

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم الكتاب والسنة

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

رقم التسجيل:

رقم التسلسلي:

الاتجاهات العقلية المعاصرة
في دراسة مشكل الحديث النبوي
تحليلاً ونقداً -

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في: السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:

حسان موهوبي

إعداد الطالب:

محمد رمضان

لجنة المناقشة

الاسم والقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ.د. بوبكر كافي	رئيساً	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د. حسان موهوبي	مقرراً	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د. سعيد عليوان	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د. عبد القادر سليمان	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران
د. خريف زتون	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة حمزة لخضر - الوادي
د. قاسم حاج محمد	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة غرداية

السنة الجامعية: 1437هـ - 1438هـ - 2017-2018م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

محمد بن سعود
للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

إن أحق من يستحق الشكر في هذا المقام هو الله عز وجلّ الذي أسبغ عليّ وافر نعمه، وشملني بعظيم مننه، فله الحمد كثيرا كما أنعم كثيرا.

وأثني بالشكر الجزيل العطر إلى راعي هذه الرسالة أستاذي الفاضل الدكتور حسان موهوبي - سلمه الله - الذي تكرّم بالإشراف على هذا العمل، وتكرم بمتابعته قراءة وتصحيحا وتوجيها، فله مني خالص الامتنان.

والشكر موصول إلى أساتذة قسم الكتاب والسنة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، أخصّ منهم من درسي في مرحلتي الليسانس والماجستير.

وأسمى آيات الشكر أخيرا لكل من كانت له يد من قريب أو بعيد في توجيهي الوجهة العلمية النافعة، وأسأل الله - جلّ في علاه - أن يجزل لهم الأجر والثواب، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعطوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

وبعد:

فإنَّ تفهيمَ النصِّ النبويِّ الشريف، والوقوفَ على معناه الصحيح المطابق لمراد صاحب الشريعة؛ كان أمراً توجَّهت إليه عزائم الأمة منذ اللحظة الأولى التي صدرَ فيها هذا النصُّ، فالتَّخَذت في تحصيل ذلك الأسباب، وبُذِلت الجهود، واستفرغت الطاقات، كلُّ ذلك وفق مناهج علمية محكمة، وخطط منهجية منضبطة.

ولقد كانت أهمية الحديث النبوي باعتباره مصدراً أصيلاً للتشريع؛ هو المحرِّك لهذه الجهود، والدافع لها؛ إضافةً لوعي العلماء بما جرَّ إليه الخلل في تحقيق الفهم الصحيح من زيغٍ وانحرافٍ مسَّ مختلف المستويات (العقدية والفكرية والسلوكية)، لا تزال الأمة تعالج بعض آثاره ليوم الناس هذا. وفي سياق هذه الجهود الحثيثة؛ فقد تنبَّه العلماء إلى أن بعض الأحاديث قد تكون خفية الدلالة، مشتبها المعنى، يشكل على المتلقي فهمها؛ لإيهام ظواهرها معاني مخالفة للأدلة القطعية، وقد حصل شيءٌ من ذلك في زمن النبي ﷺ؛ حيث راجعه بعض الصحابة طلباً للبيان ودفعاً لذاك الإشكال المتوهَّم.

دفعَ هذا الانتباه المبكر إلى مزيد اهتمامٍ بهذا النوع الخاص من الأحاديث، فأفرد بوسمٍ يميزه عن غيره (مختلف الحديث ومشكله)، وأدرج ضمن أنواع علوم الحديث في كتب المصطلح، كما أسَّس للمسالك المعينة على دفع الإشكال الواقع في الأحاديث ورفعها، وأصل للمناهج المساعدة على التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها الاختلاف والتعارض، وبُذِلت في كل ذلك جهود مضيئة؛ يعرفها حق المعرفة من كان له حظ من النظر في المصنفات التي اعتنت بإبراز تلك المناهج تنظيراً وتطبيقاً.

وفي الطرف المقابل؛ فقد استغلَّ هذا المبحثُ الشائك من قبل الفرق المنحرفة منذ القديم؛ حيث حاولت توظيفه والاستثمار فيه؛ لبثَّ الريب في موثوقية السنة النبوية وحجيتها، أو للطعن في عدالة الصحابة رضي الله عنهم، أو حتى للتشكيك في صحة النبوة؛ بزعم تناقض الأحاديث واضطرابها وتصادمها مع معاني القرآن ودلالات العقل والحس .. وغير ذلك من قواطع الأدلة؛ مما استدعى من

العلماء وقفه جادة؛ تُرجمت حينها في بروز مجموعة من المصنفات؛ سعى من خلالها مؤلفوها إلى إبطال ذلك التوظيف، عن طريق حلّ الإشكالات الموجهة للنصوص النبوية، ودفع الاعتراضات عنها، وبيان توافقها التام وانسجامها مع الأدلة القطعية، ومن أبرز ما يمكن ذكره في هذا السياق من الأعمال: (اختلاف الحديث) للشافعي، و(تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة، و(مشكل الآثار) للطحاوي... وغيرها.

وفي هذا العصر الذي نعيش فيه، ظهرت اتجاهات جديدة في تناول السنة النبوية، تقوم على المبالغة والإفراط في تمجيد العقل، حمل لواءها ورفع راياتها بعض من رموز الفكر العربي المعاصر ممن تأثروا بمنجزات الحضارة الغربية - والتي يعتبر النقد العقلي للنص الديني نقداً عقلياً إحدى أهم تلك المنجزات -.

قامت هذه الاتجاهات على الاستثمار في مبحث (مشكل الحديث)، من أجل تبرير موقفها إزاء جملة كبيرة من نصوص السنة النبوية، ثم هي تزعم أن مقارباتها تنهل من مرجعيات داخل منظومة المحدثين "الفكرية"، وبناءً على ذلك فقد انطلقت من دعوى مخالفة الحديث للدليل القطعي؛ لتسويغ موقفها المعرفي من من مبحث السنة ككل.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة تلك الاتجاهات التي تبنّاها الخطاب العقلاني المعاصر وسار عليها، في مقارنته ل(مشكل الحديث)، وعليه فقد اخترت أن يكون عنوان هذه الدراسة:

الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي

- تحليلاً ونقداً -

• حدود البحث ومصطلحاته:

- **الاتجاهات:** وأعني بها المسالك التي سار عليها الخطاب العقلاني المعاصر - انطلاقاً من موقفه الوجداني والمعرفي من السنة النبوية - في التعامل إزاء قضية جزئية - وهي "الحديث المشكل" - مع إبراز الهدف والغاية التي يروم تحقيقها من خلال دراسته لهذه القضية.

- **المعاصرة:** الفترة الزمنية من النصف الثاني للقرن الميلادي الماضي (القرن العشرين) إلى الزمن الحاضر.

- **مشكل الحديث:** هو الحديث المقبول الذي يشبه معناه ويلتبس ؛ فيشعرُ بحسب الظاهر ؛ بالتضاد أو التناقض، سواء كان ذلك بين حديث وحديث، أو الحديث نفسه، أو حديث وآية، أو الحديث وأصل شرعي أو أمر عقلي أو عادي.

• الإشكالية:

يقوم هذا البحث على دراسة الاتجاهات التي سلكها الخطاب العقلاني المعاصر في مقارنته لقضية مشكل الحديث، من جانبيها النظري والإجرائي، واستعراض أهم ملامح الاختلاف بينها وبين الاتجاه الشرعي - في تناوله القضية ذاتها - ممثلاً في علماء الحديث والفقهاء والأصول - قديماً وحديثاً -، وذلك بتتبع الإنتاج الفكري والثقافي لمنظري ذلك الخطاب في الفترة الممتدة بين منتصف القرن العشرين إلى العصر الحاضر، وذلك لا يتأتى - في نظري - إلا من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل "الاستشكال" لدى الخطاب العقلاني المعاصر هو ظاهرة طبيعية ناجمة عن خفاء معنى النص النبوي وغموضه، أم هو منهج مطرد موجّه يهدف إلى ردّ النصوص وإهدارها؟
- ما هي أهم التفسيرات التي قدمها الخطاب العقلاني المعاصر في سياق تبرير استشكاله لجملة من نصوص المدونة الحديثية؟ وهل تمّ - ضمن هذا التبرير - توظيف أيّ من النظريات الغربية، والمستلهمة من ميدان علوم الاجتماع، والإنسان، والأديان؟
- ما أهم الأسباب المباشرة التي أدت بالخطاب العقلاني المعاصر إلى الوقوع في استشكال النصّ الحديثي؟ وما حظّ هذه الأسباب من الموضوعية؟
- ما الميادين العقديّة والحكميّة التي استهدفتها الاتجاهات العقلية بالاستشكال لنصوصها، ثم ما هي أوجه الاستشكال، وما هي آثاره؟ وهل كان تقصُّد تلك الميادين - بالذات - عملاً ممنهجاً، له دوافعه وأغراضه؟

• أسباب اختيار الموضوع:

يمكن إجمال أهم الأسباب الباعثة على الكتابة في هذا الموضوع إلى الآتي:
- خطورة ظاهرة استشكال النص الشرعي؛ حيث إنّه في كثير من الأحيان ذريعة يُتوسَّلُ بها إلى إهدار النصوص ورفضها، وردّ الأحكام الشرعية المبنية عليها.
- بروز اتجاهات معاصرة تشكك في موثوقية السنة وحجيتها، وتبنيها مقاربات جديدة تستهدف تفكيك بناء السنّة من الداخل، وادعائها الاعتماد على مرجعيّات من داخل المنظومة الحديثية، ومن ذلك استغلالها لمبحث (مشكل الحديث) - وهو مبحثٌ نظّر له المحدثون - في تبرير موقفهم المشكك في السنة النبوية، فاستدعى ذلك الوقوف على صحة هذا الطرح، ومدى حظّه من الموضوعية والعلميّة.

-الهجمة المعاصرة على قواعد المحدثين في نقد المرويات، والزعم بأنها فشلت في تحييد الروايات المخالفة للعقل والحس، وتلك المشتملة على معاني مناقضة لنصوص القرآن ومقاصده، وذلك لاقتصار تلك القواعد على معالجة الأسانيد وإغفالها نقد المتون.

-التأكد من مدى التزام الخطاب العقلائي المعاصر بالشعارات التي يرفعها في كل مناسبة، حول ضرورة التقيّد بالحيدة العلمية، والتجرد والموضوعية، وواجب الالتزام بالنزاهة والأمانة في معالجة القضايا الفكرية، وعدم التأثير بالطروحات الأجنبية.

-وأخيراً رغبة الانضواء في سلك المنافحين عن سنة خير البرية ρ ، لاسيما مع اشتداد الهجمة عليها، وتكالب الخصوم على النيل من الجهود التي أسهمت في حفظها، هذا مع استهداف هذه الهجمة لشرائح جديدة داخل الوسط الإسلامي، من فئة الشباب المثقف خاصة، وتسويق طروحاتها عن طريق المنابر الإعلامية والصفحات الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي؛ مما أدى إلى إضعاف اليقين بصحة المدونة الحديثية لدى كثير من عوام المسلمين، بله مثقفهم ومتعلمهم.

• أهداف الموضوع:

إضافة إلى الإجابة عن إشكالية الدراسة، فإنّ البحث يصبو إلى جملة من الأهداف الجزئية، يمكن إجمالها في الآتي:

-إبراز الفروق العلمية والمنهجية بين الاتجاهين: الحديثي، والعقلائي المعاصر؛ في دراسة كل منهما (مشكل الحديث)؛ سواءً من جهة التأصيل والتنظير لقضايا هذا العلم، أو من حيث الخطوات الإجرائية والتطبيقية المتبعة في الواقع، من خلال دراسة جملة كبيرة من النماذج والأمثلة.

-التأكد من صلاية قواعد المحدثين في نقد المرويات، وإظهار كفايتها في درء وإقصاء النصوص المشتملة على معاني مستحيلة، وتلك التي تتصادم دلالاتها مصادمة صريحة مع الأدلة القطعية من قرآن وسنة وعقل وحسّ... وغير ذلك، مع الإشارة إلى جهود العلماء في التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وإسهاماتهم في حل ورفع الإشكالات عنها بإبراز منهجهم في هذا الشأن - تنظيراً وتطبيقاً - .

إثبات تقصير الاتجاهات العقلية المعاصرة في الاستفادة من منجزات علم العليل، وإهمال النظر في مصنفات الغريب والشرح الحديثي.

-الوقوف على مدى وفاء الخطاب العقلائي بمعايير البحث العلمي النزيه، درجة التزامه بالشروط المنهجية والعلمية في دراسة هكذا قضايا.

-إبراز المرجعيات الغربية والاستشراقية وكذا الروافد الفلسفية لطروحات الخطاب العقلاني المعاصر؛
إزاء كثير من قضايا السنّة النبوية؛ بما يبطل مزاعمه حول حيديته واستقلاليته نظره.

• الدراسات السابقة:

مذ صَحَّ العزمُ على البحث في هذا الموضوع؛ لم آلُ جهداً في تتبع جلِّ ما كتب فيه وحوله، من المؤلفات والمقالات والأبحاث والرسائل الأكاديمية، مما أحسب أنه خادماً لموضوع البحث وأغراضه. ومما شجَّعني على المضي قدماً في معالجة مسائله وبحث قضاياها؛ أني لم أقف على دراسة كاملة تستوفي جميع جوانب الموضوع، وتجيّب عن أهمِّ إشكالياته. ومع هذا فإنه قد سبقَ البحث في بعض القضايا التي تتقاطع مع فصول هذه الدراسة، وتجيّب عن جزءٍ من إشكالياتها بصورة مجملية.

ويمكن في هذا السياق تصنيفُ الدراسات السابقة للموضوع إلى قسمين:

• الأولى: دراسات تتناول ظاهرة استشكال النصوص الحديثية من منظورٍ عام:

-أسباب استشكال متن الحديث الشريف وأوجهه، دراسة استقرائية، بحثٌ علميٌّ لفتح الدين بيانوني، الأستاذ بكرسي الأمير سلطان بن عبد العزيز للدراسات الإسلامية المعاصرة بكلية التربية، جامعة الملك سعود، نشرته مجلة العلوم الشرعية التي تصدر عن الجامعة في عددها: 17، سنة 1421هـ.

-شروط الاشتغال بعلم مشكل الحديث وقواعده ، للمؤلف نفسه، وهو بحثٌ منشورٌ في مجلة الإسلام في آسيا، الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية، بماليزيا، المجلد: 04، العدد: 02، ديسمبر 2007م.

هاتان الدراستان لم تهتمّا بإبراز مواقف المعاصرين من علم المشكل وبيان اتجاهاتهم في دراسته، بل اشتغلت بالتأصيل العام لقضايا هذا العلم ومباحثه من منظور حديثيٍّ بحثيٍّ، من خلال إبراز أسباب استشكال النص الحديثي بوجهٍ عامٍ، وكذا تحرير أهمِّ الشروط الواجب توفرها في الممارس لهذا العلم والدارس له، وقد بُنيَ البحثان على تأصيلات الأئمة المتقدمين؛ ممن خاضَ لجة هذا الموضوع كالشافعي وابن قتيبة والطحاوي وابن القيم وغيرهم، فهما من هذه الجهة مهمان لبحثي في جانبه النظري والتأصيلي.

-دراسة نقدية في علم مشكل الحديث ، إبراهيم العسعس، نشر المكتب الإسلامي ببيروت، وقد اكتفت الدراسة في جزء منها بالتنظير لهذا العلم من خلال التعريف به وذكر شروطه وأهم المصنفات

فيه، وكذا رصد ظاهرة الاستشكال، في حين تناولت بقيّة الدراسة جملة من القواعد المعينة على دفع الاستشكالات المتوهّمة من بعض الأحاديث، ولم يتجه الكاتب إلى نقد المقاربات الجديدة لمشكل الحديث، بقدر ما توجّه إلى مناهج الشرعيّين بالنقد والاستدراك، حيث سعى الكاتب إلى إبراز مظاهر القصور في تناولهم لمباحث هذا العلم، بمجمودهم على ما قرره السالفون من غير تحديد ولا إبداع.

وهذه الدراسة أفادتني كذلك في الجانب النظري والتأصيلي.

-منهج المدرسة العقلانية الحديثة في دراسة الأحاديث المشكّلة، لسعيد بن صالح الرقيب، الأستاذ المشارك بجامعة الباحة، السعودية، وهو ورقة بحثية شارك بها صاحبها في مؤتمر السنة النبوية الدولي، المنعقد بجامعة الملايا، ماليزيا، في جويلية 2011م.

وعنوان هذه الدراسة أكبر بكثير من محتواها، حيث إن المباحث النظرية المتعلقة بتعريف علم مشكل الحديث وكذا التعريف بالمدرسة العقلية الحديثة وتاريخها، وإبراز موقفها العام من بعض مباحث السنة النبوية (كخبر الواحد، الإسرائيليات، عدالة الصحابة، الاكتفاء بالقرآن)؛ هذه المباحث - الخارجة عن محل الدراسة - قد استغرقت جلّ البحث تقريباً - الواقع في إحدى عشرة صفحة -، وخصصت صفحات قليلة جداً لأصل البحث، وهو دراسة منهج المدرسة العقلانية الحديثة من الأحاديث المشكّلة، أين أورد الكاتب سبعة ملامح عامّة تميّز هذا المنهج، مع ملاحظة أن بعضها لا تظهر صلته بموضوع الدراسة، كقوله: «ثالثاً: تهوين أمر السنة النبوية والسخرية بمن يعمل بها ... التشكيك فيما صحّ من حديث فيما لا يوافق منهجهم»، وما كان منها منسجماً مع أصل البحث فقد اكتفى فيه الباحث بإيراد نماذج مكرورة من كلام أبي رية وأحمد أمين وإسماعيل أدهم.

كما أن من مظاهر التقصير في هذا البحث؛ إغفال العناية بالجانب النقدي، حيث إنّ الباحث قرر في طليعته أنه لن يردّ على ما سيرد فيه من شبهات وضلالات مكتفياً «بأنّ البحث سيكون بين يدي محيي السنة النبوية العالمين بها، والعاملين في خدمتها».

• القسم الثاني: دراسات بحثت في ظاهرة التعارض بين الحديث النبوي وبين غيره الأدلة، ومن أبرزها:

-دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد، دراسة لما في الصحيحين، لعيسى بن محسن بن عيسى النعمي، نشر مكتبة دار المنهاج بالرياض، السعودية، وهو في أصله

رسالة ماجستير، نوقشت بجامعة أم القرى، سنة 1430هـ، قام فيها صاحبها بالجواب عن أحاديث الاعتقاد التي ادّعى مخالفتها للعقل، فهي دراسة استقرائية تطبيقية، وقد استدعى فيها الكاتب جملة كبيرة من الاستشكالات العقلية المثارة قديماً وحديثاً على أحاديث العقيدة، وقام بالجواب عليها. وهذه الرسالة مفيدة لبحثي من جهة بعض النماذج التي أوردها الباحث لاستشكالات المعاصرين المبنية على توهم معارضة الحديث للعقل - رغم قلتها-، لكنها تختلف عنها في جوانب عديدة، منها استغراق الجانب التطبيقي الاستقرائي كل الرسالة - إذ ذاك هو شرطها -، واقتصارها على المعارض العقلي دون غيره من المعارضات، وانحصار الدراسة في أحاديث العقيدة لا غير، كما أن أغلب الاستشكالات التي اشتملت عليها الرسالة هي استشكالات الفرق القديمة كالمعتزلة والجهمية والقدرية والمرجئة .. وغيرهم.

طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، لنبيل بلهي، وهي رسالة ماجستير نوقشت في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة 2012م، تناول ستة عشر حديثاً ردّها المعاصرون بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ويقال فيها ما قيل في الرسالة السابقة.

أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين - دراسة وترجيح - رسالة ماجستير في قسم العقيدة بكلية الدعوة وأصول الدين جامعة أم القرى للباحث سليمان بن محمد الديخي، مطبوعة في دار البيان الحديثة، ويقال فيها ما قيل في الرسالتين السابقتين.

التعارض في الحديث، للطفی بن محمد الزغير، نشر مكتبة العبيكان، سنة 1428هـ، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة الزيتونة بتونس، عرض فيها لظاهرة التعارض بين الحديث وبين الأدلة الأخرى من جانبها الأصولي والحديثي، كما عرض فيه لمسالك التوفيق بين هذه المتعارضات من المنظور الشرعي، وعقد في نهاية كتابه فصلاً ضمّنه جملةً من الآراء الحديثة والمعاصرة في قضية التعارض، ولم يشترط في هذه الآراء أن يكون أصحابها مندرجين ضمن الاتجاه العقلي المعاصر، بدليل أنه ذكر ضمنهم: عبد الله الغماري، ومحمد الغزالي.

هذه هي مجمل الدراسات السابقة التي تتصل ببحثي بجبل وثيق، ولا يسعُ المقام لإيراد جلّ ما كتب حول (علم مشكل الحديث ومختلفه) من الكتب التعميدية والتأصيلية قديمها وحديثها؛ إذ هي بالعشرات، وذكرها في هذا الموضوع مما لا يطاق.

والذي ستضيفه هذه الدراسة على ما سبق ذكره من أبحاث؛ هو تركيزها على مناهج الخطاب العقلاني المعاصر في دراسة مشكل الحديث، من خلال عرض النظريات التي وظفها هذا الخطاب في

تبريره للاستشكال، وكذا استكشاف مكامن الخلل في نقده وتأويله للنصوص النبوية المشكّلة، كل ذلك عن طريق عرض عدد كبير من نصوص أعيان العقلانية المعاصرة؛ تجلي هذه المقاربة، من جانبها: النظري والتطبيقي، ثم العطف على ذلك كله بالتحليل والنقد.

• خطة البحث العامة

مقدمة: في التعريف بالبحث، وإشكاليته، وأهدافه، والدراسات السابقة ...

وقد قسمت البحث إلى أربعة فصول: فصل تمهيدي ضمنته مقدمات مهمة للبحث، وثلاثة فصول أخرى كالتالي:

فصل تمهيدي: تعريفات عامة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة

المبحث الثاني: التعريف بمشكل الحديث

الفصل الأول: مبررات استشكال الحديث لدى الخطاب العقلاني المعاصر، ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تأثير المتخيل الإسلامي

المبحث الثاني: تسرب الأساطير إلى السنة النبوية

المبحث الثالث: تأثير الما قبليات الدينية والثقافية

الفصل الثاني: أسباب استشكال الخطاب العقلاني المعاصر للحديث، ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: أسباب متعلقة بقارئ الحديث

المبحث الثاني: أسباب متعلقة بدلالة الحديث

الفصل الثالث: الميادين المستهدفة بالاستشكال لدى الخطاب العقلاني المعاصر، ويتضمن خمسة مباحث.

المبحث الأول: ميدان الغيبات

المبحث الثاني: ميدان المرأة

المبحث الثالث: ميدان المعجزات

المبحث الرابع: ميدان السياسة الشرعية

المبحث الخامس: ميدان الحدود والعقوبات

خاتمة: اشتملت على أهمّ النتائج والتوصيات والاقتراحات.

• أهم مصادر البحث ومراجعته

يمكن تقسيم المصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها في بحثي إلى:
كتب ومؤلفات الخطاب العقلايِّ المعاصر: حيث رجعت إلى عشرات الكتب والدراسات والمقالات التي كتبها أعيان هذا الخطاب ومَنظروه، ويمكن تصنيفها حسب مؤلفيها كالآتي:
"محمد أركون":

- نافذة على الإسلام.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.
- الإسلام والتاريخ والحداثة.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي.
- قضايا في نقد العقل الديني ... وغيرها.

"محمد عابد الجابري":

- مدخل إلى القرآن الكريم
- تكوين العقل العربي

"نصر حامد أبو زيد":

- النص والسلطة والحقيقة .
- نقد الخطاب الديني.

"جورج طرابيشي":

- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام
- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث

"حسن حنفي":

- اليمين واليسار في الفكر الديني
- حوار في الأجيال
- من العقيدة إلى الثورة

"جمال البنا":

- الأصلان العظيمان.

- تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم.

- السنة ودورها في الفقه الجديد.

"عبد المجيد الشرفي":

- الإسلام بين الرسالة والتاريخ.

- الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى.

- الإسلام والحداثة.

- لبنات.

بالإضافة إلى: (نقد النص) لـ"علي حرب"، (السنة بين الرسالة والتاريخ) لـ"حمادي ذويب"، (الوحي والقرآن والنبوة) لـ"هشام جعيط"، (سدنة هياكل الوهم) لـ"عبد الرزاق عيد"، (أسباب النزول) لـ"بسام الجمل"، (تدوين السنة) لـ"إبراهيم فوزي"، (الأسطورة والتراث) لـ"سيد القمني"، (النبي والنساء) لـ"فاطمة المرينسي"، (بيان الفحولة) لـ"رجاء بن سلامة"، (نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث النبوي) لـ"إسماعيل الكردي"، و(حكاييا محرمة في صحيح البخاري) لـ"صلاح أنقاب". إضافة إلى العشرات من الكتب الأخرى والدراسات والمقالات والأبحاث التي تشكل الإنتاج الفكري لهذا التيار، والتي ستظهر عناوينها وأسماء أصحابها عند توثيق النصوص والآراء في أثناء هذا البحث.

-المراجع المتخصصة في شرح مصطلحات الفلسفة وعلمي النفس والاجتماع : (كشاف

اصطلاحات الفنون) للتهانوي، (موسوعة لالاند الفلسفية)، (معجم مصطلحات علم الاجتماع) لـ"جيل فريول"، (موسوعة علم الاجتماع) لـ"جوردن مارشال"، (المعجم الفلسفي) لمجمع اللغة العربية، (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية) لـ"جلال الدين سعيد ... وغيرها.

-المصنفات في مشكل الحديث ومختلفه : (اختلاف الحديث) للإمام الشافعي، (تأويل مختلف

الحديث) لابن قتيبة، (مشكل الآثار) للطحاوي، و(كشف المشكل من حديث الصحيحين) لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي.

-المؤلفات في الدفاع عن السنة ورد الشبهات حولها: (الأنوار الكاشفة) لعبد الرحمن المعلمي

اليمني، و(دفاع عن السنة) لمحمد أبو شعبة، و(السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) لمصطفى السباعي .. وغيرها.

- كتب الحديث وعلومه : مثل: (معرفة أنواع علم الحديث) لابن الصلاح، و(التقييد والإيضاح) للعراقي، و(النكت) للزركشي، و(الكفاية)، و(تقييد العلم) كلاهما للخطيب البغدادي، و(جامع بيان العلم) لابن عبد البر، و(نزهة النظر) لابن حجر ... وغيرها كثير.

- مصنفات أصول الفقه ومن أهم ما اعتمدت عليه في هذا الفن: (الرسالة) للشافعي، و(البرهان) للزركشي، و(المستصفى) للغزالي، و(الإحكام) لابن حزم، و(الإبهاج) للسبكي ... وغيرها.

- كما اعتمدت أيضاً على جملة من كتب التفسير أذكر منها: (المحرر الوجيز) لابن عطية، و(التسهيل) لابن جزي، و(تفسير القرآن العظيم) لابن كثير، و(أحكام القرآن) للقرطبي ... وغيرها.

- ولأن طبيعة هذه الدراسة اقتضت أن يكون حافلاً بأحاديث النبي ρ وآثار الصحابة والتابعين، فقد رجعت في تخرجها إلى أمّهات كتب السنة مثل: الصحيحين، والسنن الأربع، والمسانيد (مسند الإمام أحمد)، و(مسند أبي يعلى)، و(مسند البزار) (البحر الزخار)، ... وغيرها.

- إضافة إلى المعاجم والمصنفات والأجزاء مثل: معجمي الطبراني (الأوسط)، و(الكبير)، و(مصنف عبد الرزاق)، و(مصنف ابن أبي شيبة)، و(المستدرک) للحاكم ... إلى غير ذلك.

- واعتمدت أيضاً على كتب اللغة ومعجمها، ومن أهمها: (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس، و(الصحاح) للجوهري، و(لسان العرب) لابن منظور ... وغيرها، وكتب غريب الحديث، ك(غريب الحديث) لابن سلام، و(الفائق للزمخشري)، و(النهاية) لابن الأثير.

- وكتب الشروح الحديثية: واستعنت في ذلك بجملة وافرة منها: (معالم السنن) للخطابي، (شرح صحيح البخاري) لابن بطلال، (المختصر النصح) للمهلب بن أبي صفرة، (إكمال المعلم) لعياض، (المنهاج) للنووي، و(فتح الباري) لابن حجر، و(مرفاة المفاتيح) لعلي القاري.

- ولم آل جهداً في الرجوع إلى كتب الجرح والتعديل، والتراجم، والتاريخ والسير للتحقق من بعض الحوادث، وللتعريف ببعض الأعلام، أو للنظر في أقوال النقاد في بعض الرواة، وأذكر منها:

(الطبقات) لابن سعد، (الطبقات الكبرى) لابن خياط، و(التاريخ الكبير) للبخاري، (حلية الأولياء) لأبي نعيم، و(الاستيعاب) لابن عبد البر، (الإصابة) لابن حجر، (سير أعلام النبلاء) للذهبي، و(التهذيب) لابن حجر، و(طبقات الفقهاء) للشيرازي، و(معجم الأدباء) للحموي، و(الأعلام) للزركلي، (المستشرقون) للعقيقي، (معجم المطبوعات) لسركيس، وغير ذلك كثير مما يأتي ذكره في ثنايا هذا البحث.

• المنهج المتبع في البحث:

لما كانَ هذه الدراسة قائمة على عرضِ ونقدِ الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراستها لقضية مشكل الحديث، وحتى تتحقق أهمُّ الأغراض المرجوة من الموضوع؛ فقد اقتضى ذلك سلوك جملة من المناهج في أثناء البحث، وهي:

- **المنهج الاستقرائي:** وذلك بتتبع الإنتاج الفكري والثقافي لأعيان الخطاب العقلاني المعاصر إذ هم المعبرون عن تلك الاتجاهات حقيقةً، واستخراج كل من شأنه أن يرسم الصورة الدقيقة لمقاربات ذاك الخطاب إزاء قضية مشكل الحديث - نظيراً وتطبيقاً -، حيث لم أدخر جهداً في استقراء كل ما طالته يدي من كتب ومؤلفات ومقالات مما أحسب أنه مشتمل على ما يخدم هذه الدراسة.

- **المنهج التحليلي:** بتحليل كل ما تمَّ استخراجه من معلومات ونصوص ومقولاتٍ، ومحاولة فهمها واستيعابها، ومن ثم تصنيفها حسب خطة البحث التفصيلية، وقد برز هذا المنهج في فصول البحث الثلاثة.

- **المنهج النقدي:** وذلك بمناقشة الآراء والاتجاهات التي تبناها الخطاب العقلاني المعاصر في دراسته لقضية مشكل الحديث، ومن ثمَّ نقدها وبيان خطئها أو الصواب، وذلك بعرضها على الأدلة العلمية والقواعد العقلية والمنطقية، ومقارنتها بالاتجاه الشرعيِّ ممثلاً في علماء الحديث والفقهاء والأصول.

وقد ظهر هذا المنهج في فصول البحث الثلاثة.

وجدير بالذكر هنا، أنه لم يمنعني ضعف كثير من الطروحات العقلانية المعاصرة وسطحياتها، واصطبغ بعضها بطابع السخرية والتهكم، واقتربها من العبث والسخف؛ من أن أعتمد في محاججتها ونقدها على المنهج العلمي الجادِّ القائم على التوسع في تخريج الروايات وإطالة النفس في إيراد كلام شراح الحديث قديمهم وحديثهم، والاستعانة بكلام أئمة النقد والعلل، وتنويع الكلام ما بين مباحث اللغة والتفسير والحديث والأصول والفلسفة، وسبب ذلك أنَّ جوهر الدراسة قائم على نقد تلك المناهج وبيان قدر الصواب أو الخطأ فيها، دون التفات إلى ضعفها أو قوتها، ولا إلى جدية أصحابها أو عدمها.

- **المنهج التاريخي:** بالتأريخ لأهم الاتجاهات العقلية المعاصرة وممثليها والمعبرين عنها، وقد سلكت هذا المنهج في فصل البحث التمهيدي.

• طريقة كتابة البحث

-بالنسبة للآيات القرآنية: اعتمدت في كتابتي للآيات القرآنية على مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي الخاص بـ"مجمع الملك فهد لطباعة المصحف" برواية حفص عن عاصم، وطريقتي في تخريج الآية هو ذكر اسم السورة متبوعاً برقمها عقب الآية مباشرة في المتن، وأضع السورة ورقمها بين قوسين هكذا: []، أما نص الآية فأجعله بين قوسين مزخرفين هكذا: **﴿ ٣ ﴾**

-بالنسبة للأحاديث القولية: فقد ميزتها بقوسين مزخرفين هكذا: []، ولم أراع ضبط ألفظها بالشكل؛ إلا ما كان موهماً.

-أما التخريج فلم أَلْ جهداً في تخريج جلّ الأحاديث والآثار الواردة في البحث، وطريقتي في ذلك أن أذكر اسم من خرّجه مختصراً، ثم اسم المصنّف مختصراً - أو اسم شهرته - بين قوسين هكذا: ()، فإن كان الحديث في الصحيحين؛ ذكرت اسم الكتاب، والباب، ورقم الحديث. -وإذا كان الحديث في السنن الأربع؛ ذكرت أيضاً الكتاب، والباب، والجزء والصفحة، دون ذكر رقم الحديث، أما إن كان في غير ذلك؛ فإنني أكتفي بذكر الجزء والصفحة فقط؛ تجنبا لإثقال الحواشي.

-إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بهما عند التخريج ولا أزيد، وأما إن كان في غيرهما فإنني أتبعه بذكر حكم الأئمة - متقدمهم ومتأخرهم - على درجته ما استطعت. -بالنسبة لعزو الأقوال والنصوص: عمدت إلى جعل النص المقتبس من أي مصدر أو مرجع بين مزدوجين هكذا: « »، وإن أردت إضافة كلمة أو عبارة توضيحية أثناء النص المقتبس فإنني أجعلها بين معكوفين: []

-حرصت على عزو كل النصوص والآراء والاقبسات إلى مظانها الأصلية، واجتنبت الإحالة بالوسائط؛ إلا في حالة فقدان المصدر - أو المرجع - الأصلي. -إذا دُكر اسم كتاب في المتن فإنني أجعله بين قوسين هكذا: ()، وإذا جاء ذكر مكان أو بلد غير مشهور، أو اسم شخصية معاصرة جعلته بين شولتين هكذا: " " .

-بالنسبة لعملية التوثيق والتهميش:

طريقتي في ذلك أن أذكر اسم الكتاب كاملاً، واسم مؤلفه، واسم المحقق عند أول ذكرٍ للكتاب، فإذا تكرّر وروده مرّاتٍ بعد ذلك؛ ذكرت عنوانه مختصراً - إن كان في عنوانه طولٌ -، واكتفيت باسم شهرة مؤلفه، واجتنبت إعادة ذكر اسم المحقق، ولا أذكر اسم شهرة الكتاب في التوثيق، بل أحرص على ذكر اسمه الصحيح، فمثلاً، إذا وثقت نصّاً من تفسير ابن جزري، أحلت إليه بعنوانه

الحقيقي، وهو (التسهيل لعلوم التنزيل)، إلا ما كان من أمر تخريج الأحاديث والآثار فإنني اكتفيت بذكر اسم شهرة المصنّف، فأقول - مثلاً - : أخرج البخاري في (الصحيح)، وهكذا.

- وأرجأت ذكر معلومات الطباعة والنشر إلى فهرس المصادر والمراجع؛ تجنباً لإثقال الحواشي.

- حاولت ترجمة أغلب الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث؛ خصوصاً غير المعروفين منهم، وتجنبت الترجمة للمشهورين كالصحابة، وأئمة التابعين، والأئمة الأربعة، ... وطريقي في ترجمة العلم أن أذكر اسمه الثلاثي، وكنيته، ونسبته القبليّة أو البلدية، وتاريخ ومكان ميلاده - إن ورد ذلك في المصادر - وشيئاً موجزاً من رحلاته، ثم سنة وفاته، وبعضاً من آثاره، وأعقب الترجمة بذكر مصادرها.

- ترجمت لكل علمٍ من مصادره المتخصصة؛ فترجمتُ للصحابة من الكتب الخاصة بذكر أخبارهم وتراجمهم، وترجمت لفقهاء كل مذهب من كتب طبقات مذهبه، وكذا فعلت مع الأدباء، والمفسرين، والمحدثين، والمستشرقين، والفلاسفة، والشخصيات المعاصرة، وهكذا ... ولا أترجم للمتقدم من مرجع متأخر إلا نادراً؛ ولمناسبة تلوح، كما أنني حرصت على الرجوع في كل ترجمة إلى مصدرين فأكثر، وقد أوصلها إلى أربعة، أو خمسة، وربما أكثر حسب الحاجة.

- الرموز: وهي كالآتي:

ص: رقم الصفحة، وترد في الهامش.

ش: الشارح، ويأتي ذكرها في الهامش.

ت: المحقق، ويأتي ورودها في الهامش.

م: السنة بالتاريخ الميلادي.

هـ: السنة بالتاريخ الهجري.

(د، ط): دون رقم طبعة، ويأتي ورود هذا الرمز في فهرس المصادر والمراجع.

(د، ت): دون تاريخ الطبعة، ويأتي ذكر هذا الرمز أيضاً في فهرس المصادر والمراجع.

- الفهارس: وضعتها عوناً لقارئ هذه الرسالة، تُسهّلُ له الرجوع إلى مواطن ذكر المواد المفهرسة

بالصفحات، وهي كالآتي:

فهرس الآيات القرآنية: مرتبة حسب ترتيبها في المصحف.

فهرس أطراف الأحاديث النبوية: مرتبة مرتبة على حروف المعجم.

فهرس أطراف آثار الصحابة والتابعين المخرجة: مرتبة على حروف المعجم.

فهرس الأعلام المترجم لهم: مرتبين على حروف المعجم.

فهرس المصادر والمراجع: مقيدهً بمعلومات الطبع والنشر، على حروف المعجم.
وإني لأرجو - في الأخير - أن تحقق هذا الدراسة أهم الأهداف المرصودة لها، وأن تحمل إجاباتٍ
وافيةً عن أبرز الإشكاليات التي تأسس هذا البحث أساساً للجواب عليها.
هذا وما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأٍ أو خلل فمن الشيطان ومني،
فإن النقص من طبع البشر، وقد أبى الله يتم كتاباً إلا كتابةً.
وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.
والحمد لله رب العالمين.

فصل تمهيدي: تعريفات عامة

وفيه توطئة ومبحثان:

المبحث الأول: التعريفات بالاتجاهات العقلية المعاصرة

المبحث الثاني: التعريف بمشكل الحديث

توطئة

تبتدى هذه الدراسة بفصل تمهيدي يعتبر كالمدخل لهذا البحث؛ حيث نعرّف فيه بأهم مصطلحاته، ونؤصل لمفاهيمها؛ بما يتلاءم ومشكلته، وينسجم مع خطته العامة، ويتناسب مع أهدافه المرسومة، وأغراضه المرجوة؛ مستعينين في ذلك ب: القواميس اللغوية، والمعاجم المتخصصة المناسبة لكل مصطلح.

وحدير بالتنبيه - كما سيتضح في أثناءه - أن بعض المصطلحات الحديثة (كمصطلح الاتجاه على سبيل المثال) تتخذ عدة أوضاع، وتصطبغ بأكثر من دلالة؛ وتحديد ذلك يخضع لأمرين اثنين: السياق التخصصي الذي استعملت فيه هذه المصطلحات، ثم مراد المستعمل لها واختياره، ولا مشاحة في الاصطلاح.

كما أنني استبعدتُ الكلام عن مفهوم "العقل" في هذا الفصل؛ كونه سيكون محلّ تفصيلاتٍ ومنقاشاتٍ مستفيضة في المباحث والفصول اللاحقة، عند تناول أثره في عملية الاستشكال، وسنستعيضُ عنه - هنا - بتحرير تعريفٍ للمركب الوصفي: (الاتجاهات العقلية المعاصرة)؛ مبرزين علاقة هذه الاتجاهات بالعقل، وفي ذلك غنية وكفاية - فيما يبدو للباحث -.

المبحث الأول: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة
فيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاتجاهات

المطلب الثاني: مفهوم المعاصرة

المطلب الثالث: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة

المطلب الرابع: أهم الاتجاهات العقلية المعاصرة

المطلب الأول: تعريف الاتجاهات

أولاً: تعريف الاتجاه في اللغة:

قال ابن فارس في مادة "وجه": « الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة الشيء، والوجه: مستقبل لكل شيء ... والوجهة: كل موضع استقبلته، قال تعالى: **چ ف چ** [البقرة: ١٤٨]»¹.

وقال الجوهري: «ويقال: قعدت **ؤجاهك** و**وجاهك**، أي قبالتك. و**أجّه** له رأى، أي سرح ... وشئ **مؤجّه**، إذا **جعل** على جهة واحدة لا يختلف ...»².
و**الوجه** «بالضم والكسر»: «الجانب والناحية» **المؤجّه** إليها والمقصود بها ... وقولهم: **ؤجاهك** و**ؤجاهك**: **بني** على قولهم: **أتجه لهم رأيي**»³.

¹ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، 88/6-89. وانظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، ص248.

² - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: أحمد عطار، 2255/6. وانظر: لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، 556/13-557، والقاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، 1255/1.

³ - تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، ت: مجموعة من المحققين، 537-538/36.

وفي تاج العروس للزبيدي: «الْوَجْهُ: مُسْتَقْبَلُ كُلِّ شَيْءٍ»¹، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: جِئْكَ بِكُلِّ كَلِمَةٍ
كُتِبَ عَلَيْكَ بِهَا كِتَابٌ رِيبٌ [البقرة: ١١٥] ...

وفي المعجم الوسيط: «التجاه» الُوْجْه الَّذِي تَقْصِدُهُ، وَيُقَالُ: قَعَدْتَ تَجَاهَكَ؛ تَلْقَاءُ وَجْهَكَ
«وَأَصْلُهُ وَجَاهٌ»².

فالأتجاه يطلق على المعاني الآتية: الوجهة، المقصد، المذهب والطريق³.

ثانياً: مفهوم الاتجاه في الاصطلاح الفلسفي والاجتماعي:

إن تحديد المفهوم الاصطلاحي الصحيح لكلمة "الاتجاه" ليس بالأمر اليسير، إذ أن هذه اللفظة متداولة في مجالات كثيرة، ونطاقات متنوعة، وتتجاوزها التعريفات حسب تخصص كل معرفٍ وميدانه، كما أن معناها قد يتداخل مع معاني مصطلحات مقارنة (المنهج، الرأي، الموقف، المدرسة، التيار ... إلخ)، بل إن أصحاب المجال الواحد يختلفون - أحياناً - في تحديد المفهوم الدقيق لهذا المصطلح ذي الصلة الوثيقة بالعلوم الإنسانية.

غير أن شيوع استعمال مصطلح "الاتجاه" في ميادين: الفلسفة، وعلمي النفس والاجتماع؛ يحتم إعطاء أولوية النظر في دلالة هذا المصطلح ضمن المعاجم الخاصة بهذه العلوم أولاً.

ونذكر هنا أهم التعريفات المستخرجة من المعاجم الفلسفية والاجتماعية المتخصصة:

1- تعريف "أندريه لالاند"⁴:

عرف لالاند الاتجاه بكونه: «موقفاً فكرياً وإرادياً، يتخذه فكرٌ ما؛ تجاه مسألة أو عقيدة»⁵.

2- تعريف "جيل فريول"⁶:

1- المصدر نفسه، 537/36.

2- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: إبراهيم مصطفى وآخرون، 1015/2.

3- انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، ص 22.

4- أندريه لالاند Andre Lalande: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1876م بمدينة ديجون ودرس في عدة مدارس ريفية، ثم انتقل إلى دار المعلمين ما بين 1883 و1888م ونال بها شهادة الفلسفة، ثم شهادة الدكتوراه في الآداب سنة 1899م، عين بعدها

أستاذاً في السربون، ثم أستاذاً في الجامعة المصرية، عرف بنقده لنظرية التطور والارتقاء، وأسهم في القاموس الفلسفي بعدة اصطلاحات، كما كان له توجه عقلائي في الفلسفة، وليبرالي في السياسة، توفي سنة 1963م، ومن مؤلفاته: (المعجم الفلسفي)، (الأوهام التطورية). انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 570، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم، ص 475.

5- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، 113/1.

6- جيل فريول: شخصية علمية معاصرة، يشغل منصب أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة فرانش كونتي في فرنسا، ومدير قسم العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا، من مؤلفاته: (مقدمة في علم الاجتماع)، (قاموس علم الاجتماع) .. وغيرها. انظر: جيل فريول

عرّف الاتجاه بأنه «موقف شبه مبلور يتخذه فاعل ما - فردي أو جماعي - إزاء مادة - شخص أو مجموعة أو وضع ما -، ويرتبط بما هو مكتسب، وليس بما هو فطري. فهو يمثل طابعا مستديما نسبيا، ويمارس فور تكونه فعله التنظيمي على سلوكنا ومعارفنا ودوافعنا»¹.

2- تعريف "جوردن مارشال"²:

ويصف "الاتجاه" بأنه: «توجه نحو شخص، أو موقف، أو نظام، أو عملية اجتماعية؛ يعد مؤشرا على قيمة، أو اعتقاد كامن وراءها»³.

3- تعريف "المعجم الفلسفي" لمجمع اللغة العربية:

«تهيؤ عقلي لمعالجة تجربة أو موقف من المواقف؛ تصحبه عادة استجابة خاصة»⁴.

4- تعريف "مصلح الصالح":

وقد نقل في معجمه تعريفات كثيرة ومتقاربة في الصياغة، نكتفي منها بذكر هذين التعريفين:
«1: مجموعة من الميول الإرادية الشعورية المعرفية، والتي يستدل عليها من عينة من الاستجابات السلوكية.

2: حالة عصبية وعقلية مكتسبة من الميل تؤثر في استجابة الفرد لجميع الأشياء والأوضاع التي تتعلق بها»⁵.

6- أحمد زكي بدوي:

يعرف "الاتجاه" في معجمه بكونه «حالة من الاستعداد أو التأهب العصبي والنفسي تنتظم من خلاله خبرة الشخص، وتكون ذات أثر توجيهي أو دينامي على استجابة الفرد لجميع الموضوعات

حيث السوسولوجيا في حقلها المعجمي، قصي حسين، مقال منشور في صحيفة (المستقبل) اللبنانية، بتاريخ الأحد 2011/05/29م، عدد: 14.

¹ - معجم مصطلحات علم الاجتماع، جيل فريول، ترجمة: أنسام الأسعد، ص33 (بتصرف يسير).

² - جوردن مارشال: شخصية علمية معاصرة، يعمل حاليا أستاذاً لعلم الاجتماع بكلية نافيلد بجامعة أوكسفورد، من مؤلفاته: (الكنائس المشيخية)، (الأرياح)، وأشرف على إعداد موسوعة علم الاجتماع بمعية خمسين باحثا متخصصا. انظر: مقدمة المترجمين على (موسوعة علم الاجتماع) لجوردن مارشال، ص63.

³ - موسوعة علم الاجتماع، جوردن مارشال وآخرون، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، 70/1.

⁴ - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص197.

⁵ - الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي عربي)، مصلىح الصالح، ص53.

والمواقف التي تثير هذه الاستجابة، والاتجاهات قد تكون إيجابية أو سلبية كما قد تكون عامة أو نوعية»¹.

وقد أسهبت في سرد هذه التعريفات من أجل ضبط المفهوم الدقيق لمصطلح "الاتجاهات"، بما يمكّننا من حصرِ وتوصيفِ أهمِ المواقف والآراء إزاء قضية "الحديث المشكل"، أو ظاهرة الاستشكال.

ويتضح من خلال ما سبق ذكره آنفاً أن "الاتجاه" - في حقيقته - يعبر عن موقف فردي أو جماعي تجاه قضية محددة، تفرزه الخبرات المكتسبة والتهيؤ العقلي، فهو فعلٌ عمديٌّ وشعوريٌّ؛ وقد تنتج عنه - غالباً - آثارٌ على السلوك.

ويرى البعض أن "الاتجاه" لا يتناول - بالضرورة - تفاصيل الطريقة التي يعبر بها صاحب الاتجاه عن مواقفه وآرائه؛ أي أنّ السلوك المنبثق عن هذا الموقف لا يدخلُ بشكلٍ أساسيٍّ في مفهوم "الاتجاه"؛ لأنّ الاتجاه يعبر عن حالة صاحبه الوجدانية ومشاعره تجاه أي قضية ذات قيمة، وهو ما يقرره بروفولد **bruvold** بقوله: «الاتجاه رد فعل وجداني إيجابي أو سلبي نحو موضوع مادي أو مجرد، أو نحو قضية مثيرة للجدل»².

ويقول عبد اللطيف خليفة: «الاتجاه هو الحالة الوجدانية للفرد، التي تتكون بناء على ما يوجد لديه من معتقدات أو تصورات فيما يتعلق بموضوع ما أو أشخاص معينين، والتي تدفعه في معظم الأحيان إلى القيام ببعض الاستجابات أو السلوكيات حيالها في موقف معين، ويتحدد من خلال الاستجابات درجة رفضه وقبوله لهذا الموضوع أو هؤلاء الأشخاص»³.

ف «الاتجاه نزوع ثابت نسبياً للاستجابة نحو صنف من المؤثرات بشكل ينطوي على تحييد أو رفض وعدم تفضيل، فهو نزوع الفرد لأن يجذب أو يرفض فئة من الأفراد، أو مجموعة من الأفكار، أو مؤسسة اجتماعية، أو نظاماً تربوياً»⁴.

ثانياً: "الاتجاه" في ميدان العلوم الإسلامية

¹ - معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (أنجليزي فرنسي عربي)، أحمد زكي بدوي، ص 30.

² - علم النفس الاجتماعي أسسه وتطبيقاته، زين العابدين وآخرون، ص 91.

³ - دراسات في علم النفس الاجتماعي، عبد اللطيف محمد خليفة، ص 49.

⁴ - القياس والتقويم التربوي، سليمان عبيدات، ص 112. وحدير بالتنبيه هنا أنّ مجمع اللغة العربية جعل المصطلح الأجنبي المرادف لـ "الموقف" هو: "Attitude"، وهذا المصطلح يجعله أغلب المعاجم بمعنى "الاتجاه". انظر: في "المعجم الفلسفي"، ص 197.

كثير من الباحثين الذين تناولوا "الاتجاهات" في ميداني علوم القرآن والحديث وغيرها من علوم الشريعة؛ اجتهدوا في صياغة حدٍ ينضبط به مفهوم هذا المصطلح ، بما يتلاءم وموضوع الدراسة المتناولة بالبحث.

1. في التفسير وعلوم القرآن:

يقول محمد إبراهيم الشريف في كتابه (اتجاهات التجديد في تفسير القرآن) : « مفهوم الاتجاه يتحدد أساسا بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري - كالتفسير - بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبية على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولونت تفسيره بلونها»¹.

الملحظ الأساس على هذا التعريف؛ أنه شامل للمكوّنين (المعرفي والسلوكي).

في حين يرى فهد الرومي أن مصطلح "الاتجاه" يدلُّ على الهدف والغاية التي يرومُّ الباحث الوصول إليها، وهو هنا يفرّق بين "الاتجاه" ومصطلحي: "المنهج" الذي يعني السبيل المتبع في الوصول إلى ذلك الهدف، و"الطريقة" التي تعبر عن الأدوات المستعملة في التعبير عن الرأي.

وبإسقاط هذا المعنى على علم "التفسير"؛ فإن "الاتجاه" - عند الرومي - : «هو الهدف الذي يتجه إليه المفسرون في تفاسيرهم، ويجعلونه نصب أعينهم - وهم يكتبون ما يكتبون-، أما المنهج فهو السبيل التي تؤدي إلى هذا الهدف المرسوم، وأما الطريقة؛ فهي الأسلوب الذي يطرقه المفسر عند سلوكه للمنهج المؤدي إلى الهدف أو الاتجاه»².

ويوافق محمد علي الداقر في أساس التفريق بين مصطلحي "الاتجاه" و"المنهج" - باعتبار الأول نظريا والثاني تطبيقيا - فيؤكد في دراسته حول (اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني) «أن هناك فرقا كبيرا بين الاتجاه والمنهج، ذلك لأن الاتجاه هو الذي يشكل أفكار الكاتب وآراءه والقيم التي يتعامل من خلالها، ولكي يحقق هذه الأفكار ويثبت هذه الآراء والقيم؛ فإنه يسلك طريقا أو سبيلا معيناً، أو يتبع أسلوبا خاصا يخدم من خلاله اتجاهه الذي تشبع به، وهذا ما يمكن تسميته

1- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد إبراهيم الشريف، ص 63. نقلا عن اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه للطالب: سليمان محمد علي الداقر، إشراف: أ.د. فضل عباس، كلية الشريعة - جامعة اليرموك، 1426هـ - 2005م، ص5.

2- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، 22/1.

بالمنهج، ولقد استطاع الزمخشري أن يخدم اتجاهه الاعتزالي بقلمه البياني، وأسلوبه البليغ؛ فكان منهجه البياني خادماً لاتجاهه الاعتزالي»¹..

2. في علوم السنّة:

في الدراسات المتعلقة بالسنة النبوية وعلوم الحديث يرى عبد المجيد محمود في بحثه حول (الاتجاهات الفقهية لأهل الحديث) أن الاتجاهات هي «الطرق التي سار فيها المحدثون ليصلوا إلى استنباط الأحكام، مع التجاوز عن المنحنىات اليسيرة التي سار فيها فريق منهم، دون إغفالٍ لمفارق الطرق التي تباعد بينهم وبين غيرهم.

أو هي الخصائص والسمات العامة المميزة لفقهاء أهل الحديث.

أو هي القضايا الكلية التي كانت تحكم المحدثين عند نظرهم في الفقه».

ثم يشير إلى الفرق بين "الاتجاه" و"المنهج" فيقرر أن «المنهج هو أخص من ذلك، إذ هو الطريق الواضح الذي يبين كيفية التطبيق لهذه القضايا والسمات... فالإتجاه عام وصفي، أما المنهج فهو خاص تطبيقي. وقد يعين على هذه التفرقة قول الله عز وجل: **چگ گ گ گ س س چ** [المائدة: ٤٨].

فالشرعة - أي الشريعة - هي الفرائض والحدود والحلال والحرام، والمنهاج هو كيفية تقنين هذه الأحكام، وطريقة تنفيذها، وبيان السبل التطبيقية لها، وغير ذلك مما يختلف باختلاف الأديان. وبهذا تبرز العلاقة الوثيقة بين الاتجاه والمنهج، فللحصول على الاتجاه، يلزم التعرف على الجزئيات، وإعمال النظر في المنهج، وتلك طريقة تجمع بين التحليل والتركيب»².

في حين عرّفها محمد أبو الليث الخير أبادي في بحثه (اتجاهات في دراسة السنة قديمها وحديثها) بأنها «التوجهات والأفكار والآراء ووجهات النظر والنشاطات المعرفية والفكرية المختلفة في السنة»³. أمّا محمد عبد الرزاق أسود في بحثه (الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية) فقد عرض لمفهوم "الاتجاه" حسب المكونات الثلاث: المعرفي، السلوكي، والوجداني. فالإتجاه حسب المكون المعرفي: «يشتمل على معتقدات الفرد وأفكاره أو تصورات ومعلوماته عن موضوع الإتجاه».

1- اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، محمد علي الداقر، ص 19.

2- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود، ص 13-14.

3- اتجاهات في دراسة السنة قديمها وحديثها، محمد أبو الليث الخير أبادي، ص 09.

وحسب المكون الوجداني: «يشير إلى مشاعر الفرد وانفعالاته بالحب أو الكراهية نحو موضوع الاتجاه».

وحسب المكون السلوكي: «هو استعداد الفرد للقيام بأفعال واستجابات معينة تتفق مع اتجاهه»¹.

وحسب المكون الأخير فإن الاتجاه قد يرادف "المنهج"؛ إذ كلاهما يتناول "الطريق المتبع" و"السلوك الناجم عن" التصور.

ثم اختار الكاتب بعد أن عرض لهذه الآراء أن الاتجاه في مفهومه المراد لديه في دراسته يتلاءم مع تعريفه حسب مكونه ال سلوكي فقال: «وإذا أردنا معرفة اتجاه الفرد نحو السنة النبوية في ضوء المكونات الثلاثة المذكورة فيكون الآتي:

اعتقاد الفرد بأن العقل له سلطة تحكيمية في السنة «مكون معرفي»، وحب الفرد للعقل الذي يتحكم في السنة «مكون وجداني»، إثبات الفرد هذا الاعتقاد والحب بدراسة مكتوبة فيها تحكيم العقل بالسنة، وذلك بإبعاد الاستدلال ببعض الأحاديث الصحيحة بحجة عدم موافقتها للعقل «مكون سلوكي». ولعل الراجح هو تعريف الاتجاه بالمكون السلوكي؛ لأنه واقعي وعملي، ويعتبر الحجة غالباً على صاحبه، في حين لا يمكن الوصول إلى المكون المعرفي والوجداني غالباً إلا بالمكون السلوكي»².

وسيفيدنا هذا التفصيل الذي أورده عبد الرزاق أسود في تحديد التعريف الملائم لهذا البحث بما يخدم أغراضه ويسهم في الإجابة عن إشكاليته.

رابعاً: التعريف المختار:

تقصّداً أن أعرض لمجموعة التعريفات الكثيرة لمصطلح "الاتجاه" في مختلف الميادين (الفلسفي، الاجتماعي، والشرعي) حتى لا أكون مثرباً لاختياري واحداً من هذا التعريفات، يكون منسجماً مع تصوري للموضوع المطروق.

والذي أختاره أن الاتجاه - في جوهره - يعبر عن الموقف السلوكي تجاه قضية معينة، فهو يتناول الطريقة التي يملكها صاحب الاتجاه في التعبير عن موقفه المعرفي والوجداني، والأدوات التي يستعملها في تبرير هذا الموقف، والهدف الذي يروم الوصول إليه.

1- انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق الأسود، ص 23. وانظر أيضاً:

سيكولوجية الاتجاهات، عبد اللطيف محمد خليفة، ص 10، 15، 18.

2- الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، محمد عبد الرزاق الأسود، ص 23.

إنما يعني الإخبار بأن الموصوف متلائم مع أوضاع المرحلة التاريخية العالمية الحاضرة، ومتجانس مع ظروفها»¹، ويقابله في العرف الاجتماعي "رجعي"، أو "محافظة"².

ولأن هذا الزمن الذي نحن فيه شهد هيمنة فكرية وثقافية واقتصادية للعالم الغربي؛ فقد أطلق كذلك وصف "العصري"، أو "العصراني" على كل شخص - غير غربي - أبدى انفعالاً وتأثراً بالفكر الغربي، وعليه تكون "المعاصرة" - أو "العصرانية" - هي: «الانفعال بالمعطيات الاجتماعية والفكرية للحضارة الغربية، مؤسسات ونظما، ومناهج فكرية، ومدارس أدبية وفنية، وربط الناس والمجتمع العربي بها، بحيث تكون لهذه المعطيات الأولوية على الثوابت»³.

أو هي: «وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة»⁴.

أو كما يقول الجابري: «مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»⁵.
أما تحديد المجال الزماني للمعاصرة فيرجع إلى طبيعة البحث، والمجال الذي يتناوله، فالأمر متغيّر ونسبي، ففي علوم السنة النبوية والمقاربات العلمية والفكرية المتعلقة بها؛ يجد "نور الدين عتر" أن المجال الزماني للملائم لمصطلح "المعاصرة" هو بداية النصف الثاني من القرن العشرين إلى يومنا هذا⁶. في حين يرى بعض الباحثين أن المراد بـ"المعاصر": «كل عالم عاش أثناء القرن الرابع عشر الهجري، أي القرن العشرين الميلادي، وكان له جهد في خدمة السنة المشرفة»⁷.

ويحدّد آخرون بدايته مع الربع الثاني من القرن الرابع عشر الهجري حتى يومنا هذا (1325هـ)، حيث يقابله أوائل القرن العشرين الميلادي (1907م)؛ لأنه بدأ تبلور الاتجاهات المعاصرة في هذا الزمن، مع انهيار الخلافة العثمانية⁸.

ثالثاً: تحديد مجالها الزمني المناسب لهذه الدراسة :

¹ - ماهية المعاصرة، طارق البشري، ص 49.

² - المرجع نفسه، ص 49.

³ - المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، عبد الرحمن الزيندي، ص 68-69.

⁴ - المدرسة العصرية في نزعها المادية تعطيل للنصوص وفتنة بالغرب، محمد بن حامد الناصر، ص 15.

⁵ - التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص 15.

⁶ - انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، ص 35.

⁷ - جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة، محمد أبو صغيليك، ص 11.

⁸ - انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة في مصر وبلاد الشام، أسود، ص 34.

يرى الباحث أن المجال الزمني لمصطلح "المعاصرة" والمناسب لطبيعة هذه الدراسة؛ يبدأ من النصف الثاني للقرن الميلادي الماضي، حيث شهد العالم العربي تحولات فكرية كبرى نتيجة عدة عوامل؛ يأتي في المقدم منها، نكبة فلسطين، ونكسة حزيران، ونهاية الحرب العالمية الثانية، وما أعقب ذلك من صعودٍ وازدهارٍ - في جميع المستويات - في العالم العربي؛ يقابله تخلفٌ شامل وذريع في العالمين العربي والإسلامي.

هذه الظروف مهّدت لظهور تيارٍ فكريٍّ دعا إلى ضرورة إصلاح العقل العربي، وتحديد الفكر الديني، ومراجعة التراث - نقدًا وقراءةً -، من خلال إعطاء مساحات أكبر للعقل، والانعتاق من القراءات السلفية القديمة؛ وسرعان ما ترجمت هذه الدعوات إلى مقاربات فكرية جديدة تناولت النص الشرعي؛ وفق طريقة مناهضة لما تقرر واستقرّ في الميدان العلمي الإسلامي منذ قرون. ثم ما فتئت هذه التيارات تشهد صعودًا وخفوتًا على الساحة الفكرية عبر امتداد ظهورها - إلى يومنا هذا -، متأثرة في ذلك بالتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي.

المطلب الثالث: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة

يبدو أن الاختلاف في تحديد مفهوم مصطلح "الاتجاه" قد انعكس على التعريفات المصاغة لهذا المركب الوصفي (الاتجاهات العقلية المعاصرة)، فجاءت هذه التعريفات متباينةً، حسب طبيعة كل دراسة، وتبعًا للمنهج الذي سلكه صاحبها فيها. فبعضهم يعرف الاتجاه العقلي المعاصر بأنه «ذلك الاتجاه الذي يقدم العقل - في الجملة - على نصوص الشرع عند توهم التعارض، ويدعو إلى التجديد والنظر في الأحكام الشرعية حسب مقتضيات العصر الحديث»¹.

في حين يرى آخرون أنه «التوجه الفكري الذي لا يقبل المعاني الدينية إلا إذا كانت مطابقة للمبادئ العقلية وتقديمها على نصوص الشرع»².

¹ - موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن مجاد العتيبي، ص 09.

² - موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، دراسة عقديّة، مضاوي بنت سليمان البسام، رسالة ماجستير مقدمة لكلية التربية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1425هـ-1426هـ، ص 21. وانظر أيضًا: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، محمد بن عبد العزيز العلي، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 42/1.

ويقدم بعض الباحثين مفهوماً مقارياً فيعرف الاتجاه العقلي المعاصر بكونه « محاولة لتفسير النصوص الشرعية وفق مقتضيات الفلسفة البشرية، وتقديم حكم العقل على النقل عند توهم التعارض»¹.

وهذه التعريفات آنفة الذكر نظرت إلى طبيعة العلاقة بين العقل والنص لدى الخطاب العقلائي المعاصر، فحاولت إبراز أهم ميزة لدى هذا الخطاب وهو مغالاته في استعمال العقل بتقديمه على النص حال التعارض بينهما.

وإذا كانت هذه التعريفات ركزت على ثنائية (العقل/النص) لتبرز أهم ملمح لدى الاتجاه العقلي المعاصر؛ وهو ردُّ وإهدار النصوص المخالفة للعقل، فإنَّ باحثين آخرين يرون أن الاتجاه العقلي المعاصر سعى - عن طريق العقل - إلى تأويل دلالات النصوص بما يخدم مشروعه في التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية، فعرفوا الاتجاه العقلائي المعاصر - بناءً على هذا - بأنه «التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع، وبين الحضارة الغربية، وذلك بتطويع النصوص، وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغرب»².

وآخرون استبدلوا الحضارة الغربية بأحدى أظهر تجلياتها وهي "العلمانية"، فعرفوا الاتجاه العقلائي المعاصر بأنه «توجُّه فكريٌّ يحاول التوفيق بين العلمانية والإسلام، وهو مرحلة من مراحل إشكالية التوفيق بين العقل والنقل المعروفة تاريخياً.

وهو ذلك الاتجاه الذي أعطى العقل اعتباراً فوق نصوص الوحي، ويدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث والاكتشافات العلمية الحديثة»³.

ومن التعريفات التي يُجْمَلُ إيرادها في هذا السياق ما ذكره خالد أبا الخيل في كتابه (الاتجاه العقلي وعلوم الحديث) حيث عرّف الاتجاه العقلي المعاصر بأنه «المنهج الذي يعتمد أصحابه فيه على العقل اعتماداً مطلقاً سواءً في التعامل مع النصوص، أو في تقرير القواعد الشرعية أو نفيها، ويجعلون العقل هو الحاكم على كل شيء، ويغالي بعضهم فيوجب حتى على النصوص القطعية كالنص القرآني أن تخضع لسلطان العقل»⁴.

¹ - الاتجاه العقلائي لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين، سعيد بن عيضة الزهراني، ص 55، نقلاً من: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي من قضايا الولاء والبراء، دراسة عقديّة، ص 21.

² - المرجع السابق، ص 55، نقلاً من: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي من قضايا الولاء والبراء، دراسة عقديّة، ص 21.

³ - الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني دراسة عقديّة، ماجد بن علي الزميع، ص 60.

⁴ - الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس، خالد أبا الخيل، ص 24.

والملاحظ على هذه التعريفات أنها - على جودتها - أغفلت ذكر تفاصيل الملامح المميزة لهذه الاتجاهات، وهو ما سعى ناصر العقل لتلافيه في تعريفه الموسع للاتجاهات العقلية - والذي نسوقه كاملاً لما فيه من الفائدة لهذا البحث، حيث يقول:

« .. تلك الاتجاهات ... التي ظهرت في القرنين الأخيرين، والتي تبني تحكيم العقل البشري وتقديمه على الدين، أو تعطي العقل اعتباراً فوق اعتبار نصوص الوحي الثابتة عن الله تعالى ورسوله ρ »¹.

ثم حدد السمات الأبرز لهذه الاتجاهات، فذكر أنها²:

- تقوم على أنقاض المدارس والفرق العقلانية والكلامية القديمة بتحدد أصولها وتحيي أمجادها.
- والتي تذهب إلى تفسير الإسلام - في عقيدته وأصوله - تفسيراً عقلانياً وعصرانياً مادياً، دون اعتبار لدلالات اللغة، وأصول الدين، وعمومات النصوص، وعمل المسلمين وإجماعهم.
- والتي تذهب إلى تفسير الوحي والدين، والنبوت، والغيب، والمعجزات والقدر ونحوها، على مقتضى المفاهيم العقلانية البشرية، والكشوفات العلمية المحسوسة والنظريات الغربية المادية.
- والتي تدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام - حسب مقتضيات العصر الحديث - عقائدياً، وفكرياً، وتشريعياً، وتاريخياً، وصياغته صياغة جديدة، ليساير الفكر الغربي، والحياة الغربية المتقدمة، والمتمدنة، وإخضاعه للسيادة العقلانية العالمية كما فعل الغرب بالكنيسة ودينها المحرف.
- ومنها تلك الاتجاهات العلمانية التي دعت إلى فصل الدين عن الحياة، وعن الدولة وعن العلم، وعملت - ولا تزال تعمل - على تحقيق هذا الانفصام في حياتها وحياة الأمة العملية والعلمية .. وهي مع ذلك كله ربما تدعي الإسلام، وتؤمن بالله ورسوله.
- ومنها كذلك العصرية، وهي التي تريد من الدين أن يساير العصر ويخضع له.
- ومنها كذلك التنوير، وهو شعار للاتجاهات العقلانية التي تستوحش من الإيمان بالغيب، وقد يرفع غلاة العقلانيين شعار الحداثة، والحداثة مذهب خبيث يقوم على الزندقة، والخروج على الدين والأخلاق والفضيلة، ومحاربة كل ما هو سائد وثابت. وجملة هذه الاتجاهات العقلانية والعصرية والتنويرية والحداثة تدور حول فلك الحياة المادية الغربية المعاصرة .. أما عن تسمية الاتجاهات

¹ - الاتجاهات العقلية الحديث، ناصر العقل، ص 19.

² - انظر أيضاً: الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني دراسة عقديّة، ماجد الزميع، ص 63-72.

العقلانية مدرسة؛ فلإنه يجمعها الوصف والإطار العام لهذا المصطلح (مدرسة) فهي مدرسة من حيث:

1. وحدة أصولها ومنطلقاتها العامة.
 2. وحدة منهجها ونشأة أساليبها، وإن اختلفت الأشكال والتعابير.
 3. وحدة أهدافها وغاياتها الكبرى البعيدة، وإن اختلفت في أهدافها القريبة.
- كل ذلك على وجه العموم، إذ لا يعني هذا أنها تمثل وحدة متكاملة ومتشابهة، بكل خصائصها وجزئياتها بالمعنى الحرفي الدقيق، لكن يجمعها الوصف العقلاني والموقف العملي تجاه الإسلام. فهي كالمدرسة بالمفهوم التعليمي الشائع، التي تحوي مجموعات من التخصصات حيث لا يلزم أن كل من فيها على مستوى واحد، وهدف واحد، واتجاه واحد، إنما يجمعهم المنهج العام والهدف العام للمدرسة .. ولا يمنع هذا أن يكون من بين أفرادها المنحرف الشديد الانحراف، والمعتدل، وبينهما طرائق شتى، كما أنه من الممكن أن تحوي المدرسة العقلية، مجموعات من الاتجاهات المذهبية والحزبية والفكرية، الفردية والجماعية، ولذلك صح إطلاق الاتجاهات العقلانية عليها.
- أي أنها حوت مجموعات أتباع الفرق، ومن القوميين، والحزبيين، والاشتراكيين، والرأسماليين، والعلمانيين والحدائثيين والانتهازيين، والنفعيين، وسائر المنحرفين أفرادا وجماعات.
- كما أنها حوت بعض الدعاة والمفكرين والمثقفين الإسلاميين وأساتذة الجامعات.
- ومع ذلك كل يجمعها الوصف العام - كما قلت - للمدرسة العقلية، وهو أنها تعطي للعقل وأحكامه حق النظر في العقيدة وأصول الدين ومناهجه .. كليا أو جزئيا حسب اتجاهات أفرادها»¹.

فهذه هي أبرز السمات التي طبعت الاتجاهات العقلانية الحديث والمعاصرة - حسب رأي ناصر العقل -، وهذه السمات - كما هو واضح - ترجع بهذه الاتجاهات - حسب السياق التاريخي - إلى الفرق الكلامية الأولى - وعلى رأسها المعتزلة - الذين عرفوا بالإفراط في تمجيد العقل وتعظيمه، كما أنها عرفت بافتقارها لآليات فهم النص وأدوات قراءته (اللغة، جمع الروايات، مراعاة السياق، النظر إلى مقاصد الشريعة وأصولها، مراعاة مصادر التشريع ... وغير ذلك)؛ وذلك نتيجة قيام فكرها على المادية الصرفة والعقلانية المتغولة، وهو ما انعكس على رفض هذه الاتجاهات لنصوص الغيبات والمعجزات والقدر.

1- الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص 20-22.

وبالنظر إلى كلِّ ما سبق إيرادَه حول تعريفات هذه الاتجاهات وملاحظتها وسماتها، فقد حاولت صياغة تعريفٍ مناسبٍ لها، يتلاءم مع موضوع هذا البحث وإشكاليته، ويكون خادماً لأغراضه وأهدافه.

الاتجاهات العقلانية المعاصرة هو توجُّهٌ فكريٌّ يجمعُ عدة فرق وطوائفَ وشخصيات ومذاهب فكرية يجمع بينها تعظيمُ العقل والإيمانُ بكونه المرجع الوحيد للمعرفة، واعتقادُ كفايته في نقد النصوص الدينية وقراءتها، وهيمنتُه على الوحي وتقديمه عليه حال التعارض.

المطلب الرابع: أهم الاتجاهات العقلية المعاصرة

رأينا في النص المنقول عن ناصر العقل - أنفاً - أنه اجتهد في ذكر مكونات الخطاب العقلاني المعاصر، والتي يجمع بينها جميعاً منح « العقل وأحكامه حق النظر في العقيدة وأصول الدين ومناهجه .. كلياً أو جزئياً حسب اتجاهات أفرادها»¹، وذكر في هذا السياق مذاهب شتى كالعلمانية والحدائثة والاشتراكية والقومية ... وغيرها، و أورد ضمنها كذلك: المثقفين والكتّاب المنتمين إلى الاتجاه الإسلامي ممن تأثر بالعقلانية كثيراً أو قليلاً. غير أننا نرى أن هذه المذاهب في مجملها تعود - من جهة موقفها من محكمات الدين - إلى اتجاهات أربعة هي:

- العلمانية.
 - الحدائثة.
 - القرآنيون الذين يرون أن القرآن هو مصدر التشريع الوحيد وينفون حجية السنة مطلقاً.
 - الإلحاد.
- وكل التيارات العقلانية الأخرى كالاشتراكية والقومية والرأسمالية ترجع في حقيقتها إلى هذه الاتجاهات الأربع أو إحداها.

أولاً: الاتجاه العلماني

1 - مفهوم العلمانية:

1- المرجع السابق، ص22.

العلمانية تعبير جديدٌ على المعجم اللغوي العربي، وقد ترجم أول مرة من الفرنسية من قبل "لويس بقطر"¹ أحد مترجمي حملة نابليون على مصر سنة 1828م، وذلك في قاموسه الذي يعتبر من أقدم القواميس التي اعتنت ببيان مرادفات الألفاظ الفرنسية في اللغة العربية، وجعل مرادف: Secularite هو "العلمانية"².

ثم دخلت إلى اللغة العربية، وأول معجم ورد فيه هذا التعبير هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1960م³.

فقد جاء في طبعته الأولى الصادرة سنة 1960م: «"العالماني" نسبة إلى العَلم، بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو "الكهنوتي"»⁴.

يقول عبد الوهاب المسيري: «كلمة "علمانية" ترجمة لكلمة Secularisma الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم" Saeculum وتعني: العصر، أو الجيل، أو القرن. أما في لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني "العالم" أو "الدنيا" - مقابل الكنيسة - . ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم وهو "موندوس" mundus ولفظ "سيكولوم" مرادفة للكلمة اليونانية "آيون" aeon التي تعني "العصر"، أما "موندوس" فهي مرادفة للكلمة اليونانية "كوموس" comos التي تعني الكون «مقابل "كيوس" chaos بمعنى "فوضى"» ومن هنا، فإن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزماني، أما "موندوس" فتؤكد البعد المكاني»⁵.

1- -إلياس بقطر، وقيل "ليوس" مصري قبطي (1784-1821م)، ولد بأسيوط، سنة 1784م، وقيل: 1874م التحق بجيش نابليون في مصر مترجماً، وغادر مصر بعودة الحملة الفرنسية إلى فرنسا. وعيّن في كرسي اللغة العامية العربية في مدرسة اللغات للشباب Ecole des jeunes de langues في باريس، وكانت مهمتها تعليم اللهجات العامية الموجودة في البلاد العربية للشباب الفرنسيين الذين سيعملون في القنصليات الفرنسية في البلاد العربية. وكان بقطر هذا أول من شغل هذا الكرسي في تلك المدرسة، وتلاه بعد وفاته المبكرة في 1821 وهو في السابعة والثلاثين من عمره. أرمان بيير كوسان دي پرسفال (1795 . 1871) مؤلف كتاب: (بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام). وپرسفال هو الذي أشرف على طبع (القاموس الفرنسي . العربي) Dictionnaire francais - arabe, Paris 1828 - 29 (في مجلدين؛ والطبعة الرابعة في باريس 1868) تأليف إلياس بقطر. انظر: الأقباط في القرن العشرين، رمزي تادرس، 22/3، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف سركيس، 574/1، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، والأعلام، الزركلي، 09/2.

2- العلمانية تاريخ الكلمة وصيغتها، عبد الصبور شاهين، ملحق ب: جذور العلمانية، أحمد فرج، ص 119.

3- موقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، ص 07.

4- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 624/2.

5- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، 53/1.

والعلمانية - بفتح العين لا كسرهما - ليست منسوبة إلى العلم بل إلى العالم، «والنسبة إلى العالم ينبغي أن تكون العالمية، ولكن عوج الألسنة وانحرافها أدى إلى هذا التحريف الذي قد يكون متعمدا للإيحاء بأن الكلمة منسوبة إلى العلم، ولو فرضنا أنها منسوبة إلى العلم لكانت النسبة "العلمية" وهي غير ذلك»¹.

إذاً لا علاقة للفظ "العلم" بمرادف العلمانية في المعجم اللاتيني، فقد «أجمع الباحثون في اللغات الأجنبية، الأوروبية، وكذا الشرقية، على أن ما يقابل العلمانية في اللغات لا صلة له بالعلم - بكسر العين - البتة، أو الدين»².

ومع ذلك فلا بدّ من الإشارة إلى أن كثيرا من الغموض يحوم حول دلالة هذا الاصطلاح في الأوساط الثقافية والاجتماعية والدينية؛ فهوم مصطلح خلافي جدا ومن أكثر المصطلحات إثارة للفرقة والاختلاف³.

وقد أرجع الدكتور المسيري هذا الجدل في تحديد دلالة هذا المصطلح إلى أسباب أهمها:

- شيوع تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة فقط
- شيوع التصور بأن العلمانية فكرة ثابتة، بينما هي فكرة متطورة ومتغيرة عبر الزمن.
- إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية مما أدى إلى عدم وضوح الرؤية العامة.

- تصور أن العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، وهي على عكس ذلك⁴.

فإذا كان الأمر كذلك «فليس ثمة غرابة في أن تكون كلمة "العلمانية" من أكثر الكلمات غموضا، ومع ذلك فهي رائجة رواجاً كبيراً في الأدب السياسي. أما على مستوى الكلام المرسل أو الدعائي فقد يكون استعمالها من لوازم الاستعراض الذي يريد به بعض المثقفين الإيحاء بأنهم عالمون أو علماء، أو أنهم ينتهجون العلم في التفكير أو التدبير أو الحركة، أو من لوازم الاستعاب الذي يريد به بعض الممارسين من المشكلات الإيحاء بأن حركة الهرب تكتيك محسوب... ولعل مرجع الظن بأن كلمة علمانية قادرة على الإيحاء بما يرضي غرور مستعمليها أو أحلامهم ما يدخل في تركيبها من

1- العلمانية جذورها وأصولها، علي البار، ص26.

2- جذور العلمانية، أحمد فرج، ص6-7.

3- انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، 15/1، والعلمانية جذورها وأصولها، علي البار، ص25.

4- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، 15/1-16.

حروف "العلم"؛ حتى لتكاد تنبئ بأنها مشتقة منها، أو ذات صلة وثيقة بالعلم، وهي ليست كذلك. لا علاقة ألبتة بين العلمانية نزعة، وبين العلم منهاجا¹.

ومما رسخ في الأذهان ارتباط العلمانية بالعلم، «انتشار كثير من المؤلفات التي تؤرخ للحضارة في أوروبا أو لحروب الإصلاح الديني فيها وهي تولي عناية فائقة لما تم من تحرير التعليم في مختلف الدول من رقعة الكنيسة»².

«إن كلمة علمانية كانت في نشأتها ذات مدلول كنسي يراد به نفي علاقة الدين بموصوفها، ثم أخذ هذا المدلول يتطور في بلادنا العربية حتى غدا له مفهوم ذو صبغة سياسية، واشتق بعضهم من لفظها فعل علمن الذي انتشر في جميع الأقطار العربية، ثم أصبح في بعضها معزفاً يخلو لبعض المثقفين الضرب على أوتاره، وكل هذا كان عاملاً في انتشار لفظ الكلمة بضبط خاطئ لا مبرر له البتة»³.

وحسب معجم "أكسفورد"⁴ فإن العلمانية بمعناها الشامل - لا الجزئي - هي «العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة (الدنيا)، وتستبعد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى (الآخرة)، والعلمنة هي صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة، ووضع الأخلاق على أسس نفعية متجاوزة للأخلاق، ... وهنا تعني المادية؛ فمع استبعاد كل الاعتبارات الدينية لا يبقى أمامنا سوى الحياة الدنيا». وينقل عبد الصبور شاهين عن معجم ويبستر Webster: أنها «عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية»⁵.

وينقل أحمد فرج عن نفس المعجم بأن العلمانية «رؤية للحياة، أو أي أمر محدد يعتمد أساساً على أنه يجب استبعاد الدين، وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، ومن ثم فهي نظام أخلاقي اجتماعي

1- عن العروبة والإسلام، عصمت سيف الدولة، ص 187.

2- قصة دخول العلمانية في المعجم العربي، عدنان الخطيب، ملحق ب: جذور العلمانية، السيد أحمد فرج، ص 163.

3- المرجع نفسه، ص 165.

4- اقتبسنا ترجمة الكلمة من أكسفورد انطلافاً من عدة مراجع أهمها: العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، ص 59، وموقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، ص 08، والعلمانية، سفر الحوالي، ص 22، والعلمانية جذورها وأصولها، علي البار، ص 27-28، والاتجاه العلماني المعاصر في دراسة علوم القرآن دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، ص 16-17.

5- العلمانية تاريخ الكلمة وصيغتها، عبد الصبور شاهين، ملحق ب: جذور العلمانية، أحمد فرج، ص 117.

يعتمد على قانون يقول بأن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعاشة والرفاهية الاجتماعية، دون الرجوع إلى الدين»¹.

وبالعودة إلى معجم صنعه كوكبة من الاجتماعيين اللغويين العرب بإشراف إبراهيم مذكور، حددوا مفهوم مصطلح "العلمانية" بالآتي: «علماني: Secular نسبة إلى العلم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي، وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام، وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هي سلطة الولاة والأمراء»².

يقول سفر الحوالي: «لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة Secularism في الإنجليزية ... وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاته على الإطلاق. فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه Science والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة Scientism والنسبة إلى العلم Scientific ثم إن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية، أي في الاسم المنسوب، وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم: روحاني، وجسماني، ونوراني...». والترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللا دينية" أو "الدينيوية"، لا بمعن ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أحص هو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد»³.

ويتسق هذا مع صنيع الدكتور أحمد زكي بدوي في معجمه الشهير حين جعل مرادف مصطلح Secularism في اللغة العربية هو "المذهب الديني" ⁴.

وعليه فالإتجاه العلماني «هو ذلك الإتجاه الذي يتبنى القيم والمفاهيم العلمانية؛ كلية أو جزئية، وهو الإتجاه الذي يقوم على النظرة العلمانية للحياة، ويقيم عليها موقفه وأحكامه وتعاملاته وسائر شؤونه»⁵.

2 علاقتها بالعقلانية:

تعتبر العلمانية وثيقة الصلة بالعقلانية، ولذلك أدرجت ضمن الإتجاهات العقلانية المعاصرة، ويبرر هذا الإدراج ما يلي:

- 1- جذور العلمانية، أحمد فرج، ص112.
- 2- معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، ص213.
- 3- العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر الحوالي، ص 21. وانظر: سقوط العلمانية، أنور الجندي، ص07.
- 4- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، ص370.
- 5- الدولة المدنية بين الإتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والإتجاه العلماني، ماجد الزميع، ص74.

- «تصورها الخاطئ لمواقع العلم والدين، أو العقل والوحي، وممارستها أخطاء وانحرافات خطيرة في شتى مساحات عملها ونشاطها؛ تجاه الإنسان ومعالجة وجوده، تجاه مصيره وصياغة هذا المصير بما ينسجم ووجوده، تجاه حركته من أجل تنظيم حياته وجوداً ومصيراً»¹.

- محاولاتها المستمرة لتكريس ثنائية (العقل /الدين)، واعتمادها «على مصدر واحد للمعرفة وهو "العقل"، ورفض تام لسائر المصادر الأخرى وعلى رأسها "الوحي" الذي جاءت الأديان السماوية جميعاً وفق طرائقه الخاصة»².

- كونها في العالم العربي امتداداً لحركة التنوير الأوروبية التي قادها فلاسفة دافعوا عن الدين بسلاح العقل حتى يفهموا الدين منهم: "ديكارت"³، "لايبنتز"⁴، "باركلي"⁵، "كانط"، و"هيجل"⁶.

يقول حنا رزق: «العلمانيون يحكمون بوجه عام العقل، ويرعون المصلحة العامة دون التقيد بنصوص أو طقوس دينية. وكانوا في الغالب مبعث التطور والتجديد في المجتمعات الغربية، ولذا كانوا

1- تحافت العلمانية، عماد الدين خليل، ص07. (بتصرف يسير).

2- المرجع نفسه، ص39.

³ رينه ديكارت Descarte Rene: فيلسوف ورياضي فرنسي، ولد في لاهاي سنة 1596م، كان أبوه قاضياً، نشأ في معهد لافليش الذي كان يديره الآباء اليسوعيون، وهناك درس اللاتينية والتاريخ والبلاغة والفلسفة والرياضيات، ثم حصل في بواتيه على إجازة الحقوق سنة 1616م، هاجر بعدها إلى ألمانيا سنة 1619م واكتشف هناك الهندسة التحليلية، ثم انتقل إلى عدة مدن أوروبية، واتصل بعدة بملوك فرنسا والسويد، غير أن آراءه كانت تسبب له المتاعب فكان يؤثر حياة العزلة، لقب ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة، وعرف بجمعه بين الرياضيات والفيزياء، وكان لهذا أثر كبير في تطوره الفكري، وأدى به في الأخير إلى الإيمان بالله، لكن بطريقة مغايرة للسائد، توفي في فبراير سنة 1650م، من أشهر مؤلفاته: (تأملات في الفلسفة الأولى)، (مقال). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم، ص67، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص298.

⁴ - ليبنز غوتفريد فلهلم Leibniz Gottfried Wilhelm: فيلسوف ومؤرخ ألماني شهير، وعالم بالرياضيات والكيمياء والهندسة، ولد في لايبنتز سنة 1646م، تأثر بأبيه الذي كان أستاذاً في الفلسفة، فتعلم اللاتينية واليونانية من صغره، وتُهل من علوم ديكارت وكامبانيا، وكانوا كلهم ممن رفضوا الفكر المتحمّد للعصر الوسيط، انتسب إلى كلية الحقوق في مدينته سنة 1666م، ثم إلى جامعة آلتدروف، وعرف بتأسيسه علم التفاضل والتكامل الرياضي، كما كان من أكبر منتجي الآلات الحسابية الميكانيكية، أما في الفلسفة فكان لايبنتز أحد أعمدة الفلسفة العقلانية، توفي في هانوفر سنة 1716م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص578.

⁵ - روبرت باركلي Barclay Robert: لاهوتي اسكتلندي ولد سنة 1649م، درس في باريس، وانتسب في اسكتلندا إلى (جمعية الأصدقاء)، اضطهد بسبب آرائه وسجن مراراً، توفي سنة 1690م، من مؤلفاته: (الدفاع عن اللاهوت المسيحي الحقيقي). انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص137.

6- انظر: الإسلام لا العلمانية مناظرة مع د فؤاد زكريا، سالم بجنساوي، ص09.

في خلاف مع الكنيسة ورجال الدين، وأوضح ما يبدو نشاطهم في الثقافة والتعليم، فلهم ثقافتهم ومدارسهم العلمانية، وعدت الثورة الفرنسية من أكبر الحركات العلمانية¹.
وفي معجم ويبستر Webster: «يرى أرنولد توينبي² ... أنها شيء عقلائي يقوم أساسا على القيم المنفعية، وهي بهذا ذات أنماط، وأمور لها سمات المجتمعات الصناعية الحديثة، والتي تتعارض مع العقيدة، وترتبط بالعلمانية الدنيوية»³.

-كونها استهدفت «احتلال العقل، واستبدال الفكر، وتغيير الهوية، مع احتلال الأرض، ونهب الثروة، واستعباد الإنسان، فكانت العلمانية واحدة من الوافد الغربي في ركاب الغزاة»⁴.
ولم تكن الإرهاصات الأولى للعلمانية في عهد "الأنوار" في أوروبا إلا دعوة صريحة إلى تمجيد العقل وتأليهه؛ حتى غدت العلمانية أيقونة له؛ لا تدل إلى عليه ولا تشير إلا إليه، وقد كان رواد هذا الاتجاه في أوروبا يدعون إلى «تمجيد العقل بديلا عن قداسة الدين، وشنوا حملة شعواء على الدين والكنيسة، وأنكروا عالم الغيب والبعث والجزاء الأخروي، وقالوا إن النفس ليست إلا حياة الجسم، وأنها تفتى بفنائها، وليس هناك وحي مقدس سوى الطبيعة نفسها»⁵.

والعلمانية في عصر التنوير لم تكن مترادف في المعنى إلا سيادة العقل وطرح الفهم الكنسية للنصوص المسيحية والتي فرضها أرباب الكنيسة وسدنتها على عموم الناس، ويمكن القول بأن الطابع الفكري لتلك الفترة التي انبثقت فيها العلمانية في أوروبا تميزت بملامح معينة لخصها محمد البهي في الآتي:

-نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية في يده، بعد أن يزيل كل عبودية الكنيسة وتعاليمها.

1- معجم العلوم الاجتماعية، إبراهيم مذكور، ص 425.

2- أرنولد توينبي: مؤرخ بريطاني، ولد في لندن سنة 1889م، وينتسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام في ميادين الثقافة، تلقى تعليمه بكلية باليول في أكسفورد، ثم اشتغل أستاذاً للدراسات اليونانية والبيزنطية في جامعة لندن، ومدير دائرة الدراسات الخارجية البريطانية، واشتهر بنظرياته في (تفسير التاريخ) والتي استلهمها من علم النفس، من أشهر مؤلفاته: موسوعة (دراسة للتاريخ)، (الفكرة اليونانية)، (العالم والغرب)، وتوفي سنة 1975م. انظر: مقدمة فؤاد محمد شبل لكتاب (دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي)، ص 05.

3- الترجمة من المعجم للدكتور أحمد فرج في كتابه (حذور العلمانية)، ص 110.

4- العلمانية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، ص 10.

5- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، أحمد فاضل، ص 34 (بتصرف يسير). وانظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص 295 وما بعدها.

- الجرأة على إخضاع كل الأحداث التاريخية لميزان العقل.
- حق العقل في الإشراف على كل مناحي الحياة، ومنها "الدين".
- إقصاء الوحي ونبذ، مع إمكانية التفاوض عن مسألة الإيمان بالإله الذي لا يتدخل في حياة الناس، وبالتالي: الإله الذي ليس له وحي يتفق مع تحكيم العقل وحده¹.
و جميع ما سبق ذكره يوضِّح لنا السبب الذي من أجله استهدف العلمانيون العرب نصوص السنة النبوية، خاصة تلك التي تخوض في مسائل الغيب، الذي هو بالأساس خارج عن نطاق إدراك العقل، ونفهم - كذلك - المبررات التي ساقتها النخب العلمانية العربية في مورد الاستشكال لكثير من الأحاديث النبوية؛ وهو مناقضتها لدلالات العقل والحس.

ثانياً: الاتجاه الحدائي:

1- مفهوم الحدائفة:

على غرار كثير من المفاهيم الغربية مرت الحدائفة بمتاليات مرحلية شهد فيها هذا المصطلح تطورات في الدلالة والمفهوم، ولكونه كذلك وثيق الصلة بعدة مجالات كالسياسة والاقتصاد والمجتمع والدين والفنون ... وغير ذلك؛ والغفلة عن هذه القضية يوقع في عديد الإشكالات إزاء تفسير ظاهرة الحدائفة كما يقرر ذلك المفكر عبد الوهاب المسيري².
ومن هنا نفهم جنوح بعض الفلاسفة إلى التقرير بأنه ليس للحدائفة مفهوم منضبط، إذ هي شاملة على رؤى مختلفة للطبيعة والمجتمع والأخلاق والدين والذات ... وغيرها، بل هي تصور غاضب وناقم على كل القيم الحضارية التي شكلها الإنسان، وكونتها المجتمعات عبر مختلف الحقب. «فلا عجب إذن في أن يعرف "رولان بارت"³ الحدائفة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، ويقول: في الحدائفة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتححر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكاراً جديدة، وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات

1- انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص 297-299.

2- انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، 342/1، و موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص 50.

3- رولان بارت Roland Barthes: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1915م، تأثر بكتابات "ماركس" و "ميشليه"، وبدأ النشر في مجلة "كونبا" التي كان يجرها ألبير كامو، ثم عين مديراً في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، ومدرسا في المعهد الفرنسي للسيمولوجيا الأدبية، كان له اهتمام بالنقد الأدبي والألسنية، ومرَّ مذهبه الفلسفي بمرحلة الماركسية ثم الوجودية فالنبوية؛ ليغدو في الأخير مذهباً فلسفياً خالصاً، توفي بارت في حادث سير سنة: 1980م، ومن مؤلفاته: (لذة النص)، (موت المؤلف). انظر: معجم الفلاسفة، طرايشي، ص 135.

غريبة، وأقنعة عجيبة. فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضاً»¹.

تعرف موسوعة لالاند الفلسفية 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 ثم محاكمته والقطيعة معه»².

ومثل العلمانية تماماً؛ فإن إشكالية المصطلحات عصف أيضاً بمفردة "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»³، وهذا المصطلح الأجنبي معناه - حسب معجم "ويستر"- «حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك بأنها نزعة لاهوتية تحررية "البروتستانتية"، وأيضاً بأنها نزعة في الفن الحديث تهدف غلى قطع الصلة بالماضي»⁴.

ويعرفها أركون بأنها: «استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة؛ عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»⁵.

ويعرفها طه عبد الرحمن بأنها «ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات»⁶.

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»⁷.

1- الحداثة في منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ص 25-26.

2- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، 822/2.

3- The Oxford English-Arabic Dictionary. N.S.Doniach قاموس أكسفورد، ص 783. أما

مرادف "الحداثة" في القاموس الإنجليزي فتحمل عدة مرادفات مثل: Newness. Recency. Novelty بمعنى "التحديد" أو "الجددة". انظر: قاموس إلياس العصري، ص 138.

4- نقله عن (معجم ويستر) عدنان النحوي في: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص 27.

5- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 181.

6- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص 23.

7- التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص 15.

فهو بهذا الاعتبار: «حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي، لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد»¹.

لكن الواقع هو أن الحداثة تكفر بكل ما هو تراثي، وكما يقول "هربرت ريد"²: «إننا نلمس ابتعاداً عن كل أنواع التراث، ولا يمكن أن ندعو هذا الابتعاد بالتطور المنطقي ... لأنه ليس هناك ما يوازيه تاريخياً، لقد وجدنا أنفسنا فجأة نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني»³. وإذا كانت الحداثة في أبرز تجلياتها إنما هي رفض للدين بكل مشتملاته؛ فهي بالضرورة حرب على نصوصه وتشريعاته، وبالتالي هي رافضة لكل اتجاه يعظم هذه النصوص ويدعو إلى اتباعها والتقيدها⁴.

2-علاقتها بالعقلانية الحديثة

حاولت الحداثة تحرير العقل من الضغوط الدينية التي تملي عليه طريقة التفكير، وطريقة النظر إلى الطبيعة، وسعت لجعله - أي العقل - الحاكم الوحيد الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم⁵. والقوانين الدينية - والتي تمثلها نصوص الوحي - كانت تشكل أكبر عائق أمام تحقيق المشروع؛ وذلك لشلها العقل ووضعه مساحات واسعة يحظر فيها التفكير. والحديث النبوي - باعتباره نصاً دينياً - كان - حسب الحداثيين - أحد أهم القيود التي كَبَلت العقل العربي، وحجزته عن الرقي والتطور والمضيّ قدماً في النهضة والتحرر؛ «وشكّل عائقاً هائلاً أمام كل تجديد»⁶؛ إذ هو مصدر لمئات القوانين التي تعجّج بها المدونة التشريعية الإسلامية؛ والتي تنظّم حياة المجتمع في جانبها السياسي والثقافي والاجتماعي وحتى الاقتصادي؛ فكان لزاماً من أجل تجسيد الحداثة لأهدافها أن تسعى جاهدة لإلغاء هذا العائق وإزاحته؛ من خلال التشكيك في موثوقيته،

1- صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، واليا شيلبي، ترجمة: عفاف عبد المعطي، ص 142، نقلاً عن: الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، ص 17.

2- 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، وفاته كانت سنة 1968م. انظر: معنى الفن لهربرت ريد، ترجمة: سامي خشبة، مراجعة: مصطفى حبيب، ص 07.

3- في كتابه (الفن الآن)، نقلاً عن: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، محمد بن عبد العزيز العلي، ص 125..

4- انظر: نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة: أنور مغيث، ص 30.

5- انظر: المرجع نفسه، ص 19.

6- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 29.

وتكريس الارتياب في بنيته الدلالية، وإثارة الاستشكالات العقلية حول معانيه ، وحتى من خلال تفسيره تفسيراً مخالفاً لحقيقة ما دلَّ عليه، باستخدام مناهج القراءة الحديثة والتي تمجِّع النصوص وتفككها وتفرغها من محتواها ، عبر أدوات: (البنوية، السيميولوجيا، ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك)¹.

ويعبر "جابر عصفور" عن هذه الحقيقة بصورة أكثر جلاءً عبر تأكيدِه أن الحداثة جاءت لنقض الأصول التي يقوم عليها الخطاب الإسلامي المعاصر - والذي وصفه بإسلام النفط - وقي طليعة هذه الأصول "النقل" والذي نقيضه "العقل" - فيقول: «من الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفط 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 انطلاقة من حرية الفرد وقدرته على الاختيار»².
ومن أجل ما سبق ذكره فإن الدارس للاستشكالات العقلية المعاصرة تجاه نصوص السنة النبوية؛ يجب أن لا يخلو عمله من إيراد طروحات ونظريات هذا الاتجاه.

ثالثاً: القرآنيون وعلاقتهم بالعقلانية الحديثة.

القرآنيون هم الذين ينكرون حجية السنة النبوية، ويرون استقلال القرآن بالتشريع، وكفايته في بيان العقائد والشرائع والمعاملات والآداب ... وغيرها من الأحكام.
وهم - بهذا المعنى العام - طوائف كثيرة تجمع تحتها أشتاتاً من الفرق والتيارات والأشخاص؛ غير أن مصطلح "القرآنيين" أضحى دالاً على مدرسة معينة عرفت بهذه النسبة واشتهرت بها، وهي التي أسسها وقاد حراكها جماعة من الهنود أبرزهم: "أحمد خان"³، وتلميذه "مولوي جراغ" و"عبد الله

1- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، بارة عبد الغني، ص 26، نقلاً عن: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، محمد بن عبد العزيز العلي . وسيأتي تعريف لهذه المصطلحات وغيرها في ثنايا هذا البحث.

2- قضايا وشهادات، 359/2، 366 نقلاً عن المرجع نفسه، ص146.

3- أحمد خان ابن السيد محمد متقي الدهلوي، ولد في دلهي سنة 1817م، وفيها نشأ وتعلم وتفقه على مذهب الحنفية، إلتحق بالإنجليز فشغل أميناً للسجلات، ثم قاضياً مدنياً في إقليم "أكرا"، وعارض الثورة الهندية ضد المحتل سنة 1857م، فنتج عن ذلك أن أكرمه الإنجليز وكافؤوه، فقويت صلته بهم، تميزت حياته العلمية بتصنيف الكتب وإصدار المجلات الثقافية، وأسس جامعة "عليكره" الإسلامية، كما اشتهر بأرائه الشاذة إزاء العديد من محكمات الدين مثل: الوحي، النبوة، والسنة، والحدود ... فكفره جماعة من علماء بلاده، وكان له موقف عنيف من الفقهاء والمحدثين، توفي في "عليكره" سنة 1315هـ، من آثاره: (تفسير القرآن)، انظر: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، عبد الحي الحسني، 1175/8، وزعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص121.

جكرالوي¹ مؤسس الحركة القرآنية، التي دعت إلى إنكار السنة النبوية بالجملة، واتخذت من مسجد "جينيان والي" مقراً لحركتها تلك، إضافة إلى جماعة "أحمد رضا بريلي" التي كادت أن تعم الهند كلها تلك الفترة².

وقد كانت حركة "أحمد خان" ممالئة للاستعمار الإنجليزي في الهند؛ داعمة له، واشتهر الرجل بكثرة الكتابة والتأليف، وله تفسير للقرآن جرى فيه بنفس عقلائي منحرف³.

ويعتبر "أحمد خان" الزعيم الروحي لطائفة القرآنيين؛ وقد كان له موقف شاذ من السنة النبوية؛ فهو يرى أن الحديث المنسوب إلى النبي ρ لا يقبل إلا إذا اجتمعت فيه الشروط الآتية:

- أن يكون الحديث المروي قول الرسول ρ بالجزم واليقين.

- أن توجد شهادة تثبت أن الكلمات التي أتى بها الراوي هي الكلمات النبوية بعينها.

- ألا يكون للكلمات الواردة في الحديث معان سوى ما ذكرها الشراح؛ فإن تخلف أحد هذه الشروط الثلاثة لا يصح عنده القول إلى رسول الله ρ ، أو أنه حديث من أحاديث الآحاد⁴.

وبناءً على هذا الاختيار المنحرف فقد أنكر "خان" جميع الروايات التي تتحدث عن أخبار الجنة والنار، والملائكة والشياطين، وأحوال البرزخ، والإسراء، والمعجزات ... بل إنه قد صرح برفضه للأحاديث التي تنص على رؤية المسلمين لربهم يوم القيامة لأنها مخالفة للعقل بزعمه⁵.

وقاده أعماله للعقل المجرد، وتسليطه له على النصوص النبوية إلى إنكار الأحاديث التي تثبت عدد الأرضين، وأنها سبعة، مبرراً ذلك بأن: «هذا التصور مما كان يقول به الجاهليون دون سواهم ... وبناءً على لفظ: چ ب م بي بي چ [الطلاق: ١٢]، وضعت تلك الروايات كلها في هذا الباب، والله ورسوله بريء منهما»⁶.

وحاصل القول أنه أنكر كل الخوارق التي التي ورد ذكرها في السنة استناداً إلى كونها مخالفة لقوانين الطبيعة، ولا يصح الخلف في قوانين الطبيعة البتة»⁷.

1- انظر ترجمته في: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، عبد الحي الحسني، 1293/8، والقرآنيون، خادام بخش، ص 25.

2- القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادام حسين إلهي بخش، ص 21.

3- شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، محمود مزروعة، ص 435.

4- نقلها من (مقالاته) خادام حسين إلهي بخش في: أثر الفكر الغربي في انحراف المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405هـ، ص 285.

5- انظر: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، عبد الحي الحسني، 1178/8.

6- مقالات أحمد خان، 257/1، نقلاً من: القرآنيون، خادام بخش، ص 103.

7- القرآنيون، خادام بخش، ص 104.

... فارتعدت فرائصي، واستغرقت في التفكير وأخذت الشبهات تتوالى على ذهني واحدة تلو الأخرى»¹.

وهذا الاتجاه هو سليل المدرسة الاستشراقية في بلاد الهند، وتابعها وتلميذها، وقد أقام المستشرقون في تلك البلاد - في لاهور تحديداً - مؤتمراً يبحث في السنة النبوية، ويدرس قضية عرضها على قواعد العلم، ونتج عنه أن أعلن أتباعهم الهنود إنكار الوحي بالجملة، واعتبار الإسلام أفكاراً إصلاحية من محمد².

وقد انبثق عن هذا الفكر في الهند وباكستان جماعات من "القرآنيين" يجمع بينها المطالبة بالاعتماد على القرآن وحده ونبذ السنة النبوية، كفرقة "أمت مسلم أهل الذكر والقرآن"، وفرقة "أمة مسلمة"، و"طلوع الإسلام" ... وغيرها³.

هذا ما تعلق بهذا الاتجاه في بلاد الهند، أما البلاد العربية، فقد بدأ مع كتابات "محمد توفيق صدقي" ومقالاته التي نشرها في "المنار" بعنوان (الإسلام هو القرآن وحده)، إضافة إلى: "محمود أبو رية"، و"إسماعيل أدهم"، و"عبد المتعال الصعيدي" ... وغيرهم⁴.

أما في زماننا فهم طائفة يأتي على رأسهم: محمد شحرور، وأحمد صبحي منصور، ... وغيرهم وهؤلاء متفاوتون في العلم والفكر والثقافة الإسلامية، فهم ليسوا سواءً، وبعضهم يورد شبهات تلقفها من المستشرقين، وآخرون ليس لهم إلا الهزء والسخرية، وليس لكلامهم أي مضمون علمي يمكن مقارنته بالحجة، أو مناجزته بالدليل، وهم كذلك متفاوتون في موقفهم الراض للسننة النبوية، بين من ينكرها أغليبا ولا يثبت منها إلا المتواتر تواتراً عملياً، وبين من ينكرها إنكاراً كلياً، فلا يرى في السننة حجّة متواترها وآحادها.

وبالجملة فرد السننة النبوية رداً كلياً، أو جزئياً برد ما اعتبر مخالفاً للعقل منها؛ هو نتاج الصدمة الحضارية التي أصابت القوم؛ لما رأوا النهضة الأوروبية الغربية التي قامت سواعدها على تعظيم العلوم العقلية، وطرح التراث؛ فظنت الجماعة أن أحسن مساعد لها على مشاكلة الغرب في رقيهم ونحضتهم هو طرح مشكلات التراث التي تخالف العلم والعقل، وجعل العقل وحده حاكماً على المعارف النقلية، والاكتفاء بالقرآن الكريم كتاباً للهداية، ومصدراً للتشريع، ونبذ ما سواه.

1- القرآنيون، خادم بحش، ص30.

2- السننة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص460.

3- انظر تفصيلها في: القرآنيون، خادم بحش، ص57-65.

4- انظر: السننة في مواجهة الأباطيل، محمد طاهر حكيم، مجلة دعوة الحق، السننة الثانية، عدد: 12، 1402هـ، ص54-72.

رابعاً: الاتجاه الإلحادي:

رغم أن الإلحاد هو في جوهره إنكار لوجود الخالق، ورفض للدين؛ أي أنه بالضرورة كفرٌ بمصادره ونصوصه؛ إلا أننا أدرجناه ضمن الاتجاهات العقلية المعاصرة كونه اعتمد على العقل كمرتكز أساس في موقفه من الوحي، وعوّل عليه بشدة بالغة في نقد النصوص الدينية وردّها¹. والملاحدة العرب اليوم يبدون اهتماماً شديداً بالحديث النبوي؛ لعلمهم أنه المصدر الثاني من مصادر التشريع لدى المسلمين، إثارة الشكوك حوله ونشر الريبة بموثوقيته سبيلٌ إلى ردم الدين وإضعافٌ لثقة أهله بمصادره.

وهذه الموجة الإلحادية التشكيكية في صحة الحديث النبوي عن طريق عرضه على دلالات العقول بدأت في هذا العصر مع "إسماعيل أدهم" ورسالته "من مصادر التاريخ الإسلامي"، والذي أعلن إلحاده في أخريات حياته وذلك في كتابه "لماذا أنا ملحد؟" لينتهي به الحال منتحراً في بحر الإسكندرية².

واستمرت إلى أيامنا هذه واشتهر بها الكاتب المصري الملحد "سيد القمني"³ الذي شحن مؤلفاته بإثارة جملة من الإشكالات العقلية والتاريخية حول كثير من المرويات. وقد لا يكون ضرورياً بيان علاقة الاتجاه الإلحادي بالعقل؛ إذ هو - في الأصل - قائده ودليله، وهذا مما لا يكاد يخفى، والإلحاد في جوهره إنكار للغيب، ولمفاهيم ما وراء الطبيعة التي تعجز العقول عن الإحاطة بها، ومن أهمها وجود الخالق تبارك وتعالى.

1- انظر: جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، محمد عبد الحكيم عثمان، ص 253-254.

2- نحن هنا لا نتكلم عن الإلحاد بمفهومه العام في الإسلام، والذي ظهر قديماً بديعة من "الشعوبيين" في العهد العباسي وصولاً إلى "ابن الراوندي"، و"جابر بن حيان"، و"محمد بن زكريا الرازي"... وغيرهم. وانظر للاستزادة: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي.

3- كاتب وأكاديمي مصري، ذو توجه يساري ماركسي، من مواليد 1947م ببني سويف، حاصل على ليسانس الفلسفة من جامعة عين شمس له عدة كتب منها: (الحزب الهاشمي)، (حروب الرسول)... وغيرها. وقد اعترف الرجل بإلحاده أخيراً بعد إنكار

طويل، انظر: <https://www.youtube.com/watch?v=tqMSgxFgeRk>

المبحث الثاني: التعريف بمشكل الحديث
المطلب الأول: تعريف المشكل في اللغة والاصطلاح
المطلب الثاني: الجهود في علم "مشكل الحديث"
المطلب الثالث: أثر الاستشكال في نقد متن الحديث

المطلب الأول: تعريف المشكل في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف المشكل لغة:

يدور معنى المشكل على الخفاء والاشتباه والالتباس.

قال ابن فارس: « الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال: أمر مشتبه، أي: هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا»¹. وقال الخليل: « أَشْكَلَ الأَمْرُ، إِذَا اختلف. وأمر مُشْكِلاً شاكلٌ: مشتبه ملتبس »². وفي لسان العرب: « الشُّكْلَةُ الحُمْرَةُ تختلط بالبياض. وَهَذَا شَيْءٌ أَشْكَلٌ، وَمِنْهُ قِيلَ للأمر المُشْتَبِه: مُشْكِلاً. وَأَشْكَلَ عَلَيَّ الأَمْرُ إِذَا اختلفَ »³. والمشكل: اسم فاعل، من أَشْكَلَ يُشْكَلُ إِشْكَالاً؛ فهو مُشْكِلاً⁴.

ثانياً: مفهوم المشكل اصطلاحاً:

اعتنى الأصوليون بمصطلح "المشكل" في مصنفاتهم، فعرفه نظام الدين الشاشي⁵ بأنه: «ما ازداد خفاءً على "الخفي" كأنه بعدما خفي على السامع حقيقة دخل في أشكاله وأمثاله؛ حتى لا ينال المراد إلا بالطلب ثم بالتأمل؛ حتى يتميز عن أمثاله ونظيره في الأحكام»².

1- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 204/3.

2- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 296/5، وانظر: تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهرى،

3- لسان العرب، ابن منظور، 357/11، وانظر: جوهرة اللغة، محمد بن محمد بن دريد، 68/3، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، 1019/1، وتاج العروس، الزبيدي، 271/29.

4- انظر: الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرن الكريم، أحمد بن عبد العزيز القصير، ص 18.

5- أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي الشاشي، فقيه حنفي، سكن بغداد ودرّس بها، وتفقه على أبي الحسن الكرخي، توفي سنة 344هـ. له كتاب (الخمسين في أصول الفقه). انظر ترجمته في: أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي الصيرمي، ص 169، وطبقات الفقهاء، إبراهيم بن علي الشيرازي، ت: إحسان عباس، ص 143، والجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، ت: عبد الفتاح الحلوى، 262/1، وطبقات الحنفية، علي بن أمر الله الحنائي، ت: صلاح محمد أبو الحاج، ترجمة: 69، وهديّة العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، ص 62.

وعرّفه أبو زيد الدبوسي³ بقوله: «هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضعه له واضح اللغة، أو أراده المستعير؛ لدقة المعنى في نفسه لا بعارض حيلة»⁴.

ويجده السرخسي بكونه: «اسم لما يشبه المراد منه؛ بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعرف المراد إلا بدليل يتميز به بين سائر الأشكال، و "المشكل" قريب من "المحمل"؛ ولهذا خفي على بعضهم فقالوا: "المشكل" و "المحمل" سواء، ولكن بينهما فرق، فالتمييز بين الأشكال ليوقّف على المراد قد يكون بدليل آخر، وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح؛ فيتبين به المراد؛ فهو بهذا الوجه قريب من الخفيّ، ولكنه فوقه، فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها»⁵.

وقال صاحب (مرآة الأصول): «أما المشكل؛ فما خفي مراده، بحيث لا يُدرك إلا بالتأمل، إما لغموض في المعنى، أو لاستعارة بديعة»⁶.

فحصّل أنّ «المشكل اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه؛ لدخوله في أشكاله، بحيث لا يدرك ذلك المراد، إلا بقرينة تميزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب»⁷.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد يأتي في استعمالات بعض الأصوليين التعبير عن "المشكل" بالمتشابه⁸، ويجعلون معناهما واحداً.

قال أبو الوليد الباجي: «المتشابه: هو المشكل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكيرٍ وتأمل»⁹.

وقال الشاطبي: «ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يتبين مغزاه»¹.

-
- 1- وكان الشاشي قد عرّف بالخفيّ قبل تناوله المشكل بكونه: «ما أخفى المراد به بعارض لا من حيث الصيغة». انظر: أصول الشاشي، أحمد بن محمد الشاشي، وبهامشه: عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي لمحمد فيض الكنكوهي، ت: عبد الله محمد الخليلي، ص55.
 - 2- المصدر نفسه، ص56.
 - 3- عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، من كبار فقهاء الحنفية، ينسب إلى "دبوسية" قرية بسمرقند، وهو أول من وضع علم الخلاف، وكان يضرب به المثل في النظر والمحااجة، له كتاب (تقويم الأدلة)، وكتاب (الأسرار)، وتأسيس النظر في اختلاف الأئمة)، توفي ببخارى سنة 430هـ. انظر: الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، عبد القادر القرشي، 499/2، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، ت: محمد بدر الدين النعاني، ص109، وهدية العارفين، إسماعيل البغدادي، ص648.
 - 4- تقويم الأدلة في أصول الفقه، عبيد الله بن عمر الدبوسي، ت: خليل الميس، ص118.
 - 5- أصول السرخسي، أحمد بن سهل السرخسي، ت: أبو الوفا النعماني، 167/1.
 - 6- حاشية الأزميري على مرآة الوصول للعلامة ملا خسرو، 408/1.
 - 7- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، 254/1.
 - 8- انظر: الأحاديث المشكّلة الواردة في تفسير القرآن الكريم، أحمد القصير، ص21.
 - 9- إحكام الفصول في أحكام الأصول، سليمان بن خلف الباجي، ت: عبد المجيد التركي، 176/1.

وقد أشار إلى هذا التداخل بين الاصطلاحين ابن قتيبة حيث قال في (تأويل مشكل القرآن):
«ومثل "المتشابه" "المشكل"، وسمي مشكلاً لأنه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله،
ثم يقال لما غمض: مشكل»².

وعزا ابن تيمية³ إلى السلف استعمال كلا المصطلحين للدلالة على نفس المفهوم فقال: «ولهذا
كان السلف رضي الله عنهم يُسمون ما أشكل على بعض الناس حتى فهم منه غير المراد:
مُتشابهاً»⁴.

فاتضح بهذا البيان أن «الاصطلاحين يلتقيان في أصل المعنى، وهو غموضه؛ فيستعمل أحدهما
بدل الآخر، ويمكن اعتبار المشكل أعم من المتشابه؛ فيشمل القسمين: الأول الحديث الذي بدا
معارضاً بدليل آخر، والثاني الحديث الذي أشكل معناه بسبب لفظه أو موضوعه فأوهم ظاهره لبساً
في مفهوم من المفاهيم العقيدة الإسلامية، وهذا القسم الثاني هو المتشابه، وبما أن الإسلام كل،
وإشكال أي مفهوم من مفاهيمه يؤثر في بقيتها فإننا إذا أطلقنا المشكل قصدنا عمومه ليشمل
المتشابه»⁵.

فخلص من مجموع التعاريف هذه أن "المشكل" عند الأصوليين يدور معناه على الخفاء وغموض
المعنى، ويحتاج لبيانه إلى نظر وتأمل.
أمّا المحدثون فقد اعتنى الأوائل ببيان معنى "مختلف الحديث"، و"المشكل" قليل الورد في
استعمالاتهم.

وغير خافٍ أن المراد من إطلاق "المشكل" عند المحدثين إنما هو خاصٌّ بالمشكل من حديث
رسول الله ﷺ، وليس الدليل المشكل على الإطلاق.

ويكاد يكون كلام أبي جعفر الطحاوي فرداً في هذا الباب، مع كونه غير صريح في بيان حدِّ
"المشكل" بياناً جامعاً مانعاً تحصل به الكفاية في إدراك معناه، ومع هذا فقد اعتمد عليه كثير من
المعاصرين في صياغة حدود لهذا المصطلح.

1- الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: سليم الهلالي، 736/2.

2- تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن محمد بن قتيبة، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، ص 102.

3- استفدت هذا النقل عن شيخ الإسلام من كتاب: مشكل القرآن، عادل المنصور، ص 49.

4- بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: مجموعة من المحققين، 499/8.

5- جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، محمد طاهر الجواي، ص 415-416.

يقول الطحاوي في مقدمة كتابه (شرح مشكل الآثار) : « إني نظرت في الآثار المروية عنه ρ ،
بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو الثبوت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء
مما يسقط معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من
مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها»¹.
وقد اجتهد بعض الباحثين المعاصرين في صياغة تعريف للمشكل بناء على كلام الطحاوي
السابق.

فلستبسط أسامة خياط من كلام الطحاوي تعريفه للمشكل فقرر أنه: « أحاديثٌ مرويةٌ عن رسول
الله ρ، بأسانيد مقبولة، يُوهَّمُ ظاهرها معاني مستحيلة، أو مُعارضة لقواعد شرعية ثابتة»².
وبنى عليه نافذ حسين فقال: « الآثار المروية عن رسول الله ρ بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو
الثبوت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، ويوجد فيها أشياء سقطت معرفتها، والعلم بما فيها
عن أكثر الناس »³.

وجاء في تعريف نور الدين عتر بأنه: « ما تعارض مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع
نصٍّ شرعيٍّ آخر »⁴.

وعرّفه محمد طاهر الجوابي بقوله: « هو حديث صحيح بدا معارضاً بدليل مقبول وقبل التأويل، أو
كان مما لا يعلم تأويله »⁵.

وقال عبد الله المنصور في تعريفه: « الآثار المروية عن رسول الله ρ بالأسانيد المقبولة، وجاء ما
يناقضها في الظاهر من آية أو حديث أو غير ذلك، مما هو ظاهر ومعتبر، أو فيها ألفاظ أو معاني لا
تعلم عند كثير من الناس »⁶.

وعرّف فتح الدين البيانوني "المشكل" بكونه « الأحاديث المقبولة التي توهم التعارض مع غيرها
من الأدلة والقواعد الشرعية والعقلية، أو الحقائق العلمية والتاريخية، فأبي حديث مقبول عارض ظاهره

1- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، 06/1. وقد أشار الدكتور حاتم العوني إلى أن العنوان
الصحيح لكتاب الطحاوي هو (بيان مشكل أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخراج ما فيها من الأحكام ونفي التضاد
عنها) كما هو مثبت في نسخته الخطية. انظر: العنوان الصحيح للكتاب، حاتم العوني، ص 64.

2- مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، أسامة الخياط، ص 31.

3- مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حسين أحمد، ص 15.

4- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، ص 337.

5- جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، محمد طاهر الجوابي، ص 414.

6- مشكل القرآن الكريم، عبد الله المنصور، ص 53.

دليلاً من الأدلة الشرعية، كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، أو أوهم التعرض مع الأصول والقواعد الشرعية أو ناقض ظاهره العقل أو الحقائق العلمية والتاريخية؛ فإنه يدخل في موضوع "مشكل الحديث" وتطبق عليه قواعده¹.

واختار محمد بازمول أن "المشكل" هو: «الأحاديث المقبولة التي يشتهب معناها ويلتبس؛ فيُشعَّرُ بحسب الظاهر؛ بالتضاد أو التناقض، سواء كان ذلك بين حديث وحديث، أو الحديث نفسه، أو حديث وآية، أو الحديث وأصل شرعي أو أمر عقلي أو عادي»².
وواضحٌ أنَّ جُلَّ هذه التعريفات متقاربة، وتكاد تتفق على أنَّ المشكلَ هو الحديث الصحيح الذي عورضَ ظاهره بدليل قطعيٍّ، فالتبس - بسبب ذلك - معناه على كثير من الناس.

ثالثاً: الفرق بين "المشكل" و"المختلف":

1. تعريف "مختلف الحديث":

عرّفه الإمام الشافعي في (الرسالة) فقال: «المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحلُّه، وهذا يجرِّمُه»³.
وقال الحاكم النيسابوري: «هذا النوع من هذه العلوم معرفة سنن لرسول الله ρ يعارضها مثلها، فيحتجُّ أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصحة والسقم سيَّان»⁴.
وعرّفه النووي فقال: «وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيؤفَّق بينهما، أو يرجَّح أحدهما»⁵.
وعرّفه ابن حجر بقوله: «ثم المقبول - إن سلِمَ مِنَ المعارضة - فهو المحكم، وإن عورض بمثله؛ فإن أمكن الجمع فمختلف الحديث»⁶.
فالمختلف عنده هو الحديث المقبول الذي عورضَ بمثله.
فالتعاريف متفقة على أن "مختلف الحديث" هو الأحاديث الصحيحة التي ظاهرها التعارض.

1- أسباب استشكال متن الحديث الشريف وأوجهه دراسة استقرائية، فتح الدين بيانوي، مقال منشور في (مجلة العلوم الشرعية)، عدد: 17، سنة 1431هـ، ص 80-81.

2- علم مختلف الحديث ومشكله، محمد بن عمر بازمول، ص 15.

3- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ص 342.

4- معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: أحمد بن فارس السلوم، ص 382.

5- التقريب في علوم الحديث، يحيى بن شرف النووي، ت: مصطفى ديب البغا، ص 61.

6- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ص 276.

2. الفرق بينه وبين "المشكل"

يرى فريق من العلماء بأنَّ المشكل أعمُّ من المختلف -بناءً على مفهوم كل منهما -، فالمختلف خاص بالأحاديث الصحيحة التي ظاهرها التعارض، في حين أن المشكل يطلق على النص النبوي الصحيح الذي أشكل معناه والتبس؛ وذلك لمعارضة ظاهره الأدلة القطعية كالقرآن والسنة الصحيحة والعقل والحس ومقاصد الشريعة وحقائق التاريخ.. وغير ذلك.

يقول عبد المجيد محمود: «أما مشكل الحديث أو الآثار فهو أعم من اختلاف الحديث، ومن الناسخ والمنسوخ، لأن الإشكال وهو الالتباس والخفاء قد يكون ناشئاً من ورود حديث يناقض حديثاً آخر من حيث الظاهر، أو من حيث الحقيقة ونفس الأمر، وقد ينشأ الإشكال من مخالفة الحديث للعقل أو القرآن أو اللغة.

والمؤلف يرفع هذا الإشكال؛ إما بالتوفيق بين الأثرين المتعارضين، أو ببيان نسخ فيهما، أو بشرح المعنى بما يتفق مع العقل، أو القرآن، أو اللغة، أو بتضعيف الحديث الموجب للإشكال وردّه»¹. ويجعل بعض الباحثين هذا التفريق - على هذا النحو - إلى صنيع الأئمة من خلال تطبيقاتهم، وتصرفاتهم إزاء الاصطلاحين، حيث «إن مختلف الحديث قائم على وجود تعارض ظاهر بين حديثين أو أكثر، أما مشكل الحديث فليس الإشكال فيه من جهة التعارض بين الأحاديث فقط، بل له صور كثيرة منها: الأحاديث التي تعارض القرآن في الظاهر، الأحاديث التي تعارض الإجماع والقياس، الأحاديث التي تعارض صريح العقل، الأحاديث التي إشكالها من جهة معناها وليس معارضة غيرها لها.

أن العمل في مختلف الحديث لإزالة التعارض بين الحديثين لا بد أن يكون جارياً في مسالك الأئمة التي رسموها وبيّنها... بينما العمل في المشكل أوسع من ذلك، فقد يكون بتأمل المعاني التي يحتملها اللفظ وضبطها، وقد يكون بردّه وتضعيفه، ويكون بغير ذلك.

وعليه فيقال: إن مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، فكل مختلف مشكل، وليس كل مشكل مختلفاً، فبينهما عموم وخصوص مطلق»².

ومن جنح إلى التفريق كذلك فتح الدين البيانوني حيث يرى: «تخصيص مصطلح "مختلف الحديث" بالأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً انسجاماً مع المعنى اللغوي من جهة، وحفاظاً على

1- أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، عبد المجيد محمود، ص 26.

2- مختلف الحديث عند الإمام أحمد، عبد الله الفوزان، 60/1.

طريقة استخدام المتقدمين لهذا المصطلح من جهة أخرى، كما يرى تعميم مصطلح "مشكل الحديث" ليشمل مختلف الحديث وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع باقي الأدلة الشرعية أو توهم معنى باطلا لتعارضها مع العقل أو التاريخ وغير ذلك. وبذلك يصبح كل مختلف مشكلا، وليس كل مشكل مختلفا¹.

وترى طائفة أخرى أنه لا فرق بين المختلف والمشكل؛ فهما يجيلان على ذات المعنى، ويستعملان للدلالة على نفس المفهوم.

ومن ساوى بين "المشكل" و"المختلف" محمد بن جعفر الكتّاني في (الرسالة المستطرفة) حيث قال - في معرض حديثه عن الكتب المؤلفة في هذا الفن - : « ومنها كتبٌ في اختلاف الحديث، أو تقول في تأويل مختلف الحديث، أو تقول في مشكل الحديث، أو تقول في مناقضة الأحاديث وبيان محامل صحيحها² ».

وصنيع الشيخ محمد عجاج الخطيب في كتابه (لمحات في المكتبة والبحث والمصادر)³ مشعراً بعدم التفريق بين النوعين أيضاً.

وفي سياق التسوية بين النوعين يقرر شرف القضاة أنه لا فرق، وأنَّ مختلف الحديث : « يُسمى مشكل الحديث، ولا فرق بينهما على الصحيح، خلافاً لمن فرّق بينهما من المتأخرين الذي خص بعضهم المختلف في مخالفة حديث لحديث، وخصّوا المشكل في مخالفة حديث لآية أو للعقل أو للحس والواقع، وبعضهم يرى أن مشكل الحديث أشمل من مختلف الحديث، والراجح أنهما علم واحد، وأنه لا فرق بينهما لما يلي:

1. أن اللغة العربية لا تقتضي التفريق بينهما في المعنى.

2. أن السابقين من العلماء لم يفرقوا بينهما في الاصطلاح لا نظرياً ولا تطبيقياً، وهذا هو واقع المصنفات في هذا العلم⁴.

وهذا ما نجد في كتب علوم الحديث، فإنهم لم يفرقوا بينهما، بل جعلوهما علماً واحداً، وهذا ما نجد أيضاً في الكتب المتخصصة في مختلف الحديث، ولئن كان هذا التفريق متفقاً مع واقع كتاب

1- أسباب استشكل متن الحديث النبوي، فتح الدين البيانوني، (مجلة العلوم الشرعية)، ص 80.

2- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن جعفر الكتّاني، ص 158.

3- انظره ص 202. وانظر أيضاً: مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حسين أحمد، ص 16.

4- وقد أشار نور الدين عتر إلى هذه الحثية عند حديثه عن مختلف الحديث فقال: «وربما سمّاه المحدثون "مشكل الحديث"». انظر: منهج النقد في علوم الحديث، ص 337.

اختلاف الحديث للشافعي، فإن الشافعي لم يصرح بهذا الفرق، وإنما وضع في كتابه الاختلاف الذي يعنيه باعتباره فقيها وهو الاختلاف بين الأحاديث المتعارضة.

كما أن هذا التفريق لا يتفق مع واقع الكتب الأخرى، فهذا ابن قتيبة قد جعل أكثر ما في كتابه (تأويل مختلف الحديث) من تعارض الحديث ظاهرياً مع العقل، وهذا لا يتفق مع تعريف بعض المتأخرين... فما الداعي لتغيير اصطلاح درج عليه السابقون قروناً طويلة؟ إنه تغيير بلا فائدة، بل إنه يفتعل خلافاً جديداً، ويربك طلبية العلم¹.

وما قرّره شرف الدين القضاة من عدم تفريق الأولين بين النوعين وتمثيله على ذلك بصنيع ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) لا يُسلّم له، إذ إنّه «وبالنظر في كتاب (تأويل مختلف الحديث) نستشعر الفرق بينهما، فحينما يورد ابن قتيبة حديثين مختلفين، ويبين وجه التوفيق بينهما؛ فإنه يذكر خلال كلامه ما قيل عن اختلافهما وتعارضهما، فيقول: «قالوا هذا تناقض واختلاف» أو «هذا مختلف لا يشبه بعضه بعضاً» أما حينما يتناول ما يتعلق بمشكل الحديث، فإنه يورد هذه الألفاظ وأشباهاها².

ومهما يكن من أمر، فقد استقرّ الاصطلاح على جعل المشكل أعظم من المختلف تماشياً مع المعنى اللغوي لكلا المصطلحين، فحينما أشكل معنى الحديث والتبست دلالاته وغمضت؛ لمعارضته للقطعيّ - أيّاً كان-؛ فهو المشكل.

وبناءً على ما سبق فإن استعمال اصطلاح "المشكل" في هذا البحث يدخل فيه "المختلف" ضمناً؛ إذ إنّ كلّ "مشكل" "مختلف" بلا عكس.

المطلب الثاني: الجهود في علم "مشكل الحديث"

لم يكن العلماء عُقلاً عن بعض الإشكالات الدلالية التي قد تلوح أحياناً من ظواهر بعض النصوص النبوية الصحيحة؛ ولم ينكروا أنّ بعض هذه النصوص قد يوهّم ظاهرها - عند النظر الأول - معاني قد تبدو مستحيلة، ودلالاتٍ يظهر للوهلة الأولى أنّها تجافي العقل الحس، وتناقض القرآن والنصوص النبوية الصحيحة الأخرى.

1- علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، شرف القضاة، مقال منشور في مجلة الدراسات بالجامعة الأردنية، عدد: 02، مجلد: 28، 2001م.

2- مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين، نافذ حسين أحمد، ص 16.

وفي هذا السبيل ارتكزت جهود المحدثين في إزاحة هذه الإشكالات ودفعها، ومعالجة أسبابها، وأرجعوها في الغالب إلى غياب المعنى الصحيح للنص عن ذهن المتلقي، وذلك لضعف إحاطته بمدارك الأدلة، ولعنايتهم بهذا الفن وإدراكهم لأهميته؛ فقد أدرجوا علم "المختلف" و"المشكل" ضمن أنواع علوم الحديث¹، واجتهدوا في شأنه غاية الاجتهاد، ووضعوا القواعد والمسالك التي يستعان بها على رفع التعارض بين النصوص النبوية، ودفع ما قد توهمه ظواهرها من مناقضة للأدلة القطعية.

أولاً: جهودهم في التصنيف فيه

إنَّ نظرة أولية في تاريخ التصنيف في هذا العلم - أفراداً وضمماً، نظيراً وتطبيقاً - يثير إلى تنوع الجهود - منذ القدم - في العناية بعلمي (المشكل والمختلف)، وتكاملها في الإحاطة بهذا العلم؛ من جانبيه:

النظري: وذلك بتقعيد وتأصيل المسالك والطرائق المحينة على فك التعارض بين الأحاديث النبوية والإجابة عن الإشكالات المعنوية التي قد تظهر في بعض منها.
والعملي: بتطبيق تلك المسالك والقواعد على الأحاديث المشكلة.

1- مصنفات اهتمت بتأصيل القواعد والمسالك المعتمدة في رفع الإشكال عن الحديث:

وهذه القواعد مبثوثة في كتب علوم الحديث غالباً، ك (معرفة علوم الحديث) للحاكم النيسابوري ت405هـ، و (الكفاية) للخطيب البغدادي ت463هـ، ومقدمة ابن الصلاح ت643هـ، و(التقريب) للنووي ت676هـ.

2. مصنفات تضمنت تطبيقات لتلك القواعد والمسالك:

وتظهر في صنفين من المؤلفات:

أ. كتب الرواية:

من خلال عناوين التراجم والأبواب، حيث كان لبعض أصحاب المصنفات من الأئمة عناية بالغة بإزالة الإشكالات المتوهمه من ظواهر بعض الأحاديث، ودفع التعارض بين بعضها، وذلك من خلال عناوين التراجم والأبواب.

ومن أبرز المصنفات التي اشتهرت بهذه الطريقة:

1- ذكر الحافظ ابن الصلاح هذا الفن في النوع السادس والثلاثين من مقدمته الشهيرة.

- (تهذيب الآثار) لأبي جعفر الطبري ت310هـ¹.

- (الصحيح) لابن خزيمة 311 هـ².

- (الصحيح) لابن حبان ت354هـ³.

ب. الشروح الحديثية:

حيث اعتنى شراح الحديث كذلك بتأويل مشكلات الأحاديث النبوية، ضمن شروحاتهم على

مصنفات السنّة، ومن أبرز الشروح التي اهتمت بهذه المسألة:

- (التمهيد) لابن عبد البر⁴.

- (شرح صحيح مسلم) للإمام النووي⁵.

- (فتح الباري) للحافظ ابن حجر ت852هـ .. وغيرها.

3. مصنفات جمعت بين الطريقتين:

حيث أفردت كتب تجمع بين الطريقتين (النظرية والتطبيقية) مثل:

- (اختلاف الحديث) للإمام الشافعي ت204هـ.

- (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة ت276هـ.

- (مشكل الآثار) للإمام أبي جعفر الطحاوي ت321هـ.

- كتاب (الآثار التي ظاهرها التعارض)⁶ لابن حزم الظاهري ت456هـ ... وغيرها¹.

1- انظر: منهج الإمام محمد بن جرير الطبري في كتابه في كتابه تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار- دراسة تحليلية مقارنة- ، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان، للباحث: رحمة الله زاهد الأفغاني.

2- انظر: الإمام ابن خزيمة ومنهجه في مختلف الحديث في صحيحه، رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة اليرموك بالأردن، للباحث هاني يوسف الجليس.

3- انظر: منهج ابن حبان في مشكل الحديث في صحيحه، رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، للباحث: إبراهيم أحمد العسّس. وتجد الإشارة إلى أن لابن حبان مصنف خاص في التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض وهو (الجمع بين الأخبار ونفي التضاد عن الآثار)، وقد أشار إليها في بعض مصنفاته. انظر: كتاب المرحوحين، 50/2، وصحيح ابن حبان-الإحسان، 349/1.

4- انظر: مختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر في كتابه التمهيد - عرض ودراسة - ، رسالة ماجستير نوقشت في كلية التربية بجامعة الملك سعود، للباحث: عبد الله الحمادي.

5- انظر: مختلف الحديث عند الإمام النووي من خلال شرحه على صحيح مسلم، رسالة ماجستير في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، للباحث منصور بن عبد الرحمن بن عقيل العقيل.

6- انظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، 194/18.

ثانياً: في بيان صعوبة هذا الفنّ وشروط المتكلم فيه:

علم مشكل الحديث من العلوم الشائكة التي يحتاج المتكلم فيها للإحاطة بعلوم كثيرة، وهو مع ذلك علمٌ صعبُ المسالك، كثير المزالق، الخطأ فيه مهلكة؛ إذ قد ي طعن الخائض فيه في الحديث النبوي - من حيث لا يدري - وهو يروم الدفاع عنه، وقد يزيدُ في لبسه وإشكاله وهو يريد إيضاحه وبيانه، وهو علم لا يتقنه إلاّ العلماء الجامعون لفني الرواية والدراية.

يقول ابن حزم: «وهذا من أدق ما يمكن أن يعترض أهل العلم من تأليف النصوص، وأغمضه، وأصعبه ... فإن الغلط والتناقض فيه يكثر جداً إلا من سده الله بمنه ولطفه»².

وقال ابن الصلاح: «وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغواصون على المعاني الدقيقة»³.

وقال النووي: «وإنما يقوم بذلك غالباً الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصولين، المتمكنون في ذلك، الغائصون على المعاني الدقيقة، الراضون أنفسهم في ذلك، فمن كان بهذه الصفة لم يشكل عليه شيء من ذلك إلا النادر في بعض الأحيان»⁴.

وقال أيضاً: «هذا فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف»⁵.

وقد بلغت عناية بعض الأئمة بهذا الفنّ، واجتهادهم في تقصي الأحاديث الصحيحة التي ظاهرها التعارض، ثم بذلهم الوسع في إزاحة ذاك التعارض مبلغاً؛ خلصوا معه إلى نتيجة حاسمة، هي خلؤ

1- انظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي، ت: محمد فؤاد منصور، ص 168، وفتح المغيث في شرح ألفية الحديث، شمس الدين السخاوي، ت: عبد الكريم الخضير ومحمد فهيد، 470/3-472، والرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن أبي الفيض الكتاني، ت: محمد الزمزمي، ص 158، ومخات في المكتبة والبحث والمصادر، محمد عجاج الخطيب، ص 202، والتصنيف في السنة النبوية وعلومها من بداية المنتصف الثاني للقرن الرابع عشر الهجري وإلى نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر، خلدون الأحذب، 159/2.

2- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، ت: أحمد شاكر، 26/2.

3- معرفة أنواع علوم الحديث، تقي الدين ابن الصلاح، ت: ماهر الفحل وعبد اللطيف الهميم، ص 390.

4- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المقدمة، يحيى بن شرف النووي، 35/1.

5- التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، ت: محمد عثمان الخشت، ص 90. وانظر أيضاً: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، أحمد شاكر، 480/2، والمقنع في علوم الحديث، سراج الدين ابن الملقن، ت: يوسف الجديع، 480/2، والتقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ص 285، ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر العسقلاني، ت: عبد الله الرحيلي، ص 91، وتدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن السيوطي، ت: نظر محمد الفارياي، 651/2، وتوجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ص 518.

المدونة الحديثية من أي تعارض حقيقي بين أي نصين حديثيين، واشتهر في هذا السياق قول الإمام ابن خزيمة: «ليس ثمّ حديثان متعارضان من كل وجه، ومن وجد شيئاً فليأني لأؤلف له بينهما»¹. وقول ابن القيم - بمزيد تفصيل - : « نحن نقول: لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة، فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ρ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبناً، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ρ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة. وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه ليس أحدهما ناسخاً للآخر فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق ρ الذي لا يخرج من بين شفثيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول، والتمييز بين صحيحه و معلوله، أو من القصور في فهم مراده ρ، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معاً، ومن ههنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع»². فهذه النصوص تدلُّ على عظيم العناية التي أولاها العلماء لعلم مشكل الحديث، بزجرهم من لم يستجمع الشروط العلمية من أن يدلج إلى غماره ويخوض في أغواره.

المطلب الثالث: أثر الاستشكال في نقد متن الحديث

أولاً: العلاقة بين علمي "المشكل" و"العلل"

قد يبدو هذا العنوان مستغرباً، كون "المشكل" يتناول الأحاديث المقبولة، والحديث "المعلول" هو من أقسام الضعيف، غير أنه عند ملاحظة أن من أهم ما يُتوسل به إلى معرفة العلل الخفية في الأحاديث التي ظاهر أسانيدھا الصحة، هو مخالفتها للأدلة القطعية كالقرآن وال سنة الصحيحة ودلالات العقل والحس وقواطع التاريخ... وغيرها؛ أمكن تصور العلاقة بين الباحثين. ومعروف أن علماء النقد الحديثي اعتبروا رواية الثقة للمستحيل رواية منكراً، ولم يمنعهم من ذلك وثاقة الرواي، ولذلك يقول الخطيب: «وإذا أخرج الراوي عن نفسه بأمر مستحيل سقطت روايته»³. ويقول أيضاً: «وإذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد ردَّ بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقل؛ فيعلم بطلانه؛ لان الشارع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا. والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، فيعلم أنه لا أصل له، أو منسوخ.

1- نقله عن ابن كثير كما في (الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير)، أحمد شاكر، ت: علي الحلبي، 482/2.

2- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، 137/4.

3- الكفاية في معرفة أصول الرواية، أبو بكر الخطيب البغدادي، ت: إبراهيم الدمياطي، 365/1.

والثالث: أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ، وتجتمع الأمة على خلافه.

والرابع: أن يتفرد الواحد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه، فيدل ذلك على أنه لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون له أصل، ويتفرد هو بعلمه، من بين الخلق العظيم»¹.

وقال ابن الجوزي: «المستحيل لو صدر عن الثقات زُذَّ ونسب إليهم الخطأ... فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره... وقد يتفق رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع، أو مقلوب، أو مدلس، وهذا أشكل الأمور»².

وغالبا ما يكون (استشكال) المحدثين - ويعبرون عنه بـ "الاستنكار" - لمتن نبوي ما؛ قائدا إلى البحث عن علة خفية فيه، ومن ثمَّ الجزم بعدم صحة نسبته إلى النبي ρ؛ فلا يكتفى بكون الرواي ثقة لتصحيح الحديث، وكثير من الناس «يظنون أن كل حديث رواه ثقة فهو صحيح، ولا يتفطنون لدقائق علم علل الحديث»³، «فمن الأحاديث ما تخفى علته فلا يوقف عليها إلا بعد النظر الشديد، ومضي الزمان البعيد»⁴.

لذلك يقول المعلمي: «إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة فإنهم يتطلبون له علة»⁵.

فالحاصل أن نظر الناقد إلى متن النص النبوي يكون نظرا جامعاً، ويكون في هذا النظر مستحضرا عدم مخالفة هذا النص للقواعد والأصول والعقول، وغالبا ما تكون هذه المخالفة مثيرة للريب في نفس الناقد، ودافعة له إلى استنكار الحديث، وذلك لا يته 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 ρ - هيئة نفسانية، وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة، وما لا يجوز أن يكون من ألفاظه»⁶.

¹ - الفقيه والمتفقه، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: عادل العزازي، 354/1.

² - كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: نور الدين بوياجيلار، 150/1-151.

³ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، 362/1-363.

⁴ - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر الخطيب البغدادي، ت: محمد عجاج الخطيب، 385/2.

⁵ - من مقدمته على كتاب: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، ص 08.

⁶ - الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، ابن دقيق العيد، ص 26.

والمحدثون «قد يعلُّون الحديث بعلة غير قادحة بمجردهما، ولكنهم يلجأون إلى التعليل بها مع نكارة المتن، والسلامة الظاهرة للسند، فهذا التعليل والحالة هذه قادح في الحديث»¹.

والأصل في ذلك حديث النبي ρ: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبِكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارِكُمْ وَأَبْشَارِكُمْ، وَتَرُونَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ، فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَنْكَرُهُ قُلُوبِكُمْ، وَتَنْفِرُ مِنْهُ أَشْعَارِكُمْ وَأَبْشَارِكُمْ، وَتَرُونَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ، فَأَنَا أْبَعْدَكُمْ مِنْهُ»².

وجميع ما ذُكِرَ آنفاً إنما هو خاص بمن قويت ضلوعته في الحديث، وكثرت ممارسته له حتى خالط لحمه ودمه، وليس إباحةً لجميع الناس أن يسلطوا عقولهم وآراءهم وأذواقهم على الأحاديث النبوية. يقول البيهقي - في أثناء كلامه عن العلة الخفية -: «وهذا ... لا يقف عليه إلا الخذاق من أهل الحفظ؛ فقد يزل الصدوق فيما يكتبه، فيدخل له حديث في حديث، فيصير حديث روي بإسناد ضعيف مركبا على إسناد صحيح، وقد يزلُ القلم، ويخطئُ السمع، ويخون الحفظ؛ فيروي الشاذ من الحديث عن غير قصد، فيعرفه أهل الصنعة الذين قيضهم الله تعالى لحفظ سنن رسول الله ρ على عبادته؛ بكثرة سماعه، وطول مجالسته أهل العلم به ومذاكرته إياهم»³.

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 ρ وهدية فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر عنه ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشعره للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول ρ كواحد من أصحابه». ثم ذكر نماذج لأحاديث من هذا القبيل⁴.

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

¹ - نظر المحدث عند نقده، محمد بازمول، ص 0.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 456/25، 20/39، وابن حبان في (الصحيح - إحصان)، 264/1، والبزار في (البحر الزخار)، 168/9، والخطيب في (الكفاية)، 551/2، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 150/1، (رواه أحمد والبيهقي، ورجاله رجال الصحيح)، وحسنه الألباني في (السلسلة الصحيحة)، 360/2، وانظر: التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، 190/1.

³ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، ت: عبد المعطي قلنجي، 30/1.

⁴ - المنار المنيف، ابن قيم الجوزية، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ص 44.

المطهرة، وأما الموضوع من حيث هو فمنه ما يخالف الشريعة ومنه الذي معناه صحيح، وهذا لا يعرف إلا بمعرفة الإسناد»¹.

ويقول أحمد شاكر - في تعليقه على الحديث الذي تقدم ذكره أخيراً - : «وهذا الحديث خطاب للصحابة، ثم لمن سار على قدمهم واهتدى بهديهم، واقتدى بإمامه وإمامهم محمد ρ فعرف سنته وهديه، وعرف شريعته، وامتأ بها قلبه إيماناً وإخلاصاً، ورضى عن طيب نفس، وإعراضاً عن الهوى والزيف، فهو الذي يعرف الصحيح من السنة ويطمئن قلبه إليه، وينكر المردود غير الصحيح فلا يسيغه في عقله ولا في قلبه»².

والنكارة التي تحصل في قلب السامع للمتن النبوي يرجع سببه - غالباً - إلى ركاكة معناه، أو إفادته معنى باطلاً كمخالفته لدلالة العقل والحس .. وغير ذلك من الأدلة القطعية؛ فيحكمون على الحديث ببطلان نسبتته إلى رسول الله ρ .

وسواءً سُمِّي استنكاراً أو استشكالاً؛ فإنه - بلا ريب - دافع إلى البحث عن العلة في هذا النص النبوي، غير أن هناك فرقا جوهريا بين منهج المحدثين في إعلال الحديث الذي ظهرت نكارة متنه، وبين منهج خصوم السنة النبوية من العقلانيين ومن تأثر بطريقتهم.

فالمحدثون يرجعون مصدر الخطأ في الحديث الذي ظاهر إسناده الصحة إلى وهم بعض الرواة، ولا يكتفون في التعليل بمجرد الإشارة إلى مخالفة متن الحديث للدليل القطعي (سواء كان هذا الدليل قرآنياً أو عقلياً)، إنما يدفعهم ذلك إلى مزيد نظر وتدبر في واقع الرواية وحال نقلتها، والمبالغة في مقارنتها بغيرها لمعرفة مدى الموافقة والمخالفة؛ في توصلون بذلك كله إلى تحديد مكن الخلل، وتعيين الراوي المتسبب في وقوع الإشكال، برفعه الموقوف، أو تبصره في ألفاظ المتن، أو روايته الحديث على المعنى أو غير ذلك من الأخطاء المؤثرة في صحة الرواية.

ومع ذلك فإن النقاد أحياناً قد ييحمون على الحديث بالنكارة المتنية، مع أن ظاهر إسناده الصحة، وقد يقصرون عن بيان موضع العلة في هذا الإسناد³.

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، اللهم إلا أن أكبر الظن على ابن حيان البصري على أنه صدوق مقبول»¹.

¹ - أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد درويش الحوت، ت: ص 368.

² - في تعليقه على (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان الفارسي)، ص 221.

³ - انظر: العلة وأجناسها، مصطفى باحو، ص 72. ومنه استفدت النقول حول هذه المسألة. انظر: ص 71-73.

وقال الخطيب البغدادي: «لا يثبت هذا الحديث، ورجاله، ورجال إسناده كلهم ثقات، ولعله شبه لهذا الشيخ القطان أو أدخل عليه»².

وقال الذهبي عن حديث: «منكر على جودة إسناده»³.

وقال عن حديث آخر: «منكر جدا على نظافة إسناده»⁴.

وقال في السير: «فهذا إسناده ثقات، ولفظه منكر»⁵.

وقال ابن حجر: «إسناده صحيح ومتمنه منكر، كما قال المصنف»⁶.

وقال الألباني: «منكر على جودة إسناده»⁷.

وسئل الإمام الأوزاعي: «أكل ما جاءنا عن النبي ρ نقبله؟ فقال: نقبل منه ما صدقه كتاب

الله عز وجل، فهو منه، وما خالفه فليس منه، فقل له: إن الثقات جاءوا به؟ قال: فإن كان

الثقات حملوه عن غير الثقات»⁸.

وهذا لا يفهم منه ردُّ الحديث الصحيح لمخالفته القرآن، فإن الصحيح الخالي من العلة الخفية لا

يعارض القرآن أبداً، وما كان منه كذلك مما ظاهرة الصحة؛ فمرجع العلة فيه وهم بعض الرواة

الثقات، فإن «الثقة يغلط»⁹.

والحاصل أن الاستشكال قد يكون قائداً إلى التعليل، وقد جعل المحدثون الحديث الذي يفيد

معنى باطلا حديثاً منكراً، وجعلوا نكارة المعنى والدلالة المشككة من مسالك التعليل.

قال ابن أبي حاتم: «تقاس صحة الحديث بعدالة ناقله، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون من

كلام النبوة»¹⁰.

¹ - معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم، ت: فارس السلوم، ص 236.

² - تاريخ بغداد، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: بشار معروف، 53/16.

³ - من تلخيصه على المستدرک للحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، 13/4.

⁴ - تذكرة احفاظ، شمس الدين الذهبي، 917/3.

⁵ - سير أعلام النبلاء، الذهبي، 520/1.

⁶ - لسان الميزان، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت: عبد الفتاح أبو غدة، 186/9.

⁷ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، 620/6.

⁸ - تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو أبو زرعة، رواية: أبي الميمون بن راشد، ت: شكر الله نعمة الله القوجاني،

ص 271.

⁹ - تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محمد بن عبد الهادي، ت: سامي بن جاد الله وعبد العزيز الحبابي، 447/2.

¹⁰ - المرح 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 ρ 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 يناهض مقتضى العقل... أو يكون مما يدفعه الحس والمشاهدة، أو مبينا 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 الأنواع²، إذ يعتمد فيه على التمعن في المتن ومقارنته مع الأصول.

4 - ما تقدم ذكره يشرح العلاقة بين علم "مشكل الحديث"، وعلم "العلل" أو "علم النقد الحديثي"؛ إذ هو يصحح المسلمة الرائجة في الوسط العقلاني المعاصر المخاصم لقواعد المحدثين النقدية، والزاعمة بأنَّ المحدثين لم يكونوا يلتفتون إلى الإشكالات الدلالية التي تطبع بعض الروايات المنسوبة إلى النبي ρ وعلى رأسها: مصادمة هذه الروايات لشواهد العقل والحس، ومعارضتها لصريح القرآن، ومناجزتها لحقائق التاريخ، وأنهم كانوا - أي المحدثين - يكتفون - أثناء العملية النقدية - بالتحقق من صحة الإسناد فقط؛ غاضين الطرف تماما عن النكارات التي تلوح من بعض المتون.

5 - غير أن الواقع غير ذلك؛ فالمحدثون كانوا يتعاملون مع النصوص المشككة بالنظر إلى قدر الإشكال وحجمه، واحتمال دفع هذا الإشكال من عدمه، فإن كان مما يمكن رفعه بذلوا الوسع في تحقيق ذلك وفق مسالك الجمع والتوفيق المعروفة، وإن كانت النكارة ممتعة الدفع محالَّ الجواب عنها؛ تطلبوا للحديث علةً، على القاعدة الجلييلة التي أبان عنها المعلمي: «إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة فإنهم يتطلبون له علة»³.

ثانيا: أمثلة تطبيقية تكشف عن هذا الأثر

1. حديث [خلق الله التربة يوم السبت]:

أخرج مسلم في (الصحيح) عن أبي هريرة ρ قال: أخذ رسول الله ρ بيدي، فقال: [خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الإثنين، وخلق المكروه يوم

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.

³ - من مقدمته على كتاب: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، ص 08.

وقال في شأنه ابن كثير: «... ثم في متنه غرابة شديدة، فمن ذلك أنه ليس فيه ذكر خلق السموات، وفيه ذكر خلق الأرض وما فيها في سبعة أيام، وهذا خلاف القرآن؛ لأن الأرض خلقت في أربعة أيام ثم خلقت السموات في يومين..»¹.
ثم أرجع ابن كثير - بدوره - علّة هذا الحديث إلى غلط الرواة الذين رفعوه إلى النبي ρ، في حين أن الصواب كونه موقوفًا على كعب الأحبار.

يقول ابن كثير: «اختلف فيه على ابن جريج، وقد تكلم في هذا الحديث علي بن المديني، والبخاري، والبيهقي وغيرهم من الحفاظ،... يعني أن هذا الحديث مما سمعه أبو هريرة وتلقاه من كعب الأحبار، فإنهما كان يصطحبان ويتجالسان للحديث، فهذا يحدثه عن صحفه، وهذا يحدثه بما يصدقه عن النبي ρ، فكان هذا الحديث مما تلقاه أبو هريرة عن كعب عن صحفه، فوهم بعض الرواة فجعله مرفوعًا إلى النبي ρ، وأكد رفعه بقوله: أخذ رسول الله ρ بيدي»².
هذا الذي ذكره ابن كثير ومن قبله ابن تيمية كان قد أبان عنه البخاري في (تاريخه) حين قال: «وقال بعضهم: عن أبي هريرة، عن كعب، وهو أصح»³.

قال ابن القيم: «وقع الغلط في رفعه وإنما هو من قول كعب الأحبار، كذلك قال إمام أهل الحديث: محمد بن إسماعيل البخاري في (تاريخه الكبير) وقاله غيره من علماء المسلمين أيضًا»⁴.
فهذا المثال يجلي إحدى طرق المحدثين في إعلال الحديث، وهي الانطلاق من النكارة الموجودة في متنه، ثم التوصل إلى مصدر الخطأ في الإسناد.

2. حديث تزويج أبي سفيان أم حبيبة للنبي ρ

أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه. فقال للنبي ρ: يا نبي الله. ثلاث أعطينهن. قال: [نعم]. قال: عندي أحسن العرب وأجمله: أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها. قال: [نعم]. قال: ومعاوية تجعله كاتبًا بين يديك. قال: [نعم]. قال: وتؤمّرنني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين. قال: [نعم].

¹ - البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: عبد الله التركي، 33/1.

² - المصدر السابق، 33/1.

³ - التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، 413/1-414.

⁴ - المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ابن قيم الجوزية، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ص 85.

قال أبو زميل: ولولا أنه طلب ذلك من النبي ρ ما أعطاه ذلك، لأنه لم يكن يسأل شيئاً إلا قال: [نعم]¹.

وقد استشكل الأئمة النقاد هذا النص، بكون تزويج النبي ρ أم حبيبة رضي الله عنها، كان قديماً قبل إسلام أبي سفيان τ ، كما جاء عند أهل المغازي والسير²، 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 بستين أو ثلاث، فكيف يصح 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 محفوظاً إلا ذلك والله تعالى أعلم»³.

وقال الحميدي في (جمعه) بعد إيراده لهذا الحديث: «قال لنا بعض الحفاظ: هذا الحديث وهم فيه بعض الرواة، لأنه لا خلاف بين اثنين من أهل المعرفة بالأخبار أن النبي ρ تزوج أم حبيبة قبل الفتح بدهر وهي بأرض الحبشة، وأبوها كافر يومئذ»⁴.

ولذا قال القاضي عياض في شرح على هذا الحديث: «والذى وقع في مسلم من هذا غريب جداً عند أهل الخبر»⁵.

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 ρ إلى النجاشي ليخطبها عليها، فزوجه إياها، وأصدقها عن رسول الله ρ ، وذلك

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 قلعي، 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، 227-226/7.

⁴ - الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، ت: علي حسين البواب، 130/2.

⁵ - إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحيى إسماعيل، 546.

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 أمر أبا سفيان»¹.

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»².

وقال ابن القيم: «فالصواب أن الحديث غير محفوظ، بل وقع فيه تخليط»³.

وقد أول بعضهم هذا الحديث - تحرزا من تعليقه وتوهيم رواته - بكون أبي سفيان إنما طلب تحديد التزويج بعد إسلامه، نقله النووي عن ابن الصلاح⁴، وأول بتأويلات أخرى كثيرة.

قال ابن القيم: «وقد تكلف أقوام تأويلات فاسدة لتصحيح الحديث؛ كقول بعضهم: إنه سأله بتحديد 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 بتحديد 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.

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن بن الجوزي، 463/2.

² - المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، 63/16.

³ - 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، يحيى بن هبيرة الشيباني، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، 249/3، وتاريخ دمشق، علي بن حسن ابن عساكر، ت: عمرو بن غرامة العمري، 147/69، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، 257/1، والنكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين الزركشي، ت: زين العابدين بلا فريخ، 289/1.

⁴ - المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، 63/16-64.

وهذه التأويلات في غاية الفساد والبطلان وأئمة الحديث والعلم لا يرضون بأمثالها، ولا يصححون أغلاط الرواة يمثل هذه الخيالات الفاسدة، والتأويلات الباردة، التي يكفي في العلم بفسادها تصورها وتأمل الحديث، وهذا التأويل الأخير وإن كان في الظاهر أقل فساداً فهو أكذبها وأبطلها، وصريح الحديث يردده، فإنه قال: أم حبيبة أزوجكها؟ قال: نعم. فلو كان المسؤول تزويج أختها لما أنعم له بذلك ρ ، فالحديث غلط لا ينبغي التردد فيه»¹.

وقال العلائي: «ولا ريب بُعِدُ 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 ρ : [نعم]. في جواب ذلك، فإنه ρ لم يكن يقول ذلك فيما لا يفعله، وقد قال لأم حبيبة رضي الله عنها- لما عرضت أختها عليه-: [إن ذلك لا يحل لي]. وأيضاً لم ينقل أحد البتة أن النبي ρ أمر أبا سفيان على جيش أصلاً، فرد الحديث بالوهم أولى من تأويله بالمستكره من الوجوه»².

فأنت ترى أنه على الرغم من كثرة المخارج التي ذكرها البعض لتصحيح الحديث؛ إلا أن ذلك لم يحجز بين أئمة النقد وبين القطع بغلظه، لقوة إشكاله، وهو مخالفة ما جاء في الحديث لحقيقة تاريخية ثابتة وهو أن النبي ρ تزوج أم حبيبة قبل أن يعرض عليه أبو سفيان ذلك.

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 ρ تزوجها قبل الفتح بدهر وأبوها كافر»³.

¹ - تهذيب سنن أبي داود لابن القيم وهو بمحاشية عون المعبود لشرف الحق العظيم أبادي، 107/6-108.

² - التنبيهات المحملة على المواضع المحكمة، أبو سعيد العلائي، ت: مرزوق الزهراني، ص 67.

³ - نقله عنه: ابن الجوزي في (كشف المشكل من حديث الصحيحين)، 463/2، والنووي في (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، 63/16. ولم أحده في المحلى ولا في أي من كتبه.

وقال ابن الجوزي: «وفي هذا الحديث وهم من بعض الرواة لا شك فيه ولا تردد، وقد اتهموا به عكرمة بن عمار راوي الحديث»¹.

قال الذهبي في ترجمته²: «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 P». وما زعمه ابن حزم فيه مجازفة، كما قال ابن الصلاح³، فحديث عكرمة ليس موضوعا، وغاية ما فيه أنه «صدوق يغلط»⁴، وقد تنازع النقاد فيه.

فقال ابن معين: «ليس به بأس»⁵، وقال مرة: «ثقة»⁶.

وقال علي بن المديني: «كان عند أصحابنا ثقة ثبتا»⁷.

ووثقه العجلي، وأبو داود⁸.

وقال أبو حاتم: «كان صدوقا، وربما وهم في حديثه وربما دلس»⁹.

وقال الإمام أحمد: «عكرمة بن عمار مضطرب عن غير أياس بن سلمة»¹⁰، وقال: «أحاديث عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير ضعاف، ليس بصحاح. قلت [أي عبد الله] له: من عكرمة، أو من يحيى؟ قال: لا إلا من عكرمة»¹¹. وقال: «عكرمة بن عمار مضطرب الحديث عن يحيى بن كثير»¹².

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 463/2.

² - سير أعلام النبلاء، الذهبي، 137/7.

³ - نقله عنه النووي في (المنهاج)، 63/16.

⁴ - تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد عوامة، ص 396.

⁵ - من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال، ت: أحمد نور سيف، ص 52.

⁶ - تاريخ يحيى بن معين (رواية الدوري)، ت: أحمد نور سيف، 123/4.

⁷ - سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني، ت: موفق عبد القادر، 133/1.

⁸ - سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محمد علي قاسم العمري، ص 264.

⁹ - الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 11/7.

¹⁰ - العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، 380/1.

¹¹ - المصدر السابق، 494/2.

¹² - المصدر نفسه، 117/3.

ومثله قال البخاري¹، وأبو حاتم²، وأبو داود³.

قال يحيى بن سعيد القطان: «وأحاديث عكرمة بن عمار ضعاف ليسرت بصحاح»⁴.

وقال البيهقي: «وعكرمة بن عمار قد اختلفوا في تعديله: غمزه يحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، وضعفه البخاري جداً»⁵.

ومهما يكن من أمر عكرمة فالمحدثون الذين أعلوا الحديث متفقون على نسبة الخطأ إليه في هذه الرواية.

فالمثالان السابقان يظهران بجلاء أن استشكال متن الحديث كان يدفع أئمة النقد - عند استحالة التوفيق - إلى تطلب العلة في الحديث، وهذا مما يبين اهتمام المحدثين بمسألة (دلالة المتن)، و(معناه)، وتيقظهم لها عند ممارسة العملية النقدية.

¹ - العلل الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، ترتيب: أبو طالب القاضي، ت: صبحي السامرائي وآخرون، ص 240. وانظر: علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم، أبو الفضل محمد بن عمار الشهيد، ت: علي الحلبي، ص 82، 83، وشرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: همام سعيد، 795/2.

² - الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 11/7.

³ - سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، سليمان بن الأشعث السجستاني، ص 264.

⁴ - الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 10/7.

⁵ - السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، 212/1.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: مبررات استشكال الحديث لدى الخطاب العقلاني المعاصر
المبحث الأول: تأثير المتخيل الإسلامي
المبحث الثاني: تسرب الأساطير إلى السنة النبوية
المبحث الثالث: تأثير الما قبليات الدينية والثقافية

مدخل: في مفهوم "المبررات"¹:

بَرَّ العملُ أي: « ذكر من الأسباب ما يبيحه»².

والتبرير هو «تفسير المرء سلوكه بأسباب معقولة أو مقبولة، ولكنها غير صحيحة»³.

ونعني به هنا: التفسيرات التي قدّمها الخطاب العقلاني المعاصر لوجود النصوص المشكّلة في السنة النبوية، أي: كيف فسّر هذا الخطاب وجود هذه الأحاديث المستحيلة المعنى والمخالفة للأدلة القطعية ضمن التراث الإسلامي.

فهذا الفصل يعالج العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية التي برّر بها الخطاب العقلاني المعاصر طغيان النصوص المشكّلة في المدوّنة الحديثة وأدّت إلى تكاثرها وتزايدها بمرور الوقت - حسب رأيه -؛ حيث يرجعها إلى ثلاثة تفسيرات رئيسة هي: المخيال الديني، الأساطير، والمقابليات الدينية والثقافية.

¹ - يشير بعض الباحثين إلى أن كلمة "تبرير" ومشتقاتها غير فصيحة في اللسان العربي، ويرون الاستعاضة عنها بلفظة "مسوّغ" أو "تسويغ" لأدائها نفس المعنى، ولكونها من الفصح، غير أنني أثبت الأولى لكثرة تداولها بين الألسنة في هذا الزمان، ولجواز استعمال الألفاظ المولدة والمحدثة بل والمعرّبة، وكذلك لإيراد مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذه اللفظة في معجمهم مع إشارتهم لكونها محدثة (كما سيأتي في الحاشية التالية)، وانظر: (أيهما أصح: التسويغ أم التبرير؟)، محمد تيركان، مقال منشور في موقع الألوكة بتاريخ:

2014/12/30 م على الرابط: http://www.alukah.net/literature_language/0/80482

² - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإشراف: شوقي ضيف وآخرين، ص 48، وانظر: معجم الرائد، جبران مسعود، ص 169.

³ - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، 188/1.

وفي هذا السياق يؤسس منظرو هذا الخطاب لنظريّات ذات بعد "أنتروبولوجي" ¹ تنصُّ على أنّ أجيال الرواية الأولى كان لهم الدور الأبرز في اختراع الآلاف من الروايات المجافية للعقل والمنطق، ونسبتها لرسول الإسلام P. وهذا الاختراع - وإن لم يكن في حقيقته اختراعاً عمدياً أو مقصوداً - فإنه نتج بفعلِ عاملي التقديس والتعظيم اللذين استقرا في لاوعي تلك الجموع المسلمة الأولى؛ وحملها على إنتاج هذه النصوص الميثولوجية=اللامنطقية=اللاعقلية، لتتحم نطاقت عديدة (المعجزات، أخبار الغيب، الفتن والملاحم، أحداث السيرة...)، كل ذلك إرضاءً لرغبة التقديس، وإضفاءً لهالة من التعظيم والقداسة على نبيّ الإسلام P خصوصاً. وسيعرض هذا الفصل لهذه النظريات الثلاثة من خلال نصوص مؤسسيها، والمتحمسين لها، وسيسعى في إثبات مرجعياتها الغريبة، مع نقل نماذج من كل مبرّر.

¹ - أنتروبولوجيا Anthropology: (علم الإنسان)، أو علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري . انظر: المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، ص24.

المبحث الأول: تأثير المتخيّل الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم المتخيّل الإسلامي

المطلب الثاني: علاقة "المتخيّل الإسلامي" بالحديث المشكل

المطلب الثالث: نقدٌ إجمالي لنظرية "المتخيّل الإسلامي"

المطلب الرابع: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا المبرر

تمهيد:

إن الحديث عن "المتخيل L'imaginaire" باعتباره أحد أهم المبررات التي فسّر بها الخطاب الخطاب العقلائي المعاصر وجودَ أحاديث مشكّلة نسبها المسلمون الأوائل للنبي ﷺ قد يبدو زعمًا غريبًا وإقحامًا لغير ذي صلةٍ -خاصّةً وأن "المتخيّل" يعتبر من مباحث "الأنثروبولوجيا"-؛ غير أن المطلع على الإنتاج الفكري لمنظّري هذه المدرسة - بمختلف اتجاهاتهم- يلاحظ أنهم استخدموا هذا "المبحث" في تفسير ما يعتبرونه (اختراقًا لقوانين العقل والمنطق، وتصادمًا مع ضرورات الحس) اتسمت به جملة غير قليلة من النصوص المنسوبة إلى السنة النبوية، وهم يرجعون هذه المناقضة للأدلة العقلية والحسية القطعية إلى كون هذه النصوص هي - في واقع الأمر - من صناعة "خيال الرواة"، أو "إنتاجًا للمخيلة الجماعية لأجيال الرواية الأولى"، لارتباط التخيل - في الغالب - بكل ما هو "غير معقول" و"غير محسوس" ولا "مدرك".

وعلى هذا الأساس يكون "المتخيل الإسلامي=الديني" من أسباب وجود النصوص الحديثة "المشكّلة"، وهو ما ينفي أي صلة لها بمصدرها النبوي، ويتمُّ بناءً على ذلك تفسير العدد الهائل من الأحاديث التي اشتملت عليه دواوين السنة بكونه إفرازًا لللاوعي الجمعي لأجيال من الرواة، وترجمةً لِمَثَلِ المسلمين الأوائل ل"المقدّس" وتصورهم إزاءه، وليس نقلًا صادقًا موثوقًا لما صدر منه U. وجدير بالتنويه أن المجالات والمواضيع التي كان "للمتخيل الديني" أثر في اختراع وتشكيل نصوصها - حسب أصحاب هذه النظرية - مرتبطة - غالبًا - بالغيبيات وما لا تدركه العقول، كأحاديث الجنة والنار، والبرزخ والقيامة، وأشراط الساعة، وأحاديث المعجزات، وأحاديث الملائكة والجنّ والشياطين ... وغير ذلك مما لا تدرك العقول كنهه، وتعجز الحواس عن الإحاطة به.

وهذا التفسير التبسيطي شائع في كتابات العقلايين المعاصرين، وذاعَ بشكل أكبر - مؤخرًا - من خلال الدراسات التي تصدرها عدد من مراكز الأبحاث، والتي تسعى جاهدةً لتفسير وجود أبواب كاملةٍ من النصوص النبوية إلى المخيال الديني للمسلمين¹.

ولتوضيح أكبر، يمكن أن نسوق - على سبيل التمثيل - هذا النصَّ لـ "بسام الجمل"²؛ - وهو أحد المنظرين البارزين لهذا الطرح-، يجليُّ بشكل أدقَّ علاقةَ المتخيّل بالنصوص النبوية المتناولة لقضايا الغيب، حيث يقول: «لقد أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث³ حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسنن ومسانيد، تدور على عدّة أغراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجاميع: صفة القيامة (الصور... الشفاعة... الصراط... أواني الحوض)، صفة الجنة (شجرة الجنة... أبواب الجنة... ثمّار أهل الجنة...)، صفة جهنّم. وهذه العيّات هي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشروحها، ويظهر أنّ العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلّفات برمتها تندرج في أدبيّات القيامة، من نحو (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) لابن قيم الجوزيّة، و(التخويف من النار) لابن رجب الحنبلي، و(الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان) لجلال الدين السيوطي، و(دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار) للقاضي أحمد⁴.

وسياقي مزيد تفصيل حول هذه الدعوى في ثنايا هذا المبحث، لكن قبل ذلك نرى من اللازم بيان مفهوم "المتخيّل" في اللغة، وفي الوضع الفلسفي والاجتماعي.

¹ - تعتبر مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" ومقرها عاصمة المملكة المغربية "الرباط" من أهم هذه المراكز، وقد أصدرت عشرات الدراسات والأبحاث التي تنسب إلى المتخيّل الإسلامي صناعة أبواب كاملة من الروايات النبوية، ومن هذه الدراسات مثلاً: (ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي) لبسام الجمل، (المعجزة في المتخيّل الإسلامي) لباسم مكّي، (الفردوس والجحيم في المتخيّل الإسلامي) للطيفة كرعوي، (فضائل القرآن في المتخيّل الإسلامي) لهاجر مسعود .. وغيرها.

² - بسام الجمل: باحث وكتّاب تونسي حاصل على الدكتوراه في الآداب واللغة العربيّة، جامعة "منوبة" يشغل أستاذاً مساعداً بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفافس، له مجموعة من الأعمال المنشورة من بينها: كتاب (أسباب النزول) الذي صدر عن المركز الثقافي العربي بشراكة مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود في طبعته الثانية 2013م، وكتاب (الإسلام السيّ) الذي صدر عن دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، بيروت، 2006م، وكتاب (ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي)، ويشرف بسام الجمل على التحكيم العلمي لبحوث قسم الموروث الديني بمؤسسة "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث". انظر:

<http://www.mominoun.com/auteur/78>

³ نلاحظُ هنا هذه المبالغة في تحديد عدد أحاديث الغيبيات.

⁴ - المتخيّل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع مؤسسة "مؤمنون بلا حدود"، بتاريخ:

2014/01/20م.

المطلب الأول: مفهوم المتخيل الإسلامي:

أولاً: تعريف "المتخيل" في اللغة:

يدور معنى التخيل في اللغة على "التشبه":

قال ابن فارس: «الخاء والياء واللام أصلٌ واحدٌ يدلُّ على حركة في تلون؛ فمن ذلك الخيال، وهو الشخص. وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه؛ لأنه يتشبه ويتلون... يقال: يشبه أن يكون كذا يخيل إلي أنه كذا»¹.

وقال الخليل: «وَتَخَيَّلَ إِلَيَّ أَي: شَبَّهَ»².

«وَتَخَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَذَا، أَي: تَشَبَّهَ»³، و«تَخَيَّلْتُ: اشْتَبَهْتُ»⁴، و«كل شيء اشبه عليك فهو مخيل»⁵.

ثانياً: مفهوم "المتخيل" في الاصطلاح الفلسفي:

نحاول هنا الوقوف على دلالات مصطلح "التخيل" في مجاله الفلسفي.

يصف أبو نصر الفارابي⁶ القوة المتخيَّلة بأنها «حاكمة على المحسوسات ومتحكمة فيها، وذلك أنها تفرد

تفرد بعضها على بعض، وتركب بعضها على بعض تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما

حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس»¹.

¹ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 353/2.

² - العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 305/4.

³ - معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ت: أحمد مختار عمر، 458/3. وانظر أيضاً: الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر

الأنباري، ت: حاتم صالح الضامن، 515/1.

⁴ - تهذيب اللغة، الأزهرى، 567/7.

⁵ - المصدر نفسه، 564/7.

⁶ - الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، فيسلوف وحكيم، تركي الأصل مستعرب، ولد في "فاراب" تعلم العربية بالعراق وفيها لقي المنطقي المشهور متى بن يونس، وسار إلى حرَّان فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني، توفي بدمشق سنة 339هـ. من آثاره:

(الفصوص)، (آراء أهل المدينة الفاضلة).. وغيرها. انظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، (طبعة قديمة)،

ص 277-279، وعيون الأنبياء في طبقات الأطباء، أبو العباس بن أبي صبيعة، ت: نزار رضا، ص 603-610، وسير أعلام النبلاء،

الذهبي، 416/15-417، والأعلام، الزركلي، 20/7.

ويقول التهانوي في معجمه: «التخيّل عند الحكماء هو إدراك الحسّ المشترك الصور ... ويعرف أيضا بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة»²3.

وباعتبار "التخيّل" مرتبة من مراتب الإدراك يأتي ثانياً بعد "الإحساس"، وقبل كل من "الوهم" و"التعقّل"، وإذا عرف بأنّ "الإحساس" - مثلاً - هو: «إدراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك؛ مكنوفة بميات مخصوصة من الأين والكيف والكم والوضع وغيرها»⁴؛ فيكون "التخيّل" - حسب التهانوي دائماً-: «هو إدراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره، أي لا يشترط فيه حضور المادّة بل الاكتناف بالعوار وكون المدرك جزئياً»⁵.

وفي المعجم الفلسفي: «Imagination "التخيّل" تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود، والمخيلة قوة تتصرف في الصور الذهنية والتحليل والزيادة والنقص»⁶.

«فالتخيّل إذن قوة مصورة، أو قوة ممثلة، تريك صور الأشياء الغائبة؛ فيتخيّل لك أنّها حاضرة، وتسمى هذه القوة بالمصورة»⁷.

وعبّر البعض بأنّ التخيّل هو «تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود»⁸.

«ويقع التمييز عادة بين التخيّل التمثيلي الذي يستحضر صورة شيء ماض نعرفه، والتخيّل المبدع الذي يتمثل التأليف بين الصور المتأتية عن التجربة الحسية تأليفاً طريفاً مبدعاً، مثلما في الأدب والفن والعلوم عموماً»⁹.

وعموماً يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ جامعٍ لـ"التخيّل" في العرف الفلسفي بكونه قوة ذهنية تصوّر أشياء تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم يكن لتلك الأشياء المتخيّلة وجود في الواقع.

¹ - آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ص 50.

² - يريد التهانوي بمصطلح "المتصرفة" تلك القوة التي في الدماغ والتي من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع أشياء لا حقيقة لها. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي، ت: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، 1441/2.

³ - كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي، 399/1-400.

⁴ - المرجع السابق، 111/1.

⁵ - المرجع نفسه، 111/1.

⁶ - المعجم الفلسفي، إعداد: مجمع اللغة العربية، ص 41-42.

⁷ - المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 261/1.

⁸ - المرجع نفسه، 262/1. وانظر أيضاً: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 415.

⁹ - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 415.

ثالثاً: تعريف "المتخيل" في الاصطلاح الأنتروبولوجي:

يُصِفُ أركون المتخيّل بأنه دال على «بنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء، ويتيح لنا أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها»¹. ويعرفه بسام الجمل بكونه: «جملة المنتجات السيميائية، اللغوية أو غير اللغوية، التي يصطنعها الإنسان الديني في علاقته مع المفارق والمطلق أو المحايث من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدينيّات والأخرويّات بعضها أو جميعها»².

رابعاً: مفهوم "المتخيل الإسلامي":

يُعرِّف بعض الباحثين المتخيل الإسلامي بأنه: «ما يعكس الآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبّر عن تمثيلها لكل ما هو خارق للعادة مما له علاقة بالعجيب والغريب وعالم الأسطورة»³.

وفي نسبتهم النصوص الحديثة لصناعة المتخيّل الإسلامي؛ لا يعني الخطاب العقلاني المعاصر بالمتخيل هنا تلك الأداة القادرة «على تمثّل الأشياء واستخلاص دلالة منها»⁴، إنما يريدون المعنى المرادف لـ"الوهم" و"اللاواقع" و"الأسطورة"⁵، يريدون "عالم الأذهان" المقابل لعالم "الأعيان"، ويلخصون العلاقة بين الأول والثاني في كونها «تتأسس في الوعي المعرفي اللاشعوري العربي الإسلامي على أولوية الذهني السمعي الخبيري، على الذهني العيني (الصفاتي). وعلى هذا فإن المعول عليه هو الأول، وهو مناهج معرفة العالم من خلال قياس الذهني العيني على الذهني السمعي، أي قياس عالم الشهادة على عالم الغيب، أو قياس الشاهد على الغائب في اللغة الفقهيّة»⁶.

¹ - الإسلام والتاريخ والحداثة، محمد أركون، ص 18.

² - المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع "مؤمنون بلا حدود" بتاريخ: 2014/01/20م.

³ - أسباب النزول، بسام الجمل، ص 383.

⁴ - حسب بسام الجمل فقد كان هذا هو مفهوم مصطلح "المتخيل" = l'imagination في القرن الثاني عشر للميلاد، غير أن هذا المفهوم سيتطور إلى نقيضه؛ إذ سيصبح دالاً على اللاواقع والأوهام. انظر: أسباب النزول، الجمل، ص 376. وانظر إحالته

إلى: Jean Deschamps، Les Avatars de l'imaginaire.

⁵ - يعرف "باسكال" Pascal "المخيلة" «بأنها الجزء المخجل في الإنسان، إنها سيدة الخطأ والبطلان، ومما يزيد في لؤمها أنها لا تظهر دائماً على حقيقتها». معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص 416.

⁶ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 42.

وبناءً على كل ما سبق إيرادُه يمكننا أن نصيغ تعريفاً للمتخيل الإسلامي باعتباره سبباً لتشكيل الحديث النبوي- مجازاً لمنظري هذا الطرح لا أكثر - بالقول بأنه: تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتُبرزُ تفاصيلَ التصوّر الإسلامي للغيبات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، مثل صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وبعض الأخبار المتعلقة ببدء الوحي وأشراط الساعة ... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي ρ الواردة في هذه الأبواب اختراعاً واختلاقاً من مجموع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّرهم وتمثّلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما صدر عن النبي ρ .

المطلب الثاني: علاقة "المتخيّل الإسلامي" بالحديث المشكل

تبيّن مما مضى في المطلب الأخير أن المتخيّل الإسلامي - عند منظّره - هو تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتُبرزُ تفاصيلَ التصوّر الإسلامي للغيبات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، مثل صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وبعض الأخبار المتعلقة ببدء الوحي ... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي ρ الواردة في هذه الأبواب اختراعاً واختلاقاً من مجموع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّرهم وتمثّلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله عليه الصلاة والسلام. يقول بسام الجمل: «لقد أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسنن ومسائيد، تدور على عدّة أغراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجموع: صفة القيامة (الصور... الشفاعة... الصراط... أواني الحوض)، صفة الجنة (شجرة الجنة... أبواب الجنة... ثمّار أهل الجنة...)، صفة جهنّم. وهذه العيّنات هي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشروحها، ويظهر أنّ العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلّفات برمتها تدرج في أدبيات القيامة، من نحو "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" لابن قيم الجوزيّة، و"التخويف من النار" لابن رجب الحنبلي، و"الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان" لجلال الدين السيوطي، و"دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار" للقاضي أحمد»¹.

¹ - سبق نقل هذا النص، انظر: ص 63.

وينسب "الجمل" الروايات المخبرة بنزول الملائكة للقتال يوم بدر إلى المتخيّل الإسلامي؛ الذي جاء لتلبية حاجة ماسة في الوجدان الإسلامي وهي الرغبة في الانتقام من الكفار، أو كما يقول: «لا شك في أن هذه التفاصيل والجزئيات من إنتاج المتخيّل الإسلامي الذي يلتقط الإشارات القرآنية، ويركب عليها من القصص أحسنها، ونعتقد أن ضرب الملائكة للمنافقين ينم عن رغبة الوجدان الإسلامي في الانتقام حتى وإن كان ذلك على صعيد فن القول لا الواقع التاريخي»¹.

ولا يمكن حصر مرجعيات المتخيّل الإسلامي -عند منظره-؛ وإن زعم بعضهم أنها لا تخرج عن الثقافات العربية قبل الإسلام، وكذا الموروثات الدينية الوثنية، ونصوص التوراة والإنجيل، بل إننا بالكاد نستطيع ضبط مجالاته؛ إذ هي تتسع أحياناً لتشمل الأحاديث الواردة في أسباب النزول، والتي أكد بعضهم بأنها «تدرج في باب المتخيّل l'imaginaire مبحثاً من مباحث الأنثروبولوجيا الرمزية تحديداً»².

وأركون نفسه يزعم أنه لاحظ: «تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تختزل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد»³.

ويصف كتب أسباب النزول بأنها «ككتب قصص الأنبياء المنتشرة لدى القصاص الشعبيين تعيد بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع من سياقه الأسطوري الأصلي، ومفصول عن مقصده الأولي التاريخي والحيزي المكاني»⁴.

ويقرر في بعض كتبه كذلك بـ «أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيّل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينين للدولة الإسلامية (622-632م)، الحضارة المتمدجة والمثالية للسلطة اعادلة والمقدسة والشرعية»⁵.

وتصل المبالغة مداها حين يقرر بأن التزايد - المزعوم- للأحاديث في القرون الأولى راجع أساساً إلى اختراع نصوص تجسد تمثل المسلمين لشخصية نبيهم وتستجيب لتقديرهم له، حيث يقول: «نحن نجد معادلاً لهذه الفكرة في تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال

¹ - أسباب النزول، بسام الجمل، ص 390.

² - المرجع نفسه، ص 375.

³ - من الاجتهاد إلى نقد العقل، محمد أركون، ص 80.

⁴ - المرجع السابق، ص 81.

⁵ - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 175.

الذي كان قد تجسد في شخصية النبي ρ أو صحابته. من المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية الدينية المعظمة والمبجلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتية المتنوعة، كما أنها مسقطه على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح¹.

وفي هذا السياق أيضاً حاول بعض العقلانيين المعاصرين دراسة "المتخيل" في الروايات التفسيرية، بزعم أن الهدف هو «الإحاطة بخصائص التفكير والمخيل في الثقافة العربية الإسلامية في جانب من جوانبها المسكوت عنها» وقرر أن «عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئاً آخر غير تصوُّر للمخلوقات والموجودات، وإدراك للمحسوسات، وتطلع إلى الغيب تأتي كلها مصورة تصويراً فنياً في قصص مختلفة، منها، الخيالي ومنها الميثي ومنها الديني، تساهم جميعاً بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوره ورسم ملامح المخيل وعناصره الفاعلة»².

وإبرازاً لتعدد مجالات المتخيل الديني كصانع للروايات يقرر "هشام جعيط"³ بأن أحداث السيرة النبوية «تقارب الحقيقة ولو على وجه الخيال في نسجها حياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات» ؛ أي أنها -ببساطة- تمثل خيال الرواة حول حياة نبيهم.

في حين يرى محمد حمزة بأن «الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثل لما استوعبه المحدثون فيما بعد ، أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث»⁴.

ورغم إقرار عبد المجيد الشرفي بأن «المحدثين بذلوا جهوداً لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفر لهم من وسائل معرفية، إلا أنهم لم يكونوا [حسبه] واعين كل

¹ - المرجع السابق، ص 185.

² - العجيب والغريب في كتب التفسير، وحيد السعفي، ص 34، نقلاً عن (أسباب النزول)، لبسام الجمل، ص 383.

³ - هشام جعيط مؤرخ ومفكر تونسي، ولد سنة 1935م، زاول تعليمه الثانوي بالمدرسة الصادقية، وفي سنة 1962م تحصل على الإجازة في التاريخ. تخصص في التاريخ الإسلامي وقام بنشر العديد من الأعمال صدرت باللغتين العربية والفرنسية ، أحرز سنة 1981 على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس ، وظل حتى آخر حياته أستاذاً شرفياً بجامعة تونس، وأستاذاً زائراً بكل من جامعة "ماك غيل" بمونتريال، وجامعة كاليفورنيا "بركلي"، وبمعهد فرنسا، يتولى منذ فيفري 2012م رئاسة مجمع بيت الحكمة، ومن أعماله: (الوحي والقرآن والنبوة)، (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة). انظر: موقع الجزيرة نت

<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/%D9%87%D8%B4%D8%A7%D9%85-%D8%AC%D8%B9%D9%8A%D8%B7>

⁴ - الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ص 244-245.

الوحي بأن ما دونوه إنما هو تمثُّلٌ (Resprsentation) معيَّن للسنة، وليس السنة ذاتها، وهو تمثل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة، وكيفية المخيلة الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن»¹.

ويبرر هذا الرأي بأن: «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 العقلية، ولو ذهب في ظنّ المحدّث أنّه لا ينقد سوى السند، معدلاً أو مجرّحاً؛ فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثُّل السائد لشخص الرسول في فترة متأخرة عن زمن الوحي وطرأت فيها تحولات جذرية إلى حدّ ما، مثلما يعكس إسقاطاً للقيم التي شاعت في أوساط المحدّثين دون سواهم من العلماء»².

يذكرنا كلام الشرفي هذا بما سبقه إليه أستاذه "أركون" حين قرر أن إضفاء القداسة على مرويات وأحاديث بفعل التكرار المدرسي والورع الجماعي هو السبب في تفشي هذه المرويات وكثرتها، وأن أول خطوة في مسار التوثيق الصارم للسنة يكمن في استبعاد كل ما هو "لاهوتي"³.

والطرح ذاته نجده عند "عبد الرزاق عيد" أين ادعى بدوره أن حادثة الإسراء والمعراج: «هو نتاج تأليف جماعي، كان يعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدينية والاجتماعية والأخلاقية لهذه المرحلة التاريخية أو تلك، وتلبية لحاجة الإعلاء والتسامي القارة في اللاوعي الجمعي للبشر؛ طلباً للنشوة؛ سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدراسات المعاصرة لمسألة المقدس في الغرب»⁴.

وفي هذا المسعى يتهم عبد الرزاق عيد حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما؛ بأنه استقى مروياته من كعب الأحرار؛ ثم نسبها إلى النبي ρ ، «وأعاد إنتاجها تخيلاً بما يتلاءم مع الخيال العربي وذائقته، بل وحاجته الروحية والثقافية والاجتماعية»⁵.

ويدعي "حسن حنفي" أن باقي معجزات النبي ρ مثل انشقاق القمر، وتسبيح الحصى بين يديه، ونوع الماء من أصابعه، وحنين جذع النخلة إليه، وشكاية الناقة له، وشهادة الشاة المسمومة، كلها أخبار غير متواترة لعب فيها الخيال الشعبي الكثير، وتعارض الفعل الصحيح والعقل الصريح»¹.

¹ - لبنات، عبد المجيد الشرفي، ص 154.

² - المرجع نفسه، ص 181.

³ - نافذة على الإسلام، أركون، ص 76، 80.

⁴ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 132، وانظر أيضاً: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي، ص 81.

⁵ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 92.

والحقُّ أن تتبع جُلَّ نصوص العقلايين المعاصرين في نسبة نصوص السنة النبوية المتناولة لشؤون الغيبات والمعجزات إلى خيال الرواة هو أمرٌ عسيرٌ لكثرتها؛ لكن المهمَّ في المسألة ككل - بالنسبة لمقصد بحثنا هذا - هو تحديد الدافع الذي من أجله حكم أصحاب هذا الاتجاه على أحاديث هذه الأبواب بأنها إفرازٌ للخيال الجمعي للأجيال الإسلامية، والدافع كما هو ظاهر يتمثل في خرق دلالات هذه الأحاديث لقوانين العقل والحس؛ وهو أمرٌ ترفضه الاتجاهات العقلية المعاصرة التي بنت خطابها على وجوب تحكيم العقل واعتباره المرجع الوحيد في قراءة نصوص التراث ونقدها. ولسنا في وارد تفصي جميع الأحاديث التي فسَّر العقلايون العصريون وقوع الإشكال فيها بكونها من صناعة الخيال الإسلامي، لكننا سنقتصر على دراسة نماذج محددة، واخترنا من منظري هذا الطرح أبرز المتحمسين له، وهم (بسام الجمل، محمد أركون، هشام جعيط، الصادق النهوم، عبد المجيد الشرفي).

لكن سنسبق ذلك بنقد عام لأصول هذه النظرية؛ بعرضها على القواعد العلمية والشواهد العقلية والمنطقية، وذلك للوقوف على مدى صلابتها من الناحية المنهجية والمعرفية.

المطلب الثالث: نقدٌ إجمالي لنظرية "المتخيل الإسلامي"

أولاً: المنشأ الغربي للنظرية

إن نسبة المرويات المتعلقة بالمعجزات والغيبات إلى مخيلة المسلمين في عصور الرواية، هي في حقيقتها استنساخ لنظرية الفيلسوف الفرنسي "أرنست رينان"² في نقده للنصوص المسيحية؛ وهي قائمة على إرجاع مجمل الفصول المتعلقة بحياة المسيح إلى صناعة خيال الأجيال النصرانية الأولى³. وعلى غرار كثير من المزايم والدعاوى التي يرسلها العقلايون حول نصوص السنة النبوية؛ فإن مسألة "المتخيل" وتأثيرها في صناعة النصوص الدينية لا تعدُّ كونها تكررًا لما قرره المفكرون الغربيون

¹ - دراسات إسلامية، حسن حنفي، ص25، نقلاً عن (التعارض في الحديث)، لطفي زغير، ص432.

² - رينان Renan: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1923م بمدينة تريجييه من أعمال بريتانيا بفرنسا، دخل المدرسة اللاهوتية، وتضلّع من اللغات الشرقية حتى برع فيها، رحل إلى لبنان ونزل في دير الآباء اليسوعيين بجزير، وانتخب عضواً في الجمع اللغوي الفرنسي سنة 1878م. من آثاره: (تاريخ اللغات السامية)، و(تاريخ الأديان)، و(المفردات العربية). انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 203/1، وموسوعة المستشرقين، علد الرحمن بدوي، ص311.

³ - وذلك في كتابه: (The Life of Jesuse) (حياة يسوع) وانظر: جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، ص27.

في نقدهم للنصوص المسيحية واليهودية؛ فهي بذلك استنساخ لمنهج النقد الغربي ومحاولة لتطبيقه في الأحاديث النبوية، واجترار رديء لما أثاره المستشرقون حول مصادر الدين الإسلامي. ويعدّ "رينان" من أبرز من أثار هذه القضية عند تعرضه لنصوص الإنجيل ومعجزات المسيح، حين رفضها مبرراً ذلك بأنها نتاج للمخيال المجتمعي للأجيال النصرانية الأولى، أما ما تعلق بنصوص الإسلام (السنة على وجه الخصوص)؛ فالتهمة بأنها اختلاق نابع من الخيال القصصي للرواة حاضرة بجلاء في كتابات بعض المستشرقين أمثال:

- "جون وانسبرو"¹.

- "فريدريك كيرن"².

- و"باتريشيا كرونه"³.

فالحاصل أن هذه النظرية ليست نتاج دراسة موضوعية ومحيدة قام بها أصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراستهم للأحاديث النبوية المشككة؛ ولا هي خلاصة لبحث مبدع ومضن، إنما هي تقليد بحت للمستشرقين؛ سواء في نقدهم للنصوص الإسلامية أو النصوص المسيحية واليهودية، وهو تقليد لا يمكن تفسيره إلا بكون أصحاب هذا التيار مأسورين بنتاج الفكر الغربي، وهو كذلك دالٌّ على مدى الاستلاب والتبعية.

¹ - اشتهر المستشرق جون وانسبرو John Wansbrough بنظريته التي تنص على أن القرآن تطور بشكل تدريجي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأنه قد جمع خارج الجزيرة العربية، في منطقة قريبة من بلاد الشام، واعتبر الروايات الشفهية التراثية اللاهوتية (والتي تشكل الأحاديث النبوية جزءاً كبيراً منها) نتاجاً لمخيلة رواتها، وأصل لنظريته تلك في كتابه الشهير (دراسات قرآنية). انظر: القرآن وشبهات المستشرقين، صلاح حسن رشيد، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: 25 تشرين الأول 2013م.

² - فريدريك كيرن Friedrich Kern: مستشرق ألماني ولد سنة 1874م تعلم في جامعات لوزان وفيينا وبرلين، سافر إلى القاهرة أين أتمن العربية، وألف رسالته للدكتوراه بإشراف فولرز، توفي سنة 1921 عن سبعة وأربعين سنة، من مؤلفاته: نشره لكتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري مع مقدمة ضافية باللغة العربية، و(الأحاديث الموضوعية)، و(تاريخ البوذية في الهند). انظر: تاريخ الآداب العربية، لويس شيخو، ص 334، والمستشرقون، نجيب العقيلي، 729/2، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص 472.

³ - انظر كتابها (الهاجريون Hagarism) الذي ألفته بمعية المستشرق "مايكل كوك"، والذي يعتبر من أبرز ما ألف في التشكيك بصحة المدونة الإسلامية (القرآن والسنة النبوية)، وأسس للنظرية الهاجرية حول تشكّل الإسلام في القرن الأول الهجري. والكتاب ترجمه نبيل فياض. وللاستزادة حول خلاصة ما تضمنه كتاب (الهاجريون) ينظر: الإسلام المبكر ... الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أمودجا، للباحثة التونسية آمنة الجبلاوي، ضمن "منشورات الجمل".

⁴ - انظر: جدل المتخيل واللاهوتي من محمد اللاهوتي إلى محمد التاريخي، حمود حمود، مقال منشور في مجلة (الأوان)

وبعد كل هذا؛ فإن النهل والاقْتباس من المجال المعرفي الغربي ليس مستغرباً إذ أن تعظيم العقل وجعله حاكماً على النَّقل، وردّ النصوص الدينيّة لمجرد توهم المعارضة بينها وبين دلالاته هو مسلك نشط فيه المعتزلة قديماً، وبعض المستشرقين يرى أن أكبر مصيبة ابتلي بها المسلمون هي القضاء على المنزَع العقلي في نقد الوحي عبر قمع الاعتزال، والتمكين للمحدّثين في تثبيت رأيهم بتقدم النقل على دلالات العقول¹.

ثانياً: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس

إخضاع النص النبوي إلى نظريات علم النفس هو مسلك مفتقر إلى "الواقعية العلمية" إذ أن الزعم بأن كثيراً من الأحاديث النبوية التي تناقلها الرواة الثقات عبر أجيال من الزمن؛ مرجعها إلى خيالات هؤلاء الرواة وتصوّراتهم وتمثّلهم - كما يعبر الشرفي حرفياً -، إضافةً لكونه محض دعوى لا دليل عليها ولا برهان، ولا تعضدها حجّة علمية صلبة؛ - وهو ما ينطبق على ما قرره "أركون" من ضرورة انفتاح ناقد التراث - إلى أبعد حدّ - «على مشاكل علم النفس التاريخي؛ أقصد مسائل الإدراك العقلاني والخيالي للماضي، ثم مسألة العلاقة مع التقديس أو الحرام، ومع المعجزة، ومع الطبيعي وما هو فوق طبيعي، ثم الحضور المهيمن للقوة الإلهية، ثم القدرة الخالقة للكلام، ثم التواصل مع الكائنات اللامرئية من ملائكة وجن وإله... إلخ»². - إضافة إلى ما ذكرنا هذا الطرح في حقيقته دالٌّ على التخبط المنهجي، ويجسّد «الاستلهام الاستسلامي من علم النفس وعلم الاجتماع، أصول النظر والتحليل دون استيعاب لقصور هذه المناهج وعدم ملائمة أدو تها ومقولاتها لميدان البحث في الدراسات الإسلاميّة. ويبدو هذا التسطّيح الفكري الغر بصورة واضحة مثلاً في حكم الشرفي على السنّة أنّها ليست تراثاً نبويّاً محفوظاً، وإنّما هي (تمثّل³ Reprsentation معين

¹ - الإشادة بالمنزَع العقلي للمعتزلة مسلك شائع عند المستشرقين، وأبرز من تحمّس له من المستشرقين المعاصرين المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" في ترجمته المشهورة للقرآن الكريم إلى الفرنسية، حيث أقحم فيها بعض آرائه حول العلمانية وحرية المرأة وتمجيد الديمقراطية والعقل... وغيرها، ودافع فيها عن طرحه في كون القرآن الكريم عظمّ العقل وأعطاه الأولوية في مراتب الإدراك والاستدلال، وانتقد محاربة بعض المسلمين للمنزَع العقلي في قراءة النصوص عبر قمع الاعتزال. انظر: إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور. وانظر أيضاً كتابه: العرب من الأمس إلى الغد، ترجمة: علي سعد. وانظر نقداً لطرحه في: من معارك الاستشراق ضد المصحف الشريف.. ترجمة "جاك بيرك" بين المادحين والقادحين، إبراهيم عوض. (إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم)، محمود العزب. وانظر أيضاً: دور الحديث في تشكيل المجال الفرقي، عادل عبد الله، مقال منشور في مجلة (أوان)، بتاريخ: 2010/04/11م

² - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 102.

³ - التمثّل هو «مثول الصور الذهنية بأشكالها المختلفة في عالم الوعي، أو حلول بعضها محل بعضها الآخر». المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 54. وانظر أيضاً: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين السعيد، ص 117.

للسنة، وليس السنة ذاتها¹. لم يحدّد لنا الشرفي هنا "ماهية" التمثّل، وهل هو ذا [التمثّل] داخل في المفهوم الاجتماعي "الدوركهايمي" أم هو آلية نظر في علم النفس المعرفي، إلّا أنّه على كل حال يبدو أنّه يشير إلى أنّ السنة إنّما هي صناعة عفوية غير واعية للأجيال المسلمة، وليست نقلاً واعياً لحقيقة موضوعية، وهو تفسير غافل عن جوهر الظاهرة التاريخية المتشعبة بالأسماء والتواريخ والأسانيد التي تتحرّك في بؤرة من نور على بساط التاريخ، إنّهُ حكم مسرف في شططه التبسيطي بإقحامه آليات أجنبية عن علوم السنة، وتفسير حقائق تاريخية صلبة بإجماليات ساذجة، والقارئ للدراسات الدينية الغربية المتخصّصة، يلاحظ أنّ إخضاع المواضيع المطروقة إلى دعاوى علم النفس في حلّ مُغلقات المسائل، ضعيف جدّاً².

فيستحيل عقلاً أن تتفق أجيال المسلمين عبر قرون من الزمن على تمثّلات وتصوّرات ذهنية متفكّكة في حلّ تفاصيلها، ثم يُتواطأ على نسبة ذلك كلّهُ إلى المصدر النبوي.

ثم إنّ إقرار هكذا أطروحات يلزم منه الإجابة عن هذه الأسئلة الملحة: متى بدأ تشكل هذه التصوّرات؟ أفي عهد الصحابة رضي الله عنهم؟! أم في عصر التابعين؟ أو أنه تشكّل في العصر الذي تلا ذلك؟ وكيف نفسّر ظهور القوالب التي صُبّت فيها هذه التصورات والتخيّلات؟ أعني متون النصوص الحديثية.

فإن أجب عن ذلك بكونها إنّما ظهرت وتفشّت «بفعل التكرار المدرسي والورع الجماعي» - كما يقول أركون - عبر قرون من الزمن، أي أنه لا يُتصوّر ظهورها في العصر الذي يلي عصر النبوة، فكيف يُفسّر وجود صحائف الصحابة رضي الله عنهم، والتي وصل بعضها إلى أيدينا اليوم؟، وهي مما كتبه في زمانهم من أحاديث سمعوها عن النبي ﷺ ، ولا يُرتاب في صحة نسبتها إليهم، وقد وصلت إلينا نسخٌ منها³ ولا شك أن فيها الكثير مما يعتبره "أركون" و"الشرفي" و"الجمال" .. - وغيرهم من

¹ - سبق نقل نص الشرفي هذا، ص 75.

² - نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، عامري، ص 28-29.

³ - منها على سبيل المثال: صحيفتا جابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. حيث ذكر الشيخ صبحي السامرائي أن للصحيفة مخطوطتين في مكتبة الشهيد علي باشا. ينظر: مقدمة تحقيق (الخلاصة) للحسين بن عبد الله الطيبي، ص 11. وينظر: السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص 352، ودراسات في الحديث النبوي، الأعظمي، ص 96، 104، وبحوث في تاريخ السنة، أكرم العمري، ص 295، وتدوين السنة النبوية نشأته وتطوره، محمد بن مطر الزهراني، ص 72.

ومنها أيضاً: صحيفة أبي هريرة رضي الله عنه، وتعرف بالصحيفة (الصحيحة) التي كتبها همام بن منبه عن أبي هريرة، وتعرف أيضاً بصحيفة همام بن منبه، لأن لأبي هريرة عدة صحف كتبها عنه غير واحد، لم يصلنا منها غير هذه، ولها مخطوطتان في كل من دمشق وبرلين، وأول من حققها الشيخ العالم محمد حميد الله. انظر: مقدمة تحقيق (صحيفة همام بن منبه) لعلي الحلبي، ص 17،

منظري هذا الطرح - نصوصاً مشكلاً مناقضةً للدليل القطعي - العقلي والحسي -، هي نتاج للخيال الجمعي للأجيال الإسلامية المتعاقبة .. فكيف يستقيم هذا؟! إن القول بأن المرويات هي تمثل لخيال الرواة حول الأحداث والأشخاص - كما يقرر الخطاب العقلاني المعاصر - ، يلزم منه «أن ما نقل إلينا من أحداث الحروب العالمية، بما يسمى الحرب العالمية الأولى، والثانية.. إنما هي انعكاسات، ورسم للمخيال الشعبي الأوروبي المغرم بالصراعات والقتل على نموذج (رعاة البقر)، وما نقل إلينا من صور، ما هي إلا تمثيل وتجسيد لهذه الروايات، على شكل أفلام بطولية، يبتدئ السئ فيها بالعدوان، ويلحق خسائر فادحة في خصمه (الخير) البطل، حتى إذا كاد أن يقضى عليه، استيقظ هذا البطل من ضعفه، وشحن قوته، وانقلب الأمر لصالحه، فهزم الشرير في اللحظات الأخيرة.. فالشرير هنا تمثل في ألمانيا النازية وبالدولة العثمانية الإرهابية، والبطل تمثل في بريطانيا وأميركا والحلفاء.. فهذه القراءة للحروب العالمية ينبغي أن توصف بأنها قراءة إبداعية، وإن كانت تضرب صفحاً عن كل الأحداث والمآسي والانتصارات والهزائم وقتل الأرواح التي فتكت بالإنسانية والحياة في هذه الحروب.. وكذلك يمكن القول عن وصول الإنسان إلى القمر بأنها أفلام سينمائية تعكس الخيال الأمريكي المتمثل بغزو الفضاء، فتجسد بهذه الصور المتخيلة.. فرفض هذه القراءات، لكونها غير منطقية، ومخالفة لما استقر عليه الواقع العلمي، يستلزم رفض ادعاء أن الأحاديث النبوية والسيرة نسيج المخيال المجتمعي.. فهذه كتلك إنكار للحقائق، وتجاوز عما هو ثابت تاريخياً، متحقق واقعياً، كمن ينكر وجود مرحلة جاهلية عربية قبل الإسلام، ووجود مرحلة جاهلية إنسانية في عالمنا المعاش»¹.

وما أحسن جوابَ الشيخ محمد الغزالي على ما ادعاه "جولد سيهر"² من كون الحديث النبوي في أغلبه هو من صناعة الفقهاء واختلاقهم، حين قال: «من أين أتى فقهاء الإسلام بهذه

ومقدمة تحقيق (خلاصة الطيبي) للسامرائي، ص 10، و(بحوث في تاريخ السنة المشرفة) للعمري، ص 296، والسنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص 356-357.

¹ - الحدائث وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، ص 140

² - إجناس جولدسيهر IGNAZ GOLDIHER: مستشرق مجري يهودي ولد سنة 1850م بالمجر، تعلم في بودابست وبرلين، ورحل إلى سورية أين صحب الشيخ طاهر الجزائري فترة، زار أغلب البلاد العربية، وعين مدرسا في جامعة بودابست، قال السباعي: «عرف بعدائه للإسلام ومخطورة كتاباته عنه، ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية»، له تصانيف باللغات الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية ترجم بعضها إلى العربية، توفي سنة 1921م، من أهم منشوراته وتصانيفه: (ديوان الخطيئة)، (ترجمة لكتاب توجيه النظر) لطاهر الجزائري، (العقيدة والشريعة في الإسلام)... وغيرها. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص 197، والأعلام، الزركلي، 84/1، والاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص 40.

الأحاديث؟! أو من أين تسربت إليهم العواطف الشريفة التي أنطقتهم بهذه الأحاديث؟ .. فالقرآن نقله الرسول عن الأوائل، والسنة التي تنسب إليه نقلها أتباع الرسول عن الأجانب، والإسلام صفر! هذه نهاية المطاف للتفكير الاستشراقي النزيه جدا، أو هي بتعبيرنا ثمرات التفكير البقري التافه الشرود!..

إذا كان التواتر يجيء بالكذب؛ فمن أين نعلم أن "جولد سيهر" هذا موجود، وأنه ألف هذا الكتاب؟ لماذا لا يكون هو شخصية خرافية، وتكون نسبة هذا الكتاب إليه من اختلاق بعض الخبثاء أو الظرفاء؟ إننا لم نعرف وجوده إلا بالتواتر، فإذا كانت السنة المتواترة مكذوبة فلماذا ننكرها ونعترف بحياته هو؟¹.

إذاً فنظرية المتخيل الديني ونسبة ظهور النصوص الحديثية إليها؛ تبسّط - بصورة هي أقرب إلى السخف - منظومة العقائد والشرائع والقيم والآداب والأخلاق التي تضمنتها الأحاديث النبوية الشريفة، بإحالة ذلك كله إلى خيال الرواة وتمثلهم، وإرجاعها إلى صناعة عفوية غير واعية لمخيل الأجيال الإسلامية في عهد الرواية.

إنها - ببساطة - تتجاهل حقيقة انتقال النص النبوي عبر آليات وأدوات بلغت المنتهى في الدقة والوثاقة، وتتغاضى عن ألوف الأسانيد التي تنقلت عبرها الرواية النبوية، لتقرر في الأخير أن هذه الأحاديث كلها إنما هي "تمثّل" للسنة النبوية، ولا تعبر عن السنن التي صدرت عن النبي ρ على وجه الحقيقة.

إن حقيقة أن معظم السنة قد دون مبكراً، يقضي تماماً على زعم أركون والشرفي وغيرهما، من كون السبب في وجود كم هائل من المرويات المناقضة للعقل في المدونة الإسلامية، هو ناتج عن سبب نفسي اجتماعي حمل الرواة على إسقاط تمثلاتهم وتخيلاتهم حول الغيبيات في قوالب نصية نسبوها إلى السنة النبوية².

ثالثاً: مناهضة نظرية "المتخيل" لحقيقة نشوء الحديث

القول بأن المرويات المشكلة إنما هي نتاج للمتخيل الديني للرواة، يصادم ما بات مستقراً في الدراسات الاستشراقية المنصفة من أن الحديث النبوي نشأ في وقت مبكر، فالمستشرق الألماني "هرلد موتسكي" وفي

¹ - دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، ص 48-49.

² - انظر: السنة قبل التدوين، الخطيب، ص 356-357، وعلوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، ص 22.

دراسته حول (مصنف عبد الرزاق)¹، وفي سياقٍ رده على دعاوى "جوزيف شاخت"² حول نظرية (نشوء الحديث والفقهاء الإسلامي)³؛ أثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأن السنة النبوية كانت حاضرةً قبل نهاية المائة الأولى الهجرية، مستنتجاً ذلك من خلال دراسة مرويات عبد الرزاق الصنعاني (211هـ)، وشيخه معمر بن راشد (153هـ)، فالطرح القائل بأنه لم يكن هناك وجود للأحاديث إلى بعد القرن الثاني أضحى طرحاً باهتاً جداً من الجهة العلمية، ليس في الأوساط العلمية والفكرية الإسلامية فقط، بل حتى عند المستشرقين المعاصرين والمفكرين الغربيين المحدثين، إذ أن الدلائل المحايدة كلها (الوثائق، المخطوطات، الروايات التاريخية المتواترة ..) تشهد بأجمعها على أن وجود الحديث النبوي قدم جداً.

¹ - وهي دراسة شهيرة جداً عنونها (بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن) وهي في أصلها أطروحة أكاديمية نشرها البروفسور موتسكي باللغة الألمانية سنة 1991م، ثم ترجمت إلى الإنجليزية سنة 2002م، ونقلها إلى العربية: جورج تامر، وخير الدين عبد الهادي، وصدرت سنة 2010م عن دار البشائر الإسلامية. انظر: حوار البروفسور موتسكي مع الدكتور عبد الرحمن أبو المجد والذي نشره الأخير في ملتقى أهل التفسير على الرابط:

http://vb.tafsir.net/tafsir36621/#.VDkzrhY7_-A. وتضمن الحوار ملخصاً لأهم أفكار الكتاب.

² - شاخت: يوسف شاخت Joseph schkhet، 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 التأليف والتحقيقات أهمها: (الشروط الكبير) للطحاوي، و(الفقه الإسلامي)، و(تاريخ الفقه الإسلامي). المستشرقون، نجيب العقيلي، 469/2، والأعلام، الزركلي، 234/8، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص366.

³ - تتلخص نظرية شاخت في كون الأحاديث المنسوبة إلى النبي ρ ، لا تحتوي على معلومات موثوق بها عن تلك الفترة الإسلامية الأولى، بل تعكس لنا الآراء التي كانت خلال القرنين الأولين من الهجرة، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري. انظر: الرد على مزاعم المستشرقين "جولد سيهر" و"يوسف شاخت" ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، بحث مقدم لندوة: عناية الملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، نظمها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ص 12. ومناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية: النظام والقانون الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، سليم العوا، 273/1. وانظر الدعوى نفسها عند المستشرق الألماني "كارل بروكلمان" في كتابه (تاريخ الشعوب الإسلامية)، ترجمة: منير بعلبكي، ونبه فارس، ص71.

ويرى عبد الجواد ياسين أن الحاجة إلى تشريعات جديدة تواكب تطور الحياة الاجتماعية، وكذا الصراعات السياسية والمذهبية التي ظهرت بعد نهاية المائة الأولى أدّى إلى استحداث نص ديني أكبر حجماً من القرآن، ويكافئه في الحجية وهو الحديث النبوي . انظر: المستشار عبد الجواد ياسين .. الدين أو التدن؟ التفكير من خارج الإطار، حوار أجرته معه مجلة (يتفكرون)، التي تصدرها مؤسسة "مؤمنون بلا حدود"، الرباط، المملكة المغربية، العدد: 02، 2013م، ص109.

وليس "موتسكي" بفريد في هذا المضمرة؛ فدراسته مسبقة باعتراف المستشرق "مارجليوث Margoliouth" في دراسته الشهيرة (البدايات المبكرة للإسلام) بأنه «من الصعب جعل السنة اختراعاً يعود إلى زمن لاحق للقرن الأول»¹.

ولسنا بصدد الإثبات العلمي والتاريخي للتدوين المبكر للسنة النبوية، فهذا الموضوع استوفى حقه من البحث²، وهو - في نظري - كافٍ في دحض النظرية الشائعة التي تزعم أن السنة ابتدئ في تدوينها بعد المائة الثانية للهجرة.

المطلب الرابع: نماذج من توظيف نظرية "المتخيل" كمبرر للاستشكال

نورد في هذا المطلب بعض النماذج التطبيقية التي توضح استعمال الخطاب العقلائي المعاصر لهذه النظرية كمبرر لاستشكال الروايات النبوية، والبناء عليها لتفسير الظروف التي أدت إلى ظهور هذه الروايات في المدونة الحديثية، وفي سبيل هذا التمثيل ركزت على ثلاثة من أعيان الاتجاه العقلائي المعاصر ممن عدوا "المتخيل الديني" مبرراً للاستشكال، وهم: محمد أركون، هشام جعيط، وبسام الجمل.

أولاً: موقف "أركون" من مرويات الكلاله

1. زعمه أن الحديثين من صناعة خيال الرواة:

يرى محمد أركون أن مرويات الكلاله التي أوردها الإمام الطبري في تفسيره، تندرج ضمن ما يسميه "المتخيل الاجتماعي" والذي - حسبه - دفع المسلمين إلى اختلاق هذه الروايات؛ ذات الطابع السردى الحكائي؛ حيث يقرر أركون «أن فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد إيمان محدد لا ينفصم عن المتخيل الاجتماعي، لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال وإشباع الأحلام والمبالغات...»³.

فنحن - هنا - بصدد نصّ تأصيلي، ينظر فيه أركون لدور الخيال في صناعة النصوص الدينية وإنشائها، أما ما نحن بصدد بحثه فهو تمثيله لدعواه تلك بنصّين من المدونة الحديثية.

¹ - The Early Development of Mohammedanism. D.S. Margoliouth. D.LITT. p93

وقد نقلت الترجمة من مشاركة العضو في ملتقى أهل الحديث "صالح الزواوي" على الرابط:

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=87179>

² - أبرز ما ألف في إثبات هذه القضية كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه) وأصل الكتاب هو أطروحة علمية نال بها المؤلف درجة العالمية "الدكتوراه" من جامعة "كامبريدج" سنة 1966م، ونال به جائزة الملك فيصل العالمية في خدمة الإسلام سنة 1966م، وهي أوعب دراسة في إثبات التدوين المبكر للسنة النبوية

³ - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 51.

وكان في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) قد عقد فصلاً بعنوان (الكلام الحق والمتخيل الديني) شرع فيه بتحليل ونقد مرويات الكلاله، أراد من خلال ذلك الاستدراك على عمل بعض المستشرقين المهتمين بنقد التراث الإسلامي أمثال: "جولدسيهر"، "شاخنت"، و"جونيبال"¹، ومن بعدهم "ديفيد بورز"² الذي أَلَّف كتاباً كاملاً عن نظام الإرث في الإسلام؛ ذهب فيه إلى أن المعنى الصحيح للفظه "الكلالة" هي "زوجة الإبن المتوفى"³، غير أن الصحابة تعمدوا إخفاء مدلولها لحرمان المرأة من نصيبها الذي شرعه لها القرآن الكريم؛ تكريساً للهيمنة الذكورية وإبقاءً على نظام الإرث الجاهلي الذي كان يحرم المرأة من حقوقها⁴.

وما يهمننا هنا هما الروايتان اللتين ساقهما "أركون" في دراسته، وجعلهما مثلاً على دور المخيلة الدينية والاجتماعية في اختلاق النصوص، ودعواهما بأنهما من نسج الخيال، وبأن القراءة النقدية للنصين تمحوهما تماماً.

2. دعوى مخالفة هذه الأحاديث للعقل

يقول أركون: «لتوضيح ذلك دعونا نضرب مثلين اثنين من خلال الروايات أو الحكايات التي يوردها الطبري. فهناك أولاً قصة الثعبان الذي يظهر فجأة في الغرفة في اللحظة التي أوشك فيها عمر على إعطاء معنى كلمة الكلاله، وهناك ثانياً قصة النبي عندما راح يغتسل بماء وضوئه جابر بن عبد الله المغمى عليه. عندما نتأمل في الأمر ملياً نجد أن هاتين الواقعتين لا تثيران أي اعتراض أو انتقادات في الحكايات الشفهية عندما يسمعه السامعون. على العكس فإنها هؤلاء يدخلون عندئذ في دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب. إنهم يدخلون في دائرة الإرادة الغيبية لله حيث تلتقي الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكدة ونهائية لا تقبل النقاش. ولكن عندما تنتقل إلى مرحلة

¹ - المرجع نفسه، ص44.

² - مستشرق أميركي معاصر، من مواليد "كليفلاند" في "أوهايو"، حصل على الدكتوراه من جامعة برينستون في عام 1979م، وبدأ التدريس في جامعة "كورنيل" في العام نفسه، يتناول في بحوثه الحضارة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، والشريعة، والنصوص العربية الكلاسيكية، وتركز أبحاثه على ظهور الإسلام والتاريخ القانوني الإسلامي، وهو مؤسس ورئيس تحرير مجلة الشريعة الإسلامية والمجتمع *Journal Islamic Law and Society*. انظر: (زيد) كتاب ديفيد باورز عرض وتعليق، لعبد الرحمن أبو المحد، مقال منشور في ملتقى أهل التفسير، على الرابط: <http://www.tafsir.net/article/4838>.

³ - عنوان كتابه هو (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم)، نشر مطبعة بنسلفانيا 2009م: *Muhammad Is Not the Father of Your Men*. وهو متوفر على الشبكة.

⁴ - من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام، رضوان السيد، مقال منشور في صحيفة "الحياة" طبع الرياض، عدد: 17025، تاريخ: 2009/11/14.

المتخيّل الديني والاجتماعي للأجيال الإسلامية، وتمثّلها للخوارق؛ أسهم في اختراع هذين النصّين الأسطوريين !!.

وبتفكيك كلام أركون؛ نجد أنه احتجّ على رأيه بحجج ثلاثة:

1. أن النصين يميّزهما الطابع السردى الحكائي.
 2. أنهما يتضمنان الساحر الخلاب المصادم لدلالة العقل.
 3. أن القراءة النقدية العقلية تمحو النصين وتعتبرهما في خانة الخرافة.
- لم يقدم أركون بين رأيه هذا دلائل مؤسّسة، ولا حججاً صلبة، خاصة أن النصين موجزان جداً، ولا يتضمنان ميزة "السرد" ¹ الذي يطبع النصوص القصصية الطويلة أو المتوسطة، لكن أركوناً إنما استخدم "السردية" في وصف النصين لأنّ المصطلح دالٌّ في بعض إطلاقاته على النمط «والطريقة التي تروى بها القصة والخرافة فعلياً» ².
- ويحكم أركون بأن الواقعتين من قبيل الخرافة والخيال رغم أن إسنادهما صحيح، ونقله الخبرين ثقات، صادقون كلّهم، لم يعرف عنهم الكذب، بل اشتهروا بالصدق والتحري والتوقّي وعرفوا بذلك.

والمفتشون عن أحوال نقلة الأخبار، والناقدون لرواة الآثار، مع تحرزهم الشديد، ووضعهم الشروط الشديدة فيمن تقبل روايته؛ لم يجرحوا واحداً من نقلة هذين الخبرين، بل جلهم متفقون على توثيقهم وتركيتهم وقبول روايتهم.

فالنص الأول الذي أورده أركون والذي أخرج كل من الطبري والبيهقي هو من رواية طارق بن شهاب البجلي ³، وهو صادق في نقله لم يتهمه أحدٌ من أهل عصره بالكذب والاختلاق.

¹ - السرد: هو ذكر توالي وتسلسل الأحداث والأفعال والأقوال، في الحكاية والقصة أو غيرها من النصوص المكتوبة، أو هو المصطلح العام الذي يشتمل على قص حديث أو أحداث، أو خبر أو أخبار، سواء أكان ذلك من صميم الحقيقة أم من ابتكار الخيال. انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، ص 198.

² - معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، ص 111، وانظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، القسم الإنجليزي للكتاب، ص 59.

³ - طارق بن شهاب البجلي الأحمسي أبو عبد الله الكوفي، له رؤية، وأكثر رواياته عن الصحابة. انظر ترجمته في: كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ت: علي محمد عمر، 188/8، والتاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، 353/4، والجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 485/4، ومشاهير علماء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، ت: مجدي الشورى، ص 62، وتاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ت: عمرو بن غرامة العمري، 420/24، ومعرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت: عادل العزازي، 1558/3، والاستيعاب في

والحيدة العلمية تقتضي قبول روايته وعدم ردّها إذ العقلاء مجمعون على أن من عُرف بالصدق والأمانة والتحري في نقل الأخبار، واشتهر بذلك في أهل عصره ولم يُتَّهم؛ قُبِلت روايته. ويرويه عن طارق بن شهاب قيس بن مسلم¹، تابعي جليل، مشهور بالورع والتقوى²، وقد اتفق أئمة النقد وعلماء الجرح والتعديل على توثيقه منهم: يحيى بن سعيد³، وشعبة، وأبو حاتم، ويحيى بن معين⁴، وقال ابن عيينة: «ثقة ثقة»⁵، وقال الإمام أحمد: «ثبت ... ثقة في الحديث»⁶، وذكره ابن حبان في (الثقات)⁷.

فكيف يستحلُّ الاختلاق من هذا حاله؟ وهل يعقل أن يتواطأ المحدثون والنقاد على توثيق من ينسب إلى الناس ما لم يصدر عنهم؟!، لكن مشكلة أركون أن ثقة الراوي واشتهار ذلك عنه، مع اتفاق أهل عصره على صدقه وورعه .. لا ينهض كله معارضاً لرؤاه ونظرياته. ثم يرويه عن قيس سليمان بن مهران، المشهور بالأعمش، الإمام الثقة الثبت الحافظ، متفق على توثيقه، اشتهاره بالصدق والإمامة فيه تغني عن سوق شهادات معاصريه في بيان ذلك.

ثم يرويه عن الأعمش رجلاً: عثمان، وجرير.
أما الأول فوثَّقه أبو زرعة⁸ وأحمد¹ وأبو داود².

معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، علي البجاوي، 755/2، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزني، ت: بشار معروف، 341/13، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 486/3.

¹ - قيس بن مسلم الجدلي العدواني، أبو عمرو الكوفي، انظر ترجمته في: الطبقات، ابن سعد، 434/8، والتاريخ الكبير، البخاري، 154/7، ومعرفة الثقات، أحمد بن صالح العجلي، ترتيب: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السبكي، ت: عبد العليم البستوي، 222/2، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 103/7، ومشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ص130، والثقات، ابن حبان، 326/7، والمنظوم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: محمد عطا، ومصطفى عطا، 203/7، وتهذيب الكمال، المزني، 81/24، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 164/5.

² - قال سفیان بن عیینة: «ما رفع قيس بن مسلم رأسه إلى السماء منذ كذا وكذا تعظيماً لله». انظر: العلال، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، 296/2، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 41/1.

³ - الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 103/7.

⁴ - المصدر نفسه، 104/7.

⁵ - المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، 86/3.

⁶ - سؤالات بن هانئ للإمام أحمد، وانظر: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن الحسن بن عبد الهادي، ت: روحية السويقي، ص131.

⁷ - الثقات، ابن حبان، 326/7.

⁸ - الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 44/7.

وقال النسائي: «لا بأس به»³، وذكره ابن حبان في (الثقات)⁴.
والثاني، وهو جرير بن عبد الحميد الضبي؛ أحد رجال الصحيحين.
ويرويه عن عثمان بن علي أبو كريب محمد بن العلاء ثقة حافظ، وعنه يروي الإمام الطبري.
وهنا يُشرع للباحث أن يسأل أركونا: من المسؤول عن اختلاق هذا النص؟ والعقل يقول: إنه لا
يجوز نسبة الكذب لمن اشتهر بالصدق والنزاهة.

فهذا الحديث مروى بسلسلة من الرواة الثقات المأمونين، منتهيا إلى الإمام ابن جرير، وبينه وبين
صاحب القصة - طارق ابن شهاب - أربعة رجال كلهم موصوف بالصدق والأمانة، ثم أودع
الطبري هذه الرواية المنقولة إليه بالمشافهة كتابه (التفسير)، ومن المستبعد أن يشكك أحدٌ في صحة
نسبة كتاب ابن جرير إليه.

والسؤال المكرر هنا: متى تسرب الخيال الجمعي للرواة في هذا النص؟ بعبارة أوضح: من اخترع
هذه القصة؟!

إن نقلة هذا الخبر صادقون مصدقون، والبشر متفقون على قبول خبر الصادق، وإنكارٌ ذلك
عبثٌ؛ فإن مصالح العباد في معاشهم قائمة على تصديق إخبار من لم يعرف بالكذب، فكيف بمن
عرف بالصدق والتوقى في نقل الأخبار؟!
يقول السيد محمد رشيد رضا⁵: «نرى الناس يصدقون أكثر أخبار الجرائد السياسية والشركات
البرقية على كثرة ما عرفوا من كذبهما، واعتقادهم أن لأصحابهما أهواء سياسية يحاولون تأييدها بالحق

¹ - سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، ت: عبد العظيم بستوي، 343/1، وبحر الدم، ابن عبد
الهادي، ص106، وموسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، السيد أبو المعاطي النوري وآخرون، 423/2.

² - سؤالات الآجري لأبي داود، 214/1.

³ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، 336/19.

⁴ - الثقات، ابن حبان، 305/7.

⁵ - محمد رشيد رضا القلموني، أحد أبرز رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، ولد في بلدة "القلمون" من أعمال "طرابلس"
الشرق سنة 1865م، وفيها نشأ وحاز مبادئ العلوم من أشياخها أمثال: "حسين الجسر"، "حمود نشاية"، "عبد الغني الرافعي"
... وغيرهم. سافر بعدها إلى مصر متأثراً بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ ليلتحق بالآخر في القاهرة سنة 1898م،
ويؤسس مجلة "المنار" التي غدت لسان الإصلاح في العالم الإسلامي ومرجع المسلمين في معرفة الكثير من أمور دينهم، وأسس معهد
"الدعوة والإرشاد"، وانخرط في العمل الدعوي والسياسي مؤسساً عديد الأحزاب والجمعيات، توفي في الطريق من "السويس" إلى
"القاهرة" في أوت سنة 1935م. من آثاره: (مجلة المنار)، (الوحي المحمدي)، (تفسير المنار)، (الوهابيون والحجاز). الأعلام،
الزركلي، 120/6، والتفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، 253/2، ومعجم المؤلفين، كحالة، 293/3، والأعلام الشرقية
في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، 1075/3.

وبالباطل. فإذا كان هذا شأن البشر في أمثال هذه الأخبار التي تحوم حولها الشبهات في أنفسها، وفي سيرة روايتها، فكيف يعقل أن يرتابوا في صحة جميع الأحاديث التي صححها حفاظ المحدثين بعد نقد متونها، وإقامة ميزان المرح والتعديل لكل فرد من أفراد روايتها؟!، وقد علم أنهم لا يقبلون في الاحتجاج حديثاً منقطع الإسناد، ولا حديثاً في روايته مجهول، أو أحد ثبت عليه الكذب أو سوء الحفظ أو النسيان أو مخالفة الثقات الأثبات في روايته ... أفتعقلون مع هذا، أن نرتاب في تصديق جميع الأحاديث التي نقلت لنا بدقة، لم يعهد لها البشر نظيراً في تاريخهم القديم ولا الحديث، وأنتم ترون أنفسكم، وسائر البشر يصدقون أكبر ما يروى لهم بلا سند ولا بحث في روايته، بل كثيراً ما يصدقون أخبار من ثبت عليهم الكذب مراراً، كرواة البرقيات والجرائد؟¹.

ويقول محمد أسد: «ولو أن كتاب تاريخ وثق هذا التوثيق وجاء من يدعي دون حجة وبينه ضعف رواياته لم يقبل منه ذلك من الناحية العلمية فلا بد من البرهان، فإذا لم تقم حجة معقولة في الشك في المصدر نفسه أو في أحد رواياته المتأخرين وإذا لم يكن ثمة خبر آخر يناقضه من الناحية الثانية كان حتماً علينا حينئذ أن نقبل الحديث على أنه صحيح، لنفرض مثلاً أن رجلاً ما كان يتكلم عن حروب محمود الغزنوي في الهند، ثم نهضت أنت وقلت له: لا أعتقد أن محموداً الغزنوي كان يوماً في الهند وأن ما تذكره خرافة لا أساس تاريخياً لها. فماذا يمكن أن يحدث في مثل هذه الحال؟ سينهض في الحال قوم متضلعون من التاريخ ويحاولون إصلاح خطئك فيستشهدون بكتب الأخبار والتاريخ المبنية على أخبار رواها معاصرو ذاك السلطان المشهور ويعتبرونها أدلة قاطعة تثبت أن محموداً ذهب إلى الهند. في تلك الحال يجب عليك أن تدعن للبرهان وإلا عدوك فريسة للأوهام تنكر الحقائق التاريخية الثابتة من غير سبب واضح، فإذا كان ذلك كذلك فعلى الإنسان أن يتساءل عما يمنع النقاد العصريين من أن يشملوا مشكلة الحديث أيضاً بهذه النظرية المنطقية الواسعة»².

وزعم محمد أركون أن القراءة النقدية العقلانية للنص «تمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة الخرافة». بغض النظر عن صحة أثر عمر τ من جهة إسناده؛ فإنه لا يتضمن ما يستحيل وقوعه، وليس فيه إلا أن عمر أراد أن يخبر جلساءه بمعنى الكلاله؛ فخرجت حية؛ فعدل عن عزمه.

¹ - مجلة المنار، مقال: السنة وصحتها والشريعة ومكانتها (1)، محمد رشيد رضا، 25/19.

² - الإسلام على مفترق طرق، محمد أسد، ص 93. وقد دلي على هذا النص؛ نقل الدكتور لؤي نيهان له في أطروحته (الاتجاه العقلي في نقد للحديث)، ص 160، والتي نوقشت في كلية الشريعة بجامعة اليرموك، المملكة الأردنية الهاشمية، سنة: 1426هـ-2005م.

فأين محلُّ مناقضة هذا الخبر للعقل؟ وأين الخارق فيه؟ ولم اعتبر أركون هذا الخبر من «التظاهرات المعجزة»؟!

وما الدليل على أنه صناعة المتخيل الديني و الاجتماعي؟!
ثمَّ ما الأمر الذي تَمَثَّلُ الرواة من خلال هذا النصِّ المخترع، حتى يُزعم أنه إنما جاء استجابة لرغبة التقديس لدى الرواة، وإشباعاً لأحلام الأجيال الإسلامية؟!
نحن مطمئنون إلى أنه لا إجابة مقنعة مؤسَّسة عن هذه التساؤلات المشروعة، سوى الدعاوى المرسلة والمزاعم المرسلة، وكلا الأمرين هباءً في ميزان العلم.

2. حديث جابر T:

أمَّا النصُّ الثاني الذي مثَّل به أركون على دعواه تلك، وهو حديث جابر T؛ فهو في صحيح البخاري، وليس فيه ما يخالف العقل ألبتة، بل إنه لا يتضمن خارقاً أو معجزةً، ولم يجعل العلماء هذا الحديث من أحاديث المعجزات، وليس فيه إلا أن رسول الله P صبَّ فضل وضوئه على صاحبه المغمى عليه، فاستفاق من إغماءته.

من أجل ذلك بوب البخاري رحمه الله لحديث في صحيحه بقوله: «باب صب النبي P وضوءه على المغمى عليه».

وأركون يزعم أن الوجدان الإسلامي وتكريس الهيمنة الذكورية هو من أوجد مثل هذه المرويَّات التي تمنع الأنثى حقها في الميراث، وتؤسس لغموض معنى "الكلالة" عند الصحابة.
والعلماء الذين انبروا لنقد الصحيحين كالجيتاني والدارقطني لم يتعرضوا لهذا الحديث بالنقد، ولم يتكلموا فيه.

يعتبر محمد أركون ما ورد في النصين من قبيل المتخيَّل الاجتماعي؛ وهو مدفوع في ذلك بغرض معروف، يعرفه من اطلع على كتبه ونظرياته، وهو إبطال فهم السلف لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم؛ بحجة أن معناها كان غامضاً لديهم، أو أن الجدل في تحديد دلالاتها الدقيقة كان قائماً في تلك الفترة، كما هو الشأن في مصطلح "الكلالة"

وجاء تركيزه على مصطلح "الكلالة"؛ لأنه - وجلَّ العقلايين المعاصرين - متبرمون من نظام الإرث في الإسلام، خاصة ما تعلق منها بفرض الأنثى، وهو - أي: أركون - يرى أن فرض الفقهاء لمنطقهم في تحديد معنى "الكلالة" هو تكريس للهيمنة الذكورية، وربط للميراث بالتقاليد الجاهلية السائدة.

بالذكر، وذلك لمعنى مُخْتَصَّ به دون أفراد ذلك العام. فجبريل وميكال جعلاً كأنهما من جنس آخر، ونزل التَّعَايُرُ فِي الوصف كالتغاير في الجنس، فعطف. وهذا النوع من العطف، أعني عطف الخاص على العام، على سبيل التَّفْضِيل، هو من الأحكام الَّتِي انفردت بِهَا الواو¹.

أما حديث بدء الوحي، أو ما يعرف بقصة "الغار"؛ فهو مما تواطأ العقلانيون المعاصرون - بمختلف اتجاهاتهم - على إنكاره، وهم في ذلك كله لم يأتوا بجديد سوى النفخ في النظريات الاستشراقية، وإعادة طرحها بصيغ مختلفة - كعادة القوم في جلّ نظرياتهم المتحللة -؛ وهذا الحديث هو الذي قال فيه المستشرق البريطاني "منتجمري وات" بأنه «لا فائدة كبيرة من مناقشة إسناده»، واقترح بدلا من ذلك دراسة الأدلة العقلية لقرآته!²

ونص الحديث محل الدراسة يحكي «اللقاء الأول بين الرسول ρ وجبريل U ، وهو ما عرف بحادثة الغار، وهو مخرج في كتابي البخاري ومسلم - وهما من أوثق المصادر العلمية التي جمعت الأحاديث النبوية - لذلك لم يمار أحدٌ ممن عرفوا منهج النقد الحديثي في صحة هذه الرواية وثبوتها؛ لأنها استوفت شروط الصحة في السند والمتن، فالسند متصل بريء من أي نوع من أنواع الانقطاع، ورجاله الرواة حازوا العدالة - أي الأمانة العلمية -، والضبط أي الكفاءة العلمية أيضا -، والمتن - وهو الكلام الذي انتهى إليه السند - خال من الشذوذ والعلّة القادحة، كما سلم منهما السند كذلك، بيد أن معظم أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر، ينكرون هذه الرواية، ويدعون أنها مختلقة مصنوعة وضعها في القرن الثاني أو الثالث من الهجرة (مسيرو أمور التقديس) لأسباب وأهداف عدة»³.

وليس الغرضُ تقصي أسماء جميع من أنكّر الحديث والوقوف على أدلتهم وحججهم، إنما القصد مناقشة من زعم أنّ الحادثة من نتاج المتخيل الديني، وأن خيال الرواة هو من رسم جبريل على تلك الصورة وخلع عليه تلك الأوصاف.

وسنحصر الدراسة في ذكر اعتراضين لاثنين من منظري العقلانية المعاصرة، وهما: بسام الجمل، وهشام جعيط.

¹ - البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، 490/1، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، 96/1.

² - محمد في مكة، منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، ص 105، وانظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، ص 99.

³ - الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، ص 155، بتصرف.

1. موقف بسام الحمل من حديث بدء الوحي

أ. الدعوى بأنّ الحديث من صناعة خيال الرواة:

لقد سعى "بسام الحمل" في أطروحته (أسباب النزول) إلى إلصاق كلّ الروايات والأخبار الواردة في شأن جبريل (ص)، سواء ما تعلق منها بشكله أو وظيفته أو بعض الأحداث التي كان حاضراً فيها، إلى صناعة المتخيل الإسلامي، أي أنّ وجدان المسلمين الأوائل وتمثلهم لهذا المخلوق المقدس - حسبه - هو ما أسهم في صناعة هذه النصوص واختراعها، وفرض وجودها في المدونة الإسلامية، وهو في هذا السبيل وفي أثناء سوقه للمرويات المشكّلة عنده، لا يظهر اكتراثاً بأحكام المحدثين على هذه المرويات من جهة الصحة أو الضعف، وذلك ليس بغريب في الواقع؛ فإنّ التقصير في معرفة علوم الحديث وقواعده؛ سمة عامة لدى الاتجاه العقلاني المعاصر، لا يكاد ينفكّ عنها أحداً. ولاجلاء ذلك وبيانه، - وحتى تتضح الصورة-، أحب أن أسبق بالنتيجة التي وصل إليها "الحمل" بعد دراسته لبعض المرويات المتعلقة بجبريل (ص)، قبل عرض رأيه في (حديث الغار)؛ حتى نفهم تفاصيل هذا الرأي.

يقول بسام الحمل: «والذي نستخلصه مما تقدم أن صورة جبريل في المتخيل الإسلامي غير مقتصرة على دوره الأصلي بصفته مبلغاً لكلام الله إلى الرسول، وإنما أسندت إليه وظائف أخرى خارجة عن مقتضيات الرسالة في جوهرها، حتى إنه أدلى برأيه في بعض الصحابة، وواضح أن همّ المتخيل الإسلامي في هذا الباب إعادة بناء علاقة الرسول بجبريل منذ بدايتها حتى نشأ ضرب من التلازم بينهما. وقد أسهمت أخبار أسباب النزول في إثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيل لا مرجع لها أصلاً في نص المصحف. وبذلك أسقطت الأجيال الإسلامية على جبريل تماثلاتها لكائنات الكائنات اللامرئية، وألبسته قيماً وسلوكاً ومشاعر متنزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقاتهم الاجتماعية. فهذا جبريل ينطق بلسان عربي ويستبد به الحزن، ويجھش بالبكاء ويركب الخيل، ويتمثل في صورة بشر سوي... إلخ، وبذلك فإنّ تكتم الوحي عن شخصية جبريل في ملاحظه وحقيقته لم يمنع المتخيل الإسلامي من أن ينسج له صوراً جعلته أقرب إلى عالم الإنسان المادي منه إلى عالم الكائنات اللامرئية، ويعني ذلك أن المتخيل في أسباب النزول قد أدى وظيفة مهمة وهي أنسنة جبريل»¹.

¹ - المرجع السابق، ص 388.

فالعجب من تعجّب "الجمل" من جمع النص النبوي بين طلبه ρ التدرّث، وبين صبّ الماء البارد عليه، ولو كلّف المعترض نفسه النظر في كتب شروح الحديث لارتفع عنه الإشكال. واستشكال "الجمل" لهذا المقطع من الرواية إنما نتج من سوء فهمه للنص، حيث زعم أن طلب النبي ρ للتدرّث إنما كان بسبب الخوف والفرع، والذي جعله يشعر بالبرودة، فصعب عليه التوفيق بين هذا وبين صبه ρ الماء البارد على رأسه، لكن ظاهر الرواية يدل على أن سبب ذلك إنما كانت الحمى التي يشعر المريض معها - أو بعدها - غالباً بالبرودة، والحاجة إلى التدرّث. يقول الحافظ ابن حجر: «كأن الحكمة في الصب بعد التدرّث طلب حصول السكون لما وقع في الباطن من الانزعاج، أو أن العادة أن الرعدة تعقبها الحمى وقد عرف من الطب النبوي معالجتها بالماء البارد»¹.

والحافظ يشير هنا إلى الحديث الذي أرشد فيه النبي ρ إلى طريقة معالجة الحمى بتبريد الجسم بالماء في قوله: [الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء]². والمعروف من سيرته ρ أنه كان إذا حُمَّ صبَّ الماء على رأسه، فقد أخرج الطبراني³، والحاكم⁴، عن سمرة بن جندب رضي الله عنهما قال: [كان رسول الله ρ إذا حم دعا بقربة من ماء فأفرغها على قرنه فاغتسل]. وبذلك كان يأمر أصحابه فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها قالت: [(كان رسول الله ρ يأمرنا أن نبردها بالماء)]⁵.

¹ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محب الدين الخطيب، 722/8.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: 3261، 3262، 3263، 3264، وكتاب الطب، باب الحمى من فيح جهنم، رقم: 5723، 5725، 5726، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: 2209، 2210، 2212.

³ - في (المعجم الكبير)، ت: حمدي السلفي، 227/7.

⁴ - في (المستدرک)، ت: مصطفى عبد القادر عطا، 447/4، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجه)، وقال الهيثمي: (رواه الطبراني والبخاري وفيه إسماعيل بن مسلم، وهو منروك). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، 94/5. وقال البزار: (لا نعلمه يروي عن سمرة إلا من هذا الوجه، وإسماعيل ليس بالقوي، وقد حدث عنه الأعمش والثوري وشريك وغيرهم).

البحر الزخار، ت: عادل بن سعد، 443/10.

⁵ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: 5724، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: 2211.

فهذا الاستشكال مندفعٌ، والصورة ليست مستفزة للأذهان — كما ادعى "الجمل" —، بل هي موافقة للعقل والتجربة.

ثم انتقل الجمل من رواية الصحيح هذه إلى رواية شديدة الضعف؛ ليعضد بها نظريته، ما روي عنه p أنه قال: [... ثم نزل بي إلى قرار الأرض، فتوضاً وتوضات، ثم صلى وصليت معه ركعتين. وقال: هكذا الصلاة يا محمد، فذكر ن ذلك لخديجة ...].

قال بسام الجمل: «إن الصورة التي رسمها المتخيل الإسلامي عن جبريل تعويلاً على هذا الخبر تقدمه على أنه إمام مرشد للرسول يعلمه كيفية الوضوء وأداء الصلاة ويخاطبه بلسان عربي مبين: [هكذا الصلاة يا محمد]، يحصل ذلك كله والرسول في بدء عهده بالرسالة وبتلقي الوحي وقبل فرض الصلاة بسنتين، ولا شك في أن وظيفة هذا الخبر أنه يلي مطلباً مهما للوجدان الإسلامي قديماً، وهو قيام الرسول بفريضة الصلاة قبل غيره من الناس، بمن فيهم صحابته. إذ لا يتصور هذا الوجدان أن يقضي الرسول مدة إقامته في مكة منذ البعثة — وهي تربو على عشر سنوات — دون صلاة»¹.

فكما ترى؛ يؤسس الكاتب للدعوى العريضة بناءً على رواية واهية، منقطعة، لم يصححها واحد من المحدثين، إنما ذكرها الرازي في (تفسيره)² بصيغة التمريض عن ابن عباس رضي الله عنهما، عند تفسير قوله تعالى: چ ك ك گ ك ك گ ك ك [القلم: 02]، وتابعه عليها ابن عادل الحنبلي³ في لبابه⁴، وكذا الشرييني⁵ في (السراج المنير)⁶.

¹ - أسباب النزول، الجمل، ص 385.

² - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، 79/30.

³ - سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي، أبو حفص الدمشقي، إمام مفسر، لم تذكر المصادر تاريخ ميلاده، واختلفت في تاريخ وفاته، فقيل: في 880 هـ، وقيل: قبل ذلك. من أشهر آثاره: تفسيره الكبير الموسوم ب(اللباب). لم أعثر له على ترجمة سوى في: طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأذنه وي، ت: سليمان الخزي، ص 418، والسحب الوايلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبو زيد وعبد الرحمن العثيمين، 793/2، والأعلام، الزركلي، 58/5، ومعجم المؤلفين، كحالة، 300/7.

⁴ - اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، 267/19.

⁵ - محمد بن أحمد الشرييني، شمس الدين القاهري الشافعي، المشهور بالخطيب، فقيه مفسر، ولد ونشأ بالقاهرة، وفيها توفي سنة 977 هـ، من آثاره: (مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج)، (والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير). انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، ت: محمود الأرئووط وعبد القادر الأرئووط، 561/10، والكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين العزي، ت: خليل منصور، 72/3، والأعلام، الزركلي، 06/6.

⁶ - السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الخطيب الشرييني، 352/4.

إدًا ... يعوّل "الجمّل" على هذا الخبر الضعيف جدًّا، لينسب إلى الوجدان الإسلامي صناعة هذا الخبر وغيره من الأخبار التي تشير إلى أن جبريل ν علم النبي ρ الصلاة، لأن هذه الأخبار تلي مطلبًا مهمًا لهذا الوجدان - حسب الجمّل -، وهو قيام النبي بالصلاة قبل أن تفرض، لأنّ قداسة النبي ρ لدى المسلمين وتمثّلهم لمكانته؛ تمنع أن يقضي عشر سنوات دون أن يؤدي الصلاة! وليس هناك خبرٌ صحيحٌ ينصُّ على أن النبي ρ أدى الصلاة - بأفعالها وأقوالها المخصوصة المعروفة - قبل أن تفرض عليه ليلة الإسراء، في القصة المشهورة التي أخرجها الشيخان، وفيها قوله ν : [... فأوحى الله إلي ما أوحى، ففرض علي خمسين صلاة في كل يوم وليلة، فنزلت إلى موسى ρ ، فقال: ما فرض ربك علي أمتك؟ قلت: خمسين صلاة، قال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف ... فلم أزل أرجع بين ربي تبارك وتعالى، وبين موسى ν حتى قال: يا محمد، إنهن خمس صلوات كل يوم وليلة، لكل صلاة عشر، فذلك خمسون صلاة¹] .

قال الحافظ ابن كثير: «فلما كان ليلة الإسراء قبل الهجرة بسنة ونصف؛ فرض الله على رسوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس، وفصل شروطها وأركانها وما يتعلق بها بعد ذلك، شيئًا فشيئًا»².

أما جبريل ν ، فالثابت أنه صلى بالنبي ρ ، وعلمه أوقاتها صبيحة الإسراء، وليس لدينا نصٌّ ثابتٌ صحيحٌ يدل على أنه صلى بالنبي ρ قبل ذلك. فعن ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز أخَّر الصلاة يومًا، فدخل عليه عروة بن الزبير، فأخبره أن المغيرة بن شعبه أخَّر الصلاة يومًا وهو بالعراق، فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري، فقال: «ما هذا يا مغيرة؟» أليس قد علمت أن جبريل ν نزل فصلى، فصلى رسول الله ρ ، ثم صلى، فصلى رسول الله ρ .

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، رقم 349، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس عليه السلام، رقم 3342، وكتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رقم 3887، وكتاب التوحيد، باب چ چ چ چ چ [النساء: 164]، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفرض الصلوات، رقم 259، 263.

² - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 164/7.

ثم قال: بهذا أمرت»، فقال عمر لعروة: اعلم ما تحدث، أو أن جبريل هو أقام لرسول الله ﷺ وقت الصلاة؟ قال عروة: كذلك كان بشير بن أبي مسعود يحدث، عن أبيه¹.

وفي رواية أنه ﷺ قال: [نزل جبريل فَأَمَّنِي، فَصَلَّيْتُ معه، ثم صَلَّيْتُ معه، ثم صَلَّيْتُ معه، ثم صَلَّيْتُ معه]. ثم صَلَّيْتُ معه. ثم صَلَّيْتُ معه.

أما إرشاد جبريل للنبي ﷺ إلى أوقات الصلاة؛ فقد كان يأتيه عند دخول وقت كل فرض، كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «جاء جبريل ﷺ إلى النبي ﷺ حين زالت الشمس فقال: قم يا محمد فصل الظهر حين مالت الشمس، ثم مكث حتى إذا كان فيء الرجل مثله؛ جاءه للعصر فقال: قم يا محمد فصل العصر، ثم مكث حتى إذا غابت الشمس؛ جاءه فقال: قم فصل المغرب، فقام فصلاها حين غابت الشمس سواء، ثم مكث حتى إذا ذهب الشفق جاءه فقال: قم فصل العشاء فقام فصلاها،... الحديث، وفيه: فقال [يعني جبريل]: ما بين هذين وقت كل²».

وقد أجمع العلماء على أن ذلك كان صبيحة الإسراء، وأن أول صلاة صلاها جبريل بالنبي ﷺ كانت صلاة الظهر.

قال القرطبي: «ولم يختلفوا في أن جبريل ﷺ هبط صبيحة ليلة الإسراء عند الزوال، فعلم النبي ﷺ الصلاة ومواقيتها³».

وقال ابن تيمية: «بيان جبريل للمواقيت كان صبيحة ليلة الإسراء⁴». وأخرج عبد الرزاق في (مصنفه) عن الحسن قوله: «كانت أول صلاة صلاها رسول الله ﷺ الظهر فأتاه جبريل فقال: چ ك گ گ چ [الصفات: 165]»⁵.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحیح)، كتب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، رقم 521، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم 3221، وفي كتاب المغازي، باب ..، رقم 4007، ومسلم في (الصحیح)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم 166، 167.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 408/22، والنسائي في (السنن) ت: عبد الفتاح أبو غدة، كتاب المواقيت، أول وقت العشاء، رقم 526، 263/1، وابن حبان في (الصحیح - إحسان)، ت: شعيب الأرنؤوط، 335/4، والطبراني في (المعجم الكبير)، 260/17، قال الهيثمي: «في الصحیح أصله من غير بيان لأول الوقت وآخره». مجمع الزوائد، 305/1، والحديث صححه الألباني في (إرواء الغليل)، 270/1.

³ - الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: عبد الله التركي ومحمد الخن ومحمد كريم الدين، 14/13-15.

⁴ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 301/7.

⁵ - أخرجه عبد الرزاق في (المصنف)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، 453/1.

وفي الطبراني عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أن «أول صلاة فرضت على النبي ρ صلاة الظهر»¹.

ونحن في عرضنا لهذه الأدلة إنما نثبت أن جبريل صلى بالنبي ρ إماما، وعلمه المواقيت بعد بعثته U بعشر سنين، ولا دليل ثابت على أنه فعل ذلك قبل الإسراء .
ولا ننكر أن فريقاً من العلماء يرى أن الصلاة فرضت على المسلمين قبل الإسراء، كما نسب ابن حجر إلى الحرابي من «أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداه ، وركعتين بالعشي ، وذكر الشافعي عن بعض أهل العلم: أن صلاة الليل كانت مفروضة ثم نسخت بقوله تعالى : چ د ژ ژ ژ چ [المزمل: ٢٠]، فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس»².

غير أن هذا غير مؤثر في النتيجة التي وصلنا إليها من إبطال ما زعمه "الجمل" من أن خيال المسلمين وتمثلهم لدور جبريل U في تعليم النبي الصلاة، هو ما أسهم في اختراع مثل هذه النصوص، وأن وجود هذا النص يلبي مطلبنا وجدانيا للمسلمين وهو أن النبي ρ كان يؤدي الصلاة قبل أن يفرضها الله على الأمة. والرواية التي ذكرها "الجمل" في معرض استشهاده مع كونها ضعيفة جداً؛ فهي - أيضا - تخالف الروايات التي ذكرناها، والتي تدل في مجملها أن جبريل U أم النبي ρ لأول مرة صبيحة ليلة الإسراء، وليس قبل ذلك.

2 هشام جعيط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن:

خصص "هشام جعيط" شطراً من كتابه (الوحي والقرآن والنبوة) لدراسة حديث بدء الوحي، وخلص فيها إلى أن إرهابات النبوة التي سبقت لقاء النبي ρ بجبريل وما تضمنته قصة الغار وتفصيل بدء الوحي الأول ليست سوى «تصور إسلامي لبدء البعث تلعب فيه الرعاية الإلهية دوراً هاملاً، ويلعب فيه محمد دوراً سلبياً، فلا شيء يؤهله شخصياً للنبوة، وإنما اصطفاه الله واختاره، فهو المصطفى المختار الذي سيكون وعاء الوحي لا أكثر، وبقدر ما يكون القرآن بليغاً - وقد تلاه رجل أمي - بقدر ما يدلل هذا عن أصله الإلهي، بحيث يتوارى الرسول وراء الله ورسوله الكريم "الملك"، في تلقي الوحي والإفصاح عنه للناس. وهكذا فقصة الغار وما حف بها تريد أن تشير إلى أن النبوة فرضت على محمد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن ليتوقع هذا أبداً حتى ظن

¹ - أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، ت: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، 128/9، قال الهيثمي: «فيه ياسين

الزيات، وهو متروك»، 293/1.

² - فتح الباري، ابن حجر، 456/1.

بنفسه الجنون. لقد خبا دور محمد تماما في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أن القرآن كلام الله بحذافيره لفظا ومعنى، وهذا ما منح الإسلام مصداقية وقوة»¹.

واعتمد هشام جعيط في إنكاره القصة وزعمه بأنها نتاج للمتخيل الإسلامي على أمورٍ ثلاثية:

أ. خلو المصحف من ذكر بعض أحداث الرواية²:

وهو ما دفعه لوصف الحادثة بأنها «اختلاق بحت»³، وادعاؤه بأن جل أحداث الغار هي نتاج للتخيل الإسلامي الذي يفرض أن يكون الرسول ρ أمياً، وأن يعنّفه جبريل، وأن لا يكون للرسول دور سوى تلقي الوحي لفظا ومعنى ... إلخ⁴.

وهذا الاعتراض مدفوعٌ بكون القرآن لم يأت بتفصيل جل الحوادث من مبتدئ ميلاده ρ ، وعدم ورود بعض التفاصيل في النص القرآني ليس مبرراً لإنكارها، بل إن من مظاهر البلاغة والبيان في التنزيل الحكيم؛ اعتماده الإيجاز والاختصار، والاختصار على ذكر الأحداث الكبرى المهمة، خاصة في القصص.

كما أننا نلاحظُ تناقضاً جلياً في طرح "جعيط" هذا، حيث قرر أولاً أن «القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب»⁵، ثمّ

زعمه معارضة بعض فصول القصة لآيات سورة النجم التي تحكي اللقاء الأول بين النبي ρ وجبريل ν ، وهو إقرار منه بأن تلك الآيات تعرضت لذلك اللقاء وذكرت بعض أطواره وأحداثه، ويمكن أن يكون جواب جعيط أنه لا ينكر اللقاء لكنه ينكر مكان اللقاء وهو "الغار" ومجمل وقائعه، وهذا لا يغير شيئاً فإن من خصائص القصص القرآني «تجريد الوقائع عما يعوق الاعتبار من ذكر الشخصيات أو الزمان أو المكان؛ فترى قصة أصحاب الكهف قد أُعفي السامعون لها من الشغل بأسماء هؤلاء الفتية، والزمان الذي كانت فيه القصة، والمكان الذي هربوا منه، وإليه أووا، والحاكم الذي اضطهدهم، حتى الشغل بعددهم صرف القرآن المكلفين عنه، إذ كان المراد الاعتبار بصدقهم

¹ - الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص 41.

² - الوحي والقرآن والنبوة، جعيط، ص 35.

³ - المرجع نفسه، ص 38.

⁴ - المرجع نفسه، ص 41-42.

⁵ - المرجع السابق، ص 35، والحظه يستخدم لفظة "ألبتة" التي تفيد القطع، أي أن القرآن لم يرد فيه الإشارة إلى قصة الغار بأي شكل من الأشكال. انظر: العين، الخليل بن أحمد، 109/8، ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، ص 28.

واليقين على حفظ الله لمن سار على درهم، وقدرة الله على إحياء الموتى في الآخرة كما أحياهم في الدنيا»¹.

فكذلك قصة بدء الوحي في الذكر الحكيم، والتي وردت الإشارة إليها في سورتي النجم والتكوير، اقتضت بلاغة القرآن إعفاء السامعين من ذكر مكان اللقاء الأول بين جبريل U والنبي U، أهو في غار أو جبل أو وادٍ؟!؛ إذ محل الإخبار والاعتبار هنا هو وصف الملك جبريل U، وبيان الاتصال الأول والثاني بينه وبين النبي الكريم P.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أحداث كثيرة لم يذكر العنصر المكاني لها، كقصة إدريس U، وخبر الرجل المؤمن في سورة يس... وغيرها، فهل ننكرها وننفي حدوثها من أجل ذلك؟!².
وقد اتفقت كلمة المفسرين على أن قصة الغار وردت الشارة إليها في سور كالتكوير والمدثر والعلق³، وآيات في النجم والمزمل⁴.

قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿ج ج ج ج ج ج﴾ [النجم: 08]: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَقال الجمهور: استند إلى جبريل U، أي دنا إلى محمد في الأرض عند حراء»⁵.

وقال ابن جزى: «فَأَسْتَوَى: أي استوى جبريل في الجو إذ رآه النبي P وهو بغار حراء»⁶.
وقال أبو حيان الأندلسي في تفسيره لمطلع سورة العلق: «هذه السورة مكية، وصدرها أول ما نزل من القرآن، وذلك في غار حراء على ما ثبت في صحيح البخاري»⁷.
ولو تتبعنا جل كتب التفسير لوجدنا أئمة هذا العلم ينقلون الإجماع على أن هذه الآيات تتحدث عن رؤية النبي P لجبريل في غار حراء.

¹ - القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة، ص 15، وانظر للاستزادة: التحرير والتنوير، ابن عاشور، 65/1.

² - الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطاوع، ص 85.

³ - انظر: جامع البيان، الطبري، 08/23، 520/24، وتفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس غنيم، 255/6، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، 474/8، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، 251/6، والجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: عبد الله التركي وكامل الخراط وماهر حبوش، 374/22.

⁴ - انظر: البحر المحيط، أبو الحيان الأندلسي، 311/10، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 436/8.

⁵ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، 197/5.

⁶ - التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن جزى الكلبي، ت: محمد سالم هاشم، 381/2.

⁷ - تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض وآخرون، 488/8.

لكن العقلانيين العصريين - ومنهم جعيط - يفضلون سلوك الطريق الأسهل، وهو إنكار الأمر برمته، والرمي بأقوال عشرات المفسرين عرض الحائط من أجل إثبات الدعاوى العريضة الزائفة الخالية من أي مستند علمي أو تاريخي.

والغريب أن أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر - وجلهم من الأكاديميين - يتناولون مسائل في الشرعيات (في التفسير والحديث)، ولا يكلفون أنفسهم النظر فيما كتبه أصحاب هذا الشأن من الأئمة والعلماء على مدار أربعة عشر قرناً؛ ويكتفي أغلبهم بالاقتيات على كتب المستشرقين والكتاب الغربيين وهم أجنب عن هذه العلوم ولغتها!؛

هذا مناف لأبسط قواعد البحث العلمي النزيه، وهو ضرورة النظر فيما كتبه أصحاب كل فن، وبذل الوسع في الإحاطة بمقالاتهم، ومن ثم تحليل ذلك كله ونقده وفق معايير علمية سليمة وصلبة، لكننا نرى القوم يجازفون في الحكم على دلالات كثير من نصوص السنة النبوية، ويصفونها بالمشكلة والمستغربة! دون النظر في كتب شروح السنة حتى، ولا الالتفات إلى رأي العلماء في تفسير هـ ذه الدلالات وحكمهم عليها، وهم أهل العربية الأبحاث الضليعون برامي الألفاظ والعبارات ودلالاتها.
ب. دعوى التناقض في فصول القصة:

يزعم "جعيط" أن قصة الغار «تتناقض عندئذ إذ تعتبر أن محمدا لا يحسن القراءة كما أنه لا يفهم سلوك الملك أبدا في تعنيفه للنبي حتى الموت بالكاد. ولعل هذا السلوك استوحي من وصفه بأنه (ذو قوة)، و(شديد القوى)، واعتبر أن محمدا جرب هذه القوة الخارقة، وحقيقة الأمر أن كل هذا لا يتماسك منطقيا وتاريخيا، ويشهد القرآن ذاته على عكس ذلك تماما في سورتي التكوير والنجم»¹.
مما جعله يستنتج في الأخير بناء على نظريته في رفض الأسانيد بالنسبة للمؤرخ والاعتماد فقط على متن الرواية بأن «قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعا لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصيا أرفضها»².

يشير "جعيط" هنا إلى التناقض المزعوم بين أمية النبي ρ وأمر الملك جبريل له بالقراءة.

ج. معارضة القصة لآيات "النجم" و"التكوير":

ويجعل جعيط من حديث بدء الوحي وما ورد فيه من أحداث عنيفة معارضة لآيات النجم والتكوير في بيان اللقاء بين النبي ρ وجبريل ν في قوله تعالى: چٹ ٹ ڈ ڈ ف ف ف
 $\text{ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف ف}$

¹ - المرجع السابق، ص 42.

² - المرجع نفسه، ص 35.

الرحضاء - أى البهْرُ والعرق - قال: وذلك يدل على ضعف القوة البشرية والوجل، لتوقع تقصير فيما أمر به وخوف أن يقول غيره»¹.

قال النووي: «قال العلماء والحكمة في الغط شغله من الالتفات والمبالغة في أمره بإحضار قلبه لما يقوله له وكرره ثلاثا مبالغة في التنبيه ففيه أنه ينبغي للمعلم أن يحتاط في تنبيه المتعلم وأمره بإحضار قلبه»².

وقال السهيلي: «وإن ذلك إظهارا للشدة والجد في الأمر وأن يأخذ الكتاب بقوة ويترك الأناة فإنه أمر ليس بالهويني»³.

وقد نقل الحافظ ابن حجر إنكار بعض الشراح أن يكون جبريل U قد ضغط على النبي P حتى استفرج جهده، لأنه لو كان ذلك «يصير المعنى أنه غطه حتى استفرج الملك قوته في ضغطه؛ بحيث لم يبق فيه مزيد، وهو قول غير سديد؛ فإن البنية البشرية لا تطيق استيفاء القوة الملكية لا سيما في مبتدئ الأمر»⁴.

• ثانيا: على فرض أن اللقاء بين النبي P وجبريل في الغار شهد استخداما للقوة من الملك إزاء الرسول كما يزعم "جعيط"؛ فإنه ليس في آية التكوير ما يعارض هذا، ووصف جبريل بأنه **چگ گ**، لا ينفي استخدام أصل القوة، ولا يدل هذا الوصف - أي: كريم - إلا على صفة "الكريم"، أو "الكرامة" والتي تعني النزاهة والخلق الكريم.

قال ابن عطية: «وكريم في هذه الآية يقتضي رفع المدام»⁵.

ويقول السمعاني: «رَسُول كريم، أي: كريم على مرسله»⁶.

وقال ابن القيم: «ذو مرة أي حسن الخلق، وهو الكريم في سورة التكوير»⁷.

فليس في الآية دلالة على كون جبريل عليه السلام استخدم القوة أو لم يفعل في لقائه بالنبي P، والآية تصف الملك بأنه "كريم" أي: مكرم لمرسله، أو ذو خلق حسن، أو منزه عن المدام ..، لكن "جعيط" يريد إقناع قارئه بأن الآية - ووصف جبريل فيها - مصادم لحديث الغار الذي يروي

¹ - إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصي، ت: يحيى إسماعيل، 483/1

² - المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، 199/2.

³ - الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، 400/2.

⁴ - فتح الباري، ابن حجر، 357/12.

⁵ - المحرر الوجيز، ابن عطية، 444/5.

⁶ - تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، 163/6.

⁷ - التفسير القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية، 495/1.

تفاصيل عنيفة -حسبه- في اتصال جبريل U بالنبي P، فوصف الحديث بأنه مشكل مستغرب، ثم انتهى برده وإنكاره، قائلاً: «قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصياً أرفضها»¹.

• ثالثاً: لا علاقة للآيات الكبرى المذكورة في سورة النجم - والتي رآها النبي P في رؤيته الثانية لجبريل - بالقضية التي يحاول "جعيط" إثباتها، وهي أن اللقاء بين الرسول والملك لم يشهد استخدام جبريل للقوة مع النبي P في غار حراء، أي أن ما ذكر في ثنايا القصة من أنه خضه حتى بلغ منه الجهد لا يصح، وهو مخالف لآية النجم؛ كما يزعم "جعيط" دائماً، ولسنا نفهم موضع الدلالة من الآية على معارضة ما جاء في حديث الغار، خاصة قول الكاتب: «فإن محمداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه ج ه ه ه ه . كل هذا ينفي تماماً ما ذكر عن غار حراء».

فآية النجم هذه وما قبلها تروي ما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، وما وقع له فيها من رؤية جبريل U، ولا علاقة لها بحادثة الغار كما نص عليه جمهور العلماء².

ثم إن المراد بالآيات الكبرى تنازع فيه المفسرون إلى أقوال:

- أنه رُفِرَ أخضر من الجنة قد سدّ الأفق، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه³، وهو الأشهر.

- أنه جبريل U، قاله عبد الرحمن بن زيد، ومقاتل بن سليمان⁴، ونسبه البغوي إلى ابن مسعود أيضاً⁵.

- وقيل: المراد بالآيات الكبرى؛ النور الذي رآه النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة، نقله السمعاني⁶.

فلا تعارض - كما ترى - بين آية النجم، وبين ما ورد في قصة بدء الوحي من فصول وأحداث؛

قد تفيد بأن جبريل U استخدم القوة في تعامله مع النبي صلى الله عليه وسلم من خلال خضه

¹ - الوحي والقرآن والنبوة، ص 35.

² - انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، 198/5.

³ - أخرجه الإمام أحمد في (المسند)، 319/7، والبخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن، باب ج ه ه ه ه [النجم: ١٨]، رقم 4858، والنسائي في (السنن الكبرى)، 277/10، والطبراني في (المعجم الكبير)، ت: حمدي السلفي، 216/9. وانظر: جامع البيان، الطبري، 521/22، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 43/5.

⁴ - انظر: جامع البيان، الطبري، 522/5، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق التعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، 144/9، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 43/5.

⁵ - معالم التنزيل، البغوي، 408/6.

⁶ - تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، 293/5.

وتكرير الأمر عليه بالقراءة؛ .. هذا كله على افتراض أنّ القصة شهدت تفاصيل عنيفةً، والصواب ما بيّناه من أن خضّه وغطه كان من جبريل مبالغة في التنبيه على ما كُلف به صلى الله عليه وسلم من أداء الرسالة، وحثا له على أخذ الكتاب بقوة وترك الأناة، وقد نقلت كلام القاضي عياض، والسهيلى والنوي في بيان ذلك آنفاً.

فحصّل من كلّ ما سبق أنّ ما أثاره كل من بسام الجمل وهشام جعيّط لا ينهض بدعواهما في أنّ حديث الغار من صناعة المخيلة الدينية للرواة المسلمين.

والخلاصة من هذا المبحث ككل، هو أن توظيف مبحث المتخيل الديني كمبرر لاستشكال وإهدار الأحاديث الصحيحة الثابتة، والاحتجاج على ذلك بمخالفة تلك الأحاديث لدلالات العقل والحس، وتعارضها مع القرآن، - إضافة لكونه طرحاً مقتبساً من المجال المعرفي الاستشراقي - هو كذلك مسلك يفتقر للدليل التاريخي والمنطقي، ويتفتقد كذلك للنماذج التطبيقية.

وما أورده منظرو هذا الطرح من نماذج لا يسعفهم أبداً لتقرير دعوى كبيرة كهذه، إضافة لما يشتمله من تجاهل - غير مبرر - لقرونٍ من الجهود المتراكمة في تمحيص ونقد وشرح السنة النبوية.

المبحث الثاني: تسرب الأساطير إلى السنة النبوية

المطلب الأول: مفهوم الأسطورة

المطلب الثاني: التنظير العقلاني المعاصر لنظرية تسرب الأساطير إلى السنّة.

المطلب الثالث: نقد عام لنظرية تسرب الأساطير إلى السنة النبوية.

لث لث كك و و و و و [النحل: ٢٤]، چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ [الفرقان: ٥]، چ ق ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج [المطففين: ١٣].

ويحاول الاتجاه العقلي المعاصر تبرير هذه العلاقة المنوهة بين "الأسطورة" و"النص النبوي"؛ عن طريق تقديم تفسيرات اجتماعية وثقافية لوجود أبواب كاملة من الحديث النبوي، تتلخّصُ هـ ذه التفسيرات في أنّ الأساطير تسربت إلى المدونة الحديثية عبر التكرار اللاواعي للأجيال الإسلامية الأولى لقصص وأخبار تمّ خلطها بالعديد من العناصر الأسطورية الميثيَّة؛ متأثرة بنظرة التقديس التي يكنها المسلمون للإسلام ونبِيِّ الإسلام؛ لنتج لنا - في الأخير - نصوصاً وأحاديث خرافية مناقضة للعقل والحسّ والمنطق؛ نسبها الرواة المسلمون إلى النبي ρ، تفصّلُ هذا الأحاديث أخبار (المعجزات، والملائكة، والشياطين، والجن، والجنة والنار، ... وغيرها من الغيبات). وهذا الأمر يحدث مع كل الشعوب وفي كلّ الثقافات، ولا يمكن استثناء المسلمين من هذه الفعل الاجتماعي، إذ « الأسطورة ظاهرة إنسانية عامة يلاحظ المرء وجودها في معظم الثقافات قديماً وحديثاً، الأمر الذي جعل العلوم الإنسانية توليها جل اهتمامها»¹.

فاعتمد العقلايون على هذا التبرير - وهو تسرب الأساطير إلى السنة النبوية - لردّ ورفض آلاف الأحاديث النبوية؛ مستندين في ذلك على خرق دلالات هذه الأحاديث لقوانين العقل الحس والمنطق.

المطلب الأول: مفهوم الأسطورة

أولاً: في اللغة:

قال ابن فارس: «السرّين والطاء والراء أصلٌ مطرّدٌ يدل على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشجر، وكل شيء اصطفّ. فأما الأساطير فلأنّها أشياء، كُتبت من الباطل فصار ذلك اسماً لها، مخصوصاً بها، يقال: سَطَّرَ فلانٌ علينا تسطيراً، إذا جاء بالباطل»².

وواحدُها أُسطورة، كما قالوا: أحذوثة وأحاديث، ... يقال: هو يسطرّ ما لا أصل له، أي: يؤلّف³، والأساطير الأباطيل⁴.

¹ - التراث الإنساني في التراث الكتابي، إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، روبرت بندكتي، ص 124.

² - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 72/3.

³ - تهذيب اللغة، الأزهرى، 229/12.

⁴ - الصحاح، الجوهري، 684/2.

فمعنى "الأساطير" دائرٌ على ما لا أصلَ له، وهي الأباطيل.

ثانياً: في الاصطلاح:

لم يقع الاتفاق على تحديد مفهوم دقيق لمصطلح "الأسطورة"؛ إذ إنها «واقعةٌ ثقافيةٌ بالغة التعقيد، يمكننا أن نباشرها ونفسرها في منظورات متعددة يكمل بعضها بعضاً»¹، وهذا يدفعنا إلى إيراد بعض تعريفات المتخصصين في هذا الميدان

-يعرف عالم الأديان الروماني "ميرسيا إلياد"² الأسطورة بأنها: «تروي تاريخاً مقدساً؛ تروي حدثاً جرى في الزمن البدائي، الزمن الخيالي... بعبارة أخرى تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون... مثلاً، أو جزئية كأن تكون جزيرة، أو نوعاً من نبات، أو مسلكاً يسلكه الإنسان أو مؤسسة»³.

-ويعرفها البعض بأنها: «روايات خرافية تطورت من أجل تفسير طبيعة الكون ومصير الإنسان وأصول العادات والعقائد، والأعمال الجارية في أيامهم، وكذلك أسماء الأماكن المقدسة والأفراد البارزين»⁴.

-أو بأنها: «القصة التي أنشأها الإنسان الأول لتصور ما وعته ذاكرة شعب، أو نسجه خيال شاعر حول حادث حقيقي كان له من الأهمية ما جعله يعيش في أعماق ذلك الشعب صحيحاً أو محرفاً، تمتزج به تفاصيل خرافية»⁵.

-في حين يرى آخرون بأن «الأساطير Myth /Mythos هي في الفهم الكلاسيكي مجموعة خرافات وأقاويص، وهي اشتقاقاً من (سطر الأحاديث)، وموضوعها - إضافة للآلهة - يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان الذي صيغت

¹ - مظاهر الأسطورة، ميرسيا إلياد، ترجمة: نهاد خياطة، ص 09 (بتصرف يسير)، وانظر: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، محمد عجينة، ص 61.

² - ميرسيا إلياد Mircea Eliade: باحث وأكاديمي مجري متخصص في الميثولوجيا وتاريخ الأديان ولد في مارس سنة 1907م، أكمل تعليمه العالي في جامعة بوخارست، وشغل منصب أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، توفي سنة 1986م. انظر: مظاهر الأسطورة، ميرسيا إلياد، (الترجمة في ظهر الكتاب).

³ - مظاهر الأسطورة، ميرسيا إلياد، ص 10.

⁴ - أساطير العالم القديم، صمويل نوح كرمير، ترجمة: أحمد عبد الحميد يوسف، ص 07 وانظر: قاموس أساطير العالم، آرثر كورتز، ترجمة: سهى الطريحي، ص 5-7.

⁵ - أساطير العالم القديم، محمود عبد العزيز كارم، ص 22.

فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي وهي في الوقت ذاته تشكل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصية تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن من دراستها استقراء التار يخ الأصدق لزمناها ومكانها»¹.

من خلال النظر في هذه التعريفات نخلص إلى أنها تصبُّ في كون "الأسطورة" مرادفة للخرافة والقصة الباطلة، نتجت من خيال الشعوب وتأملاؤها وتصوراتها، وتتناول قضايا وثيقة الصلة بذاكرة تلك الشعوب، وتمتج فيها الحقيقة بالتفاصيل الخرافية.

المطلب الثاني: تأسيس الخطاب العقلاني المعاصر لنظرية تسرب الأساطير إلى السنّة
لقد سعى الخطاب العقلاني المعاصر إلى خلق روابط وهمية بين "الأساطير" وبين كثيرٍ من متون السنة النبوية؛ لا سيما تلك النصوص التي تحرق ظواهرها دلالات العقل والحس والمنطق، أو بعبارة أخرى: الأحاديث المتناولة لقضايا المعجزات والغيبيات، فهو في هذا السياق ينسبها إلى الأساطير والخرافات؛ لاشتراكها جميعاً في مصادمة الدليل العقلي، ويبرر وجود هذه الأحاديث المشككة في المدونة الحديثية بتسرب الأساطير إليها عن طريق الرواة الذي أبحموا كثيرا من الخرافات التي كانت سائدة أيام الجاهلية وفي الثقافات التي قبلها، ونسبها إلى النبي p.

أولاً: أهمُّ الكتب المفردة في هذا السياق

1.(الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس) لمعروف الرصافي:

لعل أقدم ما أُلّف في هذا الباب ضمن الكتابات العربية، كتاب (الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس) للأديب العراقي معروف الرصافي، الذي ختم حياته بوضع هذا المؤلف متهجماً فيه على السنة النبوية والسيرة المحمدية؛ ناسباً معظم أحداثها وشخصها إلى الأساطير التي اختلقها المحدثون

¹ - الأسطورة والتراث، سيد القمني، ص25.

الأعاجم الذين عُلبت 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 المتورين، 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 بعجرها وبجرها، وقد دخل فيها من الطمس والمسوخ 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 المتورين أيضا، وأكثرهم من أبناء فارس كـ "الخراساني" و "البخاري" و "ابن منده" و "مغلطاي" و "أبو شامة" و "النوي" 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 بتحفظ، وأن لا نُصدِّقه 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 بكتبان 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 الرواية، 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 شيء قليل»¹.

مع ما تضمَّنه هذا النصُّ من المغالطات العلمية والتاريخية؛ إلا أنه يعطينا صورة واضحة عن محتوى كتاب الرصافي، وهو محتوى أثار ضجةً، وخلف ردود فعل صادمة، عند صدوره نشرته الأولى² في

¹ - الشخصية المحمدية، معروف الرصافي، 762-763.

² - انظر: من سيرة الرصافي وردود الفعل على كتابه (الشخصية المحمدية)، رياض الحبيب، مقال منشور في مجلة (الحوار المتمدن) الإلكترونية، بتاريخ: 2009/08/03م، عدد: 2727، وكذلك على المواقع الاحتفائية بكتاب الرصافي، ينعت أحد الباحثين عمله بأنه: «عمد إلى تلك الأخبار [يعني السيرة] نفسها لفرز المعقول فيها من اللامعقول، وبناء وعي جديد بشخصية النبي محمد يمكن أن يكون مقدمة لتحقيق نهضة عربية». انظر: السيرة النبوية وقضاياها في الفكر العربي الحديث من خلال كتاب

ألمانيا سنة 2009م، حيث تفاجأت الأوساط العلمية والثقافية بحجم الطعونات الموجهة إلى السيرة النبوية ونصوصها من قبل هذا الأديب، وهي طعونات لم تكن منتظرة أبداً بالنظر إلى بعد الكاتب عن هذا الميدان التخصصي، بل هي طعونات تعود على السنة النبوية كاملة بالإبطال، - حيث أرجعها الرصائي إلى أصل أسطوري -، ولا أبالغ إن قلت أنها تعود على أصل الرسالة بالإبطال كذلك¹.

2. (الأسطورة والتراث) لسيد القمني:

وهو الكتاب الثاني من حيث الأهمية - في نظري -، وقد أفرده الكاتب المصري "سيد القمني" للتأصيل للنظرية - محل الدراسة -، حيث عرض فيه لمجموعة كبيرة من الأساطير التي يرى أنها تسربت إلى التراث الإسلامي.

ويبرزُ القمني هذا الرأي بكون هذه النصوص الأسطورية المنسوبة إلى النبي ρ تندرج ضمن "اللامعقول" شأنها شأن الأساطير، ليتساءل عن الدافع الذي يجعل المسلمين يؤمنون بها ويصدقونها، في حين يدعون 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 مبرراً

(الشخصية المحمدية)، لمرحوم الرصافي، محمد الهادي الطاهري، مقال محكم منشور، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 2016/10/11، ص 04.

¹ - أبان الرصائي في كتابه عن آراء خطيرة جداً يلزم منها نفى الوحي وإبطال الرسالة، حيث يقرر فيه أن النبي ρ حين قال لقومه «إني رسول الله»، لا يفهم من هذا القول - بالضرورة - ما يفيد ظاهره المؤلف من قول المرسل للرسول: اذهب إلى فلان وقل له كذا وكذا، فيكون الذهاب رسولاً، بل إن حقيقة الرسالة كما يبين الرصافي: «أن الرجل إذا ألقى الله في روعه الإصلاح وألهمه القيام بالدعوة إلى الإصلاح وأتاه من 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». الشخصية المحمدية، ص 45.

أما ما وعد به النبي ρ أتباعه من النعيم في الجنة «فهو صادق فيما قال لأن إنحاضهم إلى الجحيم المؤصل يقتضي بل يستوجب أن يقول ذلك» (الشخصية المحمدية)، ص 45، وما ساقه النبي ν من الحجج على صدقه من مجيء اسمه في التوراة 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)، ص 45، «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 تدرت هذا جيداً؛ فقد حق لك أن تقول إن محمداً صادق في كل ما قاله وأخبر به من الأمور عن الله، لأنه لا يتكلم إلا بما تقتضيه المصلحة العامة». (الشخصية المحمدية)، ص 44.

كافيا لإهدار الأساطير القديمة لأنها اللامعقول؟ هنا لا شك سيجد أصحاب تلك الرؤية عسرا شديدا في قياس مواضع 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 نصنف دابة البراق - التي حملت الرسول ρ 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 تلتها صخرة!! كما لا جدال أن إيجاد تفسير معقول لإفناء قوم نوح في ضوء المعقول الآني ال ذي 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 ودراستها¹.

وعلى كل سنفرد هذا الكتاب بدراسة تفكيكية نقدية ضمن هذا المبحث، وسنعرض لبعض النماذج منه.

ثانيا: نصوص أخرى في التنظير لهذا الطرح

هذه النظرية شائعة في كتابات العقلايين المعاصرين - بمختلف توجهاتهم -، وهم يشهرونها في كل مناسبة يريدون فيها إلغاء النصوص النبوية المتناولة لقضايا الغيبات على وجه الخصوص²، أين تدرج هذه النصوص ضمن دائرة الأسطورة بمفهومها "اللغوي" المرادف للخرافة، أو "الأنثروبولوجي" ذي المرجعيات الثقافية والاجتماعية والدينية، بسبب تضمن هذه الأحاديث لدلالات "لامعقولة".

¹ - الأسطورة والتراث، سيد القمني، ص 27.

² - الواقع أن العقلايين المعاصرين أحالوا معظم الوحي (قرآنا وسنة) إلى مرجعيات أسطورية، ولم يقتصر الأمر على الحديث المشكل، أو الحديث المفارق للعقل، يبرز الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" هذه القضية في كتابه (روح الحداثة)، ص 183: 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».

في هذا السياق نجد "محمد أركون" يصف الأحاديث النبوية بأنها «مجموعات نصية مغلقة ذات بنية تيولوجية أسطورية»¹.

ويرى كذلك ضرورة التمييز بين الأسطوري والتاريخي في قراءة سيرة النبي ρ «بتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية، والمعرفة التاريخية؛ من أجل أن نتجاوز في آن معاً الحكايات الأسطورية التي يقدمها التراث بصفاتها 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 العقلائي 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 نصوصاً منسوبة إلى السيرة لا تقبلها الثقافة الحديثة، ذلك أنها «لم تعد بقادرة على الانغماس في هذا الجو الذي تعده جواً سحرياً وخرافياً ولا واقعياً ولا عقلاً وخيالياً وعجائبياً مدهشاً ومختلفاً وأسطورياً - بالمعنى غير الأنثروبولوجي للكلمة - وكل هذه المفردات التي عدتها تعبر عن رفض ثقافتنا لتلك العقلية التي سادت أزماناً طوالاً»⁴، ويؤكد أركون بأن (الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم) تعتبر من أهم موارد النصوص التراثية، أين تستمد منها غذاءها⁵.

وفي معرض الحديث عن مكانة الحديث في الفكر الإسلامي، وذكره لشروط قبول الرواية عند المحدثين؛ ثم نقده لهذه الشروط مبرراً ذلك بإغفال النقاد لشروط معقولية النص ومدى تناغمه مع

¹ - تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 136، وانظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 20.

² - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص 101.

³ - المرجع السابق، ص 101-102.

⁴ - المرجع نفسه، ص 102 (بتصرف يسير جداً).

⁵ - المرجع نفسه، ص 102.

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 واستنتاج دلالاته أدى إلى تعوله 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 غيرها، 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 تأسيساً على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً، 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»¹.

وهنا نقرأ مسلماً آخر لتسرب الأسطورة إلى السنة النبوية؛ ليس باختراع نص خرافي مخالف للعقل ونسبته إلى المصدر النبوي؛ إنما بترسيخ التأويل النبوي للنص الثابت، وحمائته من أي قراءة مخالفة أو مغايرة مهما مضى الزمن وتغير الحال، وهي -حسب أبي زيد- عملية "أسطورة" للنص، بحيث يحاط بهالة من التقديس يجرم معها أي اقتراب من التأويل النبوي لهذا النص.

ولطالما برر العقلايون المعاصرون وجود أحاديث مشككة في المدونة الإسلامية بكونها أساطير وخرافات فبركها الرواة، وسنعرض لنماذج من نصوص السنة الصحيحة زعم هؤلاء بأنها نصوص ميثية أسطورية، وبرروا بسبب ذلك رفضهم لها².

ونحن في سردنا لبعض هذه النماذج نحاول الإشارة إلى أن هذا التبرير قائم لدى جل العقلايين المعاصرين بمختلف توجهاتهم الفكرية والإيديولوجية.

ف"عبد الرزاق عيّد"³ مثلاً، وفي غمار عرضه لبعض أحداث السيرة النبوية، وفي أثناء تناوله لقصة فتح مكة؛ يصف حادثة سقوط الأصنام المشهورة قائلاً: «فها قد رأينا أن حدثاً يتجاوز الآحاد،

¹ - النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 130-131.

² - انظر أيضاً في هذا السياق: الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها، سعيد بن ناصر الغامدي، ص 1065.

³ - كاتب وأكاديمي سوري، ذو توجه ليبرالي، من مواليد إدلب السورية سنة 1950م، حائز على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السربون سنة 1983م، من مؤسسي مبادرة إعلان دمشق المعارض للنظام السوري سنة 2005م، من كتبه: (طه حسين والعقل والدين)، (سدنة هياكل الوهم)، (الإسلام والحدائث).

والعشرات والمئات بل والألوف، يقدم إلينا من خلال منظورين: منظور "الميث" الأسطوري الذي يضيف على الأحداث هالة سحرية عجائبية حيث الأصنام تتهاوى من إشارة القضيب إليها، ومنظور "اللوغوس" المعقولي، وهو المنظور القائل بأنها قد خدمت وكسرت، وهذا الذي يتقبله العقل حكماً¹.

فأصل القصة - عند عيد- صحيح لأنه موافق للعقل، هذا لو أن الأصنام أخذت وكسرت، أما أن تتهاوى الأصنام من إشارته ρ لها بالقضيب؛ فهي حادثة مخ تلفة 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 كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة المتضمنة للمعجزات والنبوءات وخوارق العادات، كأحاديث الإسراء والمعراج، التي وصفها ب"الأساطير"²، وكذا أحاديث أشراط الساعة والفتن والملاحم³ التي زعم أنها «تكرر أساطير وجدت منذ البابليين، مروراً بالمصريين واليونان لتعكس طفولة الوعي الإنساني، وهو يتأمل العالم برؤية غيبية تسعى لاكتناه معنى الوجود ونظامه من حوله»⁴.

ونجد أيضاً أن الكاتب اللي بي "صلاح أنقاب"⁵ يصف شخصية اليهودي الذي سحر ρ بأنه شخصية (أسطورية خرافية)؛ لأننا لو اعتبرناه موجوداً، وصدقنا أنه سحر النبي ρ فعلاً، لكننا صدقنا اتهامات الكفار له بالجنون والسحر⁶، ويزعم أن الإمام البخاري يتقمص دور الروائي الأسطوري في سرده لأحاديث خرافية تناقض العقل والقرآن، وتمتلى بكل أشكال التناقضات⁷.

¹ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص38.

² - المرجع نفسه، ص134 وما بعدها.

³ - المرجع السابق، ص103.

⁴ - المرجع نفسه، ص100.

⁵ - كاتب ومدون ليبي أمازيغي، ذو توجه علماني، يوقع كتاباته باسم "أماير"، له مقالات في موقع (أهل القرآن)، و(الحوار المتمدن)، ويعمل مديراً لمجلة "أرما"، وينشط عضواً في المنتدى الليبرالي الليبي للديمقراطية واشتهر بكتابات الطاعنة في السنة النبوية وحجيتها والتي منها: (بخنا عن محمد في القرآن)، و(حكايا محرمة في البخاري).

⁶ - حكايا محرمة في صحيح البخاري، صالح أنقاب، ص 06-07، وما ذكره هنا مقتبس - في أغلب الظن - من محمد عبده، الذي كان أول من أورد هذه المعارضة عند ردّ حديث سحر النبي ρ مستدعياً هذه الحجة، وتابعه عليه جل من جاء بعده كتلميذه محمد رشيد رضا، وسناقش هذه المسألة بتوسع في الفصل الثاني من هذا البحث، ص283.

⁷ - حكايا محرمة في البخاري، صالح أنقاب، ص10-11.

ما سبق إيرادَه آنفاً يجلي العلاقة بين الحديث المشكل والأسطورة، ذلك أنّ الخطاب العقلائي المعاصر اعتمدَ على احتواء الأحاديث على عناصر "لامعقولة" في ردّها وإهدارها، وبرروا وجودَ هذه الأحاديث ضمن المدونة التراثية بتسرب الأساطير إليها، ذلك أن الأساطير هي في بعض تعريفاتها «الخرافة الدينية»¹ هذا أولاً، وثانياً هي - أي الأسطورة - نتجَم اللاوعي الجمعي لأي أمة، وتجليّ المحتويات النفسية اللاواعية لأفراد أي مجتمع، ثم يتم صياغة ذلك بلغة محكمة وتوضع في قوالب=نصوص، فالأسطورة تلبّي الحاجات النفسية الماسّة للناس في التقديس والتعظيم، أو في التحقير والتهوين من شيء أو شخص .. أو قضية أو غير ذلك.

وفي سياق مزيد الإيضاح والتحليل لهذا الطرح؛ نرى من اللازم التمثيل بنماذج من هذه الاستشكالات التي طرحها العقلائيون المعاصرون، لكن قبل هذا نرى أن ناقش هذه الدعوى من منظور عام؛ بنقد أصولها وأسسها التي قامت عليها، وإرجاعها إلى منابتها الحقيقية.

الطلب الثالث: نقد عام للنظرية

أولاً: المنشأ الغربي للنظرية:

قامت مناهج النقد الغربي للنصوص الدينية (التوراة والإنجيل) على نسبة كثير من هذه النصوص إلى الأساطير القديمة السابقة لظهور هذه الكتب المقدسة، وحيث أنّ الخطاب العقلائي العربي لا يألو جهداً في استنساخ النظريات الغربية؛ فإنّ منظره - بدوره م - زعموا أن كثيراً من نصوص المدونة الحديثة لا تعدّ كونها أساطير شعبية كانت سائدةً في المجتمع العربي في تلك الفترة، أقحمت في السنة النبوية، ونسبت نصوصها إلى الوحي، أو أنّها ما قبلات أسطورية منبثقة من الحضارات القديمة؛ اقبسها نبيّ الإسلام ودجّها ضمن العقائد والشرائع التي دعا إليها.

