجي، 463/3، 285/7، والروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، 563/7، والبداية والنهاية، ابن كثير، 148/6، وتاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي، ت: بشار معروف، 447/2.

[3]- السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، 226/7-227.

الحديث وهم فيه بعض الرواة، لأنه لا خلاف بين اثنين من أهل المعرفة بالأخبار أن النبي ﷺ تزوج أم حبيبة قبل الفتح بدهر وهي بأرض الحبشة، وأبوها كافر يومئذ»[1].

ولذا قال القاضي عياض في شرح على هذا الحديث: «والذى وقع في مسلم من هذا غريب جدًا عند أهل الخبر»[2].

وقال ابن الجوزي: «إن هذا وهم لأن أهل التاريخ أجمعوا على أن أم حبيبة كانت عند عبد الله بن جحش، وولدت له، وهاجر بها وهما مسلمان إلى أرض الحبشة، ثم تنصر وثبتت هي على دينها-، فبعث رسول الله ﷺ إلى النجاشي ليخطبها عليها، فزوجه إياها، وأصدقها عن رسول الله ﷺ، وذلك سنة سبع من الهجرة، وجاء أبو سفيان في زمن الهدنة فدخل عليها، فتلت بساط رسول الله ﷺ حتى لا يجلس عليه. ولا خلاف أن أبا سفيان ومعاوية أسلما في فتح مكة سنة ثمان، ولا نعرف أن رسول الله ﷺ أمَّر أبا سفيان»[3].

وقال النووي: «هذا الحديث من الأحاديث المشهورة بالاشكال، ووجه الإشكال أن أبا سفيان إنما أسلم يوم فتح مكة سنة ثمان من الهجرة، وهذا مشهور لا خلاف فيه، وكان النبي ﷺ قد تزوج أم حبيبة قبل ذلك بزمان طويل »[4].

وقال ابن القيم: «فالصوابُ أن الحديث غير محفوظ، بل وقع فيه تخليط»[5].

---

[1]- الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، ت: علي حسين البواب، 130/2.

[2]- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحي إسماعيل، 546.

[3]- كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن بن الجوزي، 463/2.

[4]- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحي بن شرف النووي، 63/16.

[5]- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، ابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، 256/1. وانظر للاستزادة: الإفصاح عن معاني الصحاح، يحي بن هبيرة الشيباني، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، 249/3، وتاريخ دمشق، علي بن حسن ابن عساكر، ت: عمرو بن غرامة العمروي، 147/69، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، 257/1، والنكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين الزركشي، ت: زين العابدين بلا فريج، 289/1

وقد تلمَّسَ بعضهم تأويلات لهذا الحديث – تحرزا من تعليله- بكون أبي سفيان إنما طلب تجديد التزويج بعد إسلامه، نقله النووي عن ابن الصلاح[1]، وأُوِّل بتأويلات أخرى كثيرة.

فهل قبل النقاد هذه المخارج التأويلية لإمضاء الحديث وتثبيته، لاسيما وظاهر إسناده الصحة، وهو مخرج في واحد من أصحّ دواوين السنة؟

الجواب: هو كلا. فالمحدثونَ كانوا منتبهين لمخالفة هذه الرواية للقطعيِّ الذي لا يمكنُ دحضه ولا تأويله، وهو التواتر التاريخي القاضي بأنَّ النبي عليه الصلاة والسلام إنما نكح أم حبيبة رضي الله عنها قبل إسلام أبيها بسنوات.

قال ابن القيم: «وقد تكلف أقوام تأويلات فاسدة لتصحيح الحديث؛ كقول بعضهم: إنه سأله تجديد النكاح عليها، وقول بعضهم: إنه ظن أن النكاح بغير إذنه وتزويجه غير تام، فسأل رسول الله ﷺ أن يزوجه إياها نكاحا تاما، فسلم له النبي ﷺ حاله وطيب قلبه بإجابته، وقول بعضهم: إنه ظن أن التخيير كان طلاقا فسأل رجعتها وابتداء النكاح عليها، وقول بعضهم: إنه استشعر كراهة النبي ﷺ لها وأراد بلفظ التزويج استدامة نكاحها لا ابتداءه، وقول بعضهم: يحتمل أن يكون وقع طلاق فسأل تجديد النكاح، وقول بعضهم: يحتمل أن يكون أبو سفيان قال ذلك قبل إسلامه كالمشترط له في إسلامه، ويكون التقدير ثلاث إن أسلمت تعطينيهن ... وقال بعضهم: إنما سأله أن يزوجه ابنته الأخرى وهي أختها، وخفي عليه تحريم الجمع بين الأختين لقرب عهده بالإسلام، فقد خفي ذلك على ابنته أم حبيبة حتى سألت رسول الله ﷺ ذلك وغلط الراوي في اسمها.

وهذه التأويلات في غاية الفساد والبطلان وأئمة الحديث والعلم لا يرضون بأمثالها، ولا يصححون أغلاط الرواة بمثل هذه الخيالات الفاسدة، والتأويلات الباردة، التي يكفي في العلم بفسادها تصورها وتأمل الحديث، وهذا التأويل

[1]- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، 16/63-64.

الأخير وإن كان في الظاهر أقل فسادا فهو أكذبها وأبطلها، وصريح الحديث يرده، فإنه قال: أم حبيبة أزوجكها؟ قال: نعم. فلو كان المسؤول تزويج أختها لما أنعم له بذلك ﷺ، فالحديث غلط لا ينبغي التردد فيه»[1].

وقال العلائي: «ولا ريب بُعْدُ هذه التأويلات، لأن ألفاظ الحديث صريحة في إنشاء العقد، لا في تجديده، وسمعت بعض الحفاظ يذكر أن التي عرضها أبو سفيان ابنته الأخرى، التي عرضتها عليه أختها أم حبيبة رضي الله عنها في الحديث المشهور في الكتابين، ويرد على هذا كله قوله ﷺ: (نعم). في جواب ذلك، فإنه ﷺ لم يكن يقول ذلك فيما لا يفعله، وقد قال لأم حبيبة رضي الله عنها- لما عرضت أختها عليه-: (إن ذلك لا يحل لي). وأيضا لم ينقل أحد البتة أن النبي ﷺ أمّر أبا سفيان على جيش أصلاً، فرد الحديث بالوهم أولى من تأويله بالمستكره من الوجوه»[2].

وكما أسلف وذكرنا، فإن وجود مثل هذه النكارة في متن الحديث، يدفع المحدثين إلى البحث عن مصدره في الإسناد، ولا تمنعهم هيبة الصحيح من توجيه الخطأ إلى أحد رواته وإن كان ثقة في الظاهر.

وقد جزم بعضهم أن الآفة فيه من عكرمة بن عمار، لأنه أضعف حلقات الإسناد. قال ابن حزم: «هذا حديث موضوع لا شك في وضعه، والآفة فيه من عكرمة بن عمار، ولم يختلف أن رسول الله ﷺ تزوجها قبل الفتح بدهر وأبوها كافر»[3].

وقال ابن الجوزي: «وفي هذا الحديث وهم من بعض الرواة لا شك فيه ولا

---

[1]- تهذيب سنن أبي داود لابن القيم وهو بحاشية عون المعبود لشرف الحق العظيم أبادي، 6/107-108.

[2]- التنبيهات المجملة على المواضع المحكمة، أبو سعيد العلائي، ت: مرزوق الزهراني، ص67.

[3]- نقله عنه: ابن الجوزي في (كشف المشكل من حديث الصحيحين)، 2/463، والنووي في (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، 16/63. ولم أجده في المحلى ولا في أي من كتبه.

تردد، وقد اتهموا به عكرمة بن عمار راوي الحديث»[1].

قال الذهبي في ترجمته[2]: «قد ساق له مسلم في الأصول حديثا منكرا، وهو الذي يرويه عن سماك الحنفي، عن ابن عباس، في الأمور الثلاثة التي التمسها أبو سفيان من النبي ﷺ».

وما زعمه ابن حزم فيه مجازفة، كما قال ابن الصلاح[3]، فحديث عكرمة ليس موضوعًا، وغاية ما فيه أنه «صدوق يغلط»[4]، وقد تنازع النقاد فيه.

فمن تأمَّل في كل ما سبقَ وقع عنده اليقين بمركزية "العقل" لدى المحدثين أثناء نقدهم للسنة.

2/ دعوى تسّرب الأساطير القديمة إلى السنّة ومناقشته

وهذه الدعوى كذلك هي مما اقترضه الخطاب الحداثيّ من الاستشراق، وهي الزعمُ بأنَّ كثيرا من المرويات الحديثية، هي عناصر وافدةٌ من الفضاء المسيحي واليهودي، ومن أساطير الأمم القديمة، تسربت إلى المدونة الحديثية بفعل عدة عوامل أهمها: احتكاك أجيال الرواية الأولى بالشعوب غير العربية كالفرس والروم بعد فتح الأقاليم التي كانت تتبع هاتين الإمبراطوريتين، وكذلك بفعل مسلمة أهل الكتاب من الرواة الذين انتصبوا للتحديث وأخذ عنهم الناس، فكان لهذه العاملين – على وجه التحديد- أثر بالغٌ في نقل كثير من الشرائع اليهودية والنصرانية، وكذا موروثات وأساطير الحضارات القديمة إلى دواوين الحديث، واختلطت هذه النصوص بالنصوص النبوية، ولم يعد بوسع أحد التمييز بينها، وأخفقَ المحدثون في اكتشاف هذه النصوص وتحييدها، لأنَّ منهجهم النقدي – حسب هؤلاء -كان لا

---

[1]- كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 2/463.

[2]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 7/137.

[3]- نقله عنه النووي في (المنهاج)، 16/63.

[4]- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد عوامة، ص396.

يكترث كثيرا بتحليل بنية النصّ كونه كان مشغولا بدراسة الأسانيد.

وهذه الدعوى تتردد في كثير من الكتابات الحداثية، وإليك طائفةً من الشواهد:

- لعل أقدم ما أُلِّف في هذا الباب ضمن الكتابات العربية، كتاب (الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس) للأديب العراقي معروف الرصافي، الذي ختم حياته بوضع هذا المؤلَّف متهجما فيه على السنة النبوية والسيرة المحمدية؛ ناسبا معظم أحداثها وشخوصها إلى الأساطير التي اختلقها المحدّثون الأعاجم الذين غُلبت أممهم في الفتوحات الإسلامية؛ بغرض الطعن في الإسلام الذي أذلهم وأعزَّ خصومهم العرب – حسب تعبير الكاتب -.

ودعى الرصافي في خاتمة كتابه إلى ضرورة تنقية هذه المرويات بعرضها على العقل والقرآن، وطرح ما يخالفهما، فيقول في هذا الصدد: « ... ثم أخذ الوهن يدب في الإسلام من طريق الرواية التي كان معظم القائمين بها من هؤلاء الموتورين، ثم دخلت فيها السياسة فمهدت طريقا مهيعا لأكاذيب الرواة بما شوهوا به الإسلام وفرقوا به المسلمين، وظلت أخبارهم ورواياتهم تلوكها الألسن وتمضغها الأفواه مدة قرن وربع، حتى جاء ابن إسحاق فدوَّنها بعُجَرها وبُجَرها، وقد دخل فيها من الطمس والمسخ ومن التحريف والتغيير ما لا يحيط به إلا الله.

إن الرواة الذين جاءوا من بعد ابن إسحاق كانوا كلهم عيالا عليه في رواياتهم، وكان معظمهم مثله من الموتورين أيضا، وأكثرهم من أبناء فارس كـ"الخراساني" و"البخاري" و"ابن منده" و"مغلطاي" و"أبو شامة" و"النووي" و"الجوزقاني" و"البيهقي" وغيرهم، وإذا تحققت لنا خيانة بعضهم؛ حصل الشك في الباقين وحامت الريبة حولهم أجمعين؛ فيجب أن لا نقبل ما رووه إلى بتحفُّظٍ، وأن لا نُصَدِّقَه إلا بعد التصفية والتمحيص... فبذلك قد علمنا أن هذه الأحاديث المسطورة في كتبهم قد اختلط فيها الصدق بالكذب والصحيح بالفاسد؛ فكيف نطمئن إليها ونثق بها.

إن ما نراه في كتب الحديث والسير من الأحاديث والأخبار أشبه شيء بكثبان الرمال التي يوجد بين ذراتها قليل من الشذور الذهبية؛ فيجب أن نستخلص منها هذه الشذور بنوع من التنقية، وأحسن طريقة لذلك ما ذكرناه لك فيما تقدم من الكلام عن الروايةِ، وذلك بأن نضعها في غربال منسوج من القرآن ومن المعقول، ونغربلها؛ فما بقي في الغربال أخذناه، وما سقط منه تركناه ونبذناه، وإلا بقينا هكذا مشتتين حيارى، مختلفين في ديننا متأخرين في دنيانا، وأنا على يقين من أننا إذا غربلنا هذه الكتب بمثل هذا الغربال؛ لم يبق لنا منها إلا شيءٌ قليل»[1].

مع ما تضمَّنَهُ هذا النصُّ من المغالطات العلمية والتاريخية؛ إلا أنه يعطينا صورةً واضحةً عن محتوى كتابِ الرصافيِّ، وهو محتوىً أثار ضجةً، وخلف ردود فعل صادمة، عند صدور نشرته الأولى[2] في ألمانيا سنة 2009م، حيث تفاجأت الأوساط العلمية والثقافية بحجم الطعوناتِ الموجهة إلى السيرة النبوية ونصوصها من قبل هذا الأديب، وهي طعونات لم تكن منتظرة أبدًا بالنظر إلى بعد الكاتب عن هذا الميدان التخصصي، بل هي طعونات تعود على السنة النبوية كاملة بالإبطال، – حيث أرجعها الرصافيُّ إلى أصل أسطوريٍّ –، ولا نبالغ إن قلنا إنها تعودُ على أصل الرسالةِ بالإبطال كذلك[3].

---

[1]– الشخصية المحمدية، معروف الرصافي، 762-763.

[2]– انظر: من سيرة الرصافيِّ وردود الفعل على كتابه (الشخصية المحمدية)، رياض الحبيب، مقال منشور في مجلة (الحوار المتمدن) الإلكترونية، بتاريخ: 2009/08/03م، عدد:2727، وكمثال على المواقف الاحتفائية بكتاب الرصافي، ينعت أحد الباحثين عمله بأنه: « عمد إلى تلك الأخبار [يعني السيرة] نفسها لفرز المعقول فيها من اللامعقول، وبناء وعيٍ جديد بشخصية النبي محمد يمكن أن يكون مقدمة لتحقيق نهضة عربية». انظر: السيرة النبوية وقضاياها في الفكر العربي الحديث من خلال كتاب (الشخصية المحمدية)، لمعروف الرصافي، محمد الهادي الطاهري، مقال محكم منشور، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 2016/10/11، ص04.

[3]– أبان الرصافيُّ في كتابه عن أراء خطيرة جدًا يلزم منها نفي الوحي وإبطال الرسالة، حيث يقرر فيه أن النبي ﷺ حين قال لقومه «إني رسول الله»، لا يفهم من هذا القول – بالضرورة – ما يفيده ظاهره المألوف من قول المرسِلِ للرسولِ: اذهب إلى فلان وقل له كذا وكذا، فيكون الذاهب رسولاً، بل إن حقيقة الرسالة كما يبين الرصافي: «أن الرجل إذا ألقى الله في روعه الإصلاح وألهمه القيام بالدعوة إلى الإصلاح وأتاه من =

– توالت الدراسات بعد كتاب "الرصافي" في تقرير هذه الدعوى فأفردت لها كتب ومقالات، غيرَ أن أبرزَ دراسة معاصرة في الفضاء الحداثي تبنت نظرية (تسرب الأساطير إلى التراث) – في نظري –، هي دراسة الكاتب المصريّ "سيد القمني" (الأسطورة والتراث) الذي أحال كل الروايات الحديثية الواردة في أبواب الغيب والمعجزات إلى مرجعيات أسطورية.

ويبرِّرُ "القمني" هذا الرأي بكون هذه النصوص الأسطورية المنسوبة إلى النبي ﷺ تندرج ضمن "اللامعقول" شأنها شأن الأساطير، ليتساءلَ عن الدافع الذي يجعل المسلمين يؤمنون بها ويصدقونها، في حين يدَّعون رفض الأساطير والكفر بها.

يقول القمني: «هل جاء الإسلام – المرتبط بالعروبة – بالضرورة بقطيعة معرفية مع الأسطورة، حتى يمكن القول – مع القائلين – إن هنا المعقول ودونه لا معقول، ونجعل من تلك المصادرة مبررا كافيا لإهدار الأساطير القديمة لأنها اللامعقول؟ هنا لا شك سيجد أصحاب تلك الرؤية عسرا شديدا في قياس مواضيع إيمانية بحتة – لا شأن للعقل بها – عل ما اتفق الاصطلاح عليه بتعبير المعقول، مثل تحديد موقع الإسراء والمعراج من هذا المعقول، وهل نرفضها رفض اللامعقول؟! أم نبقي عليها بمنطق الإيمان؟ أم أن النوع القديم من اللامعقول هو محل التجرؤ والعنترية؟ ثم كيف

=العزم والصبر والحكمة ما هو كاف لنجاح الدعوة؛ كان بالضرورة رسول الله، أي رسول الوجود المطلث الكلي اللامتناهي، فكل من كان كذلك كان رسول الله، وكل من قام بالدعوة على هذا الوجه من المصلحين فهو رسول الله». الشخصبة المحمدية، ص45.

أما ما وعدَ به النبي ﷺ أتباعه من النعيم في الجنة «فهو صادق فيما قال لأن إنهاضهم إلى المجد المؤصل يقتضي بل يستوجب أن يقول ذلك» (الشخصية المحمدية)، ص45، وما ساقه النبي ﷺ من الحجج على صدقه من مجيء اسمه في التوارة مثلاً؛ فليس بالضرورة حقاً في نفسه، لكنه صدقٌ باعتبار «أن مصلحة إقناع القوم تقتضي ذلك، وكان اليهود كذبوه ووقفوا في طريقه موقف المخاصم المنكر يريدون إحباط دعوته وقطع طريقه». (الشخصية المحمدية)، ص45، «فلا الصدق هو ما وافق الواقع، ولا الكذب هو ما خالفه، بل الصدق هو ما وافق المصلحة، وإن خالف الواقع، والكذب هو ما خالفها وإن وافق الواقع ... إذا تدبرت هذا جيدا؛ فقد حق لك أن تقول إن محمدا صادق في كل ما قاله وأخبر بهِ من الأمور عن الله، لأنه لا يتكلم إلا بما تقتضيه المصلحة العامة». (الشخصية المحمدية»، ص44.

