الأثر الاستشراقي في كتابات الجابري حول السّنّة النبوية ومنهج المحدّثين

The Orientalist impact on Al-Jabri's writings on the Prophet's Sunnah and the method of the hadith scholars

مصطفى حاج قويدر[1]
طالب دكتوراه- جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة
hadj01000@gmail.com
m.hadjkouider@univ-alger.dz

أ.د. محمد عبد النبي
جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة
a.abyasser@gmail.com

تاريخ الوصول 2023/04/21 القبول 2023/05/15 النشر على الخط 2023/06/05
Received 21/04/2023 Accepted 15/05/2023 Published online 05/06/2023

ملخص:

تناولت هذه الورقة البحثية موقف المفكر الحداثي المغربي محمد عابد الجابري من السنة النبوية من خلال عرض بعض المضامين الفكرية المتعلقة بالسنة النبوية كتدوين السنة وموثوقيّتها، وشروط الحديث الصحيح، ومنهج النقد عند المحدثين ...وغيرها من الأفكار التي بثها في مؤلفاته الكثيرة، أوضمّنها مشروعَه الفكري في نقد العقل العربي، و قراءته المعاصرة؛ ثم مقاربتها ومقابلتها بالأطروحات الاستشراقية المدوّنة التي تناولت مثل تلك الآراء والأفكار المتعلقة بالسنة النبوية.

وقد خلُص البحث بعد الاستقراء والتحليل والنقد والمقارنة إلى مدى التّطابق الكبير والتأثر البيّن من الجابري مع مَن سبِقه من المستشرقين سواء من حيث المناهج البحثية المطبقة في القراءة التجديدية للنص النبوي، وآليات التعامل مع المدونات الحديثية الكبرى باعتبارها تراثا للأمة، أو من حيث المواقف والآراء التي وصل إليها كنتائج لزومية لتلك القراءات التغريبية التي اعتمدها الجابري رحمه الله.

الكلمات المفتاحية: الأثر الاستشراقي؛ الجابري؛ السنة النبوية؛ منهج المحدّثين.

Abstract:

This research paper dealt with the position of the Moroccan modernist thinker, Muhammad Abed Al-Jabri, on the honorable Sunnah of the Prophet, by presenting some of the intellectual contents related to the Sunnah, such as the codification and reliability of the Sunnah, the conditions for authentic hadith, the method of criticism of the hadith scholars ... and other ideas that he put forward in his many books, or Included in his intellectual project in the criticism of the Arab mind, and his contemporary reading of the Holy Quran; Then We compare it with the theses of the orientalists that dealt with such opinions and ideas related to the Sunnah of the Prophet.

The research concluded, after extrapolation, analysis, criticism and comparison, to the great congruence and clear influence between the opinions of Al-Jabri and those of his predecessors, whether in terms of the research methods applied in the innovative reading of hadith, and the mechanisms of dealing with the major books of hadith as the heritage of the nation, or in terms of the positions and opinions that reached to it as a result of those westernization readings adopted by Al-Jabri.

Keywords: Al-Jabri's; The Orientalist impact; Sunnah; The methodology of the modernists

[1]- المؤلف المراسل: مصطفى حاج قويدر البريد الإلكتروني: hadj01000@gmail.com

مقدمة:

لعل من أهمّ القضايا التي تطفو اليوم على الساحة الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي، قضية موقف الإنسان المعاصر من الدين وأصوله المعرفية، انطلاقا من الفكرة السائدة لدى الغرب أنّ الدين ليس أكثر من كونه ظاهرة اجتماعية، أفرزها الفكر الإنساني خلال قرون خلت، فلا سبيل للتخلص من قيود وأغلال الدين إلا بطرحه والقطيعة معه رأسا، فمن العبث —كما يقول الفيلسوف الفرنسي سارتر– أن يبحث الغرب عن قيم يقيدون أنفسهم بها في عالم لا وجود فيه للخالق.

وإذا كان الحداثيّون العرب، ومفكّرو النهضة العربية المعاصرة هم المحرّكون لهذه القضية، والمروّجون لها من خلال طرح مشاريع نهضوية بقراءات تجديدية معاصرة تصبو في ظاهرها إلى تقدّم الأمة وتطوّرها، وطرح التّخلف والرّجعية؛ وتستبطن الحدّ من سلطان الدّين وتطويعه لمواكبة الحضارة الغربية المادية باعتبارها نموذجا ناجحا للقطيعة المطلقة مع طغيان الكهنوت الكنسي، فإنّ كثيرا منهم إلى الآن لم يتّخذوا موقفا صريحا وحاسما وموحدا من هذه القضية المحورية، وظلوا يَتَترَّسون بأساليب غامضة محتملة، ويتَخفَّون خلفَ مناهجَ وافدةٍ غير واضحة، ويستَصحِبون أسبقياتٍ فكرية ونفسية غير موضوعية، حملت داخلها بذور فشل غالب هذه المشاريع النهضوية المزعومة واضمحلالها.

إنّ الحقيقة الغائبة أو المغيّبة لدى هؤلاء المفكّرين الحداثيين بمختلف أطيافهم واتجاهاتهم، هي أنّ الإسلام بمصادره الإلهية (قرآنا وسنة) وأصوله الاعتقادية، وفروعه التشريعية، ونُظُمه القيَميّة، هو قمّةُ تراث الأمّة الإسلامية وذروتُه، وفخرها الشامخ، وسبيل عزّها التّالد، ثابت بحفظ الله له في حقائقه العامّة، لا تجري عليه ما يلحق عناصر التراث الأخرى من الأخذ والرّد، والمناقشة والانتقاء، والتطوّر والتغيّر، والاعتساف الكيفي، والهوى النفسي، فضلا عن التّجاوز والقطيعة والإلغاء؛ وذلك لأنّ الدّين عندنا ذو وجود موضوعي وواقع ذاتي، ونصوص الوحي مجرّدة عن حدود الزّمان والمكان والإنسان، قائمة على البرهان العقلي، والدليل العلمي؛ لا حصيلة فكر إنساني ونظام بشري خاضع للأنسنة والتاريخية والنّسبية وغيرها من المناهج العقلية الغربية، والنظريات الفلسفية الحديثة.

بعد كلّ هذه الاعتبارات المعرفية، وبالنّظر إلى ظهور كثير من المشاريع الحداثوية على الساحة الثقافية العربية، وتعدّد القراءات المعاصرة التّي اتخذت للنّصوص الشرعية محورا لها، ومن أجل تشكيل مقاربة تصوّرية لهذه القضية في جزئية النص النبوي، آثر الباحث الاشتغال على نموذج الدكتور المغربي محمد عابد الجابري –رحمه الله– باعتباره صاحب مشروع فلسفي نقدي معاصر، لقي مشروعه رواجا في أوساط المثقفين والمفكّرين العرب والمسلمين؛ ولا زالت أفكاره وآراؤه وقراءاته النقدية حاضرة في المجال الفكري والثقافي.

أهمّية الموضوع

تنبع أهمّية الموضوع من كونها تسلط الضوء على موقف الدكتور الجابري من السنّة النبوية، وذلك من خلال الوقوف على قراءاته النقدية المعاصرة للنصوص الشرعية النبوية، و إبراز أثر الطّروحات الاستشراقيّة التي وجَّهَت موقفه من السنة النبوية، ثم مناقشة مقارباته ورؤاه حول السنّة، ونقدها نقدا علميا متخصّصا.

الإشكاليّة

وعليه يمكن تلخيص الإشكاليّة المحورية لهذا المقال في السؤال الآتي:

ما أثرُ الطّرح الاستشراقيّ في تبلور موقف الجابري من السنة النبويّة؟

وتتفرع عن هذا السؤال المحوري الأسئلة الفرعية التالية:

هل تعامُل الجابري مع السنة النبوية نتاج دراسة علمية موضوعية مستقلة، أم إنّه استجرارٌ وتقليدٌ لرؤى استشراقية مطروحة سابقا؟؟

أو بعبارة أوضح: هل يمكن أن نَعُدّ الاستشراق مصدرا من مصادر استمداد الجابري في قراءاته للنّصّ النبويّ وموقفه من السنة المطهّرة؟. ثم إلى أي مدى تأثّرَ الجابريُّ بالمناهج الاستشراقيّة، والأطروحات الغربية في قراءاته للسنة النبوية المشرفة؟

منهج البحث

لاشك أنّ المنهج المناسب لدراسة الموضوع تحدّده طبيعة الإشكال المطروح وهو ما اقتضى إعمال المنهجية التالية:

المنهج التاريخي: خاصة في المبحث التمهيدي المتعلّق بالتحديد المفهومي، والاصطلاحي، والنّشأة التاريخية للمفردات المفاتيح لعنوان هذا البحث، وكذا ما تعلّق بالتعريف بسيرة الجابري ومراحل حياته العلمية.

المنهج الوصفي التحليلي: القائم على جمع المادة العلمية التي تخدم البحث، وعرض النّصوص من مصادرها الأصلية، ثم العمل على تحليلها وتعليل ظواهرها، وربطها بسياقاتها العلمية والثقافية بغية الوصول إلى تصوّر صحيح يتيح للباحث مناقشة أصحابها و الرّد عليها.

المنهج المقارن: وذلك عن طريق إبراز مواطن الاتّفاق والاختلاف بين مواقف الجابري وآراء مَن سبِقه من المستشرقين فيما يرتبط بالمجال المعرفي المدروس وهو السنة النبوية الشريفة، وذلك من أجل الوصول إلى ملامح التأثر والتأثير الاستشراقي في كتابات ومواقف الجابري الجزئية حول السنة النبوية موافقة أو مخالفة.

كما تجدر الإشارة إلى أن مصادر البحث قامت أساسا على ما كَتَبه الدكتور الجابري نفسه سواء في مُؤلّفاته المطبوعة والمتداولة، أو ما نُشِر له من مقالات محكّمة؛ مع الاستعانة بما كُتِب عن الجابري من دراسات وكتب ومقالات –وهي كثيرة جدا– تناولت بالنقد والتحليل قراءاته التراثية ومشروعه النهضوي؛ إضافة إلى مراجعة الباحث جملةً من مؤلّفات المستشرقين المتناوِلة للسّنة النبويّة، وكثيرٍ من كُتب الدفاع عن السنّة، والرّد على المناوئين لها مما يضيق المجال عن بسطه.

مبحث التمهيدي: التعريف بمفردات عنوان البحث (الاستشراق – الحداثة)

لاشكّ أن فهم مصطلحات البحث وتوضيح مفردات العنوان، هو مفتاح مقاصد الباحث وغاياته التي يتوخاها من بحثه في موضوع ما، كما أن بيان مدلول مفاهيمها بدقة ووضوح يرفع عنها اللبس والغموض ويزيح عنها الاحتمال والاشتباه، ويحصر مواطن الخلاف والنزاع، لذا كان حريّاً بالباحث عرض مفاهيم البحث بين يدي القارئ.

مفهوم الاستشراق:

إذا كان الباحثون في مجال الاستشراق قد اختلفوا في تعريف الاستشراق تبَعاً لتصوّراتهم وخلفيّاتهم ومشاربهم الفكرية، فإنّ أهل اللغة اتّفقوا على أن لفْظة الاستشراق مشتقة من مادة (شرق)[1]، أضيفت لها حروف (الألف و السين و التاء) الدّالة على الطلب، فصار الاستشراق يعني: طلب لغات الشرق و علومه و أديانه، و التّعرّف إلى العالم الشّرقي من خلال الدراسات اللغوية، و الدينية، و الاجتماعية و التاريخية ...[2]

[1]– ينظر: الجوهري، اسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م، (4/ 1501). و ابن منظور ، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1995م، مادة (شرق) (173/1).

[2]– ينظر: محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، مصر، د.ت، ص 18.

بيد أنّ الشرق المقصود عند المستشرقين ليس هو الشرق الجغرافيّ كما يتبادر للذّهن؛ وإنما هو الشرق الهُويّة والتاريخ؛ بمجموع عناصره الأربع: المكان والزمان والإنسان والثقافة؛ فالحديث عن الاستشراق مرتبطٌ ارتباطاً عضوياً وتكامليّا مع هذه العناصر الأربعة الأساسية، إذ لابد له من مسافة زمنية ومساحة مكانية ونوع إنساني وإنتاج ثقافي[1].

يعرِّف مصطفى عبد الستّار الاستشراق تعريفا جامعا مشيرا لبعض غاياته وأهدافه بقوله: "دراسات يقوم بها غير المسلمين من خارج الحضارة الإسلامية، عن العروبة والإسلام ديناً وحضارةً وغيرها من فروع الاستشراق الأخرى؛ بقصد الاختراق الفكري والثقافي للكيان المدروس، ولتحقيق غايات عدّة في مقدّمتها التشكيك في الإسلام وإبعاد النّاس عنه"[2]؛ ونظرا لحساسية المصلح عند أصحابه، وإيحاءات المفهوم العدائية تجاه الإسلام والمسلمين، فقد حاول علماء الاستشراق سحب هذا المصطلح من استعمالاتهم البحثية، وإعلان نهاية الاستشراق إلى الأبد[3]، وتوظيف مصطلحات بديلة تختلف عنه شكلا، وتتطابق مضمونا، كمصطلح الدراسات الشرقية، أو مصطلح دراسات المناطق، أو الدراسات الشرق أوسطية...الخ.

