گۆڤارا زانستێن مرۆڤایەتی یا زانکۆیا زاخۆ
مجلة العلوم الانسانية لجامعة زاخو
Humanities Journal of University of Zakho (HJUOZ)
Vol. 10, No. 4, pp. 1127–1147, December.-2022.
hjuoz.uoz.edu.krd
p-ISSN: 2664-4673
e-ISSN: 2664-4681
journals.uoz.edu.krd

الحداثة العربية وموقفها من السنة النبوية

"بحث مستل من رسالة الماجستير بعنوان (القراءة التاريخية للسنة النبوية من منظور محمد شحرور وأثرها على المجتمع الكوردستاني) دراسة تحليلية تقويمية"

يوسف أحمد سمو [1]* و أياد كامل إبراهيم [2]

[1] قسم الدّراسات الإسلامية ، فاكولتي العلوم الإنسانية ، جامعة زاخو، أقليم كوردستان – العراق. (Yousif.simo@stud.uoz.edu.krd)

[2] قسم الدّراسات الإسلامية ، فاكولتي العلوم الإنسانية ، جامعة زاخو، أقليم كوردستان – العراق. (ayad.kamil@uoz.edu.krd)

تاريخ الاستلام: 2022/07 **تاريخ القبول:** 2022/09 **تاريخ النشر:** 2022/12 https://doi.org/10.26436/hjuoz.2022.10.4.996

الملخص:

ظهرت فرق واتجاهات كثيرة باسم الإسلام، واختلف آراؤهم حول المواضيع المختلفة، فمن هذه الاتجاهات: الفكر الحداثي، الذي ظهر في أول مرة في فرنساً سعياً لسقوط الكنيسة، وكل ما يتعلق بالدين، والدعوة إلى الأنسنة، فجعل الإنسان مقياس كل شيء، ومقدماً على المعتقدات الدينية، ومن ثمَّ ظهر الحداثة في العالم العربي، فاقتدوا بالغرب في التعامل مع النصوص الدينية، فقاموا بتطبيق مناهج الحداثة الغربية على النصوص الإسلامية من كتاب وسنة، وهذا البحث يلقي الضوء على الفكر الحداثي العربي، من حيث نشأته وخصائصه، ومن ثمّ موقفه من السنة النبوية وأدواته في ذلك، من خلال نقده للمنهج القديم في التعامل مع السنة النبوية، ووضعه بدائل لقراءة السنة النبوية، وكما نبيّن آثار هذا الفكر على الواقع الإسلامي الإيجابية منها والسلبية، فهذا البحث محاولة جادّة لمناقشة بعض موقف أصحابه للسنة النبوية.

الكلمات الدالة: الحداثة، السّنة النّبوية، عدالة الصّحابة، حجّية السّنة النّبوية، القراءة التّاريخيّة.

1. المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

لقد ظهرت الطوائف والاتجاهات والأيدولوجيات المختلفة في هذا العصر في الأمر الواحد، فمن هذه الطوائف والاتجاهات الحداثيون أو ما يسمى بالفكر الحداثي، الذي ظهر أول ما ظهر بعد سقوط نظام الكنيسة، فادعى هذا الاتجاه إلى التجديد في كل شيء حتى في النصوص الدينية، وكذلك طرح ونقد كل قديم مهما بلغ قداسته، بالمقابل دعا إلى مركزية الإنسان في الوجود، فهذا في الحقيقة في منتهى الخطورة على الدين، وجاء حداثيو العرب فطبَّقوا هذه المفاهيم على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ففي هذا البحث نبيّن ما فعله حداثيو العرب في نصوص السنة النبوية، وأثرها على الواقع الإسلامي، فبسبب خطورته تظهر مدى أهمية الرد عليه.

1،1. أهمية الموضوع:

وتكمن أهمية الموضوع في النقاط التالية:

1- الموضوع يتعلق بالمصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وبيان موقف الفكر الحداثي منها، والرد عليه.

2- حاجة المسلمين الماسة إلى بيان شبهات المخالفين للإسلام، وبيان الوجه الصحيح في المسائل الخلافية.

3- اهتمام الإسلام للأدلة العقلية والنقلية.

4- صنع حصن حصين للشباب المسلم أمام الشبهات المثارة حول القضايا المختلفة، وبتزويد المكتبة الإسلامية لهذا الموضوع.

1- الباحث المسؤول.

2- المشرف على البحث.

* الباحث المسؤول.

2،1. **أهداف البحث:**

وتهدف الدراسة إلى:

1– بيان مفهوم الحداثة العربية، وزمن نشأتها، وأهم خصائصها.

2– بيان مصادر الحداثة التي يستشهدون بها، ليظهر من خلالها منبت أفكارهم.

3– بيان موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية، ومدى تقليلهم من شأن السنة النبوية.

4– تأثير هذا الفكر ومعتقداته على واقع المسلمين.

3،1. **هيكل البحث:**

وكان خطتي في هذا البحث تتكون من مبحثين وخاتمة، على النحو الآتي:

المبحث الأول: الحداثة العربية ومصادرها وخصائصها، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الحداثة العربية ونشأتها ومصادرها

الفرع الأول: مفهوم الحداثة العربية

الفرع الثاني: نشأة الحداثة العربية

المطلب الثاني: مصادر الحداثة العربية

المطلب الثالث: خصائص الحداثة

المبحث الثاني: موقف الحداثة من السنة النبوية وأثرها على الواقع الإسلامي، ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: الأدوات الحداثية لنقد السنة النبوية

المطلب الثاني: موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية.

المطلب الثالث: تأثير الفكر الحداثي على الواقع الإسلامي.

4،1. **الخاتمة:**

وفي الخاتمة نتطرق إلى جمع أهم نتائج البحث، وقائمة المصادر والمراجع

2. المبحث الأول: الحداثة العربية ونشأتها وخصائصها، ويشتمل على ثلاثة مطالب

لكل فكر له مَوْلِد وخصائص ونشأة وآثار تؤثِّر فيمن حوله وشخصيات يقومون بإفشائه فيمن حولهم، فالفكر الحداثي العربي كغيره من التيارات الفكرية له بداية ظهور ونشأة، وله آثار للمحيطين به، ففي هذا المطلب سنتطرق إلى معرفة مفهوم الحداثة العربية ونشأتها وبيان مصادرها التي يستدلّون بها في تقويم حداثتهم، وذلك من خلال ثلاثة مطالب.

1،2. **المطلب الأول: مفهوم الحداثة العربية ونشأتها:**

للحداثة العربية مفهوم مشابه للحداثة الغربية فاستمدت قوانينها من الغرب، ثمَّ حاولت أن تصبغها بصبغة إسلامية، وذلك باستناد حداثتهم إلى مصادر إسلامية، ففي هذا المطلب نبيّن مفهوم الحداثة العربية ونشأتها في فرعين اثنين.

1،1،2. **الفرع الأول: مفهوم الحداثة العربية:** يمكننا القول بأن الحداثة العربية وليد الحداثة الغربية، إذ أنهم مثل الصدى لمّا طبقه الغرب مع تراثهم، فالحداثيون العرب يريدون تطبيق منهج الغرب على التراث الإسلامي للقضاء عليه، لكن أمامهم عوائق في سبيل النهضة – بزعمهم– تتمثّل في ثلاث سلطات تمنعهم تطبيق ما أرادوا، وهي: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس، فلا سبيل إلى النهضة والتجديد إلاَّ بنقد هذه السلطات الثلاث نقداً عقلانياً(الجابري، 1430هـ–2009م ص: 567–568)، ثمَّ إنَّهم يدَّعون أن سبب المأزق الحضاري في العالم الإسلامي كان بسبب منهج التعامل مع أصول الإسلام، والتي لم تنهض على وسائل جديدة للتعامل مع النصوص الدينية، وإعادة النظر إلى المفاهيم الدينية حسب ما يقتضيه العصر، بل ظل الفكر الإسلامي تقليدياً أسطورياً، ويتعامل مع النصوص كما عومل معه في العهد النبوي وعهد الخلفاء الرّاشدين(عامر، د. ن ص: 102–113، والشرفي، د. ن ص: 46–50)، لذلك فقد كان المفكرون من حداثيي العرب يهتمون كثيراً بالدراسات النقدية على هذه الأصول ومقارنتها مع بقية التراثات الدينية خاصة المسيحية، لطرح ما كان معرقلاً لحركة التطور، وإبقاء ما كان لصالحهم لاستخدامه في بناء المنهج الجديد(أركون، 1421هـ–2000م ص: 292–293)، وهذا ما أكده أركون(أركون، 1417هـ–1996م ص: 164) وعلي حرب(حرب، 1425هـ–2005م ص: 35–36)، لهدم النظام المعرفي الموروث(القرني، 1434هـ–2013م ص: 21).

وعلى هذا نجد أن الحداثيين العرب يرون أن العائق أمام النهضة والحداثة يتمثّل في المأزق المنهجي، وهو النظر إلى النصوص المقدسة نظر غير تاريخي ومتعالياً عن الزمان والمكان، والاستمرار في حضوره وتطبيقه مهما اختلف الزمكان، ومن أجل التخلُّص من العوائق التي يعاني منها الفكر الحداثي العربي يقومون بمحاولة ممارسة التهديم والتفكيك[1] لأصول الإسلام، ومن أجل الحصول على ذلك قاموا بالنظر في تلك الأصول بقانونين، يشكِّلان منطق النظر والتفكير عند الفكر الحداثي، وهما: قانون الأنسنة[2]، وقانون التاريخية.

ووجوه الشبه بين الحداثة العربية والغربية كثيرة جداً، وهذه الوجوه من حيث الشكل.

أمّا من حيث المضمون فبعيدة جداً، أمّا الفوارق بينهما فالحداثة العربية تختلف عن أصلها الغربي بفوارق جوهرية، وهذه الفروقات لا تجعل الحداثة العربية نسخة مستقلة، بل كانت تابعة للحداثة الغربية

التي سبقتها بقرون، فاختلفت النسخة الفرعية عن الأصلية بفوارق تتلخّص في النقاط الآتية:

أولاً: نشأة الحداثة في الغرب كانت بسبب ما ناله المجتمع من التخلف غير المسبوق الذي قاده رجال الكنيسة، وما لَحِقَهُ من الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية (Kersten، 2019) p: 204)، فهذه الظروف الداخلية الذاتية أدت إلى الثورة عليها وانتهاء دور الكنيسة وبداية عصر التنوير[3].

بينما كان سبب نشأة الحداثة في العالم العربي والإسلامي ومصدرها خارجياً وليس ذاتياً نابعاً من المجتمع، إذ الغاية من إنشائها الاقتباس من التجارب الأصل على المجتمع، فمضمونه مستوردة من أصله.

ثانياً: استبداد الكنيسة وقيودها على الحريات العامة, واختزالها المعرفة في رؤيتها اللاهوتية دفع المثقفين إلى الثورة عليها للتحرر من السلطة الكهنوتية, ولتحقيق مطالب المجتمع من الحريات العامة, وتطوير العلوم الإنسانية والتجريبية.

أما النسخة العربية فلم تكن فيها تلك المبررات إذ الفكر الإسلامي ليس كهنوتياً ولا يعارض العلم, بل يوجبه ويجعله من مقتضيات الاستخلاف، ولم تكن تلبية لرغبات المجتمع وتحريره بل" كانت مجرد نتاج لرؤى المتأثرين بالفكر الغربي.

ثالثاً: استفادت الحداثة الغربية من تراث الحضارات المتقدمة عليها، فترجمت إنتاجهم واستوعبت ما فيها، ثم أنتجت مناهج ذاتية خاصة بهم في شتى المجالات.

أمّا الحداثة عند العرب فقد استعارت مناهج الغرب النقدية وتعاملت معها على أنها قطعيات، متناسية إعادة تصنيع تلك المناهج وإنتاج الجديد منها ونقدها، ونزع الضّار منها ثمَّ تطبيقها على أصول الدين وتراثه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 48–50).

2،1،2. **الفرع الثاني: نشأة الحداثة العربية:**

يمكننا القول بأن الحداثة مذهب فكري غربي الأصل، ونشأ فيه، ثمّ انتقل إلى بلاد المسلمين، والحداثيون من العرب حاولوا أن يجدوا لحداثتهم جذوراً في التاريخ الإسلامي، ولكن في الواقع خلاف ذلك، إذ كلُّ ما يقوله الحداثيون من العرب تكرارٌ لمّا قاله حداثيو الغرب، وهذا باعتراف الحداثيين العرب أنفسهم(برادة، 1404هـ–1984م مجلد 4 العدد 3 ص: 11).

وما دام الحداثة العربية فرعاً لأصله الغربي، وقبل أن نتطرق لنشأة وتاريخ الحداثة العربية، يحسن بنا أن نلمّ بإيجاز بتاريخ الحداثة الغربية ثم العربية.

ثمّ الحداثة بنسختها الغربية الأصلية ظهرت –على رأي عدد من المؤرخين– في القرن الخامس عشر الميلادي، بينما يرى آخرون أنها ظهرت في القرن السادس عشر(رحال، 1437–1438هـ–2016–2017م ص: 12)، ويرى أكثر المؤرخين أنها ظهرت في القرن التاسع عشر مع الثورة الفرنسية(القرني، 1408هـ–1988م ص: 20)، وقد مرت هذه الحداثة بمرحلتين:

الأولى: الحداثة: يقصد بها الحركة التي ظهرت أولاً في نهايات القرن (16)، أيام الثورة الفرنسية سنة (1789م) (العمري، 1433هـ–2012م ص: 33).

الثانية: ما بعد الحداثة: التي ظهرت كردّة فعل على الحداثة وسلبياتها، وذلك بإعادة نقد الحداثة الأولية بشكل أكثر ملائمة للواقع المعاش(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 53).

أمّا الحداثة بنسختها العربية الفرعية فقد ظهرت في القرن التا سع عشر الميلادي (تيزيني، 1426هـ–2005م ص: 23)، وذلك بمراحل عدة:

أولاً: مرحلة المثقفين الليبراليين[4]: من العام (1820م) حتى عام (1952م).

ثانياً: مرحلة المثقفين الثوريين من العرب: من العام (1952م) حتى عام (1970م).

ثالثاً: مرحلة الثوريين الإسلاميين: بعد عام (1979م) (أركون، د. ت ص: 11).

ونلاحظ من المرحلة الأولى للحداثة وهي بدايات ظهورها أنَّ الحداثة بدأت في العالم الإسلامي والعربي زمن الاستعمار السياسي الغربي للعالم الإسلامي والعربي، فمهدت الاستعمار الطريق لنشأة الحداثة في الدول المستعمرة، فبدأت بنشر الأفكار التنويرية بين المسلمين، بدءاً بمسائل التحرر خاصة تحرير المرأة، ونبذ الدين(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 52–53).

وهذه المراحل لم تخرج الحداثة العربية من شكلها البدائي، لأنها لم تقدم للناس أي تقدُّم في الساحتين الفكرية والثقافية، فبقوْا على ما هم عليه، ولم تمرّ بمرحلة ما بعد الحداثة كأصلها الغربي(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 53).

2،2. **المطلب الثاني: مصادر الحداثة العربية:**

مما سبق ذكره في الفرعين السابقين بيّنا أن الحداثة العربية تابعة للحداثة الغربية، وأنها تستمد أفكارها منها، لكن الحداثيين العرب أرادوا أن ينسبوا حداثتهم إلى مصادر إسلامية وتراث مجتمعهم، وحاولوا قلب صفحات التاريخ فنظروا إلى زلات العلماء ليلجؤوا إليها، بعد أن لم يجدوا مصادر معتمدة كمسوّغات لفكرتهم، لذا التسمية الصحيحة والدقيقة يكون الملاجئ وليس المصادر، لأنَّ الحداثيين العرب وضعوا القواعد لحداثتهم ثمّ بحثوا عن الأدلة لتقوية تلك القواعد، وبهذا خالفوا المنهج العلميّ المتّبع في البحوث العلمية، حيث يكون البحث عن الدليل ثمّ بناء القواعد على تلك الأدلة، ولذلك تجد في الفكر الحداثي الرفض لكل الأفكار التي تخالفه(عبدالله، 1434هـ–

2013م ص: 86)، وتحدد هذه الملاجئ حين يستشهدون بالمصادر الإسلامية وأفكار العلماء المسلمين، وهذه الملاجئ لا يعني أن هذه الفرق مصادر معرفية للحداثة، بل لا يتجاوز الأمر أن يكون ملاجئ لهم، ففي هذا الفرع نقف على أهم هذه الملاجئ التي تلجأ إليها الحداثة العربية, وهي كالآتي.