نصنف دابة البراق – التي حملت الرسول ﷺ من مكة إلى القدس – تصنيفا علميا يضعها ضمن فصيلتها الحية، وكيف نحدد تحديدا دقيقا أمة يأجوج ومأجوج بين الشعوب، وتحديد مواطنها، وهي أمة يتحدد معها مصير العالم، ويجب اتخاذ مواقف مناسبة إزاءها "بالمعقول"، ثم لا شك أن أي مؤمن وأي شاك ستطيب نفسه إن تمكن من تفسير الحكمة الإلهية في إهلاك شعب مقابل ناقة تلدها صخرة!! كما لا جدال أن إيجاد تفسير معقول لإفناء قوم نوح في ضوء المعقول الآني الذي يفرض حرية الاعتقاد سيكون مريحا لكثير من النفوس الحيرى والقلقة، وغير ذلك كثير لا يغنينا زيادة السرد بشأنه شيئا، لأنه ليس موضوع عقل، إنما كما قلنا هو موضوع قبول ورفض، موضوع إيمان، مما يشير إلى أن سمة اللامعقول في بعض تفاصيل الأساطير القديمة لا تسلبها الحق في احترامها ودراستها»[1].

– لئن كانت دراسة "سيدي القمني" ومن قبلها "الرصافي" هما الدراستان الأبرز في سلسلة الإنتاج الحداثيِّ المؤسس والمردد لهذه الدعوى، إلا أن لها حضورا واسعا في جل أبحاث هذا الخطاب– تقريبا – المهتمةِ بإبداء الرأي في قضايا السنة النبوية، ويتمّ توظيفها غالباً في سياق نقد أحاديث المعجزات والغيبيات، وحتى العبادات بإدراجها داخل دائرة الأسطورة بمفهومها "اللغوي" المرادف للخرافة، أو "الأنتروبولوجي" ذي المرجعيات الثقافية والاجتماعية والدينية، بسبب الدلالات (اللامعقولة) لأحاديث تلك الأبواب[2].

---

[1]– الأسطورة والتراث، سيد القمني، ص27.

[2]– الواقع أن الخطاب الحداثي أحال معظم الوحي (قرآنا وسنة) إلى مرجعيات أسطورية، يبرز الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" هذه القضية في كتابه (روح الحداثة)، ص183: فيقول: «يرى القارئ الحداثي أن مفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي لم يعد من الممكن قبوله، وينبغي أن نستبدل به مفهوما تأويليا يسوغه العقل بحيث يصرف عنه ما لا يعقل من الأخبار؛ على أساس أنها أساطير غابرة، كما يصرف عنه ما لا يعقل من العبادات على أساس أنها طقوس جامدة؛ ويقضي هذا التأويل المعقول للوحي حمله على معنى "الموهبة التي يختص بها الكائن"، إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا، ثم حصر مضمونه في الجانب الأخلاقي والمعنوي».

نجد "محمد أركون" – مثلا - يصف الأحاديث النبوية بأنها «مجموعات نصية مغلقة ذات بنية تيولوجية أسطورية»[1].

ويرى كذلك ضرورة التمييز بين الأسطوري والتاريخي في قراءة سيرة النبي ﷺ «بتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية، والمعرفة التاريخية؛ من أجل أن نتجاوز في آن معاً الحكايات الأسطورية التي يقدمها التراث بصفتها حقائق تاريخية أو وقائع تاريخية ثابتة ... وقد كانت أول سيرة ذاتية عن النبي قد كتبها ابن إسحاق (150هـ-767م) تحت اسم السيرة، وقد خلط فيها بين الأسطورة والتاريخ منذ ذلك الوقت »[2].

ومعيار الفصل بين (الأسطوري والتاريخي) هو الوحيد المخول – حسب أركون – للوصول إلى نص صحيح للسيرة، ذلك أن ابن إسحاق «راح منذ ذلك الوقت يحور في شخص النبي وشخصيته التاريخية، وينبغي أن ندرسها ضمن منظور منفتح إلى أبعد حد على مشاكل علم النفس التاريخي، أقصد [كما يقول أركون] مسائل الإدراك العقلاني والخيالي للماضي، ثم مسألة العلاقة مع التقديس أو الحرام، ومع المعجزة، ومع الطبيعي، وما هو فوق الطبيعي، ثم الحضور المهيمن للقوة الإلهية، ثم القدرة الخالقة للكلام، ثم التواصل مع الكائنات اللامرئية من ملائكة وجن وإله، ..إلخ»[3].

ويقرر "أركون" أن عدم التمييز بين (التاريخي والأسطوري) أفرز نصوصا منسوبة إلى السيرة لا تقبلها الثقافة الحديثة، ذلك أنها «لم تعد بقادرة على الانغماس في هذا الجو الذي تعده جوا سحريا وخرافيا ولا واقعيا ولا عقلانيا وخياليا

---

[1]- تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص136، وانظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص20.

[2]- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص101.

[3]- المرجع نفسه، ص101-102.

وعجائبيا مدهشا ومختلفا وأسطوريا – بالمعنى غير الأنتروبولوجي للكلمة- وكل هذه المفردات التي عددتها تعبر عن رفض ثقافتنا لتلك العقلية التي سادت أزمانا طوالاً»[1]، ويؤكد أركون بأنَّ (الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم) تعتبر من أهم موارد النصوص التراثية، أين تستمد منها غذاءها[2].

وفي معرض الحديث عن مكانة الحديث في الفكر الإسلامي، وذكره لشروط قبول الرواية عند المحدثين؛ ثم نقده لهذه الشروط مبررا ذلك بإغفال النقاد لشرط معقولية النص ومدى تناغمه مع المبادئ الشرعية التي أسس 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 أدى إلى تحوله إلى نص 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، ويتحول الواقع إلى "أسطورة" نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معا، واستبدال الأسطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة، ويقضى من ثم بكيفية حادة على إمكانات استقطار الدلالات الممكنة والملائكة لوضعنا التاريخي والاجتماعي»[3].

وهنا نقرأ مسلكا آخر لتسرب الأسطورة إلى السنة النبوية – حسب الرؤية

---

[1]- المرجع السابق، ص102 (بتصرف يسير جدا).

[2]- المرجع نفسه، ص102.

[3]- النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص130-131.

الحداثية-؛ 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 -حسب أبي زيد- عملية "أسطرة" للنص، بحيث يحاط بهالة من التقديس يحرم معها أي اقتراب من التأويل النبوي لهذا النص.

ونحن في سردنا لبعض هذه النماذج نتغيا إلى إثبات أن هذا التبرير قائم لدى جلّ منظّري الخطاب الحداثي بمختلف توجهاتهم الفكرية والإيديولوجية.

فـ "عبد الرزاق عيد" مثلا، وفي غمار عرضه لبعض أحداث السيرة النبوية، وفي أثناء تناوله لقصة فتح مكة؛ يصف حادثة سقوط الأصنام المشهورة قائلاً: « فها قد رأينا أن حدثا يتجاوز الآحاد، والعشرات والمئات بل والألوف، يقدم إلينا من خلال منظورين: منظور "الميث" الأسطوري الذي يضفي على الأحداث هالة سحرية عجائبية حيث الأصنام تتهاوى من إشارة القضيب إليها، ومنظور "اللوغوس" المعقولي، وهو المنظور القائل بأنها قد خذمت وكسرت، وهذا الذي يتقبله العقل حكما »[1].

فأصل القصة - عند عيد- صحيح لأنه موافق للعقل، هذا لو أن الأصنام أخذت وكسرت، أما أن تتهاوي الأصنام من إشارته ﷺ لها بالقضيب؛ فهي حادثة مختلقة طغت عليها الهالة الميثية الأسطورية؛ لأنها -ببساطة- غير معقولة الحدوث!.

وهذا الطرح القائم على رفض ما يخالف العقل من النصوص النبوية، واعتباره مندرجا ضمن الأساطير؛ هو الذي حمل الكاتب على استشكال كثيرٍ من الأحاديث النبوية الصحيحة المتضمنة للمعجزات والنبوءات وخوارق العادات، كأحاديث الإسراء والمعراج، التي وصفها بـ "الأساطير"[2]، وكذا أحاديث أشراط الساعة

[1]- سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص38.

[2]- المرجع نفسه، ص134 وما بعدها.

والفتن والملاحم[1] التي زعم أنها «تكرر أساطير وجدت منذ البابليين، مرورًا بالمصريين واليونان لتعكس طفولة الوعي الإنساني، وهو يتأمل العالم برؤية غيبية تسعى لاكتناه معنى الوجود ونظامه من حوله»[2].

مناقشات

– قامت مناهج النقد الغربي للنصوص الدينية – الأناجيل على وجه التحديد– على نسبة كثير من هذه النصوص إلى الأساطير القديمة السابقة لظهور هذه الكتب المقدسة، وحيث أنَّ الخطاب الحداثي أسيرٌ للرؤى الاستشراقية؛ فقد جهدَ في استنساخ النظريات الغربية؛ فادعى منظروه أنّ كثيرا من نصوص المدونة الحديثية لا تعدُ كونها أساطير شعبية كانت سائدةً في المجتمع العربي في تلك الفترة، أقحمت في السنة النبوية، ونسبت نصوصها إلى الوحي، أو أنها ماقبليات أسطورية منبثقة من الحضارات القديمة؛ اقبسها نبيُّ الإسلام ودمجها ضمن العقائدَ والشرائعَ التي دعا إليها.

وهذا الزعمُ حاضرٌ بكثافة في دراسات المستشرقين التقليديين، فحسب "هرلد موتسكي" فإنَّ المستشرق الألماني "فون كريمر" يعدّ المؤسس الأول لنظرية تأثر الإسلام بالقوانين الرومانية القديمة[3]، ثم تتابع المستشرقون على ترديد هذا الزعم.

–يقول "شاخت": « ... ولم يكن قصد محمد خلق نظام يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام على الأقل، بل ظل القانون العرفي العربي القديم الذي تضمن كثيرا من العناصر الدخيلة من رومية إقليمية، وبابلية ويمنية، يسير الإسلام سيره الطبيعي، ودخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف

[1]– المرجع السابق، ص103.

[2]– المرجع نفسه، ص100.

[3] – بدايات الفقه الإسلامي، هرلد موتسكي، ص40.

الإقليمية للبدو وأهل مكة»[1].

-ويقول المستشرق الإنجليزي بيرنز E.W.Barnes: في كتابه (The Rise of Christanity) «كيف كانت أصول المسيحية – واليهودية من قبلها - عميقة الجذور في تراث الشرق الأدنى من أساطير وخرافات ووقائع، والمؤرخ الذي ينظر إلى الكتاب المقدس وإلى القرآن كوثائق إنسانية قد يطالب المستشرق الذي يجادل عن دعوى الأصول اليهودية المسيحية للإسلام بأن يدقق في الملاحظة والتأمل ثم يبدي ما يتضح له من انعكاسات»[2].

كل ما سبق لا يعني بالضرورة أن هذه الدعوى هي محل إجماع لدى الأكاديميين الغربيين لاسيما اليوم، حيث كتبَ كثير من الباحثين الغربيين مراجعات نقدية على كثير من النظريات الاستشراقية التقليدية[3].

-دعوى إحالة النصوص الإسلامية إلى مرجعيات أسطورية مبررة لديهم بالتماثل النسبي الواقع بين تلك النصوص وبين بعض الأساطير القديمة، واعتمادًا على هذه الفكرة أنكرَ كثيرٌ من الملاحدة واللادينيين فكرة الأديان أساسا[4]، وأرجعَ منكرو السنة

---

[1]- أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخت، ترجمة: إبراهيم خورشيد، وآخرون، ص50.

[2]- نقله عنه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي في مقاله الفذ (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية)، ترجمه من الإنجليزية: فتحي عثمان، ص586، وأصل المقال منشور في مجلة THE MUSLIM سنة 1963م، وهو مطبوع في ملحق كتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، محمد البهي، ص586.

[3]- ينظر مثلا: خوان كول (محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات)، وهرلد موتسكي (بدايات الفقه الإسلامي).

[4]- من أهمّ الدراسات التي ترجع الأديان إلى الأصول السومرية، بناءً على الآثار التي خلفتها هذه الآثار؛ كتاب (من ألواح سومر) لصامويل كريمر، فمثلا عند كلامه عن طوفان نوحٍ عليه السلام - وهو حقيقية دينية جاء ذكرها في الكتب السماوية كلها-، يقول كريمر: «صرنا متأكدين الآن من أن قصة الطوفان التي وردت في التوارة لم تكن في الأصل من وضع مدوني أسفار التوارة، وذلك منذ أن اكتشف "جورج سمث" الذي كان يشتغل في المتحف البريطاني اللوح الحادي عشر من ملحمة "جلجامش" وحل رموزه، ولكن قصة الطوفان البابلية بدورها سومرية الأصل » انظرالكتاب بترجمة: طه باقر، مراجعة وتقديم: أحمد فخري، ص251.

– بدورهم –كلَّ النصوص النبوية المتناولة لأخبار الغيوب – الماضية والمستقبلية – (كقصة بدء الخلق، وآدم وحواء وإخراجهما من الجنة لأكلهما من الشجرة، وخبر طوفان نوح، وذكر الجنة والنار، .. وما أشبه ذلك) والتي تشبه في بنيتِهَا بعضَ الماقبليات الأسطورية القديمة؛ أرجعوها إلى تلك الماقبليات مبرِّرين ذلك بتسربها إلى المدونة الحديثية عن طريق الأجيال الأولى للرواية.

ودعوى التأثير هذه قائمة على افتراض أن الحضارات متقدمةٌ زمنيا على الأديان السماوية، وأنّ الأديان اقترضت كثيرا من الشرائع والأحكام من الموروثات الأسطورية للحضارات الضاربة في القدم كـ"السومرية"، و"البابلية".

والعكس هو الصواب، فإنَّ الوحيَ متقدمٌ على الحضارات البشرية، والتشابه الحاصل بين بعض ما ورد في الأساطير القديمة وبين ما أخبرت به الشرائع دليل على أن تلك الأساطير هي من بقايا ما علق في ذاكرة الشعوب من أخبار الوحي الذي جاءت به الرسل والأنبياء.

وقد دلَّت نصوص القرآن على أن الله لم يخْلِ قوما ولا أمةً من رسولٍ أو نبي يدعوهم إلى التوحيد، وينذرهم الشرك، ويقيم عليهم الحجة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ**﴾ [النحل: 36].

وقوله عزَّ وجل: ﴿**وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ**﴾ [فاطر: 24].

وقوله: ﴿**وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٖ**﴾ [سورة الرعد:07].

وقوله جلَّ ذكره: ﴿**ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةٗ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُۖ فَأَتۡبَعۡنَا بَعۡضَهُم بَعۡضٗا وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَحَادِيثَۚ فَبُعۡدٗا لِّقَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ**﴾ [المؤمنون: 44].

وقوله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا**﴾ [الإسراء: 15].

ومنه كذلك ما جاء في خواتيم سورة الزمر: ﴿**أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ**

عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [الزمر: 71].

قال ابن تيمية – بعد أن ساق أمثال هذه الآيات -: «فقد أرسل الله قبل المسيح رسلاً كثيرين إلى جميع الأمم»[1].

ويروى أن النبي ﷺ سئل: كم عدة الأنبياء ؟ قال: (مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر، جما غفيرا)[2].

وفي رواية أن رجلا سأله: يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال:(نعم)، قال: كم كان بينه وبين نوح؟ قال: (عشرة قرون). قال: يا رسول الله كم كانت الرسل؟ قال: (ثلاثمائة وخمسة عشر)[3].

فدلّت الآيات والأحاديث – آنفة الذكر - أنَّ جميع الأمم منذ أن خلق الله الجنس البشري عرفت مجيء رسلٍ يدعونهم إلى التوحيد، وهذا سارٍ على جميع الحضارات الماضية كالسومريين والبابليين والمصريين القدامى ...وغيرهم[4]، وهذا كله هو ما يفسرّ الرسوم والرموز التي وجدت في آثارهم ومساكنهم، والتي تحكي مجيء رسل بأوامر من السماء، وتصف الملائكة بأنها ذوات أجنحة، وترسم رموزا لآدم وحواء، وهي بذلك تقارب التفاصيل التي حكتها الكتب السماوية: التوراة

---

[1]- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد ابن تيمية، ت: علي بن حسن وآخرون، 230/2.

[2]- أخرجه أحمد في (المسند)، 619/36، والطبراني في (المعجم الكبير)، 258/8، وأبو نعيم في (حلية الأولياء)، 167/1، عن أبي ذر ﷺ. قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 159/1: «ومداره على علي بن يزيد وهو ضعيف».

[3]- أخرجه أحمد في (المسند)، 619/36، وابن حبان في (الصحيح – إحسان)، 69/14، والطبراني في (المعجم الكبير)، 118/8، والحاكم في (المستدرك)، 288/2، عن أبي أمامة ﷺ. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه»، ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 210/8: «رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، غير أحمد بن خليد الحلبي وهو ثقة»، وانظر: (السلسلة الصحيحة)، 359/6.

[4]- وقد ذكر ابن تيمية وغيره أن بني إسرائيل وحدهم عرفوا بعثة ألف نبي، وأن عدة الأنبياء عموما قد يجاوزون النفس ألف. انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، 99/2، 230.

والإنجيل والقرآن.

كما أنَّ الإجابة عن التساؤلات الآتية قد يجلي هذه القضية أكثر: ما سبب بزوغ هذه الأفكار المتعلقة بالخلق والمعاد والملائكة والجن والشياطين في جلّ الحضارات القديمة المنتشرة في مشارق الأرض ومغاربها رغم اختلاف أزمانها وتباعد أماكنها؟! ألا يدفع هذا إلى القول بوحدة مصدرها؟! رغم ما طال هذه الأفكار والأخبار والشرائع من تحريف وتزييف وتبديل.

