مجلة الشهاب • المجلد: 08، العدد: 01 (2022م) • ص ص 167 - 188
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)

# القلق المعرفي وأثره في إسقاط الروايات الحديثية الصّحيحة

## *Cognitive Anxiety And İts İmpact On Omission Of Authentic Hadith Narrations*

**د/ مدحت قريشي** *
جامعة أبانت عزت بايسال، بولو (تركيا)
**Dr. Medhet Korichi**
*izzet baysal abant üniversitesinin, Bolu (Türkiye)*
medhet.korichi@ibu.edu.tr

تاريخ الاستلام: 2021/08/21 تاريخ القبول: 2022/03/13 تاريخ النشر: 2022/03/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

**ملخص**: لقد مارس الصّحابة رضوان الله عنهم عمليّة نقد التّراث فيما بينهم، واستندوا في ذلك إلى منهج ذي مسلكين: نقد التّراث بالاحتكام إلى العقل، ونقد التّراث بالاحتكام إلى النّقل. هذا المنهج الذّي أدّى ببعض الصّحابة رضوان الله عنهم إلى التّشكيك في رفع بعض الرّوايات الصّحيحة إلى النّبي ﷺ، بسبب ما تمّ الاصطلاح عليه في هذا البحث بالقلق المعرفي الذي يعتري تلك الرّوايات، تمامًا مثلما يفعل كثير من الباحثين اليوم. فهل للقلق المعرفي الذي يشوب بعض الروايات الصّحيحة أثر مهمّ في إسقاط النّصوص الحديثية الصحيحة، والتّشكيك في نسبتها إلى النّبي ﷺ، وما مدى صحّة هذا المسلك؟. وفي أثناء الإجابة على هذه الإشكالية، تهدف هذه الدراسة إلى كشف اللّثام عن الدّور الكبير الذي قام به الصّحابة في صيانة النّص الحديثي، ومحاولة وضع حدّ واضح لما تمّ الاصطلاح عليه في هذه الدّراسة بالقلق المعرفي، بالإضافة إلى محاولة المقاربة بين تصرّف بعض الصّحابة اتّجاه بعض الروايات الحديثية الصحيحة نقدًا وإسقاطًا، وتصرّف بعض الباحثين اليوم من نفس المنطلق. وقد وظّفنا في هذه الدّراسة المنهج التّحليلي النّقدي من أجل تحقيق ما تمّ تسطيره أعلاه. وبفضله تمّ التوصّل إلى جملة من النتائج، أهمّها أنّ الاتّجاه مباشرةً إلى ردّ الأحاديث الصّحيحة الّتي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميًا، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلّف وإجحاف في حقّ النّصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علميّ في حقّ الباحث، أو عن تسرّع غير محمود في أحسن الأحوال.

**الكلمات المفتاحية**: القلق المعرفي؛ النّص الحديثي؛ التراث؛ نقد التراث؛ إسقاط الرواية.

**Abstract**: The Companions, may Allah have mercy on them, have tried to establish a process of criticism of the traditions among themselves and have relied on two ways :
First, to criticize the tradition by resorting to reason, and second, to carry out this criticism by referring to the sacred texts (Al-Quran and authoritative Sunnah). This approach, which led some of the Companions, may Allah be pleased with them, to doubt the transmission of some authentic traditions to the Prophet, may Allah's prayer and peace be upon him, due to what has been referred to in this research as the cognitive anxiety that plagues these traditions, as many researchers do today.
Does the cognitive anxiety have an important effect in dropping the authentic Hadith traditions and query its relation to the prophet and how valid is this approach?, While answering this problem, this study aims to show the role that the Companions played in maintaining the Hadith text and to try to put a clear end to what has been labeled cognitive anxiety in this study. In addition to trying to

* المؤلف المراسل.

approach the behavior of some of the companions toward some authentic hadith narrations through criticism and omission, some researchers today have acted on the same premise.
In order to achieve what has been described above, we have used the critical-analytical method in this study. Thanks to it, a number of results have been obtained, the most important of which is the direct tendency to respond to the correct hadiths, which have been proven under the criteria of scientific textual criticism of hadiths, out of cognitive fear. It is a procedure in which it is costly and unfair to the hadith text, and an exercise that indicates a scientific weakness in the right of the researcher, or at best an unwelcome haste.
**Keywords:** the cognitive anxiety; the prophetic text; the tradition; the criticism of the tradition; The non-consideration of the narrative.

***Bilgelik Kaygısı Sebebiyle Sahih Rivâyetlere Karşı Şüpheye Düşme***

**Özet:** Ashab, İslâmî ilimlere dâir mîrâsı tenkid ettiler ve bu eleştiri metotlarında iki yaklaşım tarzına dayandılar: Akla göre ve nakle göre eleştiri. Bu metotta sahabeler, Peygamber Efendimize sahih rivâyetleri dahi istinad etmekte şüphe duymuşlardır. Sahabeler gibi, günümüzde de çeşitli araştırmacılar "Bilgelik kaygısı" olarak ifade ettiğimiz "el-kalaku el-ma'rifî" nedeniyle bu şüpheye düşmüştür.
Peki "bilgelik kaygısı" olarak ifade ettiğimiz şüphe durumu, sahih rivâyetleri bulandırıp saflığını bozabilir mi, bu rivâyetlerin Peygamberimize ait olduğu konusunda redde sebebiyet verir mi ve bu metot ne kadar doğru? Makalemizde bu sorulara cevap verme esnasında hadis metnini muhafaza konusunda sahabelerin ne derece büyük bir rol oynadığı hususunu tespit etmeye çalıştık. Bunun yanında, sahabelerin bazı sahih rivayetleri tenkit ve red şeklindeki tasarruflarının, sonraki zamanlardaki araştırmacıların bir kısmının hareket noktası olması ve yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıkları inceleyip değerlendirdik.
Makalemizde yukarıda zikrettiğimiz hususları analitik eleştiri metodunu kullanarak inceledik ve bu metot sayesinde bazı neticelere ulaştık. Bu neticelerden biri, "bilgelik kaygısı" nedeniyle rivayet eleştiri kaideleriyle tespit edilen sahih rivayetleri doğrudan reddin insaf sınırları dışında ve yanlış bir yaklaşım olduğudur.
**Anahtar kelimeler**: Bilgelik kaygısı, hadis metni, İslam ilimleri mirasını tenkit, sahâbe, rivâyet reddi.

## 1. مقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد:

إذا أطلق لفظ التّراث في الدّراسات الإسلامية؛ فإنّه يعنى به كلّ إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي صحيح. وعليه فلا يُقبل منهجيّا أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التّراث..!

وعندما نقول أنّ التّراث يجب أن يكون نتاجا فكريا سابقا، فإنّه من غير المعقول تحديد قيمة زمنية معيّنة لمقدار الفوت والسّبق، فما أنتج من حوالي قرن هو تراث، وكذلك يُطلق لفظ التّراث على ما أنتج البارحة بالنّسبة لليوم[1]، على أنّنا لا نجعل التّراث أبدا قسيم المُعاصر الّذي هو ضدّ الأصيل؛ فالتّراث في لغة العرب ما يخلّفه الرّجل لورثته، يُقال أورثه الشّيء: أعقبه إياه[2]. فما أعقبه الرّجل الميّت قبل ساعات من مال ومتاع، هو تراث بالنّسبة لورثته. ويتأكّد هذا المعنى من خلال استعمال اللّفظ في النّص القرآني عند قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾[سورة الفجر: 19]، أي: ما يَرِثُه اليتامى[3]، وقيل: أنهم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم. وقيل: كانوا لا يورّثون النّساء ولا الصّبيان، ويأكلون تراثهم مع تراثهم. وقيل: يأكلون ما جمعه الميّت من الظلمة[4]. وكلّ هذه المعاني هي لتصرّفات قد تحدث بعد ساعة

من الزّمان، وقد عبّر عنه القرآن الكريم بنهب التّراث !!

هذا المفهوم نقصد بطرحه أمرا معيّنا، وهو أنّ ما تمّ إنتاجه فكريّا من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والّذي نسمّيه اليوم تراثا، هو نفسه بالمضمون نفسه - وإن غاب ظهور المصطلح - عند من شاهد ولادة النّص الدّيني، أو نزول الوحي أوّل مرّة، وشهد أوّل عملية فكرية بشرية لأجل فهم النّص.