كما أنّ للاستشراق مدارس متنوعة يمكن تصنيفها بحسب الغاية المرجوة من ذلك التقسيم، فنجد تصنيفا جغرافيا يعتمد على الانتماء الجغرافي، كالمدرسة الفرنسية، والمدرسة الإنجليزية، والمدرسة الألمانية، والمدرسة الإسبانية...الخ؛ وهناك أيضا تصنيف موضوعيّ بحسب التّخصّص الذي تناولَه الاستشراق، والعلوم الإسلامية التي طرقها، فهناك دراسات متخصّصة في اللغات والآداب، والفنون، وأخرى في القرآن والحديث والسيرة والتاريخ والتصوف، أو في الفقه الإسلامي وتاريخه ومذاهبه وأعلامه، أو في الفرق والطوائف وعلم الكلام، أو في الاقتصاد والاجتماع والفلسفة، فضلا عن جهودهم في نشر التراث وتحقيق المخطوطات وفهرستها وتصنيفها وإحيائها من جديد... الخ

أمّا تصنيف المستشرقين بحسب طبيعة مواقفهم الفكرية – وهو ما تقتضيه الإنصاف العلمي–، إلى متعصّبٍ حاقدٍ مُتحاملٍ في مواقفه وآرائه –وهم الكثرة الغالبة–؛ وآخر موضوعيّ ومنصِف يحْرِص على إبراز الحقائق العلمية بكل موضوعية – وقليل ما هم–؛ يجب أن يخضع إلى ميزان دقيق واستقراء كامل ولا يحكم عليه بالانصاف من مجرّد الموقف والموقفين.

ومهما يكن من ايجابيةٍ في الدّراسات الاستشراقية إلا أنّ حجم وعمق الآثار السلبية في المجتمع الإسلامي كان أكبر وأخطر وأفظع؛ وذلك لأنّها لا تنفكُّ " مُنتجاً ثقافياً إنسانياً محكوماً بظروف المواجهة بين منتجها (الغرب) وموضوعها (الشرق)، وبمواقف طرفي هذه المواجهة وأهوائهم وأفكارهم المسبقة كلٌّ على الآخر، ومصالحُهم الدّنيوية في عالم تحفّزه المصالح أكثر ممّا تحفّزُه القيم والمبادئ"[4]؛ و لهذا كان ادوارد سعيد دقيقاً حين قال بأنّ الاستشراق استجاب في معظم الأحوال " للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم"[5]؛ بل إنّه

---

[1]– ينظر: أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2006م، ص20-21.

[2]– مصطفى عبد الستّار، مصطلحات من مباحث علوم القرآن عند المستشرقين المعاصرين،(دكتوراه)، جامعة العراق، كلية الآداب، العراق، 2017م، ص 22.

[3]– يؤكّد كثير من الباحثين أن نهاية الاستشراق التي أطلقها المستشرقون في مؤتمر الدراسات الاستشراقية التاسع والعشرين، بباريس الذي انعقد سنة 1973م؛ ماهي إلاّ مناورة مفضوحة، والقول أن عصر الاستشراق قد ولّى وانتهى هو كلام عار عن الصحّة لأنّ هذه الحركات لا زالت ترعاها الجمعيات التبشيرية والمؤتمرات السياسية والمعاهد العلمية المنتشرة في عموم أروبا وأمريكا وإن بدا أن هذه الحركة قد ضعفت إلا أنّ حقيقة الأمر أن أسماءها قد تغيّرت وتبدّلت إلا أن أهدافها هي هي لم تتغيّر وتتبدّل. ينظر: رياض هاشم هادي، الحركة الاستشراقية دراسة تحليلية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص14. وللاستزادة حول الموضوع ينظر: مازن مطبقاني، بحث " هل انتهى الاستشراق حقا؟ "ضمن كتاب: الاستشراق المعاصر في منظور الاسلام، دار إشبيليا، الرياض، 2000م، ص 11-53. و علي النملة، اللالتفاف حول الاستشراق محاولة للتنصل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز، الرياض، 1427هـ، ص 55 وما بعدها.

[4]– عبد النبي اصطيف، مقال: " نحو استشراق جديد"، الاجتهاد، (50/ 51)، 2001م، صص (35-63)، ص 62.

[5]– إدوارد سعيد، الاستشراق.المعرفة،السلطة،الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط3، 1991م، ص55.

من المستحيل كما يؤكد "ناصر الدين دينيه"(ت1929م) أن يتجرّد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة[1]؛ لأنّها عقد موروثة، تراكمت خلال قرون سحيقة، حتى أصبحت ضمن تركيبهم العضوي[2].

هذا ولا زالت كتابات ودراسات كبار المستشرقين ومتعصّبيهم من أمثال: جولدزيهر، مارجليوث، وشاخت، ونولدكه، وماسنيون وغيرهم؛ معتمدة ومقرّرة على طلاّب الجامعات الغربية حتى عصرنا الحاضر؛ رغم اتّصالهم بمراكز البحوث والجامعات العربية والإسلامية؛ كما أن معظم الكتابات التي تتناول الإسلام والمسلمين لا تزال مكتوبة بأيدي باحثين غربيين في الكثير الأعم، وبنسبة أقل يقومون بترجمة بعض الكتابات العربية التي تطعن في الإسلام بدعوى أنّها أقرب إلى المنهجية العلمية والموضوعية البحثية[3].

وبهذا ينتفي الرأي القائل أن الاستشراق قد انتهى، وأنّ المستشرقين قد انقرضوا، بل الواقع والحقيقة أن المستشرقين قد طوروا آلياتهم، وغيّروا من أساليبهم، ولم يعد اهتمامهم منصبا على الكتب بالأساس كما كان سابقا؛ بل صاروا إلى تأسيس مراكز بحث متخصصة، ومراكز للدراسات المعمّقة، وتأليف الموسوعات وتحديثها، وإنشاء المواقع على الشابكة، واستغلال أقنية التواصل السريعة، ومحركات البحث الالكتروني، وكتابة المقالات القصيرة الأسرع تداولا والأكثر شعبية من الكتاب، تمريرا لأفكارهم، واستهدافا لشريحة أوسع من القراء والمتلقين في ظل التوسع المعلوماتي المعاصر الرهيب.

مفهوم الحداثة

تعود بوادر ظهور الحداثة العربية إلى القرن التاسع عشر مع بداية ما يسمّى بالنّهضة العربية على يد رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده؛ ثم من جاء بعدهم أمثال: طه حسين وقاسم أمين وأحمد أمين ممّن كان لهم تَتَلمُذٌ مباشرٌ بالمستشرقين والفلاسفة الغربيين، وانبهارٌ بالحضارة الأروبية ونِتاجها؛ حيث يُمكِن اعتبارُهم وُسطاءَ استشراقيين، مَثّلوا قنواتٍ تسرّبَت من خلالها مضامينُ الحداثة الغربية للعالم العربي في مجال الأدب والشعر خاصة، والنتيجة المتوقعة أنذاك –كما يقول أحد منظّريها– :"هي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى شيء آخر، وحسبك أنّهم يشكّون فيما كان النّاس يرونه يقينا، وقد يجحدون ما أجمع النّاس على أنّه حقٌّ لا شكّ فيه... وهم قد ينتهون إلى الشّكّ في أشياء لم يكن يباح الشكّ فيها"[4]؛ وفعلا حدث ما توقّعَه فلم ينتصِف القرن 20م حتى انتشرت ظواهرُ التّمرّد والرّفض للماضي، والطّرح لكلّ ما هو قديم، ودعاوى القطيعة مع التراث والدين والتّاريخ، ومحاولة استنساخ النظريات الأوروبية، وتبني المناهج الاستشراقية، وإسقاط المذاهب الفلسفية، على المفاهيم الدينية والأدبية والفكرية تحت ما يسمى التنوير والنهوض والتجديد والمواكبة والحداثة بمعانيها الأيديولوجية [5].

---

[1]– ينظر: عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية ، بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر "مونتغومري وات" ، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط 1، 1405هـ –1985م ، 132/1.

[2]– ينظر: غوستاف لوبون، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، 1400، 1980م، ص38.

[3]– ينظر: مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، مصر، 2021م، ص 40.

[4]– طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، القاهرة: ط1، 1926م، ص6. وتنبغي الإشارة إلى أن طه حسين من أوائل من استخدم المناهج النّقدية الغربية في دراسة النصوص، حيث وظف منهج الشك الديكارتي الذي يقضي بالشكّ في كلّ شيء موروث مهما كانت قداسته ولوكان نصا شرعيا (القرآن والسنّة). ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ط3، 1436هـ/ 2015م، ص146 وص 151، (هامش 2).

[5]– ينظر: ظاهرة خالد السيف، التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 152 وما بعدها.

بناء على ما سبق من السرد التاريخي الموجز، يمكن أن نعتبر الحداثة اليوم هي: "محاولة الإنسان المعاصر رفض النّمط الحضاري القائم، والنّظامي المعرفي المعروف، واستبدالها بنمط جديد مُعلمَن، تصوغه حصيلة من المذاهب والفلسفة الأوروبية المادية الحديثة به، يسعى لتغيير الحياة والتّمرّد على الواقع على كافّة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والفكرية"[1]؛ وهو ما عبّر عنه الجابري بممارسة النقد اللاهوتي على المفاهيم الموروثة في الدين والفلسفة و العلم، من أجل مواكبة التقدّم الحاصل على الصّعيد العالمي[2] .

فالحداثة في مناخها العربي كما يطرحُها الحداثيون هي الثورة على قوانين المعرفة العقلية وعلى المنطق، وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تُعنى بالظاهر، وعلى الفلسفة .. هذه الثورة تعني الخلاص من المقدس وإباحة كل شيء للحرية[3]؛ وعلى نفس الوتيرة تخرَّجُ مرحلة (ما بعد الحداثة)[4] إذ ليست في حقيقتها إلا استمراراً نقديّاً للحداثَة، وهذا لأنّ الحداثَةَ نفسَهَا ليسَت خصائص ومميزَات، وإنما حركة انفصَال لا تكفّ عن الابتدَاء أي حداثة للحداثة[5].

ولعلّ من أبرز مُخرجات هذه الحداثة في العالم العربي هو ظهور قراءات حداثية معاصرة تناولت مصادر الإسلام ومنابعه، وتراث المسلمين وفكرهم، بالنقد والتحليل وإعادة الهيكلة وفق المفاهيم الغربية الحداثية، والفلسفات التحرّرية الأوروبيّة، باعتماد المنطلقات الفكرية التالية[6] :

1. نظرية تطوّر الدين وأنسنته.
2. تعميم النسبية على الأديان والعقائد وإنكار الحقائق المطلقة والتشيكيك في المسلّمات.
3. إنكار الغيبيات مطلقا، ووسمها بالخرافة والأسطرة.
4. نزع القداسة عن الدين.
5. تأليه العقل وتقديسه، ونفي كل ما لا يدركه العقل أو لا يستسيغه من قضايا الدّين ونصوص الشرع.

وعلى ضوء هذه الخطّة تمّ استنساخ أطروحات المستشرقين الرّامية إلى استهداف أصول الإسلام وأسسه، فيما يتعلّق بنظرهم للوحي وتشكيكهم في الغيبيات، وطعنهم في القرآن الكريم من حيثُ ثبوتُ نصّه وكماله وحفظه، وكذلك طعنُهم في السنّة من حيثُ مصدريّتُها وثبوتُها، وجهودُ أئمّة الحديث في حفظِها ومعرِفة رواتها، ومعايير نقدِ أسانيدِها ومتونها وغير ذلك[7]؛ يقف الباحث على حقيقة ذلك بيُسْرٍ من من خلال عَقدِ مقارنة بسيطة بين آراء الحداثيين في تلك القضايا وما كتِب في دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية.

---

[1]- ينظر: محمد رشيد احمد ريان ، الحداثة والنص القرآني، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1997م، رسالة ماجستير، ص16.

[2]- ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص15 وص 260.

[3]- ينظر: أدونيس علي أحمد سعيد، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م، ص131.

[4]- ا مصطلح (ما بعد الحداثة) ماهو إلاّ نقد ومراجعة للحداثة ومحاولة لتجذيرها وتأكيد حضورها الأبدي حتى تحافظ على تفلتها من كل تحديد، فهي مشروع لم يكتمل بعد. ينظر: عبد الغني باره، إشكالية تأصيل الحداثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 2005م، ص28

[5]- محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة (1) تحديدات، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2007م، ص 5.

[6]- سليمان الغصن، إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، دار كنوز أشبيليا، الرياض، ط1، 1437هـ/ 2016م، ص 57. وينظر: عمر زهير علي، القراءة الحداثية للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها (محمد أركون أنموذجا)، دار رواد المجد، دار العصماء، دمشق، ط1، 2019م، ص 23- 29.

[7]- سليمان الغصن، إعادة قراءة النص الشرعي، ص 77.

هذه هي الحداثة بمعناها الفلسفي المستسَخ، وبحمولاتها الفكرية المستلبَة، والتي يريد أصحابها تسويقها وطرحها على الساحة الفكرية العربية، لاشك أنّها أشد خُطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدّامة[1]؛ أمّا الحداثة بمعنى التّجديد والتّطور والإبداع كما نظَّرَ لها الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "روح الحداثة" من خلال التفرقة بين "واقع" الحداثة الغربية و"روح" الحداثة المطلقة؛ فإنّها حداثة قوامها ثلاثة مبادئ: الرشد، والنقد، والشمول؛ فبالرشد يستقلّ الإنسان من الوصاية والتبعية ويمارس الإبداع في فكره وأفعاله، وبالنقد يمارس التعقيل والتفصيل في كلّ شؤون الحياة، وبالشمول يحصُلُ التّوسع في كلِّ المجالات وعلى كلّ المجتمعات[2]؛ بهذا التصور يمكِن للأمّة بإسلامها ومن داخل تراثها أن تأسّس حداثتها الخاصة دون تبعية عمياء للحضارة الغربية، لأنّ الحداثة الغربية نفسَها بانقساماتها المتتابعة لم تقدّم صورة مثالية لروح الحداثة، والإسلام –باعتباره الدين الخاتم– هو القادر على تقديم هذه الصورة كما يقول طه عبد الرحمان[3].