فالحقيقة أن "ما يشبه" الذي جاء به الوحي مما ورد في الأساطير القديمة؛ إنما هو من بقايا شرائع الرسل الذين أرسلوا إلى تلك الأقوام، مع تعديلات كثيرة طرأت عليها نتيجة التحريف والتزييف[1].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن قوم عاد الذين بعث فيهم نبي الله هود عليه السلام هم السومريون أنفسهم[2]، وهناك آراء أخرى تشير إلى أن يونس وإبراهيم عليهما السلام كانوا رسلاً إلى البلدات السومرية ونذُرًا إلى الأقوام الذين كانوا يعبدون الآلهة في العراق الحالية، وأن السومريين هم نسل من آمن من ذرية نوح عليه السلام، «نزلوا في شمالي العراق قرب جبل الجودي بعد انتهاء الطوفان العظيم، واستقروا فيه في بادئ الأمر، ثم نزحوا إلى جنوب العراق تحت ضغط الأقوام والجماعات المجاورة، وأنشؤوا أول حضارة في التاريخ القديم»[3]، وهذا يفسر الرسوم والإشارات التي اكتشفها الآثاريُّون جنوب العراق، وفيها صور للملائكة

---

[1]- انظر: طوفان نوح من الحقيقة والأوهام، إعداد: قسم الدراسات والبحوث بجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين، ص19.

[2]- انظر: العراق في القلب، دراسات في حضارة العراق، علي القاسمي، واقتباسات منه في مقال منشور على موقع: "الجزيرة نت" بعنوان (العراق في القلب)، للكاتب: عبد الحكيم أحمدين، منشور بتاريخ: 2005/03/06م على الرابط: http://www.aljazeera.net/home/print/92804797-74a7-4675-b919-6682990f8cbe/e93ba6f8-a612-4d81-a243-455faccb01ed

[3]- سنن قيام الحضارات وسقوطها قديما وحديثا مقارنة بآراء ابن خلدون، عبد اللطيف بن محمد الحميدان، ص15.

بأجنحة، وفيها أيضاً رسوم توضيحية لمراحل خلق الإنسان من طين، وتتضمن إشارات إلى الطوفان الذي أغرق الأرض[1]، وإلى الجنة والنار، وهبوط آدم إلى الأرض... وغير ذلك مما حكته الكتب السماوية وصحائف أهل الكتاب.

يظهر بعد هذا البيان أن الأساطير الضاربة في القدم استمدت الكثير من موروثاتها الثقافية من الأخبار والشرائع التي جاءت بها الرسل، وليس العكس، وهذا التقرير يزيل إشكالاً كبيرا حول هذه القضية؛ لطالما اعتمد عليه الملاحدة واللادينيون وأشياعهم من منكري السنة والقرآن في إبطال صحة الوحي.

3/ تسرّب العناصر المسيحية واليهودية والماقبليات الثقافية[2] إلى السنة ومناقشته:

إضافة للموروثات الأسطورية القديمة؛ يحيل الخطابُ الحداثيُّ كثيرا من أبواب السنة النبوية (الغيبيات والمعجزات بالتحديد) إلى مرجعيات دينية وثقافية سابقة، ويَّدعي أن المدونة الحديثية نهلت من المصادر المسيحية واليهودية وعوائد العرب قبل الإسلام ونظمها وأعرافها.

والرصد التاريخي لبداية بروز هذه الدعوى لدى الحداثيين يظهر أنه جرى توظيفها باكرا لدى الطبقة الأولى من هذه المدرسة، وبالتحديد في أطروحات الكاتب المصري "إسماعيل أدهم" الذي يرى بأن النصوص النبوية تتضمن موروثات ديانات سابقة أقحمت في السنة بفعل دس بعض الرواة المتأثرين بالإسرائيليات، ويتهم أبا هريرة رضي الله عنه بأن: «مجموعة الأحاديث التي رويت عنه، تكشف بصورة جلية أنه اعتمد على المصادر المسيحية في وضع

---

[1]- انظر: طوفان نح من الحقيقة والأوهام، إعداد: قسم الدراسات والبحوث بجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، ص14، 19.

[2]- المراد بالماقبليات الثقافية: مجموعة التقاليد والعادات والتشريعات القبلية والاجتماعية، والرؤى والمواقف الفكرية، والقيم الأخلاقية، التي كانت سائدة في حياة العرب قبل الإسلام، والتي يرى الخطاب العقلاني أنها بقيت شديدة التأثير على "اللاوعي" العربي، مما أسهمَ في تشكّل عدة نصوصٍ منسجمة مع تلك العادات والقيم والأفكار؛ نسبت بعد ذلكَ إلى السنة النبوية.

الأحاديث، إذ النصرانية بآرائها وأساطيرها ومعتقداتها جلية في مجموعة أحاديثه، حتى أنه وضع على لسان الرسول بعض فقرات الإنجيل، ولم يتورع من أن يسند إليهه الشيء الكثير من أساطير المسيحية»[1]. وكان يزعم – كذلك - بـ«أن النظر التنقيدي لمجموعة الأحاديث المنسوبة إليه على أنه راويها؛ لا تترك مجالا للشك في أنها أتت من المصادر اليهودية، ووضعها على لسان الرسول، ولم يفعل أكثر من ترديدها في التوراة؛ مستمدا مادته من الأساطير الإسرائيلية التي تجمعت بين دفتي العهد القديم؛ محاكة من حول الإسرائيليات التي في تضاعيف القرآن»[2].

كما نجد هذا الطرح ماثلاً في كتاب "محمود أبي رية" (أضواء على السنة المحمدية)، حيث كان كثير الاتهام لمسلمة أهل الكتاب أمثال:

"كعب الأحبار"[3] و"وهب بن منبه"[4] بدس الإسرائيليات، ونسبتها إلى النبي

---

[1]- قضايا ومناقشات، إسماعيل أدهم، 230/3.

[2]- المرجع نفسه، 233/3.

[3]- هو أبو إسحاق كعبُ بن ماتع الحِمْيَرِي، المعروفُ بكعبِ الأحبار، من آل ذي رُعين، وقيل: من ذي كلاع، وأصْلُهُ من يهودِ اليمَنِ، ويقال: إنه أَدْرك الجاهلية وأسلم في خلافة أبي بكر، وقيل: في خلافة عمر، وقيل: إنه أسلم في عهد النبي ﷺ، وتأخرت هجرتُهُ، وذهب ابن حجر إلى أن المشهور أن إسلامه كان في خلافة عمر، وبعد إسلامه انتقل إلى المدينة، وغزا الروم في خلافة عمر، ثم تحوَّلَ في خلافة عثمان إلى الشام فَسَكَنَهَا إلى أن مات بحمصٍ سنة 32ه، وقال ابن حبان: سنة 34ه، والأول أرجح كما قال ابن حجر، وقد بلغ من العمر مائة وأربعين سنة. روى كعبٌ عن النبي ﷺ مرسلًا، وعن عمر وصهيب وعائشة، وروى عنه معاوية، وأبو هريرة، وابن عباس، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم. انظر: الطبقات، خليفة بن خياط، ص308، والطبقات الكبرى، ابن سعد، 445/7، والأنساب، السمعاني، 270/2، وتاريخ دمشق، ابن عساكر، 151/50.

[4]- هو أبو عبد الله، وهبُ بنُ مُنَبِّه بن سِيج بن ذي كِناز، اليماني الصنعاني، من خيار علماء التابعين. قال عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه: « كان من أبناء فارس، وأصل والده مُنَبِّه من خراسان من أهل "هراة"، أخرجه كسرى منها إلى اليمن، فأسلم في عهد النبي ﷺ، وكان وهبُ بنُ مُنَبِّهٍ يختلف إلى هراة ويتفَقَّدُ أمرَهَا، وقيل: إنه تولى قضاء صنعاء. ولد سنة 34ه في خلافة عثمان، وقال ابن سعد وجماعة: مات سنة 110ه، وقيل غير ذلك، روى عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وابن عباس، وابن عمر، وابن عمرو بن العاص، وجابر، وأنس، وغيرهم، وروى عنه ابناه: عبد الله، وعبد الرحمن، وعمر بن دينار، وغيرهم. انظر: الطبقات، خليفة بن خياط، ص287، والطبقات الكبرى، ابن سعد، 543/5، والمعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، 29/2، وحلية الأولياء، أبي نعيم، 23/11، وتاريخ دمشق، ابن عساكر، 366/63.

ﷺ[1]، ولم يستثنِ من هذه التهمة الصحابيَّ تميم بن أوس الداري، حيث نسب إليه "أبو رية" جريرة دسّ المسيحيات في السنة النبوية؛ بتعمده رواية الخرافات المسيحية "المخالفة للعقل" ومن ضمنها: روايات الدجال والدابة ويأجوج ومأجوج، والملائكة، والجنة والنار ..وغير ذلك[2].

ثمَّ تتابع الحداثيون على ترديد هذه المزاعم؛ فادَّعى "أركون" بأن نصوص التراث «تستمد غذاءها – في آنٍ معاً - من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب – أي اليهود والمسيحيين – ومن التراث الحيّ للشعب العربي خصوصًا في منطقة الحجاز – أي التراث الذي كان سائدا قبل الإسلام»[3]، فلا عجبَ – والحالة هذه – أن تخلق هذه النصوص – حسب أركون - «جوًّا سحريا، وخرافيا، ولا واقعيا، ولا عقلانيا، وخياليا، وعجائبيا، مدهشا، ومختلفا، وأسطوريا – بالمعنى غير الأنتروبولوجي للكلمة -»[4]؛ تأبى ثقافتنا الحديثة أن تقبله وتنغمس فيه[5].

وفي موضع آخر يؤكد محمد أركون على قضية تأثير الماضي التاريخي والثقافي للشعوب المعتنقة للإسلام؛ في إنتاج نصوص ألحقت بالسنة النبوية ذلك «أن تاريخ الشعوب التي اعتنقت الإسلام وتنوعها، فرضت كثيرا من الأوضاع التي لم ينص عليها القرآن الكريم ولا الحديث، ولكي تدمج في السنة؛ كان لا بد من إقرارها؛ أي من إضفاء القداسة عليها، إما بحديث من الرسول ﷺ، أو بتقنية

---

[1]- أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ص118، وانظر في هذا الصدد: الموضوعات في الآثار والأخبار، للكاتب الشيعي هاشم معروف الحسني، ص191، أين يصف كعب الأحبار بأنه «معروف بين المحدثين والمؤرخين بالكذب على رسول الله والصحابة الكرام، وإدخال البدع والغرائب والمنكرات بين أحاديث المسلمين ».

[2]- أضواء على السنة المحمدية، محمود أبي رية، ص154.

[3]- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص102.

[4]- المرجع نفسه، ص102.

[5]- المرجع نفسه، ص102.

المحاكمة؛ أي القياس القانوني»[1].

ولا يختلف ما ذكره أركون عما قرره "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].

ويقرر الكاتب التونسي"عبد المجيد الشرفي" عند حديثه عن معجزات النبي ﷺ«أن عددا منها ليس إلا صدى مضخما لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين، من ذلك على سبيل المثال: أن تخلَلَ الماء بين أصابع النبي؛ حتى روى منه أربعمائة رجل، يذكِّرُ مباشرة بتفجير موسى الماء من الصخر، كما يذكِّرُ إطعامه الجماعة الكثيرة من يسير الطعام في أماكن متفرقة بتكثير عيسى للأرغفة القليلة وإطعام الجم الغفير منها؛ حسب رواية الأناجيل، وكذاك الشأن في رده للشمس إذ فات وقت الصلاة على غرار توقيف يشوع (Josue) للشمس مدة يوم كامل »[3]، أما الماقبليات الثقافية التي كانت معروفة لدى العرب في الجاهلية؛ فأصداؤها بادية في الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، يقرر "الشرفي" هذا، رغم إقراره أن هذا غير منسحب 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 وما هو صالح في كلّ الظروف والأحوال .فهو إذن في حاجة أكيدة إلى المساءلة وإلى المرور عبر الغربال الدقيق .ولا مناص في كل الحالات من عرضه على محكّ النقد المستنير بتوجّهات الرسالة، بعيدًا عن التقديس

[1]– نافذة على الإسلام، محمد أركون، ص80.

[2]– تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص147.

[3]– الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الشرفي، ص475،

وحرفية النصوص، فذاك بلا مراء هو شرط بقائه حيًا في النفوس»[1].

وهو عين ما ادعاه الكاتب السوري "إسماعيل الكردي" حين أحال نصوص الصفات في الصحيحين إلى الروافد الكتابية بمبرر أنها توهم التجسيم، حيث يقول: « المتأمل للصحيحين يجد عددًا من الأحاديث التجسيمية التي لا تؤول إلا بتعسف بالغ، والتي ينبغي الاعتراف بعدم صحة ما فيها من ألفاظ التجسيم من الأساس، إما بحمل الرواية على كونها رواية بالمعنى، أو أن لفظة التجسيم مضافة للرواية الأصلية، أو **جعل الحديث موقوفاً ومنقولاً عن مسلمي أهل الكتاب،** ونحو ذلك من المخارج الممكنة والتي لها نظائر واقعة فعلاً، انطلاقاً من القواعد العظيمة التي وضعها علماء الحديث لصحة المتون (أن لا يخالف المتن دلالة العقل القطعية ولا دلالة الكتاب القطعية ولا السنة المتواترة)»[2].

ويجازف الكاتب التونسي الآخر "حمادي الذويب" حين يجعل المقابليات مستغرقةً لمفهوم "السنَّة" – كلها– فيقول: «ويبدو أن معنى الاتباع تنامى مع الزمن حتى أصبحت السنة تمثل مجموع 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 يعد اطراحها خطأ جسيما، مما جعل السنة تشكل عائقا هائلا أمام كل تجديد»[3].

---

[1]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص182، وانظر: حقيقية الحجاب وحجية الحديث، محمد سعيد عشماوي، ص93.

[2]- نحو تفعيل قواعد نقد المتن، إسماعيل الكردي، ص201.

[3]- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص29. وقد طبق بعض الحداثيين هذه النظرية على النص القرآني أيضا، فمثلاً نجد الطيب تيزيني يقول في كتابه (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، ص257/256: «إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية .. إلخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية لإتنية متعددة. وقد أتى ذلك على =

ويحمِّلُ الكاتب السوري "عبد الرزاق عيد" الصحابيَّ عبد الله بن عباس رضي الله عنهما جريرة إقحام الأساطير اليهودية في أثناء السنة النبوية، ويدعي «اعتماده [أي ابن عباس] - فيما اختلق – على الأساطير الإسرائيلية، وما اتصل بها من الميثولوجيا القديمة، ولم يكن اختلاق ابن عباس للحديث إلا نتيجة لإدراكه احتياجات عصره... وقد كان عبد الله بن عباس في عمله صورة من آباء النصرانية الأول في أعمالهم في تاريخ المسيحية، فإنهم شحنوا تاريخ المسيح بمجموعة من الأساطير اليهودية، ولم يكتفوا بذلك بل **وضعوا على فم المسيح الشيء الكثير من الأمثال الإسرائيلية)**[1].

ويرى الكاتب المغربي "مصطفى بوهندي"[2] بأنَّ مقولة: السنة وحي مثل القرآن «أعطى لمرويات الحديث دور الهيمنة على الكتاب، وهو ما أدى إلى تمرير مجموعة كبيرة من العقائد والشرائع والمفاهيم والأفكار ونسبتها إلى الإسلام، وخصوصا الإسرائيلية منها والمسيحية، بدعوى أنها وحي من الله إلى رسوله، وأنها تفسير نبوي لآيات قرآنية معينة. والحقيقة غير ذلك، فلا بينها وبين الآيات المفسرة علاقة، ولا هي وحي من السماء، ولا هي تفسير نبوي، وإنما حملته الثقافة العربية الإسلامية من بقايا الثقافات الإنسانية؛ فصبغ بصبغتها الدينية، ونهج مناهجها العلمية، وقدم إلى العالمين على أنه من الدين القويم»[3].

ولا تقتصر الماقبليات الدينية التي يُزعم أنها مسؤولة عن تشكيل وخلق

=نحو ظهر فيه هذا النص معادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها».

[1]- سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص232.

[2]- باحث مغربي وأستاذ مقارنة الأديان بجامعة الحسن الثاني بالرباط، بالمملكة المغربية، من مؤلفاته: (أكثر أبو هريرة)، (التأثير المسيحي في تفسير القرآن).

[3]- التأثير المسيحي في تفسير القرآن، مصطفى بوهندي، ص115-116.

نصوصٍ منسوبة للنبي ﷺ على الديانتين اليهودية والنصرانية؛ بل إننا نجد ضمن الخطاب الحداثيّ من يقرر بأن ما يسمى السنة النبوية مشتملة على «قصص من التراث المندائي والمجوسي والهندي والإغريقي، ومن كل تراث»[1].

وجديرٌ بالإشارة هنا – أيضاً – أن هذه النظرية حاضرة في كتابات بعضِ المنتسبين للاتجاه الإسلاميِّ ممن يرى حاكمية القرآن على النص النبوي؛ حيث يرى هؤلاء أنَّ اليهود «ارتضت بما دون تحريف النص القرآني ... فعمدت إلى الولوج من باب التفسير والتأويلات المختلفة، ودسّ المرويّات مستغلة التشابه الظاهر بين بعض قصص القرآن وقضايا الخلق والآخرة ومقابلاتها في التوراة، وكذلك القضايا المشتركة المتعلقة بالخلق والكون وأحوال الآخرة والدخول في اتفاصيل الدقيقة التي شغفوا بها، وامتلأت أخيلتهم المريضة بها من محاولات التحريف والتغيير في خصائص الشريعة»[2].

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن كثافة النصوص الحداثية الواردة في هذه البابةِ مما يعسر نقله، والغرض من سرد ما تقدم آنفا هو لفت الانتباه إلى مركزية هذه الفكرة لدى الطرح الحداثي.

مناقشات:

هذه الفرضية مستلهمة بدورها من الاستشراق – على غرار جلّ المقولات الحداثية- حيث تعرف حضورا كثيفاً داخل الإنتاج الاستشراقي، سواءٌ لدى المستشرقين التقليديين أو المحدَثين، وَقَلَّ مستشرقٌ له اشتغالٌ بالسنَّة والحديث،

---

[1]- الحديث والقرآن، ابن قرناس، ص08.

[2]- لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، ص67، وانظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم الحاج حمد، ص51.

إلا وهذه الفرضية حاضرة في كتبه وأبحاثه.