نزداد قناعة بهذا الرأي إذ قبلنا فكرة أنّ الحداثة الّتي وُلِدت أساسا لمحاولة معالجة مشكلة التّراث؛ تتخطّى ـ في نظر أركون ـ حدود الزّمن وتلغي حواجزه، لأنّها أكبر من أن تؤطّر بسياج التّاريخ، باعتبارها موقف للرّوح أمام مشكلة المعرفة[5]. وبهذا الطّرح لم يضع أركون حدّا زمانيّا يؤطّر عمل الفكر الحداثي داخل التّراث، إذ اعتبر كلّ ما أنتجه العقل العربي الإسلامي بدون ضابط تخصّصي أو زماني محلّ النّقد الابستيمولوجي[6].

في مهيع مختلف، يؤكّد الجابري هذا المعنى عند معالجته لأهمّ مشكلتين تواجهان المفكّر العربي في تناوله لمسألة التّراث، وهما مشكلتان متلازمتان: الأولى الموضوعيّة، أي كيفيّة فصل الذّات عن الموضوع في التّعامل مع التّراث العربيّ الإسلاميّ، والثّانية مشكلة الاستمراريّة، بمعنى أنّ التّراث ما زال مستمرًّا وممتدًّا في ثقافتنا المعاصرة[7]، وهذا في الحقيقة ما نرمي إليه؛ إذ مادام التّراث لا يزال يُنتج ويستهلك لأنّه نتاج العمليّة الفكرية البشرية المستمرّة، وهو مع ذلك يُسمّى تراثا رغم القرب الزّماني؛ فالتّراث كان كذلك بالنّسبة لمن شاهد ورود أو نزول النّص الديني، وشاهد أوّل عمل فكري اجتهادي من أجل فهمه.

## 2. المبحث الأوّل: أوّل من مارس عملية نقد التراث

لا يُعقلُ في واقع الأمر أن تتأخّر عملية نقد التّراث عن زمن نشأة التّراث نفسه، إذ هما شيئان متلازمان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميمة الاختلاف في جودة المعلومة وقوّة الفهم.

لذا نشعر بالتّكلّف إذا حاولنا مسايرة ما ذهب إليه عبد الإله بلقزيز في كتابه "نقد التّراث" حول ميلاد إشكالية التّراث حين جعل لنشأة قراءة التّراث مرحلتان، مرحلة بدأت منذ النصف الثاني من القرن 19 وامتدت إلى ستينيات القرن العشرين، وهي المرحلة التي يصفها المؤلف باللّحظة التّأسيسية في صلة الوعي العربي بمسألة التراث، ثم المرحلة الثّانية التي بدأت في ستينيات القرن الماضي، وهي المرحلة التي شهدت ولادة إشكالية التّراث في الفكر العربي المعاصر[8].

ومن الخطأ المنهجي أن نربط ظهور نقد التّراث مع ظهور حركة الاستشراق في بداية القرن الثامن عشر لمن يجعل نشأته تتزامن مع بداية الحروب الصليبية، أو في بداية القرن الثّاني هجري لمن يربط نشأة الاستشراق بالاحتكاك الفكري بين جزيرة العرب من جهة، وقُطري الشّام والعراق من جهة أخرى مع بداية الفتوحات.

ومن العجيب أن تستثار عملية نقد التراث في الوقت الرّاهن على أساس أنّها طفرة فكرية وبدعة محدثة لم يُسبق إليها؛ والواقع خلاف ذلك، إذ أنّ بداية ظهور الاجتهاد البشري في فهم نصوص الوحي يرجع إلى وقت مبكّر جدّا، أي بعد وفاة النّبي ﷺ مباشرة ... نعم، كانت هناك اجتهادات مماثلة وقت نزول الوحي، غير أنّها تبقى نادرة من جهة لعدم تأخّر البيان من النّبي ﷺ عن وقت الحاجة، ومن جهة أخرى يكون مآل حكمها إلى رأي النّبي ﷺ، الّذي يعتبر مشرّعا هو كذلك، فيزول عنها في النّهاية وسم التّراث نظريا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بمسوّغ تاريخي أنّ الصّحابة رضي الله عنهم هم أوّل من مارس عملية نقد التّراث فيما بينهم، إذ إنّ الإنتاج الفكري عند أحدهم كان بالضّرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسّس عند الآخر، هذا التّأسيس الذي كان قائما على قاعدتين علميتين أساسيتين: النّقد بالاحتكام إلى النّقل، والنّقد بالاحتكام إلى العقل. ولعلّ رائد هذه العمليّة النّقدية في ذلك الوقت هي السّيدة عائشة رضي الله عنها، إذ قد أُحصِي لها أكثر من خمسين حالة نقد موّجهة إلى ما أنتجه غيرها من الصّحابة من فكر أو اجتهاد أو فتوى؛ منها ثمانية انتقادات على عمر بن الخطّاب، وسبع انتقادات على ابن عبّاس، وتسع انتقادات على ابن عمر، وأحد عشر انتقادا على أبي هريرة، وانتقادات أخرى على علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومروان بن الحكم، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وغيرهم[9].

**2. 1. أوّلا: النّقد بالاحتكام إلى النّقل:**

كثيرا ما يجتهد بعض الصّحابة في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، ويتبنّى فيها رأيا معيّنا ويُفتي به:

- إمّا لعدم وجود نصّ بين يديه.

- أو لوجوده مع افتقاره للشّرح النّبوي قولا أو فعلا، فيجتهد حينئذ رأيه في فهمه.

- أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نصّ آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيّد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.

فإذا بلغت فتواه صحابيّا آخر له في المسألة زيادة علم، بأن بلغه النّص واضحا مع الشّرح النّبوي، أو شاهد فعل النّبي ﷺ فيما يخصّ التّشريع العملي، أو بلغه ما يخصّص النّص الأوّل أو يقيده أو غير ذلك...مارس عمليّة النّقد العلمي على فتوى الصّحابي الأوّل واجتهاده، وبيّن مواضع الغلط والخطأ في ما أنتجه فكره حول المسألة المبحوثة.

وفيما يلي نستعرض مع قراءة متأنّية نماذج عن هذا النّوع من النّقد في مجال الفقه أو التّفسير أو العقيدة أو غير ذلك:

(أ) ـ أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن أبي مليكة قال: تُوفّيت ابنة لعثمان بن عفان رضي

الله عنه بمكة، قال: فجئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وإنّي لجالس بينهما أو قال: جلستُ إلى أحدهما ثمّ جاء الآخر فجلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمرو بن عثمان وهو مُوَاجِهُه: ألا تنهى عن البُكاء؟، فإنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه»، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك. فلقد صَدَرتُ مع عمر رضي الله عنه من مكّة حتى إذا كُنّا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل شجرةٍ سمرةٍ فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب ؟، قال: فنظرتُ فإذا هو صهيب. قال: فأخبرته فقال: ادْعُه لي فرجعتُ إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين. قال: فلمّا أُصيب عمر دخل صهيب، وجعل يبكي ويقول: واأخاه! واصاحباه !، فقال عمر رضي الله عنه: يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله ﷺ: «إنّ الميّت يُعذّب ببعض بكاء أهله عليه»؟.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: فلمّا مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدّث رسول الله ﷺ أنّ الله يُعذّب المؤمن ببكاء أحد ولكن قال: «أنّ الله يزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه»، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].

قال ابن عباس –رضي الله عنهما– عند ذلك: ﴿ والله هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ﴾ [النجم: 43].

قال ابن أبي مليكة: والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئا[10].

وقد ذكر الغزالي في الوسيط[11]، والرّافعي في الوجيز[12]، أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: رحم الله عمر، والله ما كَذَب؛ ولكنَّه أخطأ ونسي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّنا لسنا بصدد التّرجيح بين آراء الصّحابة، ولسنا نزعم لعب دور النّاقد الثّالث الّذي يجمع بين الأقوال المختلفة، أو يفاضل بينها على أساس علميّ، كلاّ، فلم نلتزم بهذا في بداية المقال، ولا هو جهد يخدم ما نصبو إليه في الحقيقة؛ إذ نهدف في الأساس إلى تقرير ما أوردناه أعلاه من أن نقد التّراث مسألة قديمة قدم نشأة التّراث نفسه لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر.. والموازنة بين الآراء والتّرجيح بينها لا يُفيد نفعا مُعتبرًا من هذه الجهة.

الشّيء المهمّ في هذا الحديث أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لم يقتنع بفهمه الخاص لحديث رسول الله ﷺ وأفتى النّاس على أساس ذلك فحسب؛ بل إنّه مات على هذا الفهم !!

وإنّي لا أكاد أستوعب ما ذهب إليه الخطّابي[13] والنّووي ونسبه إلى الجمهور[14]، من أنّ الّذي يُعذَّب ببكاء أهله عليه ونوحهم هو مَن وَصَّى بأن يُبكَى عليه ويُناح بعد موته فنفذت وصيته؛ لأنّه بسببه ومنسوب إليه، أمّا من بكى عليه أهله وناحوا من غير وصية منه فلا يعذّب، قالوا: وهذا ما قصده عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما، وعليه فلا تعارض..!، أي لا تعارض بين رأيهما ورأي عائشة رضي الله عن الجميع.