ومن أبرز المنظرين الغربيين لهذا الطرح:

1. المستشرق الألماني "جوزيف شاخنت":

حيث يقول: «... ولم يكن قصد محمد خلق نظام يضبط به حياة أتباعه، أو وضع أصول هذا النظام على الأقل، بل ظل القانون العربي القديم الذي تضمن كثيراً من العناصر الدخيلة من رومية إقليمية، وبابلية ويمنية، يسير الإسلام سيره الطبيعي، ودخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليمية للبدو وأهل مكة»².

¹ - التراث الإنساني في التراث الكتابي، روبرت بندكتي، ص 130.

² - أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخنت، ترجمة: إبراهيم خورشيد، وآخرون، ص 50.

وقد أجرى العقلائيون المعاصرون تعديلات على هذه النظرية الغربية، فبدل أن يوجهوا التهمة للنبي ρ- كما فعل شاخت -، فقد حملوا أجيال الرواية جريرة إقحام الأساطير الخرافية المخافية للعقل والمنطق في ثنايا السنة النبوية.

2.المستشرق الإنجليزي بيرنز E.W.Barnes:

حيث أبدى في كتابه (The Rise of Christianity) «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 يبيد ما يتضح له من انعكاسات»¹.

فالنظرية نفسها قررها الغربيون فيما يخص الديانتين اليهودية والنصرانية؛ فلم يجد العقلائيون المعاصرون بدأً من استلهاها ثم تطبيقها في المجال الديني الإسلامي.

ثانياً: أيهما أسبق الأسطورة أو الوحي؟:

تقوم فكرة نسبة جملة منه النصوص الدينية - ومنها الحديث النبوي - إلى الأساطير القديمة، على التماثل النسبي الواقع بين بعض هذه الأساطير وبين ما ورد ذكره في نصوص الوحيين، واعتماداً على هذه الفكرة أنكر كثيرٌ من الملاحدة واللاذنيين فكرة الأديان أساساً²، وأرجع منكرو السنة وخصومها - بدورهم - كلَّ النصوص النبوية المتناولة لأخبار الغيوب - الماضية والمستقبلية - (كقصة الخلق، وآدم وحواء وإخراجهما من الجنة لأكلهما من الشجرة، وخبر طوفان نوح، وذكر الجنة والنار، .. وما أشبه ذلك) والتي تشبه في بنيتها بعض الما قبليات الأسطورية القديمة؛ أرجعوها إلى تلك الما قبليات مبررين ذلك بأن الرواة المسلمين هم من نسبوا هذه النصوص إلى السنة النبوية.

¹ - نقله عنه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي في مقاله الفذ (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية)، ترجمه من الإنجليزية: فتحي عثمان، ص 586، وأصل المقال منشور في مجلة THE MUSLIM سنة 1963م، وهو مطبوع في ملحق كتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، محمد البهي، ص 586.

² - من أشهر الدراسات التي ترجع الأديان إلى الأصول السومرية، بناءً على الآثار التي خلفتها هذه الآثار؛ كتاب (من ألواح سومر) لصامويل كيرمر، فمثلاً عند كلامه عن طوفان نوح U - وهو حقيقة دينية جاء ذكرها في الكتب السماوية كلها-، يقول كيرمر: «صرنا متأكدين الآن من أن قصة الطوفان التي وردت في التوراة لم تكن في الأصل من وضع مدوني أسفار التوراة، وذلك منذ أن اكتشف "جورج سميث" الذي كان يشتغل في المتحف البريطاني اللوح الحادي عشر من ملحمة "جلجامش" وحل رموزه، ولكن قصة الطوفان البابلية بدورها سومرية الأصل» انظر الكتاب بترجمة: طه باقر، مراجعة وتقديم: أحمد فخري، ص 251.

وسياقي ضمن مباحث هذا الفصل نماذج من آراء منكري السنة مشتملة على هذا الطرح الزاعم بأن كثيرا من الأخبار والعقائد والشرائع التي جاء بها الوحي (قرآناً وسنةً)، هي مستمدة من الأساطير السومرية¹، ومن رواسب حضارة الفراعنة وغيرهم².

والجواب عن هذه الطرح إجمالاً، يكون بالجواب عن السؤال الآتي: أيها أسبق: الأديان أم الحضارات؟ ومن الذي استلهم من الآخر؟

إن التشابه المحدود بين بعض ما ورد في الأساطير القديمة وبين ما تضمنته نصوص الوحيين؛ يدل على أن الوحي سابق للأسطورة، وأن الحضارات الضاربة في القدم عرفت بعثة رسل وأنبياء يدعوهم إلى عبادة الله تعالى.

وقد دلت نصوص القرآن على أن الله لم يخلِ قوماً ولا أمةً من رسول يدعوهم إلى التوحيد، وينذرهم الشرك، ويقيم عليهم الحجة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [النحل: ٣٦].

وقوله عز وجل: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [الزمر: ٢٤].

وقوله: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [سورة الرعد: ٥٧].

وقوله جل ذكره: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [المؤمنون: ٤٤].

وقوله تبارك وتعالى: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [الإسراء: ١٥].

ومنه كذلك ما جاء في خواتيم سورة الزمر: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [الزمر: ٧١].

وما أخبر الله به من حال الكفار في جهنم: ﴿جاءهم من ربهم آيات مبينات﴾ [الزمر: ٧١].

¹ - السومرية: نسبة إلى "سومر" Sumer بلاد ما بين النهرين السفلى (العراق) بالقرب من الخليج الفارسي، والسومريون هم من استوطن تلك المنطقة، وظهورهم كان قبل الألف الرابعة قبل الميلاد (4000 ق م)، وقد كانت ديانتهم غنية بالمراسم السحرية، وكان لكل مدينة من مدنها إله يحكمها، وكانت المعابد تحتل المكانة الأولى قبل القصور، وقد خلف السومريون إرثاً عظيماً تجسد في الآثار التي وجدت جنوب العراق، وتتحدث هذه الآثار عن أحداث عظيمة مطابقة لما ورد في الكتب السماوية كالطوفان - مثلاً-. انظر: معجم الحضارات السامية، هنري عبودي، ص513، وقصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم (العراق والأردن)، هدى بوفرحات، 29/5.

² - ترى هذا الرأي مبثوثاً في كتابات "سيد القمني"، و"بسام الجمل"، و"عبد الرزاق عيد"، .. وغيرهم، وانظره مفصلاً وجوابه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

فالحقيقة أن "ما يشبه" الذي جاء به الوحي مما ورد في الأساطير القديمة؛ إنما هو من بقايا شرائع الرسل الذين أرسلوا إلى تلك الأقاليم، مع تعديلات كثيرة طرأت عليها نتيجة التحريف والتزييف¹. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن قوم عاد الذين بعث فيهم نبي الله هود U هم السومريون أنفسهم²، وهناك آراء أخرى تشير إلى أن يونس وإبراهيم عليهما السلام كانوا رسلاً إلى البلدات السومرية ونُدُّرًا إلى الأقاليم الذين كانوا يعبدون الآلهة في العراق الحالية، وأن السومريين هم نسل من آمن من ذرية نوح U، « نزلوا في شمالي العراق قرب جبل الجودي بعد انتهاء الطوفان العظيم، واستقروا فيه في بادئ الأمر، ثم نزحوا إلى جنوب العراق تحت ضغط الأقاليم والجماعات المجاورة، وأنشؤوا أول حضارة في التاريخ القديم »³، وهذا يفسر الرسوم والإشارات التي اكتشفها الآثاريون جنوب العراق، وفيها صور للملائكة بأجنحة، وفيها أيضاً رسوم توضيحية لمراحل خلق الإنسان من طين، وتتضمن إشارات إلى الطوفان الذي أغرق الأرض⁴، وإلى الجنة والنار، وهبوط آدم إلى الأرض... وغير ذلك مما حكته الكتب السماوية وصحائف أهل الكتاب.

وهذا الجواب يفند هذه النظرية من أساسها، ويبين زيفها ووهاءها، ويظهر 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 كبيراً حول هذه القضية؛ لطالما اعتمد عليه الملاحدة واللاذينيون وأشياعهم من منكري السنة والقرآن في إبطال صحة الوحي.

المطلب الرابع: نماذج من توظيف النظرية في تبرير استشكال الحديث

أولاً: استشكالات "سيد القمي":

خصص "القمي" جملة من كتاباته لنقد النصوص الدينية=التراث، منها الأحاديث والمرويات المتعلقة بالسيرة النبوية، والتشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والعقوبات والسياسة الشرعية...
ص 19.

¹ - انظر: طوفان نوح من الحقيقة والأوهام، إعداد: قسم الدراسات والبحوث بجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين، ص 19.

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 أحمددين، 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 قديماً وحديثاً مقارنة بآراء ابن خلدون، عبد اللطيف بن محمد الحميدان، ص 15.

⁴ - انظر: طوفان نوح من الحقيقة والأوهام، إعداد: قسم الدراسات والبحوث بجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، ص 14، 19.

وغيرها، وهو في كتاباته هذه يقرر أن كثيرا من هذه النصوص ليست إلا أساطير مخترعة؛ نسبت إلى السنة النبوية من أجل ترسيخ أفكار معينة، وصناعة تدين مغلوطة. ويستند "القمني" في هذا الطرح إلى كون هذه النصوص مخالفة للعقل مخالفة ظاهرة، مما ينفي عنها مصدريتها النبوية.

ويعتمد أيضاً على كون جملة من هذه النصوص الدينية ذات مرجعيات أسطورية قديمة ومعروفة لدى العرب قبل مجيء الإسلام، ثم جاء المسلمون فأضافوا فيها وعدلوا، وغيروا وبدلوا، فهي ترجمة لنفسيات تلك الأجيال وعاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم، ولا علاقة لها بأقوال الرسول ﷺ؛ وهذا يعود أساساً إلى مفهوم الأسطورة عند القمني¹، فهو يرى أن الإسلام لم يأت بقطيعة معرفية مع الأساطير التي كانت معروفة لدى العرب²، وهو في هذا السياق خصص جزءاً وفراً من كتابه "الأسطورة والتراث" للإجابة عن السؤال الآتي: «كيف تحول الحديث التاريخي في صدر الإسلام إلى حديث أسطوري إبان تواتر الوحي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والزيادة الهائلة والمكثفة في أسطورة الوقائع عند تدوين التراث الإسلامي في سجلات الإخباريين؟»³.

وهو يستند أيضاً إلى الآثار السومرية والفرعونية التي عُثر عليها في كل من العراق ومصر، والتي تحوي رموزاً ورسومات تشير إلى جملة من القضايا الدينية المشابهة لما دلت عليه النصوص الإسلامية — ومنها الحديث النبوي —؛ وهو بهذا يقرر أن الإسلام استلهم من الميراث الأسطوري لهاتين الحضارتين؛ شأنه في ذلك شأن الديانة اليهودية والنصرانية اللتان لم يبرءهما — القمني — من هذا الاستلهام، وشحن — في سبيل تعزيز رأيه هذا — كتابه "الأسطورة والتراث" بعشرات الرسوم واللوحات الفنية والرموز التي خلفها القدامى، والتي تصور: قوى (الخير = الملائكة) بأجنحة⁴، الكبش دلالة على الأضحية⁵، حواء، الحية⁶ ... إلخ.

وقد سبق تنفيذ هذه الدعوى عند نقدنا لهذه النظرية في المطلب السابق⁷.

¹ - وقد نقلنا تعريفه في أول هذا البحث ، ص 109.

² - انظر: التنوير بالتنوير - مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني الرد على سيد القمني و خليل عبد الكريم و رفعت السيد- منصور أبو الشافعي، تقديم: رفيق حبيب، ص 12 وما بعدها.

³ - الأسطورة والتراث، القمني، ص 27.

⁴ - انظر: المرجع السابق، ص 61.

⁵ - انظر: المرجع نفسه، ص 66.

⁶ - انظر: المرجع نفسه، ص 244.

⁷ - انظر: ص 117 وما بعدها من هذا البحث.

ونورد في سياق نقد هذا الرأي جملة من المرويات التي أوردها سيد القمني في كتابه؛ دليلاً على تسرب الأساطير إلى السنة النبوية، لنقف على مدى موضوعية وعلمية هذا الطرح.

1. الروايات في هبوط آدم بالهند وحواء بجدة:

أورد سيد القمني في كتابه رواية منسوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفيها أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم: «يا رسول الله: **چي دي ئج ئح نم ئى ئيج بح بخ بم بي بي** [البقرة: 37] فما هي الكلمات؟»، قال: [يا علي: إن الله أهبط آدم بالهند، وأهبط حواء بجدة، والحية بأصبهان، وإبليس بميسان، ولم يكن في الجنة شيء أحسن من الحية والطاووس، وكان للحية قوائم كقوائم البعير فدخل إبليس في جوفها؛ فغر آدم وخذعه، فغضب الله على الحية وألقى عنها قوائمها وقال: جعلت رزقك التراب وجعلتك تمشين على بطنك، لا رحم الله من رحمك]¹.
عند البحث عن هذا النص لا نكاد نعثر له على وجود في المصنفات الحديثية – المشهورة منها وغير المشهورة –؛ فكيف جاز للقمني أن يستدل بنص مفقود في مورد الاحتجاج على صحة نظريته، وهذا النص لم يخرج واحد من أصحاب المصنفات الحديثية، فضلاً عن أن يصححوه ويحكموا بثبوت نسبه للنبي p.

ولو كان الأمر بخلاف ذلك لربما جاز للكاتب أن يتخذ من هذه الرواية دليلاً على تسرب الأساطير القديمة إلى المدونة الحديثية عبر إقحام الرواة لها، أما والمحدثون متفقون على بطلان هذه الرواية؛ فهل خلت المصنفات إلا من هذا النص الموضوع حتى يجعله سيد القمني برهاناً على صحة نظريته؟!.

وبالعودة إلى الرواية المذكورة، فإن كل من له أنسة بنصوص السنة الصحيحة، يعرف لأول وهلة أنها رواية موضوعة مخترعة مصنوعة، تقطع بهذا كل من له خلطة بصحيح السنة.
والرواية – كما ذكرنا آنفاً – لا وجود لها في أي من دواوين السنة، بل ولا في أي مصنف مسند.
ولم أجدها في إلا في جزء² لأبي بكر الأبهري³، في نص طويل بإسناد مظلم منكر، فيه:

¹ – الأسطورة والتراث، ص 59.

² – انظر: جزء فيه من الفوائد الغرائب الحسان، أبو بكر الأبهري، ت: حسام محمد بوقريص، ص 36. وانظر أيضاً: الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء، نبيل سعد الدين حرار، 206/5.

³ – محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح أبو بكر المالكي الأبهري، القاضي، المحدث، شيخ المالكية ببغداد، ولد في حدود 290 هـ ببلدة "أبهر"، ونزل بغداد فحدث بها عن خلق منهم: أبو عمرو الحراني، وأبو القاسم البغوي، وأبو علي الحافظ.. وغيرهم، وحدث عنه الدارقطني وأبو بكر البرقاني، وجماعة، توفي سنة 375 هـ، ومن آثاره: (العوالي)، و(الأمالي)، و(إجماع أهل المدينة).

- حماد بن عمرو النصيبي: أجمع النقاد على تكذيبه.
- قَالَ عَنْهُ ابْنُ مَعِينٍ: «كَذَابٌ لَيْسَ بِثِقَّةٍ وَلَا مَأْمُونٌ»¹، وَقَالَ أَيْضاً: «لَيْسَ بِشَيْءٍ»².
- وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: «مَنْكَرُ الْحَدِيثِ»³.
- وَقَالَ الْجَوْزْجَانِيُّ: «كَانَ يَكْذِبُ»⁴.
- وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: «مَنْكَرُ الْحَدِيثِ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ جِدًّا»⁵.
- وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: «وَاهِي الْحَدِيثُ»⁶.
- وَقَالَ النَّسَائِيُّ: «مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ»⁷.
- وَقَالَ ابْنُ حَبَّانٍ: «كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ وَضَعًا»⁸.
- وَاتَّهَمَهُ بِالْكَذْبِ آخَرُونَ كَالْحَاكِمِ، وَابْنُ الْجَارُودِ، وَأَبُو سَعِيدِ النَّقَاشِ
- السَّرِيِّ بْنِ خَالِدٍ: وَلَمْ أَعْثَرْ لَهُ عَلَى تَرْجُمَةٍ فِي مَصَادِرِ التَّارِيخِ وَالطَّبَقَاتِ، وَلَا فِي كُتُبِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ، خِلا مَا نَقَلَهُ الذَّهَبِيُّ فِي (الميزان) مِنْ قَوْلِ الْأَزْدِيِّ⁹ فِيهِ: «لَا يَحْتَجُّ بِهِ»¹، وَقَالَ الذَّهَبِيُّ «مَدِينِيٌّ لَا يَعْرِفُ»².

انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 492/3، وترتيب المدارك، القاضي عياض، 466/4، والديباج المذهب، ابن فرحون، 206/2، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 33/16.

¹ - معرفة الرجال عن يحيى بن معين، رواية ابن محرز، ت: محمد كامل القصار، 63/1.

² - تاريخ ابن معين، رواية عثمان الدارمي، ت: أحمد نور سيف، ص 89، وانظر هذا النقل عنه في (الجرح والتعديل)، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 144/3.

³ - التاريخ الكبير، البخاري، 28/3.

⁴ - أحوال الرجال، إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، ت: عبد العليم البستوي، ص 305.

⁵ - الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 144/3.

⁶ - الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على سؤالات البرذعي ملحق بكتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، سعدي بن مهدي الهاشمي، 373/2، وانظر هذا النص عنه في (الجرح والتعديل)، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 144/3.

⁷ - الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، ت: محمد إبراهيم زيد، ص 31.

⁸ - المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي، ت: محمود إبراهيم زايد، 252/1.

⁹ - هو عبد الغني بن علي بن سعيد بن بشر بن مروان، أبو محمد الأزدي، المصري، الإمام، الحافظ، الحجة، النسابة، ولد سنة 332هـ بالقاهرة، وكان من أكابر حفاظ زمانه، أثنى عليه الدارقطني والحاكم، وتركه بعضهم كأبي ذر الهروي لاتصاله بالدولة العبيدية، لكن الصحيح أنه كان مداريا لهم لشدة بطشهم، وكان صاحب سنة واتباع، توفي سنة 409هـ، ومن آثاره: (المؤتلف والمختلف). تاريخ دمشق، ابن عساكر، 395/36، والبداية والنهاية، ابن كثير، 578/15، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 268/17، وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، 353/1.

وخرج البيهقي طرفاً من هذه الرواية عن حماد عن خالد السري، ثم قال: «وهو حديث موضوع، وقد شرطت في أول الكتاب ألا أخرج في هذا الكتاب حديث أعلمه موضوعاً»³.
فاتضح أن الرواية ظاهرة البطلان، واضحة السقوط ؛ واتضح أيضاً أن القمني يتخير لنظرياته الروايات المكذوبة الموضوعية، فيوردها في سياق الاحتجاج على طرحه، ثم يستشكل نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم؛ ليخرج بنتيجة في الأخير أن هذا النصّ وأشباهه أساطير سطرها الرواة ونسبها إلى السنة النبوية.

2. رواية إساف ونائلة:

من الروايات الموضوعية التي ذكرها سيد القمني كذاك في مورد التأسيس لنظريته في تسرب الأساطير للسنة النبوية؛ قصة "إساف ونائلة"، وهما صنمان كانت قريش تعبدهما في الجاهلية، حيث نسب القمني إلى الرواة المسلمين جريرة اختراع رواية أسطورية مفادها أن إسافاً فجر بنائلة في الكعبة؛ فمسخهما الله حجرتين نكالا منه وعذابا لهما ! ثم قال معلقاً: «لكن .. كيف للعقل أن يستسيغ هذه الرواية الإسلامية عن "إساف"، ونائلة؟! .. وكل ما في الأمر أن الرواة المسلمين عندما واجهوا هذه المسألة بالمقاييس الأخلاقية الجديدة؛ لم يستسيغوا الأمر على هذا الشكل؛ فسموا الفعل الجنسي المقدس فجراً قام به إساف ونائلة؛ فمسخا صنمين»⁴.

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا هو: أين وجدت الرواية؟ ومن رواها؟ وأين محلها في دواوين السنة ومصنفات الحديث وكتب الرواية؟!

نحن مطمئنون إلى أنّ هذه الرواية لا وجود لها في أيّ من كتب الرواية، بما في ذلك تلك التي لا تعني بتخريج الصحيح وتجمع بين الغث والسمين، بل لا يكادُ يعثر عليها حتى في كتب التواريخ والأخبار والأدب، المعروفة بجمع الغرائب؛ فهي إذاً مفقودة تماماً، ولم يعزها سيد القمني إلى أيّ من المصادر المعتمدة.

وهذا الصنيع منه يطرح تساؤلاً حول التزامه بالمنهجية العلمية التي تقتضيها أمثال هذه الدراسات.

3. الروايات في نزول آدم وحواء في موضع الصفا والمروة وبناء الكعبة وجبل عرفة:

¹ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، ت: علي محمد البجاوي، 177/2.

² - المصدر نفسه، 177/2.

³ - دلائل النبوة، أبو بكر البيهقي، ت: عبد المعطي قلعي، 22/7.

⁴ - الأسطورة والتراث، القمني، ص163.

يستمر الكاتب في سرد الروايات الشاذة المنكرة، مجهولة المصدر، في سبيل تعزيز رأيه ودعمه؛ فينقل رواية مخترعة منكورة مفادها: أن الله أمر جبريل أن ينزل آدم على الصفا وحواء على المروة، وأن يجمع بينهما في خيمة من ياقوت أحمر، ثم ينحى آدم وحواء عن موضع الخيمة؛ ليرفع مكانه قواعد الكعبة¹!!

ثم ينقل أخرى تقول أن آدم وحواء لما نزلا من الجنة ظلا مفترقين هائمين حتى التقيا، ثم جامع آدم حواء على جبل عرفة، فسمي الجبل بهذا الاسم (عرفة)، لأنَّ آدم عرف= جامع حواء عليه، والتوراة تستخدم لفظ "عرف" بمعنى "جامع"²!!

ويتساءل القمني بعد ذكره لهذه الروايات - الإسلامية!! - : «وإن العقل ليتساءل أمام مشهد ألوف الرجال والنساء يتجهون إلى الجبل ليبيتوا هناك جميعا حتى الصباح: ما وجه القدسية في هذا الطقس؟ إن لم يكن من قبل ذلك تجمعا لممارسة طقس الجنس الجماعي طلبا للغيث والخصب، مع ملاحظة أن عرفة يطلق عليه الجمع (عرفات)، ولا نعرف جبلا يجمع اسمه إلا (عرفات)؟، فهل الجمع هنا للجبل أم المجتمعين على الجبل في حالة جماع أو عرفات يماثلون به الفعل الأول الذي قام به إساف عندما عرف نائلة، أو آدم عندما ضاجع حواء، أو إله القمر (إل) عندما جامع الشمس (إلات)؟ ... ولو عدنا إلى طقوس الحج الجاهلي فس نجد طقسا عجيبا ومثيرا، وهو أنهم كانوا يطوفون حول البيت الإلهي ذكورا وإناثا عراة تماما، فما الداعي لهذا العري إن لم يكن بغرض يستحق العري؟ وعندما جاء الإسلام جعل للإحرام زيا لا يستر إلا العورة، بل وحرم لبس المخيط وكره لبس الطيلسان المززر للمحرم³.

إن الباحث ليقف موقف المتعجب من هذه المجازفات التي تصدر من أكاديمي وباحث كسيد القمني، فهو يبني نظرياته على روايات توراتية، وأخبار إسرائيلية، وينسبها للرواة المسلمين، ثم لا يذكر مصادر هذه الروايات ولا مظانها من مصنفات الرواية ودواوين السنة، ثم يتهم الرواة بتسريبهم هذه الأساطير الجاهلية الوثنية إلى المدونة الإسلامية.

ولنا أن نتساءل: كيف يصح هذا الذي زعمه القمني، والإسلام نصَّ على أنَّ الجماع من مبطلات الحج ومفسداته، كما جاء النص بذلك في الآية المحكمة: **چ پ پ پ پ پ پ پ** **پ ن ن ن** [البقرة: ١٩٧]، والرفث في الآية الجماع.

¹ - المرجع نفسه، ص 162.

² - المرجع نفسه، ص 162.

³ - المرجع السابق، ص 162-163.

واكتفى القمني بالإحالة إلى مرجعين شيعيين وهما: (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) ل. "جواد علي"، و(علل الشرائع) ل"أبي جعفر محمد بن علي القمي".!

والروايتان اللتان ذكرناهما من الروايات المشهورة في كتب الشيعة¹.

ومقتضى الحيدة العلمية أن يرجع الكاتب إلى المصادر المعتمدة لدى المسلمين والمعترف بها عندهم، وهي كتب السنة المشهورة المعروفة كالصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم والمصنفات، ... وغيرها، وهي مطبوعة متداولة، فإن هذا هو عين ما تفرضه النزاهة العلمية، لا أن يتنبأ ذلك كله؛ فلا يلتفت إليه، ثم يقتصّر مجموعة من الروايات الشاذة الغريبة المنكرة مجهولة المصدر ذات صبغة إسرائيلية؛ فيزعم أنها نموذج واضح في كون الرواة المسلمين أبقوا على كثير من الطقوس الجاهلية ذات المرجعية الأسطورية، وأجروا عليها بعض التعديلات التي اقتضتها طبيعة المرحلة الجديدة والقيم الخلقية التي جاء بها الإسلام، ثم أقحموها في المدونات التراثية.

واللهفُ - حقاً - أن سيداً القمني حاول الربط بين جل الروايات التي وردت في أعمال الحج كالإحرام، والطواف والحلق والوقوف بعرفة .. وبين الطقوس الجنسية التي كانت سائدة في أعمال الجاهليين، وكذا الأساطير الإباحية التي عرفتْها الجزيرة العربية²، مستدلاً على ذلك بكون (التمتع) في فريضة الحج، مشتق من "المتعة"، والتي تعني اللذة الجنسية.

وهذا الذي ذكره القمني ليس بصحيح، ووجه ذلك أن التمتع في اللغة هو مطلق الانتفاع، وأصله من: (المتاع)، وهو «انتفاعٌ ممتدُّ الوقت»³، وعلى هذا المعنى وردت في القرآن الكريم: **جَ تَ ثَ تَ ثَ ثَ** [يونس: ٩٨]، **جَ كَ كَ** [هود: ٤٨]، **جَ تَ تَ تَ تَ تَ تَ تَ** [التوبة: ٦٩].

وحصر دلالة لفظة (التمتع) على اللذة الجنسية هو من الجهل باللغة العربية، وهو الذي أودى بالسيد القمني إلى سعيه الربط بين شعائر الحج وبين الطقوس الجنسية التي طبعت الموروث الأسطوري في منطقة الجزيرة العربية.

¹ - انظر هذه الرواية منسوبة إلى علي ؑ في كتاب (مسند الإمام علي ؑ)، السيد حسن القبايجي، ت: طاهر السلامي، 393/9-394، وانظر أيضاً: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، 209/11، ومراة العقول في شرح أخبار آل الرسول، له أيضاً، ت: محسن الحسيني الأميني، 19/17، وتفسير العياشي، محمد بن مسعود ابن عياش، 45/1، وانظر نقل القمني كذلك لرواية الطوفان الذي وقع في زمن نوح ؑ من كتاب المرجع الشيعي نعمة الله الجزائري (النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين). (الأسطورة والتراث)، ص216.

² - انظر: الأسطورة والتراث، ابتداء من ص162 إلى 166.

³ - المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الأصفهاني، ت: محمد سيد كيلاني، ص461.

والتمتع في الحج إنما سُمِّيَ بذلك لأنَّ من حج تمتعاً ينتفع بسقوط السفر عنه لحجه من بلده، ويسقط عنه الإحرام من ميقاته في الحج، - إذ حق العمرة - في الأصل - أن تفرد بسفر غير سفر الحج -، فمقتضى لفظة التمتع هو الانتفاع بما سقط عن الحاج من السفر¹، وقيل: «استمتاعه بالعمرة إلى وقت الحج: انتفاعه بالتقرب بها إلى الله تعالى قبل الانتفاع بتقريبه بالحج. وقيل: إذا حلَّ من عمرته انتفع باستباحة ما كان محرماً عليه إلى أن يحرم من الحج»².

4. الرواية في أن نسل السودان من حام:

ومن الروايات التي يدَّعي سيد القمني أن المسلمين نسبوها إلى النبي ρ حديث يقول فيه: [..فأصاب حام امرأته في السفينة؛ فدعا ربه، فقال: فتغيرت نطفته فجاء بالسودان]³.

ويريد القمني من هذا التمثيل أن يؤكد بأن قضية (الحط من شأن حام) إنما هي موروث أسطوري إسرائيلي، نسبة إلى النبي ρ المفسرون الناقمون على سلالة حام، كالثعلبي وابن كثير.

وهذا ليس بصحيح فإن هؤلاء المفسرين لم ينسبوا هذه الرواية إلى النبي ρ كما زعم القمني، إنما نسبوها إلى بعض التابعين كسعيد بن المسيب، وقتادة، والأعمش وابن جريج .. وغيرهم، وواضح أنها من الإسرائيليات التي يترخص المفسرون في إيرادها.

فهل من النزاهة والأمانة أن ينسب القمني إلى المفسرين نسبتهم هذه الرواية إلى النبي ρ، بقوله «وإجمالاً لذلك؛ قام النيسابوري الثعلبي بصب جام غضبه على حام المزارع؛ فيقول راوياً عن قتادة منسوباً إلى النبي ρ فأصاب حام امرأته...؟!»⁴.

والمنسوب إلى النبي ρ هو أن أصل السودان من حام بن نوح، دون ذكر قصة إصابة حام لامرأته في السفينة وغضب نوح U بسبب ذلك.

والرواية كالاتي: عن أبي هريرة عن النبي ρ [ولد لنوح سام وحام ويافث، فولد لسام العرب وفارس والروم والخير فيهم، وولد ليافث يأجوج ومأجوج والترك والصقالبة، ولا خير فيهم]، وولد لحام القبط والبربر والسودان]¹.

¹ - انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: سعيد الفلاح، 344/8، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد بوخيزة، 293/3، والبحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، 85/1.

² - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، محمود بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض،

³ - انظر الرواية في: جامع البيان، الطبري، 325/15، وتفسير ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم، ت: أسعد محمد الطيب، 2032/6، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي، ت: محمد الطاهر بن عاشور، 169/5، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، 431/4.

⁴ - الأسطورة والتراث، القمني، ص 220.

وفي رواية أخرى عن ابن مسعود τ أن النبي ρ قال: [أن أصل الحبش والسودان من حام، وأن حاماً نظر إلى عورة أبيه، وهو نائم فدعا عليه باسوداد الوجه]².

وكلُّ ما سَبَقَ ذِكْرُهُ؛ سواءً ما تعلق بهذه الرواية أو التي قبلها مما أورده سيد القمني في سياق التأسيس والتعضيد لنظرية تسريب المسلمين للعناصر الأسطورية وإلحاقها بالسنة النبوية، هي إما من الإسرائيليات التي لم يسندها أحدٌ إلى النبي ρ ولم يدَّعِ واحدٌ أنها من السنة، أو هي أحاديث منكورة موضوعة نص المحدثون على وهائها وضعفها، أو هي مرويات شيعية خرافية؛ اعتمدها القمني كنماذج يبرر بها طرحه الباهت.

وهذا الانتقاء إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على شحِّ النصوص - ضمن المدونة الحديثية المعتمدة - مما يمكن أن يصلح برهاناً على صحة رأيه، رغم كثرة النصوص النبوية في دواوين السنة ومصنفاتها، ولما أعجزه توظيف هذه النصوص بما يخدم طرحه؛ استعاض عنها بجمع روايات خرافية غريبة، لا يكاد يعرفها أحدٌ من المحدثين، وأغلبها مجهول المصدر، قام القمني بتصديرها كأمثلة تطبيقية تؤسس لدعواه العريضة المرسله وإلحاحها القوة الحجاجية.

5. حديث [الخيال معقود في نواصيها الخير]:

وهو النموذج الأخير الذي اخترناه من كتاب سيد القمني، وهو يختلف عن النماذج السابقة في كونه حديثاً صحيحاً مروياً في الصحيحين، وقد أورده الكاتب في معرض تقريره بأن كثيراً من الحيوانات كان لها وجود في المأثور الأسطوري الإنساني قبل ظهور الأديان، وضرب مثلاً بالحصان الذي يدل في الحضارات القديمة على "الخصوبة" «لقدرته الجنسية ولتشابه الحدوة والهلال، ولدوره كدابة قوية في أعمال الفلاحة، ولأن الخيل سريعة كالبرق... والحديث النبوي يقول: [الخيال في نواصيها الخير]³»¹.

¹ - أخرجه البزار في (البحر الزخار)، ت: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري الشافعي، 254/14، قال الهيثمي في (جمع الزوائد)، 193/1: (رواه البزار، وفيه محمد بن يزيد بن سنان الرهاوي عن أبيه. فمحمد: وثقه ابن حبان، وقال أبو حاتم: «صدوق، وضعفه يحيى بن معين والبخاري. ويزيد بن سنان وثقه أبو حاتم، فقال: محلُّه الصدق. وقال البخاري: مقارب الحديث، وضعفه يحيى وجماعة»). والحديث ضعف إسناده السخاوي في (المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة)، ت: محمد عثمان الخشت، ص215، والعجلوني في (كشف الخفاء ومزيل الإلباس)، ت: عبد الحميد بن هنداي، 290/1.

² - أخرجه الحاكم في (المستدرک)، 596/2 عن ابن مسعود وصححه، قال الذهبي في (تلخيص المستدرک): «محمد بن أبي لبيبة ضعفه».

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، رقم: 2849، ورقم: 2850، وباب الجهاد ماض مع البر والفاجر، رقم: 2851 تعليقا، ورقم: 2852، وفي كتاب فرض الخمس، باب قول النبي

ولا نفهم محاولة الربط بين هذا الحديث النبوي، وبين دلالة "الخيل" على الخصوبة في الأساطير القديمة، فالنص النبوي واضح في كون المراد بالخير: [الأجر، والمغنم]، كما في بعض روايات البخاري، أي أن للفظه [الخير] في الحديث معنيان: غنائم الجهاد الذي تكون الخيل إحدى آياته²، والأجر الحاصل لمن اقتناها وسخرها في سبيل الله، كما جاء في رواية مسلم: [الخيلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهِيَ لِوَجَلِ أَجْرٍ وَلِرَجْلِ سِتْرٍ وَجَمَالٍ وَعَلَى آخِرِ وَزْرٍ، فَأَمَّا الَّذِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ فَهُوَ الَّذِي يَتَّخِذُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ مَرَّتْ بِمَرْجٍ فَأَكَلَتْ مِنْهُ فَمَا غَيَّبَتْهُ فِي بَطُونِهَا فَهُوَ لَهُ أَجْرٌ وَإِنْ مَرَّتْ بِنَهْرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَمَا شَرِبَتْ فِي بَطُونِهَا فَهُوَ لَهُ أَجْرٌ وَإِنْ اسْتَنْتَ شَرْفًا كَانَ لَهُ أَجْرٌ].

وفي (المسند)³ عن أسماء بنت يزيد رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: [الخيل في نواصيها الخير معقود أبدا إلى يوم القيامة، فمن ربطها عدة في سبيل الله، وأنفق عليها احتسابا في سبيل الله فإنَّ شَبَعَهَا وَجوعَهَا، وَرَبَّيَهَا، وَظَمَّأَهَا، وَأَرَوَّأَهَا، وَأَبَوَّأَهَا فَلَاحٌ فِي مَوَازِينِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ رَبَطَهَا رِبَاءً، وَسَمَعَةً، وَفَرَحًا، وَمَرَحًا فَإِنَّ شَبَعَهَا، وَجوعَهَا، وَرَبَّيَهَا، وَظَمَّأَهَا، وَأَرَوَّأَهَا، وَأَبَوَّأَهَا خَسِرَانِ فِي مَوَازِينِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ].

قال ابن بطال: «فإن الخير المعقود في نواصيها إنما هو أجر في سبيل الله، لا أنها على كل وجوهها معقود في نواصيها الخير، بل إذا كانت مستعملة في سبيل الله أو معدة لذلك؛ فإن الإنفاق عليها خير أو أجر دون ما كان منها وزرا»⁴.

صلى الله عليه وسلم: أحلت لي الغنائم، رقم: 3119، وفي كتاب المناقب، رقم 3643، 3644، 3645، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم: 987، وفي كتاب الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، رقم: 1871، 1872، 1873.

¹ - الأسطورة والتراث، القمني، ص 305.

² - شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 57/5، وانظر: فتح الباري، ابن حجر، 55/6.

³ - انظره: 556/45، وأخرجه بهذا اللفظ أيضا أبو نعيم في (حلية الأولياء)، 43/9. قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 261/5: (فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف)، وله شاهد من حديث أبي هريرة τ أن النبي ρ قال: [الخيل لثلاثة: لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر، فأما الذي له أجر: فرجل ربطها في سبيل الله، فأطال في مرج أو روضة، فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة كانت له حسنات، ولو أنها قطعت طيلها فاستنت شرفا أو شرفين كانت أروائها وآثارها حسنات له، ولو أنها مرت بنهر، فشربت منه ولم يرد أن يسقيها كان ذلك حسنات له، ورجل ربطها فخرا ورتاء، ونواء لأهل الإسلام فهي وزر على ذلك]. أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب الخيل ثلاثة، رقم: 2860، وفي كتاب المناقب، باب، رقم: 3646، وفي كتاب تفسير القرآن، باب، رقم: 4962، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل وكيف معنى الدلالة وتفسيرها، رقم 7356، وأخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم 987.

⁴ - شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 58/5.

وقوله ρ: [الأجر والمغنم] جامع لفوائد الدنيا والآخرة¹.

فهذا هو التأويل النبوي للحديث، ولا يظهر فيه أي إشارة إلى الخصوبة، - من كون الحديث ورد في سياق تثبيت أسطورة قديمة مفادها لالة "الحصان" على الخصوبة.
فهذا هو حال الروايات التي ضمنها "القمني" بحثه، ولا يصلح واحد منها كدليل على تسرب الأساطير إلى السنة النبوية.

ثانياً: استشكالات عبد الرزاق عيد:

إذا كان سيد القمني سعى إلى إرجاع بعض الروايات الحديثية، إلى أصول أسطورية قديمة، عن طريق استدعاء الرواة لها من موروثهم الثقافي والاجتماعي، ثم تسريبها وإلحاقها بالمدونة الحديثية، فإن عبد الرزاق عيد في وصفه للأحاديث التي انتقدها بكونها "أساطير" كان مستحضراً للدلالة اللغوية للأسطورة، والمرادفة لـ "خرافة"، و"الباطل"، - نظراً للدلالات "اللامعقولة" لهذه الأحاديث-، ولم يكن بالضرورة يحيل هذه النصوص إلى موروثات أسطورية معروفة لدى العرب قديماً؛ بقدر ما كان يرجع وجود هذا النص "اللامعقول" في المدونة الحديثية إلى الفبركة العمدية للرواة لها، عن طريق الكذب والتدليس.

وقد اشتمل كتابه (سدنه هياكل الوهم) على طعونات كثيرة في أحاديث صحيحة؛ وأحكاماً جزافية بكونها من صناعة الرواة، كما تضمن هجومات لاذعة على نقلة الحديث ورواته بشكل عام، وعلى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بشكل أخص، حيث رماه الكاتب بكل نقيصة، وحمله جريرة التزوير والتحريف الذي طال السنة النبوية - كما يزعم -، ثم وزّع التهم بالجملة على أئمة الحديث وأساطين الرواية كمالك بن أنس والإمام أحمد .. واصفا إياهم بأنهم يشكلون مدرسة حديثية « تتحرج، بل وتتأبى أن تبدي رأياً حتى في ما ليس فيه نص، وعلى هذا فالمعقولة لا تكمن إلا فيما عمل به عقل السلف أي السند والخبر، ولهذا كانوا يترخصون في شروط قبول الحديث حتى ولو كان آحاداً ضعيفاً، لأنه بذلك ينقذهم من إعمال العقل والرأي، فيفيئون إلى النقل مستريحين في ظله من وسوسات العقل»²، ويجزم بحسب أن هدف تلك المدرسة كان «إعفاء العقل والرأي من المغامرة في مجاهل المغيوب»³.

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: علي حسين البواب، 1/432.

² - سدنة هياكل الوهم، عيد، ص 26-27.

³ - المرجع نفسه، ص 27.

وعلى العموم فإن كتاب "عيد" مشحونٌ بالاستشكالات العقلية الموجهة إلى جملة من الأحاديث النبوية الصحيحة الثابتة المخرّجة في أصح كتب السنة، وهذه الاستشكالات تقوم على دعوى مخالفة هذه الأحاديث للأدلة العقلية والحسية والمنطقية؛ ومن أجل ذلك كانت أغلب النصوص المستشكلة في الكتاب من أحاديث الغيبيات والمعجزات. ولكثرة هذه النصوص، اخترت جملة منها بما يتوافق وعنوان قضيتنا المبحوثة في هذا المبحث، ألا وهو تبرير الاستشكال بكون النص أسطورياً، وهو تبرير أكثر "عيد" من سوقه في سياق استشكالاته.

1. حديث كسر النبي ﷺ للأصنام عند فتح مكة:

كان قد مرّ معنا في بداية المبحث نقلُ كلامٍ لعبد الرزاق عيد يستشكل فيه رواية تحطم الأصنام من إشارة النبي صلى الله عليه وسلم لها بالقضيب، ووصفه لهذه القصة بكونها أسطورة عجائبية¹. وقد نقل "عيد" ملخصاً للقصة، وعزاها إلى ابن الأثير صاحب (الكامل)، حيث قال: «يحدثنا ابن الأثير عن فتح مكة وعفو النبي عن قريش عندما قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء. ثم أنه طاف بالكعبة سبعة ودخلها وصلى فيها ... وكان على الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً، كان بيده قضيب، فكان يشير به إلى الأصنام وهو يقرأ: (چ چ گ گ گ گ ن ن ط ط ڈ ڈ چ [الإسراء: 81])، فلا يشير إلى صنم منها إلا سقط لوجهه، وقيل: بل أمر بها وخدمت وكسرت². ثم يقول معلقاً على القصة المنقولة: «فها قد رأينا أن حدثاً يتجاوز الآحاد، والعشرات والمئات بل والألوف، يقدم إلينا من خلال منظورين: منظور "الميث" الأسطوري الذي يضيف على الأحداث هالة سحرية عجائبية حيث الأصنام تنهاوى من إشارة القضيب إليها، ومنظور "اللوغوس" المعقولي، وهو المنظور القائل بأنّها قد خدمت وكسرت، وهذا الذي يتقبله العقل حكماً³».

وقد سبق البيان - في الموضوع المشار إليه آنفاً - أن "عيداً" لا ينكر أصل القصة، وهو تحطم الأصنام يوم الفتح؛ إنما يستشكل أن تكون تساقطت بمجرد إشارة النبي صلى الله عليه وسلم إليها بقضيب.

سنتجاوز - هنا - تثريب الكاتب على عزوه الرواية الحديثية إلى كتاب تاريخي كالكمال لابن الأثير، مع أن المنهجية العلمية الأكاديمية وأصول النقل والتوثيق تقتضي إحالة النص إلى المصادر

¹ - انظر: ص 115 من هذا البحث.

² - سدنة هياكل الوهم، عيد، ص 38.

³ - المرجع نفسه، ص 38.

الحديثية المعتمدة، سنتجاوز ذلك لننتقل إلى مناقشته في دعواه أن الحديث نقل بطريقتين: طريق موافق للمعقول يقول بأن الأصنام أخذت وكسرت، وطريق ميثي أسطوري ! يفيد بأن الأصنام تهاوت بمجرد إشارة النبي صلى الله عليه وسلم إليها بالقضيب.

1-روايات الحديث

حادثة هويّ الأصنام عند فتح مكة محرّجة عن خمسة من الصحابة، نسوق رواياتهم كالاتي:

- عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: «دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة، وحول الكعبة ثلاث مائة وستون نصبا، فجعل يطعنها بعود في يده، وجعل يقول: [چگ گ گ گ گ ن ن چ ن ن ن چ [الإسراء: ٨١]]»¹.

- أبو هريرة رضي الله عنه قال: «... وأقبل رسول الله ﷺ حتى أقبل إلى الحجر، فاستلمه ثم طاف بالبيت، قال: فأتى على صنم إلى جنب البيت كانوا يعبدونه، قال: وفي يد رسول الله ﷺ قوس وهو آخذ بسية القوس، فلما أتى على الصنم جعل يطعنه في عنقه، ويقول: [چگ گ گ گ ن ن چ [الإسراء: ٨١]]»².

- عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم «لَمَّا دَخَلَ مَكَّةَ وَجَدَ بِهَا ثَلَاثَ مِئَةِ وَسْتِينَ صَنَمًا، فَأَشَارَ بِعَصَاهُ إِلَى كُلِّ صَنَمٍ مِنْهَا وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: [چگ گ گ گ ن ن ن ن ن ن چ [الإسراء: ٨١]]، فَيَسْقُطُ الصَّنَمَ وَلَا يَمْسُهُ»³.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المظالم والغصب، باب: بَابُ: هَلْ تُكْسَرُ الدَّنَانُ الَّتِي فِيهَا الْحَمْرُ، أَوْ تُحَرَّقُ الرَّقَاقُ، فَإِنْ كَسَرَ صَنَمًا، أَوْ صَلِيًّا، أَوْ طُبُورًا، أَوْ مَا لَا يُسْتَفَعُ بِخَشِيئِهِ، رقم: 2478، وفي كتاب التفسير، باب: چگ گ گ گ ن ن ن ن ن ن چ [الإسراء: ٨١]. ومسلم في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب: إزالة الأصنام من حول الكعبة، رقم: 1781.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب: فتح مكة، رقم: 1780.

³ - أخرجه ابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 452/14، والطبراني في (المعجم الكبير)، 452/12، من طريق عاصم بن عمر العمري، عن ابن دينار، عن ابن عمر. قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 176/6: «وفيه عاصم بن عمر العمري، وهو متروك، ووثقه ابن حبان، وقال: يخالف ويخطئ، وبقية رجاله ثقات».

قلت: عاصم بن عمر العمري، ضعفه ابن معين، وأحمد بن حنبل، وقال البخاري: «منكر الحديث»، وقال ابن حبان: «منكر الحديث جدا يروي عن الثقات مالا يشبه حديث الأنبياء لا يجوز الإحتجاج به إلا فيما وافق الثقات». انظر: يحيى بن معين وكتابه التاريخ -رواية الدوري، ت: أحمد نور سيف، 218/3، والتاريخ الكبير، البخاري، 478/6، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 346/6، والمجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان، ت: محمد زايد، 127/2.

قال الألباني في (سلسلة الأحاديث الضعيفة)، 890-889/19: «منكر بهذا التمام... وقد صح الحديث من رواية ابن مسعود رضي الله عنه دون قوله في آخره: فيسقط الصنم ولا يمسه».

• عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومَ الفتح، وعلى الكعبة ثلاثمائة صنم وسِيفٌ صنم، قد شد لهم إبليس أقدامهم بالرصاص، فجاء ومعه قضيبه، ففعل يَهْوِي به إلى كل صنم منها فيخِر لوجهه، ويقول: [چڭ گڭ گڭ ن ن ن ن ن ن ن ن]¹.

• جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال: «دخلنا مع رسول الله مكة، وفي البيت وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنم ا تعبد من دون الله، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكبت على وجهها، ثم قال: [چڭ گڭ گڭ ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن]¹، ثم دخل رسول الله ﷺ البيت فصلى فيه ركعتين، فرأى فيه تمثال إبراهيم وإسماعيل وإسحاق، وقد جعلوا في يد إبراهيم الأزام يستقسم بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [قاتلهم الله، ما كان إبراهيم يستقسم بالأزلام]، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بزعفران فطخه بتلك التماثيل»².
يتبين من الروايات الخمسة السابقة أن أربعة منها جاءت صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم طعن الأصنام بقضيبه - أو بعودٍ أو قوسٍ - فجعلت تهوي، أو أمر بها فكبت على وجهها. وهذه الروايات يعضد بعضها بعضاً، ومنها روايتان إحداهما في الصحيحين، وهي رواية ابن مسعود، والأخرى في مسلم، وهي رواية أبي هريرة.

ب- تضعيف الرواية التي استشهد بها "عيد"

ثم قال: «في (المعجم الصغير) من حديث ابن عباس، وفيه زيادة أخرى منكورة، وقد تكلمت على إسناده هناك. والغريب أن الحافظ سكت عنه في (الفتح)... كما أنه سكت أيضاً عن حديث الترجمة، وقال: رواه الفاكهاني وصححه ابن حبان! فلم يتنبه للنكارة التي فيه، وهي قوله: وأشار بعصاه. فإنه يعارض قوله - في حديث ابن مسعود: فجعل يطعنها بعود في يده. وأكد المعارضة بقوله في آخره: ولا يمسه. - أي بعصاه- كما في رواية واهية جداً للبيهقي في الدلائل... من طريق أخرى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر. ويعارض أيضاً حديث أبي هريرة بنحوه، وفيه: ... فَلَمَّا أتَى عَلَى الصَّنَمِ جَعَلَ يَطْعُنُهُ فِي عَيْنَيْهِ، وَيَقُولُ: چڭ گڭ چ [الإسراء: ٨١]. رواه مسلم... والبيهقي وغيرهما. وكذلك لم يتنبه للنكارة المذكورة المعلق على (الإحسان)... فجعل حديث ابن مسعود الصحيح شاهداً لهذا الحديث المنكر، دون أن يدري أنه شاهد عليه لا له! ولعله قلد في ذلك الحافظ ابن حجر». انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 890/13-891.

¹ - أخرجه الطبراني في (المعجم الكبير)، 339/10، وأبو نعيم في (حلية الأولياء)، 211/3، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 51/7: «وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ثقة، وبقية رجاله ثقات».

² - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، 403/7، وحسن إسناد ابن حجر في (المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية)، ت: خالد بن عبد الرحمن البكر، 469/17، والبوصيري في (تحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة)، ت: أحمد معبد عبد الكريم، 242/5.

أما الرواية الفدّة التي تحكي الحادثة بطريقة أخرى - مخالفة للروايات الأخرى- فهي من رواية ابن عمر، وتشير إلى أن الأصنام تهاوت أمام النبي صلى الله عليه وسلم من مجرد إشارته لها، دون أن يلمسها.

وهذه الرواية منكرة، والبلاء فيها من عاصم بن عمر العمري المدني كما تقدم¹. ولا يضيرنا - إن صحّت الرواية مثلاً- أن تكون الأصنام تساقطت دون أن يلمسها النبي ﷺ؛ معجزةً وكرامةً من ربه عز وجل؛ وكل من يدين بالإسلام يصدق ما هو أعجب من هذا؛ يصدق أمر الوحي يأتيه من السماء، في غدوة أو روحة².

والملاحظ لتصرفات بعض أعيان الخطاب العقلاني المعاصر، يجد مفارقةً عجيبةً؛ فهم يزعمون تصديق أصل النبوة، ويدعون الإيمان بالوحي والرسالة، وفي الوقت نفسه ينكرون ما هو أدنى من ذلك وأقل غرائبيةً، كالمعجزات والخوارق التي يظهرها الله على يد نبيه صلى الله عليه وسلم؛ وكذا إخباره بالغيبات، ويبررون هذا الإنكار بكون هذه القضايا مناقضة للعقل والحس.

وبالعودة إلى الحديث فإنه - بالصورة التي نقلها عاصم العمري - منكرٌ، مخالف للروايات الكثيرة الأخرى، وسبب النكارة فيه ليس كونه جاء بما يخالف العقل - وهو سقوط الأصنام دون أن تلمس³ - بل لمخالفتها للروايات الصحيحة الأخرى التي تحكي القصة بسياق آخر، وأيضاً لضعف أحد روايتها وهو عاصم العمري؛ وهو ممن لا تحتمل مخالفته لمن هو أوثق منه وأحفظ وأكثر عدداً، لاسيما وأنه لا يمكن حمل الاختلاف على تكرر الواقعة؛ فمكة لم تفتح إلا مرة واحدة، والأصنام هدمت بمحفل من المسلمين الذين حضروا الحادثة مرة واحدة أيضاً.

وما تقدم بيانه لم يمنع بعض المحدثين من تصحيح رواية ابن عمر⁴، واعتبار الروايات الأخرى شاهدة لها، ويجمع بين الروايات كلّها بالقول: إن بعض الأصنام هدمت من طعنته صلى الله عليه

¹ - انظر تخرّيج رواية ابن عمر وكلام المحدثين حولها في الصفحة السابقة.

² - قالها أبو بكر رضي الله عنه حين سأله المشركون: «أتصدق أن محمداً ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: نعم، إني لأصدقها فيما هو أبعد من ذلك، أصدقه بخبر السماء في غدوة أو روحة، فلذلك سمي بالصدّيق». أخرجه الحاكم في (المستدرک)، 65/3، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه»، ووافقه الذهبي في التلخيص، وصححه الألباني في (الصحيحة)، 615/1.

³ - وأحاديث الخوارق والمعجزات التي صححها المحدثون وأثبتوها بالعشرات.

⁴ - كصنيع ابن حبان الذي خرجه في (صحيحه)، وفعل الإمام البيهقي في (دلائل النبوة)، 72/5، حين علق على إسناد حديث ابن عمر بقوله: «(هذا الإسناد وإن كان ضعيفاً، فالذي قبله يؤكده» .. يشير إلى حديث ابن عباس، وكذا

وسلم لها - كما هي رواية ابن مسعود وأبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم - وبعضها تساقط من مجرد إشارته لها بقضيبه دون أن يلمسها - وهو مقتضى رواية ابن عمر -، والباقي أمر رسول الله ﷺ بها فأكبت على وجهها.

وهذا الجمع قد يكون حسناً¹ - لو صح إسناد حديث ابن عمر -، مع ملاحظة أن عدد الأصنام كان كبيراً (ثلاثمائة وستون صنماً).

وسواء صحّت الرواية أو لم تصحّ، فليس فيها مستمسك لعبد الرزاق عيد فيما ادعاه من أن القصة بهذا السياق؛ هي "أسطورة مجافية للعقل"، نقلت من منظور "سحري عجائبي".

2. الأحاديث في قتال الملائكة يوم بدر:

لا يكاد يخلو مبحث من مباحث كتاب "عبد الرزاق عيد" من الهجوم اللاذع على الصحابي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، حيث لم يترك وصفا مشينا إلا رماه به، ونسب إليه كل نقيصة بداية من وصفه بالكذب والافتراء، وبأنه أوغل في أمور الدنيا وشهواتها مالا وجاهاً²، وبأنه: غير مؤتمن³، يأكل ما تحت يديه، لا ينصح الرعية، يأكل أموال الناس⁴، سارق⁵، خائن للأمانة⁶، من فقهاء السلطة⁷، خاّز، يقدم الغنيمة على العقيدة، يصلي مع عليّ ويطعم مع معاوية⁸... إلى غير ذلك من النعوت القبيحة، وصولاً إلى اعتباره منبع الأساطير ومؤسس الميثولوجيا العربية الإسلامية⁹، التي أفرزت جملة من الروايات المنحولة على النبي ﷺ والمقاربة للموروثات الثقافية التي كانت معروفة لدى السومريين والبابليين،

صنيع الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على (صحيح ابن حبان-إحسان)، 453/14، وقد ذكر الحافظ ابن حجر هذه الرواية في (فتح الباري)، 17/8، ونقل تصحيح ابن حبان لها، ولم يتعقبه.

¹ - وهو اجتهاد مني، ولا أنسبه إلى أحد!! .. وقد ذكر الحافظ ابن حجر هذه الروايات جميعها ولم يتعقبها بشيء. انظر: فتح الباري، ابن حجر، 17-16/8.

² - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص59. ولم يقتصر هذا الهجوم على ابن عباس فقط، بل ألحق به رواية الإسلام الأول: أبو هريرة رضي الله عنه، وكرر اتهامات المستشرقين - ومعهم أبو رية - له بالكذب واختلاس الأموال إبان إمارته على البحرين. وهذه الشبهات لضحالتها، ووفرة الردود عليها؛ أضحت هزيلة في ميزان العلم.

³ - سدنة هياكل الوهم، ص70.

⁴ - المرجع نفسه، ص74.

⁵ - المرجع نفسه، ص88.

⁶ - المرجع نفسه، ص76.

⁷ - المرجع نفسه، ص77.

⁸ - المرجع السابق، ص90.

⁹ - المرجع نفسه، ص79.

كأخبار الخلق والتكوين، خلق آدم ونزوله إلى الأرض، يأجوج ومأجوج، نزول عيسى U ... إلخ، يقرر "عيد" بلسان متهمكم ساخر بأن: «القراءة العقلية لنص ابن عباس تضيع علينا بهجة العوالم الميثية التي يستلهمها حبر الأمة من الإسرائيليات وسرديات اليهود المترعة بأساطير الأولين عن قصة الخلق والتكوين التي تداولتها بشكل متقارب كل الثقافات القديمة من السومريين إلى البابليين إلى الفينقيين إلى المصريين إلى اليونان، وصولاً إلى صحراء الجزيرة العربية»¹

إن هذا الموقف الذي تبناه الكاتب تجاه ابن عباس رضي الله عنهما؛ يكشف بأن الآراء التي

يقررها إزاء النصوص النبوية لا تنطلق من دراسة بنية هذه النصوص - من جهة معقوليتها من عدمها-، ولا تتأسس على تحليل دلالاتها - بغض النظر عن روايتها-؛ بل هي نابعة عن خلفيات مسبقة تجاه هذا الصحابي المكثّر من الرواية؛ فما دام أن ابن عباس رضي الله عنهما هو محل تهمة؛ فما أسهل تنصيب الاستشكالات والاعتراضات العقلية على مروياته.

والنموذج الذي سنبرزه هنا، والذي أورده الكاتب في سياق التمثيل على الأساطير التي صنعتها مخيلة ابن عباس، «ساعياً إلى بلوغ المطلق، من أجل الارتفاع بالواقع إلى درجة المثال، هو ثمرة نزوع إنساني عميق نحو الأسطورة؛ لإطفاء ظمأ الروح الديني في الوقوف على مجاهل الغيب»² هي الرواية الصحيحة التي تحبر بقتال الملائكة مع المسلمين في غزوة بدر الكبرى.

ونص الرواية كما نقله "عيد" هو كالآتي:

قال ابن عباس: «حدثني رجل من غفار، قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أضعنا في جبل يشرف على بدر، ونحن مشرکان ننتظر الوقعة على من تكون الدبرة، فنهب مع من ينتهب، قال: فبينما نحن في الجبل إذ دنت منا سحابة، فسمعنا فيها حممة الخيل، فسمعت قائلاً يقول: أقدم حيزوم - وحيزوم هو فرس الملاك جبريل، قال: فأما ابن عمي فانقشع قناع قلبه فمات مكانه، وأما أنا فكدت أهلك ثم تماسكت»³.

وهذا النص - في نظر "عبد الرزاق عيد"⁴ -، هو نص فانتازي¹ أسطوري يعبر عن وجدان الراوي

الراوي لا عن عقله؛ أي أنه مصادم لدلالة العقل والحس من كل وجه، وبذلك يكون ابن عباس

¹ - المرجع نفسه، ص 93.

² - المرجع نفسه، ص 122.

³ - المرجع السابق، ص 121.

⁴ - المرجع نفسه، ص 121.

أعمل فيه فنه الميثي، ولا يبقى بعد ذلك إلا نسبة الكذب إلى ابن عباس، وإلا.. فماذا يعني أن ابن عباس هو مصدر الميثولوجيا العربية وأقتومها - كما يزعم عيد-.

أ.توظيفه لكلام تقي الدين السبكي:

قد أورد "عيد" بعد نقله هذه الرواية نماذج مما زعم أنها محاولات من بعض العلماء المسلمين تطويع هذا النص الميثي ليكون موافقا للمعقول -قدر الإمكان-، ومما نقله في هذا السياق، جواباً لتقي الدين السبكي² على سؤال وجه إليه، حيث يقول: «سئلت عن الحكمة في قتال الملائكة مع النبي بيدر، مع أن جبريل قادر على أن يدفع الكفار بريشة من جناحه، فأجبت: وقع ذلك لإرادة أن يكون الفعل للنبي وأصحابه... وكان يكفي ملك واحد، فقد أهلكت مدائن قوم لوط بريشة من جناح جبريل، وبلاد ثمود وقوم صالح بصيحة»، ثم قال -"عيد"- معلقاً: «هذا الرد ينطلق من تلمس المعقولة في الواقع لتحرير الوقائع من الرغبات والأمنيات والأوهام»³.

والواقع أننا بالعودة إلى أصل النص المنقول عن السبكي؛ نجد أن تمامه - بسباقه ولحاقه- يدل على التسليم التام لهذه الرواية الصحيحة، ويكشف أن تعليقه لمشاركة عدد كبير من الملائكة في قتال المشركين؛ لا يساعد على دعم غرض "عيد" من إيراده - وهو محاولة إضفاء المعقولة على الرواية- إنما هو تثبيت لدلالة هذه الرواية المعجزة، وتأكيد على حدوث مجرياتها؛ وهو إجابة على تساؤل مشروع قد يرد على ذهن أي قارئ لهذه الحادثة.

¹ - الفنتازية Fantasy: مصطلح قديم استخدمه أرسطو، وعنه انتقل إلى فلسفة القرون الوسطى للدلالة على الصور الحسية القائمة في الذهن؛ لا على أرض الواقع، ويرادف مصطلح "المخيّلة". انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، ص278، والشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، ص213.

² - علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، أبو الحسن تقي الدين الخزرجي الأنصاري الشافعي، الإمام الأصولي الفقيه النحوي، ولد بـ"سبك" من قرى "المنوفية" في مصر، سنة 683هـ، فأخذ عن جماعة من علمائها كوالده وابن الرفعة، والشريف الدمياطي، وأبي حيان، وهو والد الإمام تاج الدين السبكي، رحل إلى الإسكندرية والحجاز والشام وولي قضاءها، وأخذ فيها عن ابن القيم وتوفي سنة 756هـ بالقاهرة. من تصانيفه: (الإبهاج في شرح المنهاج)، و(السيف الصقيل).. وغيرها. انظر: معجم الشيوخ، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ت: بشار معروف وآخرون، ص 277، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت: محمد عيد ضان، 74/4، وطبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهية، ت: الحافظ عبد العليم خان، 38/3، وحسن المحاصرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ت: 321/1.

³ - سدة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص124. ونص السبكي نقله "عيد" من كتاب "سيد القمني" (حروب دولة الرسول)، وهو نص بتر منه جزءه الأهم، وهو تعليق السبكي أمر مشاركة جيش من الملائكة في معركة بدر؛ مع أن جبريل بمفرده قادر على تدمير جيش المشركين كما فعل بأقوام هود وصالح ولوط عليهم السلام، والنص بتمامه يبطل مقصد "عيد" من إيراده من الأساس.

والتساؤل المجرد لا يدل - بالضرورة - على الاستغراب - فضلا على أن يدل على الإنكار- بقدر ما يشير إلى الفضول والنهمة في معرفة أسرار المعجزات وعلل الكرامات، وإلا لعدّ أيُّ سائل عن الحكمة من خلق الله للخلق منكرا لوجود الخالق، وهذا مما لا يقوله أحد.

ونص السبكي كاملا كما نقله الصالحى في (سيرته) كالآتي: «سئلت عن الحكمة في قتال الملائكة مع النبي صلى الله عليه وسلم بدر، مع أن جبريل قادر على أن يدفع الكفار بريشة من جناح، فأجبت: وقع ذلك لإرادة أن يكون الفعل للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فتكون الملائكة مددا، على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الأسباب وسننها، التي أجراها الله تعالى في عباده. والله تعالى فاعل الأشياء»¹.

ويبدو هذا الجواب معقولا جدا، وكان على عبد الرزاق عيد أن يورد ما يملكه من الاعتراضات عليه، غير أنه لم يفعل مع نقله إياه، واستمر في إنكار الرواية والظعن في راويها، واتهامه بتلفيقها دون مستند ولا برهان.

ب. جواب الزمخشري على الاستشكال:

نقل في معرض دفع الإشكال عن الرواية جواب الزمخشري - المنتمي إلى مذهبٍ يحتفي به الخطاب العقلاني كثيرا-؛ حيث أورد نفس التساؤل الذي - ذكره السبكي - حول كفاية إرسال ملك واحد لنصرة المسلمين في المعركة، ثم أجاب عنه بقوله: «إنما كان يكفي ملك واحد؛ فقد أهلكت مدائن قوم لوط بريشة من جناح جبريل، وبلاد ثمود وقوم صالح بصيحة، ولكن الله تعالى فضّل محمدا صلى الله عليه وسلم بكل شيء على كبار الأنبياء وأولي العزم من الرسل ... وأولاده من أسباب الكرامة ما لم يؤته أحدا، فمن ذلك أنه أنزل له جنودا من السماء، وكأنه أشار بقوله: **چڈ [الأنفال: ٤١]** ... **چڈ پڈ نڈ** [يحيى: ٢٨] ... إلى أن إنزال الجنود من عظام الأمور التي لا يؤهل لها إلا مثلك، وما كنا نفعله لغيرك»².

وهنا نتساءل: هل هذا التعليل من إمام المعتزلة بشأن مشاركة جيش من الملائكة في القتال يوم بدر ينطلق -أيضا- «من تلمس المعقولية في الواقع لتحرير الوقائع من الرغبات والأمنيات

¹ - سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحى، ت: إبراهيم التريزى وعبد الكريم العزباوى، 124/4.

² - الكشاف، الزمخشري، 174/5.

والأوهام؟ أم ينطلق من الإيمان الجازم بالمعجزات التي أكرمَ بها النبي صلى الله عليه وسلم، دون الالتفات إلى الاعتراضات الفلسفية التي تريد ردَّ هذه الرواية بحجة مخالفتها للمعقول؟

ج. توظيفه استشكال ابن الراوندي

لم يكن "عبد الرزاق عيد" ليتناول هذه الرواية دون أن يستدعي أحد أشهر الاعتراضات العقلية التي جوبهت بها، لاسيما ومصدر هذا الاعتراض هو أحد أشهر الملاحدة الذين يحتفي بهم العقلانيون المعاصرون كثيرا، وهو أبو الحسين ابن الراوندي¹، حيث وصف "عيد" هذا الاعتراض بأنه «متمرد، عاصف، حائق، يدافع عن العقل والعقلانية إلى الحد الذي يطمح إلى ارتقاء الواقع إلى مستوى العقل، يجسد نزوعا متطرفا لاستبدادية العقل، وهو ردة فعل عقلاني متمردة تصل إلى حد التهكم والسخرية فيما لا ينبغي للعقل أن يذهب إلى الحدود القصوى في مواجهة لحظات تاريخية فاصلة تبلغ حد القداسة»².

وهذا الاعتراض من ابن الراوندي على هذه الرواية؛ يقوم على استشكاله العدد اليسير لقتلى المشركين في المعركة رغم مشاركة عدد كبير من الملائكة في القتال، وإليك نصه كما نقله الكاتب: «من هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ إنهم كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطش؛ فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم، لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا! وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي بين القتلى ولم ينصره أحد»³.

وهذا الاعتراض التهكمي من ابن الراوندي مندفع - ببساطة - بجواب التقي السبكي - المنقول آنفاً؛ إذ كما أنَّ مشاركة ملكٍ واحدٍ - مثل جبريل - كان كافيا في نصرته المسلمين يوم بدر، وهو الذي أهلك أقواما عظاما كشمود وعاد وقوم لوط بريشة؛ لكن الله أمدَّ نبيه والمسلمين في تلك الغزوة

¹ - أبو الحسين أحمد بن يحيى الراوندي، ويقال: الريوندي، متكلم نظار، أشهر الملاحدة الذين كانوا على ملة الإسلام ثم ارتدوا، من أهل "مرو الروذ"، سكن بغداد، وكان على مذهب المعتزلة أول أمره، ثم تزندق، فألَّف كتاب (الدامغ) يعترض به على القرآن، وكتاب (الزمردة) يعترض به على النبوات، وألَّف في قدم العالم ونفى الصانع، وتصدى للرد عليه: أبو الحسين الخياط، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي، وجماعة آخرون، وأورد ابن الجوزي مقاطع من كتابه (الدامغ) في (تاريخه)، ونقضها، وقد لجأ ابن الراوندي بعد رده - وطلب السلطان له - إلى ابن لاوي اليهودي ثم لم يلبث أن مرض ومات، قال أبو العباس الفقيه: «كان ابن الراوندي لا يستقر على مذهب ولا نخلة»، هلك سنة 298هـ، واختلف في مدة عمره فقيل: طال حتى بلغ الثمانين، وقيل بل عاش ستا وثلاثين، ومن آثاره: (الزمردة)، (التاج)، (الدامغ)، (نعت الحكمة)... وغيرها. انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، 108/13، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 60/14،

² - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص122/123.

³ - المرجع السابق، ص122.

روى الأموي من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير قال: «خفق النبي صلى الله عليه وسلم خفقة في العريش، ثم انتبه فقال: [أبشر يا أبا بكر، هذا جبريل معتمر بعمامته، آخذ بعنان فرسه، يقوده على ثناياه النقع، أتاك نصر الله الذي وعدته]»¹.

• طلحة بن عبيد الله

عن طلحة بن عبيد الله بن كرز أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [ما رأي إيليس يوماً هو فيه أصغر، ولا أحقر، ولا أدحر، ولا أغيظ من يوم عرفة، وذلك مما يرى من تنزيل الرحمة والعفو عن الذنوب، إلا ما رأى جبريل يزع الملائكة]².
قال ابن الأثير: «يزع الملائكة... أي يرتبهم ويسويهم ويصفهم للحرب، فكأنه يكفهم عن التفرق والانتشار»³.

• أبو داود المازني

عن أبي داود المازني رضي الله عنه وكان شهد بدرا قال: «إني لأتبع رجلاً من المشركين لأضربه، إذ وقع رأسه قبل أن يصل إليه سيفي، فعرفت أنه قد قتله غيري»⁴.
فهاهي القصة برواية جمع من الصحابة، تدعم ما رواه ابن عباس وتؤكد، وه ذا ينفي عن ابن عباس تهمة الاختراع والفكر؛ فإما أن يكون جميع رواة هذا الحدث أسطوريين ! - كما يُتهم ابن عباس من قبل عيد -، أو يكونوا صادقين في حكايته وروايته.
ورواية ابن عباس التي نقلها "عبد الرزاق عيد" مخرّجة في صحيح مسلم، ولم ينتقدها واحد ممن اهتم بالتعقب على الكتاب، وقد تلقنتها الأمة بالقبول، فهي ثابتة صحيحة، يشهد لها القرآن الكريم وروايات عدد من الصحابة ممن حضر الغزوة كما سبق ويّينا، وهي تنقلُ مشهداً واحداً لمعجزة عظيمة أيّد الله بها نبيه صلى الله عليه وسلم يوم بدر، «فقد أمد الله المسلمين فيها بملائكة يقاتلون معهم، وهذه حقيقة ثبتت بدلالة صريحة من الكتاب والسنة الصحيحة، ومن أوضح الأدلة القاطعة على أن التعبير بالملائكة في بيان الله عز وجل ليس المقصود به ما يتوهمه بعضهم من المدد الروحي، أو القوة

¹ - قال الألباني في (فقه السيرة)، ص 243: «هو عند ابن هشام... بدون سند، لكن وصله الأموي من طريق ابن إسحاق، حدثني الزهري، عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير، وهذا سند حسن، وسكت عنه ابن كثير».

² - أخرجه مالك في (الموطأ)، ت: محمد مصطفى الأعظمي، 621/3.

³ - النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، 180/5.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، 195/39، والدولابي في (الكنى والأسماء)، ت: نظر محمد الفارياي، 207/1، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 83/6: «رواه أحمد وفيه رجل لم يسم»، وضعّف إسناده الأرنؤوط في تحقيقه على المسند.

المعنوية، أو نحو ذلك.. أقول: من أوضح الأدلة القاطعة على بطلان هذا الوهم، ضبط البيان الإلهي
 الملائكة بعدد محدود، وهو الألف في قوله عز وجل: ﴿ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ﴾ [الأنفال: 9]. إذ العدد من مستلزمات الكم المنفصل في الأشياء، ولا يكون ذلك إلا في الأشياء
 المادية المحسوسة، ومن هنا نعلم أن تقييد البيان الإلهي الملائكة بعدد معين ينطوي على حكم باهرة،
 من أجلها قطع السبيل على من يريد أن يتناول الآية، ويفسر الملائكة بالمعنى الذي يروق له، وهو
 مجرد الدعم المعنوي، ثم إن نزول الملائكة للقتال مع المسلمين، إنما هو مجرد تطمين لقلوبهم، واستجابة
 حسية لشدة استغاثتهم، اقتضاها أنهم يقفون مع أول تجربة قتال في سبيل الله، لأناس يبلغون ثلاثة
 أضعافهم في العدة والعدد، وإلا فإن النصر من عند الله وحده، ومن أجل بيان هذه الحقيقة قال الله
 تعالى معللاً نزول الملائكة: ﴿ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ﴾ [آل عمران: ١٢٣ - ١٢٦]»¹.

والخلاصة أن تبرير استشكال نصوص السنة وإهدارها؛ بكونها أساطير تسربت إلى المدونة
 الحديثية، اعتماداً على معارضة هذه النصوص - الظاهرية - لدلالة العقل والحس؛ هو طرح ذو
 مرجعية غريبة؛ حيث نشأ في الغرب لتفسير النصوص المسيحية واليهودية، من أجل ذلك كان مفتقراً
 للشواهد الصحيحة فيما يتعلق بنصوص السنة، إذ تبين أن جل ما يستهد به الخطاب العقلاني في
 هذا السياق لا يسعفه؛ إما لضعفه وسقوطه، أو لبعده دلالاته على ما يحاول الخطاب العقلاني إثباته.

¹ - فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، ص 223-224.

المبحث الثالث: تأثير الماقلبيات الدينية والثقافية
المطلب الأول: توظيف نظرية "الماقلبيات الدينية والثقافية" في استشكال الحديث
المطلب الثاني: نقد عام للنظرية
المطلب الثالث: نماذج من توظيف النظرية عند استشكال الحديث

جامعة الأزهر
إ. د. الدكتور
عبد القادر للعطوم الإسلامية

مدخل في تحديد مفهوم "المقابليات الدينية والثقافية":

هذا المبحث وثيق الصلة بسالفه؛ من حيث اتفاقهما على نسبة تشكل الروايات وتكاثرها إلى عوامل ثقافية واجتماعية؛ كان لها الأثر البارز في صناعة نصوص منسوبة إلى النبي ρ "تفارق العقل والحس المنطق"، وتتناول في مجملها قضايا الغيب والمعجزات وأخبار الأمم الماضية؛ غير أن هذا المبحث سيركز على دراسة طرح آخر وظَّفه الخطاب العقلاني المعاصر في تفسيره لظهور هذا اللون من النصوص، وتبرير سلوكه في استشكال وإنكار صحة كثير منها.

خلاصة هذا الطرح هو: الزعم بأن السنة النبوية - في نصوصها العقديّة والتشريعية - مشحونة بالعناصر اليهودية والنصرانية، وبالعوائد والتقاليد والقيم العربية، والتي اقتبسها المسلمون من هذه المصادر، واستلهموها من هذه المجالات، ثمَّ نسبوها إلى السنّة .

فالمراد بالمقابليات الدينية: الموروثات الدينية السابقة للإسلام، والمنتمية - أساساً - إلى اليهودية والنصرانية المحرّفتين، والتي يدعي الخطاب العقلاني المعاصر أنها تسربت إلى السنة النبوية بفعل الرواة المسلمين.

أمّا المقابليات الثقافية فنعني بها هنا: مجموعة التقاليد والعادات والتشريعات القبلية والاجتماعية، والرؤى والمواقف الفكرية، والقيم الأخلاقية، التي كانت سائدة في حياة العرب قبل الإسلام، والتي يرى الخطاب العقلاني أنها بقيت شديدة التأثير على "اللاوعي" العربي، مما أسهم في تشكّل عدة نصوصٍ منسجمة مع تلك العادات والقيم والأفكار؛ نسبت بعد ذلك إلى السنة النبوية¹.

¹ - هذان الحدان هما من صياغة الباحث واجتهاده، كوني لم أعتز على من تناول هذه التراكيب بالتعريف والبيان.

المطلب الأول: توظيف نظرية "المقابليات الدينية والثقافية" في استشكل الحديث

يلحظ الناظرُ في المنتج الفكري لأعيان الاتجاهات العقلية المعاصرة توظيف هذه النظرية في تبرير استشكالهم كثيراً من نصوص السنة النبوية، لاسيما النصوص المتناولة للقضايا الغيبية الماضية: كأخبار الأنبياء مع أممهم، والمسقبلية: مثل المرويات الواردة في أشراط الساعة والفتن والملاحم، وأحاديث الجنة والنار والشفاعة، والصراط، إضافة إلى أحاديث الخوارق والمعجزات، وكذا النصوص المتعلقة بشؤون المرأة؛ وغير ذلك مما يوهم ظاهره مناقضة العقل والحس، ومناهضة الدليل القرآني وروح الشريعة ومقاصدها وكلياتها؛ حيث تُنسب كثيراً من روايات هذه الأبواب إلى تأثير المقابليات الدينية والثقافية على الرواة، متمثلة في الموروثات اليهودية والنصرانية، وكذا العوائد والأعراف والنظم الاجتماعية المعروف لدى العرب قديماً.

ويمكن على سبيل التمثيل - لا الحصر - إيراد بعض النماذج على هذا التوظيف، ولنا كذلك أن نقرر بأنه ظهوره الأول في أدبيات هذا الخطاب برز في طروحات الكاتب المصري "إسماعيل أدهم" الذي كان يقرر بلنّ 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 الأحاديث، إذ النصرانية بآرائها وأساطيرها ومعتقداتها جلية في مجموعة أحاديثه، حتى أنه وضع على لسان الرسول بعض فقرات الإنجيل، ولم يتورع من أن يسند إليه الشيء الكثير من أساطير المسيحية»¹. وكان يزعم - كذلك - «أن النظر التنقيدي لمجموعة الأحاديث المنسوبة إليه على أنه راويها؛ لا تترك مجالاً للشك في أنها أتت من المصادر اليهودية، ووضعها على لسان الرسول، ولم يفعل أكثر من ترديدها في التوراة؛ مستمداً مادته من الأساطير الإسرائيلية التي تجمعت بين دفتي العهد القديم؛ محاكاة من حول الإسرائيليات التي في تضاعيف القرآن»².

¹ - قضايا ومناقشات، إسماعيل أدهم، 230/3.

² - المرجع نفسه، 233/3.

ويتتبع السياق التاريخي لهذا الطرح نجده كذلك ماثلاً في كتابات "محمود أبي رية"، حيث كان كثير الاتهام لمسلمة أهل الكتاب أمثال "كعب الأحرار"¹ و"وهب بن منبه"² بدس الإسرائيليات، ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم³، بل لم يسلم من هذه التهمة الصحابي تميم بن أوس الداري، والذي نسب إليه أبو رية جريرة دسّ المسيحيات في السنة النبوية؛ بتعمده رواية الخرافات المسيحية "المخالفة للعقل" ومن ضمنها: روايات الدجال والدابة وأجوج ومأجوج، والملائكة، والجنة والنار.. وغير ذلك⁴.

أما في هذا العصر؛ فإنّ الزعم بأنّ المدونة الحديثية مشتملة على كثير من الما قبليات الدينية والثقافية حاضر في كتابات عدد من أعيان الاتجاه العقلاني المعاصر، كـ"أركون" الذي يقرر ب أن نصوص التراث «تستمد غذاءها - في آنٍ معاً - من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم، ومن التعاليم الكبرى الماثورة في المحيط من قبل أهل الكتاب - أي اليهود والمسيحيين - ومن التراث الحيّ للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز - أي التراث الذي كان سائداً قبل الإسلام»⁵، فلا

¹ - هو أبو إسحاق كعب بن ماتع الحميري، المعروف بكعب الأحرار، من آل ذي رعين، وقيل: من ذي كلاع، وأصله من يهود اليمن، ويقال: إنه أدرك الجاهلية وأسلم في خلافة أبي بكر، وقيل: في خلافة عمر، وقيل: إنه أسلم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وتأخرت هجرته، وذهب ابن حجر إلى أن المشهور أن إسلامه كان في خلافة عمر، وبعد إسلامه انتقل إلى المدينة، وغزا الروم في خلافة عمر، ثم تحوّل في خلافة عثمان إلى الشام فسكنها إلى أن مات بجمص سنة 32هـ، وقال ابن حبان: سنة 34هـ، والأول أرجح كما قال ابن حجر، وقد بلغ من العمر مائة وأربعين سنة. روى كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، وعن عمر وصهيب وعائشة، وروى عنه معاوية، وأبو هريرة، وابن عباس، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم. انظر: الطبقات، خليفة بن خياط، ص 308، والطبقات الكبرى، ابن سعد، 445/7، والأنساب، السمعاني، 270/2، وتاريخ دمشق، ابن عساکر، 151/50.

² - هو أبو عبد الله، وهب بن مثنى بن سبيح بن ذي كنان، اليماني الصنعاني، من خيار علماء التابعين. قال عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه: «كان من أبناء فارس، وأصل والده مثنى من خراسان من أهل "هراة"، أخرج كسرى منها إلى اليمن، فأسلم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكان وهب بن مثنى يختلف إلى هراة ويتفقّد أمرها، وقيل: إنه تولى قضاء صنعاء. ولد سنة 34هـ في خلافة عثمان، وقال ابن سعد وجماعة: مات سنة 110هـ، 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، ص 287، والطبقات الكبرى، ابن سعد، 543/5، والمعروف والتاريخ، يعقوب الفسوي، 29/2، وحلية الأولياء، أبي نعيم، 23/11، وتاريخ دمشق، ابن عساکر، 366/63.

³ - أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ص 118، وانظر في هذا الصدد: الموضوعات في الآثار والأخبار، للكاتب الشيعي هاشم معروف الحسني، ص 191، أين يصف كعب الأحرار بأنه «معروف بين المحدثين والمؤرخين بالكذب على رسول الله والصحابة الكرام، وإدخال البدع والغرائب والمنكرات بين أحاديث المسلمين».

⁴ - أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ص 154.

⁵ - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص 102.

عجب - والحالة هذه - أن تخلق هذه النصوص - حسب أركون دائماً - «جواً سحرياً، وخرافياً، ولا واقعياً، ولا عقلياً، وخيالياً، وعجائبياً، مدهشاً، ومختلفاً، وأسطورياً - بالمعنى غير الأنثروبولوجي للكلمة -»¹؛ تأبى ثقافتنا الحديثة أن تقبله وتنغمس فيه².

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 كثيراً 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 ρ، أو بتقنية المحاكمة؛ أي القياس القانوني»³.

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»⁴.

وفي هذا السياق دائماً يشير "عبد المجيد الشرفي" عند حديثه عن معجزات النبي ρ إلى «أن عدداً منها ليس إلا صدى مضخماً لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين، من ذلك على سبيل المثال: أن تحلل الماء بين أصابع النبي؛ حتى روى منه أربع مائة رجل، يذكر مباشرة بتفجير موسى الماء من الصخر، كما يذكر إطعامه الجماعة الكثيرة من يسير الطعام في أماكن متفرقة بتكثير عيسى للأرغفة القليلة وإطعام الجمل الغفير منها؛ حسب رواية الأناجيل، وكذلك الشأن في رده للشمس إذ فات وقت الصلاة على غرار توقيف يشوع (Josue) للشمس مدة يوم كامل»⁵، أما الما قبلات الثقافية التي كانت معروفة لدى العرب في الجاهلية؛ فأصدؤها بادية في الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، يقرر "الشرفي" هذا، رغم إقراره أن هذا غير منسحب على كل المتون المنسوبة إلى النبي ρ، إذ إن بعضها «ذخيرة تنبض بالحياة، موحية بالمواقف النبيلة الخالدة، ولكن هذا الكنز يحتوي على الغث والسمين، وعلى الأخضر دوماً واليابس الذي فارقت الحياة، وعلى ما هو صدى لقيم المجتمعات

¹ - المرجع السابق، ص 102.

² - المرجع نفسه، ص 102.

³ - نافذة على الإسلام، محمد أركون، ص 80.

⁴ - تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 147.

⁵ - الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الشرفي، ص 475، وسيأتي الجواب عما ذكره الشرفي هنا على وجه التفصيل، ومناقشة الأحاديث التي أوردها وهي «نبت الماء من أصابعه ١٥، وحينئذ الجذع»، وذلك عند الكلام عن (أحاديث المعجزات)، في الفصل الخاص بـ (مجالات الاستشكال)، ص 334 وما بعدها.

التقليدية وما هو صالح في كل الظروف والأحوال. فهو إذن في حاجة أكيدة إلى المساءلة وإلى المرور عبر الغريبال الدقيق. ولا مناص في كل الحالات من عرضه على محكّ النقد المستنير بتوجهات الرسالة، بعيداً عن التقديس وحرفية النصوص، فذاك بلا مرأى هو شرط بقائه حياً في النفوس»¹. وتبلغ المجازفة بـ "حمادي الذويب" ذروتها حين يجعل المقابليات مستغرقةً لمفهوم "السنة" - كلها- فيقول: «ويبدو أن معنى الاتباع تنامي 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 للشرعية، التي يعد اطراحها خطأً جسيماً، مما جعل السنة تشكل عائقاً هائلاً أمام كل تجديد»².

وعلى غرار الفرى التي رمى بها أبو رية كلاً من أبي هريرة وتميم الداري رضي الله عنهما؛ يحمّل "عبد الرزاق عيد" عبد الله بن عباس رضي الله عنهما جريرة إقحام العديد من الأساطير اليهودية في أثناء السنة النبوية، ويدعي «اعتماده [أي ابن عباس] - فيما اختلق - 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 الأولى 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»³.

ولا تقتصر المقابليات الدينية التي يُزعم أنها مسؤولة عن تشكيل وخلق نصوصٍ منسوبة للنبي ρ على الديانتين اليهودية والنصرانية؛ بل إننا نجد ضمن الخطاب العقلاني المعاصر من يقرر بأن ما يسمى السنة النبوية مشتملة على «قصص من التراث المندائي والمجوسي والهندي والإغريقي، ومن كل تراث»⁴.

¹ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 182، وانظر: حقيقة الحجاب وحجية الحديث، محمد سعيد عشموي، ص93.

² - السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص29. وقد طبق بعض الحدائين هذه النظرية على النص القرآني أيضاً، فمثلاً نجد الطيب تيزيني يقول في كتابه (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، ص 256/257: «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 بنويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية لإتنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معاداً بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها».

³ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص232.

⁴ - الحديث والقرآن، ابن قرناس، ص08.

ويسلك "إسماعيل الكردي" - في هذا السياق - مسلماً مغايراً حين يحاول محاكاة نقدة الحديث، وذلك باستدعاء قواعدهم في تحليل المتن، وتوظيفها في ردِّ وإهدار أحاديث الصفات بحجة مخالفتها للعقل وللقرآن؛ وتبرير ذلك بإيراد احتمال تسربها من روافد دينية عن طريق مسلمة أهل الكتاب، فيقول في هذا الصدد: « المتأمل للصحيحين يجد عدداً من الأحاديث التحسيمية التي لا تقول إلا بتعسف بالغ، والتي ينبغي الاعتراف بعدم صحة ما فيها من ألفاظ التحسيم من الأساس، إما بحمل الرواية على كونها رواية بالمعنى، أو أن لفظة التحسيم 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 المتن (أن لا يخالف المتن دلالة العقل القطعية ولا دلالة الكتاب القطعية ولا السنة المتواترة)»¹.

ويرى مصطفى بوهندي² بأن 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، وخصوصاً 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.

وجديرٌ بالإشارة هنا - أيضاً - أن هذه النظرية حاضرة في كتابات بعض 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 المرويات مستغلة التشابه الظاهر بين بعض قصص القرآن وقضايا الخلق والآخرة ومقابلاتها في التوراة، وكذلك القضايا المشتركة المتعلقة بالخلق والكون وأحوال الآخرة والدخول في تفاصيل الدقيقة التي شغفوا بها، وامتألت أخيلتهم المريضة بما من محاولات التحريف والتغيير في خصائص الشريعة»⁴.

¹ - نحو تفعيل قواعد نقد المتن، إسماعيل الكردي، ص 201.

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، ص 115-116.

⁴ - لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، ص 67، وانظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم الحاج حمد، ص 51.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن كثرة نصوص العقلانيين في هذه البابِ مما يعسر نقله كله لكثرتِه، والغرض من نقل ما تقدم آنفا هو البيان بأن هذا التبرير ذائعٌ في تصرفات هذا الاتجاه إزاء النصوص النبوية؛ حيثُ يسوغون لأنفسهم استشكالَ وردِّ جملةٍ وافرة من أحاديث الغيبات والمعجزات - والتي قد يوهم ظاهرها مخالفة العقل والحسن - بذريعة كونها نتاجاً للماقتليات الدينية والثقافية.

المطلب الثاني: نقدُ عامٌ للنظرية

أولاً: الأصول الاستشراقية للنظرية

لا نكون مبالغين أبداً حين نؤكد بأنَّ جل الطروحات التي يتبناها الخطاب العقلاني المعاصر إزاء النص الشرعي عموماً - والنص النبوي بشكل خاص - تعودُ بأصولها إلى المجال المعرفي الاستشراقي؛ حيث لا يفتر أعيان هذا التيار عن النهل من النظريات الاستشراقية - قديمها وجديدها - في سبيل تثبيت رؤاهم ومواقفهم تجاه "الحديث النبوي".

يعزُّزُ هذا - الذي أكدناه - وبعضه؛ أن هذه النظرية - التي تحيل شطرا كبيرا من نصوص السنة النبوية إلى الموروثات الدينية السابقة والعادات العربية القديمة - حاضرة بقوة في كتابات عدد من المستشرقين وأعيان الفكر الغربي، ويوظفُ هؤلاء تلك النظرية في الطعن في النبوة من أساسها؛ حيث ينسبون هذا الاقتباس - من الماقتليات الدينية والثقافية - إلى الرسول نفسه؛ فيتهمونه بأنه تلقَّف ما جاءت به التوراة والإنجيل من العقائد والأحكام والآداب والفضائل؛ ثم مزجها بجملة من القيم والأعراف الاجتماعية التي كانت معروفة لدى العرب، ثم نسب ذلك كله إلى الوحي الذي ينزل عليه¹.

وأجد من المناسب - في هذا السياق - إيراد نصوص جملة من المستشرقين؛ تؤكد مسألة الاقتباس هذه:

1. "جولد سيهر:

حيث يقول: «هناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد وأقوال الريانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعية، وتعاليم الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق الحديث ... وعن هذا الطريق دخل الإسلام وتسرب إليه كنز كبير من القصص الدينية؛ حتى إذا ما نظرنا إلى الموارد المعدودة في الحديث ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي؛ فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية»².

¹ - انظر: الاتجاه العقلي في نقد الحديث، لؤي أبو نيهان، ص 155.

² - العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد سيهر، ص 51-52.

ويقول أيضا: «ما من أمر يوصف عندهم بالفضل أو العدالة، إلا إذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة، أو كان متفقاً معها، وهذه العادات التي تتألف منها السنة، تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة، كما كانوا يرونه المصدر الأوحى للشرعية والدين، ويعتدون اطراحها خطأً جسيماً»¹.

2. "ألفريد غيوم"²:

حيث اشتهر بمقولته: «الإسلام صورة مشوهة للمسيحية»³، وكان من أبرز المستشرقين الذين ذهبوا إلى هذا المنحى، حيث يرى: «أن كثيراً من متون الأحاديث كانت قد اعتمدت من قبل المحدثين لعدم تعارضها مع ما توافقت عليه جماعة المسلمين، ومما يؤكد أن تلفيق الحديث كان شائعاً قبل القرن الثاني الهجري، أن الاتهامات الخاصة بالوضع كانت منتشرة بين جماعات المسلمين المتصارعة، وعلى الرغم من أن كثيراً من المتون تشابه ما جاء عند اليهود والنصارى واليونان، إلا أن أحداً من المحدثين لم يجرؤ على ردها لأن الأمة كانت قد أجمعت على قبولها اعتماداً على حديث ورد فيه: [لا تجتمع أمتي على ضلالة]⁴، وحديث آخر فيه أن محمداً صلى الله عليه وسلم قال: [إن

¹ - المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، عجيب النشمي، ص 82. وانظر: المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، ص 31.
² - ألفريد غيوم A. Geom: مستشرق بريطاني ولد سنة 1888م، درس وتخرج من جامعة أكسفورد، وعمل محاضراً في المعهد الملكي بلندن سنة 1920م، وأستاذاً للغات الشرقية في جامعة درهام إلى سنة 1930م، ثم أستاذ زائراً في جامعة أستانبول، فأستاذاً 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 صلى الله عليه وسلم اقتبى الإسلام من التوراة 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، ص 30، ومستشرقون سياسيون جامعيون مجتمعيون، نذير حمدان، ص 231.

³ - المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية، عبد اللطيف الطيباوي، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار) لمحمد البهي، ص 586.

⁴ - روي مرفوعاً 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 (السنة - ظلال الجنة)، ت: محمد ناصر الدين الألباني، 39/1، والحاكم في (المستدرک)، 200/1، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وأخرجه: الحاكم في (المستدرک)، 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، قال ابن حجر في (التلخيص الحبير)، 299/3: «في سنده انقطاع».

جاء الحديث مطابقاً 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 قرآني، أو حديث نبوي¹.

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 صلى الله عليه وسلم التي شفني بفضلها بعض الصحابة، كشفاء عيني علي بن أبي طالب في إحدى المغازي مأخوذ عن إنجيل مرقس 12:33، ونبع الماء من بين أصابعه مأخوذ من معجزات المسيح²، ويستدلُّ على ذلك بقوله بـ «أنه قبل فتح البلاد التي يسكنها النصارى لم يكن المسلمون يعرفون لمحمد صلى الله عليه وسلم معجزة غير القرآن، لكن بعد الفتوحات نسبوا له معجزات حسية شبيهة بمعجزات المسيح³.

كما يدعي أن تقبيل الحجر الأسود له صلة بالعبادات الوثنية، فيقول في هذا الصدد: «على الرغم من أن الإسلام قد حرم إقامة الشعائر حول الأنصاب، وسماها رجسا من عمل الشيطان، وحض المؤمنين على اجتنابها، وعلى الرغم من أنه صلى الله عليه وسلم 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 شيئاً دخل الجنة] ⁴، لكننا نجد أن محمداً صلى

وأخرجه ابن ماجه في (السنن)، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، أبواب الفتن، باب السواد الأعظم، 96/5، وابن أبي عاصم في (السنن)، 41/1، والطبراني في (مسند الشاميين)، ت: حمدي السلفي، 196/3، عن أنس بن مالك τ ، وضعف إسناده الهيثمي في (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه)، 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 (السلسلة الصحيحة)، 319/3، والأرنؤوط لمجموع شواهد كما في تحقيقه على (سنن ابن ماجه)، 96/5.

¹ - الإسلام، غيوم، ص 94-97، نقلا عن (من افتراءات المستشرقين حول أساليب المحدثين في العناية بمحتون الأحاديث) ، عزية علي طه، لحت منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الصادر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، عدد: 31، 283-284.

² - الحديث في الإسلام، غيوم، نقلا عن (دفاع عن السنة النبوية الشريفة)، عزية علي طه، ص 49.

³ - المرجع نفسه، ص 49.

⁴ - 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

الله عليه وسلم 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، ونبابيع 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 اليوم في معظم بلاد الشرق الأدنى، ومما لا شك فيه أيضاً: أن هذه المعتقدات تتنافى مع فكرة توحيد الإله الذي توجه إليه محمد صلى الله عليه وسلم بعد معرفته لليهود وديانتهم، لكن نبي الإسلام لم يستطع أن يتخلى عنها كلها، وفضل التمسك ببعضهما استمالة لعبدة الأوثان، لأنه كان يأمل أن يناصروه ويؤيدوا دعوته»¹.

وإن كان "غيوم" قد وجه تهمته الاقتباس إلى النبي ρ مباشرة؛ فإنه كذلك لم يبرئ المسلمين من هذه الجريمة، لا سيما مسلمة أهل الكتاب من الرواة، فنجدته 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 دوراً كبيراً في شرح وتفسير القرآن والسنة»².

وقد نقلت الدكتورة "عزيرة علي طه" في كتابها (من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد)³ جملة من الأحاديث التي ادعى "غيوم" أنها يهوديات ومسيحيات أفحمت في السنة النبوية، منها مثلاً:

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 ρ : [ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً]، 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 شيئاً دخل الجنة ومن مات مشركاً دخل النار، رقم: 150، 151، 152، 153، وفي كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، رقم: 32، 33.

¹ - الإسلام، غيوم، ص 75 نقلاً عن (من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد)، عزيرة علي طه، ص 24.

² - الإسلام، غيوم، ص 75-81، نقلاً عن (المرجع نفسه)، ص 24.

³ - من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد، عزيرة علي طه، ص 25-26.

- قوله صلى الله عليه وسلم: [أنت إلهي لا إله غيرك]¹. حيث زعم أنه مأخوذ من سفر التثنية: «لتعلم أن الرب هو الإله، ليس إله سواه»، ومثل: «هو الإله في السماء من فوق، وفي الأرض من أسفل، ليس إله سواه».

- قوله صلى الله عليه وسلم: [حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً]². ويدعي غيوم أن هذا الحديث مأخوذ عما جاء في سفر التثنية أيضاً، كقولهم: «الرب إلهكم تتعبون وتتقون ووصاياهم تحفظون .. وإياه تعبدون».

- قوله صلى الله عليه وسلم: [أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم، ولا غائباً، تدعون سميعاً بصيراً قريباً]³. وهو في نظر "غيوم" مأخوذ عن سفر يونا - سيدنا نوح - وفيه: «فأخذوا يونا وألقوه في البحر .. فكان يونا في جوف الحوت ثلاثة أيام، وثلاث ليال، وصلى يونا إلى الرب إلهه من جوف الحوت، وقال: إلى الرب صرخت في ضيقي، فاستجاب لي من جوف الجحيم، استعنت فسمع صوتي».

ولا يظهر أي وجه شبه بين هذه الأحاديث وبين النصوص الواردة في أسفار الإنجيل، لا في البنية ولا في المعنى.

3. "جوزيف شاخت":

ويدعي هذا المستشرق بأن النبي ρ: «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

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَيْهَاتَ وَلَا هَيْهَا﴾ [الأعراف: ٧٣]، رقم: 7583.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، رقم: 2856، وفي كتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك، رقم: 6267، وفي كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم: 7373، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بلا إيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، رقم: 30. عن معاذ بن جبل رضي الله عنه.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير، رقم: 2992، وفي كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم: 4205، وفي كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبه، رقم: 6384، وفي كتاب القدر، باب لا حول ولا قوة إلا بالله، رقم: 6610، وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَيْهَاتَ وَلَا هَيْهَا﴾ [النساء: ١٣٤]، وأخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الذكر والدعاء والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم: 2704.

الدخيلة من رومية إقليمية، وبابلية وبمينة، يسير الإسلام سيره الطبيعي، ودخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف الإقليمية للبدو وأهل مكة»¹.

4. "موريس سيل":²

يقول: «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 صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلة ذلك ما يدعيه المسلمون من أن نبيهم قد أعطى الشفاعة والمقام المحمود، ولكننا نعلم جميعاً أن ذلك قد أخذ عن سفر (أعمال الرسل) حيث جاء فيه ما يلي: قال الرب للرب: اجلس عن يميني، فعندها يقضي عيسى بين الناس»³.

والفرق هنا جلي؛ فإن حديث الشفاعة لا ينصُّ على أن النبي ρ يقضي بين العباد يوم القيامة، كما هو الحال في عيسى U فيما ينسبه إليه سفر (أعمال الرسل)، فدعوى الاقتباس مردودة كما هو ظاهر.

5. "جيمس نورمان أندرسون"⁴:

يقرر في كتابه (ديانات العالم القديم) بأنه «لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة، أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمداً قد استمد إيجاءه منها»⁵.

6. "ستويت":

¹ - أصول الفقه المحمدي، جوزيف شاخ، ترجمة: إبراهيم خورشيد، وآخرون، ص 50. وانظر: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، ص 05 وما بعدها.

² - لم أقف له على ترجمة في المراجع المتخصصة بتراجم المستشرقين.

³ - الديانة الإسلامية، موريس سيل، نقلاً 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، 31/283.

⁴ - ج.ن. أندرسون Anderson, J.N.D: مستشرق إنجليزي، تخرج من كلية اللاهوت في "جامعة كامبريدج"، وتعلم العربية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، واشتغل محاضراً 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، ص 65-67، والمستشرقون، العقيلي، ص 546.

⁵ - نقله عنه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي في بحثه (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية)، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي) لمحمد البهي، ص 598.

حيث يقول في كتابه (نظم العقائد المغايرة للمسيحية: الإسلام ومؤسس الإسلام) : «لقد تأثر محمد صلى الله عليه وسلم بمعتقدتي ديانتى التوحيد: اليهودية والمسيحية، إذ لم يخل عليه الأخبار والرهبان بالمعلومات التي تتعلق بهاتين الديانتين، وتشهد بذلك كتب السيرة عند المسلمين أنفسهم، فهي تروي لنا رحلات محمد صلى الله عليه وسلم إلى الشام، وكيف أنه التقى ببعض الرهبان في رحلاته كالراهب بحيرا، والذي يدعي المسلمون أنه بشر محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه نبي اليهود المرتقب. إن مثل هذه الأخبار كانت قد شددت 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، واعتنتها عدد ليس بالقليل من العرب قبل الإسلام. ولشدة ذكاء محمد صلى الله عليه وسلم علم 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 جدِّي العرب ... ويغلب على ظني أن محمدا صلى الله عليه وسلم 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 بأن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ أحاديث التوحيد عن أسفار اليهود، ومن أمثلة الأحاديث التي زعم أنها مأخوذة عن أسفار التوراة:²

1. دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصبا، فجعل يطعنها بعود ويقول: [جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا، جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد³].
يدعي "ستويرت" أن 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:

¹ - نقلته عنه الدكتورة عزيزة علي طه في كتابها (من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد)، ص 26-27.

² - انظر: المرجع نفسه، ص 27.

³ - تقدم تخريجه ص 134.

«لا يكن لك آلهة تجاهي، لا تصنع لك تماثلاً منحوتاً، صورة ما في السماء من فوق، وما في الماء من تحت الأرض، تسجد لها وتعبدتها»¹.

7. "فيليب حتي"²:

يقول هذا المستشرق اللبناني: «يعتقد هؤلاء المسلمون أن السنّة هي المصدر الثاني للتشريع، وأنها وحي من الله كالقرآن تماماً، ذلك على الرغم من 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 رجلاً جاء لمحمد صلى الله عليه وسلم وسأله عن العفو عن المسيء؛ فرد محمد صلى الله عليه وسلم قائلاً: [إن استطعت أن تعفو عنه سبعين مرة فافعل]³. ومما لا شك فيه أن هذا القول وارد في إنجيل متى على لسان عيسى ﷺ ، وهناك حديث آخر عن جابر وفيه أن بركة محمد صلى الله عليه وسلم حلت على طعام جابر فأكل ألف رجل من وعاء واحد ولم ينقص ذلك مما في الوعاء شيئاً⁴، وهذه القصة مستوحاة أيضاً من إنجيل متى⁵.

فهذه النصوص المنقولة آنفاً - عن كبار المستشرقين - تبين أن هذه النظرية نشأت في محضنهم، فهم أصحابها الحقيقيون، وليس لأصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر إلى اللثّ والعجنّ فيها، ثم تصديرها بصيغ مختلفة مع إجراء بعض التعديلات اليسيرة عليها؛ ذلك أنهم لا يجروون على توجيه

¹ - من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد، عزية علي طه، ص 27. وقد نقلت صاحبة الكتاب هذا الرأي عن عدد آخر من المستشرقين والكتاب الغربيين، انظر: ص 29-30 وما بعدها.

² - فيليب حتي: Ph. Hitti: مستشرق لبناني مسيحي، ولد في بلدة شمالان في لبنان سنة 1886م، وحصل على البكالوريوس من الجامعة الأمريكية ببيروت، وعلى الدكتوراه من جامعة كولومبيا سنة 1915م، ثم عمل أستاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا، ومستشاراً 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 ما لهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص 43، والمبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، محمد البهي، ص 25، وافتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي، عبد الكريم علي باز، ص 28.

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 - سيأتي الكلام بالتفصيل عن حديث تكثير الطعام عند تناول أحاديث المعجزات في الفصل الأخير (ميادين الاستشكال).

⁵ - الإسلام والغرب، فيليب حتي، نقلاً عن: من افتراءات المستشرقين على أساليب المحدثين في العناية بمتون الأحاديث، عزية علي طه، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، 283/31.

المستشرقون له؛ قد جلس عاكفا في مكتبته يبحث كتب الأولين لينقل عنها، لأجل تأليف الكتاب المعروف بالقرآن»¹.

هذا .. إضافة إلى كون الاقتباسات التي يزعم المستشرقون - وبعض رموز الخطاب العقلائي المعاصر - أن محمدا صلى الله عليه وسلم أخذها من الكتب الدينية السابقة، تكون قد حدثت - لو سلمنا بصحة هذا القضية جدلاً - «حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس يقتبس منها»²، فكيف يصح هذا في ميزان العقل والعلم والتاريخ؟!

وفي الأخير؛ فإنَّ هناك أمور وقضايا أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد ذكر لها في التوراة ولا في الإنجيل، ولا في أيِّ من الكتب الدينية السابقة؛ فكيف يستقيم القول بأن الرسول اعتمد على أسفار اليهود والنصارى في صياغة تعاليم الدين الذي دعا إليه؟!.

فمع التسليم بوجود بعض التشابه بين النصوص الإسلامية وبين النصوص الدينية السابقة - في المعنى والدلالة - إلا أنَّ التباينَ والتمايزَ والاختلاف هو الأغلب والأظهر، وهذا جليٌّ لمن لديه أدنى اشتغالٌ بعلم (مقارنة الأديان)، ف«الدين الذي أتى به محمد ρ أوسع أقطاراً وأرحب أفاقاً مما سبقه؛ فكيف يتصور أن يأخذ الغني من الفقير؟! إن التوراة التي في أيديهم اليوم لم تتحدث عن الدار الآخرة، عن الجنان وما فيها من مثوبة، وعن النيران وما فيها من عقوبة، والإنجيل كما هو اليوم عقيدة لا شريعة»³.

ثالثاً: امتناع أن تكون السنة النبوية موافقةً للأعراف والعادات التي سبقت الإسلام.

إنَّ ما ادَّعاهُ المستشرقون والعقلانيون - تقليدًا لهم - من كون السنة النبوية اشتملت على كثير من العادات والموروثات الأبائية التي كانت سائدة قبل الإسلام، ومن ضمنها كثير من التشريعات المتعلقة بشؤون المرأة والرقيق .. وغير ذلك؛ هو في الحقيقة مدفوعٌ ومنقوضٌ بجوهر الرسالة التي جاء بها النبي ρ ولبَّها؛ حيثُ دعت التعاليم الإسلامية إلى نبذ سنن الآباء والأجداد، وحاربت أكثر الأخلاق الجاهلية، وحضَّت الناس على الاسترشاد بعقولهم بمعرفة فسادها، وأوجبت عليهم اتباع الوحي - لا شيء غيره -، والافتداء بالنبي ρ واتخاذه - وحده - قدوةً ومثالاً.

¹ - المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية، عبد اللطيف الطيباوي، ملحق بكتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار) لمحمد البهي، ص 586. وللدكتور الطيباوي كتاب مطبوع بعنوان (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، دراسة نقدية)، ترجمه إلى العربية الدكتور قاسم السامرائي، الأستاذ بجامعة (ليدن) بهولندا.

² - المرجع نفسه، ص 587.

³ - دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، ص 78.

وفي رواية للترمذي: « أن رجلا من أهل الشام سأل عبد الله بن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال عبد الله بن عمر: هي حلال، فقال الشامى: إن أباك قد نهي عنها، فقال عبد الله بن عمر: أرايت إن كان أبي نهي عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمر أبي يتبع أم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم»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.

رابعا: الفرق بين نقل السنة وبين نقل الأخبار المسيحية واليهودية:

إنه لمن الحيفِ المقارنة بين المعجزات المنسوبة إلى المسيح U دون أسانيد، وبين تلك التي رواها الأثبات بالأسانيد الصحيحة المتصلة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

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 مكدوبة أو واهية؛ لأن في سندها فلاناً 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 ليتبحروا 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 يتبع ذلك»⁴.

ويقول محمد الغزالي: «هذا التراث من الأقوال والأعمال تلقفه المسلمون بعناية، ونقدوه بحكمة، والموازن التي وضعوها لقبول السنن وردّها لا تعرف الدنيا أدق منها ولا أعدل.

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 P، محمد ناصر الدين الألباني، 33/1 (هامش).

² - المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفي، ص33.

³ - مجلة المنار، محمد رشيد رضا، 68/6.

⁴ - المرجع السابق، 70/6.

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 نعتزف بقيمته
العلمية ولا التاريخية، فكيف يجيء رجل بيته من زجاج أو بيته من خيوط العنكبوت، ليحاول مهاجمة
دين حوله سياج من حديد»¹.

المطلب الثالث: نماذج من توظيف هذا التبرير عند استشكال الحديث

قد لا يبدو ضرورياً إيراد أمثلة تطبيقية تبرز توظيف الخطاب العقلاني المعاصر لنظرية (تسرب
المقابليات الدينية والثقافية إلى السنة النبوية) في استشكال الأحاديث ومن ثم ردّها وإهدارها، لكون
ما سبق ذكره في المطلب السابق كفيلاً بدحض أي إيرادٍ في هذا المجال، ذلك أن كلّ حديث نبويٍّ
صحيح يزعمُ واحد من أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر أنه مقتبس من الموروثات الدينية السابقة أو
أنه مستلهم من العادات والأعراف التي كانت سائدة قبل مجيء الإسلام بسبب التشابه بين ذلك
الحديث وبين تلك المقابليات - سواءً في المبنى أو المعنى -؛ يمكن الإجابة عنه من خلال الآتي:
- إما أن التشابه متوهّمٌ ولا وجودَ له في الواقع؛ فمرجعه - هنا - قارئ النصّ لا النصّ ذاته.
- أو أنه كائنٌ، لكنه - وحده - لا يثبت نظرية "الاقتباس"، حيث إن وحدة المصدر بين الإسلام
وما لم يحرف من الشرائع السابقة يبرر هذا التشابه ويسوّغه، إذ كلٌّ من عند الله.

¹ - دفاع عن العقيدة والشريعة، محمد الغزالي، 49.

- معرفة الفروق بين آليات نقل النص النبوي، وبين طرق نقل النصوص الدينية المسيحية واليهودية؛ حيث إن الوقوف على المسالك الدقيقة التي انتهجها المحدثون في تمحيص الروايات وغربلتها، وتمييز الصحيح من السقيم منها، وبذلهم في سبيل ذلك غاية الجهد ومنتهاه، وتمام الوسع وأقصاه، مع النزاهة الشديدة، والتجرد الكامل، والحيدة التامة؛ يورثُ صاحبه الطمأنينة بصحة الرواية، فإذا انضاف إلى ذلك الاتفاق على التصحيح - كما هو الشأن في أحاديث الصحيحين - استحالت الطمأنينة يقيناً جازماً لا تخرمه الشكوك، ولا يحيله الريب، ولا يعقل - بحالٍ - أن تُهدر هذه الحقائق كلها، ويدعى في المقابل أن الحديث مقتبس من الموروثات الدينية والثقافية السابقة؛ اعتماداً على مجرد التشابه والمماثلة.

ومع كل ما سبق؛ فإنه قد بدا لنا أن لا نخلي هذا المبحث من إيراد نموذجين لهذا التوظيف، مع الإشارة إلى أن البحث مشتمل - في فصوله اللاحقة - على جملة كبيرة من الأمثلة التي تكشف اعتماد العقلانيين المعاصرين على هذه النظرية في استشكال وردّ كثير من الأحاديث النبوية.

أولاً: حديث [سيحان¹ وجيحان² والفرات والنيل كلٌّ من أنهار الجنة³].

أوردَ "نيازي عز الدين" هذا الحديث ضمن جملة أحاديث؛ زعم أن الصحابة - والرواة عموماً - اقتبسوها من المصادر الإسرائيلية، ونسبها إلى النبي ρ ، مستدلاً على ذلك بمشاهدة هذا النصّ لما جاء في التوراة، - في سفر التكوين -: «وكان نهرٌ يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس، اسم الواحد "فيشون"، وهو المحيط بأرض الحويلة، حيث الذهب، وذهب تلك الأرض جيد».

يقول "نيازي": «لقد غاب عن أبي هريرة [رواي الحديث] أن اليهود في التوراة المحرفة لا يؤمنون بجنة السماء، وإنما يؤمنون بجنة الله على الأرض، وإليها فقط يسعون، وفي هذه الجنة طبعاً يحملون بالنيل والفرات وسيحون وجيحون ... وهكذا يصف لنا أنهار الأرض وليس أنهار السماء، وأسلوب الأحاديث كما تلاحظون أتى توراتياً، وهذا ما قصدت إليه، علماً أن الأحاديث من هذا النوع كثيرة

¹ - نهر كبير بالثغر الشامي (شمال غرب بلاد الشام)، من نواحي "المصيصة"، ينبع من شرق هضبة الأناضول، من جبال "أنتي طوروس"، يمرُّ بـ "أدنة" ويصب في البحر المتوسط، شمال شرق خليج "الإسكندرون". انظر: أطلس الحديث النبوي من الكتب الصحاح الستة، شوقي أبو خليل، ص 228.

² - نهرٌ بـ "المصيصة" شمال غرب بلاد الشام، مخرجه من شرق هضبة الأناضول، ويصب في البحر المتوسط، غرب خليج الإسكندرية. انظر: المرجع نفسه، ص 132.

³ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب ما في الدنيا من أنهار الجنة، رقم: 2839، عن أبي هريرة رضي الله عنه

... وهكذا فإن معرفة كتب أهل الكتاب ضرورية من أجل نقد الأحاديث - كما رأيتم - ولا أبالغ أن التوراة والتلمود بكاملهما موجودان عند المسلمين يمثل هذه الأحاديث»¹.

يظهر من خلال هذا الاعتراض أنّ "نيازي" أشكل عليه تنصيب الحديث بكون هذه الأنهار في الجنة وكونها في الوقت ذاته من أنهار الدنيا، إذا أخذنا في الحسبان أنّ الجنة حسب المعتقد الإسلامي موجودة في السماء وليس في الأرض، بخلاف ما يعتقد اليهود من كون الجنة موجودة في الأرض، وبناءً على ذلك كله اتهم أبا هريرة π راوي الحديث بأنه اقتبس هذا النص من المصادر التوراتية، ونقل في سبيل تأكيد تلك التهمة نصاً من (سفر التكوين)، شبيهاً - حسب رأيه - بالحديث المذكور. وبالتمعن في هذا الاعتراض يظهر أن منشأه هو توهم الكاتب بأنّ أنهار الجنة الأربعة المذكورة في الحديث [سيحان، جيحان، النيل، والفرات]، هي نفسها الأنهار المعروفة في الدنيا، لا شريكها في الاسم.

والصواب أن هذه الأسماء المذكورة، هي أسماء أنهار في الجنة، ليست - بالضرورة - هي نفسها الأنهار المعروفة في الأرض، أي أنها تشترك مع أنهار الدنيا في الاسم فقط، وليست هي نفسها الأنهار المعروفة الآن، «فأهل الجنة يختار لهم من مسميات ما عرفوا في الدنيا ما يزدادون به أنساً»². وقيل: «إنما أطلق على هذه الأنهار أنها من الجنة تشبيهاً لها بأنهار الجنة؛ لما فيها من شدة العذوبة والحسن والبركة، وعلى هذا فالنيل والفرات المذكوران في الحديث نهران موجودان في الجنة، وهما غير الفرات والنيل الموجودين على الأرض، وفي ذلك إيناس لأهل الجنة وتشريف للنيل والفرات الأرضيين»³.

ف«تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنة، كما تقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة، وكما قيل في الضأن: [إنها من دواب الجنة]»⁴.

¹ - دين السلطان، نيازي عز الدين، ص168،

² - الأساس في السنة وفقهها / العقائد الإسلامية، سعيد حوى، 697/2، وانظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، 3586/9.

³ - المفهم، القرطبي،

⁴ - أخرجه ابن ماجة في (السنن)، أبواب التجارات، باب اتخاذ المشية، رقم: 2306، عن ابن عمر، بسند ضعيف.

وأخرجه البيهقي في (السنن الكبرى)، ت: محمد عبد القادر عطا، 630/2، عن أبي هريرة مرفوعاً، بسند حسنه الألباني كما في (الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب)، ص419،

وهذا مثل قوله ρ في عجوة المدينة: [إنها من الجنة]².

قال ابن حزم: «فإن قال قائل فقد صح عن نبيكم صلى الله عليه وسلم أنه قال: [النيل والفرات وسيحان وجيحان من أنهار الجنة] قلنا: نعم، هذا حق لا شك فيه، ومعناه هو على ظاهره، بلا تكليف تأويل أصلاً، وهي أسماء لأنهار الجنة كالكوثر والسلسيل»³.
ومن وجوه التأويل المذكورة في هذا السياق أيضاً أن هذه الأنهار من الجنة «أي إنها من جنس العطاء الذي لا يفرغ،.. ولا ينفد»⁴.

ويحتمل أن تكون هذا الأنهار مضافة إلى الجنة «لأن أصلها منها، كما أن أصل الإنسان من الجنة، فلا ينافي الحديث ما هو معلوم مشاهد من أن هذه الأنهار تنبع من منابعها المعروفة في الأرض، فإذا لم يكن هذا هو المعنى أو ما يشبهه، فالحديث من أمور الغيب التي يجب الإيمان بها، والتسليم للمخبر عنها»⁵.

وقد ذكر القاضي عياض وجهاً آخر وهو «أن المراد بذلك أن الإيمان عمّ بلادها [أي بلاد هذه الأنهار] وفاض عليها، أو الأجسام المتغذية بهذه المياه صائرة إلى الجنة»⁶.

ويجوز حمل الحديث على ظاهره؛ فتكون الأنهار الأربعة على الحقيقة في الجنة، وذلك بالنظر إلى حديث الإسراء وفيه أنه U: [رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها [أي سدرة المنتهى]، نهران ظاهران

وأخرجه مالك في (الموطأ)، ت: الأعظمي، 1366/5، وأحمد في (المسند)، 392/15، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 630/2، عن أبي هريرة موقفاً، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 66/4: «رجال أحمد رجال الصحيح»، وله حكم المرفوع لأنه لا يقال بمجرد الرأي.

¹ - التوضيح لشرح الجامع الصحيح، سراج الدين عمر ابن الملقن، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 529/12.
² - أخرجه أحمد في (المسند)، 379/13، 417، 60/14، 304، 310، 277/15، 223/16، 234، 374، 36/18، 267/24، 453، 450/33، 249/34، 21/38، 72، والترمذي في (السنن)، أبواب الطب، باب ما جاء في الكفاة والعجوة، 468/3، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب»، وأخرجه ابن ماجة في (السنن)، أبواب الطب، باب الكفاة والعجوة، 508/4، 510، 511، والحاكم في (المستدرک) بلفظ: [العجوة والصخرة والشجرة من الجنة]، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 87/5: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح»، والحديث صححه أحمد شاكر في مواضع من تعليقه (المسند)، 117/8، 143، والألباني في (إرواء الغليل)، 311/8-312.
³ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم، 96/1.

⁴ - الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن هبيرة، ت: فؤاد عبد المنعم، 31/8.
⁵ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، 129/1، وقد استفدت هذا النقل من كتاب (الجنة والنار)، لعمر الأشقر، ص166.

⁶ - إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحيى إسماعيل، 372/8.

ونهران باطنان، فقال: يا جبريل، ما هذه الأنهار؟ قال: أما النهران الباطنان: فنهران في الجنة ، وأما الظاهران: فالنيل والفرات¹]، وفي رواية مالك بن صعصعة [رفعت لي السدرة، فإذا أربعة أنهار: نهران ظاهران، ونهران باطنان، فأما الظاهران: فالنيل والفرات، وأما الباطنان: فنهران في الجنة²]، «فتكون سدرة المنتهى مغروسة في الجنة، والأنهار من تحتها، فيصح أنها في الجنة»³.
وهناك من رأى بأن معنى الحديث « أن الله أنزلن من الجنة قديماً - بعد أن كنَّ فيها - لمنفعة الناس، وجعلهن في أماكنهن الآن من الأرض، وقد يشهد لذلك قوله تعالى: **چ أ ب ب ب ب ب ب ب** **پ پ پ پ پ پ** **ث ث** [المؤمنون: ١٨]، وقوله: **چ ئ ج ئ م ئ ئ ي ب ب ب ج ب خ** **چ** [الزمر: ٢١]، وقد كان آدم وزوجه في الجنة فأخرجوا منها وأهبطا الأرض ، وكان الشيطان فيها فطردها، فكذلك الأنهار المذكورة، ولتعلم أن الرواية لم تقل: إن الأنهار في الجنة، بل قالت: [من الجنة]، ولا يخفى عليك ما في العبارتين من الفرق ، فالعبارة الأولى قد تدل على أنهن موجودات في الجنة، وأما الأخرى فتكاد تصرح بخلاف ذلك .

وتمَّ رأيي ثانٍ ... وهو أن هذه الأنهار سوف تكون في الجنة، وسوف تكون من شراب أهلها، وسوف يدخلهن الله فيها؛ بعد أن يكملهن ويزيدهن حلاوة وعدوبة كما يفعل بالمؤمنين»⁴.
«وقيل: إن في الكلام حذفًا، والتقدير من [أنهار أهل الجنة] ففيه تبشير من النَّبِيِّ **ر** أن الله سينجز له وعده، وسينصره، وسيظهر له دينه على الأديان ، حتى يبلغ مواطن هذه الأنهار الأربعة وغيرها - إذ ذكرها على سبيل التمثيل لا الحصر - وهذا ما كان ، فلم يمض قرن من الزمان حتى امتد سلطان الإسلام من المحيط الأطلسي إلى بلاد الهند، وأيًا كان التأويل ؛ فالحديث مستساغ لغة وشرعًا وقد كان الصحابة بذكائهم وصفاء نفوسهم وإحاطتهم بالظروف والملابسات التي قيل فيها هذا الحديث وأمثاله ، يدركون ما يريد به النَّبِيُّ **ر** من مثل هذا الحديث الذي قد يشكل ظاهره على البعض، ولذلك لم يؤثر عن أحد منهم - على ما كانوا عليه من حُرِيَّةِ الرأي والصروحة في القول استشكل مثل هذا الحديث»⁵.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله **ر** إلى السماوات وفرض الصلوات، رقم: 264.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم: 3207، وفي كتاب الأنصار، باب المعراج، رقم: 3887، وفي كتاب الأشربة، باب شرب اللبن، رقم: 5610.

³ - فتح الباري، ابن حجر، 214/7، وانظر: عمدة القاري، القسطلاني، 28/17.

⁴ - مشكلات الأحاديث النبوية وبيانتها، عبد الله القصيمي، ص76.

⁵ - دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، محمد أبو شهبة، ص 127، وانظر رأياً شبيهاً بهذا في كتاب (مشكلات الأحاديث النبوية وبيانتها)، لعبد الله القصيمي، ص75.

فنحن نرى أن وجوه التأويل كثيرة، وكل واحدٍ منها كفيلاً بدفع الاستشكال الذي أورده "نيازي" عز الدين".

ولئن غاب عن أبي هريرة أن جنة اليهود في الأرض - كما يدعي "نيازي" -؛ فهل غاب كذلك عن مالك بن صعصعة ؟! وهو من رواة حديث المعراج، ومما جاء في روايته: [رفعت لي السدرة، فإذا أربعة أنهار: نهران ظاهران، ونهران باطنان، فأما الظاهران: فالنيل والفرات، وأما الباطنان: فنهران في الجنة¹].

فأبو هريرة ٧ ليس المتفرد برواية هذا الحديث حتى تصدق فيه تهمة الاقتباس من المصادر الدينية اليهودية، فقد شاركه غيره في روايته ونقله.

وقد بقيت مسألة أخيرة وهي أن النصّ المقتبس من التوراة، والذي استدللّ به "نيازي" على كون حديث الأنهار الأربعة مستلهماً منه؛ لا يشبه النصّ النبويّ في كثير ولا في قليل، إذ ليس في الحديث أكثر من إضافة الأنهار الأربعة إلى الجنة، دون إيراد أيّ تفصيلٍ في مواقعها الجغرافية، في الوقت الذي نجد فيه خلطاً كبيراً ومغالطات ظاهرة في تحديد أماكن الأنهر في نص التوراة المنقول؛ مما يدلُّ على أنه تعرض للتحريف.

وقد أسهب ابن حزم في بيان تحريف هذا النص التوراتي، وأثبت مخالفته للواقع الجغرافي، فقال - بعد نقله بتمامه -: « في هذا الكلام من الكذب وجوهٌ فاحشةٌ قاطعةٌ بأنها من توليد كذاب مستهزئ ... وكل من له أدنى معرفة بالهيئة ، وبصفة الربع المعمور من الأرض الذي هو في شمال الأرض، أو من مشى إلى مصر والشام والموصل يدري أن هذا كله كذب فاضحٌ، وأن مخرج النيل من عين الجنوب من خارج المعمور ، ومصبُّه قبالة "تنيس"، وقبالة الإسكندرية، في آخر أعمال مصر في البحر الشامي، وأن مخرج الدجلة والفرات وجيحان من الشمال ، فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم ويمرُّ ما بين المصيصة، وريضها - المسمى "كفرياً" - حتى يصبُّ في البحر الشامي على أربعة أميال من "المصيصة"، وأما دجلة فمخرجها من "أعين" بقرب "خلاط" من عمل "أرمينية" بقرب "آمد" من "ديار بكر" وتصبُّ مياهها في البطائح المشهورة بقرب البصرة في أرض العراق ، ملتحقاً أرض العرب، وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم على يوم من "قالى قلا" قرب "أرمينية" ثم يخرج إلى "ملطيه" ثم يأخذ على أعمال "الرقّة" إلى العراق ، وينقسم إلى قسمين كلاهما يقع في دجلة . فهذه كذبة شنيعة كبيرة لا مخلص منها ، والله تعالى لا يكذب . وأخرى وهي قوله : إن النيل محيط ببلد

¹ - تقدم تحريجه في الصفحة السابقة.

"زويلة"، و "جيجان" محيط ببلد الحبشة ، وهذه كذبة شنيعة فاحشة ، ما في جميع أرض السودان - الحبشة وغير الحبشة - نُهرٌ غير النيل أصلاً، ويتفرّع سبعة فروع كلها مخرج واحد، ثم يجتمع فوق "بلاد النوبة". وكذبة ثالثة وهي قوله: أن ببلد زويلة اللؤلؤ الجيد. وهذا كذب ما للؤلؤ بها مكان أصلاً، إنما اللؤلؤ في مغاصاته في بحر فارس و بحر الهند وأنهار الهند والصين، وهذه فضائح لا خفاء بها، لم يقلها الله تعالى قط، ولا إنسان يهاب الكذب»¹.

وبهذا يظهر الاختلاف الكامل بين النص المنقول من (سفر التكوين)، والمليء بالأخطاء والتحريفات، وبين الحديث النبوي الثابت الصحيح، والذي يمكن قبول دلالاته بما يوافق العقل والحسّ والشرع، لكن الرغبة الملحة في إنكار وإهدار النصوص النبوية المتعلقة بالغيبيات هي التي تدفع بـ "نيازي عز الدين" إلى تلمس الاستشكالات التي يسوغ بها ردّ أمثال هذه الأحاديث.

ثانياً: أحاديث الدجال

لقد تعرضت أحاديثُ أشراط الساعة إلى موجاتٍ مختلفة من التشكيك والاستشكال، بله الردّ والإنكار، ومن ضمنها الأحاديث المتعلقة بـ "الدجال".

ومن جملة هؤلاء المشككين الباحث المغربي "مصطفى بوهندي"، حيث تناول هذه الأحاديث بإسهاب في أطروحته (التأثير المسيحي في تفسير القرآن)، ووظف نظرية "المقابليات الدينية" كمبرر لرفضها؛ زاعماً أنها ظهرت في المدونة الحديثية (الكتب الستة) بفعل اقتباس الرواة لها من النصوص الدينية السابقة.

ومما أورده - في هذا السياق - حديث أبي هريرة τ المخرّج في (صحيح مسلم)، أن النبي ρ قال: [ثلاثٌ إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض]²، ضمن أحاديث أخرى مخرجة في الكتب الستة تدلُّ كلها على خروج الدجال في آخر الزمان.

ثم طفق "بوهندي" يورد الاستشكالات على هذه الأحاديث، وهي كالآتي:
- قوله تعالى: **چ ئج ئح ئمئى چ [معهد: ١٨]**، «فإذا كانت أشراطها قد جاءت؛ فما هذه الأشرار التي لم تأت بعد؟»³.

¹ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد ابن حزم، ت: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 204/1.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، رقم: 249.

³ - التأثير المسيحي في تفسير القرآن، مصطفى بوهندي، ص 229.

-كون "الدجال" فكرة يهودية¹، «سأهت فيه المرويات اليهودية والمسيحية، وما تأثر بها من مآثورات إسلامية عن الصحابة والتابعين وغيرهم ممن تتلمذ على أهل الكتاب»².
 غياب ذكره في القرآن، «فكيف يكون من العقائد الإسلامية، ويغفل القرآن عنه ولا يذكره، مع أنه فصل في أمور الغيب تفصيلاً عجيباً»³.
 -معارضة الحديث للآيات القرآنية الدالة على أن النبي ρ لا يعلم الغيب⁴.
 وقبل مناقشة هذه الإيرادات، فإنه من الواجب التقرير بأن قضية الدجال لم يرد فيها حديث مقبول واحد أو حديثان، ولا حتى عشرة، بل إن عدة النصوص المروية في شأنها بالعشرات، وهي مروية عن أكثر من ثلاثين صحابياً، على ما انتهى إليه تحقيق الشيخ الألباني في رسالته (قصة المسيح الدجال ونزول عيسى U)⁵، مما جعله يحكم بأن خبر الدجال من «المتواتر المقطوع بثبوته عن رسول الله ρ »⁶، وعدّها منها "حمود التويجري" «أكثر من مائة وتسعين حديثاً من الصحاح والحسان»⁷.
 وقد سبقهما إلى حكاية التواتر، جماعة كبيرة من الفقهاء والمحدثين، كالطبري⁸، وأبي الحسن الأشعري⁹، وابن عطية¹⁰، وابن كثير¹¹، وابن حجر، والسخاوي¹²، والشوكاني¹³، والكتاني¹⁴، والمعلمي¹، ... وغيرهم.

¹ - المرجع نفسه، ص 229.

² - المرجع نفسه، ص 203.

³ - المرجع السابق، ص 229.

⁴ - المرجع نفسه، ص 229-230.

⁵ - انظر مقدمة المؤلف، ص 07، 27-28.

⁶ - قصة المسيح الدجال ونزول عيسى U وقتله إياه، محمد ناصر الدين الألباني، ص 07.

⁷ - إتخاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، حمود التويجري، 215/2، وممن اعتنى كذلك بجمع الأحاديث والآثار المتعلقة بهذه المسألة؛ الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (أخبار الدجال)، انظره بتذييل الذهبي، وبتحقيق: قسم التحقيق بدار الصحابة بطنطا.

⁸ - جامع البيان، الطبري، 450/5.

⁹ - رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، علي بن إسماعيل الأشعري، ت: عبد الله شاكر، ص 166.

¹⁰ - المحرر الوجيز، ابن عطية، 444/1.

¹¹ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 464/2.

¹² - فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ت: عبد الكريم الحضير ومحمد آل فهيد، 411/3.

¹³ - وله كتاب بعنوان (التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر والدجال والمسيح). ذكره الكتاني في (نظم المتناثر من الحديث المتواتر)، ص 227.

¹⁴ - نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص 228-229.

وعلى هذا؛ فإن من يرى أن هذه الأحاديث مصنوعة ومخترة؛ هو ملزم بتقديم تفسيرات منطقية لهذا التواتر.

وبالعودة إلى الاستشكالات التي طرحها "بوهندي"، فإن الآية التي استشهد بها وهي قوله تعالى: **﴿ نَجَّحْنَا نَجْمَيْكُمْ ﴾** [معد: ١٨]، متوهما أنها دالة على حدوث جميع الأشراف - بما فيها الدجال - ، لورود الفعل بصيغة الماضي **نَجَّحْنَا**؛ مما ينفي وقوع أي من العلامات بعد نزول تلك الآية. لا يُفهم من الآية مجيء جميع الأشراف؛ حتى يصح البناء عليها لنفي حصول أي شرط آخر بعد نزولها، وغاية ما في الأمر أنها دالة على ظهور بعض العلامات، مثل مبعثه ρ ، فقد صح عنه أنه قال: [بعثت أنا والساعة كهاتين²]، وأشار إلى الوسطى والتي تلي الإجماع. ومنها كذلك: انشقاق القمر، لقوله تعالى: **﴿ هَمَّ عَسَى ﴾** [القمر: ١]. قال البغوي: « قوله تعالى: **﴿ نَجَّحْنَا نَجْمَيْكُمْ ﴾** [معد: ١٨]، أي: علاماتها، واحدها: شرط، وكان النبي ρ من أشراف الساعة³.

وقال ابن عطية في تفسيرها: « والذي جاء من أشراف الساعة: محمد ρ لأنه آخر الأنبياء، فقد بان من أمر الساعة قدر ما⁴. ومن المفسرين من ذهب إلى أن أشراف الساعة «أسبابها التي هي دون معظمها، ومنه يقال للدون من الناس: "شرط"⁵. »

أما الاستشكال الثاني، وهو كون الدجال فكرة يهودية؛ تسربت إلى المدونة الحديثية بفعل دس الرواة المتأثرين بالإسرائيليات لها؛ فهي دعوى عارية عن الدليل والبرهان، ولم يقدم "بوهندي" حججا

¹ - الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة المحمدية من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن المعلمي، ص 233.
² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن، باب **﴿ نَجَّحْنَا نَجْمَيْكُمْ ﴾** [النبأ: ١٨]، رقم: 4936، وفي كتاب الطلاق، باب اللعان، رقم: 5301، وفي كتاب الرقاق، باب قول النبي ρ : [بعثت أنا والساعة كهاتين]، رقم: 6504، 6505، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم: 867، وفي كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب قرب الساعة، رقم: 2951.

³ - معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، 284/7.

⁴ - المحرر الوجيز، ابن عطية، 116/5. وانظر: زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: عبد الرزاق مهدي، 118/4، والتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، محمد بن عمر الفخر الرازي، 60/28، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، ت: محمد المرعشلي، 112/5.

⁵ - الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم طيفيش، 240/16، وانظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، ت: عبد الرحمن ميرة، 47/5.

عليها، كما لم ينقل لنا نصاً من كتب أهل الكتاب تتضمن الإخبار عن الدجال؛ حتى يمكن المقارنة بين ما جاء فيه وبين ما ورد في الرويات الإسلامية.

إضافة إلى أن ما بيناه من تواتر النصوص المخبرة عن الدجال، ومجيئها من طريق عشرات الصحابة، بأسانيد متصلة صحيحة وحسنة؛ يبطل هذه الدعوى من أساسها ويجهضها في مهدها. وحتى مع التسليم بمجيء نصوص في التوراة والإنجيل تتناول هذه القضية، فإنَّ هذا لا يشكل معضلة، ولا يعين الكاتب على دعواه؛ إذ إن ما سبق تبيينه في المطلب السابق من إحالة التشابه بين ما ورد في نصوص السنة النبوية، وبين ما قد يكون ذكر في النصوص الدينية السابقة إلى اتحاد مصدرها، إذ كلها وحي من الله تعالى، ورسالة الأنبياء جميعهم متحدة في الأصول والعقائد، ومن جملة ذلك الإخبار بالغيوب المستقبلية مثل: أشراط الساعة والفتن والملاحم التي تكون في آخر الزمان، قبيل قيام الساعة.

وقد أخبر النبي ﷺ أن جميع الرسل السابقين قد أئذروا أقوامهم فتنة الدجال، ففي الصحيحين من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قام في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال: [إني أئذركموه، وما من نبي إلا قد أئذره قومه، لقد أئذره نوح قومه، ولكن سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وأن الله ليس بأعور]¹.

أما الاستشكال الثالث، وعمادُهُ خلُّ القرآن من ذكر الدجال، « مع أنه فصل في أمور الغيب تفصيلاً عجيباً»، فالجواب عنه يقودنا إلى مناقشة المستشكل حول مسألة تفرد السنة النبوية ببيان العقائد والأحكام، وهذا بابٌ يطول بسطه، غير أنه من المناسب - في هذا السياق - التقرير بأنَّ الأمة متفقة على أن السنة المتواترة مؤسسة للأحكام العقدية فضلاً عن الأحكام، لأن التواتر مفيد للعلم الضروري بالإجماع.

فإذا تقرر هذا، وثبت معه - كما أسلفنا - تواتر الأحاديث المخبرة عن الدجال، فإنه لا مناص من الإيمان بدلالاتها، والجزم بصدقها، وإلا كنا ندفع المعلوم بالضرورة بمجرد الأوهام.

أما الاعتراض الأخير الذي ساقه "مصطفى بوهندي" وهو معارضة أحاديث الدجال للنصوص القرآنية الصريحة في أن النبي ﷺ لا يعلم الغيب، فهو مدفوعٌ بالنصوص القرآنية المحكمة الدالة على أن

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، رقم: 3057، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿يَدْرِي تَدْتُهُ نَدُّ ذُو الْوَيْطَانِ﴾ [نوح: 1]، رقم: 3337، وفي كتاب الأدب، باب قول الرجل للرجل: أخساً، رقم: 6175، وفي كتاب الفتن، باب ذكر الدجال، رقم: 7127، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، رقم: 169، وباب ذكر الدجال وصفته وما معه، رقم: 2933.

الفتن والملاحم، أشراف الساعة، المعجزات وخوارق العادات .. وغيرها)، وذلك لاختراق دلالات هذه النصوص لقوانين العقل والحس.

- كما نلاحظ أثر الغفلة عن الاستفادة من منجزات علوم الإسناد وقواعد النقد والمعارف المتصلة بها في طرح هكذا تبريرات؛ حيث إنَّ ورودَ الأحاديث المستشكلة بأسانيد متصلة، وانتقالها عبر آليات المشافهة والكتابة، إضافةً إلى تدوين جزء كبيرٍ منها في فترة مبكرة - وهو مسألة سلّم بها جملة من المستشرقين والكتاب الغربيين كـ"مرجليوث" و"هرلد موتسكي" - ...؛ كل ذلك يطل إحالة هذه الأحاديث إلى: خيال أجيال الرواة، أو تسريب الأساطير، أو تأثير المقابليات الدينية والثقافية.

عبد القادر للعوم الإسلامية

الفصل الثاني: أسباب استشكال الخطاب العقلاني المعاصر للحديث

المبحث الأول: أسباب متعلقة بقارئ الحديث

المبحث الثاني: أسباب متعلقة بدلالة الحديث

جامعة الأزهر
عبد القادر للعلوم الإسلامية

توطئة

نتناول في هذا الفصل - بالعرض والتحليل والمناقشة - أهم الأسباب الباعثة على استشكال النصوص النبوية، علماً أن بعض هذه الأسباب ليست حكراً على الخطاب العقلائي المعاصر؛ بل هي أسباب موضوعية يشاركه فيها الاتجاه المعظم للنص النبوي، ممثلاً في علماء الحديث والفقهاء وغيرهم من علماء الشريعة، مع ملاحظة الفرق في الأثر الناتج عن الاستشكال عند كلا الاتجاهين. وليس بخافٍ أن «التعرف على الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى وجود ظاهرة استشكال نصوص الحديث الشريف، أو تساعد على ذلك من الأمور المهمة التي تعين على فهم حقيقة هذه الظاهرة ومعرفة أصولها وأبعادها، كما تعين على اتخاذ الموقف الصحيح منها، واختيار الأسلوب المناسب في التعامل معها»¹.

ويكاد يتفق المهتمون بدراسة ظاهرة الاستشكال على تقسيم أسبابه إلى: أسباب متعلقة بمعنى النص ودلالته، وأخرى مرجعها إلى طبيعة القارئ وفهمه وبيئته الثقافية وخلفياته الفكرية؛ كون ظاهرة الاستشكال - في الأخير - «مرتبطة بالواقع في كثير من أبحاثها، إضافة لارتباطها بالبيئة الثقافية»². أما ما تعلق بمعنى النص: فمن الأسباب ما هو ناشئ عن بنية النص نفسه من حيث دلالاته ومعناه، ومنها ما هو متولد عن توهم معارضة النص لدلالات قطعية أخرى (كدلالة العقل والحس، ودلالات القرآن والسنة الصحيحة).

يذكر "محمد الجوابي" هذا التفصيل، ويجعل الأسباب المتعلقة بمعنى النص على ضربين: «أسباب ناشئة عن إشكال معنى الحديث، واستصعاب العقل البشري فهمه؛ لتعلق موضوعه بعنصر من عناصر العقيدة كذات الله تعالى وصفاته، والقضاء والقدر واليوم الآخر والنبوة. والقسم الثاني ما نتج الإشكال فيه عن توهم معارضته بالنص المحكم أو العقل أو العلم أو الحس ... وفي القرآن آيات وفي السنة أحاديث يشتهب فهمها على العقول، وذلك إما لعلاقتها بعالم الغيب الذي يخرج إدراك كنهه عن قدرة عقولنا، وإما لاستبعاده في العادة، وإما لتوهم معارضتها

1- أسباب استشكال متن الحديث النبوي وأوجهه دراسة استقرائية، فتح الدين البيانوني، مقال منشور بمجلة (العلوم الشرعية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد: 17، شوال 1421هـ، ص 81.

2- دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، إبراهيم العسعس، ص 35، وانظر الصفحات: 38-39، وانظر: التعارض في الحديث، لطفي زغير، ص 93 وما بعدها، وأسباب استشكال متن الحديث الشريف وأوجهه دراسة استقرائية، فتح الدين بيانوني، ص 76.

للعقل أو العلم، وإما لتوهم وجود اختلاف أو تعارض بينها وبين الآيات المحكمات أو السنن الصحيحة ..»¹.

ويقول محمد أديب الصالح: « قد ينشأ الإشكال في المشكل من غموض في المعنى، بحيث يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعددة حقيقة، ويكون المراد منها واحدا؛ لكنه قد دخل في أشكاله - وهي تلك المعاني المتعددة - فاختفى عن السامع، وصار محتاجا إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل ... وقد يكون منشأ الإشكال، أن يستعمل معنى مجازي للفظ من الألفاظ حتى يشتبه به، مع أنه موضوع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة »².

وبخصوص أسباب الاستشكال الراجعة لفهم القارئ وقراءته؛ فيحصرها "شرف القضاة" في أمرين رئيسين:

« الأول: سوء فهم النص الشرعي، وهذا كثير فيما يذكر من مخالفة حديث لآية أو حديث آخر، وهو خلاف موجود في عقل بعض الناس لا في حقيقة الأمر، سواء كان ذلك ناشئا من الخلط بين العام والخاص، أو في الحقيقة والمجاز، أو المطلق والمقيد، أو ما سوى ذلك، وهذا السبب هو الذي يعالج بالجمع والتوفيق.

والثاني: قصور العقل البشري، فالعقل البشري له دائرتان: الأولى: يستطيع العقل أن يجزم فيها، وهذه هي الحقيقة العقلية، وهي التي يتفق عليها كل العقلاء، وهذه الدائرة صغيرة نسبيا. الثانية: هي دائرة الظن، وهي الدائرة الكبيرة، وعلامتها أن العقل يختلفون فيها ولا يتفقون.

ومعلوم أن النص الشرعي الصحيح لا يتعارض مع الحقيقة العقلية، ولكنه ربما تعارض مع بعض العقول في الدائرة الثانية، إذ كيف يمكن أن يتفق مع كل العقول في هذه الدائرة والعقول فيها متعارضة؟ »³.

وهذا النوع من الاستشكال الذي يكون سببه القارئ - لا النص - يتحكم فيه - عادةً - «طبيعة الباحث [القارئ] الشخصية، وتكوينه العلمي، واتجاهه العقدي أولا، وثانيا: الاتجاهات العلمية، والثقافات السائدة في عصره »¹.

1- جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، محمد طاهر الجوابي، ص 416.

2- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، محمد أديب الصالح، 1/255.

3- علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، شرف القضاة، مقال منشور في (مجلة الدراسات) بالجامعة الأردنية، سنة 2001م، ص 13.

وَيُعَدُّ "فتح الدين بيانوني" أسباب الاستشكال التي ترجع إلى بيئة القارئ (المؤثرة في فهمه ووعيه)² فيحصرها - إجمالاً - في:

1. تفاوت المدارك واختلاف الطبائع.
2. تنوع العقيدة والمذهب.
3. تفاوت المستوى العلمي والثقافي.
4. تنوع الواقع الثقافي والاجتماعي.