يقول "سعد المرصفي": (ويَتْبَعُ إنكارهم [أي المستشرقون] لنبوَّة الرسول ﷺ ونزول القرآن الكريم، إنكارهم أنْ يكون الإسلام ديناً من عند الله، وإنما هو - في زعمهم - مُلَفَّقٌ من اليهودية والمسيحية وليس لهم في ذلك مستند يؤيِّدُهُ البحث العلمي البَتَّةَ!. ويلاحظ أنَّ المُسْتَشْرِقِينَ اليهود أمثال: "جُولْدْتسِيهِرْ" و "شَاخْتْ" هم أشد حِرْصاً على ادِّعاء استمداد الإسلام من اليهودية وتأثيرها فيه! أما المُسْتَشْرِقُونَ المسيحيون فَيَجْرُونَ وراءهم في هذه الدعوى المتهافتة، إذ ليس في المسيحية تشريع يستطيعون أنْ يزعموا تأثُّر الإسلام به، وَأَخْذِهِ عنه، وإنما فيها مبادئ أخلاقية، زعموا أنها أثَّرت في الإسلام، ودخلت عليه منها، كأنَّ المفروض في الرسالات الإلهية أنْ تتعارض مبادؤُها الأخلاقية، وكأنَّ الذي أوحى من قبل هو غير الذي أوحى بعده، فتعالى الله عَمَّا يقولون علواً كبيراً!.

والظاهر أنَّ المُسْتَشْرِقِينَ اليهود أقبلوا على الاسْتِشْرَاق لأسباب دينية، ترمي إلى التشكيك في قِيَمِ الإسلام، بدعوى فضل اليهود عليه وكأنَّ اليهودية مصدره الأول، ولأسباب سياسية تتَّصل بخدمة الصهيونية فكرة أولاً، ثم دولة ثانياً)[1].

وإليك جملة من الاقتباسات من داخل التراث الاستشراقي تؤكد هذه الأسبقية:

يقول المستشرق المجري "جولدسيهر": «هناك جمل 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

[1]- المستشرقون والسنة، سعد المرصفي، ص18.

إلى الأدب الديني اليهودي؛ فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية»[1].

ويقول أيضا: «ما من أمر يوصف عندهم بالفضل أو العدالة، إلا إذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة، أو كان متفقا معها، وهذه العادات التي تتألف منها السنة، تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة، كما كانوا يرونه المصدر الأوحد للشريعة والدين، ويعدُّون اطراحها خطأً جسيما»[2].

واشتهر "ألفريد غيوم"[3] بمقولته: «الإسلام صورة مشوهة للمسيحية»[4]، وكان يرى: «أن كثيرا من متون الأحاديث ... تشابه ما جاء عند اليهود والنصارى واليونان، إلا أن أحدا من المحدثين لم يجرؤ على ردها لأن الأمة كانت قد أجمعت على قبولها اعتمادا على حديث ورد فيه: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) [5]، وحديث

---

[1]- العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد سيهر، ص51-52.

[2]- المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، عجيل النشمي، ص82. وانظر: المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، ص31.

[3]- ألفرد غيوم A.geom: مستشرق بريطاني ولد سنة 1888م، درس وتخرج من جامعة أكسفورد، وعمل محاضرا في المعهد الملكي بلندن سنة 1920م، وأستاذا للغات الشرقية في جامعة درهام إلى سنة 1930م، ثم أستاذ زاشرا في جامعة أستانبول، فأستاذا للغة العربية في جامعة برنستون سنة 1947م، عرف بتعصبه ضد الإسلام، وتغلب الروح التبشيرية عليه، يظهر هذا من خلال كتابه (الإسلام) الذي يقوم على فكرة أن الرسول ﷺ اقتبي الإسلام من التوارة والإنجيل، والذي ننقل مقاطع منه في هذا البحث، توفي "غيوم" سنة 1962م، ومن مؤلفاته: (تراث الإسلام)، و(أثر اليهودية في الإسلام)، و(التشريع الإسلامي) .. وغيرها. انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 85/2، والاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي، ص30، ومستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، نذير حمدان، ص231.

[4]- المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية، عبد اللطيف الطيباوي، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار) لمحمد البهي، ص586.

[5]- روي مرفوعا عن مجموعة من الصحابة:

أخرجه أحمد في (المسند)، 200/45، عن أبي بصرة الغفاري رضي الله عنه، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 177/1: «وفيه رجل لم يسم».

وأخرجه: الترمذي في (السنن)، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، 36/4، وابن أبي عاصم في =

آخر فيه أن محمدا ﷺ قال: (إن جاء الحديث مطابقا للقرآن فانسبوه إلي وإلا فاعلموا أنه لم يصدر عني)، ومن هنا صار للإجماع سلطة كسلطة المجامع الكنسية، وكل من يخالف الإجماع يرمى بالزندقة والضلال والكفر، حتى صار الإجماع سلطة النسخ، والتمكن من إبطال مفعول نص قراني، أو حديث نبوي»[1].

ويزعم "غيوم" أن جل أحاديث المعجزات منقولة من أناجيل النصارى ويضرب على ذلك أمثلةً بـ «حديث أنس عن البركة التي حلت في طعام أبي طلحة وأم سليم مأخوذ عن القصة التي وردت في إنجيل يوحنا ... وأن الأحاديث التي وردت عند المسلمين حول بركة محمد ﷺ التي شفي بفضلها بعض الصحابة، كشفاء عيني علي بن أبي طالب في إحدى المغازي مأخوذ عن إنجيل مرقص12:33، ونبع الماء من بين أصابعه مأخوذ من معجزات المسيح»[2]، ويستدلُّ

=(السنة –ظلال الجنة)، ت: محمد ناصر الدين الألباني، 39/1، والحاكم في (المستدرك)، 200/1، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وأخرجه: الحاكم في (المستدرك)، 202/1 عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأخرجه أبو داود في (السنن)، أول كتاب الفتن، ذكر الفتن ودلائلها، 307/6، عن أبي مالك الأشعري ﷺ، قال ابن حجر في (التلخيص الحبير)، 299/3: «في سنده انقطاع».

وأخرجه ابن ماجه في (السنن)، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، أبواب الفتن، باب السواد الأعظم، 96/5، وابن أبي عاصم في (السنة)، 41/1، والطبراني في (مسند الشاميين)، ت: حمدي السلفي، 196/3، عن أنس بن مالك ﷺ، وضعف إسناده الهيثمي في (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة)، ت: محمد الكشناوي، 169/4.

وطرق هذه الأحاديث لا يخلو كل منها من مقال كما قال ابن حجر في (التلخيص الحبير)، 299/3، وكما نقله الهيثمي في (مصباح الزجاجة)، 169/4 عن شيخه العراقي.

والحديث حسنه الألباني بمجموعه طرقه في (السلسة الصحيحة)، 319/3، والأرنؤوط لمجموع شواهده كما في تحقيقه على (سنن ابن ماجة)، 96/5.

[1]- الإسلام، غيوم، ص94-97، نقلا عن (من افتراءات المستشرقين حول أساليب المحدثين في العناية بمتون الأحاديث)، عزية علي طه، لحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الصادر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، عدد:31، 283/31-284.

[2]- الحديث في الإسلام، غيوم، نقلا عن (دفاع عن السنة النبوية الشريفة)، عزية علي طه، ص49.

على ذلك بقوله بـ«أنه قبل فتح البلاد التي يسكنها النصارى لم يكن المسلمون يعرفون لمحمد ﷺ معجزة غير القرآن، لكن بعد الفتوحات نسبوا له معجزات حسية شبيهة بمعجزات المسيح»[1].

كما يدعي أن تقبيل الحجر الأسود له صلة بالعبادات الوثنية. يقول: «على الرغم من أن الإسلام قد حرم إقامة الشعائر حول الأنصاب، وسماها رجسا من عمل الشيطان، وحض المؤمنين على اجتنابها، وعلى الرغم من أنه ﷺ قد حض أتباعه على ضرورة تجنب عبادة الأوثان، وأصر على ضرورة توحيد الله في كثير من الأحاديث التي تعج بها كتب السنة عند المسلمين، كقوله لصحابته: (من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة)[2]، لكنا نجد أن محمدا ﷺ قد أباح كل ذلك فيما يتعلق بتقبيل الحجر الأسود، وبالرغم من أن الإسلام قد عاب على الكفار لمس الأحجار والتبرك بها وعبادتها، إلا أن الوثنية قد تسللت إلى الإسلام، لأن كل العالم الذي كان يحيط بالإسلام كان يكتظ بالوثنيين، ومما لا شك فيه أن الأحجار والأشجار والأصنام، وينابيع المياه، والآبار كانت مقدسات الوثنيين، لأن منهم من كانوا يعتقدون أنها مساكن آلهتهم. وما زالت عادة وضع قطع من الأقمشة والنقود والهدايا وغيرها في فروع شجرة مقدسة، أو صخرة تسكنها آلهتهم موجودة حتى

---

[1]- المرجع السابق، ص49.

[2]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم:129، وفي كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، رقم:1237، 1238، وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب أداء الدين، رقم:2388، وفي كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم:3222، وفي كتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك، رقم:6268، وفي كتاب الرقاق، باب المكثرون هم المقلون، رقم:6443، وباب قول النبي ﷺ: ﴿ما أحب أن لي مثل أحد ذهبا﴾، رقم:6444، وفي كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة، رقم:7487. وأخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة ومن مات مشركا دخل النار، رقم:150، 151، 152، 153، وفي كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، رقم:32، 33.

اليوم في معظم بلاد الشرق الأدنى، ومما لا شك فيه أيضا: أن هذه المعتقدات تتنافى مع فكرة توحيد الإله الذي توجه إليه محمد ﷺ بعد معرفته لليهود وديانتهم، لكن نبي الإسلام لم يستطع أن يتخلى عنها كلها، وفضل التمسك ببعضها استمالة لعبدة الأوثان، لأنه كان يأمل أن يناصروه ويؤيدوا دعوته»[1].

وإن كان "غيوم" قد وجَّه تهمة الاقتباس إلى النبي ﷺ مباشرة؛ فإنه كذلك لم يبرئ المسلمين من هذه الجريرة، لا سيما مسلمة أهل الكتاب من الرواة، فنجده تحت عنوان (تأثير اليهود على الديانة المحمدية) يذكر «أن نشاط اليهود الواسع في التجارة وخبراتهم بالزراعة جعل العرب يتأثرون بهم، فكبر اليهود في أعين العرب، وذلك مما أدى إلى تسرب بعض القصص الدينية اليهودية إلى الديانة الإسلامية»، ثم يؤكد هذا الزعم بقوله: «لقد كان هناك يهوديان ينحدران من أصل يمني، وهما اللذان لعبا دورا كبيرا في شرح وتفسير القرآن والسنة»[2].

أما "جوزيف شاخت" فيَّدعي هذا المستشرق بأن النبي ﷺ: «لم يكن قصده خلق نظام يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام على الأقل، بل ظل القانون العرفي العربي القديم الذي تضمن كثيرا من العناصر الدخيلة من رومية إقليمية، وبابلية ويمنية، يسير الإسلام سيره الطبيعي، ودخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليمية للبدو وأهل مكة»[3].

ويقول "مويس سيل": «ولم يتوقف النقل عن أهل الكتاب عند حد شرح الحديث فقط، بل إن بعض أفعال عيسى وأقواله قد تسربت إلى سنة المسلمين، ونسبت إلى محمد ﷺ، ومن أمثلة ذلك ما يدعيه المسلمون من أن نبيهم قد أعطى

---

[1]- الإسلام، غيوم، ص75 نقلاً عن (من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحي)، عزية علي طه، ص24.

[2]- الإسلام، غيوم، ص75-81، نقلا عن (المرجع نفسه)، ص24.

[3]- أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخت، ترجمة: إبراهيم خورشيد، وآخرون، ص50. وانظر: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، ص05 وما بعدها.

الشفاعة والمقام المحمود، ولكننا نعلم جميعا أن ذلك قد أخذ عن سفر (أعمال الرسل) حيث جاء فيه ما يلي: قال الرب للرب: اجلس عن يميني، فعندها يقضي عيسى بين الناس»[1].

والفرق هنا جليٌّ؛ فإن حديث الشفاعة لا ينصُّ على أن النبي ﷺ يقضي بين العباد يوم القيامة، كما هو الحال في عيسى عليه السلام فيما ينسبه إليه سفر (أعمال الرسل)، فدعوى الاقتباس مردودة كما هو ظاهرٌ.

ويقرر المستشرق الإنجليزي"جيمس نورمان أندرسون"[2] في كتابه (ديانات العالم القديم) بأنه «لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة، أن محمدا قد تمثل أفكارا من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالا طاغيا بأن محمدا قد استمد إيحاءه منها»[3].

ويقول المستشرق الإنجليزي "ستيوارت هنري براون" في كتابه (نظم العقائد المغايرة للمسيحية: الإسلام ومؤسس الإسلام) : «لقد تأثر محمد ﷺ بمعتنقي ديانتي التوحيد: اليهودية والمسيحية، إذ لم يبخل عليه الأحبار والرهبان بالمعلومات التي تتعلق بهاتين الديانتين، وتشهد بذلك كتب السيرة عند المسلمين أنفسهم، فهي تروي لنا رحلات محمد ﷺ لم إلى الشام، وكيف أنه التقى ببعض الرهبان في

---

[1]- الديانة الإسلامية، موريس سيل، نقلا عن (من افتراءات المستشرقين حول أساليب المحدثين في العناية بمتون الأحاديث)، عزية علي طه، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الصادر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، عدد:31، 283/31.

[2]- ج.ن. أندرسون Anderson.J.N.D: مستشرق إنجليزي، تخرج من كلية اللاهوت في "جامعة كمبريدج"، وتعلم العربية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، واشتغل محاضرا في معهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن، من آثاره: (الشرع والفقه الإسلامي)، (جريمة القتل في الإسلام)، و(الأحوال الشخصية في القانون العراقي). انظر: المستشرقون ما لهم ما عليهم، السباعي، ص65-67، والمستشرقون، العقيقي، ص546.

[3]- نقله عنه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي في بحثه (المستشرقون الناطقون بالانجليزية)، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي) لمحمد البهي، ص598.

رحلاته كالراهب بحيرا، والذي يدعي المسلمون أنه بشر محمدا ﷺ بأنه نبي اليهود المرتقب. إن مثل هذه الأخبار كانت قد شدت انتباه هذا الطفل اليتيم إلى الديانة المسيحية، وبالتالي إلى الديانة اليهودية، لأنها أصل المسيحية، ليس هذا فحسب، بل إن اليهودية كانت منتشرة في جزيرة العرب، واعتنقها عدد ليس بالقليل من العرب قبل الإسلام. ولشدة ذكاء محمد ﷺ علمَ أن اليهود كانوا يشكلون قوة هائلة، بعكس النصارى، لذا نراه يزعم بأنه فعلا النبي الذي كان يرقبه اليهود، ومما لا شك فيه أن كسب اليهود يعني كسب أكبر عدد من المناصرين لدعوته، لكن اليهود لم يعترفوا بنبوته، وسخروا منه، مما جعل رسول المسلمين يغير قبلته من بيت المقدس إلى الكعبة، ويعلن أن إبراهيم وإسماعيل هما اللذان بنيا الكعبة، كما أعلن أنهما أول من دعا إلى توحيد الله وذلك ليثبت لأتباعه أنه لم يأخذ فكرة التوحيد عن اليهود، بل عن جدَّيْ العرب ... ويغلب على ظني أن محمدا ﷺ لم يكن أميا لأن هناك بعض الآثار الإسلامية التي تدل بأنه كتب صلح الحديبية بيده»[1].

وتبع "ستويرت" خطوات "غيوم" في المقارنة بين الأحاديث الشريفة وأسفار التوراة، ليؤكد زعمه بأنَّ النبي ﷺ أخذ أحاديث التوحيد عن أسفار اليهود، ومن أمثلة الأحاديث التي زعم أنها مأخوذة عن أسفار التوراة[2]: دخل النبي ﷺ مكة، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصبا، فجعل يطعنها بعود ويقول: (جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا، جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد).

يدعي "ستويرت" أنَّ أمثال هذه الأحاديث التي تدعو إلى توحيد الله وعدم إشراك الأصنام والأوثان معه في العبادة مأخوذة عن بعض أسفار اليهود، ومثل ذلك ما جاء في سفر تثنية الاشتراع كقولهم: «لا يكن لك آلهة تجاهي، لا تصنع لك تمثالا منحوتا، صورة ما في السماء من فوق، وما في الماء من تحت الأرض، تسجد

[1]- نقلته عنه الدكتورة عزية علي طه في كتابها (من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد)، ص26-27.
[2]- انظر: المرجع نفسه، ص27.

لها وتعبدها»[1].

أما اللبناني "فيليب حتي"[2] فيزعم « احتواء السنة على متون منقولة عن مصادر غير إسلامية، بل إن معظم نصوص السنة مأخوذ عن أناجيل النصارى، ومن أمثلة ذلك الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر أن رجلا جاء لمحمد ﷺ وسأله عن العفو عن المسيء؛ فرد محمد ﷺ قائلا: (إن استطعت أن تعفو عنه سبعين مرة فافعل)[3]. ومما لا شك فيه أن هذا القول وارد في إنجيل متى على لسان عيسى عليه السلام، وهناك حديث آخر عن جابر وفيه أن بركة محمد ﷺ حلت على طعام جابر فأكل ألف رجل من وعاء واحد ولم ينقص ذلك مما في الوعاء شيئا، وهذه القصة مستوحاة أيضا من إنجيل متى»[4].

فهذا السرد المكثف للمقولات الاستشراقية تنفي ادعاءات الجدة والابتكار التي يرفع الخطاب الحداثي شعاراتها في كل مناسبة، وتثبت – كما كل مرة – أنَّ هذا الخطاب أسيرٌ للنظريات الاستشراقية لا يكاد يخرج عنها، إلا في بعض التفاصيل التي لا تؤثر على جوهر الدعوى كتوجيه تهمة توفيد الماقبليات الدينية والثقافية

---

[1]- من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد، عزية علي طه، ص27. وقد نقلت صاحبة الكتاب هذا الرأي عن عدد آخر من المستشرقين والكتاب الغربيين، انظر: ص29-30 وما بعدها.

[2]- فيليب حتي: Ph. Hitti: مستشرق لبناني مسيحي، ولد في بلدة شملان في لبنان سنة 1886م، وحصل على الباكالوريوس من الجامعة الأمريكية ببيروت، وعلى الدكتوراه من جامعة كولومبيا سنة 1915م، ثم عمل أستاذًا بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا، ومستشارا لوزارة الخارجية في شؤون الشرق الأوسط، له عدة كتب باللغة الإنجليزية والعربية منها: (الإسلام والغرب)، و(الإسلام منهج حياة)، توفي في بريستون في ديسمبر سنة 1978م. انظر: المستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص43، والمبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، محمد البهي، ص25، وافتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي، عبد الكريم علي باز، ص28.