لا أستطيع أن استوعبه؛ لأنّه وبدون أدنى شكّ، لا يمكن أن يكون الخطّابي ولا النّووي ولا غيرهما

أعلم بفقه عمر رضي الله عنه ومنهجيته في التّفكير من عائشة رضي الله عنها، وهي المعاصرة له العارفة بأحواله، ولقد فهمت أنّه أخطأ الفهم، أو نسي الحديث.

ثمّ لا يُعقل أن يكون مقصود عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما من العذاب على البكاء ما كان مخصوصا بالوصية؛ إذ لو كان كذلك لما كان لاستغراب عائشة رضي الله عنها وإنكارها معنى، وهي الّتي لا يخفى عليها مثل هذا القيد.

أضف إلى ذلك أنّ ابن عبّاس رضي الله عنهما لمّا ذكر قول عائشة رضي الله عنها، استدلّ هو الآخر بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43]، تقريرا منه لنفي ما ذهب إليه ابن عمر من أنّ الميت يعذّب ببكاء أهله، وذلك أن بكاء الإنسان وضحكه وحزنه وسروره من الله، يظهرها فيه، فلا أثر لها في ذلك، فعند ذلك سكت ابن عمر[15].

ولا يُعقلُ كذلك أنّ حبر الأمّة ذهل هو الآخر عن ذلك القيد، وأخذ يستدرك على ابن عمر في مجلس العزاء.. !!

ومهما يكن من أمر، فإنّ السّيدة عائشة رضي الله عنها مارست النّقد المؤسّس بالاحتكام إلى النّقل على تراث خلّفه عمر رضي الله عنه بعد وفاته، وعمل به ابنه كذلك. وهذا هو الّذي يخدم دراستنا بالدّرجة الأولى.

(ب) ـ عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة، أنّ عبد الله بن عمرو يأمر النّساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، (أي ضفائرهنّ)، فقالت: «يا عجبا لابن عمرو هذا !، يأمر النّساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلّقن رءوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»[16].

تعتبر عائشة رضي الله عنها من المكثرين بالرّواية على رسول الله ﷺ، وقد بلغ مسندها 2210 ألفين ومائتين وعشرة أحاديث، لتحتلّ بذلك المرتبة الثّانية بعد أبي هريرة رضي الله عنه، وقدّ اتّفق البخاري ومسلم على 174 مائة وأربعة وسبعين حديثا لها، وانفرد البخاري بـ 54 أربعة وخمسين حديثا، بينما انفرد مسلم بـ 69 تسعة وستين حديثا لها[17].

والشّيء المهمّ في مرويات عائشة رضي الله عنها أنّ غالبها قد تلقّته من النّبي ﷺ مباشرة، كما أنّ معظمها يتضمّن السنّة الفعلية[18]، لشهودها الدّائم لأحوال النّبي ﷺ وتصرّفاته.

لذا فعندما تمارس عائشة رضي الله عنها عملية النّقد على مرويّات غيرها أو آرائهم العلمية، أو تراثهم الفكري، فهي تفعل ذلك من منطلق قوّة علميّة، وعن جدارة؛ وهذا ما جعلها – بزعمي – رائدة نقد التّراث في المراحل الأولى من نشأته.

في هذا الحديث الّذي بين أيدينا، تُواصِل عائشة رضي الله عنها عملية النّقد المؤسّس، وهذه المرّة على ما أورثه عبد الله بن عمرو بن العاص من اجتهاد فقهي، حين أفتى للمرأة بوجوب فكّ ضفائرها عند إرادة

الاغتسال الواجب. وقد استندت عائشة رضي الله عنها في نقدها هذا إلى دليل قويّ، وهو فعلُها هي في حضرة المشرّع ﷺ.

2. 2. **ثانيا: النّقد بالاحتكام إلى العقل**:

بطبيعة الحال طريقة عمل عقل الصّحابي في تلقّي المعلومة الشّرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاّحقة. وذلك لسببين مهمّين:

أ – سُمّي الصّحابي كذلك، لأنّ أحد لوازمه مصاحبة النّبي ﷺ، ولا شكّ أنّه كلّما كانت صحبته له ﷺ أطول وألصق، كلّما كان أكثر معاينة له ولأحواله وتصرّفاته، وأدقّ ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعادته ﷺ في إيراد الحديث.

لذا من الطّبيعيّ جدّا أن يتعوّد عقل الصّحابي الّذي شاهد نزول الوحي، وعايش طُرُقَ مُعالجته للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطّبيعي جدّا أن يتعوّد على منهج السّنّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميّز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاّحقة.

ب – يجب الانتباه إلى شيء ذي بال، وهو أنّ المصدر الوحيد للتّكوين العلمي الشّرعي الّذي حظي به عقل الصّحابي هو الوحي أو تصرّف النّبي ﷺ، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصّحابة جافّة بكرا، لم تُباشر فلسفةً، ولم تُخالط أيّة علوم عقلية. وقد وصف عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما هذه الحقيقة بشيء من الدّقة عندما سأله عبد الرحمن بن أمية بن عبد الله قائلا: إنّا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة المسافر؟، فقال ابن عمر: بعث الله نبيه ونحن أجفى الناس، فنصنع كما صنع رسول الله[19].

وبالتّالي فاحتكام الصّحابي إلى عقله عند نقده لأيّ مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعوّد عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضميمة الذّكاء والفطنة طبعا اللّتان تتفاوتان من عقل لآخر. وفيما يلي بعض المسائل والرّوايات الّتي اعتمد الصّحابي في نقدها على عادة الوحي في صناعة الفتوى:

1) ـ عن محمود بن الرّبيع عن عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه أنّ النّبي ﷺ قال: «إنّ الله قد حرّم على النّار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله»، قال محمود بن الربّيع: فحدثّتها قوما فيهم أبو أيّوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته الّتي تُوفّي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الرّوم، فأنكرها عليّ أبو أيّوب، قال: والله ما أظنّ رسول الله ﷺ قال ما قلت قطّ، فكبُر ذلك عليّ، فجعلت لله عليّ إن سلمني حتى أقفل من غزوتي أن أسأل عنها عتبان بن مالك رضي الله عنه، إن وجدته حيًّا في مسجد قومه، فقفلت، فأهللتُ بحجّة أو بعمرة، ثم سرت حتى قدمت المدينة، فأتيت بني سالم، فإذا عتبان شيخ أعمى يُصلّي لقومه، فلمّا سلّم من الصّلاة سلّمت عليه وأخبرته من أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث، فحدّثنيه كما حدّثنيه أوّل مرّة[20].

نقد أبي أيوب الأنصاري لرواية محمود بن الربيع كان بجملة دقيقة ومهمّة للغاية: (والله ما أظنّ رسول الله ﷺ قال ما قلت قطّ) !!، ولأنّ أبا أيّوب الأنصاري لم يذكر الباعث على نقده هذا، فقد ذكر العلماء باعثين محتملين أدّياه إلى نقد الرواية وردّها:

أ – إمّا لأنّه رضي الله عنه كان بين أظهُر الصّحابة ومن أكابرهم ولو وقع مثل هذه القصّة لاشتهر أمرها، ولنقلت إليه[21].

ب – وإمّا لأنّ الرّواية في ظاهرها تفيد بأنّه لا يدخل أحد من عصاة الموحّدين النّار وهو مخالِفٌ لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة منها أحاديث الشفاعة[22].

أي أنّ عقل أبي أيّوب الأنصاري الشّاهد على طُرُق الوحي في معالجة القضايا والمسائل المختلفة، والمُتعوّد على منهج النّبي ﷺ في إيراد الحديث؛ لم يستسغ هذه الرواية، لأنّها تُخالفُ في الظّاهر خطّة السّنّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى.

وإنّه لا يُعقل أن يكون مستند نقده لرواية محمود بن الرّبيع عدم بلوغها له مع علوّ مقامه في الصّحبة؛ إذ أنّه يعلم رضي الله عنه قبل أيّ شخص آخر أنّ ما غاب عنه من العلم قد يكون عند غيره، وما غاب عن غيره، قد يكون حاضرا عنده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طول الصّحبة وعلوّ المقام فيها لا يعني بالضّرورة الإحاطة بكلّ تفاصيل الوحي!، ولا يُعقلُ كذلك أن يتجاهل أبو أيّوب رضي الله عنه هذه الحقيقة.