المبحث الأوّل:الجابري مكانته العلمية ومرجعيته الفكرية

قبل الشروع في تناول تصوّرات الدكتور الجابري ورُؤاه الحداثيّة ، وبيان أثر الحضور الاستشراقي في مواقفه من أصول التّشريع عموما، والسنّة النبوية على وجه الخصوص؛ يجدُرُ بنا الوقوف عند سيرةِ نموذجنا المختار، والترجمة لحياته بالشكل الذي يجلّي لنا فكر الجابري، من خلال أُطُرِه الفلسفية الكلية، ومرجعيّته المعرفية الإجمالية، وعرض الظروف التاريخية التي ساهمت في نضج تفكيره العلمي، وتحديد مواطن التأثر والتأثير، ومساهماتِه في إغناء ساحة الفكر المعاصر، وأثر مشاريعه النّقدية في المجال الثقافي.

المطلب الأول: سيرة الدكتور محمد عابد الجابري (1936م–2010م) وأعماله الفكرية

ولد محمد عابد الجابري بمدينة سيدي لحسن في شوال 1354 هـ الموافق لـ 1936م، بمدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب الأقصى على الحدود الجزائرية، التحق بالكتّاب مبكّرا فتعلّم أبجديات القراءة والكتابة، وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن الكريم؛[4] ثم ألحقه عمّه بالمدرسة الفرنسية فبرع في الحساب وأتقن اللغة الفرنسية؛ ولما أنشئت بفجيج المدارس الوطنية الحُرّة ذات التوجه الإصلاحي والتي لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، انتسب إليها الجابري وتخرّج منها سنة 1368 هـ / 1949 بعد أن حصل على الابتدائية؛ وهكذا واصل مسيرته التعليمية إلى أن حصل وحصل على شهادة الليسانس في الفلسفة عام 1964، فدبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1968م[5]؛ ليتوّج شهاداته الجامعية عام 1970م بدكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط[6].

قضى في سلك التعليم نحوا من (35سنة) مدرسا، وناظرا، ومراقبا وموجّها تربويا، ثمّ أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي في كلية الآداب بالرباط؛ حيثُ أشرفَ على تخريجِ مجموعة هامّة من المشتغلين بالفلسفة والدراسات الإسلامية[7].

---

[1]– محمد مصطفى هدارة بحوث ودراسات، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1434هـ/2003م، ص 6.

[2]– ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص29.

[3]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 18.

[4]– محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م، ص 33.

[5]– محمد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام، دار الوفاق للدراسات والنشر، اليمن، ط4، 1437هـ/ 2016م، (8/ 103).

[6]– تعتبر دكتوراه الجابري أوّل دكتوراه دولة في الفلسفة بالمغرب صدرت فيما بعد ككتاب مطبوع سنة 1971م. ينظر: حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروعه نقد العقل العربي، منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م، ص21.

[7]– السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص162.

انخرط في خلايا المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي ضمن حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، حيث كان قياديّا بارزا فيه إلى أن استقال من مسؤولياته الحزبية واعتزل العمل السياسي سنة 1401هـ، وتفرغ للدّراسة والتّدريس، وقد شارك في العديد من المؤتمرات العلمية والثقافية، وله مشاركات في عديد الصحف كجريدة العَلَم، والمحرّر المغربيتان، وأسهم في مجلة أقلام و مجلة فلسطين، كما أصدر الجابري عام 1997م مجلة (فكر ونقد) المغربية بالاشتراك وعمل رئيس تحريرها؛ إلى أن توفيَ يوم الاثنين 19 جمادى الأولى 1430هـ//3 ماي، عام2010م[1] .

أعماله الفكرية ومؤلفاته:

عُرِف الجابري بغزارة التأليف حيث بلغت مؤلفاته 247مؤلفا[2] بين تحقيق ودراسة، منها ما طبع بعد وفاته؛ لعلّ من أهمّ هذه الكتب وأشهرِها: العصبية والدولة: (رسالته للدكتوراه)، 1971م؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، 1976(جزءان)؛ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1980؛ الخطاب العربي المعاصر، 1982؛ التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، 1991؛ المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، 1995؛ المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، 1996؛ قضايا في الفكر المعاصر، 1997؛ حفريات في الذاكرة، 1997؛ ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، 1998.

كما اشتهر بمشروعه الفكري النقدي للعقل العربي الذي امتد ما يقرب من عقدين من الزمن، عرضه في رباعيته الشهيرة: (تكوين العقل العربي، 1982؛ بنية العقل العرب، 1986؛ العقل السياسي العربي، 1990؛ العقل الأخلاقي العربي 2001) ؛ وكان آخر مشاريعه كتابه عن القرآن الكريم، ضمّنه أربعة كتب، الأول: (مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن)، والذي يُعَدُّ تصوّرا عامّا لمنهجه الذي طبّقه في كتابه (فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) بأجزائه الثلاثة؛ وهو –كما يقول الجابري– يأتي "بعد رباعية ''نقد العقل العربي''، نستطيعُ القولَ إننا قد دشّنا به عملية إعادة قراءة حقل آخر من حقول ثقافتنا العربية الإسلامية"[3].

هذا وقد أسالت أفكاره حِبْرَ كثيرٍ من الباحثين والمفكّرين ما بين موافقٍ له أو مُخالِفٍ، حتى عدّه البعض دليلا على مدى حَيَويَّة هذا المشروع، ومدى إثارته للجدل المتجدد؛ من أهمّ تلك البحوث: كتاب: «ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم»، لمحمد عمارة؛ وكتاب: «الشبه الاستشراقية في كتاب: مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري»، تأليف عبد السلام البكاري والصدّيق بوعلام؛ و كتاب «محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي، عبد الإله بلقزيز؛ وكتاب «نقد نقد العقل العربي» في 4 أجزاء، لجورج طرابيشي؛ وكتاب «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي. بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية» للمفكر المغربي طيب تيزيني .... وغيرها.

المطلب الثّاني: الإطار الفكري والمرجعية المعرفية للجابري:

لا ريب أنّ كل فكرٍ بشري مهما بلغ رُشدا ونُضجا، مرجعيةٌ معرفيةٌ كليّةٌ تؤطّره، ورؤية فكرية إجمالية توجّهه، تكمل انطلاقا من مسيرته العلمية التي سار عليها، والمؤثرات الاجتماعية التي يعيشها، والصدمات الفكرية التي يتعرّض لها في حياته، والظروف التاريخية التي نشأ فيها؛ فتنتج عن كلّ ذلك تصوّراته الخاصة في القضايا الفرعية، ومواقفه الفكرية في المسائل التي يعالجها من قضايا الأمّة واهتماماتها.

---

[1]– محمد الشيخ، محمد عابد الجابري .. مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص 10.

[2]– حمزة النُّهيري، سؤال الدين والأخلاق في الغرب الإسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، تقديم: أحمد كافي، ط1، 2018م، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الدار المغربية، المغرب، ص 130.

[3]– محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، البيضاء، ط1، 2006، ص 395.

بناء على هذا الأساس يمكن عرض المحدّدات التي ساهمت في تشكيل فكر الجابري، وتأطير توجّهه العلمي من خلال المداخل التالية:

يُعتبَر الجابريُّ خرّيجُ المدرسة المغربية العربية بامتياز فقد زاوج بين التعليم العتيق بالكتاتيب، والتعليم الحديث بالمدارس والجامعات؛ كما أنّه عايش ظروفا تاريخية متعدّدة مرّ بها العالم العربي عموما، والمغرب خصوصا على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي، واحتكّ في مسيرته الفكرية بإديولوجيات متنوّعة بل ومتناقضة أحيانا؛ كما تبَوَّأ مناصبَ علمية، وأخرى سياسية، ساهمت في نُضجِه الفكري والسياسي والثقافي؛ كلّ ذلك جعله عصيّاً على التصنيف الفكريّ الإيديولوجيّ، ففكرُه يتأرجح في فضاء فسيح من الإستشراق النمطي، إلى ماركسيّة التّحرّر القومي[1].

نشأة الجابري في بيئة ريفية بسيطة يغلُب عليها الجهل والخرافة، ويقلُّ فيها الوعيُ والعلم، واقع يصنعه الخيال الشعبي، وتتحكّم فيه أفكار السّحر والشياطين والجنّ[2]؛ كلُّ هذا دفع الجابري إلى التّعلُّق بالعقلانية، ورفض اللامعقول، ومحاولة النهضة بالمجتمع من التخلّف والرّكود، ونقد أنماط تفكير العقل العربي فيما بعد[3].

الجابريُّ لا يُخفِي صلته بالفكر الماركسي منذ بداياته الفكرية والسياسية؛ هذه العلاقة التي تطوّرت حتّى بوأته أن يكون عضوا في (الحزب الاشتراكي) المغربي منذ سنة 1958م ولَمّا يتجاوز 22عام، ثمّ أحد قياداته، بل أبرز منظريه الذين صاغوا أدبياته، والكاتب الرئيسي لبيانات الحزب، حتى قيل عنه الآلة الكاتبة للاتحاد الاشتراكي[4]، وقد ظلّ وفيّا لتوجّهه الماركسي حتى آخر حياته، بدليل تواجد أصداء التحليل الماركسي في كتاباته الأخيرة[5].

رحلة الجابري –التي لم تطل– سنة 1957م إلى سوريا من أجل الدراسة والعمل عرّفته على فكرة القومية العربية في أوْج ازدهارِها، وعايش عن كثبٍ الأحداثَ التي أعقبتها من خلال إعلان الوحدة بين مصر وسوريا وقيام الجمهورية العربية المتحدة، فآمن بالقومية وصار من أشد دُعاتِها والمنافحين عنها[6].

كما أنّ للجابري معرفة بالمناهج المعرفية المعاصرة، وله اتصال بمختلف الأروقة الفكرية والمدارس الفلسفية الحديثة؛ حاول توظيف كثير من مخرجاتها في قراءته للتراث، وفي تحليله لأنظمة المعرفة، ونقده لسلطة القيم في الثقافة العربية الإسلامية؛ يقول الجابري عن نفسه: " لقد قرأتُ كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارت واسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم

---

[1]– محمد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام، (8/ 104).

[2]– ينظر: الجابري، حفريات في الذاكرة، ص 17-19.

[3]– نلاحظ في كتابات الجابري إلغاءه للثقافة الشعبية (أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها) في مشروعه النّقدي، واهتمامه بخصوص التراث المكتوب دون الشفهي وهو ما سمّاه الثقافة العالِمة. ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ط3، المغرب، 1987م، ص 7.

[4]– ينظر : ابراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 1435هـ/ 2014م، الرياض، لسعودية، ص 69.

[5]– ينظر: محمود اسماعيل، فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1988م، ص95.

[6]– ينظر: محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة ، ص 76.

وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي...لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا، قد تعلمت منهم جميعا"[1].

هذا التنوّع في المصادر المعرفية، والانفتاح على المناهج والفلسفات والتوجّهات المذهبية، ساهم في تشكيل فكر الجابري، وبلورة عقليته النقدية، ونظرته الكلية التي صاغها في مشاريعه، وأودعها كتبه ومؤلّفاته؛ وكان لها أثر في أدلجة مواقفه تجاه قضايا الأمّة وإشكالاتها الفكرية؛ وخلّفت بالمقابل غموضا وضبابية وتشويشا واضحا تجاه فكره وانتمائه، بسبب دمجه العجيب وخلطه بين كلّ هذه الأفكار والمناهج والنظريات المتناقضة والمتضادّة والمتجاوزة لبعضها البعض[2]؛ إلاّ أنّ النزعة الفلسفية كانت السّمة الغالبة على كتابات الرّجل، ظهر ذلك جليا لقارئ الجابري عند أوّل احتكاك للجابري مع التراث الإسلامي في مرحلة الدكتوراه حيث انتصب ناقدا لفكر ابن خلدون (ت808هـ) وتراثه[3]؛ ومن خلاله ولج ميدان التراث دراسة ومراجعة ونقدا وتقويما.

عايش الجابري مرحلة تحرّر الشعوب العربية من الاستعمار، والتحرّر من التّبَعيَّات السّياسية والاقتصادية والفكرية، واستكمال تطوّر الأقطار العربية المستقلّة صناعيا وتكنولوجيا؛ إلاّ أن نكسة حزيران (يونيو) 1967م، ثم "الثورة الخُمينية في إيران"[4]، وتوالي النّكسات؛ أحدثت للجابري صدمة فكريّة أيقظت فيه أسئلة حضارية عن الأسباب الكامنة وراء حالة التّخلُّف والتّردي للدول العربية؛ هو ما دفعه إلى تبني مشروع نقدي نهضوي حداثيّ، تبلور في دراساته عن "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة؛ معتبرا أنّ نقد العقل[5] جزءٌ أساسيٌّ لكلّ مشروعٍ نهضويٍ، فلا يُمكنُ بناءُ نهضةٍ بغير عقلٍ ناهضٍ[6]؛ لهذا فقد كان مشروعه النقدي من أكثر المشاريع إثارة للجدل وتعرّضا للنّقد.

أقام الجابري مشروعَه النقديّ للعقل العربي على أساس " إحداث قطيعة ابستمولوجية[7] تامّة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر"[8]؛ والنتيجة التي تغيّاها الجابري من هذه القطيعة أنها "تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها

---

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص322.

[2]- حاول بعض الحداثيين تمرير هذا المزج بين العديد من المناهج والنظريات المتناقضة بمسمّى المنهج متعدّد الاختصاصات؛ وتمّ توظيفه فكريا تحت غطاء " الإسلاميات التطبيقية"، ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص 70، و ص 125.وفي الحقيقة أن هذا نوع من اللامنهج وعدم الانسجام الفكري والعبثية العلمية التي ميزت كثيرا من الكتابات الحداثية التأويلية للنص الديني.

[3]- ينظر: الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1992م، ص 07.

[4]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: القسم الأول (في التعريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص 15.