أولا: ملجأ الحداثة من الشيعة: يشبه الفكر الحداثي بالشيعة من خلال تأويلهم الباطني للنصوص والغلوّ فيه(تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 306)، والطعن في القرآن الكريم، والتشكيك في سلامته من النقص والتحريف، وعدم قبول مرويات علماء أهل السنة والطعن فيما عندهم، وكذلك طعنهم بعدالة الصحابة، والاهتمام بالعقل في التعامل بالنصوص وتأويلها(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 88–89).

ثانياً: ملجأ الحداثة من المعتزلة: أكثر ما يلتجئ الحداثيون إلى المعتزلة في النظر إلى العقل وتقديمه على النقل، والمبالغة في تأويل النصوص مما يخرجها عن المراد بها(أبو زيد، 1428هـ–2007م ص: 210)، والطعن في الصحابة، وقول المعتزلة بأن الإنسان يخلق أفعاله(الأسد آبادي، 1419هـ–1998م ص: 77)، يشابه مبدأ الحرية والأنسنة عند الحداثيين(مبروك، 1413هـ–1993م ص: 262)، ومسألة خلق القرآن(الأسد آبادي، د. ت 7/ 208)، يشابه تاريخية النص عند الحداثيين(أبو زيد، 1428هـ–2007م ص: 204)، وغير ذلك.

ثالثاً: ملجأ الحداثة من فلاسفة المسلمين: يلجأ الحداثيون إلى ما كان شاذاً وغريباً من السّياق المعرفي لأفكار فلاسفة المسلمين، مثلاً: لم يكن لدى الفلاسفة مسبقات معرفية, ثمَّ يبدؤوا بالبحث عن الأدلة العقلية لإنشاء التصورات والعلوم، بل تقوم بالنظر والتأمل العقلي لإنشاء تلك التصورات والعلوم في ذهنهم، ثمَّ يكون البحث عن الأدلة العقلية لتأييد تلك التصورات(سالم، 1429هـ–2008م ص: 47، وعبدالله، 1434هـ–2013م ص: 98–101).

وهناك ملاجيء أخرى للحداثة العربية مثل التصوف الإسلامي وغيره، فالحداثة العربية تحاول البحث عن الشاذ والمستبعد في الحضارة الإسلامية ليجعلهما مصادر، لكن البحث عن مصادر أقوالهم يبيّن أنها ليست صالحة لتكون مصادر لهم، لأنها زلّات العلماء أو الانحرافات التي وقع فيها بعض الفِرَق(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 106–111).

3،2. المطلب الثالث: خصائص الحداثة:

إنَّ الخصائص التي تتميّز بها الحداثة الغربية هي التي وجدت في الحداثة العربية، ويتلخص فيما يلي:

1– التَّحول: المراد به التَّطوّر المستمر وفقاً للزمان والمكان إزاء المسائل المختلفة، فالحداثة بهذا المعنى: مهما تغير العالم تتغير الخُلُق عند الحداثي، ومهما يصنع الحداثي الأحداث يصنع نفسه(حرب، 1415هـ–1995م ص: 246).

2– الرّوح النقدي المستمرّ: فهي تقوم بنقد أو رفض سلطة الغيب، وسلطة المألوف عليه من السلوكيات، وسلطة المقدسات، وذلك بتحويل النصوص المقدسة من الأسطورة –حسب زعمهم– إلى التاريخية، غير أنهم يحتكمون السلطة العقلية العلمية على النصوص المقدسة (الجابري، 1411هـ–1991م ص: 18).

واعتداء الحداثيّين على المقدسات توقعهم في عدّة مغالطات، في حين أنهم يجعلون آراءهم في مثابة المقدسات كأنها ديانة تعبد، لا يمكن أن يكون الصَّواب خارج آرائهم (Sheikh،(2022) ،171 :p)، ويقدمون الحداثة على غيرها من التيارات على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به(العمري، 1433هـ–2012م، ص: 34).

3– الإنسانوية: المراد بها الإيمان بالإنسان وقدراته مثل عقله، واعتبار هذا العقل أساساً لكل قيم الحياة، وبهذا يحاولون تحرير العقل من سلطة النص والتراث (أركون، 1420هـ–1999م ص: 18)، فهم بهذه الخاصية مستقلون بالمعرفة العلمية استقلالاً تاماً، إذ أنهم يعطَوْن القدر الأكبر لقوة الإنسان.

4– المادية: التي تنكر الغيبيات، ووصلت في بعض الأوجه إلى الدعوة للإلحاد، وجعل المفاهيم الغيبية من الابدائيات التي تعرقل عملية التفكير، لذلك قاسوا هذه المفاهيم الغيبية بمقاييس العلم والأخلاق والتاريخ ينظر: (العمري، 1433هـ–2012م، ص: 33).

5– الثورة على التراث: وذلك بإلغاء دور التراث على الواقع، وتحطيم كل ما يتصل بالماضي، والاعتماد على الأفكار الجديدة زعماً بأنها هي الأنسب في تدبير الأمور في المجتمع(الجهني، 1420هـ–1999م 871/2–872).

6– الغموض في التعبير: ولقد اعترف الحداثيون بالغموض في تعبيرهم عن الأشياء، ولا يهمّهم أن يفهم النّاس من كلامهم أم لا، وذلك باعترافهم[5]، وهذا الغموض جاء من تلاعباتهم باللغة العربية باستبدال مفرداتها وتراكيبها ومعانيها إلى معانٍ جديدة بعيدة عن معانيها الفصحى من نحوها وصرفها وبلاغتها(القرني، 1408هـ–1988م ص: 40–43).

3. المبحث الثاني: موقف الحداثة من السنة النبوية وأثرها على الواقع الإسلامي، ويشتمل على مطلبين

تعرَّضت السنة النبوية في القديم لهجمات بعض الفرق والتيارات، بالتشكيك فيها، يحاولون بها محوها عن الدّائرة التّشريعية، ولكن

تصدّى العلماء لها، فدافعوا عنها، وأزالوا شبهاتهم بالحجج، وسدّوا عليهم منافذ الدَّس عليها، وما زالت السنة النبوية تتعرض في العصر الحاضر لمحاولات عديدة، بترديد الشبهات القديمة وصبغها بزيّ جديد، مع الحفاظ على مراد القدماء، وهو إذكار السنة النبوية، والاكتفاء بالقرآن وحده، فمن تلك التيارات: التيّار الحداثي، الذي قام بالتشكيك في رواة الحديث تارةً، وإثارة الشبهات حول السنة تارة أخرى، وغير ذلك من المحاولات التي تهدف إلى غرض وحيد، هو: إبعاد النّاس عن السنة النبوية، ففي هذا المبحث نحاول بيان موقف التيّار الحداثي من السنة النبوية، مع بيان بعدهم المعرفي والدلالي في الاستدلال، ثمَّ نبيّن تأثير الفكر الحداثي على الواقع، وذلك من خلال ثلاثة مطالب:

1،3. المطلب الأول: الأدوات الحداثية لنقد السنة النبوية:

حاول الحداثيون أن يبعدوا النصوص الدينية من الكتاب والسنة عن دائرة العمل، فلم يبلغوا ذلك، فاضطروا إلى التعامل معها، وذلك من خلال القراءات بمنهج الحداثة الغربية على النصوص الإسلامية، وخاصة النصوص النبوية، ونقدهم للسنة من خلال مبدأين، أوَّلهما: جعل النصوص نصوصاً بشرية وإن كانت وحياً، وثانيهما: التعامل مع هذه النصوص كتعاملهم مع النصوص التاريخية واللغوية الأدبية، ومن ثمّ إسقاط القداسة عن السنة النبوية، ولكي يبلغوا هذا، استعملوا أدوات غربية لنيل ما ناله الغرب، ومما يلي أدواتهم.

أولاً: القراءة البنيوية:

تعد القراءة البنيوية من الخطوات الأولية التي تنتقد بها الحداثيون السنة النبوية، والتي يطلق للمنهج الفكري المادي التحليلي التي اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، ولكن اشتهرت في مجال اللغة والنقد الأدبي، ويرى أصحاب التيار البنيوي إلغاء شخصية المؤلف ومن ثم موته، ومعناه: أنَّ العبرة بما في اللغة، وهي التي تتكلم، وليس المؤلف، والتي تتحكم في هذه القراءة هو العقل والرأي في قبولها أو رفضها، وفهمها وتأويلها، وبهذا يكون النصّ تابعاً لا متبوعاً، والأولية يكون للعقل لا للنصّ (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 303–306).

فعلى هذه القراءة يقرأ الحداثيون النصّ بأن له معانٍ تاريخية، أي: المعاني التي تدل عليها هذا النص في البنية الأولى في زمن نزول هذا النصّ ومكانه، فلا يتعدّى لغير زمانه ومكانه، وبذلك ينفون صلاحية النصّ أن يتجاوز الزمان والمكان واختلاف الأجناس واللغات (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 369).

ويمكن أن نردَّ على أصحاب هذه القراءة بأنها تخالف المنطق النظري، من حيث إنها تجعل صلاحية النصوص الدينية للزمان الذي وردت فيه ومكانه، واللغة التي وردت بها هذه النصوص بالمعاني التي استخدمت في ذلك الزمان والمكان، فلا تقبل المعاني الجديدة التي تظهر للنصوص بتطور اللغة في المستقبل، فهذا تجميد للنص بعصره الذي نزل فيه، فمن المعروف أن اللغة تتطور مستمرّاً في الدلالة على الأشياء، ولا مشاحة للاصطلاح، فالعبرة بالمضمون لا بالشكل والتسمية، فالخمر حرام لورود النصِّ عليها، فلا تكون حلالاً إذا سمِّيت بغير اسمها المعروف من مشروبات روحية أو غيرها (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 308).

وإذا أراد الحداثي تطبيق القراءة البنيوية على الرِّبا مثلاً، فلا يدخلون المعاملات الرِّبوية المعاصرة المركبة بين الدّول والأفراد والمؤسسات ضمن الرِّبا المحرم، لأن الرِّبا زمن نزول النّص فيه كانت الفائدة فيه بسيطة غير مركبة، أي: اقتراض مقابل عِوَض، أو الزيادة لأجل التأخير، والصور الجديدة المعاصرة غير مندرجة تحت الرِّبا المحرم لأنها غير منصوص عليها، أو هذه الصُّوَر الجديدة غير واردة في النصّ المحرم للرِّبا زمن نزوله وتكوّنه، فالفائدة في هذه الصُّوَر لم يرد نصٌّ عليها، فهي –حسب زعمهم– فائدة مباحة، لأن الأصل في المعاملات الإباحة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 307).

ومن مخالفة هذه القراءة للمنطق: تحكيمهم المحدود في المطلق، والجزئيّ في الكليّ، والمتقلب في الثابت، وغيرها من المخالفات المنطقية، وهذا باعتبار أنهم يحكمون العقل والواقع في النصوص الشرعية، فالعقل محدود لا يحكم النص لأنه مطلق، والعقل جزئي لا يحكم النصّ لأنه كليٌّ، وكذلك العقل متغيّر لا يحكم النصّ لأنه ثابتٌ (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 309).

ثانياً: القراءة التاريخية:

دعاة التاريخية يرون ضرورة ربط المعارف والحقائق والأحداث التي وقعت في الماضي بواقعها الذي ظهرت فيه، والنظر إلى تلكم المعارف والحقائق والأحداث بمنظار حديث، فمعنى ذلك وجوب ربط النصوص الدينية ببيئتها التي نزلت فيها، ويفكّون القداسة المستمرّة عن النصوص الدينية، فلا قداسة للنص عندهم إلاَّ في زمن نزوله، ويحصرون مفعولية النصوص لزمان نزولها ومكانها، أما إذا تعدّت إلى غير زمانها ومكانها، فإنهم يُؤَوّلونها تأويلاً يخرجها من دلالتها، لأنهم يرون أن معاني النصوص متعلقة بزمان ظهورها ومكانها، وغير صالحة بتجاوزهما، فإذا أخذنا تلكم النصوص يجب أن نُؤَوّلها بما يتوافق مع زماننا ومكاننا (باديس، محمد، 1439هـ–2017م ص: 67–68)، وبهذا يحصل التغيير في الحكم الشرعي إذا كان النص متعلقاً بالجانب العملي.

والقراءة التاريخية للسنة النبوية تعني: أن نفهم الأحاديث فهماً تاريخياً، ومعنى ذلك حصر مفهومها ومفعوليتها في حدود زمكاني، ويحصل بهذا الفهم إلغاء الحكم الشرعي أو تعديله الذي مصدره السنة النبوية إذا كان الحديث يتعلق بالجانب العملي (الشريف، 1440هـ–2019م ص: 24–25)، والسنة بهذه القراءة لا يبقى لها أي أثر ودور في الواقع بعد وفاة النبي ﷺ، فينزع بهذه القراءة القداسة من

السنة النبوية لتكون تابعة للواقع لا صانعة له (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 314 و 317).

وهذه القراءة أخذها الحداثيون من الغرب عندما طبّقوها على النصوص الدينية عندهم خاصة النصوص الواردة من الكنيسة، فهذه القراءة لا تطبق على النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة النبوية، لأن هناك فوارق عدة بين النصوص الإسلامية والنصوص المسيحية، فالنصوص الإسلامية نصوص الدين الخاتم، والرسول الخاتم، يجب أن يمتدّ فعاليّتها إلى ما بعد زمن نزولها، والزمن الذي يليها يعتبر من زمنها أيضاً، وكما صنعتْ الماضي، فتصنع المستقبل (عبد الرحمن، 1427هـ–2006م ص: 204).

ولقد بحث الحداثيون في التراث الإسلامي ليستندوا إلى مقولتهم هذه من المصادر الإسلامية، فلم يهتدوا إلى المصادر إلاَّ على شكل متقطّع، فبحثوا لزلات العلماء، والآراء الشاذة في الفِرَق، ولإثبات القول بتاريخية النص، وانغماسه في السياق التاريخي، استدلُّوا بأدلة نلخِّصها في النقاط التالية:

أ– مسألة خلق القرآن: فقد لجأ الحداثيون إلى مقولة المعتزلة بخلق القرآن لفهم نصوص الوحي، فكما أن القرآن مخلوق لزمان ومكان معينَيْن، فإنه تطبّق عليه القراءة التاريخية، ومعناه أنَّ نصوص الوحي –الخطاب الإلهي– وقائع وخطابات تاريخية (أبو زيد، 1416هـ–1995م ص: 33)، وهذا المفهوم معارض للفهم الإسلامي للنصوص، فالمفهوم الصحيح للنصوص هو صلاحيّتها لمطلق الزَّمان والمكان (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 318).

ب– مسألة النسخ: وقد توقف الحداثيون عند مسألة النسخ كثيراً – خاصة نسخ التلاوة مع بقاء الحكم– ليثبتوا بها تاريخية النصوص، لأنَّ النسخ هو الإلغاء لحكم سابق، فالتاريخية أيضاً هو الإلغاء للحكم، وحصر صلاحية النَّص في زمان ومكان تولده، وقالوا: إذا كانت نصوص الوحي وأحكامه قد تبدلت وزالت في زمن نزوله، فمن باب أولى أن يقبل هذه النصوص التبديل والزوال بعد زمن نزول هذه النصوص (الصالح، 1427هـ–2006م ص: 121).