وعليه، فقد قسِّمْتُ هذا الفصل - المتعلق بأسباب استشكال الخطاب العقلاني المعاصر للنصوص النبوية - إلى مبحثين اثنين؛ أبرز في الأول أسباب الاستشكال المتعلقة بمتلقي النصِّ وقارئه من حيث درجة فهمه وتأثير بيئته، وسأخصص الثاني للأسباب الناشئة عن بنية النصِّ ودلالته، وإيهامه معارضة الأدلَّة القطعية، وذلك كلُّه بغرض الوقوف على مدى موضوعية هذه الأسباب في كلا القسمين، وفي هذا إجابة عن إشكالية مهمة من إشكاليات هذه الدراسة.

1- دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، إبراهيم العسّس، ص 37.

2- أسباب استشكال متن الحديث النبوي، فتح الدين البيانوني، ص 81.

المبحث الأول: أسباب الاستشكال المتعلقة بقارئ الحديث

المطلب الأول: التقصير في تفهم معنى الحديث

المطلب الثاني: إهمال جمع الروايات والنظر في السياق

المطلب الثالث: عدم العلم بضعف الحديث

المطلب الرابع: تأثير البيئة والخلفية الثقافية

جامعة
القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: التقصير في تفهّم معنى الحديث

أولاً: في ضرورة الفهم عن الله ورسوله ﷺ

من المسلّمات المقرّرة؛ أن الفهم الصحيح للنصوص النبوية - والنصوص الشرعية عموماً -؛ مسألة مهمة جداً وجوهرية؛ لا سيما لمن تصدّى للفتوى والإخبار عن مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، وتزداد أهميتها لمن تقحّم ميدان نقد السنّة والكلام في صحة نصوصها إثباتاً ونفيّاً، وكثير من مظاهر الانحراف العقدي والفكري إنما نشأت نتيجة الخلل في تحقيق هذا الأمر على وجهه التام الأكمل.

يقول ابن القيم: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبداً عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامه عليهما، وبهما باين العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة»¹.

وغير خافٍ واجبٌ بذلِ الوسع واستفراغ الجهد في تفهّم كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطرق السبل العلمية والمنهجية الموصلة إلى المعنى الصحيح له؛ من إجادة كلام العرب، والإحاطة بقواعد الشريعة وكلياتها، وكذا النظر في السياق وسبب الورد، والوقوف على مفاهيم الألفاظ زمن التنزيل، والنظر في تفسيرات السلف من الصحابة والتابعين... وغير ذلك - مما يطول بسطه-، والتقصير في تحصيل هذه الأمور كلها - أو بعضها - هو الذي يوقع القارئ للنصّ النبوي في الاستشكال²، «ويوجب اشتباه المراد بغير المراد»³، «فإن قوماً أغفلوا تفقد هذا الباب فلحقتهم سمة التحريف، ولزمتهم هجنة التقصير»⁴، فإذا انضاف إلى ذلك سوء القصد أثناء ممارسة العملية النقدية

¹ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ت: مشهور سلمان، 164/2.

² - تنظر الأعمال المقدمة لندوة (فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، بتاريخ: 1430/6/4هـ، والأعمال المقدمة لندوة (السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد)، كلية الدراسات العربية والإسلامية، دبي، بتاريخ: 20-22/04/2009م، وهي منشورة جميعها على شبكة الإنترنت.

³ - الحطة في ذكر الصحاح الستة، صديق حسن خان، ت: علي الحلبي، ص 222.

⁴ - غريب الحديث، حمد بن محمد الخطابي، ت: عبد الكريم الغرباوي وعبد القيوم عبد رب النبي، 57/1.

— أو التفسيرية — لهذا النصّ؛ غدا الاستشكال استنكاراً، ثم تحول إلى رفض ممنهج لكل حديث نبوي أشكّل معناه على قارئه.

«فإذا كان الأمر على هذا؛ لزم كل من أراد أن ينظر في الكتاب والسنة أن يتعلم الكلام الذي به أدت ... وأن لا يستقل بنفسه في المسائل المشكّلة التي لم يحط بها علمه دون أن يسأل عنها من هو من أهلها؛ فإن ثبت على هذه الوصاة كان — إن شاء الله — موافقاً لما كان عليه رسول الله ρ والصحابة الكرام»¹.

وقد اهتمّ ابن القيم ببيان هذا الضابط، كما بيّن آثار إغفاله وإهماله، فأوضح أن الواجب : «أن يفهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم مراده من غير غلو ولا تقصير؛ فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان ، وقد حصل باهمال ذلك والعدول عنه من الضلال والعدول عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله ، بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام ، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع ، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده ، وسوء القصد من التابع فيا محنة الدين وأهله والله المستعان»².

وبيّن كذلك أنّ توهمّ التعارض بين النصوص النبوية الصحيحة الثابتة — بحيث لا يمكن الجمع —؛ من أسبابه: غياب الفهم الصحيح لمعاني بعض هذه النصوص، فقال: « وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخاً للآخر؛ فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يُوجد في كلام الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم — الذي لا يخرج من بين شفّتيه إلا الحق —، والآفة من التقصير في معرفة المنقول، والتمييز بين صحيحه و معلوله، أو من القصور في فهم مراده ρ، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معاً، ومن ههنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع وبالله التوفيق»³.

ولجلالة هذه قضية (الفهم) وخطورتها، فقد أولاهها الصحابة رضي الله عنهم عنايةً بالغةً، فنجد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب τ في كتابه إلى أبي موسى الأشعري τ ؛ يلح عليه في تحقيقها قائلاً: «الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك؛ مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ثمّ قايِس الأمور عند ذلك،

¹ - الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: سليم الهلالي، 811/2.

² - كتاب الروح، ابن القيم، 183/1-184.

³ - زاد المعاد، ابن القيم، 138-137/4.

واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق «، وفي رواية: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ويشكل عليك»¹.

ونصوص السلف طافحة بالحث على التفقه في معاني الأحاديث، وبذل الوسع في تفهمها. قال سفيان الثوري: «تفسير الحديث خير من سماعه»². وكان وكيعٌ يقول: «يا فتیان تفهموا فقه الحديث، فإنكم إن تفهمتم فقه الحديث لم يقهرکم أهل الرأي»³.

وقال ابن المديني: «التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم»⁴. وتبعاً لذلك كله؛ فقد كثرت التصنيفات في غريب الحديث وفقهه، حتى قال ابن حجر: «بل لو ادعى مدع أن التصانيف التي جمعت في ذلك؛ أجمع من التصانيف التي جمعت في تمييز الرجال، وكذا تمييز الصحيح من السقيم؛ لما أبعد، بل ذلك هو الواقع»⁵، وفي ذلك كله إشارة إلى أهمية هذه المسألة، وأنها الغاية والمقصد من عملية النقد برمتها، كما قال الحاكم النيسابوري في «معرفة علوم الحديث»: «النوع العشرون من هذا العلم - بعد معرفة ما قدمنا ذكره من صحة الحديث إتقاناً ومعرفة لا تقليداً وظناً - : معرفة فقه الحديث؛ إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة»⁶.

ومع هذا الحرص البالغ؛ فقد كان يفوت آحاد الصحابة - أحياناً - الوقوف على الدلالة الدقيقة لنص من النصوص النبوية؛ فيحصل جرأ ذلك "الاستشكال"، وفي واقعة الحديثية ما يشير إلى حصول شيء من ذلك، فقد أخرج البخاري في صحيحه - في الحديث الطويل عن صلح الحديثية - «... قال عمر بن الخطاب: فأتيت أبا بكر فقلت: يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقاً؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنيا في ديننا إذا. قال:

¹ - أخرجه: الدارقطني في (السنن)، ، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 65/6، 106/10، 119، 135، 182، 253، وابن عساکر في (تاريخ دمشق)، 72/32. وفي صحة رسالة عمر هذه أقوال كثيرة لأهل العلم، فصحتها أكثرهم، كابن عبد البر، وابن تيمية، والزليعي، وابن حجر، والبلقيني، ومن المعاصرين: أحمد شاكر والألباني، .. وغيرهم، وضعفها ابن حزم واشتهر عنه ذلك. انظر مزيد بسط حول تخريجها والتحقق في ثبوتها وغير ذلك في حاشية المحقق "مشهور سلمان" على (إعلام الموقعين)، 159/2-163.

² - جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 1144/2، والجامع لأخلاق الرواي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 111/2.

³ - نصيحة أهل الحديث، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: عبد الكريم الوريكات، ص 41، والطيوريات، المبارك بن عبد الجبار الطيوري، انتخاب: أحمد بن محمد أبو طاهر السلفي، ت: دسمان يحي معالي وعباس الحسن، 672/2-673.

⁴ - المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، ت: محمد عجاج الخطيب، ص 320، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 48/11.

⁵ - النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع المدخلي، 230/1.

⁶ - معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: أحمد السلوم، ص 246.

أيها الرجل إنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس يعصي ربه، وهو ناصره، فاستمسك بغرزه، فوالله إنه على الحق. قلت: أليس كان يحدثنا أنا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أفأخبرك أنك تأتيه العام؟ قلت: لا. قال: فإنك آتية ومطوف به...»¹.

«فهذا عمر رضي الله عنه تحت وطأة دقة الحدث يذهل عن توظيف بديهية لم يهملها أبو بكر رضي الله عنهما، وهما يتعاملان مع النص؛ فيقع عمر في الإشكال، ويسلم منه أبو بكر. إن في إجابة أبي بكر رضي الله عنهما منهجا دقيقا يتكون من مرحلتين، الأولى: أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثانية: فهم النص فهما دقيقا «أفأخبرك أنك تأتيه العام»².

ويجب أن لا يقوّد هذا المثال إلى تبرير استشكالات الخطاب العقلاني المعاصر للنصوص النبوية؛ بذريعة الاقتداء بعمر رضي الله عنه³، إذ الخطابُ يتخذ من "الاستشكال" منهجاً يتوسل به إلى ردّ النصوص ورفضها وإهدارها، وما كان ذلك قصد عمر ولا تلك كانت غايته، وهو الذي راجع النبي صلى الله عليه وسلم - مصدر النص -، ثمّ أبا بكر رضي الله عنه طلباً للبيان، ورفعاً للإشكال. يقول الخطابي: «في مراجعة عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحاجته إياه في رده أبا جندل بن سهيل وقد جاء مسلماً، وتعجبه من ذلك الصنيع، وضيق صدره بما خفي عليه من حكمته، ولم يدركه من علم مغيبه، وفيما كان من جواب أبي بكر إياه، وخروج قوله في ذلك مطابقاً لجواب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ دليل واضح على أنّ أبا بكر أعلم الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرفهم بمعاني أموره، وأشدّهم اطلاعاً على ما في نفسه، وإنما كانت تلك الحاجة والمساءلة من عمر على وجه الكشف عن الشبهة، وعلى سبيل الاستبانة لوجه الحكمة فيما شاهده من ذلك الصنيع، ولم يكن ذلك منه اعتراضاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا اتهاماً له في شيء كان منه، وإنما حرك عمر على ذلك القول شدة حرصه على قوة أمر الدين، وغلبة محبته أن يكون الظهور والغلبة للمسلمين»⁴.

¹ - أخرجه بتمام هذا اللفظ البخاري في (الصحيح)، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم 2731.

² - دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، إبراهيم العسّس، ص 65.

³ - جدير بالتنبيه إلى أن كثيراً من آراء عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأفضيته ومواقفه تمّ توظيفها من قبل الاتجاهات الحديثة والعلمانية لتبرير مشاريعها الفكرية. انظر: التوظيف الحديث للأفضية العمرية، سلطان العميري، قراءة نقدية، مقال منشور في مجلة (البيان)، السعودية، عدد: 285، أبريل 2011م.

⁴ - معالم السنن، الخطابي، 331/2-332. وانظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف الكرمانى، 49/12، وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، 450/4.

ثانياً: شروط فهم النص النبوي

واجبٌ في حق الذي يستهدف فهم الخطاب النبويّ، أن يحوز الأدوات التي تمكنه من الوصول إلى معناه الصواب ودلالته الصحيحة، وهناك شروطٌ ذكرها أهل العلم، هي واجبة التحقق في المتفهم لحديث رسول الله، وهي في حق المبلغ عن مراد بالخطاب النبوي أوجبٌ وأكد، نذكر منها:

1 - المعرفة بلُغَةِ الخطاب النبوي، ولسنا نعني هنا مجرد المعرفة بلسان العربِ ومعاني الألفاظ في لغتهم؛ فإن ذلك وإن كان مهمًّا؛ غيرَ أنه - وحده - غير عاصمٍ من الوقوع في الزلل أثناء تفهّم كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن الدلالات التي تحملها الألفاظ النبوية كثيرة، ولا يصح أن يفسر كلامه إلا بالمعنى الذي أراده؛ فإن في الألفاظ ما هو مشترك المعنى، ومن العبارات ما يحتمل الحقيقة والمجاز، والكناية والتصريح، والفحوى والإشارة .. وغير ذلك¹.

قال ابن العربي: «ليس كل محتمل للفظ مرادًا به فيه، وهذا من نفيس علم الأصول»². وقال الشاطبي: «فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض؛ إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه؛ لا بحسب مقصود المتكلم»³.

كما تجب العناية بمعرفة معاني الألفاظ في زمن الخطاب، وبِعُرْفِ المخاطبين؛ لا على الأوضاع الاصطلاحية التي ظهرت بعد ذلك، وقد تَبَّه ابن تيمية إلى أن الإخلال بذلك يوقع في تحريف المعنى؛ فقال: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي صلى الله عليه وسلم وعادتهم في الكلام؛ وإلا حَرَّفَ الكلم عن مواضعه، فإن كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة؛ فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريد به ذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك، وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقهاء والنحو والعامية وغيرهم»⁴.

¹ - انظر: ضوابط فهم السنة، محمد بن عبد الرحمن العمير، بحث مقدم لندوة فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 4/1430هـ، ص 14-18.

² - أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، محمد عبد القادر عطا، 236/1.

³ - الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور سلمان، 4/266.

⁴ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 1/243.

2 - كما سبق ذكره في الشرط الأوّل يحتم على المتصدر لكشف معاني الأحاديث أن يكون مطلعاً على فهم السلف - لا سيما الصحابة - للنصوص النبوية؛ فتفسيراتهم أرجح من تفسيرات غيرهم ممن جاء بعدهم، وذلك من وجهين أبانَ عنهما الشاطبي في قوله: «أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان؛ صح اعتماده من هذه الجهة. والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب»¹.

ولذلك نجد كتب الشروح الحديثية مشحونةً بآثار الصحابة وأقوالهم في جلّ أبواب العلم، ويستعينون بها للترجيح عند الاختلاف في تحديد دلالات بعض النصوص النبوية².

3 - الإحاطة بالسنة النبوية، والتوسع في تحصيل نصوصها، وكثرة الممارسة لهذه النصوص، قال ابن تيمية: «فمن له اختصاص بالرسول، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده؛ يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره»³.

ولذلك كان أهل الحديث أعلم الناس بمعاني النصوص النبوية؛ وذلك لكثرة ممارستهم لها، وهذه قضية دلت عليها العقل والواقع، فإن كثرة الممارسة لشيء ما تورث لدى صاحبه خبرةً وضلاعةً به؛ لا يدركه فيه غيره، ومن هنا قال ابن تيمية عن أهل الحديث: «وبكل حال فهم أعلم الأمة بحديث الرسول وسيرته ومقاصده وأحواله، ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهراً أو باطناً واتباعه باطناً وظاهراً... ففقهاء الحديث أخبر بالرسول من فقهاء غيرهم»⁴.

فخليقٌ بمن فقدت فيه هذه الشروط الثلاثة - أو أحدها - أن لا يفهم النصّ النبوي على وجهه الصحيح، فيتوهم معاني لم يُردها الرسول صلى الله عليه وسلم، وربما تكون هذه المعاني مستشكلةً

¹ - الموافقات، الشاطبي، 128/4.

² - انظر: فهم النص وفق فهم السلف، عبد الله بن وكيل الشيخ، ضمن بحث (ضوابط فهم السنة النبوية)، مقدم لندوة (فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات)، ص 14.

³ - درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 102/1.

⁴ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 95/4.

غامضةً تدفع متوهمها - اضطراراً - إلى ردّ النص ورفضه، وهذا هو عين ما وقع فيه الخطاب العقلاني المعاصر.

ثالثاً: مزاعم الخطاب العقلاني المعاصر حول غموض دلالات كثير من الأحاديث

بعد أن تقرّر أنّ "الاستشكال" مرجعه الدهول عن معنى النص (عدم الفهم)؛ لتخلّف شرط - أو أكثر - من شروط الفهم الصحيح الموصلة للمعنى المطابق لمراد صاحب الشريعة؛ فإنه لم يعد لافتاً أن نجد الخطاب العقلاني المعاصر يجازف بإرسال الدعاوى العريضة على شاكلة أنّ «وجود حديث متكامل لفظاً ومعنى مسألة تفتقد المصادقية الوثيقية التاريخية، أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين»¹.

إن دعوى عريضة مثل هذه لتطرح تساؤلات عديدة، متعلقة بمدى موضوعية مطلقها، ومستوى اطلاعه وإحاطته بنصوص السنة - وهي بالآلاف مفرقة في مئات المصنفات-، حيث إن أكثر المستشرقين تطرفاً لم يجازف بتبني موقف كهذا، ولا شك أنّ الزعم بخلو المدونة الحديثية كلها من حديث واحد «متكامل لفظاً ومعنى»، هو رأي يفتقر لأدنى مقومات النزاهة والحيدة والتجرد، ويستحيل أن يكون مبنياً على استقرار تام وكامل.

وفي هذا السياق نجد "عبد المجيد الشرفي" يستدعي بعض ما كُتِبَ حول مختلف الحديث قديماً؛ ليقرر أنّ: «صحّة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم» ويقرر أيضاً أنّ «تأليف ابن قتيبة (ت 276 هـ) لكتابه تأويل مختلف الحديث بعيد عصر الجمع والتدوين... شاهدٌ على أنّ الاعتناء بالنواحي الشكلية يخفي في الحقيقة ما في الحديث من تعارض، وتناقض، ومجانبة للمعقول، ومخالفة للتعاليم القرآنية، وما يحتوي عليه من ركيك التعبير وغريبه، وكلها علامات على ما اعتراه من وضع، ومؤشرات على أنّه غير جدير بالثقة إلا بضروب من التأويل المتعسف»². أما "نصر حامد أبو زيد" فهو يرى أن النص النبوي منذ اللحظة التي نطق فيها النبي ρ به، مروراً بانتقاله الشفاهي في أعصار الرواية، تعرّض لظروف أثّرت في بنيته الدلالية، وجعلته يتعد عن كونه

¹ - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، ص 75.

² - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 180. وقد أشرنا عند الكلام عن (أثر الاستشكال في نقد متن الحديث)، ص 46، إلى ما يردّ هذا الرأي ويفنده، وأوردنا ما يدلّ على عناية المحدثين - عند النقد - بموافقة دلالة الحديث للمعقول وصحيح المنقول، وتعليلهم له بمخالفة هذه الأصول.

وسياقي مزيد تفصيل حول هذه القضية عند الكلام عن أسباب الاستشكال المتعلقة بتوهم معارضة الحديث للقرآن وللعقل، ص 247، 267 على الترتيب.

مقدسًا لينحاز إلى بشريته الصرفة التي ليست إلا تفسيرًا للوحي الأصلي الذي هو القرآن، فيقول في تأصيل هذا الطرح: «هذه النصوص التي دونت وسجلت لحظة ميلادها، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالات أكثر تعقيدًا من جانبي المنطوق والمفهوم معًا، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرًا خاضعًا بدوره لجدلية الكشف والخفاء»¹.

ويزعم "أبو زيد" أن السنة النبوية لا تعدُّ كونها اجتهادًا من الرسول ρ لا تحمل معنى الثبات واليقين؛ وإلا لكانت مساويةً للنص القرآني في ثبوته دلالاته، - أو ما يعرف بـ"الأنسنة" -، أي أن النصَّ النبويَّ يتصف بكونه إنسانيًا، وليس مقدسًا؛ فإذا انضاف إلى ذلك إشكالات أخرى مرَّ بها النصُّ النبوي كتأخر التدوين، وتأثره بالأوضاع الاجتماعية والسياسية، واختلاف معايير نقده وقبوله باختلاف الأزمنة والأمكنة... أدى ذلك كله إلى اختلاف المعاني التي يفرزها هذا النص. ثم ينطلق من تأكيد "أنسنة" النص القرآني كمقدمة، ليصل إلى تقرير أنسنة النص النبوي، فالقرآن «منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصًا إلهيًا وصار فهما إنسانيًا؛ 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، إنَّ مثلَ 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»².

«وإذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرًا، وخضعت من ثمَّ 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 نصوصًا تفسيرية لنوع من الوحي مغايرٍ في طبيعته لوحي السنَّة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيرًا للتفسير، فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملايسات

¹ - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 119، وقد عبر طيب تيزيني عن هذا المعنى بعبارة «التحول من الإلهي إلى البشري منذ تموضع النص بلغة البشر». النص القرآني، طيب تيزيني، ص 289.

² - نقد الخطاب الديني، أبو زيد، ص 127.

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.

وبناءً على كل ما سبق؛ يخلص "أبو زيد" إلى نتيجة، وهي أن الحديث النبوي «نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية وإنسانية، أي طبقاً 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 نصاً إنسانياً»².

ويعمل نتيجته بأن «المتن إنما يكون صحيحاً 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»³.

رابعاً: أمثلة تطبيقية عن أثر قصور الفهم في الاستشكال

1- حديث [إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير]:

وهو من الأحاديث التي أدى الخلل في تصور معناها الصحيح إلى استشكالها من قبل بعض العقلانيين المعاصرين، وذلك أن الحديث في - نظرهم - يدل على المساواة في العقوبة بين النميمة وهي جريمة خطيرة تمس وحدة المجتمع وترابط أعضائه، وبين عدم الاستتار من البول وهو ممارسة عادية شائعة، ليس لها كبير خطر، وليست مكافئة في السوء والشر لخلق النميمة. هذا الاستشكال عبّر عنه "عبد الرزاق عيد" بـ «الخلل في التناظر الدلالي بين القيمتين: النميمة - عدم التستر من البول»، حيث يقول: «يحدثنا ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه مرَّ على قبرين، فقال: [إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير. ثم قال: بلى، أما أحدهما فكان يسعى

¹ - المرجع نفسه، ص 127-128.

² - المرجع نفسه، ص 128.

³ - المرجع السابق، ص 129.

بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله [1]. من الواضح من خلال هذا الحديث البعد التربوي الأخلاقي لمغزاه، رغم الخلل في التناظر الدلالي بين القيمتين (النميمة - عدم التستر من البول)، فلا يمكن للحكمة النبوية أن تساوي بين خلل أخلاقي خطير على قيم وحياة الجماعة كالنميمة، وبين مثلبة نثرية من مثالب نثرية حياة الجماعة كتقاليد التبول، التي هي أدعى لأن تدخل في نثرية الحياة اليومية، التي تشكل مادة حيوية للقص والسرد الذي يستثير موهبة ابن عباس، لكن الشيخ البوطي يأخذ الأمور على عواهنها وعلى عادته من الجدية الفكهة والساذجة التي تتساوى أمامها النميمة والتبول السافر دون أن تستثير لديه فكراً فيتساءل، أو تستحث عقلاً فيتأمل. عندها ينهض العقل الفقهي ليبرهن - كعادته على ما لا برهان له - أي يندفع "برهانياً" حيث لا ينفع البرهان، فيعتبر أن عذاب القبر يدخل في حيز الممكنات، وليس من قبيل المستحيلات، (لأن البرهان العلمي في هذا) هو (عين البرهان العلمي المتعلق بوجود الله عز وجل ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وبأن القرآن المعجز كلام الله عز وجل)².

وجليّ هنا اختيار الكاتب لهذا الحديث - المتناول لقضية (عذاب القبر)-، وهو من قضايا الغيب التي يلهج الخطاب العقلاني المعاصر بإنكارها ورفض نصوصها. ولنا أن نشير بأن الشق الأخير من الجواب الذي افترضه الكاتب - وإن كان جاء به في سياق التهكم - هو جوابٌ عقليّ مقنعٌ، ولا يمكنه دفعه، إذ إنّ البرهان العلمي في أحداث البرزخ وما بعد الموت وكونها حقاً، هو «عين البرهان العلمي المتعلق بوجود الله عز وجل ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وبأن القرآن المعجز كلام الله عز وجل».

والمستشكّلُ إنّما أوتي من جهة اعتقاده أن عدم الاستتار من البول هو أمر هيّن لا يداني النميمة في الشناعة، ولا يتعدى كونه نثراً من نثرية الحياة اليومية الشائعة؛ وهذا فهم مغلوّط يدفعه الآتي:

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الوضوء، باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله، رقم: 216، وباب ما جاء في غسل البول، رقم: 218، وفي كتاب الجنائز، باب الجريد على القبر، رقم: 1361، وفي كتاب الأدب، باب النميمة من الكبائر، رقم: 6055، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم: 292، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

² - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 103، وانظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، جمال البناء، ص 95.

ورد في بعض روايات الحديث: [يستنزّه من البول]¹، وفي لفظ: [يستبرئ]² بدل: [يستتر]. ومعنى قوله U: [لا يستتر] من بوله، أي: لا يتوقى منه³، ولا يتجنبه ويتحرز منه، وهو نفس معنى الاستبراء⁴، وإنما خُصَّ البول هنا بالذكر؛ لتساهل الناس في التوقي منه، كونه لا لون له يُتَحَامَى من أجله، فيستخف الناس به، ويتهاونون في شأنه⁵، مما يجُرُّهم إلى أداء العبادات التي يشترط لها الطهارة بثياب نجسة، وهذا الفعل من كبائر الذنوب.

قال النووي: «وسبب كونه كبيراً أن عدم التنزه من البول يلزم منه بطلان الصلاة، فتركه كبيرة بلا شك»⁶.

وقال العيني: «فإن قلت: ما سبب كونهما كبيرين؟ قلت: لأن عدم التنزه من البول يلزم منه بطلان الصلاة، وتركها كبيرة بلا شك»⁷.

فهذه العادة الشنيعة اكتسبت هذا الوصف المذموم، واستحق المتلبس بها هذا الوعيد، كونها تجر لأداء الصلوات دون تحقيق شرط الطهارة؛ فينجم عنه بطلان الصلاة التي هي عمود الدين، وأول ما يسأل عنه الإنسان في الآخرة.

ولا شك أن تعمّد الصلاة دون طهارة جريمة كبيرة ومنكر عظيم، بل ذهب بعض أهل العلم إلى كفر فاعله، كما هو منقول عن أبي حنيفة وبعض أصحابه. قال النووي: «وقال أبو حنيفة: يكفر لاستهزائه، دليلنا أنه معصية، فأشبهت الزنا وأشباهه، هذا كله إذا لم يأت ببدل، ولا اضطر إلى الصلاة محدثاً. انتهى كلامه»¹.

¹ - أخرج هذا اللفظ: مسلم في (الصحيح)، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم: 292، وأحمد في (المسند)، 441/3، وأبو داود في (السنن)، كتاب الطهارة، باب الاستبراء من البول، 17/1، وابن ماجه في (السنن)، أبواب الطهارة وسننها، باب التشديد في البول، 229/1.

² - أخرج هذا اللفظ: ابن أبي شيبة في (المصنف)، ت: كمال الحوت، 115/1، 51/3، والنسائي في (السنن)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، كتاب الجنائز، وضع الجريدة على القبر، 106/4، وانظر: جامع الأصول من أحاديث الرسول، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، ت: عبد القادر الأرئووط، 167/11.

³ - انظر: شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، ت: شعيب الأرئووط، 184/13، والسنن الكبرى، البيهقي، 169/1، وفتح الباري، ابن حجر، 318/14.

⁴ - المنهاج، النووي، 200/3.

⁵ - شرح مشكل الآثار، الطحاوي، 184/13.

⁶ - المنهاج، النووي، 200/3.

⁷ - شرح سنن أبي داود، بدر الدين العيني، ت: خالد المصري، 82/1، وانظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، 118/2، والكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف الكرمانى، 65/3.

وقال ابن تيمية: «ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أن من صلى بلا وضوء فيما تشترط له الطهارة بالإجماع كالصلوات الخمس؛ أنه يكفر بذلك، وإذا كفر كان مرتدا»².

وقال ابن عابدين في حاشيته: «أما الصلاة بلا وضوء فلا يؤتى بها بحال فيكفر»³.

ذهب بعض العلماء في أن علة اقتران النميمة بالبول في الحديث أن «البول نجاسة حسًا، والنميمة معني، لأنها لحم الأخ»⁴.

وسواء اتفقنا مع هذا التعليل أو اختلفنا، فلا ينكر ذو الطبع السامي والذوق السليم أن التحرز من البول والتوقي منه، هو أمر يفارق فيه البشر البهائم، إضافة لما فيه من انتشار الأدوية والميكروبات التي تحملها النجاسة، وكما قال ابن حجر فإن: «تعاطي ذلك يدل على الدناءة والحقارة، وهو كبير الذنب»⁵.

ومما قيل أيضاً: أن عدم التستر من البول عُدُّ كبيراً «بالمواظبة عليه، ويرشد إلى ذلك السياق فإنه وصف كلا منهما بما يدل على تجدد ذلك منه واستمراره عليه للإتيان بصيغة المضارعة بعد حرف كان»⁶.

فالحاصل أن الجامع المشترك بين عدم التنزه من البول والنميمة هو حقارة الذنب ودناءته، «في الذنوب، فإن النميمة من الدناءة المستحقة، بالإضافة إلى المروءة، وكذلك التلبس بالنجاسة، ولا يفعلها إلا حقير الهمة»⁷.

فعدم التحرز من النجاسة ليس بالأمر الهين كما يجب "عبد الرزاق عيد" أن يصوره، بل هو أمر كبير باعتبار ذات الفعل، وباعتبار ما يجزُّ إليه، لذلك جاء في بعض روايات البخاري قوله U: [وما يعذبان في كبير، بلى وإنه لكبير].

ويشهد لهذا المعنى كله، - أي شناعة عدم التحرز من البول - قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة: [أكثر عذاب القبر من البول]¹.

¹ - كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، يحيى بن شرف النووي، ت: محمد نجيب المطيعي، 78/2.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 177/23.

³ - رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين ابن عابدين، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، 253/1.

⁴ - فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه الكشميري، ت: محمد بدر الميرتقي، 411/1.

⁵ - فتح الباري، ابن حجر، 318/1.

⁶ - المصدر نفسه، 318/1.

⁷ - شرح سنن أبي داود، بدر الدين العيني، 82/1.

فلا يُستغربُ - والحال هذه - اقتران هذا العمل الديني بخلق النميمة؛ إذ التطبع على عدم التوقي من النجاسات مجمعٌ على شناعته عند أولي الحجي والنهي، متفق على وضاعته لدى أهل الذوق السليم والفطر النقية؛ إنما الاستغراب ممن يعدُّه عملاً عادياً، ويعتبره من المثالب النثرية البسيطة في المجتمع والتي هي ألصق بمفهوم التقاليد !!، ثم يقرر بأنه: «لا يمكن للحكمة النبوية أن تساوي بين خلل أخلاقي خطير على قيم وحياة الجماعة كالنميمة، وبين مثلبة نثرية من مثالب نثرية حياة الجماعة كتقاليد التبول، التي هي أدعى لأن تدخل في نثرية الحياة اليومية ... دون أن تستثير لديه فكراً فيتساءل، أو تستحث عقلاً فيتأمل. عندها ينهض العقل».

ويخلص "عيد" في النتيجة، وبعد إيراده لهذا الاستشكال إلى رفض النص النبوي، متهما ابن عباس رضي الله عنهما باختراعه؛ دون الاستناد إلى أي دليل أو حجة.

فتبين مما مضى أن هذا الاستشكال قائم على سوء الفهم للنص النبوي، ولو استعان الكاتب بمصنفات الشروح الحديثية؛ لوجد فيها ما يرفع عنه اللبس والتوهم.

وفي هذا المثال الأول تظهر المؤثرات السلبية على الفهم الصحيح، وهي التصورات المغلوطة بشأن قضية من القضايا، وهذه التصورات تتأثر غالباً بالبيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها قارئ النص.

إن البيئة التي يشيع فيها التهوين من شأن العبادات - ومنها الصلاة -، لا يرى أفرادها في قضية (التنزه من البول)، قضية كبرى ذات خطر، ولا ينظرون إليها سوى باعتبارها مسألة هامشية تدرج ضمن نثرية الحياة اليومية - بخلاف ما هي عليه في الحقيقة - وبالتالي يشكل عليهم فهم الربط بينها وبين خلق (النميمة)، في إيجاب العذاب على المقترفين لها.

2. حديث [من بنى لله بيتاً قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة]:2

¹ - أخرجه أحمد في (المسند)، 77/14، 12/15، 25، وابن ماجه في (السنن)، أبواب الطهارة وسننها، باب التشديد في البول، 229/1، وابن أبي شيبة في (المصنف)، 115/1، والزار في (البحر الزخار)، 119/16، والحاكم في (المستدرک)، 293/1، وقال: (صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة، ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي، وصححه البوصيري في (مصباح الزجاجة)، ت: عوض الشهري، 295/2، والألباني في (إرواء الغليل)، 311/1.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 54/4، وابن ماجه 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

وهذا الحديث كذلك من الأحاديث التي نشأ الإشكال فيها من عدم الفهم، حيث تناوله "أحمد صبحي منصور"¹ في كتابه (الإسناد والحديث) ضمن جملة أحاديث، وقال معلِّقًا: « اذن استحضر عقلك ولا تعطه إجازة، وتفكر في معنى ذلك الحديث المنسوب كذبا للنبي ρ .. إنه يؤكد على أنَّ كل من بنى لله مسجدا بنى الله تعالى له قصرا في 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 محتلس وظالم وناهب لأموال الناس يستطيع إذا بنى ببعض أمواله الحرام مسجدا أن يدخل الجنة. هل يتفق ذلك مع تشريع الاسلام؟ ثم إن الحديث 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 بساقها الأرض- والقطاة هى طائر صغيرة الحجم أقل من العصفور الصغير.. إنها فى الحدود 5سم2 ، 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 إذا كان ذلك المسجد 5سم 2 لا يستطيع دخوله الا النمل والصراصير الوليدة... هل يعقل أن يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام؟².

هذا الاستشكال من الكاتب يشي بمبلغ معرفته بقانون العربية، ومدى إحكامه لآلتها؛ وهو ينمُّ عن سطحيةٍ بالغةٍ في القراءة - هي إلى العتب أقرب -، ومن له أدنى معرفة بنظام كلام العرب وأسلوبها في خطابها؛ يعرف بالبداهة أنَّ مقصود النبي صلى الله عليه وسلم هو الترغيب والحث على بناء المساجد ولو كانت صغيرة المساحة، وقوله ρ : [كقدر مفحص قطاة]، كنايةً عن صغر المساحة، وليس المراد حقيقة ما يشغله الطائر حين يفحص بقدميه الأرض.

والبوصيري في (مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة)، ت: عوض الشهري، ص 501، وأحمد شاکر في تحقيق (المسند)، 548/2، والألباني في (الشمز المستطاب في فقه السنة والكتاب)، ص 454-456.

¹ - باحث وأكاديمي مصري، ومؤسس مركز ابن خلدون بالقاهرة، من مواليد محافظة الشرقية بمصر سنة 1949م، حاصل على الدكتوراه من قسم التاريخ الإسلامي والحضارة بالأزهر، الذي عمل فيه أستاذا قبل أن يتم فصله منه بسبب موقف المنكر للسنة النبوية، ودعوته إلى الاكتفاء بالقرآن وحده كمصدر للتشريع، رحل بعدها إلى أميركا وأسس هناك (المركز العالمي للقرآن)، من مؤلفاته: (القرآن وكفى)، (لا ناسخ ولا منسوخ في القرآن)، (الإسناد والحديث)، كما أنه محرر دائم في موقع (أهل القرآن) الذي يضم عددا كبيرا من منكري السنة من مختلف الاتجاهات الفكرية.

² - الإسناد في الحديث، أحمد صبحي منصور، ص 2.

ويشهد له قوله U في حديث آخر: [من بنى لله مسجداً صغيراً كان أو كبيراً...¹].
قال الخطابي: «وقد يُضْرَبُ المثلُ في الشيء بما لا يكاد يصح منه الوجود كقوله صلى الله عليه وسلم: [من بنى لله مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة]، وقدر مفحص قطاة لا يكون مسجداً لشخص آدمي وكقوله: [لو سرق فاطمة لقطعنها]² وهي رضوان الله عليها وسلامه لا يتوهم عليها السرقة، وقال: [لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده]³. ونظائر هذا في الكلام كثير»⁴.

وقال ابن رجب الحنبلي: «إنما ذكر على وجه ضرب المثل، وإن لم يصح وقوعه»⁵.
ف«قد يُضْرَبُ المثلُ في الشيء بما لا يكاد يصح في الوجود ... وقدر مفحص القطاة لا يكون مسجداً لشخص آدمي، ونظائر هذا الكلام كثير»⁶.

ويجتمل أن يكون الحديث على ظاهره، بأن يكون معناه الزيادة في بنائه وتوسعته بذلك القدر، مثلاً، وهناك أوجه أخرى يصح معها حمل الحديث على ظاهره، دون الاحتياج إلى تأويله.
قال 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 قدر 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

¹ - أخرجه الترمذي في (السنن)، أبواب الصلاة، باب ما جاء في فضل بنية المسجد، 421/1، عن أنس، وهو حسن لمجموع شواهد كما ذكر عبد القادر الأرنبوط في تحقيقه على (جامع الأصول)، 186/11.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم: 3475، وكتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب، رقم: 3733، وكتاب المغازي، باب، رقم 4304، وكتاب الحدود، باب، 6788، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم: 1688، 1689.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، رقم: 6783، وباب قول الله تعالى: **چت ذ ذ ت** [المائدة: 38]، وفي كم يقطع، رقم: 6799، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم: 1687.

⁴ - معالم السنن، الخطابي، 300/4-301، وانظر: شرح الأربعين النووية، ابن دقيق العيد، ص 75.

⁵ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرنبوط وإبراهيم باجس، 120/2.

⁶ - عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح ابن قيم الجوزية، محمد شمس الحق العظيم آبادي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، 360/12.

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 مجازاً، إذ بناء كل شيء بحسبه، وقد شاهدنا كثيراً 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: مثل قوله U: [تصدقن ولو بظلف محرق]².

وهو مما لا يتصدق بمثله.

وقوله: [وإن تأمر عليكم عبد حبشي].

وإمامته غير مقبولة لقوله U: [الأئمة من قريش]³»⁴.

وقوله صلى الله عليه وسلم: [لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده]⁵.

المراد المبالغة في التنفير عن السرقة وجعل ما لا قطع فيه بمنزلة ما فيه القطع¹.

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.

² - أخرجه: أحمد في (المسند)، 208/27، 127/45، 128، 129، بلفظ: [فإن لم تجدي شيئاً تعطيه إياه إلا ظلماً محرقاً فادفعه إليه] عن أم بجيد. وأخرجه بهذا اللفظ أيضاً: 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: الأعمش، 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 (المستدرک)، 85/4، وأبو نعيم في (حلية الأولياء وطبقيات الأصفياء)، 242/7، والضياء المقدسي في (الأحاديث المختارة)، ت: عبد الملك بن دهب، 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، ت: محمود عبد المقصود وآخرون،

وقوله ρ: [التمس ولو خاتما من حديد]²، على وجه التقليل³.

ووجه التمثيل بمفحص القطاة - كما قال أبو بكر بن العربي - : « أن من بنى لله مسجداً لا يُصلي فيه إلا واحداً؛ كأفحوص القطاة التي لا يسع سواها»⁴.
أمّا قول "أحمد صبحي منصور": .. [إنه يؤكد على أنّ كل من بنى لله مسجداً بنى الله تعالى له قصراً في الجنة، مهما كان الشخص مؤمناً أو كافراً، ومهما كان مصدر المال طيباً أو خبيثاً، يعني أن السيد هتلر من حقه أن يكون له قصور في الجنة إذا بنى بضعة مساجد، ويعنى أيضاً أن كل مختلس وظالم وناهب لأموال الناس يستطيع إذا بنى ببعض أمواله الحرام مسجداً أن يدخل الجنة. هل يتفق ذلك مع تشريع الاسلام؟!]. فهو من السقوط والسخف بمكان، ولا يُدرى هل يتكلف جوابه؛ إذ إن من قواعد الشريعة المتقررة وأصولها المتفق عليها أن الإسلام شرط لقبول العمل، وأنّ الكفّار لا تقبل منهم نفقاتهم وصدقاتهم، ولا عباداتهم، حتى يسلموا، كما أنهم غير مخاطبين بالتكاليف - وإن كانوا معذبين عليها - .

يقول الله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ وَالنَّارِ﴾ [التوبة: ٥٤]

قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية: «فكان في هذا أدل دليل ... على أن أفعال 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

¹ - انظر: نيل الأوطار، الشوكاني، 151/7.

² - 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.

³ - المسالك في شرح موطأ مالك، أبو بكر بن العربي، ت: محمد السليمان وعائشة السليمان، 454/5.

⁴ - القبس شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، ت: محمد عبد الله ولد كريم، ص 102.

يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين] ¹. وروى عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة؛ وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل الله بها في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم يكن له حسنة يجزى بها] ².³

ف«الكافر لا يتقبل منه عمل البر» ⁴، وهو غير مخاطب بأداء الفرائض والقربات إلا بعد استجابته لنداء الإيمان أولا، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم 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.

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى مناقشة المستشكل في بدهيات الشريعة ومسلماها التي لا تكاد تعزب عن علم واحد من عوام المسلمين.

ويمكن في هذا الصدد أيضا، وقياسا على هذا المعنى الفاسد؛ الذي توهمه "أحمد صبحي منصور" طردُ جلّ النصوص الشرعية التي أطلق فيها الأمر بأداء العبادات من فرائض ومستحبات، فيكون الكفار -ومن ضمنهم هتلر!!- مشمولين -مثلاً- بالبشارة النبوية: [من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً] ⁶.

وهذا لا يقوله عاقل، له أدنى معرفة بأصول الإسلام وقواعده وضروراته.

ثم إنه وبالتأمل في نصّ استشكله عند قوله: «هل يعقل أن يتكلم النبي ﷺ بهذا الكلام؟!». «

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 جزى 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 صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم: 7372، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم: 19.

⁶ - 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 يطبقه بلا ضرر ولا تفويت حق، رقم: 1153. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وقد قال عقب إيراد حديث أبي هريرة: «وهذا القول لا يقوله رسول، فليس الرسول يكذب، لأنه لم يحدث أن رفع رجل رأسه قبل الإمام وتحول إلى حمار على امتداد تاريخ الأمة إلى يومنا هذا، ولن يحدث هذا قطعا؛ إلا عبر عقل رجل مريض، أما في حال قال الفقيه أن الحديث تشبيه فإن هذا أسوأ من ذلك على جانبيين، فبقصد تبرئة الرسول من تهمة الكذب عبر نصّ أكذوبة؛ نتهمه بالخداع والغش، تلك والله أعظم من تلك»².

والمستشكل هنا - وعلى غرار النماذج السابقة - إنما أوتي من جهة عدم فهمه للأسلوب العربي في هذا النص النبوي، حيث ظنّ أنه دالٌّ على أن كلَّ من يسبق الإمام عامدا في صلاة الجماعة؛ فإنَّ الله يعاقبه بتحويل رأسه إلى رأس حمار قطعاً، وبناءً على هذا الفهم السطحي ردَّ الكاتب هذا الحديث لأنه لم يثبت عنده تاريخياً أن أحدا سبق الإمام فتحققت فيه هذه العقوبة، والرسول ﷺ لا يكذب، فالنتيجة أنّ هذا النص المخالف - للعقل والتاريخ - مخترع مفبرك يستحيل أن يقوله النبي ﷺ. وهذا المعنى الذي نسبه الكاتب للنص النبوي ليس بالضرورة مراد النبي ﷺ، كما أن العلماء الذين تصدوا لشرح الحديث لم يفهموا منه ما فهمه الكاتب، وهم أهل المعرفة بلغة الخطاب النبوي، وقولهم في الكشف عن دلالات الألفاظ النبوية - لا شك - مقدّم على قول غيرهم، لاسيما المعاصرين الذين تأثرت ألسنتهم بالعجمة، ولم يحكموا قانون العربية التي بها يفهم عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وللعلماء في تأويل الحديث مذهبان:

- بعضهم حمل المسخ على المعنى المجازي، وقالوا: إن الحمار خص بالذكر في الحديث لبلايته؛ فأشبهه الذي يسبق الإمام بهذا الاعتبار.

- وحمله آخرون على الحقيقة، لأن المسخ كائن في هذه الأمة بدليل أحاديث صحاح، وعدم وقوعه في التاريخ لحد الآن لا يمنع تحقّقه؛ لأن الوعيد قد يتخلف بخلاف الوعد.

قال ابن العربي: «وليس يريد به عند العلماء المسخ صورة، وإنما يريدون به الحمارية معنى، وهو البله، ضرب له الحمار مثلاً لأنه أشد البهائم بلهاً في تلك الحال، وهذا كقوله ﷺ: [لَيْتَنَّهُنَّ أَقْوَامٌ

¹ - عنوان هذا الكتاب مستلٌّ - بلا ريب - من كتاب "جوناثان كيرتس" (حكايَا محرّمة في التوراة)، الذي أمارط فيه اللغّام عن الكثير من الفضائح والقصص المحرّفة التي لها مساس بالأخلاق، والتي حشيت بها التوراة؛ فأراد "أنقاب" أن يسير على طريقته في الطعن في نصوص الصحيح.

² - حكايَا محرّمة في صحيح البخاري، صالح نقاب، ص 10.

عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ لَتُخَطُّنَّ أَبْصَارُهُمْ [1]. وليس يريد بذلك إذهابها بالعمى، وإنما يشير به إلى ذهاب فائدتها من العبرة»².

وقال ابن الجوزي في (مشكل الصحيحين): «المعنى أنه لو عقل أمره لعرف عظمة المعبود، فأوجب التبعيد عليه الخشوع، فإذا لم يعرف كان كالبهيمة»³.

وقال ابن رجب: « وإنما اختص الحمار بالذكر دون سائر الحيوانات على الرواية الصحيحة المشهورة - والله أعلم -؛ لأن الحمار من أبلد الحيوانات وأجهلها، وبه يضرب المثل في الجهل؛ ولهذا مثل الله به عالم السوء الذي يحمل العلم ولا ينتفع به في قوله: چژ ژ ژ ک ک ک گ گ گ چ [الجمعة: ه]، فكذلك المتعبد بالجهل يشبه الحمار، فإن الحمار يحرك رأسه ويرفعه ويخفضه لغير معنى، فشبه من يرفع رأسه قبل إمامه بالحمار، وكذلك شبه من يتكلم وإمامه يخطب بالحمار يحمل أسفارا؛ لأنه لم ينتفع بسماع الذكر، فصار كالحمار في المعنى»⁴.

ويقول العيني: «يحتمل أن يكون مجازا على سبيل الاستعارة، وذلك أن الحمار موصوف بالبلادة، فاستعير هذا المعنى للجاهل بما يجب علي من فرض الصلاة ومُتَابَعَةُ الإِمام»⁵.

وأورد ابن دقيق العيد كلا الرأيين فقال: « في وقوله صلى الله عليه وسلم: [أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام] ما يدل على أن فاعل ذلك متعرض لهذا الوعيد، وليس فيه دليل على وقوعه ولا بد.

وقوله: [أن يحول الله رأسه رأس حمار، أو يجعل صورته صورة حمار] يقتضي تغيير الصورة الظاهرة، ويحتمل أن يرجع إلى أمر معنوي مجازي، فإن الحمار موصوف بالبلادة، ويستعار هذا المعنى للجاهل بما يجب عليه من فروض الصلاة ومُتَابَعَةُ الإِمام، وربما رجح هذا المجاز بأن التحويل في الظاهرة لم يقع مع كثرة رفع المأمومين قبل الإمام، ونحن قد بينا أن الحديث لا يدل على وقوع ذلك، وإنما يدل على كون فاعله متعرضا لذلك، وكون فعله صالحا لأن يقع الوعيد، ولا يلزم من التعرض للشيء وقوع ذلك الشيء»⁶.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، رقم: 429، 429. عن أبي هريرة رضي الله عنه.

² - القبس شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، 243/1.

³ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن بن الجوزي، 489/3.

⁴ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، 166/6.

⁵ - شرح سنن أبي داود، بدر الدين العيني، 150/3.

⁶ - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، 222/1.

ومن العلماء من ذهب إلى أن الحديث على ظاهره، ولا مجاز فيه، ويحمل على الحقيقة بالقول: إن الوعيد على فعل الشيء لا يستلزم وقوع ذلك الوعيد فعلاً، بخلاف الوعد فهو واقع. ومع هذا فقد نقل بعض الناس وقوعه كما قال ابن الملقن: « هذا الحديث فيه الوعيد على الفعل المذكور، ولا يلزم وقوعه بخلاف الوعد، فإنه لازم وقوعه ... وقد نقل وقوعه بإسناد صحيح لشخص أو شخصين في أزمنة قديمة، لكن الحديث لا يدل على وقوعه، وإنما فاعل الرفع قبل الإمام متعرض له، خصوصاً إن كان مستهزئاً بالحديث، فإنه يقع به كما ذكرنا ونعوذ بالله من ذلك»¹.

وقال ابن حجر - بعد أن عرض لقول من رجح المعنى المجازي - : «لكن ليس في الحديث ما يدل على أن ذلك يقع ولا يد، وإنما يدل على كون فاعله متعرضاً لذلك، وكون فعله ممكناً لأن يقع عنه ذلك الوعيد، ولا يلزم من التعرض للشيء وقوع ذلك الشيء، ... وقال ابن بزينة²: يحتمل أن يراد بالتحويل المسخ، أو تحويل الهيئة الحسية أو المعنوية أو هما معاً. وحمله آخرون على ظاهره؛ إذ لا مانع من جواز وقوع ذلك ... ويقوي حمله على ظاهره؛ أن في رواية ابن حبان من وجه آخر عن محمد بن زياد: [أن يحول الله رأسه رأس كلب]، فهذا يبعد المجاز لانتفاء المناسبة التي ذكرها من بلاد الحمار، ومما يبعده أيضاً إيراد الوعيد بالأمر المستقبل، وباللفظ الدال على تغيير الهيئة الحاصلة، ولو أريد تشبيهه بالحمار لأجل البلادة لقال مثلاً: فرأسه رأس حمار. وإنما قلت ذلك؛ لأن الصفة المذكورة، وهي البلادة؛ حاصلة في فاعل ذلك عند فعله المذكور، فلا يحسن أن يقال له: يخشى إذا فعلت ذلك أن تصير بليداً. مع أن فعله المذكور إنما نشأ عن البلادة»³.

وبجوز حمل الحديث على أن المسخ سيكون في الآخرة، وليس في الدنيا، وقد ذكر علي القاري هذا الوجه فقال: «ولعل وجه المسخ استبعاد وقوعه، وإلا فالواقع بخلافه في مخالفة الناس إمامهم في

¹ - الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، سراج الدين عمر ابن الملقن، ت: عبد العزيز المشيقح، 548/2-549.

² - عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التونسي، المعروف بابن بزينة، عالم وفقه مالكي صوفي، مشارك في عدة علوم، وأحد رجال المذهب الذين اعتمد خليل ترجيحهم، ولد بتونس سنة 606هـ، وتفقه على أبي عبد الله السوسي، وأبي محمد البرجيني، توفي سنة: 673هـ، من آثاره: (الإسعاد في شرح الإرشاد)، و(شرح الأحكام الصغرى) للإشيلي. انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، ت: عبد الحميد الهرامة، ص 268، وشجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف، ص 190، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الثعالبي، 67/4.

³ - فتح الباري، ابن حجر، 184/2، وانظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرمانلي، 74/5، وشرح سنن أبي داود، بدر الدين العيني، 150/3، وشرح السيوطي على النسائي، ت: مكتب تحقيق التراث، 431/1.

المسابقة، والأظهر أن هذا تحديد شديد ووعيد أكيد، ويكون حقيقته في البرزخ أو في النار، ويمكن أن يقال: المسخ معلق على عدم الخشية المقارنة مع المخالفة، لا على مجرد عدم المتابعة»¹.
فالخاصل - بعد ذكر هذه الأوجه - أن ما تعلق به "أنقاب" في استشكاله لهذا الحديث ثم رده له؛ هو ناتج عن الخلل في الفهم، والجهل بأساليب العرب في معهود خطابها، إضافة إلى التقصير البالغ في الإفادة مما كتبه العلماء شراح الحديث في إبانتهم لدلالة هذا النص الشريف.
والخلاصة أن هذه النماذج تجلّي أثر التقصير في تفهّم الحديث النبوي في حدوث الاستشكال، كما توضح أثر التفريط في مطالعة شروح العلماء وبذل الأسباب المعينة على الوصول إلى دلالة الحديث الصحيحة؛ في خفاء معناه.

المطلب الثاني: إهمال مراعاة السياق وسبب الورد

أولاً: في أهمية هذه المسألة في فهم النص النبوي

من الأمور المعينة على فهم نصوص الأحاديث وألفاظها: مراعاة السياق الذي وردت فيه، فيربط النص - أو اللفظ - بسياقه، ولا يقطعه عما قبله وما بعده.
ويعدّ جمع روايات الحديث الواحد، والوقوف على أوجهه وألفاظه؛ دليلاً لمعرفة سياق الورد، وذلك كله مسهم في إيضاح المعنى الصحيح للنص، ودفع ما قد يتبدى من إشكال في دلالاته. ولهذا كان التقصير في هذا تحقيق هذا الأمر مجلبة لسوء الفهم، والذي يعد السبب الأول للاستشكال، لا سيما إن كان القارئ للنص النبوي فاقداً للأهلية العلمية، مفتقراً للأدوات المعرفية التي تمكنه من جمع الروايات والمقارنة بينها.
إنّ جمع روايات النص النبوي لما كان سبيلاً لمعرفة السياق والظرف الذي قيل فيه هذا النص، وطريقاً للوقوف على الزيادات والتتمات، التي كثيراً ما تسهم في تكميل الفهم؛ فقد اعتنى المحدثون منذ القرون الأولى بتأصيل هذه القضية والتنويه إلى أهميتها، والتنبيه إلى ضرورتها.
يقول أحمد بن حنبل: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً»².
وقال يحيى بن معين: «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه»³.
ويقول ابن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»⁴.

¹ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، 879/3.

² - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 212/2.

³ - المصدر نفسه، 212/2.

⁴ - المصدر نفسه، 212/2.

ولا ريب أن جمع ألفاظ النصّ النبوي من خلال النظر في جميع الوجوه التي روي بها، وإنعام النظر في أوله وآخره؛ يحصل للناظر به قراءة صحيحة لهذا النص، وفهمٌ دقيقٌ لحقيقة قصده ρ من كلامه وفعله.

يقول الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض...»¹.

وقال ابن دقيق العيد: «السياق طريق لبيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه... وهي قاعدة متعينة على الناظر»². ويقول ابن حجر: «المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقها ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحت الطرق ويشرحها على أنه حديث واحد فإن الحديث أولى ما فسر بالحديث»³.

ويبين ابن قيم الجوزية أهمية السياق في فهم النصّ فيقول: «السياق يرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته»⁴.

وفائدة الاطلاع على السياق كذلك أن الحديث قد يُروى مختصراً، كأن يكتفي الراوي بنقل جواب النبي ρ عن سؤال دون نقل المسألة، أو يكتفي بنقل محل الشاهد من نص طويل بما يناسب مقام أدائه الرواية،.. وغير ذلك؛ فيقع الخلل أحياناً من جهة أنّ هذا الاختصار قد يؤثر في معنى الخطاب النبويّ، ويجمع الروايات تعرف "قصة النص" وظروف وروده، فيستبين المعنى.

وقد نبّه الإمام الشافعي إلى هذه الحثيثة المهمة في (الرسالة)، فكان مما قاله: «رسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعماماً يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا. ويسئل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصي، والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجل

¹ - الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، 4/266.

² - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ت: محمد حامد الفقي وأحمد شاکر، 2/232.

³ - فتح الباري، ابن حجر، 6/475.

⁴ - بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، ت: علي العمران، 4/1314.

الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب»¹.

إذا تقرّرت أهمية جمع روايات الحديث النبوي في فهم دلالاته ومعناه، واستحضرناً معه فقدان أصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة للأدوات المعرفية التي تمكنهم من تحقيق هذا الضابط، ألا وهي تخريج الحديث وتبني الطرق والمقارنة بين الروايات؛ والعناية بالنظر في المصنفات المرصودة للشرح الحديثي وبيان أسباب الورد .. إذا تقرّر كل كل ذلك؛ فُهِمَت طبيعة كثير من الاستشكالات التي يطرحها الخطاب العقلاني المعاصر إزاء جملة كبيرة من نصوص السنة النبوية.

ثانياً: نماذج لأحاديث استُشكِلَتْ تحت هذا السبب

1. حديث [لن يبقى على الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة]

من نماذج الاستشكال الناجم عن التقصير في جمع روايات الحديث الواحد، ما اعترض به "إبراهيم فوزي" على هذا الحديث وذلك في قوله: «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 صلى الله عليه وسلم؛ 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 صلى الله عليه وسلم بعدما رجع من غزوة تبوك، سأله عن قيام الساعة فقال: [لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة]، ولو أن الحديث - كما يقول السباعي - في تفسيره لأصبح الجواب عدس المعنى ولا يتلاءم مع السؤال عن قيام الساعة»³.

بني الكاتب هذا الاستشكال بالنظر إلى رواية واحدة للحديث، ومحلّه أن الواقع يكذبه⁴، ولو كلف نفسه النظر في رواياته الأخرى؛ لدفع الإشكال؛ إذ هي صريحة في بيان مراد النبي ﷺ على الوجه الذي قرره السباعي.

¹ - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ص 213.

² - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص 279.

³ - تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص 242. وقد سبقه إلى هذا الموقف: أحمد أمين في كتابه (فجر الإسلام)، ص 218، وعليه جاء رد مصطفى السباعي فيما نقله إبراهيم فوزي أعلاه.

⁴ - قال ابن قتيبة: «قالوا حديث يكذبه العيان». تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: محمد محي الدين

الأصفر، ص 162.

فقد أخرج مسلم عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [ما من نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ¹].

وعند الشيخين عن ابن عمر أن النبي ρ قال: [لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد]. يريد بذلك أن ينحرم ذلك القرن².

ومن قوله: «يريد بذلك أن ينحرم...» تفسير من ابن عمر للحديث.

وفي مسلم عن سالم، عن أبي سعيد الخدري: [ما من نفس منفوسة، تبلغ مائة سنة]. فقال سالم: «تذاكرنا ذلك عنده، إنما هي كل نفس مخلوقة يومئذ³».

وهذا موافق لتفسير ابن عمر أيضا.

وفي مسند أحمد⁴، أن أبا مسعود دخل على علي، فقال: أنت القائل: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لا يأتي على الناس مائة عام وعلى الأرض نفس منفوسة؟] إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لا يأتي على الناس مائة عام وعلى الأرض نفس منفوسة ممن هو حي اليوم].

و عن أنس τ [والذي نفسي بيده ما على الأرض نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة]⁵.

وعن أبي ذر: [يا أيها الناس، إنه ليس اليوم نفسا منفوسة يأتي عليها مائة سنة فيعبأ الله بها شيئا⁶].

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ρ: [لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة]، رقم: 2538.

² - 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 ρ: [لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة]، رقم: 2537.

³ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ρ: [لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة]، رقم: 2538.

⁴ - 124/2، وأخرجه الطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، 347/1، وصحح إسناده أحمد شاکر في تحقيقه على (المسند)، 480/1

⁵ - 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 الظمان)، 250/8.

⁶ - 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».

فتأمل كيف يرفع الإشكال بجمع روايات الحديث، دون الحاجة إلى تكلف تفاسير لنصّه، فكلام النبي صلى الله عليه وسلم جليّ في بيان المراد، وهو أنه بعد مائة سنة من يوم نطقه بذلك الحديث لن يبقى أحد على قيد الحياة ممن هو حيّ في ذلك اليوم.

ولجهل المستشكل بهذه الروايات، راح ينسب هذا التفسير إلى "السباعي"، ويصفه بالبطلان، غافلاً عن كونه تفسيراً نبوياً - كما جاءت بذلك الروايات -.

وقد ذكر هذا الحديث كل من ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث)، والطحاوي في (مشكل الآثار)، وابن الجوزي 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»¹.

يقول الطحاوي مبرزاً وجه الإشكال في الحديث وجوابه: «فكان ظاهر ذلك أنه لا يبقى بعد المائة سنة عين تطرف على فناء الناس جميعاً، وفي فنائهم ذهاب الدنيا، ووجدنا فيه من كلام علي أن رسول الله ﷺ؛ إنما كان قصد بكلامه ذلك 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 صلى الله عليه وسلم مما حكاه أبو مسعود عنه»².

وقال الحاكم النيسابوري: «إنما أراد: ما على الأرض ذلك اليوم مولود قد ولد، يأتي عليه مائة عام من ذلك الوقت الذي خاطبهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الخطاب، لا أن من يولد بعد ذلك العام لا يعيش مائة سنة»³.

وقال ابن الجوزي - مبيناً 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 صلى الله عليه وسلم عنى بذلك الموجودين حينئذ من يوم قوله هذا، وهذا قاله قبل أن يموت بشهر كما روي في الحديث: فما بلغ أحد ممن كان موجوداً من يومئذ مائة سنة. وهذا مبين واضح في مسند ابن عمر، وقد سبق شرحه، وكثير من الرواة يقتضون على بعض الحديث ويتركون المهم، وربما عبروا بالمعنى ولم يفهموا المقصود، فيقع الإشكال، والله سبحانه لا

¹ - صحيح ابن حبان، 256/7.

² - شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، 347/1.

³ - المستدرک علی الصحيحین، الحاكم النيسابوري، 544/4.

يخلي كل زمان ممن يكشف الإشكال ويدفع الشبه، فمتى سمعت حديثاً فيه نوع خلل فانسب ذلك إلى الرواة؛ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم منزّه عن ذلك»¹.

وما أعجب صنيع ابن حبان حين بوّب لهذا الحديث بترجمة تصف حقيقة المعترضين عليه، وذلك في قوله: «ذكر خبر وهم في تأويله جماعة لم يحكموا صناعة الحديث»

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 ثبت بطلانها... وقد وجد بين أئمة الفقه القدامى من كانوا ينظرون إلى متن الحديث فينقدونه ويردونه إذا رأوا فيه شذوذاً في المعنى، من دون الالتفات إلى إسناده، لأن الغرض من البحث عن صحة الإسناد هو الوصول إلى صحة المعنى، فإذا كان المعنى فاسداً فيجب رده من دون اعتبار لأي شيء آخر. وكان من أولئك الفقهاء الإمام أبو حنيفة؛ فكان ينظر إلى متن الحديث فيرده إذا رآه شاذاً أي كان رواه»².

يريد بهذا النقل - عن ابن القيم - أن الحديث موضوعٌ، وذلك لمخالفته الواقع، وأن هذه المخالفة تعني عن الالتفات إلى دراسة إسناده - مهما وُصِفَ بالصحة -.

وهذا عينُ التَقْوَلِ على ابن القيم، فإنَّ كلامه متوجه إلى (الحديث الموضوع)، الذي يكون في إسناده كذاب أو متهم بالكذب³، وليس إلى الحديث 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.

أمّا 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 أنه لن يبقى أحد حيّاً 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 ذلك الزمن، فلن يجاوز واحدٌ منهم القرن حتى يموت.

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 70/3

² - المرجع السابق، ص 243.

³ - كلام ابن القيم الذي استدلل به "إبراهيم فوزي" موجود في (المنار المنيف)، ص 42. وقد سبق لنا إيراده في الفصل التمهيدي، عند الكلام عن (أثر الاستشكال في نقد متن الحديث)، ص 51، وبيئاً هناك مقصود ابن القيم.

ويدل على هذا المعنى ما رواه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رجال من الأعراب جفاة، يأتون النبي صلى الله عليه وسلم فيسألونه: متى الساعة؟ فكان ينظر إلى أصغرهم فيقول: [إن يعيش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم]»، قال هشام: «يعني موتهم».¹ وفي رواية عند مسلم: [إن يعيش هذا الغلام فعسى أن لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة]². ولفظة (الساعة) تأتي في كلام الله ورسوله ρ «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.

قال ابن الجوزي: «يحتمل أن يكون أراد بالساعة موت الكائنين في ذلك الزمان»⁴. فإذا فُهِمَت هذه القضية، ظهرت مناسبة جواب النبي ρ عن ذلك السؤال، وذلك من وجهين: إما أن يكون سؤال السائلين عن آجالهم، والمناسبة هنا جليئة، إذ إنهم لما سأله عن وقت موتهم، أجاهم أن واحداً من أهل عصره لن يجاوز ذلك القرن. وإما أن يكون سؤالهم عن القيامة، فجاء جواب النبي ρ بما ينفعهم، و«سلك مع السائل أسلوب الحكيم، وهو تلقي السائل بغير ما يطلب؛ مما يهمه، أو هو أهم»⁵، حيث «وعظهم بقصر أعمارهم بخلاف غيرهم من سالف الأمم»⁶، وكان جوابه على هذا النحو كونه U لا يعلم وقت الساعة – ولا أحدٌ من الخلق – إلا الله.

وهذا يشبه جوابه U لما سأله أحد الصحابة: «متى الساعة؟»، فقال: [وماذا أعددت لها]⁷. قال ابن رجب: «أعرض عن الجواب عن الساعة إلى ذكر الاستعداد لها؛ لأنه هو المأمور به وهو الذي يعني السائل وغيره وينبغي الاهتمام به»⁸.

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 هنداي، 3481/11.

⁴ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، 252/3.

⁵ - فتح الباري، ابن حجر، 560/10.

⁶ - التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن، 586/3.

⁷ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أصحاب النبي ρ، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي، رقم: 3688.

⁸ - فتح الباري، ابن رجب، 216/1.

ثم إنَّ هذا الحديث هو من أعلام نبوته ρ ، حيث لم يجاوز أحد ذلك القرن من كان حيا يوم نطقه بالحديث - وكان ذلك قبل وفاته بشهر \mathfrak{U} -، وآخر الصحابة وفاةً باتفاق العلماء والمؤرخين هو أبو الطفيل عمر بن وائلة¹، وكانت وفاته في السنة العاشرة مع المائة، أي بعد قرابة المائة عام من قوله ρ للحديث.

قال ابن حجر: « وقد بين ابن عمر في هذا الحديث مراد النبي صلى الله عليه وسلم ، 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 وائلة، 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 صلى الله عليه وسلم»².

فهذه جملة من الفوائد المستفادة من جواب النبي ρ ، وفق البيان الذي نقله "فوزي" عن السباعي"، والذي هو الأساس ببيان من النبي ρ جاءت به الروايات الأخرى للحديث، فهل يصحُّ بعد هذا أن يقال بأن حمل الحديث على 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 مثالا يدل على ضرورة العناية بهذا الجانب درءاً لسوء الفهم، ودفعا للاستشكال.

2. حديث [اليد العليا خير من اليد السفلى]³:

¹ - أبو الطفيل عامر بن وائلة بن عبد الله بن عمير الكناي، ولد عام أحد، مات النبي ρ وهو ابن ثمان سنين، نزل الكوفة وكان من أصحاب محمد بن الحنفية، وتوفي \mathfrak{T} 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 المصري، 241/2، ومعرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، ت: عادل العازي، 2067/4، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: علي البخاوي، 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.

³ - أخرجه: البخاري في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، رقم: 1427، 1429، وباب الاستعفاف عن المسألة، رقم 1472، وفي كتاب الوصايا، باب تأويل قول الله تعالى: **چَا نَا نَه نَه نُو نُو نُو نُو نُو نُو** [النساء: 11]، رقم: 2750، وفي كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفلة قلوبهم وغيرهم الخمس ونحوه، رقم: 3143، وفي كتاب النفقات، باب وجوب النفقة على الأهل والعيال، رقم: 5355، وفي كتاب الرقاق، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (هذا المال خضرة حلوة)، رقم: 6441، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد اعليا خير من اليد

تقرر "الصادق بلعيد" بأنَّ «هذا الحديث يدلُّ على أن أدنى مرتبة في المجتمع الإسلامي هي مرتبة الأطفال والمعوقين؛ لأنهم عالة على القبيلة»¹.

هذا الاستشكال مبنيٌّ على الخلل في فهم نص الحديث؛ حيث توهم "بلعيد" أنَّ المعاقين والأطفال وغيرهم من العاجزين وأصحاب العاهات هم المعنيون بوصف [اليَد السفلى]؛ فيكون الحديث دأماً لطبقةٍ من طبقات المجتمع لم تختَر أن تكون عاجزةً، إنما فرض عليها ذلك لأسباب كونية، ويستحيل أن يأتي في الشريعة ما يكرس الطبقية والتفريق بين فئات المجتمع.

ونلاحظ هنا أثر عدم مراعاة السياق في حدوث الاستشكال، إذ لو جمع المستشكلُ روايات الحديث من مصنفات السنة، ثم نَظَرَ في السياق وسبب الورد² لعلم أنَّ معناه بعيدٌ كل البعد عن ذلك الذي توهمه، والألفاظ إذا اجتزئت من سياقاتها وفهمت مجردة من لواحقها وسوابقها؛ احتملت معاني كثيرة.

وسبب ورود الحديث أنَّ حكيم بن حزام رضي الله عنه، سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يعطيه مالاً، فأعطاه، ثم سأله فأعطاه، ثم سأله فأعطاه، ثم قال له النبي صلى الله عليه وسلم: [يا حكيم، إن هذا المال خضرة حلوة، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع، اليد العليا خير من اليد السفلى]، قال حكيم: «فقلت: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق لا أرزأ أحداً بعدك شيئاً حتى أفارق الدنيا»، فكان أبو بكر رضي الله عنه، يدعو حكيماً إلى العطاء، فيأبى أن يقبله منه، ثم إن عمر رضي الله عنه دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئاً، فقال عمر: إني أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم، أني أعرض عليه حقه من هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحداً من الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى توفي³.

فالسبب يدلُّ أن قوله صلى الله عليه وسلم: [اليَد العليا خير من اليد السفلى]، تعليم منه صلى الله عليه وسلم، وإرشاد له لأدب راقٍ وخلق رفيع، وهو التعفف عما في أيدي الناس، وترك سؤالهم. والنهي هنا متوجه لأولي القدرة وذوي الأنفة، والمستطيع لكسب المال، فلا يتناول الحديث العاجزين

السفلى وأن اليد العليا هي المنفقة وأن السفلى هي الآخذة، رقم: 1033، 1034، 1035، 1036، وباب كراهة المسألة للناس، رقم: 1042. عن حكيم بن حزام، وابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

¹ القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد، ص 79.

² انظر: للمع في أسباب ورود الحديث، عبد الرحمن السيوطي، ت: غياث دحدوح، ص 134.

³ انظر تخرجه في الصفحة السابقة.

ومن لا قدرة له على تحصيل رزقه من أصحاب العاهات والإعاقات والضعفاء ... وغيرهم، كما توهم "الصادق بلعيد"، وإلا، فهل كان حكيم بن حزام π معاقاً أو طفلاً حينذاك؟! قال ابن الجوزي في (كشف المشكل): «هذا الحديث يتضمن التحذير لذوي الأنفة من ذل السؤال»¹.

وقال ابن العراقي: «فيه كراهة السؤال والتنفير عنه بتسمية اليد السائلة سفلى، ومحله إذا لم تدع إليه ضرورة، فإن كانت به ضرورة بأن كان عاجزاً غير مكتسب، وخاف هلاكه، فلا بأس بالسؤال حينئذ، بل قد يكون مندوباً، وقد يكون واجباً، وذكر والدي - رحمه الله - في شرح الترمذي أن المسألة تنقسم إلى الأحكام الشرعية: التحريم والكراهة والوجوب والندب والإباحة»². ثم إنه لا يلزم من كون المرء معاقاً أو طفلاً أن يكون متسولاً، فإن صاحب اليد السفلى في الحديث تشمل جلّ السائلين من الرجال والأصحاء القادرين، وكان الخطاب موجهاً لحكيم بن حزام، ولم يكن رضي الله عنه عاجزاً ولا مقعداً.

والحديث يدل أيضاً على جواز السؤال لكن ليس بإشراف نفسٍ ونهمةٍ وجشعٍ، ولكن بقناعة وبقدر الحاجة، يستفاد هذا من قوله صلى الله عليه وسلم: [... ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع ..]، فيه «ذم الحرص والشرة إلى الاستكثار، ألا ترى أنه شبه فاعل ذلك بالبهائم التي تأكل ولا تشبع وهذا غاية الذم له لأن الله تعالى وصف الكفار بأنهم يأكلون كما تأكل الأنعام، يعني: أنهم لا يشبعون كما لا تشبع الأنعام؛ لأن الأنعام لا تأكل لإقامة أرقامها، وإنما تأكل للشرة والنهم. فينبغي للمؤمن العاقل الفهم عن الله تعالى وعن رسوله أن يتشبه بالسلف الصالح في أخذ الدنيا ولا يتشبه بالبهائم التي لا تعقل»³.

وبجمع روايات الحديث نجد أنه قد جاء تفسير اليد العليا في بعض روايات الحديث بأنها اليد المنفقة، والسفلى بأنها السائلة، أي «أثماً أكثر ثواباً وتسمى يد المعطي العليا بمعنى أنه أرفع درجة ومخلاً في الدنيا والآخرة، وهذا رسم شرعي، ومعنى ذلك أنه بالشرع عرف، ولما كانت تسمية لا تعرفها العرب فسرّها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يد المعطي هي اليد العليا وأن اليد السائلة هي السفلى»⁴.

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن ابن الجوزي، 541/2.

² - طرح التثريب في شرح التقريب، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، 78/4.

³ - شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 161/10.

⁴ - المنتقى شرح موطأ مالك، سليمان بن خلف الباجي، ت: محمد عبد القادر عطا، 510/9.

وجاء تفسيرها أيضاً في بعض طرق حديث ابن عمر بأن العليا هي المتعفة، وقد رجح الخطابي هذا المعنى، وذهب إلى أنه «أشبه وأصح في المعنى، وذلك أن ابن عمر ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا الكلام وهو يذكر الصدقة والتعفف منها، فعطف الكلام على سببه الذي خرج عليه وعلى ما يطابقه في معناه أولى»¹.

قال النووي: «ورجح الخطابي هذه الرواية، قال: لأن السياق في ذكر المسألة والتعفف عنها، والصحيح الرواية الأولى، ويحتمل صحة الروایتين، فالمنفقة أعلى من السائلة، والمتعفة أعلى من السائلة، وفي هذا الحديث الحث على الإنفاق في وجوه الطاعات»².

والحديث حيثما قلبته لا تفهم منه ذلك الذي ادعاه "بلعيد" من كونه دالاً على أن أحط رتبة في المجتمع هي رتبة المعاقين والأطفال!! فإن الغني مأمور بالإنفاق سواء كان معاقاً أو صحيحاً، ويد المعاق علياً إن تصدق من ماله وكان غنياً، ويد الصحيح سفلياً إن كان سائلاً، وكذا الثناء موجه للمتعفف في كل أحواله، «فكما أنه لا يلزم من الاكتساب الصدقة؛ لا يلزم من الاكتساب التعفف عن السؤال، فرب مكتسب مكتف يسأل تكثراً»³.

أمّا الأطفال؛ فقد أعياني تلمس وجه الدلالة من الحديث على كونهم أدنى رتبة في المجتمع كما توهمه الكاتب، وهم غير مكلفين ولا مخاطبين بنص الشريعة، ولا يتوجه لهم ذم ولا مدح؛ فهذا نموذج آخر للاستشكال الناجم عن التقصير في جمع روايات الحديث، ولا نجاوز إن قلنا أنه ناتج كذلك عن القراءة السطحية المشبعة بالخلفيات المسبقة.

المطلب الثالث: عدم العلم بضعف الحديث المستشكل

أولاً: الضعيف والموضوع ليسا من مباحث "المشكل"

إذا كان من المقرّر أن التأويل فرغ التصحيح - أي أنه لا يشتغل بتفسير نصّ نبويّ ثبت عدم صحته⁴؛ فإنّ الاشتغال باستشكال الأحاديث الواهية والمكذوبة والتي نصّ المحدثون على ضعفها أو

¹ - معالم السنن، حمد بن محمد الخطابي، 70/2.

² - المنهاج، النووي، 125/7. قال ابن عبد البر: «رواية مالك في قوله: اليد العليا المنفقة أولى وأشبه بالأصول من قوله: المتعفة». التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد البر، ت: محمد سعيد أعراب، 248/15.

³ - طرح التثريب في شرح التقريب، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، 85/4.

⁴ - وسبب ذلك واضح، وهو أنّ ثمره تفسير النصّ والوقوف على معناه، هو الاهتداء به اعتقاداً أو سلوكاً أو عملاً، وحيث لم يصحّ النص ولم تثبت نسبته للنبي p، فلا يجوز العمل به ولا اعتقاد أنه شرع، ولذلك نرى العلماء في موارد الاستدلال والاحتجاج يشترطون في كتبهم أن لا يذكروا إلا الخير المقبول الذي تقوم به الحجة.

وضعها؛ هو عملٌ خالٍ من الجدوى والفائدة، عريٌّ عن أيِّ قيمةٍ علميةٍ، وذلك لأن الضعيف والموضوع ليسا من مباحث (المشكل)، والمقرر في علوم الحديث أن فنَّ (مشكل الحديث) إنما يتناول الأحاديث الصحيحة التي قد تشكل معانيها لمعارضة ظواهرها للأدلة القطعية، ويبحثُ هذا الفن في مسالكٍ رفع هذا الإشكال. أما الأحاديث الضعيفة والموضوعة والمكذوبة؛ فهي لا تدخل في هذا الباب، بل إن المحدثين يستظهرون على كذبها وسقوطها بمخالفتها للأدلة القطعية (من نص قرآني أو حديث آخر صحيح، أو دليل عقلي أو حسيّ ... أو غيره).

«وا احتمال الإشكال في الروايات الضعيفة ضعفا شديدا والواهيّة والموضوعة كبير جدا، فينبغي للباحث أن لا ينشغل بدراسة حديث واحد أو موضوع، ويضيع الوقت والجهد في سبيل التوفيق بين هذا النوع من الروايات وبين ما عارضته من آية أو حديث أو عقل أو غير ذلك، فهذا بذل للجهد في غير محله، وتكلف لا طائل من ورائه»¹.

وهذا كان صنيع الأئمة الذين اهتموا بدراسة الأحاديث المشكّلة؛ فإنهم كانوا لا يعبتون بدفع الإشكال الواقع في الأخبار الموضوعة والمكذوبة، بل لا يزيدون على بيان وضعها. فهذا الإمام ابن قتيبة علق على حديث موضوع ذكره في كتابه (تأويل مختلف الحديث) بقوله: «إن هذا حديث لم يأت عن رسول ρ ، ولا عن صحابته، وإنما هو خبر من الأخبار القديمة التي يرويها أهل الكتب، سمعه قوم منهم على قديم الأسماء؛ فتحدثوا به»². فلم يتكلف تفسيره ولا رفع الإشكال عنه³.

وما سبق بيانه إنما هو خاص بعلم (المشكل) عند المحدثين؛ فهم يعتبرون هذا العلم خادماً للنصّ، يتوسلون به إلى دفع الارتباب في معناه ودفع الإشكال عن دلالاته.

أمّا الخطاب العقلاني المعاصر فالاستشكال بالنسبة له؛ بابٌّ إلى ردّ النصّ وإهداره، وسبيلٌ إلى الطعن في نقدة الحديث الذين مرّوا - حسبه - مثل هذه المرويّات دون التنبيه إلى ضعفها ووهائها.

قال ابن حزم في (المحلى)، 21/1: «لم نحتاج إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مسند»، وقال ابن الملقن في (تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج)، ت: عبد الله اللحياني، 130/1: «شرطي أن لا أذكر فيه إلا حديثا صحيحا أو حسنا دون الضعيف، وربما ذكرت شيئا منه لشدة الحاجة إليه؛ منها على ضعفه».

¹ - شروط الاشتغال بعلم مشكل الحديث وقواعده، فتح الدين بيانوني، ص 33، مقال منشور في مجلة: الإسلام في آسيا، عدد: 02، مجلد: 04، ديسمبر 2007م.

² - تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ت: محمد زهري النجار، ص 279.

³ - استفدت هذا النقل من الأستاذ بيانوني في مقاله المشار إليه في الحاشية (2) من هذه السابقة، ص 39.

ولما كان هذا الخطاب مفتقرا لأدوات النقد والتثبت من صحة الرواية، مع ما اشتهر عن منظره من إهمال النظر في مصنفات السنة وعدم التمييز بين مراتب هذه المصنفات وموضوعاتها وشروط أصحابها، فإنه وقع لهم - جراء ذلك - أغلاطٌ علمية ومنهجية جسيمة¹؛ على شاكلة اعتبار الخبر الضعيف المنطرح عند المحدثين خبراً صحيحاً؛ بل نسبة تصحيحه إلى المحدثين؛ ثم لومهم على هذا الاعتبار المزعوم، والتعرض لذلك الخبر بالاستشكالات العقلية، وهدفهم في ذلك كله هو الطعن في منهج النقد الحديثي بدعوى إخفاقه في تمحيص المرويات وطرح المكذوب منها.

هذا المنهجُ شبيه تماماً بمنهج المستشرقين الذين كانوا يعمدون إلى التفتيش في كتب الأدب ك (الأغاني) للأصفهاني، و (العقد الفريد) لابن عبد ربه، و (الحيوان) للدميري ... وغيرها عن روايات غريبة ظاهرة السقوط منسوبة إلى النبي ρ ، ثم استثمارها وتوظيفها للطعن في الإسلام، والزعم أنه قائم على الخرافات والأساطير².

ثانياً: نماذج من استشكاليهم للضعيف والموضوع.

أشرنا فيما مضى إلى جملة من الروايات الموضوعية والواهية التي تعرّض لها "سيد القمني" بالاستشكال³، حيث انطلق منها للتأسيس لنظريته في تسرب الأساطير إلى المدونة التراثية، دون الأخذ بعين الاعتبار إلى كون هذه الروايات مطروحة ساقطة عند المحدثين النقاد، ودون ملاحظة الفرق بين المصادر المرصودة للروايات الصحيحة، وتلك الخاصة بتجميع الروايات كيفما كانت درجتها.

وفيما يلي أذكر نموذجين آخرين يدلان على تعرض الخطاب العقلاني المعاصر للنصوص - التي حكم عليها المحدثون بالضعف أو الوضع - بالاستشكال، لا على سبيل الموافقة لأحكامهم، أو

¹ - وقد أشار الدكتور خالد كبير علال في كتابه (الأخطاء التاريخية والمنهجية في كتابات محمد أركون ومحمد عابد الجابري) إلى جملة من الأخطاء التي وقع فيها الجابري في عزو الأحاديث وتخريجها بما ينم عن جهل كبير بمصادر السنة النبوية. انظر مثلاً: ص 423-424.

² - قارن بين ما ذكرناه وبين صنيع القمني في مبحث "الأسطورة" ص 122، وكيف أن جميع النصوص التي استعرضها للتدليل على نظريته هي نصوص مرفوضة عند جمهور المحدثين، بل إن بعضها بحث عنه فلم يوجد، ولم ينسبه القمني لكتاب.

³ - انظر: ص 122، وما بعدها.

عضدها، بل توظيفها كدليل على فشل منهج النقد في استبعاد الواهي والمكذوب عن سنة رسول الله .p

1. حديث [قطعنا قطع الله أثره].

أخرج أبو داود في (سننه) ¹ عن سعيد بن غزوان عن أبيه أنه نزل بتبوك وهو حاج، فإذا رجل مُقعدٌ، فسأله عن أمره، فقال له: سأحدثك حديثاً، فلا تحدث به ما سمعت أني حي: إن رسول الله p نزل بتبوك إلى نخلة، فقال: (هذه قبلتنا). ثم صلى إليها، فأقبلتُ، وأنا غلامٌ أسعى، حتى مررت بينه وبينها، فقال: [قطع صلاتنا قطع الله أثره]. فما قمت عليهما إلى يومي هذا.

قال "جورج طرايبيشي" مستشكلاً هذا الحديث: « لا يملك المرء إلا أن يلاحظ أن بعض المعجزات المنسوبة إلى الرسول تكاد تكون أقرب إلى الدسياسة منها إلى المأثرة، إذ كيف كان للنبي أن يدعو على ولد أن يقعه الله لمجرد أنه قطع عليه صلاته؟ فأين السماحة النبوية؟ وكيف الله نفسه أن يستجيب لدعائه؟ فأين العدل الإلهي؟ ... فما جريرته ما دام لم يفعل عن قصد؟ ثم أليس الرسول نفسه مأموراً في القرآن أن **ج ج ج ج ج ج ج** [الأعراف: ١٩٩]» ².

لو راجع المستشكل كتب الحديث لوجد أن النقاد ضعفوا هذا النصّ وحكموا عليه بالنعارة؛ فليس هناك من معنى لإثارة كل هذه الاعتراضات حوله ³.

والنعارة بادية في الحديث من الجهتين: السند، والمتن.

أما نعارة المتن:

فقد قال ابن القطان الفاسي: «والحديث في غاية الضعف، ونعارة المتن، فإن دعاءه u لمن ليس له بأهل، زكاة ورحمة، فاعلم ذلك» ⁴.

يشير إلى معارضة هذا الحديث لحديث آخر قال فيه p: [إني اشترطت على ربي فقلت: إنما أنا بشر، أرضى كما يرضى البشر، وأغضب كما يغضب البشر، فأيما أحد دعوت عليه، من أمتي، بدعوة ليس لها بأهل، أن يجعلها له طهوراً وزكاةً، وقرية يقربه بها منه يوم القيامة] ¹.

¹ - في كتاب الصلاة، باب سترة الإمام سترة من خلفه، 35/2، والبيهقي في (السنن)، 390/2، وأحمد في (المسند)،

153/27، 248/38، عن يزيد بن نمران قال: (لقيت رجلاً بتبوك ...) بدلاً من "سعيد بن غزوان" وينحوه أخرجه: البخاري في

(التاريخ الكبير)، 366/8، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 390/2،

² - المعجزة أو سبب العقل في الإسلام، جورج طرايبيشي، ص 25 (هامش) (بتصرف يسير).

³ - وهذا الصنيع منه مفهوم باعتبار أن الحديث يتناول معجزةً من معجزاته صلى الله عليه وسلم، وهو استجابة الله لدعائه u،

وطرايبيشي بنى كتابه كله على إنكار أحاديث المعجزات.

⁴ - بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام، علي بن محمد ابن القطان الفاسي، ت: الحسين آيت سعيد، 65/2

ومحل المعارضة هو أنه لو قطع أثر المازّ لتخلفت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يجعل دعاءه عليه زكاة ورحمة وطهورًا.

ولمخالفته المعهود من رفعة خلقه U، وحسن تعليمه لأصحابه.

قال الألباني: «ثم إن متنه ظاهر النكارة؛ لأنه مخالف كل المخالفة لما عرف من هديه صلى الله عليه وسلم في حسن إرشاده لأمته، ولطفه في تعليمهم، كما ترى ذلك في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد النبوي، وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي الذي تكلم في الصلاة، فلم ينهره عليه الصلاة والسلام، ولا دعا عليه ! بل قال معاوية نفسه: فوالله ما قهرني ولا كرهني ولا ضربني ولا شتمني، وإنما قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ... فأين هذا مما في هذا الحديث من دعائه عليه الصلاة والسلام على هذا الرجل؛ مجرد مروره بينه وبين السترة؟!»².

ويقول عبد المحسن العباد: «هو غير مستقيم من جهة أن الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو عليه بهذا الدعاء، وأن الله تعالى يقطع أثره ويحصل له ذلك بمجرد مروره، ففي متنه شيء ...»³.
الثاني: ضعف إسناده، إذ إنَّ سعيد بن غزوان وأبوه مجهولان⁴ كما قال الذهبي: «ما رأيت لهم فيه ولا في أبيه كلامًا، ولا يدرى من هما»⁵.

وقال الألباني: «إسناده ضعيف من أجل سعيد بن غزوان وأبيه»⁶.
وقد صرَّح بضعف إسناده: عبد الحق الإشبيلي⁷، وابن القطان⁸، ومغلطاي⁹، وابن رجب¹⁰، وقال الذهبي: «أظنُّه موضوعًا»¹¹، وضعفه من المعاصرين: الألباني¹²، وشعيب الأرنؤوط¹.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم أو سبه أو دعا عليه وليس هو أهلاً لذلك كان له زكاة وأجر ورحمة، رقم 2603.

² - ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، 258/1.

³ - شرح سنن أبي داود، عبد المحسن العباد، (درس صوتي).

⁴ - قال ابن حجر في (التقريب)، ت: محمد عوامة، ص 240: (سعيد ابن غزوان ... مستور).

⁵ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد شمس الدين الذهبي، ت: علي محمد بجاوي، 154/2.

⁶ - ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، 257/1.

⁷ - انظر: الأحكام الوسطى، عبد الحق الإشبيلي، ت: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، 345/1.

⁸ - بيان الوهم والإيهام، ابن القطان الفاسي، 65/2.

⁹ - شرح سنن ابن ماجه، مغلطاي قليج، ت: كامل عويضة، 1600/1.

¹⁰ - فتح الباري، ابن رجب الحنبلي، 100/4.

¹¹ - ميزان الاعتدال، الذهبي، 154/2.

¹² - ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، 258/1.

فالمخالصة أن الحديث ضعيف ضعفاً بيّناً؛ فلا معنى لما أثاره طرايشي من الاعتراض حول معناه، وانتقاده للعلماء على إدراجهم الحديث ضمن أحاديث المعجزات؛ فإن هؤلاء لم يشترطوا الصحة فيما ينقلونه من المرويات، والمحدثون قد بينوا ضعف هذه الرواية إسناداً وممتناً، ولو بحث الكاتب في كتب الحديث لوجد كلامهم في بيان ذلك.

2. الأحاديث في ذم البربر

ذكرنا في بداية هذا المبحث أنّ الخطاب العقلاني المعاصر أراد التشجيع على المحدثين والإزراء بمنهجهم في النقد من خلال التفتيش عن بعض الروايات الغريبة المنكرة، وتقديمها كنموذج لفشل علم النقد الحديثي في درء الموضوعات والخرافات عن المدونة الحديثية، وبذل هؤلاء جهداً في بيان فساد المعنى وعوار الدلالة المتعلقة بهذه النصوص المنسوبة إلى النبي ρ ، لكنه عزب عن ذهنهم أن النقاد بيّنوا زيف هذه الروايات من قديم، وأبطلوا - من خلال منهج النقد - نسبتها إلى النبي ρ . ولزهد أصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة عن مطالعة المصنفات الحديثية المرصودة للموضوعات والواهيات، وإحجام كثير منهم - كبرا وعتوا - عن الاستفادة مما قرره المحدثون في كتب النقد والجرح والتعديل؛ فإنهم لا يتنبهون إلى تضييف الأئمة لهذه النصوص المشكّلة.

ومن نماذج هذا الصنيع، ما فعله "حميد طولست"² في مقالة له بعنوان (الأحاديث النبوية وأسئلة لا بدّ منها)، بذكره أحاديث موضوعة على النبي ρ يذمّ فيها "البربر"، وتوظيفه لها في سياق اتهام المحدثين بأنهم «يضعون الأحاديث المتعارضة مع طبيعة الإسلام السمحاء، لتتماشى مع نفسياتهم المعقدة و ثقافتهم المتخلفة».

يقول "طوست": «هناك فئة عريضة من المسلمين صدق إسلامهم وأخلصوا لله ورسوله وأبلوا البلاء الحسن في نشر الدين في بقاع الأندلس، فجلب عليهم ذلك وعلى قائدهم - طارق بن زياد المغتال - كره قادة العرب وحسدهم وغيرتهم. وحتى تحقق أهدافهم وأغراضهم الخسيسية القذرة، اخترعوا أحاديث كاذبة ومنافية للإسلام وتتعارض مع مبادئ أعظم الرسالات، ووصلت بهم الوقاحة أن نسبوها لأعظم رسول كما هو الشأن بالنسبة لهاذه الأحاديث: "جئت إلى النبي ρ ، ومعني وصيف بربري، فقال: يا أنس ما جنس هذا الغلام؟ فقلت: بربري يا رسول الله، فقال: يا أنس بعه ولو بدينار، فقلت له: ولم يا رسول الله؟ قال: إنهم أمة بعث الله إليهم نبياً فذبّحوه وطبخوه وأكلوا لحمه،

¹ - في تحقيقه على مسند أحمد، 153/27.

² - إعلامي وكاتب صحفي مغربي، مدير جريدة (متندى سايس) الورقية، وعضو مؤسس لجمعية المدونين المغاربة.

وبعثوا من المرق إلى النساء فلم يتحسوه، فقال الله: لا اتخذت منكم نبيا ولا بعثت فيكم رسولا". وفي حديث آخر جاء فيه: "ما تحت أديم السماء وعلى الأرض خلق شر من البربر، ولئن أتصدق بعلاقة سوطي في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق رقبة بربري". وفي حديث آخر ورد فيه: "قال رسول الله ﷺ نساء البربر خير من رجالهم، بعث إليهم نبي فقتلوه، فتولت النساء دفنه، والحدة عشرة أجزاء وتسعة منها في البربر وجزء في الناس"، وفي حديث آخر ذكر أن الرسول ﷺ قال: "إن البربر لا يجاوز إيمانهم تراقيهم"¹.

وهذا لا شك من التلبس الناجم عن الجهل أو سوء القصد؛ فهذه الأحاديث موضوعة مكذوبة على رسول الله ﷺ، لم يأت ذكر أغلبها في واحد من مصنفات السنة المعتمدة، عدا كتاب (الفتن)، لنعيم بن حماد، وهو مظنة للأحاديث الموضوعة والمنكرة.

قال الذهبي: «لا يجوز لأحد أن يحتج به، وقد صنف كتاب (الفتن)؛ فأنتى فيه بعجائب ومناكير»².

والرواية الأولى التي أوردها الكاتب أخرجها: نعيم بن حماد في (كتاب الفتن)، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، عن عثمان بن عبد الرحمن، عن عنبسة بن عبد الرحمن، عن شبيب بن بشر، عن أنس بن مالك، قال: .. فذكره.

يحيى بن سعيد العطار هو الحمصي.

قال ابن معين: «ليس بشيء»³.

وقال ابن عدي: «بيِّن الضعف»⁴.

وقال ابن خزيمة: «لا يحتج به»⁵.

وقال ابن حبان: «كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، والمعضلات عن الثقات، لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه؛ إلا على سبيل الاعتبار لأهل الصناعة»⁶.

وقال العقيلي: «منكر الحديث»¹.

¹ - الأحاديث النبوية وأسئلة لا بد منها، مقال حميد طولست منشور في موقع الحوار المتمدن-العدد: 2587 - 2009 / 3 / 16/.

² - سير أعلام النبلاء، الذهبي، 609/10.

³ - تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: محمد بن علي الأزهرى، ص 198.

⁴ - الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، 16/9.

⁵ - ميزان الاعتدال، الذهبي، 379/4.

⁶ - المجروحين، ابن حبان، 123/3.

ومثله قال الجوزجاني

وقال الدارقطني «ضعيف»².

وقال ابن القيسراني: «ليس بشيء في الحديث»³.

وقال الجوزجاني لما ذكره مع جملة من الضعفاء: «ظلمات بعضها فوق بعض، اتفق على إسقاط

حديثهم وتفردهم»⁴.

وقال ابن حجر: «ضعيف»⁵.

أما الرواية الثانية: [ما تحت أديم السماء وعلى الأرض خلق شر من البربر، ولئن أتصدق بعلاقة سوطي في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق رقبة بربري].

فأخرجها نعيمٌ كذلك في (كتاب الفتن)، قال: حدثنا عبد الله بن مروان، عن عون الميثمي، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة، رضي الله عنه ... فذكره.

وفي إسناده عونٌ الميثمي وهو: مجهولٌ، لم أعثر له - بعد التقصي - على ترجمة.

وأما الحديث الثالث: [إن البربر لا يجاوز إيمانهم تراقيهم].

فأخرجه أحمد في (المسند)، قال: حدثنا سريج، قال: حدثنا عبد الله بن نافع، قال: حدثني ابن أبي ذئب، عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة .. فذكره.

وعبد الله بن نافع:

قال أبو زرعة: «منكر الحديث»⁶، وضعفه أحمد⁷، وقال البخاري: «يعرف حفظه وينكر، وكتابه

أصح»⁸، وقال أبو حاتم: «ليس بالحافظ، هو ليِّنٌ، تعرف حفظه وتنكر، وكتابه أصح»⁹، وقال الخليلي: «روى عنه الشافعي أحاديث، لكن الحفظ لم يرضوا حفظه»¹⁰.

¹ - الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي، ت: عبد المعطي قلعي، 4/403.

² - سؤالات السلمى للدارقطني، محمد بن الحسين السلمى، ت: سعد الحميد وخالد الجريسي، ص 325.

³ - ذخيرة الحفاظ، محمد بن طاهر ابن القيسراني، ت: عبد الرحمن الفيرواني، 2/1113.

⁴ - الأبطال والمناكير والصحاح والمشاهير، الحسين بن إبراهيم الجوزجاني، ت: عبد الرحمن الفيرواني، 2/108.

⁵ - تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ص 591.

⁶ - كتاب الضعفاء لأبي زرعة الرازي، ت: سعدي بن مهدي الهاشمي، 2/375.

⁷ - سؤالات أبي داود للإمام أحمد في جرح الرواة وتعديلهم، أحمد بن حنبل، ت: زياد منصور، ص 226.

⁸ - التاريخ الكبير، البخاري، 5/213.

⁹ - الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 5/184.

¹⁰ - الإرشاد في معرفة علماء الحديث، أبو يعلى الخليلي، ت: محمد سعيد عمر إدريس، 1/227.

قال الإمام أحمد: «هذا حديث منكر»¹.

قال الهيثمي: «وفيه عبد الله بن نافع، وهو متروك»². وقال ابن معين: يكتب حديثه. وصالح مولى التوأمة، وقد اختلط»³.

وقال في موضع آخر: «هو ضعيف»⁴.

وصالح مولى التوأمة اختلط بآخرة⁵، وسماع ابن أبي ذئب منه متأخر كما نصَّ على ذلك البخاري البخاري في قوله: «ابن أبي ذئب سماعه منه أخيراً، ويروي عنه مناكير»⁶.

وهو قبل الاختلاط ممن اختلف فيه، فضعفه شعبة⁷، ومالك⁸، وأبو زرعة وأبو حاتم⁹، والنسائي¹⁰، ووثقه ابن معين قبل الاختلاط¹¹، وقال أحمد: «ما أرى به بأساً من سمع منه قديماً»¹²، وقال ابن عدي: «لا بأس بروايته وحديثه»¹³، وقال ابن حجر: «صدوق اختلط بآخرة»¹⁴.

¹ - المنتخب من علل الخلال، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ت: طارق عوض الله، ص 67.

² - ما زعمه الهيثمي فيه نظر، فإنَّ عبد الله بن نافع وإن كان ضعيفاً؛ فإن واحداً من النقاد لم ينص على تركه؛ بل لَبَّيْنا حديثه، وقد وهم الهيثمي فظنه عبد الله بن نافع مولى ابن عمر - كما أشار إلى ذلك أحمد شاعر في تحقيقه على (المسند)، 480/6-، والصائغ وثقه بعض الأئمة كابن معين (التاريخ برواية الدارمي، ص 152)، ومرتبته عند ابن حجر - كما في (التقريب)، - : ثقة صحيح الكتاب في حفظه لين

³ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، 234/4.

⁴ - المصدر نفسه، 72/10.

⁵ - المختلطين، أبو سعيد العلائي، ت: رفعت فوزي عبد المطلب وعلي مزيد، ص 58، والاعتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي، ت: علي رضا، ص 177.

⁶ - علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، ترتيب: أبو طالب القاضي، ت: صبحي السامرائي وآخرون، ص 34، وقد ذهب بعض الأئمة إلى أن سماع ابن أبي ذئب من صالح كان قبل الاختلاط. انظر: سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، ت: موفق عبد القادر، ص 86،

⁷ - الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، 83/5.

⁸ - انظر النقل عنه في: العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، 311/2، وكتاب الضعفاء لأبي زرعة الرازي، إعداد: سعدي بن مهدي الهاشمي، 461/2، والتاريخ الكبير، البخاري، 243/4، والمعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان الفسوي، ت: أكرم العمري، 33/3، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 24/1.

⁹ - الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، 418/4.

¹⁰ - الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، ت: محمود الزايد، ص 57.

¹¹ - تاريخ يحيى بن معين، رواية عثمان الدارمي، ت: أحمد نور سيف، ص 133.

¹² - العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، 311/2.

¹³ - الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، 89/5.

¹⁴ - تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 274.

وقال ابن حبان: «تغيّر في سنة خمس وعشرين ومائة، وجعل يأتي بالأشياء التي تشبه الموضوعات عن الأئمة الثقات، فاختلط حديثه الأخير بحديثه القديم، ولم يتميز فاستحق الترك»¹.
والحديث ضعّف إسناده الألباني²، وشعيب الأرناؤوط³.

فالتخلص أنّ جلّ الأحاديث الواردة في ذم البربر تدور بين الوضع والضعف الشديد، وقد كفى المحدثون غيرهم بالتنبيه على وهائها بل بطلانها، وعليه فإنّ التشاغل باستشكال ما هذا شأنه، ليس وراءه من طائل، لا من الناحية العلمية، ولا من الجانب المنهجي.

المطلب الرابع: تأثير الخلفية الفكرية والبيئة الثقافية

لما كان الاستشكال في أغلب تجلياته وصوره متعلقاً بقارئ النصّ النبوي؛ إذ الاستشكال - في الأصل - أثر ناشئ عن عدم الوقوف على المعنى الصحيح المطابق لمراد صاحب النص؛ فإن الوقوف على أهم المسببات التي أسهمت في تشكيل العوائق الذهنية الحائلة دون فهم الخطاب النبوي هو من الضرورة بمكان.

«ولا يخفى ما للمنهج العقدي والمذهبي الذي يتبناه الباحث ويصدر عنه في أقواله وأفعاله من أثر في فهم النصوص وتفسيرها. فالأجاء العقدي والمذهبي للباحث يتحكم في وجود الإشكال ودرجته؛ فما يستشكله الأثرية أو أهل الحديث يختلف عما يستشكله المعتزلة، وما يستشكله أصحاب المذهب الظاهري ربما يختلف عما يستشكله غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، وهكذا، وهم يتأول المتأولون النصوص من غير داع إلى ذلك سوى داعي منهجهم الاعتقادي الخاطيء الذين يحافظون عليه، ويفكرون به ويسيرون في ضوئه»⁴.

فإذا تقرّر ذلك؛ أضحى من المعلوم أنّ البيئة إذا كانت متشعبة بقيم النصّ الشرعي؛ كانت مساعدة على فهمه واستجلاء حقيقته انطلاقاً من نظرة التعظيم والاحترام التي يكنها القارئ لهذا النص، وإذا ما حصل عند القارئ إشكال في فهم دلالاته؛ فإنه يتهم فهمه أولاً، ثم يأخذ بالأسباب العلمية والمنهجية لرفع هذا الإشكال ودفعه.

أما إذا كانت البيئة مشتعبةً بالقيم الراضية للتراث، المهذرة للنصوص الشرعية، لا ترفع بالسنة رأساً، ولا تؤمن بقداستها، وينحصر تعاملها مع النصّ بممارسة النقد - لا بتحصيل الاعتقاد؛ فإن

¹ - المروجين، ابن حبان، 365/1.

² - سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، 390/7.

³ - المسند، 402/14.

⁴ - أسباب استشكال متن الحديث، فتح الدين بيانوي، ص 90.

الأثر الناجم عن هذه البيئة هو الجرأة على النص الشرعي وإشهار سيف الرد والإهدار مع أول إشكال يلوح للقارئ أثناء استنطاق

أولاً: الجرأة على النص النبوي:

إن التسرع بإقامة الاستشكالات الدلالية على نصوص السنة النبوية، والمجازفة بالاعتراض على صحتها عند أول إشكال يقع فيه المتفهم لها؛ هو عين الجرأة على الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وذلك لأن تمام الأدب معه يقتضي التأني في الكشف عن معاني كلامه، والتدبر التام قبل الإقدام على تفسير نصوصه، وفي ذلك يقول ابن القيم: « ومن الأدب معه أن لا يستشكل قوله ، بل تستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نضه بقياس؛ بل تهدر الأقيسة وتلقى لنصوصه، ولا يحرف كلامه عن حقيقته لخيال يسميه أصحابه معقولاً، نعم هو مجهول، وعن الصواب معزول، ولا يوقف قبول ما جاء به صلى الله عليه وسلم على موافقة أحد، فكل هذا من قلة الأدب معه صلى الله عليه وسلم. وهو عين الجرأة»¹.

ومرّ معنا سابقاً كلام جمع من الأئمة في كون (سوء القصد) من أهم الأسباب المؤثرة على فهم النص الشرعي الفهم الصحيح الموافق لمراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. وذلك لأن التصدر لتفسير النص الشرعي (قرآن وسنة)؛ يشترط له سلامة النية أولاً، ثم احترام هذا النص وتقديسه. يقول ابن القيم: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامه عليهما، وبهما باين العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة»².

وقال أيضاً: « سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام ، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع ، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد ، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده ، وسوء القصد من التابع فيا محنة الدين وأهله والله المستعان»³.

¹ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، 368/2.

² - إعلام الموقعين، ابن القيم، 164/2.

³ - كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ت: كمال قلمي ومحمد أجمل أيوب الإصلاحي، 183/1-184.

والملاحظ من كتابات العقلايين العصريين أنهم تصدوا لتفسير الأحاديث النبوية وقراءتها، وهم متشبعون بخلفيات أقل ما يقال عنها أن تنظر بعين الريبة لهذه النصوص، إما من جهة وثاقتها، أو من جهة صلاحيتها تشريعياً وحكماً، ولا شك أن هذا جرهم للتعامل مع الحديث النبوي تسبقهم نياتهم لرفضه وردّه.

والخلفيات الفكرية إضافة للبيئات الثقافية لها أثر بين في قراءة النص الديني؛ بل في قراءة أي نص، «فالقارئ لا يقرأ متجرداً عن نفسه وثقافته، فليست هناك قراءة نزيهة مطلقة، بمعنى أنه لا بد من تأثير هذه العوامل على موقف القارئ من المقروء... وهذا يعني أن ثقافة الباحث واتجاهه العقدي يتحكمان في ملاحظة الإشكال، فإن علم المشكل من أكثر العلوم المرتبطة بمن يتعامل مع النص، وبالواقع العلمي. فوجود الإشكال وحجمه ودرجته تابعة لثقافة القارئ. فالذي يستشكله المعتزلي - مثلاً - لا يستشكله المحدث وهكذا. ومن هنا كان من الخطأ دراسة ظاهرة مشكل الحديث بعيداً عن الباحث فيها، وبعيداً عن الاتجاهات الفكرية السائدة في عصره. فإنتاج العالم انعكاس لثقافته واتجاهه، وهو ردة فعل للواقع العلمي وحاجاته، ولذلك كانت المؤلفات صوراً ذهنية لمؤلفيها»¹.

إن الاتجاهين العلماني والحداثي، لما كانا ينظران بتوجس إلى الحديث النبوي الشريف؛ كونهما يقومان أساساً على إقصاء الدين وإبعاده عن مناحي الحياة، ورفض مصادره ونصوصه؛ فإن المقارنات التي طرحها رواد هذين التيارين ومنظريه إزاء الحديث النبوي اتسمت - دائماً - بالفجاجة والتسفيه وقلة الاحترام، يظهر ذلك من خلال توظيفهم لأدنى ساحة قصد إثارة الإشكالات والشبهات حول معاني النصوص النبوية.

وهذا كله راجع لسببين:

الأول: ما ذكرناه آنفاً من عدم احترامهم للحديث النبوي، والتسبيق بتوجيه التهمة له، والمسارعة في ذلك؛ بدل التريث والتؤدة، وبذل الأسباب المعينة على التفهم الصحيح لهذا الحديث، مدفوعين في ذلك بخلفيات معرفية مسبقة، تؤزهم أزا إلى الإنكار والإهدار، وهنا يتجلى أثر المذهب الفكري والنظرة المسبقة في التعامل مع النص الشرعي عموماً، ولذلك فإنه «كلما كان المسلم ملتزماً بالمحجة البيضاء، التي تركنا عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم انتفى الاستشكال»²، فكيف الحال وبعض منظري هذا الخطاب يقررون أن هدف التنوير الأساسي هو «الاستشكال الجذري لمصادر المعرفة...»

¹ - دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، العسعس، ص 37-38.

² - المرجع نفسه، ص 55.

واستشكال النصوص والتجارب المرجعية وتناولها من منظور نقدي وتاريخي، فلا تنوير دون التحرر من سلطة النصوص نفسها ومن تأثيرها النفساني أو الذهني أو الوجداني على المتلقين، ونقدها نقداً تاريخياً ومعرفياً يكشف عن ظروف تشكلها وبنائها وأطرها المعرفية وسياقاتها الثقافية والسياسية¹. أما السبب الثاني: فهو افتقارهم للعلوم التي تساعدهم على تفهم الحديث، والأدوات التي تعينهم على حل الإشكالات التي قد تلوح من ظواهر بعض النصوص، «ومن المعروف أن لكل علم قواعده وأصوله وجزئياته وفروعه، ومن أراد أن يدخل مجال ما؛ عليه أن يحكم قواعده وأصوله، ويدرك جزئياته وفروعه، حتى يكون كلامه على بصيرة، وخوضه فيه عن علم ومعرفة، وبهذا يكون من أهل الاختصاص»².

وإذا كان التعامل مع نصوص السنة عمومًا يحتاج إلى التخصص؛ فهو في حق المتصدر لدراسة نصوصها المشكلة أكد وأوجب، وذلك لأنَّ التعامل مع هذا النوع من النصوص - نقداً وتأويلاً - يحتاج إلى استجماع عدة علوم ومعارف. ولذلك يقول النووي: «وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقهاء والأصوليون الغواصون على المعاني»³.

وقال السيوطي: «ومن جمع ما ذكرنا من الحديث والفقهاء والأصول والغوص على المعاني الدقيقة لا يشكّل عليه إلا النادر في الأحيان»⁴. وكلما ابتعد القارئ عن أصول التلقي الصحيحة، ضعف عنده تصور مسائل الشريعة تصوراً صحيحاً، مما يؤدي إلى زيادة احتمال وقوع الإشكال لديه؛ فيتعجل القارئ رد النص المستشكل وتضعيفه.

يقول ابن تيمية: «فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها؛ كما تتفاوت لتفاوت الأذهان»⁵.

¹ - الجابري والتنوير، هادي أركون، مقال منشور في مجلة (الحوار المتمدن) الإلكترونية، عدد: 4906، بتاريخ: 2015/08/24م.

² - التعارض في الحديث، لطفي زغير، ص 419.

³ - المنهاج، النووي، 35/1.

⁴ - تدريب الراوي، عبد الرحمن السيوطي، 652/2.

⁵ - درء تعارض العقل والنقل، أحمد ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 31/1.

ولعل من المناسب هنا تسجيل اعتراف أحد أقطاب الفلسفة العقلانية الحديثة، يوضح آثار الابتعاد عن مطالعة التراث في تشكل رؤى مشوهة وتصورات مغلوبة عن كل ما يحمله ذاك التراث من الأفكار والقيم والأعلام والمذاهب.

يقول "زكي نجيب محمود"¹: «لم تكن قد أتاحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهلٍ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي قديم وجديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه ... وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين»².

كما يمكنُ إفساح المجال لأحد أقطاب العلمانية العربية وهو يوضح أهداف صنوه في الفكر والاتجاه، ويجايز مرامه في مقارنته المعرفية لنصوص الوحيين.

يقول "علي حرب" تعليقا على مشروع "نصر حامد أبو زيد": «يستهدف أبو زيد بالنقد والتحليل خطاب الوحي، يجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية؛ شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي ... مستهلمًا موقف "طه حسين" الذي اعتبره أبو زيد الفدائي الأول في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النصوص الدينية»³.

فهذه شهادة مجردة من التحامل - والذي لطالما وصم به الناقدون لمشروع أبي زيد -، وهو يوضح أن الأخير - ونظراءه الحداثيين والعلمانيين -؛ يفتقرون النزاهة في التعامل مع الوحي، وينطلقون من خلفيات ونيات مبيتة تهدف إلى إلغاء النص الديني وتجريده من قداسته.

ثانيا: استعمال المناهج الغربية في قراءة النص النبوي

¹ - زكي نجيب محمود: مفكر وفيلسوف مصري، ولد في إحدى قرى "دمياط" سنة 1905م، وعمل أستاذًا للفلسفة أكثر من نصف قرن في الجامعات المصرية والأمريكية، كما شغل مستشارًا ثقافيًا بالسفارة المصرية بواشنطن، وتولى رئاسة تحرير مجلة "الفكر المعاصر"، ويعتبر "محمود" واحدا من كبار المتحمسين للفكر الغربي، ورمزا من رموز ما يسمى "بالتنوير"، وقد أثارت آراؤه عدت انتقادات ترجمت في مجموعة من الكتب، منها رد الشيخ محمد متولي الشعراوي عليه في كتاب (غضبة لله)، وعبد الحميد المحتسب في (ثلاثة كتب في ميزان الإسلام) .. وغيرها، توفي "زكي" سنة 1993م، ومن مؤلفاته: (تجديد الفكر الديني)، (قصة الفلسفة الحديثة)، (قصة الحضارة) بالاشتراك مع "ول ديورانت"، (في حياتنا العقلية). انظر: تنمة الأعلام للزركلي، 192/1، وتكملة معجم المؤلفين، ص195، كلاهما لمحمد خير رمضان يوسف.

² - تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، ص05.

³ - نقد النص، علي حرب، ص201، وانظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان الخراشي، ص273.

لا نكون مبالغين حين نقرر بأن كثيرا من الإشكالات الدلالية التي تلوح للخطاب العقلاني المعاصر أثناء قراءته للنص الحديثي؛ إنما هي ناجمة عن استلهاهم أعيان هذا الخطاب لمناهج القراءة الغربية، والتي هي بعيدة - كل البعد - عن نطاق التداول الإسلامي، وتوظيفهم لهذه المناهج في ميادين ليست مخصصة لها أصلاً، حيث يتم إخضاع الأحاديث "المشكلة" لطرائق الاستنطاق الغربية المختلفة - جوهرياً - عن سنن القراءة الإسلامية؛ ابتداءً بـ "التاريخانية" مروراً بـ "البنوية"، وانتهاءً بـ "التفكيكية" التي تدمر النص وتلغية تماماً، وتفرغه من محتواه المعرفي، وتجرده من قداسته وسلطانه. هذا الاستيراد الأنهمجي من المنهج الغربي في نقد النصوص الدينية (النصرانية واليهودية)، لا يمكن فهمه باعتباره استفادةً من منجزات الحضارة الغربية في تعاملها مع النصوص الدينية، بل هو كاشفٌ عن حجم الاستلاب ومدى التبعية التي يتخبطُ فيها منظروا الاتجاه العقلاني المعاصر. ونحن نعرف - بدايةً - أن هذه المناهج إنما ظهرت أساساً في الغرب لتخليص النصوص "الإنجيلية" من احتكار القراءة الكنسية، وإضفاء العقلنة على أي تفسير لهذه النصوص. يقول "طه عبد الرحمن": «لم يتحرج القارئ الحديثي 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 بأقول بعضها؛ نخص بالذكر منها "اتجاهات تحليل الخطاب"، و"الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي" المتمثلة في "البنويات" و"التأويلات" و"الحفريات" و"التفكيكيات"»¹.

ويقول حسن حنفي: «يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة والإنجيل؛ نتجت عن تأليه العقل في القرن السابع عشر، قرن - "سبينوزا"² - وإخضاع الطبيعة له؛ فكما أن هناك نظاماً للطبيعة، هناك أيضاً قوانين لضبط صحة الرواية، ولا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص

¹ - روح الحداثة، طه عبدالرحمن، ص 182.

² - باروخ سبينوزا Benedictus spinoza: فيلسوف هولندي، ولد في أمستردام في تشرين الثاني 1632م، وأصل أسرته من يهود البرتغال، تأثر في البداية بأراء "ديكارت"، ثم بكتابات "جرسونيدوس" الذي كان ينتقد النصوص الدينية ومجد العقل، وهذا ما سبب له مشاكل كثيرة وسط الجالية اليهودية انتهت الى الحكم بكفره، اهتم بالتنظير في فلسفة الأخلاق، وفي اللاهوت، من مؤلفاته: (الرسالة اللاهوتية السياسية)، مات في لاهاي في شباط 1677م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 359-360، وموسوعة مشاهير العالم: أعلام علم النفس وأعلام التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، نبيل موسى، ص 419.

الديني؛ كلاهما يخضع للعقل وقواعده، وقد حمل لواء النقد في هذا القرن ثلاثة: "سينوزا"، "ريتشارد سيمون"، "جان أوستريك"¹.

وإنه لمن اللازم - في هذا الصدد - ملاحظة الفرق بين السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي ظهرت فيه هذه المناهج ونشأت في أوروبا؛ وبين البيئة التي تنقلت فيها النصوص الإسلامية، والآليات التي سنّها المسلمون لقراءة هذه النصوص منذ القديم، «ذلك أننا نجد بين أيدينا قراءات للنص الديني ينسبها أصحابها إلى الحداثة لكنها ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنما تقليد لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في "واقع الحداثة"؛ ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعاً وصلته 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 انحدروا بعدها، فقد أبقى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه»².

وقد تكررت الإشارة كثيراً - ضمن هذا البحث - إلى أن من أبرز الأسباب المؤدية إلى استشكال النصوص النبوية لدى الخطاب العقلائي المعاصر هو الزهد في الاطلاع على مصنّفات الشروح الحديثية، وكلام أهل العلم في الإفصاح عن معاني البلاغ النبوي، والاستعاضة عن ذلك بالاهتمام المبالغ فيه بمناهج القراءة الغربية، «ولو عرفوا تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم؛ ووقفوا على غورهم في نظرهم، وغوصهم في استنباطهم، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة، والكنايات المفيدة، والجهات القريبة والبعيدة؛ لحقروا أنفسهم، وازدروا أصحابهم؛ ولكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه، أقل في أعينهم من السما عند القمر، ومن الحصا عند الجبال»³.

«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

¹ - من مقدمة حسن حنفي لترجمته على كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة) لسينوزا، ص 19.

² - روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص 175-176.

³ - من كلام أبي سعيد السيرافي بتصرف (تحويل ضمير الغائب المفرد إلى الجمع الغائب)، والنص منقول من كتاب: الإمتاع والمؤانسة، علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، ص 100، وقد دلت عليه مقال محمد الخطيب (القراءة الحداثيّة للسنة النبوية)، ضمن أبحاث الندوة الدولية الرابعة للحديث الشريف (السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التحديث)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدي، 2009/04/20م، ص 281.

ومعتقدات، وأيديولوجيات مختلفة تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي في محاولة لقراءة النص الديني قرآنا وسنة، والكشف عن اللافكر 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 والسيمايائية والتاريخية والنسبية والرمزية»¹.

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

1. الهرمنيوطيقا:

أو ما يعرف بالتأويلية المعاصرة، «وهي طريقة تأويل، تدرّس المبادئ المنهجية في التعامل مع النصوص وتفكيك رموزها وكشف أغوارها»².

«وتستهدف في ميدان الوحي الذي هو أهم ميدان للهرمنيوطيقا الدراسة التأويلية للرموز والاستعارات، وتعني استخلاص الكامن انطلاقاً من المعنى الظاهر، أو الانطلاق من المعاني المجازية بحثاً 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 لسينوزا ومناهجها؛ توجهوا إلى الوحي من كتاب وسنة لدراسته على أساس المنهج التأويلي "الهرمنيوطيقي" حسب مفهوم تعبير الغربيين وتعريب المستعربين»³.

فحققت الهرمنيوطيقا كان منحصر 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 زمنياً ليشمل فقه اللغة العام، ويستقر أخيراً على أنساق التأويل - سواء

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

"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 يُفسَّر أو يوضَّح - 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 ترم "البروتستانتية" من تفسيرات الكنيسة للنصوص المقدسة، ف «مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتية ظهرت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة. كان على الكهنة البروتستانت، وقد قطعوا صلتهم الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكئوا على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيراً 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، واعتزت المشروع الهرمنيوطيقي بتبدلات واسعة من حيث المجال ومن حيث المحتوى، فقد بقي مفهوم الهرمنيوطيقا محتفظاً بإشارته الأولى بوصفه فن التأويل وعلمه»².

فلا عجب - والحالة هذه - أن يستدعي الخطاب العقلائي المعاصر 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، ولتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»³ 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»⁴. و"الهرمنيوطيقا" كمنهج قراءة للنصوص الأدبية والدينية معاً «أرست المعنى على النص أو على القارئ أو على الإثنين معاً، وألغت دور المؤلف. ونجد هذا الاتجاه عند معظم ممارسي النظريات الحديثة التي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف؛ كنظرية الاستقبال والتقويض وغيرها.

¹ - انظر: فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، ص 67.

² - المرجع السابق، ص 68-69. وانظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص 90.

³ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 56.

⁴ - انظر مقدمته لترجمته على كتاب أركون (قضايا في نقد العقل الديني)، ص 15.

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»¹.

ف"الهرمنيوطيقا" في مقارنتها للنصّ الدينيّ - ومنها 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 مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية»².

ويتجلى أثر هذا المنهج في موقفه من نصوص الغيب - وهي من أكثر النصوص التي يرى العقلانيون أنها موضع إشكال -، حيث إن "الهرمنيوطيقا" التي وظّفها "أبو زيد" تعمل على تأويل كلّ المشاهد الغيبية التي جاء الإخبار عنها في النصوص الشرعية، تأويلاً معاصراً، لا ينظر إلى العناصر الواردة في تلك النصوص باعتبارها حقائق أخبر عنها الوحي، وإنما بعدّها رموزاً تشير إلى مفاهيم أسطورية، فهو يهدف إلى إقصاء "ظاهر النص" - أو ما يسميه بـ "حرفية النص" - لتأسيس معنى جديدٍ متماشٍ مع منجزات التطور والرقى الإنساني، فهو يقول: «ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفيّ 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»³.

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 كائناً تاريخياً وكائناً زمانياً. والنزعة التاريخية هي النظر إلى كل موضوع معرفي على أنه نتاج حاضر ناشئ عن التطور التاريخي، أما

¹ - دليل الناقد الأدبي، ميحان الرويلي وسعد البازعي، ص 94.

² - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 133.

³ - النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 135. وانظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان

الخراسي، ص 282.

أصحاب المذهب التاريخي فيرون أن الأحداث والظواهر الاجتماعية تتصف بالنسبة التاريخية، وهي على ذلك غير قابلة لأن تدرس على غرار الظواهر الطبيعية»¹.

والتاريخانية تسعى «إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي؛ حيث تؤثر الأيديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكيل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، وهذا التضارب في الدلالات هو مما أخذته التاريخانية من التقويض»².

ويظهر أثر هذه النظرية - على سبيل المثال - في وصف النص النبوي - كما 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، ويعكس من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»³.

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»⁴.

ويقرر "أركون" بدوره ضرورة توظيف المنهج التاريخي في غربلة السنة واستنتاج دلالاتها الواقعية

مقررا بأنه «لم تحصل حتى اليوم مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث باستثناء المباحكات 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»⁵.

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 منحرف بالرسالة

¹ - معجم المصطلحات والشوئد الفلسفية، جلال السعيد، ص 84.

² - دليل الناقد الأدبي، ميحان الرويلي وسعد البازعي، ص 80.

³ - نقد النص، علي حرب، ص 24.

⁴ - النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 17.

⁵ - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص 102.

المحمدية عن مقاصدها، وقد حاول بعضهم - في إطار الجدلية بين النص والواقع - توظيف "أسباب النزول" ومسألة "المكي والمدني"، و"التنجيم" في القرآن الكريم، و"أسباب الورد" 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 ورفضاً¹.

وقد اعتبر "طه عبد الرحمن" "الأرخنة" مسلكا توسل به الحداثيون لإقصاء الصفة الحكيمية 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 معقولة»².

وفي الجانب العقديّ يمكن ملاحظة أثر "التاريخية" في إنكار الأحاديث المتناولة للمخلوقات الغيبية: كالجّن، 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 عقديّة وشرعية؛ معتمدة في ذلك على وصل النصوص (قرآنا وسنة) بطروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، مستغلين مباحث السياق وأسباب الورد، 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؛ وحيث، تكون تلك النصوص غير ملزمة لنا في هذا العصر بالتحديد.

3. التفكيكية:

¹ - القراءة الحداثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص 294-295.

² - روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص 184.

³ - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 212.

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 دلالاته، وليس ثمة للمؤلف، ولا للنص، يتقيد بها القارئ، كما قال "رولان بارت"⁴ في عبارته المشهورة: «إن ميلاد القارئ يجب أن يؤدي ثمنه بموت المؤلف»⁵.

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 وسيط - لا أصيل -.

إنّ شك التفكيكية في اللغة نتج عنه شك في كل قراءة أو تأويل للنصوص، وهكذا فتحت التفكيكية الباب على مصراعيه لتعدد القراءات، وتعمّق التفكيك في الاحتكام إلى اللغة، وإقصائه

¹ - المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، ص 130.

² - القراءة الحدائرية وموقفها من السنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص 283. (هامش). وانظر: اليهودية ما بعد الحدائرية رؤية معرفية، عبد الوهاب المسيري، ص 39-121.

³ - جاك دريدا Jacques derrida: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر سنة 1930م، تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا ودرّس فيها، اشتهر بمذهبه في تفكيك بناء الفلسفة ومذاهبها انطلاقا من مسألة الكتابة، فالفلسفة عنده ينبغي أن تعود إلى الواجهة كأداة كتابة لا أداة كلام وخطاب، وأنجز بحثاً في التنظير لفكرته التفكيكية تلك، منها: (الكتابة والاختلاف)، (الصوت والظاهرة)، (هدم الفلسفة). توفي دريدا سنة: 2004م. انظر: معجم الفلاسفة، طرايشي، ص 283.

⁴ - رولان بارت Roland Barthes: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1915م، تأثر بكتابات "ماركس" و"ميشليه"، وبدأ النشر في مجلة "كونيا" التي كان يجرها ألبير كامو، ثم عين مديرا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، ومدرسا في المعهد الفرنسي للسيمولوجيا الأدبية، كان له اهتمام بالنقد الأدبي والألسنية، ومرّ مذهبه الفلسفي بمرحلة الماركسية ثم الوجودية فالبنوية؛ ليغدو في الأخير مذهباً فلسفياً خالصاً، توفي بارت في حادث سير سنة: 1980م، ومن مؤلفاته: (لذة النص)، (موت المؤلف). انظر: معجم الفلاسفة، طرايشي، ص 135.

⁵ - القراءة الحدائرية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص 303.

الملايسات الخارجية جميعها، وإلغاء المؤلف والحكم عليه بالموت، يجعله ناسخاً فقط لنصوص أدبية وفي هذا تجاهل لمواهب الأدباء وفرديتهم وتمييزهم¹.

كما أن تفكيك النص الشرعي؛ يجعله عرضة لقراءات عديدة، ويجعل ساحات التأويل مملوءة بالفوضى، وهو ما يوقع في الإشكالات الكثيرة.

إن كاتب النص - كما يقول عبد الله الغدامي - « 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 بما، طبعا لا، فالنص بعد إنشائه يستقل بوجود خاص به، ويستطيع أن يكون حراً تاماً 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 الشروع عنها»².

وتطبيق هذا المنهج على النص الديني يعني إلغاء قداسته؛ وغض الطرف عن إلهية مصدره، وهذا في حد ذاته متعارض مع مبدأ النقد الأدبي عموماً لأن « من مسلمات النقد التقليدي الضمنية اعتباره العمل الأدبي مرآة لمؤلفه، تعكس ذاتيته النفسية والاجتماعية والإيديولوجية، بحيث يتعين على الناقد أن يعيى دراسته بركام من المعلومات المتعلقة بسيرة المؤلف الشخصية»³.

فإذا كان هذا هو الواجب تجاه النصوص البشرية، فواجب مراعاة مصدر النص حين يكون إلهياً، ألزماً وأكثر.

خذ مثلاً، النصوص النبوية المتعلقة بالغيبيات والمعجزات؛ فإن الخطاب العقلاني لما رأى ظواهرها مصادمة لدلالات العقل والحس؛ سارع إلى إنكارها وإهدارها، دون الأخذ بالحسبان أنها من الوحي الإلهي، والأمر ذاته منطبق على كثير من الأحاديث المتناولة لقضايا المرأة، فإن الاتجاه العقلي المعاصر يَسْتَشْكِلُهَا انطلاقاً من توهمه إساءة أمثال هذه الأحاديث للمرأة، ومساسها بقدرها وقيمتها، دون مراعاة إلهية مصدرها.

5. البنيوية=التركيبية:

وهي في الأصل مذهب من مذاهب الفلسفة والعلوم، ثم انتقلت وامتدت إلى علوم اللغة العامة وعلم الأسلوب خاصة، حيث يستخدمها العلماء أساساً للتمييز الثنائي - الذي يعتبر أصلاً لدراسة

¹ - انظر: مناهج النقد الأدبي الحديث، وليد القصاب، ص 211.

² - الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، عبد الله الغدامي، ص 87.

³ - العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، رشيد بنحدو، مقال منشور في مجلة (عالم الفكر)، 471/23.

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 مؤسساً 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 أيضاً من حيث علاقاتها بعضها ببعض داخل النسق اللغوي.¹

والبنيوية تهدف إلى عزل النص عن إطاره، فهي بالتالي نظريةٌ تقصي الدين، ولا تلتفت إلى العقيدة، «وتتعامل مع النص على أنه مادة معزولة ذات وحدة موضوعية مستقلة، وأنه منفصل ومعزول عن سياقه وعن الذات القارئة»².

فكلُّ ما ذُكِرَ آنفاً من مناهج القراءة والنقد الغربيين، تمَّ استدعاؤها من قبل الخطاب العقلائيِّ المعاصر، ثم توظيفها في استنطاق دلالاتِ النصوص النبوية، بشكلٍ يختلف تماماً عن سنن القراءة الإسلامية التي أسسها المسلمون عبر التاريخ، وأسهمت هذه المناهج في حصول كثير من الإشكالات الدلالية لدى منظري هذا الخطاب عند محاولاتهم تفهّم النص النبوي، خاصة ما تعلق منه بقضايا الغيب كأخبار المعجزات، والجنة والنار، والملائكة والجنّ والشياطين، والفتن والملاحم وأشراط الساعة وغيرها.

¹ - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال السعيد، ص 81، 80. وانظر: مدارات الحداثة، محمد سيّلا، ص 134.

² - دليل الناقد الأدبي، ميحان الرويلي وسعد البازعي، ص 75.

المبحث الثاني: أسباب متعلقة بالنص النبوي

وهو القسم الثاني من الأسباب الباعثة على الاستشكال لدى الخطاب العقلاني المعاصر،

ويمكنُ حصر هذه الأسباب في الآتي:

- إيهام النصّ النبويّ مخالفة العقل والحس.
- إيهام النصّ النبويّ مخالفة القرآن.
- إيهام النصّ النبويّ معارضة النصوص النبوية الأخرى.
- إيهام النصّ النبويّ مصادمة القيم والأخلاق.

وسنفرد لكل سببٍ من هذه الأسباب مطلباً خاصاً، نعرض فيه لنماذجٍ من تأثير هذه

الأسباب متبعتها بالتحليل والمناقشة.

المطلب الأول: إيهام الحديث مخالفة العقل والحس.

أولاً: مزاعم الخطاب العقلاني المعاصر حول مخالفة كثير من نصوص السنة للعقل.

ليس الغرض من تناول هذه القضية المهمة هو بسط النقاش الدائر حول جدلية العقل والتّقل، وأيهما أولى بالتقديم عند التعارض؛ ولا البحث في تأثيرات هذه الجدلية على مسائل العقيدة وأصول الإيمان.

إنما الهدف لفت الانتباه إلى حجم التوظيف الذي قامت به الاتجاهات العقلية المعاصرة لمسألة (مخالفة الدليل الحديثي للعقل) في سياق ردها وإهدارها لكثير من النصوص النبوية تحت طائلة الاستشكال العقلي.

ولشدة اهتمام الخطاب العقلاني بهذه القضية؛ فإنه أقحم شرط (موافقة المعقول) ضمن الشروط الواجب توفرها في الحديث حتى يحكم عليه بالصحة.

فنجد "حسن حنفي" يعرف الحديث الصحيح بأنه ما جمع الشروط الآتية: «اتصال السند وعدالة الرواة، واتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر... أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوي، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها،... ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس، وهو ضابط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلي؛ فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق»¹.

ويبلغ تمجيد العقل مداه حين ينظر إليه باعتباره «السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته»²، وفي ذلك يقرر "نصر حامد أبو زيد" بأنه «إذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً؛ فإن الاستناد إلى سلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه»³.

فمقارنة الحديث النبوي عند الخطاب العقلاني المعاصر يجب أن يكون «طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة»⁴.

¹ - حوار الأجيال، حسن حنفي، ص 456.

² - نقد الخطاب الديني، أبو زيد، ص 93.

³ - المرجع نفسه، ص 18.

⁴ - المرجع نفسه، ص 07.

وهدف نقد الحديث النبوي نقد عقليا - حسب "علي حرب" - : هو «كسر السياج، والتحرر من الدائرة المغلقة»¹.

وفي هذا السياق فإنَّ الاتجاه العقلي المعاصر حَمَلَ (منهج النقد الحديثي) ظهور النصوص المفارقة لـ"المعقول"، والتي شحنت بها المدونة الحديثية، حيث ينسب "جورج طرابيشي" لهذا المنهج تقريره بأنَّ «الحديث [ليس] صحيحا أو ضعيفا بمتنه، أي بضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخریجه، وهذه الشكلية الخالصة هي المسؤولة عن كل اللامعقول الذي شحنت به المنظومة الحديثية»².

وهو عينٌ ما ذهب إليه "عبد الرزاق عيد" إذ يقرُّ 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 جمع مئتي ألف حديثٍ لم يصحَّ لديه منها سوى 2726 حديثا³، وأن كثيرا من الأحاديث التي رويت في صحيح البخاري لم ترد في صحيح مسلم، وهما أهمُّ كتب الحديث كما أسلفنا»⁴.

¹ - نقد النص، علي حرب، ص 203. والاعتماد على العقل وحده في تفكيك النص يسميه المفكر الكبير "طه عبد الرحمن" (خطة التعقيل) ويرى أنها تستهدف أصلا رفع عائق "الغيبية" عن النص بإخضاعه لكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة». انظر: روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص 181.

² - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي، ص 146، وقد سبقت الإشارة - ضمن هذا البحث - إلى بعض من جهود المحدثين في العناية بنقد متن الحديث، وذلك عند الكلام عن أثر الاستشكال في نقد متن الحديث ص 47، وتمَّ هنالك إثبات أن النَّقَادَ اشتغلوا سلامة النص النبوي من المعارض حتى يحكم عليه بالصحة، وذكرنا نماذج لأحاديث أعلاها أئمة الحديث لوجود المعارض القطعي، رغم السلامة الظاهرية لأسانيدها.

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) لخلال الدريس ... وغيرها.

³ - لم يشترط البخاريُّ استيعاب الصحيح في كتابه (الجامع)، إنما سلك في ذلك مسلك الانتقاء، ولهذا سمي 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، ص 07.

⁴ - المرجع نفسه، ص 29.

ويقول: «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»¹.

ويصف "عبد المجيد الشرفي" علم الحديث بأنه «من العلوم النقلية المحضة، فلا مجال فيه لإعمال العقل، وما على المسلم إلا التصديق بالأحاديث التي أجمعت الأمة على قبولها»².

في حين يؤكد "بسام الجمل" بأن للنص النبوي «معقوليته الخاصة التي تختلف دون شك عن معقوليتنا الحديثة والمعاصرة، وهذا ما قام به "محمد أركون" حينما دعا إلى فهم الوحي باعتباره ظاهرة لغوية ثقافية»³.

وهو يرى - أي "أركون" - بأن «أي نقدٍ حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً»⁴.

ولطالما أتهم الخطاب العقلاني المعاصر نقادَ الحديث بالغفلة عن اعتبار (معقولة النص) أثناء الممارسة النقدية، مما أدّى إلى ظهور أحاديث مخالفة للعقل من كل وجه.

يقول "إسماعيل أدهم": «إن علماء الحديث وناقديه لم يعنوا بانتقاد المتون نقداً علمياً؛ لأنها تغير مبادئهم الأولى ومقرراتهم في الحديث، وتعد شكاً 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 اللهم إلا تزلزل المعتقد تحت ضربات المنطق والقياس»⁵.

¹ - المرجع السابق، ص 30.

² - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 181.

³ - أسباب النزول، بسام الجمل، ص 248.

⁴ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 58.

⁵ - قضايا ومناقشات، المؤلفات الكاملة لإسماعيل أدهم، ص 228.

كما حاول بعض العقلانيين المعاصرين الاستثمار في قضية (تأخر التدوين)، من أجل التأسيس لفكرة تغير بنية النص النبوي ودلالته نتيجة انتقاله الشفهي 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 جهة، ومن جهة أخرى فإن «عملية الجمع والتصنيف والتدوين في حد ذاتها عملية اختيار، والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يتصور ذلك إلا بنقد متن الحديث نقداً ضمنياً بالوسائل العقلية»².

وفي سياق محاولة إضفاء المشروعية على هذا المنهج؛ سعى الخطاب العقلاني المعاصر في التفتيش داخل المنظومة الفقهية عن عَضُدٍ يدعم به مقارنته العقلية للحديث النبوي، من خلال تقديم الإمام أبي حنيفة كنموذجٍ لـ"العقلنة"، ووصف مدرسته بأنها «تعمد إلى البحث عن المعقولة في النص، في المسألة ذاتها، أي أنها تعتمد الرأي لعدم ثقتها بالأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من إعمال العقل وتفعيل الرأي»³، كما يزعم الكاتب الحدائثي⁴ "عبد الرزاق عيد"، في الوقت الذي يهاجم فيه كلاً من مدرسة مالك بن أنس وأحمد بن حنبل - والذي حسب «ترخص في شروط رواية الحديث حتى بلغ مسنده خمسين ألف حديث بحسب ابن خلدون أيضاً»⁵ -، واصفاً المدرستين بأنها «تتحرج، بل وتتأبى أن تبدي رأياً حتى في ما ليس فيه نص، وعلى هذا فالمعقولة لا تكمن إلا فيما عمل به عقل السلف أي السند والخبر، ولهذا كانوا يترخصون في شروط قبول الحديث حتى ولو كان أحاداً ضعيفاً، لأنه بذلك ينقذهم من إعمال العقل والرأي، فيفيئون إلى النقل مستريحين في ظله من وسوسات العقل»⁶، وذلك لإعفائه - أي العقل - من «المغامرة في مجاهل المغيوب»⁷.

ويتساءل "عيد": «هل نلغي معقولة المتن، أي معقولة النص، لصالح معقولة النقل وصحة تواتره؟ ... إن الانطلاق من العقل والعقل وحده في قراءة النص واستنطاقه وتأويله الدلالي الكلامي،

¹ - نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد. ص 84، 93.

² - المرجع نفسه، ص 181.

³ - سدة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 26.

⁴ - انظر اعترافه بانتمائه إلى هذا الاتجاه، وذلك في مقدمة كتابه.

⁵ - سدة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 27.

⁶ - المرجع نفسه، ص 26-27.

⁷ - المرجع نفسه، ص 27.

أو الفقهية، هو المنهج الوحيد الذي يسمح باكتشاف الحقيقة التي كانت هناك، بل هذه الحقيقة وهي تتعشق بسلسلة التاريخ في جريانه في الزمان والمكان، عندها تتحدد الحقيقة وتكون قادرة على الصلاح لكل زمان ومكان، وذلك عندما تتمكن من إعادة إنتاج نفسها وفق شروط الزمان والمكان المتغيرة أبداً. إننا نقول بمرجعية معقولة النص، دون الانحياز بمعقولة الإسناد وصحته، هذا دون أن نتساءل عن حقيقة وجود هذا "التواتر" ذاته بوصفه المؤدى إلى اليقين الذي لا يحتمل التواطؤ على الكذب»¹.

هذه المزاعم كلها تستدعي التوقف عندها جلياً، ومقارنتها بما أسسه المحدثون من أصول وقواعد، تكشف عن انتباههم المبكر لقضية "العقل" وتأثيره في جانبي (النقد والقراءة)، وتظهر عنايتهم الفائقة بهذه المسألة ككل.

ثانياً: قواعد مهمة متعلقة بهذه القضية

1- عدم مناقضة العقل مناقضة تامة من كل وجه شرط للصحة عند المحدثين:

وهذا الأصل يقطع الطريق أمام الذين يستشكلون الأحاديث التي حكم عليها المحدثون بالصحة، بحجة مخالفتها للعقل؛ فإن المحدثين راعوا هذا الأمر، وجعلوه شرطاً أصيلاً لصحة الخبر النبوي، وكلامهم في التأسيس لهذا الأصل أكثر من أن يحصى². فالشافعي جعل ضمن المعايير التي يعرف بها صدق ناقل الخبر من كذبه: «أن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله»³.

ولا ريب في كون الخبر المناقض للعقل من كل وجه؛ مندرجا ضمن هذه الفئة. وقال ابن أبي حاتم: «تقاس صحة الحديث بعدالة ناقله، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون من كلام النبوة»⁴.

وذكر الخطيب البغدادي ضمن أقسام الخبر المطروح: «أن يكون مما تدفع العقول صحته»⁵. وعدوا مخالفة المعقول والمحسوس من أمارات الوضع.

¹ - المرجع السابق، ص 32.

² - وقد أوردنا شطراً من نصوصهم في التأصيل لهذه القاعدة عند الكلام عن أثر الاستشكال في نقد متن الحديث النبوي ص 47. فانظرها هنالك.

³ - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص 399.

⁴ - الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، 351/1.

⁵ - الكفاية، الخطيب البغدادي، 108/1.

يقول ابن الجوزي: «فكل حديثٍ رأيتُه يخالف المعقولَ، أو يناقض الأصول؛ فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره»¹.

وقال الغزالي عن الخبر المعلوم الكذب: «ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحسِّ، والمشاهدة، وأخبار التواتر»².

وذكر ابن القيم ضمن علامات الموضوع: «تكذيب الحسِّ له»³.

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

يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية لا تخالف قضايا العقول»⁴.

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

- قسم شهد به العقل والفترة.

- وقسم يشهد بجملته ولا يهتدي لتفصيله.

- وقسم ليس في العقل قوة إدراكه.

وأما القسم الرابع، وهو ما يحيله العقل الصريح، ويشهد بطلانه، فالرسل يرثون 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، أولهما»⁵.

ويقول أيضاً: «ومن الأدب معه أن لا يُستشكل قوله، بل تستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نضه بقياس، بل تهدر الأقيسة وتلقى لنصوصه، ولا يحرف كلامه عن حقيقته لخيال يسميه أصحابه معقولاً... ولا يوقف قبول ما جاء به على موافقة أحد»⁶.

هذا هو الأصل الأول.

¹ - الموضوعات، عبد الرحمن بن الجوزي، 151/1.

² - المستصفي، أبو حامد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص 113.

³ - المنار المنيف، ابن قيم الجوزية، ص 51.

⁴ - الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور سلمان، 208/3.

⁵ - تحفة المودود في أحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ت: عبد القادر الأرنبوط، ص 264.

⁶ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي،

2. مراعاة المحدثين العقل عند نقد الحديث:

ما سبق نقله من النصوص في القاعدة الأولى يظهر اهتمام المحدثين بمعيارية (موافقة العقل)، عند الحكم على الحديث، كما أنهم أوجبوا على أنفسهم طرح الأخبار المستحيلة ونفيها وإقصاءها، حتى عقد الخطيب البغدادي في كفايته لذلك فصلاً كاملاً شحنه بنصوص أئمة الحديث في إثبات هذا المسلك، وسماه: «باب وجوب إخراج المنكر والمستحيل من الأحاديث»¹.