[5]- لا بد أن نشير إلى أنّ مفهوم العقل الذي يعنيه الجابري هنا هو الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معيّنة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية، الثّقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعكس وتعبّر في ذات الوقت عن عوائق تقدّمهم وأسباب تخلّفهم. ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009م، ص 13-14.

[6]- ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص 5.

[7]- القطيعة المعرفية (الابستيمولوجية) هو مصطلح فلسفي تبلور على يد الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار(1881-1962م)؛ والابستيمولوجية (Epistemology) تعني نظرية المعرفة، أو نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم أي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقديّة تهدف إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. ينظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1403هـ/ 1983م، ص1.

[8]- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي ودار الطليعة، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1980، ص 18.

تراث"[1]؛ وتهيّء التربة لاستنبات "حداثة نابعة من صميم حياتنا، معبرة عن مقومات شخصيتنا"[2]؛ وعليه فلا سبيل إلى تجديد العقل العربي – –حسب الجابريّ دائما – إلاّ بالتحرّر من العناصر الرئيسية المكوّنة للمرجعية التراثية (اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة)؛ لكنّ مشروعه لم يحقّق غاياته وأهدافه لأنّه إنما يريد نسف الأسس الفكرية والفلسفية والعقادية التي يقوم عليها البنيان التصوري لأي مجتمع، بدعوته الصريحة إلى "تدشين سلسلة من القطائع مع العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية بما في ذلك: اللغة، والشريعة، والعقيدة، والسياسة"[3].

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م التي هزّت الولايات المتحدة الأمريكية، والآثار الدولية المترتبة عليها، والإكراهات الفكرية التي أعقبتها؛ دفعت الجابريّ بإلحاح إلى ضرورة تجديد التفكير فيما سمّاه بـ(**الكون والتكوين**)[4] للظاهرة القرآنية، من خلال رصد عملية نموّ القرآن القرآن وتكوّنه وفق قراءة أحداث السيرة النبويّة على ضوء إعادة ترتيب سور القرآن الكريم انطلاقا من مرويات أسباب نزولها؛ فأصدر كتابه الأوّل (مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن)، ثم تلته ثلاثيته الموسومة بـ(فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) فجاء الكتاب في مجمله عبارة عن تجميع وصفي تاريخاني [**ماديٍّ صِرْف**] لايقدّم أيّة زيادة من تلك الزيادات التي يُنتَظَر من عقلية فلسفية مثل عقلية الجابري أن يقدّمها، فلم يعدُ أن يكون الكتاب محاولة جريئة للقفز على النص القرآني، وربطه بالزّمن الطّبيعي، وإفراغه من كلّ حمولة قدسية مطلقا.[5]

المبحث الثاني: موقف الجابري من السنة النبوية، وأثر الاستشراق في توجيهه

المطلب الأوّل: موقف الجابري من السنة النبوية

إذا كان الجابريُّ عُرِفَ قد بأطروحاتِه النّقديّة وقراءاتِه التّأويلية للتراث الإسلامي عموما؛ إلاّ أنّه ظلّ ولفترة طويلة مُحْجِما عن تَسوُّرِ حَرَم النّصِّ الدِّينيِّ باعتباره وَحْياً مقدّسا، وليس تراثا بشريا يخطئ صاحبه ويصيب قابلٍ للنّقد والتّفكيك والتّحليل، وهو ما عبّر عنه علي حرب بـ"أهمّ مسكوت عنه عند الجابري"[6]؛ وذلك لأنّ الجابريَّ كان لا يرى –أنذاك– الوقت مُلائماً، و "لا الوضعية الثّقافية والبنيةَ الفكريّة العامّة المُهيمِنة، ولا درجة النضج لدى المثقفين أنفسِهم يسمحُ لهم بهذا النّوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره"[7].

---

[1]– محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، ص 19.

[2]– محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999م، ص 250

[3]– محمد عمارة ، رد على افتراءات الجابري على القرآن الكريم، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، طبعة 2011م، ص

[4]– يقصد الجابري بهذا المفهوم التعرّف على كيان النص (القرآني)، – مستعينا بالمنهج التكويني البنيوي الغربي– وذلك من خلال " رصد عمليّة نموّه الداخلي من من جهة، ومن خلال تتبع الكيفية أو الكيفيات التي تمّ التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين النّاس كنصّ نهائيّ مصون عن الزيادة والنقصان" ؟؟. ينظر: الجابري، مدخل إلى لقرآن الكريم ، ص 20.

[5]– ينظر: عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنّصوص الشرعية، دراسة تحليلية نقدية، دار الكتاب المغربي، المغرب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1437هـ/ 2016م، ص 35.

[6]– ينظر: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م، ص 97.

[7]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 259. وينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر ، الريسوني، وزارة الأوقاف المغربية، ط1، 1431هـ، 1431هـ، ص 412.

بيد إنّ الجابريَّ في أواخر حياتِه رأى المرحلة مواتية لتقحُّم هذا الحقل المعرفي الذي سكت عنه قديما انطلاقا من مشروعه لتفسير القرآن الكريم وقراءتِه قراءةً معاصرةً[1]، تهدفُ إلى "اكتسابَ فهمٍ متجدّدٍ للقرآن بتجدّد الأحوال في كل عصر"[2]، حيث يقول عن هذه المرحلة: "الآن، وقد شاءت الأقدار أن يأتي هذا الكتاب بعد "رباعية نقد العقل العقل العربي"، نستطيع القول إننا قد دشنا به عملية قراءة حقل آخر من حقول ثقافتنا العربية الإسلامية"[3]؛ وذلك من خلال " استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها، وطرح أخرى حديثة تتجاوزها"[4].

وإذا كان الجابري يُصرِّح -بَلْهَ يُؤَكِّدُ مِرَاراً- أنّه لا يعتبِرُ القرآن الكريم جُزءا من التّراث[5]، إلاّ أنّه قد تناول النّص القرآني[6] مباشرة من خلال تفسيره، معتمدا في قراءاته على ترسانة من المناهج الغربية كالبنيوية والتاريخانية، موظِّفاً لجهازٍ مفاهيميٍّ[7] ضخمٍ ذي أبعادٍ فلسفيةٍ، ورؤى اجتماعيةٍ، وحمولةٍ إيديولوجية[8]، جَعلَتْه يقع في أخطاءَ بل وخطايا[9] عقدية ولغوية وفقهية كثيرة؛ أمّا موقفه من السُّنّة النَّبويَّة -باعتبارها باعتبارها وحياً ربّانيا، ومصدرا تشريعيا- فلم يكن واضحا بما يكفي؛ فالجابريُّ يقرّ بحجّية السّنّة النبوية إجمالا[10]، ويستشهد بالحديث

---

[1]- القراءة المعاصرة أو الحداثية أو العصرانية: توصيفات متقاربة لمدلول واحد لا علاقة له بلفظ القراءة في المعجم اللغوي، بل إن أساسها فكرة تفرّعت عمّا عُرِف بـ"إعادة قراة التراث"؛ ويُقصَد به نوع من الدراسات التي تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب نقدية غربية حديثة عبثية، واعتمدوا أدوات قراءة متنوعة من حقول شتى، وحاولوا تطبيقها في دراسة النصوص الشرعية (قرآنا وسنة) شرحا، وتفسيرا، وتحليلا، ونقدا، متجاوزين الأدوات العلمية المسطرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم، وهي تهدف إلى تحقيق قطيعة معرفية بينها وبين القراءات التراثية".ينظر: لقمان الحكيم الأزهري، بوارق الأنوار الأزهرية في الرد على شبهات القراة الحداثية للسنة النبوية، دار الصالح، القاهرة، ط1، 2017م، ص 215.

[2]- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص 6.

[3]- محمد عابد الجابري، مدخل للقرآن الكريم، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص 427.

[4]- الجابري، مدخل للقرآن الكريم، ص 19.

[5]- ينظر: الجابري، مدخل للقرآن الكريم، ص 26.

[6]- يحاول الجابري التملّص من التعامل المباشر مع النص القرآني باستعماله لمصطلح " الظاهرة القرآنية" وهو يقصد بها –كما يقول- " ليس فقط (القرآن) كما يتحدّث عن نفسه...، بل ندرج فيها أيضا مختلف الموضوعات التي تطرّق إليها المسلمون [بما فيها السنة طبعا]، وأنواع الفهم والتّصوّرات العالمة التي شيّدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده". الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 23.

[7]- أشار الجابري في كثير من كتبه إلى أهمية الاستفادة من المناهج والمفاهيم التى أنتجها الفكر الغربي الحديث في عملية نقد التراث، مع ضرورة إعادة بناء المفاهيم بما يتوافق مع البيئة العربية والثقافة الإسلامية، ويفرغُها من مضامينِها الغربية (تبيأة المفاهيم)، كما عاب على كثير من أصحاب القراءات الحداثية اعتمادهم على الإسقاط الآلي للمناهج الغربية على التراث الإسلامي، هذا من حيث التنظير، أمّا من حيث التطبيق فإن الجابري قد قارف ما عابه على غيره، ولم يستطع التّحرّر من قيود المفاهيم وأطُر الايديولوجيات الفكرية. ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص 23؛ والجابري، التراث والحداثة، ص32. والجابري، من أجل رؤية تقدمية، ص 41.

[8]- ظهر تأثر الجابري الواضح في الجزء الثاني من كتابه " القرآن مسار الكون والتكوين" بالفيلسوف شلاير ماخر من خلال استلهام نظريته التي تركز على التأويل التأويل اللغوي والتأويل السيكولوجي بمعنى ارتباط النّص بالمؤلف وبنفسيته وتجربته... ينظر: مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1 ، 2011م، ص 64

[9]- ينظر جملة من الأخطاء والخطايا التي ساقها د. محمد عمارة، في كتابه "رد على افتراءات الجابري على القرآن الكريم"، ص

[10]- ينظر : محمد عابد الجابري، فهم القرآن القسم الثالث ، ص 178.

الشريف في كثير من كتبه ومقالاته، بل إنّه أقام تفسيره على ترتيب نزول الآيات وفق مرويات أسباب نزولها[1]، كما أنّه يَستَصحِبُ أحكامَ المحدّثين، وينوّه بجهودِ علماءِ الحديث في خدمة السّنّة عموما، ويعتبرُها من أولى تجلّيات العقل العربي وإبداعاته في القرن 2هـ[2]؛ غير أنّه في مقابل هذا التنويه والإشادة نجدُه ينتقدُ شروط ومناهج المحدّثين، ويتّهمهم بعدم الموضوعية، فضلاً عن ردِّهِ لكثيرٍ من الرّوايات والأحاديثِ الصّحيحة –ولو كانت في الصحيحين– إن كانت لا تخدم أفكاره وآراءه وعقلانيته[3]، كردّه لروايات قصة الإسراء والمعراج[4]، ولأحاديث معجزات النّبي صلى الله عليه وسلم الحسيّة[5].

وكأنّ المتتبّع لصنيع الجابريّ –من خلال هذا التناقضَ المُريبَ– يستشعر منه انتهاج سياسة المراوغة، والتلبيس على العقول، ووصف المصطلحات بغير وصفها الشرعي الصحيح، سعياً منه لتمرير بعض الأفكار الحداثية التي يتبنّاها، وتوجيه القرّاء نحو قناعات يراها، وكسبِ المواقف، وتعاطفِ الجماهير على حساب الحق الصريح، وهو ما عابه عليه حتى الحداثيون أنفسُهم[6]، بينما يعتبره بعضُ الدارسين لا يعدو أن يكون مَعْلَما من معالم الجهالات والافتراءات التي تُشيعُ " الفكر الجهول والفحش الفكري"[7]؛ وتروّج للشُّبَه والأطروحات الاستشراقية[8].

ويمكن للقارئ إن يقف على موقف واضح الجابري من السنّة النبوية من خلال النموذجين التاليين:

إنّ الجابريّ يحصر وظيفة السّنّة في إطار البيان للقرآن الكريم فقط، لأنه يرى أنّ "حديث النّبي عليه السلام إنما وظيفته تبيين ما في القرآن، وليس الإتيان بتشريع جديد أو إضافي"[9]، و قد أوّل الآيات الدّالّة على وحيية السّنّة النبوية، والآمرة بعموم الأخذ بكل ما أَمَر به النّبي صلى الله عليه وسلم أو نهى عنه، كمِثْلِ قول الله تعالى في سورة الحشر ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾ فيقول

---

[1]– حكم الجابري نفسه أن الأحاديث الواردة في أسباب النزول أغلبها **موضوع** صيغ في أزمنة التأويل المتعاقبة لتعزيز فكرة المذهب، كما أنها تتصف بالتضارب، بالتضارب، والتضخم مع توالي الزمن (الوضع)، والأخذ من الإسرائيليات. فكيف ساغ له أت يقيم عليها تفسيره المرتب حسب نزول الآيات؟؟. ينظر: مجلة مواقف، ع (71)، ص 11–13. نقلا عن : محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقصة القرآنية دراسة تحليلية نقدية تكميلية، دار المعتز، ط1، 2020م، ص 25–26.

[2]– ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص 65.

[3]– محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط2، 2000م، ص 114.

[4]– ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 188.

[5]– يرى الجابري أن مهمّة النبي صلى الله عليه وسلم أن يبلغ القرآن، وليس من اختصاصه الاتيان بآيات معجزات خارقة للعادة، وأنّ القرآن كاف وحده كمعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم. ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 187–188.

[6]– هو ما جعل الحداثي أركون يرى أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الاديولوجي للتراث ويمارس التقية في النقد لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفى على أحد ؛ وشبه جورج طرابشي عملية النقد عند الجابري بحصان طروادة. ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 330؛ و جورج طرابيشي،

[7]– محمد عمارة، رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم، ص 197–200.

