



جامعة كربلاء
كلية العلوم الإسلامية
دراسات إسلامية معاصرة / العدد 42 / كانون الأول 2024

السنة النبوية في الفكر الحدائى عبد المجد الشرفى
انموذجا

The Sunnah of the Prophet in modern thought
considered Abid Al-Majid Al-Sharafi as model

امل عطية عبد الرحيم الناصري
Amal Attia Abdel Rahim Al-Nasseri

أ.د. فاطمه دست رنج
Prof. Dr. Fatemeh Dastranj

أ.د. علي رضا الطيبى
Prof. Dr. Ali Reda Al-Tabbi

ايران / جامعة آراك / قسم علوم القرآن والحديث
Iran \University Of Arak / Department of Qur'anic and Hadith Sciences

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، الفكر، الحدائة.

Key Words: The Sunnah of the Prophet, thought, modernity.

المخلص:

السنة النبوية المطهرة هي مصدر التشريع الإسلامي الثاني بعد كتاب الله عزو جل والمسألة الخلافية الأكبر في تاريخ المسلمين منذ نزول الوحي وحتى يومنا، وما هذه الدراسة إلا لبيان كيف قرأ المفكرون الحداثيون هذه السنة ومدى إيمانهم بها وبمشروعيتها ومكانتها لديهم فتم في هذه الدراسة بيان تعريف السنة في اللغة والاصطلاح ومن ثم الحديث عن من هم المفكرون الحداثيون، و قراءتهم للفكر الإسلامي وبيان رؤيتهم في هذا الخصوص، ومن ثم تناولت الدراسة احد هؤلاء المفكرين وهو المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، فأن إدراك هذا الأمر واستحضاره في فكر الشرفي شديد الأهمية للدراسات الحديثة، لفهم الكثير من ملامح خطابه، فعن طريق إدراك ما تعنيه القراءة الحداثية للسنة النبوية المطهرة عند الشرفي، والتي ينخرط في محاولة إنجازها خطابه الحداثي، وإدراك العدة المفاهيمية والمنهجية التي يتبناها الشرفي من أجل تحقيق هذه القراءة والأهداف المراد تحقيقها عبرها، لنستطيع وبكل وضوح فهم الشكل الذي تأخذه دراسة السنة في هذا الخطاب، والطبيعة التي يظهر بها، والمساحات التي تتحدد في الاشتغال عليه، وبالتالي نستطيع تفسير السمات الخاصة التي تظهر على هذا الخطاب، ان قراءة خطاب عبد المجيد الشرفي الحداثي سوف يوصلنا في نهاية المطاف لبيان الأحكام التي صدرت عن الشرفي ومدى مطابقتها لما ورد عن علماء الأمة من مختلف المذاهب الإسلامية من خلال دراسة تلك الأحكام التي صدرت عن الشرفي دراسة تحليلية نقدية.

Abstract:

The purified Prophetic Sunnah is the second source of Islamic legislation after the Book of God Almighty and the largest controversial issue in the history of Muslims since the revelation until our day. This study is only to show how modern thinkers read this Sunnah and the extent of their belief in it and its legitimacy and status among them. In this study, the definition of the Sunnah in Language and terminology, and then talking about who the modern thinkers are, their reading of Islamic thought, and explaining their vision in this regard. Then the study dealt with one of these thinkers, the Tunisian thinker Abdel Majeed Charfi. Realizing this matter and bringing it to mind in Charfi's thought is very important for modern studies, to understand a lot. From the features of his speech, by realizing what Al-Sharafi's modernist reading of the purified Prophetic Sunnah means, which he is engaged in trying to accomplish in his modernist discourse, and realizing the conceptual and methodological equipment that Al-Sharafi adopts in order to achieve this reading and the goals to be achieved through it, we can clearly understand the form that the study of the Sunnah takes. In this speech, and the nature in which it appears, and the spaces that are determined in working on it, and therefore we can explain the special features that appear in this speech, reading the modernist speech of Abdul Majeed Al-Sharafi will ultimately lead us to an explanation of the rulings that Al-Sharafi issued and the extent of their conformity with what was reported by The nation's scholars from various Islamic schools of thought through a critical analytical study of those rulings issued by Al-Sharafi.

المقدمة

بسم الله خالق الخلق مالك الملك مجري الفلك والحمد لله الذي جعل من عقولنا بصائر تقودنا إلى الإقرار بربوبيته والإيمان بألوهيته والصلاة والسلام على خير الأنام سيد الكرام عظيم المقام لمن جعله الله على الأنبياء إماما النبي الأكرم محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلوات وأزكى التحيات، أما بعد فقد ظهرت مشاريع نهضوية منبثقة عن تيار حدائني يستمد جذوره من الأفكار التي أنتجها طه حسين وسلامة موسى، وعلي عبد الرزاق، وقد ظهر هذا الخطاب الحدائني الجديد في أواخر القرن الماضي و عاد إلى البحث في إجابة عن سؤال النهضة، لكنّ حيثيات العودة من قبل تيار الحدائني الجديد جاءت وهو يمتلك رصيد تجربة تاريخية جديدة ورؤية مختلفة للعالم ووعي جديد للمعرفة، منطلقا من مسلمة رئيسية هي وحدها المناهج الغربية كفيلة بإحداث التغيير، لأنها الخيار المنهجي البديل عن الفكر الإسلامي التقليدي الذي يقبع في الزاوية الظلامية وينزوي في عالم الأصولية.

في إجابات عن أسئلة النهضة والإشكالات الكبرى التي أثارها طبيعة التحولات التي عرفها العالم العربي والإسلامي بعد أزمة اختلال التوازن بينه وبين العالم الغربي وكيفية تغيير الواقع المتخلف للأمة، عاد هذا التيار الحدائني إلى مساءلة التراث وإعادة قراءته ومراجعته مراجعة نقدية شاملة، وبما أن السنة النبوية المطهرة بعد القرآن الكريم هما النصفان المؤسسان لكامل هذا التراث ولتلك المرجعية الدينية كان لزاما أن يتوقف عندهما الحدائنيون كنصين محفزين للمشروع النهضوي التنويري، جاءت هذه الدراسة لبيان القراءة الحدائنية للسنة النبوية المطهرة من خلال هؤلاء المفكرين الحدائنيين الذين حاولوا بشكل أو بآخر أحداث رؤى وأفكار جديدة تتباعد كل البعد عن الإسلام الحقيقي وكان الاختيار لعبد المجيد الشرفي كأنموذج تطبيقي لدراستنا هذه من خلال بيان آراءه في السنة النبوية ومدى إيمانه بتلك السنة، وقد قسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث بعد هذه المقدمة فالمبحث الأول تم فيه دراسة كليات المبحث، أما المبحث الثاني وهو المبحث النظري فتم فيه التعريف بالسنة النبوية في اللغة والاصطلاح وكذلك مفهوم السنة النبوية في مذهب الأئمة الاثنا عشرية الجعفرية ومن ثم في الفقرة الرابعة من المبحث الثاني تم فيه بيان رأي هؤلاء المفكرين الحدائنيين، أما المبحث الثالث فهو المبحث التطبيقي حيث تم دراسة السنة النبوية في فكر عبد المجيد الشرفي، وتم في فقرته الأولى دراسة فكر عبد المجيد الشرفي وعدم إيمانه بمشروعية السنة النبوية، أما ثانيا فتم فيه دراسة العلوم العقلية والنقلية في فكر عبد المجيد الشرفي، أما ثالثا فتم فيه دراسة مكانة السنة النبوية في فكر الشرفي ومن ثم بعد ذلك كانت خاتمة البحث، وفيها ابرز النتائج التي تم التوصل إليها، ومن أبرز تلك النتائج أن جرأة كثير من المفكرين الحدائنيين على الكتاب والسنة تأويلا وتحريفا للكلم عن مواضعه بدعوى ممارسة "القراءة الجديدة"، أو "القراءة المعاصرة" أو "القراءة الحرة" لهما، كما وجدت الدراسة هو أن فكر عبد المجيد الشرفي الحدائني ككل هو استتباع وتكملة مسيرة الاستشراق أو هو استشراق الغرب بزي المفكر العربي، بدليل المنهج الموظف والرؤية الموجهة والقضايا المعالجة وأسلوب الانتقاء والتفاضل والنتائج المحصل عليها.

أما المنهج العلمي المعتمد في هذه الدراسة، فهو المنهج الوصفي التحليلي وهو المنهج الذي تراه الباحثة الأنسب لمثل هكذا دراسات، وقد جاءت هذه الدراسة بمباحثها المذكورة أعلاه للإجابة على السؤال التالي "ما هو موقف عبد المجيد الشرفي من السنة النبوية؟"، وكان الهدف من هذه الدراسة، هو التعرف على بيان آراء الحداثيين وبالخصوص عبد المجيد الشرفي في دراسة الفكر الإسلامي للسنة النبوية المطهرة، وكذلك هدفت الدراسة إلى التعرف على القراءات الجديدة من قبل الباحثين المعاصرين للسنة النبوية الشريفة ومنهم عبد المجيد الشرفي، وهدفت الدراسة لمعرفة الاختلاف بين القراءات القديمة وآراء العلماء سابقا والقراءات الجديدة ومفكري الحداثة وما بعدها وماهي أوجه التشابه والاختلاف بين القراءتين.

وفي الختام احمد الله على ما أعطى ورزق وله الحمد في الأول والأخر، وأن يكون هذا العمل خدمة للإسلام ونصرة لدين الله.

السنة النبوية في الفكر الحداثي

أولاً/ السنة لغة

"السَّنَةُ فِي اللُّغَةِ هِيَ: الطَّرِيقَةُ أَوْ الطَّرِيقُ. يُقَالُ: اسْتَقَامَ فُلَانٌ عَلَى سَنَنِ وَاحِدٍ. وَجَاءَتِ الرِّيحُ سَنَائِنَ: إِذَا جَاءَتْ عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَخْتَلِفُ"⁽¹⁾.

وجاء في لسان العرب لابن منظور " السَّنَةُ: واحدة السِّنِينَ. قال ابن سيده: السَّنَةُ العامُّ منقوصة، والذاهب منها يجوز أن يكون هاء وواواً بدليل قولهم في جمعها سَنَهَاتٍ وَسَنَوَاتٍ، كما أن عِصَّةً كذلك بدليل قولهم عِصَاهُ وَعِصَوَاتٌ؛ قال ابن بري: الدليل على أن لام سنة واو قولهم سَنَوَاتٌ؛ قال ابن الرِّقَاع: عَتَّقَتْ فِي القِلَالِ مِنْ بَيْتِ رَأْسِ سَنَوَاتٍ، وما سَبَبُهَا التَّجَارُ والسَّنَةُ مطلقَةً: السنة المُجَدِّبَةُ، أَوْقَعُوا ذلك عليها إكباراً لها وتشنيعاً واستطالة. يقال: أصابتهم السنة، والجمع من كل ذلك

سَنَهَاتٌ وَسِنُونٌ، كسروا السين ليعلم بذلك أنه قد أُخْرِجَ عن بابهِ إِلَى الجَمْعِ بالواو والنون، وقد قالوا سِنِيناً "⁽²⁾.

ثانياً / السنة في الاصطلاح

تطلق السَّنَةُ على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أقواله وأفعاله وتقريراته، ويفهم من هذه الإطلاقات عموماً أن السنة يراد بها ما كان في أمر الدين، بدليل قول الله تعالى في الحث على التمسك بكل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾⁽³⁾، وقول الله سبحانه: ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾⁽⁴⁾ وغير ذلك من الآيات.

وبدليل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: " فعليكم بسُنَّتِي " ⁽⁵⁾، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: " مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ "⁽⁶⁾، " والقرآن الكريم والسُنَّةُ النَّبَوِيَّةُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي وَجوبِ العَمَلِ وَالتَّمَسُّكِ بِهِمَا، فَكِلَاهُمَا وَحْيٌ، إِلَّا أَنَّ القُرْآنَ الكَرِيمَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالسُنَّةُ النَّبَوِيَّةُ صَدَرَتْ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾⁽⁷⁾⁽⁸⁾.

ورود قول ابن كثير عن السنة: "إنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله: كل ما حكّم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾⁽⁹⁾، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾⁽¹⁰⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹¹⁾. ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)) يعني: السنة. والسنة أيضا تنزل عليه بالوحي، كما ينزل القرآن، إلا أنها لا تتلى كما يتلى القرآن، وقد استدلل الإمام الشافعي رحمه الله وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة⁽¹²⁾.