فمسألة النسخ من المسائل التي اتفق العلماء على جوازها ووقوعها، خاصة نسخ الأحكام مع بقاء التلاوة، وأمَّا نسخ الحكم والتلاوة معاً، فالأكثر على وقعه، ولكن نسخ التلاوة وبقاء الحكم، فقد وقع الخلاف فيه بين العلماء (ابن عاشور، 1404هـ–1984م 1/ 662–663)، والذي نرجّحه هنا هو عدم وقوع النسخ في هذا النوع، وذلك بأدلة، منها:

1- لعدم وقوعه فعلاً، وذلك لعدم ورود الأحاديث الصحيحة المرفوعة في ذلك، والتي جاءت فيه موقوفة على الصحابة ﷺ من فهمهم واجتهاداتهم غير المجمع عليها، والتي جاءت من غير تواتر، مع أنَّ القرآن قد وصل إلينا متواتراً (نوفل، 1427هـ–2006م ص: 97).

2- الآية التي يستدلون بها على وقوع نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وهي قوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...} (البقرة: 106)، فالآية جاءت في معرض ذكر أهل الكتاب كما أن الآية التي قبلها تتحدث عنهم، فهذا يشير إلى أن الإنساء أو النسخ الوارد في الآية إنَّما هو النّسخ بين الشرائع، فالآية تذكر بأن الإسلام ينسخ الشرائع التي قبله (ابن عاشور، 1404هـ–1984م 1/ 654–662).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ بعض الحداثيين استدلّوا بهذا الذي قلناه – بأن المراد به الشرائع التي قبل الإسلام– للقول بتاريخية النص، وأنَّ لكل عصر شريعته الخاصة به، والأحكام يفرضها الواقع، وينتجها العقل (الشحرور، 1418هـ–1997م ص: 33).

3- وإذا سلَّمنا –جدلاً– بأنَّ المراد بالنسخ أو الإنساء هو نسخ الآيات القرآنية، وأنسيَت من قلب النبي ﷺ والصحابة، فإنَّ فيه الإحالة على المجهول، فمن الذي ذكر الآية وقد أنسيت؟! فإن قالوا: بأنَّ من الصحابة من يتذكّرها، قلنا: فمعنى ذلك أنَّه غير منسيّ، وإن قالوا: نُسيَت الآية من القلوب، قلنا: فكيف يذكرون الآيات التي نسيَت من القلوب؟! فهذا دليل بطلان أدلَّتهم (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 323).

والنسخ يكون في الأحكام الجزئية الاجتهادية، وهي ما اتفق العلماء عليها، بينما الأحكام الأصولية والآيات المحكمة التي تدلّ على الأحكام صريحة، مثل آيات الميراث وغيرها، فهي لا تتغيّر مهما اختلف الزمان والمكان (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 321).

هذا وأنَّ النسخ في الأحكام لا ينقص من قدر النص، ولا يكون النسخ دليلاً لمثل الحداثيين لعدم صلاحيّة النّصوص لمطلق الزمان والمكان (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 325).

ج– مسألة أسباب ورود الحديث: لتأكيد خضوع النص النبوي للواقع والقول بتاريخيَّته استند الحداثيون إلى مسألة أسباب ورود الحديث، لأنَّ تلك النصوص لم تأتِ إلاَّ استجابة للواقع (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 356–357)، ويرفضون بذلك أزلية النصوص (الصالح، 1427هـ–2006م ص: 21)، وبذلك القول يعتبرون الواقع هو الأصل والنصوص الشرعية تابعة له.

وهناك فرق بين القراءة الإسلاميّة والقراءة الحداثية للنّصوص، فالقراءة الإسلامية تراعي أسباب ورود الحديث في فهم النصوص، ولهذه الأسباب لورود الحديث دور كبيرحيث إنَّ لها دوراً كبيراً في فهم المراد من النصوص واستنباط الأحكام منها، ولم تقصر الحكم على من وردت الأحاديث لأجلهم وسببهم، ووضعت القواعد الأصولية لهذه

الأسباب (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 332)، منها قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، معناه وإن ورد نص بسبب خاص ولشخص خاص، إلاَّ أن النص يبقى عامّاً فلا يقتصر على هذا السبب الخاص، إلاَّ إذا وجدت القرائن على خصوصيته (خلاف، د. ت ص: 189، والغزي، 1424هـ–2003م 12/ 87)، فمثلاً: حديث: ((إنَّما الأعمال بالنيّات))[6]، قد وردت لسبب خاص ولشخص خاص، وهو مهاجر أمّ قيس، لكن لم يتجرّأ أحد أن يحصر عموم لفظ الحديث على خصوص سبب إيراده (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 336)، وغيره من الأحاديث مما يدل على أن الأصل الاعتماد على عموم اللفظ، وعدم قصره على خصوص سبب وروده أو ظروف تكونه الأول إلاَّ لقرينة معتبرة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 337).

وباختصار يمكن أن نقول بأن تطبيق المنهج التاريخي على النصوص وقبوله يؤدي إلى نتائج يحاول الحداثيون بلوغها، فمن هذه النتائج:

1- إلغاء دور النصوص وعدم صلاحيتها للواقع المعاصر (أبو زيد، 1416هـ–1995م ص: 139).

2- نزع القداسة عن النصوص بمختلف مكوناتها (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 339) .

3- كل النتائج التي حصلت من قِبَل النصوص النبوية التي تعارض العلم والمنطق والذوق السليم–حسب زعمهم–، كانت للواقع التي وردت له، وهي لهذه المرحلة فقط، ولا يتجاوزها، وحينئذ يجب استبدالها (أوزون، 1425هـ–2004م ص: 27).

4- حصر أحكام النصوص في الأخلاقيات والسلوكيات النفسية، وتوجيهها للضمائر والسرائر، مما يحثُّ على مراعاة علاقة العبد بربّه، بمعنى آخر هي غير واجبة للتطبيق (عبد الرحمن، 1427هـ–2006م ص: 187).

ثالثاً: تبديل منهج التأويل بالمنهج والهرمينوطيقي:

التأويل في المفهوم الإسلامي هو: "صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله" (الباجي، 1424هـ–2003م ص: 109)، وذلك بقرينة معتبرة و "دليل يُعَضِّدُهُ" (الآمدي، د. ت ص: 3/ 53)، و "من غير أن يخلّ بعادة لسان العرب" (ابن رشد، 1418هـ–1997م ص: 97).

ومنهج التأويل قد اتّبعه علماء الإسلام إعمالاً للنصِّ وحفاظاً عليه، لكن الحداثي العربي حين لم ير فيه بغيته أنتج مفهوماً آخر خاصّاً به كبديل للتأويل –مثل ما قام به الغرب مع نصوصهم– باسم الهرمينوطيقا، زعماً بأنَّ التأويل عملية سياسية بواسطة الدين (الجابري، 1418هـ–1997م ص: 76)، لتقرأ النصوص بالمنهج الهرمينوطيقي وتنتقدها (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 334–335).

عرّف الهرمينوطيقي بأنَّه: "نظرية عمليّات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص" (ناصر، 1428هـ–2007م ص: 19)، هذا المنهج لا يقوم على الأسس التي قام عليها التأويل الإسلامي، ويحاول قراءة النصوص وفق تاريخه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 335).

ففي المنهج الهرمينوطيقي لا يهم المؤلف أن يكون ما كتبه مفهوماً (بدوي، 1402هـ–1981م ص: 118)، فالمرجعية الوحيدة في فهم النصوص هي ما يتبادر في ذهن القارئ، وليس المؤلف، لتؤول الهرمينوطيقا إلى القراءة التفكيكية لنقد للنصوص، لتصل في آخر المطاف إلى نزع القداسة عن النصوص الدينية، وحينئذ لا يوجد حقيقة ولا ثابت ولا قداسة في النصوص، فكل شيء عندهم نسبي يختلف فهمه وتحقُّقه من وقت لآخر، ومن مكان لآخر (مبروك، 1413هـ–1993م ص: 24–28، وعبدالله، 1434هـ–2013م ص: 357)، فالتأويل في المفهوم الإسلامي هو منهج لفهم النص وقراءته، لا لنقده قبولاً ورفضاً، ويتفاعل النص مع الواقع، فلا تخرجه عن الحياة ولا تعطله، كما هو الحال في المنهج الهرمينوطيقي (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 358)، ففي هذا المنهج ادّعى أصحابه بأن النص متعدد المعاني فلا يمكن الوصول إلى مراد صاحب ذلك النص إلاَّ بالقراءة الهرمينوطيقية (عبد الرحمن، 1418هـ–1997م ص: 101).

وقد اختلف التأويل عن الهرمينوطيقا في عدة جوانب، فللتأويل ضوابط محددة لكي لم يخرج عن الصواب، وهي ليست في المنهج الهرمينوطيقي، فتفرق بها عنه، فمن الفوارق بين التأويل والهرمينوطيقا على سبيل المثال:

1- عملية التأويل لم تخضع جميع النصوص، أي: لم يقل الفكر الإسلامي أن جميع النصوص قابلة للتأويل، ثم هناك من النصوص ما هو واجب التأويل، ومنها ما لا يجوز فيها التأويل، ومنها ما هو سواء فيه التأويل من عدمه (ابن رشد، 1418هـ–1997م ص: 113–117)، بينما في القراءة الحداثية الهرمينوطيقية أنَّ جميع النصوص خاضعة للتأويل دون تمييز بين المحكم منها والمتشابه (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 253)، والمستثنى من النصوص في القراءة الهرمينوطيقية والتي لم تؤول عندهم ثلاثة مبادئ فقط، وهي: "الإقرار بالله تعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي" (الجابري، 1418هـ–1997م ص: 67–68).

2- يجب في التأويل المعتبر أن يكون له دليل يعضده، وأن يكون هناك علاقة بالمعنى المؤول إليه النص مع النص ذاته (الآمدي، د. ت ص: 3/ 53)، في حين أن في المنهج الهرمينوطيقي لا يهتمون بالدليل الشرعي، فالمهتم به عند الحداثيين هو الاختلاف في الزمان والمكان والأشخاص، لأن المعاني والقيم نسبية، تخضع لتغير الزمان والمكان والقراء للنص الواحد (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 370–371).

ولإثبات ما ذهبوا إليه ذهب الحداثيون إلى تبني نظرية الرمزية اللغوية، والتي تعني بأن اللغة عبارة عن مجموعة من الرموز، لا تشير إلى الأشياء بذاتها، فالأشياء الواردة في النصوص –حتى الثوابت منها كاللوح المحفوظ والملائكة والجن والشياطين وعالم البرزخ ومشاهدات القيامة– يقرؤها الحداثيون بنظرية الرمزية، أي: أنها رمزٌ لا حقائق بل كانت أسطورة (أبو زيد، 1416هـ–1995م ص: 135)، وإنَّما قالوا بالرَّمزية ليبطلوا بها قداسة النصوص والتحرر من سلطتها، وليعطوا الإنسان والعقل الحرية المطلقة في قراءة النصوص حسب ما يريد (أركون، 1426هـ–2005م ص: 26–27)، ولم يقف الحداثيون لهذا الحدّ، بل تعدّى ذلك إلى أن قالوا برمزية القصص الواردة في القرآن الكريم حتى شخوص الأنبياء كل ذلك اعتبروه رموزاً استخدمها القرآن الكريم بأسلوبه لإيصال فكرة تثبيت الدين للنّاس وتخويفهم من رفضه، وليس هناك قصص حقيقية موجودة في التاريخ، بدليل أنَّ علم الآثار لم تتطلع على آثار الأنبياء (الصالح، 1427هـ–2006م ص: 101–103)، وتعدّى بعضهم إلى القول برمزية العبادات وأحداث السيرة النبوية ممّا يعني أن هذه الأشياء ذواتها غير مقصودة، أو حقيقيتها غير موجودة، بل هي رموز يريد الإسلام تحقيق معانيها، فمثلاً الصوم يرمز إلى شعور الأغنياء بالفقراء، ومتى تحقّقت هذه المعاني المراد تحقيقها من غير الصوم، أغنى النّاس عن عبادة الصوم، وكذلك الحال في بقية العبادات، والمعجزات كانت مجرد تخيّلات (حنفي، د. ت ص: 208–210).

دليل النظرية الرّمزية هو أنَّ الدِّراسات الأثرية لم تشر ولم تتطلع على أحداث الأنبياء التي ذكرت في النصوص الدينية وهذا الدَّليل ليس بمستقيمٍ, ويمكن الرّدُّ عليه بثلاثة وجوه:

أوَّلها: تحكيم علم الآثار في النصوص الدينية مرفوض من حيث المبدأ، لأنّه من تحكيم المحدود في المطلق، ومن جهة ثانية: فإن علم الآثار ودراساتهم الأثرية لم تصل إلى اكتشاف علم التاريخ بأكمله، بل تجد كل يوم اكتشافات جديدة للآثار تعود إلى عصر ما، مما يدل على أنَّ عدم معرفة الشيء لا يستلزم عدم وجود ذلك الشيء على الحقيقة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 374–375)، ومن جهة ثالثة: أن علم الآثار لم يصل حتى الآن إلى اكتشاف آثار تعود عمرها لأكثر من ما بين 50،000 إلى 60،000 سنة تقريباً (الطيب وآخرون، 1419هـ–1999م 1/ 191).

3- يجب أن تتوفر الشروط لمن يقوم بعملية التأويل بحيث تؤهله للقيام به (الآمدي، د. ت ص: 3/ 54)، والباب ليس مفتوحاً بمصراعيه لكل أحد، فمن هذه الشروط التي بيّنها الفكر الإسلامي: الإحاطة بمدارك الأحكام وطرقها والأدلة التي في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها، ووجه الدلالة فيها، ومعرفة الناسخ من المنسوخ من الكتاب والسنة، ومعرفة الإجماع واللغة من النحو والصرف ما يمكنه من التمييز بين الظاهر من النص والمجمل منه، والعام والخاص، والمطلق والمقيد،، والحقيقة والمجاز، وغيرها مما هو موجود في كتب الأصول، وهذه هي شروط المؤول التي لا بد منها، فمن ملك هذه الأدوات، يجوز له التأويل، وإلاّ لم يكن التأويل مقبولاً (الرازي، 1418 هـ–1997م ص: 6/21–24، والغزالي، 1413هـ–1993م ص: 2/342–345، والشاطبي، 1417هـ–1997م ص: 5/41–44، والآمدي، د. ت ص: 3/ 162–164)، بينما لم يكن للقراءة الهرمينوطيقية منهج واضح تسير عليه للعلم والدرس، مما يعني غياب الضوابط والمرجعية التي تحتكم إليه عند عملية القراءة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 365).

رابعاً: القراءة التفكيكية للسنة النبوية:

ينتمي منهج التفكيك إلى مدرسة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية لنقد النصوص وقراءتها على يد بعض مفكري الغرب، حيث طبّقوا هذا المنهج على نصوص التوراة والإنجيل، والحداثيون العرب طبقوا هذا المنهج –مثل المناهج الأخرى– على النصوص الإسلامية نقداً وقراءة (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 312) ليصلوا في نهاية المطاف إلى نزع القداسة من النصوص، وليقرأ كل قارئ حسب فهمه، بفتح باب التأويل غير المنضبط أو ما يسمّى عندهم بالهرمينوطيقا (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 377).

وعندما يطبق الحداثي هذا المنهج على النصوص يقومون أولاً بتنقية النص الأصلي من النصوص المولّدة من الشروحات والتفاسير، ومن ثمّ بتفكيك بناه الداخلي بتحليله إلى وحدات، ثمَّ غربلته وإعادة بنائه وتشكيله من جديد، بحيث تجعل النص يفصل عن صاحبه، وعن ظروف تولّده، كأنه بنية مستقلة بذاته، وفي النهاية يقوم القارئ بعملية تفاعلية في النص لينتج معنىً جديداً، فلا يهمّ الحداثي من هو صاحب النّصّ، لأنه حينما دوّن ذلك النّصّ أو كتبه أو نطق به، ينفصل عن صاحبه انفصالاً تامّاً (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 378–379).