[3]- أخرجه أحمد في (المسند)، 453/9، والترمذي في (السنن)، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في العفو عن الخادم، 400/3، وقال: «حديث حسن غريب»، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب الأدب، باب في حق المملوك، 470/7، والحديث صحح إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 153/5، وكذا الأرنؤوط في تحقيقه على (مسند أحمد)، 453/9، وانظر: (السلسلة الصحيحة)، 880/1.

[4]- الإسلام في نظر الغرب، فيليب حتي.

الدينية إلى الرواة وليس إلى النبي ﷺ نفسه كما يقرر بعض المستشرقين.

مناقشات:

أولاً: إن التشابه الموجود بين دلالات بعض النصوص النبوية، وبين ما ورد في الكتب الدينية السابقة – سواءٌ ما تعلق بالإخبار عن ذات الله وصفاته، أو ما ورد في كشف الغيوب الماضية والمستقبلية، أو في وصف معجزاتِ الأنبياء، أو في بعض التشريعات والأحكام لا يدلُّ على أنَّ الإسلام استلهم هذه القضايا من الأديان الأخرى، أو أنَّ المسلمين الأوائل اقتبسوا ونقلوا ما وجدوه عند اليهودية والنصرانية إلى الإسلام، عبر تسريب نصوصٍ تتحد مع الموروثات الدينية في المحتوى والمضمون، ثم نسبوها إلى السنة النبوية.

على الضد من ذلك، فإن هذا التشابه منطقيٌّ ومفهومٌ، لأن هذه الشرائع الثلاثة، متحدة المصدر والغاية، فكلها من عند الله عز وجل[1]، الذي أرسل الأنبياء والرسل إلى أقوامهم برسالة واحدة، وهي الدعوة إلى التوحيد ﴿**وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ**﴾ [الأنبياء: 25]، فلا عجبَ إذاً أن تحصل المماثلة في بعض معجزات الأنبياء، أو بينَ ما جاءت به السنة النبوية وبينَ النصوص التي سلمت من التحريف في كتب أهل الكتاب.

يقول محمد أبو شهبة: «ليس من الإنصاف فى شئ أن نقول: إن ما وجد فى الدين الإسلامى، ووجد فى اليهودية أو النصرانية أن يكون مأخوذاً منها، فقد توافق القرآن الكريم الذى لا شك فى تواتره، وصونه عن أى تحريف، والتوراة والأنجيل فى بعض التشريعات، والأخلاقيات والقصص، فهل معنى هذا أنه مأخوذ منها؟ أعتقد أن الجواب بالنفى ... ومما ينبغى أن يعلم أن الشرائع السماوية مردها إلى الله سبحانه، وأن العقائد، والفضائل الثابتة، والضروريات التى لا تختلف باختلاف

[1]- هذا طبعا قبل تحريف الكتب السماوية.

الأزمان، ولا باختلاف الرسالات أمور مقررة فى كل دين. وصدق الله عز وجل: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ**﴾ [الشورى:13]، لكن هذه الأصول، والفضائل، والأخلاقيات، والضروريات جاءت فى الدين الاسلامى أوفى ما تكون وأكمل ما تكون، وأصلح ما تكون، لكل زمان ومكان. ولما كان الأمر كذلك فليس فى العقل، ولا فى الشرع ما يمنع أن تتوافق فى بعض التشريعات، وفى بعض الأخلاقيات، وما حرف من: الكتب السماوية السابقة لم يحرف جميعه. وقد كان القرآن الكريم- بحكم أنه سلم من التحريف والتبديل، وتوافرت الدواعى والأسباب لوصوله إلى الأمة الإسلامية كما أنزله الله تبارك وتعالى، مهيمناً أى شاهداً على الكتب السماوية السابقة، فما وافقه منها فهو حق، وما خالفه فهو باطل، قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ**﴾ [المائدة: 48]»[1].

وتقول الدكتورة "عزية علي طه": «أما الشبهة التي أثارها غيوم حول التشابه بين بعض معجزات رسول الله ﷺ الحسية والمعجزات النبوية للسيد المسيح عليه السلام في الأناجيل فيمكن تفسيرها في ضوء الحقائق المعروفة عن الأصول المشتركة لجميع الأديان السماوية، لأن هذه الأديان في حقيقة الأمر نابعة من مصدر واحد، وهدفها واحد، وغايتها واحدة، وإن اختلف الأنبياء الذين أرسلهم الله سبحانه وتعالى باختلاف العصور والأزمان. ولقد أثبت القرآن لبعض الأنبياء معجزات كناقة سيدنا صالح وعصا موسى، ومعجزات عيسى كإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله، فلا غرابة إذن أن يؤيد الله سبحانه وتعالى سيدنا محمدا ﷺ بمعجزات تتوافق مع طبيعة عصره، فإن معجزات الكبرى هي القرآن

[1]- دفاع عن السنة وردّ شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين وبيان الشبه الواردة على السنة قديما وحديثا وردها ردا علميا صحيحا، محمد أبو شهبة، ص253-254.

الكريم بجانب بعض المعجزات الحسية التي وردت في كتب السنة الصحيحة»[1].

ثم إن هذه المشابهة بين ما جاء به النبي ﷺ وبين ما جاء في الأناجيل والتوراة، والاعتماد عليها وحدها لإبطال النبوة، والقول بأن محمدا ﷺ اقتبس الإسلام بعقائده وشرائعه من الماقبليات الدينية، هو في حد ذاته دليل غير كافٍ «في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة ذات نتائج قاطعة، وهيهات أن تكفي النتف المتقطعة والإشارات والاستدلالات المتعسفة، والتخمينات الذكية في هذا المقام فضلا عن أي مقام، ونحن نحتاج لخيال قوي جدا لمتابعة القول بأن محمدا الذي قرر الأصول الدينية أنه لم يكن يقرأ أو يكتب؛ كان على التخطيط الذي أنشأه المستشرقون له؛ قد جلس عاكفا في مكتبته يبحث كتب الأولين لينقل عنها، لأجل تأليف الكتاب المعروف بالقرآن»[2].

إضافةً إلى كون الاقتباسات التي يزعم المستشرقون – والحداثيون تبعا لهم- أن محمدا ﷺ أخذها من الكتب الدينية السابقة، تكون قد حدثت – لو سلمنا بصحة هذا القضية جدلاً- «حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس يقتبس منها»[3]، فكيف يصح هذا في ميزان العقل والعلم والتاريخ؟!

وفي الأخير؛ فإنَّ هناك أمور وقضايا أخبر عنها النبي ﷺ لم يرد ذكر لها في التوراة ولا في الإنجيل، ولا في أيٍّ من الكتب الدينية السابقةِ؛ فكيف يستقيم القول بأن الرسول اعتمد على أسفار اليهود والنصارى في صياغة تعاليم الدين الذي دعا إليه؟!.

---

[1]- دفاع عن السنة النبوية الشريفة، عزية علي طه، ص54.

[2]- المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية، عبد اللطيف الطيباوي، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار) لمحمد البهي، ص586. وللدكتور الطيباوي كتاب مطبوع بعنوان (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، دراسة نقدية)، ترجمه إلى العربية الدكتور قاسم السامرائي، الأستاذ بجامعة (ليدن) بهولندا.

[3]- المرجع نفسه، ص587.

فمع التسليم بوجودِ بعض التشابهِ بين النصوص الإسلامية وبين النصوص الدينية السابقة – في المعنى والدلالة – إلا أنَّ التباينَ والتمايز والاختلاف هو الأغلب والأظهر، وهذا جليٌّ لمن لديه أدنى اشتغالٌ بعلم (مقارنة الأديان)، فـ«الدين الذي أتى به محمد ﷺ أوسع أقطاراً وأرحب أفاقاً مما سبقه؛ فكيف يتصور أن يأخذ الغني من الفقير؟! إن التوراة التي في أيديهم اليوم لم تتحدث عن الدار الأخرة، عن الجنان وما فيها من مثوبة، وعن النيران وما فيها من عقوبة، والإنجيل كما هو اليوم عقيدة لا شريعة»[1].

ثانيا: ما ادَّعاه الحداثيون من اشتمال السنّة على كثير من العادات والموروثات الآبائية التي كانت سائدة قبل الإسلام، ومن ضمنها التشريعات المتعلقة بشؤون المرأة والرقيق .. وغير ذلك؛ هو في الحقيقة مدفوعٌ ومنقوضٌ بجوهر الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ ولبّها؛ حيثُ دعت التعاليم الإسلامية إلى نبذِ سنن الآباء والأجداد، وحاربت أكثر الأخلاق الجاهلية، وحضَّت الناس على الاسترشاد بعقولهم بمعرفة فسادها، وأوجبت عليهم اتباع الوحيِ –لا شيء غيره–، والاقتداء بالنبي ﷺ واتخاذه –وحده– قدوة ومثالاً.

يقول أحمد شاكر: «فلم يكن اتباع سنة النبي ﷺ عند المسلمين عن عادة اتباع الآباء، وقد نعاها الله على الكفار نعيا شديدا، وتوعد عليها وعيدا كثيرا، وأمر الناس باتباع الحق حيثما كان، واستعمال عقولهم في التدبر في الكون وآثاره، ونقد الصحيح من الزيف من الأدلة، وإنما كان حرص المسلمين على سنة رسول الله اتباعا لأمر الله في القرآن:

﴿**لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا**﴾ [الأحزاب: 21].

﴿ **فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾

[1]– دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، ص78.

[النور: 63].

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 44].

إلى غير ذلك من أوامر الله في كتابه، مما لا يجهله مسلم، واتباعا لأمر رسول الله نفسه، في الأحاديث الصحيحة المتكاثرة، وفيما ثبت عمليا بالتواتر .. وهذا الموضوع أطال البحث فيه العلماء السابقون وأبدعوا، حتى لم يدعوا قولا لقائل أو كادوا، وكتب السنة وكتب الأصول وغيرها مستفيضة، والباحث المنصف يستطيع أن يتبين وجه الحق»[1].

وقد روى أحمد بسند صحيح عن سالم قال:

«كان عبد الله بن عمر يفتي بالذي أنزل الله عز وجل من الرخصة بالتمتع، وسنِّ رسول الله ﷺ فيه، فيقول ناس لابن عمر: كيف تخالف أباك، وقد نهى عن ذلك؟ فيقول لهم عبد الله: ويلكم! ألا تتقون الله؟! إن كان عمر قد نهى عن ذلك فيبتغي فيه الخير يلتمس به تمام العمرة، فلم تحرمون ذلك، وقد أحله الله، وعمل به رسول الله ﷺ؟! أفرسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا أم سنة عمر؟! إن عمر لم يقل لكم إن العمرة في أشهر الحج حرام، ولكنه قال: إنَّ أتمَّ العمرة أن تفردوها في أشهر الحج»[2]»[3].

وفي رواية للترمذي:

«أن رجلا من أهل الشام سأل عبدالله بن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال عبدالله بن عمر: هي حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهى عنها، فقال عبدالله بن عمر: أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله ﷺ: أمر أبي

---

[1]- من تعليقه على: دائرة المعارف الإسلامية، 13/ 401-402.

[2]- أخرجه أحمد في (المسند)، 9/ 511، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 5/ 191،

[3]- المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، ص33.

يتبع أم أمر رسول الله ﷺ ؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله ﷺ. فقال: لقد صنعها رسول الله ﷺ »[1].

«وهذا القول من عبد الله بن عمر فصل في هذه القضية، حيث مايز بين قضيتين مختلفتين تماما، أثبت للأولى حق الاتباع .. ولو كان العرف الشائع أو تقاليد المجتمع هما السنة، فكيف نفسر قول ابن عمر هذا؟!»[2].

ثالثا: من الجناية على العلم أن نقارن حتى بين المعجزات المنسوبة إلى المسيح عليه السلام دون أسانيد، وبين تلك التي رواها الأثبات بالأسانيد الصحيحة المتصلة إلى الرسول ﷺ.

يقول السيد محمد رشيد رضا: «نقل معجزات نبينا الكونية أضبط وأصح من نقل معجزات المسيح عليهما السلام، لأن لها أسانيد متصلة، أشخاصها معروفون؛ إذ وضع لهم كتب مخصوصة في تاريخهم؛ ولذلك ترى المحدثين يقولون: إن سند هذه المعجزة صحيح، وسند هذه ضعيف، وهذه ثابتة وهذه مكذوبة أو واهية؛ لأن في سندها فلانًا الذي كان يكذب في بعض الأحيان، أو فلان الذي كان كثير النسيان، وليس للنصارى مثل هذه الأسانيد المتصلة»[3].

ويقول أيضا: «فليأتنا المخالفون بضبط كهذا الضبط وأسانيد كهذه الأسانيد فيما يروون عن رسلهم ومقدسيهم، ثم ليتبجحوا على عامتنا بعجائبهم وغرائبهم. وفرق أكبر من هذا بيننا وبينهم، وهو أنهم إذا عجزوا عن إثبات عجائبهم لا يبقى لهم شيء، ونحن عندنا آيات الله الكبرى (القرآن) والعلم الأعلى من الأمي، وما

---

[1]- أخرجه الترمذي في (السنن)، أبواب الحج، باب ما جاء في التمتع، 176/3، وصححه، وأبو يعلى في (المسند)، ت: حسين الداراني، 341/9، بإسناد صحيح، وانظر: أصل صفة صلاة النبي ﷺ، محمد ناصر الدين الألباني، 33/1 (هامش).

[2]- المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، ص33.

[3]- مجلة المنار، محمد رشيد رضا، 68/6.

يتبع ذلك»[1].

فـ«هذا التراث من الأقوال والأعمال تلقفه المسلمون بعناية، ونقدوه بحكمة، والموازين التي وضعوها لقبول السنن وردها لا تعرف الدنيا أدق منها ولا أعدل.

وقد ردَّ علماء المسلمين أحاديث كثير نسبت إلى رسولهم، وهذه الأحاديث المردودة لضعف سندها أو متنها، تعتبر أقوى من التراث الديني الرائج بين اليهود والنصارى.

إن "لوقا" روى عن عيسى وهو لم يره، والحديث الذي يروى عندنا بهذه الصفة لا نعترف بقيمته العلمية ولا التاريخية، فكيف يجيء رجل بيته من زجاج أو بيته من خيوط العنكبوت، ليحاول مهاجمة دين حوله سياج من حديد»[2].

فهذه ثلاثة أجوبة موجزة تحصل بها الكفاية لنقض مزاعم الخطابين الاستشراقي والحداثي حول تسريب الماقبليات الدينية والثقافية إلى المدونة الحديثية.

المطلب الخامس: الاتجاه الحداثي وموقفه من مصادر السنة

بناءً على مُقرَّرَاتِ الخطابِ الحداثيِّ إزاءَ السنة النبوية المتسمةِ بالرفضِ والإنكارِ والإهدارِ؛ فإنَّ موقفَهُ من دَوَاوين السنة ومصنفاتها جاء منسجما مع رؤيته السلبيّة من السنّة أصالةً، حيث قرر كثير من الحداثيين تعذّر الوثوق بمضامين كتب السنة بناءً على أصلهم في إنكار الحفظ المبكر للأحاديث، واستهدفوا (الصحيحين) على وجه التحديد لعظم مكانتهما في وجدان المسلمين، ولأنَّهما يشتملان على أصحَّ المنقول عن النبي ﷺ، فإذا تُوسِّل إلى التشكيك في الصحيحين؛ فإنَّ الطريق إلى إهدار باقي مصنفات السنة صارت سالكةً.

---

[1]- المرجع السابق، 70/6.

[2]- دفاع عن العقيدة والشريعة، محمد الغزالي، 49.

هذا المعنى يعبّر عنه الكاتب الحداثي "عبد الجواد ياسين" بجلاءٍ لما يقول: « .. ولأنَّ البخاريَّ ومسلمًا يحُبَّان ما دونهما مِن الكُتب في مفهومِ أهل السُّنة، سوف نُحاول التَّركيز على مَروِيَّاتهما في هذا الصَّدد .. »[1].

ويستدعي الخطابُ الحداثيُّ رمزيات الكتاب المقدس (الإنجيل) ويوظفها في سياق المقاربة بينه وبين كتب السنّة في المضامين ولغاية التشكيك في موثوقيتها، فيسمّي "حسن حنفي" الكتب الستة "بالإصحاحات الستة"، ويسمي صحيح البخاري "الإصحاح الأول"[2].

ويدعي أنَّه: (أصحها عند الخصة والعامة، وأكثرها تقديسا، ويتبرك ويتهادى ويحفظ في المكتبات والمنازل، ويوضع على الموائد في القصور كوثن أو تمثال)[3]، وهو – أي صحيح البخاري – (أكثر كتب السنة إيغالا في الغيبيات والإسرائيليات والخرافات والثقافات الشعبية)[4].

واستثمر الحداثيّون في المسلَّمة الاستشراقية (تأخر التدوين) لزعزعة اليقين بالصحيحين وغيرهما من المصنفات.

يقول أركون: «إنَّ السُّنة كُتِبت مُتأخِّرة بعد موتِ الرَّسول ﷺ بزمنٍ طويلٍ، وهذا وَلَّد خلافات لم يَتجاوزها المسلمون حتَّى اليوم بين الطَّوائف الثَّلاث: السُّنية، والشِّيعيَّة، والخارجيَّة، وصراع هذه الفرق الثَّلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويُسيطرون عليه، لِما للحديث مِن علاقةٍ بالسُّلطةِ القائمةِ .. وهكذا راح السُّنة يَعترفون بمَجموعتي البخاريِّ ومسلم، المَدعُوَّتين بالصَّحيحين)[5].

ولا نجد من الضروري سرد باقي المقولات الحداثية المشككة في موثوقية

---

[1]- السلطة في الإسلام، ص292.

[2]- من النقل إلى العقل، حسن حنفي، 19/2.

[3]- المرجع نفسه، 19/2-20.

[4]- المرجع نفسه، 20/2.

5- الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهادٌ، محمد أركون، ص101.

ومضامين كتب الرواية؛ إذ هي كما أسلفنا مجرد فرعٍ عن أصلهم المقرر في إنكار السنّة برمّتها سواء المنقولة شفويا أو الموثقة في المدونات.

المطلب السادس: الاتجاه الحداثي وموقفه من فهم السنة وفقهها.

من الدعاوى الشائعة التي شحنت بها كتابات الاتجاه الحداثي القول بأن النصوص المنسوبة للنبي ﷺ تعاني إشكالات كثيرة في ألفاظها ومعانيها، وقد صرح بها الكاتب السوريّ "طيب تيزيني" كفاحاً حين ادعى بأنَّ: (وجود حديث متكامل لفظا ومعنى مسألة تفتقد المصداقية الوثيقية، التاريخية أو على الأقل تستثير تحفظا وشكا شديدين)[1].

وسعى "عبد المجيد الشرفي" إلى الاستثمار في مبحث (علم مشكل الحديث) ليصل إلى أن العلماء كانوا مقرين باشتمال كثير من الأحاديث على إشكالات في المعنى والدلالة، فهو يزعم «أن صحّة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم .وما تأليف ابن قتيبة (ت 276 ه) لكتابه تأويل مختلف الحديث بعُيد عصر الجمع والتدوين، إلّا شاهد على أنّ الاعتناء بالنواحي الشكليّة يخفي في الحقيقة ما في الحديث من تعارض وتناقض ومجانبة للمعقول ومخالفة للتعاليم القرآنية، وما يحتوي عليه من ركيك التعبير وغريبه، وكلّها علامات على ما اعتراه من وضع، ومؤشّرات على أنّه غير جدير بالثقة إلّا بضروب من التأويل المتعسّف »[2].

ويرى نصر حامد أبو زيد أن النص النبوي منذ اللحظة التي نطق به النبي ﷺ مرورا بانتقاله الشفاهي في أعصر الرواية، تعرض لعدة إشكالات أثرت على بنيته

---

[1]- النص القرآني، الطيب تيزيني، ص75 بواسطة "الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد"، أحمد محمد فاضل، ص155.

[2]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص180.

الدلالية، إذ جعلته هذه الظروف يبتعد عن كونه مقدسا لينحاز إلى بشريته الصرفة التي ليست إلا تفسيرا للوحي الأصلي الذي هو القرآن، حيث يقول: (هذه النصوص التي دونت وسجلت لحظة ميلادها، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي – ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية – فإنها تطرح إشكالات أكثر تعقيدا من جانبي المنطوق والمفهوم معا، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ويصبح تحديده أمرا خاضعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء)[1].

ونصر حامد أبو زيد يزعم أن السنة النبوية - وهي في جزء منها شرح وبيان من الرسول ﷺ للنص القرآني-؛ لا تعد كونها اجتهادا من الرسول ﷺ لا تحمل معنى الثبات واليقين؛ وإلا لكانت مساوية للنص القرآني في ثبوته دلالتها، وهو ما يعبر عنها بالأنسنة، أي أن النص النبوي يتصف بكونه إنسانيا، وليس مقدساً، يقول: (النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي – تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما إنسانيا؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرا، والتركيز على حقيقة كونه نبياً.

وإذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة،

[1]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص119.

وذلك لأنها لم تدون إل متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها، أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه نصوصا تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيرا للتفسير، فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال، واختلاف علماء الحديث بينهم في المعايير التي يصححون الأحاديث على أساسها؛ أدركنا تعقد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي)[1].

ويصف "أبو زيد" الحديث النبوي بأنه (نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولا ورفضا بناء على معايير اجتهادية وإنسانية، أي طبقا لفكر إنساني متطور بطبيعته، مرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه، هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل؛ فهو نص تكون وما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصا إنسانيا)[2].

ويعد قواعد الجرح والتعديل التي قررها المحدثون حفاظا على جناب الرواية، أمارة على قصور في "العقل": (ولم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي

[1]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص127-128.
[2]- المرجع نفسه، ص128.

التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل)[1].

ويقول: (إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن – علم الدراية – دخلنا دخولا مباشرا في قلب آليات الاجتهاد، فالمتن إنما يكون صحيحا إذا لم يتضمن في دلالته أدنى تعارض مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن، هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص في حالة فحص وفرز، وبين نص آخر موثوق في صحة منطوقه ثقة مطلقة، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق، بل على مستوى الدلالات والمعاني. وهكذا تتداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التي حللناها عن النص القرآني، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنساني المرهون بآفاق الزمان والمكان)[2].

يلخص الكاتب الحداثيّ "علي حرب" مشروع "أبي زيد" بأنه: (يستهدف بالنقد والتحليل خطاب الوحي، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية؛ شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي ... مستهلما موقف طه حسين الذي اعتبره أبو زيد الفدائي الأول في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النصوص الدينية)[3].

والذي لا ينقضي العجب منه مع كل هذا الدعاوى المرسلة، والصريحة في نسبة الغلط والخطإ والإشكال إلى النصوص الحديثية؛ أن المنتمين لاتجاه الحداثة أثناء استنطاقهم لمعاني تلك النصوص يقعون في أغلاطٍ يستنكف الأعجمي أن يقع فيها، فتراهم يفهمون النص النبوي العربي المحكم الواضح فهما بعيدا يعرف غلطه من له أدنى معرفة بقانون العربية.

هذا المنهج في قراءة النصوص الحديثية هو في الواقع (يهدف إلى التحكم في

---

[1]- المرجع السابق، ص128-129.

[2]- المرجع نفسه، ص129

[3]- نقد النص، علي حرب، ص201، وانظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان الخراشي، ص273.

النصوص، ولي أعناقها، وعزلها عن إطارها العام، وحدودها الدلالية، وإخضاعها لآليات التفكيك والنظريات الألسنية الحديثة؛ لتعبر عن غير المتبادر منها، وتحميلها دلالات بعيدة متعذرة، أو إهدار معناها وتمييعها؛ وذلك بغية أنسنة النص الديني ومساءلته، واعتباره إشكالية في مسيرة الحضارة الإنسانية. فهي حداثة –إذن– تقوم على عقلانية الغرب، كما اتضحت معالمها منذ ما سمي بـ (عصر الأنوار) الأوروبي، هدفها: استبعاد المرجعية الدينية، وتقويض اليقين الغيبي، ومعطيات الوحي)[1].

ودونك مثالان يجليّان هذا الانحراف في الفهم:

– يقول الكاتب المصري "أحمد صبحي" منصور عن حديث (من بنى لله بيتا قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة)[2]: « اذن استحضر عقلك ولا تعطه إجازة، وتفكر فى معنى ذلك الحديث المنسوب كذبا للنبى عليه الصلاة والسلام..إنه يؤكد على أنَّ كل من بنى لله مسجدا بنى الله تعالى له قصرا فى الجنة، مهما كان الشخص مؤمنا أو كافرا، ومهما كان مصدر المال طيبا أو خبيثا، يعنى أن السيد هتلر من حقه أن يكون له قصور في الجنة إذا بنى بضعة مساجد، ويعنى أيضا أن كل مختلس وظالم وناهب لأموال الناس يستطيع إذا بنى ببعض أمواله الحرام مسجدا أن يدخل الجنة. هل يتفق ذلك مع تشريع الاسلام؟ ثم إن الحديث

---

[1]– القراءة الحداثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص282.

[2]– أخرجه أحمد في (المسند)، 54/4، وابن ماجة في (السنن)، أبواب المساجد والجماعات، باب تشييد المساجد، 475/1، وابن خزيمة في (الصحيح)، ت: محمد مصطفى الأعظمي، 269/2، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، 209/4، 213، 214، وابن حبان في (الصحيح)، 490/4، 491، والطبراني في (المعجم الصغير)، 120/2، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 613/2، 614، عن جابر وابن عباس وأبي ذر وابن عمر رضي الله عنهم. وصححه الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 07/2 والبوصيري في (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة)، ت: عوض الشهري، ص501، وأحمد شاكر في تحقيق (المسند)، 548/2، والألباني في (الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب)، ص454–456.

الذى يبيع قصور الجنة لكل من يتبرع ببناء مسجد يحدد لنا منذ البداية أقل مساحة مقبولة للمسجد، يقول: من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة- أى يكون مساحة المسجد كقدر ما تتحرك به ساق القطاة حين تفحص بساقيها الأرض- والقطاة هى طائر صغيرة الحجم أقل من العصفور الصغير.. إنها فى الحدود 5سم^2، أى: من بنى لله مسجدا ولو كانت مساحته 5 سم^2 بنى الله له قصرا فى الجنة حتى لو كان من مال حرام، مهما كانت شخصية ذلك المتبرع،وحتى اذا كان ذلك المسجد 5 سم^2 لايستطيع دخوله الا النمل والصراصير الوليدة....هل يعقل أن يتكلم النبى ﷺ بهذا الكلام؟ »[1].

وهذا كلام يدل على جهل صاحبه بعلوم العربية، وقلة إحكامه لآلتها، وينمُّ عن مبلغ علمه بأسلوبها ونظمها؛ إذ لو سألت أعجمياً تعرَّب حديثا عن معنى الحديث لأعرب لك عنه بما يوافق مراد النبي ﷺ منه، فكل من يقرأ هذا النصَّ النبوي يعرف بداهةً أنَّ مقصود النبي ﷺ الترغيب والحث على بناء المساجد ولو كانت صغيرة المساحة، وقوله (كقدر مفحص قطاة)، كناية عن صغر المساحة، وليس المراد حقيقة ما يشغله الطائر حين يفحص بقدميه الأرض.

ويشهد له قوله في حديث آخر: (من بنى لله مسجدا صغيرا كان أو كبيرًا ...).

وإنَّا لنعجب أحيانا لدى وقوفنا على أمثال هذا الكلام الباهت الصادر من "منصور" وأضرابه، هل نتكلف الردَّ عليه، ونجهد أنفسنا في جوابه، مع ما فيه من السطحية البالغة، والعبث الجليِّ، وضحالة الفكر.

ومع هذا فلا بأس بنقل كلام شراح الحديث حول هذا الموضوع.

قال الخطابي: (وقد يضرب المثل في الشيء بما لا يكاد يصح منه الوجود كقوله ﷺ: من بنى لله مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، وقدر

[1]- الإسناد في الحديث، أحمد صبحي منصور، ص2.

مفحص قطاة لا يكون مسجدا لشخص آدمي وكقوله لو سرقت فاطمة لقطعتها[1] وهي رضوان الله عليها وسلامه لا يتوهم عليها السرقة، وقال: لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده[2]. ونظائر هذا في الكلام كثير)[3].

وقال ابن رجب الحنبلي: (إنما ذكر على وجه ضرب المثل، وإن لم يصحَّ وقوعه)[4]. فـ(قد يضرب المثل في الشيء بما لا يكاد يصح في الوجود ... وقدر مفحص القطاة لا يكون مسجدا لشخص آدمي، ونظائر هذا الكلام كثير)[5].

وقال ابن حجر: (وحمل أكثر العلماء ذلك على المبالغة لأن المكان الذي تفحص القطاة عنه لتضع فيه بيضها وترقد عليه لا يكفي مقداره للصلاة فيه ... وقيل بل هو على ظاهره والمعنى أن يزيد في مسجد قدرا يحتاج إليه تكون تلك الزيادة هذا القدر أو يشترك جماعة في بناء مسجد فتقع حصة كل واحد منهم ذلك القدر وهذا كله بناء على أن المراد بالمسجد ما يتبادر إلى الذهن وهو المكان الذي يتخذ للصلاة فيه فإن كان المراد بالمسجد موضع السجود وهو ما يسع الجبهة فلا يحتاج إلى شيء مما ذكر لكن قوله بنى يشعر بوجود بناء على الحقيقة ... فكل ذلك مشعر بأن المراد بالمسجد المكان المتخذ لا موضع السجود فقط لكن لا يمتنع إرادة الآخر مجازا إذ بناء كل

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم:3475، وكتاب أصحاب النبي ﷺ، باب، رقم:3733، وكتاب المغازي، باب، رقم4304، وكتاب الحدود، باب، 6788، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم:1688، 1689.

[2]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، رقم:6783، وفي كم يقطع، رقم:6799، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم:1687.

[3]- معالم السنن، الخطابي، 4/300-301، وانظر: شرح الأربعين النووية، ابن دقيق العيد، ص75.

[4]- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، 2/120.

[5]- عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح ابن قيم الجوزية، محمد شمس الحق العظيم أبادي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، 12/360.

شيء بحسبه وقد شاهدنا كثيرا من المساجد في طرق المسافرين يحوطونها إلى جهة القبلة وهي في غاية الصغر وبعضها لا تكون أكثر من قدر موضع السجود)[1].

فالمفحص هنا ذكر على سبيل المبالغة، وله نظائر في أحاديث أخرى كقوله عليه الصلاة والسلام: (تصدقن ولو بظلف محرق)[2]، وهو مما لا يتصدق به، وقوله: (وإن تأمر عليكم عبد حبشي)، وإمامته غير مقبولة لقوله عليه الصلاة والسلام: (الأئمة من قريش[3])[4].

وقوله ﷺ: (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده). المراد المبالغة في التنفير عن السرقة وجعل ما لا قطع فيه بمنزلة ما فيه القطع.[5]

---

[1]- فتح الباري: ابن حجر، 545/1، وانظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، 213/4، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، ت: جمال عيتاني، 375/2، ونيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، ت: عماد اليد الصبابطي، 173/2.

[2]- أخرجه: أحمد في (المسند)، 208/27، 127/45، 128، 129، بلفظ: (فإن لم تجدي شيئا تعطيه إياه إلا ظلفا محرقا فادفعيه إليه) عن أم بجيد. وأخرجه بهذا اللفظ أيضا: أبو داود في (السنن)، كتاب الزكاة، باب الصدقة على أهل الذمة، 100/3، والترمذي في (السنن)، كتاب الزكاة، باب ما جاء في حق السائل 46/2، وقال: (حديث حسن صحيح)، وابن خزيمة في (الصحيح)، 1184/2، وابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 167/8، وصححه الألباني في (صحيح الترمذي)، رقم:665، وأخرجه بلفظ: (ردوا السائل [المسكين] ولو بظلف محرق): مالك في (الموطأ)، ت: الأعظمي، 1351/5، وأحمد في (المسند)، 270/38، 130/45، 442/45، وابن حبان، في (الصحيح-إحسان)، 168/8، وصححه الألباني في (التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان)، 263/5.

[3]- أخرجه: أحمد في (المسند)، 318/19، 249/20، 21/33، والبزار في (البحر الزخار)، 321/12، والطبراني في (المعجم الكبير)، 252/1، وفي (المعجم الأوسط)، ت: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، 26/4، والحاكم في (المستدرك)، 85/4، وأبو نعيم في (حلية الأولياء وطبقيات الأصفياء)، 242/7، والضياء المقدسي في (الأحاديث المختارة)، ت: عبد الملك بن دهيش، 73/2، وصححه الألباني في (السلسلة الضعيفة)، 202/2، وقال: (وهو حديث متواتر، كما قال الحافظ ابن حجر: فيما نقله الشيخ علي القاري في " شرح النخبة ").

[4]- فتح الباري شرح صحيح البخاري، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، 179/6.

[5]- نيل الأوطار، الشوكاني، 151/7.

وقوله عليه السلام: (التمس ولو خاتما من حديد)[1]، على وجه التقليل[2].

ووجه التمثيل بمفحص القطاة يوضحه قول القاضي أبي بكر بن العربي : (أن من بنى لله مسجداً لا يُصَلي فيه إلا واحد كأفحوص القطاةِ التي لا يسع سواها)[3].

أمَّا قول "منصور": (..إنه يؤكد على أنَّ كل من بنى لله مسجدا بنى الله تعالى له قصرا فى الجنة، مهما كان الشخص مؤمنا أو كافرا، ومهما كان مصدر المال طيبا أو خبيثا، يعنى أن السيد هتلر من حقه أن يكون له قصور في الجنة إذا بنى بضعة مساجد، ويعنى أيضا أن كل مختلس وظالم وناهب لأموال الناس يستطيع إذا بنى ببعض أمواله الحرام مسجدا أن يدخل الجنة. هل يتفق ذلك مع تشريع الاسلام؟!).

فهو أسخف من أن يرد عليه، فإنَّ من محكمات الدين أنَّ الكفَّار لا تقبل منهم نفقاتهم وصدقاتهم، ولا عباداتهم، حتى يسلموا؛ لأن الإسلام هو أول شروط قبول العمل، وغير المسلمين غير مخاطبين بالتكاليف وإن كانوا معذبين عليها.

يقول الله تعالى: ﴿ **وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ** ﴾ [التوبة: 54]

قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية: (فكان في هذا أدل دليل ... على أن أفعال

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم:5029، وباب القراءة عن ظهر القلب، رقم:5030، وكتاب النكاح، باب تزويج المعسر، رقم:5087، وباب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح، رقم:5121، وباب النظر إلى المرأة قبل التزويج، رقم:5126، وباب إذا كان الولي هو الخاطب، رقم:5132، وباب السلطان ولي، رقم:5135، وباب إذا قال الخاطب للولي: زوجني فلانة فقال: قد زوجتك بكذا وكذا جاز النكاح وإن لم يقل للزوج: أرضيت أو قبلت، 5141، وباب التزويج على القرآن وبغير صداق، رقم:5149، وباب المهر بالعروض وخاتم من حديد، رقم:5150، وباب الصفرة للمتزوج، رقم:5153، وباب خاتم الحديد، رقم:5871، ومسلم في (الصحيح)، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد وغير ذلك من قليل وكثير واستحباب كونه خمسمائة درهم لمن لا يجحف به، رقم:1425. عن سهل بن سعد رضي الله عنه.

[2]- المسالك في شرح موطأ مالك، أبو بكر بن العربي، ت: محمد السليماني وعائشة السليماني، 454/5.

[3]- القبس شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، ت: محمد عبد الله ولد كريم، ص1022.

الكافر إذا كانت برا، كصلة القرابة، وجبر الكسير، وإغاثة الملهوف؛ لا يثاب عليها، ولا ينتفع بها في الآخرة، بيد أنه يطعم بها في الدنيا. دليله ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله، ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين؛ فهل ذلك نافعه؟ قال: (لا ينفعه، إنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين)[1]. وروى عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة؛ وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل لله بها في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم يكن له حسنة يجزى بها)[2].)[3].

وقال محمد الطاهر بن عاشور: (الكافر لا يتقبل منه عمل البر)[4].

والكافر ليس مخاطباً بأداء الفرائض والقربات إلا بعد استجابته لنداء الإيمان أولا، ولذلك قال النبي ﷺ لمعاذ لما أرسله إلى اليمن: (ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات...)[5].

---

[1]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل، رقم:214.

[2]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا، رقم:2808.

[3]- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 236/10، وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، ت: محمد سالم هاشم، 360/1، والبحر المحيط، أبو حبان الأندلسي، 435/5، وتفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، 162/4.

[4]- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 226/10.

[5]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم:1395، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، رقم:1458، وباب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم:1496، وفي كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم:4347، وفي كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم:7372، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم:19.

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى مناقشة هؤلاء في بدهيات الشريعة ومسلماتها التي لا تكاد تعزب عن علم واحد من عوام المسلمين.

ويمكن في هذا الصدد أيضا، وعلى هذا القياس الفاسد؛ الذي يقرر "أحمد صبحي منصور" يمكن أن نسحب جل الأحاديث التي أطلق فيها الأمر بأداء العبادات من فرائض ومستحبات، فيكون الكفار –ومن ضمنهم هتلر !!– مشمولين بالبشارة النبوية : (من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً)[1].

وهذا لا يقوله عاقلٌ، حذقَ الشريعة وفقهها؛ إذ هو دال على الجهل التام بقواعدها وكلياتها.

ثم تأمل قوله: (هل يعقل أن يتكلم النبى ﷺ بهذا الكلام؟!)، فإن العجب لا يكاد ينقضي منهُ، إذ الأحق بأن يقع العجب منه والأجدر، هو فهمه المغلوط للنص النبوي الواضح البيّن.

وأنعِم النظر في قوله: (ومهما كان مصدر المال طيبا أو خبيثا ... ويعنى أيضا أن كل مختلس وظالم وناهب لأموال الناس يستطيع إذا بنى ببعض أمواله الحرام مسجدا أن يدخل الجنة. هل يتفق ذلك مع تشريع الاسلام؟).

لا نملك إلا أن نقول: نحن أولى بتساؤله هذا، لكن على كلامه؛ إذ المعنى الذي توهم أن الحديث يدل عليه لا يتفق مع تشريع الإسلام، وليس نصَّ الحديث نفسه، وهو ما يفترض أن يدفعه لأن يقر بفساد ذاك المعنى، واستحالة أن يريده النبي ﷺ لا أن يردَّ الحديث بهذا المنطق الباهت.

---

[1]– أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الصوم في سبيل الله، رقم:2840، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الصيام، باب فضل الصيام في سبيل الله لمن يطيقه بلا ضرر ولا تفويت حق، رقم: 1153. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

ومن بدهيات الشريعة الموافقة للعقل والمنطق أنَّ المال الحرام لا يقبله الله إذا أنفق على وجه التصدق والقربة، (فإن الله طيب لا يقبل إلا طيبا)[1].

وهو يقول عز وجل: ﴿ **أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ** ﴾ [البقرة: 267].

فالحاصل أن استشكال "منصور" لهذا الحديث الصحيح؛ راجع لعدم فهمه له أولا، ولجهله بكليات الشريعة وأصولها التي دلت عليها نصوص القرآن والسنة، وشهدت لها محكمات العقول، وقواطع المنطق.

- المثال الثاني للاستشكال الناجم عن التقصير في جمع روايات الحديث، والنظر في سياقه، ما اعترض به الكاتب المصري "إبراهيم فوزي" على حديث (لن يبقى على الأرض ...) حين قال: «أما عن حديث (لن يبقى على الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة) فيحاول السباعي أن يغالط في تفسيره، فيقول: «المقصود به هم الناس الذين كانوا في عصر النبي ﷺ ؛ فإنه لن يبقى منهم بعد مئة سنة نفس حية»[2]، وهو تفسير باطل لأن هذا الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري جاء في معرض سؤال وجه للنبي ﷺ بعدما رجع من غزوة تبوك، سألوه عن قيام الساعة فقال: (لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة)، ولو أن الحديث -كما يقول السباعي- في تفسيره لأصبح الجواب عديم المعنى ولا يتلاءم مع السؤال عن قيام الساعة »[3].

---

[1]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم:1015. عن أبي هريرة.

[2]- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص279.

[3]- تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص242. وقد سبقه إلى هذا الموقف: أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام)، ص218، وعليه جاء رد مصطفى السباعي فيما نقله إبراهيم فوزي أعلاه.

بنى الكاتب هذا الاستشكال بالنظر إلى رواية واحدة للحديث، ومحله أن الواقع يكذبه[1]، ولو كلف نفسه النظر في رواياته الأخرى؛ لدفع الإشكال؛ إذ هي صريحة في بيان مراد النبي ﷺ على الوجه الذي قرره السباعي.

فقد أخرج مسلم عن جابر أن النبي ﷺ قال: (ما من نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ)[2].

وعند الشيخين عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: (لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد). يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن[3]».

ومن قوله: «يريد بذلك أن ينخرم ...» تفسير من ابن عمر للحديث.

وفي مسلم عن سالمٍ، عن أبي سعيد الخدري: (ما من نفس منفوسة، تبلغ مائة سنة). فقال سالم: «تذاكرنا ذلك عنده، إنما هي كل نفس مخلوقة يومئذٍ»[4].

وهذا موافق لتفسير ابن عمر أيضا.

وفي مسند أحمد[5]، أنَّ أبا مسعود دخل على عليٍ، فقال: أنت القائل: قال رسول الله ﷺ: (لا يأتي على الناس مائة عام وعلى الأرض نفس منفوسة؟) إنما قال رسول الله

---

[1]- قال ابن قتيبة: «قالوا حديث يكذبه العيان». تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: محمد محي الدين الأصفر، ص162.

[2]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ﷺ: "لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة"، رقم:2538.

[3]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب العلم، باب السمر في العلم، رقم:116، وفي كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء، رقم:601، ومسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ﷺ: "لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة"، رقم:2537.

[4]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ﷺ: "لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة"، رقم:2538.

[5]- 124/2، وأخرجه الطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، 347/1، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 480/1

ﷺ: (لا يأتي على الناس مائة عام وعلى الأرض نفس منفوسة ممن هو حي اليوم).

وعن أنس ﷺ (والذي نفسي بيده ما على الأرض نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة)[1].

وعن أبي ذر: (يا أيها الناس، إنه ليس اليوم نفسا منفوسة يأتي عليها مائة سنة فيعبأ الله بها شيئا)[2].

فتأمل كيف يرفع الإشكال بجمع روايات الحديث، دون الحاجة إلى تكلّف تفاسير لنصّه، فكلام النبي ﷺ جليٌّ في بيان المراد، وهو أنه بعد مائة سنة من يوم نطقه بذاك الحديث لن يبقى أحد على قيد الحياة ممن هو حيٌّ في ذاك اليوم.

ولجهل المستشكل بهذه الروايات، راح ينسبُ هذا التفسير إلى "السباعي"، ويصفه بالبطلان، غافلاً عن كونه تفسيرا نبوياً – كما جاءت بذلك الروايات –.

وقد ذكر هذا الحديث كل من ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث)، والطحاوي في (مشكل الآثار)، وابن الجوزي في في (كشف المشكل من حديث الصحيحين)، وبوب له ابن حبان بترجمة تجلّي حقيقة تأويله في قوله: «ذكر البيان بأن ورود هذا الخطاب كان لمن كان في ذلك الوقت على سبيل الخصوص دون العموم»[3].

يقول الطحاوي مبرزا وجه الإشكال في الحديث وجوابه: «فكان ظاهر ذلك أنه لا يبقى بعد المائة سنة عين تطرف على فناء الناس جميعا، وفي فنائهم ذهاب الدنيا، ووجدنا فيه من كلام علي أن رسول الله ﷺ؛ إنما كان قصد بكلامه ذلك

---

[1]- أخرجه أبو يعلى الموصلي في (المسند)، 144/5، وابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 255/7، 258، والطحاوي في (مشكل الآثار)، 163/1، وصححه حسين أسد كما في تعليقه على (موارد الظمآن)، 250/8.

[2]- أخرجه البزار في (البحر الزخار)، ت: محفوظ الرحمن زين الله، 385/9، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 194/6: «رواه البزار، وفيه عبد الله بن قدامة بن صخر، ولم أعرفه، وبقية رجاله وثقوا».

[3]- صحيح ابن حبان، 256/7.

لمن هو يومئذ على الأرض من الناس – لا لمن سواهم– ... وكان في ذلك دليل أن الذي كان من النبي ﷺ هو فناء ذلك القرن؛ بغير نفي منه أن يخلفهم قرون بعضها بعد بعض إلى يوم القيامة، ثم وجدنا عن ابن عمر عن النبي ﷺ موافقة علي فيما حكاه من مراد رسول الله ﷺ مما حكاه أبو مسعود عنه»[1].

وقال الحاكم النيسابوري: «إنما أراد: ما على الأرض ذلك اليوم مولود قد ولد، يأتي عليه مائة عام من ذلك الوقت الذي خاطبهم النبي ﷺ بهذا الخطاب، لا أن من يولد بعد ذلك العام لا يعيش مائة سنة»[2].

وقال ابن الجوزي – مبينا أن سبب وقوع الاستشكال في النص هو عدم النظر إلى جميع روايات الحديث–: «قد يشكل هذا على من لا يعلم فيقول: قد عاش خلق أكثر من هذا قبل الرسول ﷺ وبعده، فما وجه هذا؟ فالجواب: أنه ﷺ عنى بذلك الموجودين حينئذ من يوم قوله هذا، وهذا قاله قبل أن يموت بشهر كما روي في الحديث: فما بلغ أحد ممن كان موجودا من يومئذ مائة سنة. وهذا مبين واضح في مسند ابن عمر، وقد سبق شرحه، وكثير من الرواة يقتصرون على بعض الحديث ويتركون المهم، وربما عبروا بالمعنى ولم يفهموا المقصود، فيقع الإشكال، والله سبحانه لا يخلي كل زمان ممن يكشف الإشكال ويدفع الشبه، فمتى سمعت حديثا فيه نوع خلل فانسب ذلك إلى الرواة؛ فإن الرسول ﷺ منزه عن ذلك»[3].

وما أعجب صنيع ابن حبان حين بوَّب لهذا الحديث بترجمة تصف حقيقة المعترضين عليه، وذلك في قوله: «ذكر خبر وهم في تأويله جماعة لم يحكموا صناعة الحديث».

---

[1]– شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، 347/1.

[2]– المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، 544/4.

[3]– كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 70/3

وأراد فوزي أن يبرر لرأيه فاستشهد بكلام لابن القيم وقال: «وقد وضع ابن القيم الجوزية [كذا] قواعد لمعرفة الحديث الموضوع من بينها فساد المعنى، وهي الأحاديث التي يكذبها الحس والواقع، أو كان الحديث يخالف الحقائق التاريخية، أو اقترن بقرائن تثبت بطلانها ... وقد وجد بين أئمة الفقه القدامى من كانوا ينظرون إلى متن الحديث فينقدونه ويردونه إذا رأوا فيه شذوذا في المعنى، من دون الالتفات إلى إسناده، لأن الغرض من البحث عن صحة الإسناد هو الوصول إلى صحة المعنى، فإذا كان المعنى فاسدا فيجب رده من دون اعتبار لأي شيء آخر. وكان من أولئك الفقهاء الإمام أبو حنيفة؛ فكان ينظر إلى متن الحديث فيرده إذا رآه شاذا أيا كان رواته »[1].

يريد بهذا النقل – عن ابن القيم – أن الحديث موضوعٌ، وذلك لمخالفته الواقع، وأن هذه المخالفة تغني عن الالتفات إلى دراسة إسناده – مهما وُصِفَ بالصحّة –.

وهذا عينُ التقوّل على ابن القيم، فإنَّ كلامه متوجه إلى (الحديث الموضوع)، الذي يكون في إسناده كذاب أو متهم بالكذب[2]، وليس إلى الحديثِ ذي الإسناد الصحيح، كحديثنا هذا.

وهذا الجواب – على توظيف الكاتب لكلام ابن القيم –؛ إنما هو على التسليم بأن الحديث يوهم مخالفة الحس؛ أما والأمر ليس كذلك، فلا محل لهذا النقل ولا مناسبة له.

---

[1]– المرجع السابق، ص243.

[2]– كلام ابن القيم الذي استدل به "إبراهيم فوزي" موجود في (المنار المنيف)، ص42..

أمَّا قول المستشكل بأن هذا الجواب – المنسوب إلى السباعي –لا معنى له؛ لأنَّ الحديث جاء جواباً من النبي ﷺ عند سؤاله عن قيام الساعة، ولو حمل المعنى على أنّه لن يبقى أحد حيٌّ من أهل ذلك القرن؛ لما تلاءم هذا الجواب مع طبيعة السؤال.

فالجواب أن المراد بـ (الساعة) في الحديث، هو الموت والأجل، أي: أنه لن تمر مائة سنة حتى تأتي ساعة كل واحد من أهل ذاك الزمن، فلن يجاوز واحدٌ منهم القرن حتى يموت.

ويدل على هذا المعنى ما رواه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رجال من الأعراب جفاة، يأتون النبي ﷺ فيسألونه: متى الساعة؟ فكان ينظر إلى أصغرهم فيقول: (إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم)»، قال هشام: «يعني موتهم».[1]

وفي رواية عند مسلم: (إن يعش هذا الغلام فعسى أن لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة)[2].

ولفظة (الساعة) تأتي في كلام الله ورسوله ﷺ «على أقسام ثلاث: القيامة الكبرى وهي بعث الناس للجزاء، والقيامة الوسطى وهي انقراض القرن الواحد بالموت، والقيامة الصغرى وهي موت الإنسان. والمراد ها هنا هذه»[3].

---

[1]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الرقاق، باب سكرات الموت، رقم: 6511، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، رقم:2952.

[2]- أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، رقم:2953

[3]- الكاشف عن حقائق السنن، الحسين بن عبد الله الطيبي، ت: عبد الحميد هنداوي، 3481/11.

قال ابن الجوزي: «يحتمل أن يكون أراد بالساعة موت الكائنين في ذلك الزمان»[1].

فإذا فُهِمَتْ هذه القضية، ظهرت مناسبة جواب النبي ﷺ عن ذلك السؤال، وذلك من وجهين:

إما أن يكونَ سؤال السائلين عن آجالهم، والمناسبة هنا جليةٌ، إذ إنهم لما سألوه عن وقت موتهم، أجابهم أن واحدًا من أهل عصره لن يجاوز ذلك القرن.

وإما أن يكون سؤالهم عن القيامة، فجاء جواب النبي ﷺ بما ينفعهم، و«سلك مع السائل أسلوب الحكيم، وهو تلقي السائل بغير ما يطلب؛ مما يهمه، أو هو أهم»[2]، حيث «وعظهم بقصر أعمارهم بخلاف غيرهم من سالف الأمم»[3]، وكان جوابه على هذا النحو كونه عليه السلام لا يعلم وقت الساعة – ولا أحدٌ من الخلق – إلا الله.

وهذا يشبه جوابه عليه السلام لما سأله أحد الصحابة: «متى الساعة؟»، فقال: "وماذا أعددت لها"[4].

قال ابن رجب: «أعرض عن الجواب عن الساعة إلى ذكر الاستعداد لها؛ لأنه هو المأمور به وهو الذي يعني السائل وغيره وينبغي الاهتمام به»[5].

---

[1]- كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 252/3.

[2]- فتح الباري، ابن حجر، 560/10.

[3]- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن، 586/3.

[4]- أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، رقم:3688.

[5]- فتح الباري، ابن رجب، 216/1.

ثمَّ إنَّ هذا الحديثَ هو من أعلام نبوته ﷺ، حيث لم يجاوز أحدٌ ذلكَ القرنَ ممن كان حيا يوم نطقه بالحديث – وكان ذلك قبل وفاته بشهر عليه السلام –، وآخر الصحابة وفاةً باتفاق العلماء والمؤرخين هو أبو الطفيل عمر بن واثلة[1] رضي الله عنه، وكانت وفاته في السنة العاشرة مع المائة، أي بعد قرابة المائة عامٍ من قوله ﷺ للحديث.

قال ابن حجر: «وقد بين ابن عمر في هذا الحديث مراد النبي ﷺ، وأن مراده أن عند انقضاء مائة سنة من مقالته تلك ينخرم ذلك القرن، فلا يبقى أحد ممن كان موجودا حال تلك المقالة، وكذلك وقع بالاستقراء، فكان آخر من ضبط أمره ممن كان موجودا حينئذ؛ أبو الطفيل عامر بن واثلة، وقد أجمع أهل الحديث على أنه كان آخر الصحابة موتا، وغاية ما قيل فيه إنه بقي إلى سنة عشر ومائة وهي رأس مائة سنة من مقالة النبي ﷺ»[2].

فهذه جملة من الفوائد المستفادة من جواب النبي ﷺ، وفق البيان الذي نقله "فوزي" عن السباعي"، والذي هو بالأساس بيانٌ من النبي ﷺ جاءت به الروايات الأخرى للحديث، فهل يصحِّ بعد هذا أن يقال بأن حمل الحديث على

---

[1]- أبو الطفيل عامر بن واثلة بن عبد الله بن عمير الكناني، ولد عام أحدٍ، مات النبي ﷺ وهو ابن ثمان سنين، نزل الكوفة وكان من أصحاب محمد بن الحنفية، وتوفي رضي الله عنه بمكة سنة: 100هـ، وقيل:110هـ. ترجمته في: الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ت: علي محمد عمر، 550/6، وطبقات خليفة بن خياط، ت: سهيل زكار، 68/1، ومعجم الصحابة، عبد الباقي بن قانع، ت: صلاح سالم المصراتي، 241/2، ومعرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، ت: عادل العزازي، 2067/4، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: علي البجاوي، 1696/4، وأسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، 143/3، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 467/3.

[2]- فتح الباري، ابن حجر، 75/2.

هذا المعنى، يجعل منه حديثا عديم الفائدة، كما يقرر "إبراهيم فوزي"؟!

وبهذا يتضح أن سبب الاستشكال الذي أفضى في النهاية إلى ردِّ الرواية وإنكارها، هو التقصير في جمع روايات الحديث، والنظر في فيها، وهذا مثالٌ يدل على ضرورة العناية بهذا الجانب درءً لسوءِ الفهم، ودفعا للاستشكال.