ولم تقتصر مراعاة العقل عند دلالة النص النبوي وفحواه، بل إن ذلك يظهر بدرجة مساوية في مواطن أخرى لها تعلق بالإسناد كذلك، من جهة الحكم على الرواة، والنظر في سماعهم وتحديثهم. ويُعد المعلمي من أشهر من أبان عن هذه القضية؛ وذلك في قوله: «المحدثون راعوا العقل في قبول الحديث وتصحيحه... في أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث، فالمثبتون إذا سمعوا خبراً تمتنع صحته أو تبعد؛ لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكره مع القدر فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته... 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 صلى الله عليه وسلم 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 الآن من أن يضيف إليه شيئاً قيماً. لكن الذين يرون عكس ذلك يدعون إلى الاستفادة من مناهج المؤرخين وتطبيق قواعدهم»³.

¹ - الكفاية في معرفة أصول الرواية، أبو بكر الخطيب البغدادي، ت: إبراهيم الدمياطي، 550/2.

² - الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن المعلمي، ص 06-07.

³ - منهج النقد عند المحدثين ويلييه كتاب التمييز لمسلم، محمد مصطفى الأعظمي، ص 89. وهذا يخالف ما زعمه "نصر حامد أبو زيد" من أن المحدثين لم يراعوا العقل عند تقديمهم للأحاديث حيث قال في كتابه (نقد الخطاب الديني)، ص 129: «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 الوعاط في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل».

3. الفرق بين مخالفة "العقل" ومخالفة "العادة":¹

وهذه القضية مهمّةٌ جداً، فإن الخلطَ بين مفهومي: (العقل والعادة)، هو الذي دفعَ بالاتجاه العقليّ المعاصر إلى استشكالٍ كثيرٍ من النصوص النبوية بذريعة مخالفتها للعقل، ثمّ المسارعة إلى إنكار تلك النصوص وردّها؛ دون الانتباه للحدود الفاصلة بين دليل "العقل" ودليل "العادة" - المرتبط بالحواسّ غالباً -، أو بين القواعد العقلية البديهية الحاسمة (كقاعدة: الكل أكبر من الجزء، مثلاً)، وبين العقل المرتبط بما اعتاده الإنسان وجرى عليه في حياته.

وبيان ذلك أن الوحي لا يخالفُ العقلَ البدهيّ المتفقَ عليه بين كل العقلاء، وضابطه هو سلامة قضاياها من التبدل والتأثر والتحول مهما تغيّر الزمان والمكان، وهذا العقل هو الذي جعل العلماء من مخالفة النصّ الصريحة له؛ دليلاً على وضعه وكذبه وكونه خارجاً عن نطاق الوحي.

أمّا العادة فلجربانها وتكررها في حياة الناس أحقاباً طويلة عدّها بعضهم عقلاً، وهي في الواقع لا ترجعُ إلى أساسٍ عقلي منضبط، ولا تخضع لقاعدة عقلية حاسمة، بدليل أنّ ما عدّه الناس مخالفاً للعقل قبل قرون؛ أضحى موافقاً للعقل تماماً، بل أصبح إنكاره أماراً على زوال العقل عند منكره، والحجّة في عدم كونه مخالفاً للعقل هو حصوله وتحققه؛ إذ لو لم يكن كذلك لما حصل.

مثاله: لو أُخبرَ شخصٌ في الأندلس قبل خمسة قرون أنّ بإمكانه من خلال النظر في لوحةٍ أن يشاهد ويسمع ويتواصل مع شخصٍ آخر في الشام أو بغداد؛ لعد ذلك من باب المستحيلات، ولاعتبر المخبر له بذلك فاقداً للعقل تماماً.

والسبب جريان العادة بخلاف ذلك في تلك الأعصار، أما اليوم فهو من العاديات التي لا تثير أي استغرابٍ أو تعجّب، فضلاً عن أن تثير إنكاراً؛ وذاك دليلٌ على أنّ الأمر لم يكن يوماً ما مخالفاً للعقل، وغاية ما فيه هو مخالفته لما اعتاده الناس وألفوه في تلك الفترة.

وهذا هو - أي العادة الجارية - الذي جاءت كثير من النصوص الغيبية على نقيضه، كأحاديث الغيبات والمعجزات، والملاحم وأشراف الساعة... وغيرها، ومنه عرّفت المعجزة بأنها خرقٌ للعادة، فإن الناس لما اعتادوا جريان الأمر على نسقٍ معيّن أنكروا أن يحدث مرةً أو مرات على خلاف ذلك النسق.

¹ - انظر: جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 52/1-53، ونقد كتاب حياة محمد، عبد الله القصيمي، ص34 وما بعدها، والسيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شهبه، ص201.

قال ابن تيمية: « السنن المتعلقة بالأمر الطبيعية ينقضها الله إذا شاء ، وهذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعدده ووعدده ، وليست هي السنن المتعلقة بالأمر الطبيعية ، كسننته 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 صلى الله عليه وسلم ، وكما ملاً السماء بالشهب ، وكما أحيا الموتى غير مرة ، وكما جعل العصا حية ، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول صلى الله عليه وسلم ... وأما بيان الدلالة فمن وجوه: الأول: أحدها: أن يقال : العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنة لازمة ، فإنه قد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن ، فهذا تبديل وقع ، وقد قال تعالى : ﴿ هَذَا يَوْمَ نَخْلَقُ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْجِبَالَ وَالْحِجَابَ وَأَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبُتُ بِهَا الشَّجَرُ كُلُّ شَيْءٍ حَيٌّ أَتَى بِالْمَاءِ مِنْ رَبِّكَ الْحَيَاةَ كُلَّ حَيٍّ أَنْزَلْنَا الْمَاءَ مِنَ السَّمَاءِ فَاسْقَى بِهَا الشَّجَرَ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْحُسْنَىٰ وَنُزِّلْنَا الْمَاءَ مِنَ السَّمَاءِ فَسَاءَ بِسَبَابٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] ، 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 بصدده بيانه، حادثة الإسراء؛ فإن قريشا اعتبرتها محض خرافة، لأن مبلغ علم البشر حينها يمنعهم من التصديق بأن يسافر شخص من مكة إلى بيت المقدس، ثم يعود في ليلة واحدة.

أما في زمننا فإن الأمر من السهولة واليسر بالقدر الذي لا يقع العجب حتى من تكرر الرحلة لمرتين متتاليتين في ليلة واحدة².

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

¹ - جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 52/1-53.

² - ومن أمثلته أيضا إنكار بعض العقلايين لحادثة شق الصدر، مثل: محمد حسنين هيكل في كتابه (حياة محمد) ص 129، 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، ص 34 وما بعدها.

الخوارق في التفسير مرارًا آخرها تفسير هذا العام، وبيّنا فيها أن ما ظهر للبشر في هذا القرن من عجائب الكهرباء وغيرها؛ قد قرّب إلى العقول كل ما كانت تستبعده من المعجزات وأمور الغيب»¹. فإذا تقرر كل ذلك فإن «الواجب على العالم المسلم هنا أن يسلم بما صح ثبوته حسب قواعد أهل العلم، وسلف الأمة المقتدى بهم، ولا يجوز رده لمجرد مخالفته لما عهدناه، أو استبعاد وقوعه تبعًا لما ألفناه، ما دام في دائرة الممكن عقلاً، وإن كنا نعتبره مستحيلًا 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 بقدره الله تعالى، الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء؟ لهذا قرر علماءنا أن الدين قد يأتي بما يحار فيه العقل، ولكنه لا يمكن أن يأتي بما يحيله العقل. فلا يتناقض صحيح المنقول، وصریح المعقول، بحال من الأحوال. وما يظن من تناقض بينهما؛ فلا بد أن غلطًا قد وقع، فإما أن يكون النقل غير صحيح أو يكون العقل غير صريح، أعني أن ما ظنه الإنسان دينًا ليس من حقائق الدين، أو ظنه علمًا أو عقلاً ليس من العلم والعقل»².

فتقرّر من هذا البيان أنّ كثيرًا من الأحاديث التي استشكلها الخطاب العقلاني المعاصر بدعوى مخالفتها للعقل، لو نظر فيها لوجد أنها لا تخالف إلا العادة 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 صلى الله عليه وسلم: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَّاهُمْ عَلَيْهِمْ غَوٰى رَبِّكُمْ وَلَوْ كُنْتُمْ عٰقِلِيْنَ﴾ [يونس: ٣٩].

4. المعارضة الصريحة بين العقل والنص النبوي دالٌّ على فساد أحدهما:

وهذه قاعدة جليّة في ضبط هذه المسألة، وهي أن المراد بتقريرنا استحالة وقوع التعارض بين دلالة العقل ودلالة النص النبوي، لا تتحقق إلا إذا كان «النقل صحيحًا ثابتًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعقل صريحًا سالمًا من الشبهات مصدقًا للرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يخبر به، منقادًا لوحي الله وشرعه؛ فمتى كان العقل كذلك والنقل صحيحًا؛ فلا يمكن أن تتصور المعارضة بينهما لأن الرسل عليهم السلام لا يخبرون بمحالات العقول»³.

¹ - مجلة المنار، محمد رشيد رضا، 743/3.

² - كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ص192.

³ - منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، جابر إدريس علي أمير، 163/1.

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 بمجالات العقول بل بمجارات العقول ن فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»¹.

وقد مثل ابن تيمية على هذه القاعدة بحديث صحيح ثابت، أدى الخلل في فهمه إلى توهم معارضته للعقل، فقال: «مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ρ 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: رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعته لوجدت ذلك عندي]². فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع، إلا من يظن 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 العواد، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يعد»³.

وقد أجهد المعلمي نفسه في الرد على مقالة (قطعية الدليل العقلي)، فكان من ضمن ما قاله: «هناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه، وهو الذي أعده الله تعالى ليُبنى عليه الشرع والتكليف، وهو الذي كان حاصلاً للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسله وأنزل فيها كتبه، وهو الذي

¹ - درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، 147/1.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم: 2569.

³ - درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 149/1-150.

كان حاصلًا للصحابة ومن بعدهم من السلف، فهذا هو الذي يسوغ أن يقال: إن ما أثبتته قطعاً فهو حق، ودون ذلك نظر متعمق فيه، مبنًى على تدقيقٍ وتحريصٍ ومقاييسٍ يلتبس فيها الأمر في الإلهيات، ويشتبه ويكثر الخطأ واللغظ، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة»¹.

وقال أيضاً: «فإنَّ معارف الناس وآراءهم وأهواءهم تختلف اختلافاً شديداً، وأن هناك أحاديث كثيرة، تقبلها قلوب، وتنكرها قلوب، وبهذا يعلم أنَّ ما يعرضُ للسامع من قبولٍ واستبشارٍ، أو نفورٍ واستنكارٍ، قد يكون حيث ينبغي، وقد يكون حيث لا ينبغي»².

5. لا يُرد الحديث الصحيح بمجرد توهم معارضته للعقل:

عند التمعُّن في ما سبق ذكرُهُ من قواعد وأصولٍ؛ يستبين للمنصف المتجرِّد أنَّ القول بوجود حديثٍ صحيحٍ يخالف دلالة العقل الصريحة مخالفةً تامَّةً، هو مجردُ دعوى بعيدة التحقق جدًّا، وقد أخذ العلماء هذه القضية في الحسبان وهم يمنعون من قياس النصوص الشرعية بمقتضى العقول، ويدعون في المقابل إلى ضرورة الانقياد والخضوع لدلالات تلك النصوص.

يقول إسماعيل الأصبهاني الملقب - بقوام السنَّة - « ولا نعارض سنة النبي صلى الله عليه وسلم بالمعقول، لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلى ما يوجب العقل، لأن العقل ما يؤدي إلى قبول السنة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل»³.

ويقول ابن خلدون: «إنك لا تطمع أن تنز 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»⁴.

¹ - القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ص 201-202.

² - من تعليقه على كتاب: الفوائد المجموعة، للشوكاني، ص 281.

³ - المحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد الأصبهاني، ت: محمد بن ربيع المدخلي، 549/2.

⁴ - تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، ت: خليل شحادة، 582/1، وجدريُّ بالإشارة هنا إلى أن كثيراً من منظري العقلائيَّة المعاصرة يظهرون الاحتفاء الشديد بابن خلدون، والولع بآرائه وأفكاره، تبعاً لولعهم بالعلوم الإنسانية وإيمانهم بحاكميتها على علوم الأديان، لكنهم في الوقت ذاته يُغفلون ذكر آرائه المخالفة لتوجهاتهم الفكرية، كمثل مسألتنا هذه، وسيأتي ذكرُ نصِّ لابن خلدون عند الكلام عن استشكال العقلائيين المعاصرين لأحاديث طاعة وليِّ الأمر، ص تدلل على ما ذكرنا.

وعلى الانقياد التام لدلالة النصوص الشرعية جرى عمل الصحابة، وفي ذلك يقول الشاطبي:
«إن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنة بأرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى ذلك
على معهودهم أو لا»¹.

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، ولا قياسه، ولا وجدده، فإنهم ثبت
عنهم بالبراهين القطعية، والآيات البيّنات أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جاء بالهدى ودين
الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم»².

إنّ هذه القواعد التي قررها المحدثون والفقهاء كفيلاً بدحضٍ جلّ المزاعم التي أطلقها الخطاب
العقلاني المعاصر حول مخالفة كثير من نصوص السنة النبوية لدلالات العقل والحسن.

ثانياً: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا السبب.

رغم كفاية ما سبق إيراده من التقارير في إبراز عناية المحدثين بالعقل أثناء استنتاج النصّ النبويّ
ونقده، وفي التأكيد على سلامة جلّ النصوص التي حُكِمَ عليها بالصحة من المعارض العقليّ؛ إلا
أنني رأيت أن لا أخلي هذا الباب من إيراد بعض الأمثلة التطبيقية الدالة على مدى الإغفال الذي
مارسه الاتجاه العقلانيّ المعاصر تجاه تلك التقارير، والتي أدّت في النهاية إلى إنكار كثير من
النصوص النبوية وإهدارها³.

1. استشكال "حسن حنفي" لحديث [إسلام الشيطان]

أخرج مسلم في (صحيحه) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
[ما منكم من أحد، إلا وقد وكل به قرينه من الجن] قالوا: وإياك؟ يا رسول الله قال: «وإياي، إلا
أن الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير»⁴.

وعن عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها حدثته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من
عندها ليلاً، قالت: «فغرت عليه، فجاء فرأى ما أصنع، فقال: [ما لك؟ يا عائشة أغرت؟] فقلت:
«وما لي لا يغار مثلي على مثلك؟» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [أقد جاءك شيطانك؟]

¹ - الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: محمد الشقير وآخرون، 304/3.

² - مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، 28/13.

³ - وسيأتي ضمن الفصل الأخير كثير من النماذج على الاستشكال بفعل هذا السبب.

⁴ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قريناً، رقم: 2814.

وقال ابن حزم: «وذهبت جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية؛ بعمدٍ؛ لا صغيرة ولا كبيرة ... ونقول: أنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد، ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب منه؛ فيوافق خلاف مراد الله تعالى، إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبههم على ذلك، ولا يداثر وقوعه منهم، ويظهر عز وجل ذلك لعباده، ويبين لهم ... وربما عاتبهم على ذلك بالكلام، كما فعل مع نبيه U في أمر زينب أم المؤمنين وطلاق زيد لها رضي الله عنهما، وفي قصة ابن مكرم رضي الله عنه»¹.

وقال ابن تيمية: «القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر² هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام ... وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول»³.

وقال في جوابه على من ذهب إلى تكفير من يجوز صدور الصغائر عن الأنبياء - بعد أن قرر أن القول بعصمتهم المطلقة هو مذهب الرافضة والإسماعيلية - : «فمن كفر القائلين بتجويز الصغائر عليهم؛ كان مضاهياً لهؤلاء الإسماعيلية والنصيرية والرافضة والإثني عشرية؛ ليس هو قول أحد من أصحاب أبي حنيفة، ولا مالك ولا الشافعي، ولا المتكلمين المنتسبين إلى السنة المشهورين، كأصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وأبي عبد الله محمد بن كرام وغير هؤلاء، ولا أئمة التفسير ولا الحديث ولا التصوف، ليس التكفير بهذه المسألة قول هؤلاء»⁴.

¹ - الفصل، ابن حزم، 03-02/4.

² - لعل من الواجب هنا بيان أن العلماء قسموا الصغائر إلى قسمين: صغائر خسة، وصغائر غير خسة، ونصوا على امتناع صدور النوع الأول عن الأنبياء، وعرفوا صغائر الخسة - كما ذكر الشوكاني - بأنها «ما يزرى بمناصبهم كذائل الأخلاق والدناءات، وسائر ما ينفر عنهم .. كسرقة لقمة أو التطفيف بحبة». إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت: أحمد عناية، 99/1. ونقل القاضي عياض في (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى)، 145/2، عن بعض الأئمة أن الأنبياء معصومون عن كل صغيرة «أدّت إلى إزالة الحشمة وأسقطت المروءة وأوجبت الإزراء والخساسة، لأن مثل هذا يحط منصب المتسيّم به، ويزري بصاحبه، وينفر القلوب عنه، والأنبياء منزّهون عن ذلك، بل يلحق بهذا ما كان من قبيل المباح، فأدى إلى مثله لخروجه بما أدى إليه عن اسم المباح إلى الحظر».

³ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 319/4.

⁴ - المصدر نفسه، 320/4.

فالعلة من نقل هذه النصوص هو بيان أن ما ادعاه "حنفي" من كون حديث (إسلام الشيطان) دال على العصمة المطلقة التي مقتضاها الجبر وسلب النبي لاختيار الفعل، ليس بصحيح ولا صائب؛ إذ إمكان وقوعه U في الذنب الصغير دليل على انتفاء العصمة منه، ودليل على حرية الفعل، وأنه ليس بمجبر؛ وإلا لما عُوتِبَ؛ إذ لا يصحُّ العتاب على ما لا يد للمعائب في فعله. كما أنَّ خطأه في الاجتهاد U أيضا دليلٌ على صدور الفعل منه على وجه الاختيار بعد الاجتهاد والنظر.

وقد عوتب ρ في قضايا حكم فيها باجتهاده ووقع اجتهاده مخالفاً للأولى، ومن أظهر الأمثلة على ذلك قصة أسارى بدر¹، وهي مخزجة في (صحيح مسلم)² وغيره، حين سأل النبي ρ أبو بكر وعمر رضي الله عنهما: [ما ترون في هؤلاء الأسرى؟]، فقال أبو بكر: «يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [ما ترى يا ابن الخطاب؟]، فقال عمر: «لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكن لئلا فنضرب أعناقهم، فتمكّن علياً من عقيل، فيضرب عنقه، وتمكني من فلان نسيباً لعمر، فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها»، قال عمر: «فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدين يبكيان، قلت: يا رسول الله، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تبكيت لبكائك»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم - وأنزل الله عز وجل: **وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمْ أَنْ يُصَوَّبُوا بِأُفُوقِ النَّارِ**]. إلى قوله: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ بَرْدٌ مِمَّا تُوعَدُونَ لَيَسْخَرَنَّ مِنْكُمْ اللَّهُ وَلَيَحْطَبَكُمْ فِي سَبْعِ نَارٍ أُولَئِكَ هُمُ الْمُجْرِمُونَ**].

¹ - وهذا المثال يتكرر ذكره كثيراً في كتب الأصول في باب الاجتهاد، وهل قضى النبي ρ باجتهاده، انظر الحاشية رقم 02 من الصفحة القابلة.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، رقم: 1763.

قال القاضي أبو يعلى الفراء¹: « والدليل على أن سنته وأوامره صلى الله عليه وسلم قد كان فيها بغير وحى، وأنها كانت بأرائه واختياره، أنه عوتب على بعضها ولو أمر بما لما عوتب عليها، فمن ذلك: حكمه في أسارى بدر وأخذ الفدية»².

وقال الجويني: « فأما الذين قالوا: أَنَّ الشَّرْعَ ورد بتعبده ρ بِالْإِجْتِهَادِ؛ فقد استدلوا بما جرى في أمر أسارى بدر، فَإِنَّهُ ρ قلدهم بِإِجْتِهَادِهِ وَرَأْيِهِ، ولم يقدم على ذَلِكَ عَن قَضِيَّةٍ وَحِي، وَلِذَلِكَ عاتبه الرب تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: **وَوَوِّدُواْ وَرَوِّدُواْ وَرَوِّدُواْ** [الأفانال: ٦٧]، وَكَانَ عمر بن الخطاب **τ** أَشَارَ عَلَى الرَّسُولِ ρ بِمَثَلِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ عِنْدَ نَزْوْلِ الْآيَةِ لَقَدْ كَانَ الْعَذَابُ إِلَيْنَا أَقْرَبَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ وَلَوْ أَنْزَلَ، لما نجا مِنْهُ إِلَّا عمر»³.

فكل ما سبق إيراده في هذه المسألة يدفع الاستشكال الذي طرحه "حسن حنفي" حول هذا الحديث، والذي يقوم على مقدمة عقلية خاطئة، وهي أن العصمة تقتضي سلب الإرادة ونفي الاختيار وزوال التكليف.

ثانياً: استشكال "إسماعيل الكردي" لحديث [صباح الديكة إذا رأت ملكاً]

¹ - هو محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي القاضي، الإمام الكبير، أحد أعيان الحنابلة، مولده ببغداد سنة 370هـ، درس كثيراً وأفتى، وولي النظر في الحكم بحريم دار الخلافة، وله تصانيف في مذهب الإمام أحمد، توفي سنة 458هـ، له: (الأحكام السلطانية)، (العدة)، (الإيمان)... وغيرها. انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 55/3، وطبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى الفراء، ت: عبد الرحمن العثيمين، 361/3.

² - العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين ابن الفراء، ت: أحمد بن علي سير المباركي، 1578/5،

³ - كتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت: عبد الله النبالي وبشير العمري، 407/3. مع الإشارة إلى أن الجويني لم يرتض هذا المذهب - مع نقله له -، وأزرى بمنتحليه، وشدد عليهم، بتعلّة أن لو كان اجتهاده ρ خطأً في قضية الأسارى للزم نقض جهود المفاداة ولو جوب قتل الأسرى. وانظر: المستصفى، محمد بن محمد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص 346، والحصول، محمد بن عمر الرازي، ت: طه العلواني، 10/6، والإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الأمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، 166/4.

أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ρ قال: [إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت ملكا، وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فإنه رأى شيطانا]¹.

يورد "إسماعيل الكردي" ثلاثة استشكالات عقلية على هذا الحديث، مؤدّاها ردُّ نسبته إلى النبي ρ، حيث يقول في ذلك: «ورد في الحديث استحباب الدعاء عند سماع صوت الديك، خاصة أن الديك يصيح عند الفجر، فيوقظ الناس لصلاة الفجر، وورد أن صياح الديك تسيحه، أمّا كون صياح الديك سببه أنه يرى ملائكة فهذا من غرائب المرويّات عن أبي هريرة، ويبدو لي أنه إضافة مدرجة من حديث أبي هريرة، ظن الرّواة أنها مرفوعة، ذلك؛ لأنّ التعليل لسبب صياح الديك يُشكّل عليه: أن القرآن الكريم والحديث نصّا على أن لكل ابن آدم ملائكة حَفَظَةً، وملكين يكتبان أعماله، وعليه؛ المفروض أن تصيح الديكة ليل نهار كلما رأت إنساناً؛ لأجل أنها ترى معه أولئك الملائكة، مع أن شيئاً من هذا لا يحدث! وقديماً قال علماء الحديث: أكذب الحديث ما كذّبه المشاهدة، والواقع المحسوس.

وكذلك تعليل نهيق الحمار برؤيته لشيطان؛ فإنه يشكّل عليه: ما ورد في صحيح الحديث أن لكل إنسان شيطانا موكلاً به، ومثله ما جاء في القرآن الكريم من وجود القرين للإنسان چ د ك گ ه ه [فصلت: ٢٥]. وقد بين لنا الحق تعالى أن الشيطان كثير الوسوسة للإنسان، وعلمنا أن نستعيذ بالله من شرّ الوسواس الخناس... إلخ، والحاصل أن الناس في غالب أحوالهم مُعَرَّضُونَ لمحاولات الإضلال من قبل الشيطان، ولوساوسه، فلو كان نهيق الحمار سببه رؤية الشيطان لوجب أن تنهق الحمير في الأوقات كلها، ولدى رؤيتها للناس! ويلزم أنه إذا كان الإنسان راكباً حماراً، فكلما وسوس له الشيطان بشيء وجب أن ينهق الحمار من تحته لرؤيته الشيطان! وكذلك يُشكّلُ متن الحديث إذا وضعناه بجانب الحديث الأخير؛ حيث كثيراً ما يكون حمار أو حمير - في القرى - على باب مَسْجِدٍ أو قريباً منه، ثم نرى أن المؤذن يؤذن ولكن لا نسمع نهيق الحمار! مع أنه من المفروض حسب الحديث الأول أن الشيطان خرج من المسجد له ضراط، وحسب الحديث الثاني: أن الحمار يرى الشيطان، وينهق عند رؤيته!.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، رقم: 3303، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الدعاء عند صياح الديك، رقم: 2729.

هذا عدا عن التساؤل: كيف يكون للحمار والديك - وهما أدنى مستوى وأقل بكثير عقلاً ومملكة واستعدادًا من الإنسان - أن يريا مالا يراه الإنسان، ويدركا مالا يدركه؟! مع أن القرآن إذا أراد أن يضرب مثلاً لجهالة الإنسان بكافر، وتعطل حواسه عند رؤية الحق شبهه بالحيوان، فقال عن الكفار مثلاً: **چپ پ پ پ پ ن ن ن ن چ [الفرقان: ٤٤]**¹.

فهذه الاستشكالات الثلاثة التي أوردتها "الكردي" على الحديث، لا تعدو كونها اعتراضات عقلية محضة؛ ناجمة عن قياس عالم الغيب بعالم الشهادة، وهو من المحاذير التي سبق بيانها عند التقدمة لهذا المطلب، حيث ذكرنا آثاره في توهم معارضة النص الشرعي لدلالة العقل والحس.

كما أن هذا الاستشكال راجع إلى ارتباط العقل بالمحسوسات؛ فإن غاب إدراك الحس لقضية معينة أنكرها العقل تبعاً.

وهنا يأتي دور الوحي «ليقتود العقل إلى ما غاب عنه، ليقرب إليه ما بعد عنه، وليكشف له عما وراء حجب المحسوسات، وليست حاجة العقل إلى الوحي هنا تعني الطعن في العقل أو التقليل من شأنه - كما يحاول البعض أن يصور القضية - وكأنها صراع بين العقل والوحي. لا، إن القضية ليست طعناً في العقل ولا تهميناً من شأنه، إنها فقط توزيع وظائف، إنها أشبه بوضع كل أداة من أدوات المعرفة في مكانها المناسب لها، ومحاولة الإفادة منها في مكانها، وبوضعها الطبيعي المخلوقة من أجله، وكما قلنا: إن هناك معرفة حسية خالصة أدواتها الحواس، وهناك معرفة عقلية خالصة أدواتها العقل، ومعرفة حسية عقلية يشترك في تحصيلها العقل والحواس معا، فكذلك هناك معرفة غيبية لا يخالها العقل بمفرده؛ بل لا بد له من الاستعانة بالوحي؛ لكي يتعرف عليها بواسطته ويؤمن بوجودها. هذا إذا كنا نتعامل مع عقل مؤمن بالوحي والرسالة، أما إذا كان الخطاب مع عقل غير مؤمن، فإن ذلك له مستوى آخر من الخطاب ليس هذا موضعه»².

¹ - تحول تفعيل قواعد نقد متن الحديث، إسماعيل الكردي، ص 276-277. ويقول "طرايشي" أن هذا الحديث نموذج لما كان قد قرره من أن «الحديث ليس صحيحاً أو ضعيفاً بمتنه أي بمضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه، وهذه الشكلية الخالصة هي المسؤولة عن كل الالامعقول الذي شحنت به المنظومة الحديثية، وحسبنا هنا مثال واحد»، ثم ذكر حديث إخبار الشيطان هذا، وقال في الحاشية: «وقد يكون مباحاً لنا هنا أن نستبق المفهوم الذي سنطوره في فصل لاحق عن العقل التخريجي لنلاحظ كم ستكون صعبة مهمة هذا العقل في مواجهة أحاديث شيطانية كهذه ليقتبل يتخريجها على أنها صحيحة، أي من قول الرسول يوحى من الله». انظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرايشي، ص 144.

² - الوحي والإنسان قراءة معرفية، محمد السيد الجلبند، ص 46-47. (طبعة الشاملة).

أما الاعتراض الأول، وهو أن لازم الحديث صياح الديكة ونهيق الحمير في كل حين؛ لأن كل إنسان موكل به ملكان وقرين، فلزم منه أن لا ينقطع الصياح والنهيق عن كل ديك وحمار، لأنها ترى الإنسان في كل وقت.

هذا الاعتراض ليس بملزم؛ لأن الحديث لا يدل على أن الديكة ترى كل الملائكة، ولا أن الحمير تبصر كل الشياطين، ولا أنها تصيح وتنهق عند كل إبصار منها للملائكة والشياطين، فالله القادر على إبصارها هو القادر على حجب بعض منها، فلا تراه هذه المخلوقات¹.

كما أن عالم الملائكة والشياطين هو عالم غيبي، فلا يقاس على عالم الشهادة، وهذا القياس هو الذي أوقع عددا كبيرا من العقلايين المعاصرين في استشكال النصوص الشرعية بحجة مخالفتها للعقل والحس، فحواشئنا قاصرة عن إدراك كثير من حقائق هذا العالم المشاهد المنظور؛ فكيف بعالم الغيب الذي هو خارج عن مجال إدراكها، ولا سبيل إلى معرفة كنهه إلا عن طريق الوحي. «فالخطأ الأساسي الذي وقعوا فيه هو قياس الغائب على الشاهد، والآخرة على الأولى، وهو قياس مع الفارق؛ فلعل دار قوانينها وسننها»².

ونحن لا ندرك كيفية تجلي الملائكة للديكة والشياطين للحمير، وهل ذلك يكون في كل وقت وفي كل حين؟ وهل يقتضي هذا التجلي حدوث الصياح والنهيق على الدوام كلما حدثت الرؤية؟ وهل هذه الحيوانات قادرة على إبصار كل الملائكة والشياطين على الأرض، أم أن الله أبصرها أصنافاً وحجب عنها أصنافاً أخرى؟

هذه الأسئلة لا يسعنا الإجابة عنها، إلا بنقل صادق من طريق الوحي، ولا يمكن بحال من الأحوال تخمين إجابات عن هذه الأسئلة بقياس عالم الملائكة الغيبي على عالمنا المحسوس المعقول. وفي هذه النقطة بالذات يقول محمد رشيد رضا: «إن العقل والشرع يمنعان من قياس عالم الشهادة - ومنه الإنسان - على عالم الغيب كالملائكة والجان»³، ويقول: «وكون أمور الغيب

¹ انظر: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في الصحيحين، عيسى النعمي، رسالة

ماجستير نوقشت بجامعة الإمام محمد بن سعود، ص 643.

² - كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القضاوي، ص 195.

³ - مجلة المنار، 691/33.

مخالفة للمعهود المألوف في عالم الشهادة المادي لا يقتضي تأويلها؛ لتوافق السنن المادية، فلكل عالم سننه»¹.

وقال في تقدمته على كتاب (صيانة الإنسان): «ووجه الجهل أنه يقيس ... عالم الغيب على عالم الشهادة، وهو قياس باطل عند علماء أصول الشرع وعند جميع العقلاء»². ويقول بكر أبو زيد: «قياس عالم الشهادة على عالم الغيب في ذلك قياس فاسد؛ ... لأن العلة الجامعة قاصرة على محلها في عالم الغيب، وتوفرها في طرفي القياس ركن صحته، وفقدانها هنا ظاهر، فضلاً عن شرط تساويهما في الفرع والأصل، لو وجدت؛ فهي مفقودة أصلاً في النوع المقيس»³. فهذان المثالان يُظهران بجلاء الآثار المترتبة عن إغفال الاتجاه العقلايِّ المعاصر للقواعد والمخترزات التي أصَّل لها المحدثون إزاء (علاقة النص بالعقل)، والتي هي واجبة العلم في حقِّ الفارئ والناقد والمتفهم للنص النبويِّ، حتى لا يتعجَّل إنكاره بذريعة مخالفته لدلالة العقل أو الحس.

المطلب الثاني: إيهام الحديث مخالفة القرآن الكريم

أولاً: قواعد هامة متعلقة بهذه القضية

1- امتناع معارضة الحديث الصحيح للقرآن.

من الثوابت المقررة - التي هي محلُّ إجماعٍ - أن الحديث النبوي الصحيح المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحي من الله عز وجل، بدليل قوله تعالى: **چ پ پ ث ث ث ث** [النجم: 03-04].

قال القرطبي في تفسير آية النجم هذه: « وفيها أيضا دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل»⁴.

وصنيع الأئمة متواتر في الإتيان بهذه الآية في مورد الاستدلال على أن السنة وحي؛ مثلها مثل القرآن.

¹ - المرجع نفسه، 281/33، وانظر: 442/10، ورسالة التوحيد، محمد عبده، ت: محمد عمارة، ص 49، وشرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين، عناية وتخريج: سعد الصميل، 124/2.

² - من مقدمة صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، محمد بشير السهسواني الهندي، ت: عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، ص 16.

³ - التمثيل، بكر بن عبد الله أبو زيد، ص 53.

⁴ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 85/17.

بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال رجل: «في كتاب الله ما يخالف هذا». فقال سعيد: «لا أراني أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعرض فيه بكتاب الله، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بكتاب الله منك»¹.

2- بيانُ السنَّة للقرآن

عند التمعن في كثير من الاستشكالات المتوجهة إلى النص النبوي والقائمة على دعوى مخالفته للقرآن الكريم؛ نجد أن هذه الدعوى محضُ توهمٍ؛ منشؤه الغفلة عن وظيفة السنة النبوية بالنسبة إلى القرآن وعن علاقتها به.

والسنَّة النبوية «بيان القرآن، أي تفسير ما غمض من معانيه، وإيضاح ما أشكل منه، ورفع ما فيه من إجمال، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، لكيما يفهم وينفذ على الوجه الذي أراده الله، قال الله تعالى: جِئْتُ بِتُذُفِّ ثُفِّ قُفِّ قُفِّ قُفِّ [النحل: ٤٤]»².

وللبیان النبويِّ صورٌ عديدة من أهمها³:

-تقييد مطلق القرآن، كما في قوله تعالى: جِئْتُ بِتُذُفِّ ثُفِّ قُفِّ قُفِّ قُفِّ [المائدة: ٣٨]، فظاهر الآية يقتضي قطع سارق القليل والكثير، فجاءت السنة مقيدة لهذا الإطلاق، في قوله U: [تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا]⁴ [5].

-تخصيص عام القرآن، كما في قوله تعالى: جِئْتُ بِتُذُفِّ ثُفِّ قُفِّ قُفِّ قُفِّ [المائدة: ٣]، حيث خُصص الحوت والجراد من عموم تحريم الميتة والدم، بقوله ρ: [أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان، فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال]⁶ [1].

¹ - أخرجه الدارمي في (السنن)، ت: سليم الداراني، 475/1، والآجري في (الشريعة)، ت: عبد الله الدميحي، 417/1، وابن بطة في (الإبانة)، ت: رضا معطي وآخرون، 248/1، وصححه الداراني في تحقيقه على الدارمي.

² - أفعال الرسول ρ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر، 38/1.

³ - انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، 105-98/4، وحجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، ص 496 وما بعدها، ومباحث السنة عند الأصوليين، حسين الترتوري، بحث منشور في (مجلة البحوث الإسلامية)، الصادرة عن الإدارة العامة للبحوث والإفتاء، السعودية، عدد: 20، تاريخ: ذو القعدة - صفر 1407-1408هـ، 250-246/20.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: جِئْتُ بِتُذُفِّ ثُفِّ قُفِّ قُفِّ قُفِّ [المائدة: ٣٨]، رقم: 6789، 6790، 6791.

⁵ - انظر: الرسالة، الشافعي، ص 66، وأصول الشاشي، ص 80، وكتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، ت: عبد الله حوالم النبالي وبشير العمري، 244/2.

⁶ - أخرجه أحمد في (المسند)، 16/10، وابن ماجه في (السنن)، أبواب الأطعمة، باب الملح، 431/4، وقال أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 212/5: «صحيح بغيره».

المقاصد إشكاليةً يلزم معها إعادة النظر في هذا النص؛ إما بالرد والإهدار، أو - في أفضل الأحوال - بالتعسف في تأويله بما يتوافق مع المقاصد الكلية التي قررها وأصلها النص القرآني.

ومن المناسب الإشارة إلى أن هذا المسلك شائع في طروحات بعض المنتسبين للاتجاه الإسلامي، وبالتحديد "اتجاه إسلامية المعرفة"¹ والذي يعتبر "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"² المعبر عن رؤاه وأفكاره.

ويعتبر "طه جابر العلواني"³ من أبرز المنظرين لهذا الطرح، حيث يقرر - في مناقشته الشهيرة لحديث [من بدّل دينه فاقتلوه]⁴ -، بأن «هناك استحالة عقلية واستحالة شرعية أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن أو مناهجه بأي حال من الأحوال، فضلاً عن أن ينسخه، فما تقرر في القرآن تبيّنهُ السنّة إذا احتاج الناس إلى بيان؛ بالقول النبوي، أو الفعل المقترن بالقول، أو

¹ - هو اتجاه فكريّ ظهر في سبعينيات القرن الماضي، على يد "إسماعيل راجي الفاروقي"، و"جعفر شيخ إدريس" ومجموعة من أعضاء ومؤسسي "جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في أمريكا"، يدعو هذا الاتجاه إلى أسلمة العلوم والمعارف، وإيجاد الصلات بين العلوم العصرية والتراث الإسلامي. حول هذا الاتجاه ينظر: اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، أبو الليث الخيزر أبادي، ص151، وما بعدها.

² - جاء في التعريف بللمعهد العالمي للفكر الإسلامي على موقعه الرسمي بشبكة الإنترنت بأنه «مؤسسة فكرية علمية خيرية مستقلة، تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، باعتبار ذلك واحداً من منطلقات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ويوجه خطابه إلى العلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة متجاوزاً حدود اللغة والإقليم، ويمثل المعهد منبراً متميزاً يعمل ضمن المنظور الإسلامي لتنفيذ مشروعات الأبحاث وعقد المؤتمرات والندوات، ونشر الكتب والدوريات العلمية المحكمة. ويتعامل المعهد مع مصادر التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية المعاصرة؛ لبلورة تيار فكري إسلامي متميز، يمهد لاستعادة قدرة الأمة على العطاء الحضاري، وتوجيه التقدم الإنساني ، وقد أنشئ المعهد عام 1401هـ (1981م)، وسُجّل في الولايات المتحدة الأمريكية، ومقره العام في (هيرندن) من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية». انظر: <http://arabic.iiit.org/Default.aspx?tabid=55>

³ - طه جابر العلواني، فقيه ومفكر إسلامي عراقي ، تخرج في جامعة الأزهر حتى حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، عام 1973م، عمل أستاذاً لأصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض حتى 1985. كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة، وشارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981، ثم مديراً للبحوث والدراسات فيه، ثم نائباً للرئيس، ثم رئيساً لمدة عشر سنوات وفي عام 1983 هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية فكان رئيساً للمجلس الفقهي بأمريكا الشمالية، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (قرطبة) بمرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ، توفي في مارس 2016م، ومن أهم أعماله: تحقيقه على (المحصول في أتول الفقه) للفخر الرازي، (حاكمية القرآن)، (إصلاح الفكر الإسلامي). انظر: موقع طه العلواني على الشبكة: <http://alwani.org/>

⁴ - سيأتي الكلام بالتفصيل عن استشكال "العلواني" لهذا الحديث، مع مناقشة مستفيضة لهذا الاستشكال في هذا البحث ص.

الفعل المجرد المبين لكيفية التطبيق، أو التقرير، وتعضده وتتكامل معه، وما تأتي به السنة لا يمكن إلا أن يكون بهذه المثابة، مبينا للقرآن وموضحا له ومتضافرا مع مبادئه ... وإذا كانت مبادئ القرآن الكريم ومنهجيته المعرفية قد حددت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات بما يقرب من مائتي آية، وجعلت جزاء الكافر أو المرتد لله تعالى وفي الدار الآخرة فلا يتوقع من السنة أن تأتي على خلاف ذلك، خاصة وأن هذا الأمر لم يرد في آية واحدة أو اثنتين، بل جاء بما يقرب من مائتي آية بينة، وكلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد»¹.

ويوضح هذا المسلك بجلاء أكبر في مقالة له أخرى يؤسس فيها لضرورة «الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار؛ فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة - مثل مبدأ (البر والقسط) في علاقة المسلمين بغيرهم - ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ؛ كالنزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأويل الأحاديث والآثار إن أمكن تأويلها، أو ردها إن لم يمكن ذلك»².

كما لا يصح تناول هذا الموقف - إزاء النص النبوي - دون الإشارة إلى أحد أشهر منظره، على الساحة الفكرية، وهو "أبو القاسم حاج حمد" الذي سماه: «تحليل نصوص المتن قياسا إلى القرآن»³ - وذلك في جملة من أعماله مثل: (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، و(إبستمولوجية الكون والمعرفة)، وتقوم نظريته على ضرورة طرح جلّ الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتي تخالف في دلالاتها مقصد "الرحمة والتخفيف"، وهو مقصد جاء به الإسلام ودلّ عليه القرآن في أكثر من آية «بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات»⁴، وهو في هذا السياق يقرر «في عبثية واضحة؛ إلى أن ما ورد من أحاديث تنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم تنفيذه أحكاما (كالرحم، والحراية، وقطع يد السارق) هي نوع من (الإصر والأغلال) و(فقه اليهود) الذي يجب رفضه لأنها تخالف شرعة (التخفيف والرحمة) التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم؛ تلك الشرعة

¹ - لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني، ص 99-100.

² - نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، طه العلواني، (منشور في النت)، وقد استفدت هذا النقل من صالح العميري في كتابه (الردة بين الحد والحرية)، ص 137.

³ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، ص 59-61، 269، 605، وقد كرر ذلك كثيرا في كتابه: أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، انظر مثلا: ص 95، 322

⁴ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم حاج حمد، ص 56.

المميزة، والتي ينبغي أن تتخذ مرجعا لتوثيق (متن) الأحاديث أيا كان سندها، فكل حديث يروى، ويكون مخالفا لذلك المنهج يبطل مصداقية النبوة نفسها»¹.

يوضح "حاج حمد" جوهر هذا الاستشكال بقوله: «كيف يميز البعض لنفسه إسن اذّ حديث للرسول يتناقض في متنه مع منهجية القرآن وضوابط معانيه لمجرد انصرافه إلى السند وليس المتن»². وبناءً على هذا فإنه: «يجب أن نضبط رواية الراوي؛ لا بمعالجة الأسانيد فقط، ولكن بتحليل نصوص المتن، قياسا إلى القرآن، منطلقين من وحدة المنهج الإلهي والنبوي، فلا يمكن أن تكون شرعة القرآن هي شرعة (التخفيف والرحمة) ثم نستجيب لروايات تنسب إلى الرسول تطبيق شرعة (الإصر والأغلال) على المسلمين ... وبنفس الكيفية المنهجية والمعرفية التي نفينا بموجبها كل حديث أو فعل، يقودها إلى شرعة (الإصر والأغلال) ننفي عن السنة المطهرة ما دس عليها في مجالات أخرى عديدة، من ذلك: كيف يكون منهج الإسلام هو (حاكمية الكتاب) مطلق تتوارثه الأجيال، ثم يأتي من يقول: إن الرسول قد وضع تفسيرا للقرآن؟ أو أنه قد قنن نظاما للحكم»³.

ويؤكد "حاج حمد" بأنه «لا بدّ من إعادة قراءة للسنة النبوية الشريفة وتطبيقاتها، وبالذات فيما نسب إليها من تطبيقات تنسخ - على حد زعم البعض - نصوصا قرآنية أو تأخذ بشرعة الإصر والأغلال؛ فأوضحنا أن (السنة النبوية هي التبيين بالقرآن)، ووجهنا إلى ضرورة القراءة التحليلية والنقدية لموروثنا عن عصر التدوين والمتعلق بأسباب النزول والأحاديث والسيرة، فهناك التباسات كثيرة، ولهذا كتبنا: ضعوا هذه العلوم في مكانها الصحيح - أسباب النزول والأحاديث والسيرة»، وكذلك نأخذ بأسباب النزول ولكننا نعرف حدودها»⁴.

و«يقرر د. "عبد المجيد النجار" أن حرية العقيدة والفكر والرأي ترتقي إلى اعتبارها مقصدا من مقاصد الشريعة⁵، وبالتالي تؤول كل الأحكام والنصوص التي تخالف ذلك المقصد كحد الردة والنصوص التي تضمنته.

¹ - انظر: القراءة الحدائثية للسنة النبوية، محمد الخطيب، ص 299.

² - المرجع نفسه، ص 57.

³ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، ص 59-61، 269، 605، وقد كرر ذلك كثيرا في كتابه:

أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ص 95، 322.

⁴ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، الحاج حمد، ص 51.

⁵ - دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، عبد المجيد النجار، ص 45.

ومن هنا المنحى في رفع شعار ندرة النصوص العينية وعدم كفايتها وضرورة التركيز على فقه الكليات والمقاصد وتجاوز المنهج التقليدي في الاستنباط "راشد الغنوشي"¹ وغيره².

• المؤاخذات على هذا المسلك

يمكن إجمال المؤاخذات المنهجية على هذا المسلك في النقاط الآتية:

1- إذا كان من المقرر بطلان منهج عرض الحديث على آيات القرآن؛ لافتقار هذا المنهج للأدلة الصحيحة الحاسمة، ولغياب النماذج التطبيقية الواضحة؛ فما عساه يقال حول عرض الحديث النبوي على مقاصد القرآن الكريم؟!، وهي مجال؛ الاجتهاد فيه واسع مفتوح؛ لا يكاد يُضبط، إذ إن من المقاصد ما هو «منصوص عليه على وجه التصريح، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء، وبعضها غير مصرح به ولا مشار إليه... وبعضها قد يبلغ من الخفاء بحيث لا يندرج تحت أي واحد من هذه الدلالات؛ وهذا الوضع للمقاصد يجعلها من حيث حصولها في أذهان النظار متفاوتة في الدرجات بين اليقين والظن، بل قد تنتهي إلى درجة الوهم، وذلك تبعاً لظهور الدلالة وخفائها»³، فإذا كان الأمر على هذه الصورة؛ فإن محاكمة النصوص النبوية إلى مقاصد قد تكون موهومة خلل منهجي خطير.

2- إن هذا المسلك في استشكال النصوص النبوية وردّها، يعتمد اعتماداً تاماً على (مبدأ الانتقاء والعزل)، «فهي تنتقي مجموعة من الآيات الكريمة، وتفهمها معزولة عن سياقاتها، ومعزولة عن الأدلة الشرعية الأخرى، ومن ثم تستخرج نتيجة تعتبرها مبدأً قرآنيًا يحاكم من خلاله النصوص الشرعية الأخرى»⁴.

3- هذا المسلك غير منضبط لأنه يعتمد على الفهم المباشر والمعزول لآيات القرآن، دون إعمال لوسائل الفهم الأخرى، ومن أهمها ربط الآيات بعضها إلى بعض، والنظر في السنة النبوية، وتطبيقات الصحابة الذين عايشوا التنزيل، «وإذا لم تنضبط هذه المنهجية بهذا الضابط فإنها ستكون بوابة لإلغاء

¹ - وذلك في كتابه (الحريات العامة في الدولة الإسلامية)، وانظر أيضاً: القرآن والسلطان، فهمي هويدي، ص 38-39.

² - التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين - دراسة أصولية فكرية معاصرة -، إبراهيم بويدان، رسالة ماجستير نوقشت في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة القدس، في أوت 2001م، ص 282.

³ - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص 37. وإن كان هذا النص متعلقاً - في أصله - بمقاصد الشريعة؛ فإنه منطبق أيضاً على مقاصد القرآن، إذ القرآن هو مصدر الشريعة الأول ومنهله الأساس.

⁴ - الردة بين الحد والحرية، صالح العميريني، ص 138.

هذا الاستشكال قائمٌ على توهم معارضة النص النبويّ لمنهج القرآن، ذلك أنّ القرآن جاء بالنهاي عن محاكاة اليهود في قولهم : «راعنا»، والأمر باستعمال «انظرنا» بدلاً عنها، وذلك لما تتضمنه هذه الكلمة من حظٍ من شأن بعض طبقات المجتمع وتشبيهم بما يُرعى بالعصا من البهائم والأنعام؛ فيستحيل بناءً على ذلك أن ترد كلمة «راع» في السنة النبوية، لأنّ السنّة تتوافق مع منهجية القرآن ولا تختلف عنها.

والحقيقة أن هذا الاستشكال يفتقد للمعاضدِ العقليّ والمنهجيّ، بدليل ما يأتي:

- إن معنى مادة "رعى" في اللغة لا تتضمن ما يدلُّ على الخط « من قدر الناس بتحويلهم إلى "رعية" من "مرعى"، حيث يقودها الراعي بعصاه «، فهي ليست متوجهة إلى البهائم، كما يتصور "حاج حمد"، وغاية ما تدل عليه من المعنى هو: الصيانة والحفظ والمراقبة، قال ابن فارس: «الراء والعين والحرف المعتل أصلان: أحدهما المراقبة والحفظ، والآخر الرجوع»¹، يقال: «رعاه يرعاه رعياً ورعاية: حفظه»²، و«ورعى الله فلاناً، إذا دعوت له بالحفظ»³، ورعى له عهداً أي حفظته، «وراعيته: لاحظته، وراعيته من مراعاة الحقوق»⁴، و«الراعي يرعى الماشية أي يحوطها ويحفظها»⁵، «وكل من ولي أمر قوم فهو راعيهم وهم رعيته»⁶.

ومنه قول النابغة:

فإنك ترعاني بعين بصيرة.... وتبعث أحرأساً عليّ وناظراً⁷.

وعلى الحفظ والرعاية يحملُ معناها في قوله p: [كلكم راع].
قال ابن الأثير: «[كلكم راعٍ...] أي حافظ مؤتمن، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره»⁸.
ونظره»⁸.

¹ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، ت: عبد السلام هارون، 408/2.

² - المحكم والمحيط، علي بن إسماعيل بن سيده، ت: عبد الحميد هندراوي، 239/2.

³ - جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ت: رمزي بعلبكي، 776/2.

⁴ - الصحاح، الجوهري، 2358/6.

⁵ - تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهرى، ت: محمد عوض مرعب، 103/3.

⁶ - المحكم والمحيط، ابن سيده، 239/2.

⁷ - الفائق، الرمخشري، 65/2.

⁸ - النهاية، ابن الأثير، 235/2.

- ورد استعمال مادة «رعى» في القرآن الكريم - على المعنى المذكور آنفاً - في أكثر من موضع، وهذا يبطل الاعتراض الذي طرحه "حاج حمد" من أساسه، إذ لو كان استعمالها مذموماً؛ لما جاء ذكر هذه الكلمة في الكتاب الحكيم.

فمن ذلك قوله تعالى: **چ چچ چ چ د ي د چ [المؤمنون: ٨]**، [المعارج: 32]، وقوله في وصف بني إسرائيل: **چ چ د ي د ت ت ذ ذ ذ ذ ذ ذ ژ ژ ک ک ک گ گ گ گ** [الحديد: ٢٧].

والرعاية في هذه الآيات هي بمعنى الصيانة والحفظ، والعجيب أن المستشكل أنكر ورود هذه المادة في القرآن الكريم، فقال: «ولم يستخدم الله في كل القرآن مفردة مراعاة أو رعاية، وإنما استخدم مفردة عناية، رجوعاً إلى العين والنظر، وهكذا خاطب نوحاً **چ ب ب ب ب ب ب** [هود: ٣٧]، وكذلك: **چ ژ ژ ک ک ک ک** [القمر: ١٤]، وكذلك خاطب موسى: **چ ط ط ط ط** [طه: ٣٩]، ... فالمسألة هنا منهجية، إذ ترتبط بمضمون العلاقة بين الله والبشر، وبين الأنبياء والبشر، فلا تنحط إلى دونية البهائم، فالله لا يستلب الإنسان ولا يحط من قيمته»¹.

وهذا يدل على مبلغ علم المستشكل بآيات الكتاب، ومدى إلمامه بالمفردات القرآنية. - قوله تعالى: **چ ک ک ک و و و و و و** [البقرة: ١٠٤]، لا يدل على المنع من استعمال مادة (رعى) وما يدور حولها، إنما هو دال على حرمة مخاطبة النبي ρ بهذه الكلمة (راعنا).

وقد اختلف أهل التأويل في تحديد المعنى من قول اليهود: «راعنا».

- فمنهم من قال إن معناها: ارعنا سمعك، قاله ابن عباس²، والضحاك³، وعطية العوفي⁴.

- ومنهم من قال: هي من الرعونة، إذا أرادو أن يحمقوا إنساناً قالوا: راعنا، وهو قول عبد الرحمن بن زيد⁵، والبخاري⁶.

¹ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، حاج حمد، ص 56.

² - أخرجه الطبري في (جامع البيان)، 373/2، والطبراني في (المعجم الكبير)، 123/12،

³ - انظر: جامع البيان، الطبري، 373/12.

⁴ - تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، 197/1.

⁵ - جامع البيان، 373/12.

⁶ - كتاب التفسير من صحيحه، في الباب الرابع (من غير ترجمة)، 18/6.

- وقال قتادة وابن جريج: هو قول كانت تقوله اليهود على وجه السب والاسْتِهْزاء¹.
- وقال عطاء: بل هي كلمة كانت الأنصار في الجاهلية تقولها، فنهاهم الله في الإسلام أن يقولوها
لنبيه صلى الله عليه وسلم².
قال الطبري بعد نقله للأقوال السالفة: « والصواب من القول في نهي الله جل ثناؤه المؤمنين أن
يقولوا لنبيه: راعنا، أن يقال إنها كلمة كرهها الله لهم أن يقولوها لنبيه صلى الله عليه وسلم، نظير
الذي ذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: [لا تقولوا لعن الكرم ولكن قولوا الحيلة³]، و
[لا تقولوا عبدي ولكن قولوا فتاي⁴] وما أشبه ذلك من الكلمتين اللتين تكونان مستعملتين بمعنى
واحد في كلام العرب، فتأتي الكراهة أو النهي باستعمال إحداهما واختيار الأخرى عليها في
المخاطبات⁵».

وقال الزجاج: « كان المسلمون يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم : «راعنا»، وكانت إلهود
تتسأبُ بينها بهذه الكلمة، وكانوا يسبون النبي صلى الله عليه وسلم في نُفوسهم، فلما سمعوا هذه
الكلمة اغتموا أن يظهروا سبَّه بلفظ يسمع ولا يلحقهم به في ظاهره شيء، فأظهر الله النبي صلى
الله عليه وسلم والمسلمين على ذلك، ونهى عن هذه الكلمة.

وقال قوم: (لَا تَقُولُوا رَاعِنَا): من المراعاة والمكافأة، فأمرُوا أن يخاطبوا النبي صلى الله عليه وسلم
بالتقدير والتوقير، ف قيل لهم: لا تقولوا راعنا، أي كافنا في المقال - كما يقول بعضهم لبعض -
(وَقُولُوا انظُرْنَا) أي أمهلنا واسمعوا، كأنه قيل لهم استمعوا.
وقال قوم: إن راعنا كلمة تجري على الهزء والسخرية، فنهى المسلمون أن يُلْتَفِظُوا بها بحضرة النبي
صلى الله عليه وسلم⁶».

وذكر بعض المفسرين وجهاً آخر «وهو أن قَوْلهم: «راعنا» كَانَ فِيهِ جفوة وخشونة؛ لِأَن حَقِيقَتَهُ
فَرَّغَ سَمْعَكَ لِكَلَامِنَا حَتَّى تَفْهَمَ، وَفِي هَذَا نَوْعٌ جَفَاءٌ؛ فَنَزَلَ قَوْلُهُ: چ گ و و و و چ [البقرة:

¹ - تفسير عبد الرزاق الصنعاني، 461/1، وجامع البيان، 373/12.

² - جامع البيان، 373/12، وتفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، 197/1،

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر، رقم: 6182، بنحوه، دون قوله: «ولكن قولوا الحيلة»،
وأخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الألفاظ من الأدب وغيره، باب كراهة تسمية العنب كرماً، رقم: 2248.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله: عبدي أو أمتي، رقم: 2552، ومسلم في
(الصحيح)، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظ العبد والأمة والمولى والسيد، رقم: 2249.

⁵ - جامع البيان، الطبري، 380/12.

⁶ - معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شليبي، 188/1، وانظر: المحكم والمحيط، ابن سيده، 105/2.

١٠٤]، حَتَّى يَقُولُوا مَا يَقُولُوا عَلَى طَرِيقِ التَّبْجِيلِ وَالْمَسْأَلَةِ، وَيَخْتَارُوا مِنَ الْأَلْفَاظِ أَحْسَنَهَا وَمِنَ الْمَعَانِي أَحْكَمَهَا»¹.

فَتَحَصَّلَ مِنْ مَجْمُوعِ النُّقُولِ هَذِهِ أَنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ بِالتَّحْدِيدِ هُوَ مَخَاطَبَةُ النَّبِيِّ ρ بِلَفْظَةِ: (رَاعِنَا)، لَا كَلِمَةً أُخْرَى سِوَاهَا مِمَّا يَدُورُ عَلَى مَادَّةِ (رَعَى)، بِدَلِيلِ وَرُودِهَا فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ - كَمَا أَسْلَفَ الْبَيَانُ - .

وَلَيْسَ فِي الْحَدِيثِ أَيُّ إِشْكَالٍ، كَمَا لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَغْفَلَ أُمَّةُ اللُّغَةِ وَالتَّفْسِيرُ مِنَ السَّلْفِ وَالْخَلْفِ عَنِ الْإِتْبَاهِ لِهَذِهِ الْقَضِيَّةِ "اللُّغَوِيَّةِ"، لِيُقَالُ فِي هَذَا الْعَصْرِ بِأَنَّ اسْتِعْمَالَ مَادَّةِ (رَعَى) فِي الْخُطَابِ النَّبَوِيِّ مُمْتَنَعٌ؛ اعْتِمَادًا عَلَى مَا جَاءَ فِي آيَةِ الْبَقْرَةِ وَالنِّسَاءِ. وَهَذَا الْبَيَانُ يَتَجَلَّى مَدَى التَّعَسُّفِ الَّذِي يَمَارِسُهُ هَذَا الْإِتِّجَاهُ فِي رَدِّ وَإِهْدَارِ النُّصُوصِ النَّبَوِيَّةِ بِنَاءً عَلَى قَوَاعِدٍ وَهْمِيَّةٍ لَا تَقُومُ عَلَى أُسَاسٍ مَنِهْجِيٍّ صَلْبٍ.

2. عرض النصوص النبوية على آيات القرآن الكريم.

وهذا المسلك هو الشائع في كتابات الخطاب العقلاني المعاصر، حيث تُسْتَشْكَلُ كَثِيرٌ مِنْ نُّصُوصِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ اعْتِمَادًا عَلَى تَوَهْمِ مَخَالَفَتِهَا لِآيَةٍ أَوْ آيَاتٍ بَعِينَهَا. وَنَكْتَفِي هُنَا بِإِيرَادِ نُمُودَجِينَ يَدُلُّانَ عَلَى الْخُلَلِ الْكَامِنِ فِي هَذَا الْمَسْلُوكِ، وَيُوضِحَانِ بِأَنَّ التَّعَارُضَ فِي الْحَقِيقَةِ تَعَارُضٌ مُوَهَّوْمٌ؛ نَشَأً عَنِ إِغْفَالِ الْقَضَايَا وَالْقَوَاعِدِ الَّتِي تُحَدِّدُ عِلَاقَةَ السَّنَةِ بِالْقُرْآنِ².
أ. نماذج لهذا المسلك³.

1- حديث [سحر النبي ρ].

وَالْمُرَادُ بِهِ مَا أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ فِي صَحِيحِهِمَا مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: «سُحِرَ النَّبِيُّ ρ حَتَّى إِنَّهُ لِيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ؛ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي دَعَا اللَّهَ وَدَعَا، ثُمَّ قَالَ: [أَشْعَرْتُ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتَهُ فِيهِ]. قُلْتُ: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: [جَاءَنِي رَجُلَانِ، فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي، ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا

¹ - تفسير القرآن، السمعاني، 120/1، وانظر: معالم التنزيل، البغوي، 132/1.

² - انظر عنوان: (قواعد مهمة تتعلق بهذه القضية) ضمن هذا المبحث ص 285.

³ - انظر: مشكلة الحديث، يحيى محمد، ص 116 وما بعدها، وتدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص 259-260، وسدنة هياكل الوهم، ص 126-127، والأصْلَانِ الْعَظِيمَانِ، جمال البنا، ص 276.

وجع الرجل؟ قال: مطبوب¹. قال ومن طَبَّهُ؟ قال: لبيد بن الأعصم اليهودي من بني زريق. قال: في ماذا؟ قال: في مُشْطٍ ومُشَاطَةٍ²، وجُفِّ طَلَعِ نَحْلَةٍ ذكر³. قال: فأين هو؟ قال: في بئر ذي أروان]. قالت: فذهب النبي p في أناس من أصحابه إلى البئر فنظر إليها وعليها نخل، ثم رجع إلى عائشة فقال: [والله لكأن ماءها نُقَاعَةُ الحِنَاءِ⁴، ولكأن نخلها رؤوس الشياطين]. قلت: يا رسول الله أفأخرجته؟ قال: [لا، أما أنا فقد عافاني الله وشفاني، وخشيت أن أثور على الناس منه شراً]. وأمر بها فدفنت⁵.

وهو من أشهر الأمثلة التي تتردد في كتابات الخطاب العقلاني المعاصر، حيث يوظفها للتدليل على مناقضة عددٍ من أحاديث الصحيحين للقرآن الكريم، ويورد في سياق استشكاله جملة من النصوص القرآنية التي يرى أنها تخالف الحديث مخالفةً صريحة.

وقصة هذا الحديث مع الاتجاه العقلاني الحديث، ابتدأت مع "محمد عبده"، إذ كان من أوائل من استشكله اعتماداً على مخالفته للقرآن⁶، ثم تابعه على رأيه ذلك تلميذه "محمد رشيد رضا"⁷، ثم تلقفها "محمود أبو رية"؛ فأبداً فيها وأعادَ وجاوزَ الحدَّ في الإنكار على المحدثين تصحيحهم له⁸. ثم تتابع العقلانيون على إيراد هذا الحديث في كتبهم، وتواطؤوا على استشكاله وفق نفس المنهج التي أسس له "محمد عبده" في الجملة⁹.

¹ - مطبوب: أي مسحور، كُنُوا بالطب عن السحر تفلواً، وهو من الأضداد، يطلق على العلاج، ويطلق على السحر. انظر:

الفائق، الزمخشري، 353/2، والنهاية، ابن الأثير، 110/3، وينظر: كتاب الأضداد، ابن الأنباري، ص 231.

² - مُشَاطَةٌ: المشاطة ما يسقط من الرأس إذا مُشِط. انظر: الفائق، الزمخشري، 353/2.

³ - جُفِّ الطلعة: قَشْرُهَا، والغشاء الذي يكون عليها. فتح الباري، ابن حجر، 229/40.

⁴ - نُقَاعَةُ الحناء: هو الماء الذي تُنقع فيه الحناء. المنهاج، النووي، 177/14.

⁵ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجزية، باب هل يعفى عن الدمى إذا سحر، رقم 3175، وكتاب بدء الخلق، باب صفة

إبليس وجنوده، رقم 3268، وكتاب الطب، باب السحر، رقم 5763، 5766، وكتاب الدعوات، باب تكرير الدعاء،

رقم 6391، وأخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب السحر، 1719/4، رقم 2189.

⁶ - تفسير جزء عم، محمد عبده، ص 181-182.

⁷ - انظر: مجلة المنار، 427/24، 104/29، 39/33-47.

⁸ - أضواء على السنة المحمدية، ص 350-351.

⁹ - انظر: تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، جمال البناء، ص 275، والحديث النبوي بين الرواية والدراية، جعفر

السبحاني، ص 488، ودراسات في الحديث والمحدثين، هاشم معروف الحسيني، ص 255، وحكايا محرمة في صحيح البخاري،

صلاح أنقاب، ص 06.

وصورة الاستشكال - كما يقررها "إسماعيل الكردي" - هي «أنَّ الحديثَ يناقض الآيات التي نفتُ عن رسول الله السحر كقوله تعالى: **چِبْدُ نِي نِي نَدِ ي ي ي نَج چ** [الإسراء: ٤٧]، وقوله سبحانه: **چِ عِ عِ نِ نِ كُ كُ وُ چ** [الفرقان: ٨] ... ولا ننسى أن الله قد قال في كتابه العزيز: **چِرْ رْ رْ كُ كُ چ** [المائدة: ٦٧]، أينكرون قول الله بأنه عصم رسوله من أي تأثير للناس عليه، ويشتون حديثاً ملفقاً، لا لشيء إلا لأنه جاء في البخاري ومسلم»¹.

«كيف يصف المسلمون نبيهم بالسحر، والقرآن نزهه، وأبعد عنه التهمة التي وجهت إليه من الكفار: **چِبْدُ نِي نِي نَدِ ي ي ي نَج چ** [الإسراء: ٤٧]؟ ... فلهذا يجب على المسلمين أن يكون تفكيرهم سليماً وموضوعياً، ... ويرفضوا هذه الأخبار لتصادمها مع صريح القرآن ... حتى وإن كانت هذه الأخبار في البخاري ومسلم لأن الحق أحق أن يتبع»².
لمعرفة مدى موضوعية هذا الاستشكال، لا بد من النظر في معنى الآية التي استشكل على ضوئها الحديث.

أما القول بأنَّ الحديث مؤيدٌ لقول الكفار: **چِ عِ عِ نِ نِ كُ كُ وُ چ** [الفرقان: ٨]، فكثيرٌ من المفسرين ذكروا في معنى "السحر" الوارد في الآية هنا أقوالاً³ منها:
1- أن مراد الكفار بالسحر في قولهم: "مسحورا" هو الجنون، أو مسحور بمعنى ساحر.
قال الزمخشري: «سَجَرَ فَجْرًا»⁴. وقال ابن جزي: «قيل: معناه جُرٌّ فَسْحَرٌ، وقيل: معناه ساحر»⁵، ونقل الفخر الرازي عن الفراء قوله: «إنه بمعنى الساحر كالمشؤوم والميمون»⁶.
وقال الألوسي: «فهو كقولهم: إن هو إلا رجل مجنون»⁷.
2- أن المعنى: مخدوعاً، أو مصروفًا عن الحق، عزاه الإمام البغوي لمجاهد بن جبر.⁸

¹ - نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، إسماعيل الكردي، ص 156.

² - تحرير العقل من النقل، سامر إسلامبولي، ص 174.

³ - تنظر هذه الأقوال بالتفصيل في: زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: زهير الشاويش، وعبد القادر وشعيب الأرنؤوط، 43، 42/5.

⁴ - الكشاف، الزمخشري، 627/2.

⁵ - التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم بن جزي الكلبي، ت: محمد سالم هاشم، 489/1.

⁶ - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الفخر الرازي، 66/21.

⁷ - روح المعاني، الألوسي في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن الفضل الألوسي، 89/15.

⁸ - معالم التنزيل، البغوي، 98/5.

3- أن معنى "مسحورا": ذا سحر، أي ذا رئة، والمراد أنه بشر عادي له رئة، ويكون معنى قول كفار قريش: $\text{چے کئی کئی کڈو چ [الفرقان: ٨]}$: «إن تتبعون إلا رجلاً له سحر، خلقه الله كخلقكم، وليس بملك»¹.

قال ابن عطية: «قال أبو عبيدة: چڈ چ معناه ذا سحر، وهي الرية يقال لها: سحر وسحر بضم السين، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «توفي رسول الله ρ بين سحري ونحري»². ومنه قولهم للجبان: انتفخ سحره؛ لأن الفانح تنتفخ رتته، فكأن مقصد الكفار بهذا التنبيه على أنه بشر: أي ذا رية، قال [أي أبو عبيدة]: ومن هذا يقال لكل من يأكل ويشرب من آدمي وغيره: مسحور ومسحر»³.

ثم ذكر ابن عطية شواهد من كلام العرب في هذا المعنى منها قول لبيد:

$\text{فإن تسألينا فيم نحن فإنا ... عصافير من هذا الأنام المسحر}$ ⁴

فتبين من هذه الأقوال أن كفار قريش في وصفهم النبي ρ بالسحر لم يكن مرادهم السحر الذي هو تأثير على بعض الحواس والذي لا يصل درجة الجنون ولا يقاربهما، وهو الذي أصابه ρ ، إنما أرادوا به الجنون واختلاط العقل أو زواله تماما.

يقول الفخر الرازي: «معناه أنكم إن اتبعتموه فقد اتبعتم رجلاً مسحوراً، والمسحور الذي قد

سحر فاختلط عليه عقله، وزال عن حد الاستواء. هذا هو القول الصحيح»⁵.

وعليه فإن تصحيح حديث السحر لا يعارض الآية الكريمة، ولا تصدق زعم الكافرين.

والسحر الذي أصاب النبي ρ أثر على بعض حواسه، حتى صار يخيل إليه أنه يفعل الشيء وهو لم يفعله، ولكنه لم يسلط على روحه وعقله ونفسه.

¹ - زاد المسير، ابن الجوزي، 43/5.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ρ وأبي بكر وعمر، رقم 1398، وكتاب فرض الخمس، باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ρ وما نسب من البيوت إليهن، رقم 3100، وكتاب المغازي، باب مرض النبي ρ ووفاته، رقم 4449، 4450، 4451، وفي كتاب النكاح، باب إذا استأذن الرجل نساءه في أن يمرض في بيت بعضهن فأذن له، رقم 5217، ومسلم في (الصحيح)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب في فضل عائشة رضي الله عنها، 1893/4، رقم 2443.

³ - المحرر الوجيز، ابن عطية، 461/3. وينظر: معالم التنزيل، البغوي، 98/5، والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، 489/1، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 83/5. وقد قوى ابن جرير هذا الوجه التفسيري في (جامع البيان)، 461/17.

⁴ - ديوان لبيد بن ربيعة، ص 71.

⁵ - مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، 225/20.

يقول القاضي عياض: « وقد جاءت روايات هذا الحديث مبينة أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه؛ لا على عقله وقلبه واعتقاده، ويكون معنى قوله في الحديث: حتى يظن أنه يأتي أهله ولا يأتيهن . ويروى: يخيل إليه . أي: يظهر له من نشاطه ومتقدم عاداته القدرة عليهن، فإذا دنا منهن أخذته أخذة السحر فلم يأتفن، ولم يتمكن من ذلك كما يعتري المسحور. وكل ما جاء في الروايات من أنه يخيل إليه فعل شيء ثم لا يفعله ونحوه؛ فمحمول على التخيل بالبصر، لا للخلل تطرق إلى العقل، وليس في ذلك ما يدخل لبسا على الرسالة، ولا طعنا لأهل الضلالة»¹.

وقال المعلمي: « إذ عرف هذا فالمشركون أرادوا بقولهم: **چ ع ئ ك ذ و چ** [الفرقان: ٨] أن أمر النبوة كله سحر، وأن ذلك ناشئ عن الشياطين استولوا عليه - بزعمهم - يلقون إليه القرآن، ويأمرونه ويفهمونه فيصدقهم في ذلك كله؛ ظاناً أنه إنما يتلقى من الله وملائكته، ولا ريب أن الحال التي ذكر في الحديث عروضها له **ρ** لفترة خاصة؛ ليست هي هذه التي زعمها المشركون، ولا هي من قبلها في شيء من الأوصاف المذكورة إذن تكذيب القرآن وما زعمه المشركون لا يصح أن يؤخذ منه نفيه لما في الحديث².

وهذا النوع من السحر - وهو سحر التخيل - غير ممتنع وقوعه على الأنبياء، وقد حصل مثل ذلك لنبي الله موسى **À** مع سحرة فرعون حيث قال الله تعالى: **چ پ ن ن ذ ت ت ت ت** **ط ت ت ت ف چ³ [طه: 66]**.

فظهر أنّ في القرآن ما يؤيد صحة الحديث، بخلاف ما يدعيه المستشكل من أنه دالٌّ على بطلان هذه الرواية.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن ذلك التخيل يمكن أن يكون وقع منه **ρ** في المنام، قال ابن حجر: « وقد قال بعض الناس إن المراد بالحديث أنه كان **ρ** يخيل إليه أنه وطئ زوجته ولم يكن وطأهن، وهذا كثيراً ما يقع تخيله للإنسان في المنام؛ فلا يبعد أن يخيل إليه في اليقظة قلت [أي ابن حجر]: وهذا قد ورد صريحاً في رواية ابن عيينة في الباب الذي يلي هذا، ولفظه: حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن . وفي رواية الحميدي: أنه يأتي أهله ولا يأتيهم . قال الداودي: يُرى - بضم

¹ - نقله عنه النووي في: شرح صحيح مسلم، 175/14.

² - الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص 268.

³ - ينظر: موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي الشريف، شقير، ص 352، 353. وفتح الباري، ابن حجر، 225/10.

أوله - أي: يظن. وقال ابن التين: ضُبطت: يرى - بفتح أوله - قلت: وهو من الرأي لا من الرؤية، فيرجع إلى معنى الظن»¹.

وهذا السحر الذي أثر على جوارحه وحواسه ρ لا ينافي عصمته « وذلك أنّ الدليل قد قام على صدقه فيما يبلغه عن الله سبحانه وعلى عصمته فيه ، والمعجزة شاهدة بصدقه وتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل، وما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث بسببها ولا كان رسولا مفضّلا من أجلها هو في كثير منه عرضة لما يعترض البشر ، فغير بعيد أن يخيل إليه في أمور الدنيا ما لا حقيقة له، وقد قال بعض الناس إنما المراد بالحديث أنّه كان يخيل إليه أنه وطىء زوجاته وليس بواطيء ، وقد يتخيّل في المنام للإنسان مثل هذا المعنى ولا حقيقة له فلا يبعد أن يكون صلى الله عليه وسلم يتخيّله في اليقظة وإن لم يكن حقيقة»².

قال القاضي عياض: « وإنما السحر مرض من الأمراض ، وعارض من العلل ، يجوز عليه كأنواع الأمراض مما لا ينكر ولا يقدر في نبوته، وأما ما ورد أنه كان يخيل إليه أنه فعل الشيء ولا يفعله ؛ فليس في هذا ما يدخل عليه داخل في شيء من تبليغه أو شريعته، أو يقدر في صدقه لقيام الدليل، والإجماع على عصمته من هذا، وإنما هذا فيما يجوز طروؤه عليه في أمر دنياه التي لم يبعث بسببها، ولا فضّل من أجلها، وهو فيها عرضة للآفات كسائر البشر، فغير بعيد أن يخيل إليه من أمورها مالا حقيقة له، ثم ينجلي عنه كما كان، وأيضا فقد فسّر هذا الفضل الحديث الآخر من قوله: حتى يخيل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتيهن. وقد قال سفيان: هذا أشدّ ما يكون من السحر، ولم يأت في خبر منها أنه نقل عنه في ذلك قول بخلاف ما كان أخبر أنه فعله ولم يفعله، وإنما كانت خواطر وتخيّلات»³.
فاتضح مما سبق أن هذا الاستشكال يفتقد للموضوعية، ذلك أنّ سحر الأنبياء جائز وقوعه بنص

القرآن - كما في قصة موسى ρ -؛ فكيف يهدر هذا الحديث بدعوى مخالفته للقرآن؟!
أمّا القول بأنّ تصحيح الحديث يؤول إلى تأييد اتهام المشركين للنبي ρ بأنه رجل مسحور، فغير سديد، لأنّ لفظة (مسحورا) تحتل عدة معاني، أقربها إلى الصواب أنّها بمعنى (ساحر)، كمفعول على وزن فاعل، أو أن مراد المشركين بالسحر هنا هو الجنون واختلاط العقل تماما وزواله، وهو ما لم يحصل شيء منه للنبي ρ .. وغير ذلك من الوجوه المحتملة التي تدرؤ عن الحديث الرّد.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، 227/10، وشرح صحيح مسلم، النووي، 175/14.

² - المعلم بفوائد مسلم، محمد بن علي المازري، ت: محمد الشاذلي النيفر، 159/3.

³ - الشفا، القاضي عياض، 181/2.

فهذا مثلاً على الاستشكال الناشئ عن ضعف الإحاطة بأقوال المفسرين المؤيَّدة بوجوه اللغة، بل هو ناشئ كذلك عن القصور في الوقوف على آي القرآن، إذ إن في القرآن ما يؤيد صحة النصّ المستشكل.

2- أحاديث [مباشرة الحائض]

وهي كذلك من الأحاديث التي يتكرر ورودها في كتابات العقلايين المعاصرين، في سياق الاستشكال والإهدار؛ بحجة مخالفتها للقرآن.

يقول "أحمد صبحي منصور": « نعود الى البخارى فى باب مباشرة الحائض، ونقرر أن متن هذا الحديث قد تكرر فى عدة أحاديث أخرى تنسب للنبي ﷺ أنه كان يباشر نساءه فى الحيض، وكلها أحاديث كاذبة لأنها تنسب للنبي ﷺ أنه يخالف القرآن، إذ يقول تعالى: **جِئْتُمْ بِحُكْمٍ وَبِحَقٍّ** [البقرة: ٢٢٢]، أى أنهم سألوا النبي ﷺ عن الحيض، وانتظر النبي ﷺ الإجابة من السماء، فنزلت الآية تؤكد على اعتزال النساء جنسياً فى الحيض، وعدم الاقتراب منهن بعد حتى يطهرن، ثم يبيح الاقتراب منهن بعد الطهر، وهنا تناقضٌ جليٌّ بين الآية الكريمة وحديث البخارى، بحيث إنك إذا آمنت بالقرآن فعليك بتكذيب البخارى، أما إذا آمنت بحديث البخارى فأنت بالتالى تكذب بالقرآن، ومن هنا كان تأكيد الله تعالى فى القرآن على الإيمان بحديث القرآن وحده، وما عداه ليس محلاً للإيمان، وإنما هو قضية علمية قائمة على الشك، والحقائق فيها نسبية وليست مطلقة مثل حقائق الإيمان، وبالتالى فإن تصديق الإسناد هو الذى يجعلها قضية إيمانية بالتزوير»¹.

ويقول "صلاح أنقاب": «يخبرنا البخاريُّ أن الرسول كان يباشر الحائض فى أكثر من نصٍ ... فى قصة جنسية الفحوى يرد فى باب (قبلة الصائم): «عن زينب بنت أم سلمة، عن أمها قالت: بينما أنا مع رسول الله فى الخميلى، إذ حضتُ، فانسلتُ، فأخذت ثيابَ حيضتي، فقال: [ما لك أنفست]، قلت: نعم، فدخلت معه فى الخميلى»، وكانت هي ورسول الله يغتسلان من إناء واحد، وكان يقبلها وهو صائم ...»²، و فى حديثٍ آخر فى باب مباشرة الحائض يرد: «... عن عائشة قالت: «كنت أغتسل أنا والنبي من إناءٍ واحدٍ، كلانا جنب، و كان يأمرني فأترزُّ، فيباشرني وأنا

¹ - القرآن وكفى، أحمد صبحي منصور، ص 7-8.

² - أخرجه بهذا السياق البخاريُّ فى (الصحيح)، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم: 1929.

حائض، و كان يخرج رأسه إليّ وهو معتكف، فأغسله وأنا حائض ...¹ « .. في تناقض صريح للنصّ والمنطق الإنسانيّ أيضاً، چ ه ب ه ه چ [البقرة: ٢٢٢]»².

المرادُ من اعتزال الحَيِّضِ في الآية، هو ترك جماعهن، وليس المنع عن مطلق القرب والمخالطة؛ دَلَّ على ذلك التفسيرُ النبويُّ للآية، في قوله U: [اصنعوا كل شيء إلا النكاح³]، وفي ذلك إكرامٌ للمرأة وإيناسٌ لها، بخلافِ ما كانت تصنعه يهودُ من هجر الحائض، وترك مؤاكلتها ومشاربتها. فعن أنس T «أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوها في البيوت فسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى چ ط ث ذ ه ه ه شياء إلا النكاح [البقرة: ٢٢٢] إلى آخر الآية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [اصنعوا كل شيء إلا النكاح] فبلغ ذلك اليهود، فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»⁴.

قال ابن عطية: « قال قتادة وغيره: إنما سألوا؛ لأن العرب في المدينة وما والاها كانوا قد استنوا بسنة بني إسرائيل في تجنب مؤكلة الحائض ومساكنتها، فنزلت هذه الآية، وقال مجاهد: كانوا يتجنبون النساء في الحيض ويأتوهن في أدبارهن فنزلت الآية في ذلك»⁵.
أمّا المباشرة الواردة في الأحاديث التي أوردتها المستشكل، فهي قطعاً لا تعني الجماع، ولم يأت في واحدٍ منها لفظٌ صريحٌ يدلُّ على ذلك، وإلا للزم أن ينقضَ فعلُ النبي ρ قوله، وهذا ممتنعٌ، ولكنَّ معناها هو الاستمتاع بالمرأة بما دون الجماع، بدليل حديث عائشة رضي الله عنها - والذي أورده المستشكل !! - وفيه قولها: «كانت إحدانا إذا كانت حائضاً، فأراد رسول الله ρ أن يباشرها؛ أمرها أن تنزل في فور حيضتها، ثم يباشرها»⁶، والعلة في الأمر بالانزاع هو تجنب إصابة موضع التحريم وهو الفرج.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض، رقم: 299.

² - حكايها محرمة في صحيح البخاري، ص14. وانظر: دين السلطان، نيازي عز الدين، ص531.

³ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم: 302.

⁴ - تقدم تخريجه في الصفحة السابقة،

⁵ - المحرر الوجيز، ابن عطية، 297/1، وانظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 81/3.

⁶ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض، رقم: 302.

وعند أبي داود من حديث عكرمة، عن بعض أزواج النبي ρ أن «النبي ρ كان إذا أراد من الحائض شيئاً ألقى على فرجها ثوباً»¹.

وقد أجمع أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم على أن المراد بالاعتزال في الآية هو ترك الجماع في الفرج.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «اعتزلوا نكاح فروجهن»².

قال ابن أبي حاتم: «وروي عن مجاهد ومقاتل بن حيان نحو ذلك»³، وهو قول الحسن وعكرمة⁴ وعكرمة⁴.

وقال الطبري: «فاعتزلوا جماع النساء ونكاحهن في محيضهن»⁵.

وقال البغوي: «أراد بالاعتزال ترك الوطء، ج ه ه ج [البقرة: 222]، أي: لا تجامعوهن، أما الملامسة والمضاجعة معها فجائزة»⁶.

وقال القرطبي: «مقصود هذا النهي ترك الجماعة»⁷.

ولعل السبب في انقذاح هذا الاستشكال في أذهان المعترضين على الحديث هو الغفلة عن منزلة السنة من القرآن، وأنها بيان له، وأن وظيفة النبي ρ هي البيان اللفظي والعملي للقرآن، كما قال تعالى: $\text{ج د ت ث ط ذ ف ف ف ف ف ف ف ف}$ [النحل: 44]، فأدّت هذه الغفلة إلى توهم التعارض بين النصين القرآني والحديثي.

المطلب الثالث: إيهام الحديث معارضة الأحاديث الصحيحة

أولاً: المستشرقون ودعاوى التناقض في الأحاديث

¹ - أخرجه أبو داود في (السنن)، كتاب الطهارة، باب يصيب منها دون الجماع، 194/1، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 468/1، وصحّح إسناده ابن عبد الهادي في (تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق)، ت: سامي الخباني، 390/1، وابن حجر في (فتح الباري)، 404/1، والألباني (صحيح الجامع الصغير وزيادته)، رقم: 4663.

² - جامع البيان، الطبري، 723/3، وتفسير ابن أبي حاتم، ت: أسعد محمد الطيب، 401/2.

³ - تفسير ابن أبي حاتم، 401/2.

⁴ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 584/1.

⁵ - جامع البيان، الطبري، 723/3.

⁶ - معالم التنزيل، البغوي، 257/1.

⁷ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 86/3.

إن نسبة التناقض والاضطراب إلى نصوص السنة النبوية هي من النظريات الاستشراقية التي سعى الخطاب العقلانيُّ إلى ترسيخها والاحتجاج لصحتها، ويمكن في هذا السياق إيراد جملة من النصوص الاستشراقية في التأسيس لهذه الدعوى.

1. "نيكلسون" 1:

يقول: «تفاخر بعض المحدثين بأن الإسناد من خصائص أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يسبق هذه الأمة غيرها في تحري الدقة والموضوعية عند نقل الأخبار المقدسة وتوثيقها، إلا أن الأحاديث المتعارضة عند المسلمين تدل على خلاف ذلك حيث توجد بالسنة متون كثيرة متعارضة حيرت المحدثين ولم يجدوا سبيلا للتوفيق بينها، ومن أمثلة ذلك الأحاديث التي أمرت بقتل الكلاب والأحاديث التي نعت عن ذلك، بل أن بعض كبار الصحابة قد استباحوا لأنفسهم اقتناء بعضها كأبي هريرة، الذي أباح اقتناء كلب الزرع لأنه كان يمتلك مزارع كما هو واضح من تعليق ابن عمر على الحديث، حيث قال: إن لأبي هريرة زرعاً، ولم يتوصل العلماء إلى حلول مرضية إلى يومنا هذا في مجال الإذن باقتناء الكلاب والنهي عن ذلك»².

2. "الفريد جوم":

ويدعي هذا المستشرق بـ «أن محاولة الجمع بين الأحاديث لم تكن مقنعة ولا مرضية لمعظم المحدثين، ويظهر ذلك في تصارع الفرق الإسلامية وتكفير بعضها بعضاً استناداً على بعض الأحاديث المتناقضة، ومن أمثلة ذلك قول محمد صلى الله عليه وسلم: [من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن سرق وإن زنى]، بينما يقول في حديث آخر: [لن يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر]، ويقول في حديث آخر يحمل نفس المعنى: [لا يزيى الزاني حين يزيى وهو مؤمن]... كما أن هناك أحاديث أخرى متعارضة كحديث النهي عن الشرب قائماً، والحديث الذي يدل على أن محمداً صلى الله عليه وسلم شرب قائماً، والحديث الذي ورد عن السيدة عائشة في أنه لم يبل واقفا قط،

¹ - رينولد نيكلسون *Reynold Nicholson*: مستشرق إنجليزي مهتم بالتصوف الإسلامي ولد سنة 1868م، تخرج من "كامبريدج" وكان مولعاً بالأدب القديم والدراسات الشرقية، فتعلم العربية والهندية والفارسية، وعين أستاذاً للفارسية في جامعتي لندن سنة 1901م، وكامبريدج سنة 1902م، ويعد من المتحمسين لنظرية اقتباس القرآن من المصادر الدينية السابقة، توفي أثناء الحرب العالمية الثانية سنة 1945م، من آثاره: (ديوان جلال الدين الرومي)، (تاريخ العرب الأدبي)، و(التصوف الإسلامي) .. وغيرها. انظر: المستشرقون، نجيب العقيلي، ص 525، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص 593، والاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، محمد الجليند، ص 33.

² - تاريخ الأدب العربي، نيكلسون، نقلاً عن (من افتراءات المستشرقين على أساليب المحدثين)، عزية علي طه، (مجلة البحوث الإسلامية)، 284/31.

وحديث حذيفة الذي يقول فيه: «إنه قد رأى محمدا صلى الله عليه وسلم بال واقفا»، وعلى الرغم من هذه المتناقضات فإن هذه الأحاديث وأمثالها تعد جزءا من التراث الإسلامي الذي يعتز به المسلمون، ولكي يكون المسلمون منطقيين مع أنفسهم فإن عليهم أن يعيدوا النظر في تراثهم بشيء من الجدية، وأن يطبقوا عليه قواعد النقد التاريخي العلمي والمنهجي، حتى يصفوه من الشوائب والأكدار والأخطاء الشنيعة التي وقع فيها ما يسمون أنفسهم بالمحدثين»¹.

3. "كايتاني"²:

حيث اتهم المسلمون بالغفلة عن الإشكالات الدلالية لمتون السنة النبوية، وتركيز اهتمامهم على نقد الإسناد، أو ما يعرف بـ (النقد الخارجي)، ويقول في ذلك: «كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في وادٍ مجدبٍ محل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي، ولا يشغل أحد نفسه بنقد العبارة والمتن نفسه ... ولا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص إذ يرونه احتقارا لمشهوري الصحابة»³.

وعلى كل فهذه الدعوى رائجة في كتب المستشرقين والمتأثرين بهم، وإنما كان القصد من الإشارة إليها هنا؛ هو إظهار المرجعيات الفكرية التي تنهل منها الاتجاهات العقلية المعاصرة.

ثانياً: في امتناع التناقض بين الأحاديث الصحيحة

وذلك لامتناع وقوع التناقض والاختلاف في نصوص الوحيين، بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁴

¹ - الإسلام، غيوم، ص106-111، نقلا عن نفس المرجع، 285/31.

² - ليوني كايثاني Leone Caetane: مستشرق إيطالي من آل كيتاني، من كبار الأمراء في تاريخ إيطاليا الحديثة، ولد في روما في سبتمبر سنة 1869م، ونشأ في قصر والده، درس في جامعة "لاساينزا" وحصل على الإجازة منها سنة 1891م، وكان مولعا باللغات الشرقية، فتعلم العربية والفارسية والتركية، وقام برحلات كثيرة إلى العالم العربي، أفرزت عن تأليفه لموسوعته الشهيرة الضخمة "الحوليات" والتي تعتبر تاريخا مفصلا للإسلام في عصر النبي ﷺ وخلفائه الراشدين وخلفاء بني أمية، وأنفق في ذلك أموالاً طائلة، وصدرت في عشرة مجلدات كبيرة، كما كان له اهتمام بالسياسة فانتخب نائبا عن الدائرة الرابعة في روما، كما عارض الحرب الليبية، وحكم موسيليني، واضطر في أحرى حياته إلى اللجوء إلى كندا أين توفي بها في ديسمبر سنة 1935م، من أهم آثاره: (الحوليات)، (معجم الأعلام العربية). انظر: المستشرقون، العقيقي، ص372، وموسوعة المستشرقين، بدوي، 493.

³ - موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة (أصول)، 837، نقلا عن الحوليات لـ "كايتاني". انظر: المستشرقون والحديث النبوي، محمد بهاء الدين، ص94.

⁴ - للمزيد حول قضية امتناع تعارض نصوص الوحي يمكن مراجعة الصفحتين: 270-271 من هذا البحث.

وقد بلغ من يقين أئمة الحديث بهذه القضية أن زعموا خلّو المدونة الحديثية من أي مثال يجسد هذا التعارض، واشتهر في هذا السياق قول ابن خزيمة: «ليس ثمّ حديثان متعارضان من كل وجه، ومن وجد شيئاً فليأتني لأؤلف له بينهما»¹.

قال ابن القيم: «لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة. فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبّتا، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر إذا كان مما يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامه صلى الله عليه وسلم، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة. وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخاً للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفّته إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول، والتميز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده صلى الله عليه وسلم، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معاً، ومن ها هنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع»².

وقال الباقلاني: «كل خبرين علم أن النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك؛ أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كان أمراً ونهياً، وإباحة وحظراً، أو يوجب كون أحدهما صدقاً والآخر كذباً إن كانا خبرين، والنبي صلى الله عليه وسلم منزّه عن ذلك أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة، وكل مثبت للنبوّة»³.

وعلى هذا؛ فإنه لا تصح المسارعة إلى رد الأحاديث بتعلة اختلافها واضطرابها؛ ولذلك نجد ابن حجر في معرض مناقشته لابن الجوزي في حكمه على أحاديث بالوضع بناءً على دعوى التعارض؛ يقول: «وأخطأ في ذلك خطأ شنيعاً فإنه سلك في ذلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهم المعارضة مع أن الجمع ممكن»⁴.

1- نقله عن ابن كثير كما في (الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير)، أحمد شاكر، ت: علي الحلبي، 482/2.

2- زاد المعاد، ابن القيم، 137/4.

3- نقله عنه الخطيب البغدادي في (الكفاية)، ت: ماهر الفحل، 260/2.

4- فتح الباري، ابن حجر، 15/1. (بتصرف يسير).

ثانياً: مراعاة المحدثين لهذه المسألة عند الحكم على الحديث¹

اهتم المحدثون بهذا الأمر اهتماماً بالغاً، وراعوا مناقضة الحديث لحديث آخر، وجعلوه مانعاً من الحكم بصحة الحديث، وقد ذكر الشافعي من شروط الحديث الصحيح، أن يكون راويه «برياً من أن يكون ... يحدث عن النبي ما يحدث الثقات خلافه عن النبي...»².
ومن جملة الأسباب التي ذكر الخطيب البغدادي أنها موجبة لردّ حديث الثقة «أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، فيعلم أنه لا أصل له»³.
وذكر ابن القيم من علامات الحديث الموضوع: «مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بينة»⁴.

والغرض من تقرير هذه القضية، هو سد أي ذريعة موصلة إلى ردّ الحديث الصحيح بدعوى تعارضه مع السنة الصحيحة؛ إذ إن جهود المحدثين في نقد المرويات وتمحيصها قد راعت هذا الجانب وأولته أهمية كبيرة، ومن تدبّر في هذه الجهود؛ حصل عنده اليقين بامتناع الزيادة على ما وصلوا إليه النقد من نتائج في هذا المجال.

ثالثاً: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا السبب.

رأيت أن أحلي هذا المطلب من إيراد أمثلة تجلّي آثار توهم التعارض بين الأحاديث في حدوث ظاهرة الاستشكال، وذلك لأن هذا البحث - في مباحثه اللاحقة - مشحونٌ بنماذجٍ لأحاديث استشكلها الخطاب العقلاني المعاصر تحت هذا السبب، فرأيتُ الاكتفاء بالإشارة إلى بعضها هنا؛ دون تفصيل، كونه آتٍ في موضعه.

فمن هذه الأحاديث:

- [يقطع صلاة المرأة، والحمار، والكلب الأسود]، عورض بحديث عائشة رضي الله عنها

في «أن النبي ρ كان يصلي، وهي بين يديه نائمة»⁵.

- أحاديث ولاية الأم على ابنتها في الزواج؛ ادّعي بأنّ بينها تعارضاً واضطراباً⁶.

¹ - وهذه المسألة ضوابط دقيقة، وليست على إطلاقها، وقد سبق بيان شيء منها عند الكلام عن القواعد المتعلقة بمخالفة الحديث للقرآن في هذا البحث، فانظره ص 273.

² - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص 370-371.

³ - الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، 354/1.

⁴ - المنار المنيف، ابن قيم الجوزية، ص 56.

⁵ - انظر: ص 381 وما بعدها.

⁶ - انظر: ص 392.

- الأحاديث في عدد الرضعات ومدتها، أُدعي بأنَّ بينها تعارضاً واضطراباً¹.
- حديث [إخراج آدم بعث النار من ذريته]، عورض بحديث [افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة]، وبحديث [يا معشر النساء تصدقن؛ فإني رأيتكن أكثر النار]².
- [حديث من بدل دينه فاقتلوه]، عورض بحديث صلح الحديبية، وبالأحاديث في عدم قتله ρ للمنافقين³.

- حديث العزيمين (في حدِّ الحراية)، عورض بالأحاديث في نهيهِ U عن المثلة⁴. وعند الرجوع إلى مواضع ورود هذه الأحاديث ضمن هذا البحث؛ سيتضح هناك أن مجمل الاستشكالات التي طرحها المعترضون ليست بقائمة؛ إذ إن التعارض المدعى حولها هو محض توهم، نشأ من قلة الأحاطة بالروايات الواردة في كل قضية من تلك القضايا؛ إضافةً إلى ضعف العناية بما ذكره العلماء في شروحاتهم على تلك الأحاديث، وكلامهم المستفيض في الجمع بينها والتوفيق بين دالاتها.

المطلب الرابع: إيهام الحديث مخالفة الذوق والقيم والأخلاق

أولاً: في بيان نسبيّة القيم

من القضايا المقررة في علم الاجتماع أن كثيراً من القيم تمتاز بالنسبية في بعض جوانبها، لا بالنظر إلى ذاتها، بل باعتبار موقف الإنسان منها ونظرته إليها، وهي بناءً على ذلك تختلف من مجتمع لآخر، وتتأثر بتغير الزمان والظروف. ومرجع ذلك أن بعض القيم هي «من إنتاج الإنسان باعتباره فرداً أو جماعةً، ولا تعتبر كيانا مستقلاً بذاته»⁵.

وعادةً ما يتحكّم في تحديد معيارية القيمة، دين المجتمع، والثقافة السائدة فيه، إضافة لعوامل أخرى، ويمكن أن نضرب على ذلك مثلاً بالزواج، فإن الإسلام «يجعل من الزواج عملاً يحصل به

¹ - انظر: ص 394 وما بعدها.

² - انظر: ص 405 وما بعدها.

³ - انظر: ص 455 وما بعدها.

⁴ - انظر: ص 481.

⁵ - نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، الربيع ميمون، ص 145.

من يقوم به على نصف دينه مع أن بعض الديانات تدعو إلى تحاشيه لأنه مهواة إلى جهة الحيوانية، وتعتبره بعض المذاهب فرصة لإرضاء شهوات جسمانية بحجة¹.

ومن هنا يمكن القول بأن التأثيرات الثقافية والفكرية على المتلقي هي التي تحدد ما إذا كان الشيء "قيمة" عنده، أو لا، وهذا هو المراد بالقول: إن القيم نسبية.

كما يجب التنبيه هنا إلى التفريق بين الأخلاق والقيم، فالأخلاق قيم راسخة في النفس البشرية، لا تؤثر فيها المؤثرات، بخلاف القيم والعادات.

وفائدة هذه المقدمة بالنسبة لبحثنا هذا حول (الحديث المشكل)، هو أن جملة من النصوص النبوية استشكلت بسبب دعوى مخالفتها للقيم وللأخلاق، وهنا يأتي السؤال - قبل النظر في حقيقة المخالفة من عدمها - : قيم من هذه التي جاء النص النبوي بخلافها؟

لقد مررنا من قبل استشكل بعض منظري العقلانية المعاصرة لحديث [إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير]، بناءً على استحالة الجمع في العقوبة بين الساعي بالنميمة وبين الذي لا يستتر من البول،² وذلك لأن (عدم الاستتار من البول والتوقي منه) هو في نظر المستشكل أمر عادي لا يستحق أن تغلظ العقوبة لفاعله، ولا أن يساوى في الجرم مع الساعي بالنميمة.

إن الاستتار عند البول والتنزه منه هو من القيم التي جاءت الشريعة في تقريرها والحث عليها، لكنه لما لم يكن كذلك عند بعض المجتمعات وفي بعض البيئات؛ استشكل بعض المتأثرين بتلك البيئات أن يأتي النص النبوي بتغليظ العقوبة في حق المتساهل في تطبيق تلك القيمة.

والأمر ذاته تكرر معنا عند الكلام عن أحاديث مباشرة الحائض، فإنه وبالرغم مما يدل عليه الحديث من إكرام المرأة والرفع من قيمتها بالإشارة إلى كون الحيض هو أمرٌ قدره الله على بنات آدم، ليس سبباً للحط من قدرهن ولا يقتضي هجرهن، فإن عدداً كبيراً من منظري الاتجاه العقلي المعاصر استشكل هذه الأحاديث³، بحجة إساءتها للنبي ρ ، ومناقضتها «للمنطق الإنساني»⁴، ولا ندري أين تكمن الإساءة؟ ! إلا إذا اعتبرت المرأة الحائض نجسة كما هي نظرة اليهود لها، وكما هو مقرر في الديانة النصرانية⁵.

¹ - المرجع نفسه، ص 60.

² - انظر ص 196.

³ - انظر ص 289.

⁴ - حكايًا محرمة في صحيح البخاري، صالح نقاب، ص 14.

⁵ - انظر: المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين، سامي عامري، ص 149.

وهكذا تتحول القيمة الخلقية الرفيعة في هذه النصوص النبوية إلى مشكلة لدى الخطاب العقلائيّ
تستدعي منه إهدار النص بحجة مخالفته للقيم والأخلاق !! .

كما يمكن في السياق استدعاء أحد أشهر الأحاديث التي كان للخطاب العقلائي المعاصر موقف
رافض ومنكر لها، وهو (حديث الذباب)، الذي يقول فيه ρ : [إذا وقع الذباب في شراب أحدكم
فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء، والأخرى شفاء] ¹ فإن من المسالك التي استشكل
بها الحديث هو دعوى «مجانته للذوق» ²، مع أن مسألة مخالفة الذوق هي قضية نسبيّة ³ تختلف من
شخص لشخص، ومن أمة لأخرى، وتتحكم فيه اعتبارات اجتماعية وثقافية ودينية، وليس أمراً
منضبطاً متفقاً عليه ⁴.

وإذا كان الشرب من الإناء الذي وقع فيه الذباب مجافياً للذوق - حسب "محمد عشاوي" -؛
فما عساه يقال عن بعض أمم هذا العصر التي بلغت المنتهى في الرقي والتحضر المدني - كالصين
واليابان وكوريا الجنوبية - ، والمطاعم المنتشرة في هذه البلدان التي تقدم وجبات الحشرات والخنافس
والنمل والضفادع وسائر الأطعمة المستقدرة لا تكاد تحصى كثرة؟! وهم يرون في تناول هذا اللون من
المطعمومات ذوقاً عالياً؛ في حين يعتبرها غيرهم أمراً مرفهاً يبعث على الاشمئزاز ⁵.
فالحاصل أن الذوق ليس معيارياً، وبالتالي لا يجوز استشكال النصوص الدينية بناء على مجرد توهم
معارضتها للذوق.

وسأتي في النموذج المختار ما يجلي القضية أكثر، مع مزيد تفصيل، حتى يستبين الخلل المنهجي
والعلمي الكامن في هذا المسلك بصورة أكثر وضوحاً.

ثانياً: نموذج للاستشكال تحت هذا السبب: حديث [سبايا أوطاس]

أخرج مسلم في (صحيحه)، وغيره، عن أبي سعيد الخدري τ قال: «أصبنا سبياً من سبي أوطاس
ولهن أزواج من أهل الشرك، فكان أناس من أصحاب رسول الله ρ ، كفوا وتأثموا من غشيانهن، وقال

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه فإن في إحدى جناحيه داء
وفي الأخرى شفاء، رقم: 3320، وفي كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، رقم: 5782، عن أبي هريرة τ .

² - حقيقة الحجاب وحجية الحديث، محمد عشاوي، ص 93.

³ - وجب التنبيه إلى أن الكلام هنا هو عن الذوق العام، وليس الذوق الفني أو الجمالي الذي له معايير ومقاييسه، عبر ما يسميه
"كانط" في كتابه (نقد ملكة الحكم) "الحكم الجمالي".

⁴ - ملامح النقد عند الرواة وأثرهما في النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري، ممدوح محمود حامد، ص 93.

⁵ - وقد أسهب العلامة ابن خلدون في بيان ما للعرمان والبيئة والمناخ من تأثير في اختلاف أمزجة الشعوب وأذواقها وأخلاقها،
وحتى طعامها. انظر: مقدمة ابن خلدون، ص 68-74.

فالإذعان لسلطة النص، وسلطة السلف، تقوض عندهم يقارب الحدود الدنيا لسلطان العقل، وإلا كيف لهم أن يتقبلوا فكرة أن الناس في الجاهلية كانوا يتعففون ويتأثمون سموا ونبلا، فأتى الإسلام ليحضهم على الفحشاء والمنكر والإثم والبغي؟

إنَّ موقف عائشة العقلاني تجاه تفسير هذه الآية يعود - في رأينا - إلى كونها امرأة، ولكون المرأة هي الأكثر قدرة على التحسس بآلام عبودية بني جنسها، فهي تحتج على منطق السبي والاعتصاب والعبودية. ولكونها امرأة، فهي تحمل كل مقومات تحسس ذاتها الفردية النسوية حضورا وقوة وفاعلية، تواجه بها كبار الرجال كما فعلت يوم موقعة الجمل في مواجهة رجل كعلي بن أبي طالب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقول: إن موقفها هذا يصدر عن امرأة لها كل مقومات التميّز، سيما وأنها تربت في بيت علم ومعرفة دينية وأخلاقية. فأبوبكر كان من المتحنثين الأحناف، ولهذا لم يتردد في إعلان إسلامه وكان سباقا، لأن دين الأحناف هو دين الإسلام. ونظرا لمعرفته وثقافته الدينية الغنية السابقة لإسلامه»¹.

• مناقشة الاستشكال:

لقد اشتمل هذا الاستشكال على جملة كبيرة من المغالطات التاريخية والعلمية والمنهجية، تشي كلها بمدى القيمة العلمية لهذا المسلك.

1- في بيان موقف الإسلام من قضية الرق عموماً

لا يحسن الجواب عن جملة الاستشكالات التي أوردها "عبد الرزاق عيد" حول حديث سي أوطاس دون التمهيد بكلمة حول نظام الرق في الإسلام، وكيف أنّ هذا الدين جاء والعبودية سائدة في النظم الاجتماعية كلها وفي أقطار الأرض جميعها، عند الروم² والبربر والإغريق والعرب والعجم، ولدى كل الثقافات والديانات³: كاليهودية التي منعت العتق والفداء عن الرقيق غير اليهود إلى الأبد، والنصرانية التي أخرجت "الرق" من اعتباره وضعا بشريا اجتماعيا إلى اعتباره نظاماً إلهيا شرعنه القديسون وبررته الكنيسة⁴، والمجوسية والوثنية.. وغيرها، دون ضابط أو قيد.

¹ - المرجع السابق، ص 125.

² - انظر: نظام الرق في الإسلام، عبد الله ناصح العلوان، ص 12، والعبيد عند الرومان خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، عبد المجيد حمدان، مقال منشور في مجلة (دراسات تاريخية)، قسم التاريخ بكلية الآداب، جامعة دمشق، العددان: 117، 118، جوان 2012م، ص 53.

³ - انظر: الرق في الإسلام، أحمد شفيق، ص 11-33، ونظام الرق في الإسلام، عبد الله العلوان، ص 11-15.

⁴ - انظر: الرق في الإسلام، أحمد شفيق، ص 45، والرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترماني، ص 29-32.

«فلاسترقاق عرفته جميع الحضارات عرفته جميع الحضارات القديمة كواقع اجتماعي؛ فرضه واقع الانقسام المجتمعي منذ نشأة هذه المجتمعات التي كونت شعوباً وأماً وحضارات، فجميع الحضارات القديمة شهدت وجود الرقيق، ففي الهند القديمة والحديثة حددت شريعة "مانو" البرهمية درجة "السودرا" وهم يماثلون الرقيق الذين هم من الطبقة "الدينية"، ويمثلها في ذلك، الحضارة الفارسية وحضارات العراق القديمة والرومان واليونان والإغريق؛ فمدينة أثينا التاريخية كان عدد سكانها عشرين ألفاً، وكانت تسترق أكثر من أربعمئة ألف، وكلما انتصرت في حرب على خصومها؛ زاد عندها عدد العبيد»¹.

أما الإسلام فقد «جفف منابع الرق القديمة كلها، فيما عدا منبعاً واحداً لم يكن يمكن أن يجففه، وهو رق الحرب ولناخذ في شيء من التفصيل . كان العرف السائد يومئذ هو استرقاق أسرى الحرب أو قتلهم، وكان هذا العرف قديماً جداً، موغلاً في ظلمات التاريخ، يكاد يرجع إلى الإنسان الأول، ولكنه ظل ملازماً للإنسانية في شتى أطوارها، وجاء الإسلام والناس على هذا الحال، ووقعت بينه وبين أعدائه الحروب، فكان الأسرى المسلمون يسترقون عند أعداء الإسلام، فتسلب حرياتهم، ويعامل الرجال منهم بالعسف والظلم الذي كان يجري يومئذ على الرقيق، وتنتهك أعراض النساء لكل طالب، يشترك في المرأة الواحدة الرجل وأولاده وأصدقائه من يبغى الاستمتاع منهم، بلا ضابط ولا نظام، ولا احترام لإنسانية أولئك النساء أباكراً كن أم غير أباكراً، أما الأطفال . إن وقعوا أسرى . فكانوا ينشرون في ذل العبودية البغيض، عندئذ لم يكن جديراً بالمسلمين أن يطلقوا سراح من يقع في أيديهم من أسرى الأعداء، فليس من حسن السياسة أن تشجع عدوك عليك بإطلاق أسراه، بينما أهلك وعشيرتك وأتباع دينك يسامون الحسف والعذاب عند هؤلاء الأعداء، والمعاملة بالمثل هنا هي أعدل قانون تستطيع استخدامه، أو هي القانون الوحيد، ومع ذلك فينبغي أن نلاحظ فروقاً عميقة بين الإسلام وغيره من النظم في شأن الحرب وأسرى الحرب»².

فالإسلام تميّز عن غيره من الأديان والحضارات بسده لمنافذ الاسترقاق وتضييقها وحصرها في سبيل واحد فقط وهو الحرب المشروعة مع الكفار المحاربين دون سواهم، مع تكثيره لسبيل التحرر من الرق عبر حضه على عتق الرقاب، وجعله العتق كفارة لكثير الذنوب الشائعة بين الناس، سواء على سبيل الترتيب أو التخيير، كالقتل، والحنت، والظهار، والجماع في رمضان، .. وغيرها.

¹ - الرق عبر التاريخ الإنساني، عبد الكريم السمك، مقال منشور في مجلة (أحوال المعرفة)، تصدرها مكتبة الملك عبد العزيز العامة، عدد: 73، فيفري 2014م، ص 65.

² - شبهات حول الإسلام، محمد قطب، ص 50-51.

فعلى هذا يجب ألا تفهم نصوص الوحي مجردة عن السياق الاجتماعي الذي نزلت فيه، ونحن هنا لا ندعو إلى تعطيل دلالات النصوص تحت ذريعة أن الظرف الاجتماعي تغير، بل نحث — كما يقتضيه المنهج العلمي — على ضرورة فهم التدرج التشريعي الذي جاء به الإسلام في معالجة النظم والعادات والقيم الاجتماعية السائدة والضاربة في القدم، والراسخة في النفوس، فالرق كان نظاماً دولياً سائداً لا يمكن إلغاؤه من جانب واحد.

وسبب توهم معارضة هذا الحديث للقيم الإنسانية والأخلاق هو أن "عيداً" ينظر إلى الرق «في ظروف القرن العشرين، وينظر إليه في ضوء الشناعات التي ارتكبت في عالم النخاسة والمعاملة الوحشية البشعة التي سجلها التاريخ في العالم الروماني خاصة؛ فيستفزع الرق، ولا تطبق مشاعره أن يكون هذا اللون من المعاملة أمراً مشروعاً يقره دين أو نظام، ثم تغلب عليه انفعالات الاستبشاع والاستنكار فيعجب كيف أباح الإسلام الرق، وكل توجيهاته وتشريعاته كان ترمي إلى تحرير البشر من العبودية في جميع ألوئها وأشكالها، ويتمنى في حرارة الانفعال أن لو كان الإسلام قد أراح قلوبنا وعقولنا فنص على تحريمه بالقول الصريح»¹.

فالعغلة عن الفروق العظيمة بين نظام الرق في الإسلام، وبين فوضى الرقيق التي كانت سائدة لدى الشعوب والحضارات الأخرى؛ تدفع بصاحبها دفعاً إلى استنكار واستشكال أي نصٍّ حديثيٍّ يخوض في هذه القضية.

يقول "جوستاف لوبون": «تثير كلمة "الرق" في نفس الأوروبي القارئ للقصص الأمريكية منذ ثلاثين سنة صورة أناس يائسين مقرنين في الأصفاد، مقودين بالسياط رديئي الغذاء، مقيمين بمظلم المحابس ... والذي أراه صدقاً هو أن الرق عند المسلمين غيره عند النصارى فيما مضى، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوربة، فالأرقاء في الشرق يؤلفون جزءاً من الأسر، ويستطيعون الزواج بنات سادتهم أحياناً ... ويقدر على أن يستنموا أعلى الرتب، وفي الشرق لا يرون في الرق عاراً، والرقيق فيه أكثر صلة بسيده من صلة الأجير في بلادنا»².

ويقول "سنوك هورجرونجه"³: «إن الرأي العام الأوروبي قد خلط بين معاملة المسلمين لرقيقهم، وبين معاملة الأمريكيين للزواج، ففي الواقع أن من يسترقه المسلمون كان من السعداء الأرقاء الذين

¹ - المرجع السابق، ص 39 (مع التصرف بتحويل الضمير من جماعة المتكلمين إلى المفرد الغائب)

² - حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ص 386-387.

³ - سنوك هورجرونجه Snouck Hurgronje: مستشرق هولندي، ولد سنة 1857م في "أستر هوت"، وتعلم في "ليدن"، وأقام في "جدة" بالحجاز سبعة أشهر سنة 1884م، ودخل مكة ومكث بها خمسة أشهر، وعين سنة 1906م أستاذاً للعربية في

لما أردت أن يرافقوني إلى أوطانهم وافقوا على شرط أن يعودوا إلى مكة، ولما عادوا إلى عائلات أسيادهم اعتقوهم بعد بضع سنين، وكانوا مقتنعين بأن أسيادهم جعلوا منهم رجالاً»، ويقول: «إن السراري الحبشيات في مكة أسعد من النساء الحرائر، فقد كان مالكوهن يعاملونهن بما تقضي به التقاليد الإسلامية، وكان أولادهن يتساوون مع أولاد الحرائر، ولكن في الواقع كان آباؤهن يفضلونهن عليهم، ولا يمكن لغريب أن يفرق بين أولاد الحرائر وأولاد الإماء في المظهر»¹.
ولا نريد أن نمضي بعيداً في بيان أحكام الرق في الإسلام، وحقوق الرقيق في الشريعة؛ فليس هذا بمحلّه.

2- إثبات أن سبايا أوطاس قد أسلمن قبل غشيانهنّ

إذا ثبت أن سبايا أوطاس أسلمن بعد سبيهنّ؛ فقد زُفِع الاستشكال القائم على «مخالفة الحديث لقيم التعفف التي تأنف من غشيان المرأة المتزوجة»، ذلك أنّ إسلام المرأة يُبطل عقد زواجها إن كان بعلمها لا يزال على الكفر.

وبالرجوع إلى المصادر التاريخية والفقهية؛ يتأكد لنا أنّ هؤلاء النسوة قد أسلمن قطعاً، بدليل الآتي:
- أن سبايا أوطاس كنّ وثنياتٍ من عبدة الأوثان، وجمهور العلماء على تحريم الإسلام وطأ ملك اليمين الكافرة - إلا أن تكون كتابيةً -.

قال الطبري: «إن سبايا أوطاس لم يوطأن بالملك والسبأ دون الإسلام، وذلك أنهن كن مشركات من عبدة الأوثان، وقد قامت الحجة بأن نساء عبدة الأوثان لا يحللن بالملك دون الإسلام، وأنهن إذا أسلمن فرق الإسلام بينهن وبين الأزواج، سبايا كنّ أو مهاجرات، غير أنهن إذا كن سبايا، حللن إذا هن أسلمن بالاستبراء»².

وقال ابن حزم: «سي أوطاس كانوا وثنيين لا كتابيين، لا يختلف في ذلك اثنان، وهم لا يخالفوننا أن وطأ الوثنية بملك اليمين لا يحل حتى تسلم - فإنما في هذا الخبر - لو صح إعلامهم - أن عصمتهم من أزواجهن قد انقطعت إذا أسلمن - وإن كان لم يذكر هاهنا الإسلام - لكن ذكره

جامعة "ليدن" ثم مستشاراً في الأمور الإسلامية والعربية بوزارة المستعمرات الهولندية، من أشهر كتبه: (مكة في القرن التاسع عشر)، و(الشريعة الإسلامية)، .. وغيرها، توفي سنة 1936م. انظر: الأعلام، الزركلي، 220/5-221، والمبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، محمد البهي، ص20، والمستشرقون والتنصير، علي النملة، ص159.

¹ - دائرة المعارف الإسلامية، مادة: عبد،

² - جامع البيان، الطبري، 169/8.

تعالى في قوله: ﴿ ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وواجب أن يضم كلام الله تعالى بعضه إلى بعض»¹.

-القول بجرمة وطأ ملك اليمين الوثنية هو قول الجمهور، كما نقله غير واحد من الأئمة. قال ابن عبد البر: «ولا يحل وطأ أمة مجوسية بملك اليمين؛ فهذا أيضا قول جمهور أهل العلم، ولم يختلف فيه فقهاء أهل الأمصار من أهل الرأي والآثار»².

ثم ذكر أبو عمر نصَّ الزهري في أن المجوسية لا توطأ إلا أن تسلم، ثم قال عقبها: «قول ابن شهاب وهو أعلم الناس بالمغازي والسير - دليل على فساد قول من زعم أن سبي أوطاس وطئن ولم يسلمن، ورؤي ذلك عن طائفة منهم: عطاء، وعمرو بن دينار، قال: لا بأس بوطء الأمة المجوسية. وهذا لم يلتفت إليه أحد من الفقهاء بالأمصار»³.

قال مالك: «لا يطأ الرجل الأمة المجوسية، لأنه لا ينكح الحرة المجوسية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾ [البقرة: ٢٢١]. فما حرم الله بالنكاح حرم بالملك»⁴.

وقال الشافعي: «وإذا سبي المجوسي وأهل الأوثان لم توطأ منهن امرأة بالغ حتى تسلم، وإن سبي منهن صبيات؛ فمن كان منهن مع أحد أبويه ولم يسلم فلا توطأ؛ لأن دينها دين أبيها وأمها»⁵. وقال ابن قدامة: «إن من حرم نكاح حرائرهم من المجوسيات وسائر الكوافر سوى أهل الكتاب لا يباح وطأ الإماء منهن بملك اليمين في قول أكثر أهل العلم، منهم: مرة الهمداني، والزهري، وسعيد بن جبيرة، والأوزاعي، والثوري، وأبو حنيفة، ومالك، والشافعي»⁶.

والحمل على أن سبي أوطاس أذن في غشيانهن بعد إسلامهن هو تأويل أكثر أهل العلم لقوله تعالى: ﴿ ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وبناء على هذا فلا يجوز وطأ الوثنية والمجوسية حتى تسلم. قال النووي: «اعلم أن مذهب الشافعي - ومن قال بقوله من العلماء -؛ أن المسيبة من عبدة الأوثان وغيرهم من الكفار الذين لا كتاب لهم؛ لا يحل وطؤها بملك اليمين حتى تسلم، فما دامت

¹ - المحلى بالآثار، ابن حزم، 16/9.

² - الاستذكار، ابن عبد البر، 494/5.

³ - المصدر نفسه، 495/5.

⁴ - المدونة، مالك بن أنس، 218/2.

⁵ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي، 289/4.

⁶ - المغني، ابن قدامة، وانظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ت:

محمد حجي وآخرون، 288/3، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني، 270/2.

3- دعوى التعارض بين الحديث وبين حديث "بريرة" ومناقشتها

يغلب على الظنُّ بأنَّ "عبد الرزاق عبد" في استشكله لحديث سبي أوطاس مدفوعٌ بغرضٍ معروفٍ في الأدبيات الحداثية والعلمانية، وهو المبالغة في المدافعة عن حقوق النساء، ويتجلى هذا بوضوح في اعتراضه على الحديث بحديث بريرة الشهير مع زوجها مغِيثٍ؛ حيث جعل من تخيير بريرة لما أعتقت بين البقاء مع زوجها السابق أو الطلاق؛ منسجماً « مع منظومة الوعي الأخلاقي لدين سماوي يتوجه إلى البشر ليهديهم إلى الفضائل والسمو والرفعة لا ليدعوهم للتحلل والفحشاء والوضاعة ... إن موقف عائشة العقلاني تجاه تفسير هذه الآية يعود - في رأينا - إلى كونها امرأة، ولكون المرأة هي الأكثر قدرة على التحسس بآلام عبودية بني جنسها، فهي تحتج على منطق السبي والاعتصاب والعبودية. ولكونها امرأة، فهي تحمل كل مقومات تحسس ذاتها الفردية النسوية حضوراً وقوة وفاعلية، تواجه بها كبار الرجال كما فعلت يوم موقعة الجمل في مواجهة رجل كعلي بن أبي طالب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقول: إن موقفها هذا يصدر عن امرأة لها كل مقومات التميّز، سيما وأنها تربت في بيت علم ومعرفة دينية وأخلاقية. فأبوبكر كان من المتحشّين الأحناف، ولهذا لم يتردد في إعلان إسلامه وكان سباقاً، لأن دين الأحناف هو دين الإسلام. ونظراً لمعرفته وثقافته الدينية الغنية السابقة لإسلامه»¹.

ولنا على هذا الاعتراض ملاحظات، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- لا نعرف ما سبب إقحام عائشة رضي الله عنها في هذه القصة، ودور أم المؤمنين لم يتجاوز شراء بريرة - وفي رواية مساعدتها مالياً لتكاتب سيدها -، أما حكم تخييرها بين الطلاق أو البقاء مع زوجها؛ فهو حكم شرعيٌّ سنَّه رسول الله ﷺ.

والاعتماد على مواقف أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وأقوالها ومحاولة توظيفها بما يخدم

الطروحات الحداثية والعلمانية مسلك شائع لدى الخطاب العقلاني المعاصر.

- لسنا ندرك وجه التفريق - عند "عيد" - بين زوال عقد الزوجية المنعقد بين بريرة حال تحررها ومغِيث، وكيف أنه مدحه وأعجبه وجعله منسجماً مع منظومة الوعي الأخلاقي، وبين زوال نفس عقد الزوجية بين الزوجين عند وقوع الزوجة في السبي ثم إسلامها بعد ذلك، وكيف أنه جعله دالاً على التحلل والفحشاء والوضاعة؟! إذ لا فرق بين الصورتين على الحقيقة.

¹ - المرجع نفسه، ص 125.

- يزعم "عيد" أن بريرة أجبرت على الزواج من مغيث لما كنت أمة تحت منطلق السبي، وهذه دعوى لا دليل له عليه ولا برهان، وليس في جلّ الروايات ما يسعفه في تقرير ذلك. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا المطلب، هو أنّ استشكال النصوص الحديثية انطلاقاً من دعوى مجافاتها للقيم والأخلاق والذوق العام، هو مسلكٌ يفتقر للموضوعية، من جهة أن المخالفة متوجهة - في الغالب - إلى ما يتصوره المستشكل (قيمةً)، و(حلقاً)، وقد لا يكون كذلك في الحقيقة.

خلاصة الفصل

- أهم النتائج التي يمكن الخلوص إليها من مباحثات هذا الفصل هي كالآتي:
- كون كثير من أسباب الاستشكال هي نفسها لدى الاتجاهين: (الحديثي، والعقلانيّ المعاصر) - كعدم فهم النصّ، وتوهم معارضته للقرآن، وللحديث، وللحسنّ على سبيل المثال-؛ لا يعني بالضرورة تشابه المنهجين في طريقة تناول ودراسة الأحاديث المشكّلة، ويظهر ذلك في مآلات تلك الأسباب ونتائجها لدى كلا الاتجاهين؛ حيث إنّ علماء الحديث والفقهاء يبذلون الوسع في دفع الإشكالات ورفعها وإزاحتها؛ انطلاقاً من الإيمان بكونها وحيّاً، في حين يتوسل الخطاب العقلاني بالاستشكال إلى ردّ الأحاديث وإهدارها ورفضها.
 - ملامح القصور بادية بجلاء في طريقة تناول الخطاب العقلاني المعاصر لقضية الحديث المشكّل، لا سيما في افتقاره لأدوات القراءة الصحيحة - من معرفة باللغة، وإحاطة بأقوال السلف في بيان المعنى -؛ مما أدّى إلى غياب الفهم الصحيح لكثيرٍ من النصوص الحديثية.
 - ومنه كذلك إهمال المطالعة في الشروح الحديثية والاستفادة من الجهود الكثيرة والمتراكمة على امتداد قرون في بيان معاني الأحاديث وتقريب دلالاتها، ورفع الإشكالات المتوهمة تجاهها.
 - والأمر ذاته بالنسبة لمصنفات تفسير القرآن، حيث إن الاستنكاف عن النظر فيما كتب في هذا المضمار؛ أدى إلى الخلل في فهم معاني كثير من الآيات؛ ومن ثمّ توهم تعارضها مع الأحاديث.
 - من أسباب الاستشكال التي أدت إلى ردّ مجموعة من الأحاديث: إهمال النظر في السياق والتقصير في جمع الروايات، ومنشؤه الجهلُ بعلم التخرّيج ومقارنة المرويات وما يتصل بهما من معارف، والاكتفاء بالقراءة الجزئية المعزولة عن سياقها، والمنفصلة عن روافدها.

- أدت الغفلة عن علاقة الأدلة بعضها ببعض إلى حدوث كثير من الإشكالات لدى القارئ العقلانيّ، وآلت به إلى ردّ جملة كبيرة من الأحاديث، وذلك لتوهمه التعارض بين المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، وذلك على مستوى علاقة السنة بالسنة، أو علاقتها بالقرآن الكريم سواءً بسواء.
- كان للنظرة المتشعبة بقيم رفض النص الشرعي أثر بالغ في المسارعة إلى إقامة الاعتراضات والاستشكالات على كل حديث يبدو للوهلة الأولى تعارض ظاهره مع دليل آخر قطعي، ذلك أنّ بيئة القارئ الثقافية وخلفيته الفكرية وتكوينه العلمي تأثير شديد في تحديد مواقفه تجاه النص الديني بشكل عام.
- التقصير الشديد في الاستفادة من منجزات علم النقد الحديثي أدى بالخطاب العقلانيّ المعاصر إطالة النفس في سوق الإشكالات الدلالية على جملة من الأحاديث قصد ردّها، مع أنّ المحدثين كانوا السابقين إلى تضعيفها أو تكذيبها.

القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: الميادين المستهدفة بالاستشكال لدى الخطاب

العقلاني المعاصر

المبحث الأول: ميدان المعجزات

المبحث الثاني: ميدان المرأة

المبحث الثالث: ميدان الغيبيات

المبحث الرابع: ميدان السياسة الشرعية

المبحث الخامس: ميدان الحدود والعقوبات

القادر للعلوم الإسلامية

مدخل:

يهدف هذا الفصل إلى التأكيد من أن ظاهرة استشكال النصوص النبوية - والشرعية عموماً - لدى الخطاب العقلاني المعاصر، ليست ظاهرة بريئة عارية عن المقاصد، ولا فعلاً عفويًا، مجردًا من الأغراض، ولا يمكن اختزال الظاهرة في مجرد ذهول القارئ العقلاني المعاصر عن فهم دلالة نصٍّ معيّن؛ لافتقاره لأدوات الفهم الصحيح، فالقضية لا تنتهي هنا؛ ولو كان الخطبُ كذلك لكان هيئًا. إن "الاستشكال" بالنسبة للخطاب العقلاني المعاصر هو منهجٌ مطردٌ؛ وسمةٌ مميزةٌ تطبع آلية القراءة والنقد عنده، فهو يهدف من خلال الاستشكال إلى تكريس فكرة مفادها: أنه لا يمكن الوثوق بهذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي ρ ، للإشكالات الكثيرة التي تطبع بنيتها الدلالية، من مناقضتها للعقل والحس، ومخالفتها للقرآن، وتناقضها فيما بينها ... وغير ذلك.

فإذا تقرر ذلك؛ فإن الملحظ الأساس الذي يخرج به الناظر في كتابات أعيان الاتجاه العقلاني المعاصر هو استهدافهم لميادين محددة بالاستشكال لنصوصها، ويأتي هذا التركيز متماهيا مع المشروع الفكري للتيارات العقلانية - لا سيما الحداثة والعلمانية - ومواقفه المحددة تجاه قضايا: الغيب، النبوات، المعجزات، السياسة الشرعية، المرأة ومسألة الحكم، الحدود والعقوبات ... وغيرها. ونحاول في هذا الفصل أن نرصد المجالات التي اهتمَّ الخطاب العقلاني المعاصر بدراسة نصوصها المشكلة - عنده -؛ مبرزين سبب الاهتمام بذلك الميدان تحديد، متبعينه بذكر نماذج تطبيقية عن الاستشكال.

وتجدر الإشارة إلى أننا - في هذا الفصل - أولينا جلَّ الاهتمام للجانب التطبيقي، وذلك بإيراد جملة كبيرة من النماذج والأمثلة المبرزة لتصرفات الخطاب العقلاني المعاصر إزاء ما يعتبره مشكلاً من النصوص النبوية، وعليه؛ فإنه يمكن اعتبار هذا الجزء من البحث مكملًا لفصليه الأولين واللذين طغى عليهما الجانب النظري التأصيلي.

المبحث الأول: ميدان المعجزات

المطلب الأول: استشكالات "جورج طرابيشي" في كتابه

(المعجزة أو سبات العقل في الإسلام)

المطلب الثاني: استشكالات "عبد المجيد الشرفي"

في كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى)

تمهيد في بيان الأسباب الباعثة على استهداف أحاديث هذا الميدان بالاستشكال.

من المناسب التفكيرُ بأن رفض أحاديث المعجزات وإهدارها؛ تحت ذريعة مناقضتها للعقل والحس والمنطق هي -بالأساس- فكرة استشراقية، أسَّس لها "ألفرد غيوم" وغيره، لما زعموا أنَّ تلك المعجزات اقتبست من معجزات الأنبياء السابقين؛ ثم نسبت إلى النبي ρ ، عن طريق دس الرواة المتأثرين بالإسرائيليات لهذه الروايات في المدونة الحديثية¹.

ثمَّ استهلم أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر هذه الفكرة وتبنوها، وأطلقوا أوصاف: (الخرافة، الخيال، المدهش، والعجيب ... وغيرها من المترادفات) على كل نصِّ نسب معجزة إلى النبي ρ . وجليُّ أن استهداف الخطاب العقلاني المعاصر لأحاديث هذا الباب بالإعتراضات العقلية والاستشكالات، سببه معارضةٌ ظواهر هذه الأحاديث للدليل العقليِّ والحسيِّ، فهو يرى أن العقل يعتبر المعيار المعرفي الأكثر دقة، والعقل وحده - دون غيره - يصلح حكمًا تعرض كل النصوص التراثية عليه، ومن هنا نفهم السر وراء تبرُّم منظري هذا الخطاب من كل نصِّ شرعيِّ غيبيِّ، ومن كل حديثٍ تضمن خبراً أو معنى لا يسعُّ العقل إدراك كنهه على وجه التفصيل²، فيسلطُ سيف الإهدار والتشكيك على هذا اللون من النصوص؛ ليس باستعمال قواعد النقد الحديثي، ولا بالاستعانة بمنجزات علم النقد التاريخي، ... بل بإطلاق النظريات، والدعاوى المرسله، الحالية من كل مضمون علمي أو منهجي.

ومن النماذج الجسدة لهذا المنهج - في كلام العقلانيين المعاصرين -، قول "حسن حنفي" بأن «السمعيات مثل عذاب القبر، وعلامات الساعة، مثل: انشقاق القمر، وشروق الشمس من المغرب، وغروبها من المشرق، وخروج الدابة، والصراع بين يأجوج ومأجوج، وظهور المسيح الدجال، وكذلك الصراط والميزان والحوض وإنطاق الجوارح، وتطير الكتب، وأحوال أهل الجنة والنار ... هي من السمعيات التي لا يمكن تأييدها بالحس والمشاهدة والتجربة أو العقل والاستدلال، ولذلك تظل ظنية ولا ترتقي إلى مرتبة اليقين»³.

ولأنَّ استشكال النص النبوي - في مفهومه الأساس - قائم على توهم معارضة هذا النصِّ للدليل القطعيِّ؛ فإننا نوذُّ هنا عرضَ أهمِّ ما عورضت به أحاديث المعجزات؛ من خلال النظر في المنتج الثقافي والعلمي لأعيان الاتجاه العقلي المعاصر ممن تناول هذه القضية.

¹ - وقد أسهبنا الكلام حول هذه النظرية في الفصل المتعلق بالمشكل والمقابليات الدينية، انظره ص 150 فما بعدها.

² - وقد سبق البيان بأن أحاديث الخوارق والمعجزات لا تخالف حكم العقل أبداً، لكنها تخالف العادة السائدة عند الناس، يراجع في ذلك: الفرق بين مخالفة العقل ومخالفة العادة، ص 254 من هذا البحث.

³ - دراسات إسلامية، حسن حنفي، ص 38، نقلاً عن: التعارض في الحديث، لطفي زغير، ص 433.

وقد اخترت - من جملة الإنتاج الفكري للخطاب العقلاني المعاصر - كتابين هما - في نظري -
أهم ما كتب في إثارة الإشكالات الدلالية حول أحاديث المعجزات، كما أنهما اشتملا بإسهابٍ
وتفصيلٍ على جلِّ ما اعترض به على نصوص هذا المجال العقدي؛ مما هو مذكور في جلِّ الكتب
الفكرية أخرى.
هذا الكتابان هما: (المعجزة أو سبات العقل) لـ"جورج طرابيشي"، و(الفكر الإسلامي في الرد على
النصارى) لـ"عبد المجيد الشرفي".
وسيقوم هذا المبحث بدراسة مضامين هذين الكتابين، مما له علاقة بأصل موضوع هذه الدراسة.

المطلب الأول: استشكالات "جورج طرابيشي" في كتابه (المعجزة أو سبات العقل في
الإسلام)

أولاً: دعوى معارضتها للآيات التي تنفي المعجزات عن النبي¹

¹ - انظر أيضاً: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي، ص 474، ومدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد
الجبوري، ص 187 وما بعدها.

وقد ذكر في كتابه عددا من الروايات التي تحكي معجزات النبي ρ ، مما أورده مؤلفو (السير)، ووصف صنيعهم في سرد هذه الأحاديث بأنه «يلغي كل مسافة فاصلة بين خرق العادات وخرق قوانين العقل بالذات؛ فقد يكونون في محصلة الحساب معذورين؛ فهم ليسوا محكومين فقط بنظام المعرفة = الاستمي الميثي الذي اشتدت قبضته على نحو غير مسبوق إليه في عصر الانحطاط الذي كان عصرهم، بل هم أيضا مؤلفو سيرة. والحال أنه مقرون بأن السير مرتع خصب لاشتغال العقلية الميثية - من حيث هي عقلية متحللة من قيد الصحة التاريخية -»¹.

أي أن هذه المرويات لا يمررها إلا العقل الديني الذي هو «أقل العقول الكونية عقلانية»². وهو يفسر هذا التضخم في أحاديث المعجزات، بدخول العنصر الأجنبي - ذي الخلفية اليهودية والنصرانية- في حظيرة الإسلام، حيث أن الأمم التي كانت تعتنق هذه الديانات قبل الإسلام، لم تعتنق منها تماما؛ بل جلبت معها موروثاتها الدينية السابقة والتي ترفض - في مجملها- أن يكون هناك نبيُّ بلا معجزة، وتُرجَمَ هذا في وضع آلاف المرويات التي تنسب إلى الرسول معجزاتٍ وحوارٍ شبيهة بتلك التي حكته الأناجيل عن عيسى ص ، وهكذا «نستطيع أن نفهم التحول الانقلابي في الإسلام من لاهوت الرسالة إلى لاهوت المعجزة، مع كل ما ترتب على هذا من تحول أيضا من تشغيل للعقل بصدد "المعجزة العقلية" التي جسدها القرآن إلى شلل مطلق للعقل في قبالة المعجزات الحسية التي ستنسب إلى الرسول بالمثل، بل بالآلاف»³.

وفي الأخير فإنَّ نقدَ هذا الباب من الروايات والأحاديث المنسوبة إلى "الإسلام" هو - حسب طرايشي دائما - «لصالح العقلانية التي هو بأمرس الحاجة إلى أن يعيد التفكير بموروثه على أساسها»⁴.

ظاهر من كل ما سبق أنَّ جورج طرايشي؛ بنى استشكله لأحاديث المعجزات على سكوت القرآن الكريم عن ذكرها - أو الإشارة إليها حتى -، إضافةً إلى جملة الآيات التي تنص على أن معجزة الإسلام الوحيدة هي القرآن، وتنفي - حسبه - وجود أي معجزةٍ للنبي ρ رغم كثرة مطالبه المشركين بها.

¹ - المرجع نفسه، ص 82. بتصرف (تحويل ضمير المفرد الغائب إلى الجمع الغائب).

² - المرجع نفسه، ص 84.

³ - المرجع السابق، ص 172.

⁴ - المرجع نفسه، ص 179.

كما أشار إليها "عبد الله القصيمي النجدي" في كتابه (مشكلات الأحاديث النبوية)، ولم ينسبها لأحد بعينه؛ وأورد الآيات التي يحتجُّ بها رافضو المعجزات، وذلك عند كلامه عن معجزة انشقاق القمر.

1. دفع التعارض بين القرآن وأحاديث المعجزات

بإنعام النظر في الآيات القرآنية أوردها "طرايشي"؛ نجد أنه لا تعارض — ألبتة — بينها وبين أحاديث معجزاته ρ، وما ادعاه المستشكل مدفوع بالآتي:

— المعجزات الكثيرة التي نقلتها الأحاديث الثابتة الصحيحة لم يكن غرض إظهارها تحدي المشركين، وبيان عجزهم، ولم يجعلها النبي ρ حجةً على رسالته، كما هو الحال مع الأنبياء السابقين²، وحدثها كان في سياقات محددة، وقد وقع معظمها في الفترة المدنية بين المسلمين أهل اليقين؛ لترسيخ الإيمان في قلوبهم، أو لضرورات معينة مثل: تكثير الطعام، ونبع الماء من بين يديه الشريفتين، وحنين الجذع، وردّه عين قتادة بن النعمان... وغيرها³.

أما كُفَّار مكة فأعجزهم بالقرآن، وتحدّاهم أن يأتوا بمثله، وهو القائل U: [ما من الأنبياء نبيٍّ إلا أعطى ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة]⁴.

— الآيات القرآنية التي استشهد بها "جورج طرايشي" لا تدلُّ على أن معجزة الرسول ρ الوحيدة هي القرآن، بل قد جاء النبي ρ بالخوارق والمعجزات — غير القرآن —، وقد ورد ذكر بعضها في القرآن نفسه، مثل: الإسراء إلى بيت المقدس، وانشقاق القمر.

البياعي يبحثين نشرنا بنفس الحملة. توفي صدقي سنة 1920م، من أهم مؤلفاته: (د ين الله في كتب أنبيائه)، (دروس سنن الكائنات)... وغيرها، مجلة المنار، 483/21، والأعلام، الزركلي، 65/6، ومعجم المؤلفين، كحالة، 186/3، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة، سركيس، 1201/2، ومعجم الأطباء، أحمد عيسى، ص 452.

¹ - انظر إشارة شبيهة والتي قررها "طرايشي" في: خوارق العادات في الإسلام، محمد توفيق صدقي، مقال منشور في مجلة المنار، 119/12، ودين السلطان، نيازي عز الدين، ص 467 وما بعدها.

² - انظر: مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، عبد الله القصيمي، ص 31.

³ - انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي ابن حزم، 06/5.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، رقم: 4981، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: بعثت بجوامع الكلم، رقم: 7274، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، رقم: 239.

وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات، فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه.

الأول: أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب، فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة، فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها علمنا أن ذلك للطلب من باب العناد واللجاج، فلم تكن إجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى: ﴿جِئْتُمْ بِهِ حُبْرًا حَمِيمًا سَائِقًا غَامِقًا ذَقَاقًا مَرْجُومًا﴾ [العنكبوت: ٥٠] - [٥١] فبكتهم بما في القرآن من الدلالة الشافية.

وثانيها: لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إنزال هذه الآية لفعلها، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ما سألوه لما ازدادوا إلا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٢٣]»¹.

2 - بيّن الفخر الرازي عللاً كثيرةً أخرى لعدم إجابة المشركين إلى اقتراحاتهم، فمن ذلك أنهم لو أجبوا لكل ما طلبوه، ثم لم يؤمنوا وكذبوا؛ لأوجب ذلك حصول هلاكهم واستئصالهم، كما أن تكرر حصول المعجزات واستمرارها وكثرتها يقدر في أصل معناها، وهو حرق العادة المستقرة، ويزيح وظيفتها وهي الإعجاز.

يقول في ذلك: «إنما حصل في تلك الآيات أنواع من المفساد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم إن استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا إلى حد الإلجاء المخل بالتكليف، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدر في كونها معجزة، لأن الخوارق متى توالفت صار الخرق العادة عادة، فحينئذ يخرج عن كونه معجزة وكل ذلك أمور لا يعلمها إلا الله علام الغيوب فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لا يقدر في النبوة»².

فخلاصة جواب الفخر الرازي عن هذه الاعتراضات أن أصل المعجزات - عدا القرآن - ثابت في حق محمد ﷺ، والآيات التي يسوقها أمثال "جورج طرايشي" - في معرض الاستشكال على روايات المعجزات؛ بزعم كونها حاسمة في نفي أن يكون للرسول معجزة غير القرآن - لا تدل سوى على تعنت المشركين في طلب معجزات زائدة عن تلك التي رأوها، وهذا ظاهر الدلالة في عنادهم ولجاجهم وكفرهم، حتى أن المولى عز وجل حذرهم من مشاكلة بني إسرائيل في سؤالهم رؤية الله

¹ - المصدر السابق، 27/4.

² - المصدر نفسه، 28-27/4.

جهره، كما في قوله تبارك وتعالى: چ چ چ چ چ چ چ ی د ی د ت ت ٹ ٹ ڈ ڈ ژ ژ
 ٹ ٹ چ [البقرة: ١٠٨].

وأما أن يأتي بكل ما يطلب منه ρ فذاك ليس من شرط رسالته، وليس من شرط رسالات الأنبياء السابقين.

ب. جواب عبد الله القصيمي

مواصله للمناقشة، وإمعاناً في رفع الإشكال – وبعد إيراد أجوبة الفخر الرازي –، نورد هنا –
 ختاماً – أجوبة أحد المعاصرين الذين تناولوا بالنقد والتفنيد جلاً ما اعترض به على أحاديث
 المعجزات مما هو شبيه بالذي أورده "جورج طرايشي"، والذي هو قائم على دعوى مناقضة هذه
 الأحاديث للنصوص القرآنية الدالة على نفى المعجزات.

عرض "عبد الله القصيمي النجدي" في كتابه (كشف مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها) لهذا
 الاستشكال وحججه¹، ثم أسهب في الجواب عنه. فقال بعد سوقه للنصوص التي احتج بها منكمروا
 أحاديث المعجزات:

«قالوا: فهذه النصوص تدل على أن الله لم ينزل على المشركين ما طلبوه من الآيات المادية
 فكيف نتركها لهذه الروايات؟!»².

ثم شرع في الجواب عن هذا الاستشكال، فابتدأه بنفي أصله وأساسه وهو معارضة الآيات لأحاديث
 المعجزات، وذكر أن طالبي المعجزات لم تكن غايتهم الوصول إلى اليقين بصدق النبوة، بل التعسف
 والعناد والمكابرة؛ ومن أجل ذلك لم يجابوا إلى ما طلبوه واقتروه.

يقول "القصيمي": «ليس في شيء من الآيات المذكورة ولا الحديث أن الله تعالى لم ينزل على
 رسوله ولا آية واحدة، ولا أنه لا يمكن أن ينزل، والذي تدل عليه الآيات والاستقراء أن المشركين لم
 يعطوا من ذلك كل ما سألوه، وقد ذكر القرآن مطالب المشركين وعنادهم و تعسفهم فيه، ففي سورة
 الإسراء: چ چ چ چ ی د ی د ت ت ٹ ٹ ڈ ڈ ژ ژ ٹ ٹ ك ك گ گ
 ك ك گ گ ك ك ن ن ن ن ٹ ٹ ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه

¹ - أورد القصيمي جلاً الآيات التي احتج بها طرايشي في إنكار أحاديث المعجزات، وأضاف قوله ρ: [ما من نبي من الأنبياء إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة] . والحديث تقدم تحريجه.

² - مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، عبد الله القصيمي، ص 27-28.

تخ تم تي تي ثج ثم چ [هود: ٥٣] إلى آخر الآيات. فهل دلت هذه على أن الله لم ينزل على هؤلاء آيات؟!¹.