فالتفكيكية إذاً هي: منهج لقراءة النصوص وفهمها ونقدها، ويتعامل معها بوصفها نصوصاً لغويةً بحتة، وفي الوقت نفسه التفكيكية عملية

تجزئة وانفصال مركب، يفصل النص عن صاحبه وظروفه، ويجزء بنيته إلى أجزاء صغيرة حسب ما يراه المجزّأ، ثمَّ يعيد إخراج نص جديد منه حسب ما يراه القارئ، وبهذا فكل قارئ يبنى معاني الكلمات حسب فهمه، ممّا يفتح باب تعدد القراءات اللامتناهية أمام نصّ واحد، وكذلك "تختلف قراءة النّصّ الواحد مع كل قراءة وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القارئ نفسه بحسب أحواله وأطواره" (حرب، 1413هـ–1993م ص: 6).

وبهذه القراءة يرفضون السنة النبوية، لأنَّ الحداثيين ينظرون إليها على أنها نصّ مولّد وليس أصلاً، لأنها جاءت كشرح أو تفسير للقرآن الكريم، فيجب تجريد النص الأصلي –الذي هو القرآن الكريم– من النصوص المولّدة –كالسنة النبوية وغيرها– للتمكن من تطبيق القراءة التفكيكية عليه، ومن ثمَّ فهمه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 381).

فالقول بأنَّ السنة النبوية كلها شرح وتفسير للقرآن الكريم قول لا يسلّم، فكما أنَّ من السنة النبوية ما كانت شرحاً أو تفسيراً للقرآن الكريم، فإن منها ما هو مستقل عن القرآن، كمّا بيّنّا ذلك في وظائف السنة النبوية.

ويظهر من خلال ما سبق أنَّ المنهج التفكيكي يختلف عن المنهج التاريخي، إذ التاريخية تحكم ببقاء فاعلية النّصّ ما دام المؤلف حيّاً أو ما أنشأ للظروف التاريخية، والمؤلف هو الذي يحدّد معاني نصوصه، وبعد موت المؤلف سوف يزول فاعلية النّصّ، وفي المنهج التفكيكي يبقى فاعلية النّصّ حتى بعد موت المؤلف، لكن القارئ هو الذي يحدّد ويبيّن معاني النصوص حسب فهمه وظروفه، وليس المؤلف (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 386).

ومن هنا جاءت الحداثة العربية داعية إلى إعادة النظر في التراث الإسلامي بكل جوانبه وتطبيق القراءات الغربية عليه (أبو زيد، 1403هـ–1983م ص: 11)، فمثلاً في هذه القراءة أن العبرة بالقارئ لا الكاتب.

ويمكن أن نقف على نموذج واحد للقراءة التفكيكية للتراث الإسلامي، وخاصة السنة النبوية، فقصة نزول الوحي على النبي ﷺ أول مرّة وقول جبريل للنبي ﷺ : "اقرأ" وردّ النبي ﷺ له بقوله: ((ما أنا بقارئ)) (البخاري، 1422هـ–2002م 1/ 7، ومسلم، د. ن 1/ 139) في هذه القراءة أن قول النبي ﷺ ليس معناه: لا أحسن القراءة، بل معناه: "أرفض أن أقرأ لأني حرٌّ في أن أقرأ أو لا أقرأ، ولم يطع النبي ﷺ هذا الأمر ... إلاَّ مكرهاً بالقوة" (جُعَيْط، 1421هـ–2000م ص: 40)، فأنكرت بهذا أمّيّة النبي ﷺ ليؤكّد بها أنَّ الإسلام منحولٌ من الديانات الأخرى، خصوصاً من المسيحية، ولم يقدم الحداثيون أي مسوّغ لهذا الفهم، سوى منهجهم التفكيكي بأن العبرة بالقارئ لا الكاتب.

ومعلوم بطلان هذه القراءة، لأنَّ أُمّيّة النبي ﷺ ثابتة في القرآن الكريم، والواقع الاجتماعي المشخّص لحياة النبي ﷺ تؤكّد عليها، قال تعالى: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ...} (الأعراف: 157)، وقال تعالى: {...فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (الأعراف: 158).

خامساً: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث

ومن أدوات الحداثيين العرب في نقد السنة النبوية ونقضها: الاستشهاد بما هو شاذّ في التراث الإسلامي، والابتعاد عن ما هو مشهور وعليه العمل عند علماء الإسلام، فيبحثون عن ثغرات وزلات العلماء، محاولين تعميمها على الحالة الإسلامية العامة ويصوّرونها على أنها تمثيل للحالة العامة للتاريخ الإسلامي، واعتبارها حقائق جوهرية، ثمَّ بنوا عليها الأحكام، ممّا أدى إلى فساد الاستنتاج، والغرائب في المضمون (عبد الرحمن، 1427هـ–2006م ص: 191–192).

ومن هذا القبيل الاستشهاد بالأحاديث الموضوعة والمنكرة عند علماء الحديث ونقاده، وجعلها مرجعاً لهم ومستنداً لأفكارهم وأقوالهم، ولا يعتمدون على المنهج المعتمد عند علماء الحديث في نقدهم للأسانيد والرواة، فعندهم المناهج الخاصة بهم في قراءة السنة النبوية ونقدها (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 398–399)، والتي تمَّ استعراض تلك المناهج في النقاط السابقة.

وهناك أمثلة كثيرة على استشهادهم بالشاذ في التراث الإسلامي لنقد السنة النبوية، يمكن الوقوف على نموذج واحد على فعلتهم هذه، فمثلاً يستشهد الحداثيون من العرب بقصة الغرانيق ليستدلّوا بها على تسلط الشيطان إلى شخص النبي ﷺ ونفسه، والتدخّل في الوحي، لكي يقولوا بأن الأحاديث النبوية غير صالحة للتشريع، وإن صلحت للتشريع، فإنَّما صلاحيّتها لزمان النبي ﷺ ومكانه، ويبطلون بهذا القول صحة وصول القرآن الكريم إلينا، وثبوت الخطأ في تبليغ الوحي من قبل النبي ﷺ، فقال أحدهم: لقد تمنى النبي ﷺ أن ينتهي الحرب بينه وبين قومه، وتمنى أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وأحبّ ذلك وتحدث في نفسه أن لو نزل عليه ما يلين له مع قومه، فأنزل الله عليه: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى} (النجم: 1)، فلمّا انتهى إلى قوله تعالى: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى } (النجم: 19–20)، ألقى الشيطان على لسانه ما كان يحدث في نفسه وتتمنّاه، فقال إثرها: ((تلك الغرانيق العلا[7]، وإنَّ شفاعتهم لترجى))، ولمّا سمعت قريش هذا الكلام فرحوا به، فلم يتمكن النبي ﷺ من كشف ذلك، ولقد استطاع الشيطان أن يتغلب على شخصه (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 292–293).

ولقد استشهد بها –بالرغم من بطلانها– ليفقد الثقة بالأحاديث النبوية، ويزيل العصمة عن النبي ﷺ حتى في تبليغ ما أنزل عليه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 402).

فهذه القصة –مع وجودها في بعض كتب التفاسير وغيرها– مرسلة ضعيفة (الشوكاني، 1414هـ–1993م 3/ 548، والألباني، 1417هـ–1996م ص: 40)، وليست موصولة (الشنقيطي، 1426هـ–2005م ص: 123)، وبعض الروايات موضوعة ولم يصح عن النبي ﷺ (الألباني، 1417هـ–1996م ص: 27)، وبعض رواتها مطعونون في صدقهم، ومنهم من هو متهم بالكذب والتدليس، ولا يعتمد عليه (العسقلاني، 1379هـ–1959م 8/ 439)، ومن العلماء من حكم على عدم ثبوت جميع الروايات في تلك القصة وعدم ثبوت الحجية بشيء منها (الشوكاني، 1414هـ–1993م 3/ 548).

وعدم ثبوت الروايات في تلك القصة دليل على بطلانها، وعدم جواز الاستشهاد بها، إذ معنى قول الشيطان: "تلك الغرانيق العلى" أن الأصنام التي يعبدونها قريش كالغرانيق المرتفعة في طيرانها في علو منزلتها ورفعة شأنها (الشنقيطي، 1426هـ–2005م ص: 121)، فهذا باطل من جهة العقل والنقل، فلا يعقل أن يقول النبي ﷺ تلك المقولة، لأن مدح إله غير الله كفر، ولا يصح تسليط الشيطان على شخص النبي ﷺ الذي أمر بتبليغ ما أنزل عليه (الحلبي، 1427هـ–2006م 1/ 461)، ولا يصحّ من جهة النقل هذه القصة كما بيّنّا، ومع هذا استشهد بها الحداثيون والمستشرقون أيضاً وقطعوا بصحتها (بروكمان، 1422هـ–2001م، ص 34).

ومن خلال ما سبق من مناهج الحداثيين لقراءة السنة النبوية والتعامل معها، ظهر لنا أنَّ هدفَهم من مناهجِهم تتلخص في النقاط التالية:

1- تطبيق المناهج الغربية على النصوص الإسلامية خاصة المستشرقين منهم (السكران، 1435هـ–2014م ص: 12).

2- عدم الاعتماد على الأدلة النقلية المعتبرة إلاَّ نادراً، وجعل مقياس قبولها ورفضها العقل البشري القاصر(ملك ومجيد، 1432هـ–2011م ص: 137–138).

3- مقاطعة الوحي ورفضه، والتحرر من ضوابطه والقيم والمعايير (السكران، 1435هـ–2014م ص: 12)، والتحرر من سلطته (أبو زيد، 1416هـ–1996م ص: 146).

4- نزع القداسة عن النصوص من أجل تطبيق هذه المناهج عليها، ومن ثمَّ السيطرة عليها (أركون، 1417هـ–١٩٩٦م ص: 246).

2،3. المطلب الثاني: موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية

للسنة النبوية مكانتها العظيمة منذ ظهور الإسلام، ولقد نظر الصحابة إلى الأحكام الواردة في القرآن الكريم والأحكام الواردة في السنة النبوية نظرة متساوية، من غير فرق بينهما، لأن المصدر واحد وهو الوحي، وهذا هو الأصل والمستقرّ بين الصحابة في أوامر الرسول ﷺ ما لم يأتِ ما ينفي عنه هذه الصفة، واستمرّ الحال –في حجية السنة النبوية وجعلها مصدراً للأحكام، وصلاحيتها للزمان والمكان مطلقاً– إلى الآن، خلافاً للحداثيين من أنَّ السنة أخذت مكانتها من غفلة من التحقيق العلمي وذلك بالتدريج (البنا، 1319هـ–1997م 2/ 41)، فهي مجرد روايات تاريخية، فمنهم من يقبل منها ما وافق العصر، وما لم يوافقه لم يقبل، ومنهم من يرفضها مطلقاً، ومنهم من يقول: بأن صلاحيتها لم يتجاوز الزمان والمكان اللذين قيلتْ فيهما رغم صحة نسبتها إلى النبي ﷺ.

ففي هذا المطلب نحاول بيان موقف الفكر الحداثي العربي من السنة النبوية (ونقصد بلفظ السنة هنا: ما كانت مرادة للحديث عند المحدِّثين)، ومدى بعده المعرفي عن القواعد العلمية المعتبرة في فهم النصوص، على النحو التالي:

1،2،3. الفرع الأول: عدم اعتبار السنة النبوية من الوحي:

من المواضيع الهامة في الفكر الحداثي نزعة الأنسنة للسنة النبوية، التي يراد بها بشرية النصوص النبوية، وبذلك ينفون أن يكون هذه النصوص إلهي المصدر، لأن تلك النصوص بمجرد تجسدها البشرية وصيرورتها بلغة بشرية وخضوعها لأفهام البشر، يقولون بأنسنة فهمها وتطبيقها، أي: نفي صفة الوحي عنها (أبو زيد، 1414هـ–1994م ص: 206).

وبهذا يفسّح المجال لرفض السنة أو قبولها، وكذلك نفي صفة التشريع عنها وتأبيدها لمطلق الزمان والمكان، كما ونفي صفة الوحي عليها، ويستدلون لهذا بأمور منها:

1- استدل بعضهم بعدم صفة الوحي للسنة النبوية لأن متنها لا يقرأ في الصلاة مثل القرآن، ولو كانت وحياً لقرأت فيها (أوزون، 1425هـ–2004م ص: 14)، فهذا الاستدلال لا يستقيم، إذ ليس بالضرورة صلاحية كل وحي قراءته في الصلاة، بدليل أن هنالك تسبيحات وأدعية وغيرهما يقرأ في الصلاة ليست قرآناً، وإنَّما هي من السنة النبوية، مما يدلّ على بطلان هذا الدليل (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 120).

2- حصر الوحي في قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} (النجم: 3–4) في القرآن الكريم فقط، بدعوى أن القرآن الكريم هو المشكوك فيه في بداية الإسلام (الشحرور، 1418هـ–1997م ص: 224–225، والشحرور م.، 1433هـ–

2012م ص: 55)، وهذا الاستدلال لا يستقيم، لأنه مخالف ما عليه العلماء جميعاً، وذلك لأنه لا يوجد ما يشير إلى ما ذهبوا إليه من أن المقصود هو القرآن وحده، فالنطق يشمل ما يلفظ بلا تمييز بين القرآن والسنة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن (ما) من ألفاظ العموم، تدل على أنَّ كل ما ورد عن النبي ﷺ هو من الوحي المنزل عليه، ما لم يرد دليل يصرف عنه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 122).

3- الاستدلال بقول النبي ﷺ: ((أنتم أعلم بأمور دنياكم)) والزعم بأن السنة النبوية تجربة بشرية محضة (مبروك، 1428هـ–2007م ص: 102)، فهذا القول تعميم لأمر خاص، فلا يجوز أن يعمّم ما هو خاص، إذ أن من السنة ما هو تشريعي ومنها ما هو غير تشريعي، ومن الأمور غير التشريعية: التصرفات الدنيوية، فجعل الحداثيون تعميمَ السنة بكونها غير تشريعية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهم ينكرون السنة بدليل من السنة، فهذا لا يعقل، إذ يستشهدون بالأحاديث إذا كانت لصالحهم، وينكرون أحاديث أخرى بادعاء أن السنة ليست مصدراً للتشريع، فإذا قبلوا هذا الحديث الذي يستدلون به، فعليهم أن يقبلوا الروايات الأخرى حول الموضوع نفسه، فهناك أحاديث عدة تؤكد أن السنة النبوية وحي، وأنَّ ما قاله النبي ﷺ يجب الأخذ به، منها أمر النبي ﷺ بكتابة سنته: ((اكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ)) (أبو داود، 1430هـ–2009م 3/ 318، وأحمد، 1421هـ – 2001م 11/ 58).

4- إنكار العصمة للنبي ﷺ ليستدلوا بها على عدم اعتبار أقوال النبي ﷺ من الوحي، واستدلوا بعدم العصمة للنبي ﷺ بوجود آيات في القرآن فيها عتاب للنبي ﷺ، مثل: قبوله ﷺ الفدية في أسرى بدر، وعبوسه لعبدالله بن أم مكتوم (أبو زيد، 1416هـ–1996م ص: 84)، فالآيات التي فيها عتاب للنبي ﷺ ليست فيها ما ينافي العصمة للنبي ﷺ، لأنَّ الآيات التي ورد فيها قبول النبي ﷺ الفدية من أسرى بدر لم ترد في اجتهادات النبي ﷺ في الأمور الشرعية، وأخذ الفدية إنَّما كان من تدبير الحرب، فهو نوع التصرفات غير التشريعية (الرقَيْمي، 1439هـ–2018م ص: 71)، وكذلك آيات عبوس النبي ﷺ ليست دليلاً على عدم عصمته ﷺ، لأنَّها لم تثبت للنبي ﷺ أيّ ذنبٍ، بل كانت من باب العتاب لترك الأحسن واختيار الحسن، وذلك لأنَّ الدعوة كانت بأمر الله له ﷺ، وسؤال عبدالله بن أم مكتوم كان أثناء دعوته الكفار رجاء إسلامهم، فآثر ﷺ الإقبال على الكفار وعبس في وجه ابن أم مكتوم الأعمى وأعرض عنه حرصاً على هداية الكفار خوفاً من أن تفوته هذه الفرصة لدعوتهم (الزُّرْقاني، 1415هـ، 1995م 2/ 306).