وبالتّالي يكون أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه قد مارس نوعًا من النّقد الموجّه للرواية، يُشبه كثيرا ما يمارسه بعض الباحثين اليوم اتّجاه الروايات الّتي تتّسم بالقلق المعرفي، هذا النّقد هو: التّشكيك في نسبة النّص إلى النّبي ﷺ.

على أنّ الفارق بين العقلين واضح؛ فعمل عقل الصّحابي أثناء نقد الرّواية بالتّوصيف الّذي شرحناه سابقا، يختلف تماما عن عقل الباحث اليوم أثناء قيامه بنفس العملية، وإن كنّا نعطي الحقّ كلّه لعقل الباحث المعاصر في التّشكيك في رفع الرّواية للنّبي ﷺ وفق أدوات النّقد العلمي.

2) ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وقف النّبي ﷺ على قليب بدر فقال: «هل وجدتم ما وعد ربّكم حقّا»، ثم قال: «إنّهم الآن يسمعون ما أقول»، فذُكِر لعائشة رضي الله عنها، فقالت: إنّما قال النّبي ﷺ: «إنّهم الآن ليعلمون أنّ الّذي كنت أقول لهم هو الحقّ»، ثمّ قرأت: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 80] حتّى قرأت الآية[23].

تجدر الإشارة إلى أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لم يشهد بدرا على الإطلاق، ولم يكن حاضرًا بالتّالي في هذه الحادثة، فقد كان يوم بدر ممّن لم يحتلم فاستصغره النّبي ﷺ؛ لأنّه كان ابن ثلاث عشرة سنة، وقد قال عن نفسه: عُرِضْتُ على رسول الله ﷺ يوم بدر وأنا ابن ثلاث عشرة سنة فردّني[24].

لذا فمن المحتمل أن يكون قد سمع الحديث من أبيه عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لمِاَ رواه أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كنّا مع عمر رضي الله عنه بين مكة والمدينة، فتراءينا الهلال، وكنت رجلا حديد

البصر، فرأيته وليس أحد يزعم أنّه رآه غيري، قال: فجعلت أقول لعمر، أما تراه ؟ فجعل لا يراه، قال: يقول عمر: سأراه وأنا مستلق على فراشي، ثم أنشأ يحدثنا عن أهل بدر، فقال: إنّ رسول الله ﷺ، كان يُرينا مصارع أهل بدر، بالأمس، يقول: «هذا مصرع فلان غدا، إن شاء الله»، قال: فقال عمر: فوالّذي بعثه بالحقّ ما أخطأوا الحدود التي حدّ رسول الله ﷺ، قال: فجعلوا في بئر بعضهم على بعض، فانطلق رسول الله ﷺ حتى انتهى إليهم، فقال: «يا فلان بن فلان ويا فلان بن فلان هل وجدتّم ما وعدكم الله ورسوله حقا؟ فإنّي قد وجدت ما وعدني الله حقا»، قال عمر: يا رسول الله كيف تُكلِّم أجسادًا لا أرواح فيها ؟ قال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، غير أنّهم لا يستطيعون أن يردُّوا عليّ شيئا»[25].

وقد رُوِي الحديث بلفظ السّماع من طريق أبي طلحة الأنصاري[26]، وابن مسعود[27]، وعبد الله بن سيدان عن أبيه[28] كذلك.

كما أسلفنا من قبل، فإنّه لا يهمّنا في هذا المقام إظهار الرّأي الرّاجح، أو دراسة المسألة بين إثبات السّماع أو نفيه حتّى نقول بجواز الجمع كما ذهب إليه الإسماعيلي حين قال أنّ الإعلام يقتضي الإسماع ولو بآذان القلب، أو نذهب مذهب من قال بأنّ عائشة رضي الله عنها رجعت عن قولها كما أشار إلى ذلك ابن حجر في الفتح، وجزم بأنّ عائشة رضي الله عنها قد روت مثل حديث أبي طلحة وفيه: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»، وأحال إلى مسند أحمد[29]. مع أنّ هذا الرّأي الأخير فيه نظر؛ فإنّ الّذي في المسند هو بقاء عائشة رضي الله عنها على رأيها، قالت: النّاس يقولون: «لقد سمعوا ما قلتُ لهم»، وإنّما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا»[30]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد استند ابن حجر عند طرحه لفكرة رجوع عائشة رضي الله عنها عن رأيها إلى أمرين اثنين فقال: "فكأنّها رجعت عن الإنكار لما ثبت عندها من رواية هؤلاء الصحابة لكونها لم تشهد القصة"[31]، أي أنّها:

1/ لم تكن قد بلغتها رواية السّماع عن هؤلاء الصّحابة، وحين بلغتها، رجعت عن قولها الأوّل وأثبتت السّماع.

2/ ولم تشهد القصّة.

وهذا الكلام في الحقيقة فيه نظر؛ فعائشة رضي الله عنها بنفسها تصرّح أنّها تنفي ما ثبت عند غيرها من الصّحابة، وتردّ ما بلغها عن ابن عمر كما في البخاري، ولم يكن قد بلغها شيء من ذلك عن النّاس كما في مسند أحمد.

وأمّا أنّ عائشة رضي الله عنها لم تشهد القصّة، فالعكس حاصل؛ فهناك احتمال كبير أنّها رضي الله عنها قد شهدت الحادثة، ويدفعنا إلى القول بهذا ثلاثة أشياء:

أوّلها: أنها رضي الله عنها لم تردّ رواية السّماع اجتهادًا، ولم توظّف ألفاظًا تفيد صدور الظنّ منها أو إعمالها للقياس، ولم توظّف أسلوبا يُفيدُ سماعها قول النّبي ﷺ من غيرها؛ كلاّ، بل كان ردّها على سبيل القطع، وحكت قول النّبي ﷺ القاضي بإعلام موتى القليب لا إسماعهم، وكأنّها سمعته منه، قالت: وإنّما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا»، إنّما قال النّبي ﷺ: «إنّهم الآن ليعلمون أنّ الّذي كنت أقول لهم هو

الحقّ».

ثانيا: لم تُسند روايتها إلى أحد من الصّحابة ممّن حضر بدرًا، بل احتفظت بالرّواية لنفسها.

ثالثا: في رواية رواها مسلم عن عائشة رضي الله عنها وهي تصف أحد أحداث غزوة بدر، ما يُشيرُ بشدّة إلى أنّها قد تكون حضرت الغزوة، هذه الرواية كالآتي:

عن عائشة، زوج النبي ﷺ أنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلمّا كان بحرّة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلمّا أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك، وأُصِيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك»، قالت: ثم مضى حتى إذا كنّا بالشّجرة أدركه الرّجل، فقال له كما قال أوّل مرّة، فقال له النّبي ﷺ كما قال أوّل مرّة، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك»، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أوّل مرّة: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»[32].

فقول عائشة رضي الله عنها: "حتى إذا كنّا بالشّجرة أدركه الرّجل" يقتضي شهودها الغزوة، نعم، قدّم النّووي تأويلات أخرى فقال: "يحتمل أن عائشة كانت مع المودّعين فرأت ذلك ويُحتمل أنّها أرادت بقولها كنّا كان المسلمون"[33]..!

أمّا الاحتمال الثّاني فبعيد، لانعدام الدّاعي القويّ له، ولأنّه من حقّ اللّفظ حمله على ظاهره عند انعدام المانع.

وأمّا الاحتمال الأوّل فبعيد من جهة عادة النّاس في توديع من أراد الخروج أو السّفر؛ فإنّ الوداع يكون عند حدود المدينة، أو أطرافها. أمّا الأماكن الّتي وصفتها عائشة رضي الله عنها، وهي حرّة الوبرة، والشّجرة، والبيداء، فمواقعها كالآتي:

أ ـ حرّة الوبرة، هي الحدّ الطبيعي للمدينة المنوّرة من الجهة الغربية، كما أنّ حرّة واقم هي الحدّ الطّبيعي للمدينة من الجهة الشّرقية، وتختلف حرّة الوبرة عن حرّة واقم بكثرة الهضاب والتّلاع والمستنقعات والمنخفضات والمرتفعات، أي أنّها حرّة رجلاء، أي تُجبِر الرّاكب على التّرجّل إذا سلك فيها.

فمن الطّبيعي جدّا إذا كان هناك مكان لتوديع جيش النّبي ﷺ أن يكون عند هذه الحرّة، لأنّها في حدود المدينة، ويوجد في بدايتها من جهة المدينة المدرج الّذي يُسمّى بثنيّة الوداع، وتسميته بثنيّة الوداع طبعا يدعم ما نذهب إليه، ولأنّه لا يعقل أن يتجاوز المودّعون كلّ هذه العقبات والمستنقعات لأجل التّوديع، ثمّ يقفلون عائدين إلى بيوتهم.