ثم أشار "القصيمي" إلى «أنَّ في الآيات المذكورة ما يدل على عكس ما ظن المنازعون؛ فإذ قوله: **چئم ئى ئى بج بح بخ چ [يونس: ٢٠]**، وقوله: **چٹ ٹ ڈ ڈ ف ف ف ف ف ف** [الأنعام: ٣٧]، وقوله: **چٹ ڈ ٹ ٹ ڈ چ [الإسراء: ٥٩]**؛ تشير إلى نزول الآيات إشارةً تكاد تكون صريحة. فقوله: **ئم** بعد طلبهم ذلك؛ كالتصريح بأن الإنتظار للآيات. وقوله: **چٹ ٹ ڈ ڈ ف ف ف ف ف ف** [الأنعام: ٣٧] كالتصريح أيضاً بأن ذلك سوف يكون. وقوله: **چٹ ڈ ٹ ٹ ڈ چ [الإسراء: ٥٩]** كالتصريح أيضاً لأنَّ ذلك فعل مضارع، ولا بد من تحققه في المستقبل، فإن لم يكن ذلك على خاتم الأنبياء فعلى من يتحقق. وأيضاً إذا كان إرسال الآيات تخويفاً من الله لعباده؛ فهل يترك قريشاً بلا تخويف، وهل (يبنخل)² عليهم بذلك؟ فالآيات تنتج خلاف ما استنتج المخالفون³.

وبعد استعراض أجوبة كل من الفخر الرازي وعبد الله القصيمي، ومن قبل ذلك مناقشتنا لاستشكالات جورج طرابيشي على أحاديث المعجزات؛ نخلص إلى أنَّ ما أوردهُ المستشكل من الأدلة والحجج في إنكار أحاديث هذا الباب، لا ينهضُ بدعواه، ولا يصحح نظريته، وأن الاستشكال لم يقيم على أساس علميٍّ متينٍ؛ بل مبعثه قلة الإحاطة بجل النصوص القرآنية الواردة في هذا الباب، مع قصورٍ ظاهرٍ في استنتاج دلائلها الصحيحة.

ثالثاً: نموذجٌ من استشكال "طرابيشي" (أحاديثٌ في إخباره ρ عن الغيب)

تطرق "جورج طرابيشي" عند كلامه عن المعجزات التي أوردها ابن كثير في كتابه (البداية والنهاية)، إلى الروايات التي فيها إخباره ρ عن الغيوب الماضية والمستقبلية، وقد ذكر في هذا السياق حديثين هما:

¹ - المرجع نفسه، ص 28.

² - كذا وردت في كلام الكاتب، وهو تعبير لا يليق في حق الله تعالى، حتى وإن ورد في سياق الاستفهام الإنكاري.

³ - مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، القصيمي، ص 29.

ونزول عيسى U، وأخبار المهدي ... وغيرها ... كل ذلك هو من الغيب الذي أطلعه الله Y عليه، وهو موافق للآيات القرآنية التي تفيد اصطفاء الله لبعض خلقه بإعلامهم ببعض الغيب، كآيات: آل عمران، والحج التي سبق عرضها. وهذه الأحاديث - وهي من الدلائل على نبوته - لا تعارض القرآن، ولا يصح استشكالها تحت هذه الذريعة.

المطلب الثاني: استشكالات "عبد المجيد الشرفي" في كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى)

أولاً: موقفه العام من أحاديث هذا الباب:

خصص الكاتب التونسي "عبد المجيد الشرفي" في بعض أبواب كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى)، فصلاً خاصاً تناول فيه معجزات النبي ρ، وعرض لبعض الأحاديث الواردة في شأنها، مصنفاً إياها قسمين:

معجزاتٌ هي صدىٌ مضخم لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين «على سبيل المثال: أن تخلل الماء من بين أصابع النبي حتى روى منه أربعمائة رجل؛ يذكر مباشرة بتفجير موسى الماء من الصخر، كما يذكر إطعامه الجماعة الكثيرة من يسير الطعام في أماكن متفرقة بتكثير عيسى للأرغفة القليلة وإطعام الجَمِّ الغفير منها حسب رواية الأناجيل، وكذلك الشأن في رده للشمس إذ فات وقت الصلاة على غرار توقيف يشوع للشمس كدة يوم كامل إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم»².

ومعجزاتٌ لا تشبه معجزات الأنبياء السابقين، ومثَّلَ عليها برده ρ لعين قتادة τ، وتفتيته للكديبة عند حفر الخندق، معرفته U للشاة المسمومة، وحنين الجذع .. وغيرها³، وفسَّرها بالنزوع إلى

¹ - وقد أظن "جورج طرابيشي" في استعراض أحاديث هذا الباب، وزعم أنها فبركت نتيجة للتدافع السياسي الذي وقع بين الأمويين، وأهل الحجاز (الهاشميين وخاصة آل البيت)، فأضحى كل فريق يخترع نصوصاً ينسبها إلى النبي ρ تركي طريفته وتدم الطرف الآخر .. !! انظر: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، طرابيشي، ص 70-75.

² - الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي، ص 475-476.

³ - المرجع نفسه، ص 476 (هامش).

"الكونية"¹، وهي خاصية تتفق فيها الأديان السماوية مع الحضارات القديمة التي تدمج بين الظواهر الثقافية والطبيعية².

وبعد استعراض أحاديث القسمين خلصَ "عبد المجيد الشرفي" إلى أن النقاد المسلمين «لم يباشروا أي نقد للأخبار المتعلقة بالمعجزات، وهم الذين تعودوا إخضاع السنة المسيحية للنقد الصارم واللاذع»³.

ثانياً: مناقشة إجمالية لهذا الموقف

يتبين أنّ "الشرفي" يبرر وجود هذا الصنف من الأحاديث - أو على الأقل جزءاً منه - بكونه من أثر الديانات السماوية السابقة، وهو تفسير إنشائي لا دليل عليه ولا برهان، ولم يقم الشرفي بين يدي رأيه هذا حججاً مفصلة تصلح للمناقشة؛ خلا ما ذكره من قضية التشابه بين معجزات النبي ρ وبين معجزات الأنبياء السابقين، وقد سبق البيان - في أثناء هذا البحث - أنّ مجرد التشابه بين هذه المعجزات لا يلزم منه أن يكون الرواة المسلمون استلهموها من الديانتين النصرانية واليهودية ونسبوها للنبي ρ، بل إن هذا التماثل في حد ذاته لا يعدّ معضلةً تستدعي الريبة والاستشكال لأنّ الرسل جميعهم من عند الله، فلا يستغرب أن تتشابه معجزاتهم⁴.

ثمّ إنّه لا تصحُّ المقارنة بين الروايات التي تحكي معجزات المسيح U، مما يتناقله النصارى في كتبهم، والتي لا يُدرى حال نقلتها بل لا يعرف لإحداها إسناد تتوفر فيها أدنى شروط القبول؛ وبين الأحاديث الصحيحة الثابتة المتواترة لدى المسلمين، والتي تناقلها الرواة الثقات العدول، وعرضت على ميزان النقد الصارم.

يوضح ذلك السيد محمد رشيد رضا غاية الإيضاح فيقول: «نقل معجزات نبينا الكونية أضبط وأصح من نقل معجزات المسيح U، لأن لها أسانيد متصلة، أشخاصها معروفون؛ إذ وضع لهم كتب مخصوصة في تاريخهم؛ ولذلك ترى المحدثين يقولون: إن سند هذه المعجزة صحيح، وسند هذه

¹ - مصطلح مرادف للأسطورة. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، 233/1-234.

² - الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي، ص 476.

³ - المرجع نفسه، ص 477.

⁴ - نذكرُ بأننا سبق وأن ناقشنا هذه الدعوى ألا وهي (تأثير الما قبلبات الدينية) في المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 148 وما بعدها.

ضعيف، وهذه ثابتة وهذه مكذوبة أو واهية؛ لأن في سندها فلائاً الذي كان يكذب في بعض الأحيان، أو فلان الذي كان كثير النسيان، وليس للنصارى مثل هذه الأسانيد المتصلة»¹.

ويقول أيضاً: «فليأتنا المخالفون بضبط كهذا الضبط وأسانيد كهذه الأسانيد فيما يروون عن رسلهم ومقدسيهم، ثم ليتبححوا 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 يتبع ذلك»².

ومن الجدير الإشارة إلى أن كبار النقدة من النصارى أنفسهم طرحوا عدة إشكالات حول عملية جمع الأناجيل عموماً، ومدى الموثوقية بنسبتها إلى السيد المسيح U.

يقول "ميريل تيني" "Tenney" في كتابه (دراسة شاملة لأسفار العهد الجديد) ما ترجمته³:
«... نحن لا نعرف إلا القليل جداً عن جامع الأناجيل، وأنا لا نعرف شيئاً عن شخصيته ولا عن هويته، ولا عن الدافع من وراء جمعه لهذا الإنجيل ..»

وقال "ويرنر جورج كامبيل" في ذلك ما ترجمته⁴: «إن اللغة التي كتب بها مرقص إنجيله الأصلي غير معروفة، وقد اختلف العلماء في ذلك، فقال بعض العلماء أنه كتب باللغة اللاتينية ثم ترجم بعد ذلك إلى اليونانية. وقال بعضهم الآخر: أن هذا الإنجيل كتب أساساً باللغة اليونانية .. وهذا هو القول المتفق عليه بين العلماء الذي نقبوا وبحثوا في المخطوطات القديمة. ولقد اتفق هؤلاء العلماء على أن قصة بعث المسيح مرة أخرى بعد صلبه وصعوده غير موجودة في إنجيل مرقص الأصلي على الإطلاق. وقد تأكد لدى الباحثين في تاريخ الكنائس أن تلك الروايات أدخلت على هذا الإنجيل فيما بعد، وأنها من من بنات أفكار الأجيال المتأخرة التي أعقبت وفاة المسيح، وقد تكون من أقوال شراح هذا الإنجيل .. وأن الأقوال التي جمعت وألحق بعضها ببعضها الآخر لتكوين هذا الإنجيل كانت أقوالاً متناثرة هنا وهناك. بل إن النسخة الأصلية لهذا الإنجيل قد وجدت في صحف قد تمزق بعضها ومحييت كتابات بعضها الآخر. وأظن أن تلك الأقوال قد جمعها المتأخرون ونسبوها إلى مرقص».

¹ - مجلة المنار، محمد رشيد رضا، 68/6.

² - المرجع نفسه، 70/6.

³ - انظر: منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزيزة علي طه، ص 169.

⁴ - نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 170.

فإذا كان هذا هو الحال في شأن حادثة الصلب - جوهر العقيدة النصرانية -، فكيف بالأحداث الأخرى التي تناقلها الإخباريون النصارى حول حياة المسيح \cup ومعجزاته؟! وهل تصح مقارنة هذه الأخبار التي لم تكتب إلا بعد رفع المسيح \cup بقرن ونصف¹، ولا يُدرى حال كُتِبَتْها ولا نقلتها.. هل تصح مقارنتها بالروايات الإسلامية التي استفرغ النقاد المسلمون جهودهم في نقدها وتمحيصها بدقة متناهية وحياد شامل، ونزاهة شديدة؟!

الجواب هو: لا، وأي جواب سوى هذا، فهو لا ينبع من عقلٍ واعٍ بالفروق بين الجمعين². أما بالنسبة للأحاديث التي لا مرجع لها في الديانات السابقة، والتي ادعى "الشرفي" بأنها انزياحٌ إلى الأسطورة كشأن الحضارات السابقة فقد تقدّم الكشفُ عن وهاء هذه الدعوى³.

ثالثاً: مناقشة "الشرفي" في الأحاديث التي مثّل بها على دعواه.

نستعرض هنا جملة من أحاديث المعجزات التي استشكلها عبد المجيد الشرفي في نصّه المنقول آنفاً، ونوه أننا في سياق محاجة الشرفي في دعواه، وإثبات صحة هذه النصوص وسلامة معانيها؛ سنسلك الطريقة العلمية التقليدية في الحجاج، والتي تعتمد على منهج المحدثين في تثبيت الأحاديث النبوية، إضافة إلى الاستعانة بالمنهج التاريخي، وذلك بسوق الروايات جميعها من مصادر السنة الأصيلة، وبيان تواترها واستحالة كونها من وضع الرواة.

1 - حديث نبع الماء من بين يدي النبي ρ :

وهو من معجزات النبي ρ الثابتة بالروايات الصحيحة، تناقلها الرواة العدول الصادقون، ورواها جمعٌ من الصحابة E ، - بعضهم حضر وقائعها - وقد اقتصرْتُ في جمعها على الصحيحين دون كتب السنة الأخرى.

أ. روايات الحديث:

• رواية أنس بن مالك T :

¹ - انظر: القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، ص 77.

² - حول الشكوك الكبيرة التي تحيط بعملية جمع الإنجيل والروايات النصرانية عموماً راجع: تطور الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود، دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، إينوك بول، ترجمة: أحمد ابيش، والإنجيل المفقود، بيرتون ماك، ترجمة: محمد الجورا، والقرآن والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، ص 77، والإنجيل دراسة وتحليل، محمد شليبي شتيوي، ص 28.

³ - ينظر المبحث الثاني من الفصل الأول، ص 107 وما بعدها.

«خرج النبي ﷺ في بعض مخارجه، ومعه ناس من أصحابه، فانطلقوا يسيرون، فحضرت الصلاة، فلم يجدوا ماءً يتوضئون، فانطلق رجل من القوم، فجاء بقدر من ماء يسير، فأخذ النبي ﷺ فتوضأ، ثم مد أصابعه الأربع على القدر ثم قال: [قوموا فتوضئوا]. فتوضأ القوم حتى بلغوا فيما يريدون من الوضوء، وكانوا سبعين أو نحوهم»¹.

وفي رواية عنه ﷺ: «أتى النبي ﷺ بإناء، وهو بالزوراء، فوضع يده في الإناء، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه، فتوضأ القوم».

قال قتادة: قلت لأنس: كم كنتم؟ قال: ثلاث مائة، أو زهاء ثلاث مائة².

• رواية عمران بن الحصين ﷺ:

وذلك في حديث طويل فيه أن النبي ﷺ خرج في سفر مع أصحابه وكان الحرُّ شديداً فاشتكوا قلة الماء، فأرسل النبي ﷺ رجلين، وأخبرهما أنهما سيجدان امرأة تحمل ماءً، وأمرهما أن يأتيا بها، فلما حضرت «استنزولها عن بعيرها، ودعا النبي ﷺ بإناء، ففرغ فيه من أفواه المزدتين³ - أو سطيحتين - وأوكأ أفواههما وأطلق العزالي⁴، ونودي في الناس اسقوا واستقوا، فسقى من شاء واستقى من شاء وكان آخر ذلك أن أعطى الذي أصابته الجنابة إناء من ماء، قال: [أذهب فأفرغه عليك]، وهي قائمة تنظر إلى ما يفعل بمائها، وإيم الله لقد أفلح عنها، وإنه ليخيل إلينا أنها أشد ملأة منها حين ابتداء فيها، فقال النبي ﷺ: [اجمعوا لها]، فجمعوا لها من بين عجوة ودقيقة وسويقة حتى جمعوا لها طعاماً، فجعلوها في ثوب وحملوها على بعيرها ووضعوا الثوب بين يديها، قال لها: [تعلمين، ما رزئنا من مائك شيئاً، ولكن الله هو الذي أسقانا]»⁵.

• رواية جابر بن عبد الله الأنصاري ﷺ:

«عطش الناس يوم الحديبية والنبي ﷺ بين يديه ركوة فتوضأ، فجهش الناس نحوه، فقال: [ما لكم؟] قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ ولا نشرب إلا ما بين يديك، فوضع يده في الركوة، فجعل الماء

¹ - أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3574.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3572، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: 2279.

³ - مزدتين: مفردا مزادة من التزود، وهي وعاء من جلد يجعل فيه المسافر ماءه. انظر: غريب الحديث، القاسم بن سلام، 244/1.

⁴ - العزالي جمع عزلاء وهي فم المزادة، أو مخرج الماء منها. انظر: الفائق، الزمخشري، 268/2، وغريب الحديث، ابن الجوزي، 93/2.

⁵ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب التيمم، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء، رقم: 344.

يثور بين أصابعه، كأمثال العيون، فشرينا وتوضأنا قلت: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة»¹.

وفي رواية: «قد رأيتني مع النبي ﷺ وقد حضرت العصر، وليس معنا ماء غير فضلة، فجعل في إناء فأتى النبي ﷺ به، فأدخل يده فيه وفرج أصابعه، ثم قال: [حي على أهل الوضوء، البركة من الله]. فلقد رأيت الماء يتفجر من بين أصابعه، فتوضأ الناس وشربوا، فجعلت لا آلو ما جعلت في بطني منه، فعلمت أنه بركة»².

• رواية ابن مسعود: ⋮

«كنا نعد الآيات بركة، وأنتم تعدونها تخويفا، كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فقل الماء، فقال: [اطلبوا فضلة من ماء]. فجاءوا بإناء فيه ماء قليل، فأدخل يده في الإناء، ثم قال: [حي على الطهور المبارك، والبركة من الله] فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم»³.

• رواية أبي قتادة: ⋮

في حديث طويل فيه أنهم خرجوا مع النبي ﷺ في سفر، وكان معهم ماء قليل، فأمر النبي ﷺ أبا قتادة أن [احفظ علينا ميضأتك⁴، فسيكون لها نبا]، .. ثم عطش القوم، فجاء النبي ﷺ بذلك الماء القليل «فجعل يصب وأبو قتادة يسقيهم، فلم يعد أن رأى الناس ماءً في الميضأة تكابوا عليها، فقال رسول الله ﷺ: [أحسنوا الماء كلكم سيروى]. قال: ففعلوا، فجعل رسول الله ﷺ يصب وأسقيهم حتى ما بقي غيري، وغير رسول الله ﷺ، قال: ثم صب رسول الله ﷺ، فقال لي: [اشرب]، فقلت: لا أشرب حتى تشرب يا رسول الله قال: [إن ساقني القوم آخرهم شربا]، قال: فشربت، وشرب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فأتى الناس الماء جامين رواء».

قال عبد الله بن رباح - الراوي عن أبي قتادة - : «إني لأحدث هذا الحديث في مسجد الجامع، إذ قال عمران بن حصين: انظر أيها الفتى كيف تحدث، فإني أحد الركب تلك الليلة، قال: قلت: فأنت أعلم بالحديث، فقال: ممن أنت؟ قلت: من الأنصار، قال: حدث، فأنتم أعلم بحديثكم،

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام رقم: 3577، وفي كتاب المغازي، باب غزوة الحديثية، رقم: 4152.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الأشربة، باب شرب البركة والماء المبارك، رقم: 5639.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، رقم: 3579.

⁴ - الميضأة: مطهرة غير كبيرة يتوضأ منها. انظر: غريب الحديث، الخطابي، 414/1، والنهاية ابن الأثير، 38/4.

قال: فحدثت القوم، فقال عمران: لقد شهدت تلك الليلة، وما شعرت أن أحدا حفظه كما حفظته»¹.

• رواية معاذ بن جبل: T

«خرجنا مع رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك، فكان يجمع الصلاة، فصلى الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، حتى إذا كان يوما آخر الصلاة، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل، ثم خرج بعد ذلك، فصلى المغرب والعشاء جميعا، ثم قال: [إنكم ستأتون غدا، إن شاء الله، عين تبوك، وإنكم لن تأتوها حتى يضحى النهار، فمن جاءها منكم فلا يمس من مائها شيئا حتى آتي]. فحجناها وقد سبقنا إليها رجلان، والعين مثل الشراك تبض بشيء من ماء، قال فسألهما رسول الله ﷺ [هل مسستما من مائها شيئا؟] قالا: نعم، فسبهما النبي ﷺ، وقال لهما ما شاء الله أن يقول. قال: ثم غرفوا بأيديهم من العين قليلا قليلا، حتى اجتمع في شيء. قال: وغسل رسول الله ﷺ فيه يديه ووجهه، ثم أعاده فيها، فجرت العين بماء منهمر أو قال: غزير - شك أبو علي أيهما قال - حتى استقى الناس، ثم قال: [يوشك، يا معاذ إن طالت بك حياة، أن ترى ما هاهنا قد ملئ جنانا]»².

فهذه روايات ستة من أصحاب رسول الله ﷺ، مستخرجة من الصحيحين فقط³، وقد تقصدت إيرادها كلها - على ما في الأمر من الإطالة - بغرض بيان مدى الاتفاق الحاصل في روايات هؤلاء الصحابة رضي الله عنهم.

والملاحظ الأساس عند التمعن في تلك الروايات هو الاتفاق على وقوع هذه المعجزة العظيمة، إضافة لما اشتمل عليه بعضها من ذكر تصديق الصحابة بعضهم لبعض، كما حدث في تصديق عمران بن الحصين T لرواية قتادة T.

ب. تواتر الحديث يؤكد حدوث المعجزة

إن ما قرره عبد المجيد الشريفي من أنَّ حادثة نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ، هو صدقٌ مضخمٌ لمعجزة موسى U حين ضرب الحجر فانبجس منه الماء؛ هو محض ادعاء عارٍ عن أي دليل أو برهان، إذ إنَّ لازمها أنَّ رواة الحادثة ونقلتها - أو بعضهم - كذَّابون مختلفون.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم: 682.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: 706.

³ - انظرها مجموعة في: الصحيح المسند من دلائل النبوة، مقبل بن هادي الوداعي، ص 132-156.

فالمعجزة - حسب الشرفي - لم تقع أبداً، وكلُّ تلك التفاصيل الروائية الدقيقة التي تناقلها الرواة العدول، والتي حضر وقائعها جمعٌ من الصحابة؛ هي من وحي خيالهم. وهذا التقرير خلاف العقل ونقيض المنطق، فالقصة رواها جمعٌ من الصحابة، وقد وقعت مرّاتٍ عديدة، واتفقت بعض رواياتهم - كشأن رواية عمران بن الحصين وأبي قتادة رضي الله عنهما -، ونقلها عنهم الجمعُ الغفير من الرواة العدول الثقات في كل عصر ومصر، حتى اشتهرت ولم يكذبها أحدٌ ممن عاصر حياة النبي ρ من العساكر والجند الذين صحبوه في أسفاره وحروبهم، كما أنها سلمت من التكذيب والطعن في مختلف العصور التي تلت عصر النبوة، مع توفر الداعي - وهو غرابتها -، ووفرة الطاعنين من خصوم هذا الدين.

قال القاضي عياض: «نبت الماء وتكثير الطعام رواها الثقات، والعدد الكثير عن الجماء الغفير عن العدد الكثير من الصحابة، ومنها ما رواه الكافة عن الكافة متصلاً عن حدث بها، من جملة الصحابة وأخبارهم، أن ذلك كان في موطن اجتماع الكثير منهم في يوم الخندق، وفي غزوة بواط، وعمرة الحديبية، وغزوة تبوك، وأمثالها من محافل المسلمين، وجمع العساكر، ولم يؤثر عن أحد من الصحابة مخالفة للراوي فيما حكاها، ولا إنكار عما ذكر عنهم رأوه كما رواه، فسكوت الساكت منهم كناطق، إذ هم المنزهون عن السكوت على باطل، والمداهنة في كذب، وليس هناك رغبة ولا رهبة تمنعهم، ولو كان ما سمعوه منكراً عندهم وغير معروف لديهم لأنكروه، كما أنكروا بعضهم على بعض أشياء رواها من السنن، والسير، وحروف القرآن، وخطأ بعضهم بعضاً ووهمه في ذلك مما هو معلوم، فهذا النوع كله يلحق بالقطعي من معجزاته لما بيناه، وأيضاً فإن أمثال الأخبار التي لا أصل لها - وبنيت على باطل - لا بد مع مرور الأزمان وتداول الناس وأهل البحث من انكشاف ضعفها وخمول ذكرها؛ كما يشاهد في كثير من الأخبار الكاذبة والأراجيف الطارئة، وأعلام نبينا ρ هذه الواردة من طريق الأحاد لا تزداد مع مرور الزمان إلا ظهوراً، ومع تداول الفرق وكثرة طعن العدو وحرصه على توهينها وتضعيف أصلها وإجهاد الملحد على إطفاء نورها؛ إلا قوة وقبولاً ولا للطاعن عليها إلا حسرة وغليلاً»¹.

وقال في شرحه على مسلم: «وهي إحدى معجزاته المشهورة الغريبة الخارقة للعادة، وقد جاء النقل بها متواتراً من حديث أنس، وعبد الله بن مسعود، وجابر، وعمران بن حصين»².

¹ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى ومعه حاشية الشمني، عياض بن موسى، 256/1.

² - إكمال المعلم، عياض بن موسى، 239/7.

وقال ابن تيمية: «ومنها ما هو متواتر يعلمه العامة والخاصة كنبع الماء من بين أصابعه وتكثير الطعام وحنين الجذع ونحو ذلك، فإن كلا من ذلك تواترت به الأخبار واستفاضت ، ونقلته الأمة جيلاً بعد جيل وخلفاً عن سلف ، فما من طبقة من طبقات الأمة إلا وهذه الآيات منقولة مشهورة مستفيضة فيها، ينقلها أكثر ممن ينقل كثيراً من القرآن وقد نقلها وسمعها من الأمة أكثر ممن سمع ونقل كثيراً من آيات القرآن»¹.

فكيف يُرعمُ - بعد ذلك - أنها استلهامٌ من معجزات موسى U، وقد مرَّ أن مجرد التشابه في المعجزات لا يدلُّ على اقتباس المسلمين في أجيال الرواية للمعجزات المنسوبة إلى الأنبياء السابقين؛ إذ إنَّ هذا وحده لا يكفي في تقرير دعوى عريضة كالتالي قررها "عبد المجيد الشرفي"، مع ملاحظة الاختلاف الظاهر بين معجزة نبع الماء من بين أصابع النبي P، ومعجزة تفجير موسى U للحجر، «نبع الماء من بين أصابعه P أبلغ في المعجزة من نبع الماء من الحجر، حيث ضربه موسى بالعصا فتفجرت منه المياه، لأن خروج الماء من الحجاره معهود، بخلاف خروج الماء من بين اللحم والدم»².

2- أحاديث تكثير الطعام

وهو من معجزات النبي P العظيمة المنقولة بالتواتر، وقد رواها جمع كبير من أصحاب النبي P.

أ. روايات الحديث:

• رواية جابر بن عبد الله الأنصاري T

«توفيَّ عبد الله بن عمرو بن حرام وعليه دين، فاستعنت النبيَّ P على غرمائه أن يضعوا من دينه، فطلب النبي P إليهم فلم يفعلوا، فقال لي النبي P: [اذهب فصنف تمر ك أصنافا، العجوة على حدة، وعَدَّقْ زَيْدٌ³ على حدة، ثم أرسل إلي]، ففعلتُ، ثم أرسلت إلى النبي P، فجاء فجلس على أعلاه،

¹ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد ابن تيمية، 324/6. وانظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني، ص212.

² - فتح الباري، ابن حجر، 585/6.

³ - نوع من التمر رديء، ونسبته إلى زيد هي نسبه إلى أول من ابتدأ غراسه. انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، سراج الدين عمر ابن الملقن، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 302/14، وفتح الباري، ابن حجر، 593/6.

أو في وسطه، ثم قال: [كِلِّ لِلْقَوْمِ]. فكلمتهم حتى أوفيتهم الذي لهم، وبقي تمرى كأنه لم ينقص منه شيء»¹.

• رواية عبد الرحمن بن أبي بكر

«كنا مع النبي ρ ثلاثين ومائة، فقال النبي ρ : [هل مع أحد منكم طعام؟]، فإذا مع رجل صاع من طعام أو نحوه، ففعجن، ثم جاء رجل مشرك، مشعان² طويل، بغنم يسوقها، فقال النبي ρ : [بيعا أم عطية]، أو قال: [أم هبة؟]، قال: لا بل بيع. فاشتري منه شاة، فصنعت، وأمر النبي ρ بسواد البطن أن يشوى، وائم الله، ما في الثلاثين والمائة إلا قد حز النبي ρ له حزة من سواد بطنها، إن كان شاهدا أعطاهما إياه، وإن كان غائبا خبأ له، فجعل منها قصعتين، فأكلوا أجمعون وشبعنا، ففضلت القصعتان، فحملناه على البعير»³.

• رواية أنس بن مالك

«قال أبو طلحة لأم سليم: لقد سمعت صوت رسول الله ρ ضعيفا، أعرف فيه الجوع، فهل عندك من شيء؟ قالت: نعم، فأخرجت أقراصا من شعير، ثم أخرجت خمارا لها، فلفت الخبز ببعضه، ثم دسته تحت يدي ولاثني⁴ ببعضه، ثم أرسلتني إلى رسول الله ρ ، قال: فذهبت به، فوجدت رسول الله ρ في المسجد، ومعه الناس، فقامت عليهم، فقال لي رسول الله ρ : [أرسلك أبو طلحة؟] فقلت: نعم، قال: [بطعام؟] فقلت: نعم، فقال رسول الله ρ لمن معه: [قوموا] فانطلق وانطلقت بين أيديهم، حتى جئت أبا طلحة فأخبرته، فقال أبو طلحة: يا أم سليم قد جاء رسول الله ρ بالناس، وليس عندنا ما نطعمهم؟ فقالت: الله ورسوله أعلم، فانطلق أبو طلحة حتى لقي رسول الله ρ ، فأقبل رسول الله ρ وأبو طلحة معه، فقال رسول الله ρ : [هلمي يا أم سليم، ما عندك] فأنت بذلك الخبز، فأمر به رسول الله ρ ففُتَّتْ، وعصرت أم سليم عكة⁵ فأدَمَتْهُ، ثم قال رسول الله ρ فيه ما شاء الله أن يقول، ثم قال: [أئذن لعشرة] فأذن لهم، فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا، ثم قال: [أئذن

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطي، رقم: 2127.

² - مشعان: منتفش الشعر. انظر: غريب الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، 343/1، والنهاية، ابن الأثير، 482/2.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب قبول الهدية من المشركين، رقم: 2618.

⁴ - لاثني: أي لُفَّتْ عليّ بعضه. انظر: مطالع الأنوار على صحاح الآثار، إبراهيم ابن قرقول، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، 459/3، والنهاية، ابن الأثير، 275/4.

⁵ - عكة: إناء من جلد مستدير يوضع فيه السمن ونحوه، (عصرت عكة فأدمته)، أي: صيرت ما خرج من العكة له إداما. انظر:

غريب الحديث، ابن الجوزي، 121/2، وفتح الباري، ابن حجر، 590/6.

لعشرة] فأذن لهم، فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا، ثم قال: [أذن لعشرة] فأذن لهم، فأكلوا حتى شبعوا ثم خرجوا، ثم قال: [أذن لعشرة] فأكل القوم كلهم وشبعوا، والقوم سبعون أو ثمانون رجلاً¹.

• رواية سلمة بن الأكوع ع

«خَفَّتْ أزوادُ القوم، وأملقوا، فأتوا النبي ρ في نحر إبلهم، فأذن لهم، فلقيهم عمر، فأخبروه فقال: ما بقاؤكم بعد إبلكم، فدخل على النبي ρ ، فقال: يا رسول الله، ما بقاؤهم بعد إبلهم؟ فقال رسول الله ρ : [ناد في الناس، فيأتون بفضل أزوادهم]، فبَسِطَ لذلك نطع، وجعلوه على النطع، فقام رسول الله ρ فدعا وبرك عليه، ثم دعاهم بأوعيتهم، فاحتشى الناس حتى فرغوا، ثم قال رسول الله ρ : [أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله]»².

• رواية أبي هريرة ع

«الله الذي لا إله إلا هو، إن كنت لأعتمد بكبدي على الأرض من الجوع، وإن كنت لأشد الحجر على بطني من الجوع، ولقد قعدت يوماً على طريقهم الذي يخرجون منه، فمر أبو بكر، فسألته عن آية من كتاب الله، ما سألته إلا ليشبني، فمر ولم يفعل، ثم مر بي عمر، فسألته عن آية من كتاب الله، ما سألته إلا ليشبني، فمر فلم يفعل، ثم مر بي أبو القاسم ρ ، فتبسم حين رأي، وعرف ما في نفسي وما في وجهي، ثم قال: [يا أبا هر]. قلت: لبيك يا رسول الله، قال: [الحق]. ومضى فتبعته، فدخل، فاستأذن، فأذن لي، فدخل، فوجد لبنا في قدح، فقال: [من أين هذا اللبن؟] قالوا: أهده لك فلان أو فلانة، قال: [أبا هر] قلت: لبيك يا رسول الله، قال: [الحق إلى أهل الصفة فادعهم لي] قال: وأهل الصفة أضياف الإسلام، لا يأوون إلى أهل ولا مال ولا على أحد، إذا أتته صدقة بعث بها إليهم ولم يتناول منها شيئاً، وإذا أتته هدية أرسل إليهم وأصاب منها وأشركهم فيها، فسألتني ذلك، فقلت: وما هذا اللبن في أهل الصفة، كنت أحق أنا أن أصيب من هذا اللبن شربة أتقوى بها، فإذا جاء أمرني، فكنت أنا أعطيهم، وما عسى أن يبلغني من هذا اللبن، ولم يكن من طاعة الله وطاعة رسوله ρ بد، فأتيتهم فدعوتهم فأقبلوا، فاستأذنوا فأذن لهم، وأخذوا مجالسهم من البيت، قال: [يا أبا هر] قلت: لبيك يا رسول الله، قال: [خذ فأعطهم] قال:

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3578، وفي كتاب الأطعمة، باب من أكل حتى شبع، رقم: 5381، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك ويتحققه تحقاً تاماً واستحباب الاجتماع على الطعام، رقم: 2040.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، رقم: 2484، وكتاب الجهاد والسير، باب حمل الزاد في الغزو، رقم: 2982.

فأخذت القدح، فجعلت أعطيه الرجل فيشرب حتى يروى، ثم يرد علي القدح، فأعطيه الرجل فيشرب حتى يروى، ثم يرد علي القدح فيشرب حتى يروى، ثم يرد علي القدح، حتى انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد روي القوم كلهم، فأخذ القدح فوضعه على يده، فنظر إلي فتبسم، فقال: [أبا هر] قلت: لبيك يا رسول الله، قال: [بقيت أنا وأنت] قلت: صدقت يا رسول الله، قال: [أقعده فاشرب] فقعدت فشربت، فقال: [اشرب] فشربت، فما زال يقول: [اشرب] حتى قلت: لا والذي بعثك بالحق، ما أجد له مسلكا، قال: [فأرني] فأعطيته القدح، فحمد الله وسمى وشرب الفضلة¹.

وفي رواية: «أتيت النبي ﷺ يوماً بتمرات، فقلت: ادع الله لي فيهن بالبركة. قال فصفهن بين يديه. قال: ثم دعا فقال: [اجعلن في مزود]² وأدخل يدك ولا تنثره، قال: فحملت منه كذا وكذا وسقاً في سبيل الله، ونأكل ونطعم، وكان لا يفارق حقوي³، فلما قتل عثمان π انقطع عن حقوي فسقط⁴».

وفي رواية: «لما كانت غزوة تبوك أصاب الناس مجاعة، قالوا: يا رسول الله، لو أذنت لنا فنحننا نواضحنا، فأكلنا وادهنا، فقال رسول الله ﷺ: [افعلوا]، قال: فجاء عمر، فقال: يا رسول الله، إن فعلت قلّ الظهر، ولكن ادعهم بفضل أزوادهم، ثم ادع الله لهم عليها بالبركة، لعل الله أن يجعل في ذلك، فقال رسول الله ﷺ: [نعم]، قال: فدعا بنطع، فبسطه، ثم دعا بفضل أزوادهم، قال: فجعل الرجل يجيء بكف ذرة، قال: ويجيء الآخر بكف تمر، قال: ويجيء الآخر بكسرة حتى اجتمع على النطع من ذلك شيء يسير، قال: فدعا رسول الله ﷺ عليه بالبركة، ثم قال: [خذوا في أوعيتكم]، قال: فأخذوا في أوعيتهم، حتى ما تركوا في العسكر وعاء إلا ملئوه، قال: فأكلوا حتى شعوا،

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وتخليهم عن الدنيا، رقم: 6452.

² - المزود: وعاء يجعل فيه الزاد. انظر: غريب الحديث، إبراهيم الحربي، 989/3.

³ - الحَقْوُ: الإزارة، والمراد هنا موضع شد الإزار، والمعنى: كان مزودي لا يفارق وسطي إلى يوم قتل عثمان، فإنه فات مني في ذلك اليوم، وذلك لأن الفساد إذ كثر وشاع بين الناس ارتفعت البركة. قاله المظهري. انظر: الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدين الطيبي، ت: عبد الحميد هنداي، 3799/12، والمفاتيح في شرح المصابيح، الحسين بن محمود الشيرازي المظهري، ت: لجنة بإشراف نور الدين الطالب، 267/6.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، 276/14، والترمذي في (السنن)، أبواب المناقب، باب مناقب أبي هريرة رضي الله عنه، 167/6، وقال: (حديث حسن غريب من هذا الوجه)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على المسند، 370/8، والألباني في (السلسلة الصحيحة)، 1048/6.

وفضلت فضلة، فقال رسول الله ﷺ: [أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقي الله بهما عبد غير شاك، فيحجب عن الجنة]¹.

• رواية أبي عمرة الأنصاري

«كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة، فأصاب الناس مخمصة، فاستأذن الناس رسول الله ﷺ في نحر بعض ظهورهم، وقالوا: يبلغنا الله به، فلما رأى عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قد همَّ أن يأذن لهم في نحر بعض ظهرهم؛ قال: يا رسول الله، كيف بنا إذا نحن لقينا القوم غدا جياعا رجالا؟ ولكن إن رأيت يا رسول الله أن تدعو لنا ببقايا أزوادهم فتجمعها، ثم تدعو الله فيها بالبركة، فإن الله تبارك وتعالى سيبلغنا بدعوتك - أو قال: سيبارك لنا في دعوتك - فدعا النبي ﷺ ببقايا أزوادهم، فجعل الناس يجيئون بالحثية من الطعام، وفوق ذلك، وكان أعلاهم من جاء بصاعٍ من تمرٍ، فجمعها رسول الله ﷺ، ثم قام فدعا ما شاء الله أن يدعو، ثم دعا الجيش بأوعيتهم، فأمرهم أن يحتثوا، فما بقي في الجيش وعاء إلا ملئوه، وبقي مثله، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه، فقال: [أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أني رسول الله، لا يلقي الله عبد مؤمن بها إلا حجبت عنه النار يوم القيامة]².

ب. تواتر الحديث بقطع بحدوثه

أحاديث تكثير الطعام التي سبق نقل شيء منها، تفيد القطع بحدوث هذه المعجزة، لأنها بلغت حد التواتر³، وقد اتفق جمعٌ من الصحابة في رواية تفاصيلها - كما في حديث غزوة تبوك التي رواها: سلمة وأبو عمرة وأبو هريرة رضي الله عنهم -، مما يدلُّ على حضورهم لها أجمعين، واستقلَّ آخرون برواياتٍ؛ مما يفيد بتكرر الحادثة أكثر من مرة.

ودعوى "عبد المجيد الشرفي" أنَّ المعجزة - والروايات التي وردت في إثباتها - محضٌ استحضار لمعجزات الأنبياء السابقين وتضخيم لها؛ يلزم منه أن الحادثة لم تقع، وأن روايتها اختلقوا تفاصيل أحداثها، والكذب هنا إما أن يكون منسوباً إلى الصحابة أنفسهم، أو إلى الرواة من بعدهم، ثم انطلت هذه الأكاذيب على نقدة الحديث الذين كانوا يردُّون الأخبارَ بالظنَّة، ويتشددون في قبولها

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، رقم: 45.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 185/24، والنسائي في (السنن الكبرى)، ت: حسن عبد المنعم شلبي، كتاب السير، جمع زاد الناس إذا فني زادهم وقسم ذلك كله بين جميعهم، 102/8، وفي كتاب عمل اليوم والليلة، ذكر حديث أبي عمرة فيه، 418/9، والدولابي في (الكنى والأسماء)، ت: نظر الفريابي، 134/1، والطبراني في (مسند الشاميين)، ت: حمدي السلفي، 439/1، قال الهيثمي في (جمع الزوائد)، 20/1: (رجال ثقات)، وقوى إسناده الأرئوط في تحقيقه على (المسند)، 185/24.

³ - وقد وقع الاتفاق على تواترها المعنوي. انظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني، ص 213.

غاية التشدد، ويحتاطون في شأنها تمام الاحتياط، وهذا لا يقوله من عرفَ علمَ النقدِ الحديثيِّ، وسبر أغواره، ووقف على أطواره وأحواله.

أو يلزم منه وقوع الغلط والسهو والغفلة، وهذا مدفوع بكثرة الناقلين؛ فإنه ممتنع عقلاً أن يتفق الجمع الكثير على الغلط.

ويقال في هذه المعجزة ما قيل في معجزة نبع الماء من بين أصابعه ρ ¹.

وقد روى الحديث جمعٌ غفيرٌ ممن يُحرمون الكذب ويروونه فاحشة فكيف يجتمعون على الكذب في خبرٍ كهذا؟

وكما قال ابن القيم فإنَّ ناقلي مثل هذه الأخبار - أي أخبار المعجزات - «أصدقُ الخلق وأبرُّهم، ونقلُها [أي الأخبار] ثابت بالتواتر قرناً بعد قرن»².

يقول المازري: «ومعجزات النبي ρ ضروب. فأما القرآن فمنقول تواتراً، وأما مثل هذه المعجزة فلك فيها طريقان:

أحدهما: أن تقول: تواترت على المعنى، كتواتر جود حاتم، وحلم الأحنف، فإنه لا تنقل قصة بعينها في ذلك تواتراً، ولكن تكاثرت القصص من جهة الآحاد، حتى صار محصولها التواتر بالكرم والحلم، وكذلك تواترت معجزات سوى القرآن؛ حتى ثبت انخراق العادة له صلى الله عليه وسلم بغير القرآن.

والطريقة الثانية: أن تقول: فإنَّ الصاحب إذا روى مثل هذا الأمر العجيب، وأحال على حضوره فيه مع سائر الصحابة وهم يسمعون روايته، ودعواه حضورهم معه، ولا ينكرون ذلك عليه فإن ذلك تصديق له، يوجب العلم بصحة ما قال»³.

وقال القاضي عياض: «وقد اجتمع على معنى حديث هذا الفصل بضعة عشر من الصحابة رواه عنهم أضعافهم من التابعين، ثم من لا ينعده بعدهم، وأكثرها في قصص مشهورة ومجامع مشهودة، ولا يمكن التحدث عنها إلا بالحق، ولا يسكت الحاضر لها على ما أنكر منها»⁴.

وقد رأيت لابن تيمية كلاماً بديعاً؛ أقام فيه من الحجج والبراهين العقلية والأدلة الواقعية والتاريخية على صدق وقوع هذه المعجزات الشيء الكثير، حبّدت نقله بتمامه - على طوله - لما فيه من

¹ - انظر كلام رشيد رضا في الردّ على مثل نظرية الشرنبي، ص 332 من هذا البحث.

² - إغائة اللفهان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: محمد حامد الفقي، 347/2.

³ - المعلم بفوائد مسلم، محمد بن علي المازري، 414/2.

⁴ - الشفا، عياض بن موسى اليحصبي، 249-248/1.

الفائدة في مسألتنا هذه، حيث قال: «وهذه الأخبار منها ما هو في القرآن، ومنها ما هو متواتر يعلمه العامة والخاصة، كنبع الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام، وحنين الجذع، ونحو ذلك، فإن كلا من ذلك تواترت به الأخبار واستفاضت، ونقلته الأمة جيلا بعد جيل، وخلفا عن سلف، فما من طبقة من طبقات الأمة إلا وهذه الآيات منقولة مشهورة مستفيضة فيها، ينقلها أكثر ممن ينقل كثيرا من القرآن، وقد نقلها وسمعتها من الأمة أكثر ممن سمع ونقل كثيرا من آيات القرآن، وأكثر ممن سمع ونقل أنه كان يسجد في الصلاة سجدي السهو، وممن سمع ونقل نُصِبَ الزكاة وفرائضها، بل مواقيت الصلاة وأعدادها، إنما شاع نقلها للعمل الدائم بها، وأما هذه الآيات فنقلها أكثر ممن نقل مواقيت الصلاة من جهة الأخبار المعينة، وذلك أن آيات الرسول كان كثيرا منها يكون بمشهد من الخلق العظيم، فيشاهدون تلك الآيات، كما شاهد أهل الحديبية، وهم ألف وخمسمائة، نبع الماء من بين أصابعه ... وكما شاهد أهل خيبر، وهم ألف وخمسمائة الطعام الذي كان كربة الشاة فأشبع الجيش كلهم، وكما شاهد الجيش العظيم، وهم نحو ثلاثين ألفا في تبوك العين لما كانت قليلة الماء فكثرت ماؤها حتى كفاهم، وشاهدوا الطعام الذي جمعه على نطع فأخذوا منه حتى كفاهم، وكما شاهد أهل الخندق، وهم أكثر من ألف كثرة الطعام في بيت جابر بعد أن كان صاعا من شعير وعناقا، فأكلوا كلهم بعد الجوع حتى شبعوا، وفضلت فضلة، وكما شاهد الثمانون نفسا كثرة الطعام لما أكلوا في بيت أبي طلحة ... وكذلك وليمة زينب كانوا ثلاثمائة فأكلوا من طعام في تور من حجارة، وهو باق فظن أنس أنه أزيد مما كان، وكانوا يتداولون قسعة من غدوة إلى الليل، يقوم عشرة ويقعد عشرة، كما في حديث سمرة بن جندب، وأهل الصفة لما شربوا كلهم من اللبن القليل وكفاهم وفضل، وكانوا ينقلون ذلك بينهم، وهو مشهور ينقله بعض من شاهده إلى من غاب عنه، فكان استفاضة آياته وشهرتها وتواترها في الأمة أعظم من تواتر سجود السهو في الصلاة، فإن هذا إنما كان مرات قليلة، ولم يحضره إلا المصلون خلفه لتلك الصلاة، وكذلك نقلهم لنصب الزكاة وفرائضها، فإن هذا إنما سمعه منه طائفة قليلة، ونقلوه ... فإن من تدبر نقل هذه الآيات وجد شهرتها في كل زمان، وظهور الأخبار بها أعظم من شهرة ما نقل من أخبار الأنبياء وسير الملوك والدول التي جرت العادة بتوفر الهمم والدواعي على نقلها، فإن مثل هذا لا يجب في كونه متواترا أن يتواتر عند كل أحد من الناس ... فإن أكثر ما تواتر عند كل أمة من أحوال متقدميها قد لا يسمعه كثير من الأمم من غيرهم فضلا عن تواتره عندهم حتى إن كثيرا من الأمم الذين لا يعرفون الأنبياء قد لا يكونوا قد سمعوا بأسماء الأنبياء ولا بأخبارهم فضلا عن تواترها عندهم، وأكثر أتباع الأنبياء لم يتواتر عندهم من

أخبار الملوك وسيرهم ما تواتر عند غيرهم، حتى إن أكثر المسلمين لم يسمعوها بأسماء خلفاء بني أمية، وبني العباس، وأسماء وزرائهم ونوابهم وقوادهم... وظهور هذه الآيات التي هي دلائل النبوة وأعلامها مشهورة بين الأمة عامتها وخاصتها في كل زمان أعظم من ظهور هذه الأخبار المتواترة فهي أحق أن تجعل متواترة من هذه، ونقلها هذه الآيات من خاصة أهل العلم، وكتب الحديث والتفسير والمغازي والسير وكتب الأصول والفقهاء التي توجد فيها هذه الأخبار أصح نقلاً باتفاق أهل العقل والعلم من كتب التواريخ المرسلّة، فإن تلك كثير من أخبارها منقطع الإسناد، وفيها من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله، وإن كان أصل القصة قد يكون متواتراً، وهذه الآيات المشهورة في الأمة كثير من أجناسها متواتر عند أهل العلم، وكثير من آحادها متواتر عند الخاصة»¹.

فالحاصل أن العقل يشهد بحدوث هذه المعجزة جزءاً، وتواترها واستفاضتها يقطعان بوقوعها، والإشكال الذي طرحه "الشريفي" ودعواه أن الحديث صدى مضخمٌ لمعجزات الأنبياء السابقين هي دعوى عاريةٌ تماماً من المعاضد العقلية.

3- حديث حنين الجذع:

وهو الحديث الثالث من أحاديث المعجزات التي أوردها "عبد المجيد الشريفي"، وادعى أن الحادثة هي من قبيل الأساطير المشابهة لتلك التي ازدهرت في الحضارات القديمة، وأخذت بعداً دينياً أو اجتماعياً، وزعم أن النقاد المسلمين غفلوا عن مباشرة نقدها النقد الصارم كما صنعوا مع صحائف أهل الكتاب.

وكشأن المعجزتين اللتين سبق دراستهما (نبع الماء، وتكثير الطعام)، فإن الزعم بكون حادثة حنين الجذع محض خرافة وأسطورة، هي في الواقع - دعوى مرسلّة تفتقر للحجة العلمية والبرهان العقلي، إضافة إلى تغاضيها عن عشرات الأسانيد المتصلة الصحيحة، والرواة العدول الثققات - من مختلف الطبقات - الذين تناقلوا هذه الحادثة.

أ. روايات الحديث:

روى قصة حنين الجذع عددٌ وافٍ من أصحاب النبي P.

قال الترمذي بعد إيراده حديث ابن عمر: «وفي الباب: عن أنس، وجابر، وسهل بن سعد، وأبي بن كعب، وابن عباس، وأم سلمة»².

¹ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، 324/6-334.

² - الجامع، محمد بن عيسى الترمذي، ت: بشار عواد معروف، 636/1.

ونحن نسوق مرويات عشرة من الصحابة مبتدئين بما خرَّجه أصحاب الشيخان، متبعينه بما رواه أصحاب المسانيد والسنن والمعاجم وغيرها، غير ملتفتين إلى تحقق الصحة في كل ما نوره؛ إذ إن ما في الصحيحين كافٍ لمبتغي الصحة، إنما الجدوى من إيراد هذه الروايات هي التدليل على استفاضة الحديث وتواتره، وبيان كثرة مخرجه، بما ينتفي معه احتمال دخول الكذب أو توهم الغلط على نقلته ورواته.

ولهذا كله قصدٌ ظاهرٌ وهو نقضُ ما زعمه "عبد المجيد الشرفي" من أنَّ الحادثة مصنوعةٌ مخترعة، يحاكي فيها صانعوها الأساطير القديمة ذات البعد الديني والثقافي في الأمم السابقة.

• رواية ابن عمر T:

«كان النبي P يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحوَّل إليه، فحنَّ الجذع، فأتاه فمسح يده عليه»¹.

• رواية جابر بن عبد الله T

«أن النبي P كان يقوم يوم الجمعة إلى شجرة - أو نخلة -، فقالت امرأة من الأنصار - أو رجل -: يا رسول الله، ألا نجعل لك منبراً. قال: [إن شئتم]. فجعلوا له منبراً، فلما كان يوم الجمعة، دفع إلى المنبر، صاحت النخلة صياح الصبي، ثم نزل النبي P فضمها إليه، تثنُّ أنين الصبي الذي يسكن، قال: [كانت تبكي على ما كانت تسمع من الذكر عندها]»².

وفي رواية: [«كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل، فكان النبي P إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنَّع له المنبر، وكان عليه، فسمعنا لذلك الجذع صوتاً كصوت العشار، حتى جاء النبي P فوضع يده عليها فسكنت»]³.

• رواية أنس بن مالك T

«أن النبي P كان يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر؛ ذهب إلى المنبر، فحنَّ الجذع، فأتاه فاحتضنه فسكن، فقال: [لو لم أحتضنه لحنَّ إلى يوم القيامة]»⁴.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3583،

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب البيوع، باب النجار، رقم: 2095، وكتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3584.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3585.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، 227/4، والترمذي في (السنن)، أبواب المناقب، باب، 26/6، وابن ماجه في (السنن)، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في بدء شأن المنبر، 419/2، وابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 435/14.

• رواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما

«أن رسول الله ﷺ، كان يخطب إلى جذع قبل أن يتخذ المنبر، فلما اتخذ المنبر وتحول إليه، حنَّ عليه، فأتاه فاحتضنه فسكن، قال: [لو لم أحتضنه، لحن إلى يوم القيامة]»¹.

• رواية بريدة

«كان النبي ﷺ إذا خطب قام فأطال القيام، فكان يشق عليه قيامه، فأتي بجذع نخلة فحفر له، وأقيم إلى جنبه قائماً للنبي صلى الله عليه وسلم، فكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خطب فطال القيام عليه؛ استند إليه، فاتكأ عليه، فبصر به رجل كان ورد المدينة، فرآه قائماً إلى جنب ذلك الجذع، فقال لمن يليه من الناس: لو أعلم أن محمداً يحمدي في شيء يرفق به؛ لصنعت له مجلساً يقوم عليه، فإن شاء جلس ما شاء، وإن شاء قام، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: [ايبتوني به]، فأتوه به، فأمر أن يصنع له هذه المراقي الثلاث، أو الأربع، هي الآن في منبر المدينة، فوجد النبي ﷺ في ذلك راحة، فلما فارق النبي ﷺ الجذع، وعمد إلى هذه التي صنعت له، جزع الجذع فحنَّ كما تحن الناقة حين فارقه النبي ﷺ».

فزع ابن بريدة عن أبيه: «أن النبي ﷺ حين سمع حنين الجذع رجع إليه، فوضع يده عليه، وقال: [اختر أن أغرسك في المكان الذي كنت فيه؛ فتكون كما كنت، وإن شئت أن أغرسك في الجنة، فتشرب من أنهارها وعيونها، فيحسن نبتك، وتثمر فيأكل أولياء الله من ثمرتك ونخلك فعلت]، فزعم أنه سمع من النبي ﷺ وهو يقول له: [نعم قد فعلت مرتين]. فسأل النبي ﷺ فقال: [اختر أن أغرسه في الجنة]»².

• رواية أبي سعيد الخدري

«كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع، فأتاه رجل فقال: يا رسول الله ﷺ، أصنع لك منبراً تخطب عليه، فصنع له منبره هذا الذي ترون. فلما قام عليه يخطب؛ حنَّ الجذع حنين الناقة إلى ولدها، فنزل إليه رسول الله ﷺ فضمَّه إليه فسكت. قال: فأمر به أن يدفن ويجفر له»³.

• رواية أبي بن كعب

«كان رسول الله ﷺ يصلي إلى جذع، وكان المسجد عريشاً، وكان يخطب إلى جنب ذلك الجذع، فقال رجال من أصحابه: يا رسول الله، نجعل لك شيئاً تقوم عليه يوم الجمعة، حتى ترى الناس، أو قال: حتى يراك الناس، وحتى يسمع الناس خطبتك؟ قال: [نعم]، فصنعوا له ثلاث درجات، فقام النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الجذع».

¹ - أخرجه أحمد في (المسند)، 107/4، 399/5، وابن ماجه (في السنن)، والدارمي (في السنن)، 182/1، 976/2، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: «وهذا الإسناد على شرط مسلم».

² - أخرجه الدارمي (في السنن)، ت: حسين الدارمي، 178/1،

³ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، ت: كمال الحوت، 319/6، وعبد بن حميد في (المسند-المنتخب)، ت: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، ص276، والدارمي (في السنن)، 181/1.

عليه وسلم كما كان يقوم، فصغى الجذع إليه، فقال له: [اسكن]، ثم قال لأصحابه: [هذا الجذع حنّ إلي]، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: [اسكن، إن تشأ غرستك في الجنة، فيأكل منك الصالحون، وإن تشأ أعيدك كما كنت رطباً]، فاختار الآخرة على الدنيا، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم دفع إلى أبي، فلم يزل عنده حتى أكلته الأرض»¹.

• رواية سهل بن سعد الساعدي

«ما بقي أحدٌ من الناس هو أعلم به مني [أي المنبر]، هو من أثل² الغابة، وعمله فلان مولى فلانة، لرسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ يستند إلى جذع في المسجد يصلي إليه إذا خطب، فلما اتخذ المنبر صعد عليه حنّ الجذع، فأتاه رسول الله ﷺ فوجده سكين، فقام على المنبر فاستقبل فقراً، ثم ركع القهقري، فرفع رأسه فسجد، ثم عاد إلى المنبر ففعل مثل ذلك»³.

• رواية أم سلمة رضي الله عنها:

«أن النبي ﷺ يخطب إلى جذع في المسجد، فلما صنع المنبر حن الجذع فاعتنقه النبي ﷺ، فسكن»⁴.

• رواية عائشة رضي الله عنها:

«كان رسول الله ﷺ يصلي إلى جذع يتساند إليه، فمر روميٌّ، فقال: لو دعاني محمد فجعلت له ما هو أرفق به من هذا، قالت: فدعي لرسول الله ﷺ، فجعل له المنبر أربع مراقي، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب، فحنّ الجذع كما تحن الناقة، فنزل إليه رسول الله ﷺ، فقال: [ما شأنك؟ إن شئت دعوت الله فردك إلى محبتك، وإن شئت دعوت الله فأدخلك الله الجنة فأثمرت فيها، فأكل من ثمرتك أنبياء الله المرسلون، وعباده المتقون] قال: فسمعت رسول الله ﷺ يقول: [نعم] فغار الجذع، فذهب»⁵

ب. تواتر الحديث يقطع بحدوثه

اتفق العلماء على تواتر حادثة حنين الجذع، حتى أنهم اعتبروا سوق الروايات في إثبات ذلك تكلفاً لشدة ظهوره، كما قال البيهقي: «هذه الأحاديث التي ذكرناها في أمر الحنّانة كلها صحيحة، وأمر

¹ - أخرجه أحمد في (المسند)، 179/35، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، 376/10، والبيهقي في (دلائل النبوة)،

404/1. وأبو نعيم في (دلائل النبوة)، ت: محمد قلعه جي وعبد البر عباس، 402/1

² - الأثل: شجر، وهو نوعٌ من الطرفاء. مختار الصحاح، الرازي، ص 13.

³ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، ت: كمال الحوت، 319/6، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، 388/10،

والطبراني في (المعجم الأوسط)، ت: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، وقال ابن كثير في (البداية والنهاية)، : «وأصل هذا الحديث في الصحيحين وإسناده على شرطهما».

⁴ - أخرجه الطبراني في (المعجم الكبير)، 255/23،

⁵ - أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، 367/2، وأبو نعيم في (دلائل النبوة)، 403/1، قال ابن كثير في (البداية والنهاية)،

: «هذا غريب إسناداً ومتناً».

الحنانة من الأمور الظاهرة والأعلام النيرة التي أخذها الخلف عن السلف، ورواية الأحاديث فيه كالتكليف والحمد لله على الإسلام والسنة، وبه العياد والعصمة»¹.
وقال القاضي عياض: «وهو في نفسه مشهور، والخبر به متواتر، قد خرج أهله الصحيح، رواه من الصحابة بضعة عشر منهم ... كلهم يحدث بمعنى الحديث»².
وقال ابن كثير: «باب حنين الجذع شوقاً إلى رسول الله ﷺ وشفقاً من فراقه، وقد ورد من حديث جماعة من الصحابة بطرق متعددة تفيد القطع عند أئمة هذا الشأن وفرسان هذا الميدان»³.
فاشتهار القصة، وخلو كل أعصار الرواية وأمصارها من المنكرين لها، المكذبين بها، مع وجود الداعي وهو غرابتها الشديدة وخرقها للعادة، وتناقضها بمحضر جمع غفير من الصحابة، وعدم إنكارهم لحدوثها ... كل هذا دليل عقلي حاسم على وقوعها.
والتغاضي عن هذه الحقائق كلها، ثم الزعم بأن القصة مفبركة مخترعة، وأن المسلمين من خلالها يحاكون الأساطير، هو في الواقع طرح ضعيف وباهت.

وقد سئل الباقلاني عن الدليل العقلي الذي يؤكد حدوث قصة الجذع وغيره من المعجزات والحوادث فأجاب بكلام بديع، نسوقه - على ما فيه من الطول - لفائدته: «الدليل على ذلك أنا نعلم ضرورة - وجميع أهل الآثار ونقله الأخبار ومعرفة السير - أن هذه الأعلام قد نقلت للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع أعصار المسلمين ، وأن الأمة لم تخل قط في زمن من الأزمان من ناقلة لهذه الأعلام وما جرى مجراها ، وأنها قد أذيعت في الصدر الأول ورويت ؛ من حيث يسمع روايتها من شاهد النبي صلى الله عليه وسلم وعاصره، وأن الناقلين لها - وإن قصر عددهم عن عدد أهل التواتر وكانوا آحاداً - فإن كل واحد منهم أضاف ما نقله للنبي صلى الله عليه وسلم من هذه الأعلام إلى مشهد مشهود، وموقف معروف، وغزاة قد حضر أهلها ، وبقعة أكثر السامعين لحبره قد شهدها ، ومجتمع قد عرفوه وحضروه، فقال: كان في الغزاة الفلانية كذا وكذا، وكلم الذراع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجده يوم مجتمع أصحابه، وجعل قليل الطعام كثيراً يوم أولم في قصة كذا وكذا، وفي بقعة كذا وكذا وكذا ، كل شيء من ذلك إلى مشهد قد حضره السامعون لنقلهم ، ومشهد قد

¹ - دلائل النبوة، أبو بكر البيهقي، 562/2.

² - الشفا، عياض، 303/1.

³ - البداية والنهاية، ابن كثير، 679/8، وانظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، جلال الدين السيوطي، خليل محي

الدين الميس، ص 269، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني، ص 210.

شهدوه؛ فلم ينكروا ذلك، ولا أحد منهم عليه، ولا ردوا نقلهم، ولا ظهر منهم تحمة للنقلة، ولا شك في أمرهم - لا عند سماعهم وطرقه لأسماعهم ولا بعد ذلك-
وقد عُلم بمستقر العادة إمساك العدد الكثير والجَم الغفير عن إنكار كذب يُدَّعى عليهم، ويضاف إلى سماعهم ومشاهدتهم وعلمهم، مع ما هم عليه من نزاهة الأنفس، وكبر المهمم، وعظم الخطر، وجلالة القدر، والتدين بتحريم الكذب، والنفور عنه، والذم له، والتبجح بالصدق، وشدة تمسكهم به؛ فلو كانوا عاملين بكذب ما ادعاه النقلة عليهم لسارع جميعهم أو الجمهور منهم وقت سماع الكذب عليهم وإضافة ما لا أصل له إليهم وبعد ذلك الوقت؛ إلى إنكاره، وتبكيته ناقليه، وتكذيبه وذمه، وإعلام الناس بكذبه، كما أنه لو ادعى في وقتنا هذا مدع أن من أعلام محمد صلى الله عليه وسلم قلب العصا حية، وفلق البحر، وإبراء الأكمه والأبرص، وغير ذلك من الآيات - التي ليست له -؛ لم يلبث أن نسارع إلى تكذيبه، وردّ قوله، وإعلام الناس بطلان ما أتى به، ولقلنا له - أو أكثرنا-: لسنا محتاجين في إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم إلى وضع هذا الكذب الذي لا أصل له.

وَكَذَلِكَ لَوْ ادَّعى مُدعٍ بِحَضْرَةِ كَافَّةِ أَهْلِ بَعْدَادٍ، أَوْ الْجَانِبِ الشَّرْقِيِّ مِنْهَا أَوْ الْغُرْبِيِّ، أَوْ فِي مَحَلَّةٍ مِنْ مَحَالِهَا أَنَّهُمْ رَأَوْا مَا لَمْ يَرَوْا، وَسَمِعُوا مَا لَمْ يَسْمَعُوا، وَشَهِدُوا مَا لَمْ يَعَيْنُوهُ؛ لَمْ يَلْبَثُوا أَنْ يَرُدُّوا قَوْلَهُ، وَيَشْهَدُوا بِكَذِبِهِ، وَيَعْلَمُوا النَّاسَ بِطُلَانِ مَا ادَّعَاهُ عَلَيْهِمْ، هَذَا ثَابِتٌ فِي مُسْتَقَرِّ الْعَادَةِ؛ كَمَا أَنَّهُ ثَابِتٌ فِيهِ أَنَّ اجْتِمَاعَ مِثْلِ عَدَدٍ مِنْ ذَكَرْنَا عَلَى نَقْلِ كَذِبٍ وَكُتْمَانِ مَا شَوَّهَدَ مِمْتَنَعٌ، مَعَ اسْتِمْرَارِ السَّلَامَةِ فِي النُّقْلِ وَالْكُتْمَانِ، مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ سَبَبٍ دَعَاهُمْ إِلَى ذَلِكَ وَجَمْعِهِمْ عَلَيْهِ، وَظُهُورِ الْحَدِيثِ بِهِ، وَانْطِلَاقِ الْأَلْسِنِ بِذِكْرِهِ، وَلَهْجِ النُّفُوسِ بِحَفْظِهِ، وَكَمَا يَسْتَحِيلُ - فِي مَوْضِعِ الْعَادَةِ - عَلَى نَقْلِ السَّيْرِ وَالْوَقَائِعِ وَالْبُلْدَانِ الْكُذِبَ فِيَمَا نَقَلُوهُ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ؛ دَلَّ إِمْسَاكُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ عَنِ التَّكْذِيبِ مَا نُقِلَ مِنْ هَذِهِ الْأَعْلَامِ، وَادُّعِيَ فِيهِ مَشَاهِدَتُهُمْ وَحُضُورَهُمْ وَسَمَاعَهُمْ عَلَى صَدَقِ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِمْ وَادُّعِيَ عَلَيْهِمْ، وَقَامَ إِمْسَاكُهُمْ عَنِ الْإِنْكَارِ ذَلِكَ مَقَامَ نَقْلِهِمْ لِمِثْلِ مَا نَقَلَهُ الْآحَادُ، وَشَهَادَتُهُمْ مِنْ جِهَةِ النُّطْقِ بِهِ، وَقَوْلِهِمْ: قَدْ صَدَقُوا فِيَمَا نَقَلُوهُ، وَقَدْ شَاهَدْنَا مِنْهُ مِثْلَ الَّذِي شَاهَدُوا، وَهَذِهِ دَلَالَةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ قَاهِرَةٌ عَلَى صِحَّةِ نَقْلِ هَذِهِ الْأَعْلَامِ، وَصَدَقَ رَوَاتُهَا وَإِنْ قَصُرُوا عَنِ التَّوَاتُرِ»¹.

¹ - تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، ت: عماد الدين حيدر، ص 160، وانظر: الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، ص 323، والفصل في الملل والأهواء والنحل، علي ابن حزم، 71/2.

وقد نقلنا هذا النص البديع بتمامه، لأنه ينقض دعوى "عبد المجيد الشرفي" نقضاً عقلياً؛ إذ لا يصحّ - منطقياً - المماثلة بين الأساطير القديمة التي لا يُعرفُ مصدرها الصحيح، ولا حال نقلتها، بل إنه ليس لها أسانيد مطلقاً، وفيها من العجائبية والخرافة ما لا يقبله عقل أبداً، وبين المعجزات النبوية التي تحير العقل ولا تنقضه¹، وتخالف حكم العادة المستقرة الجارية ولا تخالف حكم العقل². يتضح مما سبق أن الخطاب العقلائيّ المعاصر في تناوله لأحداث المعجزات بالاستشكالات والاعتراضات؛ مدفوع بأغراض غير موضوعية، يأتي على رأسها - تبرُّمُ المعروف - من النصوص الدينية التي تناقض ظواهرها دلالة الحس والعقل.

وقد سلك منظوره في استشكال أحداث هذا الباب مسالك شتى، من زعم مخالفتها للقرآن الكريم، إلى الدعوى بأنّها صدى مضخم لمعجزات الأنبياء السابقين، انتهاءً بالقول: بأنّها محاكاة من أجيال الرواية للأساطير القديمة التي عرفتتها الحضارات والأديان السابقة. وقد تبين ما اشتملت عليه هذه المسالك من العوار العلمية والمنهجية، إضافة إلى مفارقتها لمقتضى العقل والضرورة اللذان ينعان من ردّ وإهدار ما نُقلَ بالتواتر المستفيض.

¹ - وقد نص العلماء أن الشريعة جاءت بمحارات العقول، لا بمحالات العقول، قال ابن تيمية: «نحن نعلم أنّ الرُّسل لا يُخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يُخبرون بما يعلمُ العقل انتفاءه بل ويخبرون بما يعجز العقل عن معرفته». درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، 83/1.

² - انظر العنوان: الفرق بين مخالفة العقل ومخالفة العادة، ص 254 من هذا البحث.

المبحث الثاني: ميدان المرأة

المطلب الأول: الاستشكال الناشئ عن توهم إساءة الحديث للمرأة

كتاب "بيان الفحولة" لرجاء بن سلامة نموذجاً

المطلب الثاني: استشكالات عبد الحكيم الفيتوري لحديث (النساء

ناقصات عقل ودين) في كتابه "المرأة والازدراء المركب"

المطلب الثالث: استشكالات "فاطمة المرنيسي" في كتابها (النبى والنساء)

المطلب الرابع: استشكالات إبراهيم فوزي المبنية على دعوى التناقض

والاضطراب.

تمهيد في بيان الأسباب الباعثة على استهداف أحاديث هذا الباب بالاستشكال

« لم تكن المرأة مشكلة في الإسلام إطلاقاً، فقد حلَّ الإسلام قيود الظلم المعنوية والحسية التي كانت المرأة مقيدة بها من قديم الدهر، والتي ورثتها الأمم بعضها عن بعض، فقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها، وميزها عن الرجل بما تمتاز به من صفات خلقية ونفسية، ورتب على ذلك الحقوق والواجبات المتبادلة بين الجنسين.

ولما كانت المرأة مشكلة في كثير من الديانات السابقة، وخصوصاً غير السماوية، أو المحرفة؛ اصطبح المنهج غير الإنصافي في تتبع متشابهات الإسلام؛ محاولة منه في جر الإسلام - في موضوع المرأة - إلى ما كانت عليه الشعوب البدائية، والتي لم تعرف النور السماوي، أو التي أعرضت عنه. مع أن المنصف في تتبع مسائل الإسلام يجد منها في غالب مسائله ما هو المحكم والواضح، ومما هو الخفي في مواضع دون مواضع؛ فافتضى الإنصاف العلمي أن يحمل ما خفي في موضع أو تشابه على ما أبين وفسر وأحكم في مواضع أخرى في نفس المشكل، ومن ذلك مسائل المرأة ومكانتها في الإسلام، والنصوص في هذا أشهر من أن تذكر، وهي معروفة ومتداولة¹.

والخطاب العقلاني المعاصر بتيّارِيهِ - العلماني والحداثي - في موقفه من النصوص النبوية المتعلقة بالمرأة؛ مدفوع بأغراض واضحة ومعلومة، فالعلمانية - مثلاً - هي في أحد أبرز تجلياتها دعوة إلى المساواة الكاملة بين المرأة والرجل، وعلى هذا فهي تسعى إلى إلغاء كل ما من شأنه أن يعيق تحقيق

¹ - من جواب للدكتور خالد بن عبد العزيز السيف معنون بـ (حديث قطع المرأة للصلاة وتهمة التحقير) منشور على موقع (الإسلام اليوم)، على الرابط " <http://www.islamtoday.net/fatawa/question-60-115006.htm>

هذه المساواة الموهومة، ويأتي في طليعة ذلك: النصوص الدينية المبرزة للفروق بين الرجل والمرأة، والتي خصصت لكل جنس ما يليق بطبيعته من الأحكام والآداب والتشريعات.

وهي أيضا تدعو إلى الفصل التام بين الديني والسياسي، في علاقة الحاكم بالمحكوم؛ لذلك فهي تستبعد كل النصوص النبوية التي تحجّم (الحقوق السياسية للمرأة)، وتؤوّل - بناءً على ذلك - كلّ الأحاديث الواردة في مثل هذه القضية، أو تسلط عليها الاستشكالات الدلالية والمعنوية.

وإذا كانت العلمانية التقليدية تنطلق في دفاعها عن - ما تسميه - حقوق المرأة، من مبدأ المساواة الكاملة بين الذكر والأنثى؛ فإنّ العلمانية المعاصرة جاءت بطرح جديد أشدّ تطرفاً، وهو ما يسميه "المسيري" (التمركز حول الأنثى = "فيمينزم")¹.

وإن هذا التماهي الذي تمارسه العلمانية العربية مع الفكر العلماني الغربي ليس بمستغرب، إذ إنّها - في الأخير - تستلهم مرجعياتها من الأدبيات الغربية، ولا تكاد تحيد عنها. بل إن الخطاب العقلاني المعاصر بدوره أسيّر للطروحات الفكرية الاستشراقية، بما في ذلك موقفه من (قضية المرأة).

وقد قال المستشرق البريطاني المعروف "إدوارد لين"²: «إن الجانب المهلك للإسلام حطه من قيمة المرأة»³.

¹ - نشأ اتجاه (التمركز حول الأنثى) - كما يقرر المسيري - بأثر من الاعتقاد بأن ثمة تمركزاً حول الرجل ضد المرأة المتمثل في "السلطة الأبوية" أو الذكورية التي تسعى إلى تغييب الأنثى وطمس تاريخها في صورة صراع شرس أشبه بالصراع بين الطبقات لدى الماركسية، أي أنّها تجاوزت مسألة المطالبة بحقوق المرأة (السياسية والاجتماعية) والدعوة إلى تحريرها - بالمفهوم التقليدي - إلى الدعوة إلى الصراع مع الرجل والتمرد عليه، والوقوف له بالندية. انظر تأصيل هذا المصطلح وتطبيقاته في الواقع المعاصر في: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ص 322 وما بعدها، وقضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، للمسيري أيضاً، وهو كتاب مفرّد لهذه القضية.

² - إدوارد وليام لين Lane ED. W.: مستشرق بريطاني مرموق ولد سنة 1801م، بمدينة Hereford وفيها نشأ ودرس دراسته الأولية، تعلم العربية باكراً، ثم رحل إلى مصر سنة 1825م فدرس فيها الحضارة المصرية القديمة، لكنه صرف اهتمامه بعد ذلك إلى دراسة المجتمع المسلم، فسَمّى نفسه منصور أفندي، وعاش المسلمين عن كتب، ولبث في مصر سنوات طويلة، ثم رجع إلى إنجلترا فألّف كتابه (أخلاق وعبادات المصريين المعاصرين)، وترجم (ألف ليلة وليلة)، وتفرغ بقية حياته لوضع معجم عربي شامل هو أشهر ما صنّفه، فنال على إثر ذلك الإشادة الواسعة في الجماع الاستشراقية الأوروبية، من آثاره: (أخلاق وعبادات المصريين المعاصرين)، (الحياة العربية في القرون الوسطى)، (مد القاموس)، توفي سنة 1876م. المستشرقون، العقيقي، ص 480، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص 523.

³ - Selections from kuran, Edward William Lan, London 1982, P.XC. نقلاً عن: المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، وحيد الدين خان، ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي، ص 11. وانظر: قضية القبلات وباقي الاجتهادات، جمال البناء، ص 137-141، وكتابه تجريد صحيح البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلتزم، ص 300-311.

وقد تناولت في هذا المبحث صوراً من الاستشكالات المعاصرة على بعض الأحاديث النبوية المتعلقة بالمرأة، علماً أن ما كتب في هذه القضية كثير وكثير جداً، ولسنا نبالغ إذا ما قلنا: إنَّ كلَّ من تكلم عن تحديث الفكر العربي، من العقلانيين المعاصرين العرب؛ تناول بقسط وافٍ النصوص النبوية - والشرعية عموماً - المتعلقة بشؤون المرأة، وجعل هذه النصوص من أسباب الانحطاط والتخلف اللذان يجثمان بثقلٍ على العالم العربي والإسلامي منذ عقود طويلة؛ ناسبياً كلَّ نصٍّ مشتمل على انتقاصٍ - متوهِّمٍ - للمرأة إلى خيال المسلمين ورغبتهم في الحطِّ من شأنها تحت تأثير المقابليات الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة قبل الإسلام.

وقد اخترت مجموعة من الدراسات المعاصرة ينتمي أصحابها إلى الاتجاه العقلي المعاصر، اشتملت على مقاربات عقليةٍ صرفةٍ في التعامل مع الأحاديث المشككة المتعلقة بالمرأة.

وسأبرز في كلِّ مطلب عنوان الدِّراسة مع ذكرٍ للأحاديث التي رُذِّت تحت طائلة الاستشكال العقلي أو التاريخي، أتبع ذلك بمناقشة ذلك الاستشكال على ضوء القواعد العلمية والشواهد العقلية والتاريخية.

القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: الاستشكال الناشئ عن توهّم إساءة الحديث النبوي للمرأة: دراسة في

كتاب "بنيان الفحولة" لرجاء بن سلامة¹.

تناولت الكاتبة التونسية رجاء بن سلامة في كتابها (بنيان الفحولة) جملةً من النصوص النبوية المتعلقة بشؤون المرأة في سياق الرفض والإهدار، والكاتبة معروفة في الوسط الثقافي التونسي بجرأتها الشديدة على انتقاد الدين ونصوصه، والطعن في مصادره²؛ وغالباً ما يتسم نقدها بطابع التهكم والسخرية، وتمتاز مقارباتها بالخلو من أيّ مستندٍ علميٍّ أو عقليٍّ، وبالافتقار إلى إقامة البراهين والحجج، وهو ما سيظهر جلياً من خلال النماذج التي سيأتي ذكرها.

ويأتي موقفها من أحاديث المرأة مستنداً إلى عدة تبريرات أبانت عنها في كتابها، هذه التبريرات

هي - في الواقع - استشكالاتٌ عقليةٌ غير مؤسسة أملتها الخلفية الفكرية والثقافية للكاتبة.

أولاً: حديث [لعن الواشمة، والواصلة، والمتفلجة] وترسيخ الضعف "الأنطولوجي"³

للمرأة

استخدمت الكاتبة في سياق استشكالها لنص الحديث لغةً مغلقةً؛ مشحونة بالرموز، والمصطلحات الغامضة، والعبارات الركيكة؛ فهي تزعم أن حديث [لعن الواصلة والواشمة والمتنمصة والمتفلجة]⁴،

¹ رجاء بن سلامة باحثة وكاتبة تونسية، ولدت في 2 أوت 1968م، تحصلت على شهادة الأستاذية في اللغة والآداب والحضارة العربية عام 1985 من دار المعلمين العليا بتونس، ثم على شهادة التبريز في اللغة والآداب والحضارة العربية عام 1988 من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، ثم على شهادة دكتوراه الدولة في اللغة والآداب والحضارة العربية بأطروحة عنوانها "العشق والكتابة: قراءة في الموروث"، درست أيضاً التحليل النفسي بتونس وفرنسا، وهي أحد الأعضاء المؤسسين لرابطة العقلايين العرب، وجمعية بيان الحريات بفرنسا، وللجمعية الثقافية التونسية للدفاع عن اللائكية. وهي حالياً محللة نفسية، كما تعمل كرئيسة تحرير لمجلة الأوان.

انظر: <http://alawan.org/auteur17.html>

² ينظر مثلاً كتابها: الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، رؤيا للنشر والتوزيع، طبعة: 2009م.

³ الأنطولوجيا Ontology: أو علم طبيعة الوجود، وهو علم يعنى بدراسة طبيعة الأشياء وجوهرها وخواصها الأساسية وعلاقة بعضها ببعض، و ذلك بصفة عامة دون التعرض لتفاصيلها الخاصة. انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، ص294، والشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، 372.

⁴ - حديث لعن هذا أخرجه الشيخان في مواضع عديدة، وبألفاظ مختلفة، عن أبي هريرة، وابن مسعود، وابن عمر رضي الله عنهم، فقد أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن الكريم، باب چ ٹ ٹ چ [الحشر: ٧]، رقم: 4886، وفي كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، رقم: 5931، وباب وصل الشعر، رقم: 5933، 5934، 5935، 5936، 5937، وباب المتنمصات، رقم: 5939، وباب الموصولة، رقم: 5940، 5941، 5942، 5943، وباب المستوشمة، رقم: 5947، 5948، ومسلم في (الصحيح)، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغبرات خلق الله، رقم: 2124، 2125، 2126.

فالحاصل أن سمات الضعف الأنطولوجي الأثنوي التي تدعي "بن سلامة" أن النصوص الإسلامية جاءت لترسيخها، وتكريس هيمنة الذكورة، لا وجود لها إلا في ذهن الكاتبة ومن يتبنى هذه النظرية، وما ذكرته من الأوصاف؛ مشترك بين النساء والرجال، وليس خاصاً بالأثني، والخطاب في الأمر أو النهي عما تعلق بهذه السمات عام في الجنسين.

ثانياً: حديث [ناقصات عقل ودين] وتكريس المقابليات الدينية والثقافية حول المرأة.

حيث ترى "رجاء بن سلامة" أن النصوص النقلية لدى المسلمين جاءت لإضفاء "القداسة الإلهية" على عملية إقصاء المرأة، والحد من تصرفاتها، وتحت ذريعة نقصها وسلبياتها، وهو تبرير "مقابلي طبيعي وثقافي قديم"، جاءت النصوص النبوية متماهية معه مكرسة له¹. وهي تقرر في هذا السياق «أن الحجتين النقليتين المعتمدين في الطعن على أهلية المرأة هما الحديثان المواليان: [النساء ناقصات عقل ودين] ... و[خاب قوم ولوا أمرهم امرأة]²». أما حديث [النساء ناقصات عقل ودين] فهو عند بن سلامة «تذكير بالمقابليات الطبيعية القديمة (نقص العقل) وقد كانت سائدة في التصورات القديمة عن المرأة، ومن المهم التذكير بأن إحدى روايات هذا الحديث ترد في كتاب الحيض من صحيح البخاري، أي في كتاب يبحث في تبعات هذه الخاصية البيولوجية للمرأة، التي انطلق منها "أرسطو" لبناء تصوراته عن الإنجاب، وعن المنزلة الدونية للمرأة: [ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدان، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها]. يتم الربط بين الحيض ونقصان قيام المرأة بالتكاليف الدينية، كما يتم الربط بين (طبيعة المرأة) وعدم أهليتها للمشاركة السياسية في الفتاوى المعاصرة. حجة الطبيعة (الحيض، نقصان العقل، طبيعة المرأة) تأتي لتبرر وضعاً اجتماعياً ثقافياً (شهادة المرأة التي تعدّ نصف شهادة الرجل، عدم أهليتها لتقلد الأدوار التسييرية) يتحول إلى وضع مجسّد للإرادة الإلهية والنظام الإلهي. وقد كان هذا الحديث من أهم الحجج التي أوردها السلفيون الأوائل في خطابهم عن أهلية المرأة أو عدم أهليتها للمشاركة في الحياة العامة³.

¹ - بيان الفحولة، رجاء بن سلامة، ص 121-122.

² - المرجع نفسه، ص 122-123 (باختصار وتصرف).

³ - بيان الفحولة، رجاء بن سلامة، ص 122-123. وانظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 225-226.

وقد سبق أن ناقشنا نظرية "المقابليات الدينية والثقافية" وأثرها في تشكل الحديث النبوي، واتخاذ العقلانيين المعاصرين لها كمبرر لاستشكال كثير من النصوص النبوية¹.

وقبل أن نناقش الكاتبة في رأيها نحب أن نعرض لبعض الآراء المعاصرة من هذا الحديث؛ والتي تتفق مع الرأي المذكور؛ حتى تتجلى الموافقة.

1. المقارنة بموقف "عبد المجيد الشرفي":

في كتابه (الإسلام والحداثة)، وعند عرضه للاتجاهات التي تبنتها الأوساط الثقافية الحديثة في العالم العربي من قضية المرأة؛ ذكر الاتجاه التقليدي المحافظ، ووصف خطابه بأنه «ترديد للمقولات الفقهية المثبتة في المدونات التراثية»²، كما نعت أصحاب هذا الاتجاه أيضا بأنهم حريصون «على تأصيل النظرة الميثية إلى المرأة بما هي نظرة تنحي من الأشياء صبغتها التاريخية، ويلحون على أن مكانة المرأة الدونية [النساء ناقصات عقل ودين] نابعة من الإرادة الإلهية مجسمة في الشرع»³.

2. المقارنة بموقف "محمد شحرور":

يقول محمد شحرور: «وما تلك الدونية التي ألصقها التراث بالمرأة كأثني، كقولهم: إنها ناقصة العقل ناقصة الدين، إلا رؤية مشوهة فرضها المجتمع الذكوري السائد. وكان من الطبيعي أن تطال هذه الرؤية المشوهة عددا من المواضيع والآيات في التنزيل الحكيم، فيأتي فهمهما وتفسيرها خاضعا لهذه الرؤية الذكورية السائدة»⁴.

ثم يواصل "شحرور" اعتراضه العقلي على فحوى الحديث بسرد بعض الوقائع؛ فيقول: «رأينا أن المرأة في نهايات القرن العشرين أصبح لها على نطاق العالم مهن ومناصب في الطب والفضاء والجامعات والعلوم، مما أثبت أن المرأة - إضافة إلى أنها ليست دون الرجل في الخلق - ليست دون الرجل أيضا في القدرات العقلية»⁵.

3. مناقشة هذه الاستشكالات

أ - الفرق بين مكانة المرأة في الأحاديث ومكانتها في الموروثات الدينية والثقافية السابقة

¹ - انظر: المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 150 وما بعدها.

² - الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 248.

³ - المرجع نفسه، ص 248.

⁴ - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، محمد شحرور، ص 315.

⁵ - المرجع نفسه، ص 316.

في البداية نلاحظ التوافق التام بين موقف "رجاء بن سلامة" وموقف أستاذاها "الشرفي" في اتهام المسلمين بأنهم صبغوا إرادتهم في الحطّ من شأن الأنثى بصبغة الإرادة الإلهية، عن طريق تثبيت المقابليات الاجتماعية والثقافية التاريخية.

في حين أن "شحرور" يحتجّ بالواقع ويجعله معارضاً لمعنى الحديث، ويتفق مع "الشرفي" و"بن سلامة" في كون الواقع الثقافي السائد، والذي يغلب عليه الجانب الذكوري هو الذي أدى إلى وجود مثل هذا الحديث في المدونة التراثية.

وقد سبق القول أن تفسير النصوص النبوية الصحيحة، المنقولة بالأسانيد المشتهرة الثابتة، بهذا تفسيات جزافية، وتجاهل كون هذه الروايات غربلت ومحضت تمحيصاً دقيقاً؛ لم تُخصّص به أية أخبار عند أية أمة من الأمم... تجاهل كل هذا، وعدم الالتفات إليه، دليل على افتقار هؤلاء المنظرين للنزاهة العلمية، والموضوعية والحياد، وينمُّ عن اصطبغ مواقفهم هذه بالإيديولوجيا العلمانية الراضية للدين وكل متعلقاته، فلا غرؤ أن تكون هذه النظريات باهتة ضعيفة؛ تنهار أمام أول محكٍ علميٍّ. كما أنه لا يمكن - من جهة أخرى - المقارنة بين النصوص الإسلامية التي كرّمت المرأة، وأولتها العناية، واهتمت بترقيتها وصيانتها وحمايتها غاية الاهتمام، حتى تجسد ذلك التكريم كله في معاملة النبي ρ لـنساء بيته، وحضه المستمر لأتباعه على الإحسان إلى المرأة، لدرجة أنه كان من آخر ما وصى به وهو على فراش الموت أن [استوصوا بالنساء خيراً¹]... لا يمكن المقارنة بين هذه كله وبين الوضع الرديء الذي كانت عليه المرأة، والذي وجدها عليه الإسلام، وصورتها المنحطة في الموروث الثقافي والاجتماعي لدى العرب في تلك الفترة، أي أنه لا يعقل القول بأنّ النصوص الإسلامية جاءت مكرسة للصورة النمطية السيئة والسائدة عن المرأة، كيف..؟! والمرأة في تلك الأعراف والشرائع كانت دون رتبة الإنسانية، حتى جاء الإسلام وجعل لها حقوقاً «لم يسبق إليها في دستور شريعة أو دستور دين، وأكرم من ذلك لها أنه رفعها من المهانة إلى مكانة الإنسان المعدود من ذرية آدم وحواء، بريئة من رجس الشيطان ومن حطة الحيوان»².

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، رقم: 3331، وفي كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء، رقم: 5185، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، رقم: 1468.

² - المرأة في القرآن، عباس العقاد، ص53.

كما أنه من الإجحاف المساواة بين الموقف الإسلامي من المرأة، وبين نظرة "أرسطو" الدونية إلى المرأة¹، وأجحف منه الزعم بأن النصوص الإسلامية استمدت تعاليمها المتعلقة بالمرأة من الديانات السابقة.

يقول عباس العقاد: «من المتواتر في أقوال أناس من المؤرخين الغربيين أن الإسلام ينقل شريعته من الشرائع التي تقدمته، ولا سيما الشريعة الموسوية، ولا يتضح بطلان هذه الدعوى من شيء كما يتضح من المقابلة بين مركز المرأة في حقوقها الشرعية كما نصت عليها كتب التوراة، ومركز المرأة في حقوقها الشرعية التي قررها الإسلام بأحكام القرآن»².

إن نظرة اليهودية إلى المرأة كانت نظرة شائنة، ملؤها الاحتقار والإسفاف، ولقد جاء في "التلمود"³:

• «ليس للمرأة ذكاء، إلا فيما يتعلق بالمغزل».

• «إذا درّس رجل ابنته الشريعة، فكأنه علمها الفسق» !!!

فهل يصح أن تكون هذه الإهانات هي الأساس والمرجع الذي عليه صُنعت النصوص الإسلامية المتعلقة بشأن المرأة؟!

ب - المرجع الغربي لهذا الطرح

مرّ معنا كثيرا في فصول هذا البحث استلهم الخطاب العقلاني المعاصر للنظريات الاستشراقية، واستيرادهم لآراء مفكري الغرب حول القضايا المتعلقة بالأديان، وذكرنا أن هذا الاجترار الرديء نابع من النفسية الانهزامية عند منظري هذا الخطاب.

¹ - كان "أرسطو" يعيب على أهل "أسبرطة" أنهم يتساهلون مع نساء عشيرتهم، ويمنحونهم من حقوق الوراثة وحقوق الحرية والظهور ما يفوق أقذارهم، ويعزو سقوط "أسبرطة" واضمحلالها إلى هذه الحرية وهذا الإسراف في الحقوق. انظر: المرأة في القرآن، عباس العقاد، ص 49، والمرأة بين الجاهلية والإسلام، سعد صادق محمد، ص 7-13، وتأملات حول مكانة المرأة في الإسلام اليهودية والمسيحية، عزيزه علي طه، ص 28-30، والمرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، زكي علي السيد أبو غصنة، والمرأة المسلمة أمام التحديات، أحمد بن عبد العزيز الحصين، ص 17-28، ومظاهر تكريم المرأة في الشريعة الإسلامية، سعاد داخل، ص 13-16، وحقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، ص 26-48.

² - المرأة في القرآن، العقاد، ص 49، ومن أوعب الدراسات التي اهتمت بإبراز الفروق الكبيرة بين مكانة المرأة السامية في الإسلام، وبين قيمتها المنحطة في الأديان المحرّفة، كتاب (المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين) للباحث التونسي سامي عامري والذي ردّ فيه على القمص "مرقس عزيز".

³ - المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين، سامي عامري، ص 129. وانظر: تأملات حول مكانة المرأة في الإسلام اليهودية والمسيحية، عزيزه علي طه، ومكانة المرأة بين المسيحية والإسلام، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، لسعدية محمد أبو رزينة، 1407-1408هـ، ص 179 وما بعدها.

والقول بأن النصوص الإسلامية التي يرى العقلانيون المعاصرون أنها تحط من شأن المرأة وتكرس دونيتها هي ناتجة من تأثير الماقيبات الدينية والثقافية، والأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة قبل وأثناء الفترة التي ظهرت فيها هذه النصوص ... هذا القول - بعينه - هو نظرية غربية أنشأها مجموعة من الكتاب الغربيين المدافعين عن مساواة المرأة بالرجل؛ حيث ذكروا أن هذه المفاهيم الخاطئة عن المرأة تسربت إلى النصرانية عبر المعتقدات الموروثة من الحضارة الرومانية والإغريقية.

ترى "سوزان دينفي" أستاذة اللاهوت بكلية الأديان بجنوب "كاليفورنيا"، أن النصرانية في موقفها من المرأة تأثرت بما سبقها من القوانين والنظم الرومانية والأغريقية، وترى أن هذه القوانين قد أباحت احتقار المرأة واضطهادها والحط من قدرها، وتقرر بأن النصرانية قد ورثت كثيرا من القوانين الدينية اليهودية التي تشجع على احتقار المرأة والحط من قدرها، وتوضح دينفي هذه الآراء بقولها: أما شرائع الإغريق والرومان فإنها كانت تعتبر المرأة قاصرة على الدوام ... ولقد اعتبرت بعض القوانين التي سادت في اليونان القديم المرأة رجسا وشيطانا ... أما فيما يخص بوضع المرأة في اليهودية فقد أوردت دينفي كثيرا من الأمثلة والشواهد التي تدل على أن اليهود كانوا يضطهدون المرأة، من أمثال ذلك قولها: إن اليهودي يقدم صلاة شكر لله ثلاث مرات في اليوم يحمده الله على أنه لم يخلقه امرأة¹.

أما البروفيسورة "برناديت بروتن" أستاذة الفلسفة في كلية اللاهوت بنفس الجامعة، فتقرر بأن فكرة الإله الاب هي البداية لإعلاء شأن الرجل واحتقار المرأة، لأن الرجل عندما صاغ الدين النصراني لم يهيء للمرأة فرصة الجلوس معه جنبا إلى جنب لصياغة التشريعات الدينية ... وتحمل الكاتبة بابوات الكنائس المسؤولية كاملة لفشلهم في نقد وتمحيص العادات والتقاليد الموروثة الدخيلة على الديانة النصرانية².

في حين تقرر البروفيسورة "روز ميري لور" بأن النصرانية لم تسلم من تأثير الرجال على صياغتها، ولا من تأثير اليهودية، هذه الأخيرة التي كانت تفرض عقوبات شديدة وقاسية على المرأة عند ارتكابها لجريمة ما، بينما كانت العقوبات مخففة على الرجل³.

من هنا نفهم سر دندنة العقلانيين المعاصرين حول هذه النظرية، وتفسيرهم النصوص النبوية على ضوءها؛ فهم لا يأتون بجديد مبدع، ولا بجديت مبتكر في مجال العلوم الإنسانية، التي هي من صميم تخصصاتهم، بل قصارى جهدهم استحضار المنتجات الثقافية الغربية والشرقية، وتطبيقها على

¹ - تأملات حول مكانة المرأة في الإسلام واليهودية والمسيحية، عزيزة علي طه، ص 13-14.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - المرجع نفسه، ص 15-16.

الإسلام ونصوصه ومصادره، دون طرح السؤال الملح والمهم: هل تصلح هذه النظريات لتفسير النص الإسلامي ونقده وقراءته؟

المطلب الثاني: استشكالات "عبد الحكيم الفيتوري" لحديث [النساء ناقصات عقل ودين] في كتابه (المرأة والازدراء المركب).

يرى الكاتب والأكاديمي الليبي "عبد الحكيم الفيتوري" بأنه لا يمكن الوثوق بصحة مفردات متن هذه الرواية، كون بعضها - كمصطلح "العقل" - ظهر كمنتج لفكر المعتزلة بعد عصر الرواية، ولم يكن معروفاً على هذا النسق وبهذه الدلالة في زمن النبوة والزمن الذي يليه، «مما يثير الشكوك ويقوبها بأن مفردات الحديث خضعت لتأثيرات اجتماعية وسياسية وثقافية تدافعية... ولو أخذنا بقواعد قبول الرواية وردّها كما جاءت عند أهل الاختصاص كقاعدة عدم مخالفة متن الرواية للقرآن والعقل والمشاهدة، أو فساد معناها، أو مجازفة فاحشة في منطوقها وفحواها... وطبقنا هذه القواعد على متن رواية البخاري لحديث [النساء ناقصات عقل ودين]؛ لا تضح لنا... وفق قواعد أهل الفن مخالفة متن هذه الروايات لأصول القرآن، والمعقول، والواقع من ناحية المعنى والمبنى؛ لذلك فإن صحة إسناد هذا المتن ووجوده في ثنايا دواوين السنة المشهورة؛ لا تعفيه من عده من جملة الروايات المعلولة المردودة متنا، وبالتالي سحب صفة الصحة عنه لمخالفته للقرآن والعقل والواقع»¹.

يتبين أن الكاتب بنى استشكاله للحديث على أمور هي:

- إشكالية ورود مصطلح العقل في الحديث.

- مخالفة الحديث للواقع.

- مخالفته للقرآن.

وسنسعى بإيجاز إلى مناقشة هذه النقاط الثلاث التي بنى عليها "الفيتوري" استشكاله لنص الحديث.

أولاً: إشكالية ورود مصطلح "العقل" في الحديث وجوابه

يزعم "عبد الحق الفيتوري" أنّ لفظة "العقل" الواردة في نص الحديث؛ لم تكن معروفة ولا متداولة في زمن النبوة بهذا المعنى، وإنما ظهرت كمنتج لفكر المعتزلة بعد عصر الرواية، ولم يكن معروفاً على هذا النسق وبهذه الدلالة في زمن النبوة والزمن الذي يليه.

¹ - المرأة والازدراء المركب، عبد الحق الفيتوري، ص 32.

وهذا الاستشكال كله قائم على المعنى المتصوّر للفظة "العقل" والقائم في ذهن المستشكل، وإلا فالعقل له معناه في اللغة العربية، وعلى هذا المعنى جاء وروده في جملة من الأحاديث كقوله U: [إني رأيت في المنام كأن جبريل عند رأسي وميكائيل عند رجلي يقول أحدهما لصاحبه: اضرب له مثلاً فقال: اسمع سمعت أذنك، واعقل عقل قلبك إنما مثلك ومثل أمتك كمثل ملك اتخذ داراً...¹] الحديث.

وقوله U: [رفع القلم عن ثلاث... عن المجنون حتى يعقل]².

كما نجد الكلمة مستعملة في زمن الصحابة والتابعين، متداولة بينهم على نفس المعنى، وعصرهم سابق لعصر المعتزلة، وهذه أمثلة:

- كتب عمر إلى أبي عبيدة: «سلام عليك أما بعد فإنه لم يبق أمر الله في الناس إلا **حصيف العقل** بعيد القوة، لا يطلع الناس منه على عورة، ولا يحس في الحق على حره، ولا يخاف في الله لومة لائم والسلام عليك»³.

- وقال عمر: «حسب الرجل: دينه، ومروءته: خلقه، وأصله: عقله»⁴.

- وقال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: **چذ ذت** [الفجر: ٥]: «النهى، والعقل»⁵.

- وقال مجاهد في تفسير قوله تعالى: **چئنا نه نه نو** [النساء: ٦]: «عقلاً»⁶.

- وقال قتادة: «لا يجوز للأحمق المعتوه الذهاب العقل عتق ولا طلاق»⁷.

- وقال مطرف بن الشخير: «ما أوتي رجل بعد الإيمان بالله عز وجل خير من العقل»¹.

¹ - أخرجه الترمذي في (السنن)، أبواب الأمثال، باب ما جاء في مثل الله لعباده، 442/4، والحاكم في (المستدرک)، 369/2، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني كما في (صحيح الجامع الصغير وزيادته)، رقم: 2465.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 266/2، 373، 444، 224/41، 232، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، 452/6، 455، وابن ماجه في (السنن)، أبواب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، 198/3، والحديث صححه أحمد شاكر في تعليقه على (المسند)، 20/2، والألباني في (إرواء الغليل)، 04/2.

³ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، 11/7.

⁴ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، 266/5، وابن أبي الدنيا، في (العقل وفضله)، ت: لطف محمد الصغير، ص 33، والخراطي في (مكارم الأخلاق)، ص 29، والدارقطني في (السنن)، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، 467/4، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 329/10، وقال: «هذا الموقف إسناد صحيح».

⁵ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، 266/5، والطبري في (جامع البيان)، 385/24.

⁶ - أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، 266/5، وابن المنذر في (تفسير القرآن الكريم)، ت: سعد السعد، 568/2.

⁷ - أخرجه عبد الرزاق في (المصنف)، 78/7.

فدعوى "الفيتوري" أنَّ مصطلح "العقل" لم يكن معروفاً بهذه الدلالة في زمن النبي ﷺ، وإنما ظهر كمنتج لفكر المعتزلة بعد ذلك؛ مما يشير إلى أنَّ الحديث إنما ظهر بعد ذلك، غير صحيح.

ثانياً: مخالفة الحديث للواقع وجوابه:

الصحيح أن نقصان العقل عند المرأة، ليس معناه نقص الذكاء والإدراك، ولا نقص الفطنة والنباهة، وليس معناه أن المرأة غبية، بل هو نقص عارض مؤقت نتيجة للتغيرات الطبيعية في حالة الحيض أو الحمل، أو غير ذلك من عوارض النساء، أو نقصٌ عارضٌ طويل المدى، وهو يطرأ على المرأة نتيجة ظروف الحياة العامة، كالانشغال الدائم بالحمل والولادة والرضاعة وتربية الأولاد، ومراعاة الزوج، ومراعاة البيت، مما قد يؤدي في بعض الأحيان إلى نقصان الوعي التام بالحياة الخارجية، وضعف الإدراك الشامل للأمور العامة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية. وليس المراد هو المفاضلة المطلقة للرجال على النساء في الذكاء والفطنة والنباهة، ولا في الفضل والمنزلة؛ فإن من المتقرر أن كثيراً من النساء هن أتمُّ عقلاً، وأكمل ديناً من الرجال، والنقصان هنا هو ما فسره الرسول ﷺ على الوجه الذي بينا، وهو كون شهادتها على النصف من شهادة الرجل؛ لقوله تعالى: **جُذُّ زُرُّ ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك** [البقرة: ٢٨٢].

والتذكير هنا لا علاقة له بالذكاء كقدرة عقلية، فالذاكرة غير الذكاء، والمرأة لقلّة مخالطتها للرجال، وندرة ممارستها للشهادة في العقود المالية، خيف عليها النسيان، فاحتيط لذلك بتأكيد شهادتها؛ و«اشتراط المرأتين هو من باب التأكيد على توثيق العقود؛ لأن المرأة لا تشهد العقود المالية عادة، فكان الحكم مبنيًا على الأغلب خاصة دائرة التصور الإسلامي للمجتمع، حيث المفاصلة بين الرجال والنساء، ودرء الاختلاط أصل لا ينقض إلا لداع شرعي خاص وقوي»².

ومن يقول محمد عبده: «والسبب الصحيح أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوزات، فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة، ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها، فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل، يعني أن من طبع البشر ذكرانا وإناثا أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم، ويكثر اشتغالهم بها، ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر

¹ - أخرجه ابن أبي الدنيا في (العقل وفضلته)، ص 41.

² - المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين، سامي عامري، ص 124.

ومهما يكن من أمر؛ فإن من المقرر أن نقصان العقل في الحديث ليس المراد منه - كما أسلفنا - نقص الذكاء والنباهة والفتنة، ولا نقصان الفضل، وكما قال ابن حزم: «إن حملت هذا الحديث على ظاهره؛ فيلزمك أن تقول أنك أتم عقلا ودينا من مريم، وأم موسى، وأم إسحاق، ومن عائشة، وفاطمة؛ فإن تبادى على هذا سقط الكلام معه، ولم يبعد عن الكفر، وإن قال: لا. سقط اعتراضه، واعترض بأن من الرجال من هو أنقص ديناً وعقلاً من كثير من النساء، فإن سأل عن معنى هذا الحديث؛ قيل له: قد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه ذلك النقص، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم، وليس هذا بموجب نقصان الفضل، ولا نقصان الدين والعقل، في غير هذين الوجهين فقط؛ إذ بالضرورة ندرى أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال، وأتم ديناً وعقلاً، غير الوجوه التي ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، وهو U لا يقول إلا حقاً، فصح يقينا أنه إنما عني U ما قد بينه في الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط، وليس ذلك مما ينقص الفضل، فقد علمنا أن أبا بكر وعلياً لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم، ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر؛ حُكم بشهادتهم، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين، وكذلك القول في شهادة النساء، فليست الشهادة من باب التفاضل في ورد ولا صدر، لكن نقف فيها عندما حده النص فقط، ولا شك عند كل مسلم في أن صواحيبه من نسائه وبناته عليهم السلام، كخديجة، وعائشة، وفاطمة، وأم سلمة، أفضل ديناً ومنزلة عند الله تعالى من كل تابع أتى بعدهن، ومن كل رجل يأتي في هذه الأمة إلى يوم القيامة»¹.

ثم إنه قد ورد في بعض روايات الحديث وصف المرأة التي سألت النبي ﷺ بأنها كانت «جزلة»²، والجزلة هي المرأة «العاقلة»³.

«جيدة الرأي»⁴، أو المرأة «لها قوة واستصلاح في الرأي والمخاطبة»⁵، ولذا يقال في الرجل: جزلٌ، أي: «ثقفٌ عاقلٌ أصيلُ الرأي»⁶.

¹ - الفصل في الملل والنحل، علي ابن حزم، 104/4.

² - أخرج هذه اللفظة: مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، رقم: 132،

³ - مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى اليحصبي، 148/1.

⁴ - تهذيب اللغة، الأزهري، 324/10، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 1655/4.

⁵ - تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح الحميدي، ت: زبيدة محمد عبد العزيز، ص 202.

⁶ - لسان العرب، ابن منظور، 109/11.

وأخيراً ... فإن بعض البحوث التي نشرت في سبعينيات القرن الماضي في أوروبا كشفت عن الفروق البيولوجية في استخدام كل من الأنثى والذكر لقواهما العقلية، وأن مرجع هذا الاختلاف ليس ناشئاً عن الواقع الاجتماعي¹.

ثالثاً: دعوى معارضته القرآن وجوابه:

الزعم بأن الحديث يخالف القرآن، هو زعم لا دليل عليه ولا برهان، ولم يبين لنا "الفيتوري" محل المعارضة، ولا ذكر الآيات التي تعارض الحديث، فيبقى الأمر على الإبهام، وعلى هذا فلا يسعنا مناقشته في هذا الموضوع.

غير أنه يمكننا أن نزعم - من جهتنا - أن القرآن جاء مدعماً للحديث، مبيناً قصور المرأة في الغالب عن المحاججة والمناظرة، وهو جهد عقلي وعملية ذهنية؛ فدل ذلك على نقصانها من هذه الجهة، ولقد قال الله في كتابه: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَ لَكَ إِذَا دُعِيَكَ إِلَى الْمَائِدَةِ فَجَاءَتْكَ مِنْهَا نِسَاءٌ مُجِدَّاتٌ لَكَ فِي عِلْمِهِنَّ مَا فِي عِلْمِكَ مِنَ الْمَائِدَةِ أَتَأْتِيَنَّكَ مِنْهَا نِسَاءٌ مُجِدَّاتٌ لَكَ فِي عِلْمِهِنَّ مَا فِي عِلْمِكَ مِنَ الْمَائِدَةِ أَتَأْتِيَنَّكَ مِنْهَا نِسَاءٌ مُجِدَّاتٌ لَكَ فِي عِلْمِهِنَّ مَا فِي عِلْمِكَ مِنَ الْمَائِدَةِ﴾ [الزخرف: ١٨].
والمقصود في الآية هنّ النساء كما ذهب إليه جمهور أهل التفسير، لمناسبة الآية لما قبلها وبعدها²، إذ النساء موسومات بالضعف في المحاوراة والمجادلة، فهن لا يُجِدْنَ الإعراب والإفصاح عن حجتهن؛ وذلك من نقصان عقلهنّ، ف«الأنثى لا تكاد تستوفي الحجة ولا تبين»³.

ونحن إذ نحاجج "الفيتوري" بالقرآن؛ فلأنه زعم أن الحديث يعارضه هذا أولاً، وأيضاً لإدراكنا الخلفية الشرعية للكاتب⁴، فهو ممن يصلح القرآن حجة عليه؛ بخلاف العلمانيين الذي لا يحفلون بكتاب الله، ولا يرفعون به رأساً.

المطلب الثالث: استشكالات "فاطمة المرنيسي" في كتابها (النبي والنساء)

¹ - نشر الباحث الأمريكي "ستيفن غولدبرغ" كتابه (حتمية النظام الأبوي) سنة 1977م، مؤكداً فيه أن تبيان الرجل عن المرأة في المجتمع ليس ناتجاً بسبب الضغوط الاجتماعية، بل الفروق الطبيعية الأساسية بين الجنسين هي الأسباب الحقيقية، وقد جوبه الكتاب بردات فعل عنيفة من قبل أنصار مساواة المرأة في أمريكا. وقد نشرت جريدة "ديلي إيكسبريس" اللندنية تحقيقاً صحفياً حول الكتاب في عددها الصادر بتاريخ 4 يوليو 1977م. انظر: المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، وحيد الدين خان، ص 37.
² - ذهب أكثر أهل التفسير إلى أن المراد من الآية هن النساء، قاله: ابن عباس، ومجاهد، والسدي. وقال قتادة: «قلما تتكلم امرأة فتريد أن تتكلم بمحبتها إلا تكلمت بالحجة عليها». انظر: جامع البيان، الطبري، 563/20-564، ومعالم التنزيل، البغوي، 208/7، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 72/16، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 223/7.
³ - معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل شلي، 407/4.
⁴ - حيث حصل على شهادات أكاديمية في العلوم الشرعية، وكان أول أمره مدافعاً عن السنة بوجه عام، والصحيحين بشكل خاص، وله في ذلك مقالات منشورة؛ قبل أن يجرفه الانبهار بالحضارة الغربية.

كتاب (النبي والنساء) للكاتبة المغربية "فاطمة المريني" ¹، يعتبر من بين المراجع المهمة التي اعتمد عليها العقلانيون المعاصرون في مقارباتهم للأحاديث المتعلقة بالمرأة، حيث بنوا كثيرا من استشكالاتهم حيال تلك الأحاديث على ما ورد في ذلك المرجع ².

وقد تناولت الكاتبة بالدراسة مجموعة من الأحاديث المتعلقة بشؤون المرأة، رأت أنه كان لها كبير أثر في ترسيخ النظرة الدونية للنساء في الثقافة العربية.

أولا: حديث [يقطع صلاة المرء الحمار والمرأة والكلب]

1- نشوء الاستشكال من توهم إساءة الحديث للمرأة:

تناولت الكاتبة في (النبي والنساء)، عددا من الأحاديث المتعلقة بشأن المرأة في الدين الإسلامي، وإن كانت - في الجملة - قررت في البداية أنها مقتنعة بأن النبي ρ كان يحترم النساء، بل ويفضلهن على الرجال؛ إلا أنها استخدمت هذا الأصل كمعارض لجميع النصوص النبوية التي قد يفهم منها إهانة للمرأة أو تحقير من شأنها، وفي هذا السياق ذكرت الحديث المشهور [يقطع صلاة المرء المرأة والحمار والكلب]، ووذكرت بأنها: «صدمت بهذا الحديث جدا، ولم أعيده أبدا إلا مع أمل بأن يحى من ذاكرتي بقوة الصمت، كنت أردد لنفسي، أنا التي أجد نفسي ذكية، مبدعة، طيبة، عاطفية، متحمسة، كما لا يمكن أن تكون ابنة 16 سنة، متسائلة: لماذا قال الرسول ρ مثل هذا الحديث الذي يؤلمني؟ علما أن هذا النوع من الأقوال لا يتناسب في شيء مع ما يروى لنا من جهة أخرى عن حياة محمد ρ ، كيف لمحمد ρ سلم "الحبيب" أن يجرح إلى هذا الحد شابة مثلي، في

¹ - فاطمة المريني: كاتبة وباحثة مغربية متخصصة في الشأن النسائي، ولدت في فاس سنة 1940م، وفيها بدأت تعليمها، ثم سافرت إلى فرنسا فأميركا لاستكمال تكوينها العلمي، عملت كباحثة في في المعهد القومي للبحث العلمي بالرباط، وبجامعة محمد الخامس، كما شغلت عضوا في مجلس جامعة الأمم، وظفت أبحاثها الفكرية لخدمة قضية تحرير المرأة، وعرفت بانتقادها للنصوص الإسلامية وثورتها على القيم الاجتماعية المقيدة لحرية المرأة - كما تزعم -، واعتبرت مرجعا للحركات النسوية العلمانية، توفيت في ألمانيا سنة 2015م، ومن أهم مؤلفاتها: (ما وراء الحجاب)، (أحلام الحريم)، (الإسلام والديمقراطية). انظر:

<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/17/%D9%81%D8%A7%D8%B7%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%86%D9%8A%D8%B3%D9%8A>

² - انظر على سبيل المثال: الاستدلال بما جاء في كتابها عند كل من: إبراهيم فوزي في (تدوين السنة)، ص 247، وجسار عودة في (مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية)، ص 256، ورجاء بن سلامة في (بنين الفحولة)، ص 123، حيث وصفت الأخيرة كتاب المريني بأنه تضمن «تحقيقا تاريخيا متأن وشاقاً» لظروف وضع الأحاديث المسيئة للمرأة.

عنفوان شبابها، والمتحول إلى سناد حقيقي لأحلامها الرومانسية؟ إن محمدا لم يكن رئيس دولة فحسب، بل كان أيضا عاشقا لعائشة»¹.

فأصل الاستشكال عندها مبني على استحالة أن يقول النبي ρ هذا الحديث الذي يتضمن إساءة بالغة للمرأة، وهو الذي عرف باحترامه للنساء.

في هذا السبيل شرعت "المرنيسي" في ذكر الشواهد من سيرته ρ على إثارة للنساء وحبه لأزواجه، واحترامه لهن.

وقد حاولت الكاتبة الجواب عن الإشكالات التي طرحتها على هذه الرواية؛ لا بتثبيت الحديث وتصحيحه وقراءته القراءة الصحيحة، ولا حتى بتأويله، إنما بتفسير سبب ظهوره في المدونة الحديشية، وشرح العلة من تحديث أبي هريرة - راوي الحديث - بهذا النصّ المشكل!

وأرجعت سبب وجود هذا النص المهين للمرأة إلى أبي هريرة نفسه؛ في محاكاة تامةٍ وتقليدٍ محضٍ لمن سبقها من خصوم أبي هريرة في اتّهامه باختراع الأحاديث وفبركتها².

فهي تقول بأن «أبا هريرة هذا الصحابي الذي يعتبر المرأة مع الحمار والكلب مزعجات للمؤمن،

لم

يفهم مطلقا رسالته، إذ جعل من المرأة عنصرا يقطع العبادة بتوضعها بين المؤمن والقبلة»¹. ثم تواصل قائلة: «إن حشر المرأة بين الكلب والحمار كما فعل حديث أبو هريرة، واعتبارها كعامل اضطراب،

¹ - النبي والنساء، فاطمة المرنيسي، ترجمة: عبد الهادي عباس، ص 85-86.

² - الهجمة على أبي هريرة رضي الله عنه واتهامه بالكذب والاختلاق بدأت قديما مع "إبراهيم النظام" المعتزلي و"بشر المرنيسي"، كما ذكر ابن قتيبة، ثم جددت الحملة في بدايات القرن الماضي مع "محمد توفيق صدقي" في سلسلة مقالاته التي نشرها في "مجلة المنار" بعنوان (دروس في سنن الكائنات)، تلاه أبو رية الذي وضع مصنفا خاصا ملأه كله بالطعن في أبي هريرة واصفا إياه - كما في عنوانه - ب (شيخ المضيرة)، وصنع على منواله المرجع الشيعي "عبد الحسين شرف الدين الموسوي" في كتابه (أبو هريرة الدوسي)، ثم تابعت الحملة عليه رضي الله عنه هذه الأيام، فصارت الصحف ودور النشر تطالعنا كل يوم بتسويد جديد يزعم فيه صاحبه أنه أتى بالجديد الذي لم يسبق إليه في تثبيت تهمة الكذب على هذا الصحابي الجليل، وبرز في هذا المضمار مجموعة من الكتاب العلمانيين والحداثيين، نذكر منهم: "مصطفى بوهندي" صاحب كتاب (أكثر أبو هريرة)، خالد منتصر، إبراهيم عيسى، عدنان إبراهيم، محمد الباز، عبد المجيد الشرفي... وغيرهم. وغاية هؤلاء جميعا هو زعزعة ثقة الناس بمرويات هذا الصحابي الجليل، وإيهامهم بالأغاليط التاريخية على منوال ما زعمه المستشرق "جوينبول" - كما في (دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الأول، ترجمة: أحمد الشتاوي وأخرون، 418/1 - من (أن الثقة بأبي هريرة كانت محل جدل عنيف بين كثير من الناس). انظر: نقض شبهات معاصرة حول عدالة أبي هريرة رضي الله عنه، لمحمد رمضان بحث مشارك في المؤتمر الدولي: (الصحابة والسنة النبوية)، المنعقد بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، ديسمبر، 2013م.

يرجع إلى القول بوجود تعارض أساسي بين جوهرها والجوهر الإلهي، فبحشرها بين حيوانين داجنين؛ جعل رواي الحديث منها وباءً محتماً، وكائناً ينتمي إلى الجنس الحيواني. ويكفي أن تظهر المرأة في حقل الرؤية حتى يكون التماس مع القبلة أب الإلهي، مختلاً ووجود الكلب والحمار يجرب العلاقة الرمزية مع الإلهي، ويوجب قطع الصلاة ومعاودتها من جديد»².

وكما هو شأن جميع من تناول هذا الحديث؛ فقد أوردت "المرنيسي" اعتراض عائشة رضي الله عنها الشهير «لقد جعلتمونا كلاباً، لقد رأيت النبي ρ يصلي، وإني لبينه وبين القبلة، وأنا مضطجعة على السرير، فتكون لي الحاجة، فأكره أن استقبله، فأنسلُّ انسللاً»³.

ثم زعمت "المرنيسي" «أن المؤمنين تعودوا أن يأتوا إلى عائشة، ليتأكدوا مما يسمعون من أقوال، واثقين في أحكامها، ليس بصفاتها قريبة من النبي ρ فحسب وإنما لإمكاناتها الخاصة ..»⁴.

وبتعمق شديد حاولت "الكاتبة" أن تفسر اختراع أبي هريرة لهذا الحديث بكونه كان حانقاً على النساء؛ درجة أنه «لم يكن مسروراً من لقبه الذي لقبه به الرسول، لأنه لم يكن يحب الأثر النسوي في اسمه ... وقد كان لديه سبب آخر ليكون حساساً من هذا التاريخ النسوي، فلم يكن له انشغال ذكوري كثيراً ... وقد فضل أبو هريرة لنفسه حسبما تقول تعليقاته الخاصة أن يكون في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كان يخدمه وكان يعطى أحياناً عمالاً عابراً في منازل نساءه، الأمر الذي يزيل بعض الأستار عن سر حقه على النساء ... لا عجب أن ينال أبو هريرة بدوره من عائشة، إنها في أحسن حال أم المؤمنين، وحيبة حبيب الله، فهي كثيراً ما تعارضه، ففي أحد الأيام عيل صبره عندما هاجمته فدافع عن نفسه، وكانت قالت له: إنك تزوي أحاديث لم تسمع بها مطلقاً. فكان رده لادعاءً: أيتها الأم، أنا لم أفعل سوى البحث عن الأحاديث، وكنت أنت مشغولة جداً بالكحل والمرأة»⁵.

¹ - النبي والنساء، فاطمة المرنيسي، ص 86. وانظر أيضاً: تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص 228، وحكايا محرمة في صحيح البخاري، صالح أنقاب، ص14، وأكثر أبو هريرة، مصطفى بوهندي، ص18.

² - النبي والنساء، المرنيسي، ص90-91.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب استقبال الرجل صاحبه أو غيره في صلاته وهو يصلي، رقم: 511، وباب من قال: لا يقطع الصلاة شيء، رقم: 514، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم: 512.

⁴ - النبي والنساء، المرنيسي، ص91.

⁵ - المرجع نفسه، ص93.

وتخلصُ المرزيسي إلى أن المحاباة جعلت البخاري يضمّنُ صحيحه أحاديث أبي هريرة "المنجسة" للنساء، ويقدمها على اعتراضات عائشة وتفسيراتها؛ رغم مكانتها العلمية العالية «ورغم نباهتها، فإن تأثير أبي هريرة ربما تسرب في النصوص الدينية الأكثر احتراماً، ومن بينها صحيح البخاري، الذي بحسب ما يبدو؛ لم يعتقد دوماً أنه ملزم لإدخال التصحيحات التي أوردتها عائشة، وقد كان موضوع عدد كبير من هذه الأحاديث (منجس) للنسوي»¹.

2- مناقشة الاستشكال

نلاحظُ في كل مناسبةٍ - ندرس فيها استشكالاتاً من استشكالات الخطاب العقلاني المعاصر تجاه نص حديثي - أن طروحات هذا الخطاب تمتاز بالسطحية البالغة، وذلك ناجمٌ - فيما يبدو - من جهل منظره - بمبادئ العلوم الإسلامية، وافتقارهم للأدوات التي تمكنهم من تفسير النصوص الشرعية تفسيراً صحيحاً موافقاً لمراد صاحب الشريعة، وهو ما يظهر واضحاً - هذه المرّة - في الاستشكالات التي طرحتها "فاطمة المرزيسي" على حديث [يقطع صلاة المرء ...]، والتفسيرات الخيالية التي بررت بها تحديث أبي هريرة ٣ بهذا الحديث، وهذا كله ليس بمانع لنا من الرد على هذه الطروحات بالأسلوب العلمي المعتمد على تخريج الروايات ومقارنتها. ومما يمكن إدراجه ضمن الجواب عن هذا الاستشكال ما يأتي:

أ.نقض توهم المساواة بين المذكورات في الحديث:

نحن جازمون بأن السبب الذي جعل "المرزيسي" تعبّر عن صدمتها من هذا الحديث - كما عبّرت - هو توهمها المساواة أو التشبيه بين المذكورات الثلاثة في الحديث (المرأة، الكلب، الحمار)، لكونهم وردوا في سياق واحد (وهو قطع الصلاة)، فهي ظنت أن علة قطع واحدة الصلاة، والحقيقة بخلاف ذلك؛ فإن وجود الثلاثة في سياق واحد لا يعني أنها متماثلة في عللها التي تقطع بها الصلاة، بمعنى أنه لا يلزم أن تكون العلة من كون الكلب الأسود يقطع الصلاة هي نفس العلة المحققة في الحمار والمرأة، والاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم، كما في قوله تعالى: **چ** **أ** **ب** **ب** **ب** في الرسالة، ودلالة الاقتران عند الأصوليين ضعيفة كما هو معروف ... فقد تكون لهذه الثلاثة علل

¹ - المرجع السابق، ص 91.

مختلفة وإن جمعها سياق واحد، وإن كانت علة الكلب منصوفا عليها في النص دون الباقي؛ فيدل على أنها تختلف عن الباقي ولا تماثلها»¹.

ب. العلة في كون المرأة تقطع الصلاة

العلة في ذلك هو انشغال القلب وافتتانه، ولا يرُدُّ هذا حديثُ عائشة في أنها كانت بين يديه U وهو يصلي؛ فإن ذلك خاصٌّ بالنبي P، وهو U معصومٌ من الافتتان، كما يقال أيضا: إن البيوت يومئذ ليس فيها مصاييح، كما قالت عائشة رضي الله عنها²، فالرؤية غير متحققة، والافتتان من باب أولى.

قال النووي: «وكره العلماء - أو جماعة منهم - الصلاة إليها [أي إلى المرأة] لغير النبي T؛ لخوف الفتنة بها، وتذكرها، وإشغال القلب بها، بالنظر إليها، وأما النبي P فمنزه عن هذا كله وصلاته، مع أنه كان في الليل والبيوت يومئذ ليس فيها مصاييح»³.

وقال ابن دقيق: «إنها - رضي الله عنها - ذكرت أن البيوت يومئذ ليس فيها مصاييح، فلعل سبب هذا الحكم؛ عدم المشاهدة لها»⁴.

وقال القرطبي: «هذا مبالغة في الخوف على قطعها بالشغل بهذه المذكورات، فإن المرأة تفتن، والحمار ينهق، والكلب يروّع؛ فيتشوّش المتفكر في ذلك، حتى تنقطع عليه الصلاة، فلما كانت هذه الأمور آيلة إلى القطع جعلها قاطعة»⁵.

ج. عدم تفرد أبي هريرة برواية هذا الحديث:

كل الكلام الذي ذكرته فاطمة المرينسي حول أبي هريرة T، وزعمها أن موقفه السليبي من المرأة هو الحامله على اختراع مثل هذا الرواية ونسبتها إلى النبي P، لا قيمة له، لأن هذا الحديث لم يتفرد بروايته أبو هريرة P، بل شاركه فيه صحابة آخرون، وبهذا ينقطع هذا التفسير الخيالي الذي أوردته المرينسي من أساسه، ولحجة سريعة في أشهر كتب السنة يمكن من الوقوف على هذه الروايات، ونحن ذاكرون ما تيسر هنا:

¹ - من فتوى للدكتور خالد بن عبد العزيز السيف، منشورة في موقع (الإسلام اليوم) على الرابط:

<http://www.islamtoday.net/fatawa/question-60-115006.htm>

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش، رقم: 382، وفي كتاب الصلاة، باب التطوع خلف المرأة، رقم: 513، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم: 272.

³ - المنهاج، النووي، 227/4.

⁴ - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ص 287.

⁵ - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، ت: محي الدين ديب مستو وآخرون، 109/2.

• رواية أبي ذر ρ:

أخرج مسلم في صحيحه¹، عنه τ قال: قال رسول الله ρ: [إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود].

قلت [أي الراوي عن أبي ذر]: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي، سألت رسول الله ρ كما سألتني فقال: [الكلب الأسود شيطان].

• رواية عبد الله بن مغفل τ:

أخرج أحمد² عنه τ قال: قال رسول الله ρ قال: [يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار].

• حديث أنس بن مالك τ:

روى τ عنه أن النبي ρ قال: [يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة]³.

• رواية الحكم بن عمرو الغفاري τ:

روى τ أن النبي ρ قال: [يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة]⁴.

• رواية عبد الله بن عباس τ:

روى τ عن النبي ρ قال: [يقطع الصلاة الكلب والمرأة الحائض]⁵.

¹ - في كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، رقم: 510.

² - في (المسند)، 352/27، 182/34، وابن ماجه في (السنن)، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما يقطع الصلاة،

102/2، وابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 147/6، وصححه الألباني كما في (التعليقات الحسان)، 161/4. وغيره.

³ - أخرجه ابن أبي أسامة في (المسند-بغية الباحث للهيشمي)، ت: حسين الباكري، 279/1، والبخاري في (البحر الزخار)،

37/14، وأبو طاهر المخلص في (المخلصيات)، ت: نبيل سعد الدين جرار، 264/3، وقال البوصيري في (تحف الخيرة المهرة

بزوائد المسانيد العشرة)، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، 106/2: «رواه البزار بسند

صحيح»، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 60/2: «رواه البزار ورجاله رجال الصحيح».

⁴ - أخرجه الطبراني في (المعجم الكبير)، 237/3، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 60/2: «فيه عمر بن رديح، ضعفه أبو حاتم،

ووثقه ابن معين وابن حبان، وبقية رجاله ثقات»، وحسن إسناده الألباني في (أصل صفة الصلاة)، 132/1.

⁵ - أخرجه أحمد في (المسند)، 293/5، وأبو داود في (السنن)، كتاب الصلاة، تفريع أبواب الصنوف، باب ما يقطع الصلاة،

32/2، وابن ماجه في (السنن)، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما يقطع الصلاة، 100/2، وابن خزيمة في (الصحيح)،

422/1، وابن حبان في (الصحيح - إحسان)، 148/6، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 389/2، من طريق شعبة عن قتادة

عن جابر بن زيد عن ابن عباس مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وانظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين

الزيلعي، ت: محمد عوامة، 78/2.

وأخرجه من طريق سعيد بن أبي عروبة وهشام عن قتادة موقوفاً على ابن عباس: النسائي في (السنن)، كتاب القبلة، ذكر ما يقطع

الصلاة وما لا يقطع إذا لم يكن بين يدي المصلي سترة، 63/2، والبزار في (البحر الزخار)، 416/11. قال يحيى بن سعيد

هذه هي الروايات المشهورة للحديث، وهي مخرجة عن أربعة من أصحاب رسول الله ρ ، ولم يتفرد به أبو هريرة τ ، وكل ما يقال من أن أبا هريرة اخترع الحديث مدفوعاً بموقفه السلبي من المرأة، هو قول يفتقر إلى أدنى درجات التحقيق العلمي النزيه، ومحاولة استحضار بعض الأخبار الشاذة في مثل هذا الشأن وتوظيفها لإثبات هذه الدعوى، هي - في الواقع - طريقة تنادي على صاحبها بالتجني والقصد السيء، إلا أن يقال: بأن رواية الحديث الآخرين من الصحابة - غير أبي هريرة - كان لهم بدورهم موقف سلبي من المرأة؛ فتواطؤوا - مع أبي هريرة - على وضع هذا الحديث !! وهذا مستحيل وفق قانون العقل والمنطق.

د. مناقشة الاستشكال القائم على دعوى معارضته لحديث عائشة رضي الله عنها:

يقتضي المنهج العلمي عند إرادة تحليل الخطاب النبوي واستنطاق دلالاته وتفهم معاني ألفاظه وجمله، أن تُعطى الأولوية - عند النظر - للمصنفات المرصودة للشرح الحديثي، والتي غالباً ما تُعنى - إضافة إلى بيان المعنى المعجمي للألفاظ - بنقل نصوص السلف من أصحاب النبي ρ ، ونصوص التابعين ومن جاء بعدهم من أهل القرون الأولى، وهذا المسلك ضروري - من الناحية العلمية -؛ بل هو من بدهيات البحث العلمي الذي تفرض قواعده على الباحثين وجوب الرجوع إلى المصادر المتخصصة، ثم للباحث بعد ذلك أن يستدرك ويتعقب.

أما أن يأتي من يزعم التجرد في البحث، والموضوعية في التحليل، والنزاهة في الطرح، ثم لا يتكلف النظر - ولو في واحد - من مصنفات الشرح الحديثي - وهي بالمئات - فهذا بلا ريب عوار في المنهج، وخلل بيّن في البحث؛ وهو يؤدي - بلا أدنى شك - إلى نتائج مغلوبة تماماً. وهذا هو الذي عناه ابن حزم حين تكلم عن الخائضين في غير أفئدتهم ووصفهم بأنه آفة على العلوم، وذلك في قوله الذائعة: «لا آفة على العلوم وأهلها؛ أضرّ من الدخلاء فيها، وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون، ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرّون أنهم يصلحون»¹.

و"فاطمة المرينسي" في طريقة دراستها لحديث (قطع الصلاة) نموذج لهذا التقحّم، حيث تجاهلت كلام العلماء في شرح الحديث والإبانة عن معناه، ومسالكهم في دفع الإشكال المتوهم حوله.

القطان: (لم يرفع هذا الحديث أحد عن فتادة غير شعبة)، وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن حديث.. [فذكر له حديث شعبة المرفوع]، وقول يحيى بن سعيد: أخاف أن يكون وهم؟ فقال: هو عندي صحيح). انظر: العليل لابن أبي حاتم، ت: سعد بن حميد وخالد الجريسي، 579/2.

¹ - رسائل ابن حزم الأندلسي، علي ابن حزم، ت: إحسان عباس، 345/1.

وعند العودة إلى كلام العلماء في هذا الحديث، والإشكال المتعلق بمخالفته لحديث عائشة [أنها كانت تنام بين يدي رسول الله ρ وهو يصلي]، نجد أن لهم مذاهب في دفع هذا الإشكال، وطرائق في التوفيق بين هذين الحديثين اللذين ظاهرهما التعارض.

1. القول بالنسخ:

وهو مذهب الإمام الطحاوي حيث ذهب إلى أن حديث عائشة رضي الله عنها ناسخ لحديث أبي هريرة τ ، وقد أنكر النسخ الشافعي¹، وقال النووي: «وهذا غير مرضي، لأن النسخ لا يصار إليه؛ إلا إذا تعذر الجمع بين الأحاديث وتأويلها، وعلمنا التاريخ، وليس هنا تاريخ، ولا تعذر الجمع والتأويل»².

2. القول بجواز الجمع

– ذهب الشافعي في (اختلاف الحديث)³ إلى أن المراد من القطع الوارد في حديث أبي هريرة τ ، هو قطع الخشوع وليس إبطال الصلاة، ووافق عليه الخطابي⁴.

– يرى بعض أهل العلم إلى أنه لا تعارض ألينة بين الحديثين؛ إذ إن حديث أبي هريرة τ إنما هو في المار، وحديث عائشة هو في النائم بين يدي المصلي.

قال ابن رجب الحنبلي: «حديث عائشة لا يعارض حديث أبي ذر؛ فإن حديث عائشة في وقوف المرأة بين يدي المصلي، وأنه لا يبطل صلاته، وحديث أبي ذر في مرور المرأة، وأنه مبطل للصلاة، فيعمل بكلا الحديثين، فتبطل الصلاة بمرور هذه الثلاثة دون وقوفها في قبلة المصلي»⁵.

ويقول ابن القيم: «فإنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه يقطع الصلاة مرور المرأة والحمار والكلب الأسود، ثبت ذلك عنه من رواية أبي ذر، وأبي هريرة، وعبد الله بن مغفل. وابن عباس، ومعارض هذه الأحاديث قسمان: صحيح غير صريح، وصريح غير صحيح، فلا يترك العمل بها لمعارض هذا شأنه، وكان رسول الله ρ يصلي وعائشة رضي الله عنها نائمة في قبلته، وكان ذلك

¹ – اختلاف الحديث، مطبوع ملحقاً بكتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي، 623/8.

² – المنهاج، النووي، 227/4.

³ – اختلاف الحديث ملحق بكتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي، 623/8.

⁴ – معالم السنن، الخطابي، 191/1.

⁵ – فتح الباري، ابن رجب، 125/4.

ليس كالماء، فإن الرجل محرم عليه المرور بين يدي المصلي، ولا يكره له أن يكون لابثاً بين يديه، وهكذا المرأة يقطع مرورها الصلاة دون لبثها»¹.

- بل إن بعض العلماء يذهب إلى أن عائشة لم تعترض في الأصل على حديث أبي هريرة τ ، وما في الأمر أنها أرادت تصحيح مفهوم قد يتبادر إلى أذهان الناس من هذا الحديث النبوي، وهو أن قطع المرأة للصلاة مطلقاً سواء حال مرورها أو قعودها بين يدي المصلي أو نومها، وهي ترى أن القطع إنما هو خاص بالمرور لا بمجرد وجود المرأة في قبلة المصلي، يدل على ذلك قوله: «فأكره أن أقوم فأمر بين يديه انسلالاً»، قال ابن حجر: «فالظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة في جميع الحالات، لا المرور بخصوصه»².

- جاء في بعض الروايات عند أحمد وغيره أن عائشة رضي الله عنها روت أن النبي τ قال: [لا يقطع صلاة المسلم شيء، إلا الحمار، والكافر، والكلب، والمرأة]، فقالت عائشة: «يا رسول الله لقد قرئاً بجواب سوء»³. وهذه الرواية - لو صحّت - تدل على أن عائشة قد سمعت نفس الحديث الذي يرويه أبو هريرة τ .

فإن قيل: فلماذا أنكرت على من ذكر المرأة مع الحمار والكلب؟!

يجيب القسطلاني: «بأنها لم تنكر ورود الحديث، ولم تكن تكذب أبا هريرة τ ، وإنما أنكرت كون الحكم باقياً هكذا، فلعلها كانت ترى نسخه»⁴.

3. القول بالترجيح

¹ - زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، 296/1-297. وانظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ت: أحمد شاكر، ص 287، وفتح الباري، ابن رجب، 127/4، وطرح التثريب في شرح التقريب، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، 388/2.

² - فتح الباري، ابن حجر، 589/1.

³ - أخرجه أحمد في (المسند)، 98/41، والطبراني في (مسند الشاميين)، 101/2، قال الهيثمي في (جمع الزوائد)، 60/2: (رواه أحمد ورجاله موثقون)، وفي إسناده "راشد بن سعد المقرئ"، وهو - رغم كونه ثقة في نفسه - كثير الإرسال، قال ابن حجر في (التقريب)، ت: محمد عوامة، ص 204: «ثقة كثير الإرسال»، وقال الألباني في (أصل صفة الصلاة)، 133/1: «رجاله رجال مسلم؛ غير راشد هذا، وهو ثقة كثير الإرسال - كما في (التقريب). فإن كان سمعه من عائشة؛ فالإسناد صحيح، وإلا؛ فمنقطع ضعيف». ثم رأته حزم بضعفه في (السلسلة الضعيفة)، 63/12.

⁴ - إرشاد الساري، القسطلاني، 473/1.

اختار جماعةً تقدم مدلول حديث أبي هريرة τ ، في كون الصلاة تقطع بهذه الثلاث، مع الاختلاف في معنى القطع، وقالوا: إن حديث عائشة على أصل الإباحة، والحديث الذي ورد فيه المنع مقدم، لأنَّ المنع مقدّم على الإباحة¹.

هـ. التحقيق في تكذيب عائشة لأبي هريرة τ

ألحّت الكاتبة إلى أن عائشة كانت كثيرة المعارضة لأبي هريرة τ ، وأنه بدوره كان متضامياً من هذه الاعتراضات والتشكيكات، وذكرت "المرنيسي" في سياق تثبيتها لهذه الفرية نصّاً لعائشة فيه إيهامٌ بصحة هذا المزعم، «إنك تروي أحاديث لم تسمع بها مطلقاً. فكان رده لاذعاً: أيتها الأم، أنا لم أفعل سوى البحث عن الأحاديث، وكنت أنت مشغولة جداً بالكحل والمرآة»².

بغض النظر عن التحريف الذي طال نص الرواية الذي استدلت به المرنيسي - والذي يحمل كثيراً من الإساءة المقصودة إلى أبي هريرة τ -؛ إذ بالرجوع إلى رواية الحاكم نجد قول عائشة رضي الله عنها كالآتي: «يا أبا هريرة، ما هذه الأحاديث التي تبلغنا أنك تحدث بها عن النبي ρ ، هل سمعت إلا ما سمعنا؟ وهل رأيت إلا ما رأينا؟» قال: «يا أمّاه، إنه كان يشغلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المرآة والمكحلة، والتصنع لرسول الله ρ ، وإني والله ما كان يشغلني عنه شيء»³.

وعند ابن عسّاكر في (تاريخ دمشق): «أكثرت الحديث يا أبا هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: إني والله يا أمّاه ما كانت تشغلني عنه المكحلة ولا المرآة ولا الدهن. فقالت: لعله».

فبالمقارنة بين الروايتين وبين النص الذي أثبتته المرنيسي ندرك حجم التلاعب بألفاظ القصة، وإلا فأين في الروايتين قول أبي هريرة: «(أنا لم أفعل سوى البحث عن الأحاديث؟!»، والحقيقة أنه ليس في هذه الرواية التي استدلت بها الكاتبة أي تكذيب من عائشة لأبي هريرة، بل فيه إقرارها لجوابه عن سبب كثرة أحاديثه حين قالت - بعد جوابه -: «لَعَلَّه»، وجواب أبي هريرة: «يدل على قوة إدلاله بصدقه، ووثوقه بحفظه، ولو كان عنده أدنى تردد في صدقه وحفظه؛ لاجتهد في الملاحظة، فإن المرّيب جبان، وسكوت عائشة، بل قولها: لعله. أي لعل الأمر كما ذكرت يا أبا هريرة؛ يدل دلالة واضحة أنه لم يكن عندها ما يقتضي اتهام أبي هريرة»⁴.

¹ - انظر: فتح الباري، ابن حجر، 589/1.

² - النبي والنساء، المرنيسي، ص 93.

³ - أخرجه الحاكم في (المستدرک)، 625/3، وقال: «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وابن عسّاكر في (تاريخ دمشق)، 353/67، وصحح إسناده ابن حجر في (فتح الباري) 76/7.

⁴ - الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص 177.

يقول محمد رشيد رضا عقب إيراده لهذه الرواية: « والظاهر من جواب أبي هريرة أنها أنكرت حديثاً رواه، لأنها لم تسمعه هي من النبي ρ ، ومثل هذا وقع لها في أحاديث غير واحد من الصحابة... والجواب المشهور عند العلماء في مثل هذه المسألة أن من حفظ حجةً على من لم يحفظ»¹.
فالقضية أنَّ عائشة كانت تستدرك على كثيرٍ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كعلي، وابن عباس، وابن عمر، بل أحياناً على أبيها أبي بكر، وعمر، فهل كانت - يا ترى - تُكذِّب هؤلاء جميعاً وتتهمهم؟!².

كما يظهر أن عائشة قد اقتنعت بإجابة أبي هريرة، إذ لم ترد أو تعلق عليه بشيء لما فيه من صراحة وواقعية، وبهذا يتضح أن استدراكها ما هو إلا تساؤل أرادت منه الجواب عليه، فلما أجابها به عرفت أن عنده ما ليس عندها، وأنه سمع ما لم تسمعه، ورأى ما لم تره³.
إضافةً إلى أن الكاتبة أغفلت الروايات التي تدلُّ على تصديق عائشة لأبي هريرة، والتي منها ما أخرجه مسلم في صحيحه⁴ عن عامر بن سعد بن أبي وقاصٍ «أَنَّه كَانَ قَاعِدًا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِذْ طَلَعَ خَبَابٌ صَاحِبُ الْمَقْصُورَةِ، فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَلَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ خَرَجَ مَعَ جَنَازَةٍ مِنْ بَيْتِهَا، وَصَلَّى عَلَيْهَا، ثُمَّ تَبِعَهَا حَتَّى تَدْفِنَ كَانَ لَهُ قِيرَاطَانِ مِنْ أَجْرٍ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أَحَدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا، ثُمَّ رَجَعَ، كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أَحَدٍ» فَأَرْسَلَ ابْنُ عُمَرَ خَبَابًا إِلَى عَائِشَةَ يَسْأَلُهَا عَنْ قَوْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فَيُخْبِرُهُ مَا قَالَتْ: وَأَخَذَ ابْنُ عُمَرَ قَبْضَةً مِنْ حَصَى الْمَسْجِدِ يَقْلِبُهَا فِي يَدِهِ، حَتَّى رَجَعَ إِلَيْهِ الرَّسُولُ، فَقَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: صَدَقَ أَبُو هُرَيْرَةَ. فَضْرَبَ ابْنُ عُمَرَ بِالْحَصَى الَّذِي لَكَانَ فِي يَدِهِ الْأَرْضَ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ فَرَطْنَا فِي قَرَارِيطَ كَثِيرَةٍ».

ففي هذه الرواية تصديق عائشة لأبي هريرة τ ، فهل يقال أنها كانت تتهمه، ثم تصفه بالصدق؟!
فبعد كل هذا يمكننا أن نقول بأن كل الاستشكالات التي طرحتها المرينسي على الحديث مردها إلى أمرين اثنين:

-الباعث النفسي، ونعني به الاستعداد الشعوري لردِّ كل حديث وإنكاره إذا تعارض مع المفاهيم العلمانية المستقرة في ذهن المستشكل؛ حتى لو صحَّ هذا النص النبوي وفق قواعد علوم الحديث.

¹ - المنار، 42/19.

² - انظر: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، بدر الدين الزركشي، ص 102.

³ - ينظر: أبو هريرة رواية الإسلام، محمد عجاج الخطيب، ص 219.

⁴ - كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنائز واتباعها رقم 945.

-الجهل البالغ بعلوم الحديث والمعارف المتصلة به من جمع الروايات، والتخريج، والنظر في المصادر، ويتبدى ذلك من خلال المثال السابق، حيث أسست الكاتبة لنظريات كبرى بناءً على تفرد أبي هريرة τ برواية الحديث، مع أن الواقع يقول بأنه مروى عن جماعة من الصحابة.

ثانياً: حديث [الشؤم في ثلاث: المرأة والفرس والدار].

هذا الحديث يندرج - كذلك -- ضمن ما زعمت "المرنيسي" أنه من اختراعات أبي هريرة τ ¹، وقد اعتمدت في استشكالها على معارضة عائشة له، و- على غرار الحديث السابق -؛ فسّرت وجود الحديث في جملة مرويات أبي هريرة τ بكونه نتاجاً لنظرته السلبية للمرأة، وقد كانت عائشة لا ترضى بمثل هذا اللون من الرويات، «وكانت تصر على هذه التصحيحات لأنها واثقة من إشكالاتهم؛ فقد كان أهل الجزيرة العربية قبل الإسلام يعتبرون الجنس والمرأة الحائض بصورة خاصة كمصدر للقدارة والتدنيس، وكقطب للقوى السلبية...»².

وهي تفسر رواية البخاري لحديث أبي هريرة هذا بأنه استمرار «لانبثاق الخوف الخرافي من النسوي»³، والذي كان متجسداً كما قبلي ثفايي وديني.

وقد نقلت الكاتبة اعتراض عائشة على هذا الحديث «المعادي للنساء» - كما تصفه -، من كتاب الزركشي⁴، وذلك في قولها عندما بلغها أن أبا هريرة τ يحدث به: «والذي أنزل القرآن على أبي القاسم، ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله τ كان يقول: [كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة، ثم قرأت عائشة: $\text{چے مے ئے كڻ كڻ و و و و و و و و و و و و}$ »⁵.

فاستشكال المرنيسي مبنياً على رأي أم المؤمنين عائشة في هذا الحديث، معتمداً على موقفها تجاهه.

1- مناقشة الاستشكال

¹ - انظر أيضاً: تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص 245، ومن إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طراييشي، ص 409، وحكايا محرمة في صحيح البخاري، صالح أنقاب، ص 14.