استنـادا إلى ما سبق يظهر لنا أن السنة النبوية وحي ما لم ترد قرينة تفيد بأنها اجتهاد بشري (القضاة، 1423هـ–2002م ص 14).

2،2،3. الفرع الثاني: إنكار حجية السنة النبوية:

عند قراءة كتب الحداثيين يظهر أن غايتهم تجاه السنة النبوية هي إبعادها عن حياة البشر، وذلك حين ينكرون حجية السنة النبوية، محاولين إيجاد أدلة لتقوية ما ذهبوا إليه، فمن أدلتهم:

1- أنَّ حجية السنة النبوية لم تكن في وجدان المسلمين الأوائل، وإنَّما أسّس حجيتها الشافعي في نهاية القرن الثاني عشر (الشحرور 1433هـ–2012م ص: 52–53، وطرابيشي، 1419هـ–1998م ص: 65–66)، وذلك بالصراع السياسي الديني بين أهل السنة وبين الطوائف الأخرى (ذويب، 1434هـ–2013م ص: 205–206، وحمامي، 1427هـ–2006 ص: 59).

إذا بحثنا عن إعمال الصحابة بالحديث النبوي لظهر مدى عدم موافقة هذا القول الصواب، إذ كان الصحابة يعملون بالحديث النبوي، فأبو بكر الصديق ﷺ أعطى الجدة السدس عملاً بما روي عن النبي ﷺ لأن حصتها لم تذكر في القرآن الكريم، وغيره من الصحابة عدد كبير، وإن لم يعمل الصحابة ﷺ بالسنة النبوية، ولم يرو أنها حجة، لم يصل إلينا شيء من سنته، ولكن وصولنا هذا العدد الكثير من الأحاديث دليل على أنهم يحتجون بالسنة النبوية، وأن السنة لها المكانة العظيمة في نفوسهم، ممّا يبطل هذا الادعاء الخالي من الصحّة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 135).

2- لكي ينجح الحداثيون في عملية إنكار حجية السنة النبوية قاموا بالتدخل في الأخبار الآحاد والمتواتر، فتعاملوا معهما تعاملاً جديداً لم يسبقهم أحد، فذهبوا إلى رفض الأخبار الآحاد بدعوى أنها لا تفيد العلم، وإنّما تفيد الظن فقط إذا كانت صحيحة، ولا يعمل بها في العقائد، ولا تثبت بها الأصول، ولا يثبت بها الدين، وخبر المتواتر عند المحدثين ما رواه جمع كثير بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، واستمرّ هذا الجمع في جميع طبقات السند، وأن يكون خالياً عن الشّذوذ والعلّة (النووي، 1405هـ–1985م ص: 85)، بينما زاد الحداثيون بأنَّها ثلاث شروط أخرى على امتناع التواطؤ على الكذب، وهي: "التطابق مع شهادة الحس، والعقل، والوجدان" (حنفي، 1408هـ–1988م 1/ 369)، فإذا نقص شرط منها يصبح الخبر آحاداً ولو كان مروياً بأكثر من واحد (حنفي، د. ت 4/ 240)، ولا يعتمدون على الآحاد من الأخبار (أبو رية، 1414هـ–1994م ص: 379–380)، وهذه الشروط الثلاثة وضعتْ ليصلوا إلى نتيجة مؤداها أن لا وجود للمتواتر إلاَّ القلّة من الأخبار، لأنه إذا كان الحس

معروفاً يدرك ويشاهد، فإن العقل والحس لا يدرك حقيقتهما، إذ العقل مفهومه مضطرب، لعدم تعريف منضبط له، وعدم وجود عقل جمعي يحتكم إليه ليكون مرجعاً، والوجدان غير واضح، وإذا كان قبول الأخبار بهذه الشروط، فلا يبقى إلاَّ السنة العملية المتمثّلة بالعبادات، وما سوى ذلك أخبار آحاد لا تفيد علماً، ولا تلزم الاتباع عندهم (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 153).

فهذه الشروط واشتراط التواتر في قبول الأخبار لم يرد في القرآن ما يؤيده أو يزكيه، بل عكس ذلك أذ في القرآن آيات عدة تؤكد على قبول خبر الآحاد حتى في العقيدة، منها قوله تعالى: {وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ} (يس: 20)، فهذه الآية دليل على قبول خبر الواحد، وقد عمل النبي ﷺ بخبر الواحد في العقيدة والشريعة في أمور كثيرة، مثلاً تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة وتبليغ المسلمين بذلك كان بخبر الواحد (البخاري، 1422هـ–2002م 1/ 89)، ثمَّ العقل السليم يقبل خبر الآحاد، فمن المستحيل أن يحضر مع النبي ﷺ عدد كبير يبلغ التواتر في كل أحيانه، ففي بعض الأحيان يحضر معه أفراد الصحابة، وفي بيته معه أحد أزواجه، ومع ذلك ينقلون لنا هيئات نوم واستيقاظ النبي ﷺ، (هاشم وآخرون، 1433هـ–2012م ص: 112–116).

3،2،3. **الفرع الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة النبوية:**

حين ينكر الحداثيون السنة النبوية يدعون بأنَّ السنة النبوية مجرد ادعاءات نسبت إلى النبي ﷺ (الشحرور، 1433هـ–2012م ص: 92)، ولم يقل النبي ﷺ هذه الأحاديث، وإنَّما نسبها إليه من جاء بعده، واستناد قولهم هذا ما يلي:

1- تأخر تدوين السنة: فلا يعتمدون على الأحاديث بادعاء أنها دوّنت بعد أن كمل الدين، وبعد مائة عام من وفاة النبي ﷺ (جُعَيْط، 1421هـ–2000م ص: 94)، وبذلك ينكر بعض الحداثيين أن يكون هناك ولو حديث واحد مروياً باللفظ لا بالمعنى (أبو رية، 1414هـ–1994م ص: 7–8)، باعتبار أن أحداث السيرة النبوية وكذلك الأحاديث أساطير من نسج الخيال، وما كتب منها فيها جزء كبير –حسب زعمهم– من عند الراوي وثقافته، ليملأ الفراغ التاريخي (جُعَيْط، 1428هـ–2007م ص: 152، 212–213، وحمزة، 1436هـ–2015م ص: 208)، وسبب ذلك عندهم كان بسبب النقل الشفاهي للسنة (أبو زيد، 1414هـ–1994م ص: 98)، وتدوين السنة –حسب الحداثيين– بدأ أول مرة ما بين سنوات (100–120هـ) (طرابيشي، 1419هـ–1998م ص: 22)، ويذهب الحداثيون إلى أن تدوين الأحاديث كانت من قبل الفقهاء ومن وضعهم أنفسهم لصالحهم وصالح حكامهم، فهم الذين صنعوا الأحاديث حتى لو كان مناقضاً للقرآن الكريم (الجابري، 1430هـ–2009م، والشحرور، 1433هـ–2012م ص: 87).

فالاستدلال بالنقل الشفاهي للسنة على عدم ثبوتها التاريخي لا يستقيم، وذلك لأنَّه ليس كل الأحاديث نقل إلينا شفاهة، بل هناك أحاديث مكتوبة في عصر النبي ﷺ، والنقل الشفاهي أحد الوسائل لنقل العلم من التعلّم والتعليم، فليس الكتابة هي الطريقة الأوحد لنقل العلم كما يصوّروها الحداثيون، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التدوين لا يسلم من السلبيات للطعن فيها، مثل التصحيف وغيره (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 158)، كما أنَّ النقل الشفاهي ليس عيباً للرواية.

أمَّا قولهم بأنَّ التدوين وصنع الأحاديث كانا من قبل الفقهاء، فهذا ليس بصوابٍ، لأنَّ هناك أحاديث كثيرة منها ما هي مكتوبة ومنها ما هي مروية شفاهة بالسند إلى حضرة النبي ﷺ، والقول بأنَّ الدافع السياسي هو الذي أدّى إلى تدوين الأحاديث يحتاج إلى دليل، كما أنَّه بعيد عن الموضوعية العلمية.

2- كثرة الأحاديث الموضوعة في الحديث: مرور مائة عام على النقل الشفاهي للمرويات أدى إلى القول بكثرة الوضع عند الحداثيين، مما يفقد الأحاديث صلاحيّتها للاحتجاج بها، والحداثيون يضخمون هذه المسألة كأنها السِّمة الغالبة على الحديث، وكأنَّ الصحيح من الموضوع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، فهذا الوضع عندهم قد حدث بسبب تأخر التدوين (مبروك، 1428هـ–2007م ص: 32).

وهذا القول عارٍ من الصحة، والعقل يردّه، لأنَّ مسألة الوضع في الحديث قد تحقّقت من قبل العلماء حسب معايير علمية رصينة، بحيث يمكن الاعتماد عليها في التفريق بين الصحيح والموضوع من الأحاديث، وقد أفرد كثير من العلماء بمؤلفات على هذا الموضوع.

3- تعارض الأحاديث مع بعضها واختلاف الروايات فيما بينها: يستدلون بهذا بأن الأحاديث من وضع الرواة حسب ظروفهم الزمني، فمهما تغيّرت الظروف، تتغير الأحاديث، فمثلاً هناك اختلاف في أول ما أنزل من الوحي، فكل راوٍ –حسب زعمهم– وضع رواية حسب زمنه أو مذهبه الفقهي (حمزة، 1436هـ–2015م ص: 206–207، وأوزون، 1425هـ–2004م ص: 33–36).

فلمسألة تعارض الأحاديث فيما بينها، واختلاف الروايات بينها هناك مؤلفات فيها، فإذا وجد تعارض بين الأحاديث ينظر هل هذا التعارض حقيقي أم لا، لأنه ربما في ظاهره التعارض، بينما في الحقيقة ليس هناك تعارض، فنشأ هذا التعارض عن سوء فهم، فهنا إذا كان الحديثان صحيحين وأمكن الجمع بينهما، جمع، وإذا كان التعارض حقيقيّاً، ينظر إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر غير صحيح، يقبل الصحيح، ويترك الآخر، وإذا لم يمكن الجمع مع صحّتهما، يلجأ إلى

ترجيح إحدى الروايات التي يدعمه الدليل النظري أو العقلي، مثلاً إذا كان إحدى الروايتين نا سخة والاخرى منسوخة، يعمل بالنا سخ ويترك الآخر، وغيرها من الأدلة الترجيحية، أمَّا إذا تعذر الترجيح، فحينئذ يحكم عليه بالاضطراب، وإن لم يتوصل عالم لفهم الحديث فهماً سليماً، توقّف ولم يردّه، ربّما يجيء عالم آخر يهيّأ لفهمه ومعرفته على الوجه الصحيح، فإعمال النّصّ مقدم على إبطاله وردّه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 165).

4،2،3. الفرع الرابع: نفي عدالة الصحابة والطعن برواة الحديث:

وقد خاض الحداثيون في مسألة عدالة الصحابة، لأن هذه من المسائل الأساسية في علم الرواية، فهم نقلة الوحي، فهذه المسألة بالرغم من أنَّها أثارت جدلاً بين أهل السنة وبين المعتزلة والشيعة، إلاَّ أنَّها عند الحداثيين أخذت بُعداً آخر، وقد تجاوز الحداثيون مقولات المعتزلة والشيعة في رفض عدالة الصحابة، فأبطلوا روايات الصحابة جملة، وذلك بانتفاء العدالة منهم ابتداءً، زاعمين بأنَّ عدالة الصحابة ابتدعت في العصر الأموي، فخلط القوم بين مسألتي العدالة والعصمة، كما وخلطوا في مسألتي الصحبة من حيث الفضل ومن حيث الرِّواية، وكذا في حد الصحبة من حيث قبول الرِّواية منهم، ليصلوا في النهاية إلى نزع القداسة عن السنة النبوية (أركون، 1417هـ–1996م ص: 17).

فالصحابي من حيث مطلق الصحبة والفضل هو: مَنْ لقي النبي ﷺ وآمن به، ومات على ذلك (العسقلاني، 1415هـ–1995م ص: 1/ 8)، ومن العلماء من يشترط التمييز والبلوغ لقبول الرواية (الخطيب البغدادي، 1432هـ–2011م ص: 1/ 177).

فالعدالة معناها: عدم تعمّد الكذب على رسول الله ﷺ في الرواية، والصدق فيها، وهي غير العصمة، إذ معناها: عدم اقترافهم المعاصي الكبيرة والصغيرة، فعندما يقال عن الصحابة بأنهم عدول يكون المراد به أنهم صادقون في الرواية عن رسول الله ﷺ، ولا يخرجهم عن العدالة إذا اقترف أحد منهم ذنباً وليس المراد به العصمة عن المعاصي والخطأ والسهو والنسيان، (السخاوي، 1424هـ–2003م 4/ 101، وأبو شهبة، 1409هـ–1989م ص: 244).

وقد استدلّ الحداثيون لانتفاء العدالة عن الصحابة بأدلة مجملها:

1– الآيات الواردة في عدالة الصحابة التي يستدلّ بها أهل السنة جاءت على العموم، ولم تقصد الصحابة بأعيانهم (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 201).

فهذا الكلام صواب من حيث المبدأ، وهذا دليل عليهم لا لهم، فالقاعدة العامة هي: أن الأصل براءة الذمة (زيدان، 1435هـ–2014م ص: 43–44)، والصحابة كلهم عدول، ويبقى الأمر على عمومه ما لم يرد أو يثبت على أحدهم ما يسقط هذه العدالة (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 212).

2– مسألة عدالة الصحابة لم تكن معروفةً في الصدر الأول، وإنَّما ابتدعتْ وتم صياغتها في العصر الأموي، بعد القرن الرابع الهجري (يعقوب، د. ت ص: 39).

فالقول بأن عدالة الصحابة قد تمّت صياغتها بعد القرن الرابع الهجري، قول يعوزه الأدلة الكثيرة، فالقول بعدالة الصحابة كان موجوداً قديماً حتى في الصحابة أنفسهم، فقد روي أنَّ أنس بن مالك قال: كنَّا معشر الصحابة لم يكن بعضنا يكذب بعضاً (الطبراني، 1415 هـ–1994م 1/ 246)، فهذا دليل على أنهم ينظرون إلى بعضهم بالصدق، وهذا أساس العدالة في الرواية، وهذا مع أنَّ الآيات والأحاديث يدلاّن على عدالة الصحابة صراحة، فلا نذكرهما لأنهم يؤولونهما، والذي ذكرنا كاف للرد على هذه الشبهة.

3– ارتداد عدد كبير من الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، والاستدلال به على عدم عدالتهم (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 204).

فالاستدلال بمسألة الرِّدة على نفي العدالة على الصحابة غير صحيح، فمن ارتدّ من الصحابة، خرج من دائرة الصحبة، لأنَّنا ذكرنا بأنَّ تعريف الصحابة من آمن بالنبي ﷺ ومات على الإسلام، ومن ارتدَّ منهم خرج عن الإسلام وعن دائرة الصحبة، وخارج عن موضع النزاع، ولا يجوز أن يطعن الصحابة بسببه، لكونه ليس منهم (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 219).

4– وقوع بعض الصحابة في الكبائر، بدليل إقامة الحدود عليهم، فبهذا تسقط العدالة منهم (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 393–394)

فاستدلالهم بهذا القول دليل على بُعْدِهم المعرفي عن القواعد العلمية المتّبعة لدى العلماء، فالذي يقدح في الرواية هو عدم عدالة الرّاوي وليس عصمته، فالعدالة شيء والعصمة شيء آخر، فالصدق في الرواية هو موضع البحث وليس العصمة، فليس أحدٌ معصوماً عند أهل السنة سوى النبي ﷺ (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 220–221).

5– نقد الصحابة لبعضهم بعضاً واعتراضهم فيما بينهم، خاصة اعتراضات عائشة على أبي هريرة (أوزون، 1425هـ–2004م ص: 21–23)، وأكثر من اتُهم به الحداثيون هو من كان أكثر الصحابة رواية، وهو أبو هريرة ﷺ، اتّهموه بأنه كان قد وضع الأحاديث للسلطة، ولم يتصل أكثر رواياته إلى النبي ﷺ لقلّة معاصرته له (أبو رية، 1413هـ–1993م ص: 64–281، وأوزون، 1425هـ–2004م ص: 20–21، وحمزة، 1436هـ–2015م ص: 125–150).