ب ـ لكنّ وصف عائشة رضي الله عنها لم يتوقّف عند حرّة الوبرة؛ بل تجاوزه إلى مكان الشّجرة، وهو موضع الشّجرة التي كان النبي ﷺ ينزل تحتها، وهو الذي بُني فيه مسجد الشّجرة، الموجود الآن، ويقال له: مسجد ذي الحليفة لوقوعه في منطقة ذي الحُلَيفة تصغير حَلِيفة بفتح الحاء وكسر اللام، اسم لماء بين

بني جشم بن بكر من هوزان وبين بني خفاجة رهط توبة. وهي قرية، بينها وبين المدينة اثنا عشر كيلومتر وتسمى الآن بآبار علي. فهل يعقل أن يضرب النّاس اثنا عشر كيلومتر لأجل التّوديع ؟

ج ـ وحتّى لو أجزنا هذا، فإنّ عائشة رضي الله عنها تجاوزت في وصفها إلى مكان البيداء، وهو موضع بين مسجد الميقات وذات الجيش، ومعلوم أنّ الوصول إلى البيداء وذات الجيش يدلّ على الجدّ في السّفر، كما هو ظاهر في رواية أخرى لعائشة رضي الله عنها تصف سفرها مع النّبي ﷺ، وسبب نزول آية التّيمّم، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ، في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش، انقطع عقد لي فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، وأقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء ...، وفيه: فنام رسول الله ﷺ حتى أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمم فتيمموا[34].

فانظر إلى قولها خرجنا في السّفر حتّى إذا كنّا بالبيداء، فوصولهم إلى البيداء إذن كان بعد الجدّ في السفر.

ثمّ تأمّل في أنّهم فقدوا الماء في هذا المكان حتّى احتاجوا إلى التيمّم؛ فلو كان مكانا يمكن أن يبلغه المودّعون، لما افتقروا إلى الماء، ولما احتاجوا إلى التيمّم !!

كلّ هذه الدّلائل تُشير إلى أنّ عائشة رضي الله عنها شهدت القصّة وسمعت الحديث من الرسول الله ﷺ، ومع ذلك خالفت روايتها رواية الصّحابة الآخرين، وحتّى وإن أمكن الجمع لُغة وعقلا، فإنّ عائشة رضي الله عنها مع ما كان عندها من الفهم والذّكاء وكثرة الرّواية والغوص على غوامض العلم ما لا مزيد عليه؛ لم تُعمِل الجمع، ولم تتأوّل رواية السّماع، بل انتقدتها وردّتها.

وبهذه الأمثلة المطروحة أعلاه؛ وبالإضافة إلى الكثير من النّماذج الواضحة على ممارسة الصّحابة رضوان الله عليهم عمليّة نقد التّراث الفكري على إنتاجهم العلمي فيما بينهم، والّتي منع من إقحامها ههنا خشية الطّول، وحصول المقصود بما قد ذُكر... تتّضح معالم نشأة نقد التّراث، وأنّه نشأ زمن نشأة التّراث نفسه ـ في ثنايا القرن الأوّل ـ كعمليّتين فكريّتين لا يمكن انفكاك إحداهما عن الأخرى.

هذا ما أردنا إثباته قبل استلام موضوع المقال الّذي أحببنا مناقشته، والّذي سيُسلمُنا إلى جوهره ما سجّلناه من خلال هذه المقدّمة المتواضعة. إذ يمكن الانتباه إلى وجود ثلاثة أنواع من النّقد مارسه الصّحابة على تراثهم الفكري:

1/ نقد بالاحتكام إلى النّقل موجّه إلى اجتهاد بشري في مسائل شرعية مختلفة. كما فعلت عائشة رضي الله عنها مع عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في مسألة ضفائر المغتسلة.

2/ ونقد موجّه إلى متن الرّواية في حدّ ذاتها لغرابة ألفاظها، والّذي ينبني على الاختلاف في ألفاظها تغاير في المعنى، أي أنّ النّاقد بناء على قوّة روايته وثبوتها عنده في اعتقاده، يعمد إلى إسقاط رواية غيره المخالفة في اللّفظ والمعنى. ويكون هذا النّقد بطبيعة الحال بناء على زيادة علم عند النّاقد، وقرائن مُحتفّة، كأن يقول: "ما سمعتُ رسول الله ﷺ قال كذا، ولكنّه قال كذا"، وهذا ما اشتهرت به عائشة رضي الله عنها

لقوّتها العلمية، وشهودها غالب أحوال النّبي ﷺ، وتصرّفاته. ومثاله قولها في مسألة عذاب الميّت ببكاء أهله: "يرحم الله عمر، لا والله ما حدّث رسول الله ﷺ: أنّ الله يُعذّب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: «أنّ الله يزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه»، وقولها في مسألة سماع الموتى من الكفّار لخطاب النّبي ﷺ: النّاس يقولون: قال رسول الله ﷺ: «لقد سمعوا ما قلتُ لهم»، وإنّما قال رسول الله ﷺ: «لقد علموا».

3/ ونقد موجّه كذلك إلى متن الرّواية، ويترتّب عليه إسقاطها. ولكنّ سبب النّقد ههنا، يحصلُ نتيجة قلق معرفي يُحيط بالنّص الحديثي، يترك النّاقد – وهو الصّحابي هنا – لا يستسيغ صدور مثل هذا المتن من عند النّبي ﷺ، إمّا لمخالفته تقريرًا من تقريرات القرآن، أو أصلا من أصوله، أو أيّ داعٍ آخر يستفزّ الرّوح العلمية لدى الصّحابي الّذي شاهد نزول الوحي، وشاهد ورود الحديث من فم النّبي ﷺ، وخبر طرق الوحي في معالجة القضايا والمشاكل المختلفة، فأكسبه كلّ هذا خبرة جيّدة، ومَلَكة علميّة، في تمييز كلام النّبي ﷺ. ومثال هذا ما قام به أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الرّبيع حول تحريم النّار على من قال: لا إله إلا الله. والّتي تأكّد لدى محمود بن الربيع صحّتها وثبوتها عن النّبي ﷺ، لكن بعد استشهاد أبي أيّوب الأنصاري في غزوته رضي الله تعالى عن الجميع.

هذه هي أنواع النّقد الثلاثة الّتي مارسها الصّحابة رضي الله عنهم اتّجاه الرّواية صحّة وثبوتا، واتّجاه التّراث الفكري كاجتهاد بشري قد يكون ناتجا عن مفهوم شخصي للنّص القرآني أو الحديثي، والّذي يهمّنا في الحقيقة هو النّوع الثّالث، والذّي سنخصّص له ما يأتي.

### 3. المبحث الثاني: أثر القلق المعرفي في إسقاط النص الحديثي الصّحيح

احترامًا للعقل الإنساني على العموم، وللعقل العلمي المنضبط في تحليله لمختلف المسائل والقضايا بقواعد البحث العلمي؛ فإنّه لا يمكننا التّشكيك في نية كلّ ناقد لما في الصّحاح من نصوص حديثيّة لها صفة القلق المعرفي؛ فمثلما يوجد المناوئ المصطفّ خلف دافعٍ عاطفيّ، يوجد في المقابل من يدفعه حسّه العلمي إلى إمعان النّظر في الرّواية، ومحاولة تلقّيها من جديد بالمفهوم الّذي أراده النّبي ﷺ، بناء على قراءته ضمن إطاره الزّماني والمكاني والظّروف العامّة والتّفصيلية الّتي رافقت ولادة النّص.

ونحن إذ نتحدّث عن القلق المعرفي هنا؛ فإنّنا نضع له التّعريف الآتي:

القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النّص الحديثي الثّابت والصّحيح، حالة من النّفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النّص في الظّاهر أصلا من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفا من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الّذي يورثُ حالة من النّفور لدى الباحث اتّجاه الرّواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النّص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محلّ اتّفاق الشّيخان، البخاري ومسلم..!

أمّا أن يعمد الباحث إلى إثبات النّص الحديثي، ثمّ إعادة قراءته قراءة تفسيرية تزامنية[35]، لإظهار

المقصود النّبوي الّذي يستحيل عقلا وشرعا أن يخالف روح القرآن، أو حقائق العلوم، أو أعراف البشرية المجمع على صلاحها. فهذا هو الإجراء الذّي يحفظ لنا النّص الحديثي من الإهمال، والممارسة الّتي توحي بقوّة شخصية الباحث العلمية.

وأمّا الاتّجاه مباشرةً إلى ردّ الأحاديث الصّحيحة الّتي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميّا، من منطلق القلق المعرفي؛ فهو إجراء فيه تكلّف وإجحاف في حقّ النّصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علميّ في حقّ الباحث، أو عن تسرّعٍ غير محمود في أحسن الأحوال.