[8]– للوقوف على التطابق الكبير بين أفكار المستشرق الألماني ثيودور نولدكه في كتابه(تاريخ القرآن) وكتاب الجابري (مدخل إلى القرآن الكريم) ينظر: عبد السلام السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم "رؤية نقدية"، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص 301- 315.

[9]– ينظر: عزوز بن عمر الشوالي، مقال:" تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السُّنَّة النبوية"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مج (26)، ع (101)،المعهد (101)،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1442هـ/ 2021م، صص (63- 100)، ص 81.

عن معنى هذه الآية: "وما آتاكم الرسول من **العطاء** فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"[1]، فعلّق الأمر **بالعطاء** المادي فقط نزوعا منه إلى القراءة المادية الماركسية التي تأثّر بها.

وهذا الذي أورده الجابري خلافُ المقرّر عند علماء الأمّة أنّ منزلة السّنة من القرآن من حيثُ التشريعُ جاءت على ثلاثة مراتب: إما موافقة ومؤكدة لما جاء في القرآن، وإما مبينةٌ وشارحة له، وإما مستقِلَّة بالتشريع[2]، وقد فصّل ابن عبد البرّ معنى البيان فقال: " والبيان منه صلى الله عليه وسلم على ضربين: بيان المجمل في الكتاب، كبيانه للصّلوات الخمس في مواقيتها وسجودها وركوعها وسائر أحكامها... وبيانٌ آخر: وهو زيادة على حكم الكتاب، كتحريم نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، ... وقد أمر الله عزّ وجلّ بطاعته صلى الله عليه وسلم واتّباعِه أمراً مطلقاً مجملاً لم يقيّده بشيء، ولم يَقُل ما وافق كتاب الله كما قال بعض أهل الزيغ"[3]؛ وعليه فحجيّة السّنّة المطهّرة ثابتة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية لا يخالف في ذلك إلاّ من لا حظّ له في دين الإسلام –كما يقول الشوكانيّ–[4].

أما النموذج الثاني الذي نستشف منه مكانة السّنّة في فكر الجابري فهو مُضَمَّنُ نصٍّ عجيبٍ خطير أوردَه الجابريّ في كتابه تكوين العقل العربي، يُدرِجُ فيه صراحة الكتاب والسّنّة في ما يسمّيه بـ "الفكر الديني العربي" المتأثر بالموروث الجاهليّ العربي[5] حيث يقول: " ... فليس هناك قديما ولا حديثا معقول متحرّر تماما من اللامعقول، وبالمثل ليس هناك موروث قديم يمكن عَزلُه عمّا عبّرنا عنه بـ(الفكر الديني العربي)، والذي نقصد به **الكتاب والسُّنَّةَ** كما يُمكِن أن يُقرَآ داخل مجالهما التّداوليّ، ذلك لأنّ هذا المجال التداولي نفسه يتحدّد أساسا بـ (الموروث الجاهلي)، أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر السّائدين في مكّة والمدينة في عهد النبي"[6] صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: أثر الاستشراق في توجيه موقف الجابري من السّنّة النّبوية

إذا كان تأثر الفكر الحداثي العربي بالحقل الاستشراقي يتجلى في جانبين اثنين يمكن حصرهما في التالي[7]:

الأول: في المنهج والآليات

الثاني: في المحتوى و الموضوعات.

وبنظرة فاحصة على كتابات وقراءات الجابري، يمكن أن نستشف الحضورَ الاستشراقيَّ البارز من خلال النواحي السابقة.

فمن حيثُ المنهجُ والآلياتُ فإنّه قد سبقت الإشارة إلى توظيف الجابريِّ لجملة من المناهج الغربية، وآليات البحث والتفكير الفلسفي الغربي؛ بل نجدُه قد صرَّحَ بتتلمذه على كتب بلاشير وكانط وفوكو وغيرهم[8]؛ هذا مع محاولاته الجادّة في كل مناسبة دفع تُهمةِ التأثُّرِ بالفكرِ الاستشراقيّ، ونفي أي صلة تربطه بالمستشرقين؛ وسعيِهِ الحثيث لتأكيد جدّية أبحاثه ومشاريعه، وأصالة أفكاره وأطروحاته، حيث يقول: "

---

[1]– محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، ص 115 .

[2]– ينظر: الشافعي، الرسالة، تح. وشرح أحمد شاكر، دار الكتب العلمية ، بيروت، د.ت، ص 91.

[3]– يوسف ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح : أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط6، 1424هـ،(2/ 1189– 1190)

[4]– محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/ 1999م، (1/ 97).

[5]– اعتبر ابراهيم السكران رأيَ الجابريّ هذا نابعا من تأثّره بالطّرح الاستشراقيّ، و نموذجا واضحا لتقنية التوفيد التي يستعملها المستشرقون في إرجاع علوم الإسلام إلى ثقافات سابقة؛ ينظر: ابراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، 150، 152.

[6]– الجابري، تكوين العقل العربي، ص 141.

[7]– ينظر: سليمان الغصن، إعادة قراءة النّص الشّرعي، ص 69.

[8]– ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص 322.

أؤكّد اليوم كما أكّدت بالأمس، عندما سئلت عن مدى حضور فكر المستشرقين فيما كتبت، أؤكّد أنني أبذل كلّ جهدي، عندما أشرع في التفكير والكتابة في موضوع ما؛ لأنسى جميع ما كتب في الموضوع"[1].

أمّا من حيثُ المحتوى والموضوعاتُ والأفكار والآراء، فإنّ الأثر الاستشراقيَّ بارز في توجيه كتابات الجابريّ وآرائه –خاصة في تفسيره– ؛ ويمكن أن نأخذ موقفه من السّنّة الشريفة مثالا لهذه الجزئية من خلال عرض النّقاط التالية:

أوّلا: عاب الجابريّ على علماء الحديث اهتبالهم بنقد الأسانيد، وإغفالهم لنقد المتون في توثيقهم للأحاديث[2]؛ ولا ريب أنّ هذه الشبهة من أشهر الشّبَهِ التي لاكها المستشرقون حول منهج المحدّثين، بل تكاد تتفق عليها كتاباتهم وأبحاثهم، وقد تلقّفها وروّج لها عديدُ المستغربين والحداثيين منذ القرنين المنصرمين؛ وقد انبرى للرّدّ عليها، وبيان تهافتها كثير من العلماء والدّارسين[3]؛ ولعلّ الجابريّ في سَوْقِه لهذه الشّبهةِ –من غير تمحيص ولا استقراء لمنهج المحدثين[4]– متأثّر بالعقلية الغربية المادية الفلسفية التي تسرّبت إليه من خلال النّقل المباشر عن كُتُب المستشرقين، أو عن طريق تلامذتهم من المثقفين العرب والمسلمين، أمثال: أحمد أمين[5]، وأبي ريّة[6]، ومحمد رشيد رضا[7] وغيرهم.

ولعلّ من أوائل من أظهر دعوى اقتصار المحدّثين على نقد سند الحديث المستشرق الإنجليزي وليم موير (1819–1902م) حين تحدّث عن نقاد الحديث فقال: " إنّهم كان يكفيهم لصحّة الحديث أن يكون روّاته عدولا مع اتصال السّند إلى الصحابيّ، ولو كان المضمون يستبعده العقل"؛ ثم يضيف: " إنّهم لم يخوضوا غمار النّقد بحرية وشمول، بل تمسّكوا بتلك القاعدة الوحيدة، فلم يجرؤوا على نقد الحديث بناء على الشهادات الداخلية"[8]؛ وجاء في دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية) (مادة أصول) ما نصّه: "كلّ قصد المحدّثين ينحصِر ويتركّز ويتركّز في واد جَدْب مُمْحِل من سَرْد الأشخاص الذين نقلوا المَروِيّ، ولا يُشغِل أحدٌ نفسَه بنَقْد العبارة والمتن نفسِه" فهم " لا يجسرون على

---

[1]– الجابري، حفريات في الذاكرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص 226.

[2]– نادي الأحساء الأدبي، (2015)، الأمسية الفكرية للمفكّر العربي الكبير محمد عابد الجابري، شوهد: 2023/02/15م، رابط:
https://www.youtube.com/watch?v=2Dm1iy1smiM

[3]– من أهمّ الكُتب والدراسات الّتي عالجت هذا الموضوع بصورة مُستقلّة، نذكر تمثيلا: منهج النَقد عند المحدِّثين / نشأته وتاريخه ، محمد مصطفى الأعظمي ./ ./ مَنهجُ نَقدِ المتنِ عند علماء الحديث النبوي . صلاح الدين الأدلبي/ مَقاييس نقد متون السُنّة . مُسفر عزم الله الدميني / جهود المحدِّثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف . محمد طاهر الجوابي/ منهج النقد عند المحدِّثين ، مُقارناً بمَنهج النقد الغربي . أكرم ضياء العُمَري./ اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم– محمد لقمان السلفي./ نقد المتن ، بين صِناعة المحدِّثين ومَطاعِن المستَشرِقين . نجم عبد الرحمن خلف./ ردّ الحديث من جهة المتن: دراسة في مناهج المحدّثين والأصوليين– لمعتز الخطيب./ ... وغيرها من المقالات والكُتب في هذا المجال .

[4]– قال المعلّمي رحمه الله :" قد هيّأ الله تبارك وتعالى لنا سلف صدق حفظوا لنا جميع ما نحتاج إليه من الأخبار... وتتبّعوا أحوال الرواة التي تساعد على نقد أخبارهم وحفظوها لنا في جملة ما حفظوا... وعمدوا إلى الأخبار فانتقدوها وفحصوها وخلصوا لنا منها ما ضمنوه كتب الصحيح وتفقدوا الأخبار التي ظاهرها الصحة وقد عرفوا بسعة علمهم ودقّة فهمهم ما يدفعها عن الصّحّة فشرحوا عللها وبيّنوا خللها وضمّنوها كتب العلل... فبحق قال المستشرق المحقق مرجليوث: ليفخر المسلمون ما شاءوا بعلم حديثهم". المعلمي، تقدمة الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (1/ 1-2)

[5]– ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، بيروت، لبنان، 1997م، ص 238.

[6]– ينظر: محمود أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمّدية، دار المعارف، مصر، ط6، د.ت، ص 258.

[7]– ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م، (3/ 117). بيد أنّه –وللأمانة– يجدر لفت النظر إلى أنّ الدكتور السباعي ذكر أن الشيخ محمد رشيد رضا قد تراجع في آخر حياته عن موقفه هذا من السنة. والله أعلم. ينظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، ص 45-46.

[8]– ينظر : محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث،دار الداعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1420هـ، ص 468

الاندفاع في التحليل النقدي للسّنّة إلى ما وراء الإسناد بل يمتنعون عن كلّ نقد للنص"[1]، وقد أرجع المستشرق المجري جولد زيهر سبب إهمال نقد المتون الحديثية عند المحدّثين إلى غياب العقلية النقدية عندهم " فإذا سلم الإسناد الذي رويت به عبارات مستحيلة مليئة بالتناقضات الداخلية والخارجية، من هذا النّقد الشكليّ واحتمال التقاء رجاله قائما، فالحديث صحيح وليس بمقدور أحد أن يقول إنّي أشكّ في إسناد الحديث لأنّ في متنه سخافات تاريخية لا يقبلها منطق"[2]؛ وادعى المستشرق الايطالي ليون كايتاني " أنّ نقد المتن يؤدي بهم إلى نقد الصحابة، وهذا يعني هدم أساسيات الإسلام"[3].

وعلى الرغم من ذيوع هذه الشبهة وشهرتها عن المستشرقين إلاّ أنّها أشدُّ مزاعمهم ضعفا، وأوضحها سقوطا في ميزان البحث العلمي؛ فلقد أقرّ بدقّة وعلميَّةِ وواقعيّةِ منهجِ النّقدِ الحديثيّ[4] عند المحدّثين كثيرٌ من المستشرقين أنفسِهم فضلا عن غيرهم، من هؤلاء مثلا: "باسورث سميث عضو كلية التثليث في اكسفورد، وكارليل، وبرنارد شو، والدكتور : سبرنكر كان .. فقد أعلن هؤلاء إعجابهم بالطريقة التي تم بها جمع الأحاديث النبوية"[5]، بل هو ممّا يذكر مع مزيد الإعجاب والتقدير–كما يقول المستشرق المجري المسلم (ليوبولد فايس) محمد أسد– تنويهاً بتدقيقهم العلمي، واعترافاً بفضلهم على التاريخ"[6].

وقد رتّب الجابري على دعواه السابقة جملة من الأحكام التعسفية غير المؤسّسة على المنهج العلمي الرصين منها:

- اعتراضه على تعميم شروط المحدثين على الحديث الصحيح، وقصْرُها على أصحابها ومصنّفاتهم، لأنّها –حسبه– لم تكن شاملة لنقد المتن حيثُ قال :" أما كون هذا الحديث أو غيره صحيحا حسب اصطلاح علماء الحديث فمعناه أنه يستوفي الشروط التي وضعها جامع الحديث لنفسه،وكلها شروط تخص السند ،وليس المضمون..فصحيح البخاري هو صحيح من حيث السند فقط طبقا للشروط التي وضعها البخاري في تلقي الحديث وقل مثل ذلك في صحيح مسلم"[7]؛ وكرّر ذلك أيضا في معرض حديثه عن عن صحيحي البخاري ومسلم فذكر أنَّ[8] "كتب الحديث الصحيحة، كصحيحي البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة

---

[1]– محمد بها الدين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، عمان، ط1، 1420هـ، ص 129–130– نقلا عن دائرة المعارف الإسلامية 279/2.

[2]– جولد زيهر، دراسات محمدية، تر: الصدّيق بشير نصر، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، لندن، ط2، 2009م ، ص 509.

[3]– فتح الله البيانوني، مدخل الى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث، جامعة الملك سعود، الرياض، د.ط، 1433هـ، ص 121. نقلا عن الترجمة التركية لكتاب تاريخ الإسلام للمستشرق كاتياني (1/ 92–93).