جعل اعتراضات الصحابة بعضهم بعضاً سبباً لنفي العدالة عنهم، تأويلات متكلّفة، إذ أنَّ اعتراضات الصحابة على بعضهم نوع من زيادة التوثّق من الحديث، وليس من قبيل تكذيب بعضهم لبعض، كما أشرنا بقول أنس ابن مالك قبل قليل (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 221).

وأمّا اعتراضات أمّ المؤمنين عائشة على أبي هريرة –رضي الله عنهما– فكان جلّها عقلياً، وليس استنادها إلى دليل من القرآن أو السنة، وما يستند إلى دليل منهما كان قليلاً بالنسبة للآخر، وهذا الإنكار منها للأحاديث موجوداً في حياة النبي ﷺ، ولم تصب رضي الله عنها في كثير من اعتراضاتها، لأنها جاءت عن قصور فهمها للأحاديث، وقد بيّن النبي ﷺ وجه خطئها في بعض اعتراضاتها، فمثلاً: حين قال لها عجوزان من عجائز اليهود بأن أهل القبور يعذبون في قبورهم، فكذبهما عائشة رضي الله عنها، ولمّا ذكرت تكذيبها العجوزين للنبي ﷺ، فصدّق النبي ﷺ العجوزين، وخطّأ عائشة، وبيّن بأنهما قد صدقتا بأن أهل القبور يعذبون (البخاري، 1422هـ–2002م 8/ 79، (مسلم، د. ن ص: 1/ 411)، تبيّن من هذا أنه ليس كل اعتراضاتها رضي الله عنها مبنيّاً عن علم قاطع ثابت عندها، بل منه غير ذلك، فهناك كثير مما استشكل عندها واعترض على الصحابة، كان الحقّ من عند غيرها (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 222).

فمن خلال ما سبق يمكن القول: بأن مسألة عدالة الصحابة كانت ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع وبالدليل العقلي، فالعدالة ثابتة لهم، وهي غير العصمة.

ولمّا لم ينجحوا في النقاط السابقة الذّكر، ذهبوا إلى ضرورة إعادة النقد للسنة النبوية، وذلك من خلال آليات جديدة، ومناهج مستحدثة، لم يسبقهم أحد، بدعوى أن المناهج السابقة الذكر لم تنجح كثيراً، فالنقاط التالية نقف على هذه المناهج والآليات التي انتقد بها الحداثيون السنة النبوية.

5،2،3. الفرع الخامس: رفض القراءة الإسلامية لنصوص السنة النبوية:

يرفض الحداثيون المنهج الإسلامي النقدي، لأن المنهج الإسلامي لا يرفض التراث، بل يعطي الأولية للنص، لأنه منشئ للواقع وصانعه، بخلاف الحداثيين، فهم يرفضون التراث، وينظرون إلى النصِّ بأنه تابع للواقع وليس صانعه، فالمنهج الإسلامي يحافظ على النص، ويرفضه بدون مسوّغ أو سبب ملائم، فالمنهج الإسلامي لا يأخذ النص إلاَّ عن ثقة مأمون، ثمَّ إن كان ما روي واضح المعنى، يأخذ به ويعمل بمقتضاه، وأمَّا إذا كان ما روي يستشكل فهمه، يسارع إلى ردّه، بل إن يحمل على أحد الوجوه التي يمكن أن يحمل عليها، فإن وجد وجهاً مقبولاً، حمّل عليه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 235–236)، فعندهم إعمال النص أولى من ردّه، ولا يجوز التسرّع في ردّ الحديث إذا استشكل معناه على القارئ، لأن فهم الإنسان قاصر لا يدرك حقيقة جميع الأشياء، فربّ نص حديث لم يدرك فهم عالم عليه، فيأتي بعده مَنْ يفهمه ويدركه (القرضاوي، 1423هـ–2002م ص: 53، و117–118).

ولكن الحداثيين يرفضون هذه القراءة، لجملة من الأسباب والمسوّغات، يمكن إجمال أهمها بما يلي:

1– لأنَّ المنهج الإسلامي يكرس تقديس النص وشموليّته، فلا يقبل تاريخية النص ومحدوديّته (أبو زيد، 1435هـ–2014م ص: 12).

هذا الكلام صحيح بأنَّ المنهج الإسلامي يقدس النّصّ ويقول بأوَّليّته، كما ويحاول مهما أمكن أن يستمدّ فهم الواقع من النص، ويسدّ باب الهوى للقارئ، فلا يعط الحق لكل أحد أن يقول ما شاء تجاه النص (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 239–240).

2– منهج أهل الحديث لا يقبل الجديد ولا التطور ولا الإبداع (أبو زيد، 1435هـ–2014م ص: 11).

هذا القول لا يستقيم، فالمنهج الإسلامي لعلم الحديث يقبل التطور والجديد ويرفض الجمود، فعلماء الحديث اليوم مطالبون بتطوير المناهج النقدية العلمية (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 240).

3– منهج أهل الحديث يهتمّ بنقد السند دون متن الحديث، فاهتمامهم بالشكل دون مراعاة كليّات الشريعة ومقاصدها (حمزة، 1436هـ–2015م ص: 274).

فبمراجعة كتب الحديث من علمي الجرح والتعديل يظهر لنا عدم صحّة هذا القول، فالناظر للواقع النقدي عن علماء الحديث يجد أنهم ينظرون إلى السند والمتن معاً، بل تجدهم يهتمون كثيراً لمسألة نقد المتن خلاف ما يقوله الحداثيون، فمثلاً: عندما نظر العالم إلى سند الحديث فوجد أنَّ فيه من كان من أهل الكتاب بداية، فمن هنا تأتي أهمية تمحيص ونقد المتن، وإمعان النظر فيه، ويتمّ مقابلة ذلك المتن بأدلة أخرى، ليخرج ما دخل في المتن ما ليس منه (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 240–241).

مثال ثانٍ: هناك شروط عند علماء الحديث لقبوله، فمن هذه الشروط: عدم الشذوذ والعلة، والشذوذ والعلة تقعان في المتن كما في السند، فإذا كان في المتن شذوذ أو علة، فإنهم يتوقفون عن قبول الحديث، فبوجود الشذوذ أو العلة في المتن يسمّى الحديث بأسماء خاصة، مثل: المضطرب والمعلول وغيرهما (عتر، 1401 هـ–1981م ص: 332–343).

فهذا دليل على أن علماء الحديث يهتمون بالمتن اهتمامهم للسند، وانتقدوا المتن وتمحّصوه قبل الحكم على الحديث بالقبول أو الرّدّ، ونستطيع القول بأن جلُّ علوم الحديث مشترك بين السند والمتن، فإذا انتقد السند كأنّما انتقد المتن، لأنه لا يقبل متن الحديث إذا كان السند

معلولاً بعلة قادحة (ابن الصلاح، 1406هـ–1986م ص: 91)، فإذا سلم السند من العلل والشذوذ نظروا إلى المتن فعرضوه على القواعد العامة للتأكد من سلامته من العلل، فعرضوه على ظاهر القرآن الكريم ومتون الأحاديث الأخرى، فإذا وافقت قبلوه، إلاّ فيتوقفون (عتر، 1401 هـ–1981م ص: 395–454).

6،2،3. **الفرع السادس: الاهتمام بنقد المتن دون السند:**

ومن أساليب الحداثيين لنقد السنة النبوية: الاهتمام بسلامة المتن دون السند (تيزيني، 1418هـ–1997م ص: 264)، وهذا المنهج أخذه الحداثيون من الغرب، فانتقد الغرب متون نصوصه، لأنَّه لا يوجد لديه أسانيد، فهم مضطرون لتطبيق هذا المنهج، بينما النصوص الإسلامية لها سلاسل من الأسانيد، فمقارنة النصوص الإسلامية مع النصوص الغربية وتطبيق مناهجهم على النصوص الإسلامية، واحتساب كلا النّصّين بمقياس واحد قياس مع الفارق، ونقد المتن فقط يقودنا إلى قبول روايات الفاسق والمتهم، ورفض روايات الثقة والصادق، وذلك لشبهة طرأت في عقل القارئ، وفهمه القاصر، وفي النهاية يضيع العلم والدين، فإذاً هذا المنهج مرفوض ولا يجوز العمل به (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 248–249).

فالفكر الحداثي دعوته التحقق من الصدق المنطقي على روايات السنة النبوية فقط، من غير تحقق كثير من صحة النسبة إلى النبي ﷺ (القرني، 1434هـ–2012م ص: 389).

ومع ذلك فهم مصرّون على العمل بهذا المنهج، ويستندون لهذا المنهج بعدة مسوّغات منها: أنَّ الأسانيد لا يمكن الاعتماد عليها، لأنها أسانيد وهمية وضعها الزهري، بل لعل هو الذي صنع الأحاديث والأسانيد معاً (جُعَيْط، 1428هـ–2007م ص: 37).

فهذا الكلام مرفوض، لأنه قولٌ بلا دليل، والقول بلا دليل لا يعول عليه، ومن جانب آخر: أنَّ الإمام الزهري –رحمه الله– عندما أسند رواية إلى عمَّن سمعه من الشيوخ، فهذا الشيخ على قيد الحياة، فإذا كان الإمام الزهري يدعي كذباً على ذلك الشيخ، فلا شك أنَّ أمره سيفتضح، فهو قول ظاهر البطلان (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 253–254).

ربّما أدّى بالحداثيين إلى هذا القول، وقبول منهج الغربيين، قراءتهم للسنة النبوية قراءة شعورية، ومعناه: أن الناقد يحكم بصحّة الحديث أو ضعفه بما يشعر به في داخله، بحيث يقرأ هذا الناقد متن الحديث، فإذا شعر بداخله أنه صحيح، فصحيح، وإذا شعر بضعفه كان كذلك (حنفي، 1408هـ–1988م ص: 592–593).

فالتحكيم بالشعور تحكيم بالهوى، فلا يجوز قبول ما ترتاح إليه النفس، ورفض ما يزعجها، ولا يعد الشعور من الأدلة، بل يعدّ من الوهم، فمن قال بتطبيق هذا المنهج، فقد حمل نفسه بمبدأ الشك في نقد الروايات، فيجعل الأحاديث عرضة للقبول أو الرفض بلا ضوابط، فكل واحد له حكمه الخاص على الأحاديث، يقبل أو يرفض ما يحلو له (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 258–260).

فالمنهج الإسلامي يهتم بنقد الإسناد حفاظاً على المتن، لأنه إذا أسقط الإسناد يفتح الباب أمام كل أحد ليقول ما شاء فيما شاء، وإضافة ما شاء مما ليس منه، فيسهل النيل من الدين.

7،2،3. **الفرع السابع: عرض السنة على القرآن:**

السنة النبوية عند علماء الإسلام عموماً شارحة ومبيّنة ومفصلة لمجمل القرآن الكريم ومقيّدة لمطلقه، ومخصّصة لعامه، أو تأتي مستقلةً، فلا تناقض السنة مع القرآن ولا تعارضه، إلاَّ بفهم خاطئ أو تأويل فاسد، وأمّا السنة عند الحداثيين فهي البيان والشرح والتفصيل فقط للقرآن الكريم، غير مستقلة بتشريع، ولا تأتي بجديد لم يرد في القرآن الكريم، فإذا ورد حديث يعرض على القرآن الكريم، إذا وافق القرآن قبل، وإلاّ فلا (هيكل، 1397هـ–1977م ص: 80)، ولو كانت الأحاديث صحيحة بمجرد مخالفتها القرآن أو الواقع ترفض جملةً وتفصيلاً (الشحرور، 1433هـ–2012م ص: 130).

وموضوع عرض السنة على القرآن الكريم موجود في الخطاب الإسلامي، بأن لا تناقض روايات السنة صريح القرآن، ولكن لا ينفي ذلك أن تأتي السنة بجديد ومستقل عن القرآن، بدليل قول النبي ﷺ: ((... ألا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ...)) (أحمد، 1421هـ – 2001م 28/ 410)، فلا يسارع المحدّثون في ردّ الحديث، إلاَّ إذا تعذر الجمع بين الآية والحديث، ولم يشترطوا بذكر الحديث في القرآن لقبوله (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 264).

فبتطبيق هذا المنهج يؤول الأمر إلى رفض الأحكام التي لم يرد ذكرها في الأحاديث النبوية، منها: الأحاديث التي تذكر عالم الغيب، بدءاً من الموت إلى يوم القيامة والجنة والنّار لأنها من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فالآيات صريحة بأنه لا يعلم الغيب إلاّ الله (الشحرور، 1421هـ–2000م ص: 157–161، والشحرور، 1433هـ–2012م ص: 72–81)، وينكرون نزول الملك إلى النبي ﷺ وإنزال الوحي إليه (جعَيْط، 1421هـ–2000م ص: 35)، وكذلك ردّ الأحاديث التي تتحدث عن حجاب المرأة لأنها لن يرد في القرآن تحديده، فهي خاصّة للحقبة الزمنية التي ورد الحديث فيها (الشحرور، 1433هـ–2012م ص: 152، و213)، وكذا الأحاديث التي أثبتت معجزات النبي ﷺ غير القرآن (الشحرور، 1433هـ–2012م ص: 38–40)، وغيرها.

وقد استدل الحداثيون لما ذهبوا إليه بجملة من الأمور، منها: قول النبي ﷺ فيما نسب إليه أنَّه قال: ((إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه)).

فهذا الحديث باطل لا أصـــل له، ولا يجوز الاحتجاج به، وحكم عليه نُقّاد الحديث بالوضع (الخطابي، 1351 هـــ–1932م 4/ 299)، ولكن رغم عدم صحة الحديث، فهو مخالف للحديث الصحيح: ((... أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ...)) (أحمد، 1421هـــــ – 2001م 28/ 410)، فالحداثيون يقبلون الأول لأنه –حسب زعمهم– موافق للواقع والعقل، ولا يقبلون الحديث الثاني باعتباره غير موافق لمنهجهم، فمنهجهم –كما ذكرنا ســـابقاً– قبول الروايات إذا كانت موافقة للواقع والعقل، ولو كانت الرواية موضـوعة ومكذوبة، ورفضـها إذا لم توافق الواقع والعقل، ولو كانت الرواية صحيحة (صدقي، رجب 1324هـــ– أغسطس 1906م 9/ 16)، فإذا كان الحال كذلك فلا يقبلون هذا الردّ، فيمكن الردّ عليهم بمبدئهم الذي يقرونه، وهو أن نعرض الرواية التي استدل بها القوم على القرآن، فنقول: إذا عرضـنا الرواية على القرآن الكريم لظهر لنا بطلانها، لأنها منافية للآيات التي تأمر بطاعة الرســـول، مثل قول الله تعالى: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} (النساء: 59، والمائدة: 92، والنور: 54، ومحمد: 33، والتغابن: 12)، فالآيات تأمر صراحة بطاعة الرسول ﷺ، وتفصلها عن طاعة الله، فالواو في اللغة تفيد التغاير والتمايز بين المعطوف والمطوف عليه، فهذا دليل على اســـتقلالية طاعة الرســـول ﷺ، واستقلالية طاعته دليل على عدم اشتراط عرض أوامره ونواهيه على القرآن الكريم، وبناءً على هذا فإن الاستدلال بهذه الرواية يبطل مبدأهم الذي يسعون إلى إثباته (عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 270).

ومن جهة أخرى فإنهم لا يستدلون بالأحاديث، فلا يجوز لهم أن يستدلوا بهذه الرواية، وفي الوقت ذاته أنهم لم يستدلوا بالقرآن الكريم على ما ذهبوا إليه(عبدالله، 1434هـ–2013م ص: 271)، لعدم وجود الآيات في عرض أقوال الرسول ﷺ على القرآن الكريم، مما يدل على بطلان هذا المنهج.