تسرّع كتسرّع سيّدنا أبي أيّوب الأنصاري رضي الله عنه عندما أسقط رواية محمود بن الرّبيع حول دخول الجنّة لمن قال: لا إله إلاّ الله، والّتي سبق ذكرها. أو نتيجة ضعف علميّ، واطّلاع مجتزأ حول المقصود النّبوي حين تلفّظ بالرّواية، وهذا الّذي يقع فيه – مع الأسف – عدد من الباحثين المعاصرين.

وفيما يلي، بالإضافة إلى حديث محمود بن الربيع، مثال آخر على توجّه بعض الباحثين اليوم إلى إسقاط الرّواية مباشرة من منطلق القلق المعرفي المشوب بها، دون محاولة قراءة النّص الحديثي قراءة تفسيرية تزامنية، لإزالة تلك صفة المقلقة:

**حديث الصّورة:**

ـ عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: اذهب فسلّم على أولئك النّفر ـ وهم نفر من الملائكة جلوس ـ فاستمع ما يجيبونك فإنها تحيّتك وتحيّة ذرّيتك. قال: فذهب فقال: السّلام عليكم، فقالوا: وعليك السّلام ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم طوله ستّون ذراعا، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»[36].

ـ وعن أبي أيوب، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»[37].

ـ وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبّحوا الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن»[38].

ـ وعن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبّحوا الوجه؛ فإن ابن آدم خُلِقَ على صورة الرحمن عزّ وجلّ»[39].

هذا الحديث الّذي يُسمّى بحديث الصّورة، من الأحاديث المشكلة، والّتي تعتريها مسحة من القلق المعرفي المنفّر علميّا، إذ ظاهر الحديث يطعّم عقيدة التّجسيم الفاسدة شرعا، ويجعل لله صورة وهي مع صورة آدم على نسق واحد من التّشابه !!

بناء على هذا المفهوم النّاتج عن ظاهر الرواية، عمد جملة من الباحثين إلى إسقاط النّص الحديثي،

والاعتراض على كون هذا الحديث صدر من فم النّبي ﷺ، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور عدنان إبراهيم[40]. فهل كان لهم في مسالك البحث والتّدقيق مندوحة، أم أنّ ما ذهبوا إليه هو الحافظ لجناب رسول الله ﷺ من أن يصدر عنه أحاديث يشوبها القلق المعرفي ؟

قد ذكرنا في موضع آخر أنّ الاتّجاه مباشرة إلى ردّ الأحاديث الصّحيحة الّتي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميّا، من منطلق القلق المعرفي؛ إجراء فيه تكلّف وإجحاف في حقّ النّصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علميّ في حقّ الباحث، إن كان له في مسالك التّقميش والتّفتيش مندوحة. أمّا الإجراء الذّي يحفظ لنا الرواية من الإهمال، والممارسة الّتي توحي بقوّة شخصية الباحث العلمية؛ فهي إعادة قراءة النّص مرّة أخرى - مهما كان نوع هذه القراءة - قراءةً تزيل عنه ذلك القلق. وهذا ما سنحاول القيام به الآن من أجل الحكم على ما جنح إليه الدكتور عدنان ومن وافقه، ونرى إن كان إسقاطهم للرّواية تصرّف علميّ محترز، أم أنّها مجازفة تنمّ عن قصور في البحث، وضعف في التّحقيق.

تجدر الإشارة إلى أنّ للنّاس في فهم هذا الحديث أربعة مذاهب:

أوّلا: من أجراه على ظاهره، وأثبت لله الصّورة، كابن قتيبة مثلا فيما نُسِب إليه، ومن وافقه، قالوا: الله صورة لا كالصّور، هكذا بالبدلية لا بالإضافة، بيد أنّ المازري ردّ هذا القول، وقال: وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال الله صورة لا كالصّور، قال: وهذا كقول المجسّمة جسم لا كالأجسام لمّا رأوا أهل السّنة يقولون الله تعالى شيء لا كالأشياء؛ والفرق أن لفظة شيء لا تفيد الحدوث ولا تتضمّن ما يقتضيه، وأمّا جسم وصورة فيتضمنّان التّأليف والتّركيب وذلك دليل الحدوث[41].

وذكر هذا القول ابن حجر في الفتح، قال: وقال القرطبي أعاد بعضهم الضّمير على الله متمسّكا بما ورد في بعض طرقه: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، قال: وكأنّ من رواه أورده بالمعنى متمسّكا بما توهّمه فغلط في ذلك، وقد أنكر المازري ومن تبعه صحّة هذه الزّيادة، أي على صورة الرّحمن إذ المحفوظ في معظم طرقه: «إن الله خلق آدم على صورته»، ثمّ قال - أي القرطبي - وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى. قلت، والكلام لابن حجر: الزّيادة أخرجها بن أبي عاصم في السّنة والطبراني من حديث بن عمر بإسناد رجاله ثقات وأخرجها بن أبي عاصم أيضا من طريق أبي يونس عن أبي هريرة بلفظ يردّ التأويل الأوّل، قال: «من قاتل فليجتنب الوجه فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن»، فتعيّن إجراء ما في ذلك على ما تقرّر بين أهل السّنة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرّحمن جل جلاله[42].

فالظّاهر من كلام ابن حجر أنّه أجاز الإجراءين معا، إمّا إمرار الحديث كما جاء، وإمّا تأويله. وقد اختار تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله كما سيأتي في المذهب الثالث.

ثانيا: وقريب منه من أرجع الضّمير في قوله ﷺ: «على صورته»، إلى الله تعالى، فأثبت لله الصّورة غير أنّه تأوّلها بالصّفة، قال: والمعنى أنَّ الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسّمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء، وهذا من علم الغيب الذي يجب الإيمان به والتصديق، من غير

تشبيه بالخلق[43].

قال أبو جعفر السّمعاني: وقد رأيت لابن فورك وغيره في هذا الحديث أنهم قالوا في معنى قوله عليه السلام أن الله «خلق آدم على صورته»؛ إنّما هو على صفة الرّحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنّهي على ذرّيته كما كان لله كلّ ذلك. قال أبو محمد ابن حزم: هذا نصّ كلام أبي جعفر السمعاني عن شيوخه حرفا حرفا وهذا كفر مجرّد لا مرية فيه لأنّه سَوَّى بين الله عزّ وجل وآدم في الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيهما والله يقول ليس كمثله شيء[44]. كذا قال.

وقد ذكر الشّعراوي في تفسيره، قولا قريبا من هذا، فقال: والبعض يقول: خلق الله آدم على صورته أي على صورة الحقّ، فالضّمير يعود إلى الله تعالى، والمراد: على صورة الحقّ لا على حقيقة الحق، فالله تعالى حيٌّ يَهَب من حياته حياة، والله قويّ يهب من قوّته قوّة، والله غنيٌّ يهب من غِنَاه غِنَي، والله عليم يَهبُ من علمه علماً[45].

ثالثا: من أرجع الضّمير في قوله ﷺ: «على صورته»، إلى الله تعالى، لكنّه جعل الهاء هاء نسبة، كقولك في أمة الله، وبيت الله: أمته، بيته. كذا في صورة الله. فتكون الإضافة في قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»؛ إضافة ملك، أي: الصّورة التي تخيّره الله سبحانه وتعالى ليكون آدم مصوّرا عليها[46]. قال ابن حزم: وكل فاضل في طبقته فإنه ينسب إلى الله عز وجل كما يقول بيت الله تعالى عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى ولكن لا يطلق على شيء منها هذا الاسم كما يطبق على المسجد الحرام وكما نقول في جبريل وعيسى عليهما السلام روح لله والأرواح كلها لله عزّ وجل، ملك له، وكالقول في ناقة صالح عليه السلام بأنّه لله والنّوق كلّها لله عزّ وجل فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرّحمن والصّور كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له[47].

رابعا: من أرجع الضّمير في قوله ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، إلى آدم عليه السّلام، وفي قوله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»، أرجع الضّمير إلى المضروب.

قال أبو سليمان الخطابي، قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»، الهاء وقعت كناية بين اسمين ظاهرين، فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه ليس كمثله شيء، فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام، فالمعنى أن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارا كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم صاروا صورا أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالا، وينشأون صغارا، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقته على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما، طوله ستون ذراعا[48].

وقال البيهقي: أراد أن يبيّن أنّ آدم كان مخلوقا على صورته التي كان عليها بعد الخروج من الجنّة، لم تشوّه صورته، ولم تغيّر خلقته[49].