[4]– لعلّ كثيرا من المستشرقين ومن سار سيرهم من المثقفين والمفكرين المعاصرين الذين انتقدوا منهج المحدّثين غاب عنهم –جهلا أو عمدا– أنّ المحدّثين من شدّة شدّة اهتمامهم بنقد المتن، وضعوا ثماني علامات لنقد المتن، بينما جعلوا لنقد السند أربعة فقط؛ كما أنّ من قواعدهم المقررة أنّه لا تلازم بين صحّة السند والمتن، وأنّ السند قد يصح دون المتن إن كان المتن شاذا أو معلولا؛ وأن أحكام النّقاد على الرواة جرحا وتعديلا أن نتيجة النّظر في مروياتهم أساسا؛ وأن للحديث ألقابا اصطلاحية هي أوصاف للمتن دون السند كالحديث الشاذ والمقلوب والمضطرب والمصحف والمدرج وغيرها، كما أن علم العلل نوع خاص غالب نظره في نقد المتون دون الأسانيد. ينظر: ابن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص: 43، 44. و محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا، ص 476.

[5]– محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ص 30.

[6]– ينظر: محمد أسد، مصطلح التاريخ، مركز تراث للبحث والدراسات، مصر، ط1426،1هـ/ 2015م، ص 139.

[7]– الجابري: مقال: الحديث وحده ..." ، مجلة مواقف، ع (59)، ص 8

[8]– يظهر أنّ الجابريّ هنا متأثر بمنهج نسبيّة الحقيقة (السفسطائية الهيجلية في نسختها الماركسية) الذي يعادي المطلق، فهو يرى نسبية تصحيح وتضعيف متون الأحاديث، مما جعله يدعو إلى مراجعة السّنّة وفق مقاييس العصر وفي إطار تدوين جديد للتراث، وإنّ للمحدّثين أن يصحّحُوا ويضعّفوا على شروطهم، وأن لنا

للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم"[1].

- استدراكه على شروط المحدّثين بشروط أقوم وأنجع لتمييز الصحيح من غيره بقوله:" إن صحة مضمون النص الشرعي حديثا كان أو غيره، مشروطة بمطابقته لما أجرى الله عليه العادة أي ما نُسمّيه اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، وما كان قد أطلق عليه ابن خلدون اسم (طبائع العمران)"[2]؛ كما جعل شهادة القرآن الكريم – حسب فهم الجابري- للحديث معيارا للقبول والرّد دون ميزان النّقد عند المحدّثين[3].
- دعواه العريضة أن سبب تزايد الأحاديث عبر العصور مردّه إلى تساهل بعض علماء المسلمين في وضع الأحاديث واختلاقها خاصة في المجال الأخلاقي ممّا بابته الترغيب والترهيب[4]، كـ"الأدعية التي ينبغي أن ينطق بها المسلم: قبيل النوم، وحين يصحوا، وأثناء الاستحمام والتمنطق بالحزام، وأثناء الأكل، وحين يذهب إلى الضرورة، وإذا عطس، وإذا حلق شعر رأسه وقلم أظافره، وحين يضيء السراج...الخ، مما لم يكن معروفا زمن النبي [صلى الله عليه وسلم] والصحابة فصار جزءا من الأخلاق الدينية منذ عصر التدوين !؟"[5].

ثانيا: يرى الجابري أنّ الخبر (الحديث) متواترا كان أو غير متواتر يستقي حجّيّته من الإجماع[6]؛ وهنا يجدر بنا الإشارة إلى حقيقة أنّ الجابريّ –كغيره من الحداثيين-[7] يُفرّغ الإجماع من مدلوله الأصولي (الشرعي) كمصدر من مصادر التّلقي في الإسلام؛ فهو لا يعدو أن يكون صنيعة الفقهاء، أو سلطة السّلف التي تؤسس وحدها مبدأ الإجماع حيث يقول: " وفي هذا الصدد لابدّ من القول إنّ تمييع فكرة الإجماع لفائدة الاستبداد في الحاضر، حاضر الفقهاء في كل عصر وجيل، قد جعل الأنظار تتجه بالإجماع إلى الماضي إلى السلف لتجعل منه ليس فقط المؤسس للإجماع أصل بل أيضا المدينة الفاضلة التي مورس فيها وحدها، مدينة السلف الصالح؛ والنتيجة هي استبداد مدينة

أن نعيد النّظر-اليوم- في تلك الأحاديث على شروطنا، ويرى أنّه في ذلك مجتهد، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحدٌ. ينظر: : فضّة العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة وعلومها، مركز دلائل، ط1، 1440هـ/ 2019م، ص 161-165 و 175. وينظركتاب: النسبية في الفكر الإسلامي، علي محمود،

[1]- محمَّد عابد الجابري،مقال: " في قضايا الدِّين والفكر"، مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة الأولى، العدد 9، مايو 1998م، ص8.

[2]- محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص21. وهذا كلام غريب من الجابري فإنّ الأصل ما قاله الإمام الشافعي (ت204ه): "الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغني بنفسه، ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيده غيره إن وافقه قوة، ولا يوهنه إن خالفه غيره، وأن الناس كلهم بحاجة إليه، والخبر منه متبوعٌ لا تابع." . محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (591/8)

[3]- ردّ الجابريّ أحاديث عذاب وسؤال القبر مما ورد في الصحيحين بحجّة أن القرآن لم يشهد لها بالصّحة، لأنّها من نوع أحاديث الترغيب والترهيب التي يتساهل نقّاد السند في شأنها. ينظر: الجابري، فهم القرآن القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2010، ص 297. و فهم القرآن القسم الثالث،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2010، ص 59

[4]- ينظر: الجابري، العقل الأخلاقي العربي ، ص 170.

[5]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 535 .

[6]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص125.

[7]- نجد مثل هذا الكلام متداولا عند الحداثيين كثيرا ينظر مثلا ما كتبه الحداثي التونسي حمادي ذويب في كتابه (سُلطة الإجماع).

السّلف هذه بعقول الفقهاء"[1]؛ ثمّ يُرتِّبُ الجابري على تعلق الفقهاء والأصوليين بسلطة الإجماع فشل المجتمع المسلم في تحقيق مدينته الفاضلة[2]؛ وهو بكلامه هذا يتجاهل ما عليه المسلمون قاطبة من أن الخَبَر (الحديث النبوي بنوعيه) إنّما امتلك تلك السلطة كما يسميها الجابري وهي حالة التسليم والإذعان لما يحمله الخبر، لكونه وحي من الله تعالى، لا يجوز للمسلم بمقتضى إسلامه وإيمانه إلا التسليم به وامتثاله، إنها إذن سلطة الوحي لا سلطة الاتفاق[3].

ولا شكّ أنّه قد وظّف هذا المصطلح بعد أن استعار من جولدزيهر فكرتَه ومفهومَه عن (**سلطة الإجماع**) الذي أوردَه في مَعرِضِ حديثِه عن مكانة أحاديث صحيح البخاري وتلقي الأمّة لها بالقبول حيث يقول:" إنّ القبول الذي ناله هذا الكتاب كان موجّها لمجموع الكتاب، وهذا التّقدير تجذّر بفعل إجماع الأمّة، وهو السّمة الحقيقة لـ **سلطة الإجماع**، الذي كان الفقه السّلفيُّ يطلبُه ويسأل عنه عند الاختلاف في دقائق الصحيح، قبل قبولها وعدّها صحيحة"[4].

ثالثا: يعتبر الجابري عصر التدوين هو الإطار المرجعي للفكر العربي الذي تشكّل فيه العقل العربي[5] متأثّرا بالقيم الكسروية التي غزت الدولة الإسلامية في العصر العباسي الأوّل وتجنّدت في إطار ردود الفعل المضادّة لتدوين الموروث الإسلامي[6]، وبالتحديد " في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنّف ابن جريج بمكّة، ومالك الموطّأ بالمدينة ... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام النّاس، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة"[7]؛ هذا وإذا كان أصل النص منقولا –بالواسطة– عن الحافظ الذهبي (ت748هـ) فإنّ اعتماد الجابري بالأساس على ما أورده أحمد أمين عن عصر التدوين في الإسلام أو عن جولد زيهر الذي يأخذ عنه الجابري بواسطة أحمد أمين دون أن يسمّيه.[8]

ولعلّ الذي يَهُمُّنا الآن في كلام الجابريّ هو قضيةُ تدوين الحديث النّبوي التي أرجعها إلى قرب منتصف القرن الثاني الهجري استناداً على نصّ الحافظ الذهبي السابق، والذي تحدث فيه الذهبي صراحة عن بداية التصنيف، لا عن بداية التدوين في الإسلام كما أوهم الجابري، ممّا يجعل النص شاهدا على عكس ما ينطّقه إيّاه الجابري، وهذا الخلط بين مفهوم الكتابة التي كانت واقعا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الصحف والرقاع، والتّدوين للسنّة في عهد عمر بن عبد العزيز (ت101هـ) رسميا في الدواوين، والتصنيف كلون من الترتيب للحديث

---

[1]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009م، ص135.

[2]– الجابري، بنية العقل العربي، ص 135.

[3]– ينظر: وسيلة خلفي، المصطلح الأصولي في مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" –الإجماع نموذجا– ، مجلة الصراط، ع 26، س 15، ربيع الأول 1434هـ/ يناير 2013م، ص 131.

[4]– جولد زيهر، دراسات محمدية، ص 353.

[5]– ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص 56.

[6]– ينظر: الجابري، العقل الأخلاقي العربي ، ص 198.

[7]– الجابري، تكوين العقل العربي، ص 62– 63. / وينظر نصّ الذهبي كاملا في كتابيه: تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990م، ط2، (9/ 13) . وفي تذكرة الحفاظ (160/1) طبعة دار الكتب العلمية، تصحيح المعلمي، دون تاريخ.

[8]– ينظر: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م ، ص 48.

على الموطآت والمصنفات والجوامع والمسانيد ...الخ[1] بداية من القرن الهجري الثاني[2]؛ هو ما أوقع كثيرا من الحداثيين، وقبلهم المستشرقين في أخطاء علمية، وأحكام غير دقيقة حول جمع السنّة النبوية.

بيد أننا نلاحظ أنّ هذه الجزئية (الشبهة) قد تداولها المستشرقون في خضمّ طعونهم المصوّبة تجاه السّنّة النبوية كثيرا، حيث يذهب –مثلا- موير (**W.Muir**) صريحاً إلى أنه لا توجد أيّ مجموعات كتابية للسنّة يمكن التأكّد منها قبل منتصف القرن الثاني الهجري[3]؛ وهوّل وهوّل جولد زيهر –كعادته في تمرير أفكاره- من قضية تأخّر كتابة الحديث، وأنكر مسألة التدوين الرسمي المبكر لها في كتابه "دراسات محمدية"[4]، وتحمّس لفكرة النقلة الفجائية من طور الرواية الشفهية للحديث إلى طور التدوين الكتابي في الفترة الحاسمة الممتدة ما بين القرن2 ومنتصف القرن3 للهجرة[5]؛ واعتبر الأمر نتيجة الصراع القائم بين المذاهب والفرق الإسلامية خاصة أهل الرأي وأهل الحديث[6].

وبالجملة فالتّدوين الفردي للحديث، والنّقد الحديثي للمرويات، قد وقعا فعلا في عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الصحابة، والتّابعين، ولم تبقَ السُّنّةُ مُهملةً طيلة القرن الأوّل إلى عهد سيدنا عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ)، بل تمّ حفظها في الصّدور –الذي هو الأصل والغالب في بيئة العرب- جنبا إلى جنب مع حفظها في الصحف جمعا وتقييدا؛ "ثمّ كثر التدوين، ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير، فلله الحمد"[7]، وبهذا يكون تدوين السنّة قد مرّ بمراحل منتظمة[8]، وفي أزمانٍ مبكّرةٍ، حالت دون محاولات العبث والدس التي يدّعيها الجابري وغيره بسبب تأخر التّدوين.

رابعا: وفي سياق متصل بقضية تدوين الحديث نلاحظ –كذلك- تطابق رأي الجابري مع ما أورده المستشرق الألماني شاخت في معرض تأصيله نظرية (القذف الخلفي للأسانيد)[9] التي زعم فيها اختلاق الأسانيد، وادّعى أنّ أقدم الأحاديث لا يرقى إلى ما قبل سنة

---

[1]- ينظر المراحل الثلاثة لتطوّر كتابة وتدوين وتصنيف الحديث الشريف. فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، راجعه: عرفة مصطفى و سعيد عبد الرحيم، مركز الملك فيصل، السعودية، 1991م، (119/1).

[2]- قام الدكتور الأعظمي رحمه الله بالبحث والتقصّي في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى 150هـ، فبلغ عدد الكتّاب في زمن الصحابة نحوا من 52 صحابيا، مثل: أبي أمامة الباهلي، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمرو، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وواثلة بن الأسقع ... وغيرهم؛ ومن التابعين 35 شخصاً، ومن صغار التابعين، 99 شخصاً كلهم توفوا قبل عام 150هـ . ينظر: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، (1/ 92 . 200)

[3]- ينظر:حاكم المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، جامعة الكويت، ط1، 2002م، ص 111.

[4]- ينظر: جولد زيهر، دراسات محمدية، (2/ 287- 289).

[5]- ينظر: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص 15.

[6]- عن وليد عوجان، مقال: النهي عن تدوين غير القرآن دراسة مناقشة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج (10)، ع 3، 1995م، ص 68 .

[7]- أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ، (1/ 208).

[8]- ينظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار المنارة، جدّة، ط7، 1417هـ/1997م،ص 192-193.