هذا بعض مناهج الحداثيين التي نادوا دائماً لتحققها، وهناك مناهج أخرى وهي أوهى من سابقتها، ويصعب مناقشتها لعبثيّتها وعدم علميّتها، فلا حجة فيها ولا دليل غير الهوى، فمن هذه المناهج: عرض السنة على روح الإسلام، معناه: فإذا خالف الأحاديث روح الإسلام رفضوه، وإذا وافقها قبلوه، ويقال للحديث إذا أراد نقده: هل جاء الإسلام لأجل هذا؟ وهذه الروح ليست ثابتة، بل تتغيّر بتغيّر الزَّمان والمكان (أبو زيد، 1425هـ–2004م ص: 70)، وهناك قراءة نقدية أخرى بعرض السنة على الذوق الإنساني، ويراد به أن يقرأ الحديث بعرضه على الذوق فإذا خالف الذوق تركوه، وإذا وافقه قبلوه، فمثلاً أحاديث لعق الأصابع (البخاري، 1422هـ–2002م 7/ 82)، تركوها بادعاء أنها تخالف الذوق السليم (أوزون، 1425هـ–2004م ص: 147–148)، وقراءة أخرى للحداثيين لنقد السنة النبوية هي عرض السنة على العدل، فيعرض (كل نصوص الشريعة الخاصة بالدنيويات في ضوء تحققها للعدل) (البنا، 1429هـ–2008م ص: 129)، فالنصوص الشرعية ليس فيها ما ينافي العدل من حيث العموم، وهذه النصوص جاءت لتحقيق مبدأ العدل.

وقد يتلخص موقف الفكر الحداثي من الســـنة النبوية بأنه: لا تعتبر السنة من الوحي، وإنكار ثبوتها التاريخي، وقاموا بالتشكيك في السنة بادعاء مخالفتها للعقل أو غيره، واعتبار العقل والواقع حاكمَيْن وقاضيَيْن عليها، ليقولوا في النهاية بأنَّ السنة ليست مصدراً للتشريع، ولينزعوا القداسة منها، ولكي يصلوا إلى ذلك نفوا عدالة من رووا هذه الســـنة وهم الصـــحابة، وطعنوا فيهم وفي أئمة الحديث، فلم يلتفتوا إلى مناهج القدماء حول الســـنة، بل ابتدعوا مناهج جديدة لقراءة الســـنة، بعرض السنة على القرآن أو غيره ليرفضوا مالم يرد في القرآن.

3،3. المطلب الثالث: تأثير الفكر الحداثي على الواقع الإسلامي:

قد ظهر في جهود الفكر الحداثي نشـــر ادعاءات تمرّدية على التراث الإسلامي، فهذه أدت إلى ظهور آثار سلبية في العالم الإسلامي، بلغت خطورتها في عقيدة المســـلمين ودينهم، وفي المقابل ظهرت آثار إيجابية من ردّة فعل أهل العلم مقابل ما قدمتها الحداثة في واقع المســـلمين، فمن هذه الآثار:

أولاً: الآثار السلبية:

1- رفض القديم والثابت من التراث، والدعوة إلى بديلٍ مكانه من مناهج الماركســـية أو الوجودية أو الفوضـــوية والعبثية أو غيرها (العلي، 1414هـ–1993م 3/ 1546).

2- القارئ لأفكار الحداثة يجد أنها لا تهتم كثيراً باللغة، وما يتصـــل بها من البلاغة والبيان، فيحملهم هذا على الحملة على القديم ورفضـــها، وتقليل قيمتها عند النَّاس (الندوة العالمية للشـــباب الإسلامي، 1420هـ–1999م 2/ 869).

3- إشـــاعة الفوضـــى في مجال العقيدة وغيرها في الصـــحائف والمجلات والكتب، التي تخاطب بها الشـــباب باســـم الأدب والإبداع والثقافة، ليجذبوا بها عواطف الشباب والمبتدئين إلى ساحتهم، وبعدهم عن المعتقد الصـــحيح والقيم النبيلة، وقد تأثر شـــباب المســـلمين وناشـــئتهم بهم فعلياً، نظراً لما تحويه من المواضـــيع اللافتة للأعين، فأصـــبحنا نســـمع بهم وجرأتهم في نقد الموروث والعلماء (العلي، 1414هـ–1993م 3/ 1547، (عبدالرحمن، د. ت، ص: 24).

4- ومن آثار الحداثة على واقع المسلمين وخاصة على النساء: تجرؤ بعضـهم على الأحكام الشـرعية، بنقدها أو رفضـها، مثلاً: هناك

من النساء من ترفض الحجاب، زعماً بأنه من العادات العربية، أو لأنه منافٍ للحرية، انخدعن بمسألة تحرير المرأة عند الحداثيين (العالم، 1409هـ–1989م ص: 82).

5- انخداع بعض أهل العلم والمثقفين ببعض دعاوى الحداثيين على نصوص الشريعة، وإبدائها للجمهور، باسم التجديد أو التحديث، وإفخام هؤلاء الأشخاص من قبل النَّاس لإتيانهم بالأفكار الغريبة وطرحها على الساحة، وإقبال العوام عليهم بسبب تضخيم النَّاس لهم (العلي، 1414هـ–1993م 3/ 1552–1553).

6- ومن الآثار الخطيرة على الواقع ظهور حركات أو جماعات تدعو إلى التوفيق بين الأديان والمذاهب (Nor ، p:(2018) 314)، وممّا ساعدت نجاح هذا الاتجاه جهل أبناء المسلمين بدينهم، والإغفال عمّا خفي وراء هذه الأفكار الدخيلة على الإسلام، فأصبح كلمّا ظهر مصطلح في الغرب، هرع بعض النّاس ليطبّقه على الإسلام (النحوي، 1414هـ–1994م ص: 85).

7- وفي الآونة الأخيرة اهتم الحداثيون ومن سار على نهجهم اهتماماً كبيراً بالإعلام ومواقع السوشيال ميديا وذلك لأنَّ الشباب قد تعلق بها كثيراً، فقاموا بنشر أفكارهم فيها، وإثارة مواضيع شائكة، وزلّات العلماء، للطعن بها في الدين أو العلماء[8].

ثانياً: الآثار الإيجابية:

لا شكّ أنَّ لمثل هذه المذاهب الفكرية وهجومهم على التراث الإسلامي من انعكاسات إيجابية، فيقوم علماء المسلمين كحصن حصين أمام شبهات هذه المذاهب، ويردّون عليهم بأقصى ما يستطاع من جهد على سبيل دينهم وعقيدتهم، فالفكر الحداثي كغيره من المذاهب الفكرية مع ما تخلفتْ عنه من آثار سلبية فإنه تسبب في ظهور آثار إيجابية لدى عامة المسلمين وعلمائهم، بالرد على مزاعمهم، فمن هذه الآثار الإيجابية:

1- نشر المؤلفات في مواقع التواصل الاجتماعي في بيان حقيقة الحداثة، وبيان بعدهم المعرفي عن القواعد العلمية في التعامل مع التراث الإسلامي، وكشف شبهاتهم والرد عليها، وقد أشرنا ببعض هذه الجهود في الدراسات السابقة التي تم عرضها في المقدمة.

2- إنشاء مراكز خاصة بالاعتناء بكل دخيل على الإسلام والرد عليه[9].

3- إقامة الندوات والأنشطة في الجامعات الإسلامية في التعريف بالأفكار والمذاهب الدخيلة على الإسلام، وبيان شبهاتها والرد عليها[10].

4- الرد الإعلامي في السوشيال ميديا – من القنوات الفضائية ومواقع التواصل الاجتماعي– على مزاعم الحداثيين[11].

5- ومن الآثار الإيجابية: رجوع علماء المسلمين وطلاب العلم إلى القراءة للرد على الأفكار المشوهة للإسلام.

4. الخاتمة

في خاتمة هذا البحث المتواضع، يمكننا أن نلخص أهم ما جاء فيه على النحو الآتي:

1– للحداثة العربية مفهوم مشابه للحداثة الغربية فاستمدت قوانينها من الغرب، ثمَّ حاولت أن تصبغها بصبغة إسلامية، ليظهر للناس بأنها من الإسلام.

2– بتطبيق منهج الغرب على التراث الإسلامي، يريدون أن يبعدوا عنهم كلاً من: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس، للوصول إلى ما أرادوا.

3– مع أن الحداثة العربية تشبه الحداثة الغربية في وجوه كثيرة، فإنها تخالفها بفوارق جوهرية، منها: الحداثة في الغرب نشأت بسبب الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية، بينما الحداثة في العالم العربي نشأت من غير وجود الأسباب الموجودة في الغرب، وغيرها من الفوارق.

4– الحداثة الأصلية نشأت في الغرب، في القرن الخامس عشر أو السادس عشر أو التاسع عشر الميلادي، على خلاف بين المؤرخين، ومن ثمَّ انتقل إلى بلاد المسلمين، فقد ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي زمن الاستعمار السياسي الغربي للعالم الإسلامي والعربي.

5– الحداثيون العرب أرادوا أن ينتسبوا لحداثتهم مصادر إسلامية، بعد أن لم يجدوا مصادر معتمدة كمسوّغات لفكرتهم، لجأوا إلى كل فرقة من فرق الإسلام فاستمدوا من كل واحدة ما يناسب فكرتهم، سواء ما يستمدون به كان شاذاً أو غير صحيح، فمن هذه الملاجئ: الشيعة، والمعتزلة، وفلاسفة المسلمين.

6– هناك خصائص للحداثة تتميّز بها، فمن هذه الخصائص: التَّحول والتَّطوّر والرّوح النقدي المستمر، للنصوص والتراث، وكذلك القول: بمذهب الإنسانوية، بجعله مقياساً لكل شيء، وقولهم بالمادية وإنكار الغيبيات.

7– هناك قراءات للحداثة على النصوص الإسلامية، وخاصة النصوص النبوية، ونقدهم لها، فعندهم أدوات لقراءاتهم، فمن هذه الأدوات: القراءة البنيوية، والتاريخية، والهرمينوطيقية بدل التأويل، والتفكيكية.

8– موقف الفكر الحداثي من السنة النبوية تتلخص في أنه: لا يعتبر السنة النبوية من الوحي، وينكر حجيتها، وثبوتها التاريخي، وينفي عدالة الصحابة، وكذلك يرفض القراءة الإسلامية لنصوص السنة النبوية.

5. قائمة المصادر والمراجع

1،5. البحوث المشاركة في المؤتمرات:

1- ماريه بسام محمد عبدالرحمن، (د، ت)، *بدعة القراءة الحداثية لنصوص الوحي ودورها في إثارة الشبهات في السنة النبوية – دراسة نقدية*، (د، ط)، الأردن: مؤتمر كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.

2،5. الكتب (التأليف والترجمة):

2- إبراهيم عمر السكران، (1435هـ–2014م)، *التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات*، الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع.

3- إبراهيم موسى الشاطبي، (1417هـ–1997م)، *الموافقات*، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان) القاهره: دار ابن عفان.

4- أبو حامد محمد الغزالي، (1413هـ–1993م)، *المستصفى*، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي) بيروت: دار الكتب العلمية.

5- أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، (1432هـ–2011م)، *الكفاية في معرفة أصول علم الرواية*، (تحقيق: ماهر ياسين الفحل) الدمام: دار ابن الجوزي.

6- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (1379هـ–1959م)، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (د، ط)، (إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب) بيروت: دار المعرفة.

7- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (1415هـ–1995م)، *الإصابة في تمييز الصحابة*، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض) بيروت: دار الكتب العلمية.

8- أحمد بن محمد بن حنبل أحمد، (1421هـ – 2001م)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي) بيروت: مؤسسة الرسالة.

9- أحمد حسين يعقوب، (د، ت)، *نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام*، عمّان: مطبعة الخيام.

10- أحمد عبدالله الرقَيْمي، (1439هـ–2018م)، *رفع اللغط في تنزيه اجتهاد النبي عن الغلط*، بيروت: شركة دار المشاريع.

11- أحمد عمر هاشم وآخرون، (1433هـ–2012م)، *موسوعة بيان الإسلام الرد على الإفتراءات والشبهات*، الجيزة: دار نهضة مصر للنشر.

12- الحارث فخري عيسى عبدالله، (1434هـ–2013م)، *الحداثة وموقفها من السنة*، القاهرة: دار السلام.

13- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (1420هـ–1999م)، *الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة* (ط4)، (إشراف وتخطيط ومراجعة: د، مانع بن حماد الجهني) الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.

14- جمال البنا، (1319هـ–1997م)، نحو *فقه جديد*، (د، ط)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

15- جمال البنا، (1429هـ–2008م)، *تفنيد دعوى حد الردة "لا إكراه في الدين"* ، القاهرة: دار الشروق.

16- جورج طرابيشي، (1419هـ–1998م)، *نقد نقد العقل العربي إشكاليات العقل العربي*، بيروت: دار الساقي.

17- حسن حنفي، (1408هـ–1988م)، *من العقيدة إلى الثورة ج1 المقدمات النظرية*، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

18- حسن حنفي، (د، ت)، *من العقيدة إلى الثورة (٤) النبوة – المعاد*، (د، ط)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

19- حسن حنفي، (د، ت)، *من العقيدة الى الثورة 4 التاريخ العام النبوة والمعاد*، (د، ط)، بيروت: مكتبة مدبولي.

20- حمادي ذويب، (1434هـ–2013م)، *السنة بين الأصول والتاريخ* (ط2)، بيروت: مركز الثقافي العربي.

21- حمد بن محمد الخطابي، (1351 هـ–1932م)، *معالم السنن*، حلب: المطبعة العلمية.

22- زكريا أوزون، (1425هـ–2004م)، *جناية البخاري – إنقاذ الدين من امام المحدثين*، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

23- سليمان بن أحمد الطبراني، (1415 هـ–1994م)، *المعجم الكبير* (ط2)، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي) القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

24- سليمان بن الأشعث أبو داود، (1430هـ–2009م)، *سنن أبي داود*، (تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي) بيروت: دار الرسالة العالمية.

25- سليمان خلف الباجي، (1424هـ–2003م)، *الحدود في الأصول*، (تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل) بيروت: دار الكتب العلمية.

26- صلاح الدين الزين الطيبب وآخرون، (1419هـ–1999م)، *الموسوعة العربية العالمية* (ط 2)، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.

27- طه عبد الرحمن، (1418هـ–1997م)، *العمل الديني وتجديد العقل* (ط 2)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

28- طه عبد الرحمن، (1427هـ–2006م)، *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*، بيروت: المركز الثقافي العربي.

29- طيب تيزيني، (1418هـ–1997م)، *النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة*، (د، ط)، دمشق: دار الينابيع.

30- طيب تيزيني، (1426هـ–2005م)، *بيان في النهضة والتنوير العربي*، بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع.

31- عبدالرحمن بدوي، (1402هـ–1981م)، *النقد التاريخي* (ط 4)، الكويت: وكالة المطبوعات.

32- عبدالكريم زيدان، (1435هـ–2014م)، *الوجيز في شرح القواعد الفقهية*، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون.

33- عبدالوهاب خلاف، (د، ت)، *علم أصول الفقه* (ط 8)، القاهرة: مكتبة الدعوة.

34- عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، (1406هـ–1986م)، *معرفة أنواع علوم الحديث = مقدمة ابن الصلاح*، (د، ط)، (تحقيق: نور الدين عتر) دمشق: دار الفكر.

35- عدنان علي رضا النحوي، (1414هـ–1994م)، *تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها*، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع.

36- علاء الدين علي الفارسي ابن بلبان، (1435هـ–2014م)، *الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان*، (د، ط)، بيروت: دار الجيل.

37- علي بن إبراهيم الحلبي، (1427هـ–2006م)، *السيرة الحلبية = إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون* (ط2)، بيروت: دار الكتب العلمية.

38- علي حرب، (1413هـ–1993م)، *نقد الحقيقة*، بيروت: المركز الثقافي العربي.