² - النبي والنساء، المرنيسي، ص 94.

³ - المرجع نفسه، ص 96.

⁴ - انظر: الإجابة لإيراد ما استدركنه عائشة على الصحابة، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، ص 115.

⁵ - أخرجه أحمد في (المسند)، 197/43، والطبراني في (مسند الشاميين)، 50/4، والحاكم في (المستدرک)، 521/2، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 104/5: (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح)، وصححه الألباني في (السلسلة الصحيحة)، 689/2.

أ. بيان عدم تفرد أبي هريرة τ بهذا الحديث

مما يجب التنبيه عليه - في معرض التفنيذ لهذا الاعتراض - أنَّ أبا هريرة τ لم يتفرد برواية الحديث - كما هو الحال تمامًا بالنسبة للحديث السابق -؛ فقد رواه الجلة من أصحاب رسول الله τ : ابن عمر، وسهل بن سعد، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم.

• روايات عبد الله بن عمر τ

- روى عن النبي ρ أنه قال: [إن يكن من الشؤم شيء حق، ففي الفرس، والمرأة، والدار]¹.
وفي رواية: [إن كان الشؤم في شيء ففي الدار، والمرأة، والفرس]².
وفي أخرى: [إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار]³.

• حديث سهل بن سعد الساعدي τ

روى عن النبي ρ أنه قال: [إن كان في شيء، ففي المرأة، والفرس، والمسكن]⁴.

• رواية سعد بن أبي وقاص τ

روى عن النبي ρ أنه قال: [لا عدوى ولا طيرة ولا هام، إن تكن الطيرة في شيء ففي الفرس والمرأة والدار، وإذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تمبطوا، وإذا كان بأرض وأنتم بها فلا تفرّوا منه]⁵.
وهذه الروايات تدفع تهمتا الكذب أو الغلط عن أبي هريرة τ ، كما أنها تمنع من رد الحديث وإهداره بحجة استشكال معناه، لأنه إذا تيقن من صحة النص النبوي، وصحت براءته من الوضع والاختلاق، وبقي - مع ذلك - الإشكال لائحًا؛ عُلم أنَّ الخلل إنما هو فهم المستشكل، لا في ذات النص.

ب. ترجيح رواية هؤلاء الصحابة على رواية عائشة رضي الله عنها إذا ما تقرر بأن أبا هريرة

τ لم يتفرد برواية الحديث بل شاركه فيه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم، أوجب ذلك تقديم روايتهم وترجيحها على رواية أم المؤمنين عائشة؛ لاستحالة اتفاقهم على الخطأ.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2225.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم: 5094.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم: 2858.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم: 2859، وكتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم: 5059، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2226.

⁵ - أخرجه أحمد في (المسند)، 127/3، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب الطب، باب في الطيرة، 63/6، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 258/2، والألباني في (السلسلة الصحيحة)، 416/2.

ونسبة الخطأ - في نقل الخبر - إلى واحدٍ مقدّمٍ على توجيهه إلى جماعةٍ إذا ما عارض خبره خبرهم، وهذا مما يدل عليه العقل وبعضه المنطق.

لذلك قال ابن الجوزي: «أما عائشة فقد غلّطت من روى هذا، وقالت: إنما قال: كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدابة والدار. وهذا رد منها لصريح خبر رواه جماعة ثقات، فلا يعتمد على ردها»¹.

وقال ابن القيم: «قول عائشة هذا مرجوح، ولها رضي الله عنها اجتهاد في رد بعض الأحاديث الصحيحة، خالفها فيه غيرها من الصحابة، وهي رضي الله عنها لما ظنت أن هذا الحديث يقتضي إثبات الطيرة - التي هي من الشرك -؛ لم يسعها غير تكذيبه ورده، ولكن الذين رووه ممن لا يمكن رد روايتهم، ولم ينفرد بهذا أبو هريرة وحده، ولو انفرد به فهو حافظ الأمة على الإطلاق، وكلما رواه النبي فهو صحيح، بل قد رواه عن النبي: عبد الله بن عمر بن الخطاب، وسهل بن سعد الساعدي، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأحاديثهم في الصحيح، فالحق أن الواجب بيان معنى الحديث ومباينته للطيرة الشركية»².

وقال ابن حجر: «ولا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة؛ مع موافقة من ذكرنا من الصحابة له في ذلك»³.

ج- تفسير الحديث بما يرفع إشكاله

على التسليم بوجود تعارض حقيقي بين حديثي أبي هريرة وعائشة رضي الله عنهما، فليس في الحديث إساءة للمرأة، وإنما جاء ذكرها مع الفرس والدار لشدة ملازمة الرجل لهذه الثلاث، بخلاف غيرها، ولا ينفك المخالط لهذه الثلاثة من شرٍّ يصيبه أو خيرٍ - عارضٍ، أو قارٍ - فأضيف اليمن والشؤم إليها إضافة مكان ومحل، وهما صادران عن مشيئة الله تعالى⁴.

¹ - كشف المشكل من حديث الصحيحين، عبد الرحمن ابن الجوزي، 267/2.

² - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ت: علي الحلبي، 336/3.

³ - فتح الباري، 61/6. وانظر: الأنوار الكاشفة، المعلمي، ص 172، ودفاع عن السنة النبوية ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، محمد أبو شهبه، ص 116.

⁴ - انظر: أعلام الحديث، حمد بن محمد الخطابي، ت: محمد بن سعد آل سعود، 1379/2، وشرح صحيح البخاري، ابن بطال، 61/5.

والمحفوظ في هذا الحديث هو صيغة [لو كان الشؤم في شيء لكان في المرأة ...]، أو [إن كان الشؤم في شيء فهو في ...]، وهي الصيغة التي جاءت بها أكثر الروايات في حديث ابن عمر، وفي حديث سهل بن سعد، وما خالفه مما ورد بصيغة الجزم فهو اختصار وتصرف من الرواة¹. قال الألباني - بعد أن ساق رواية ابن عمر إن يكن الشؤم - : «والراجح عندي رواية محمد هذه لأن لها شواهد صحيحة»².

وقال في موضع آخر - بعد ذكره لاعتراض عائشة رضي الله عنها - : «ولعل الخطأ الذي أنكرته السيدة عائشة هو من الراوي عن أبي هريرة، وليس أبا هريرة نفسه، فقد روى أحمد³ ... سئل أبو هريرة: سمعت من رسول الله ﷺ: [الطيرة في ثلاث: في المسكن والفرس والمرأة؟] قال: «كنت إذن أقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: [أصدق الطيرة الفأل والعين حق]»⁴.

وقال - مرجحاً رواية الاستيعاد على رواية الجزم - : [وجملة القول أن الحديث اختلف الرواة في لفظه، فمنهم من رواه كما في الترجمة، ومنهم من زاد عليه في أوله ما يدل على أنه لا طيرة أو شؤم (وهما بمعنى واحد كما قال العلماء)، وعليه الأكثرون، فروايتهم هي الراجحة، لأن معهم زيادة علم، فيجب قبولها، وقد تأيد ذلك بحديث عائشة الذي فيه أن أهل الجاهلية هم الذين كانوا يقولون ذلك]⁵.

وقد روى مسلم في (صحيحه)⁶ حديثاً يرويه أبو هريرة فيه نفي تام للطيرة، وإثبات للفأل، حيث يقول ﷺ: سمعت النبي ﷺ يقول: [لا طيرة وخيرها الفأل]. قيل: يا رسول الله وما الفأل؟ قال: [الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم].

والسؤال هنا: هل ينسب أبو هريرة الشؤم والطيرة إلى المرأة، ثم ينفيه مطلقاً؟ ! وطريقة جمع المرويات هذه هي التي تحل لنا كثيراً من الإشكالات، ولو سلكها المستشكلون لوجدوا فيها إجابات عن كثير من الاستشكالات التي يثيرونها حول النصوص النبوية.

¹ - انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، 804/1.

² - المرجع السابق، 434/2.

³ - في (المسند)، 265/13.

⁴ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، 690/2.

⁵ - المرجع السابق، 690/2.

⁶ - في كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2223.

وبالاستناد إلى ذلك لا يحق لها تزويج بنتها عندما يكون الأب متوفياً، ويعود هذا الحق إلى أقرب رجل ذكر إلى الأب (الأقرب فالأقرب)، فيأتي الجد ثم الابن ثم الأخ ثم العم إلى ... وقد أسند إلى النبي ﷺ حديثان متناقضان:

الأول: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: [لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها]¹.
الثاني: عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: [أمروا النساء على بناتهن]²، وهذا الحديث يعطي الأم حق الولاية على بناتها³.

ودعوى التناقض هذه مندفة، فالحديث الأول جاء في تحديد الولاية على البنت، وأنها للرجل، أما الثاني ففيه النذب إلى تطيب خاطر الأم باستشارتها عند إرادة تزويج البنت.

والفعل أمر في الحديث الثاني: بمعنى شاور.

قال الأصمعي: «وأمروا موامرة: شاورته»⁴.

وقال ابن الأثير: «أمروا النساء في أنفسهن: أي شاوروهن في تزويجهن»⁵.

وهذا الذي ذكرناه محل اتفاق وإجماع بين المسلمين، قال الشافعي: «ولا يختلف الناس أن ليس لأمها فيها أمر، ولكن على معنى الاستطابة للنفس»⁶.

وقال الخطابي في توجيه الحديث الثاني: «مؤامرة الأمهات في بضع البنات ليس من أجل أنهن تملكن من عقد النكاح شيئاً، ولكن من جهة استطابة أنفسهن، وحسن العشرة معهن، ولأن ذلك أبقى للصحة، وأدعى إلى الإلفة بين البنات وأزواجهن؛ إذا كان مبدأ العقد برضاء من الأمهات ورغبة منهن، وإذا كان بخلاف ذلك لم يؤمن تضريتهن، ووقوع الفساد من قبلهن، والبنات إلى

¹ - أخرجه ابن ماجة في (السنن)، أبواب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، 80/3، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 177/7-178، قال ابن الملقن في (تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج)، ت: عبد الله اللحياي، 364/2: «رواه الدارقطني بإسناد على شرط الصحيح». وصححه الألباني في (إرواء الغليل)، 248/6، وقال الأرناؤوط في تحقيقه على (سنن ابن ماجة): «صحيح لغيره».

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 505/8، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب النكاح، باب في الاستئثار، 435/3، وفي إسناده رجل مبهم، وهو شيخ إسماعيل بن أمية، ومن أجل هذا ضعف إسناده أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 446/4، والألباني في (ضعيف سنن أبي داود)، 207/2، والحديث مروى بطرق أخرى تقويه: فقد أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، 43/7، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 187/7، من طريق: سلمة بن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن عمر، بلفظ «أرضها وأرض ابنتها»، حسنه الأرناؤوط كما في تحقيقه على (المسند)،

³ - تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص332.

⁴ - غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحرابي، 90/1.

⁵ - النهاية، ابن الأثير، 65/1.

⁶ - كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي، 180/5.

الأمهات أميل، ولقولهن أقبل، فمن أجل هذه الأمور يستحب مؤامرتهن في العقد على بناتهن ... وقد يحتمل أن يكون ذلك لعلة أخرى غير ما ذكرناه، وذلك أن المرأة ربما علمت من خاص أمر ابنتها، ومن سر حديثها أمراً؛ لا يستصلح لها معه عقد النكاح، وذلك مثل العلة تكون بها، والآفة تمنع من إيفاء حقوق النكاح، وعلى نحو هذا يتأول قوله: [ولا تزوج البكر إلا بإذنها وإذنها سكوتها]¹، وذلك أنها قد تستحي من أن تفصح بالإذن، وأن تظهر الرغبة في النكاح؛ فيستدل بسكوتها على سلامتها من آفة تمنع الجماع، أو بسبب لا يصلح معه النكاح لا يعلمه غيرها².

فالحاصل أن أن دعوى التناقض هي دعوى باطلة، وليس بمثل هذا الطرح تستشكل النصوص النبوية، فضلاً عن أن تردّ وتهدر³.

ثانياً: أحاديث الرضاعة

وهي من النماذج التي أوردتها المستشكل كذلك في مورد التدليل على تناقض كثير من الأحاديث الصحيحة المتعلقة بالمرأة.

يقرّر "إبراهيم فوزي" بأنه «أسند إلى النبي ρ أحاديث عديدة متناقضة عن مدة الرضاع وعدد الرضعات التي توجب التحريم»⁴.

ثم شرع في سوق الأحاديث التي تبيّن مدة الرضاعة الموجبة للتحريم، ثم زعم أن «هذه الأحاديث بعضها يقول: لا إرضاع بعد الحولين، وبعضها يقول: لا إرضاع بعد فطام»⁵؛ مشيراً إلى تعارضها. ثم انتقل إلى عرض الأحاديث في شأن عدد الرضعات، فأورد منها:

1. حديث أم الفضل رضي الله عنها، أن النبي ρ قال: [لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصّة أو المصتان]، وفي رواية: [لا تحرم الإملاجة والإملاجتان]⁶.

ومثله حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ρ قال: [لا تحرم المصّة والمصتان]⁷.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب ي النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 1421.

² - معالم السنن، الخطابي، 204/3، وانظر: فتح الباري، ابن حجر، 193/9.

³ - هذا - عموماً - هو المسلك الذي سار عليه "فوزي" في استشكل وردّ كثير من الأحاديث في كتابه، وهو دعوى التعارض بين النصوص لمجرد توهم الكاتب لذلك، وهو ما نراه أيضاً عند تناوله للأحاديث المبينة لعدد الرضعات ص 348، وأحاديث ميراث الأنتى ص 349.

⁴ - المرجع السابق، ص 339.

⁵ - المرجع نفسه، ص 339.

⁶ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب في المصّة والمصتين، رقم: 1451.

⁷ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب في المصّة والمصتين، رقم: 1450.

2. حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن: [عشر رضعات معلومات يجرمن، ثم نسحن، بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن]¹.
ثم قال معلقاً على هذا الحديث: «وهذا الحديث غير صحيح لأن القرآن جاء خالياً من كل نص عن عدد الرضعات المنسوخة وغير المنسوخة، ولكن هذا الحديث - على الرغم من منافاته للواقع - فقد أخذت به بعض المذاهب...»².

3. حديث سهيلة بنت عمرو رضي الله عنها، والذي زعم الكاتب أنه يناقض كل الأحاديث السابقة التي أسندت إلى ﷺ، «والتي تقول: إن الرضاع بعد الحولين، أو بعد الفطام لا يوجب التحريم»³، والحديث هو ما روته عائشة رضي الله عنها من «أَنَّ سألما، مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم، فأنت - تعني ابنة سهيل - النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن سألما قد بلغ ما يبلغ الرجال، وعقل ما عقلوا، وإنه يدخل علينا، وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً، فقال لها النبي صلى ﷺ: [أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة]، فرجعت فقالت: إني قد أرضعته. فذهب الذي في نفس أبي حذيفة»⁴.

ثم قال "فوزي" مستشكلاً: «إن تناقض الأحاديث التي نسبت إلى النبي ﷺ؛ جعلت الفقهاء يختلفون في مدة الرضاع وعدد الرضعات...»⁵.

يستبين للناظر في استشكالات "إبراهيم فوزي" أنها مبنية على أمرين:
- توهم التعارض بين الأحاديث التي وردت في بيان عدد الرضعات المحرمة.
- خلط المصحف من كل نص يحدد عدد الرضعات المنسوخة وغير المنسوخة، وهو ما يخالف ما جاء في حديث عائشة عن العشر رضعات المحرمة من كونها «كانت مما يتلى في القرآن».

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، رقم: 1452.

² - تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص 340، وانظر أيضاً: النسخ في الوحي، سيد القمني، ص 23 وما بعدها. حيث تناول هذا الأثر وأورد جملة من الاعتراضات والإشكالات عليه.

³ - تدوين، ص 341.

⁴ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، باب رضاعة الكبير، رقم: 1453.

⁵ - المرجع نفسه، ص 341. وحدير بالتنويه أيضاً هنا أن جورج طرابيشي لما ساق روايات الرضاع هذه ناقلاً لها من موطأ مالك قال عقبها: «كان من الممكن أن نعتبر صمت مالك إزاء تعارض النصوص دليلاً على عبودية مطلقة لها من منطلق المقولة الشهيرة: الاختلاف رحمة للأمة، ولكننا نملك دليلاً على العكس: فعلى الرغم من أن العقل الأول الذي يصدر عنه مالك هو العقل النصي؛ فإن الموطأ الحافل بنحو ألفي نص؛ بطالعنا بمواقف لا يكتفي فيها مالك بتعليق الحكم؛ بل يجهر بالمعارضة لمضمونها حتى ولو كانت النصوص منسوبة إلى الطبقة الأولى من الصحابة، بله إلى الرسول نفسه»، انظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي، ص 119.

1. مناقشة دعوى التعارض

جليُّ أن استعراض تفاصيل الخلاف الدائر بين الفقهاء في عدد الرضعات المحرمة للنكاح ليس الغرض الرئيس من هذه الدراسة، إنما الهدف الإجابة عن الإشكالات التي طرحها "إبراهيم فوزي" حول أحاديث الرضاعة، ودعواه أن بينها تناقضا واختلافاً. ودعوى التناقض لا تتحول من كونها مجرد دعوى إلى اعتبارها حقيقة ثابتة إلا إذا استحال الجمع بين النصوص وامتنع، فإن أمكن وأُتيح؛ بطلت هذه الدعوى تماماً. والجمع بين الأحاديث المبينة لعدد الرضعات المحرمة للنكاح ممكنٌ جداً؛ إذ ليس بينها تناقض حقيقي - كما يرى المستشكل -؛ وبيان ذلك وتفصيله كالاتي:

- حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها الذي حدد عدد الرضعات المحرمة بخمس، لا يعارض حديثها الآخر وحديث أم الفضل في أن المصّة والمصتان لا تحرمان، إذ حيث كانت الرضعات الخمس هي المحرمة؛ فما دونها ليس بمحرّم بما فيها الرضعة والرضعتان.

- ذهب بعض الفقهاء إلى أن العدد المحرم هو ثلاث رضعات منهم: أبو ثور وأبو عبيد¹، وابن المنذر²؛ والظاهرية³ عملاً بمفهوم المخالفة في حديث أم الفضل؛ وقالوا: لأن ما يعتبر فيه العدد والتكرار يعتبر فيه الثلاث، ولأن الثلاثة أول مراتب الجمع، وقد اعتبرها الشارع في مواضع كثيرة جداً⁴.

وهذا القول مرجوحٌ لأن المفهوم إنما يصلح كدليل إذا لم يخالف المنطوق، وهو هنا قد خالفه - وهو حديث الخمس الرضعات -.

قوله p: [لا تحرم المصّة والمصتان]، ليس لبيان العدد، وإنما «خرج على جواب سائل عن الرضعة والرضعتين، فأجابه: لا يحرمان. كما لو سأل: هل يقطع في درهم أو درهمين؟ كان الجواب: لا قطع في درهم ولا درهمين. ولم يكن في ذلك أن أقل زيادة على الدرهمين يقطع فيها، لما جاء من تحديد القطع في ربع دينار»⁵.

¹ - انظر: الإشراف على مذاهب العلماء، محمد ابن المنذر، ت: صغير أحمد الأنصاري، 117/5، و التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف ابن عبد البر، ت: مصطفى العلوي ومحمد البكري، 260/8، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد ابن رشد، 35/2، والمغني شرح مختصر الخرقي، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، 137/8.

² - الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، محمد بن إبراهيم ابن المنذر، ت: أحمد بن سليمان بن أيوب، 555/8.

³ - المحلى بالآثار، ابن حزم، 189/10.

⁴ - انظر: زاد المعاد، ابن القيم، 509/5.

⁵ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف ابن عبد البر، 264/8.

-مما يعضد ترجيح رواية (الخمس رضعات)، قول النبي ρ لسهيلة رضي الله عنها: [أرضعيه خمس رضعات]¹.

-ترجيح العمل بحديث الرضعات الخمس، ليس فيه مخالفة للأحاديث الأخرى التي تنص على أنه لا تحرم الرضعتان، ولا النصوص التي استدلت بها من يرى التحريم مطلقاً بقليل الرضاع وكثيره. يقول ابن القيم: «وإذا علقنا التحريمَ بالخمس، لم نكن قد خالفنا شيئاً من النصوص التي استدلتُّم بها، وإنما نكونُ قد قيدنا مطلقها بالخمس، وتقيدُ المطلقِ بيانٌ لا نسخ ولا تخصيصٌ. وأما من علقَ التحريمَ بالقليل والكثير، فإنه يُخالف أحاديثَ نفي التحريم بالرضعة والرضعتين، وأما صاحبُ الثلاث، فإنه وإن لم يُخالفها، فهو مخالفٌ لأحاديثِ الخمس»².

2 - مسألة رضاع الكبير وجوابها

بخصوص حديث رضاع الكبير، فإنَّ حكمه خاصٌ بسالم دون غيره، فهو بهذا لا يخالف الأحاديث الأخرى التي تحدد مدة الرضاع بحولين، وقد كانت أم سلمة رضي الله عنها تقول - عن رضاع الكبير - : «أبي سائر أزواج النبي ρ أن يُدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم خاصة، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة، ولا رأتينا»³.

قال ابن تيمية: «والكبير إذا ارتضع من امرأته أو من غير امرأته لم تنشر بذلك حرمة الرضاع عند الأئمة الأربعة وجماهير العلماء، كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة، وحديث عائشة في قصة سالم مولى أبي حذيفة مختص عندهم بذلك لأجل أنهم تبوه قبل تحريم النبي»⁴. فالجمهور على ترك العمل بهذا الحديث، ويرون أنه خاصٌ بسالم.

يثف ابن عبد البر حديث سهلة رضي الله عنها بأنه «حديث ترك قديماً، ولم يُعمل به، ولم يتلقه الجمهور بالقبول على عمومته، بل تلقوه على أنه خصوص ... وممن قال: رضاع الكبير ليس بشيء - ممن روينا لك عنه وصح لدينا - : عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود،

¹ - أخرجه مالك في (الموطأ)، ت: محمد مصطفى الأعظمي، 873/4، وأحمد في (المسند)، 435/42، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب النكاح، باب من حرم به، 403/3، والحاكم في (المستدرک)، 177/2، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط البخاري)، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني كما في (التعليقات الحسان)، 288/6.

² - زاد المعاد، ابن القيم، 509/5-510.

³ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، باب رضاعة الكبير، رقم: 1454.

⁴ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 55/34.

وابن عمر، وأبو هريرة، وابن عباس، وسائر أمهات المؤمنين - غير عائشة -، وجمهور التابعين، وجماعة فقهاء الأمصار، منهم: الثوري، ومالك وأصحابه، والأوزاعي، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، والطبري¹.
فتبين أن الحديث لا يخالف الأحاديث الأخرى المبينة لمدة الرضاعة، وأنها في الحولين، وهو خاص في قضية عينية متعلقة بحالة خاصة، وهي حالة سالم مع زوج مولاه أبي حذيفة.

3- توجيه قول عائشة: (..وهن فيما يقرأ من القرآن)

يرى "إبراهيم فوزي" أن قول عائشة رضي الله عنها هذا «غير صحيح لأن القرآن جاء خاليا من كل نص عن عدد الرضعات المنسوخة وغير المنسوخة، ولكن هذا الحديث - على الرغم من منافاته للواقع - فقد أخذت به بعض المذاهب...»².

والجواب أن من رأى التحريم بخمس رضعات - كما هو مذهب الشافعي³ - لم يكتف في الاستدلال بحديث عائشة رضي الله عنها في النسخ فقط، بل ذكروا معه أدلة أخرى مثل حديث سالم مولى أبي حذيفة في إرضاع الكبير، وفيه قوله U لسهلة: [أرضعيه خمس رضعات].
وأما دعواه أن حديث النسخ يخالف الواقع إذ ليس بين دفتي المصحف آية (خمس رضعات يجرمن)، فمع الإقرار بأن قول عائشة رضي الله عنها موضع إشكال لدى العلماء من قديم، حيث وصفه الباجي بأنه «من جملة الغرائب»⁴، وأورده من قبله الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»⁵ وذهب إلى ضعفه، لكن هذا لا يمنع أن يكون للعلماء في تأويله مذاهب مقبولة، تحول دون إهداره وإسقلطه.

ويمكن حصر هذه المذاهب في الآتي:

- أن مراد عائشة رضي الله عنها في قولها: (مات رسول الله وهن مما يتلى في القرآن)، أنها تتلى حكماً لا رسماً. ذكره الجويني⁶، والعمري¹، وقال ابن العربي: «لعلها أرادت أن رسول الله ρ توفي

¹ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف ابن عبد البر، 260/8.

² - تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ص340.

³ - كتاب الأم (طبعة المعرفة)، محمد بن إدريس الشافعي، 28/5، ونهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم محمد الديب، 348-347/15، وبحر المذهب في شرح فروع المذهب، عبد الواحد الروياني، ت: طارق فتحي السيد، 398/11، والمجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، 77/20.

⁴ - المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، 156/4.

⁵ - شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، 486/11.

⁶ - نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك الجويني، 348/15.

وهنَّ مما يقوأن من القرآن المنسوخ، أي: يُعلم أن ذلك كان قرآناً؛ فنسخ خطه، وبقي حكمه؛ كآية الرجم، فكان مما يذكر في القرآن المنسوخ خطه»².

- أن قولها: «فتوفي U وهي فيما يقرأ من القرآن»، «مجازٌ عن قرب عهد النسخ من وفاته»³.
- أن النسخ تأخرَ جداً إلى قبيل وفاة رسول الله ρ، حتى أن خبره لم يبلغ كثيراً من الناس؛ فبقوا على تلاوتها ظناً منهم أنها قرآن، قال النووي: «وقولها: فتوفي رسول الله ρ وهن فيما يقرأ... معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً؛ حتى أنه ρ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات، ويجعلها قرآناً متلوّاً؛ لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى»⁴.

وقال الخطيب الشريبي: «أي: يتلى حكمهن أو يقرؤهن من لم يبلغه النسخ»⁵.
وهذا الذي ذكره النووي معقول جداً، إذ إن النبي ρ توفي والمسلمون منتشرون في مناطق بعيدة عن المدينة، يحتاج وصول خبر النسخ إليها إلى مدة طويلة نسبياً، من أجل ذلك بقيت هذه الآية تتلى زمنًا للجهل بخبر نسخها.

ولعل ما يقوي هذا الوجه أن عائشة رضي الله عنها لم تقل: «وهنَّ في القرآن»، بل قالت: «وهن فيما يقرأ من القرآن»، إشارة إلى أن بعض الناس كان لا يزال يتلوا هذه الآية، وإلا لما كان هناك من معنى لذكرها فعل (القراءة)، ولا كتفت بالقول أن رسول الله ρ مات، والآية «من القرآن»، أو «في القرآن».

«- أن هذه الآية نسخت تلاوتها في حياة الرسول ρ، فمات النبي ρ، وكان الصحابة قريبي العهد بتلاوتها، وكانت ألسنتهم جارية على تلاوتها؛ كما كانوا قبل النسخ، حتى عودوا ألسنتهم تركها، فاعتادته ألسنتهم»⁶.

فهذه الأقاويل - على ضعف بعضها - تدرؤ عن هذا النصِّ الرَّدِّ والإهدار.

¹ - البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير العمراني، ت: قاسم النوري، 146/11.

² - المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، 684/5.

³ - شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، محمد بن عز الدين ابن الملك الكرمانى، ت: نور الدين الطالب وآخرون، 570/3.

⁴ - المنهاج، النووي، 29/10، وانظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري وزين الدين السنيكي، 417/3،

وسبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، 315/2.

⁵ - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الشريبي، 478/2.

⁶ - البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى العمراني، 147/11، ونسبه إلى أبي العباس ابن سريح الشافعي.

ومهما يكن من أمر هذه الرواية؛ فإن دعوى التناقض التي ادعاها "إبراهيم فوزي" على أحاديث الرضاعة لا تتوقف عليه، خاصة أن التحريم بخمس رضعات؛ مبني على أدلة أخرى - غير هذا الحديث - كما بينا قريبا.

وليس هناك أي تناقض بين الأحاديث المبينة لعدد الرضعات، والجمع بينها سهلٌ وميسور. ثمَّ إنّ المشكلة لا تكمن في توهم التعارض بين هذه النصوص، ولا في استشكال دلالات بعضها، لكنها في توظيف هذا التعارض، والبناء عليه للطعن في منهج النقد الحديثي، أو في تحميله وزرَ اختلاف الأمة وتعدد المذاهب فيها.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثالث: ميدان الغيبيات

المطلب الأول: استشكالات محمد شحرور على حديث إخراج آدم بعث النار.

المطلب الثاني: استشكالات عبد الرزاق عيد لأحاديث أشراف الساعة.

المطلب الثالث: استشكالات صالح أنقاب لأحاديث الشيطان.

جامعة القادريين
القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد في بيان الباعث على استشكال أحاديث هذا الباب

لما كان العقل والحس هما المرجعان الأساسيان للمعرفة لدى العقلانية المعاصرة، نتج عن ذلك رفض كل النصوص الدينية التي تتناول قضايا الغيب وتحوض في تفاصيله؛ كون عالم الغيب مفارق لعالم الشهادة المحسوس والمعقول، فمذهب هذا الخطاب قائم أساساً على «رفض هذا العالم الغيبي وإنكاره، ولم يفرقوا في ذلك بين مطلب الشرع من العقل في عالم الشهادة، ومطلبه من العقل في عالم الغيب»¹.

كما أن شريحة من معتنقي هذا الفكر لم تميز في عملية الرفض والإهدار بين نصوص القرآن ونصوص السنة، فتعاملت مع نصوص الغيب في كلا المصدرين على نسقٍ واحدٍ، ويأتي الاتجاه الإلحادي في المقدمة من هذا التيار، حيث يرى أن الإيمان بالغيب ينقض إنسانية الإنسان بحيث هو مخلوق وجد في عالم محسوس مدرك هو عالم الشهادة. يقول "أدونيس": «ما دام الإنسان تابعاً للغيب؛ لا يمكنه أن يكون إنساناً، فالإلحاد لذلك؛ ثورة حقيقية تهدف إلى أن تهدم أي سلطة يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان، أو يمارسها باسم الغيب على الواقع»².

وحسب "علي حرب" فإنه يجب التحرر من «سلطة الغيب اللامعقولة، كما تقدم نفسها الخطابات الدينية النبوية»³.

كما يمكن ملاحظة موقف آخر للخطاب العقلاني المعاصر المهذر لنصوص الغيب؛ انطلاقاً من أن الإنسان ملزم فقط بالتفاعل مع عالم الشهادة «... ففي الإسلام لا يعلم الغيب إلا الله، أما الإنسان فلا يتعامل إلا مع الشهادة، وكانت الشريعة الإسلامية كلها قائمة على عالم الشهادة، بل كانت العقائد الإسلامية كلها تجدد دليلها في عالم الشهادة، فإيماننا بالغيبيات، وحديثنا عنها، وتصويرنا إياها، وخلافنا حولها وتكفيرنا من ينكرها أو يؤولها، كل ذلك إيمان على الطريقة الرأسمالية،

¹ - الوحي والإنسان قراءة معرفية، محمد السيد الجليند، ص 89. (نسخة الشاملة).

² - الثابت والمتحول والأصول، أدونيس، ص 89.

³ - نقد النص، علي حرب، ص 160.

حيث تكون ضحية الإفراز الرأسمالي للدين، حيث نؤمن بالرأسمالية في الدين ونظن أننا نؤمن بالدين ذاته»¹.

وما يعيننا في هذه الدراسة هو الموقف المستشكل والرافض لأحاديث الغيب على وجه الخصوص، حيث تنبئ بعض الكتاب المعاصرين أطروحاتٍ مقتضاها قصر الإيمان بالغيب الذي دلت عليه نصوص القرآن إجمالاً، أمّا التفاصيل التي جاء الإخبار عنها في الروايات الحديثية: في وصف الله تعالى والإخبار عن صفاته، وفي وصف الجنة والنار، والعوالم الغيبية (الملائكة، والجن والشياطين)، وأخبار الفتن والملاحم وأشراط الساعة... فلا يمكن تصديقها ولا القبول بها، نظراً لعدة مسوغات. فعلى سبيل المثال يرى " محمد شحرور " أن أحاديث الغيب والأحاديث القدسية كلها مرفوضة انطلاقاً من أن النبي ρ لا يعلم الغيب²، وعليه فإنَّ «كل أحاديث الغيب، - وهي أحاديث تعليم وإخبار وليست أحاديث أحكام - المنسوبة إلى النبي ρ فيها ما يريب، سواء ما يحكي منها عن غيب ملكوت الله في السماوات العلى، وما يحكي منها عن غيب المستقبل من الزمن، وما سيحدث فيه من أحداث، فالقسم الأول: يطفح بالقصص التوراتي وبالإسرائيليات، والقسم الثاني يطفح بالاتجاهات المذهبية والطائفية التي سادت المجتمع العربي والإسلامي»³.

تبرير الرفض يكون كثير من أحاديث هذا الباب هي صدىً للقصص التوراتي ونصوص التلمود وللإسرائيليات - والذي أطلنا النفس في تفنيده عند مناقشتنا لمبررات الاستشكال في هذا البحث⁴ - نجد "محمد عابد الجابري" يقرره في كتابه (تكوين العقل العربي) حيث يقول: «لقد تسربت الإسرائيليات - وهي على العموم أخبار الغيب والجنة والنار المستقاة من التوراة والتلمود - إلى الثقافة العربية الإسلامية بشكل واسع وإلى دائرة المعقول الديني العربي ذاته، ولكنها كانت تقبل؛ حين تقبل، على أنها تنتمي إلى "النقل" وليس إلى العقل، وبالتالي على أنها تفصيل لما جاء مجملاً في القرآن، ومن هنا ستقدم الإسرائيليات للفكر الديني العربي تاريخ ما قبل وما بعد تاريخه: تاريخ الحياة الدنيا، وتاريخ الحياة الأخرى، إنه عالم الغيب الذي سيصبح موضوع المعرفة المفصلة بعد أن كان أمره موكولاً في القرآن إلى الله وحده، ومن دون شك فإن ذبوع الإسرائيليات في أوساط العلماء كما في أوساط العامة سيجعل الغيب يدخل كعنصر رئيسي في استشراقات العقل العربي، بل كمقوم من

¹ - اليمين واليسار في الفكر الديني، حسن حنفي، ص 36.

² - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص 163.

³ - المرجع نفسه، ص 157.

⁴ - انظر المبحث الثالث من الفصل الأول: الماقبلات الدينية والثقافية، ص 150 وما بعدها.

مقوماته، نعم، نحن لا ننكر أن الإيمان بالغيب ركن من أركان الإسلام، ولكن فرق بين أن يؤمن الإنسان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، هكذا بكيفية إجمالية كما يقتضيه المجال التداولي للنص القرآني، وبين أن يعيش حياة الغيب مشخصة بكائناتها ودقائقها ... إلى غير ذلك مما تحكيه الإسرائيليات ويتعدى بكثير النطاق الذي تحدث القرآن داخله عن مثل هذه الأمور»¹.

هذا الموقف من نصوص الغيب يستدعي - كما يقرر "جمال البنا" - «التوقف أمام الأحاديث التي جاءت عن المغيبات بدءاً من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار، فهذه هي ما استأثر الله تعالى بعلمها»²، هذا بناءً على مخالفة هذه الأحاديث للنصوص القرآنية التي تنفي عن غير الله علم الغيب، «فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت الآيات صريحة وجازمة؛ فلا غضاضة علينا إذا توقفنا أمام كل الأحاديث التي تأتي بتفاصيل عديدة من مفردات هذا الغيب ... ويدخل في هذا الغيب ذات الله وعرشه وكرسيه ... ويدخل في الغيب التنبؤ بما سيحدث قبيل الساعة مما يسمونه الفتن، ويدخل فيها المهدي والدجال، وما إلى ذلك ... والأحاديث التي تتحدث عن الفتن والمهدي والدجال، ثم الموت وعذاب القبر، فالحشر، والنشر، والجنة والنار تجاوز المئات إلى الألوف، ونحن نطويها دون حساسية أو أسى ... ويدخل في هذا الباب أيضا الأحاديث التي دست من الإسرائيليات، بدءاً من خلق الله تعالى الكون في الأيام الستة، ثم خلق آدم على هيئة الله، ثم حديث الحية، حتى أخبار موسى ولقائه بملك الموت، وما ادعوه على سليمان وداود .. فهذه الأحاديث نُقولُ مشوهة من العهد القديم الذي نالته يد التحريف مرارا وتكرارا نتيجة لعدم العهد وللترجمة من لغة إلى أخرى فضلاً عن المصالح المكتسبة»³، (إن النتيجة المؤكدة للأخذ بهذه الأحاديث المدسوسة هي تكوين عقلية تتقبل الخرافة، وهذا أمر لا يجوز مطلقا التسامح فيه، ولو بسن إبرة لأنه يعني السماح باستبعاد العقل»⁴.

ونضرب بعض الأمثلة على استشكالات العقلانيين المعاصرين لأحاديث الغيبات، محاولين استخراج مسالك الاستشكال، وأسبابه، متبعين ذلك بالتحليل والمناقشة⁵

¹ - تكوين العقل العربي، الجابري، ص 147.

² - السنة ودورها في الفقه الجديد، جمال البنا، ص 249.

³ - المرجع نفسه، ص 249-251.

⁴ - تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، جمال البنا، ص 88.

⁵ - ونودُ التنبيه إلى أننا استبعدنا كثيرا من الاعتراضات العقلية التي أثارها بعض العقلانيين المعاصرين حول أحاديث هذا الباب لافتقارها للمنهجية، وغلبة الطابع التهكمي الاستهزائي عليها، وعدم استنادها إلى منهجية واضحة المعالم، فمثلا عندما تناول "سيد القمني" الأحاديث التي تتحدث عن أخبار جهنم، لم يقم بدراسة هذه الأحاديث وفق منهجية منضبطة - حتى ولو كانت عقلية

قال "محمد شحرور": «ينص الحديث الأول على أن الله ينادي على آدم عقب نفخة الصور

ليفرز أهل النار عن غيرهم، وهذا محال عقلاً، فالحساب لم يتم، وكتب الأعمال لم توزع على أصحابها، ولم يتفحص الناس كتبهم، ولم يذهل الكافرون لدقة الإحصاء في هذه الكتب، ولم يدركهم الندم فيتمنوا لو كانوا تراباً»¹.

غير واضح محل مخالفة الحديث للعقل، كما أنه ليس في سياق الرواية التي أوردها "شحرور" أن إخراج بعث النار يكون بعد النفخ مباشرة وقبل توزيع الصحف، وهو محض افتراض من شحرور، وليس ممتنعاً أن يكون بعد توزيع الصحف، وقبل الحساب.

بل قد ذكر بعض أهل العلم أن هذا الإخراج إنما يكون بعد الحشر يوم القيامة؛ حتى يكون مطابقاً لترجمة البخاري في صحيحه، وفي ذلك يقول العيني: «مطابقتها للترجمة؛ يمكن أن يقال: من حيث إن الذي تضمنه هذا الحديث إنما يكون بعد الحشر يوم القيامة»².

فالمقصود أن الحزم بكون التوقيت الذي يحصل فيه إخراج آدم لبعث النار، سابقاً للحساب وتوزيع الصحف وندم الكفار على كفرهم؛ لا دليل عليه، ولا يعدو كونه احتمالاً، والحديث لا يستشكل بمجرد الاحتمالات.

ثم لو سلمنا جديلاً أنه كذلك، فأين موضع الإشكال؟ ! وهل يعني إخراج بعث النار أنهم لن يحاسبوا ولن يؤتوا كتبهم بشمائلهم؟

وقد دلّت بعض نصوص الكتاب أن الكافر لا يحاسب أصلاً، إذ ليس له من الحسنات شيء، والحساب والميزان إنما يكون للترجيح بين الحسنات والسيئات، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿بِهِ هَاهُنَا هَاهُنَا عَمَلُهُمْ لِيُرْىَ أَتَىٰ بِهَاتِلًا لَّهُمْ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ لِّيُخَوِّفَ لَّهُمْ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ لِيُذِيقَهُ الْوَيْدَانَ الْمَكْحُولِينَ﴾ [الكهف: ١٠٥]، وانتفاء

الحساب عنهم لا يلزم منه عدم إتيانهم كتبهم بشمائلهم، فإن الحساب شيء، وقراءة الكافر لكتابه وأعماله المدونة أمر آخر تماماً، وقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ الْأَشْفَارُ وَنُصِّبُهَا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لِئَیْذَنُوا عَنْهَا أَلْزَمَ اللَّهُ الْكٰفِرَ الْوَيْدَانَ الْمَكْحُولِينَ﴾ [الإسراء: ١٤]، فالكافر يحاسب نفسه.

وقد سئل ابن تيمية: هل يحاسب الكفار يوم القيامة؟

¹ - نحو أصول فقه جديدة، شحرور ص158.

² - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، 108/23.

ولأن الله عزَّه بأهل السعادة والشقاء من ذريته، كما قال ابن حجر: «وإنما خص بذلك آدم؛ لكونه والد الجميع، ولكونه كان قد عرف أهل السعادة من أهل الشقاء، فقد رآه النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، وعن يمينه أسودة، وعن شماله أسودة. الحديث، كما تقدم في حديث الإسراء، وقد أخرج بن أبي الدنيا من مرسل الحسن قال: يقول الله لآدم: يا آدم أنت اليوم عدل بيني وبين ذريتك، قم فانظر ما يرفع إليك من أعمالهم»¹.

فهذه هي المواصفات التي كلَّف آدم من أجلها؛ لإخراجه بعث النار من ذريته، وليس في الأمر أي إشكال أبدا.

ثالثا: الاستشكالات الحسابية وجوابها:

من صور الاستشكالات الغربية التي أثارها "محمد شحرور" حول هذا الحديث تطبيقه قاعدة (واحد إلى ألف) على سكان العالم سنة 2000م، - البالغ عددهم ستة مليارات نسمة-، يشكل المسلمون منهم السدس (حوالي المليار)، وذلك لتخمين عدد من سيدخل الجنة من مجموع هذه النسبة.

ثم وظَّف في المعادلة الحسابية! الحديث النبوي: [أكثر أهل النار النساء]²، ليصل إلى نتيجة غريبة - بالنظر إلى دلالة الحديثين - وهي أن الجنة ستكون خالية من النساء تماماً! استنتج في الأخير أنَّ عدد من سيدخل الجنة من سكان الأرض المعاصرين، حسب كل هذه التقسيمات، وحسب ظواهر هذه الأحاديث، - وبناءً على أن عدد النساء هو مثله عدد الرجال في العالم-؛ هو: ستة ملايين رجل فقط.

[رقم: 4712، وفي كتاب التوحيد، باب ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ [النساء: ١٦٤]، رقم: 7516، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: 327.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، رقم: 389/11.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب كفران العشير، رقم: 29، وكتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم: 304، وفي أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف جماعة وصلى ابن عباس لهم في صفة زمزم وجمع علي بن عبد الله بن عباس وصلى ابن عمر، رقم: 1052، وفي كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، رقم: 1462، وفي كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأهلها مخلوقة، رقم: 3241، وفي كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، رقم: 5196، وباب كفران العشير وهو الزوج وهو الخليط من المعاشرة، رقم: 5197، 5198، وفي كتاب الرقاق، باب فضل الفقير، رقم: 6449، وباب صفة الجنة والنار، رقم: 6546، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله، ككفر النعمة والحقوق، رقم: 132، وفي كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، رقم: 907، وفي كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء، رقم: 2737.

ثم لم يكتف "شحرور" بهذا حتى أورد حديث الافتراق، وجعله دالا على أن عدد أهل الجنة هو ثلاثة عشر مليوناً، و- بناءً على هذا الاختلاف في عدد من سيدخل الجنة بين دلالة الحديثين - حكم على هذه النصوص كلها بالتناقض والاضطراب فيما بينها¹.

والخلاصة التي خرج بها بعد هذه الدراسة الحسابية - الشاقة! - هو مجموع التساؤلات الإنكارية الآتية: «هل يمكن أن تكون هذه الأحاديث صحيحة؟ وهل يمكن أن تكون وحيًا إلهيًا ثانيًا، مقداً على التنزيل الحكيم كوشي أول؟ يقولون: صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي مازالت المؤسسات الدينية تكره الناس على التسليم بها، تحت طائلة التكفير والنفي ... فإذا تجرأ أحد، كما نفعل نحن الآن، وأشار إلى تناقض أو خطأ في حديث آحاد، كشفه له العلم القطعي اتهموه بالعمالة وبمحاولة القضاء على الإسلام عن طريق تهديم السنة النبوية بالطعن في الحديث كوشي ثان يمثل السنة»².

والجواب عن كل ما سبق أن ما ذكره حول قضية الأعداد والحسابات والنسب كله لا قيمة له من الناحية العلمية، بل هو أقرب إلى العبث، إذ ليس يليق أن تدرس قضايا الغيب بهذه السطحية البالغة.

ولعلَّ القراءة التحريئية للنصوص هي التي ولّدت لدى الكاتب كل هذه الاستشكالات، رغم سعيه في إقناعنا بأن ما خلص إليه في بحثه كان نتيجة لدراسة مجموعة من الأحاديث وليس حديثاً واحداً.

وبالعودة إلى الاستشكالات التي طرحها "شحرور" فإن بعث النار الذي يخرج آدم U لن يكون من بني البشر وحدهم، بل معه نسل يأجوج ومأجوج، ونسل إبليس - أي الجن -، بدليل ما جاء في رواية عمران بن الحصين τ أن النبي ρ لما أخبرهم بأمر البعث - أبلَس القوم، فما وضع منهم ضاحكٌ، فقال النبي ρ : [ألا اعملوا وأبشروا، فإن معكم خليقتين ما كانتا في قوم إلا كثرتاه، فمن هلك من بني آدم، ومن هلك من بني إبليس ويأجوج ومأجوج. قال: أبشروا، ما أنتم في الناس إلا كالشامة في جنب البعير، أو كالرقمة³ في جناح الدابة]⁴.

¹ - نحو أصول فقه جديدة، شحرور، ص 158-161.

² - المرجع نفسه، ص 160-161.

³ - الرقمة: الهمة الناتجة في ذراع الدابة من داخل، وهما رقمتان في ذراعيها. النهاية، ابن الأثير، 2/254.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، 134/33، والترمذي في (السنن)، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحج، 5/175، وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، والنسائي في (السنن الكبرى)، 189/10، وابن حبان في (الصحيح-إحسان)، 16/352،

وقد ذهب ابن حجر إلى «حمل حديث أبي سعيدٍ ومن وافقه على جميع ذرية آدم ... ويقرب ذلك أن يأجوج ومأجوج ذكروا في الحديث»¹.

ويعضد هذا ما جاء في رواية ابن عباس: [وإنما أمّتي جزء من ألف جزء]².

قال الطيبي: «فيه إشارة إلى أن يأجوج ومأجوج داخلون في العدد المذكور»³.

ويحتمل أن يكون بعث النار شاملاً للكفار المخلّدين في جهنّم، ولعصاة المسلمين الذي يدخلونها ويخرجون منها، في حين أن الواحد من الألف هم الذين يدخلون الجنة دون عذاب، وقد ذكر ابن حجر هذا الوجه أيضاً⁴.

وقد يكون شاملاً لجميع المستحقين لدخول النار بسبب ذنوب فعلوها، وإن صرفوا عن دخول النار في الأخير بطريق الشفاعة.

قال الكرمانى: «بعث جهنم: أي الذي يستحق أن يبعث إليها ، أي: أُخْرِجَ من جملة الناس الذين هم أهل النار، وميّزُهُم وابعثنهم إليها»⁵.

ويقول صاحب المرقاة: «قيل: هم الذين يستوجبون النار بذنوبهم ، يُتْرَكُونَ فيها بقدر ذنوبهم، ويجوز أن يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة»⁶.

ثم إن هذا البعث يشمل جميع المكلفين من الإنس والجنّ منذ خلقهم الله تعالى إلى أن تقوم الساعة، وقد مرّت أعصارٌ لم يكن في الأرض إلا طائفة قليلة جدا من الموحّدين، كما في زمن نوح عليه وإبراهيم ص ، وكما كان الأمر قبل بعثة النبي ص ، فقد جاء في حديث عياض الجاشعي ص أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: [إن الله نظر إلى أهل الأرض، فمقتهم عربهم وعجمهم، إلا بقايا

والحاكم في (المستدرک)، 81/1، وقال: (صحيح ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في (صحيح سنن الترمذي)، رقم: 3169.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، 390/11.

² - أخرجه الحکام في (المستدرک)، 612/4، وقال: (صحيح بهذه الزيادة ولم يخرجاه)، وقال الذهبي في (التلخيص): (صحيح)، والضياء المقدسي في (الأحاديث المختارة)، ت: عبد الملك بن دهيش، 299/12.

³ - الكاشف عن حقائق السنن، الحسين بن عبد الله الطيبي، 3501/11.

⁴ - المصدر نفسه، 390/11، وانظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، 308/9، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، 3504/8.

⁵ - الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف الكرمانى، 38/23.

⁶ - ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، 3504/8.

من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك...¹ وأهل الأرض في تلك الفترة أمم كثيرة بلا شك.

قال أبو المظفر ابن هبيرة: «في هذا الحديث من الفقه أن الأمم الذين كانوا قبلنا على كثرة عددهم؛ لم يكن فيهم من المؤمنين إلا قليل، حتى إنهم قد كانوا يكون منهم في الألف الضالين؛ واحد منهم مهتدي، وعلى هذا فإنه قد سبق فيما ذكرناه من قبل من فساد أهل الأرض على اتساع أقطارها وتباعد نواحيها يجوز أن يذكرها هنا»².

فإذا استحضر كل هذا؛ فلا يستغرب أن يكون بعث النار بتلك النسبة العالية مقارنة ببعث الجنة. وأما ادعاؤه بأن حديث النبي ρ [اطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء]³، يدلُّ أنه لن يكون في الجنة نساء، وقوله متهم كما «وعلينا أن نبشر النساء في العالم منذ الآن من جميع الملل والأديان بما فيهن أتباع الرسالة الحمديّة بأئمن في النار بحسب الأحاديث أعلاه، ونحن على يقين بأن علماء الحديث لم يقاطعوا بين هذه الأحاديث الثلاثة، وإنما حل اهتمامهم كان منصبا في السند فقط»⁴. ثم تساؤله الغريب: «فأين خديجة وعائشة وفاطمة، وأين عاتكة وسمية وأسماء، وأين حفصة ومرمى وامرأة فرعون؟ هل ثمة عاقل في الدنيا يقبل هذه النتيجة المذهلة؟»⁵.

فلا يُدرى كيف خرج بهذه النتيجة العجيبة، وسيراً على طريقته الحسائية يمكن أن نقول إنَّ الأكثرية قد تكون بواحدٍ، فإذا افترضنا - جداولاً - أنَّ نسبة النساء في النار هي واحدٌ وخمسون في المائة مقابل تسعة وأربعين للرجال، فهنا يصح القول كذلك بأن أكثر أهل النار النساء؛ رغم الفارق الضئيل في النسبة، وهو فارقٌ لا يتضمن إساءةً للمرأة، ولا يحيف عليها؛ كما يريد "محمد شحرور" أن يوهم قراءه.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحیح)، كتاب صفة الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم: 2865.

² - الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن هبيرة الذهلي، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، 320/7.

³ - أخرجه البخاري في (كتاب الإيمان)، باب كفران العشير وكفر دون كفر، رقم: 29، وفي أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف جماعة وصلى ابن عباس لهم في صفة زمزم وجمع علي بن عبد الله بن عباس وصلى ابن عمرو، رقم: 1052، وفي كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، رقم: 3241، وفي كتاب النكاح، باب كفران العشير وهو الزوج وهو الخليل من المعاشرة، رقم: 5197، 5198، وفي كتاب الرقاق، باب فضل الفقر، رقم: 6449، وباب صفة الجنة والنار، رقم: 6546، ومسلم في (الصحیح)، كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، رقم: 907، وفي كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء، رقم: 2737.

⁴ - نحو أصول فقه جديدة، شحرور، ص 160.

⁵ - المرجع السابق، ص 159.

ثم ما المانع أن يكون النساء أكثر أهل النار، وأكثر أهل الجنة أيضاً؟، إذ ذاك ليس ممتنعاً حسابياً، فلو افترضنا أن النساء مذ خلق الله آدم إلى اليوم تتجاوز نسبتهم الستين في المائة، وباقي النسبة للرجال، فإنه يصحُّ أن يكنَّ أكثر أهل النار وأكثر الجنة أيضاً. والحقيقة أن بعض أهل العلم ذهب إلى أن النساء في الجنة أكثر من الرجال في، أخذاً بظواهر بعض النصوص.

قال ابن تيمية: «النساء أكثر من الرجال، إذ قد صحَّ أنهن أكثر أهل النار، وقد صح لكل رجل من أهل الجنة زوجتان من الإنسيات - سوى الحور العين - وذلك لأن من في الجنة من النساء أكثر من الرجال، وكذلك في النار، فيكون الخلق منهم أكثر»¹.

وفي سياق شرحه لحديث أبي سعيد الخدري r ، في وصف أدنى أهل الجنة منزلة، وفيه [أن له في الجنة زوجتان]²، قال ابن حجر: («واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال - كما أخرجهم مسلم من طريق ابن سيرين عنه -، وهو واضح، لكن يعارضه قوله ρ في حديث الكسوف المتقدم: [رأيتكن أكثر أهل النار]. ويجاب بأنه لا يلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة، لكن يشكل على ذلك قوله ρ في الحديث الآخر: [اطلعت في الجنة فرأيت أقل ساكنها النساء]. ويحتمل أن يكون الراوي رواه بالمعنى الذي فهمه؛ من أن كونهن أكثر ساكني النار، يلزم منه أن يكن أقل ساكني الجنة، وليس ذلك بلازم لما قدمته، ويحتمل أن يكون ذلك في أول الأمر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة»³.

وقال القرطبي: «[رأيتكن أكثر أهل النار]. يحتمل أن يكون هذا في وقت كون النساء في النار، وأما بعد خروجهن في الشفاعة ورحمة الله تعالى حتى لا يبقى فيها أحد ممن قال: لا إله إلا الله، فالنساء في الجنة أكثر»⁴.

وأما قول "شحرور": «ونبقى عند السؤال: أيننا ذلك الرجل؟ ونتساءل باستغراب: لماذا افترضوه رجلاً؟ ونزداد استغراباً ونحن نجد النبي في جوابه يجعل كل أهل الجنة من الرجال»⁵.

¹ - مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، 432/6.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: 311.

³ - فتح الباري، ابن حجر، 352.

⁴ - التذكرة بأحوال الموتى والآخرة، محمد بن أحمد القرطبي، ص 983.

⁵ - نحو أصول فقه جديدة، شحرور، ص 159.

فهذه هي الأجوبة على الاعتراضات والاستشكالات التي ساقها "محمد شحرور" على حديث إخراج آدم U بعث النار، والذي أورده كنموذج لأحاديث الغيبات التي تتضمن دلالاتها إشكالات كثيرة، من معارضتها للعقل ومخالفتها للقرآن، وتناقضها فيما بينها، وإشكالات في البنية والمحتوى. وقد تبين أن هذه الاستشكالات هي - في الحقيقة - أوهام ناشئة عن الرغبة الشديدة في ردّ نصوص هذا الباب، والتعلق - في سبيل ذلك - بأيّ معارضٍ - عقليّ أو دلاليّ -.

كما أيضاً أن الرجوع إلى الشروح الحديثية وكلام الأئمة في تفسير النصوص النبوية يحل كثير من الإشكالات التي قد تلوح لقارئ الحديث.

المطلب الثاني: استشكالات "عبد الرزاق عيد" لأحاديث أشرطة الساعة

عقد "عبد الرزاق عيد" في كتابه (سدنة هياكل الوهم)، فصلاً متعلقاً بأثر المخيال في نشوء روايات الخلق والكون والتاريخ، وأورد ضمن هذا الفصل جملة من الأحاديث المتعلقة بأشرطة الساعة (الدجال، يأجوج ومأجوج، طلوع الشمس من مغربها، الخسف، الدخان ..) كنماذج لتأثير المخيال الديني في صناعة النصوص الدينية.

ومن أجل تبرير رفضه لأحاديث الباب؛ استحضر عيدُ جملة من الاستشكالات التي أثارها بعض المفكرين والعلماء السابقين أمثال: "محمد رشيد رضا"، و"محمود شلتوت"، و"عبد الحميد الزهراوي"²، ووظفها في سياق إضفاء المشروعية على موقفه، بل إنّه ادعى أن المؤرخ ابن الأثير حسَم

¹ - المفهم، القرطبي، 471/1.

² - عبد الحميد بن محمد بن شاعر الزهراوي، أديب ومفكر وزعيم سياسي سوري، ولد بحمص سنة 1855م، وفيها نشأ ودرس، ثم اشتغل بالصحافة فأنشأ جريدة "المنير" وجريدة "الحضارة"، كان معارضا للسلطات العثمانية فقررت نفيه إلى دمشق، ثم وضع تحت المراقبة في حصص، ثم لجأ إلى مصر فعمل محرراً في "المؤيد" و"الجزيرة"، واشتغل بالعمل السياسي فأسس حزب الحرية والاعتدال ثم حزب ائتلاف المناوئين لحزب الاتحاديين، وكان أول الأمر مناوئاً لهم، ثم أقنع بالعمل معهم، ولما نشبت الحرب العالمية قبض عليه وحكم عليه بالإعدام سنة 1916م، وذلك في أيام جمال باشا التركي، من آثاره: (الفقه والتصوف)، (خديجة أم المؤمنين). انظر: معجم المطبوعات العربية، يوسف سركيس، 979/1، والأعلام، خير الدين الزركلي، 288/3، والأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة المصرية، ركي مجاهد، 1058/3.

مسألة بطلان أحاديث الأشراف «عندما أعرض عن القول بياجوج ومأجوج، وشروق الشمس من المغرب، وظواهر الخسوف، وغيرها من العلامات المنسوبة إلى الحديث الشريف المزعوم، فابن الأثير لم يهتم بالإسناد والعنونة وشروط الخبر الصحيح، ما دامت هذه الأشراف منافية للعقل»¹.

أولاً: توظيفه لاستشكال "الزهرابي" المبني على مخالفة هذه الأحاديث للقرآن

وظّف عبد الرزاق عيد نصوصاً لعبد الحميد الزهرابي يستشكل فيها أحاديث أشراف الساعة، بناءً على مخالفتها لسنن الله الكونية، واعتماداً على النص القرآني: **يَوْمَ يَدْعُ نَجْدٌ** [الأحزاب: ٦٢]، **يَوْمَ يَدْعُ نَجْدٌ** [الأحزاب: ٦٢]، **يَوْمَ يَدْعُ نَجْدٌ** [الأحزاب: ٦٢]، **يَوْمَ يَدْعُ نَجْدٌ** [الأحزاب: ٦٢].²

وينقل عيد عن "الزهرابي" أيضاً اعتماده على الآية الكريمة: **يَوْمَ يَدْعُ نَجْدٌ** [الأحزاب: ٦٢].³

يقول "عيد": (يقرر "الزهرابي" منذ أكثر من قرن: «إن لله عز وجل سننا في كل موجود»، أي أن لكل موجود عادة وطبيعة، ويتساءل ساخرًا من تلك العقول المأخوذة بالخوارق والعادات والمعجزات: «يقول الذين يعتصمون بالخوارق: يمكن أن تصير هذه الشمس برغوثًا وتبقى هذه الأرض على حالها ويظل الناس يبصر بعضهم بعضًا بغير نور ويحيون هذه الحياة عينها متمتعين بمحاذق وفواكه ولحوم وشحوم، ومياه جارية، وأزهار زاهية، وصيف وشتاء وربيع وخريف ... إلى آخره ... إلى آخره؟»³. ثم يعلق قائلاً: «يقرر النص القرآني الضرورات الداخلية لنظام الكون ونواميسه الطبيعية، فالشمس تشرق من الشرق، وستظل كذلك، ولن تشرق من الغرب أبداً، لأنهما - عقليا وعلميا - محكومان بنظام فلكي محكم صارم مضطرد، لا تبديل لسنة الله فيه»⁴.

ثانياً: مناقشة الاستشكال:

1. القرآن يدفع هذا الاعتراض:

¹ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 101.

² - كتب عبد الحميد الزهرابي سلسلة مقالات في (مجلة المنار)، في التعريف بأهم المؤمنين خديجة رضي الله عنها وذكر شيء مما ورد في أخبارها وفنائها، وقد أورد جزءاً من مقاله الحادي عشر (المنار، 473/13) في مناقشة الروايات المتضمنة للمعجزات وخوارق العادات وأشراف الساعة وغيرها ... وهو المقال الذي اعتمد عليه "عبد الرزاق عيد" في استشكاله لأحاديث الأشراف، ونقل منه بعض فقراته.

³ - المنار، 473/13.

⁴ - سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص 101.

اعتمد عيد على استشكال "عبد الحميد الزهراوي" لأحاديث أشراط الساعة، القائم على أن هذه الأحداث التي أخبرت عنها الأحاديث، تخرم النظام الذي سنّه الله تعالى لهذا الكون، وهو نظام أبدي غير قابل للانحرام ولا للتغيير.

وصورة هذا الاستشكال تدفعنا - بإلحاح - إلى طرح هذا السؤال:

على فرض أن النظام الكوني لا يتغير في الدنيا؛ ... حين تقوم الساعة هل يحتل هذا النظام ويتبدل؟ أم أن النظام الشمسي وحركة الكواكب والأجرام، وطول الليل والنهار ... كل ذلك لا يتبدل ولا يتغير؟!!

فإن كان الجواب أن ذاك النظام وتلك السنن تنخرم وتتبدل يوم القيامة، فما المانع أن يقع الخلل في بعض تلك السنن قبيل قيام الساعة؟ خاصة أن النصوص الشرعية دالة على أن طلوع الشمس من مغربها مثلاً، هو من آخر العلامات التي تظهر قبيل قيام الساعة، بدليل ارتفاع التكليف عن البشر بعد وقوعها، بدليل قوله تعالى: ﴿ذُنُوبُهُمْ ذُنُوبُهُمْ لِيَكْفُرُوا بِمَا كَفَرُوا وَأَعْلَوْا﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وقد جاء التفسير النبوي لـ ﴿ذُنُوبُهُمْ ذُنُوبُهُمْ لِيَكْفُرُوا بِمَا كَفَرُوا وَأَعْلَوْا﴾ في آية الأنعام السابقة بأنها: طلوع الشمس من مغربها، ففي الصحيحين عن أبي هريرة τ قال: قال رسول الله ρ : [لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون فذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها، ثم قرأ الآية¹].

وفي صحيح مسلم: [من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه]².

قال الطبري - بعد ذكره لأقوال المفسرين - : «وأولى الأقوال بالصواب في ذلك ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ρ أنه قال: ذلك حين تطلع الشمس من مغربها»³.

وقال الشوكاني في (فتح القدير): «فإذا ثبت رفع هذا التفسير النبوي من وجه صحيح لا قاذح فيه؛ فهو واجب التقديم، محتم الأخذ به»⁴.

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب التفسير، باب ﴿ذُنُوبُهُمْ ذُنُوبُهُمْ لِيَكْفُرُوا بِمَا كَفَرُوا وَأَعْلَوْا﴾ [الأنعام: ١٥٨]، رقم: 4635، 4636، وفي كتاب الرقاق، باب طلوع الشمس من مغربها، رقم: 6506، وفي كتاب الفتن، باب خروج النار، رقم: 7121، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، رقم: 248، وفي كتاب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة، رقم: 854.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، رقم: 2703.

³ - جامع البيان، الطبري، 27/10.

⁴ - فتح القدير، الشوكاني، 207/2.

فجليُّ أن المراد بـ هـ هـ في الآيات الثلاث هي : « طريقته وعادته التي قد مضت في الأمم من نصر أوليائه على أعدائه»¹، وميزة هذه العادة أنها «عادة مستمرة»².
وهذا بطل الاستدلال بهذه الآيات على نفي وردِّ أحاديث الفتن وأشراط الساعة، حيث إن قصرَ معنى هـ هـ على النُّظام الكوني: من حركة الكواكب والأجرام وتعاقب الليل والنهار وتتابع الفصول .. وغير ذلك، هو محضُ دعوى مفتقرة للحجة، بل إن سياق الآيات يمنع، وكلام المفسرين يبطله، إضافة إلى أن الله أخبر في كتابه أنَّ الكون سيُطاله الدمار والخراب، وسيصيه الزوال والاضمحلال يوم القيامة، فنظام الكون غير دائم ولا مستقر بل هو معرض للتغير والتبدل.
والخلاصة أنه لا يصح - منهجيا - توظيف الآيات القرآنية لإثارة الاستشكالات على أحاديث أشراط الساعة، إذ صحَّ أن القرآن أخبر عن بعض هذه الأشراف - كدلالة آية الأنعام على طلوع الشمس من مغربها - .

المطلب الثالث: استشكالات "صلاح أنقاب" لأحاديث الشيطان

أولا: استشكال تفرد الأحاديث بلضافة صفات للشيطان لم ترد في القرآن

يقوم استشكال "صلاح أنقاب" على دعوى مخالفة أحاديث هذا الباب للقرآن الكريم، حيث يقول: «يستمر [أي: البخاري] في الحديث بلغة الروائي والأسطوري، يرد في كتاب الآذان: [إذا

¹ - فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، 61/5.

² - مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، 184/25.

ثم قال عقب هذا الإيراد: «لن يستطيع المسلم الهروب، لا مكان له للفرار من فوج الترهات هذه إلا عبر عقله إليه، منه؛ فهو محاطٌ بكل أشكال التناقضات، عبر عقليْن لا يلتقيان إلا عبر مجتمع ساذج»¹.

ومن المناسب - قبل الشروع في مناقشة هذا الاستشكال - الإشارة إلى توافي عددٍ من منظري الخطاب العقلاي المعاصر على إنكار وإهدار الأحاديث المتعلقة بالشياطين، ابتداءً من محمد أبو رية الذي علّق على حديث - ساخراً² - (إدبار الشيطان) بالقول: «وقال العلماء المحققون في شرح هذا الحديث: لئلا يسمع فيضطر أن يشهد له بذلك يوم القيامة ..»³، مروراً بجمال البنا الذي أورد جملة من أحاديث هذا الباب في كتابه (تجريد صحيح البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم)⁴ ضمن كلامه عن أحاديث الغيبات، وانتهاءً بـ"إبراهيم فوزي" في كتابه (تدوين السنة) أين وصف تلك الأحاديث بكونها «ركيكة الصياغة»⁵، يشير إلى حديث: [صياح الديكة إذا رأت ملكاً]⁶، وحديث: [إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستثر ثلاث مرات]⁷، وغيرها⁸.

ثانياً: مناقشة الاستشكال

1 - الروايات في إدبار الشيطان وبوله

حديث إدبار الشيطان - الذي أورده المستشكل - مخرّج عن جماعة من الصحابة. فقد رواه أبو هريرة⁹، وهو في الكتب الستة إلا الترمذي¹.

¹ - المرجع نفسه، ص 10-11.

² - يلحظ الناظر في أدبيات الخطاب العقلاي المعاصر كم السخرية والتهكم والاستهزاء الذي يكسو به منظروه آراءهم، وهذا - إضافة لكونه مخالفاً للجدّة الواجب حضورها في هكذا مباحثات - فإنه لا يزيد طروحاتهم إلا ضعفاً وفساداً، فإنّ الرأي الضعيف - في دليله وبرهانه - لا يكتسب القوة الحجاجية بمجرد تصديره في أسلوبٍ ساذجٍ.

³ - أضواء على السنة المحمدية، أبو رية، ص 199.

⁴ - ص 97.

⁵ - تدوين السنة، فوزي، ص 249.

⁶ - انظر ترجمته ص 264..

⁷ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: 3295، وفي كتاب الطهارة، باب الإبتار في الاستنثار والاستحمار، رقم: 238.

⁸ - انظر: تدوين السنة، فوزي، ص 249-250.

⁹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الأذان، باب فضل التأذين، رقم: 608، وفي أبواب العمل في الصلاة، باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة، رقم: 1222، وفي أبواب ما جاء في السهو، باب إذا لم يدر كم صلى ثلاثاً أو أربعاً سجد سجدتين وهو جالس، رقم: 1231، وفي كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس، رقم: 3285، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه، رقم: 389، وفي كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم: 389.

ورواه جابر بن عبد الله ².

كما رُوي موقوفاً عن ابن مسعود ^٣: [ما من بيت يقرأ فيه سورة البقرة، إلا أخرج منه الشيطان وله ضراط] ³.

أما حديث بول الشيطان في أذن النائم عن الصلاة، فقد رواه ابن مسعود وأبو هريرة رضي الله عنهما.

أما حديث ابن مسعود، فهو مخرج في الصحيحين ⁴ وغيرهما من دواوين السنة المشهورة. وأما حديث أبي هريرة ^٣، فهو في مسند أحمد ⁵.

وأسانيد هذه الأحاديث - في أغلبها - هي أسانيد صحيحة ثابتة متصلة إلى أصحاب المصنفات الذين خرجوها، وليس بين النبي ^ﷺ وبين أصحاب هذه المصنفات إلا ثلاثة رواة، أو أربعة... وقد حكم علماء الجرح والتعديل عليهم - بعد البحث والسير عن أحوالهم -، بالوثاقة والعدالة والصدق، فكيف يحكم على هذه الأخبار النبوية بأنها خرافات وأكاذيب، وبأنها متناقضة مخالفة للعقل؟

2 - إثبات الطبيعة الجسمية للشيطان

لم يبيّن المعتزُّ محل المناقضة بين الروايات التي ذكرها في (بول الشيطان وخروج الريح منه) وبين الآيات القرآنية التي أوردها في سياق استشكله، وفيها ذكر لبعض صفات الشيطان وأعماله. ومع هذا فإنه يمكن تخمين الدافع إلى إطلاق هذه الدعوى؛ فالخطاب العقلائيُّ عبر امتداده التاريخي كان - ولا يزال - يقرر أن الشيطان ليس ذا طبيعة جسمانية، بل ولا هو من المخلوقات، إنما هو تعبير عن الإغواء والوسوسة، أو قوى الشر والفساد، كما أن الملائكة - في المقابل - هي تعبيرٌ عن القوى الصالحة أو قوى الخير، أو هي وازع الخير في الإنسان.

¹ - انظر: جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد، محمد بن سليمان المغربي، ت: أبو علي سليمان بن دريع، 181/1.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 457/22.

³ - أخرجه الدارمي في (السنن / طبعة الغمري)، ص 768.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب التهجد، باب إذا نام ولم يصل بال الشيطان في أذنه، رقم: 1144، وفي كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: 3270، ومسلم في (الصحيح)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح، رقم: 774.

⁵ - أخرجه أحمد في (المسند)، 503/12، 316/15، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 262/2: (رجال رجال الصحيح)، وصحح إسناد أحمد شاكر في تحقيقه على (المسند)، 313/7.

وقد أسهب ابن تيمية في نسبة هذه المقالة إلى الفلاسفة الأوائل و"إخوان الصفا"¹ فقال: «وإنما هو من أقوال الملاحدة المتفلسفة الذين يجعلون الملائكة قوى النفس الصالحة ، والشياطين قوى النفس الخبيثة، ويجعلون سجود الملائكة طاعة القوى للعقل ، وامتناع الشياطين عصيان القوى الخبيثة للعقل؛ ونحو ذلك من المقالات التي يقولها أصحاب " رسائل إخوان الصفا " وأمثالهم من القرامطة الباطنية ومن سلك سبيلهم من ضلال المتكلمة والمتعبدة»².

وقال في موضع آخر: «ويقولون: إن الملائكة هي العقول العشرة أو القوى الصالحة في النفس ، وأن الشياطين هي القوى الخبيثة، وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية؛ بل بالضرورة من دين الرسول»³.

وقال أيضا: «فهؤلاء النصارى الذين ينكرون هذا مع كفرهم ؛ هم خير من هؤلاء المتفلسفة ، فإن هؤلاء لا حقيقة للملائكة عندهم ؛ إلا ما يثبتونه من العقول والنفوس ، أو من أعراض تقوم بالأجسام؛ كالقوى الصالحة ، وكذلك الجن ؛ جمهور أولئك يثبتونها ، فإن العرب كانت تثبت الجن ، وكذلك أكثر أهل الكتاب، وهؤلاء لا يثبتونها، ويجعلون الشياطين القوى الفاسدة»⁴.

وهذا المذهب المنسوب إلى الفلاسفة مأل إليه محمد عبده كما نقله عنه تلميذه محمد رشيد رضا في (تفسير المنار)، حين قرر أن الملائكة والشياطين قد تكون هي دوافع الخير وهواتف الشر المتصلة بالروح الإنسانية⁵.

كما تبناه من المحدثين "سيد أمير علي"⁶ حين ذهب إلى أن الملائكة لا تعد كونها «بعض مبادئ الطبيعة»؛ وقال: «إن ما نعتبره بعض مبادئ الطبيعة، كان أسلافنا يعتبرونه ملائكة ..»¹.

¹ - إخوان الصفا: فرقة فكرية فلسفية لمع نجمها في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، متأثرة بالفلسفة الإغريقية والهندية والفارسية، من أعلامها: زيد بن رفاعه، أبو سليمان البستي، ومحمد بن أحمد النهرجوري، ويقوم مشروعهم على محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، اعتقادا منهم بأنه متى ما حصل هذا الجمع طهرت الشريعة من ضلالاتها وحصل الكمال، وكتبوا في سبيل ذلك واحدا وخمسين رسالة عرفت ب(رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا). انظر: معجم الفلاسفة، طرايشي، ص 45.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 346/4.

³ - المصدر نفسه، 105/9.

⁴ - المصدر نفسه، 293/17.

⁵ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 222/1 وما بعدها.

⁶ - سيد أمير علي: مفكر ومصلح وسياسي هندي، ولد في إبريل سنة 1849م في إقليم أود بالهند من أب عربي مسلم وأم إنجليزية، تلقى تعليمه في "كلكتة" و"لندن" وفيها أحرز شهادة الحقوق، فاحترف المحاماة، وكان له نظر في الشريعة والأدب، وعين مستشارا ملكيا، كما كان له اشتغال بمحاولة رد الشبهات عن الإسلام من خلال بعض الكتب التي ألفها بالإنجليزية، مثل: (حياة النبي وتعاليمه)، (مختصر تاريخ المسلمين)، (روح الإسلام)، وتوفي في إنجلترا سنة 1928م. انظر: وفاة سيد أمير علي أحد قادة

وقال محمد أبو شهبه في رده على أبي رية: «ولا أدري وجه استشكله لهذا الحديث؟ وهو مرفوع إلى النَّبِيِّ ﷺ وهو من الغيبات، وإنما ينكر هذا الحديث وأمثاله من لا يؤمن بعالم الجن، وحكم من لا يؤمن بهم معروف وهو الكفر، لإنكاره ما ثبت بالقرآن، والحديث سيق مساق التمثيل والمجاز فهو تصوير لشدة نفوره وإجفاله كراهة سماع الآذان، ومثل هذا التمثيل معهود في كلام العرب، ولو حمل الحديث على حقيقته فلا استحالة أيضًا، فطباع الجن وأنهم يأكلون ويشربون لا تأتي ذلك، وإبليس وأعوانه يروننا ولا نراهم كما قال تعالى: **جَنَّاتٌ مِّن دُونِهَا يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** [الأعراف: ٢٧]، وقد يطلع الله بعض أنبيائه على بعض أحوالهم وتصرفاتهم لحكم بالغة، وهذا من الأمور الغيبية التي إذا ثبتت عن معصوم وجب التصديق بها»¹.

¹ - دفاع عن السنة النبوية ورد شبه المستشرقين، محمد أبو شهبه، ص 185.

المبحث الرابع: ميدان السياسة الشرعية
المطلب الأول: استشكالات "بسام الجمل" على أحاديث الخلافة
المطلب الثاني: استشكالات عبد الرزاق عيد لحديث (تسمع وتطيع
للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك).

تمهيد في بيان الباعث على استهداف أحاديث هذا الباب بالاستشكال

من المجالات التي استهدف الخطاب العقلاني المعاصر نصوصها بالاستشكال والإهدار؛ مجال السياسة الشرعية، وعند ملاحظة السياق التاريخي لظاهرة رفض أحاديث هذا الباب؛ نجد أن إرهاباتها الأولى في العصر الحديث انبثقت بفعل عامل الاستعمار الغربي، والذي أوحى إلى أشياعه من المتنورين - المتأثرين بحركة الاستشراق - بضرورة مواجهة النصوص الدينية التي تحرض المسلمين على مقاومته ودفعه.

يبين هذه الحقيقة ويجليها غاية الجلاء محمد مصطفى الأعظمي - وهو من أهل الاستقراء التاريخي لحركات رفض الاحتجاج بالسنة - حين صرّح أن الاستعمار هو المسؤول الأول عن بعث التيارات الراضية للسنة بهدف القضاء على الشريعة الإسلامية، ويؤكد الأعظمي أن مهاجمة أحاديث الجهاد - مثلاً - كان مقدمة لإهدار السنة بأكملها.

يقول الأعظمي: «... وأصبح من اللازم لدى المستعمرين محاربة سنة رسول الله ﷺ؛ إذ بإبعاد السنة النبوية والتشكيك في مكانتها في التشريع؛ يصبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ميسوراً. وعمل الاستعمار من جهة على إيجاد طبقة أنكرت جزءاً من السنة النبوية، مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف، ثم انتهت بإنكار السنة النبوية بأكملها... ولم تترك عملية الطعن في السنة النبوية لهؤلاء المتنورين والمفتونين بالحضارة الغربية وعملائهم، ولا للمنهمزمين فكراً ونفسياً فحسب، بل جهز الغرب كذلك جحافل من المستشرقين، ويسر لهم الإمكانيات المادية وسهل لهم سبل البحث وأقام حولهم هالة من القداسة فأصبحوا رواد الغزو على السنة النبوية»¹.

ومعلوم أن العلمانية - وهي مكون أساسي من مكونات الخطاب العقلاني المعاصر - هي في أظهر تجلياتها دعوة إلى فصل الديني عن السياسي، فهي تنطلق من مبدئٍ يرفض - بصرامة - توظيف أي نص ديني في مجال الحكم والسياسة، وهي في هذا المسعى تدفع بدعائها ومنظريها إلى إلغاء هذه النصوص عن طريق التشكيك في صحتها، واستشكال دلالاتها، فينتج عن ذلك هزّة ثقة

¹ - المستشرق شاخ والسنة النبوية، محمد مصطفى الأعظمي، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية،

المسلمين بصحة مصادر دينهم، وسلامتها من الإشكالات في البنية والدلالة، وهدف ذلك كله هو إزاحة الدين تماما عن مقام التشريع والتقنين.

أمَّا الحداثة فلا يخفى أنها دعوة إلى القطيعة المعرفية التامة مع الماضي بكل أحواله: من نصوصٍ وتراثٍ وأخلاقٍ ونظمٍ وأعرافٍ وتقاليدٍ... إلخ، وأعيان هذا التيار ومنظروه - وانطلاقاً من جوهر مذهبهم ولازمه - يرفضون بحسب الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها في مجال الحكم والسياسة.

هذه الدوافع كلها حرّكت منظري العقلانية المعاصرة ومفكرها إلى دراسة أشهر النصوص الإسلامية المتعلقة بهذا المجال، دراسةً تسعى إلى إقناع الشرائح المستهدفة بالخطاب بعدم صلاحية هذه النصوص؛ سواء من جهة الصحة (الثبوت)، أو من جهة المعنى والدلالة - وهو الذي يعيننا درسه هنا - وذلك عن طريق طرح الاستشكالات حول دلالاتها، مرةً بإرسال دعاوى التناقض والاضطراب فيما بينها، وأحياناً بإطلاق المزاعم حول تعارضها مع الأدلة القطعية الأخرى (القرآن، والعقل).

ولأن المجال لا يتسع لاستقصاء جميع الأحاديث النبوية المستهدفة - حتى نفهم مسالك الاستشكال وحججه ومبرراته - فقد اخترنا دراسة نموذجين اثنين مما هو مندرج ضمن هذا الباب.

المطلب الأول: استشكالات "بسام الجمل" على أحاديث الخلافة

أولاً: إشكالية ورود مصطلح "الخلافة" في الأحاديث النبوية

كانت ولا تزال الأحاديث النبوية المتناولة لموضوع (الخلافة) مثارَ تشكيكٍ واستشكالٍ كبيرين من قبل كثيرٍ من العقلانيين، لا لشيءٍ إلا لتحديد الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم عند المسلمين.

ومن نماذج هذا الاستشكال ما أثاره بسام الجمل في كتابه (أسباب النزول) حول جملة من الأحاديث التي توجب - في ظاهرها - تخصيص قريش بالخلافة، ومن جملة ما أورده ضمن هذا الموضوع؛ قوله ρ: [إن الله فضل قريشا بسبع خصال ولم يعطها أحدا قبلهم، ولا يعطيها أحدا بعدهم: إن الخلافة فيهم، وإن الحجابة فيهم، وإن السقاية فيهم، وإن النبوة فيهم، ونصروا على

الفيل، وعبدوا الله سبع سنين لم يعبدوا أحداً غيرهم، ونزلت فيهم سورة لم يذكر فيها أحداً غيرهم جأ
ب بچ [قريش: ١] ¹.

وليس الغرض من إيراد هذا النموذج دراسة الجزئية المتعلقة بتخصيص قريش بالخلافة في هذا النص
أو في غيره، لكن القصد منصرفاً إلى ملاحظة الاستشكال الذي طرحه الجمل، والمتعلق بورود لفظة
(الخلافة) في الحديث حيث يقول معلقاً: «في هذا الخبر ما يشير إلى إسقاط تاريخي، إذ يتحدث
الرسول عن مؤسسة سياسية لم تكن معروفة في مرحلة الوحي ونعني بها نظام الخلافة الذي تشكل
على التدرج منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة (سنة 11هـ) إثر وفاة الرسول، وعندئذ لا يمكن للرسول
أن يتنبأ بما سيحصل فعلاً في التاريخ الإسلامي. وهذا ما نبه إليه القرآن، وأكدته عائشة بالقول:
(من زعم أن محمداً يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية)، والذي نستنتج من الحديث الوارد
في الخبر موضوع محتلق نسب إلى النبي بعد تحقق الخلافة في الواقع التاريخي، وبذلك، فإن وظيفة
الخبر، ههنا تعليل استتثار العصبية القرشية بالسلطة السياسية إلى حد اعتبار النسب القرشي، على
الأقل نظرياً شرطاً من شروط أهل الإمامة، وتندرج هذه الوظيفة في مبدأ عام مهم يتمثل في (أن
المؤسسات التي يضعها الإنسان محتاجة دوماً ما يبررها في عيون المستفيدين منها والخاضعين لها. فما
إن برزت للوجود حتى بحث لها عن سند مرجعي كان الدين هو مصدره الطبيعي عصر ذاك ...» ².
عماداً هذه الاستشكال قائم على أن النبي ρ أخبر عن أمر مستقبلي وهو (الخلافة)، ونصّ على
أنها تكون في قريش، وهذا معارضٌ للمعلوم من كونه ρ لا يعلم الغيب، وهو هنا أخبر عن أمر غيبي،
لأنّ الخلافة نظامٌ سياسي استحدث بعد وفاته ρ .

ويشبه ما طرحه الجمل هنا ما كان قد قرره "جورج طرايشي" عند تحليله لموقف ابن حزم
الأندلسي من حديث: [عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي] حيث زعم أن «ابن حزم
الذي يستشهد بهذا الحديث في أكثر من موضع من كتاباته باعتباره حديثاً مسلماً بعدالة راويه، لا
يخطر له في بال أن يشعل حسنه النقدي ليتساءل: كيف كان للنبي أن يدعو المؤمنين إلى التمسك بـ
(سنة الخلفاء الراشدين) من بعده، ويومئذ لم تكن مؤسسة الخلافة قد رأت النور بعد، ولا كان
متوقعا لها أن ترى النور، لأنها واحدة من كبرى النوازل التي لم ينزل فيها قرآن ... فقد مات النبي ولم

¹ - أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، 76/9، وأبو نعيم الأصفهاني في (معرفة الصحابة)، ت: عادل العازري، 115/1،
عن الزبير بن العوام رضي الله عنه، وأخرجه مرسلًا عن سعيد بن المسيب: الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد)، ت: بشار
معروف، 94/8، وقال الألباني في (السلسلة الصحيحة)، 585/4: (حسن لغيره).

² - أسباب النزول، بسام الجمل، ص 196-197.

يسمّ أحداً للخلافة، وما كان أحد يدري أن خلفاءه سيسمون بالخلفاء، ولا على الأخص أن الأربعة الأوائل منهم سيسمون دون غيرهم من الخلفاء اللاحقين بالراشدين، وهو تعبير لم ير النور بدوره إلا في زمن متأخر»¹.

هذا الذي ذكرناه آنفاً يدفعنا إلى التساؤل حول علاقة هذين الاستشكالين بما ذكره محمود أبو رية في كتابه (أضواء على السنة المحمدية) إزاء أحاديث الخلافة وزعمه أن بينها تعارضاً وتناقضاً².

ثانياً: جواز إخبار النبي ﷺ ببعض الأحداث المستقبلية

لا مانع من إخبار النبي ﷺ بما سيطراً بعده من أحداث سياسية، إذ قد سبق الجواب - في أكثر من موضع ضمن هذا البحث³ - على من استشكل أحاديث الغيبات؛ اعتماداً على المسلمة العقدية (النبي ﷺ لا يعلم الغيب)، وذكرنا - في كل مرة - أن ذلك إنما هو في مطلق الغيب، وعليه يحمل قوله تعالى: **چ پ ن**

ق چ [الأعراف: ١٨٨]، وقوله: **چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ [هود: ٣١]**. وهذا لا يمنع من إطلاع الله نبيه ﷺ على بعض الغيوب بدليل قوله تعالى: **چ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ** [هود: ٤٩]. وعلى هذا يمكن اعتبار إخبار النبي ﷺ أن الخلافة تكون في قریش، من ذلك الغيب الذي أوحى الله به إلى نبيه ﷺ.

ثالثاً: ورود لفظي "الخلافة"، و"الخلافة" في الخطاب النبوي

قد يكون من المرهق تقصي جميع الأحاديث التي ورد فيها هذان المصطلحان، من مختلف مصنفات السنة المشهورة، غير أن إيراد بعض الروايات التي اشتملت على أحد المصطلحين مفيداً من جهة بيان شيوع استعمالهما في السنة القولية، واستفاضة ذلك عنه ﷺ؛ بما لا يمكن معه الإنكار أو التجاهل.

فمن ذلك:

¹ - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرايشي، ص 378. وزعم في الحاشية من نفس الصفحة أن الحديث (جرى

ترويجه في العصر الأموي، وفي سياق الصراع السياسي والإيديولوجي مع الشيعة في أرجح الظن، ولا غرو أن يكون مروجاً استعار أحد مصطلحاتهم ليطلقه على الخلفاء الراشدين).

² - أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ص 206.

³ - انظر: ص 179، 327.

ما أخرجه البخاري عن أبي سعيد τ عن النبي ρ قال: [ما استخلف خليفة إلا له بطانتان: بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله]¹.

وعن جابر بن سمرة τ أن النبي ρ قال: [إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة]، قال: ثم تكلم بكلام خفي علي، قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: [كلهم من قريش]². وفي رواية: [لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش]³.

وعن جابر بن عبد الله أن النبي ρ قال: [يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثيا، لا يعده عددا]⁴.

كما أخبر النبي ρ أنها ستكون خلافة بعد النبوة في غير ما حديث، نقل ذلك عنه عدد وافر من الصحابة، ومما يسع إيراده هنا:

ما رواه حذيفة بن اليمان τ أن النبي ρ قال: [إنكم في النبوة ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا عاضا، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة]⁵.

وعن أبي بكرة τ كان رسول الله ρ يعجبه الرؤيا الصالحة ويسأل عنها، فقال رسول الله ρ ذات يوم: [أيكم رأى رؤيا؟] فقال رجل: أنا يا رسول الله، رأيت كأن ميزانا ذلي من السماء، فوزنت أنت بأبي بكر فرجحت بأبي بكر، ثم وزن أبو بكر بعمر، فرجح أبو بكر بعمر، ثم وزن عمر

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، رقم: 6611، وفي كتاب الأحكام، باب بطانة الإمام وأهل مشورته، رقم: 7198.

² - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: 1821.

³ - رقم: 1822.

⁴ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، رقم: 2913، 2914.

⁵ - أخرجه الطيالسي في (المسند)، ت: محمد بن عبد المحسن التركي، 349/1، ومن طريقه أحمد في (المسند)، 355/30، والبيزاري في (البحر الزخار)، 223/7، والطبراني في (المعجم الأوسط)، 345/6.

بعثمان، فرجح عمر بعثمان، ثم رفع الميزان، فاستاء لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال:
(خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء)¹.

وعن سفينة مولى رسول الله ρ أنه قال: [خلافة النبوة ثلاثون عاما، ثم تكون ملكاً]².
وعن أبي عبيدة عامر بن الجراح ومعاذ بن الجبل رضي الله عنهما عن النبي ص ρ قال: [إن الله عز
وجل بدأ هذا الأمر نبوة ورحمة، وكائنا خلافة ورحمة وكائنا ملكا عضوضا وكائنا عنوة وجبرية وفسادا
في الأرض يستحلون الفروج والخمر والحريز وينصرون على ذلك ويرزقون أبدا حتى يلقوا الله]³.
وعن عتبة بن عبد أن النبي ρ قال: [الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة،
والهجرة في المسلمين والمهاجرين بعد]⁴.
وعن ابن عباس رضي الله عنهما: [أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون
ملكاً ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادماً الحُمُر، فعليكم بالجهاد، وإن أفضل جهادكم الرباط، وإن
أفضل رباطكم عسقلان]⁵.
وفي الباب عن أبي ثعلبة الخشني، وعبد الرحمن بن سهل، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

¹ - أخرجه الطيالسي في (المسند)، 196/2، وابن أبي شيبة في (المصنف)، 176/6، 352، وأحمد في (المسند)، 95/34، 141، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب السنة، باب في الخلفاء، 35/7، وابن أبي عاصم في (السنة/ظلال الجنة)، ت: محمد ناصر الدين الألباني، 538، 536/2، وصححه الألباني في (ظلال الجنة)، 538/2، وفي (التعليقات الحسان)، 349/9، 78/10.

² - أخرجه الطيالسي في (المسند)، 430/2، وأحمد في (المسند)، 248/36، 252، 256، والترمذي في (السنن)، أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، 73/4، وقال: (هذا حديث حسن)، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب السنة، باب في الخلفاء، 43/7، والنسائي في (السنن الكبرى)، كتاب المناقب، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، 313/7، والحاكم في (المستدرک)، 75/3، وقال: «وقد أسندت هذه الروايات بإسناد صحيح مرفوعاً إلى النبي ρ». وقال البوصيري في (تحاف المهرة)، 11/5: «إسناده صحيح»، والحديث صححه الألباني في (ظلال الجنة)، 563/2.

³ - أخرجه الطيالسي في (المسند)، 184/1، والبزار في (البحر الزخار)، 108/4، وأبو يعلى الموصلي في (المسند)، ت: حسين أسد الله الداراني، 177/2، والطبراني في (المعجم الكبير)، رقم: 367، 91، وابن قانع في (معجم الصحابة)، ت: صلاح المصراحي، 234/2، وأبو نعيم الأصفهاني في (معرفه الصحابة)، 151/1، 152، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 275/8، وحسنه ابن حجر في (المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية)، ت: سعد الشثري، 574/9.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، والطبراني في (المعجم الكبير)، 121/17، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 192/4: «رواه أحمد والطبراني ورجاله ثقات».

⁵ - أخرجه الطبراني في (المعجم الكبير)، 88/11، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 190/5: «رواه الطبراني ورجاله ثقات»، وحوّد الألباني إسناده في (السلسلة الصحيحة)، 803-802/7.

والمقصود من سوق هذه الأحاديث كلها هو بيان شهرة هذه الأخبار واستفاضتها عن النبي ρ ، وأن الأمر لا يتعلق بحديث واحد أو حديثين، يمكن نسبة وضعهما إلى الدوافع السياسية أو الظروف التاريخية كما يدعي "الجميل" و"طرايشي"، أو إحالتهما إلى أي نظرية فلسفية.

ولكثرة هذه الأخبار وقوة دلالتها؛ قال ابن تيمية معلقاً على حديث سفينة - أنف الذكر - في كون الخلافة تكون ثلاثين سنة: «رواه أهل السنن، واحتج به أحمد وغيره على خلافة علي، والرد على من طعن فيها، وقال أحمد: من لم يُربِّع بعلي في خلافته فهو أضلُّ من حمارِ أهله»¹.

فلولا وفرة النصوص وقوتها في هذه القضية لما بدَّع الإمام أحمد من أنكر أن علياً τ هو رابع الخلفاء الراشدين، «وأمرٌ بـجُرَّانِه، ونهى عن مناكحته، ولم يتردد أحمد، ولا أحد من أئمة السنة في أنه ليس غير علي أولى بالحق منه ولا شكوا في ذلك»².

والعمل بمقتضى مجموع هذه الأحاديث في تثبيت وصف الخلافة في الأربعة الراشدين، «متفق عليه بين الفقهاء وعلماء السنة وأهل المعرفة والتصوف وهو مذهب العامة. وإنما يخالفهم في ذلك بعض أهل الأهواء من أهل الكلام ونحوهم: كالرافضة الطاعنين في خلافة الثلاثة أو الخوارج الطاعنين في خلافة الصهرين المنافيين: عثمان وعلي أو بعض الناصبة النافين لخلافة علي أو بعض الجهال من المتسننة الواقفين في خلافته»³.

وقد سرد الألباني أسماء العلماء الذين قووا حديث [الخلفاء الراشدين] فكان ممن ذكر: أحمد، الترمذي، ابن جرير الطبري، ابن أبي عاصم، ابن حبان، الحاكم، ابن تيمية، الذهبي، وابن العسقلاني، ثم قال: «لقد أفضت في بيان صحة هذا الحديث على النهج العلمي الصحيح وذكر من صححه من أهل العلم العارفين به، لأني رأيت بعض المتأخرين ممن ليس له قدم راسخة فيه ذهب إلى تضعيفه، منهم: ابن خلدون المؤرخ الشهير... وتبعه على ذلك العلامة أبو بكر بن العربي»⁴. ثم ساق تعليل ابن العربي وأجاب عنه بكلام طويل.

فالحاصل أن الغرض من نقل هذا الكلام كله هو تثبيت حديث إخبار النبي ρ عن الخلافة، سواء من طريق الحديث الذي استشكله "بسام الجميل"، أو من طريق الأحاديث الأخرى التي سبق نقلها، وقد ورد في جميعها استعمال مصطلحي "الخلافة"، أو "الخليفة".

¹ - جامع المسائل، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ت: عزيز شمس، 264/6.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 438/4.

³ - المصدر السابق، 19/35.

⁴ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، 820/1.

وفي الآية الأخيرة هذه دلالة على أن الخلافة هي نظام حكم، بدليل قوله عز وجل: «ي، فكيف يستشكل "الجملة" «أن يتحدث الرسول عن مؤسسة سياسية لم تكن معروفة في مرحلة الوحي ونعني بها نظام الخلافة الذي تشكل على التدرج منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة «؟، والواقع أن هذه المؤسسة السياسية وضع لبناتها ونظامها العام النبي ρ من خلال إدارته لشؤون الدولة الإسلامية مدة عشر سنين، وهو القدوة المتبع والإمام المثال لمن جاء بعده من الصحابة.

والنبي ρ كان يعلم بمقتضى بالوحي أو بالضرورة الاجتماعية استحالة قيام كيان الجماعة دون خليفة يخلفه في حراسة الدين وسياسة الدولة بعد وفاته، وهذا أمر لا ينكره عاقل، ومن هنا يأتي استعماله للفظ (الخلافة)، أو (الخليفة)، بمعنى «النيابة عن الغير لموته أو لعجزه، أو لتشريف المستخلف»¹، أو الخليفة الذي «هو الذي قائم مقام غيره في الأمر الذي جعل إليه»².
والتعريف الاصطلاحي لا يبعد عن الحد اللغوي مسافة بعيدة، فقد ذكر محمد رشيد رضا بأن الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد وهو «رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»³.

فاستشكل "بسام الجملة" لهذا الحديث وأشباهه من النصوص المخيرة بشأن الخلافة؛ بناءً على أن النبي ρ لا يعلم الغيب، ولم يأت في الوحي القرآني كلام حول مؤسسة الخلافة كنظام سياسي استحدث بعد ذلك في السقيفة؛ كل ذلك ليس بقائم.

المطلب الثاني: استشكالات عبد الرزاق عيد لحديث: [تسمع وتطيع لوليّ للأمير وإن

ضرب ظهرك وأخذ مالك].

أولاً: دعوى مخالفة الحديث للعقل

في سياق الهجوم على الصحابي عبد الله بن عباس وكيل التهم الشنيعة لشخصه τ ؛ يزعم "عبد الرزاق عيد" - في كتابه - أن العقل الفقهي المشيخي يبرر للسلطان الجائر الظالم أكل أموال الناس

¹ - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، 294/1. (بتصرف يسير).

² - التبيان في تفسير غريب القرآن، ابن الهائم، ص 64.

³ - الخلافة، محمد رشيد رضا، ص 17.

وظلمهم، وذلك عن طريق تشييته لأحاديث مشكلة المعنى مشكوك في معقوليتها؛ تدعو إلى الاستسلام للسلطان مهما بلغ ظلمه، فالعقل الفقهي - حسب "عيد" - : «يؤكد أن فسق الإمام، أو سلبه لأموال الناس، وتورطه في ظلمهم والجور عليهم، لا يبرر الخروج عليه، وهو يردد دائما حديثا مشكوكا بمعقوليته استنادا إلى قاعدة الانطلاق من معقولية النص لا من إسناده العقلي، - كما نذهب في منهجية كتابنا - وهذا الحديث هو الرد على حذيفة بن اليمان عندما تساءل كيف يصنع إذا بلغ زمانا كان قلب الحاكم فيه كقلب الشيطان في جثمان إنس - على حد وصف النبي - ؟ فقال: [تسمع ونطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع]¹»².

ثانيا: المناقشة:

يقرر عبد الرزاق عيد أن هذا الحديث ظهر كإفراز للعقل الفقهي الذي يبرر لولي الأمر الظالم ظلمه وجوره، ويطالب الرعية بالاستسلام لهذا الظلم ويحذر من الثورة عليه، وعلى هذا فإنه يطال هذا الحديث كثير من الشك في معقوليته، إذ ليس يعقل - حسب عيد - أن يبرر الشرع الظلم والجور.

والجواب عن هذا الاستشكال سيكون من خلال النقاط الآتية:

1 تواتر الأحاديث الدالة على وجوب طاعة ولي الأمر والصبر على ظلمه:

_ بداية - وككل مرة نناقش فيها استشكالا مطروحا حول دلالة حديث نبوي -، نوذ الإشارة إلى أن حديث حذيفة τ هذا ليس فردا في بابه، ولا فداً في الموضوع الذي دل عليه، فالأحاديث الدالة على وجوب طاعة ولاة الأمور وإن صدر منهم جور وظلم هي من الكثرة بحيث «لا يتسع المقام لبسطها»³ - كما يقول الشوكاني -، وكثرة هذه النصوص المروية عن النبي ρ وشهرتها واستفاضتها، تورث اليقين بثبوت هذا الحكم إجمالاً؛ حيث لا يمكن إهدار ورفض هذه النصوص الكثيرة المنقولة بالأسانيد الثابتة، ركوناً إلى دعوى مفتقرة للحجة أساساً، وهي مخالفة هذه النصوص (للمعقولة)، وعلى مدّعي ذلك أن يجيب على السؤال البدهي: كيف ظهرت هذه النصوص في مصنفات السنة؟ ومن المسؤول عن اختراعها؟ وهل يعقل أن

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، رقم: 1847، وللحديث ألفاظ أخرى دون ذكر هذا المقطع خرجها البخاري وغيره من أصحاب المصنفات.

² - سدنة هياكل الوهم، عيد، ص 154.

³ - الدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، 464/2.

يتواطأ هؤلاء الرواة جميعهم على الكذب على النبي ρ، وهم يرون الكذب عليه فاحشة مذهبةً للدين؟! وكيف يسع المنكر إهدار هذه الأسانيد الكثيرة وتجاهلها؟

لن يسع المستشكل الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة تفصيلية معتقدة بالحجج والأدلة، بل سيكتفي بإرسال الدعاوى المفتقرة للبرهان العلمي.

وكما ذكرنا فإنَّ أحاديث هذا الباب متواترة¹، «متوافرة المعنى، كما يعرف ذلك من له أنسنة بعلم السنة»²، وهي - مع ذلك - كثيرة جداً، - وليس حديث حذيفة فرداً في هذه المسألة - وهذه الكثرة مع صحة النقل واستفاضته يزيح كلَّ إشكالٍ في دلالاتها، ويرفع كل لبس حول معانيها، ويبطلُ الدعوى القائلة: بأنَّ حديث حذيفة «مشكوك في معقوليته»، إذ لو صحَّ الأمر في حديث حذيفة وصدق؛ فما الخلاص مع عشرات الأحاديث الأخرى التي تنصُّ على نفس المعنى؟! وكثير منها في الصحيحين أو في أحدهما، ومن جملة هذه الأحاديث:

ما رواه ابن عباس τ أن النبي ρ قال: [من رأى من أميره شيئاً يكرهه ؛ فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهيلة]³.

عن أبي هريرة τ مرفوعاً: [أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم]⁴.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ρ قال: [على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة]⁵.

عن عوف بن مالك τ أن النبي ρ قال: [خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم ، قال: قلنا يا

¹ - انظر: الدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، 464/2.

² - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، عصام الدين الصباطي، 204/7.

³ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أمورا تنكرونها، رقم: 7053، 7054، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، رقم: 1849.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3455، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب الظاهر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم: 1842.

⁵ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 7144، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 1839.

رسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليهم وإل فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية، ولا ينزعن يدا عن طاعة¹.

وعن عبادة بن الصامت τ أن النبي ρ قال: [بايعنا رسول الله ρ في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان]².

ثالثاً: بيان موافقة هذه الأحاديث للعقل:

بدل المسارعة بالتشكيك في النصوص النبوية الدالة على وجوب طاعة ولادة الأمر، والادعاء بأنها مخالفة لدلالة العقل³، كان يمكن للكاتب المعترض أن يتلمس منها المعاني المطابقة للمنطق والدلالات المنسجمة مع الطبيعة والواقع، إذ لا يعقل أن يجمع علماء الأمة طبقة بعد طبقة، وقرنا بعد قرن على وجوب بذل الطاعة لولاية الأمر دون ملاحظة منهم لمناقضة النصوص الدالة على هذا الحكم للعقل.

¹ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم: 1855.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (سترون بعدي أموراً تنكرونها)، رقم: 7056، وفي كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الناس الإمام، رقم: 7199، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 1709، 1836.

³ - جدير بالذكر أن "سيد القمني" نسب الأحاديث التي تأمر بطاعة ولي الأمر إلى المقدس الإسلامي = المخيال الإسلامي، فقال كما في كتابه (حروب دولة الرسول)، ص 119: «وقد اعتبر المقدس الإسلامي أن أي إخلال بهذا التوحيد هو جريمة عظيمة تستحق معاقبتها بكل قسوة، وباتت تلك الوحدة هي القيمة الأعلى من أي قيمة أخرى حتى لو كانت حق المواطنين في المخالفة، أو حتى في ارتكاب الإثم كي يتم وعد الرب بحساب اليوم الآخر، ومن ثم أصبح واجباً دينياً الخضوع للحاكم حتى لو كان مستبداً مكروهاً من الناس مذموماً ربياً من فرقة قبلية في مجتمع ما زالت قبلته بعد طازجة، وبهذا الشأن قال النبي: (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت إلا ميتة جاهلية)».

هذا الإجماع نقله النووي¹، وغيره²، وقال ابن حجر: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها»³.

فمعقولية هذا النص النبوي تنطلق من الآثار الصالحة المترتبة على تطبيقه، وهي درء المفساد الكثيرة الناجمة عن هذا الخروج: من سفك للدماء، وهتك للإعراض، وترويع للآمنين، وإخلال بالنظم، وانتشار للفتن... وغير ذلك.

قال ابن هبيرة: «وفيه أيضاً أن المؤمن إذا بلي بذلك في وقت أمير جائر من ضرب ظهره وأخذ ماله؛ فإنه لا يخرج عليه ولا يحاربه، بل يسمع ويطيع، فإنه بخروجه يزيد الفتن شرّاً»⁴.

وقال أبو العباس القرطبي: «مخافة أن يتفاهم الأمر إلى ما هو أعظم من ذلك»⁵.
«فهذه الأحاديث تدل على أنه يجب على المرء كراهة ما أحدثوا من بدعة، وترك موافقهم على مخالفة السنة، والإمتناع عن طاعتهم في المعصية، مع الإنكفاء عن الخروج عليهم، وملازمة جماعتهم في الطاعة، وامتنال أوامرهم في المباح، والإنقياد لأحكامهم في المعروف، فيستديم بذلك سلامة دينه وصلاح دنياه، وحقن دمه وحفظ ماله وحياته وعرضه»⁶.

وقال ابن أبي العز الحنفي: «وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا، فالأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفساد أضعاف ما يحصل من جورهم»⁷.

ومما يعزز من معقولية هذه النصوص ويبرر الباعث على إجماع العلماء واتفاقهم على وجوب العمل بظواهره ما تشهد به وقائع التاريخ، فهذا المؤرخ ذائع الصيت ابن خلدون - واضع علم الاجتماع - والذي يحتفي به الخطاب العقلاني كثيراً، يبيّن الآثار الوخيمة المترتبة على حركات الثورة والخروج على الولاة الظالمين الجائرين فيقول: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من

¹ - المنهاج، النووي، 229/12.

² - انظر: فتح الباري، ابن حجر، 07/13، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، 194/24، والدراري المضية، الشوكاني، 465/2.

³ - فتح الباري، ابن حجر، 07/13.

⁴ - الإفصاح عن معاني الصحاح، أبو المظفر يحيى بن هبيرة، 220/2.

⁵ - المفهم

⁶ - تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، محمد بن علي القلعي، ت: إبراهيم عجو، ص 117.

⁷ - شرح العقيدة الطحاوية، محمد ابن أبي العز الحنفي، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد الله التركي، 543/2.

العامّة والفقهاء؛ فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويُعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير ماجورين؛ لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم»¹.

وليس لقائل أن يقول بأن ابن خلدون كان مفتقداً للنظر العقلي؟!

وهذا القرطبي - بعد أن أورد الأخبار في خروج بعض السلف على أئمتهم - قال: «الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض»².

وأشار ابن تيمية إلى العلة في تحريم الخروج وهو دفع المفسد الكثرية المترتبة عليه، والتي تتجاوز المفسد الحاصلة من ظلمهم في حال عدم الخروج، فقال: «ولهذا كان المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»³.

وقال أيضاً: «وإن ما أمر به الرسول ﷺ من الصبر على جور الأئمة، وترك قتالهم والخروج عليهم؛ هو أصلح الأمور للعباد في المعاش والمعاد، وإن من خالف ذلك متعمداً أو مخطئاً؛ لم يحصل بفعله صلاح بل فساد»⁴.

ومن نفيس كلامه أيضاً: «إن الملك الظالم لا بد أن يدفع الله به من الشر أكثر من ظلمه، وقد قيل: ستون سنة بإمام ظالم خير من ليلة واحدة بلا إمام، وإذا قدر كثرة ظلمه فذاك ضرر في الدين، كالمصائب تكون كفارة لذنوبهم، ويثابون عليها، ويرجعون فيها إلى الله، ويستغفرونه، ويتوبون إليه،

¹ - تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، ت: خليل شحادة، 200/1.

² - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 109/2.

³ - منهاج السنة النبوية، 391/3.

⁴ - المصدر نفسه، 531/4.

وكذلك ما يسلط عليهم من العدو.. ولهذا أمر النبي ﷺ بقتال من يقاتل على الدين الفاسد من أهل البدع كالخوارج، وأمر بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم والخروج عليهم¹.
«فهذا الأمر النبوي من تمام العدل الذي جاء به الإسلام، فإن هذا المضروب إن لم يسمع ويطلع، ... أفضى ذلك إلى تعطيل المصالح الدينية والدينية؛ فيقع الظلم على جميع الرعية أو أكثرهم، وبذلك يرتفع العدل عن البلاد، فتتحقق المفسدة وتلحق بالجميع. بينما لو ظل هذا فصر واحتسب، وسأل الله الفرج، وسمع وأطاع لقامت المصالح ولم تتعطل، ولم يضع حقه عند الله تعالى ... وهذا من محاسن الشريعة، فإنها لم ترتب السمع والطاعة على عدل الأئمة، ولو كان الأمر كذلك، لكانت الدنيا كلها هرجاً ومرجاً²».

ثم إن العقل والمنطق يدلان على أنه لو قام كل واحد من الرعية ضد الحاكم حال وقوع شيء من الظلم الجسدي أو المادي عليه - وهو واقع لا محالة على بعض الأفراد إذ الحاكم غير معصوم - لو أن كل واحد قام ضد الحاكم؛ لما استقام نظام الحكم، ولما استقرت الدولة أبداً، ولحلَّ الخراب بالأمة، ولانفرط عقدها، ولفسد على الناس أمنهم وعيشتهم.

وقد ردَّ الجويني على القائلين بوجوب خلع الإمام إن بدا منه الفسق - والظلم داخل في هذا المعنى - بحجة عقلية قوية، ملخصها أنه لا بدَّ لشيء من الحيف أن يصدر عن الإمام؛ كون طبيعة منصبه تفرض عليه تقحم الآثام، مع ما علم من انتفاء العصمة عنه، فإذا جوزنا الخروج عليه بسبب ذلك، لما استتبت الطاعة له ساعةً، ولانفرط عقد الدولة.

يقول الجويني: «ثم لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انحلاع الإمام أو يخلعه؛ لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله، على تفنن أطواره وأحواله، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه، ولتحزب الناس أبداً في مطرد الأوقات، على افتراق وشتات، في النفي والإثبات، ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام في ساعةٍ ... فخرج من محصول ما ذكرناه أن القائم بأمر المسلمين إذا لم يكن معصوماً، وكان لا يأمن اقتحام الآثام، ومن لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته، فبُعد أن يسلم عن احتقاب الأوزار في حقوق كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إيفاء واستيفاء، ومنعاً واستواء، وردعاً ودعاءً، وقبولاً ورداً، وفتحاً وسداً، فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 268/14-269.

² - معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة، عبد السلام بن برجس، ص 70.

استمرار مقاصد الإمامة، مع المصير إلى أن الفسق يوجب انخلاع الإمام، أو يسلب خلعه على الإطلاق.

والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع ... نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويثوب. وقد قررنا بكل عبء أن في الذهاب إلى خلعه أو انخلاعه بكل عبء رفض الإمامة ونقضها، واستتصال فائدتها ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحثاث الناس على سل الأيدي عن ربة الطاعة»¹.

بقيت مسألة أخيرة متعلقة بهذه الجزئية وهي أن من وقع عليه ظلم أو حيف من جهة ولي الأمر أو السلطان؛ فله أن يحتكم إلى القضاء الشرعي، ويشكو مظلّمته للقاضي، والتصور الإسلامي للدولة يقضي بأن يحكم القاضي للمظلوم.

وهذا من الأمور المقررة في أحكام القضاء الإسلامي.

وحين تكلم الماوردي في (الأحكام السلطانية) عن ولاية المظالم والأحكام المتعلقة بها، ذكر الأقسام التي تختص بنظر المظالم، وجعل القسم الأول: «(النظر في تعدي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لوازم النظر في المظالم الذي لا يقف على ظلامة متظلم؛ فيكون لسيرة الولاة متصفحا، عن أحوالهم مستكشفا، ليقويهم إن أنصفوا، ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا»².

وذكر القاضي أبو يعلى الفراء أيضا مسائل في المظالم، فقال في المسألة الرابعة: «تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم، أو تأخرها عنهم، وإجحاف النظار بهم فيرجع إلى ديوان ، في فرض العطاء العادل، فيجريهم عليه: وينظر فيما نقصوه أو منعه من قبل: فإن أخذه ولاة أمورهم استرجعه لهم، وإن لم يأخذوه قضاهم من بيت المال. الخامس: رد المغصوب ، وهي ضربان. أحدهما: غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور، كالأملك المقبوضة عن أربابها، تعديا على أهلها. فإن علم به والي المظالم عند تصفح الأمور أمر برده قبل التظلم إليه. وإن لم يعلم به فهو موقوف على تظلم أربابه. ويجوز أن يرجع فيه عند تظلمهم إلى ديوان السلطنة. فإذا وجد فيه ذكر قبضها عن مالكها عمل عليه، وأمر بردها إليه، ويرجع فيه إلى بينة تشهد به وكان ما وجدته في الديوان كافيا»³.

¹ - غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم الديب، ص 102-104.

² - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، علي بن محمد الماوردي، ت: أحمد مبارك البغدادي، ص 107، وانظر: الأحكام السلطانية، محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، ت: محمد حامد الفقي، ص 76.

³ - الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء، ص 77.

ويدخل في هذا أيضا ظلم العمّال وولاية الأقاليم، قال الماوردي: «جور العمال فيما يجونه من الأموال، فيرجع فيه إلى القوانين العا دلة في دواوين الأئمة، فيحمل الناس عليها ويأخذ العمال بها، وينظر فيما استزادوه، فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه»¹.

ربعاً: تحرير المعنى الصحيح لقوله ρ: [وإن ضرب ظهرك وأخذ ملك] بما يرفع الإشكال

يجوز أن يكون المراد بالضرب في قوله ρ: [وإن ضرب ظهرك وأخذ ملك]، ما صدر من الإمام على وجه الحد أو التعزير، إذا فعل المضروب ما يستوجب ذلك من عدوانٍ على حد من حدود الله، والمراد بأخذ المال، أن يؤخذ من ماله فيقضي به الإمام لخصومه أو غرمائه، وكلّ ذلك يحتمله الحديث، وعليه فلا يصحّ رده وإهداره ما دام له وجه مقبول يصح حمله عليه عند المستشكل. قال ابن حزم: «أما أمره ρ بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر؛ فإنما ذلك بلا شك إذا تولى الإمام ذلك بحق، وهذا ما لا شك فيه أنه فرض علينا الصبر له، وإن امتنع من ذلك بل من ضرب رقبته إن وجب عليه فهو فاسق عاص لله تعالى»².

فالحاصل أنّ كلام الأئمة والعلماء كثير في هذا الباب، ولسنا في وارد تأصيل مسألة طاعة ولي الأمر وسوق الأدلة عليها، لكن الغرض من ذكر ما ذكر؛ هو التدليل على أن حديث حذيفة الذي استشكله "عبد الرزاق عيد" وزعم أنه مشكوك المعقولية توهماً منه أنه يدعو إلى الخضوع والمذلة، ويبرر للحاكم الظالم ظلمه، .. هذا الحديث لا إشكال فيه ألبتة، ومعناه متواتر مستفيض تعضده نصوص كثيرة أخرى تبلغ حدّ التواتر، كما أنّ فحواه مطابق تماماً للعقل والمنطق وتدعمه شواهد التاريخ.

¹ - المصدر نفسه، ص 135.

² - الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم، 4/133.

المبحث الخامس: ميدان الحدود والعقوبات

المطلب الأول: استشكالات طه العلواني لأحاديث حد الردة

المطلب الثاني: استشكالات حسين أحمد أمين لأحاديث شارب الخمر

المطلب الثالث: استشكالات إبراهيم فوزي لحديث حد الحرابة.

الأستاذ الدكتور
عبد القادر للعطوم الإسلامية

المطلب الأول: استشكالات طه العلواني لأحاديث حد الردة

تمهيد:

على كثرة الكتابات التي تطفح بها الساحة الفكرية حول أحاديث الحدود بشكل عام - وحديث حد الردة بصورة أخص -، والتي تدفع معظمها في اتجاه إهدار هذه النصوص دون التفات إلى صحتها وتلقي الأمة لها بالقبول قرناً بعد قرن، وإجماع الفقهاء قاطبة على العمل بمقتضاها جيلاً بعد جيل؛ إلا أنني اخترت أن تكون المناقشة في هذا المطلب منصباً على كتاب الدكتور طه جابر العلواني (لا إكراه في الدين) مقتصرًا عليه دون غيره، وذلك لأسباب أهمها أن الكتاب المذكور يعتبر أسهَبَ دراسةٍ منشورةٍ أفردت حول حديث [من بدل دينه فاقتلوه] وسائر الأحاديث الأخرى المشرعة لعقوبة المرتد، إضافة لسبب آخر مهم، وهو كثرة الاستشكالات التي أوردتها العلواني على هذه الأحاديث في كتابه بدءاً من تقرير مناقضتها لمقاصد القرآن (الرحمة، حرية المعتقد)، مرور بدعوى تعارضها مع سنة النبي ρ العملية، وانتهاءً بالزعم أن هذه النصوص تفتقر إلى الشواهد التاريخية، مما يجعل النظر في هذه الاستشكالات وتحليلها ثم مناقشتها أمراً محتتماً، لمناسبته موضوع هذا البحث، وموافقته لأغراضه.

تقوم النظرية التي أفاض الدكتور العلواني في التأصيل لها - في دراسته - على عرض الروايات والأحاديث المشرعة للعقوبات على (شريعة الرحمة والتخفيف) التي هي من أهم مقاصد القرآن الكريم والتي تمتاز بكونها «ناسخة لكل ما سبقها من شرائع الإصر والأغلال ومهيمنة عليها»¹، كل ذلك بناءً على أن النص القرآني مهيمن وناسخٌ لجميع النصوص الأخرى سواء تلك التي تدخل ضمن الموروث اليهودي والنصراني المتسلل إلى منظومتنا التشريعية، أو شرائع الديانات السماوية السابقة، والتي يذكر الأصوليون أنها شرعٌ لنا أيضاً، فتشبيهُ الروايات والأحاديث - مهما بلغت من الموثوقية الإسنادية - وفهمٌ دلالاتها، يجب أن لا يخرج عن مرجعية القرآن الكريم «وحاكميته على ما عداه، فهو الحكم والمرجع والمصدر المنشئ للأحكام وحده، ولكل تصورات المسلم وأفكاره ومواقفه ومنطلقاته»².

وهذا النصُّ القرآني يمتاز بمعقوليته الخاصة، ولغته الخاصة أيضاً، وهي التي على ضوءها ينبغي أن تفهم جميع النصوص الدينية الأخرى.

¹ - لا إكراه في الدين، طه العلواني، ص 53.

² - المرجع نفسه، ص 53، وانظر: ص 63.

وحاكمية تقرير الحرية العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربّه، وأن العقوبة على الكفر والردة بعد الإيمان إنما هي عقوبة أخروية موكولة ل تبارك وتعالى، وهو سبحانه صاحب الحق الأخير والأول في هذا الأمر، وأن أمر التوبة عن الردة، والرجوع بعد السقوط فيها، وقبولها وعدم قبولها، كل ذلك شأن شأن إلهي بين الله وعباده لا شأن للحاكمين أو غيرهم فيه ما دام لم يقتزن بشيء آخر»¹.

ثم بين العلواني أن الله رتب عقوبات نفسية كثيرة على الردة، وقد ذكرها في آيات عدة، مثل: القلق والهَمّ والاضطراب النفسي، والتذبذب، والتهيه والضلال، فالمرتد «إنسان بائس تعيس يستحق الرثاء، وهو غير جدير بالوفاء بالعهد الإلهي، غير قادر على حمل الأمانة أو القيام بمهام الاستخلاف، أو النهوض بمهمة الابتلاء، فهو في قلق دائم، وتذبذب مستمر لا يمكنه من التعرض للابتلاء، أو حمل القيم، أو تحقيق المقاصد، وكأن الآيات الكريمة اعتبرت هذا المرتد أقل من أن يعاقب في الدنيا، أو يشرع الله تعالى له عقوبة دنيوية، فاضطرابه وقلقه وتذبذبه وهاته المستمر خوفاً من المجهول؛ لا يجعله أهلاً أو موضعاً للعقوبة الدنيوية»². ليخرج العلواني بالنتيجة الطبيعية لتحليله السابق وهي أن (الحدود كفارات مطهرات فيها معنى التزكية والتطهر؛ إضافة إلى التأديب، والمرتد غير جدير بشيء من ذلك في الدنيا: فالنار أولى به، وهو أولى بها؛ أما في دنياه فيكفيه عذاب القلق والتذبذب، وانعدام الأمن والاستقرار النفسي، وفقدان الاستقامة العقلية، والراحة والطمأنينة القلبية»³.

والسؤال الملح هنا: هو هل يصحُّ الاعتماد على كل ما ذكره "العلواني" من قبل كمعارض لحديث حدة الردة، وهو حديثٌ عمل بفقهاء الخلفاء الراشدين، وأجمعت على وجوب تنفيذ حكمه أجيالاً من الفقهاء؟ دون أن يعرف لهم مخالف؟!!

إن هذه التعليقات التي ذكرها العلواني هي كلها تعليقات اجتهادية؛ محلها النظر والاجتهاد، قد يوافق عليها، وقد يخالف، ولا يصحُّ أن يستشكل الحديث الصحيح بناءً عليها.

أولاً: سرد الأدلة المعارضة التي قام عليها استشكل حديث حد الردة

1 مخالفة الحديث لمقصد الحرية الذي دلَّ عليه القرآن

¹ - المرجع السابق، ص 95.

² - المرجع نفسه، ص 90.

³ - المرجع نفسه، ص 90.

يقرّر العلواني أنه يرُدُّ على حديث (حدة الردة) أيضاً تلك الآيات التي بيّنت أن مسألة الإيمان هي إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإكراه؛ وإنما بالبيان والبرهان، والآيات القرآنية التي تبين «عدم جدوى وسائل الإكراه وفرض الاعتقاد على الآخرين، وأن الله تعالى لو علم أن الإيمان يمكن أن يأتي بالإكراه لأمر رسله بإكراه الناس على الإيمان وقبول الإسلام فقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِطَرَفِ نَفْسٍ رَافِقَةٍ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَاتٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَخُذُوا حَتَّى يَخْرُجَ الْكُفْرُ كَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنَ النَّاسِ الْأَيْدِيَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، كما يبين جلّ شأنه أن شأن العقائد أن لا تخضع للإكراه من أي نوع كان، حتى ذلك الذي يأتي من زاوية الحرص على المدعو والرغبة في إنقاذه، فقال تعالى: ﴿بِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ... من ذلك كله يتضح أن حرية العقيدة في القرآن أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدّها حدود ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأن الحساب عليها خاص بالله جلّ شأنه لا يجاوزه إلى سواه»¹.

فإذا تقرر هذا الذي أصله العلواني فإنَّ «هناك استحالة عقلية واستحالة شرعية أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن أو مناهجه بأي حال من الأحوال، فضلا عن أن ينسخه، فما تقرر في القرآن تبيّن السنة إذا احتاج الناس إلى بيان؛ بالقول النبوي، أو الفعل المقترن بالقول، أو الفعل المجرد المبين لكيفية التطبيق، أو التقرير، وتعضده وتكامل معه، وما تأتي به السنة لا يمكن إلا أن يكون بهذه المثابة، مبينا للقرآن وموضحا له ومتضافرا مع مبادئه ... وإذا كانت مبادئ القرآن الكريم ومنهجيته المعرفية قد حددت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات بما يقرب من مائتي آية، وجعلت جزاء الكافر أو المرتد لله تعالى وفي الدار الآخرة فلا يتوقع من السنة أن تأتي على خلاف ذلك، خاصة وأن هذا الأمر لم يرد في آية واحدة أو اثنتين، بل جاء بما يقرب من مائتي آية بينة، وكلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد»².

2- معارضة الحديث لسنة النبي ﷺ في المنافقين:

بعد أن قرّر العلواني مقدمة طويلة في أن النبي ﷺ كان يعرف المنافقين بأعيانهم، وردّه على ابن حزم في هذه النقطة، واستشهاده بالحادثة الشهيرة التي أبي فيها النبي ﷺ أن يقتل عبد الله بن أبي لما قال: ﴿جُرِّمَتْ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [المنافقون: ٨]، فاستأذنه عمر في قتله،

¹ - المرجع السابق، ص 94.

² - لا إكراه في الدين، العلواني، ص 99-100.

ومن هذا التأويل جعله حديث ابن مسعود - سالف الذكر - في حليّة دم التارك لدينه؛ جعله غير دال على حد القتل لمجرد تغيير الدين، فجرمة ترك الدين ومفارقة الجماعة - الواردة في الحديث - هي - عند العلواني - «الخروج عن الجماعة أو نظامها القانوني»، «والانحياز إلى أعدائها أو حمل السلاح ضدها، ومحاولة تخريب نظامها»، أو «ما نسميه في عصورنا هذه جريمة الخيانة العظمى، والعمل على قلب نظام الجماعة والحكم والكيّد للجماعة»¹، فهذا هو الذي حدّه القتل. ولعل السؤال الملح الذي يفرض نفسه هنا هو: هل يتحمل هذا الحديث جميع هذه المعاني السياسية العصرية، التي ساقها العلواني في تأويله؟ ! «الخيانة العظمى .. العمل على قلب نظام الجماعة ... تخريب نظام الجماعة ... الكيد للجماعة ... تخريب النظام القانوني للجماعة». ويحسُن بنا في هذا السّياق أن نذكّر بأنّ شيئاً قد يكون مشابهاً لما أورده العلواني حدث في زمن النبي ρ ، مما يمكن إدراجه ضمن (تسريب معلوماتٍ خطيرة للعدو)، وهو ما يعادل في العرف السياسي المعاصر (الخيانة العظمى)، لأنه مهدد لكيان الدولة، ونقصد بها هنا حادثة حاطب بن أبي بلتعة² حين أرسل إلى قريش بكتاب مع امرأة يخبرهم فيه بخروج رسول الله ρ إليهم بجيش ليغزوهم، فأوحى الله تعالى إلى نبيه بالأمر؛ فأرسل عليّاً τ في إثر المرأة فأدركها قبل وصولها، واستخرج الكتاب وجاء به إلى رسول الله ρ ، فاستدعى حاطباً وسأله عن سبب إقدامه على ما أقدم عليه، فأجاب مبرراً: «يا رسول الله، لا تعجل علي، إني كنت امرأً ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفراً ولا ارتداداً، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام. وفي رواية: والله ما بي أن لا أكون مؤمناً بالله ورسوله ρ ، أردت أن يكون لي عند القوم يد يدفع الله بها عن أهلي ومالي، وليس أحد من أصحابك إلا له هناك من عشيرته من يدفع الله به عن أهله وماله»، فصدقه رسول الله ρ وقبل تبريره، وقال: [صدق ولا تقولوا إلا خيراً].

¹ - لا إكراه في الدين، العلواني، ص 155.

² - القصة أخرجها البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، رقم: 3007، وفي كتاب المغازي، باب، رقم: 3983، وباب غزوة الفتح، رقم: 4274، وفي كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: چ پ پ پ پ پ چ [الممتحنة: 1]، رقم: 4890، وفي كتاب الاستئذان، باب من نظر في كتاب من يخذر على المسلمين ليستبين أمره، رقم: 6259، وفي كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في المتأولين، رقم: 6939، وأخرجها مسلم في (الصحيح)، كتاب الفضائل، باب فضائل أهل بدر رضي الله عنهم، رقم: 2494.

الشاهد من إيراد هذه القصة، أن ما صنعه حاطب τ ينطبق عليه جلُّ ما فسر به العلواني عبارة «التارك لدينه المفارق للجماعة»، فحاطبٌ أرسل يخبر أعداء الدولة من كفار قريش بمعلومة حربية بالغة الخطورة؛ وهو أمر قد يهدد كينونة الدولة الإسلامية وهي بعد فتية، وهو مسير رسول الله ρ إليهم في جيشٍ كبير - هو منتهى وتمام العدة الإسلامية يومها-، وكان رسول الله ρ يقصد إلى مباغته القوم في عقر دارهم كيلا يحتالوا إلى منعة أو مدد.

ومع كلِّ هذا، فإن النبي ρ لم يبادر إلى معاقبة حاطبٍ τ ، بل صدَّقه، وقبل منه اعتذاره وتبريره، وهو تبرير قد يبدو في العرف السياسي المعاصر غير مقنع بالمرَّة؛ أن يسعى مواطن إلى تقديم معلومات حربية خطيرة إلى دولة معادية من أجل أن تكون له يدٌ عندهم؛ يسلم بها أهله الذين يعيشون في تلك الدولة.

وليس لأحد أن يورد ما مقتضاه أن البدرين لا تقام عليهم الحدود؛ إذا فعلوا ما يوجب إقامتها عليهم، بل الإجماع منعقد على وجوب إقامة الحدود على جميع المسلمين بما فيهم أهل بدر، قال النووي في شرحه لحديث حاطب: «قال العلماء: معناه الغفران لهم؛ أي لأهل بدر في الآخرة، وإلا فلو توجَّه على أحد منهم حد أو غيره؛ أُقيم عليه في الدنيا، ونقل القاضي عياض الإجماع على إقامة الحد، وأقامه عمر على بعضهم، وضرب النبي ρ مسطحاً الحد وكان بدرياً»¹.

ونقل القاضي عياض عن الطبري قوله: «ومن ظن أن النبي ν إنما ترك إقامة الحد لأن الله أعلمه بصدقه؛ فقد ظن خطأ؛ لأن أحكامه إنما كانت تجرى على الظاهر، كما حكم بالظاهر في المنافقين، وقد أعلمه الله بنفاقهم، وأطلعهم عليه من سرائرهم»².

وكذلك لا يقال بأن ما وقع من أمر النبي ρ وعفوه عن حاطبٍ هو حكمٌ خاصٌّ به، كونه عرف صدق حاطبٍ، وليس حكماً عاماً لمن يأتي بعده من الحكام، فهذا مدفوعٌ بالضرورة من علم الأصول وهو أن أحكام النبي ρ هي أحكام عامة صدرت على وجه التشريع لأُمَّته.

قال الشافعي: «لو كان حكم النبي ρ في حاطبٍ بالعلم بصدقه؛ كان حكمه على المنافقين القتل بالعلم بكذبهم، ولكنه إنما حكم في كل الظاهر، وتولى الله عز وجل منهم السرائر، ولئلا يكون لحاكم بعده أن يدع حكماً له مثل ما وصفت من علل أهل الجاهلية، وكل ما حكم به رسول

¹ - المنهاج، النووي، 56/16-57، وانظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 597/8، وفتح الباري، ابن حجر، 306/7.

² - إكمال المعلم، عياض بن موسى، 536/7.

الله ρ فهو عام، حتى يأتي عنه دلالة على أنه أراد به خاصا، أو عن جماعة المسلمين الذين لا يمكن فيهم أن يجعلوا له سنة، أو يكون ذلك موجودا في كتاب الله عز وجل»¹.

كما سئل الشافعي أيضاً عن الذي يمضي إلى بلد العدو فيخبرهم بأسرار المسلمين، أو يطلعهم على خطط المسلمين الحربية واستعداداتهم بمهاجمتهم، فلم يحكم فيهم الشافعي بحد القتل؛ رغم أن جميع الصفات التي أنزلها العلواني على [التارك لدينه المفارق للجماعة] منطبقة عليه.

سئل الشافعي: «أرأيت الذي يكتب بعورة المسلمين، أو يخبر عنهم بأنهم أرادوا بالعدو شيئا، ليحذروه من المستأمن والمودع، أو يمضي إلى بلاد العدو مخبرا عنهم، قال: يعزر هؤلاء ويحبسون عقوبة، وليس هذا بنقض للعهد يحل سبيهم وأموالهم ودماءهم وإذا صار منهم واحد إلى بلاد العدو فقالوا: لم نر بهذا نقضا للعهد فليس بنقض للعهد ويعزر ويحبس»².

إنَّ ما جرى من أمر بلتعة مع رسول الله ρ يطل ما ادعاه العلواني من أنَّ [التارك لدينه المفارق للجماعة] يراد به (الانحياز إلى العدو).

ثمَّ إن قوله U [المفارق للجماعة] إنما هي تفسير أو صفة لـ [التارك لدينه]، لأنَّ مفارقة الجماعة تكون بالردة.

قال ابن دقيق: «قوله: المفارق للجماعة كالتفسير لقوله: التارك لدينه»³.

وقال ابن العطار: «المفارق للجماعة؛ هو كالتفسير له ولقوله: التارك لدينه، وكل من فارق جماعة من المسلمين، في قول أو عمل أو اعتقاد؛ فهو تارك لدينه، لكن تختلف صفات التارك المفارقة»⁴.
وقال ابن الملقن: «المفارق للجماعة ظاهره أنه أتى به نعتا جاريا على التارك لدينه؛ لأنه إذا ارتدَّ عن دين الإسلام؛ فقد خرج عن جماعتهم»⁵.

وقال ابن حجر: «والمراد بالجماعة: جماعة المسلمين: أي فارقهم، أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق، لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعا⁶، وهو كقوله - قبل ذلك -: [مسلم يشهد أن لا إله إلا الله]⁷. فإنها صفة مفسرة لقوله: [مسلم]. وليست قيادا فيه؛ إذ لا يكون مسلما

¹ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي، 264/4.

² - المصدر نفسه، 264/4.

³ - شرح الأربعين النووية، ابن دقيق العيد، ص 65.

⁴ - العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، علي بن إبراهيم ابن العطار، ت: نظام محمد يعقوبي، 1401/3.

⁵ - المعين على تفهم الأربعين، عمر بن علي ابن الملقن، ت: دغش العجمي، ص 205.

⁶ - أي الخصال التي من أتى واحدة منها كان حلال الدم، وهذا ممتنع لأن النبي ρ أخبر أنها ثلاث لا أربع.

⁷ - أي قوله U في بداية الحديث: [لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله إلا بإحدى ثلاث ..].

إلا بذلك، ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان: [أو يكفر بعد إسلامه]. أخرجه النسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضا: [ارتد بعد إسلامه]. وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة: [أو كفر بعد ما أسلم]، وفي حديث ابن عباس عند النسائي: [مرتد بعد إيمان]¹.

وقال العيني: «التارك للجماعة قُيِّدَ به للإشعار بأن الدين المعتبر هو ما عليه الجماعة»². وقال الشوكاني: «والمراد بمفارقة الجماعة: مفارقة جماعة الإسلام، ولا يكون ذلك إلا بالكفر لا بالبغي والابتداع ونحوهما، فإنه وإن كان في ذلك مخالفة للجماعة؛ فليس فيه ترك للدين، إذ المراد الترك الكلي، ولا يكون إلا بالكفر»³.

فتبيّن أن قوله U: [التارك للجماعة]، هي «صفة مؤكدة للمارق، أي الذي ترك جماعة المسلمين، وخرج من جملتهم، وانفرد عن أمرهم بالردة التي هي قطع الإسلام قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً»⁴، وليست وصفاً زائداً، وإلا لكانت الخصال الموجبة للقتل أربعاً لا ثلاثاً – كما أشار ابن حجر وغيره –.

ب. استدلال العلماء بحديث ابن مسعود في إيجاب الحدّ على المرتد

بالعودة إلى فهم علماء الإسلام قاطبةً لهذا لحديث ابن مسعود عبر امتداد التاريخ، نجد أنهم يجعلونه دالاً على إيقاع حد القتل على المرتد مطلقاً؛ دون التقييدات والإضافات التي زادها العلواني. قال ابن هبيرة: «والتارك دينه هو المفارق للإسلام، وهذه واسعة يدخل فيها كل من أدى به قول أو اعتقاد أو فعل إلى مفارقة الدين»⁵.

وقال القاضي عياض: «عام في كل مفارق للإسلام بأي ردة كانت بينة»⁶. وقال النووي: «فهو عام في كل مرتد عن الإسلام بأي ردة كانت، فيجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام»⁷.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، 201/12.

² - عمدة القاري، بدر الدين العيني، 41/24.

³ - نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، 11/7.

⁴ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، 2258/6. وانظر: رياض الأفهام شرح عمدة الأحكام، عمر بن علي

الفاكحاني، ت: نور الدين طالب، 125/5، وتحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، 547/4.

⁵ - الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن هبيرة، 30/2.

⁶ - إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى البحصي، 477/5.

⁷ - المنهاج، النووي، 165/11.

وهذا في الحقيقة مما يستغرب وروده من "طه العلواني" - وهو المتخصص في الأصول-، إذ إن لازم قوله أن السنة غير مستقلة بالتشريع، وهذا في الواقع هو قول منكري السنة، لكننا بتتبع كلام "العلواني" في مواضع أخرى نجد أنه يقرر ذلك صراحاً، فيقول: «إن القرآن المجيد مصدر منشئ لكل ما ورد فيه من عقيدة وشريعة ونظم ومبادئ وقواعد، وهو وحي من الله إذ هو كلامه، والسنة النبوية بيان للقرآن، واتباع له وتطبيق لما أمر القرآن به ... فالقرآن مصدر منشئ للأحكام، والسنة النبوية الثابتة الصحيحة مصدر مبين»¹.

وهذا الذي ذهب إليه ليس بصحيح، وهو مخالف لما عليه جماهير المسلمين، وسوق الأدلة على استقلال السنة بإنشاء الأحكام مما لا يسعه المقام ولا يقتضيه، بل تكفي الإشارة هنا إلى أن كثيراً من الأحكام الشرعية استقلت السنة ببيان تفاصيلها كأحكام الصلاة والزكاة والحج والصيام، وقضايا المعاملات والربا والبيوع الفاسدة، وجملة وافرة من العبادات تفردت السنة ببيان مشروعيتها. «فمن هذه الأحكام: كون الجدة - أم الأم، أو أم الأب - ترث، وكونها تأخذ السدس، فهذا قد انعقد إجماع الأمة عليه، ومستنده: السنة المستقلة، وليس بوجوده في الكتاب ... ومن هذه الأحكام: مشروعية الشفعة، والمساقاة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، وكذا تحريم الحمر الأهلية على ما ذكره ابن عبد البر: من أن الإجماع قد انعقد عليه بين المتأخرين، وغير ذلك كثير»². ثم إن هناك عقوبات حدية، لم يأت النصُّ عليها في القرآن، واستقلت السنة ببيانها؛ مثل حد شرب الخمر أربعين جلد³، ورجم الزاني مثلاً.

كما تكفي الإشارة - في هذا السياق - إلى جملة من الأحاديث التي تعتبر حاسمة في هذه القضية، منها قوله U- فيما يرويه عنه أبو رافع ط - : [لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه]⁴.

¹ - لا إكراه في الدين، العلواني، ص 99.

² - حجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، 516.

³ - انظر الأدلة من السنة على مشروعية حد شارب الخمر في: الحدود والعزيرات عند ابن القيم، بكر أبو زيد، ص 292-299.

⁴ - أخرجه أحمد في (المسند)، 287/39، 302، والترمذي في (السنن)، أبواب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم، 334/4، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 15/7، وابن ماجه في (السنن)، أبواب السنة، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه، 10/1، والحاكم في (المستدرک)، 190/1، وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير وزيادته)، 1204/2.

وفي رواية المقدم بن معد كرب: [ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل ينثني شعبانا على أريكته يقول: عليكم بالقرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ألا ولا لقطة من مال معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها...]¹.

وفي رواية العرياض بن سارية، وهي أظهر على هذا المعنى: [أيحسب أحدكم متكئا على أريكته؛ قد يظن أن الله لم يجرم شيئا إلا ما في هذا القرآن، ألا وإني والله قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنهما مثل هذا القرآن أو أكثر، وإن الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم]².

قال الشافعي: «وأي هذا كان، فقد بين الله أنه فرض فيه طاعة رسوله، ولم يجعل لأحد من خلقه عذرا، بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله، وأن قد جعل الله بالناس الحاجة إليه في دينهم، وأقام عليهم حجته بما دلهم عليه من سنن رسول الله معاني ما أراد الله بفرائضه في كتابه، ليعلم من عرف منها ما وصفنا أن سنته p إذا كانت سنة مبينة عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما فيه كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نص كتاب أخرى، فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله، بل هو لازم بكل حال»³.

فاستشكال الحديث بناءً على عدم ورود عقوبة المرتد في القرآن الكريم هو مسلك يفتقر إلى الحجة الصحيحة.

4-دعوى مخالفة الحديث لمقصد التخفيف والرحمة وجوابه:

المقصد مظنون وليس قطعياً، إذ لم ينص عليه واحدٌ من أهل العلم المعترين من الأصوليين والفقهاء والمحدثين، والاجتهاد في استخراج مقاصد القرآن الكريم، ثم ردّ الأحاديث النبوية التي يتوهم معارضتها لهذه المقاصد رغم صحتها، هو مسلك يفتح الباب على مصراعه لردّ السنة النبوية وغيرها من مصادر الأحكام كالأثار والإجماع والقياس... وغيرها.

¹ - أخرجه أحمد في (المسند)، 411-40/28، والترمذي في (السنن)، أبواب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم، 335/4، 37/5، 38، وأبو داود في (السنن)، أول كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 13/7، وصححه الألباني في (صحيح الجامع وزيادته)، 516/1.

² - أخرجه أبو داود في (السنن)، أول كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، 656/4، وحسّن إسناده الألباني في (السلسلة الصحيحة)، 541/2.

³ - الرسالة، الشافعي، ص 104.

6- مناقشة احتجاجه بامتناعه ρ عن قتل المنافقين:

مما اعتمد عليه العلواني كذلك في استشكاله لحديث حد الردة؛ كون النبي ρ لم يقم هذا الحدّ على المنافقين مع علمه بكفرهم، وإظهارهم للردة، والنبي ρ لا يتخلف عن إقامة الحدّ إذا توفر موجب؛ تحت أي ذريعة.

ويريد المستشكل أن يرسم صورة من التسامح الديني في العهد النبوي، أين كان المنافقون يظهرون كفرهم ويجاهرون بردّتهم؛ دون أن يحاسبهم أحد.

والحقيقة بخلاف ما يريد المستشكل أن يصوره؛ فإن المنافقين لم يكونوا يظهرون الكفر، بل كانوا يخفونه ويتسترون بالإيمان، مخافة أن يقع عليهم القتل، حتى أنهم كانوا يلجؤون للحلف والأيمان الكاذبة، درءاً للحدّ، كما أخبر عنهم جل وعلا: ﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ سِرَّهُمْ وَلَا نَجْوَاهُمْ﴾ [المنافقون: ٢].

قال الطبري: «جعلوا حلفهم وأيمانهم جنة يستجنون بها من القتل، ويدفعون بها عن أنفسهم وأموالهم وذريبتهم، وذلك أنهم إذا أطلع منهم على النفاق؛ حلفوا للمؤمنين بالله إنهم لمنهم»¹. وعن زيد بن أرقم ρ قال: «كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي، يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله، ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الأعرز منها الأذل، فذكرت ذلك لعمي أو لعمر، فذكره للنبي ρ، فدعاني فحدثته، فأرسل رسول الله ρ إلى عبد الله بن أبي وأصحابه، فحلفوا ما قالوا، فكذبني رسول الله ρ وصدقه، فأصابني هم لم يصبني مثله قط، فجلست في البيت، فقال لي عمي: ما أردت إلى أن كذبتك رسول الله ρ ومقتك؟ فأنزل الله تعالى: ﴿...﴾ [المنافقون: ١]، فبعث إلي النبي ρ فقرأ فقال: [إن الله قد صدقك يا زيد]»². فلو كانوا المنافقون أحراراً في إعلان ردّتهم؛ فلماذا كانوا يلجؤون إلى الحلف، وبوسعهم أن يجاهروا بالردة دون أن يخافوا عقوبة؟.

¹ - جامع البيان، الطبري، 254/23.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿...﴾ [المنافقون: ١]، رقم: 4900، وباب ﴿...﴾ [المجذلة: ١٦]، وباب ﴿...﴾ [المنافقون: ٤]، رقم: 4903، وباب قوله: ﴿...﴾ [المنافقون: ٥]، ومسلم في (الصحيح)، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم: 2772.

على نعت كذا وكذا ؛ فهو للذي رميت به ، وجاءت به على النعت المكروه ، فقال: [لولا الإيمان لكان لي ولها شأن].

وكان بالمدينة امرأة تعلن الشر فقال: [لو كنت راجما أحدا من غير بينة لرجمتها].
وقال للذين اختصموا إليه: [إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي بنحو مما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا ، فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار] فكان ترك قتلهم مع كونهم كفارا؛ لعدم ظهور الكفر منهم بحجة شرعية.
ويدل على هذا أنه لم يستبهم على التعيين ، ومن المعلوم أن أحسن حال من ثبت نفاقه وزندقته أن يستتاب كالمرتد ، فإن تاب وإلا قتل ، ولم يبلغنا أنه استتاب واحدا بعينه منهم ، فعلم أن الكفر والردة لم تثبت على واحد بعينه ثبوتا يوجب أن يقتل كالمرتد ، ولهذا كان يقبل علانيتهم ، ونكل سرائرهم إلى الله.