[9]- وتعرف عند بعض الباحثين بنظرية" النمو العكسي للأسانيد" وملخصها أنّ معظم أحاديث المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن لها إسناد أصلاً، وإنما وإنما وضعت لها الأسانيد خلال القرن الثاني الهجري، تأثرا بنظرية الاحتجاج بالحديث الصحيح. فالأسانيد التي ألحقت بالأحاديث كلها مختلقة وموضوعة لأنها نمت نموا عكسيا ونسبت إلى إمام أعلى فأعلى حتى وصلت إلى النبي. وقد بسط شاخت الكلام على هذه النظرية في كتابه " أصول الفقه المحمدي" وقد اعتبرت أهم سردية استشراقية في مقاربة السنة النبوية حتى عدّها بعض المستشرقين غير قابلة للدحض، وأنّه من المستحيل الرّدّ عليه؛ وقد تسربت أفكار هذه النظرية إلى كتابات الحداثيين العرب أمثال جورج طرابيشي في كتابه " من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" و محمد حمزة في كتابه " الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي" وغيرهما. إلاّ أن من أبرز من نقض هذه النظرية الدكتور الأعظمي في بحثه "المستشرق شاخت والسنة النبوية"؛ والدكتور فهد الحمودي في دراسته "نقد

150هـ[1]؛ وصار إلى القول بأنّ الأحاديث ليست هي السنّة بل هي تدوين السنّة بالوثائق[2]؛ ولعلّ الهدف المبطّن الذي تَغيّاه المستشرقون من دعوى تأخّر تدوين السّنّة النبوية[3]، هو التشكيك في وجود أسانيد الحديث النبوي، وفي ثُبُوتها عن النبيّ الله صلى الله عليه وسلم، والزعم أن الأحاديث كان نتيجة للتطور الديني والاجتماعي، والإكراه السياسي في القرنين الأول والثاني الهجري؛ وبالتّالي إسقاط حجّية السّنّة في التشريع، ولمز أعلامها الذين عملوا على نقلها وتدوينها وحفظها وتنقيتها ونقدها أمثال الصحابة والتّابعين حتى الإمام الزّهري والبخاري ومسلم وغيرهم رحمهم الله أجمعين.

وهذا الذي أشرنا إليه آنفا قد صرّح به الجابريّ في كتاباته، أو أشار إليه من طرف خفيٍّ فهو يقول مثلا –نقلا عن نولدكه في كتابه تاريخ القرآن[4]– : "لقد ضخّم بعضهم دور السيدة عائشة في رواية الحديث، ولا يُستَبعَدُ أن يكون **للجانب السّياسي**[5] دورٌ في ذلك، وقد تُوفِيَ الرسول عليه السلام وهي في حدود الثامنة عشرة من عمرها، بمعنى أنّها لازمت النبي (ص) [صلى الله عليه وسلم] لمدّة ست سنوات، فكيف يُعْقَلُ أن يُروى عنها كلّ ذلك العدد الهائل من الأحاديث؟"[6]؛ وقال عن حديثٍ في صحيح البخاري: "بوسع المرء أن يشمَّ في الرّواية التي أوردها البخاريُّ **شُبهةً سياسية**، ولا لوم للبخاري عليها مادام قد قصر مهمّته على اعتبار السند لا غير".[7]

إنّ فكرة تأثير السياسة على نشأة الأحاديث التي وردت عند الجابري مطابقة لما عند المستشرقين خاصة جولد زيهر فهو يرى أنّ " التوجيه الرّسمي والنشاط الحكومي لوضع الأحاديث يرجع إلى فترة مبكّرة جدا من تاريخ الإسلام"[8] يعني بذلك اتهاما صريحا للصّحابة رضوان الله عليهم بوضع الأحاديث واختلاق الأخبار؛ لأنّها بحسب دائرة المعارف الاستشراقية " تُمثِّل آراءَ اعتنقَها بعضُ أصحاب النّفوذ بعد وفاة

نظرية المدار"؛ وخالد الدريس في بحثه " العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت. وللتوسع في فهم النظرية ينظر: كتاب نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين؛ دراسات حديثية نقدية، مجموعة باحثين، تحرير: أحمد صنوبر، دار أروقة للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2019/1441 ؛ أنس سرميني، بحث "إشكاليات السردية الكبرى الواقعة في مقاربة المستشرقين لعلوم السنّة، مدرسة شاخت انموذجا" طبع ضمن كتاب صحيح البخاري بين نقد المحدثين ونقد تجديد التراث، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، ركاز للنشر والتوزيع، الأردن،ط1، 2021م، ص 255–290.

[1]– ينظر : أكرم العمري، موقف الاستشراق من السنّة والسيرة النّبوية، كلية الدعوة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنوّرة، السعودية، د.ت، ص72.

[2]– عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، طبع المجلس لوطني للتراث والآداب والفنون، الكويت، ص1، 1404هـ/ 1984م، ص 84.

[3]– للتوسّع في الموضوع ينظر: كتاب: محمد عجاج الخطيب، السّنّة قبل التدوين، دار الفكر، بيروت، 1990م، ص 323. وكتاب: عماد السيد الشربيني، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام: مناقشتها والرّدّ عليها، دار اليقين، مصر، ط1، 1423هـ/ 2002م، (1/266 – 267)

[4]– ينظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تر: جورج تامر، مؤسسة كونراد أدنوار، بيروت، ط1، 2004م ، ص 349.

[5]– يحاول دائما الخطاب الاستشراقي وشارحه الحداثي افتعال خلفيات وأغراض سياسية خلف العلوم الإسلامية –بما فيها الحديث النبوي– التي فرضتها المعطيات الموضوعية في التراث الإسلامي. ينظر: ابراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1435هـ/2014م، ص 179.

[6]– أوخراز خالد، مقال: "تأثر المفكّرين العرب بالمناهج الاستشراقية"، مجلة الحوار المتوسطي، ع 11–12 مارس 2016، ص253. نقلا عن : أسبوعية الأيام المغربية، العدد المؤرّخ بـ11/ 17 نوفمبر 2006م.

[7]– ينظر: الجابري، مقال: " حديث المرتد... يفتقد المصداقية"، مجلة مواقف، ع (59)، ص 28–29..

[8]– جولد زيهر ، دراسات محمدية، (2/ 44)

محمد [صلى الله عليه وسلم] ونسبت إليه بعد ذلك"[1] ؛ وهذه العبارة توحي أنّ أصحاب النفوذ (الخلفاء والأمراء) قد أسهموا بنفوذهم في وضع الأحاديث التي تخدم مصالحهم وتوجّهاتهم السياسية، .

خامسا: ظهر الطّرحُ الاستشراقيُّ بصورةٍ جليّة في قراءات الجابري للكثير من قضايا الأمّة البارزة كقضايا السياسة والحكم والمرأة... وغيرها؛ وعليه يمكن أن نأخذَ موقِفَه من قضية نظام الحكم في الإسلام نموذجا لما نحن بصدد بيانه، حيثُ اعتمد الجابريُّ في رؤيته التأسيسية لهذه القضية على حديث (**أنتم أعلم بأمر دنياكم**)[2]؛ فهو يرى أنَّه ليس في الإسلام نظام مُعيَّنٌ للحكم الإسلامي، فالسياسة في الإسلام – – حسب رأيه– شأنٌ دُنيويٌّ محضٌ يتغيَّر من زمن لآخرَ لأنّه "صلى الله عليه وسلم ما تعرّضَ لشَيءٍ من أمرِ الحكومةِ بعده ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه "[3]؛ فجملةُ الأحاديث التي تتعرّض لقضايا السياسة —حسبه– قد شابها الوضع بدرجة كبيرة[4]؛ ولا شكّ أنّ هذا الرأي من الجابريّ له فيه سلَف[5]؛ بل إنّ هذه الدعوى من أصلها ناشئة عن "الافتتان بالغرب ومقولات كتّابه ونظريات فلاسفته وتصوّرات مستشرقيه"[6]؛ وصاحبُ هذه الدعوى إنّما ينظرُ إلى الإسلام في قضية الدولة والسياسة "بالمنظار الذي نظرت به النّهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية، فيرى الخلافة استبدادا وحكما بالحق الإلهي، وكهانة تجعل الحاكم نائبا عن الله، لا يسأل عمّا يفعل...، ويرى

---

[1]– موجز دائرة المعارف الإسلامية (11/ 3497).

[2]– الحديث ورد في سياق قضية تأبير النخل المشهورة؛ كما في صحيح مسلم من رواية عائشة وأنس وثابت. [كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، حديث (2363)] . وللحديث روايات أخرى وصيغ مختلفة. وقد استند التغريبيون والعلمانيون على هذا الحديث لتمرير شبهة فحواها: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ردّ العلم بأمور الدنيا للمسلمين فهم أعلم بأمور دنياهم، وبالتالي فإن الشريعة —حسب رأيهم– لا تتدخّل في تحديد الأمور الدنيوية التي هم بها عالمون، ولما كان النّظام السياسي — عند هؤلاء أمراً دنيويا وليس دينيا– فإنّه يمتنع أن تتدخّل الشريعة في تحديده أو المجيء بتفصيل أحكامه. ينظر: محمد شاكر الشريف، تحطيم الصّنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي، دار البيارق، ط1، د.ت، ص 163.

[3]– محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، 2000م، ص253.

[4]– ينظر: الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص 136.

[5]– لعلّ من أشهر من تبنّى هذا الرأي ودعا إليه الشيخ علي عبد الرازق (ت1966م)، أحد علماء الأزهر الشريف، في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، (طبع 1344هـ/1925م)؛ أنكر فيه أن تكون هناك علاقة بين الإسلام والسياسة أو الحكم، أو أن الدين يتدخل في إدارة الحياة، فالدين مسألة روحية ، لا تعدو أن تكون علاقة بين الإنسان وربِّه؛ وقد انتصب للرد عليه وتزييف رأيه وبيان ضلاله جملة من علماء الأمّة كالشيخ محمد شاكر، والشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية وغيرهم، كما ألَّف العلماء كتباً في الرد عليه، منهم الشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وقد بيَّن أهل العلم فيما كتبوه علاقة الإسلام بالحكم، وأنه يشمل بنظره أمري الدنيا والآخرة؛ وإذا كان الشيخ قد تراجع عن دعواه في أواخر حياته —على ما قيل– إلاّ أن أفكاره بعلمنة الإسلام لازالت تلقى رواجا واسعا بين المفكرين والمثقفين والحداثيين في العالم العربي والإسلامي. ينظر: مقدمة كتاب نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، محمد الخضر حسين، تقديم: محمد عمارة، دار نهضة مصر، ط، 1998م، ص 5-6.

[6]– يزعم المستشرق "شاخت" أنّ سلطة النبيّ صلى الله عليه وسلم لم تكن تشريعية، ولم يعيّن النبيّ صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء الراشدون القضاة ... وهذه الدعوى مخالفة للقرآن الكريم ومجانبة للحقائق التاريخية كما بين ذلك الدكتور الأعظمي. ينظر: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، 2/ 440-445.

الإسلام دينا لا دولة، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات..."[1]؛ والأعجب أن تعلم أنّ الفكرة مقتبسة بعُجَرِها وبُجَرِها من كتاب (الخلافة) للمستشرق السير أرلوند (1864-1930م)[2] تلقَّفَها لاحقٌ عن سابقٍ حتّى وصلت للجابري[3].

وهذا الحديث – كما يقول الشيخ أحمد شاكر- ممّا طنطن به ملحدو مصر وصنائع أوروبا فيها من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشّرين، فجعلوه أصلا يُحاجّون به أهل السنة وأنصارها وخدّام الشريعة وحماتها إذا أراد أن ينفوا شيئا من السنّة، وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها؛ ويزعمون أنّ هذه من شؤون الدنيا، يتمسّكون برواية أنس " أنتم أعلم بأمور دنياكم"،... والحديث واضح صريح لا يُعارِضُ نصّاً ولا يدلّ على عدم الاحتجاج بالسّنّة في كل شأن، لأنّ رسول الله –صلى الله عليه وسلم- لا ينطق عن الهوى، فكلّ ما جاء به فهو شرع وتشريع (وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ)[4] ؛ وإنّما كان في قصّة تلقيح النّخل أن قال لهم: " ما أظنّ ذلك يُغني شيئا"، فهو لم يأمر، ولم ينه، ولم يخبر عن الله –عزّ وجلّ- ولم يسنّ في ذلك سنّة، حتّى يُتوَسَّع في هذا المعنى إلى ما يهدَم به أصل التشريع؛ بل ظنّ واعتذر عن ظنّه، قال: " فلا تؤاخذوني في الظنّ"، فأين هذا ممّا يرمي إليه أولئك؟ هدانا الله وإيّاهم سواء السبيل[5] .

خاتمة:

– اتفقت كلمة المسلمين قديماً وحديثاً على أنّ سُنَّة رسول الله صلى الله عليه وسلم هي المصدر الثاني في التشريع الإسلامي؛ فهي إمّا مؤكدّة لما في القرآن الكريم، أو مبيّنَةً لأحكامه وتشريعاته، أو مشرّعة لأحكام لم ترد فيه؛ وعليه فلا غنى لكل مسلم ومسلمة عنها.

–لا بدّ من تقرير حقيقة مهمّة مفادها أن منهج النقد عند المحدثين يقوم ويرتكز على قواعد نقد شاملة تدرُس جوانب الحديث (سندا ومتنا) دراسة تامة علمية موضوعية دقيقة؛ وهذه تصانيفهم الكثيرة في أنواع الحديث ما اختص منها بالصحيح، أو الضعيف، أو اختص بالموضوع ، أو بنوع مستقل من علوم الحديث الأخرى كالمرسل والمدرج وغيرها؛ ممّا يمنَحُهم الحق أن يتكلموا في السُّنة ورجالها ، قبولا وردّاً، تصحيحاً وتضعيفاً، تجريحا وتعديلاً.