ثالثا / مفهوم السنة النبوية في مذهب الأئمة الاثنا عشرية الجعفرية

لا نجد أن هناك اختلافاً كبيراً بين المفهوم العام للسنة النبوية عند المذاهب الأربعة وبين مذهب أهل البيت عليهم السلام فهي كل ما جاء عن المصطفى الأكرم صلوات الله وسلامه عليه من قول أو فعل أو تقرير، ولكن علماء المذهب الجعفري يقولون إن السنة هو كل ما جاء عن المعصومين الأربعة عشر "النبوي الأكرم والأئمة الاثنا عشر وفاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين"⁽¹³⁾، والسنة النبوية كما يراها علماء المذهب الجعفري واحدة من الأدلة الأربعة التي تدخل في استنباط الحكم الشرعي وهي "القرآن الكريم- السنة - الاجماع - العقل"، وتعد السنة الشريفة المصدر الثاني من بعد القرآن في عملية الاجتهاد عند علماء الامامية وهم في هذه المسألة يتفقون مع المذاهب الإسلامية الأخرى مع الاختلاف في بيان المقصود بالسنة كما اوضحنا أعلاه باقتصار السنة على قول وفعل النبي الأكرم صلوات الله وسلامه عليه عند المذاهب الأخرى وازدادة سنة المعصومين عند المذهب الجعفري، يقول الشيخ محمد رضا المظفر « إن منشأ اصطلاح "السنة" هو روايات وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر فيها أصحابه باتباع سنته»⁽¹⁴⁾

هنا لابد من التفريق بين مفاهيم مصطلح السنة النبوية ففي الأدبيات الفقهية نجد المصطلح يختلف عن معناه في أصول الفقه، حيث يعد في الأخير أحد مصادر التشريع، فقد يُطلق هذا الاصطلاح على الأعمال المستحبة في مقابل الأعمال الواجبة، ومن باب المثال: « فإن صلاة النوافل يُطلق عليها سنة، بينما الواجبة يُطلق عليها الفريضة، وكذلك تُستعمل أحياناً في مقابل البدعة، والبدعة هي الشيء الذي يُنسب للشريعة وهو ليس منها في الواقع»⁽¹⁵⁾، وقد ذكر السيد كمال الحيدري في كتابه "السنة النبوية موقعها - حجيتها - اقسامها" في تعريف السنة النبوية حيث يقول: السنة المطهرة: "هي طريقة النبي أو الإمام المحكية عنه"⁽¹⁶⁾.

لماذا يقيد المحكية؟ لأننا لا نتكلم في السنة الواقعية نتكلم في السنة المحكية، نتكلم في قوله فيما وصلنا من الحديث فيما وصلنا في أقواله وأفعاله فهي سنة محكية، فالنبي بالأصالة والإمام بالنيابة إذن وسع دائرة السنة اختصت بالسنة النبوية أو تشمل السنة القولية أيضاً؟ تشملها وعند أهل السنة تشمل السنة سنة الصحابة وهذا إن شاء الله في بحث أقسام السنة سنبحثها قال: وهي قولٌ وفعلٌ وتقريرٌ ويتبع ذلك البحث عن الآثار وهي اقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم ثم أن البحث في السنة القولية إما في المتن أو في السنة ولذا تجدون في بحث الفقه

ماذا قلنا؟ قلنا في السنة لا بد أن يكون قطعياً وفي المتن لا بد أن يكون مفيداً القطع أو للنص الجلي بالشروط التي اشترنا إليها»⁽¹⁷⁾، وقد أجمع المسلمون على حجية سنة النبي، ومن أدلتهم على ذلك عصمة النبي عن الخطأ، ونتيجة لذلك؛ فإن جميع ما يصدر عنه معتبر وينبغي اتباعه فيه، ومن أدلتهم على ذلك أيضاً أمر بعض الآيات القرآنية باتباعه، لذلك نجد ان الأئمة عليهم السلام وأولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب قام بتدوين الحديث النبوي وهو ركن أساس من اركان السنة الشريفة من أول البعثة النبوية، وقد تبعه عليه السلام الشيعة من الصحابة الكرام وكذلك التابعون العظام، وسائر الموالين لهم مدى العصور، فقد حافظوا على السنة الشريفة متصلة بسلسلة الأئمة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام وهي أشرف الطرق وأفضلها وأوثقها عند عامة المسلمين، وقد عرفها المحدثون وسموها بسلسلة الذهب⁽¹⁸⁾.

رابعاً / السنة في المنظور الحدائي

ظلت إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة أسيرة جدل لا ينتهي منذ بدايات القرن الماضي، وبما أن الحداثة ومن وجهة نظر الحدائين أنفسهم "انشقاق وهدم، رفض وتمرد، وتخل عن التقليد ومفهومات الأصول والأمس والجذور والمعايير الثابتة، فقد اتخذ منها الحدائون مطية ارتحلوا بها ومعها نحو التراث العربي الإسلامي حاملين معهم، عدة وعتاداً غربيين"⁽¹⁹⁾، ويعود، هذا الاهتمام بمسألة قراءة التراث إلى "حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها أسئلة الماضي... إخفاق الحاضر حاضر العرب في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلسلة ماض لم ينته في حاضر لم يبدأ"⁽²⁰⁾، ومن رحم هذا الجدل القائم برز تيار عقلائي نقدي متخذا الحداثة معياراً للتعامل مع التراث وكانت الانطلاقة مع مؤلف "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" لعبد الله العروي الذي صدر أواخر الستينيات ليشكل فاتحة نقدية في ساحة النقد العربي المعاصر، لكن النقلة الحقيقية والفعلية التي كانت في ثمانينات القرن المنصرم؛ بظهور تيار كامل يتبنى "نقد العقل" مثل محمد عابد الجابري محمد أركون، عبد المجيد الشرفي"⁽²¹⁾، وإذا كان الجابري قد تبنى نقد العقل العربي "فأركون اختار نقد "العقل الإسلامي"، في حين أثر حسن حنفي نقد العقل الغربي"⁽²²⁾، وأصحاب هذه العقلانيات على اختلاف مشاربهم وهوياتهم ورؤاهم الفلسفية يؤمنون جميعهم بضرورة تجاوز النكسة التي حاقت بالأمة العربية الإسلامية، وتجلي ذلك في مشاريعهم النهضوية التي على الرغم من تباينها فإنها تجمع كلها على القول "بضرورة ربط مشروع النهضة بمسألة التنوير، وهو ما يتبدى جليا في آرائهم المتجهة صوب التنوير لأجل التغيير"⁽²³⁾، لأن النهضة، بحسب رؤى الحدائين - "فعل تاريخي يقوم به فاعل اجتماعي يدرك بوعيه التاريخي أنّ الخروج من واقع يقتضي امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وإدراك حدوده"⁽²⁴⁾.

هذه المشاريع لن تتحقق على أرض الواقع إلا عبر إعادة بناء الذات العربية وتحريها وإعادة الاستقلال التاريخي والفئة المؤهلة للقيام بهذه المهمة مهمة إعادة البناء - هي حسب الجابري " الأنتلجنسيا * العربية الجديدة التي تتاضل على جبهتين جبهة التراث من الداخل، وجبهة مواكبة الحداثة في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشبيد المستقبل؛ وواقع الأمة العربية الراهن بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى للتحدث عن مشروع نهضوي

تتويري يروم التحرر من الإسلامي أو الماضي الغربي، متجاوزة السؤال التقليدي ماذا نأخذ وماذا نترك؟ واستبداله بسؤال استشكال هو: كيف ينبغي أن نفهم ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض هكذا اتجه السؤال نحو المرجعية المحددة بالتراث العربي الإسلامي، فهو يشكل البنية المعرفية التي يتأسس عليها العقل العربي الإسلامي لتدخل دائرة المساءلة وتغدو مدار السجال وبؤرة الصراع سلطة الماضي العربي⁽²⁵⁾.

ومما سبق نجد ان من أهم المسائل التي ركز عليها الحداثيون وتتعلق بأسئلة الماضي، ماضي التراث الإسلامي "قضايا عقدية: الوحي، التوحيد، قضايا سياسية الخلافة الحاكمة قضايا تشريعية حقوق المرأة، الحجاب الميراث، الشريعة..."⁽²⁶⁾، أما فيما يخص حاضر المسلمين فتجدهم قد توقفوا عند إشكالية التراجع والتقهقر الذي آلت إليه الأمة العربية، وكيف نخرج من دوامة التخلف لنلج أبواب الحداثة التي يتأسس عليها العقل العربي الإسلامي لتدخل دائرة المساءلة وتغدو مدار السجال وبؤرة الصراع الفكري، فقد قامت المشاريع التنويرية بثورة فكرية مطالبة بالدعوة إلى التغيير الذي يبدأ من مساءلة التراث وإعادة قراءته، لكن هذا التراث نفسه مؤسس ومبني على المرجع الأول والأساس في تشكيل العقل العربي ألا وهو القرآن الكريم، فكانت العودة إلى المتن القرآني وما أحاط به من علوم (التفسير الفقه الحديث أسباب النزول..)، مطلباً ملحا وضروريا لدى رواد الفكر التنويري، لأن " مشروع النهضة العربية يرتبط بالتنوير النص الديني... كنص محفز للمشروع النهضوي هذا بالتعامل مع الفكر التنويري"⁽²⁷⁾.

تدخل القراءة الحداثية في باب النقد الجديد الراض للنقد الأكاديمي الموضوعي، حيث تحولت القراءة إلى نشاط ذاتي وتحول النص إلى تجربة يخوضها القارئ ليضيف قوله إلى قول المؤلف، وليتحول القارئ عندها من شخص إلى وظيفة ولتنتقل بؤرة النص التعبيرية من ملفوظه إلى دلالاته الحافة، حيث لم يعد المعنى مركز جذب واهتمام وإنما الكيفيات التي تنتج المعنى وتعدده في النص الواحد.

وبهذا فالحداثي العربي أتجه إلى مصادر منهجية معاصرة هي "مناهج النقد الأدبي والألسنيات الحديثة، إضافة إلى علوم أخرى كالأنثروبولوجيا، الفلسفة، التاريخ، وعلم النفس....."⁽²⁸⁾

والهدف من وراء توظيف هذه العلوم هو قراءة ونقد النص الديني من منظور وفهم ينطبق مع اتخاذ ذهن القارئ ويركز على أثار المعنى التي يستخلصها هو من فهمه للنص، وبما أن "النقد موقف فلسفي أو موقف ينتهض على خلفية فلسفية أو خلفية إيديولوجية من كتابة ما " لم يعد الغرض من قراءة النص القرآني والسنة النبوية الشريفة تحصيل دلالات شرعية تعزز الإيمان وتبرز لفتاته الإعجازية لكن المهم في قراءة النص المقدس عند الحداثيين كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله"⁽²⁹⁾، عند الحداثيين تستوي كل النصوص ويمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي والمقصود بالنص النبوي النص القرآني، أي أن النص القرآني هو يساوي النص البشري فضلا عن النص النبوي، وهو ما يقرّ به علي حرب قائلا "لا أقصد بالخطاب النبوي الحديث النبوي وإنما أعني خطاب الوحي"⁽³⁰⁾ الذي أصبح مساويا وموازيا للنصوص البشرية بحكم أن الجامع بين هذه النصوص كونها نصوصا لغوية، وهذا من أهم خصائص القراءة الحداثية.

إن الفهم الحدائثي لا يركز أو يرجع لقراءات المفسرين أو اللغويين العرب المتقدمين، إنما يستمد -كما ذكرنا آنفاً- قراءاته من الفكر الغربي، فقد عدّ الحدائثيون العرب أن اللغويين القدامى قد وقفوا عند حدود المستوى الأولي لدلالة النص؛ حيث إنهم لم يتجاوزوا في دراستهم للنص القرآني حدود الجملة، بحكم أن استعمال آليات النحو والصرف والبلاغة والانطلاق من معاجم اللغة سيجعل اللغة " تنمو خطياً مما لا يسمح بوجود تأويل وقراءة حقيقية للنص، لذا اتجهوا إلى المستوى الثاني للدلالة، هذا المستوى الذي ينظر للنص على أنه فضاء متعدد الأبعاد؛ حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع مفرداتها، والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جملته، وعلى هذا المستوى تكون القراءة والتأويل"⁽³¹⁾ هكذا لم يقف الحدائثيون عند الآليات اللغوية المستعملة في التراث اللغوي متجاوزينها إلى الآليات الغربية وهذا يبني مناهج ونظريات الغرب كبديل لقراءة النص القرآني، والتطبيق الفعلي لهذه النظريات ظهرت بواده في أربعينيات القرن المنصرم مع مدرسة الأمناء " أمين الخولي، عائشة عبد الرحمن محمد أحمد خلف الله، فقد بدأوا مخططات واقتراحات في قراءة النص القرآني عبر مناهج التحليل الأدبي، غير أنهم لم يتمكنوا من متابعة جدية لدراساتهم"⁽³²⁾.