وقال أبو بكر بن خزيمة: توهم بعض من لم يتحرّ العلم أن قوله: «على صورته»، يريد صورة الرحمن عزّ ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: «خلق آدم على صورته»، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول: «ووجه من أشبه وجهك»، لأن وجه آدم شبيه وجوه بنيه، فإذا قال الشّاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحا وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجوه بنيه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلّوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتّشبيه الذي هو ضلال[50].

وقال القرطبي: «على صورته»، أي على صورة المضروب، أي وجه هذا المضروب يشبه وجه آدم، فينبغي أن يحترم لشبهه. وهذا أحسن ما قيل في تأويله والله أعلم[51].

وقال ابن حجر في الفتح: واختلف في الضّمير على من يعود فالأكثر على أنّه يعود على المضروب لما تقدّم من الأمر بإكرام وجهه ولولا أنّ المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، ..... وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد وأحمد من طريق بن عجلان عن سعيد عن أبي هريرة مرفوعا: «لا تقولنّ قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإنّ الله خلق آدم على صورته»، وهو ظاهر في عود الضّمير على المقول له ذلك. وكذلك أخرجه بن أبي عاصم أيضا من طريق أبي رافع عن أبي هريرة بلفظ: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورة وجهه»[52].

هذه جملة مذاهب العلماء في فهم الحديث، والّذي يبدو أنّ جمهورهم على خلاف الفهم الّذي بسببه أسقط بعض الباحثين المعاصرين هذا النّص الحديثي، واعتبروه إساءة للإسلام وللذّات الإلهية.

فبعضهم جعل الهاء الضّمير في قوله ﷺ: «على صورته»، أو الإضافة في قوله ﷺ: «على صورة الرحمن»، للنّسبة والملكية، كقولك: أمة الله، أو أمته، بيت الله، أو بيته.

وبعض جعل الضّمير في قوله ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، عائدًا إلى آدم عليه السّلام، والمعنى: أن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارا كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم صاروا صورا أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالا، وينشأون صغارا، إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقته على هذه الصفة، لكنه لما تناولته الخلقة وجد خلقا تاما، طوله ستون ذراعا. وأمّا في قوله ﷺ: «فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»، فقد جعلوا الهاء كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أي: أراد ﷺ أنّ الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضّارب باجتناب وجهه بالضرب.

ورغم أنّي أميل بشدّة إلى الرّأي الأخير، وأعتبر الرّواية التي فيها زيادة ( على صورة الرّحمن )، تصرّف من بعض الرّواة نتيجة روايتهم بالمعنى الذي انقدح في أذهانهم، كما أشار إلى ذلك القرطبي؛ إلاّ أنّه وعلى الجملة ليس هناك أدنى مسوّغ إلى إسقاط الرّواية.

والقلق المعرفي الّذي كان مخيّما على الرواية في الوهلة الأولى انقشع، ولم يعد له داعي بعد إعادة قراءة النّص الحديثي على ضوء فهوم العلماء السّابقة. فأصبح والحال هذه الاتجاه إلى إسقاط الرّواية بذريعة القلق المعرفي بلا معنى !!.

## 4. خاتمة

يسلمنا البحث، بعد كلّ الذي تطرّقنا إليه إلى النتائج التالية:

(أ) تتبنى هذه الدراسة التّعريف التّالي للتّراث الإسلامي: يُقصد به كلّ إنتاج فكري سابق صدر عن اجتهادات تراكمية بشرية في فهم نص قرآني أو حديثي. وعليه فلا يُقبل منهجيّا أن تدخل نصوص الوحي في حدّ التّراث.

(ب) ما تمّ إنتاجه فكريّا من الماضي إلى اليوم عبر تراكمات اجتهادية بشرية متتالية، والّذي نسمّيه اليوم تراثا، هو نفسه بالمضمون نفسه – وإن غاب ظهور المصطلح – عند من شاهد ولادة النّص الدّيني، أو نزول الوحي أوّل مرّة، وشهد أوّل عملية فكرية بشرية لأجل فهم النّص.

(ج) عملية نقد التّراث لم تتأخّر عن زمن نشأة التّراث نفسه، إذ هما عمليّتان متلازمتان يفرض تلازمهما قانون الاجتماع البشري والاحتكاك الفكري، مع ضميمة الاختلاف في جودة المعلومة وقوّة الفهم.

(د) يمكن القول بمسوّغ تاريخي أنّ الصّحابة رضي الله عنهم هم أوّل من مارس عملية نقد التّراث فيما بينهم، إذ إنّ الإنتاج الفكري عند أحدهم كان بالضّرورة محلّ مراجعة ونقد مؤسّس عند الآخر، هذا التّأسيس الذي كان قائما على قاعدتين علميتين أساسيتين: النّقد بالاحتكام إلى النّقل، والنّقد بالاحتكام إلى العقل. وتُعتبر السيّدة عائشة رضي الله عنها رائد هذه العمليّة النّقدية في ذلك الوقت.

(هـ) مارس الصّحابة عمليّة نقد التّراث فيما بينهم استنادًا إلى منهجين اثنين:

- النّقد بالاحتكام إلى النّقل: أي أنّ الصّحابي يمارس عملية النقد على اجتهاد صحابيّ آخر في مسائل مختلفة فقهية أو تفسيرية أو عقائدية، مستندا إلى النّقل؛ وذلك إمّا لعدم وجود نصّ بين يدي الصّحابي المُنتقد إنتاجه الفكري، أو لوجوده مع افتقاره للشّرح النّبوي قولا أو فعلا، فيجتهد حينئذ رأيه في فهمه، أو لوجوده مع وضوحه، لكنّه لم يبلغه نصّ آخر ناسخ، أو مخصّص، أو مقيّد أو غير ذلك، فيفتي به بلا اجتهاد ههنا.
- النّقد بالاحتكام إلى العقل: واحتكام الصّحابي إلى عقله عند نقده لأيّ مسألة علمية؛ هو في الحقيقة احتكام إلى ما تعوّد عليه من منهج الوحي في معالجة المسائل والقضايا. مع ضميمة الذّكاء والفطنة طبعا اللّتان تتفاوتان من عقل لآخر.

(و) طريقة عمل عقل الصّحابي في تلقّي المعلومة الشّرعية وتحليلها، يختلف بشكل كبير عن طريقة عمل غيره من عقول الأفراد اللاّحقة. وذلك لسببين مهمّين:

- أنّ الصحابي كلّما كانت صحبته له ﷺ أطول وألصق، كلّما كان أكثر معاينة له ولأحواله

وتصرّفاته، وأدقّ ملاحظة له لطريقته في الفتوى، وعادته ﷺ في إيراد الحديث.

- لذا من الطّبيعيّ جدّا أن يتعوّد عقل الصّحابي الّذي شاهد نزول الوحي، وعايش طُرُقَ مُعالجته للمشاكل والقضايا وقت حدوثها؛ واكتسب خبرة كبيرة في ذلك، من الطّبيعي جدّا أن يتعوّد على منهج السّنّة والقرآن في إنشاء الحكم، وصناعة الفتوى. وأن يميّز بين هذا المنهج وغيره من المناهج البشرية اللاّحقة.
- أنّ المصدر الوحيد للتّكوين العلمي الشّرعي الّذي حظي به عقل الصّحابي هو الوحي أو تصرّف النّبي ﷺ، وقبل ذلك كانت عقول غالب الصّحابة جافّة بكرا، لم تُباشر فلسفةً، ولم تُخالط أيّة علوم عقلية.

(ز) القلق المعرفي بمنظورنا هو صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النّص الحديثي الثّابت والصّحيح، حالة من النّفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النّص في الظّاهر أصلا من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفا من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

هذا القلق الّذي يورثُ حالة من النّفور لدى الباحث اتّجاه الرّواية، قد يدفعه إلى إعادة قراءة النّص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، أو يحمله إلى إسقاط الرواية مباشرة، وإن كانت في محلّ اتّفاق الشّيخان، البخاري ومسلم.

(ح) الاتّجاه مباشرةً إلى ردّ الأحاديث الصّحيحة الّتي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميّا، من منطلق القلق المعرفي؛ هو إجراء فيه تكلّف وإجحاف في حقّ النّصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علميّ في حقّ الباحث، أو عن تسرّعٍ غير محمود في أحسن الأحوال.

### 5. قائمة المراجع:


- ابن بَطَّة العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَري(د.ت)، الإبانة الكبرى، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، دط.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد(د.ت)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، دط.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني(1421هـ-2001م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق(1414هـ-1994م)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية – الرياض، ط: الخامسة..
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد(1410هـ- 1990م)، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على(1414هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط: الثالثة.
- أبي نادر، نايلة(2008م)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط:

الأولى.

- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين(1412هـ-1992م)، الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين(1424هـ-2003م)، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
- البخاري، محمد بن إسماعيل(1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى.
- بلقزيز، عبد الإله(2014م)، نقد التّراث، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط: الأولى.
- البيهقي، أبو بكر، و الخُسْرَوْجِردي، أحمد بن الحسين(1413هـ- 1993م)، الأسماء والصفات للبيهقي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.
- الجابري، محمّد عابد(1996م)، التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد(1409هـ ـ 1988م)، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد(1427هـ-2006م)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد(د.ت)، فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، دط.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل(1408هـ-1988م)، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب – بيروت، ط: الأولى.
- الزركشي، محمد بن عَبْد اللهِ بدر الدّيْن(1412هـ-1992م)، الْإِجَابَةُ لِإِيْرَادِ مَا اسْتَدْرَكَتْهُ عَائِشَةُ عَلَى الصَّحَابَةِ، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو(1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: الثالثة.
- الشعراوي، محمد متولي(1997م)، تفسير الشعراوي – الخواطر، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى.
- شعلان، عبد الوهّاب(2004م)، خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، جريدة المستقبل العربيّ، العدد: 14.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام(1403هـ)، مصنف عبد الرزّاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت، ط: الثانية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم(د.ت)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط: الثانية.
- العباد، عبد المحسن بن حمد(1424هـ-2003م)، الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة – بيروت.
- العيني، أبو محمد محمود بدر الدين(د.ت)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد(1417هـ)، الوسيط في المذهب، ت: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام – القاهرة، ط: الأولى.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي (1384هـ-1964م)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك(1323هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة.
- القشيري، مسلم بن الحجاج(د.ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- الكرمى، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد المقدسي الحنبلى(1406ه)، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: الأولى.
- مسرحي، فارح(2006م)، الحداثة في فكر محمّد أركون - مقاربة أوّليّة، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم، ط: الأولى.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي(1406هـ – 1986م)، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط: الثانية.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف(1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثانية.


## 6. الهوامش والإحالات:

1 – أشار محمد عابد الجابري إلى هذا المعنى فى تعريفه للتّراث، انظر: خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، شعلان عبد الوهّاب. جريدة المستقبل العربيّ، العدد: 14، 2004م.

2 – لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقي: 201/2، دار صادر - بيروت، ط: الثالثة - 1414هـ.

3 – معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: 323/5، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب– بيروت، ط: الأولى 1408هـ- 1988م.

4 – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله: 751/4، دار الكتاب العربي– بيروت، ط: الثالثة - 1407هـ.

5 – انظر: الحداثة في فكر محمّد أركون - مقاربة أوّليّة، مسرحي فارح، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم، ط: الأولى، 2006 م.

6 – التراث والمنهج بين أركون والجابري، نايلة أبى نادر، ص 119، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى 2008م.

7 – التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1996م.

8 – أنظر: نقد التّراث، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط: الأولى، 2014م.

9 – يمكن الرّجوع إلى كتاب الْإِجَابَةُ لِإِيْرَادِ مَا اسْتَدْرَكَتْهُ عَائِشَةُ عَلَى الصَّحَابَةِ، محمد بن عَبْد اللهِ بدر الدّيْن الزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: الثانية 1390هـ ــ 1970م.

10 – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم: 1206. ومسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 1544.

11 – الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: 394/2، ت: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام – القاهرة، ط: الأولى، 1417هـ.

12 – فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني: 271/5، دار الفكر، دط.

13 – أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي: 684/1، ت: محمد بن سعيد آل سعود، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، ط: الأولى، 1409هـ ـ 1988م.

14 – المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: 228/6، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثانية، 1392هـ.

15 – إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين: 403/2، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323هـ.

16 – رواه مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: 331.

17 – سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: 428/3، دار الحديث- القاهرة، ط: 1427هـ-2006م

18 – نعم لا توجد بين أيدينا دراسة إحصائية دقيقة حول هذه الإفادة؛ غير إنّ المعالجة المستمرة للمرويات مع ضميمة شهوده أم المؤمنين الدّائم لأحوال النّبي ﷺ وتصرّفاته قد يشفع لهذه الملاحظة.

19 – مصنف عبد الرزّاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، كتاب الصلاة، باب الصلاة في السفر، رقم: 4276، 57/2، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت، ط: الثانية، 1403هـ.

20 – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صلاة النّوافل جماعة، رقم: 1186.

21 – عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بدر الدين العينى: 248/7، دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط.

22 – أنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 62/3، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379ه. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدّين أحمد القسطلاّني، مصدر سابق: 342/2.

23 – رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3980.

24 – الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد: 106/4، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، 1410 هـ - 1990 م.

25 – رواه مسلم، كتاب الجنّة، باب عرض مقعد الميت من الجنّة أو النّار عليه، رقم: 2873.

26 – رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3976.

27 – رواه الطّبراني في الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني: 160/10، رقم: 10320، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط: الثانية، دت.

28 – رواه الطّبراني في الكبير: 165/7، رقم: 6715.

29 – فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.

30 – مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: 380/43، رقم: 26361، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

31 – فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصدر سابق: 304/7.

32 – رواه مسلم، كتاب الجهاد، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم: 1817.

33 – صحيح مسلم بشرح النووي، شرف الدين النّووي: 1447/3، الناشر دار الكتاب العربي بيروت – لبنان، 1407هـ-1987م.

34 – رواه النّسائي في الكبرى، كتاب الطّهارة، باب بدء التيمّم، رقم: 295. وصحّحه الألباني في التعليقات الحسان، أنظر:

التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 17/3، رقم: 1297، دار باوزير للنشر والتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ- 2003م.

35 – هي قراءة توضيحية تزامنية تراعي السّياق التّاريخي الزّماني والمكاني للنّص الحديثي، للوصول إلى المعنى المباشر القريب للنّص، والذي أراده رسول الله ﷺ عندما تكلّم بذلك اللّفظ، أو عندما توجّه بذلك الخطاب، أو عندما قام بذلك الفعل. والذي أضحى يُسمّى بعد ذلك بالحديث النّبوي، دون أيّ تدخّل للفهم البشري اللّاحق. وسوف تكون هذه القراءة مراعية لسياقات أخرى مساعدة من أجل الوصول إلى المعنى الأصلي والمراد، كصفات المخاطبين وأحوالهم، والجغرافيا التي احتوت وروده، والظّروف السّياسية والاجتماعية والثّقافية السّائدة في بيئة ورود النّص، وكذا القرائن التّفصيلية الّتي صاحبت صدور النّص من فم النّبي ﷺ، أو صاحبت صدور الفعل منه ﷺ. أي أنّ الباحث في هذه القراءة، يحاول قدر المستطاع أن يعيش أجواء وظروف ولادة النّص، وكأنّه كان حاضرا لحظة وروده.

36 – رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 6227.

37 – رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612.

38 – رواه البيهقي في الأسماء والصّفات: 64/2، رقم: 640.

39 – أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد: 84/1، رقم: 7، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد – السعودية – الرياض، ط: الخامسة، 1414هـ – 1994م. وابن بطة في الإبانة الكبرى: 260/7، رقم: 190. الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، دط. وضعّفه الألباني في السلسة الضعيفة والموضوعة، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني: 316/3، رقم: 1176، دار المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1412هـ/ 1992م.

40– مقطع من خطبة الجمعة بعنوان "مشكلتي مع البخاري" بتاريخ 2012/05/25، عدنان إبراهيم،
https://www.youtube.com/watch?v=L1rZARCOevs

41 – أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، ص 167، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: الأولى، 1406هـ.

42 – فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة – بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.

43 – الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد الله بن حمد العباد البدر، ص 95،96، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1424هـ/2003م.

44 – الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي – القاهرة، دط.

45 – تفسير الشعراوي – الخواطر، محمد متولي الشعراوي: 11804/19، مطابع أخبار اليوم، ط: الأولى، 1997م.

46 – الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 128/2، مكتبة الخانجي – القاهرة، دط.

47 – الفصل في الملل والأهواء والنّحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: 129/2، مكتبة الخانجي – القاهرة، دط.

48 – الأسماء والصفات للبيهقي، أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي: 61/2، رقم: 636، مكتبة السوادي، جدة – المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1413هـ – 1993م.

49 – الأسماء والصفات للبيهقي، أبو بكر البيهقي: 61/2.

50 – كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن خزيمة، مصدر سابق: 84/1، رقم: 6.

51 – الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن شمس الدين القرطبي: 392/5، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ- 1964م.

52 – فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني: 183/5، دار المعرفة – بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دط.