خاتمة

يمكن إجمال أهمّ نتائج البحث في النقاط الآتية:

- بينت الدراسة مدى الاستلاب الذي يعانيه الخطاب الحداثي في رسم تصوراته ورؤاه إزاء السنة - والتراث بشكل عام - وكونه أسيرا للنظريات الاستشراقية لا يكاد يحيد عنها، حيث لا يفتأ الحداثيون يستلهمون المقولات الاستشراقية كمسلمات غير قابلة للدحض، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء نقد تلك المقولات أو محاكمتها علميا.

- حجم التباين والاختلاف بين المستشرقين أنفسهم في مواقفهم تجاه كثير من مباحث السنة النبوية، وقد بينتُ في أثناء الكتاب بعضا من مظاهر هذا الاختلاف، وكيف أن عددا من المستشرقين المحْدَثِين كتب في تفنيد النظريات الاستشراقية التي كانت محل إجماع في الأوساط الغربية، وانحازَ إلى مقررات العلوم الإسلامية - علم الحديث على وجه التحديد -.

- تعدّ دراسات كلٍّ من المجري "إجناتس جولدسيهر"، والألماني "جوزيف شاخت" حول الحديث النبوي وتطوره عمدةَ سائر المستشرقين ممن كتب في هذا الموضوع، وظلت النظريات التي قررها المستشرقان - لاسيما شاخت - تتردد كبدهيات غير قابلة للتفنيد في الفضاء الأكاديمي الغربي فترة طويلة، وحتى لدى كثير من الأوساط الإسلامية.

- سائر الدعاوى والمزاعم التي يرددها الحداثيون حول السنَّة النبويَّة هي - في الغالب - استنساخ حرفيٌّ لما أورده "محمود أبي رية" قبل خمسين عاما في كتابه "أضواء على السنة المحمدية"، حيث يعده بعض الباحثين "إنجيل خصوم السنة".

- محاكمة المقولات الاستشراقية والحداثية إلى مناهج البحث العلمي وحقائق التاريخ وضرورات العقل، يظهر وهاءها وضعفها، وأنها لا تستند إلى أدلة علمية

متينة.

- دقة منهج النقد الحديثي في سبر المرويات ونقدها، والتحقق من ثبوتها وسلامتها من القوادح يمنع من تسرب أية أخبار زائفة أو مفتقرة لشرائط القبول، سواء كانت تلك الأخبار مستلة من التراث الديني اليهودي والنصراني، أو أي مورد آخر، أو كانت من نسج الوضاعين.

- هذه الكفاءة - لمنهج النقد الحديثي - هي محل اعتراف من قبل كثير من المؤرخين والأكاديميين الغربيين، وهم مقرون بأن المنهج الإسلامي في التأريخ لسيرة النبي ﷺ متفوق بمراحل على باقي مناهج التاريخ الغربية، بما فيها تلك المشتغلة بتحقيق صحة النصوص الإنجيلية والتوراتية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ثبت المراجع

1. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، محمد ياسين عريبي، المجلس القومي للثقافة العربية – الرباط، ط1، 1991م.

2. الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط:3، 1996م.

3. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير - الاستِشراق - الاستعمار دراسة وتحليل وتوجيه (ودراسة منهجية شاملة للغزو الفكري)، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم – دمشق، ط2، 2000م.

4. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، طبعة قوبلت على النسخة التي حققها أحمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة – بيروت، (د، ط)، (د، ت).

5. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي- الرياض، ط:1، 2003م.

6. الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، عفيف عبد الرحمن، دار الفكر – بيروت، ط1، 1987م.

7. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عناية، قدم له: خليل الميس وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط1: 1419هـ-1999م.

8. الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر- القاهرة، ط1، 2006م.

9. الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، محمد فاروق النبهان، الرباط- المملكة المغربية، 2012م.

10. الاستشراق في فكر إدوارد سعيد قراءة في المنهج والخطاب، لطيف نجاح شهيد القصاب، مجلة دراسات استشراقية، العدد: 07، السنة الخامسة عشر، 1440هـ-2019م.

11. الاستشراق والتاريخ الإسلامي دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، فاروق عمر فوزي، الأهلية للنشر والتوزيع – عمان، ط1، 1998م.

12. الاستشراق والتبشير، محمد الجلينيد، دار قباء للطباعة، مصر (د، ط).

13. الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح الصغير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

14. الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار الشروق- بيروت، (د، ط)، (د،ت).

15. الإسلام، هنري ماسيه، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات – باريس- بيروت، ط3، 1988م.

16. أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخت، ترجمة: رياض الميلادي ووسيم كمون، مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي – بيروت، ط1، 2018م.

17. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1969م.

18. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي – لندن، ط2: 1995م.

19. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1422هـ – 2001م.

20. بدايات الفقه الإسلامي في القرن الأول الهجري، هرلد موتسكي، ترجمة: خير الدين عبد الهادي، مراجعة: جورج تامر، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط1، 2010م.

21. بنية الفكر الديني في الإسلام، هملتون جيب، ترجمة: عادل عوا، مطبعة جامعة دمشق، (د، ط)، (د، ت).

22. تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة: عرفة مصطفى، راجعه: محمود فهمي حجازي وسعيد عبد الرحيم، إدار النشر والثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، ط1، 1991م.

23. تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: منير بعلبكي، ونبيه فارس، دار العلم للملايين- بيروت، ط5: 1968م.

24. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط2: 1996م.

25. التبشير والاستعمار في البلاد العربية عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى اخضاع الشرق للاستعمار الغربي)، مصطفى خالدي، وعمر فروخ، المكتبة العصرية - بيروت- صيدا، ط5: 1973م.

26. تراث الإسلام، حوزيف شاخت وكليفورد بزوث، ترجمة: محمد السمهوري وحسين

مؤنس وإحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة- الكويت، 1978م.

27. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط:2، 1995م.

28. التلمود تاريخه وتعاليمه، ظفر خان، دار النفائس، ط8، 2002م.

29. جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع – السعودية، ط1: 2001م-1422هـ.

30. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2: 1384هـ – 1964م

31. جان دارك، جورج برنارد شو، ترجمة: أحمد زكي بك، مطبعة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، 1938م.

32. الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، رسالة دكتوراه رسالة دكتوراه، محمد بن عبد العزيز العلي، إشراف: ناصر العقل، نوقشت بكلية التربية، جامعة الملك سعود، السعودية، العام الجامعي: 1414هـ.

33. الحداثة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه، الحارث فخري عيسى عبد الله، إشراف: شرف محمود القضاة، نوقشت بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية، أوت 2010م.

34. حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، 1969م.

35. حوار الأجيال، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، (د، ط)، 1998م.

36. الدراسات العربية في ألمانيا تطورها التاريخي ووضعها الحالي، ألبرت ديتريش، فرنز شتاينر- ألمانيا، ط2، 1962م.

37. الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، يوهان فوك، ترجمة: سعيد حسن بحيري ومحسن الدمرداش، زهراء الشرق- القاهرة، ط1، 2006م.

38. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.

39. دراسات عن المؤرخين العرب، مارغليوث، ترجمة: حسن نصار، دار الثقافة – بيروت،

(د، ط)، (د، ت).

40. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، (د، ط)، 1980م.

41. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، (د، ط)، 1980م.

42. رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت، ط1: 2005م.

43. رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد عبد الحميد غراب، المنتدى الإسلامي، ط1، 2005م.

44. السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، أبو شهبة، دار القلم – دمشق، ط8، 1427هـ.

45. العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد سيهر، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديث – مصر، ومكتبة المثنى – بغداد، (د، ت)، ط2.

46. العلة وأجناسها، مصطفى باحو، دار الضياء – طنطا، ط1: 1436هـ-2005م.

47. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ضبطه وصححه: عبد اله محمود عمر، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1421هـ-2001م.

48. عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، ندوة أقامها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، 04-05/05/2004م، عنوان البحث: الرد على مزاعم المستشرقين "جولد سيهر" و"يوسف شاخت" ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب.

49. العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، خالد منصور الدريس، مجمع طباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ضمن مؤتمر عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، ندوة أقامها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، 04-05/05/ 2004م.

50. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحا وتعليقا: عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، 1379هـ.

51. الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية-بيروت، 1998م.

52. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي – بيروت، ط6: 2012م.

53. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة – بيروت، ط2: 2005م.

54. لسان العرب، أبو الفضل جمالدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف – القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

55. المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، محمد البهي، مطبعة الأزهر – القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

56. محمد في مكة، منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، راجع الكتاب وعلق عليه: أحمد الشلبي، الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة، 1415هـ.

57. مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، محمد عبد الله دارز، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: السيد محمد بدوي، دار القلم – الكويت، ط5، 2005م.

58. المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام، شكيب أرسلان، منشور في "مجلة المنار"، القاهرة، رجب، 1352هـ.

59. المستشرقون والحديث النبوي، محمد بهاء الدين، دار النفائس – عمان، ط1: 1420هـ-1999م.

60. المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، دار المنار الإسلامية – الكويت، مؤسسة الريان – بيروت، (د، ط)، (د، ت).

61. المستشرقون والسيرة النبوية، عماد الدين خليل، دار ابن كثير للنشر والتوزيع – بيروت – دمشق، ط1، 1426هـ.

62. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف – القاهرة، ط4: 1981م.

63. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1413هـ-1993م.

64. معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، طبعه وصححه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية – حلب، ط1: 1350هـ-1932م.

65. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر العربي، (د، ط)، 1399هـ-1979م.

66. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، جورج طرابيشي، دار الساقي-

بيروت-لندن، ط1: 2010م.

67. من الاجتهاد إلى نقل العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي – بيروت، ط:1، 1991م.

68. من العقيدة إلى الثورة: النبوة – المعاد، حسن حنفي، مكتبة مدبولي – القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

69. من النص إلى الواقع تكوين النص الجزء الأول، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر – القاهرة، ط1: 2004م.

70. من النقل إلى الإبداع، حسن حنفي، دار أنباء للطباعة والنشر – القاهرة، 2000م.

71. من النقل إلى الإبداع، حسن حنفي، دار أنباء للطباعة والنشر – القاهرة، 2000م.

72. من ألواح سومر لصامويل كريمر بترجمة: طه باقر، مراجعة وتقديم: أحمد فخري، مؤسسة المثنى – بغداد، ومؤسسة الخانجي – القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

73. المنار المنيف، محمد ين أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب، ط1: 1390هـ – 1970م.

74. مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس، 1985م.

75. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف – الرياض، ط1: 1419هـ – 1998م.

76. منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، محمد مصطفى الأعظمي ويليه كتاب التمييز للإمام مسلم، مكتبة الكوثر – السعودية، ط3: 1410هـ-1990م.

77. منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر – دمشق، ط2: 1399هـ – 1979م.

78. منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزية علي طه، (د، ط)، (د، ت).

79. منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزية علي طه، (د، ط)، (د، ت).

80. الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه: مشهور حسن سلمان، تقديم: بكر أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع – الخبر – السعودية، ط1: 1417هـ-1997م.

81. موجز دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الأول، ك.تو. هوتسما، ت.و. أرنولد، ترجمة: أحمد الشنتاوي وأخرون، مركز الشارقة للإبداع الفني، ط1: 1998م.

82. موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، محمد عجينة، دار الفارابي – بيروت، ط1: 1994م.

83. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين – بيروت، ط3: 1993م.

84. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق- القاهرة، ط1: 1999م.

85. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط1: 1996م.

86. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات – بيروت – باريس، ط2: 2002م.

87. موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، أكرم ضياء العمري، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

88. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، محمد بن حجر القرني، ط1: 1434هـ.

89. الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، عبد الله الغذامي، ط2: 1412هـ- 1991م.

90. نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية – بيروت، ط:1، 1996م.

91. النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، تحقيق: عمرو الشرقاوي، عالم الآداب للترجمة والنشر – مصر، ط6، 2022م.

92. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، الأهالي للنشر – دمشق.

93. نحو أصول فقه جديدة، محمد شحرور، دار الأوائل – بيروت، ط1: 2000م.

94. نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، إسماعيل الكردي، دار الأوائل – دمشق، ط1: 2008م.

95. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع – دمشق، (د، ط)، 1997م.

96. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط1: 1995م.

97. نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان الخراشي، روافد للطباعة

والنشر – بيروت، ط1: 1429هـ – 2008م.
98. نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ط)، 1997م.
99. نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي – بيروت، ط1، 2002م.
100. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر – القاهرة، ط:2، 1994م.
101. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط4: 2005م.
102. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط4: 2005م.
103. نقد كتاب حياة محمد، عبد الله القصيمي، المطبعة الرحمانية – مصر، ط1: 1354هـ-1935م.
104. النكت على مقدمة ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع ابن هادي المدخلي، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة المنورة، ط1: 1404هـ-1984م.
105. النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين محمد جمال بن بهادر الزركشي، تحقيق: زين العابدين بلا فريج، أضواء السلف – الرياض، ط1: 1419هـ-1998م.
106. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت، ط1: 1383هـ-1963م.
107. الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 2005م.
108. الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة – بيروت، ط1: 1999م.
109. يوسف شاخت حياته وآثاره، روبير برونشفيج، ترجمة: عبد الحكيم الأربد، مجلة كلية الدعوة بليبيا.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقريظ	5
مقدمة	7
مبحث تمهيدي: مفهوم الاستشراق، دوافعه، ومدارسه.	9
المطلب الأول: مفهوم الاستشراق	9
المطلب الثاني: دوافع الاستشراق	11
المطلب الثالث: مدارس الاستشراق	18
الفرع الأول: المدرسة الألمانية	18
الفرع الثاني: المدرسة الفرنسية	19
الفرع الثالث: المدرسة الهولندية	21
الفرع الرابع: المدرسة البريطانية	24
المبحث الأول: دراسات المستشرقين حول السنة وشبهاتهم والرد عليها	25
المطلب الأول: مفهوم السنة في دراسات المستشرقين	25
- مناقشات	27
المطلب الثاني: مطاعن المستشرقين في الرسول ﷺ	41
- الوحي النفسي	42
- مناقشات	46

المطلب الثالث: الطعن في منهج النقد عند المحدثين	54
المطلب الرابع: دراسات نقدية لآراء بعض المستشرقين وشبهاتهم حول السنة	59
1/المستشرق إجناس جولدسيهر IGNAZ GOLDIHER وآراؤه حول السنة	59
2/المستشرق "جوزيف شاخت وآراؤه Joseph schkhet " حول السنة	62
- مناقشات	66
المبحث الثاني: الاتجاه الحداثي؛ نشأته، أشهر أعلامه، مصادره في نقد السنة وعلومها، وأهم آرائهم حول السنة.	73
المطلب الأول: مفهوم الحداثة	73
-علاقة الحداثة بالعقلانية الحديثة	76
- أدوات الحداثة في نقد الحديث	77
1/ الهرمنيوطيقا	80
2/ التاريخانية (التاريخية)	83
3/ التفكيكية	86
4/ البنيوية=التركيبية	88
المطلب الثاني: مصادر الحداثة	89
1/الاستشراق	89
2/ تراث المعتزلة	91
المطلب الثالث: الاتجاه الحداثي وموقفه من نقد المحدثين للإسناد	93
1/ مفهوم "السنة" لدى الاتجاه الحداثيّ	93

2/ موقف الاتجاه الحداثي من نقد الإسناد	95
2-1/ مناقشة دعوى افتقار منهج النقد للموضوعية وقيامه على المحاباة	96
2-2/ مناقشة دعوى تقديس الصحابة	99
- العدالة لا تقتضي العصمة	99
- امتناع وقوعِ الكذب من الصحابة ورواجهِ واستمرارِه (عقلاً)	101
- إمكان وقوع السهو والنسيان من الصحابة رضي الله عنهم	103
المطلب الرابع: الاتجاه الحداثي وموقفه من نقد المتن	107
1/ الزعم بأنَّ منهج النقد لم يراعِ معيارِ "المعقولية" عند نقد المتن ومناقشته	107
- مناقشات	117
أولاً. اشتراط انتفاء معارضة "العقل" للحكمِ بالصحة	117
ثانياً. توظيف "العقل" عند نقد الحديث	119
ثالثاً. الفرق بين مخالفة "العقل" ومخالفة "العادة الجارية"	120
رابعاً. المعارضة الصريحة بين العقل ودلالة النص النبوي دالٌّ على فساد أحدهما	124
خامساً. لا يُرد الحديث الصحيحُ بمجرد توهُّم معارضته للعقل	126
سادساً. لا يلزم من صحة الإسناد صحة الحديث	127
- شواهدُ تطبيقية تؤكِّدُ مراعاة منهج النقد الحديثيّ لمعيار "المعقولية"	132
2/ دعوى تسّرب الأساطير القديمة إلى السنّة ومناقشته	137
- مناقشات	145

3/تسرّب العناصر المسيحية واليهودية والماقبليات الثقافية إلى السنة ومناقشته	151
- مناقشات	157
المطلب الخامس: الاتجاه الحداثي وموقفه من مصادر السنة	172
المطلب السادس: الاتجاه الحداثي وموقفه من فهم السنة وفقهها	173
- خاتمة	193
- ثبت المراجع	195
- المحتويات	203

هذا الكتاب:

تقوم هذه الصفحات على الرصد المكثّف لأهمّ المقولات الاستشراقية مستلّةٍ من إنتاجهم العلميّ والفكريّ؛ والتي تعبّر بجلاءٍ عن رؤاهم ومواقفهم إزاءَ السنّة النبوية ومباحثها؛ متبوعة بالشرح والتحليل ثم المناقشة، كل ذلكَ على ضوء قواعد البحث العلميّ، بغرض إبراز مواطن القصورِ والتحيّز في تلك المقولات. ثم التوجّه إلى تفكيك مواقفِ الاتجاه الحداثيّ إزاء القضايا ذاتهَا، حيث أثبتت الدراسة مدى استلهامِ الحداثة للنظريات المقترضةِ من الفضاء الغربيّ، وتوظيفِها لتقنيات المستشرقين في مقارباتها لمباحث السنّة النبوية لاسيما ما تعلّق بالاعتراضات على مفهوم السنّة، وحجيتها، وكفاءة منهج النقد الحديثي، .. وغير ذلك مما يسهم في رسم تصوّر واضحٍ لطريقة تعامل الاستشراق والحداثة - باعتبار اشتراكهما في نفس الرؤى الأدوات - مع السنة النبوية وقضاياها.

ISBN: 978-9969-574-72-2

سامي للطباعة والنشر والتوزيع