خامساً / أبرز مفكري القراءات الحديثة

1- أبو القاسم الحاج حمد

يمكن عدّ البداية الحقيقية لهذه القراءات سنة 1979م، مع أبي القاسم حاج حمد في كتابه عن العالمية الإسلامية الثانية؛ حيث ينطلق الحاج حمد في مقارنته النقدية من محاولة قراءة نصوص التراث الإسلامي من منطلق جدلي، يكون فيه القرآن مصدراً لاستيعاب هذا التفاعل الجدلي، باحثاً عن أجوبة تستجيب لمقتضيات الواقع، وقد اعتمد الحاج حمد في مؤلفه على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، "حيث أثارت أطروحته نقداً واسعاً لتضمنها رؤية "ابستمولوجية" * تؤسس للتعامل مع المعرفة الغربية ومنهجياتها، بحكم انتمائه إلى عصر التكنولوجيا المتطورة والثورة المعلوماتية العالمية الثانية، وتجاوزه للمنهجية التقليدية التي أصبحت تنتمي للعالمية الأولى"⁽³³⁾.

ولقيت أطروحة الحاج حمد رفضاً على صعيد التيارين الإسلامي والعلماني " فالتيار الأول أنكر عليه نفيه للترادف والاشترك والمجاز على مستوى التحليل اللغوي، وكذلك تطبيقه للمنهج الماركسي على مستوى التوظيف المنهجي الغربي، أما التيار العلماني فقد عدّ دراسة الحاج حمد موعلة في التصوف بعباراتها ومفرداتها الاجتماعية الدينية "الأدمية، العائلية، القومية، العالمية..."⁽³⁴⁾.

2- محمد شحرور

تندرج أعمال محمد شحرور ضمن مشاريع حدائثية تسعى إلى تقديم نظرة جديدة للقرآن لاعتمادها على رؤى جديدة ومناهج غير تقليدية؛ حيث يعد نفسه أحد الرواد المجددين الإسلاميين ساعياً إلى قراءة معاصرة للقرآن وعلومه هادفاً إلى حل مشكلة الركود والتأخر الذي يعاني منه الفكر الإسلامي عبر قرون متتالية، وقد أحدث كتابه الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ضجة واسعة النطاق بين الباحثين والدارسين وكثرت حوله الردود.

ينطلق محمد شحرور " من خلفية ماركسية متأثرا بالمنهج الجدلي المادي الذي يرى أن المعرفة الإنسانية تنطلق من الواقع المادي القائم على صراع التناقضات الداخلي؛ حيث يفسر الظواهر تفسيراً مادياً وهو ما يظهر جلياً في قراءته السور القرآن الكريم⁽³⁵⁾، محاولاً تقديم فهم جديد وعصري للقرآن ومعانيه فحسب شحرور " لتعم المعاني القرآنية وفقاً لتعبير الأحوال"⁽³⁶⁾ ويضرب مثالا للتشريع من القرآن ومعانيه فحسب شحرور تتغير المعاني القرآنية وفقاً لتغير الأحوال ويضرب مثالا للتشريع الإسلامي فهو عنده "تشريع مدني حنفي متطور يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطوره التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ويقراً بأعراف الناس"⁽³⁷⁾ وقد وظف الرياضيات ونظرية التطور الداروينية، وبما أنه مختص بالهندسة المدنية مازج شحرور بين التأويل والهندسة في قراءته للقرآن، وقد فرق شحرور بين مفهومي القرآن والكتاب، إضافة لتفريقه بين مصطلحات، ذكر، كتاب قرآن فرقان، تنزيل، إنزال⁽³⁸⁾.

وقد احتقى شحرور بكتابه فتوظيفه لمصطلحات علمية ورياضية وهندسية جعلته يشعر أن كتابه لا يوجد له مثل وقد فاق الأولين ولن يكون له شبه في الآخرين⁽³⁹⁾، وهذه الثقة المفرطة بالنفس جعلته "يسقط في الوثوقية وينفي النسبية عن عمله وهذا موقف إيديولوجي صارخ"⁽⁴⁰⁾، وعلى الرغم من محاولة شحرور قراءة القرآن قراءة عصرية لتجد مكاناً ضمن المنظومة الحداثية غير أنها تجاهلت طبيعة النص وسياقه الذي نزل فيه وهو ما جعل منها بتعبير أحد الحداثيين قراءة أسطورية تحاول حل إشكالية المقدس والديني عبر موقف إيديولوجي مسبق.

3- نصر حامد أبو زيد

تدور مؤلفات أبي زيد حول النص المؤسس للمنظومة المعرفية الإسلامية، وقد طبق أبو زيد المنهج الأدبي متأثراً بأستاذه أمين الخولي (1966م)؛ حيث يرى أن مدرسة أستاذه كفيلة بتحقيق وعي علمي يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه، والنص القرآني عند أبي زيد نص تأويلي؛ لأن النص القرآني قد تحول من التنزيل إلى التأويل وبعد أن كان هذا النص إلهياً صار إنسانياً، أي أنه يتساوى مع بقية النصوص البشرية بحكم أنها ككل (دينية أو بشرية) كلها نصوص لغوية وبالتالي تخضع لقوانين التأويل والقراءة البشرية كغيرها من النصوص، وقد سعى أبو زيد إلى مهاجمة الخطاب الديني الإسلامي المعاصر عبر مؤلفاته مثلما فعل في مؤلفه (نقد الخطاب الديني، النص، السلطة، الحقيقة) في محاولة لقلب تصور الفكر الديني لمفهومي التفسير والتأويل؛ لأن هذا الخطاب يرفع من قيمة التفسير ويحدّ من شأن التأويل في محاولة منه للبرهنة على أن التأويل الحداثي (أي القراءة بمفهومها الحداثي) هو أساس الحضارة العربية الإسلامية فنجدته يقول: "إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضاً أن نقول إنها حضارة التأويل، ذلك لأن التأويل هو الوجه الآخر للنص"⁽⁴¹⁾، فالقراءة المثمرة بالنسبة لأبي زيد تكون بالتأويل لا بالتفسير، ويجدر التنبيه أن التأويل الذي يدعو إليه أبو زيد لم يكن ضمن القواعد والشروط التي حددها الفقهاء المسلمون لقواعد التأويل، لهذا جاءت الردود على قراءته للنص القرآني وآرائه الجريئة اتهاماً بالخروج عن الدين ونفياً من الوطن وحكماً قضائياً يفصله عن زوجته، فذهب لهولندا وعاش هناك، ولمعرفة أكثر بما يرى أبو زيد نبين أن أهم المواضيع التي ركز عليها هي:

- قراءة النص القرآني قراءة أفقية لاعمودية تفصله عن مصدره الإلهي وتزرعه في واقع البيئة التي ظهر فيها من خلال ثنائية جدلية بين النص والواقع؛ حيث تحول النص إلى منتج ثقافي مستمد ومتشكل في الواقع والثقافة العربية القرشية⁽⁴²⁾.

- العودة إلى التراث المعتزلي وتبنيه لمقولتهم في خلق القرآن⁽⁴³⁾.

- قام أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني بمقارنة المسيح بالقرآن في محاولة لأنسنة القرآن، فالمسيح كلمة الله وهو بشر والقرآن كلام الله لكن لغة نزوله بشرية تجعل منه مساويا للنصوص البشرية.

- المطالبة بالعلمانية لأن فصل الدين عن الدولة أو مسألة العلمانية مطلب لارجعة فيه؛ فالعلمانية بنظر أبي زيد ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين

4-حسن حنفي :

يعد مشروع حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" من المشاريع الفكرية التي تتجلى فيها نظرة حسن حنفي للتراث الإسلامي والنص المؤسس لهذا التراث وهو النص القرآني؛ حيث يقوم حسن حنفي بإعادة "قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه و مؤسساته من أجل إعادة البناء و التأسيس.. و هو يقف موقف الفيلسوف من التراث ويتناوله تتاولا نقديا يعيد من خلاله النظر ليس في المناهج و المذاهب فحسب بل أيضا في الأصول و المؤسسات... إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الأسس و المسلمات"⁽⁴⁴⁾، ويكفي الاطلاع على مقدمة المشروع النظرية "التراث والتجديد"، لمعرفة أهم المفاهيم الثورية التي يدعو إليها : يرى حسن حنفي أنّ مادة "تراث : لا بد أن تسقط من الحساب و نستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر"⁽⁴⁵⁾.

المهمة التي نذرنا في مشروعها هي "التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل و لا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا من الخوف والرهبنة و الطاعة للسلطة، سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول"⁽⁴⁶⁾.

-سبب رغبته التحررية هي "سيطرة اللغة التقليدية القديمة على علوم التراث وهذا يعود إلى سيطرة المصطلحات الدينية (الله) الرسول، الجنة النار الثواب العقاب.... لأنها تتجاوز الحس و المشاهدة وتشير إلى مقولات غير إنسانية"⁽⁴⁷⁾

- نشأ التراث من مركز واحد القرآن و السنة ما أدى إلى تقديسها، و هو ما يرفضه؛ فهو يهدف إلى نزع صفة القداسة عن القرآن و السنة.

- " الانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان"⁽⁴⁸⁾

- حذف المصطلحات الدينية واستبدالها بمصطلحات حديثة، بدءا بلفظ الله - عز وجل فهو يحتوي -حسبه- على تناقض داخلي في استعماله وهو معنى مطلق يراد التعبير به بلفظ محدود، وهو تعبير أدبي أكثر منه وصف للواقع، و تعبير إنشائي أكثر منه وصف خبري، فهو تارة صرخات الألم وتارة صرخات تعبير عن الفرح.

- مفهوم الله عنده : "الأرض، الخبز الحريّة العدل القوة.... ومسايرة للتطور الحضاري لا بد أن يسخر الله إلى الإنسان الكامل، لأن صفات الله: العلم، القدرة، الحياة، كلها صفات يتغير اللفظ من إليها، ويخلص في الإنسان

الكامل. أما أسماء الله الحسنى فهي آمال الإنسان و غاياته التي يصبو الأخير إليها أن الإنسان الكامل أكثر تعبيراً من الله⁽⁴⁹⁾، ويذهب حسن حنفي إلى أن الواقع الإسلامي القديم والحديث يفتقر إلى نظرية في التفسير وأنه لم يتعد مرحلة التكرار والاجترار والشرح دون عناية بهموم الناس ومصالحهم، لهذا فهو يقدم نفسه بوصفه مصلحاً إسلامياً، ويسعى حسن حنفي إلى إعادة بناء نظرية في التفسير بوضع كل شيء موضع تساؤل، أي الانتقال إلى المسلمات، فمن أين يبدأ؟

"إن الوحي هو نقطة البداية و مهمة التراث والتجديد تحويل الوحي إلى إيديولوجية و ارتباط الإيديولوجية بالواقع"⁽⁵⁰⁾، فالبدائية إذن من الوحي لأنه منبع علوم الإسلام وعماده بوضعه محل تساؤل وتحويله إلى إيديولوجية. لا بد لنا من القول في ختام الحديث عن حسن حنفي ومشروعه التفسيري الحداثي إن مشروع حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة مشروع تثويري تنويري، يسعى إلى زعزعة المفاهيم الراسخة ورؤيته و إن كانت تنطلق من التراث، لكن ليس بغرض إحيائه إنما بغية نسفه.

هذا المشروع تطغى عليه أيديولوجية الكاتب فهو يريد استبدال لفظ التراث بمادة معاصرة والتحرر من سلطة الماضي بغية سيادة العقل، لكن خطورة رؤيته تتمثل في رغبته التحررية "من التحرر من سلطة المصطلحات الدينية (الثواب العقاب الجنة النار) ليدعو إلى استبدال مصطلح لفظ الجلالة "الله عز وجل" بمصطلح الإنسان "الكامل داعياً إلى عد أسماء الله الحسنى آمالاً للإنسان و غاياته وانتقال التمرکز من الله إلى الإنسان فالدعوة إلى حذف المصطلحات الدينية وحذف لفظ الله وتحويل الوحي إلى إيديولوجية كلها أفكار مشبعة بالفلسفة الغربية ومثارة بالنزعة الإنسانية التي تؤمن بالعقل وتحرر الذات وسيادة الفرد وهي أفكار خطيرة تهدد كيان منظومة الفكر الإسلامي"⁽⁵¹⁾.

5- الباكستاني فضل الرحمن

وهنا لابد من الإشارة أن العالم الباكستاني فضل الرحمن (1918-1988)، هو ومن نواحٍ عديدة عميد الحداثة المعاصرة، بل لعله أوضح تمثيل لها، علاوة على ذلك، فخلال سنواته العشرين في شيكاغو درس كثير ممن صاروا إسلاميين رائدين اليوم⁽⁵²⁾، من المسلمين وغير المسلمين، وكان له أوسع الأثر في المجال بكامله، اشتغل فضل الرحمن بـ" المنهجية الصحيحة لتأويل القرآن"⁽⁵³⁾، إذ يبين من خلال مايطرحه الفكرة التالية، فمع أن القرآن هو كلام الله الحرفي، إلا أنه كذلك عملية تجري في عقل الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وتتعكس فيه بالتالي الهموم الإنسانية⁽⁵⁴⁾، يقرر فضل الرحمن أن: " القرآن هو بالتمام كلام الله، وهو بالتمام كلام محمد"⁽⁵⁵⁾، ولذا لابد من أن يكون التأويل سياقياً، وفيما يعرف بـ" نظرية الحركة المزدوجة"⁽⁵⁶⁾، فيتم تدارس القرآن في ضوء سياقه لاستنباط المبادئ الأخلاقية العامة، ويكون التشريع من ثم مبنياً على تلك المبادئ وفقاً لظروف زمانها، وهذا بالذات كما تراه الباحثة توصيف دقيق للهدف الذي يرومه كل الحداثيين تقريباً من تلك القراءات الحداثية لكاتب الله وسنة نبيه، وهو مايسعى أو لما يسميه فضل الرحمن "السنة الحية"⁽⁵⁷⁾.

7-الاندونيسي نورشوليش مجيد

كذلك من الحداثيين نورشوليش مجيد (1939-2005)، المعروف بكونه قائد حركة الحداثة الجديدة في إندونيسيا، لدوافع اجتماعية يلخصها شعاره "نعم للإسلام، لا للإسلام الحزبي" (58)، وينتهج نهج فضل الرحمن، بالأساس في تأويل وتطبيق القرآن، فيرى مجيد أنه لا بد من أن يفسر القرآن بحسب السياق، وأن تطبق مبادئه بما يلائم المواقف المتغيرة لاحقاً، وهو ما يسميه بعملية "إعادة الإدراك" (59)، ومما لا بد من ملاحظته أن مجيد أقل عمقاً من فضل الرحمن في فهمه للوحي، لكنه يرى أن القرآن قد أنزل علينا بلغة بشرية، ومن ثم فيمكن بل ويجب أن يؤول بالمنطق العقلاني، ويقدم الفصل أمثلة عديدة على منطق ذلك، مع التنويه على أن أفكار مجيد ليست فريدة من نوعها أبداً، وإنما تميزت في البيئة الإندونيسية.

8- الإيراني محمد مجتهد شبستري

أما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية فنجد أن هناك محمد مجتهد شبستري، وهو أستاذ العلوم الإلهية في جامعة طهران، الذي قضى وقتاً في ألمانيا، ومن خلال قراءة فكره نجده يدمج بين المذهبين التأويلي (الهرمنيوطيقي) والوجودي في فكره، ويزعم أن معنى النص ليس سوى فعل تفسير، وافتراضات المفسر تستمد من مصادر إنسانية؛ ومن ثم فمعرفة الله لا تتحقق إلا من خلال منظومة المعرفة الإنسانية، وثمة حوار بين المفسر البشري والإلهي، وبتقدم المعرفة الإنسانية لا بد من أن تتم إعادة النظر في الرؤى (60).

نجد أن المفكر الإيراني يفرق بين الثوابت والمبادئ الخالدة من جهة، وتغيير قواعد وتعاليم معينة من جهة أخرى، ويطبق هذا على السياسة، لكن ثمة توتر بين هذا النهج وبعض من رؤاه المحافظة. وهنا لا بد من الملاحظة أن هناك فرق بين كتابات شبستري وبين من سبقه من المفكرين الإيرانيين، مثل: شريعتي، الذي ينتهج نهجاً وصفه بـ«الذاتية الوسطية».

9- التركي حسين آتاي

من الحداثيين كذلك المفكر التركي حسين آتاي، وهو أستاذ متقاعد من كلية اللاهوت في جامعة أنقرة، ويسعى لقراءة القرآن قراءة مباشرة وغير مشككة، ولا ينتهج نهجاً نظامياً في تأويله، بل يرفض تضمين السياق التاريخي الذي تبناه فضل الرحمن، ويفضل نهج كل حالة على حدة في تأويله الشرعي، مستعملاً القرآن كمصدر، ومؤولاً له بما يوافق الموقف، وسلطة المنطق الإنساني عنده تساوي سلطة القرآن على الأقل إن لم تكن أعلى منه، وتميل تأويلاته للسماحة والليبرالية، مما لا شك فيه ونلاحظ أن منهج حسين آتاي يتيح المرونة في استعماله لأقصى درجة، بل يبدو أنه منسجم مع العلمانية التركية، التي لا تسعى عامة لتأويلات عميقة للنصوص الإسلامية، بل تستمد من موارد خارجها.

من خلال ما تم ذكره في الحديث عن مفكري القراءة الحداثية للتراث الإسلامي تجد الباحثة أننا في مواجهة دعوة حداثية اختلفت غاياتها في طرح التراث الإسلامي ومصادر تشريعه على طاولة النقد والدراسة فهؤلاء لم تكن النية واحدة لديهم أو أن الغاية هو الخدمة الفعلية لتفسير القرآن الكريم والسنة النبوية فالبعض كان همه الأساس هو نسف كل ما هو قديم بغض النظر عن ماهية ذلك القديم سواء كان مقدساً كالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أو

غير مقدس ككتب التاريخ والسير وغيرها، وهناك على العكس من ذلك من حاول أن يبحث عن الحقيقة في تلك القراءات أراد التجديد والخروج من الجمود الفكري والسير على خطا الأقدمين دون تفكير أو بحث ودراسة، لذلك لابد من التفريق بين هؤلاء وأولئك وإنصاف المنصفين بيان حقيقة ما اختلف فيه.

سادسا / عبد المجيد الشرفي وعدم إيمانه بمشروعية السنة النبوية

عبد المجيد الشرفي واحد من المفكرين المعاصرين الذين بحثوا في مجالات الشريعة الإسلامية من باب الحداثة والتغريب، وعند تناول السنة النبوية في فكر عبد المجيد الشرفي لابد في البدء من التعرف على مدى إيمان الشرفي بتلك الأحاديث النبوية ومدى تصديقه لما جاء في كتب الصحاح من أحاديث فالظاهر من خلال ما يطرحه الشرفي ان الحديث النبوي لم يكتب في عهد الرسول وإنما من كتبه هو الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز أو كما يطلق عليه خامس الخلفاء الراشدين ففي عهده تم كتابة الحديث النبوي والسنة النبوية، الشرفي يقول في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ " فقد أحتفظ الحديث بما يؤيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس"⁽⁶¹⁾، نلاحظ ان الشرفي من خلال الطرح السابق ينسف أن تكون هناك مشروعية دينية لاعتماد الحديث النبوي أو السنة المطهرة والذي سبق القول في تعريفها " إنها كل ماورد عن النبي من قول أو فعل أو تقرير"، يقول عبد المجيد الشرفي أن هذه السنة لا أساس شرعي لها ولا يمكن الاعتماد عليها في التشريع القرآني وإن وجود ذلك الحديث النبوي دليل قاطع -حسب رأيه - على عدم شرعية السنة، فالحديث المروي في صحيح مسلم هو " وحديث النهي عن كتابة الأحاديث بتمامه كما عند مسلم عن أبي سعيد الخدري: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحذثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ - قال همّام أحسبه قال: - متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"⁽⁶²⁾، هذا الحديث عده الشرفي الأساس الذي أستند عليه في نسف مشروعية الاعتماد على السنة النبوية كنصوص مقدسة يعتمدها الشرع المقدس تضاف إلى القرآن الكريم .

نقف عند هذا الحديث ولنأخذ رأي العلماء في مدى مصداقية هذا الحديث، فلقد اكد العلماء أن رسول الله صلى الله عليه وآله تعامل بشكل إيجابي مع عملية كتابة السنة النبوية ويعرف ذلك من خلال السنة التقريرية والسنة الفعلية له صلى الله عليه وآله ففي السنة التقريرية يقول السيد محمد رضا الجلاي في تدوين السنة النبوية " كان في عصره صلى الله عليه وآله بعض الكتاب يمارسون الكتابة في المدينة منهم سعد بن الربيع وبشير بن سعد بن ثعلبة وكان هو صلى الله عليه وآله بحاجة إلى الكتاب إذ كان يرسل الملوك ويكتب الوجود والمعاهدات فكان من الضروري وجود كتاب مجدين لدى حضرته المنيفة صلى الله عليه وآله، بالإضافة إلى أن كتابة القرآن الكريم بشكل دائم ودقيق كانت تستدعي وجود كتاب محسبين"⁽⁶³⁾.

وكان الصحابة يكتبون الحديث من دون تحرج ولولا معرفتهم بأباحته لم يكونوا يفعلون ذلك مع أنه مما لا ريب فيه أن جميع تلك المحاولات كانت بمرأى من الرسول صلى الله عليه وآله ومسمعه بل كان بعضها بأمر مباشر منه

وتوجيهه، فسكوته عليها وعدم منعهم عنها يدل على رضاه بعملهم، وهذا ما يسميه علماء الأصول بالتقرير أي الاقرار بما قاموا به.

ونجد ان كتب أبناء السنة والجماعة أكدت على ان الرسول صلى الله عليه وآله قد أجاز كتابة الحديث والسنة النبوية، ولكن هم أكدوا على ان هذا الجواز جاء بعد ان كان عليه الصلاة والسلام يمنع كتابة الحديث في بداية الدعوة حيث امتنع الصحابة عن الكتابة وكان هذا المنع من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة شيء غير القرآن، وذلك فيما رواه أبو سعيد الخدري (عن رسول الله صلى الله عليه وآله: " (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج)⁽⁶⁴⁾ ثم جاء الإذن من النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - بالكتابة، فقد جاء عنه (قوله: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ فأمسكت عن الكتاب، فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأوماً بإصبعه إلى فيه، فقال: اكتب؛ فالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)⁽⁶⁵⁾"⁽⁶⁶⁾، من خلال الحديثين السابقين نجد أن أئمة السنة والجماعة كانوا يؤكدون على أن النهي هو الأولى وإنما جاء جواز الكتابة بعد السنة السابعة بعد أن استقر الإسلام وقويت شوكته، ولكن علماء الشيعة الامامية قالوا بخلاف ذلك حيث أكدوا على أن الكاتب الأول للحديث هو الإمام علي عليه السلام، فكانت له مدونته المعروفة بصحيفة علي أو كتاب علي، أو الجامعة، وهو كتاب ضخم، أفصح الأئمة الأطهار عليهم السلام عن ضخامة حجمها فقالوا: " إنها صحيفة طولها سبعون ذراعاً، أملاها رسول الله صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام، فكتبها علي عليه السلام بخطه، وهو أول كتاب جمع فيه العلم عن رسول الله صلى الله عليه وآله⁽⁶⁷⁾.

وكانت هناك إشارات تحكي اهتمام الأئمة بكتابة الحديث، وأهمها ما جاء في بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن الصفار: "قال رسول الله لعلي أكتب ما أملي عليك، قال علي يا نبي الله وتخاف عليّ النسيان؟ قال: لست أخاف عليك النسيان، وقد دعوت الله لك أن يحفظك فلا ينساك، لكن اكتب لشركائك، قال: قلت: ومن شركائي يا نبي الله؟ قال: الأئمة من ولدك"⁽⁶⁸⁾، وكتابة الامام علي عليه السلام للحديث دليل قاطع على عدم وجود النهي الذي تحدث عنه علماء المذاهب الإسلامية الأخرى.

واجه الرسول صلى الله عليه وآله موضوع الكتابة، بشكل إيجابي منذ بداية الإسلام، فقام بأعمال تدل بوضوح على رغبته الأكيدة في تعميمها، وقد تناقل أهل العلم مواقف عديدة له نذكر منها:

1- أنه صلى الله عليه وآله أدخل الكتابة في قضية سياسية عسكرية، حيث جعل فداء الأسرى من المشركين، من كان يعرف منهم الكتابة والقراءة، أن يعلم كل منهم عشرة من أولاد المسلمين، فيكون فداؤه ذلك، " روى الماوردي عن عكرمة أنه قال: بلغ فداء أهل بدر أربعة آلاف، حتى إن الرجل ليفادى على أنه يعلم الخط، قال الماوردي: لما هو مستقر في نفوسهم من عظم خطره، وجلالة قدره، وظهور نفعه وأثره"⁽⁶⁹⁾.

2- أمر صلى الله عليه وآله بعض صحابته بتعليم الخط في المدينة، ومنهم: عبد الله بن سعيد بن العاص، وكان كاتباً محسناً.

3- أمر النبي صلى الله عليه وآله بعض الصحابة بكتابة الأحاديث الشريفة المسموعة منه، أو سائر أخبار المسلمين وحوادث عصر النبوة، وخاصة الأحكام الشرعية والأقضية الصادرة منه صلى الله عليه وآله.
4- وكذلك أملى الرسول صلى الله عليه وآله على بعض أصحابه ما كتبه، من أحاديثه وأقواله، ويمكن أن يعد هذا النواة الأولى لكتابة الحديث.

ودلالة هذه السنة على جواز التدوين، وإباحته منذ البداية، أقوى من غيرها:

1- لأن النبي صلى الله عليه وآله هو القائم بها، وقد تمت على يده وتحت إشرافه المباشر، وهذا أوضح دلالة مما تم كتابته في عصره، وسكوته عليه، وتقريره له.

2- أن السنة الفعلية، أقوى دلالة من القولية، لعدم قبولها للتأويل أو التفسير المختلف فيه.

إن أهم ما استند إليه المانعون لصحة المنع عن التدوين، هي النصوص المرفوعة عن النبي صلى الله عليه وآله، التي تضمنت نهيه عن كتابة الحديث، وقبل أن نعرض لتلك النصوص، لا بد من تقديم ملاحظة هامة، وهي: "أن المانعين - رغم حرصهم على إثبات المنع، وإعطائه صبغة شرعية دينية، ومحاولتهم إسكات المعارضين بحجج متفاوتة - لم نجد بينهم من استند إلى هذه النصوص، ولا من نسب المنع إلى الشرع. فلم نجد في ما نقل عن عمر - وهو رائد المانعين وعمدتهم - أن نسب المنع إلى النبي صلى الله عليه وآله، وإنما التجأ هو وغيره من المانعين إلى تبريرات أخرى للمنع، ومصالح بنظرهم"⁽⁷⁰⁾.

لا ريب، أن المنع لو كان مستندا إلى الشرع الكريم، لكان أحسن ذريعة للمانعين، كي يلجؤوا إليها، ويتمسكوا بها، لإسكات المعارضين المبيحين، وهذه الملاحظة مما تدعنا نشكك في صدور تلك المجموعة من النصوص المنسوبة إلى الشرع، ونرتاب في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وآله، بعد أن نجد أسانيداً معللة بعلل الاضطراب والضعف، مما يكفي لرفع اليد عنها، مع قطع النظر عن معارضتها لكل الأدلة التي قامت على إباحة التدوين.

أما عبد المجيد الشرفي ففي اعتراضه على شرعية السنة النبوية كما أسلفنا كان دليلاً على ذلك مجموعة من الأحاديث النبوية التي رويت عن النبي والتي نجدها تبين أنه لا يجوز كتابة الحديث النبوي وهذا المنع من النبي الأكرم في ظاهره كما يرى الشرفي هو لعدم الاعتماد عليها في التشريع وجعلها كقوة القرآن أو المصدر الثاني بعد القرآن الكريم للتشريع الإسلامي وهنا نذكر مجموعة من الأحاديث التي أعتمدها الشرفي والتي تبين نهى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم عن كتابة السنة النبوية

الحديث الأول: " عن همام بن يحيى، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري: أن النبي صلى الله عليه وآله، قال: لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحاه"⁽⁷¹⁾.

الحديث الثاني: "عن سفيان بن عيينة، عن ابن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، أنه قال: استأذنت النبي صلى الله عليه وآله أن أكتب الحديث، فأبى أن يأذن لي"⁽⁷²⁾.

الحدث الثالث : "وبالسند: عن أبي سعيد الخدري، قال: استأذنا النبي صلى الله عليه وآله في الكتابة، فأبى أن يأذن لنا" (73).

الحديث الرابع : "عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله - ونحن نكتب الأحاديث - فقال: ما هذا الذي تكتبون ؟ قلنا: أحاديث سمعناها منك. قال: أ كتابا غير كتاب الله تريدون؟ ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما اكتبوا من الكتب مع كتاب الله. قال أبو هريرة: أنتحدث عنك، يا رسول الله ؟. قال: نعم، تحدثوا عني، ولا حرج، فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (74).

الحديث الخامس : " وروى أحمد بسنده عن عبد الرحمن بن زيد، عن أبيه، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، قال: كنا قعودا نكتب ما نسمع من النبي صلى الله عليه وآله، فخرج علينا، فقال: ما هذا ؟ تكتبون ؟ فقلنا: ما نسمع. فقال: اكتبوا كتاب الله، أمحضوا كتاب الله، أ كتاب مع كتاب الله، أمحضوا كتاب الله - أو - خلصوه. قال: فجمعنا ما كتبنا في صعيد واحد، ثم أحرقناه بالنار. قلنا: أي رسول الله، أ نتحدث عنك ؟ قال: نعم، تحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار. قال: قلنا: يا رسول الله، أنتحدث عن بني إسرائيل ؟ قال: نعم، تحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، فإنكم لا تحدثون عنهم بشيء إلا وقد كان فيهم أعجب منه" (75).

الحديث السادس : " وبالسند، عن أبي هريرة، قال: بلغ رسول الله صلى الله عليه وآله أن ناسا قد كتبوا حديثه، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما هذه الكتب التي بلغني أنكم قد كتبتم، إنما أنا بشر، من كان عنده منها شيء فليأت به. فجمعناها، فأخرجت، قلنا: يا رسول الله، نتحدث عنك ؟ قال: تحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (76).

هذه الأحاديث وغيرها هي ما اتخذها الشرفي حجة في مقولته، وربما ما أوردها من أحاديث تكفي في موضع الشاهد هنا لما يريد الباحث أن يبينه في حجة عبد المجيد الشرفي في إنكاره للسنة النبوية كمصدر للتشريع حيث يقول " ولا شك أن الجيل الأول من المسلمين قد التزم التزاماً كاملاً بذلك النهي عن الأقوال التي كانوا شاهدين عليها وأن الأشخاص القلائل الذين دونوا في صحائف منثورة ما سمعوه مشافهة كانوا يرغبون في الاحتفاظ بما بلغهم لأنفسهم على سبيل التبرك أكثر مما كانوا يسعون إلى بته من حولهم، وليس من قبيل الصدفة أن يُنسب خرق هذا المبدأ على رأس المائة الثانية إلى عمر بن عبد العزيز ذلك الخليفة الذي اعتبره الوجدان الجمعي خامس الخلفاء الراشدين، فقد كان لا بد من أن يصدر عن رمز من رموز الصلاح والتقوى كي تكون له حظوظ في القبول. وكان الزهري في المنظور السني هو الذي قام بمهمة هذا التدوين، وفتح الباب الذي سيلج، منه ثقات الرواة والوضاعون على لسان الصحابة" (77).

هنا نجد أنه لو ثبت لنا صدق هذه الأحاديث لقلنا أن الشرفي كان محقا في ادعائه وإن الاعتماد على السنة النبوية كمصدر ثانٍ للتشريع لا صحة له ولا أساس لأن صاحب السنة صلى الله عليه وآله وسلم نهانا عن كتابتها

فكيف نعتمد عليها؟، أن عبد المجيد الشرفي في هذه الحثية من فكره كان عليه أن يتجه نحو هذه الروايات ويبحث في مدى مصداقيتها، وما كان عليه إلا في التمهيص والتدبير في هذه الأحاديث لوجد الآتي:

ان الحديث الأول عليه بعض الملاحظات وهي :

الأمر الأول: إن هذا الحديث لم يروه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وآله إلا همام بن يحيى. قال الخطيب البغدادي: "تفرد همام بروايته هذا الحديث عن زيد بن أسلم هكذا مرفوعاً، ويقال: إن المحفوظ رواية هذا الحديث، عن أبي سعيد - هو - من قوله، غير مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله. ونقل عن البخاري وغيره: أن حديث أبي سعيد - هذا - موقوف عليه، فلا يصح الاحتجاج به"⁽⁷⁸⁾، أن مثل هذه المناقشة في سند الحديث يؤدي إلى سقوطه عن الحجية في مقابل الأحاديث الصحيحة، والمسلم رفعها إلى النبي صلى الله عليه وآله، والدالة على إباحة التدوين.

الأمر الثاني: المناقشة في الدلالة: قال ابن الديب - بعد أن عزا الحديث إلى مسلم - ما نصه: وقد قيل: إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صفحة واحدة، فيختلط به، فيشتبه، وقد ذكر الشيخ أحمد شاکر هذا المعنى فقال "وأجاب العلماء بأن المنع إنما هو عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، خوف اختلاطهما على غير العارف في صدر الإسلام"⁽⁷⁹⁾، ويؤيد ما يذهب إليه الشيخ شاکر أن هذا الحديث غير ناظر إلى منع تدوين الحديث بقول مطلق أن مسلماً صاحب الصحيح، الذي أورد هذا الحديث إنما أورد في باب ترجمه بعنوان، باب التثبت في الحديث ولم يعنونه بباب المنع من كتابة الحديث، مثلاً، فترجمة الباب - وهي تدل على ما فهمه المؤلف - لا تدل على ما يستفاد من ظاهر هذا الحديث، وإنما على مجرد المحافظة عليه، كما هو ظاهر.

الأمر الثالث: شذوذ الحديث: إن ما يدل عليه الحديث، وهو النهي عن عموم كتابة غير القرآن لعموم الناس أمر لم يعمل به، قطعاً، فكثير من الناس قد كتبوا، وكثير من الحديث قد كتب، وهذا بنفسه دليل على عدم الالتزام بما يدل عليه ظاهر الحديث، وأن العمل قد تحقق على خلافه، فلا بد - لو أريد التصديق به، والتسليم به سندياً - من تخصيصه بما دل على الجواز من الأحاديث، أو رفع اليد عنه، وقد اعترفوا بأن العلماء لم يلتزموا بما يدل عليه: قال شاکر: "قد أجاب العلماء عن حديث أبي سعيد بأجوبة وذكرها واختار منها ما ذكره بقوله: والجواب الصحيح أن النهي منسوخ بأحاديث أخرى دلت على الإباحة"⁽⁸⁰⁾

أما الحديث الثاني، من جهة أن رواه - بجميع نصوصه - هو سفيان بن عيينة، الموسوم بالتدليس وقد ظهر تدليسه في خصوص هذا الحديث، حيث روى النصين الأولين عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وروى النص الثالث عن زيد بن أسلم نفسه! وهذا التدليس مضر بالصحة، لضعف عبد الرحمن فلا يمكن الاعتماد على هذا الحديث

أما بقية الأحاديث والمناقشة في هذه الأحاديث من وجوه:

الأول: سندياً: فكلها ضعيفة بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، فلا يعتمد عليها.

الثاني: من الناحية الدلالية حيث إن النص الثاني صريح في النهي عن كتابة الحديث إلى جنب القرآن، لقوله صلى الله عليه وآله: أمحضوا كتاب الله، وأخلصوه، وليكن هذا قرينة على المراد من قوله: أكتاب مع كتاب الله؟

في هذا النص الثالث والنص الأول، وسيأتي أن هذا هو التبرير الآخر الذي ذكره لمنع التدوين، وسيأتي تفصيله في الفصل الثاني من هذا القسم، الثالث: معارضة أبي هريرة لذلك عملياً: إن هذه الروايات مرفوضة عملياً من قبل أبي هريرة نفسه، حيث التزم هو كتابة الحديث، وعرف عنه أنه أجاز ذلك وأباحه، كما أثرت عنه صحف وكتب⁽⁸¹⁾.

ولو تتبعنا كتب الأحاديث المعتبرة في نسخها القديمة لوجدنا بأسانيد صحيحة الكثير من الأحاديث التي تؤكد على جواز كتابة السنة النبوية ومنها " أن عبد الله بن عمرو كان يكتب الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأبو هريرة لم يكتب، فلذلك كان عبد الله أكثر حديثاً منه"، فالالتزام بدلالة هذه الأحاديث على المنع من التدوين، ينافي كل ذلك⁽⁸²⁾.

وقد أقر الجميع بمرور أحاديث الإذن في الكتابة، وإباحة التدوين، وأنه آخر الأمرين، فيكون ناسخاً للنهي قطعاً وفي هذا المجال قال الدكتور نور الدين عتر⁽⁸³⁾ "لا مجال للشك في إذنه صلى الله عليه وآله في الكتابة"⁽⁸⁴⁾. وتأكيده لما سبق قوله يؤكد الدكتور نور الدين عتر في هذا المجال " إذا كانت أحاديث المنع لا تتجاوز الأحاد، فإن أحاديث الإذن تبلغ الاستغاضة والشهرة، حيث وردت أحاديث كثيرة، عن عدد من الصحابة تبلغ مجموعها رتبة التواتر في إثبات وقوع الكتابة للحديث النبوي في عهده صلى الله عليه وآله"⁽⁸⁵⁾، من خلال ما تقدم نجد أن روايات منع كتابة الأحاديث المروية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم هي أحاديث موهونة وضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها بأي شكل من الأشكال، لم يصح رفع شيء منها، وإنما هي من صنع الحكام الذين استهدفوا السنة بمنع النقل والتدوين، ومن وضع بعض من لهم مصالح دنيوية من الصحابة، والتابعين لهم على تلك الأهداف.

أما الروايات التي تذكر أنه ما كتب عن رسول الله سوى القرآن وصحيفة معارضة بروايات كثيرة تشير إلى أن الذي دون عن النبي الكثير من قبل الإمام علي عليه السلام حتى صار كتاباً ومن تلك الروايات⁽⁸⁶⁾.

1- روى أبو بصير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: كنت عنده فدعا بالجامعة فنظر فيها أبو جعفر عليه السلام فإذا فيها: " المرأة تموت وتترك زوجها ليس لها وارث غيره قال: فله المال كله"⁽⁸⁷⁾.

2- روى أبو بصير المرادي قال: سألت أبا عبد الله عن شيء من الفرائض، فقال: " ألا أخرج لك كتاب علي عليه السلام " - إلى أن قال: - فأخرجه فإذا كتاب جليل وإذا فيه: " رجل مات وترك عمه وخاله فقال: للعم الثلثان، وللخال الثلث"⁽⁸⁸⁾.

3- روى عبد الملك بن أعين قال: دعا أبو جعفر بكتاب علي فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطوياً، فإذا فيه: " إن النساء ليس لهن من عقال الرجل - إذا هو توفي عنها - شيء فقال أبو جعفر عليه السلام: هذا والله خط علي بيده، وإملاء رسول الله"⁽⁸⁹⁾.

4- روى محمد بن مسلم الثقفي: قال: أقراني أبو جعفر كتاب الفرائض الذي هو إملاء رسول الله وخط علي فإذا فيها: " إن السهام لا تعول"⁽⁹⁰⁾.

5- روى عذاف الصيرفي قال: كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر عليه السلام فجعل يسأله وكان أبو جعفر عليه السلام له مكرما، فاختلغا في شيء، فقال أبو جعفر: "يا بني قم فأخرج كتاب علي" فأخرج كتابا مدرجا عظيما وفتحه وجعل ينظر حتى أخرج المسألة فقال أبو جعفر عليه السلام: " هذا خط علي عليه السلام، وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله"، وهذه الروايات تكشف عن أن كتاب الفرائض الذي ذكر لعلي عليه السلام كان جزءا من كتابه الكبير⁽⁹¹⁾.

6- روى ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والسنجاب وغيره من الوبير فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: " إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتى تصلي في غيره مما أحل الله أكله" ثم قال: " يا زرارة هذا عن رسول الله"⁽⁹²⁾.

من خلال الأحاديث السابقة نجد أن الصحيفة المشار إليها تقند الادعاءات التي تقول بعدم جواز كتابة السنة النبوية، وأن السبب الحقيقي في عدم تدوين كل الحديث فهو بسبب عوامل عدّة منها منع تدوين الحديث من قبل الخلفاء الأوائل " فقد أحرق أبو بكر خمس مائة حديث ومنع أبو بكر من رواية الحديث فقال: فلا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه وكذلك فعل عمر حتى كتب إلى الأمصار: (من كان عنده منها شيء فليمحه) وكذلك أحرق عمر كتب كثيرة بعد أن جمعها من الصحابة بعد أن ظنّ المسلمون أنه يريد أن ينظر فيها ويقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف"⁽⁹³⁾.

وهنا نصل إلى حقيقة لا بد منها أن الأساس الذي أستند عليه عبد المجيد الشرفي في إنكاره لشرعية السنة النبوية هو سند لا صحة له ولا يدعمه نص موثوق كما يدعي الشرفي في ذلك وإنما الشرفي أكتفى بالأخذ بما يدعم رأيه دون أن يبذل جهدا كافيا للبحث والتقصي عن مدى صحة تلك الأحاديث من عدمها وما هو الرأي الآخر الذي يعارض ويفند الرأي القائل إن الرسول الأكرم صلوات الله وسلامه عليه قد منع كتابة السنة النبوية.

سابعا / العلوم العقلية والنقلية في فكر عبد المجيد الشرفي

الأمر الثاني الذي نجده في فكر عبد المجيد الشرفي فيما يتعلق بالسنة النبوية الشريفة والذي أكد عليها الشرفي مرارا ان السنة النبوية من العلوم النقلية المحضة والتي لا يمكن التلاعب بها أو الاجتهاد حولها وهذا ما أكده بقوله " إنّ هذا العلم يُعتبر من العلوم النقلية المحض، فلا مجال فيه لإعمال العقل، وما على المسلم إلا التصديق بالأحاديث التي أجمعت الأمة على قبولها، وبغض الطرف عن أن ما حظي بالقبول إنما هو ما ارتضته فرقة معينة انتصرت لأسباب لا صلة لها في الواقع بقيمة ما تبنته وجاهته، فإنّ عملية الجمع والتصنيف والتدوين هي في حد ذاتها عملية اختيار والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يتصور ذلك إلا بنقد متن الحديث نقداً ضمناً بالوسائل العقلية، ولو ذهب في ظن المحدث أنه لا ينقد سوى السند، معدلاً أو مجرداً، فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثل السائد لشخص الرسول في فترة متأخرة عن زمن الوحي وطرأت فيها تحولات جذرية إلى حد ما، مثلما يعكس إسقاطاً للقيم التي شاعت في أوساط المحدثين دون سواهم من العلماء"⁽⁹⁴⁾.

لابد من الوقوف هنا قبل الحديث عن مقاله الشرفي من بيان ماهو الفرق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية وماهي تلك العلوم " قد أخذ تصنيف العلوم حيزاً مهماً لدى الفلاسفة والعلماء المسلمين، فقد كانت معرفتهم للعلوم بكل أنواعها لا تستقيم دون تصنيفها، فصنفوا هذه الأخيرة إلى علوم نقلية وعقلية، ومن بين العلماء المسلمين الذين اهتموا بتصنيف العلوم نجد الفارابي من خلال كتابه "إحصاء العلوم"، وأبو حامد الغزالي من خلال كتابه (إحياء علوم الدين)، وكذلك "رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا" الذين خصصوا فصلاً من رسائلهم السابعة للبحث في أجناس العلوم، ثم الخوارزمي في كتابه (مفاتيح العلوم)، ثم ابن النديم في كتابه "الفهرست"، ثم ابن خلدون من خلال مقدمته المشهورة بـ (مقدمة ابن خلدون)"⁽⁹⁵⁾.

ويمكن الاعتماد على تصنيف ابن خلدون لهذه العلوم والتي نجدها هي الأكثر منهجية علمية فقسم تلك العلوم إلى قسمين (نقلي وعقلي) في مقدمته وقسم كل قسم على مجموعة علوم " تعتبر مقدمة ابن خلدون من أهم ما خلفه في موضوع "تصنيف العلوم عن العرب والمسلمين"، والأكمل والأشمل لأي باحث ولى وجهه قبل هذا الإشكال، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن عد ابن خلدون شأنه شأن المفكرين الإسلاميين الذين قدموا تصنيفات للعلوم، من جهة تقسيمهم العلوم إلى علوم شرعية وأخرى عقلية، فالعلوم حسب ابن خلدون صنفان: "صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه"⁽⁹⁶⁾.

أ- العلوم النقلية :

العلوم النقلية هي كما ذكرها ابن خلدون في مقدمته " العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستتدة إلى الخبر عن الوضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تتدرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى إلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه"⁽⁹⁷⁾، أصل هذه العلوم كما يبينها ابن خلدون كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة وهي كما يلي

1- علوم القرآن من التفسير والقراءات: فالقرآن حسب ابن خلدون " هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين ضفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على طرائق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها، وتقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرائق معينة تواتر نقلها أيضاً بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجمع الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة"⁽⁹⁸⁾.

2- علوم الحديث: فعلم الحديث حسب ابن خلدون كثيرة وغزيرة ومتعددة "لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وذلك بما تبث في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفاً من الله بعباده وتخفيفاً عنه، باعتبار مصالحهم تكفل الله لهم بها، قال تعالى: ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ ومعرفة الناسخ

والمسوخ إذا كان عاقا للقرآن والحديث إلا الذي له في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصا لها بالحديث راجعا إلى علومه" (99)، إن هذا العلم لا ينبغي فهمه بأنه علم منفصل عن القرآن، وإنما هو متم له.

3- علم الفقه وما يتبعه من فرائض

4- علم الكلام "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية العقلية والرد المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد" (100).

5- علم التصوف

6- علم تعبير الرؤيا

ب- العلوم العقلية :

العلوم العقلية هي العلوم المتعلقة " هي طبيعة الإنسان من جهة هو أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستتون في مداركها ومباحثها" (101) وهي علوم الفلسفة والحكمة، وهي تشتمل على علوم الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية التي يتعلمها الإنسان، من خلال التقسيم السابق تبين لنا الفرق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية ونعود لمقولة عبد المجيد الشرفي

1- عبارة "علم نقلي" تعني علم قائم على النقل المجرد وهذا خلط بين منهج المحدثين ومنهج الإخباريين الذي يكون عمدته " النقل المجرد عن النقد، والتكثر من الأخبار والجمع أو سعيًا إلى لفت وجوه الناس وإغرائهم بالغرائب والنوادر، كما هو شأن ما عُرف في تاريخ الإسلام بظاهرة القصاصين" (102).

هنا نشير إلى أمر في غاية الأهمية ربما فات على عبد المجيد الشرفي وهي أن من أهم دواعي نشوء مدرسة علم الحديث، المفاضلة مع منهج الاخباريين الذين كانوا ينصبون المجالس في المساجد والساحات لقص خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة وغيرهم، المحدثين الاخباريين لا يمكن أن يخفى على منصف، لوجود اختلاف كبير بين المنهجين.

2- كيف يكون علم الحديث علما نقلياً محضاً على الرغم من أنه ينقسم إلى قسمين:

أ- علم الحديث رواية وهو يشتمل على نقل أقوال النبي صلى الله عليه وآله وأفعاله، وروايتها، وضبطها، وتحرير ألفاظها.

ب- علم الحديث دراية، وهو علم يعرف منه حقيقة الرواية، وشروطها، وأنواعها، وأحكامها، وحال الرواة، وشروطهم وأصناف المرويات" (103).

ان المتعلق بالعلم النقلي في علم الحديث هو علم الحديث رواية ولا يخلو هذا العلم النقلي من نقد عقلي فإن النقد فيه حاضر يماشي النقل، أما القسم الثاني من علم الحديث فهو "علم الحديث دراية" فهو علم نقدي خالص فالجانب النقدي حاضر بكثافة في كثير من أفراد علوم الحديث، فعلم الجرح والتعديل جوهره النظر والتقويم والانتقاء والاصطفاء، وعلم غريب الحديث قائم على الفحص والتثبت، وعلم مختلف الحديث ينطلق من مبدأ التوفيق والتسبيل⁽¹⁰⁴⁾، والمتأمل في منهج محدثي القرون الأولى، يلاحظ أنهم ما كانوا مجرد "نقلة" حتى في تعدد الأسانيد، فقد كانوا يتابعون روايات الرواة، ويعلمون دقائق رواياتهم.

3- يلزم من قولنا إن علم الحديث علم نقلي أن يكون أهله أصحاب نظر آلي يتعامل مع الأحاديث بمنهج تبسيطي وتعميمي، وهو ما يخالف الثابت عن محدثي القرون الأولى.

4- المسلم ملزم بالتصديق بالأحاديث التي أجمعت الأمة على قبولها لا لأن هذا العلم نقلي فالصلة منفكة بين هذين الأمرين، وإنما سبب هذا الإلزام أن إجماع الأمة حجة، لأدلة بسطها العلم في مبحث مصادر الاستنباط في أصول الفقه، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾⁽¹⁰⁵⁾ اتبع غير سبيل المؤمنين، متوعد بالعذاب، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت المخالفة محظورة شرعا فيثبت بمفهوم المخالفة أن اتباع إجماع المؤمنين فرض.

الأمر الذي لا بد من ذكره ان مسألة أجماع المحدثين على اعتبار قاعدة الإلزام بقبول الأحاديث لا يكون على جميع الأحاديث وإنما الإلزام يكون على الأحاديث التي اتفقت الأمة على قبولها.

ثامنا / مكانة السنة النبوية في فكر الشرفي

لا يخفى على الجميع أن السنة النبوية لها قدسية عند جميع المسلمين ومن مختلف المذاهب فالكل يعد أن السنة النبوية هي الأساس الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم ولكن الشرفي يرى غير ذلك فهو يقول أن المسلمين جعلوا من السنة النبوية المصدر الموازي للقرآن الكريم بل إن تلك السنة النبوية لها من القدسية ما للقرآن الكريم من قدسية فيقول في هذا المجال " إن الحديث قد عومل معاملة القرآن وعد وإياه على رتبة واحدة، فينشبت بحرفيته ويحفظ عن ظهر قلب، ويقرأ من دون تدبر، ويحتفل بختمه للتبرك، ونجم عن ذلك أن بحث فيه، في نطاق الفقه بالخصوص، عن الناسخ والمنسوخ، وعن الخاص والعام، وعن المجمل والمبين، وعن المطلق والمقيد، وما إلى ذلك من المباحث معهودة في علوم القرآن من دون مراعاة للاحترازاات المشروعة المتعلقة بظروف تدوينه"⁽¹⁰⁶⁾، هنا لا بد من القول إن السنة النبوية هي المكمل لما نزل به القرآن الكريم فهي الشارح لمضامين واحكام القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وهذه حقيقة لا يعارضها إلا، مخالف لما أجمعت عليه الأمة، ذلكم أن المقرر لدى الأمة المسلمة أن الوحي المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من قبل الله سبحانه ونوعان:

الأول: هو القرآن العظيم، كلام الله سبحانه المنزل على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بلفظه ومعناه، غير مخلوق، المتعبد بتلاوته، المعجز للخلق، المتحدي بأقصر سورة منه، المحفوظ من الله تعالى أن يناله التحريف، المجموع بين دفتي المصحف الشريف.

الثاني من الوحي: فهو السنة النبوية المطهرة بأقسامها القولية والفعلية والتقريرية، وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هي من وحي الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم باتفاق الأمة المسلمة، وذلك لما قام الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك في آيات كثيرة، ثم لما صرحت به السنة النبوية.

ومما جاء به القرآن الكريم من الآيات الدينات التي تشهد وتصرح بأن السنة وحي من عند الله سبحانه إلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الآيات التي تصرح بوجوب طاعته صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب حبه، ووجوب اتباعه، ووجوب الاحتكام إليه والتسليم له في كل ما يحكم به، لنا كان الحكم أو علينا، إلى غير ذلك، فمن الآيات القرآنية التي تدل على أن السنة وحي قول الله - عز وجل :

- ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾⁽¹⁰⁷⁾ وهذه الآية نص قاطع على أن الرسول صلى الله عليه وآله لا يأتي بشيء من عنده، وأن كل ما ينطق به في مجال التشريع إنما هو وحي من عند الله - تعالى - سواء كان وحياً من النوع الأول وهو القرآن، أو من النوع الثاني وهو السنة النبوية.

- ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾⁽¹⁰⁸⁾، وهذه الآية الكريمة لعلها استجابة من الله تعالى للدعاء الذي توجه به إبراهيم وإسماعيل على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام إليه تعالى حين كانا يرفعان القواعد من البيت، وهذا الدعاء ذكره الله في القرآن الكريم في قوله - سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ النَّوَّابُ الرَّحِيمُ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾⁽¹⁰⁹⁾، فهذا الدعاء من إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام لقي القبول عند الله سبحانه فكان من قدرة الله عز وجل أن جعل من ذريتهما تلك الأمة المسلمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، ثم بعث فيها رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويذكهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وقد ذهب أهل العلم والتحقيق إلى أن المراد بالحكمة إنما هو: السنة النبوية، فإن الله تعالى قد مَنَّ على المؤمنين بإرسال الرسول صلى الله عليه وآله الذي جعل رأس رسالته أن يعلم أمتة المؤمنة شيئين (الكتاب والحكمة) ولا يجوز أن تكون الحكمة هي الكتاب، فإنها معطوفة عليه، والعطف يقتضي المغايرة، ولا يجوز أن تكون شيئاً آخر غير السنة، فإنها عطفت على الكتاب، فهي من جنسه في المصدر والغاية، وقد مَنَّ الله تعالى بهما على المؤمنين، ولا يَمَنَّ الله تعالى إلا بما هو حق وصدق، فالحكمة حق كما أن القرآن حق. وهذه الآية واضحة الدلالة على أن السنة من وحي الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي هذا المقام ذكر الامام الشافعي رحمه الله "فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا يشبه ما قال - والله أعلم - لأن القرآن ذكر، وأتبعته الحكمة، وذكر الله منه على الخلق بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة هنا إلا سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وذلك أنها مقرونة بالكتاب، وأن الله افترض طاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وحثم على الناس إتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول فرض إلا لكتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم " (110).

والنص القرآني الآتي ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾ (111)، هذا النص يؤكد على أن ما يأتي به المصطفى صلى الله عليه وآله هو وحي من السماء ولا ينطق بالهوى إنما هو وحي الله تعالى إليه، هذه الآيات تدل بوضوح شديد على أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول شيئاً إلا بما يوحي إليه الله به وكذلك لا يفعل، فإن القول أعم من الفعل ودليله أن الرسول صلى الله عليه وآله قال شيئاً لم يوح الله تعالى به إليه، لأهلكه الله تعالى وما من أحد بقادر على أن يمنع الله سبحانه من إهلاكه آنئذ (112).

الخاتمة :

وفي الختام لابد أن تكون لكل بداية نهاية يصل إليها ونحن نصل في بحثنا إلى سطوره الأخيرة لنضع اليد على أبرز ما تم التوصل إليه في دراستنا هذه والتي تناولت السنة النبوية في نظر المفكرين الحدائين وبالخصوص المفكر التونسي عبد المجيد الشرفس الذي اتخذناه نموذجاً لتلك الآراء، ومن خلال مشروعه التأويلي، نستخلص أبرز النتائج التي تم التوصل إليها هي

1- نجد أن في العصر الحديث في مواجهة أقسام ثلاثة من دعاة التجديد:

أ- الغلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده، وسر بقائه، وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينه.

ب- القسم الثاني الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه، حكمتهم المأثورة ما ترك الأول للآخر شيئاً، وليس في الإمكان أيجاد أفضل مما وجد على يد القدماء، وهم بجمودهم يقفون في وجه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والحياة، وفي مجال الدين فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أي خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قررته مذاهبهم وحدها، بل في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به

ج- القسم الثالث بين هذين الصنفين، رفض جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي على أن يكون تجديداً في ظل الأصالة الإسلامية.

- 2- وجدت الدراسة جراً كثيراً من المفكرين الحديثين على الكتاب والسنة تأويلاً وتحريفًا للكلم عن مواضعه بدعوى ممارسة "القراءة الجديدة"، أو "القراءة المعاصرة" أو "القراءة الحرة" لهما.
- 3- وجدت الدراسة ان فكر عبد المجيد الشرفي الحداثي ككل هو استتباع وتكملة مسيرة الاستشراق أو هو استشراق الغرب بزى المفكر العربي، بدليل المنهج الموظف والرؤية الموجهة والقضايا المعالجة وأسلوب الانتقاء والتفاضل والنتائج المحصل عليها
- 4- اختار الشرفي تطبيق منهج سلبي في تأويلاته وتشكيكه للعقل الإسلامي بحجة البحث عن المفكر فيه في التراث وكان حصاد توظيف هذا المنهج انتهاكا لكل عناصر التراث الإيجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ، وهذا يعود لسببين أولهما المنهج وثانيهما طريقة توظيفه، فالمنهج السلبي لا يثمر إلا سلبا وطريقة التوظيف التي تعتمد على اختيار الشاذ وأسلوب الانتقائية لم يكن نتاجه إلا مسخا للتاريخ ولكل عناصره المشعة مشككا في أسسه مغالطا فيه.
- 5- إن دعوة عبد المجيد الشرفي الحداثية بمثابة حصان طروادة؛ الذي يحاول إدخال مقولات فلسفية غريبة عن الفكر الإسلامي بعد أن تشرب وتغذى وتشبع من فكر التنوير العقلاني العلماني الأنسي الحداثي الغربي، من خلال مقولات الحداثة الأنسنة، العلمنة، التاريخية مقولات إسلامية ولها أصول قرآنية وقد وظف كل أجهزته من دعوته لهما مطلباً مرفوضاً جملة وتفصيلاً من وجهة الرؤية الإسلامية.
- 6- الدراسة توصلت إلى أن عبد المجيد الشرفي شكك بكل الثوابت والأصول العامة الموجودة في الفكر الإسلامي سواء ما يتعلق بالعقيدة أو في التشريع حتى وصل به الأمر إلى التشكيك في العقيدة التي كان يؤمن بها النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه لغرض تحقيق ما يصبو إليه من خلال مشروعة التأويلي المبني على الشك بكل التراث والتاريخ المعتمد عند المسلمين سواء ما يتعلق منه بكتاب الله الكريم أو بالسنة النبوية الشريفة.
- 7- وجدت الدراسة ان عبد المجيد الشرفي في قراءته للسنة النبوية جعلها بعيدة كل البعد عن كونها مصدراً من مصادر التشريع حيث شكك بها من خلال تأكيده على أنها كتبت في القرن الثاني الهجري ولم تكتب في عهد الرسول وهذا دليل على عدم أهليتها لتكون مصدراً تشريعياً.
- 8- ما وجدته الدراسة في فكر عبد المجيد الشرفي فيما يتعلق بالسنة النبوية الشريفة والذي أكد عليها الشرفي مرارا ان السنة النبوية من العلوم النقلية المحضة والتي لا يمكن التلاعب بها أو الاجتهاد حولها، أي هو علم قائم على النقل المجرد.

الهوامش:

(1) الجوهري إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، (1399هـ . 1979م) .: (5/ 213

(2) ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم (711ت) ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، (1414هـ . 1994م)

- (3) 3-سورة الحشر : 7
- (4) سورة النساء : 80
- (5) الراغب الإصفهاني(المتوفى502) ، المفردات في غريب القرآن، دارالقلم و الدار الشامية، بيروت، 1412هـ. : 429
- (6) النيسابوري أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت 261) ، صحيح مسلم، تح : محمد فؤاد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1991 : 1017
- (7) الأحمدي الشافعي أبو البقاء، المعتقد الإيماني في شرح منظومة الشيباني في العقائد الإسلامية.: 1962م) ، بغداد: 167
- (8) سورة النجم : 3 - 4
- (9) سورة النساء : 105
- (10) سورة النحل : 44
- (11) سورة النحل : 64
- (12) ابن كثير الدمشقي أبو الفداء إسماعيل القرشي، تفسير القرآن العظيم: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت) : ج5/ 121.
- (13) الحيدري كمال، السنة النبوية موقعها -حجيتها - أقسامها، دار الملايين للنشر والتوزيع، ط2، 2016: 45
- (14) المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق غلام رضا الفياضى، قم/ايران، مؤسسة النشر الإسلامى، 1365هـ/1986م. : 145
- (15) البحراني، المعجم الأصولي، بيروت- لبنان، دارالملك للطباعة و النشر، 1426هـ، ج2 : 180.
- (16) الحيدري، مصدر سابق : 56
- (17) المصدر السابق : 57
- (18) الجاللي محمد رضا الحسيني، حجية السنة الشريفة بين أهل السنة والشيعة، مجلة العقيدة، العدد الأول، السنة الأولى، 2014: 45
- (19) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة،، ط: 01، دار الآداب، بيروت - لبنان : 115
- (20) - الطيب بوعزة، مشكلة الثقافة في الوطن العربي، منشورات الفرقان، ط:،01.1992: 34
- (21) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر،، ط: 01، مطبعة النجاح الجديدة، 2001 الدار البيضاء المغرب،: 86
- (22) بوعزه، مصدر سابق : 42
- (23) على حرب الممنوع والممتنع،، ط: 05 المركز الثقافي العربي 2011، الدار البيضاء - المغرب / بيروت - لبنان) .: 61
- * -النخبة المثقفة هم فئة من الأشخاص المتعلمين المنخرطين في الأعمال الذهنية المعقدة التي لها دور نقدي وتوجيهي وقيادي في تشكيل ثقافة وسياسة مجتمعهم، تضم الأنتليجنسيا فنانيين ومعلمين وأكاديميين وكتاب ورجال الحرف. يُعرف أفراد الأنتليجنسيا بالمتقنين.
- (24) على حرب، مصدر سابق : 62
- (25) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن،، ط:،01 مركز دراسات الوحدة العربية،،2006 بيروت- لبنان: ج1/ 13
- (26) الجابري، المصدر السابق : 14
- (27) عبد المجيد الخليقي قراءة النص الديني عند محمد أركون، ط: 01 منتدى المعارف، 2010، بيروت - لبنان : 11
- (28) حسن حنفي، مصدر سابق : 180
- (29) أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط،04: سينا للنشر، 1999،القاهرة.: 38
- (30) حسن خلف، مصدر سابق : 43

- (31) علي حرب، نقد النص، ط: 2، المركز الثقافي العربي، 1995، الدار البيضاء، بيروت : 11
- (32) الخليقي، مصدر سابق : 32
- (33) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ط: 02، دار ابن حزم، 1996، لبنان، بيروت : 487
- *- نظرية المعرفة هي دراسة لطبيعة المعرفة، الشرح والتبرير، وعقلانية الاعتقاد أو الإيمان. يوجد جدل كبير حول مراكز نظرية المعرفة التي تنفرع إلى أربع مناطق: التحليل الفلسفي لطبيعة المعرفة ومدى ارتباطها بمفاهيم مثل الحقيقة، والمعتقد والتبرير. مشاكل ومواضيع التشكيك المختلفة. مصادر ومجالات المعرفة والمعتقدات المُبررة (محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، الخرطوم - السودان)
- (34) الحاج حمد، مصدر سابق : 490
- (35) سليم الجابي القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور - مجرد تتجيم - 1991، دمشق، سوريا : ج 1 / 121
- (36) المصدر السابق : 122
- (37) المصدر السابق : 130
- (38) ينظر الجابي ن المصدر السابق : 136
- (39) ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن الخاتمة، ص: 713
- (40) - شحرور، مصدر سابق : 715
- (41) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ط: 04، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب) : 115
- (42) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ط: 06، المركز الثقافي العربي، 2005، (الدار البيضاء - المغرب) : 98
- (43) ينظر أبو زيد، المصدر السابق : 100
- (44) - علي حرب، مصدر سابق 168
- (45) المصدر السابق: 169
- (46) المصدر سابق : 173
- (47) حنفي، مصدر سابق، 111
- (48) حنفي، مصدر سابق : 154
- (49) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط: 02، دار التنوير، 1983، بيروت.: 176
- (50) حنفي المصدر السابق : 177
- (51) بالمهيبوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة جامعة الجليلي اليابس/ سيدي بلعباس / الجزائر الديمقراطية، 2015 : 18
- (52) فضل الرحمن. الإسلام، ويندفيد ونيكيلسون، لندن، 1966: ص31.
- (53) المصدر السابق : 43
- (54) ينظر المصدر السابق : 55
- (55) المصدر السابق : 31
- (56) ينظر : فضل الرحمن مالك، القرآن والحداثة والتأويلية الناجزة، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، على هذا الرابط: 5140/tafsir.net/article
- (57) - ويليام شيرد، المفكرون المسلمون الحداثيون والقرآن، ترجمة هدى عبد الرحمن، مركز تفسير الدراسات القرآنية، لندن، 2017 : 55

- (58) المصدر السابق : 75
- (59) المصدر السابق : 82
- (60) المصدر السابق : 132
- (61) الشرفي عبد المحيد، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط2، 2008 : 176
- (62) النيسابوري أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، (1374هـ . 1955) : 3211
- (63) الجلاي محمد رضا، تدوين السنة النبوية : 50
- (64) صحيح مسلم، مصدر سابق : 4 / 2298
- (65) السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث (ت275) ، سنن أب داود، تح : محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1996 : 60 / 4
- (66) نقلا عن : همام عبد الرحيم سعد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر - الدوحة، ط1، 1408 : 39
- (67) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، مطبعة مهر، ط2، 1414هـ. : ج 1 / 6
- (68) الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق: ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات الأعلمي . طهران، 1404 : 187.
- (69) محمود مزروعة، شهادات القرآنيين حول السنة النبوية، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1990، ط2 : 65
- (70) الجلاي محمد رضا، مصدر سابق : 287
- (71) صحيح مسلم، مصدر سابق : 3211
- (72) ابن ماجه، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار إحياء التراث العربي، د.ت.: 1233
- (73) احمد بن حنبل، مسند احمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1991م.: ج 1 / 321
- (74) ابن ماجه، مصدر سابق : 1243
- (75) العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1959: 345
- (76) احمد بن حنبل
- (77) الشرفي، مصدر سابق : 177
- (78) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تح: عادل بين يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - السعودية، ط2، 1421 : ج 1 / 189
- (79) الشيخ احمد شاکر، شرح الفية للسيوطي، دار احياء التراث، 1965: 432
- (80) الشيخ شاکر، مصدر سابق : 433
- (81) ينظر : المقدادي، فؤاد كاظم، الإسلام و شبهات المستشرقين، بغداد، مطبعة المعارف، 1425هـ...: 210
- (82) ينظر المقدادي، مصدر سابق : 231
- (83) هو الشيخ الدكتور نور الدين محمد عتر الحلبي (1937- 2020) ، رئيس قسم علوم القرآن والسنة في كلية الشريعة بجامعة دمشق، وأستاذ الحديث وعلومه في عدد من الجامعات والكليات، وصاحب العشرات من المؤلفات التي أثنى بها المكتبة الإسلامية، والتي زادت عن الخمسين كتابا
- (84) عتر د. نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، سوريا دمشق، ط3، 1981 : 198

- (85) ال مصدر سابق : 205
- (86) الشيخ السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية : ص 578 - 580:
- (87) المصدر السابق : 579
- (88) الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1990. ج 3 / 320
- (89) المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق : ج 87 / 236
- (90) الحر العاملي، مصدر سابق : ج 3 / 325
- (91) الكليني، مصدر سابق : ج 87 / 241
- (92) المجلسي، مصدر سابق : ج 87 / 254
- (93) الجلاي، مصدر سابق : 291
- (94) الشرفي عبد المجيد، مصدر سابق : 181
- (95) الموسوي إسماعيل، الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة مؤمنون بلا حدود، العدد 20 لسنة 2019 : 167
- (96) الموسوي، مصدر سابق : 169
- (97) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الهيثم، القاهرة، الطبعة الأولى 1336هـ/2005م، ص: 355
- (98) ابن خلدون، مصدر سابق، 365
- (99) ابن خلدون، مصدر سابق : 359
- (100) ابن خلدون، مصدر سابق : 373
- (101) -الموسوي، مصدر سابق : 171
- (102) سامي عامري، جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، دار البصائر، تونس 2012: 139
- (103) الموسوي، مصدر سابق : 172
- (104) ينظر عامري، مصدر سابق : 140-142
- (105) سورة النساء : 15
- (106) الشرفي، مصدر سابق : 181-182
- (107) سورة النجم : 3-4
- (108) سورة آل عمران : 164
- (109) سورة البقرة 127-129
- (110) - السباعي د مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق - سوريا، ط1982، 3: 50.
- (111) سورة الحاقة : 44-47
- (112) ينظر : محمود مزروعة، شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1990: ج 2 / 11

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط، 04: سينا للنشر، 1999، القاهرة.
3. أحمد، أبو عبدالله أحمد بن محمد، مسند، المحقق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، مصر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.
4. الأحمدى الشافعي أبو البقاء، المعتقد الإيماني في شرح منظومة الشيباني في العقائد الإسلامية: (1962م) ، بغداد
5. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث و الأثر، قم/إيران، مؤسسة اسماعيليان، 1985م.
6. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الهيثم، القاهرة، الطبعة الأولى 1336هـ/2005م
7. ابن فارس، ابي الحسين احمد (المتوفى 395هـ) ، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ.
8. ابن كثير الدمشقي أبو الفداء إسماعيل القرشي، تفسير القرآن العظيم: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت) .
9. ابن ماجه، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مصر، دارإحياء التراث العربي، د.ت.: 1233
10. احمد بن حنبل، مسند احمد، بيروت، دارإحياء التراث العربي، 1991م.
11. ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، (1414هـ . 1994م) .
12. أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة،، ط: 01، دار الآداب، بيروت - لبنان
13. بالمهيوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه قدمت إلى جامعة جامعة الجبالي اليابس/ سيدي بلعباس / الجزائر الديمقراطية، 2015
14. البخاري، صحيح البخاري، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1962م.
15. البحراني، تفسير البحراني، المركز الثقافي العربي، 1994، الدار البيضاء -بيروت
16. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشيعة، بيروت، دارإحياء التراث العربي، 1990.
17. حسن حنفي، التراث و التحديد موقفنا من التراث القديم، ط: 05 المؤسسة الجامعية للدراسات 2002م، لبنان بيروت
18. الجبالي محمد رضا الحسيني، حجية السنة الشريفة بين أهل السنة والشيعة، مجلة العقيدة، العدد الأول، السنة الأولى، 2014

19. الجوهري إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) : الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، (1399هـ . 1979م) .
20. الحيدري كمال، السنة النبوية موقعها - حجيتها - اقسامها، دار الملايين للنشر والتوزيع، ط
21. الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تح: عادل بين يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - السعودية، ط2، 1421هـ .
22. الزهري أبو منصور، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1956، ط2
23. سامي عامري، جهالات وأضاليل، دار البصائر، تونس 2012.
24. السباعي د مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق - سوريا، ط3، 1982
25. سليم الجابي القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحور - مجرد تنجيم - 1991، دمشق، سوريا
26. الشرفي عبد المجيد الشرفي الإسلام والحداثة، الدار التونسية، تونس، 1990
27. الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطبيعة، بيروت، ط2، 2008.
28. الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة والثورة، دار الجنوب، تونس، 2011، والهيئة العامة للكتاب، مصر، 2012
29. الشرفي عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، تونس، ط2، 1995
30. الشيخ احمد شاکر، شرح الفية للسيوطي، دار احياء التراث، 1965
31. الشيخ السبجاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1419هـ..
32. السبجاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم/إيران، مؤسسة الإمام الصادق، ط7، 1388هـ/1430م.
33. الطيب بوعزة، مشكلة الثقافة في الوطن العربي، منشورات الفرقان، ط:، 1992. 01
34. طارق حجي، سلسلة قراءات حديثة للقرآن، مجلة التفسير، العدد 7/ السنة العاشرة
35. عتر د. نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، سوريا دمشق، ط1، 1981، 3
36. عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر،، ط: 01، مطبعة النجاح الجديدة، 2001 الدار البيضاء المغرب،
37. عبد المجيد الخليقي قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص: 11، ط: 01 منتدى المعارف، 2010، بيروت - لبنان
38. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1959
39. علي حرب، نقد النص،، ط : 2، المركز الثقافي العربي، 1995، الدار البيضاء، بيروت

40. على حرب الممنوع والممتع،، ط: 05 المركز الثقافي العربي 2011، الدار البيضاء - المغرب / بيروت - لبنان).
41. فضل الرحمن مالك، القرآن والحداثة والتأويلية الناجزة، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، على هذا الرابط: tafsir.net/article/5140
42. الكليني، محمد بن يعقوب (المتوفى 329هـ)، الكافي، تصحيح على الأكبر الغفاري، طهران، دارالكتب الإسلامية، ط4، 1365هـ.
43. مالك بن أنس، الموطأ، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، ط3، 1998
44. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ط: 01 مركز دراسات الوحدة العربية، 2006 بيروت-لبنان
45. محمود مزروعة، شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1990، ط2
46. محمد أبو القاسم حاج حمد، ج 02، ط: 02، دار ابن حزم، 1996، لبنان، بيروت
47. المفيد، محمد بن محمد نعمان، تصحيح الإعتقادات الإمامية، تحقيق حسين دركاهي، المؤتمر العالمي لشيخ المفيد، قم/إيران، ط1، 1413هـ.
48. المقدادي، فؤاد كاظم، الإسلام و شبهات المستشرقين، بغداد، مطبعة المعارف، 1425هـ.
49. الموسوي إسماعيل، الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة مؤمنون بلا حدود، العدد 20 لسنة 2019
50. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة ط: 04 المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)
51. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ط: 06 المركز الثقافي العربي، 2005، (الدار البيضاء - المغرب)
52. النيسابوري أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، (1374هـ . 1955)
53. ويليام شيرد، المفكرون المسلمون الحداثيون والقرآن، ترجمة هدى عبد الرحمن، مركز تفسير الدراسات القرآنية، لندن، 2017.