–للجابري مكانة علمية رفيعة في الفكر العربي، ويعتبر مشروعه لنقد العقل العربي من أشهر المشاريع المعاصرة التي أثارت جدلا واسعا ما بين رافضٍ ومؤيّد؛ إلاّ أن السمة الغالبة على مثل هذه المشاريع المتأثّرة بالمدّ الحداثيّ، هو عدم جاهزية أصحابها العلمية لفهم تراث الأمّة فضلا عن نقده، مما جرّأهم على أصول الشريعة ومقدسات الدين، من خلال إخضاع نصوص الوحي للمناهج الغربية والفلسفات الحديثة، تحت غطاء نقد تراث الأمّة وتنقيته؛ ثم طرح هذه الأفكار الشاذة المنحرفة وعرضها على الأجيال المعاصرة كمفاتيح سحرية للنهوض والتقدّم والتطوّر.

---

[1]– محمد الخضر حسين، نقض أصول الحكم في الإسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، 2014م، ص143.

[2]– ينظر: محمد الخضر حسين، نقض كتاب أصول الحكم في الإسلام، ص 34. وينظر: ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، منشورات العصر الحديث، مصر، ط1، 1393هـ/ 1973م، ص 176.

[3]– لنسف هذه المقولات من أساسها وبشهادات المستشرقين أنفسِهم، ينظر: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط7، 1976م، ص 27 وما بعدها. وكتاب: يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، مصر، ط5، 2007م، ص 27-28.

[4]– سورة النور، الآية 54.

[5]– أحمد شاكر، حكم الجاهلية، مكتبة السنة، مصر، 1994م، ص 46- 47.

-لو قارنّا بين موقف الجابري من السُّنَّة، وفهمه للحديث الشريف، مع ما كتبه مثل أبي ريّة وأحمد أمين وبعض ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وغيرهم من الحداثيين والتغريبيين؛ مع ما كتَبَه -للأسف- المستشرقون حول السنَّة والأحاديث النبوية؛ لرأينا أنه يَخرُج من مشكاةٍ واحدةٍ، وللاَحَظنَا التَّوافُق، بله التّطابق في كثيرٍ من طريقتي النَّقد والنَّقل مع نوع من التَّحوير والإضافة والتهويل أحياناً.

-يمكن أن نقول أن موقف الجابري من السنّة النبوية تميز بالضبابية وعدم الوضوح والمراوغة بله التناقض والتّضاد في غالب الأحيان بين ما يُنظّرُ له إجمالا من أفكارٍ وآراءٍ، وبين ما يقرّره من تفاصيل جزئية عينية تنسف كل ما نظَّر له ابتداءً.

- دعا الجابريّ صراحة إلى إعادة النظر في منهج النقد عند المحدّثين، ومراجعة شروط قبول الأحاديث الصّحيحة وفق مقاييس العصر، وقوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع؛ بحجة أنّ أحكام المحدّثين والنقاد في التصحيح والتضعيف كانت اجتهادية نسبية أثرت على موضوعيتها عوامل خارجية كالسياسة والعادات والأعراف وغيرها.

- إنَّ حديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم) الذي سقناه نموذجا للقراءة الجابريّة لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم المتحررة من سلطة التّراث حسبه، حيث ظهر أنّ جميع الشُّبَه والاعتراضات التي ساقها الجابري حوله، قد سُبِق إليها من قِبَل طائفة من الدّارسين الذين تناولوا هذا الحديث -كمنوذج- وغيرَه بناءً على تَحكيمِهم العقليِّ المطلق، وغير المُنضبِط في ردِّ مثل هذه الأحاديث التي استشكلتها عقولهم، وكلهم في النهاية عيال على كتابات المستشرقين وآرائهم.

-جنت القراءة الحداثية المعاصرة، بحمولاتها الفكرية، ومخرجاتها التغريبية في توجيه فكر الجابري، وأثّر هاجس النهضة والتحديث ومواكبة العصر على مواقف الجابري تجاه القرآن الكريم والسّنّة النبوية، وتراث الأمة الإسلامية، وأبرز مثال على مدى الانحراف في الفهم، والتأثر والانصياع خلف الغير، ما ضمّنه تفسيره (فهم القرآن الكريم) الذي ختم به حياته.

-إن دراسة المنطلقات والأسس والجذُور والأصول الاستشراقية الغربية والفلسفية التي تأسست عليها المواقف التغريبية، وتبنّتها الكتابات الحداثية المعاصرة، مع نقدها والرّد عليها إجمالا وتفصيلا،كفيلٌ بنقض كثير من المطاعن والشبهات والاستشكالات الحداثية، والقراءات التغريبية المعاصرة، واستثمار الجهد والوقت للنظر في كثير من قضايا الأمة العالقة.

ثانياً: التَّوصيات:

1. السعي إلى إخراج دراسة علمية جادة جامعة وشاملة تناقش شبهات المستشرقين، وتحصر آراءهم وطعونهم حول السنة النبوية، يقوم على تحريرها أساتذة متخصصون في الحديث الشريف، ومطلعون على المناهج الغربية، ومفرزات الحداثة، تكون كالمرجع الجامع والموسوعة الشاملة في الرد على ما يثار حول السنة النبوية.
2. ضرورة تتبع العيوب المنهجية التي تشترك فيها الكتابات المعاصرة التي تطعن في السنة النبوية، والكشف عن منطلقات أصحابها، وبيان مناهجهم ومصادرهم التي يصدرون منها، وتوجيه الأبحاث والدراسات الأكاديمية المخصصة إلى مثل هذه الأعمال.
3. ضرورة سعي المتخصصين في الحديث إلى تقريب علوم الحديث، ومناهج المحدثين، وكتب السّنّة خاصة الصحيحين بلغة تواكب الزمن، وتقربه من العامّة والمثقفين غير المتخصصين، وتسهل الاستفادة والتلقي المباشر، وتؤصل للرد على طعون وشبهات المستشرقين وأتباعهم من التغريبيين والحداثيين المعاصرين.

أخيرا ... إننا –كما يقول المودودي– لا نستطيع أن نمنع أحدا من استعمال عقله، أو أن نضع الأقفال على لسان أحد، ولكنّ الأمّة لا يمكن أن توافق الجهلة في العلوم الإسلامية على قبول حديث أو رفض الآخر، حسب المعايير الأجنبية التي استوردوها من أعدائنا.

قائمة المراجع:

- **المؤلّفات**

ابراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، (السعودية: دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1435هـ/ 2014م).

أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، إشراف: محب الدين الخطيب، (بيروت، لبنان: دار المعرفة، 1379هـ).

أحمد أمين، ضحى الإسلام، (بيروت، لبنان: مكتبة الأسرة، 1997م).

أحمد الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر ، (المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، ط1، 1431هـ).

أحمد شاكر، حكم الجاهلية، (القاهرة، مصر: مكتبة السنة، 1994م).

أحمد صنوبر، نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين؛ دراسات حديثية نقدية، مجموعة باحثين، (الأردن: دار أروقة للدراسات والنشر، ط1، 1441هـ/ 2019م).

إدوارد سعيد، الاستشراق. المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، ط3، 1991م).

أدونيس، مقدمة للشعر العربي، (بيروت: دار العودة، ط3، 1979م).

أكرم العمري، موقف الاستشراق من السنّة والسيرة النّبوية، (المدينة المنوّرة، السعودية: كلية الدعوة، الجامعة الإسلامية، د.ت).

تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تر: جورج تامر، (بيروت: مؤسسة كونراد أدنوار، ط1، 2004م) .

جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، (بيروت، لبنان: دار الساقي، ط1، 1998م).

جولد زيهر، دراسات محمدية، تر: الصديق بشير نصر، (لندن: مركز العالم الإسلامي لدراسة الشرق، ط2، 2009م).

حاكم المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، (الكويت: جامعة الكويت، ط1، 2002م).

حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروعه نقد العقل العربي، (بيروت: منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2010م).

حمزة النُّهيري، سؤال الدين والأخلاق في الغرب الإسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، تقديم: أحمد كافي، (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ، الدار المغربية، المغرب ط1، 2018م).

خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، (جدة : مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ط3، 1436هـ/ 2015م.

سليمان الغصن، إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر (الرياض: دار كنوز أشبيليا، ط1، 1437هـ/ 2016م).

السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2010م).

ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، منشورات العصر الحديث، مصر، ط1، 1393هـ/ 1973م.

طه حسين، في الشعر الجاهلي، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط1، 1926م).
طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م).
عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنّصوص الشرعية، دراسة تحليلية نقدية، (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، المغرب: دار الكتاب المغربي، ط1، 1437هـ/ 2016م).
عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم "رؤية نقدية"، (لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، الرباط: دار الأمان، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/ 2009م).
عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، (الكويت: طبع المجلس لوطني للتراث والآداب والفنون، ط1، 1404هـ/ 1984م).
عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية ، بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر "مونتغومري وات" ، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، (الرياض: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط 1، 1405هـ -1985م).
عماد السيد الشربيني، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام "مناقشاتها والرد عليها"، (مصر: دار اليقين، ط1، 1423هـ/ 2002م).
عمر زهير علي، القراءة الحداثية للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها (محمد أركون أنموذجا)، (دمشق: دار رواد المجد، دار العصماء، ط1، 2019م).
غوستاف لوبون، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، 1400، 1980م).
فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، راجعه: عرفة مصطفى و سعيد عبد الرحيم، (السعودية: مركز الملك فيصل، 1991م).
فتح الله البيانوني، مدخل إلى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث، (الرياض: جامعة الملك سعود، د.ط، 1433هـ).
فضّة العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة وعلومها، (السعودية: مركز دلائل، ط1، 1440هـ/ 2019م).
لقمان الحكيم الأزهري، بوارق الأنوار الأزهرية في الرد على شبهات القراة الحداثية للسنة النبوية، (القاهرة: دار الصالح، ط1، 2017م).
مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، (القاهرة، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، 2021م).
محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي).
محمد أسد، مصطلح التاريخ، (مصر: مركز تراث للبحث والدراسات، ط1 ،1426هـ/ 2015م).
محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح. وشرح أحمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية ، د.ت).
محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، ط2، 1410هـ/ 1990م).
محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، (بيروت ، لبنان: دار الكتب العلمية، تصحيح المعلمي، دون تاريخ).
محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي،
محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، تقديم: محمد عمارة، (مصر: دار نهضة مصر، ط، 1998م).
محمد الخضر حسين، نقض كتاب أصول الحكم في الإسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، 2014م.
محمد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام، (اليمن: دار الوفاق للدراسات والنشر، ط4، 1437هـ/ 2016م).
محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م).
محمد رشيد احمد ريان ، الحداثة والنص القرآني، (الاردن: كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1997م، رسالة ماجستير).
محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة (1) تحديدات، (الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال، ط1، 2007م).

محمد الشيخ، محمد عابد الجابري .. مسارات مفكر عربي، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011م).
محمد شاكر الشريف، تحطيم الصّنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي، (دار البيارق، ط1، د.ت).
محمد مصطفى هدارة بحوث ودراسات، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1434هـ/2003م).
محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط7، 1976م).
محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2000م).
محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009م).
محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م).
محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م).
محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م).
محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم القسم الأول، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م).
.محمد عابد الجابري، مدخل للقرآن الكريم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م).
محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999م).
محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، (بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990م).
محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م).
محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1992م).
محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 12،2013م).
محمد عجاج الخطيب، السّنّة قبل التدوين، (بيروت، لبنان: دار الفكر، (د.ط)، 1990م).
محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، (جدّة: دار المنارة، ط7، 1417هـ/1997م).
محمد علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/ 1999م).
محمد عمارة ، رد على افتراءات الجابري على القرآن الكريم، (مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، طبعة 2011م).
محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، (الرياض: دار الداعي للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ)
محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقصة القرآنية دراسة تحليلية نقدية تكميلية، (دار المعتز، ط1، 2020م).
محمود اسماعيل، فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، (مصر: مكتبة مدبولي، ط1، 1988م).
محمود أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمّدية، (مصر: دار المعارف، ، ط6، د.ت).
مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط2، 1997م)
مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، (بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2011م).
يوسف ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح : أبي الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط6، 1424هـ).
يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، (مصر: دار الشروق، ط5، 2007م).

- **المقالات:**

أنس سرميني، بحث "إشكاليات السردية الكبرى الواقعة في مقاربة المستشرقين لعلوم السنّة، مدرسة شاخت انموذجا" طبع ضمن كتاب صحيح البخاري بين نقد المحدثين ونقد تجديد التراث، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، ركاز للنشر والتوزيع، الأردن،ط1، 2021م، ص 255-290

أوخراز خالد، مقال: "تأثر المفكّرين العرب بالمناهج الاستشراقية"، مجلة الحوار المتوسطي، ع 11-12 مارس 2016.

عبد النبي اصطيف، مقال: " نحو استشراق جديد"، الاجتهاد، (50/ 51)، 2001م، صص (35-63).

عزوز بن عمر الشوالي، مقال:" تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السُّنَّة النبوية"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مج (26)، ع (101)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1442هـ/ 2021م، صص (63- 100).

محمد عابد الجابري، مقال: الحديث وحده ..." ، مجلة مواقف، ع (59)،

محمد عابد الجابري، مقال: " حديث المرتد... يفتقد المصداقية"، مجلة مواقف، ع (59)

محمَّد عابد الجابري،مقال: " في قضايا الدِّين والفكر"، مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة الأولى، ع (9)، مايو 1998م.

وسيلة خلفي، المصطلح الأصولي في مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" –الإجماع نمودجا- ، مجلة الصراط، ع 26، س 15، ربيع الأول 1434هـ/ يناير 2013م، صص (111- 150)

وليد عوجان، مقال: النهي عن تدوين غير القرآن دراسة مناقشة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج (10)، ع (3)، 1995م. (64-118).