39- علي مبروك، (1413هـ–1993م)، *النبوة من علم العقائد الي فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد*، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

40- علي مبروك، (1428هـ–2007م)، *ما وراء تاسيس الاصول مساهمة فى نزع اقنعة التقديس*، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

41– علي محمد الآمدي، (د، ت)، *الإحكام في أصول الأحكام*، (د، ط)، بيروت: المكتب الإسلامي.

42– عمارة ناصر، (1428هـ–2007م)، *اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي*، بيروت: دار الفارابي.

43– العمري: مرزوق، (1433هـ–2012م)، *إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر*، (ط1)، بيروت: منشورات ضفاف،

44– القرني، محمد بن حجر، (1434هـ–2013م)، *موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية*، (ط1)، الرياض: مكتب مجلة البيان للبحوث والدراسات.

45– كارل بروكمان، (1422هـ–2001م)، *تاريخ الشعوب الإسلامية* (ط 5)، (تحقيق: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي) بيروت: دار العلم للملايين.

46– محمد أحمد ابن رشد، (1418هـ–1997م)، *فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

47– محمد أركون، (1417هـ–١٩٩٦م)، *الفكر العربي قراءة علمية* (ط 2)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

48– محمد أركون، (1417هـ–1996م)، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي* (ط 2)، (الترجمة: هاشم صالح) بيروت: مركز الثقافي العربي.

49– محمد أركون، (1426هـ–2005م)، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (ط 2)، (الترجمة: هاشم صالح) بيروت: دار الطليعة.

50– محمد إسماعيل البخاري، (1422هـ–2002م)، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري*، بيروت: دار طوق النجاة.

51– محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، (1426هـ–2005م)، *رحلة الحج إلى بيت الله الحرام*، مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

52– محمد بن حجر القرني، (1434هـ–2012م)، *موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية*، الرياض: مكتبة مجلة البيان– مركز البحوث والدراسات.

53– محمد بن عبد الرحمن السخاوي، (1424هـ–2003م)، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث*، (تحقيق: علي حسين علي) القاهرة: مكتبة السنة.

54– محمد بن محمد أبو شهبة، (1409هـ–1989م)، *دفاع عن السنة*، القاهرة: مكتبة السنة.

55– محمد بن مكرم ابن منظور، (1414هـ–1993م)، *لسان العرب*، (ط 3)، بيروت: دار صادر.

56– محمد حسين هيكل، (1397هـ–1977م)، *حياة محمد*، (ط 14)، القاهرة: دار المعارف.

57– محمد حمزة، (1436هـ–2015م)، *الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث*، بيروت: المركز الثقافي العربي.

58– محمد ديب الشحرور، (1418هـ–1997م)، *دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع*، (ط 4)، دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع.

59– محمد ديب الشحرور، (1421هـ–2000م)، *نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة*، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

60– محمد ديب الشحرور، (1433هـ–2012م)، *السنة الرسولية والسنة النبوية*، بيروت: دار الساقي.

61– محمد صدقي أحمد الغزي، (1424هـ–2003م)، *موسوعة القواعد الفقهية*، بيروت: مؤسسة الرسالة.

62– محمد عابد الجابري، (1418هـ–1997م)، *مدخل ومقدمة كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

63– محمد عابد الجابري، (1430هـ–2009م)، *تكوين العقل العربي*، (ط 10)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

64– محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، (1415هـ، 1995م)، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي) بيروت: دار الكتاب العربي.

65– محمد عمر الرازي، (1418هـ–1997م)، *المحصول*، (ط 3)، (دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني) بيروت: مؤسسة الرسالة.

66– محمد ناصر الدين الألباني، (1417هـ–1996م)، *نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق*، (ط 3)، بيروت: المكتب الإسلامي.

67– محمود أبو رية، (1413هـ–1993م)، *شيخ المضيرة أبو هريرة*، (ط 4)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

68– محمود أبو رية، (1414هـ–1994م)، *أضواء على السنة المحمدية*، (ط 6)، القاهرة، دار المعارف.

69– محمود أمين العالم، (1409هـ–1989م)، *مفاهيم وقضايا إشكالية*، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

70– محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (1405هـ–1985م)، *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث*، (تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت) بيروت: دار الكتاب العربي.

71– مسلم الحجاج القشيري مسلم، (د، ن)، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم– صحيح مسلم*، (د، ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

72– مكتبة التبيان للدراسات العربية وتحقيق التراث، (1432ه–2011م)، *الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة*، (ط1)، القاهرة: دار ابن الجوزي.

73– نادر حمامي، (1427هـ–2006)، *إسلام الفقهاء*، بيروت: دار الطليعة.

74– نصر حامد أبو زيد، (1403هـ–1983م)، *فلسفة التأويل*، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

75– نصر حامد أبو زيد، (1414هـ–1994م)، *نقد الخطاب الديني*، (ط 2)، القاهرة: سينا للنشر.

76– نصر حامد أبو زيد، (1416هـ–1995م)، *النص والسلطة والحقيقة – إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة*، بيروت: المركز الثقافي العربي.

77– نصر حامد أبو زيد، (1416هـ–1996م)، *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية*، (ط 2)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

78– نصر حامد أبو زيد، (1425هـ–2004م)، *دوائر الخوف – قراءة في خطاب المرأة*، (ط 3)، بيروت: مركز الثقافي العربي.

79– نصر حامد أبو زيد، (1435هـ–2014م)، *مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن*، بيروت: مركز الثقافي العربي.

80– نضال عبدالقادر الصالح، (1427هـ–2006م)، *المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع*، بيروت: دار الطليعة.

81– نور الدين عتر، (1401 هـ–1981م)، *منهج النقد في علوم الحديث*، (ط 3)، دمشق: دار الفكر.

82– هشام جعَيْط، (1421هـ–2000م)، *في السيرة النبوية 1– الوحي والقرآن والنبوة*، (ط 2)، بيروت: دار الطليعة.

83– هشام جُعَيْط، (1428هـ–2007م)، *في السيرة النبوية 2– تاريخية الدعوة المحمدية في مكة*، بيروت: دار الطليعة.

84– يوسف القرضاوي، (1423هـ–2002م)، *كيف نتعامل مع السنة النبوية* (ط 2)، القاهرة: دار الشروق.

3،5. **المجلات العلمية:**

85– محمد توفيق صدقي، (رجب 1324هـ– أغسطس 1906م)، *الإسلام هو القرآن وحده، مجلة المنار، ط 9، ص: 16*، القاهرة: مطبعة المنار.

4،5. **الأطاريح والرسائل الجامعية:**

86– محمد بن عبد العزيز العلي، (1414هـ–1993م)، *الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في الرياض*، (بإشراف ناصر بن عبدالكريم العقل) الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

5،5. **البحوث المنشورة في المجلات العلمية العربية:**

87– شرف محمود القضاة، (1423هـ–2002م)، *هل أحاديث الطب النبوي وحي؟* مجلة مؤتة للبحوث والدراسات ط 17 العدد 6.

88– محمد ومصدق ملك ومجيد، (1432هـ–2011م)، *الفكر الحداثي محمد شحرور وتقسيمه لآيات القرآن الكريم في كتابه الكتاب والقرآن نموذجا*، ماليزيا: مجلة الإسلام في آسيا.

6،5. **البحوث المنشورة في المجلات العلمية في موقع:** scopus:

89- Nor، Mohd Roslan (2018)، *Analysing the conceptual framework of religious freedom and interreligious relationship in Islam*، Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies، Vol. 8، no.2 (2018)، pp. 209-334.

90- Sheikh، Faraz Masood (2022) *Open-Mindedness and the Companions of the Cave: Qur'an and the Temporal Elaboration of Muslim Subjectivity*، Islam and Christian–Muslim Relations، Volume33(Issue2)Pages، p.167-190.

91- Kersten، Carool (2019)، *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends، Themes، and Issues*، Islam and Christian–Muslim Relations، Volume20 (Issue1)Pages، p.201-204.

7،5. **المواقع الإلكترونية:**

92– https://www.cambridge.org تاريخ الزيارة: 2022/3/17م..

93– https://dorar.net تاريخ الزيارة: 2022/6/6م.

6. الهوامش

(1) المنهج التفكيكي Deconstruction: هو المنهج الذي يقوم على تفكيك النص أو الخطاب ثم تحليله إلى فقرات متناثرة، فالقارئ يفكك النص ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره، فالنص يقبل تأويلات مختلفة جامعاً للمعنى ونقيضه، كل تأويل هو إساءة قراءة، فالقراءة عند مؤسس المنهج التفكيكي (بارث جاك دريدا) الفيلسوف الفرنسيّ: متعة ولعب حر، فالمعاني تتوالد كالخلايا السرطانية... وهكذا. فالنص الديني يوظفه القارئ حسب معطياته وفهمه له وهكذا يكون للنص الواحد عدة قراءات بل تأويلات. (بودربالة، 1440هـ–2019م مجلد 6، العدد 1، ص: 61).

(2) الإنسانيّة: مذهبٌ فكريٌ فلسفيٌ مادّي، يرى بأن الإنسانية مقدم على المعتقدات الدينية فالدين أمر شخصي علاقة بين العبد وربه ومحلها القلب، ظهر المذهب الإنسانيُّ في إيطاليا في بداية عصر النهضة الأوربيّة، شعار هذا المذهب المقولة اليونانية القديمة: "إنّ الإنسان مقياس للأشياء جميعاً"، ودعائم منهجها على ثلاثة مبادئ: الحرية – الإخاء – المساواة، والانطلاق في البحث المعرفي والوجودي يجب أن يكون من منطلق ما يريده الإنسان لا من منطلق ما يريده الله (مكتبة التبيان للدراسات العربية وتحقيق التراث، 1432هـ–2011م 2/ 891، والقرني، 1434هـ–2013م ص: 23).

(3) عصر التنوير (المعروف أيضًا باسم «عصر المنطق» أو التنوير) هو حركة فكرية وفلسفية هيمنت على عالم الأفكار في القارة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر. ينظر: Rusty Roberson، Enlightened Piety during the Age of Benevolence: The Christian Knowledge Movement in the British Atlantic World، Published online by Cambridge University Press: 27 May 2016: https://www.cambridge.org.

(4) الليبرالية: هي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين مثل حرية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها. ينظر: السقاف، علوي بن عبدالقادر، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، نشر في موقع الدرر السَّنية، بتاريخ: 2022/6/6م، https://dorar.net

(5) فمثلاً تقول الكاتبة الحداثية رجاء العلم: "لا يهمني إن لم يفهمني أحد" (العلم، 1 شعبان 1407هـ–1987/3/30م العدد 7580 ص: 7).

(6) الحديث أخرجه البخاري (1422هـ–2002م 1/ 6، ومسلم، د. ن 3/ 1515) وتمامه: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»

(7) الغرانيق: جمع غرنوق وهو طير أبيض طويل العنق، كان المشركون يزعمون أن الأصنام تقرّبهم من الله وتشفع لهم إليه، فشبهوها بالطيور التي تعلو وترتفع في السماء (ابن منظور، 1414هـ–1993م 10/ 287).

(8) وقد ظهر في الإعلام في بلادنا كوردستان أمثال هؤلاء، سواء باسم الحداثة أو غيرها، مثل: يونس راوي في أربيل، وملا أنور كاني باسكي في دهوك، وغيرهم.

(9) فمن هذه الجهود: موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق، يتناول فيه كل ما يتعلق بالاستشراق، من خلال هذا العنوان على الشبكة العنكبوتية: https://madinacenter.com .

(10) منها على سبيل المثال ما قامت به جامعة زاخو من إقامة ندوة (سومبوسيوم) لردّ شبهات الحداثيين وغيرهم حول الإسلام، وذلك بحضور علماء أجلاء ومتخصصين مثل: دكتور عثمان حلبجه ى ودكتور آماد كاظم وغيرهما، وقد قامت الندوة بتاريخ: 2021/11/22م.

(11) منها على سبيل المثال: موقع ئاستانه باللغة الكوردية باللهجتين السورانية والبادينانية، وغيره من المواقع، هذا فضلاً عن الصفحات الشخصيّة لدكاترة الجامعات وأهل العلم من العلماء والطلاب.

نویخوازیا عەرەبی وەهلویستێ وێ ژڕێبازا پێغەمبەری

(ڤەکولینەکە کو ژ ماستەرەکا دی هاتییە وەرگرتن) ب ناڤ ونیشانێن (خواندنا مێژووی بو ڕێبازا پێغەمبەری ب دیتنا موحەممەد شەحروری وشوینوارێن وێ لسەر کومەلگەها کوردستانێ) خواندنەکا شیکاری وهەلسەنگێنەرە

پوختە:

گەلەك كۆم ولایەن بنافێ ئیسلامێ دەركەتن، وبۆچونێت وان جودا بوون دەربارەی بابەتێن جودا جودا، ژوان لایەنان: هزرا نویخوازی، ئەوا بۆ ئێكەمین جار پەیدابووی ل فرەنسا دەمێ پێكول كری حوكمێ دێرێ ب هەلوەشینت. وهەر تشتەكێ گرێدای ب ئاینی ڤە، وگازیكر بو مروڤاتییێ، مەرەم پێ ئەو بوو كو مروڤی بكەتە پیڤەر بۆ هەر تشتەكێ، ومروڤ ل پێشەهییا بیروباوەرێن ئاینی دهێت. وپشتی هینگێ نویخوازی ل جیهانا عەرەبی دیاربوو، چاڤ ل ڕوژ ئاڤایی كرن دسەرەدەریكرنا وان دا دگەل تێكستێن (دەقێن) ئاینی دا، ڕابوون ب بجهـ ئینانا ڕێبازێن نویخوازیا ڕوژ ئاڤایی لسەر تێكستێن (دەقێن) ئاینێ ئیسلامێ ژقورئان وسوننەتا پێغەمبەری، وئەڤ ڤەكولینە دێ ڕوهنكرنەكێ دەتە سەر هزرا نویخوازیا عەرەبی، ژلایێ چێكرنا وێ وتایبەتمەندییێت وێ، وپاشی هەلویستێ وێ ژسوننەتا پێغەمبەری وئالاڤێت (ئامیرێت) وان دڤێ چەندێ دا، ژلایێ ڕەخنەگرتنا وان بۆ ڕێبازا كەڤن دسەرەدەریكرنێ دا دگەل سوننەتا پێغەمبەری، ودانانا هندەك ڕێبازێن دی ژپێش یا كەڤن ڤە بو خواندنا سوننەتا پێغەمبەری، وهەروەسا دێ دیاركەین شوینوارێت ڤێ هزرێ لسەر واقعێ ئیسلامێ بێن ئەرێنی ونەرێنی، ڤێجا ئەف ڤەكولینە هەولدانەكا ڕژدە بۆ دانوستاندنێ لسەر هندەك هەلویستێن نویخوازییێ بەرامبەر سوننەتا پێغەمبەری.

پەیڤێن سەرەكی: نویخوازی، ڕێبازا پێغەمبەری، دادپەروەریا هەڤالێن پێغەمبەری، بەلگەییا ڕێبازا پێغەمبەری، خواندنا مێژووی.

Arab modernity and its position on the Sunnah

“Research extracted from a master’s thesis entitled (Historical reading of the Prophet’s Sunnah from the perspective of Muhammad Shahrour and its impact on Kurdistan society) Evaluative Analytical Study”

Abstract:

A lot of phases and trends emerged in the name of Islam, and their opinions differed on different topics, one of the phases is the modernist thought, which first appeared in France in pursuit of the downfall of the church, and everything related to religion and the call to Islam, making man the standard for everything and prioritizing religious beliefs. Then modernity appeared in the Arab world, they followed the West in terms of dealing with religious texts. This research sheds light on Arab modernist thoughts, in terms of its origin and characteristics, its position on the Prophetic Sunnah, and its materials in that. Through its critical review of the old version of dealing with the Prophetic Sunnah, and also the positive and negative impact of this trend on Islamic reality are focused on in this research.

Keywords: modernity، the Sunnah of the Prophet، the justice of the Companions، the authenticity of the Sunnah، historical reading.