فإذا كانت هذه حال من ظهر نفاقه بغير البينة الشرعية ؛ فكيف حال من لم يظهر نفاقه؟ ولهذا قال U: [إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم¹] لما استؤذن في قتل ذي الخويصرة، ولما استؤذن أيضا في قتل رجل من المنافقين قال: [أليس يشهد أن لا إله إلا الله؟ قيل: بلى. قال: [أليس يصلي؟] قيل: بلى قال: [أولئك الذين نحاني الله عن قتلهم²]. فأخبر عليه U أنه نهي عن قتل من أظهر الإسلام من الشهادتين والصلاة ، وإن ذكر بالنفاق ورمي به ، وظهرت عليه دلالته، إذا لم يثبت بحجة شرعية أنه أظهر الكفر ، وكذلك قوله في الحديث الآخر: [أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله]، معناه إني أمرت أن أقبل منهم ظاهر الإسلام ، وأكل بواطنهم إلى الله ، والزندق والمنافق إنما يقتل إذا تكلم بكلمة الكفر وقامت عليه بذلك بينة ، وهذا حكم بالظاهر لا بالباطن، وبهذا الجواب يظهر فقه المسألة.

الوجه الثاني: أنه ρ كان يخاف أن يتولد من قتلهم من الفساد أكثر مما في استبقائهم ، وقد بين ذلك حيث قال: [لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه] وقال: [إذا ترعد له أنف كثيرة

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب U وخالد بن الوليد T إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم: 4351، ومسلم في (كتاب الزكاة)، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: 1064. عن أبي سعيد T.

² - أخرجه أحمد في (المسند)، 73/39، وابن حبان في (الصحيح - إحصان)، 309/13، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد)، 214/1: (راوه أحمد ورجاله رجال الصحيح)، وصححه الألباني كما في (موارد الظمان)، 100/1، وأخرجه مالك في (الموطأ)، 239/2، رسالاً.

يشرب]، فإنه لو قتلهم بما يعلمه من كفرهم؛ لأوشك أن يظن الظان أنه إنما قتلهم لأغراض وأحقاد، وإنما قصده الاستعانة بهم على الملك، كما قال: [أكره أن تقول العرب لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم]، وأن يخاف من يريد الدخول في الإسلام أن يقتل مع إظهاره الإسلام كما قتل غيره. وقد كان أيضا يغضب لقتل بعضهم قبيلته وناس آخرون فيكون ذلك سببا للفتنة، واعتبر ذلك بما جرى في قصة عبد الله بن أبي لما عرض سعد بن معاذ بقتله؛ خاصم له أناس صالحون، وأخذتهم الحمية حتى سكتهم رسول الله ﷺ، وقد بين ذلك رسول الله ﷺ لما استأذنه عمر في قتل ابن أبي. قال أصحابنا: ونحن الآن إذا خفنا مثل ذلك كففنا عن القتل.

فحاصله أن الحد لم يقيم على واحد بعينه لعدم ظهوره بالحجة الشرعية التي يعلمه بها الخاص والعام، أو لعدم إمكان إقامته إلا مع تنفير أقوام عن الدخول في الإسلام، وارتداد آخرين عنه، وإظهار قوم من الحرب والفتنة ما يربى فساده على فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باق إلى يومنا هذا، إلا في شيء واحد، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ربما خاف أن يظن الظان أنه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك فهذا منتف اليوم¹.

7- مناقشة احتجاجه بما جاء في صلح الحديبية:

لقد وظّف العلوانيُّ البندَ الذي ورد في وثيقة صلح الحديبية، والذي ينصُّ على أن «من جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه»، في سياق استشكال حديث حد الردة، حيث فهم منه عدم الدلالة على مشروعية هذا العقوبة؛ إذ لو كان مشروعاً؛ ما كان رسول الله ﷺ ليتخلف عن إقامته، وما كان ليقبل هذا البند الذي فيه السماح لمن ارتد عن الإسلام أن يخرج إلى معسكر المشركين، دون أن يحق للرسول ﷺ أن يمنعه، ولو كان للردة حد ما كان الرسول ﷺ أن يقبل على إمضاء ما فيه تجاوز لحدود الله.

والجواب أنه ليس في ألفاظ الحديث ما يدلُّ أن من يأتي قريشا ممن مع النبي ﷺ؛ يكون مجيئه مجيء فارقاً بردته، أو تارك لدينه، بل إن بعض الروايات صريحة في أنهم لا يزالون يحملون اسم الإسلام، كما في رواية البراء بن عازب τ عند البخاري: «ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه»². ولم يفهم العلماء من حديث الحديبية أن من يأتي قريشاً هو من جملة من المرتدين.

¹ - الصارم المسلول على شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، 355/1-358.

² - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، رقم: 2700.

قال ابن حجر: «وقوع الصلح بينهم وبين المسلمين في الحديبية على أن من جاء منهم إلى المسلمين ردوه، ومن جاء من المسلمين إليهم لم يردوه»¹.
وقال الصنعاني: «أي من جاء من المسلمين إلى كفار مكة لم يردوه إلى رسول الله ﷺ»².
«هذا الإشكال كله مبني على فهم عبارة «ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه»، الواردة في شروط الصلح، والدكتور يريد تحميلها ما لا تحتمل، فالعبارة صريحة في أنها مختصة بمن «جاء قريشا» وانتهى، والدكتور جعلها فيمن «يريد أن يأتي قريشا».

وأما نوع المجيء: هل كان هروبا وفرارا، أم مجيئا معلنا حرا؛ فالشرط لم يحدد شيئا من هذا كما صرح الدكتور، فلا وجه للاستدلال بالعبارة، لا في إثبات حد الردة، ولا في نفيها. لأن العبارة إذا كانت محتملة فلا وجه للاستدلال بها على احتمال معين إلا بمرجح خارجي، لأن مثبت حد الردة يستطيع أن يستدل أيضا بهذه العبارة فيقول: إنها تحتمل الهروب، وهي دليل على خوفه من العقوبة ... بل إنه قد يفهم من اشتراط قريش لهذا الشرط أن الأصل هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم سيطالب بمن ارتد، ولذلك اشترطوا هذا الشرط ليقطعوا على الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك»³.
وختاماً فإن هذه المناقشة المستفيضة لما أورده الدكتور العلواني حول أحاديث حد الردة؛ لم تأت - أساساً - في سياق الحجج الأصولي الفقهي حول هذا الحكم ومناطه، ولا في مناسبة تطبيقه في هذا الزمان من عدمها؛ من أجل ذلك لم أتطرق إلى مباحث: مفهوم الردة وموجباتها، وشروط إقامة حدّها وغير ذلك؛ لأنّ هذه المسائل خارجة عن شرط هذا البحث، بل اقتصر على دراسة ما أثاره العلواني حول تلك الأحاديث من استشكالات تمسّ المعنى والدلالة، بالأخصّ ما تعلق بإيهام ظواهر تلك النصوص مخالفة نصوص القرآن ومقاصده، ومعارضة السنة النبوية العملية؛ إذ إنّ تلك الاستشكالات تعود على أحاديث حدة الردة بالإبطال والإهدار، ونتيجتها المنطقية هو التقرير باستحالة صدور تلك النصوص عن النبي ﷺ.

المطلب الثاني: استشكالات حسين أحمد أمين لأحاديث حد شارب الخمر

أولاً: قيام الاستشكال على عدم ورود نص للعقوبة في القرآن وجوابه.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، 419/9.

² - سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: صبحي حلاق، 326/7.

³ - الردة بين الحد والحرية، العميريني، ص 157-158.

رجل من القوم: اللهم عنده، ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: [لا تلعنوه، فوالله ما علمت إنه يجب الله ورسوله]¹.

فهذه الأحاديث تثبت أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر، وأن مقدار الحد أربعون جلد، ومن أجل هذه الأحاديث وغيرها؛ حكي الإجماع على أن عقوبة شارب الخمر حدية² مقدرة شرعا، وليست تعزيراً³، وإنما وقع الخلاف في تقديرها، حكي الإجماع: ابن حزم⁴، وابن عبد البر⁵، والقاضي عياض⁶، وابن قدامة⁷، والنووي⁸، وابن القطان الفاسي⁹، وابن حجر¹⁰، ... وغيرهم. أما الاعتماد على عدم ورود هذه العقوبة في القرآن؛ فليس بحجة يستشكل بها النص النبوي كما سبق وبيننا في مناقشتنا لموقف "طه العلواني" من حد الردة.

ويمكن أن نزيد هنا ما نقله ابن المنذر عن بعض أهل العلم قولهم: «وقد حكم الله في كتابه بأحكام، فحكم النبي ﷺ بها، وزاد في الحكم ما لم يذكر في كتاب الله: أوجب الله على الزاني جلد مائة، وأوجب النبي ﷺ عليه ذلك، وزاد في سنته نفية سنة، وأوجب الله اللعان بين المتلاعنين، وفرق النبي ﷺ بينهما، وليس ذلك في كتاب الله، وألحق الولد بالأم، ونفاه عن الزوج، وأجمع العلماء على قبوله والأخذ به»¹¹.

ثانياً: دعوى اختلاف الصحابة في مقدار الحد وجوابه

كما اعتمد "أمين" على اختلاف الصحابة في تقدير الحد، فبعد أن ذكر أن النبي ﷺ اكتفى بضرب الشارب بالنعال، دون تحديد للجلد أو بيان لعدد الجلدات، ثم نقل حدّ أبي بكر أربعين،

¹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وإنه ليس بخارج عن الملة، رقم: 6780.

² - الحد: عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى. انظر: كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ص 87.

³ - التعزير: هو التأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، أو هو تأديب دون الحد، كالضرب، والحبس، والتغريب ... وغيره.

انظر: الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 310، وطلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، نجم الدين النسفي، ت: خالد عبد

الرحمن العك، ص 133، وكتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ص 65.

⁴ - مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي ابن حزم، ص 154

⁵ - الاستذكار، يوسف ابن عبد البر، ت: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، 10/8.

⁶ - إكمال المعلم، عياض، 540/5،

⁷ - المغني، ابن قدامة، 161/9.

⁸ - المنهاج، النووي، 217/11.

⁹ - الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد ابن القطان الفاسي، ت: حسن الصعيدي، 246/2.

¹⁰ - فتح الباري، ابن حجر، 72/12.

¹¹ - نقله عن ابن المنذر ابن بطلال في (شرح صحيح البخاري)، 421/8.

وحد عمر ثمانين، قال: «فبأي العقوبات الثلاث إذن نلتزم؟ والقرآن لم ينص على واحدة منها، ولم اختار المسلمون من بعد... الحد الذي فرضه عمر دون ذلك الذي اختاره النبي أو أبو بكر؟ وهل بمقدور المسلمين في زماننا نحن أن يختاروا - غير آثمين - عقوبة أخرى غير تلك الثلاث»¹.
ثم ختم بحثه - الذي ألفه بالأساس لبيان الإشكالات التي تعترض من يريد تطبيق الحدود الشرعية - بقوله: «هذا مجرد مثل أوردناه للتدليل على وعورة المشكلة»².

والصحيح أنه ليس هناك أي إشكالية في هذه القضية بالذات وذلك للأمر الآتي:
1. الأمر بخلاف ما قرر "حسين أمين"، إذ إن النبي ρ جلد الشارب أربعين، كما هو ثابت من حديث أنس وعلي رضي الله عنهما، وقد تقدم ذكرهما، وبذلك لا يكون هناك خلاف بين الحد الذي أقامه أبو بكر τ .
2. أما الأربعون التي زادها عمر فهي تعزير منه، لما رأى أمر السكر قد فشى وانتشر، فلإمام الأخذ به إن رأى المصلحة في ذلك، وإلا اكتفى بالأربعين.
3. «إن عمر τ جلد أربعين سوطاً، فلما رآهم لا يتناهون جعله ستين، فلما رآهم لا يتناهون جعله ثمانين، ثم قال: هذا أدنى الحدود». وما هذا التنوع في الزيادة إلا دليل على أن هذه الزيادة من باب التعزير لا الحد³.

قال ابن قدامة: «تحمل الزيادة من عمر على أنها تعزير، يجوز فعلها إذا رآه الإمام»⁴.
وقال ابن القيم: «ومن تأمل الأحاديث؛ رآها تدل على أن الأربعين حدٌ، والأربعون الزائدة عليها تعزير، وقد اتفق عليه الصحابة رضي الله عنهم... وقد حلق فيها عمر τ وغرَّب، وهذا من الأحكام المتعلقة بالأئمة وبالله التوفيق»⁵.

وقال ابن حجر - بعد أن ذكر حديث عليّ السابق - «فيها الجزم بأن النبي ρ جلد أربعين»⁶.
وقال - شارحاً سبب زيادة بعض الصحابة على الأربعين جلدة - : «كانوا يعرفون أن الحد أربعون، وإنما تشاوروا في أمر يحصل به الارتداع يزيد على ما كان مقرراً... فاقتضى رأيهم أن يضيفوا

¹ - حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ص 24.

² - المرجع نفسه، ص 24.

³ - الحدود والتعزيرات عند ابن القيم، بكر أبو زيد، ص 303.

⁴ - المغني، عبد الله بن أحمد ابن قدامة، 161/9.

⁵ - زاد المعاد، ابن القيم، 44/5.

⁶ - فتح الباري، ابن حجر، 70/12.

إلى الحد المذكور قدره؛ إما اجتهدا؛ بناء على جواز دخول القياس في الحدود، فيكون الكل حدا، أو استنبطوا من النص معنى يقتضي الزيادة في الحد لا النقصان منه ، أو القدر الذي زادوه كان على سبيل التعزير تحذيرا وتخويفا ، لأن من احتقر العقوبة إذا عرف أنها غلظت في حقه كان أقرب إلى ارتداعه، فيحتمل أن يكونوا ارتدعوا بذلك ، ورجع الأمر إلى ما كان عليه قبل ذلك ، فرأى عليّ الرجوع إلى الحد المنصوص ، وأعرض عن الزيادة لانتفاء سببها ، ويحتمل أن يكون القدر الزائد كان عندهم خاصا بمن تورد وظهرت منه أمارات الاشتهار بالفجور ، ويدل على ذلك أن في بعض طرق حديث الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عند الدارقطني وغيره : فكان عمر إذا أتى بالرجل الضعيف تكون منه الزلة؛ جلده أربعين. قال: وكذلك عثمان جلد أربعين وثمانين»¹.

فالإحصاء أنّ الاستشكالات التي أوردها "حسين أحمد أمين" على أحاديث حد الخمر - في سياق تنظيره وعودة تقنين الحدود الشرعية وتطبيقها - لا تنهض بردّ هذه النصوص ولا يصحّ البناء عليها لإبطال هذا الحكم الشرعيّ، وهذه الاستشكالات مبنية على مسلمة خاطئة وهي عدم استقلال السنة بتشريع العقوبات، وناشئة عن ضعف الإحاطة بنصوص السنة، إذ ليس بصحيح أن النبي ρ لم يقدر عقوبة شارب الخمر واكتفى بضربه، وقد أوردت نصوصا صحيحة تثبت أنه ρ حدّ في شارب الخمر أربعين جلدة.

المطلب الثالث: استشكالات إبراهيم فوزي لحديث حد الحرابة

أولا: مجمل الاستشكالات التي طرحها "فوزي" على هذا الحديث:

حديث العريين، وهو الحديث المشهور في إقامة النبي ρ حدّ الحرابة على "عُكْلٍ" و"عُرَيْنَةَ"، هو من النصوص التي أثار حولها الخطاب العقلائي المعاصر كثيرا من الاستشكالات وتحت ذرائع شتى، وقد اخترنا دراسة الاستشكالات التي طرحها "إبراهيم فوزي" حول هذا الحديث؛ كونه ممن أسهب في إيراد المعارضات العقلية والسمعية عليه.

فهو بدايةً يرى أن هذا العقوبة «رهيبة تمتاز له الأبدان»²، ثمّ «هي بالشكل الذي رواها به البخاري مخالفة للآية القرآنية من أوجه متعددة، فالعقوبات التي جاءت في الآية الثالثة والثلاثين من

¹ - المصدر نفسه، 72/12.

² - تدوين السنة، فوزي، ص 289.

سورة المائدة¹ لم تتضمن سمر الأعين بمسامير محمية، وتكحيلهم بها، وإلقائهم أحياء في حر الشمس ليموتوا عذاباً. ويجب أن نجل النبي صلى الله عليه وسلم عن فعل ذلك، فهو قد نهي عن التمثيل بالحيوانات فما بالك بالتمثيل بأناس أحياء»².

ثم ساق المستشكل ثلاثة أحاديث في النهي عن تعذيب الحيوان وهي:
- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ρ قال: [عُذِّبَت امرأة في هرة سجنها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها، إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض]³.

- عن ابن عمر رضي الله عنهما: [لعن النبي صلى الله عليه وسلم من مثل بالحيوان]⁴.
- عن سعيد بن جبير، قال: مر ابن عمر بنفر قد نصبوا دجاجة يترامونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها، فقال ابن عمر: [من فعل هذا؟ إن رسول الله ρ لعن من فعل هذا]⁵.

ثم استمر "فوزي" في سوق الاستشكالات على حديث العرنين، فجاء بأمر غريب جداً وهو قوله: «والشيء الذي يدحض هذه الرواية هو القول بأن النبي ρ أذن لهؤلاء الأعراب - وكانوا مرضى -، أن اخرجوا إلى الإبل خارج المدينة، ليشربوا من ألبانها، وإنهم شربوا وصحوا، فهل يعقل أن يأمر النبي صلى الله عليه وسلم للشفاء من المرض؟ وهو في الشريعة نجس».

ثانياً: مناقشة الاستشكال

1- استشكاله عظم العقوبة مقابل بساطة الجرم وجوابه

من الأسباب التي دفعت "فوزي" إلى استشكال حديث العرنين هو غلظة العقوبة وفداحتها، مع خفة الجرم نسبياً، وهو ما حملته على إنكار أن تكون آية الحراة في سورة المائدة نزلت في شأنهم من

¹ - وهو قوله تعالى: ﴿...﴾ [المائدة: 33].

² - تدوين السنة، فوزي، ص 289.

³ - أخرجه من رواية ابن عمر: البخاري في (الصحيح)، كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء، رقم: 2365، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم: 3482، وكتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، رقم: 3318، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، رقم: 2242، وكتاب البر والآداب والصلة، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها من الحيوان الذي لا يؤذي، رقم: 2242.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الذبائح والصيد، باب ما بكره من المثلة والمصبورة والحجمة، رقم: 5515،

⁵ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الذبائح والصيد، باب ما بكره من المثلة والمصبورة والحجمة، رقم: 5514، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم، رقم: 1958،

الأساس، فيقول: «والشيء الثالث الذي ينفي أن تكون آية الحراية نزلت في هؤلاء الأعراب الذين قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم وسلبوا الماشية؛ أنها نصت على الذين يحاربون الله ورسوله، وليس في الجرم الذي ارتكبه هؤلاء الأعراب حرب لله ولرسوله، وإن هو إلا جرم عادي، إنه جرم قتل بقصد السرقة، وهو من الجرائم التي كانت شائعة بين الأعراب في الجاهلية، إذ لم تكن السرقة ولا القتل بقصد السرقة أمرين مستهجنين لديهم، وأما كون الراعي هو راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الماشية ماشيته، فإن هذا لا يغير من تصنيف الجريمة شيئاً، ولا يجعل منها حرباً على الله ورسوله»¹.

والحقيقة بخلاف ما يتوهمه المستشكل؛ إذ إن هؤلاء جمعوا بين السرقة والقتل والردّة، وقد جاء في بعض ألفاظ الحديث أنّ العرنيين «قاموا إلى راعي رسول الله ﷺ فقتلوه ورجعوا كفاراً»².
وبوّّب ابن حبان على هذه اللفظة بقوله: «ذكر البيان بأن العرنيين كفروا بعد فعلهم الذي فعلوا»، وفي باب له آخر: «ذكر البيان بأن المصطفى صلى الله عليه وسلم إنما قتل العرنيين لأنهم كفروا وارتدوا بعد إسلامهم»³.

قال أبو قلابة - راوي الحديث عن أنس - : «ف هؤلاء سرقوا وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله»⁴، و«سعوا في الأرض فساداً»⁵.
وبوب البخاري على هذا الحديث تبويبات توضح كونهم أهل كفر وردة منها: «باب المحاربين من أهل الكفر والردّة»، «باب لم يحسم النبي صلى الله عليه وسلم المحاربين من أهل الردّة حتى هلكوا»، «باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا».
وقال ابن بطلال: «إنما لم يحسم¹ النبي صلى الله عليه وسلم العرنيين - والله أعلم - لأن قتلهم كان واجباً بالردّة»².

¹ - تدوين السنة، فوزي، ص 299.

² - أخرجه النسائي في (السنن)، كتاب تحريم الدم، ذكر اختلاف الناقلين لخبر حميد عن أنس بن مالك فيه، 96/7، وابن حبان في (الصحيح - إحصان)، 323/10، وصحح الألباني هذا اللفظ في (التعليقات الحسان)، 453/6.

³ - (صحيح ابن حبان - إحصان)، 323/10.

⁴ - أخرجه البخاري في (الصحيح) بإثر الحديث، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: 233، وفي كتاب الحدود، باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، رقم: 6804.

⁵ - أخرج هذه الزيادة في عبارة أبي قلابة: البخاري في (الصحيح)، كتاب الجهاد والسير، باب إذا حرق المشرك المسلم هل يحرق، رقم: 3018.

وأخرج الطبري عن أنس أنه قال: «فارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعي، واستاقوا الإبل، وأخافوا السبيل، وأصابوا الفرج الحرام»³.

ثانياً: دعوى معارضته للأحاديث التي تنهى عن المثلة وجوابه

قد تطرق العلماء المعتنون بالحديث المشكل لهذا الاعتراض، فقد أورد الطحاوي هذه المسألة في كتابه (شرح مشكل الآثار)، في باب مشكل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم [أعف الناس قتلة أهل الإيمان]، حيث خرَّج تحته حديث شداد بن أوس: [إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم، فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته] ⁴، وقال عقبه: «وإذا كان ذلك هو الذي يجب أن يمتثل في غير بني آدم كان امثاله فيما حل قتله من بني آدم أولى، فكان من حجتنا عليه في ذلك أن الذي كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في العرنيين كان قبل نزول آية المحاربة، وكان ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك هو حكم الله عز وجل، وكان في ذلك الفعل في ذلك الوقت، كما أن من حكمه عز وجل رجم الزناة المحصنين حتى يقتلوا بذلك، وإن هربوا اتبعوا حتى يؤتى على أنفسهم، وفي ذلك ما قد يجوز أن تتسع فيه المدة، وإذا كان ذلك كذلك في الزناة المحصنين، لم يكن منكراً أن يكون قد كانت العقوبة فيما كان من العرنيين ما كان منهم، وإن طالت فيها المدة حتى يموتوا، ثم رد الله عز وجل الحكم في أمثالهم إلى ما أنزله في آية المحاربة، وكان في ذلك ما قد دل على أنه لا يتجاوز ما فيها إلى ما سواه، ونهى صلى الله عليه وسلم عن المثلة، وأمر بما في حديث شداد أنه لا يخرج عن عقوبات الله عز وجل إلى ما سواها بما هو أكثر منها، فبان بحمد الله ونعمته أن لا تضاد في شيء من هذه الآثار»⁵.

وذهب بعض أهل العلم إلى أن ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بالعرنيين منسوخ، لأنه وقت عقابه لهم؛ لم تكن شرعت الحدود، ثم شرعت بعد ذلك، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المثلة. والنسخ هو مذهب: ابن سيرين حيث قال: «أن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود»⁶. وهو مذهب سعيد بن جبير، وأبي الزناد¹، والأوزاعي، وأبي عبيد²

¹ - الحسم هو الكي، وكانوا إذا قطعوا يد السارق حسموها حتى ينقطع عنها النزف. انظر: النهاية، ابن الأثير، 1/386.

² - شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 8/421.

³ - جامع البيان، الطبري، 8/359.

⁴ - أخرجه مسلم في (الصحيح)، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، رقم: 1955،

⁵ - شرح مشكل الآثار، الطحاوي، 12/68.

⁶ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، بإثر الحديث، كتاب الطب، باب الدواء بأبوال الإبل، رقم: 5686.

فهذه الأوجه كلها أو بعضها كافية في دفع الاستشكال القائم على دعوى التعارض بين هذا الحديث وبين الأحاديث الأخرى التي تنص على تحريم المثلة.

ثالثاً: استشكاله شرهيم لأبوال الإبل وجوابه

وهذا الاستشكال كله مبني على مقدمة خاطئة، وهو تصور المستشكل نجاسة بول الإبل، وهذا القول مخالف لمذهب جمهور أهل العلم؛ فإنهم يرون طهارة بول ما يؤكل لحمه، ويجعلون من حديث العرنيين حجة فاصلة في المسألة.

وقد بوب البخاري على حديث العرنيين هذا، ترجمة يفهم منها اختياره لظهورية أبوال الإبل، قال: «باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها».

قال ابن حجر: «ولم يفصح المصنف بالحكم كعادته في المختلف فيه، لكن ظاهر إيراد حديث العرنيين يشعر باختياره الطهارة»¹.

وطهارة بول ما يؤكل لحمه - ومنها الإبل - هو مذهب (إبراهيم النخعي، وعطاء، والشعبي، وطاوس)²، ومالك³ وأصحابه⁴، ومحمد بن الحسن الشيباني⁵، وأحمد⁶ وأصحابه⁷.

قال الترمذي: «وهو قول أكثر أهل العلم، قالوا: لا بأس ببول ما يؤكل لحمه»⁸.

وزاد ابن العربي في الاستدلال على طهارة بول الإبل أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت على بعير⁹، فدل أن بوله غير نجس.

¹ - فتح الباري، ابن حجر، 335/1.

² - راجع آثارهم في: المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، 377/1، ومصنف ابن أبي شيبة، ت: محمد عوامة، 68/2-70، 125-127، عوامة،

³ - المدونة، مالك بن أنس، 127/1، والنوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ت: محمد حجي، 375/4.

⁴ - المعونة على مذهب عالم المدينة، عبد الوهاب بن علي البغدادي، ت: حميش عبد الحق، 168/1، والبيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، محمد بن أحمد بن رشد، ت: محمد حجي وآخرون، 292/3، وإكمال المعلم، عياض، 466/5، والمسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، 73/2،

⁵ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، 61/1، والهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر المرغيناني، ت: طلال يوسف، 24/1، وتبيين الحقائق شرح كنزالدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، 27/1.

⁶ - مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، أحمد بن حنبل، ت: زهير الشاويش، ص 11.

⁷ - مختصر الخرق، عمر بن الحسين الخرق، ص 28، والمغني، ابن قدامة، 66/2، والعدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بهاء الدين المقدسي، ص 19، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي، 339/1.

⁸ - سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، ت: بشار معروف، 128/1.

⁹ - أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم: 1607، ومسلم في (الصحيح)، رقم: 1671.

وذهب آخرون إلى نجاستها: كالحنفية¹ والشافعية²، إلا أنهم رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في تناولها استشفاءً من بعض العلل والأدواء، فتستثنى أبوال الإبل من تحريم التداودي بالنجاسات.

ورأى البعض أن حرمة التداوي بالنجس باقية، وإنما تزول الحرمة للضرورة، كتناول الميتة عند المخمصة، والخمر عند العطش وإساعة اللقمة، وهذا جمعاً بين الأحاديث الناهية عن التداوي بالحرام والنجس، وبين حديث العرنين، يقول البيهقي: «هذا الحديث، وحديث النهي عن الدواء الخبيث؛ - إن صحاً - محمولان على النهي عن التداوي بالمسكر والتداوي بالحرام من غير ضرورة؛ ليجمع بينهما وبين حديث العرنين»³.

قال الشوكاني - بعد أن ذكر المذاهب في جواز التداوي بالمسكر والنجس -، ونقل جمع البيهقي الآنف - : «ولا يخفى ما في هذا الجمع من التعسف، فإن أبوال الإبل الخضم يمنع اتصافها بكونها حراماً أو نجساً، وعلى فرض التسليم فالواجب الجمع بين العام: وهو تحريم التداوي بالحرام، وبين الخاص: وهو الإذن بالتداوي بأبوال الإبل؛ بأن يقال: يحرم التداوي بكل حرام إلا أبوال الإبل، هذا هو القانون الأصولي»⁴.

فحاصل الأقوال أن بول الإبل غير نجس، ومن قال بنجاسته فقد رخص في التداوي به عملاً بحديث العرنين.

والخلاصة أن ما اعترض به على هذا حديث منشؤه اعتقاد خفة جرم العرنين بحصره في السرقة والقتل فقط، والغفلة عن جرائمهم الأخرى التي استحقوا بها هذه العقوبة المغلظة، وعدم الانتباه كذلك إلى روايات القصة الأخرى وكذا أقوال الصحابة في أن ما فعل بهم كان قصاصاً لتمثيلهم بجثة الراعي، وحكم القصاص مقدم على حكم النهي عن المثلة، وذلك من تمام العدل.

¹ - ونجاسته عندهم نجاسة خفيفة، وهو ما تعارض النصاب في نجاسته وطهارته، أو ما اختلف الأئمة في نجاسته. انظر: المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، 54/1، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، 61/1، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، 74/1، ورد المختار على الدر المختار، محمد أمين ابن عابدين، 318/1.

² - انظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد الماوردي، 251/2، والمجموع شرح المهذب، النووي، 50/9، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، 296/1، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، 88/1.

³ - الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد ابن قدامة، 155/1.

⁴ - نيل الأوطار، الشوكاني، 234/8.

خلاصة الفصل

أهمُّ ما يمكن استخلاصه من هذا الفصل نجمله في الآتي:

- استهداف الخطاب العقلاي المعاصر لميادين محددة بالاستشكال لنصوصها؛ هو في حد ذاته دال على أن هذا التصرف منه ليس ردة فعل طبيعية ناجمة عن خفاء معنى النص والتباس دلالاته، لمعارضته للدليل القطعي، بل هو عمل ممنهج يستهدف إلغاء نصوص ميادين معينة؛ في سلوكٍ متماهٍ ومنسجمٍ مع الطروحات الفكرية لتياراته - لا سيما العلمانية والحداثية -.
- التأكيد على نتائج الفصلين السابقين حيث إنه من خلال الأمثلة الكثيرة التي درسناها؛ تبين حجم التوظيف العقلاي المعاصر لنظريات (المتخيل، الأسطورة، الما قبليات) في تبرير مواقفه المستشكلة والرافضة لجملة كبيرة من الأحاديث، لا سيما المندرجة منها ضمن باب المعجزات والغيبيات والمرأة، وتجلى كذلك مدى تأثير الأسباب - التي سبق دراستها في الفصل الثاني - في حدوث الاستشكال.
- ظهر كذلك ما للتقصير في الإحاطة بعلوم الشريعة وقواعدها من أثر في وقوع الاستشكال.

الخاتمة

بعد المباحثات النقدية التي اشتمل عليها هذا البحث؛ يمكن إبراز أهم النتائج - والمتضمنة إجاباتٍ عن إشكاليات الدراسة - في النقاط الآتية:

- حجم الفروق المنهجية والإجرائية في تناول قضية (مشكل الحديث) بين الاتجاه الشرعي ممثلاً في علماء الحديث والفقهاء والأصول، والاتجاهات العقلية المعاصرة، أكان ذلك في المنطلقات أو في النتائج؛ حيث إنَّ الاتجاه الأول كان يبذل الوسائل في دفع الإشكال اللائح من دلالة الحديث الصحيح؛ عبر مسالك الجمع والتوفيق بين الأدلة، منطلقاً في ذلك من نظرة التعظيم والاحترام والإيمان بكون السنة النبوية وحياً كالقرآن، في حين كان يتوسل الخطاب العقلاني بالاستشكال إلى ردِّ الأحاديث وإهدارها ورفضها، متذرعاً بالإشكالات الدلالية والمعنوية التي اشتملت عليها؛ من حرق ظواهرها لقوانين العقل والحس، ومناقضةٍ للأدلة القطعية كالقرآن والسنة العملية المتواترة والقواطع التاريخية .. وغير ذلك.

- نلاحظ أن التبريرات التي قدمها الخطاب العقلاني المعاصر، عند استشكاله لجملة كبيرة من نصوص السنة النبوية، وتفسير وجودها في المدونة الحديثية، هي تبريرات غير موضوعية، كونها

- تفتقر للحجج والبراهين: العقلية والعلمية والتاريخية، رغم تناولها لموضوعات خطيرة وحساسة؛
تحتاج المقاربات فيها إلى أدلة حاسمة وجازمة.
- كما يتضح أن دافع الخطاب العقلاني من خلال توظيف نظريات: (المتخيل الديني، الأسطورة،
والمقابليات الدينية والثقافية)، - وهي نظريات مستلهمة أساساً من مجالات معرفية
أنثروبولوجية-، كان - بشكل خاص - التشكيك في النصوص النبوية المتعلقة بالغيبيات
والمعجزات كـ (خلق الكون، أخبار الأنبياء السابقين، الفتن والملاحم، أشرطة الساعة،
المعجزات الحسية)، وذلك لمناقضة ظواهر تلك النصوص لدلالات العقل والحس والمنطق.
- نلاحظ كذلك أثر الغفلة عن الاستفادة من منجزات علوم الإسناد وقواعد النقد والمعارف
المتصلة بها في سوق تلك التبريرات؛ حيث إن تواتر الأحاديث المستشكلة وورودها بأسانيد
متصلة، وانتقالها عبر آليات المشافهة والكتابة، إضافةً إلى تدوين جزء كبيرٍ منها في فترة مبكرة
- وهي مسألة سلمٌ بها جملة من المستشرقين والكتاب الغربيين كـ "مرجليوث" و "هرلد موتسكي"
- ...؛ كل ذلك يبطل إحالة هذه الأحاديث إلى: خيال أجيال الرواة، أو تسريب الأساطير،
أو تأثير المقابليات الدينية والثقافية.
- ملامح القصور بادية بجلاءٍ في طريقة تناول الخطاب العقلاني المعاصر لقضية الحديث المشكل،
ويظهر ذلك في خصوصاً في الافتقار لأدوات القراءة الصحيحة - من معرفة باللغة، وإحاطة
بأقوال السلف في بيان المعنى -؛ مع إهمال مراعاة السياق وسبب ورود الحديث، والانصراف
عن المطالعة في الشروح الحديثية والاستفادة من الجهود الكثيرة والمتراكمة على امتداد قرون في
بيان معاني الأحاديث وتقريب دلالاتها، ورفع الإشكالات المتوهمة تجاهها؛ كان لكل ذلك بالغ
الأثر في الذهول عن المعاني الصحيحة لكثيرٍ من النصوص الحديثية.
- والأمر ذاته بالنسبة لمصنفات تفسير القرآن، حيث إن الاستنكاف عن النظر فيما كتب في هذا
المضمار؛ أدى إلى الخلل في فهم معاني كثير من الآيات؛ ومن ثمَّ توهم تعارضها مع الأحاديث
المستشكلة.
- من أسباب الاستشكال التي أدت إلى ردِّ مجموعة من الأحاديث: إهمال النظر في السياق
والتقصير في جمع الروايات، ومنشؤه الجهلُ بعلم التخريج ومقارنة المرويات وما يتصل بهما من
معارف، والاكتفاء بالقراءة الجزئية المعزولة عن سياقها، والمنفصلة عن روافدها.

- أدت الغفلة عن علاقة الأدلة بعضها ببعض إلى حدوث كثير من الإشكالات لدى القارئ العقلاني، وآلت به إلى ردّ جملة كبيرة من الأحاديث، وذلك لتوهمه التعارض بين المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، وذلك على مستوى علاقة السنة بالسنة، أو علاقتها بالقرآن الكريم سواءً بسواء.
- التقصير الشديد في الاستفادة من منجزات علم النقد الحديثي أدى بالخطاب العقلاني المعاصر إلى إطالة النفس في سوق الإشكالات الدلالية على جملة من الأحاديث قصد ردّها، مع أنّ المحدثين كانوا السابقين إلى تضعيفها أو تكذيبها.
- كون كثير من أسباب الاستشكال هي نفسها لدى الاتجاهين: (الحديثي، والعقلاني المعاصر) كعدم فهم النصّ، وتوهم معارضته للقرآن، وللحديث، وللحسّ على سبيل المثال؛ لا يعني بالضرورة تشابه المنهجين في طريقة تناول ودراسة الأحاديث المشكّلة، ويظهر ذلك في مآلات تلك الأسباب ونتائجها لدى كلا الاتجاهين - كما أسلف وبينا -؛ حيث إنّ علماء الحديث والفقهاء يبذلون الوسع في دفع الإشكالات ورفعها وإزاحتها؛ في حين يتوسل الخطاب العقلاني بالاستشكال إلى ردّ الأحاديث وإهدارها ورفضها.
- كان للنظرة المتشعبة بقيم رفض النصّ الشرعي أثر بالغ في المسارعة إلى إقامة الاعتراضات والاستشكالات على كل حديث يبدو للوهلة الأولى تعارض ظاهره مع دليل آخر قطعي، ذلك أنّ لبيئة القارئ الثقافية وخلفيته الفكرية وتكوينه العلمي تأثير شديد في تحديد مواقفه تجاه النصّ الديني بشكل عام.
- استهداف الخطاب العقلاني المعاصر لميادين محددة بالاستشكال لنصوصها؛ هو في حد ذاته دال على أن هذا التصرف منه ليس ردة فعل طبيعية ناجمة عن خفاء معنى النصّ والتباس دلالاته، لمعارضته للدليل القطعي، بل هو عمل ممنهج يستهدف إلغاء نصوص ميادين معينة؛ في سلوكٍ متماهٍ ومنسجمٍ مع الطروحات الفكرية لتياراته - لا سيما العلمانية والحداثة -.
- وأخيراً فإنّه قد ظهر أنّ جلّ المقاربات التي تبناها الخطاب العقلاني المعاصر إزاء قضية (مشكل الحديث) تنهل من روافد الفكرين الغربيّ والاستشراقيّ، وهذا ما يبطل دعاوى الحيدة والتجرد الموضوعية، والتي يرفع رموز هذا الخطاب شعاراتها في كل مناسبة، ويؤكد ذلك ويعزز ما أثبتناه في البحث من انصرافه الكلي عن النظر في الكتب الخادمة للتراث ككتب التفسير واللغة، ومصنفات الشرح الحديثي، وما ألف في مختلف الحديث ومشكله تنظيراً وتطبيقاً، وهذا مخالف

لأبسط قواعد البحث العلمي النزيه، والتي تستوجب على المتقحم لكل علم الإمام بأبرز ما
كتب فيه وحوله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

فهرس الأحاديث

الصفحة	طرف الحديث
90	أتبكي يا جبريل وأنت من الله بالمكان الذي أنت به
335	أتى النبي ﷺ بإناء، وهو بالزوراء، فوضع يده في الإناء
342	أتيت النبي ﷺ يوماً بتمرات، فقلت: ادع الله لي فيهن بالبركة
336	احفظ علينا ميضأتك فسيكون لها نبأ
271	أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان
327	أخبرنا رسول الله ﷺ بما كان وبما هو كائن إلى يوم القيامة
204	ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله
423	إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستثر ثلاث مرات
471	إذا ترعد له أنف كثيرة ييثرب
266-264	إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت ملكا
359	إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه، فإن الله أحق أن يزين له
379	إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة
480	إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم
442	إذا نودي للصلاة أدير الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذي،
229	إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه
339	أذهب فصفن تمر ك أصنافا، العجوة على حدة، وعدق زيد على حدة
160	أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم، ولا غائبا
335	استنزلوها عن بغيرها
364	استوصوا بالنساء خيرا
300	أصبنا سبيا من سبي أوطاس ولهن أزواج من أهل الشرك
388	أصدق الطيرة الفأل والعين حق
291	اصنعوا كل شيء إلا النكاح
442	أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم
480	أعف الناس قتلة أهل الإيمان
270	اكتب، فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا الحق
412-411-407	أكثر أهل النار النساء

359	أكرموا الشعر
408	ألا اعملوا وأبشروا، فإن معكم خليقتين ما كانتا في قوم إلا كثرتاه
208-206	ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار
341	الله الذي لا إله إلا هو، إن كنت لأعتمد بكبدي على الأرض من الجوع
360	أما كان هذا يجد ما يسكن به شعره
392	آمروا النساء على بناهن
163	إن استطعت أن تعفو عنه سبعين مرة فافعل
129	أن أصل الحبش والسودان من حام، وأن حاماً نظر إلى عورة أبيه،
229-227	إن البربر لا يجاوز إيمانهم تراقيهم
206	إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً
437	إن الله عز وجل بدأ هذا الأمر نبوة ورحمة
434	إن الله فضّل قريشاً بسبع خصال ولم يعطها أحداً قبلهم، ولا يعطيها أحداً بعدهم
205	إن الله لا يظلم مؤمناً حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة
	إن الله نظر إلى أهل الأرض، فمقتهم عريمهم وعجمهم
348	أن النبي ρ حين سمع حنين الجذع رجع إليه
475	أن النبي ρ أتى برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين
347	أن النبي ρ كان يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر
291	أن النبي ρ كان إذا أراد من الحائض شيئاً ألقى على فرجها ثوباً
347	أن النبي ρ كان يقوم يوم الجمعة إلى شجرة
350	أن النبي ρ يخطب إلى جذع في المسجد، فلما صنع المنبر حن الجذع
348	أن رسول الله ρ، كان يخطب إلى جذع قبل أن يتخذ المنبر
387	إن كان الشؤم في شيء ففي الدار، والمرأة، والفرس
387	إن كان في شيء، ففي المرأة، والفرس، والمسكن
412	أن له في الجنة زوجتان
436	إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة
216	إن يعيش هذا الغلام فعسى أن لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة.
216	إن يعيش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم
387	إن يكن من الشؤم شيء حق، ففي الفرس، والمرأة، والدار
160	أنت إلهي لا إله غيرك

437	إنكم في النبوة ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم
387	إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار
470	إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون
482	إنما سمل النبي ﷺ أعين العُرنين؛ لأنهم سملوا أعين الرعاء
293	إنه قد رأى محمداً صلى الله عليه وسلم بال واقفاً
172	إنها من الجنة
297-196	إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير
225	إني اشتريت على ربي فقالت: إنما أنا بشر، أرضى كما يرضى البشر،
179	إني أنذركموه، وما من نبي إلا قد أنذره قومه، لقد أنذره نوح
368	إني رأيت في المنام كأن جبريل عند رأسي وميكائيل
146	إني لأتبع رجلاً من المشركين لأضربه، إذ وقع رأسه قبل أن يصل إليه سيفي
471-470	إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم
97	أول صلاة فرضت على النبي ﷺ صلاة الظهر
438	أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكاً ورحمة
472	أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم
463	أيجسب أحدكم متكئاً على أريكته؛ قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً
203	الأئمة من قريش
425-423	بال الشيطان في أذنه
444	بايعنا رسول الله ﷺ في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا
178	بعثت أنا والساعة كهاتين
289	بينما أنا مع رسول الله ﷺ في الحميلة، إذ حضت، فانسلكت
449-442	تسمع ونطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع
203	تصدقن ولو بظلف محرق
270	تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً
204	التمس ولو خاتماً من حديد
286	توفي رسول الله ﷺ بين سحري ونحري
176	ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت
94	ثم نزل بي إلى قرار الأرض، فتوضأ وتوضأت
92	ثم نوديت، فرفعت رأسي، فإذا هو على العرش في الهواء

335	عطش الناس يوم الحديبية والنبي ﷺ بين يديه ركوة
444	على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية
435	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
189	فأتيت أبا بكر فقلت: يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقاً؟ قال: بلى
129	فأصاب حام امرأته في السفينة؛ فدعا ربه، فقال: فتغيرت
95	فأوحى الله إلي ما أوحى، ففرض علي خمسين صلاة في كل
144	فجاء رجل من الأنصار قصير بالعباس بن عبد المطلب أسيراً
102	فخضني حتى بلغ مني الجهد
327	قام رسول الله ﷺ فينا مقاما ما ترك فيه شيئاً إلى قيام الساعة إلا ذكره
480	قاموا إلى راعي رسول الله ﷺ فقتلوه ورجعوا كفاراً
336	قد رأيتني مع النبي ﷺ وقد حضرت العصر، وليس معنا ماء
456	قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه
224	قطعنا قطع الله أثره
347	كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل
52	كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه
348	كان النبي ﷺ إذا خطب قام فأطال القيام
347	كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحوّل إليه
386	كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة
349	كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع، فأتاه رجل
94	كان رسول الله ﷺ إذا حم دعا بقربة من ماء فأفرغها
94	كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نردها بالماء
350	كان رسول الله ﷺ يصلي إلى جذع يتساند إليه، فمر روميٌّ
349	كان رسول الله ﷺ يصلي إلى جذع، وكان المسجد عريشاً
437	كان رسول الله ﷺ يعجبه الرؤيا الصالحة ويسأل عنها
168	كان عبد الله بن عمر يفتي بالذي أنزل الله عز وجل من الرخصة بالتمتع
290	كانت إحدانا إذا كانت حائضاً، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن
145	كانت على الزبير بن العوام يوم بدر عمامة صفراء معتجراً بها
380	الكلب الأسود شيطان
280-279-277	كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته

390	الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم
340	كنا مع النبي ﷺ ثلاثين ومائة، فقال النبي ﷺ : هل مع أحد منكم طعام
343	كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة، فأصاب الناس مخمصة، فاستأذن الناس
336	كنا نعد الآيات بركة، وأنتم تعدونها تخويفا
289	كنت أغتسل أنا والنبي من إناءٍ واحدٍ، كلانا جنب
467	كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي، يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله
463	لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه
213	لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة
157	لا تجتمع أمتي على ضلالة
394	لا تحرم الإملاجة والإملاجتان
396	لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصبة أو المصتان
396	لا تحرم المصبة والمصتان
392	لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها
281	لا تقولوا عبدي ولكن قولوا فتاي
281	لا تقولوا لعن الكرم ولكن قولوا الحيلة
417	لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها
476	لا تلعنوه، فوالله ما علمت إنه يجب الله ورسوله
390	لا طيرة وخيرها الفأل
387	لا عدوى ولا طيرة ولا هام، إن تكن الطيرة في شيء ففي الفرس
213	لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد
-469-468-455	لا يتحدث الناس أن محمدا كان يقتل أصحابه
472	
456	لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله
436	لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة
293	لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن
383	لا يقطع صلاة المسلم شيء، إلا الحمار، والكافر، والكلب، والمرأة
205	لا ينفعه، إنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين
202	لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده
203	لعن الله الواصلة والواشمة والمتمصة والمتفلجة

479	لعن النبي ﷺ من مثل بالحيوان
377	لقد جعلتمونا كلاباً، لقد رأيت النبي ﷺ يصلي، وإني لبينه وبين القبلة
340	لقد سمعت صوت رسول الله ﷺ ضعيفا أعرف فيه الجوع فهل عندك من شيء
134	لَمَّا دَخَلَ مَكَّةَ وَجَدَ بِهَا ثَلَاثَ مِئَةٍ وَسِتِّينَ صَنَمًا
342	لما كانت غزوة تبوك أصاب الناس مجاعة، قالوا: يا رسول الله، لو أذنت
213	لن يبقى على الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة
292	لن يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر
455	لو سرت فاطمة لقطعتها
208	لِيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ لِيُخَطِّئَنَّ
436	ما استخلف خليفة إلا له بطانتان: بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه،
349	ما بقي أحد من الناس هو أعلم به مني، هو من أثل الغابة،
227	ما تحت أديم السماء وعلى الأرض خلق شر من البربر، ولئن
262	ما ترون في هؤلاء الأسرى؟
368-363-362	ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداهن
145	ما رؤي إبليس يوماً هو فيه أصغر، ولا أحقر، ولا أدرج، ولا أغيظ من
143	لم كان يوم بدرٍ نظر رسول الله ﷺ إلى
260	ما لك؟ يا عائشة أغرت
320	ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر
213	ما من نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ
260	ما منكم من أحد، إلا وقد وكل به قرينه من الجن
96	ما هذا يا مغيرة؟، أليس قد علمت أن جبريل ﷺ نزل فضلي
201-200	من بنى لله بيتا قدر مفحص قطة بنى الله له بيتا
201	من بنى لله مسجدا صغيرا كان أو كبيرا
417	من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه
385	من خرج مع جنازة من بيتها، وصلى عليها، ثم تبعها حتى تدفن
443	من رأى من أميره شيئا يكرهه؛ فليصبر فإنه من فارق الجماعة
205	من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً
480	من فعل هذا؟ إن رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا
292	من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن سرق وإن زنى

360	من كان له شعر فليكرمه
159	من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة
96	نزل جبريل فأَمَّنِي، فصلَّيت معه، ثم صلَّيت معه، ثم صلَّيت معه
227	نساء البربر خير من رجالهم، بعث إليهم نبي فقتلوه، فتولت النساء دفنه
420	هم في الظلمة دون الجسر
134	وأقبل رسول الله ﷺ حتى أقبل إلى الحجر، فاستلمه ثم طاف بالبيت
214	والذي نفسي بيده ما على الأرض نفس منقوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة
361	وإن الرجل ليكذب، ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً
203	وإن تأمر عليكم عبد حبشي
410	وإنما أمتي جزء من ألف جزء
393	ولا تزوج البكر إلا بإذنها وإذنها سكوتها
129	ولد لنوح سام وحام ويافث، فولد لسام العرب وفارس والروم
199	وما يعذبان في كبير، بلى وإنه لكبير
217	وماذا أعددت لها
473	ومن آتاهم من المسلمين لم يردوه
408	يا آدم، أنت أبو البشر، خلقتك الله بيده، ونفخ فيك من روحه
214	يا أيها الناس، إنه ليس اليوم نفساً منقوسة يأتي عليها مائة سنة فيعبد الله بها شيئاً
120	يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال: نعم
123	يا علي: إن الله أهبط آدم بالهند، وأهبط حواء بمجدة، والحية بأصبعها
220-219-218	اليد العليا خير من اليد السفلى
380	يقطع الصلاة الكلب والمرأة الحائض
380	يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار.
405	يقول الله عز وجل: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك
408	يقول الله لآدم: يا آدم أنت اليوم عدل بيني وبين ذريتك
436	يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثياً، لا يعده عدداً

فهرس آثار الصحابة والتابعين

الصفحة	القائل	طرف الأثر
397	أم سلمة	أبي سائر أزواج النبي ﷺ أن يُدخلن عليهن أحدا بتلك الرضاعة
292	ابن عباس	اعتزلوا نكاح فروجهن
482	ابن سيرين	أن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود
477	عمر بن الخطاب	إن عمر τ جلد أربعين سوطاً، فلما رأهم لا يتناهون جعله ستين
168	ابن عمر	إن كان أبي نهي عنها وصنعها رسول الله ﷺ أمر أبي يتبع أم أمر رسول الله
291	قتادة	إنما سألوها؛ لأن العرب في المدينة وما والاها كانوا قد استنوا بسنة بني إسرائيل
360	ابن عباس	إني أحب أن أتزين للمرأة؛ كما أحب أن تتزين لي
369	عمر بن الخطاب	حسب الرجل: دينه، ومروءته: خُلُقُه، وأصلُه: عقلُه
91	قتادة	ذو خلق طويل
91	ابن عباس	ذو منظر حسن
369	عمر	سلام عليك أما بعد فإنه لم يقم أمر الله في الناس
385	عائشة	صدق أبو هريرة
481	أنس بن مالك	فارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعي، واستاقوا الإبل، وأخافوا السبيل
188	عمر بن الخطاب	الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك؛ مما ليس فيه قرآن ولا سنة
481	أبو قلابة	فهؤلاء سرقوا وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله
394	عائشة	كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات
	سعيد بن جبير	لا أراي أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعرض فيه بكتاب الله
369	قتادة	لا يجوز للأحمق المعتوه الذهاب العقل عتق ولا طلاق
81	عمر بن الخطاب	لأقضين في الكلالة قضاءً تحدتُ به النساء في حدودهن
385	ابن عمر	لقد فرطنا في قرارات كثيرة
369	مطرف بن الشخير	ما أوتي رجل بعد الإيمان بالله عز وجل خير من العقل
425	ابن مسعود	ما من بيت يقرأ فيه سورة البقرة، إلا خرج منه الشيطان وله ضراط
368	عائشة	والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول
384	عائشة	يا أبا هريرة، ما هذه الأحاديث التي تبلغنا أنك تحدث بها عن النبي ﷺ
384	أبو هريرة	يا أماه، إنه كان يشغلك عن رسول الله ﷺ المرأة والمكحلة
383	عائشة	يا رسول الله لقد قرئاً بدواب سوء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الصفحة	اسم العلم
76	إجناس جولديسيهر
33	أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي الشاشي
141	أحمد بن يحيى أبو الحسين الراوندي
28	أحمد خان
200	أحمد صبحي منصور
356	إدوارد وليام لين
157	ألفرد غيوم
18	إلياس بقطر
05	أندريه لالاند
236	باروخ سبينوزا
301	بريرة مولاة عائشة أم المؤمنين
319	توفيق صدقي
161	ج.ن. أندرسون
243	جاك دريدا
05	جوردن مارشال
77	جوزيف شاخت
05	جيل فيريول
227	حميد طولست
79	ديفيد بورز
358	رجاء بن سلامة
22	روبرت باركلي
25	رولان بارت
72	رينان
22	رينه ديكرت
293	رينولد نيكلسون
235	زكي نجيب محمود
304	سنوك هرخرونيه
32	سيد القمني

427	سيد أمير علي
116	صلاح أنقاب
82	طارق بن شهاب
274	طه العلواني
218	عامر بن وائلة بن عبد الله بن عمير الكناني
415	عبد الحميد بن محمد بن شاکر الزهراوي
115	عبد الرزاق عيد
209	عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التونسي ابن بزيّة
125	عبد الغني بن سعيد بن علي بن سعيد الأزدي المصري
34	عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي
139	علي بن عبد الكافي بن علي السبكي
95	عمر بن علي بن عادل الحنبلي
375	فاطمة المرنيسي
72	فريدريك كيرن
163	فيليب حتي
83	قيس بن مسلم الجدلي العدواني
151	كعب بن مالك
22	لينز غوتفريد فلهلم
294	ليون كياتاني
95	محمد بن أحمد الشريبي
263	محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي
124	محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح أبو بكر المالكي الأبحري
64	محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي
84	محمد رشيد رضا
154	مصطفى بوهندي
301	مغيث مولى أبي أحمد بن جحش
108	ميرسيا إلياد
26	هربرت ريد
69	هشام جعيط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

1. الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الحسين بن إبراهيم الجوزقاني، تحقيق: عبد الرحمن الفيروائي، دار الصميعي للنشر والتوزيع - الرياض، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية (الهند)، ط 4: 1422هـ - 2002م.
2. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان ابن بطة العكبري، تحقيق: رضا معطي وعثمان الأثيوبي ويوسف الوايل والوليد بن سيف النصر وحمد التويجري، دار الراية - الرياض، ط 1: 1415هـ - 1995م.
3. إبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت، ط 1: 1425هـ - 2004م.
4. إبليس بحث في تاريخ الخير والشر وتمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم، عباس محمود مصطفى العقاد، نخضة مصر للطباعة والتوزيع والنشر - القاهرة، ط 3: 2005م.
5. أبو هريرة راوية الإسلام، محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة - مصر، 1402هـ - 1982م.
6. الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط: 3، 1996م.
7. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس، خالد أبا الخيل، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة - القصيم، ط 1: 1435هـ.
8. الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، مركز الناقد الثقافي - دمشق، ط 1: 2008م.
9. الاتجاه العلماني في دراسة السنة النبوية دراسة نقدية، غازي محمود الشمري، دار النوادر - دمشق، ط 1: 1433هـ - 2012م.
10. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 3: 1418هـ - 1997م.
11. الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة - الرياض، ط 1: 1422هـ - 2001م.
12. الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود، ص 13-14.
13. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، دار الكلم الطيب - دمشق، ط: 1، 2008م.
14. اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، أبو الليث الخير أبادي، دار الشاكر - ماليزيا، ط 3: 1432هـ - 2011م.

15. إتخاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، حمود التويجري، دار الصمعي للنشر والتوزيع - الرياض، ط2: 1414هـ-1994م.
16. إتخاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر البوصيري، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم، دار الوطن-الرياض، ط1: 1999م.
17. الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2: 1390هـ - 1970م.
18. الأجوبة المستوعبة عن المسائل المستغربة من صحيح البخاري، يوسف بن عبد البر النمري، ت: عمرو عبد المنعم سليم، دار ابن القيم-الرياض، دار ابن عفان-القاهرة، ط1: 2005م.
19. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط3: 1420هـ-2000م.
20. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرن الكريم عرض ودراسة، أحمد بن عبد العزيز القصير، دار ابن الجوزي - الرياض، ط1: 1430هـ.
21. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، تحقيق: محمد حامد الفقي، مراجعة: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة المحمدية - القاهرة، 1953م.
22. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت، ط1: 1409هـ-1989م.
23. إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2: 1995م.
24. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الإشبيلي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط3: 1424هـ-2003م.
25. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، 1405هـ.
26. الأحكام الوسطى من حديث النبي ρ ، عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، ط1: 1416هـ-1995م.
27. 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).

28. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعة - الرياض، ط:1، 2003م.
29. أحوال الرجال، إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، ت: عبد العليم البستوي، دار الطحاوي - الرياض، وحديث أكاديمي - فيصل أبادي (باكستان)، ط:1: 1411هـ-1990م.
30. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، (طبعة قديمة)، دون بيانات.
31. اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي (ضمن كتاب الأم)، دار المعرفة-بيروت، 1990م.
32. الأخطاء التاريخية والمنهجية في كتابات محمد أركون ومحمد عابد الجابري دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب، ط:1: 2008م.
33. آداب الزفاف في السنة المطهرة، محمد ناصر الدين الألباني، دار السلام، الطبعة الشرعية الوحيدة، 1423هـ-2002م.
34. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ط:1: 2013م.
35. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، المطبعة الأميرية-مصر، ط 7: 1323هـ.
36. 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، ط:1: 1419هـ-1999م.
37. الإرشاد في معرفة علماء الحديث، أبو يعلى خليل بن عبد الله القزويني، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد - الرياض، ط:1: 1409هـ.
38. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط:2، 1985م.
39. الأساس في السنة وفقهها: العقائد الإسلامية، سعيد حوى، دار السلام - القاهرة، ط:2: 1412هـ - 1992م.
40. أساطير العالم القديم، كارم محمود عبد العزيز، مكتبة النافذة - الجيزة، ط:1: 2010م.
41. أسباب النزول، بسام الجمل، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط:1: 2005م.
42. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر - دمشق - بيروت، ودار الوعي - حلب - القاهرة، ط: 1، 1993م.

43. الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، محمد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، (د، ط)، 1999م.
44. الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي - بيروت، ومكتبة الوراق، (د، ط)، (د، ت).
45. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: علي الجاوي، ط 1: 1412هـ-1992م.
46. أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، قدم له وقرظه: محمد عبد المنعم وعبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
47. الأسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة - القاهرة، ط 3: 1999م.
48. الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، سينا للنشر-القاهرة، ط 1: 1995م.
49. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة - بيروت، ط 2: 2008م.
50. الإسلام على مفترق طرق، محمد أسد، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
51. الإسلام لا العلمانية مناظرة مع د فؤاد زكريا، سالم بهنساوي، دار الدعوة - الكويت، ط 1: 1412هـ - 1992م.
52. الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، ط 2: 1991م.
53. الإسلام والعقلانية، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
54. الإسناد في الحديث، أحمد صبحي منصور،
55. أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد درويش الحوت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1418هـ - 1997م.
56. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري وزين الدين السنكي، دار الكتاب الإسلامي، (د، ط)، (د، ت).
57. الإشراف على مذاهب العلماء، محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية - رأس الخيمة (الإمارات العربية)، ط 1: 1425هـ-2004م.
58. الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، 1414هـ-1992م.

59. أصل صفة الصلاة النبي صلى الله عليه وسلم، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف-الرياض، ط1: 2006م.
60. الأصلان العظيمان، جمال البناء، ص276.
61. أصول السرخسي، أحمد بن سهل السرخسي، ت: أبو الوفا النعماني، 167/1.
62. أصول الشريعة، محمد سعيد ع شماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط: 4، 1996م.
63. أصول الفقه، يوسف شاخ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1981م.
64. أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، دار المعارف - القاهرة، ط6، (د، ت).
65. أطلس الحديث النبوي من الكتب الصحاح الستة، شوقي أبو خليل، ص228.
66. إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور، النديم للصحافة - القاهرة، (د، ط)، 1996م.
67. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: سليم الهلالي، دار ابن عفان - السعودية، ط 1: 1412هـ-1992م.
68. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: محمد الشقير وسعد بن حميد وهشام الصيني، دار ابن الجوزي - الرياض، ط1: 1429هـ-2008م.
69. الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطوع،
70. أعلام الحديث، حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرى، ط 1: 1409هـ-1988م.
71. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2: 1994م.
72. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور سلمان، شارك في التحرير: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، جار ابن الجوزي - السعودية، ط1: 1423هـ.
73. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، سراج الدين عمر ابن الملتن، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة - الرياض، ط1: 1417هـ - 1997م.
74. الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1420هـ-1999م.
75. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم - للملايين، بيروت، ط15: 2002م.

76. إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تح قيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف - الرياض، (د، ط)، (د، ت).
77. الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي، تح قيق: علي رضا، دار الحديث - القاهرة، ط1: 1988م.
78. افتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي، عبد الكريم علي باز، تهامة - جدة (السعودية)، ط1: 1403هـ-1983م.
79. الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن هبيرة الذهلي، تح قيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن - الرياض، ط1: 1417هـ.
80. أفعال الرسول ρ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط5: 1417هـ-1996م.
81. الأقباط في القرن العشرين، رمزي تادرس، طبع في جريدة مصر، سنة 1910م.
82. الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، ابن دقيق العيد أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي القشيري، ويليه: نظم الاقتراح للحافظ عبد الرحيم العراقي، شركة دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 2006م.
83. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
84. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد ابن القطان الفاسي، تح قيق: حسن الصعيدي، الفاروق للطباعة والنشر، ط1: 1424هـ - 2004م.
85. أكثر أبو هريرة دراسة تحليلية نقدية، مصطفى بوهندي، مطبة النجاح - الدار البيضاء، ط1: 2002م.
86. إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، تح قيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة - مصر، ط1: 1419هـ - 1998م.
87. الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث - القاهرة، والمكتبة العتيقة - تونس، ط1: 1970م.
88. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء - مصر، ط1: 2001م.
89. الإنجيل المفقود: كتاب «ك» والأصول المسيحية، بيرتون ماك، ترجمة: محمد الجورا، دار الجندي للنشر والتوزيع - دمشق، ط1: 2007م.

90. الإنجيل دراسة وتحليل، محمد شلبي شتيوي، مكتبة الفلاح - الكويت، ط1: 1414هـ-1984م.
91. الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها: دراسة نقدية شرعية، سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء - جدة، 2003م.
92. الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، تقديم وتعليق: عبد الله بن عمر البارودي، دار الجنان - بيروت، ط1: 1408هـ-1988م.
93. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، ط1: 1415هـ - 1995م.
94. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط1: 1418هـ.
95. الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة المحمدية من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن المعلمي، بيروت، (د، ط)، 1402هـ-1982م.
96. الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، محمد بن إبراهيم ابن المنذر، ت: أحمد بن سليمان بن أيوب، 555/8.
97. الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء زوائد الأمالي والفوائد والمعاجم والمشيخات على الكتب الستة والموطأ ومسنند الإمام أحمد، نبيل سعد الدين جرار، أضواء السلف - الرياض، ط1: 1428هـ - 2007م.
98. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - لندن، ط2: 1995م.
99. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، شرح: أحمد شاكر، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط1: 1996م.
100. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3: 1403هـ-1983م.
101. بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، ت: وصي الله عباس، دار الإمام أحمد - القاهرة، ط1: 1427هـ - 2006م.
102. البحر الزخار المعروف بمسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمر البزار العتكي، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، ومكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1: 1988م.

103. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1422هـ - 2001م.
104. بحر المذهب في شرح فروع المذهب، أبو المحاسن عبد الواحد الروياني، تحقيق: طارق فتحي السيد، تحقيق: طارق السيد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 2009م.
105. بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط5: (د، ت).
106. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط4: 1395هـ - 1975م.
107. البداية والنهاية، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للنشر والتوزيع - مصر، ط1: 1417هـ - 1997م.
108. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2: 1424هـ - 2003م.
109. بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد - السعودية، 2008م.
110. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، نور الدين علي بن سليمان ابن أبي بكر الهيثمي، تحقيق ودراسة: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة، ط1: 1413هـ - 1992م.
111. ببيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، رجاء بن سلامة، دار بترا للنشر-دمشق، ط1: 2005م.
112. بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام، علي بن محمد ابن القطان الفاسي، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طيبة - الرياض، ط1: 1418هـ - 1997م.
113. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - السعودية، ط1: 1426هـ.
114. البيان في مداخل الشيطان، عبد الحميد البلالي، قدم له: محمد أحمد الراشد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط6: 1406-1986م.
115. البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط1: 1421هـ - 2000م.
116. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2: 1408هـ - 1988م.

117. التأثير المسيحي في تفسير القرآن دراسة تحليلية مقارنة ، مصطفى بوهندي ، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ، ط1: 2004م.
118. تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو أبو زرعة، رواية: أبي الميمون بن راشد، ت: شكر الله نعمة الله القوجاني، مجمع اللغة العربية - دمشق، (د، ط)، (د، ت).
119. تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين ، رزق الله بن يوسف شيخو، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، 1909م.
120. تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، دار التراث-بيروت، ط2: 1387هـ.
121. تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: منير البعلبكي ونبه فارس، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 5، 1968م.
122. تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: منير بعلبكي، ونبه فارس، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 5، 1968م.
123. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ط 1: 2013م.
124. التاريخ الكبير، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة، تحقيق: صلاح فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط1: 1424هـ-2004م.
125. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
126. تاريخ بغداد وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 2001م.
127. تاريخ دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واديها وأهلها، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، 1415هـ-1995م.
128. تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: محمد بن علي الأزهرى، ص198.
129. تاريخ الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط2: 1996م.
130. تأملات حول مكانة المرأة في الإسلام واليهودية والمسيحية، عزيزه علي طه، دار القلم - الكويت، (د، ط)، (د، ت).

131. تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح قيق: محمد محي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2: 1419هـ - 1999م.
132. التبيان في تفسير غريب القرآن، أحمد بن محمد بن محمد ابن الهائم، تح قيق: ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1423هـ.
133. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ومعه حاشية الشلي، المطبعة الكبرى الأميرية "بولاق" - القاهرة، ط1: 1313هـ.
134. تنمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط2: 1422هـ.
135. تجديد الإسلام، جنال البناء، (د، ط)، (د، ط).
136. تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق - القاهرة، ط9: 1993م.
137. تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، جمال البناء، دعوة الإحياء الإسلامي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
138. تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، سامر إسلامبولي، الأوائل للنشر - دمشق، ط2: 2001م.
139. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، الدار التونسية للنشر والتوزيع - تونس، (د، ط)، 1984م.
140. تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، أبو العلى محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، ضبطه وراجع أصوله وصححه: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
141. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، راجعه وصححه: مجموعة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، (د، ط)، 1357هـ - 1938م.
142. تحفة المودود في أحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ت: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة دار البيان - دمشق، ط1: 1391هـ - 1971م.
143. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حققه وعلق عليه: أبو معاذ طارق عوض الله، قدم له وراجعاه وأضاف عليه بعض التعليقات: أحمد معبد عبد الكريم، وبيته المختصر الحاوي لمهمات تدريب الراوي للمحقق، دار العاصمة - الرياض، ط1: 2003م.
144. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن السيوطي، تح قيق: نظر محمد الفارياي، مكتبة الكوثر - الرياض، ط2: 1415هـ.

145. تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري ، محمد بن مطر الزهراني، مكتبة المنهاج - الرياض، ط:1، 1426هـ.
146. تدوين السنة، إبراهيم فوزي، رياض الريس للكتاب والنشر-لندن، ط2: 1995م.
147. تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، دائرة المعارف العثمانية - حيد آباد الدكن (الهند)، 1955م.
148. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيقي: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج - الرياض، ط1: 1425هـ.
149. التراث الإنساني في التراث الكتابي، إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، روبير بندكتي، دار المشرق - بيروت، ط2: 1990م.
150. التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1: 1991م.
151. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل عياض بن موسى البحصبي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة - المحمدية (المغرب)، ط1: 1981م.
152. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزى الكلبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1415هـ-1995م.
153. التصنيف في السنة النبوية وعلومها من بداية المنتصف الثاني للقرن الرابع عشر الهجري وإلى نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر، خلدون الأحذب، 159/2.
154. تطور الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود، دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، إينوك باول، ترجمة: أحمد ايش، دار قتيبة، (د، ط)، (د، ت).
155. التعارض في الحديث، لطفي زغير، مكتبة العبيكان - الرياض، ط1: 1428هـ-2008م.
156. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمته من صحيحه وشاذه من محفوظه، محمد ناصر الدين الألباني، دار باوزير للنشر والتوزيع - السعودية، ط1: 1424هـ - 2003م.
157. تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، (د، ط)، (د، ت).
158. تفسير العياشي، محمد بن مسعود ابن عياش السمرقندي، تصحيح وتعليق: السيد الهاشم الرسولي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط1: 1411هـ- 1991م.
159. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2: 1420هـ-1999م.

160. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية، ط3: 1419هـ.
161. تفسير القرآن الكريم أبو بكر محمد بن المزر، تحقيق: سعد السعد، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار المآثر - المدينة النبوية، ط1: 1423هـ - 2002م.
162. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس غنيم، دار الوطن - الرياض، ط1: 1418هـ-1997م.
163. التفسير القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط1: 1410هـ.
164. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، محمد بن عمر الفخر الرازي، دار الفكر - بيروت، ط1: 1401هـ-1981م.
165. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2: 1418هـ.
166. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي - بيروت، ط4: 1413هـ - 1993م.
167. تفسير جزء عم، محمد عبده، الجمعية الخيرية الإسلامية، (د، ط)، 1341هـ.
168. تفسير عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1419هـ.
169. تفسير غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت: أحمد صقر، ص23،
170. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح الحميدي، ت: زبيدة محمد عبد العزيز، مكتبة السنة - القاهرة، (د، ط)، 1415هـ-1995م.
171. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، (د، ط)، 1424هـ-2004م.
172. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط:2، 1995م.
173. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط1: 1406هـ-1986م.
174. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، تقديم: بكر أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، (د، ط)، (د، ت).

175. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى - عين مليلة (الجزائر)، (د، ط)، (د، ت).
176. تقويم الأدلة في أصول الفقه، عبيد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1421هـ-2001م.
177. تقويم نظرية الحدائث وموقف الأدب الإسلامي منها، عدنان النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع - السعودية، ط2: 1414هـ-1994م.
178. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن الكتيبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة النبوية، ط1: 1389هـ-1969م.
179. تكملة معجم المؤلفين، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1418هـ-1997م.
180. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط10: 2009م.
181. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1419هـ-1989م.
182. التمثيل، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الراجعية - الرياض، ط1: 1411هـ.
183. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط1: 1407هـ-1987م.
184. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف ابن عبد البر، ت: مصطفى العلوي ومحمد البكري، ومحمد تائب السعيد، المغرب، (د، ط)، 1387هـ - 1967م.
185. التنبهات المحملة على المواضع المحكمة، أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي، تحقيق: مرزوق الزهراني،
186. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محمد بن عبد الهادي، تحقيق: سامي بن جاد الله وعبد العزيز الخباني، أضواء السلف - الرياض، ط1: 1428هـ-2007م.
187. التنوير بالتزوير - مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني الرد على سيد القمني و خليل عبد الكريم ورفعته السيد-، منصور أبو
188. تحافت العلمانية، عماد الدين خليل، دار ابن كثير - دمشق، ط1: 1249هـ-2008م.

189. تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، قوبل على نسخة عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
190. تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتناء: إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة - بيروت.
191. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، محمد بن علي القلعي، ت: إبراهيم عجو، مكتبة المنار - الأردن، ط1: 1405هـ - 1985م.
192. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج جمال الدين يوسف المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 1، 1982م.
193. تهذيب اللغة، أبو محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق: عبد الله درديش، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
194. توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي - مصر، ط: 1، 1981م.
195. توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح الجزائري، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط1: 1416هـ - 1995م.
196. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية - المدينة المنورة، (د، ط)، (د، ت).
197. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، سراج الدين عمر ابن الملقن، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر - دمشق، ط1: 1429هـ - 2008م.
198. الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب: الأصول، أدونيس، دار الساقى - بيروت، ط7: 1994م.
199. الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن (الهند)، ط1: 1393هـ - 1973م.
200. الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، محمد ناصر الدين الألباني، غراس للنشر والتوزيع - الكويت، ط1: 1422هـ.
201. جامع الأصول من أحاديث الرسول، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، ت: عبد القادر الأرنبوط، ط1: 167/11.

202. جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1: 2000م.
203. 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: 2001-1422هـ.
204. جامع الرسائل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء - الرياض، ط2: 1422هـ - 2001م.
205. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، عبد الرحمن بن أحمد رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط7: 2001م.
206. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، شرح: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: قصي محب الدين الخطابي، المطبعة السلفية- القاهرة، ط1: 1400هـ.
207. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، - الرياض، ط1: 1414هـ-1994م.
208. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم طفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2: 1384هـ - 1964م.
209. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3: 1416هـ-1996م.
210. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت، ط1: 1425هـ - 2004م.
211. جذور العلمانية الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية في مصر منذ البداية وحتى عام 1948م، السيد أحمد فرج، دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة، ط4: 1411هـ-1990م.
212. الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن (الهند)، ط1: 1371هـ-1952م.
213. جزء فيه من الفوائد الغرائب الحسان، أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري المالكي، تحقيق: حسام محمد بوقريص، دار إسلاف الدولية - الكويت، ط1: 1999م.

214. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، ابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مكتبة المؤيد - الرياض، ومكتبة دار البيان - دمشق، ط 2: 1413هـ-1992م.
215. الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، تح قيق: علي حسين البواب، دار ابن حزم - بيروت، ط 2: 1423هـ-2002م.
216. الجمع بين الصلاتين في الحضر، جمال البناء، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
217. جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تح قيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط 1: 1987م.
218. جناية البخاري إنقاذ الدين من أئمة المحدثين، زكريا أوزون، رياض الريس للنشر - بيروت، ط 1: 2004م.
219. جناية قبيلة حدثنا، جمال البناء، دار الشروق - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
220. اللجنة والنار، عمر الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط 7: 1418هـ-1998م.
221. جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، دار البصائر، (د، ط)، 2012م.
222. جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، محمد طاهر الجوابي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله - تونس، (د، ط)، 1991م.
223. جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة، محمد أبو صليليك، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط 1: 1416هـ-1995م.
224. جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، محمد عبد الحكيم عثمان، دار المعارف - الرياض، ط 1: 1401هـ-1981م.
225. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ت: علي بن حسن وأخرون، دار العاصمة-السعودية، ط 2: 1999م.
226. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، ت: عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2: 1413هـ - 1993م.
227. حاشية الأزميري على مرآة الأصول للعلامة ملا خسرو، محمد الأزميري، مطبعة محمد البوسنوي، (د، ط)، 1285هـ.
228. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد الماوردي، تح قيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1419هـ-1999م.

229. حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ت: سيد سابق، أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين المعروف بولي الله الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، دار الجليل - بيروت، ط1: 1426هـ-2005م.
230. الحجّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، دار الراجية - الرياض، ط2: 1419هـ-1999م.
231. حجية السنة، عبد الغني عبد الخالق، الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة (مصر)، إشراف: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، (د، ط)، (د، ت).
232. الحدائث في العالم العربي دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز العلي، رسالة دكتوراه، إشراف: ناصر العقل، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، 1414هـ.
233. الحدائث في منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع - الرياض، ط3: 1410هـ-1989م.
234. الحدود والعزيرات عند ابن القيم، بكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط2: 1415هـ.
235. الحديث النبوي بين الرواية والدراية، جعفر السبحاني، دار الأضواء للمطبوعات - بيروت، ط: 1، 2000م.
236. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت، ط: 1، 2005م.
237. الحديث والقرآن، ابن قرناس، منشورات الجمل - كولونيا (ألمانيا)، ط: 1، 2008م.
238. حروب دولة الرسول، سيد القمني، مدبولي الصغير، ط2: 1416هـ-1996م.
239. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى بابي الحلبي وشركاه - مصر، 1387هـ-1967م.
240. حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ط1: 2013م.
241. الحطة في ذكر الصحاح الستة، صديق حسن خان، تحقيق: علي الحلبي، دار الجليل - بيروت، ودار عمان - عمان، (د، ط)، (د، ت).
242. حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، البحث الفائق بجائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة لعام 1427هـ، ط1: 1427هـ-2006م.

243. حقيقة الحجاب وحجية الحديث، محمد ع شماوي، مؤسسة روز اليوسف - مصر، (د، ط)، 2002م.
244. حكايا محرمة في البخاري، صالح أنقاب، (د، ت)، (د، ط).
245. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1409هـ-1988م.
246. حوار الأجيال، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، (د، ط)، 1998م.
247. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح - الكويت، ط: 3، 1997م.
248. الخلاصة في أصول الحديث، الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب - بيروت، ط1: 1405هـ - 1985م.
249. الخلافة، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
250. دائرة المعارف الإسلامية (الإصدار الأول)، مجموعة من المستشرقين، ترجمة: أحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس، دار المعرفة - بيروت، 1933م.
251. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
252. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية - الرياض، (د، ط)، 1391هـ.
253. الدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1407هـ-1987م.
254. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، (د، ط)، 1980م.
255. دراسات في الحديث والمحدثين، هاشم معروف الحسيني، دار التعارف - بيروت.
256. دراسات في علم النفس الاجتماعي، عبد اللطيف محمد خليفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1998م.
257. دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، دار الشروق - القاهرة، ط3: 2008م.
258. دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي، فؤاد محمد شبل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، (د، ت).

259. دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، إبراهيم العسوس، المكتب الإسلامي - بيروت، ط 1: 1996م.
260. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تح قيق: محمد عيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد (الدكن)، ط2: 1392هـ-1972م.
261. دفاع عن السنة النبوية الشريفة، عزيزة علي طه، (د، ط)، (د، ت).
262. دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين وبيان الشبه الواردة على السنة قديما وحديثا وردها ردا علميا صحيحا، محمد محمد أبو شهبه، ويليه الرد على من ينكر حجية السنة لعبد الغني عبد الخالق، مكتبة السنة - مصر، ط: 1، 1989م.
263. دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط7: 2005م.
264. دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ومكتبة الخراز - جدة، ط: 11، 1996م.
265. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، تح قيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ودار البيان - القاهرة، ط1: 1408هـ - 1988م.
266. دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط 3: 2002م.
267. الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني دراسة عقديّة، ماجد بن علي الزميع، قدم له: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الهدى النبوي - القاهرة، ط 1: 1434هـ - 2013هـ.
268. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطباعة والنشر - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
269. دين السلطان، نيازي عز الدين، بيسان للنشر والتوزيع - دمشق، ط1: 1997م.
270. ذخيرة الحفاظ، محمد بن طاهر ابن القيسراني، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، دار السلف - الرياض، ط1: 1416هـ-1996م.
271. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، تح قيق: محمد بوخبزة وسعيد أعراب ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1994م.
272. الرائد: معجم لغوي عصري رتبت مفرداته وفقا لحروفها الأولى، جبران مسعود، دار العلم للملايين - بيروت، ط7: 1992م.

273. رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين ابن عابدين، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، 253/1.
274. الردة بين الحد والحرية قراءة نقدية في كتاب لا إكراه في الدين د طه العلواني، صالح العميريني، قرأه وقرض له: عبد الله السعد، دار التدمرية - الرياض، ط: 1: 1434هـ.
275. رسالة التوحيد، محمد عبده، المطبعة الخيرية - القاهرة، ط: 1، 1324هـ.
276. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن أبي الفيض الكتاني، تح قيق: محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامي - بيروت، ط: 6: 1421هـ - 2000م.
277. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، علي بن إسماعيل الأشعري، تح قيق: عبد الله شاكر الجنيدى، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: 1: 1413هـ.
278. رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، ط: 1: 2005م.
279. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط: 1: 1358هـ - 1940م.
280. رسائل ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات العربية - بيروت، ط: 1: 1980م.
281. الرق في الإسلام، أحمد شفيق، ترجمة: أحمد زكي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، (د، ط)، 2013م.
282. الرق ماضيه وحاضره، عبد السلام الترماني، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، 1990م.
283. روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، دار الفكر - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
284. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط: 1: 2006م.
285. روح المعاني، الألوسي في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن الفضل الألوسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
286. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل،

287. الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم الوزير اليماني، تحقيق: محمد منير
الدمشقي، إدارة المطبعة المنيرية - مصر، (د، ط)، (د، ت).
288. رياض الأفهام شرح عمدة الأحكام، عمر بن علي الفاكهازي، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر
- سوريا، ط1: 1431هـ-2010م.
289. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد
القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط3: 1998م.
290. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة -
بيروت، ط1: 1412هـ - 1992م.
291. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
292. سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: صبحي حلاق، دار ابن
الجوزي - الرياض، ط1: 1418هـ - 1997م.
293. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي، ت: عادل عبد الموجود وعلي
معوض، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1: 1993م.
294. السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبو زيد وعبد الرحمن
العثيمين، 793/2
295. سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي البوطي نموذجاً، عبد الرزاق عيد، دار الطليعة للنشر -
بيروت، ط1: 2003م.
296. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الخطيب
الشريبي، 352/4.
297. سقوط العلمانية، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، (د، ط)، (د، ت).
298. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، محمد ناصر الدين الألباني، محمد ناصر الدين
الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، 1415هـ-1995م.
299. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة
المعارف - الرياض، ط1: 1412هـ-1992م.
300. السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط3:
1400هـ - 1980م.
301. السنة ودورها في الفقه الجديد، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، 1997م.

302. السنة ومكائنها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي - بيروت، ودار
الوراق - بيروت، ط3: 1402هـ - 1982م.
303. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن ماجه القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد
كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة - بيروت، ط1: 1430هـ - 2009م.
304. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل
قره بللي، دار الرسالة العالمية - بيروت، ط1: 1430هـ - 2009م.
305. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط2: 1389هـ - 1978م.
306. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد
معوض، دار المعرفة - بيروت، ط1: 1422هـ - 2001م.
307. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني،
دار المغني للنشر والتوزيع - السعودية، ط1: 1421هـ - 2000م.
308. السنن الكبرى، أبو أحمد بن الحسين بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية
- بيروت، ط1: 1424هـ - 2003م.
309. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم الشلبي، قدم له:
عبد الله بن عبد المحسن التركي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1:
1421هـ - 2001م.
310. السنن الكونية والاجتماعية في القرآن الكريم، توفيق أحمد الغلبزوري، ص06.
311. سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، تحقيق وترقيم: مكتب
التراث الإسلامي، دار المعرفة - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
312. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، دار المعرفة -
بيروت، (د، ط)، 1420هـ.
313. سنن سعيد بن منصور، دراسة وتحقيق: سعد بن عبد الله الحميد، دار الصميعي - الرياض، ط1:
1414هـ - 1993م.
314. سنن قيام الحضارات وسقوطها قديما وحديثا مقارنة بأراء ابن خلدون، عبد اللطيف بن محمد
الحميدان، ص15.
315. سؤالات أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم،
تحقيق: زياد منصور، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1: 1414هـ - 1994م.

316. سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم، تحقيق: عبد العظيم بستوي، دار الاستقامة - مكة المكرمة، ط1: 1418هـ - 1997م.
317. سؤالات السلمي للدارقطني، محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد الحميد وخالد الجريسي، ط1: 1427هـ.
318. سؤالات بن هانئ للإمام أحمد، وانظر: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن الحسن بن عبد
319. سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، تحقيق: موفق عبد القادر، مكتبة المعارف - الرياض، ط1: 1404هـ.
320. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3: 1405هـ - 1985م.
321. السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شهبة، دار القلم - دمشق، ط2: 1416هـ - 1992م.
322. السيرة النبوية وقضاياها في الفكر العربي الحديث من خلال كتاب (الشخصية المحمدية)، المعروف الرصافي، محمد الهادي الطاهري، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، أكتوبر 2016م.
323. سيكولوجية الاتجاهات، عبد اللطيف محمد خليفة، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.
324. الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، دار عالم الكتب، ط1: 1420هـ - 1999م.
325. شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، محمود مزروعة، (د، ط)، (د، ت).
326. شبهات حول الإسلام، محمد قطب، دار الشروق - القاهرة، ط21: 1413هـ - 1992م.
327. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية - القاهرة، (د، ط)، 1349هـ.
328. الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، معروف الرصافي، منشورات الجمل - ألمانيا، ط1: 2002م.
329. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير - دمشق - بيروت، ط1: 1406هـ - 1986م.
330. شرح الأربعين النووية، تقي الدين أبو الفتوح محمد بن علي ابن دقيق العيد، مؤسسة الريان، ط6: 1424هـ - 2003م.

331. شرح العقيدة الطحاوية، محمد ابن أبي العز الحنفي، تح قيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2: 1411هـ-1990م.
332. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين، عناية وتخرىج: سعد الصمىل، دار ابن الجوزى - السعودية، ط6: 1421هـ.
333. شرح سنن ابن ماجة، علاء الدين مغلطاي ابن قلىج الحنفي، تحقىق: كامل عوىضة، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط1: 1419هـ - 1999م.
334. شرح سنن أبى داود، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العىنى، تح قىق: خالد المصرى، مكتبة الرشد - الرياض، ط1: 1420هـ-1999م.
335. شرح صحىح البخارى، على بن خلف ابن بطال، ت: ياسر بن إبراهىم، مكتبة الرشد-الرياض، ط2: 2003م.
336. شرح علل الترمذى، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى، تح قىق: همام سعىد، مكتبة المنار - الزرقاء (الأردن)، ط1: 1407هـ - 1987م.
337. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى، تحقىق: شعىب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 1، 1994م.
338. شرح مصابىح السنة للإمام البغوى، محمد بن عز الدين ابن الملك الكرمانى، ت: نور الدين الطالب وآخرون، 570/3.
339. الشرىعة أبو بكر محمد بن الحسن الأجرى، تحقىق: عبد الله الدمىجى، دار الوطن - الرياض، ط2: 1420هـ-1999م.
340. شعب الإمان، أحمد بن الحسن أبو بكر لىبهقى، تحقىق: مختار أحمد الندوى وعبد العلى عبد الحمىد حامد، مكتبة الرشد - الرياض والدار السلفىة - بومباى، ط1: 1423هـ - 2003م.
341. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عىاض بن موسى الىحصى، ومعه حاشىة أحمد بن محمد الشمنى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزىع-بىروت، 1988م.
342. الصارم المسلول على شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحلىم ابن تىمىة، تح قىق: محمد محى الدين عبد الحمىد، الحرس الوطنى السعودى - السعودىة، (د، ط)، 1403هـ-1983م.
343. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربىة، إسماعىل بن حماد الجوهرى، تح قىق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملاىين - بىروت، ط4: 1990م.
344. صحىح ابن حبان بترتىب ابن بلبان، علاء الدين على بن بلبان الفارسى، تحقىق: شعىب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بىروت، ط2: 1414هـ - 1993م.

345. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، 1980م.
346. صحيح البخاري بشرح الكرمانلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 2، 1981م.
347. صحيح الترغيب والترهيب للمنزدي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، ط: 1: 1421هـ - 2000م.
348. الصحيح المسند من دلائل النبوة، مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين - القاهرة، ط: 1: 1423هـ - 2002م.
349. صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، 2000م.
350. صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية - القاهرة، ط: 1929م.
351. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صححه ورّقّمه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البايي الحلبي وشركاه، توزيع دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1: 1991م.
352. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط: 3، 1988م.
353. صحيح وضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع - الكويت، ط: 1، 2002م.
354. صفة النار، أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، تحقيق: محمد خير، دار ابن حزم - بيروت، ط: 1: 1417هـ - 1997م.
355. الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تح: قيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة-الرياض، ط: 1: 1408هـ.
356. صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، محمد بشير السهسواني الهندي، تقديم: محمد رشيد رضا، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، ط: 5: 1395هـ - 1975م.
357. الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي، تح: قيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1: 1404هـ - 1984م.
358. الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على سؤالات البرذعي ملحق بكتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ط: 1: 1402هـ - 1982م.

359. الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: محمد إبراهيم زيد، دار الوعي - حلب، ط1: 1396هـ.
360. طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، الأمانة العامة للاحتفاء بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، (د، ط)، 1419هـ-1999م.
361. طبقات الحنفية، علي بن أمر الله الحنائي، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء للدراسات وتقنية المعلومات - عمان، ط1: 2005م.
362. طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهبة، ت: الحافظ عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد الدكن (الهند)، ط1: 1399هـ-1979م.
363. طبقات الفقهاء، إبراهيم بن علي الشيرازي، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي - بيروت، (د، ط)، 1970م.
364. الطبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع الزهري، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط1: 1421هـ - 2001م.
365. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، ت: سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1: 1417هـ - 1997م.
366. طبقات خليفة، أبو عمر خليفة بن خياط العصفري، رواية أبي عمران موسى زكريا التستري، حققه وقد له: أكرم ضياء العمري، مطبعة العاني - بغداد، ط1: 1387هـ-1967م.
367. طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين عبد الرحيم العراقي وأكملة ابنه ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، دار إحياء التراث العربي، (د، ط)، (د، ت).
368. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفية، نجم الدين عمر بن محمد النسفي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، ط1: 1416هـ - 1995م.
369. طوفان نوح من الحقيقة والأوهام، إعداد: قسم الدراسات والبحوث بجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية في البحرين، دار كيوان - دمشق، ط1: 2009م.
370. الطيوريات، المبارك بن عبد الجبار الطيوري، انتخاب: أحمد بن محمد أبو طاهر السلفي، تحقيق: قيق: دسمان يحي معالي وعباس الحسن، مكتبة أضواء السلف - الرياض، ط1: 1425هـ - 2004م.
371. العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بهاء الدين المقدسي، دار الحديث - القاهرة، (د، ط)، 1424هـ-2003م.
372. العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين ابن الفراء، ت: أحمد بن علي سير المباركي، السعودية، ط2: 1410هـ-1990م.

373. العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، علي بن إبراهيم ابن العطار، تح قيق: نظام محمد يعقوبي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1: 1427هـ-2006م.
374. العرب من الأمس إلى الغد، جاك بيرك، ترجمة: علي سعد، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة - بيروت، (د، ط)، 1402هـ - 1982م.
375. العقل وفضله، أبو بكر عبد الله بن محمد ابن عبيد بن ابي الدنيا تح قيق: لطفي محمد الصغير، أشرف عليه وترجم لمؤلفه: نجم خلف، دار الراية - السعودية، ط1: 1409هـ.
376. 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 المثني - بغداد، (د، ت)، ط2.
377. العلة وأجناسها، مصطفى باحو، دار الضياء - طنطا، ط1: 1436هـ-2005م.
378. علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، ترتيب: أبو طالب القاضي، تح قيق: صبحي السامرائي والسيد أبو المعاطي النوري، ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب - بيروت، ط1: 1409هـ-1989م.
379. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية - فيصل آباد (باكستان)، ط2: 1401هـ-1981م.
380. العلل ومعرفة الرجال، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله عباس، دار الخاني - الرياض، ط2: 1422هـ - 2001م.
381. العلل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، ت: سعد بن حميد وخالد الجريسي، وآخرون، مطابع الحميضي - السعودية، ط1: 2006م.
382. علم النفس الاجتماعي أسسه وتطبيقاته، زين العابدين درويش، دار الفكر العربي - مصر، (د، ط)، 1999م.
383. علم مختلف الحديث ومشكله، محمد بن عمر بازمول (مذكرة جامعية).
384. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - القاهرة، ط1: 1423هـ-2022م.
385. العلمانية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، دار الدعوة للنشر والتوزيع - الكويت، ط1: 1417هـ-1996م.
386. العلمانية جذورها وأصولها، علي البار، دار القلم - بيروت، ط1: 1429هـ-2008م.

387. العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر الحوالي، دار الهجرة، (د، ط)، (د، ت).
388. علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، ط18: 1991م.
389. عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي لمحمد فيض الكنكوهي، تح قيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1424هـ - 2003م.
390. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ضبطه وصححه: عبد اله محمود عمر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1421هـ - 2001م.
391. عن العروبة والإسلام، عصمت سيف الدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربي - القاهرة، ط2: 1986م.
392. العودة إلى القرآن، جمال البناء، (د، ت)، (د، ط).
393. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، مع شرح ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية - المدينة المنورة، ط2: 1388هـ - 1968م.
394. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم، دار ومكتبة هلال، (د، ط)، (د، ت).
395. غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحرابي، تح قيق: سليمان العايد، جامعة أم القرى، ط1: 1405هـ - 1985م.
396. غريب الحديث، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت: عبد المعطي القلعجي، تحقيق: عبد المعطي القلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1405هـ - 1985م.
397. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن، ط1: 1384هـ - 1964م.
398. غريب الحديث، حمد بن محمد الخطابي، تح قيق: عبد الكريم العزباوي وعبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، ط1: 1422هـ.
399. الفائق في غريب الحديث، أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
400. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: طارق عوض الله، دار ابن الجوزي - الدمام (السعودية)، ط2: 1422هـ.

401. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحاً وتعليقاً: عبد العزيز بن باز، بتقييم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، 1379م.
402. فتح الرحمن في تفسير القرآن، مجير الدين المقدسي، ت: نور الدين طالب، 199/2،
403. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، شارك في وضع فهرسه وتخريج أحاديث: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، دار الوفاء، (د، ط)، 1414هـ - 1995م.
404. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب - دمشق، ط1: 1414هـ.
405. فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: عبد الكريم الخضير ومحمد آل فهيد، مكتبة المنهاج للنشر والتوزيع - الرياض، ط1: 1426هـ.
406. فجر الإسلام بحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية، أحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط10: 1969م.
407. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
408. الفروق: أنوار البروق في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرائي، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية-بيروت، 1998م.
409. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
410. فقه السيرة مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر - بيروت، ط10: 1411هـ - 1991م.
411. الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - الرياض، ط1: 1417هـ - 1996م.
412. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط04: 1383هـ-1964م.
413. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر - تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، ط1: 1986م.

414. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط 6: 2012م.
415. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1416هـ - 1995م.
416. فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، ط 1: 2007م.
417. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، تح قيق: محمد بدر الدين النعاني، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
418. الفوائد المجموعة، محمد بن علي شوكاني، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
419. فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه الكشميري، تح قيق: محمد بدر الميرتقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1426هـ - 2005م.
420. قاموس أساطير العالم، آرثر كورتل، ترجمة: سهى الطريحي، دار نينوى - دمشق، (د، ط)، 1430هـ - 2010م.
421. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تح قيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 8: 1426هـ - 2005م.
422. قاموس إلياس العصري، أنطوان إلياس وإدوار أ. إلياس، شركة إلياس العصرية - بيروت، (د، ط)، 1979م.
423. القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، تح قيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط 3: 1404هـ - 1984م.
424. القبس في شرح موطن مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، تح قيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط 1: 1992م.
425. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ط 2: 2004م.
426. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة - بيروت، ط 2: 2005م.

427. القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي - بيروت، ط3: 2004م.
428. القرآن وكفى مصدرا للتشريع، أحمد صبحي منصور، كتاب إلكتروني.
429. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادم حسين إلهي بخش، مكتبة الصديق - السعودية، ط2: 1421هـ - 2000م.
430. قصة المسيح الدجال ونزول عيسى ﷺ وقتله إياه، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية - عمان، ط1: 1421هـ.
431. قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم (العراق والأردن)، هدى بوفرحات، بيروت، (د، ط)، 1998م.
432. القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة، ط2: 2008م.
433. قضايا في الفكر المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط: 1، 1997م.
434. قضايا ومناقشات المؤلفات الكاملة، إسماعيل أدهم، تحرير وتقديم: أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف - مصر، (د، ط)، 1986م.
435. قضية القبلات وبقية الاجتهادات، جمال البناء، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، ط1: 2010م.
436. قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، جلال الدين السيوطي، خليل محي الدين الميس، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1: 1405هـ - 1985م.
437. قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، ت: عبد الله بن حافظ الحكمي، 406/1.
438. القياس والتقويم التربوي، سليمان عبيدات، جمعية عمال المطابع التعاونية - عمان، ط1: 1408هـ - 1988م.
439. القيامة الكبرى، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس - عمان، ط6: 1415هـ - 1995م.
440. الكاشف عن حقائق السنن: شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، مكتبة نزار مصطفى - مكة، ط1: 1417هـ - 1997م.
441. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد ابن قدامة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1414هـ - 1994م.
442. الكامل في التاريخ، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1: 1997م.

443. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
444. كتاب الأضداد، محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، (د، ط)، 1407هـ-1987م.
445. كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء - مصر، ط1: 1422هـ-2001م.
446. كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان - بيروت، (د، ط)، 1985م.
447. كتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت: عبد الله النبالي وبشير العمري، 407/3.
448. كتاب الروح، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، تخريج: كمال قلبي، دار عالم الفوائد - الرياض، ط1.
449. كتاب السنة، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني، ومعه ظلال الجنة لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1: 1400هـ - 1980م.
450. كتاب السير والمغازي سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق المطلب، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر - بيروت، ط1: 1398هـ - 1978م.
451. كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: نور الدين بوياجيلار، أضواء السلف - الرياض، ط1: 1418هـ - 1997م.
452. الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي للطباعة - دمشق، (د، ط)، (د، ت).
453. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، 251/6،
454. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني تحقيق: عبد الحميد بن هنداي، المكتبة العصرية، ط1: 1420هـ - 2000م.
455. كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض، ط1: 1997م.
456. الكشاف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، 144/9،

457. الكفاية في معرفة أصول الرواية، أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق وتعليق: إبراهيم بن مصطفى آل بحج الدمياطي، دار الهدى - مصر، ط1: 1423هـ-2003م.
458. الكنى والأسماء، أبو لشر محمد بن أحمد الدولابي الرازي، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1421هـ-2000م.
459. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف الكرمانى، دار إحياء التراث العربى - بيروت، ط2: 1981م.
460. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين محمد الغزي، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1418هـ-1997م.
461. كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، محمد الخضر الحكيم الشنقيطي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1: 1995م.
462. كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، دار الشروق - القاهرة، ط2: 1423هـ-2003م.
463. لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا (و. م. أ)، ومكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط2: 2006م.
464. لا حرج قضية التيسير في الإسلام، جمال البناء، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، ط3: 2005م.
465. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1417هـ - 1996م.
466. اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1419هـ - 1998م.
467. لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب - تونس، (د، ط)، 1994م.
468. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
469. لسان الميزان، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، اعتنى بإخراجه وطباعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1: 1423هـ-2002م.
470. لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط19: 1422هـ - 2001م.

471. اللمع في أسباب ورود الحديث، عبد الرحمن السيوطي، ت: غياث دحدوح، مراجعة: نور الدين عتر، دار المعرفة - بيروت، ط1: 1425هـ-2004م.
472. اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، ت: محيي الدين مستو ويوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير - بيروت - دمشق، ط1: 1416هـ-1995م.
473. ماهية المعاصرة، طارق البشري، دار الشروق - القاهرة، ط1: 1417هـ-1996م.
474. المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: خليل الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط1: 1421هـ - 2000م.
475. المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، محمد البهي، مطبعة الأزهر - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
476. المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، عبد الرحمن الزيندي، دار كنوز إشبيليا - الرياض، ط1: 1430هـ - 2009م.
477. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب، ط1: 1396م.
478. مجلة المنار، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار-الجماميز، ط2: 1327هـ.
479. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي - القاهرة، 1414هـ-1994م.
480. المجموع شرح المهذب للشيرازي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد - جدة، (د، ط)، (د، ت).
481. مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السلیمان، دار الوطن - السعودية، ودار الثريا، (د، ط)، 1413هـ.
482. مجموعة الفتاوى، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، ت: أنور الباز وعامر الجزائر، دار الوفاء-السعودية، ط3: 2005م.
483. محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، صححه ورقمه وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1: 1376هـ-1957م.
484. محاضرات في الاعتقادات، السيد علي الحسيني الميلاني، مركز الأبحاث العقائدية - قم (إيران)، ط1: 1421هـ.
485. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، ط1: 1391هـ-1971م.

486. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1422هـ-2001م.
487. المحصول في أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، الرسالة - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
488. المحكم والمحيط، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1421هـ-2000م.
489. المحلى، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، تحقيق: محمد منير الدمشقي، مطبعة النهضة - مصر، ط1: 1347هـ.
490. محمد في مكة، منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، راجع الكتاب وعلق عليه: أحمد الشلبي، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، 1415هـ.
491. محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، (د، ط)، (د، ت).
492. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله حمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية - بيروت - صيدا، ط5: 1420هـ-1999م.
493. مختصر الخرقى من مسائل الإمام أحمد بن حنبل، عمر بن الحسين الخرقى، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، 1403هـ.
494. المختلطين، صلاح الدين أبو سعيد العلاني، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب وعلي مزيد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1: 1417هـ - 1996م.
495. مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حسين حماد، دار الوفاء - المنصورة، ط1: 1993م.
496. مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء دراسة حديثة أصولية فقهية تحليلية، أسامة خياط، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 2001م.
497. مختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعا ودراسة، عبد الله الفوزان، مكتبة دار المنهاج - الرياض، ط1: 1428هـ.
498. المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر الملخص، محمد بن عبد الرحمن البغدادي، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1429هـ - 2008م.
499. مدارات الحداثة، محمد سبيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1: 2009م.
500. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3: 1416هـ-1996م.

501. مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول: في التعريف بالقرآن ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط1: 2006م.
502. المدرسة العصرانية في نزعتها المادية تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب، محمد بن حامد الناصر، مكتبة الكوثر - الرياض، ط1: 1425هـ - 2004م.
503. المدونة الكبرى، مالك بن أنس، رواية سحنون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1415هـ - 1994م.
504. مذاهب التفسير الإسلامي، إجتس جولدسيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي - مصر، 1955م.
505. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، له أيضا، ت: محسن الحسيني الأميني، 19/17،
506. المرأة المسلمة أمام التحديات، أحمد بن عبد العزيز الحصين، دار المعراج الدولية - الرياض، ط1: 1418هـ - 1998م.
507. المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، جمال البناء، دار الفكر الإسلامي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
508. المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين ردا على كتاب القمص مرقص عزيز: المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، سامي عامري، (د، ط)، (د، ت).
509. المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، وحيد الدين خان، ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي، مراجعة: ظفر الإسلام خان، دار الصحوة - القاهرة، ط1: 1414هـ - 1994م.
510. المرأة في القرآن، عباس محمود العقاد، نخضة مصر للطباعة والتنوزيع - القاهرة، ط3: 2005م.
511. المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، زكي علي السيد أبو غصنة، دار الوفاء - المنصورة (مصر)، ط1: 1424هـ - 2003م.
512. المرأة والازدراء المركب مقالات في نقد أحاديث المرأة في الصحيحين، عبد الحكيم الصادق الفيتوري، (د، ط)، (د، ت).
513. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي ابن حزم، ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشور دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط3: 1402هـ - 1982م.
514. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1422هـ - 2001م.

515. المسالك في شرح موطأ مالك، محمد بن عبد الله القرطبي، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، قدم له: يوسف القرضاوى، دار الغرب الإسلامى ببيروت، ط 1: 1428هـ - 2007م.
516. مساوئ الأخلاق ومذمومها، محمد بن جعفر بن سهل الشامري، تحقيق: مصطفى بن أبو انصر الشلي، مكتبة السوادى للتوزيع - جدة، ط 1: 1412هـ - 1992م.
517. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامى - بيروت، ط 1: 1401هـ - 1981م.
518. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1411هـ - 1990م.
519. المستشرقون الناطقون بالإنجليزية دراسة نقدية، عبد اللطيف الطيباوى، ترجمة: قاسم سامرائى، عمادة البحث العلمى بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (د، ط)، 1411هـ - 1991م.
520. المستشرقون والتنصير، على النملة، (د، ط)، (د، ت).
521. المستشرقون والحديث النبوى، محمد بهاء الدين، دار النفائس - عمان، ط 1: 1420هـ - 1999م.
522. المستشرقون والسنة النبوية، سعد المرصفى، دار المنار الإسلامية - الكويت، مؤسسة الريان - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
523. المستشرقون، نجيب العقيقى، دار المعارف - القاهرة، ط 4: 1981هـ.
524. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1413هـ - 1993م.
525. مسند أبي يعلى الموصلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ط 2: 1410هـ - 1984م.
526. مسند الإمام علي، السيد حسن القبائجى، تحقيق: طاهر السلامى، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - بيروت، ط 1: 1421هـ - 2000م.
527. مسند الشاميين، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى، تحقيق: حمدي السلفى، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1: 1409هـ - 1989م.
528. مسند الطيالسى، سليمان بن داود بن الجارود، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركى، حجر للطباعة والنشر والإعلان - مصر، ط 1: 1419هـ - 1999م.

529. المسند، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1: 2001م.
530. المسند، أحمد بن حنبل، شرحه ووضع فهرسه: أحمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، ط1: 1416هـ - 1995م.
531. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة - تونس، (د، ط)، (د، ت).
532. مشاهير علماء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، وضع حواشيه وعلق عليه: مجدي الشورى، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1416هـ - 1995م.
533. مشكل القرآن الكريم، عبد الله حمد المنصور، دار ابن الجوزي - الدمام، ط1: 1426هـ.
534. مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، عبد الله القصيمي، المجلس العلمي السلفي، شيش محل رود لاهور - باكستان، (د، ط)، 1406هـ - 1986م.
535. مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن قايماز البوصيري الكناني، تحقيق: عوض بن أحمد الشهري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة النبوية، ط1: 1425هـ - 2004م.
536. مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن قايماز البوصيري الكناني، تحقيق: محمد الكشناوي، دار العربية - بيروت، ط2: 1403هـ.
537. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الكتب العلمية - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
538. مصدر التشريع عند مذهب الجعفرية، محمد باب العلوم، مركز الأبحاث العقائدية - قم (إيران)، ط1: 1489م.
539. المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي عربي، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع - القاهرة، ط3: 2003م.
540. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، والمكتب الإسلامي - بيروت، ط1: 1390هـ - 1970م.
541. المصنف، أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة، ومحمد بن إبراهيم اللحيان، تقديم: سعد بن عبد الله الحميد، مكتبة الرشد - الرياض، ط1: 1425هـ - 2004م.

542. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: سعد الشثري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دار الغيث للنشر والتوزيع - الرياض، ط1: 1998م.
543. مطالع الأنوار على صحاح الآثار، إبراهيم بن يوسف ابن قرقول الوهراني، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، ط1: 1433هـ - 2012م.
544. مظاهر الأسطورة، مرسيا إلياد، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1: 1991م.
545. مظاهر تكريم المرأة في الشريعة الإسلامية، سعاد داخل، دار ابن الجوزي - الرياض، ط1: 1430هـ.
546. معارك الاستشراق ضد المصحف الشريف .. ترجمة "جاك بيرك" بين المادحين والقادحين، إبراهيم عوض.
547. معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، طبعه وصححه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية - حلب، ط1: 1350هـ-1932م.
548. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلبي، 188/1
549. المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرايشي، دار الساقى - بيروت، ط1: 2008م.
550. معجم الأطباء من سنة 650هـ إلى يومنا هذا وهو ذيل عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي صبيعة، أحمد عيسى بك، مطبعة فتح الله وأولاده - مصر، ط1: 1361هـ-1942م.
551. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين - القاهرة، تحقيق: طارق عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (د، ط)، 1415هـ.
552. معجم الحضارات السامية، هنري عبودي، جروس برس - طرابلس - لبنان، ط2: 1411هـ-1991م.
553. معجم الشيوخ، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ت: بشار معروف وآخرون، ص277،
554. معجم الصحابة، أبو الحسين عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح سالم المصري، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، (د، ط)، 1418هـ.
555. معجم الفلاسفة، جورج طرايشي، دار الطليعة - بيروت، ط3: 1997م.
556. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة - بيروت، (د، ط)، 1982م.

557. المعجم الفلسفي، إعداد: معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - مصر، (د)، ط، 1403هـ-1983م.
558. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي أبو القاسم الطبراني تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2:
559. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1: 1429هـ-2008م.
560. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني - بيروت، سوشبريس - الدار البيضاء، ط1: 1405هـ-1985م.
561. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان - الرياض، ط2: 1984م.
562. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر - تونس، ط1: 2004م.
563. معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف إيان سركيس، مكتبة سركيس - مصر، (د، ط)، 1346هـ-1928م.
564. معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1: 1414هـ-1993م.
565. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإشراف: شوقي ضيف وآخرين، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط4: 1425هـ - 2004م.
566. معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر - مصر، (د، ط)، 1424هـ - 2003م.
567. معجم مصطلحات علم الاجتماع، جيل فريول، ترجمة: أنسام الأسعد، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط1: 2011م.
568. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر العربي، (د، ط)، 1399هـ-1979م.
569. معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن أحمد بن صالح العجلي، تبييت: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السبكي، مع زيادات أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العليم البستوي، (د، ط)، (د، ت)..

570. معرفة الرجال عن يحيى بن معين، رواية ابن محرز، تحقيق: محمد كامل القصار، مجمع اللغة العربية - دمشق، (د، ط)، 1405هـ-1985م.
571. معرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن للنشر - الرياض، ط1: 1419هـ-1998م.
572. معرفة أنواع علوم الحديث، تقي الدين ابن الصلاح، ت: ماهر الفحل وعبد اللطيف الهميم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1423هـ - 2002م.
573. معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، بتعليقات الحافظين المؤمن الساجي والتقي ابن الصلاح تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1424هـ - 2003م.
574. المعرفة والتاريخ، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار - المدينة المنورة، ط1: 1410هـ.
575. المعلم بفوائد مسلم، محمد بن علي المازري المالكي، تحقيق: محمد شاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، ط2: 1988م.
576. معنى الفن لهربرت ريد، ترجمة: سامي خشبة، مراجعة: مصطفى حبيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، (د، ط)، 1997م.
577. المعونة على مذهب عالم المدينة، عبد الوهاب بن علي البغدادي، تحقيق: حفيظ عبد الحق، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز - مكة، (د، ت)، (د، ط).
578. المعين على تفهم الأربعين، عمر بن علي ابن الملحن، ت: دغش العجمي، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع - الكويت، ط1: 1433هـ-2012م.
579. المغني شرح مختصر الخرقى، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، (د، ت)، (د، ط).
580. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: علي الحلبي، دار ابن عفان-السعودية، ط1: 1996م.
581. المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار ومصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة، (د، ط)، (د، ت).
582. المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، ت: محمد ديب مستو وأحمد محمد السيد، سوييف علي بدوي، ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب-دمشق، ط1: 1996م.

583. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1: 1405 هـ - 1985 م.
584. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط 2: 2008 م.
585. مقدمة في فقه الجاهلة المعاصرة، عبد الجواد ياسين، الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، 2001 م.
586. المنقح في علوم الحديث، سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، تحقيق: يوسف الجديع، دار فواز للنشر - السعودية، ط 1: 1413 هـ.
587. مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، أبو بكر محمد بن جعفر الخ رائطي، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الآفاق العربية - القاهرة، ط 1: 1419 هـ - 1999 م.
588. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، جورج طرابيشي، دار الساقى - بيروت - لندن، ط 1: 2010 م.
589. من الاجتهاد إلى نقل العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط 1: 1991 م.
590. من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، طيب تيزيني، دار الذاكرة - حمص (سورية)، ط 1: 1996 م.
591. من العقيدة إلى الثورة: النبوة - المعاد، حسن حنفي، مكتبة مدبولي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
592. من النص إلى الواقع تكوين النص الجزء الأول، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر - القاهرة، ط 1: 2004 م.
593. من النقل إلى الإبداع، حسن حنفي، دار أنباء للطباعة والنشر - القاهرة، 2000 م.
594. من ألواح سومر لصامويل كريم بترجمة: طه باقر، مراجعة وتقديم: أحمد فخري، مؤسسة المثني - بغداد، ومؤسسة الخانجي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
595. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، سينا للنشر - القاهرة، ط 2: 1993 م.
596. المنار المنيف، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط 1: 1390 هـ - 1970 م.
597. مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، 1985 م.

598. المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، فرهاد دفتري، ترجمة: ناصر ميرزا، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية - بيروت، ط: 1، 2004م.
599. المنتخب من علل الخلال، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: طارق عوض الله، دار الراجعية - الرياض، ط: 1: 1419هـ-1998م.
600. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1: 1412هـ-1992م.
601. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي تحقيق: محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1: 1412هـ - 1992م.
602. المنتقى شرح موطأ مالك، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1: 1420هـ - 1999م.
603. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد سوسرة، دار النفائس - عمان، ط: 1: 1418هـ - 1997م.
604. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف - الرياض، ط: 1: 1419هـ - 1998م.
605. منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، محمد مصطفى الأعظمي وبيته كتاب التمييز للإمام مسلم، مكتبة الكوثر - السعودية، ط: 3: 1410هـ-1990م.
606. منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر - دمشق، ط: 2: 1399هـ - 1979م.
607. منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزيزة علي طه، (د، ط)، (د، ت).
608. موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حسين سليم أسد الله وعبد علي الكوشك، دار الثقافة العربية - دمشق، ط: 1: 1412هـ - 1992م.
609. 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، ط: 1: 1417هـ-1997م.
610. موجز دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الأول، ك. تو. هوتسما، ت. و. أرنولد، ترجمة: أحمد الشنتاوي وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفني، ط: 1: 1998م.
611. موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، محمد عجينة، دار الفارابي - بيروت، ط: 1: 1994م.

612. موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلمه، السيد أبو المعاطي النوري وأحمد عبد الرزاق عيد ومحمود خليل، عالم الكتب، ط1: 1417هـ - 1997م.
613. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين - بيروت، ط3: 1993م.
614. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - القاهرة، ط1: 1999م.
615. موسوعة علم الاجتماع، جوردن مارشال وآخرون، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، ط2: 2007م.
616. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1: 1996م.
617. موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات - بيروت - باريس، ط2: 2002م.
618. موسوعة مشاهير العالم: أعلام علم النفس وأعلام التربية والطب النفسي والتحليل النفسي، نبيل موسى، دار الصداقة العربية - بيروت، ط1: 2002م.
619. الموضوعات في الآثار والأخبار عرض ودراسة، هاشم معروف الحسني، دار المعارف للمطبوعات - بيروت، (د، ط)، 1987م.
620. موطأ الإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان - أبو ظبي، ط1: 1425هـ - 2004م.
621. موقف الاتجاه العقلائي الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، دار الوعي للنشر والتوزيع - الرياض، ط2: 1434هـ - 2013م.
622. موقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، دار الندوة العالمية للشباب، ط1: 1422هـ - 2001م.
623. موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، محمد بن حجر القرني، ط1: 1434هـ.
624. موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار، شفيق بن عبد الله شقير، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1: 1998م.
625. الموقف من الحدائث ومسائل أخرى، عبد الله الغدامي، ط2: 1412هـ - 1991م.
626. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد شمس الدين الذهبي، تحقيق: علي محمد بجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، ط1: 1382هـ - 1963م.

627. نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية - بيروت، ط: 1، 1996م.
628. النبي والنساء الحريم السياسي، فاطمة المرينسي، ت: عبد الهادي عباس، دار الحصاد-دمشق، ط 1، (د-ت).
629. نحو أصول فقه جديدة، محمد شحور، دار الأوائل - بيروت، ط: 1، 2000م.
630. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحور، الأهالي للنشر - دمشق.
631. نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، إسماعيل الكردي، دار الأوائل - دمشق، ط: 1، 2008م.
632. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد الله بن ضيف الله
633. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع - دمشق، (د، ط)، 1997م.
634. النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط: 1، 1995م.
635. نصب الراية في خريج أحاديث الهداية، جمال الدين الزيلعي، مع حاشيته: بغية الأملعي في تخريج الزيلعي لعبد العزيز الديوبندي الفنجاني، ثم أكملها الكاملفوري تحقيق: محمد عوامه، مؤسسة الريان - بيروت، ودار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، ط: 1، 1418هـ-1997م.
636. نصيحة أهل الحديث، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، تح قيق: عبد الكريم الوريكات، مكتبة المنار - الزرقاء، ط: 1، 1408هـ.
637. نظام الرق في الإسلام، عبد الله ناصح العلوان، دار السلام - القاهرة، ط: 1، 2004م.
638. نظر المحدث عند نقده، محمد بازمول، ص 0.
639. نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، طه العلواني، (منشور في النت)، وقد استغدت
640. نظرات شرعية في فكر منحرف، المجموعة الثانية، سليمان الخراشي، روافد للطباعة والنشر - بيروت، ط: 1، 1429هـ - 2008م.
641. نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، الربيع ميمون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، (د، ط)، 1980م.
642. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
643. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني، دار الكتب السلفية - القاهرة، ط: 2، (د، ت).
644. نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ط)، 1997م.
645. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر - القاهرة، ط: 2، 1994م.

646. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط4: 2005م.
647. نقد كتاب حياة محمد، عبد الله القصيمي، المطبعة الرحمانية - مصر، ط1: 1354هـ-1935م.
648. النكت على مقدمة ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط1: 1404هـ-1984م.
649. النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين محمد جمال بن بهادر الزركشي، تحقيق: زين العابدين بلا فريج، أضواء السلف - الرياض، ط1: 1419هـ-1998م.
650. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم محمد الديب، 347/15-348،
651. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت، ط1: 1383هـ - 1963م.
652. النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1999م.
653. النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، نعمة الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط2: 2002م.
654. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم: عبد الحميد الهرامة، وضع حواشيه: طلاب من كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1: 1989م.
655. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث - مصر، ط1: 1413هـ - 1993م.
656. الهاجريون، باتريشيا كرونه ومايكل كوك، ترجمة: نبيل فياض، ط1: 1999م.
657. الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
658. الهداية والرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، أحمد بن محمد الكلاباذي، تحقيق: عبد الله الليثي، دار المعرفة - بيروت، ط1: 1407هـ.
659. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، دار إحياء التراث - بيروت، (د، ط)، (د، ت).
660. الهواتف، أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط1: 1413هـ - 1993م.
661. وحدة الوجود العقلية، عبد الجبار الوائلي، عبد الجبار الوائلي - بغداد، (د، ط)، 1964م.

662. الوحي والإنسان قراءة معرفية، محمد السيد الجليند (نسخة الشاملة).
663. الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة - بيروت، ط1: 1999م.
664. يحيى بن معين وكتابه التاريخ، دراسة وترتيب تحقيق: أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز - السعودية، ط1: 1399هـ-1979م.
665. اليمين واليسار في الفكر الديني، حسن حنفي، منشورات علاء الدين - دمشق، (د، ط)، 1996م.

• الرسائل الجامعية:

666. أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، رسالة ماجستير، عبد المجيد محمود، إشراف: مصطفى زيد، نوقشت بكلية دار العلوم، القاهرة، جمهورية مصر العربية، جمادى الآخرة: 1384هـ - 1964م.
667. الاتجاه العقلي في نقد للحديث دراسة مقارنة تطبيقية، رسالة دكتوراه، لؤي عبد الرحمن أبو نيهان، إشراف: أمين القضاة، نوقشت بكلية الشريعة بجامعة اليرموك، المملكة الأردنية الهاشمية، 1426هـ - 2005م.
668. اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، سليمان محمد علي الدقور، إشراف: أ.د. فضل عباس، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، 1426هـ - 2005م.
669. أثر الفكر الغربي في انحراف المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، رسالة دكتوراه، خادم حسين إلهي بخش، إشراف: محمد قطب، نوقشت بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، العام الجامعي: 1404هـ-1405م.
670. التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية فكرية معاصرة، رسالة ماجستير، إبراهيم بويدانين، إشراف: حسين عفانة، نوقشت بقسم الدراسات الإسلامية، جامعة القدس، أوت 2008م.
671. 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.
672. الحداثة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه، الحارث فخري عيسى عبد الله، إشراف: شرف محمود القضاة، نوقشت بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية، أوت 2010م،

673. دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في الصحيحين، رسالة ماجستير، عيسى النعمي، إشراف: عبد الله محمد القرني، نوقشت بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
674. مكانة المرأة بين المسيحية والإسلام، رسالة ماجستير، سعدية محمد أبو رزبه، إشراف: صلاح عبد العليم إبراهيم، نوقشت بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، العام الدراسي: 1407-1408هـ.
675. موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، دراسة عقدية، رسالة ماجستير، مضاي بنت سليمان البسام، إشراف: محمد بن عبد الله الوهيبي، نوقشت بكلية التربية، جامعة الملك سعود، السعودية، العام الجامعي: 1425-1426هـ.

• المؤتمرات والندوات

676. السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، الندوة الدولية الرابعة للتحديث الشريف، الإمارات العربية المتحدة، دبي: 25 - 27/04/143 هـ - 20 - 22/04/2009م، عنوان البحث: القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس أجرومية لفقهِ البلاغ النبوي، محمد عبد الفتاح الخطيب.
677. عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسير 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 شاخنت" ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب.
678. فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، ندوة أقامتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض: 04/06/1430هـ، عنوان البحث: ضوابط فهم السنة، محمد بن عبد الرحمن العمير.

• المجالات والدوريات

679. صحيفة الحياة (النسخة السعودية)، عدد: 17025، 14/11/2009م.
680. صحيفة الحياة اللندنية، العدد: 18467، 26/10/2013م.

681. صحيفة المستقبل اللبنانية، عدد: 14، 2011/05/29م.
682. مجلة أحوال المعرفة، تصدرها مكتبة الملك عبد العزيز العامة، عدد: 73، فيفري 2014م.
683. مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن ال رئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، العدد: 20، ذو القعدة - صفر 1407-1408هـ، والعدد: 31، رجب - شوال 141هـ.
684. مجلة البيان، تصدر عن مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، عدد: 285، جمادى الأولى 1432هـ - أفريل 2011م.
685. مجلة الحوار المتمدن (الإلكترونية)، العدد: 2587 - 2009/03/16م، والعدد: 4906، 2015/08/24م.
686. مجلة الدراسات، تصدر عن الجامعة الأردنية، عدد: 02، مجلد: 28، 2001م.
687. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة الكويت، مجلد السادس، العدد: 13، 1989م.
688. مجلة العلوم الشرعية، مجلة فصلية محكمة، تصدر عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض العدد: 17، شوال 1421هـ.
689. مجلة دراسات تاريخية، فصلية محكمة تصدر عن قسم التاريخ بكلية الآداب، جامعة دمشق، العددان: 117-118، جوان 2012م.
690. مجلة دراسات في الإسلام، تصدر عن وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بدولة الكويت، عدد: 205، السنة الثامنة عشرة، 15 ربيع الثاني 1398هـ - 24 مارس 1987م.
691. مجلة دعوة الحق، مجلة شهرية، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، السنة الثانية، عدد: 12، 1402هـ، والسنة الثامنة، عدد 75، جمادى الثاني 1408هـ.
692. مجلة رسالة القرآن، نشرة فصلية تعنى بالشؤون القرآنية تصدرها دار القرآن الكريم، قم، إيران، عدد: 01، محرم-صفر-ربيع الأول، 1425هـ/مارس-أفريل-ماي، 2004م،
693. مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد الثالث والعشرون، العددان: الأول والثاني، أوت- ديسمبر 1994م.
694. مجلة مركز البحوث والسياسة، سنوية محكمة تصدر عن جامعة قطر، عدد سنة: 2001م
695. مجلة يتفكرون، فصلية فكرية ثقافية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد الثاني، خريف 2013م.

696. مجلة: الإسلام في آسيا، مجلة دولية نصف سنوية محكمة باللغتين العربية والإنجليزية، تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بكوالالمبور، عدد:02، المجلد الرابع، ديسمبر 2007م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ	مقدمة
01	فصل تمهيدي: تعريفات عامة
02	توطئة
03	المبحث الأول: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة
04	المطلب الأول: تعريف الاتجاهات
04	أولاً: تعريف الاتجاه في اللغة
04	ثانياً: مفهوم الاتجاه في الاصطلاح الفلسفي والاجتماعي
07	ثالثاً: "الاتجاه" في ميدان العلوم الإسلامية
07	1. في التفسير وعلوم القرآن
08	2. في علوم السنة
10	رابعاً: التعريف المختار
11	المطلب الثاني: مفهوم المعاصرة
11	أولاً: في اللغة
11	ثانياً: في الاصطلاح
13	المطلب الثالث: التعريف بالاتجاهات العقلية المعاصرة
17	المطلب الرابع: أهم الاتجاهات العقلية المعاصرة
17	أولاً: الاتجاه العلماني
17	1 - مفهوم العلمانية
21	2 - علاقتها بالعقلانية
24	3 - ثانياً: الاتجاه الحداثي
24	1- مفهوم الحداثة
26	2-علاقتها بالعقلانية الحديثة
27	ثالثاً: القرآنيون وعلاقتهم بالعقلانية الحديثة
31	رابعاً: الاتجاه الإلحادي
32	المبحث الثاني: التعريف بمشكل الحديث
33	المطلب الأول: تعريف المشكل في اللغة والاصطلاح
33	أولاً: تعريف المشكل لغة
33	ثانياً: مفهوم المشكل اصطلاحاً
37	ثالثاً: الفرق بين "المشكل" و"المختلف"
37	1. تعريف "مختلف الحديث"
38	2. الفرق بينه وبين "المشكل"
41	المطلب الثاني: الجهود في علم "مشكل الحديث"

41	أولاً: الجهود في التصنيف فيه
41	1-مصنفاتٌ اهتمت بتأصيلِ القواعدِ والمسالكِ المعتمدة في رفع الإشكال عن الحديث
42	2.مصنفات تضمنت تطبيقات لتلك القواعد والمسالك
42	أ. كتب الرواية
42	ب. الشروح الحديثية
43	3.مصنفات جمعت بين الطريقتين
43	ثانياً: في بيان صعوبة هذا الفنّ وشروط المتكلم فيه:
45	المطلب الثالث: أثر الاستشكال في نقد متن الحديث
45	أولاً: العلاقة بين علمي "المشكل" و"العلل"
50	ثانياً: أمثلة تطبيقية تكشف عن هذا الأثر
50	1. حديث [خلق الله التربة يوم السبت]:
52	2. 2.حديث تزويج أبي سفيان أم حبيبة للنبي p
58	الفصل الأول: مبررات استشكال الحديث لدى الخطاب العقلاني المعاصر
59	مدخل
61	المبحث الأول: تأثير المتخيّل الإسلامي
62	تمهيد
64	المطلب الأول: مفهوم المتخيّل الإسلامي
64	أولاً: تعريف "المتخيّل" في اللغة
64	ثانياً: مفهوم "المتخيّل" في الاصطلاح الفلسفي
65	ثالثاً: تعريف "المتخيّل" في الاصطلاح الأنتروبولوجي
66	رابعاً: مفهوم "المتخيّل الإسلامي"
67	المطلب الثاني: علاقة "المتخيّل الإسلامي" بالحديث المشكل
72	المطلب الثالث: نقدٌ إجمالي لنظرية "المتخيّل الإسلامي"
72	أولاً: المنشأ الغربي للنظرية
74	ثانياً: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس
77	ثالثاً: مناهضة نظرية "المتخيّل" لحقيقة نشوء الحديث
79	المطلب الرابع: نماذج من توظيف نظرية "المتخيّل" كمبرر للاستشكال
79	أولاً: موقف "أركون" من مرويات الكلاله
79	1.زعمه أن الحديثين من صناعة خيال الرواة
80	2. دعوى مخالفة هذه الأحاديث للعقل
80	ثانياً: دراسة الحديثين الذين ورد فيهما مصطلح الكلاله
80	1. حديث عمر بن الخطاب τ
86	2. حديث جابر τ

87	ثانياً: موقف بسام الجمل وهشام جعيط من حديث بدء الوحي
89	1.موقف بسام الجمل من حديث بدء الوحي
89	أ. الدعوى بأن الحديث من صناعة خيال الرواة
92	ب- استشكله طلب النبي ρ التدرّج من الحي
98	2 هشام جعيط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن
98	أ. خلّو المصحف من ذكر بعض أحداث الرواية
101	ب. دعوى التناقض في فصول القصة:
101	ج. معارضة القصة لأيات "النجم" و"التكوير"
106	المبحث الثاني: تسرب الأساطير إلى السنة النبوية
107	تمهيد
108	المطلب الأول: مفهوم الأسطورة
108	أولاً: في اللغة
108	ثانياً: في الاصطلاح
110	المطلب الثاني: تأسيس الخطاب العقلاني المعاصر لنظرية تسرب الأساطير إلى السنّة النبوية.
110	أولاً: أهمّ الكتب المفردة في هذا السياق
110	1.(الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس) لمعروف الرصافي:
112	2.(الأسطورة والتراث) لسيد القمني:
113	ثانياً: نصوص أخرى في التنظير لهذا الطرح
117	المطلب الثالث: نقد عام للنظرية
117	أولاً: المنشأ الغربي للنظرية
117	1. المستشرق الألماني "جوزيف شاخت"
117	2.المستشرق الإنجليزي بيرنز E.W.Barnes
118	ثانياً: أيهما سبق الأسطورة أو الوحي؟
122	المطلب الرابع: نماذج من توظيف النظرية في تبرير الاستشكال
122	أولاً: استشكالات "سيد القمني"
123	1.الروايات في هبوط آدم بالهند وحواء بجدة
125	2. رواية إساف ونائلة
126	3. الروايات في نزول آدم وحواء في موضع الصفا والمروة وبناء الكعبة وجبل عرفة
129	4. الرواية في أن نسل السودان من حام
130	5. حديث [الخيّل معقود في نواصيها الخير]
132	ثانياً: استشكالات عبد الرزاق عيد
133	1. حديث كسر النبي ρ للأصنام عند فتح مكة:
134	1-روايات الحديث

136	ب- تضعيف الرواية التي استشهدَ بها "عيد"
137	2. الأحاديث في قتال الملائكة يوم بدر
139	أ. توظيفه لكلام تقي الدين السبكي
140	ب. جواب الزمخشري على الاستشكال
141	ج. توظيفه استشكال ابن الراوندي
142	د- هل الرواية بالصيغة التي أوردها عبد الرزاق عيد صحيحة؟
143	هـ. شواهد القصة من القرآن الكريم
144	و. شواهد القصة من السنة الصحيحة
148	المبحث الثالث: تأثير الما قبليات الدينية والثقافية
149	مدخل في تحديد مفهوم "الما قبليات الدينية والثقافية"
150	المطلب الأول: توظيف نظرية "الما قبليات الدينية والثقافية" في استشكال الحديث
156	المطلب الثاني: نقدُ عامٌ للنظرية
156	أولاً: الأصول الاستشراقية للنظرية
156	1. "جولد سيمر"
157	2. "ألفريد غيوم"
161	3. "جوزيف شاخت"
161	4. "موريس سيل"
161	5. "جيمس نورمان أندرسون"
162	6. "ستويرت"
163	7. "فيليب حتي"
164	ثانياً: تفسير التشابه بين ما جاء في النصوص الإسلامية وبين ما ورد في النصوص الدينية السابقة
167	ثالثاً: امتناع أن تكون السنة النبوية موافقةً للأعراف والعادات التي سبقت الإسلام
168	رابعاً: الفرق بين نقل السنة وبين نقل الأخبار المسيحية واليهودية
170	المطلب الثالث: نماذج من توظيف النظرية عند تبرير استشكال الحديث
171	أولاً: حديث [سيحان وجيحان والفرات والنيل كلٌّ من أنهار الجنة]
176	ثانياً: أحاديث الدجال
180	خلاصة الفصل
182	الفصل الثاني: أسباب استشكال الخطاب العقلاني المعاصر للحديث
183	توطئة
186	المبحث الأول: أسباب متعلقة بقارئ الحديث
187	المطلب الأول: التقصير في تفهّم معنى الحديث
187	أولاً: في ضرورة الفهم عن الله ورسوله P
191	ثانياً: شروط فهم النص النبوي

193	ثالثاً: مزاعم الخطاب العقلاني المعاصر حول غموض دلالات كثير من الأحاديث
196	رابعاً: أمثلة تطبيقية عن أثر قصور الفهم في الاستشكال
196	1- حديث [إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير]
200	2. حديث [من بنى لله بيتا قدر مفحص قطة بنى الله له بيتا في الجنة]
207	3. حديث [أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام]
211	المطلب الثاني: إهمال مراعاة السياق وسبب ورود
211	أولاً: في أهمية هذه المسألة في فهم النص النبوي
213	ثانياً: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا السبب
213	1. حديث [لن يبقى على الأرض بعد مئة سنة نفس منقوسة]
218	2. حديث [اليد العليا خير من اليد السفلى]
222	المطلب الثالث: عدم العلم بضعف الحديث المستشكل
222	أولاً: الضعيف والموضوع ليسا من مباحث "المشكل"
224	ثانياً: نماذج من استشكالهم للضعيف والموضوع
224	1. حديث [قطعنا قطع الله أثره]
226	2. الأحاديث في ذم البربر
231	المطلب الرابع: تأثير الخلفية الفكرية والبيئة الثقافية
231	أولاً: الجرأة على النص النبوي
235	ثانياً: استعمال المناهج الغربية في قراءة النص النبوي
238	1. الهرمنيوطيقا
240	2. التاريخانية (التاريخية)
243	3. التفكيكية
245	4. البنيوية=التركيبية
246	المبحث الثاني: أسباب متعلقة بدلالة الحديث
247	المطلب الأول: إيهام الحديث مخالفة العقل والحس.
247	أولاً: مزاعم الخطاب العقلاني المعاصر حول مخالفة كثير من نصوص السنة للعقل
251	ثانياً: قواعد مهمة متعلقة بهذه القضية
251	1- عدم مناقضة العقل مناقضة تامة من كل وجه شرط للصحة عند المحدثين
253	2. مراعاة المحدثين العقل عند نقد الحديث
254	3. الفرق بين مخالفة "العقل" ومخالفة "العادة"
257	4. المعارضة الصريحة بين العقل والنص النبوي دالٌّ على فساد أحدهما
258	5. لا يُرد الحديث الصحيح بمجرد توهم معارضته للعقل
259	ثانياً: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا السبب.
260	1. استشكال "حسن حنفي" لحديث إسلام الشيطان

246	ثانياً: استشكال "إسماعيل الكردي" لحديث صباح الديكة إذا رأته ملكاً
268	المطلب الثاني: إيهام الحديث مخالفة القرآن الكريم
268	أولاً: قواعد هامة متعلقة بهذه القضية
268	1- امتناع معارضة الحديث الصحيح للقرآن.
269	2- بيان السنّة للقرآن
270	3- المخالفة الصريحة للقرآن دليلاً على وضع الحديث أو أمانة على علة فيه
272	ثالثاً: مسالك المعاصرين في عرض النص النبوي على القرآن
272	1. عرض النص النبوي على مقاصد القرآن الكريم وكتباته
276	أ. المؤاخذات على هذا المسلك
277	ب. دراسة نموذج لهذا المسلك، حديث: [كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته]
283	2. عرض النصوص النبوية على آيات القرآن الكريم
283	أ. نماذج لهذا المسلك
283	1- حديث سحر النبي ρ
289	2- أحاديث مباشرة الحائض
292	المطلب الثالث: إيهام الحديث معارضة الأحاديث الصحيحة
292	أولاً: المستشرقون ودعوى التناقض في الأحاديث
292	1. "نيكلسون"
292	2. "ألفريد جيوم":
293	3. "كايتاني"
294	ثانياً: في امتناع التناقض بين الأحاديث الصحيحة
295	ثانياً: مراعاة المحدثين لهذه المسألة عند الحكم على الحديث
295	ثالثاً: نماذج لأحاديث استشكلت تحت هذا السبب.
297	المطلب الرابع: إيهام الحديث مخالفة الذوق والقيم والأخلاق
297	أولاً: في بيان نسبة القيم
299	ثانياً: نموذج للاستشكال تحت هذا السبب: حديث سبأيا أوطاس
301	• مناقشة الاستشكال
301	1 - في بيان موقف الإسلام من قضية الرق عمومًا
304	2 - إثبات أن سبأيا أوطاس قد أسلمن قبل غشيانهنّ
307	3- دعوى التعارض بين الحديث وبين حديث "بريرة" ومناقشتها
308	خلاصة الفصل
310	الفصل الثالث: الميادين المستهدفة بالاستشكال لدى الخطاب العقلاني المعاصر
311	مدخل

312	المبحث الأول: ميدان المعجزات
313	تمهيد في بيان الأسباب الباعثة على استهداف أحاديث هذا الميدان بالاستشكال
315	المطلب الأول: استشكالات "جورج طرابيشي" في كتابه (المعجزة أو سبات العقل في الإسلام)
315	أولاً: دعوى معارضتها للآيات التي تنفي المعجزات عن النبي ρ
319	ثانياً: مناقشة الاستشكال
319	1- الجذور التاريخية للاستشكال
320	2- دفع التعارض بين القرآن وأحاديث المعجزات
322	أ - جواب فخر الدين الرازي
324	ب. جواب عبد الله القصيبي
327	ثالثاً: نموذجٌ من استشكال "طرابيشي" (أحاديثٌ في إخباره ρ عن الغيب)
331	المطلب الثاني: استشكالات "عبد المجيد الشرفي" في كتابه (الفكر الإسلامي في الرد على النصارى)
331	أولاً: موقفه العام من أحاديث هذا الباب
332	ثانياً: مناقشة إجمالية لهذا الموقف
334	ثالثاً: مناقشة "الشرفي" في الأحاديث التي مثل بها على دعواه.
334	1 - حديث نبع الماء من بين يدي النبي ρ :
334	أ. روايات الحديث
337	ب. تواتر الحديث يؤكد حدوث المعجزة
339	2 - أحاديث تكثير الطعام
339	أ. روايات الحديث
343	ب. تواتر الحديث يقطع بحدوثه
346	3 - حديث حنين الجذع
346	أ. روايات الحديث
350	ب. تواتر الحديث يقطع بحدوثه
353	المبحث الثاني: ميدان المرأة
355	تمهيد في بيان الأسباب الباعثة على استهداف أحاديث هذا الباب بالاستشكال
358	المطلب الأول: الاستشكال الناشئ عن توهم إساءة الحديث النبوي للمرأة: دراسة في كتاب "بنيان الفحولة" لرجاء بن سلامة.
358	أولاً: حديث [لعن الواشمة، والواصلة، والمتفلجة] وترسيخ الضعف "الأنطولوجي" للمرأة
362	ثانياً: حديث [ناقصات عقل ودين] وتكريس المقابليات الدينية والثقافية حول المرأة
363	1. المقارنة بموقف "عبد المجيد الشرفي"
363	2. المقارنة بموقف "محمد شحرور"
364	3. مناقشة هذه الاستشكالات
364	أ - الفرق بين مكانة المرأة في الأحاديث ومكانتها في الموروثات الدينية والثقافية السابقة

366	ب-المرجع الغربي لهذا الطرح
368	المطلب الثاني: استشكالات "عبد الحكيم الفيتوري" لحديث [النساء ناقصات عقل ودين] في كتابه (المرأة والازدراء المركب).
368	أولاً: إشكالية ورود مصطلح "العقل" في الحديث وجوابه
370	ثانياً: مخالفة الحديث للواقع وجوابه
373	ثالثاً: دعوى معارضته القرآن وجوابه
375	المطلب الثالث: استشكالات "فاطمة المرنيسي" في كتابها (النبي والنساء)
375	أولاً: حديث [يقطع صلاة المرء الحمار والمرأة والكلب]
375	1- نشوء الاستشكال من توهم إساءة الحديث للمرأة:
378	2- مناقشة الاستشكال
378	أ. نقض توهم المساواة بين المذكورات في الحديث
379	ب. العلة في كون المرأة تقطع الصلاة
379	ج. عدم تفرد أبي هريرة برواية هذا الحديث
381	د. مناقشة الاستشكال القائم على دعوى معارضته لحديث عائشة رضي الله عنها
382	1. القول بالنسخ
382	2. القول بجواز الجمع
384	3. القول بالترجيح
384	هـ. التحقيق في تكذيب عائشة لأبي هريرة
386	ثانياً: حديث [الشؤم في ثلاث: المرأة والفرس والدار]
387	1- مناقشة الاستشكال
387	أ. بيان عدم تفرد أبي هريرة بهذا الحديث
388	ب. ترجيح رواية هؤلاء الصحابة على رواية عائشة رضي الله عنها
389	ج- تفسير الحديث بما يرفع إشكاله
392	المطلب الرابع: استشكالات "إبراهيم فوزي" المبنية على دعوى التناقض والاضطراب
392	أولاً: حديث ولاية الأم في الزواج
394	ثانياً: أحاديث الرضاعة
395	مناقشة دعوى التعارض
397	مسألة رضاع الكبير وجوابها
398	2- توجيه قول عائشة: (..وهن فيما يقرأ من القرآن)
401	المبحث الثالث: ميدان الغيبيات
402	تمهيد في بيان الباعث على استشكال أحاديث هذا الباب
405	المطلب الأول: استشكالات محمد شحرور على حديث إخراج آدم بعث النار
406	أولاً: دعوى مخالفة الحديث للعقل وجوابه

455	2- معارضة الحديث لسنة النبي ρ في المنافقين
455	3- معارضة الحديث للآيات القرآنية المحكمة في حفظ النفس والأعضاء
455	4- معارضة حديث الردة لما جاء في بنود صلح الحديبية
456	ثانياً: مناقشة الاستشكالات
456	1- الأحاديث في عقوبة المرتد
457	2- مناقشة اعتراضات العلواني على دلالات هذه الأحاديث
457	أ. معنى قوله ρ [التارك لدينه المفارق للجماعة]
461	ب. استدلال العلماء بحديث ابن مسعود في إيجاب الحدّ على المرتد
461	ج- تخصيصه لحديث أبي موسى الأشعري فيمن كان يهودياً ثم أسلم وجوابه
462	3- مناقشة احتجاجه بسكوت القرآن عن ذكر عقوبة للمرتد
464	4- دعوى مخالفة الحديث لمقصد التخفيف والرحمة وجوابه
465	5- دعوى مخالفة الحديث للآيات الدالة على حرية المعتقد وجوابها
467	6- مناقشة احتجاجه بامتناعه ρ عن قتل المنافقين
473	7- مناقشة احتجاجه بما جاء في صلح الحديبية
475	المطلب الثاني: استشكالات حسين أحمد أمين للأحاديث حد شارب الخمر
475	أولاً: قيام الاستشكال على عدم ورود نص للعقوبة في القرآن وجوابه
477	ثانياً: دعوى اختلاف الصحابة في مقدار الحد وجوابه
479	المطلب الثالث: استشكالات إبراهيم فوزي لحديث حد الحرابة
479	أولاً: مجمل الاستشكالات التي طرحها "فوزي" على هذا الحديث
480	ثانياً: مناقشة الاستشكال
480	1- استشكاله عظم العقوبة مقابل بساطة الجرم وجوابه
481	ثانياً: دعوى معارضته للأحاديث التي تنهى عن المثلة وجوابه
483	ثالثاً: استشكاله شربهم لأبوال الإبل وجوابه
485	خلاصة الفصل
488	خاتمة
491	الفهارس
492	فهرس الآيات القرآنية
503	فهرس الأحاديث النبوية
512	فهرس آثار الصحابة والتابعين
514	فهرس الأعلام المترجم لهم
514	فهرس المصادر والمراجع
568	فهرس الموضوعات

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي