

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
كلية: أصول الدين - قسم الكتاب والسنة
تخصص: الحديث وعلومه

مواقف عدنان الرفاعي من مباحث السنة

وأحاديث الصحيحين

دراسة تحليلية نقدية من خلال كتابيه: (الحق الذي لا يريدون) و (محطات في سبيل الحكمة)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الكتاب والسنة

إشراف الأستاذ الدكتور:

مختار نصيره

إعداد الطالب:

عمر كنيش

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة في اللجنة	الجامعة الأصلية
		رئيسا	
أ.د مختار نصيره	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -
		عضوا مناقشا	

السنة الجامعية: ١٤٣٧/١٤٣٨ هـ ٢٠١٦/٢٠١٧ م

شكرٌ وتقديرٌ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وبعد:

فاعترافاً بالفضلِ، وردّاً للجميلِ، وعملاً بقول النبيِّ الأكرم ﷺ: [مَنْ لَا يَشْكُرِ النَّاسَ لَا يَشْكُرِ اللَّهَ]، أتقدّمُ بشكري واعترافي بالجميلِ إلى:

- أخي وأستاذاي الدكتور مختار نصيره بإشرافه على هذه الرسالة؛ فوجهني فيها خيرَ توجيه، وأفادني خير فائدة؛ أشكره على صبره وتشجيعه وبذل جهده ووقته..
- وأثني شكري إلى رئاسة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية وكلية أصول الدين ورئاسة قسم الكتاب والسنة.. على تعاونهم وجميل إحسانهم..
- السادة الأساتذة الذين تفضلوا بقبول مناقشة رسالتي، وحملوا على عاتقهم عناء القراءة والتّصحيح..
- والشُّكر موصول إلى كل من أعانني بأفكاره ومناقشاته من قريبٍ أو بعيدٍ، وأسدى إلي معروفاً، أو نصحاً..

أسأل الله تعالى أن يجزي أهل المعروف والفضل خير الجزاء

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فمن المعروف بين المسلمين أن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وأن محلها منه هو البيان لما فيه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وأنها محفوظة بيقين لا يُداخله شك ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وهذه المكانة العظيمة للسنة النبوية لدى جماهير المسلمين، على مستوى الاعتقاد والعمل تعكس في الأساس إيمانهم بالقرآن الكريم الذي دعا إلى الائتساء بالرسول، وطاعته، والتَّحذير من مخالفة أمره، فكان بدليل القرآن قصدهم السنة النبوية بقصد القرآن الرسول ﷺ بمثل تلك الأمور؛ لا يفترقان في وجدان الأمة الروحي وكيانها المعرفي.

ولقد ورث المسلمون هذه الحقيقة وتعارفوها، ودَعُوا إليها، وقضوا بها خلال مرحلة الرِّواية، وربما اختلفوا في الفهم والتأويل وردُّوا من الروايات والسُّنن ما يُعتذر لهم فيه لقيام العذر بمحلله وسببه. ولما جُمعت الروايات ودُوِّنت السنن، وصنفت الكتب، لم يتفق لأهل العلم، الفقهاء وغيرهم القطع بصحة شيء منها اتفاقهم على أحاديث الصحيحين، جزما بصحة أصولها ومتونها، مع انتقاد جملة يسيرة منها والحكم بالغلط والنكارة على بعض الألفاظ فيها، وتردد التُّقاد أحيانا في القطع لبعض أسانيدها ومتونها.

ثم ظهر في الأعصار المتأخرة من يجعل ذلك اليسير كثيرا، ومن الاتفاق وهما، ومن القطع بأحاديثها رجما بالغيب، وفرق بين السنة التي تستنبط من القرآن وتؤول إليه، ولا تستقل أبدا بالتشريع، وهذه مقبولة في النظر، وبين الروايات التاريخية المنسوبة للنبي ﷺ، وفيها من السنة تحت النظر نفسه بمقدار موافقتها لكتاب الله تعالى وقواعد العلم والمنطق. وكان بالبداهة في مثل هذه القضايا الإشكالية أن يمتد النقاش إلى مستويين:

المستوى التطبيقي: وذلك بمعايرة متون عشرات الأحاديث في الصحيحين على كتاب الله

تعالى، وجعله ميزانا للتصحيح والتضعيف والقبول والرد، وتمييز السنة الأصول من التاريخ بحسبه.

المستوى النظري: بإعادة النظر في علوم الحديث وقواعده من جهة مدى (علميته)

(موضوعية) مسائله وكفائيتها، وبحث مفهوم السنة وتدوينها، وعدالة الصحابة ونحو ذلك بدلالة القرآن أيضا.

وكان من أبرز المؤلفات التي توسعت في الدعوة لهذه المراجعة النقدية على ضوء القرآن الكريم

كتابًا (الحق الذي لا يريدون) و (محطات في سبيل الحكمة) لصاحبهما المهندس عدنان غازي الرفاعي، وقد اخترتُ دراسة موقفه من السنة النبوية وأحاديث الصحيحين بدعوى التعارض مع القرآن الكريم وقواعد العلم والمنطق، وجعلتُ عنوانها: (مواقف عدنان الرفاعي من مباحث السنة وأحاديث الصحيحين دراسة تحليلية نقدية من خلال كتابيه (الحق الذي لا يريدون) و (محطات في سبيل الحكمة).

أولاً: أهمية الموضوع وبواعثُ اختياره:

تكمنُ أهمية الموضوع وبواعثُ اختياره في نقاط عدة، نوجزها فيما يلي:
الأهمية النظرية:

- فالبحث يمثل في بعض جوانبه إسهاماً نظرياً في نقد ودراسة الموقف من السنة والحديث في الفكر الإسلامي المعاصر.
- وهو يمثل مدخلاً قواعدياً مدعماً بالدليل والتعليل، من أجل قراءة شاملة وموضوعية لنصوص السنة النبوية في الأصول والتاريخ، فيناقش على سبيل المثال الموقف من مدى (علمية) علوم الحديث والجرح والتعديل، وطبيعة المستوى النقدي للأسانيد وقيمتها.
- المناقشة المفاهيمية التفصيلية المتعلقة بالسنة النبوية، كمفهومها المتعارف ومعياريته، وتدوينها، وعدالة الصحابة، وشروط الصحيحين، وهي محاور جدليّة متعددة السياقات تمثل تقريباً عصب البحوث الفكرية المعاصرة.

الأهمية التطبيقية:

- الإجابة عن بعض الاستشكالات الواقعة في أحاديث الصحيحين، والتي أثارها المؤلف وأمعن فيها وشتّع بها بدلالة القرآن، أو التناقض والاختلاف فيما بينها، أو المعارضة لقواعد العلم والمنطق.
- الدلالة على أهمية إمام الباحثين بالمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتتبع الدراسات فيها، ومعرفة أصولها ومنطلقاتها.

ثانياً: مشكلة البحث: تتلخص مشكلة البحث فيما يلي:

- أولاً: إن ثمة تعارضاً بين القطع بصحة أحاديث الصحيحين وتلقي الأمة لها بالقبول، وبين ما نجد من تعارض أحاديثهما - التي يفترض في عامتها أنها سنن نبوية - مع كتاب الله تعالى، أو تناقضها فيما بينها، أو اختلافها مع العقل الفطري وقواعد العلم

والمنطق، فهل هي سنن نبوية أم مجرد روايات تاريخية؟ هل ثمة قيمة لصحة الأسانيد أو شروط للصحة مع هكذا تناقضات جلية؟ هل يمكن أن نجعل كتاب الله تعالى معياراً لقبول ورد هذه الروايات؟ وهل قصر المحدثون فعلاً في اعتبار المتون جهة صحة الأحاديث وضعفها؟ وهل وقعنا فعلاً في أسر الرواية التاريخية وتكنا طريق السنة الحقيقية ودلالة الآية، واتجهنا من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث؟

- ثانياً: إذا كانت السنّة بمحل البيان للقرآن وظلاً له، فهل يمكن أن تخرج عن معانيه وكلياته وأصوله حتى تعارضه، أو تنسخه، أو تستقل بالتشريع دونه؟ وهل في القرآن الكريم ما يدل على ذلك؟ وهل تعريف السنة المتوارث (كل ما قاله النبي ﷺ أو فعله أو أقره) صحيح لا شية في حده أم هو مخالفٌ للدلالات القرآنية حول ماهيتها ووظيفتها الحقيقية؟ وإذا سلمنا بأن السنة محتواة في القرآن ولا تخرج عنه بحال من الأحوال، فهل استنبطها الرسول ﷺ منه بوحى من الله أم باجتهاده وفهمه؟

- والقول نفسه جهة تدوين الحديث، أليس النهي عنه أو منعه فعلاً متساوياً مع نصوص القرآن الكريم وحقيقة السنة النبوية؟ أليس الإيمان بالله وإطلاقية حديثه في الزمان والمكان يقتضي أن لا نرفع أي نصّ أو حديث آخر إلى مستواه، بجهة التقييد أو التخصيص أو النسخ والإلغاء؟ أليس الدليل والتعليل لإباحة التدوين محدث لتبرير اجتراح هذا الفعل، ولم يكن نصّاً شرعياً أو مسلماً قبل القرن الأول الهجري؟

- والقول ذاته في عدالة الصحابة كمقدمة حديثية، هل الاقرار بها بمعيار القرآن الكريم صحيح، أم هو مخالف لنصوصه التي تجعل منهم من هو ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات؟ هل القول بذلك قد تشكل بالتاريخ وله كفعل ورد فعل، وليس له حظ من نص قرآني عند المحاققة؟

- ثالثاً: الدراسات السابقة:

بعد البحث والتفتيش في الفهارس العلمية المختلفة، ومواقع المكتبات والفهارس على شبكة الأنترنت، لم أقف على دراسات سابقة طرقت هذا الموضوع بمفرداته وحدوده المذكورة.

ثمّ وقفتُ على عنوان كتاب في شبكة الأنترنت باسم (بذل المساعي في الرد على عدنان

الرّفاعي)، لعمر عبد الله عبد العاطي، طبع مؤسسة هوية للنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م^(١)، لكنني لم أتحقق مضمونه لتعذر الحصول عليه، بل تعذر الوصول إلى ملخص عنه عبر الشبكة.

- رابعا: أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- معرفة مواقف المهندس عدنان الرفاعي من مباحث السنة النبوية وأحاديث الصّحّيحين.
- بيان الأسس النقدية لهذه المواقف وخلفياتها، والتحقق من مدى علميتها، واستشراف آثارها.
- مناقشة استشكالات المؤلف النظرية فيما يتعلق بعلمية علوم الحديث، ومفهوم السنة، وتدوينها، وعدالة الصحابة، واستشكالاته التطبيقية حول أحاديث الصّحّيحين، وتقويم ذلك وترجيح ما نراه صوابا بدليله بعيدا عن التقليد والعصبية.

خامسا: منهج البحث وطبيعة العمل فيه:

- أ- **المنهج التحليلي:** وذلك برصد وتحليل الأفكار التي يطرحها المؤلف في كتابيه بطريقة منهجية، واختبارها علميا من حيث البنية والدلالة، ومن ثمة الوصول إلى وضع يسمح بالتقويم أو الحكم عليها. مع العمل على استكشاف الإطار الفكري والثقافي الذي يصدر عنه المؤلف، ومدى ملاءمة مقارباته في الجوانب النظرية والتطبيقية.
- ب- **المنهج النقدي:** ويأتي استخدامنا له متمما للتحليل غير منفصل عنه، وذلك من أجل الحكم وتقييم موقف المؤلف في كتابيه مع تقديم الدليل على قبولنا أو رفضنا لمبرراته أو استدلالاته، على مستوى الآليات لعدم كفايتها الوصفية والتفسيرية على سبيل المثال، أو مستوى المضامين وقيمتها المعرفية.

أما خطوات العمل فكانت على النحو الآتي:

- ١- قسّمُ البحث إلى فصل تمهيدي، وبابين الأول في الدراسة النظرية والآخر في الدراسة التطبيقية، وجعلت تحت كل باب ثلاثة فصول، ووضعت تحت كل فصل ما يناسبه من

(١) ينظر الفهرس العالمي <https://www.worldcat.org/>، ومكتبة الكونغرس <https://catalog.loc.gov/>

مباحث ثم مطالب وفروع.

٢- جمعتُ المادة العلمية من مصادرها الأصلية ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

٣- عرضت أقوال المؤلف من كتابيه بحروفها في أغلب الأحيان، وقد أختصر كلامه أو أنقله بالتصرف اليسير إذا كان فيه تطويل أو تكرار، وربما توسعت إلى كتب ومقالات المؤلف الأخرى استكمالاً لفكرته هو من باب الإنصاف، أو مراعاة مني للبحث التحليلي النقدي، وقد أقارن كلام المؤلف -أحيانا - بكلام غيره لأجل بيان المأخذ أو الفكرة وذلك في المتن أو في الهامش.

٤- راعيت في نقل النصوص من مصادرها طريقتين: النقل الحرفي، وأجعل مادته في المتن بين قوسين صغيرين، أما النقل بتصرف فيأتي عربيا عن الأقواس، ويأتي التوثيق لذلك في الهامش بذكر اسم المؤلف مختصرا واسم كتابه والجزء والصفحة، وأحيل باقي التعريف بالكتاب إلى قائمة المصادر والمراجع للاختصار.

٥- عزوت الآيات القرآنية للمصحف الشريف، بذكر اسم السورة ورقم الآية في متن البحث.

٦- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في متن الدراسة - بين قوسين كبيرين-، من كتب الأحاديث والآثار، بذكر اسم الكتاب المخرج فيه، واسم الباب إذا كان مشتملا على أبواب، والجزء والصفحة ورقم الحديث بين أقواس، وأعرضت عن تخريج ما جاء منها عرضا في متن الرسالة أو هامشها.

٧- وضعت فهرس فنية تسهل الاستفادة من هذا البحث، وهذه الفهارس هي:

أ- فهرست الآيات القرآنية

ب- فهرست أطراف الأحاديث والآثار

ت- فهرست المصادر والمراجع

ث- وفهرست الموضوعات

سادسا: خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وفصل تمهيدي، وبابين محوريين، وخاتمة، وفهارس.

فالمقدمة: تعرّف بالموضوع، وتبين أهميته النظرية والتطبيقية، وأسباب اختياره، ومنهج البحث

وخطته.

والفصل التمهيدي، وهو في التعريف بالمؤلف وكتابه، وجعلته في ثلاثة مباحث، الأول في التعريف بالمؤلف، والثاني في التعريف بكتاب الحق الذي لا يريدون، والثالث للتعريف بكتابه محطات في سبيل الحكمة.

أما الباب الأول، وهو الدراسة النظرية، فجعلته لتحليل ونقد موقف المؤلف من السنة النبوية وما يتعلق بها، واشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: في بيان موقفه من مفهوم السنة النبوية، وجعلته في أربعة مباحث. خصصت الأول منها للوقوف على مفهوم السنة النبوية ووظيفتها وضوابط تمييزها عنده، والثاني استظهرت فيه الفرق بين السنة والرواية، والثالث عرضت فيه لموقفه من بيان السنة للقرآن ومدى استقلالها بالتشريع، أما الرابع فبحثت فيه معنى معايرة الروايات على القرآن الكريم وأهميته عند المؤلف.

وجاء الفصل الثاني بعنوان: موقف عدنان الرفاعي من تدوين السنة النبوية، واتجه البحث فيه إلى دراسة موقفه من هذه القضية المحورية ضمن مبحثين: المبحث الأول: عرضت فيه رأيه في كتابة السنة وتدوينها. والمبحث الثاني: ناقشت فيه رأيه وحججه في ذلك.

أما الفصل الثالث: فقد تحدث عن موقف المؤلف من مفهوم الصحابة وعدالتهم، انطلاقاً من الدلالات القرآنية والحديثية والعقلية، وحسب آراء العلماء والباحثين، وقد اشتمل على مبحثين أيضاً.

فالمبحث الأول عقدته للكلام على موقفه من مفهوم الصحابي وما يتضمنه من آراء واستشكالات، والمبحث الثاني اختص بالحديث عن مسألة عدالة الصحابة ومعناها وإطارها العام، وبيان موقف المؤلف منها وعرض مبرراته والرد عليه.

أما الفصل الرابع: واشتمل على بيان موقف المؤلف من الصحيحين وأحاديثهما، واشتمل على مبحثين، الأول منهما في بيان موقفه من شروط الصحيحين، والثاني في بيان موقفه النظري من أحاديث الصحيحين.

أما الباب الثاني: وهو الدراسة التطبيقية، فجعلته لبحث موقفه من أحاديث الصحيحين جهة التطبيق، واشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وجعلته للنظر في جملة أحاديث - يرى المؤلف - أنها تتعارض مع القرآن

الكريم، أو تُسَيء إليه، أو إلى شخص النبي ﷺ، وتكوّن من مباحث خمسة، تكفل الأول منها بدراسة ما ورد من حديث في سبق الكتاب على الرجل يعمل بعمل أهل الجنة فيدخل النار وبالعكس، وتعارض ذلك مع القرآن الكريم. والثاني خصصته لبحث ما جاء في رهن النبي ﷺ درعه عند يهودي وما يتضمنه من معارضة للقرآن وإساءة لشخص الرسول ﷺ، في حين اهتم المبحث الثالث بدراسة الأحاديث في قبلة النبي ﷺ ومباشرته في رمضان مقارنة بما جاء في القرآن الكريم عن ذلك. وعُني المبحث الرابع بمناقشة المؤلف في رفضه لما ورد من تفسير الظلم بالشرك لما يتضمنه - حسبه - من إساءة للقرآن الكريم. وختم الفصل بمبحث خامس تكفل بما ورد من أحاديث في خير نساء العالمين، وتعارض الأحاديث في ذلك ومعارضتها للقرآن الكريم.

والفصل الثاني: في الأحاديث المتعارضة فيما بينها، وجاء في ثلاثة مباحث، المبحث الأول منها نظرت فيه ما جاء في قسمة النبي ﷺ الثمر على أصحابه واختلاف الرواية عنه في ذلك، في حين كان الثاني مهتما ببحث سنّ النبي عند وفاته ومقدار مكثه بمكة والمدينة، والثالث في اختلاف الأحاديث في الاستلقاء وجعل إحدى الرجلين على الأخرى.

والفصل الثالث: في الأحاديث المتعارضة مع الحقائق التاريخية أو العلمية المعاصرة، وجاء في مبحثين، المبحث الأول، ما جاء في صحيح مسلم من طلب الزواج من أم حبيبة بنت أبي سفيان - رضي الله عنهما، والمبحث الثاني: ما جاء في تحديد جنس المولود. والجدير ذكره في هذا الباب بفصوله الثلاثة أنني لا أترجم بحث جميع الأحاديث الواردة في كتابيه، فهي كثيرة، بل أكتفي بذكر بعضها مما يحصل الغرض به تحت عنوان كل فصل، مع الحرص - بصفة عامة - على اختيار الأحاديث التي لم يسبق دراستها، أو رأيت الخلل والقصور في دراستها من قبل بعض الباحثين، أو لم أجد غيرها يصلح تحت عنوان الفصل فأعيد بحثها مستفيدا من جهود هؤلاء، ومضيفا ما أداه إليه الاجتهاد والنظر، أيضا فقد تأتي بعض الأحاديث المصنفة تحت هذه الفصول متعددة التعارض حسب المؤلف، فقد تكون فيما بينها مختلفة وفي الوقت نفسه مع القرآن؛ أو متعارضة مع الحقائق العلمية ومع القرآن، والحال هكذا فإننا نلتمس أقرب ما يعلل به المؤلف بحثه من طبيعة الاختلاف فنجعله تحت الفصل المناسب الذي عقدناه، دون أن يمنعا ذلك من مناقشة هذا وذاك.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج.

الفهارس: وتشتمل أربعة فهارس فنية، وهي:

أ- فهرست الآيات القرآنية

ب- فهرست أطراف الأحاديث والآثار

ت- فهرست المصادر والمراجع

ث- وفهرست الموضوعات

وبعد؛ فهذا جهدي وعملي، أرجو أني قد وفقت في عرض مباحثه وفصوله على وجه الاعتدال والإنصاف، وآمل من لجنة المناقشة إعانتي على تدارك ما قصرت فيه، وأسأل الله عز وجل أن يجعله صوابا خالصا متقبلا.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

فصل تمهيدِيّ التعريف بعدنان الرّفاعيّ وكتابه

ويتضمن ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: التعريف بعدنان الرّفاعي
- المبحث الثاني: التعريف بكتاب الحق الذي لا يريدون
- المبحث الثالث: التعريف بكتاب محطات في سبيل الحكمة

المبحث الأول: التعريف بعدنان الرفاعي

هو عدنان غازي الرفاعي، من مواليد قرية تل شهاب، محافظة درعا، بالجمهورية العربية السورية، سنة ١٩٦١م^(١)، وتقع مدينة درعا أو أذرعَات كما كانت تسمى قديماً^(٢)، جنوب سوريا بالقرب من الحدود الأردنية السورية، تبعد عن دمشق العاصمة نحو ١٠١ كم^(٣)، وتعد هذه المحافظة من أكثر المدن السورية تقدماً من حيث التعليم، حيث أعلنت مطلع العام ٢٠١٠م محافظة خالية من الأمية^(٤).

أما تل شهاب فبلدة تقع إلى جنوب غربي مدينة درعا تبعد عن مركز المدينة ما يقارب ١٧ كيلومتراً، يتجاوز عدد سكانها ١٢٠٠٠ نسمة، وتسكنها العديد من العائلات، منها عائلة العيشات العنزية، والعميان وأصولهما من السَّعوديّة، وعائلة الرفاعي وغيرها^(٥).

تخرج عدنان الرفاعي من جامعة دمشق سنة ١٩٨٩م حاملاً إجازة في الهندسة المدنية، عُين بعدها في وزارة الثقافة (المديرية العامة للآثار والمتاحف)^(٦)، والتي تأسست بعد استقلال سورية عام ١٩٤٦م، وهي جهاز علمي مركزه العاصمة دمشق يتولى حماية التراث الثقافي وإبراز المعالم الحضارية والتاريخية للجمهورية العربية السورية وفق الأساليب العلمية الحديثة، وله فروع في عدة محافظات من بينها درعا^(٧).

(١) نقلاً عن موقع عدنان الرفاعي على شبكة الأنترنت، رابط: <http://www.thekr.net/index.php/> ٢٠١٥-٢٠٢٠.

٢٢-٣٧-١٣-٠٦-٠٢-٢٠١٥/٤٧-٣٥-١٣-٠٦

(٢) فعلى سبيل المثال ذكرها امرؤ القيس في شعره فقال: تنوّرتْها من أذرعَاتٍ وأهلها - بيشرب أدن دارها نظّر عالٍ. ديوان امرؤ القيس ص ٣١

(٣) ينظر الموسوعة العربية ٢٤٠/٩

(٤) موقع ويكيبيديا على شبكة الأنترنت، رابط: <https://ar.wikipedia.org/wiki/درعا>

(٥) موقع ويكيبيديا على شبكة الأنترنت، رابط: https://ar.wikipedia.org/wiki/تل_شهاب

(٦) موقع عدنان الرفاعي على شبكة الأنترنت

(٧) ينظر موقع المديرية العامة للآثار والمتاحف على شبكة الأنترنت www.dgam.gov.sy/index.php?m=٢٧٤

وهو أحد أعضاء اتحاد الكتاب العرب في دمشق^(١)، وأحد الدعاة إلى العلمانية وفصل الدين عن السياسة فيما يتعلق بنظام الحكم في الإسلام^(٢).
بدأ مسيرته التأليفية سنة ١٩٩٤م، عندما ألف كتابه (المعجزة: كشف إعجازي جديد في القرآن الكريم)، وطبع في درعا بسوريا.

مؤلفاته:

- له عشرات الكتب والمقالات، يتركز معظمها حول الفكر الإسلامي، ومنها سلسلة نظريات:
- ١- النظرية الأولى (المعجزة نظرية قرآنية في الإعجاز العددي)
 - ٢- النظرية الثانية (القدر نظرية قرآنية في مسائل القضاء والقدر)
 - ٣- النظرية الثالثة (الحق المطلق نظرية قرآنية في الروح القرآني)
 - ٤- النظرية الرابعة (الحكمة المطلقة نظرية قرآنية في إطلاق النص القرآني)
 - ٥- النظرية الخامسة (إحدى الكبر نظرية قرآنية في معجزة العدد تسعة عشر)
 - ٦- النظرية السادسة (سلم الخلاص نظرية قرآنية في درجات الخلاص إلى الله تعالى)
 - ٧- المعجزة الكبرى (معجزة إحدى الكبر)
 - ٨- الدولة الحرة مطلب قرآني
 - ٩- قصة الوجود (دراسة قرآنية في فلسفة الموت والحياة لعالمي الإنس والجن)
 - ١٠- نقد نقد النظرية الإعجازية في القرآن الكريم
 - ١١- أبحاث فوق القمة
 - ١٢- الحق الذي لا يريدون (دراسة في روايات الأحاديث على ضوء القرآن الكريم)
 - ١٣- محطات في سبيل الحكمة (الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث)
 - ١٤- الميراث في كتاب الله تعالى

(١) موقع اتحاد الكتاب العرب بدمشق <http://www.awu.sy/?page=DetMembers&id=٧١&lang=ar>

(٢) ينظر كتابه الدولة الحرة مطلب قرآني ص ٤٧، ٥١، ١٧٤، ١٧٦...

مقالاته:

كما له عشرات المقالات المنشورة خاصة في موقعه على الأترنت، وبعضها مستل مما ورد في كتبه ومؤلفاته ومنها:

- ١- مُعَوِّقَاتُ الإِصْلَاحِ الدِّينِيِّ فِي الفِكرِ المحسوبِ على الإسلام، منشور بصحيفة تشرين ٢٦/٠٦/٢٠٠٥م، العدد (٩٢٨٦)^(١).
- ٢- فطرية المفردة القرآنية^(٢)
- ٣- الفلسفة العربية الإسلامية بين الروح والمادة^(٣)
- ٤- قبل فوات الأوان
- ٥- زواج المتعة نتيجة روايات ملفقة
- ٦- الجهاد عزيمة الأمة
- ٧- الجذور الأيديولوجية للتطرف
- ٨- نهاية إسرائيل في القرآن الكريم
- ٩- ولكنّ أكثركم للحقّ كارهون
- ١٠- فلسفة الوجود بين الشرق والغرب
- ١١- فلسفة الموت والحياة في القرآن الكريم

(١) وقد تعقبه منير الشواف في ذات الجريدة برد في ١٤/٠٨/٢٠٠٥م العدد (٩٣٢٨) بعنوان: (تعقيب آخر على معوقات الإصلاح الديني في الفكر المحسوب على الإسلام)، كما تعقبه عبد الوهاب محمود المصري في ذات الجريدة بتاريخ ٢٤/٠٧/٢٠٠٥م بمقال بعنوان: (تعقيبا على مقال المهندس عدنان الرفاعي حول الإصلاح الديني: تهافت إنكار حجية السنة وسد الذرائع ووجود المؤامرة)، ورد عدنان الرفاعي وعقب على المصري في ٣١/٠٧/٢٠٠٥م ، بعنوان (ردا على تعقيب حول مقال مُعَوِّقَاتُ الإِصْلَاحِ الدِّينِيِّ فِي الفِكرِ المحسوبِ على الإسلام، ولا يزالون في مستنقع التيه)، وفي ٠٤/٠٩/٢٠٠٥م، العدد (٩٣١٦) رد على منير الشواف بمقال: (تعقيب على تعقيب حول مقال مُعَوِّقَاتُ الإِصْلَاحِ الدِّينِيِّ فِي الفِكرِ المحسوبِ على الإسلام (الحقيقة ياسامعين الصوت). ينظر أرشيف جريدة تشرين على شبكة الأترنت/<http://archive.tishreen.news.sy>

(٢) منشور بمجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق. العددان ٨٦ - ٨٧. السنة الثانية والعشرون. ربيع الآخر. ١٤٢٣هـ - آب (أغسطس) ٢٠٠٢م. ص ٢٢٢ - ٢٣٢

(٣) منشور بمجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق. العدد ٩٦. السنة الرابعة والعشرون. شوال. ١٤٢٥هـ - كانون الأول ٢٠٠٤م. ص ١١٢ - ١٢٥

- ١٢- حقيقة التسامح الديني
- ١٣- تعدد الزوجات بين رحمة التشريع وظلم الموروث التاريخي
- ١٤- بين الشورى والديمقراطية
- ١٥- الفلسفة الأوروبية بين الإلحاد والإيمان
- ١٦- الفكر بين المنهج والتقليد
- ١٧- الخروج من التيه
- ١٨- الإجماع .. العصمة ... وهم أم حقيقة
- ١٩- إضاءات حول الخطاب الديني
- ٢٠- الإسلام والعروبة
- ٢١- إصلاح الفكر بين المنهج والتقليد
- ٢٢- حقيقة الشفاعة وعدم الخروج من النار
- ٢٣- أوهام الناسخ والمنسوخ
- ٢٤- المفردات القرآنية لغة السماء
- ٢٥- الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث

شعره:

١- أميرة القدس

المبحث الثاني: التعريف الإجمالي بكتاب الحق الذي لا يريدون

العنوان الكامل للكتاب: الحق الذي لا يريدون - دراسة في روايات الأحاديث على ضوء القرآن الكريم -
تم في ٢٤ رمضان ١٤٢٠هـ - الموافق لـ ٠١/٠١/٢٠٠٠م كما هو مدون في نهاية الكتاب.

معلومات عن الطبعة المعتمدة: الطبعة الأولى. الأوائل - دمشق. ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م

حجم الكتاب: ٢٢٦ ص

محتويات الكتاب: كلمة لا بُدَّ منها - المقدمة - الفصل الأول: عرضٌ دون تعقيب - الفصل الثاني: كيف وصلنا الحديث - الفصل الثالث: السنة الشريفة - الخاتمة.

أ- افتتاحية الكتاب:

افتتح المؤلفُ هذا الكتابَ بـ (كلمة لا بدَّ منها) تحدّث فيها عن العلم والعقل والتَّعقل، وأنّه لا يمكنُ الفصلُ بين العلم والتَّعقل (وما يعقلها الا العالمون) ويُقصدُ بالعلم الوقوفُ على حقائق الأمور، ووقوفًا يُؤدِّي إلى خشية الله تعالى. أمّا العقلُ فمقصودُه به الإدراك السَّليم لكتاب الله تعالى ولروايات السنة الحق لرسوله ﷺ، إدراكًا بعيدًا عن تعصُّب النَّفس لأهوائها.

أي أنّ الأحكام العقليَّة التي يُريدها المؤلّف ليست تلك الأحكام الإنشائيَّة التي تعكس رَغبات النَّفس وأهوائها، بقدر ما هي الأحكام التَّقديية بناءً على دلالات القرآن الكريم. والمؤلّف لا يُعرِّفنا الخطَّ الفاصل بين (العقل) أو الإدراك العقليّ السَّليم للقرآن من جهةٍ و(هوى النَّفس) وحظُّها من النَّظر في القرآن من جهةٍ أُخرى. ما معيار التفرقة بين كون الفعل تَعقُّلاً وكونه هوى نفس؟ وهل يكفي احتمالُ النَّص القرآني لوجهٍ من وجوه تعقلنا له - مع البرهنة عليه - للحُكم على الفعل بالعقلانيَّة وليس الهوى؟ لا تختلف أنّ القرآن الكريم حَكَمٌ عدل، ولكنَّ التَّصوُّراتِ والمعتقداتِ والمصالحِ والأهواء المتندِّرة بالعقلانيَّة مع شُبْهة دليلٍ قد تُعيق تصور بعض الإدراكاتِ على نحو ما يدَّعيه المؤلّف، خاصَّةً وأنَّ هوى النَّفس قد يكونُ خفيًّا، يقعُ في أصول استدلال الشَّخصِ وليس في تطبيقاته الفروعِيَّة، وقد يقعُ في بعض فُرُوعِهِ دون بعض.

يقول ابن تيميَّة: «فإنَّ مُقدِّمات الأدلَّة العقليَّة المخالفة للسمع فيها من التَّطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجبُ أن يكون تطرُّق الفساد إليها أعظم من تطرُّقه إلى مُقدِّمات الأدلة السَّمعيَّة»^(١).

لقد كان مسلوكُ كثيرٍ من الفقهاء النَّظر في السنة الصَّحيحة بِكُونِها قاضيَّة على القرآن، لا بديلاً عنه من كُلِّ وجه؛ فعلاً منهجياً يتساوقُ ومعنى (لثبَّتَ للناس ما نُزِّل إليهم)، وفي ذات الوقتِ

(١) دره تعارض العقل والنقل ١ / ١٧٤

كان فعلاً ضدّ تأويلاتٍ هويّةٍ مُغرِضةٍ تستصحّبُ العقلَ ولاشيءَ غيرَ العقلِ خلالَ النَّظَرِ في الكتابِ. فالاختلافُ هنا ليس اختلافًا على حاكميّة القرآنِ ومعياريّته، ولكنّه اختلافٌ في توصيفِ الأحكامِ المنسوبةِ إليه. وعندما يفترضُ المؤلّفُ ضمنَ مُقدّماتِهِ أنه سينظرُ إلى الرواياتِ في الصّحاحِ على أساسِ أنّها تاريخٌ لم يتكفّل اللهُ بِحفظِهِ، وسينظرُها من خلالِ القرآنِ الكريمِ النَّقلِ الذي تَعهّد اللهُ بِحفظِهِ، كُلهُ ذلكِ بوساطةِ العقلِ « وفق منهجٍ علميٍّ سليمٍ »، و« عقلٌ مُجرّدٌ عن أيّ تعصّبٍ مذهبيٍّ تاريخيٍّ »، يهدفُ رسمَ الخطِّ الفاصِلِ بينَ التاريخِ ومنهجِ الرّسالةِ، ثمّ نجدُه في أكثرَ من أربعين مسألةً في الفصلِ الأوّلِ من هذا الكتابِ (عرضٌ دون تعقيب) يتعرّضُ لِلتّعارضِ بينَ الأحاديثِ نفسها، ولا يتجاوزُ عشرَ مسائلٍ في تعارضِ الرواياتِ مع القرآنِ - أكثرُها مسائلٌ قديمةٌ فيها نزاعٌ معروفٌ - فهو يُريدُ أن يقولَ أكثرَ ممّا يتحدّثُ عنه أنّ مقاييسَ المحدثينَ مُقارباتٌ شكليّةٌ ركّزت على الأساسينِ دون المتونِ، وأغفلت رُكنيّةَ القرآنِ الذي هو وعاءُ السّنةِ النَّبويّةِ، وأنّ هذه الرواياتِ قد نقلت المسلمونَ من (واقعِ الآيّةِ إلى واقعِ الروايّةِ)^(١)، و (من إسلامِ القرآنِ إلى إسلامِ الحديثِ)^(٢).

ويرفضُ المؤلّفُ مقولةَ (النَّقلُ فوقَ العقلِ) أو (العقلُ فوقَ النَّقلِ)، ويرى أنّ العقلَ هو الرّوَجُ الآخرُ لِلنّقلِ، ودونَ العقلِ لا يُمكنُ إدراكُ دلالاتِ النَّقلِ. ومُبرّرهُ في ذلكِ أنّ النَّصَّ القرآنيَّ أو الحديثيَّ لو قرأناه على غيرِ عاقلٍ من الكائناتِ، هل من الممكنِ أن تُدركَ شيئًا ممّا يحمله هذا النَّصُّ ؟

إنّ العقلَ الذي يتحدّثُ عنه المؤلّفُ هنا هو العقلُ الفطريُّ أو التّكليفِيّ الذي يُعنى بفهمٍ وتمييزٍ الخطابِ. وهذا القدرُ الضّروريُّ متفقٌ عليه ولا يثيرُ إشكاليّةَ معرفيةً بينَ أهلِ النَّقلِ المحضِ أنفسهم. ولكنه يستشكلُ من جهةٍ كونه حاكمًا رسولًا مطلقًا من الدّاخلِ، أو من جهةٍ منازعته بعضَ السّمعياتِ أو نفيها، أو ادعاءِ كمالاتٍ نتاجه خارجُ تقييداتِ الوحيِّ بناءً على تشكّلاتٍ ثقافيةٍ مؤثّرةٍ في كسبه.

إنّ «مبدأ تأسيسِ النَّقلِ على العقلِ الذي ينبني عليه... هو عبارةٌ عن ترجيحٍ بغيرِ مرجحٍ، ذلك

(١) هذه العبارةُ أو قريبٌ منها للدكتور سعيد مشتهري في كتبه

(٢) هذا عنوانُ كتابِ لجورج طرايشي (من إسلامِ القرآنِ إلى إسلامِ الحديثِ - النشأةُ المُستأنفة) الصادر عن دار السّاقية ٢٠١٠، وينظرُ كتابَ كمالِ الحيدري. من محورية إسلامِ الحديثِ إلى محورية إسلامِ القرآنِ، والفكرةُ ذاتها عند عبد

الجواد ياسين في كتابه السّلطة في الإسلام ص ٣٠١، ونيازي عز الدين في إنذار من السّماء ص ٥٥٤

لأن العقل ليس أقل من النقل بحاجة إلى التأسيس، ولا يمكن أن يكون هذا التأسيس بطريق العقل نفسه»^(١)

ويستعير المؤلف عبارة (العقل رؤوُّ من الدَّاخل، والرَّسول عقلٌ من الخارج) لبيان أنهما بمستوى واحد، وقد يكونُ أخذ ذلك عن الراغب الأصفهاني الذي يقول: «فالعقلُ كالبصر والشَّرع كالشُّعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شُعاع من خارجٍ، ولن يُغني الشُّعاع ما لم يكن بصراً... فالشَّرع عقلٌ من خارج والعقلُ شرعٌ من داخل وهما متعاضان بل متَّحدان»^(٢)

ولاشكَّ أنَّ جعل أحدهما في مقابل الآخر فيه نظر «الدِّين والعقل ليسا ندَّين، فأحدهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدهما جاء ليكون هو الأصل الذي يرجع إليه الآخر والميزان الذي يُختبر الآخر عنده مقررته ومفهوماته وتصوراته، ويصحح به اختلالاته وانحرافاتهما فبينهما ولا شك توافق وانسجام ولكن على هذا الأساس، لا على أساس أنهما ندان متعادلان وكفو أحدهما تمام للآخر، فضلاً على أن العقل المبرأ من النقص والهوى لا وجود له في دنيا الواقع وإنما هو مثال»^(٣).

ب - مقدمة الكتاب:

يفتح المؤلف هذه المقدمة بالحديث عن إشكالية تقديس الأفراد دون المنهج، أو الشَّخص دون النَّص والتي يقوم عليها البناء التراثي الإسلامي في كثير من مفرداته، مما أوقع في تكديس المقدس ودخول مفهوم (الكهنوتية) كوسيط معياري لفهم الحقائق الشرعية.

لم يكن أثر ذلك قاصراً على عملية تفسيرية في إطار واقع تاريخي مجرد، ولا كان تصوراً شائها حمله آحاد الأفراد ضمن سياقات ثقافية خاصة، ولكنه بدا كمنهج قيمي - معرفي مطلق تقاس به الحقائق في العبادات والمعاملات، مما فرق الأمة إلى طوائف ومذاهب متناحرة «كل حزب يدعي امتلاكه للحقيقة الكاملة، محاولاً صبغ الآخرين بلونه المذهبي والطائفي الذي صبغ نفسه به.. وبالنتيجة تفرقة الدين الواحد إلى شيع وطوائف، والخروج من صراط الأمة الواحد باتجاه الظلمات،

(١) طه عبد الرحمن. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد ص ١٧٦

(٢) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتین ص ١٤٠ - ١٤١، ومثل ذلك لأبي حامد الغزالي في معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص ٥٧

(٣) سيد قطب. خصائص التصور الإسلامي ص ١٩-٢٠

كلّ يعمه في سبيله»^(١).

ومن هنا لم يكن من المنهج التوجه إلى ذات التأويلات المختلفة، بهدف التصحيح أو الترجيح - كما يذهب كثيرون - ويرونها ذات فاعلية تقويمية ضرورية. لأن المشكلة لا تقف عند قراءة هذه الأنساق؛ فهي مجرد مخرجات نسبية، ولكن المشكلة - وهو ما يدعو إليه المؤلف - هو النظر الكيفي في (ما قبل النسق) و (ما قبل تشكل المعنى) عن النص الأول القرآن الكريم، ولذلك فبحثه كما يقول بحث: «للأمة بكاملها على مختلف طوائفها ومذاهبها، هدفه جمع فكر الأمة على هدى صراط الحق الذي يجمع عليه الأمة، وهو القرآن الكريم»^(٢).

ضمن هذا الإطار اختلف معنى السنة وفهمها عند طوائف الأمة؛ فبينما هي في المنطوق القرآني، حكمة تبع للقرآن، منفعة به، مقضي عليها، تحولت إلى روايات مختلفة بين طوائف الأمة من جهة، ومن جهة أخرى أصبحت قاضية على مطلق القرآن، فاعلة به؛ تخصيصاً وتقييداً ونسخاً!! وصاحب هذا التحول تحولاً آخر في فكر الأمة ووعيها، من القرآن إلى الروايات كوسيط للفهم أولاً، ثم إلى ذوات الأفراد كشرط تطبيقي لتنزيل الرواية على الآية، «إن كل العصبية التي عصفت بهذه الأمة فكراً وعقيدة وفقها... ناتجة عن تقديس الناس للأشخاص أئمة هذه العصبية تقديساً أعمى على حساب مجرد النص القرآني جوهر المنهج»^(٣).

ويمكن أن نلخص منهج وهدف المؤلف في هذه المقدمة في النقاط الآتية:

- لزوم النظر إلى هذه الروايات من منظار القرآن الكريم، وأن لا نعطي العصمة لأحد غير رسول الله ﷺ تبليغاً وتطبيقاً.

- النظرة الموضوعية تقتضي النظر إلى هذه الروايات بحرفية صياغتها، بعيداً عن تلك الإضافات التفسيرية والتأويلات التي فرضت عليها لجعلها مؤلفة فيما بينها، وغير مختلفة مع القرآن الكريم أو العقل.

- الصحابة ليسوا ملائكة، وليس معظمهم من الشياطين، فهم بشر، وتجريدتهم عن بشريتهم عمل غير موضوعي.

(١) الحق الذي لا يريدون. المقدمة ص ١٠

(٢) الحق الذي لا يريدون. المقدمة ص ١١

(٣) الحق الذي لا يريدون. المقدمة ص ١٤

- هدف المؤلف كما يصرح به «هو محاولة جمع الشتات الفكري لهذه الأمة، وليس تشتيت فكرها»^(١)، كذلك فالهدف هو «تخري سنة رسول الله ﷺ التي يريدنا الله تعالى ورسوله»^(٢).

ج - الفصل الأول: وهو بعنوان: عرض دون تعقيب.

وهذا الفصل يقع في نحو ستين صحيفة (١٩-٨٠)

ويتصل حديث المؤلف في تقدمته لهذا الفصل بما ذكره في المقدمة العامة للكتاب، ويذكرنا قبل أن يدلف إلى العرض التطبيقي بمجموعة القواعد النقدية التي يتبناها في النظر إلى الروايات الواردة في الصحيحين.

وهذه القواعد ثلاثية جدلية يتكامل فيها العقل - القرآن - ولغة الرواية. وهي ليست مصطلحات بقدر ماهي مفاهيم إجرائية لتأسيس منهجي لموضوع السنة الشريفة (فهم/تخري). وفي ذلك يقول: «وأفضل منهج لفهم روايات الأحاديث التي وصلتنا ولتخري الصحيح منها، هو النظر إليها من المنظرين التاليين بآن واحد: منظر القرآن الكريم، لأن السنة الشريفة هي من أجل شرح كليات القرآن الكريم... (و) منظر الصياغة اللغوية لنص الحديث، بعيدا عن التخرجات التي فرضت لاحقا على معاني هذه النصوص بهدف التحايل على الاختلاف بينها»^(٣).

وأهم الملاحظات (المنهجية والمعرفية) التي يمكن أن نسجلها ههنا:

- يركز المؤلف في سياق الأحاديث التي يراها متعارضة فيما بينها، أو بينها والقرآن الكريم، على ذكر متونها دون أسانيدها غالبا، فيصدر الروايات بقول صاحب الصحيح أو السنن: حدثني ويتبعها بمجموعة من النقاط ثم يذكر الصحابي راوي الحديث، فمتن الحديث.

- يسوق المؤلف خلال هذا الفصل من كتابي شرح مسلم للإمام النووي أو كتاب فتح الباري شرح صحيح البخاري طريقة توجيههما لمثل هذا الاختلاف أو التعارض، مع عدم اعترافه بعلم مختلف الحديث، فهو عنده مبني على تبريرات غير علمية، يقول: «ما يسمى بتأويل مختلف الحديث، لا يمت للعلم بشيء، لأنه يضع نتيجة مسبقة الصنع وهي أن جميع الروايات صحيحة بغض النظر

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٤

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٤

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢٢

عن متونها، ولا بد من التوفيق بينها...»^(١)، «ما يسمى بعلم تأويل مختلف الحديث، هو صناعة بشرية مبنية على تغييب العقل والمنطق، ومبنية على اعتبار جميع الروايات صحيحة، مهما بلغت درجة التناقض بينها، ومهما بلغت درجة مخالفتها لكتاب الله تعالى، ولثوابت العلم والعقل والمنطق»^(٢).

- فيما يتعلق بالصحيحين، لا يسوق المؤلف جميع الروايات في المسألة الواحدة بتكرارها في الكتب ضمن الصحاح أو السنن، كما لا يسمي الكتاب ولا الباب الذي وردت فيه.

- يركز المؤلف على الروايات الواردة في صحيحي البخاري ومسلم «وذلك زيادة في الحجّة والبرهان، كونهما من أعلى درجات الثقة»^(٣)، ولكنه مع ذلك قد يعرض «بعض الأحاديث من كتب السنن الأخرى مناسبة وتوضيحا للأحاديث المعروضة في صحيحي البخاري ومسلم»^(٤).

- لا يفرق المؤلف بين ما رواه البخاري ومسلم في الأصول أو رواه في المتابعات والشواهد، وما لم يكن من شرطهما (كالذي في مقدمة مسلم). كما أنه لا يشير إلى تلك التعليقات النقدية منهما عقيب إخراجهما الأحاديث. قال المعلمي: «والغالب أن البخاري ومسلماً ينبهان على الترجيح بطرق يعرفها من مارس الصحيحين، وكذلك كتب السنن يكثر فيها بيان الراجح، لكن قد لا يتبين لأحدهم فيرى أن عليه إثبات الوجهين يحفظهما لمن بعده، فرب مبلغ أوعى من سامع»^(٥).

وقال أيضاً: «من عادة مسلم في صحيحه أنه عند سياق الروايات المتفقة في الجملة يقدم الأصح فالأصح، فقد يقع في الرواية المؤخرة إجمال، أو خطأ تبينه الرواية المقدمة في ذلك الموضوع»^(٦). وقال نور الدين عتر: «ويكون اعتمادهما في مثل هذه الأحاديث على ما صح وترجح من روايات الحديث

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٧٩، وينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٥ و ٣٣٨، وص ٣٧٥ و ٣٧٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٩٠

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٤

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٤

(٥) الأنوار الكاشفة ص ٢٦٢

(٦) الأنوار الكاشفة ص ٢٣٠

ويخرجان الروايات الأخرى المخالفة لكونها مشهورة، فيخرجان إشارة لعدم تأثيرها في صحة الحديث»^(١).

- أورد المؤلف خلال هذا الفصل واحدا وأربعين مسألة متعلقة باختلاف الأحاديث فيما بينها، مركزا على الأحاديث الموجودة في الصحيحين. ثم أعقبها بنحو من تسع مسائل لتعارض الأحاديث مع القرآن.

- وفي نهاية هذا الفصل يؤكد المؤلف على ضرورة النظر إلى الصحيحين، نظرة تفصل بين المنهجية التأليفية بشروطها الدقيقة التي التزمها البخاري ومسلم على مستوى **السند**، وبنوية الأحاديث ودلالاتها **المتنية** عندهما. فهما - البخاري ومسلم - عمليا يجملان صفة **المؤرخ الأمين** على نقل أحداث فترة الرسالة وفق شروطهما، ولكن الخلل والاختلاف والتناقض قد دخل نصوصهما من جهة أن موضوع بحثهما وشرطه كان **السند وليس المتن**. وصحة الأسانيد لا تعني صحة المتن فضلا عن اتساقها الداخلي «معايير ما يسمى بعلم السند مسألة مستقلة عن موضوعها»^(٢).

وهذه الخطائية التوصيفية لعمل البخاري ومسلم، سرعان ما ينقضها المؤلف الذي يرى أن بحث الأسانيد هو بحث في الشكل واستغراق في التاريخية، لا يخلو من الخطأ والعصبية والهوى، «ولا يمكن وصفها بالحالة العلمية التي تعني الوقوف على حقيقة الأمور والأشياء»^(٣).

وتجريد البخاري ومسلم من صفة المحدث أو الناقد أو في الأقل المؤرخ الناقد، والنظر إلى شروطهما على أنها خاصة بهما، وليست بالضرورة هي شروط المحدثين المنتحلة في عمقها من كتاب الله تعالى والواقع الحديثي، مع عدم استصحاب (تلقي الأمة لهما بالقبول)، ووصفه لاستراتيجيات النظر في السند بالعقلانية الشكلية، يأتي في إطار مبرره الشخصي من أجل الانتقال إلى العقلانية الموضوعية التي تُعنى بالمتن من خلال معايرتها على كتاب الله تعالى، فالسنة بيان للقرآن، وبيان القرآن يتحقق به.

(١) نور الدين عتر. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين ص ١٤٣-١٤٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٤١

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧

د - الفصل الثاني: كيف وصلنا الحديث

ويقع هذا الفصل في أكثر من ستين صحيفة ٨١-١٤٥

والهدف منه هو تقويض نظرية الكتابة المتقدمة للحديث وتدوينه بين يدي رسول الله ﷺ أو في عصره، وذلك بناء على معطيات تاريخية ومنطقية يراها المؤلف في سياق نقده العام لمفهوم السنة النبوية.

- يمهّد المؤلف لهذا التصور برسم صورة سوداوية مكثفة عن الوضع السياسي والفكري الذي طبع حياة الأمة بعد وفاة رسول الله ﷺ، إلى عصر جمع الروايات وتدوينها في القرن الثاني الهجري.. وهذا الخطاب التصويري المقصود من المؤلف، يأتي بحيشية استهداف الحالة العاطفية والنفسية للمتلقى قبل فكره، وذلك لجعله يتلقى تلك الاختلافات بين الروايات على أنها مجرد انعكاس لواقع الأمة واختلافها وصراعها، وأنها مجرد تاريخ، فيها من الحق والباطل ما يتميز بالمعاصرة على كتاب الله تعالى. فتضارب الروايات واختلافها ليس نتاج اتباع سنة نبوية، لأن السنة النبوية - كيان للقرآن - لا تختلف فيما بينها، فضلا عن أن تختلف مع القرآن الكريم.

- يستدل المؤلف على مراده المتقدم بمجموعة من الأحاديث الواردة في صحيح البخاري، والتي تحذر من اقتتال المسلمين ووقوع الفتنة بينهم - وهو أمر قد حصل فعلا - ليصل إلى ضرورة الفصل بين الدين والتدين، أي بين حقيقة المنهج، وتمثل البشر له. - يدعو المؤلف - في السياق ذاته - إلى تحرير الوعي من النموذج التقديسي للتاريخ ورجاله ومقولاته، خدمة للحقيقة وللمعرفة في آن.

- يرى المؤلف أن الحديث لم يكتب بين يدي رسول الله ﷺ، فالرسول نهي عن كتابته ولم يسمح به، وما كتب آنذاك تم حرقه في حياة النبي ﷺ وبإقرار منه. بل تجاوز الأمر إلى نهيهِ ﷺ عن الإكثار من الحديث عنه.

ومستنده في ذلك تلك الروايات الواردة في صحيح مسلم (ذكر رواية واحدة)، وأحمد (ثماني روايات)، والدارمي (ثلاث روايات)، عن أبي سعيد الخدري، وعن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، وابن مسعود.

ومن الجدير ذكره أن إيراد هذه الروايات - عنده -، إنما هو على سبيل الاستئناس، كونها توافق الإدراك السليم لحقيقة الصياغة اللغوية بمحملها (أي أنها كتبت بحيشية تحديث وسماع، وليس نقلا عن وثائق مكتوبة بين يدي الرسول ﷺ) من جهة، وتوافق حقيقة سنة الرسول المفصلة والمفسرة لكليات

النص القرآني من جهة ثانية.

- يناقش المؤلف في عشر نقاط، تعليل من علل النهي عن كتابة الحديث خشية اختلاطه بالقرآن، أو أن ذلك كان في بداية الدعوة، ويرى أن ذلك مجرد مقولات لا برهان عليها.

- يرى أن الروايات التي يستشهد بها من يرى كتابة الحديث بين يدي الرسول ﷺ أو في عصره (حديث الكتابة لأبي شاه، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص ونهي قريش له)، ملفقة وموضوعة وغير صحيحة. وعلى افتراض صحة ذلك فجملة الأحاديث المدونة في الكتب تتحدث عن الرواية بالسمع والتحديث والإخبار، ولا تشير إلى وثائق مكتوبة، وحتى لو افترضنا وجودها فما الذي يضمن أنها لم تحرف أو تبدل سيما في تلك الأجواء المشحونة بالعصبية والحروب والصراعات!!

هـ - الفصل الثالث: السنة الشريفة

ويقع هذا الفصل في أكثر من سبعين صحيفة (١٤٧ - ٢٢٢)

وأهم ما جاء فيه:

- بيان مفهوم السنة عند المؤلف، وكيف وصلتنا، وعن حفظ الله لها، والفرق بينها وبين روايات الأحاديث. فالسنة عنده لا تعدو أن تكون بيانا وتفصيلا للقرآن الكريم، وهي متعلقة رأسا بشعائر العبادات التي وصلتنا حياة تعبدية جيلا عن جيل، وليس عن طريق الروايات. والاعتقاد أن هذه الروايات هي عين السنة أو السنة هي عين هذه الروايات هو اعتقاد برأيه «غير موضوعي وغير صحيح»^(١).

كذلك ليس كل ما فعله الرسول هو سنة مرادة شرعا في كل زمان ومكان. فقد يكون الفعل منه ﷺ كاجتهاد بشري، أو يفعله كموافقه لأهل الكتاب أو لأعراف قومه، وقد يقوم بالعمل كتفصيل وتفسير لكليات النص القرآني؛ وهذا هو السنة الحق لازمة الاتباع.

وبرأي المؤلف فمعيار معرفة ذلك هو إدراك الفرق بين صفة محمد ك شخص، وصفته كني، وصفته كرسول، «إن إدراك هذه الصفات في شخصه ﷺ وإدراك حدود كل صفة منها، يجعلنا أكثر إدراكا لمعنى السنة الشريفة»^(٢).

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٤٩

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٣

ومن هنا يصل الكاتب إلى أن التعريف الموروث للسنة بأنها كل ما فعله ﷺ أو قاله أو أقره ليس صحيحا على الإطلاق!

- ومن وجهة نظر المؤلف قد يشتهر لدى البعض مفهوم السنة انطلاقا من بعض الآيات الموهمة لوجود وحي آخر جاء به الرسول ﷺ كبيان للقرآن، أو كوحي مستقل عن القرآن. ومن ذلك الآيات التي ذكرت لفظ الحكمة معطوفة على الكتاب المنزل، وكذا آية سورة النجم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣]

فيلاحظ أولا أن آيات الحكمة التي هي بمعنى السنة الشريفة جاءت معطوفة ومقترنة بالكتاب المنزل/ أو الرسالة؛ من حيث تعليمها (ويعلمهم الكتاب والحكمة)، ومن حيث تنزيلها (وأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ). وهذه المجاورة لا تقتضي المغايرة، فالحكمة أي السنة لا تستقل أبدا عن كتاب الله تعالى.

أما آية سورة النجم فتأويلها يعود على القرآن الكريم وما يتعلق به من تفسير لبعض كلياته (شعائر العبادات)، ولا ينسحب معناها على كل ما نطق به النبي ﷺ. فلا تعلق بها إذا على وحيانية غير القرآن.

- الاستدلال على كتابة السنة بين يدي رسول الله ﷺ أو في عصره، بحديث أبي شاه، أو بكتابة عبد الله بن عمرو بن العاص لكل ما كان يسمعه من قريش، وإباحة الرسول له ذلك وقوله بأنه (حق)، استدلال فاسد عند المؤلف، بل الحديث موضوع لأسباب كثيرة من أهمها أن هناك أعمالا قام بها النبي ﷺ ليس من خلال الوحي، وإنما من خلال كونه قائدا للمجتمع، أو كموافقة لأهل الكتاب، أو لأعراف قومه ريثما ينزل النص القرآني الخاص بها.

وكما يبدو فالمؤلف ينطلق من افتراض كون السنة كلها وحي عند خصومه، رغم أن حديث عبد الله يصرح بكون ما يصدر عن النبي ﷺ حق، والحق يحتمل الوحي وغيره مما هو دونه. لكن المسألة مفروضة حقا في تعريف السنة على امتثال سنة النبي ﷺ وطاعته طاعة مطلقة، وليس في كون أوامره أو أفعاله وحي أو غير وحي.

فأولا: كون تلك الأفعال (إذنه للمتخلفين، التوجه إلى بيت المقدس، النهي عن زيارة القبور بداية...) سنة لم يقل بذلك أحد من أهل العلم. قال الشريف العوني: «ولم يقل أحد من أهل العلم، لامن السلف ولا من الخلف: إن ما لم يقر عليه النبي ﷺ إلى وفاته مشروع يجوز العمل به، وكيف يقول هذا أحدٌ وهو ﷺ لم يُقر عليه من ربه عز وجل، فهذا الصنف من اجتهاداته ﷺ خارج

محل النقاش أصلاً، ولا ينازع فيه أحد»^(١).

وثانياً: وجوب طاعة النبي ﷺ طاعة مطلقة، لا يعني أن كل ما صدر عنه ﷺ يقتضي الوجوب، فلم يقل أحد بهذا أيضاً. وإنما المقصود وجوب الامتثال لما دلت عليه السنة، سواء كانت قولية أو فعلية أو تقريرية (وجوب، تحريم، كراهة، إباحتها)، إلا ما لا حاجة إلى استثنائه لوضوحه^(٢).

- يحاول المؤلف (ص ١٧٤-١٨٠) من الناحية التطبيقية وفق تصوره أن يفند قول من يزعم استقلال السنة بالتشريع، سواء في الأحكام المتعلقة بالحلال والحرام (الكبد والطحال وميتة البحر وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وشحم الخنزير، وجمع المرأة مع عمتها أو خالتها)، أو في قضايا العقيدة (كمسألة القدر)، أو العبادات (كعدد ركعات وأركان كل فريضة من فرائض الصلاة)، ويرى أن كل ذلك مذكور في كتاب الله تعالى، ولكن المشكلة عند القائلين باستقلال السنة بالتشريع ناتج عن عدم تدبرهم السليم لكتاب الله تعالى.

- بعد ذلك يستعرض المؤلف نحو خمس عشرة مسألة من خلال أحاديث الصحيحين عموماً، ويعلق عليها، وي طرح تساؤلات، ويراهما غير صحيحة ومختلفة إما:

أ- مع القرآن الكريم (كحديث وضع الحامل لحملها يوم القيامة في مقابل آية الحج التي تجعل ذلك عند زلزلة الساعة، وحديث النهي عن سب الدهر في مقابل ما ورد في القرآن من حديث عن الدهر، وكأحاديث الخروج من النار والتي يرى أنها مخالفة لعشرات الآيات !!).

ب- مسيئة للقرآن الكريم (كفعل ابن مسعود بالمعوذتين، وبعض القراءات التي تسمى تفسيرية).

ج- أو مخالفة للقرآن والعلم في ذات الوقت: (كتحديد جنس المولود بعد أربعة أشهر).

د- أو مسيئة للنبي ﷺ: (كحديث طوافه ﷺ على نسائه بغسل واحد).

هـ- أو مخالفة للمنطق والعلم والعقل: (كحديث إن يعيش هذا حتى يدركه الهرم...).

و- أو مخالفة للعقل: (كرجم القردة، وزواج الرسول من عائشة وهي ابنة تسع).

ز- أو مخالفة للعلم: (كحديث تمر العجوة).

(١) إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٥١-٥٢

(٢) المرجع نفسه ص ٥٧ بتصريف يسير

ويخلص المؤلف بعد هذا العرض إلى نتيجة تحمل الاتهام لهذه الأمة عبر تاريخها بعدم تدبر القرآن الكريم فيقول: «ولو قمنا بإحصاء موضوعي مجرد عن العاطفة لنتاج تدبر هذه الأمة لكتاب الله تعالى خلال القرون العديدة السابقة، لما تحصل معنا إلا النادر القليل، وذلك مقارنة مع ما هو مطلوب من الأمة القيام به، ولرأينا أنه حتى هذا النادر القليل حصل عبر جهود فردية وأن أصحاب هذه الجهود تعرض الكثير منهم للتهم الباطلة وللطرد وللسجن وأحياناً للقتل.. وإن عودة إلى كتب التاريخ على مختلف مشاربها تؤكد ذلك»^(١).

- يحاول المؤلف بعد هذا العرض في هذا الكتاب وغيره- وبمبالغة مقصودة - أن يجد بعض المبررات التاريخية لوجود مثل هكذا اختلافات، فيصور لنا الفترة من وفاة الرسول ﷺ إلى فترة جمع الحديث وإخراجه فترة انحراف وسقوط عقائدي وسياسي وأخلاقي مريع «راح ضحيتها عشرات الآلاف من الصحابة وغيرهم، على يد إخوانهم من الصحابة ومن تذهب معهم»^(٢). وفي هذا الإطار يرى المؤلف أن تلك الانحرافات الخطيرة ليست نتاج اختلاف المدارك السياسية لدى أصحابها، ولكنها نتاج اختلافات الرواية!!

والواضح هنا أن المؤلف يبني رأيه على ما تذكره كتب الإخباريين أو المؤرخين عن تلك الحوادث، بغض النظر عن تضاربها وفساد كثير من أسانيدها، بل ومخالفة بعضها لصريح العقل. وعلى هذا الأساس - برأيه - يجب وضع تلك الجهود لجمع الحديث والسنة...على أنها مجرد مقارنة تاريخية، لها أبعادها الشخصية والبشرية المليئة بالأخطاء والأهواء والعصبية مسبقاً الصنع، ولا يمكن وصفها بالحالة العلمية.....^(٣).

- وأهم الملاحظات التي يمكن أن نسجلها من خلال هذا الفصل:

- كما في الفصل الأول لا يستقصي المؤلف طرق الحديث الواردة في الصحيحين أو أحدهما، وإنما يكتفي عموماً بطريق واحد. وقد يسوق الطرق التي يراها تنهض لدعواه، كمثال النهي عن سب الدهر؛ فقد اكتفى بنقل رواية وحيدة للبخاري: ((لا تُسَمَّوا العنبَ الكرمَ، ولا تقولوا خيبة الدهر فإن

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٦

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧

(٣) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧

الله هو الدَّهْرُ))^(١)، ثم رواية لمسلم: ((لا تسبوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ))^(٢)، ولم يستقصي روايات البخاري التي جاء في بعضها ((...وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار))^(٣)، فيكون معنى (وأنا الدَّهْرُ) مفسرا بقوله: (بيدي الأمر أقلب الليل والنهار)، فالدهر ليس اسما من أسماء الله تعالى، لكن المقصود مدبر الدَّهْرِ ومصرفه ومقلبه، وإلا فلو كان اسما لله تعالى لكان قول الكفار (وما يهلكنا إلا الدهر) صوابا في نفسه^(٤). مع ملاحظة تبويبات البخاري التي تنهض كدليل على عدم التعارض مع القرآن عنده، فقد رواه البخاري في كتاب التفسير، (باب وما يهلكنا إلا الدهر)، فأشار إلى الآية ولم يرها معارضة للحديث، ورواه في كتاب التوحيد، (باب قول الله تعالى: يريدون أن يدلوا كلام الله)، كرد على أهل الجاهلية وشركهم في ذلك.

- كذلك لا يستقصي المؤلف مسالك العلماء شراح الحديث أو غيرهم كالمفسرين في دفع مثل هذا الاختلاف أو التعارض، سواء بالجمع أو الترجيح أو النسخ، خاصة أن كثيرا من هذه المسائل إنما نبه عليها هؤلاء في كتبهم.

وضمن الإطار السابق وكنتيجة لعدم تفريقه بين أصول الصحيحين والمتابعات والشواهد، فضلا عن عدم نظره في السند مطلقا، نجد المؤلف يجيد في انتقاداته، فحديث: (يجيء يوم القيامة ناسٌ من المسلمين، بذنوبٍ أمثال الجبال، فيغفرها الله لهم ويضعها على اليهود والنصارى)^(٥) بصيغته هذه مشكل، وقد أورده مسلم في المتابعات ونقل بعده ما وقع فيه من شك فقال: «...فِيمَا أَحْسِبُ أَنَا. قَالَ أَبُو رَوْحٍ: لَا أَدْرِي مِمَّنِ الشُّكُّ، قَالَ أَبُو بُرْدَةَ: فَحَدَّثْتُ بِهِ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَقَالَ: أَبُوكَ حَدَّثَكَ هَذَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ؟ قُلْتُ: نَعَمْ».

وقد أعله أهل العلم بالحديث في سنده ومثنه، قال البيهقي: « فهذا حديث شك فيه راويه، وشداد أبو طلحة ممن تكلم أهل العلم بالحديث فيه، وإن كان مسلم بن الحجاج استشهد به في كتابه، فليس هو ممن يقبل منه ما يخالف فيه، والذين خالفوه في لفظ الحديث عدد، وهو واحد،

(١) صحيح البخاري. كتاب الأدب. باب لا تسبوا الدهر (٤١/٨) ح (٦١٨٢)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها. باب النهي عن سب الدهر (١٧٦٣/٤) ح (٢٢٤٦)

(٣) صحيح البخاري. كتاب التفسير. باب ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] ح (١٣٣/٦) ح (٤٨٢٦)

(٤) ينظر سليمان الديخي. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين - جمعا ودراسة - ص ٢٩١

(٥) صحيح مسلم. كتاب التوبة. باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله (٢١٢٠/٤) ح (٢٧٦٧)

وكل واحد ممن خالفه أحفظ منه، فلا معنى للاشتغال بتأويل ما رواه مع خلاف ظاهر ما رواه الأصول الصحيحة الممهّدة في ﴿أَلَا تَنْزِرُ وَازِرَةً وَرَزْرَأُ حُرَى﴾ [النجم: ٣٨] «^(١)».

وحكم عليه الألباني بالنكارة أو الشذوذ على الأقل، ثم قال: «لأنه تفرد به الرّاسبي، وهو وإن كان وثقه أحمد وغيره؛ فقد ضعفه شيخه عبد الصمد بن عبد الوارث. وقال العقيلي: «له غير حديث لا يتابع عليه». وقال ابن حبان: «ربما أخطأ». وقال الدّارقطني: «يعتبر به». وقال الحاكم أبو أحمد: «ليس بالقوي عندهم». قلت: فهذه الأقوال تدل على أن الرجل لم يكن قوياً في حفظه، وإن كان صدوقاً في نفسه. ولذلك؛ لم يخرج له مسلم إلا في الشواهد؛ كهذا الحديث. وقال الحافظ في «التقريب»: «صدوق يخطيء». فمثله حديثه مرشح للتقوية بالشاهد والمتابعة، أو للضعف بالمخالفة»^(٢).

ومن أعله أيضا البخاري بسبب الاختلاف فيه على أبي بردة، ولمعارضته حديث الشفاعة. قال البخاري: «والخبر عن النَّبِيِّ ﷺ في الشفاعة وأن قوماً يُعذبون ثم يخرجون أكثر وأبين وأشهر»^(٣). وضعفه ابن حجر لمخالفته الأحاديث الواردة في القصص يوم القيامة^(٤)، وقال عن شدّاد: «له في مسلم حديث واحد، حديث أبي بردة، عن أبيه في وضع ذنوب المسلمين على اليهود والنصارى، قلت: لكنه في الشواهد»^(٥).

ولا يعاب صحيح مسلم بذلك أيضا من جهة أنه نبه في مقدمة صحيحه إلى أنه قد يكرر الحديث لزيادة معنى، أو لعلّة تكون هناك^(٦).

- مما يلاحظ في منهجه في هذا الفصل وغيره، عدم تفرقه بين معنى الاختلاف والتعارض والتناقض، فيجري الكل مجرى واحدا، ويرد الحديث لأدنى شبهة بالاختلاف مع الأصول الشرعية أو العقلية.

(١) شعب الإيمان ٥٨٣/١

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ٦٦٧/١١

(٣) التاريخ الكبير ٣٩/١

(٤) فتح الباري ٣٩٨/١١

(٥) تهذيب التهذيب ٣١٦/٤

(٦) مقدمة صحيح مسلم ٤/١ - ٥

كذلك ضحالة إمامه بمنهج المحدثين، وعلى رأسهما البخاري ومسلم في كتابيهما. وأحيانا إعادة توجيه بعض النصوص الحديثية توجيهها سلبيا يخدم رؤيته الفكرية. فعندما يتحدث عن البخاري ومسلم من حيث الاختلاف في عدد من خرجا له، ومن احتج به البخاري دون مسلم أو بالعكس^(١)، كأنه يريد من وراء ذلك أن يفهمنا أن عدم الاحتجاج عند أحدهما يرادف تضعيف أولئك الرواة، أو كذبهم «ولذلك نرى أن الراوي ذاته يكون ثقة عند أحد مخرجي الحديث وكذابا عند مخرج آخر، والراوي الكذاب عند أحد مخرجي الحديث يكون ثقة عند مخرج آخر»^(٢) مع أن المسألة بالقطع ليست كذلك، وعدم إخراج البخاري لبعض رواة مسلم لا يعني ضعفهم وسقوطهم والعكس صحيح. والمسألة في رواية الصحيحين من حيث الجملة كما قال الذهبي: «مَنْ أَخْرَجَ لَهُ الشَّيْخَانِ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا احْتَجَّ بِهِ فِي الْأَصُولِ، وَثَانِيَهُمَا: مَنْ خَرَّجَا لَهُ مُتَابِعَةً وَشَهَادَةً وَاعْتِبَارًا. فَمَنْ احْتَجَّ بِهِ - أَوْ أَحَدُهُمَا - وَلَمْ يُوثَّقْ، وَلَا غُمَزَ: فَهُوَ ثِقَةٌ، حَدِيثُهُ قَوِيٌّ. وَمَنْ احْتَجَّ بِهِ - أَوْ أَحَدُهُمَا - وَتُكَلِّمُ فِيهِ: فَتَارَةً يَكُونُ الْكَلَامُ فِيهِ تَعْتَنًا، وَالْجُمْهُورُ عَلَى تَوْثِيقِهِ، فَهَذَا حَدِيثُهُ قَوِيٌّ أَيْضًا. وَتَارَةً يَكُونُ الْكَلَامُ فِي تَلْيِينِهِ وَحِفْظِهِ، لَهُ اعْتِبَارٌ، فَهَذَا حَدِيثُهُ لَا يَنْحَطُّ عَنْ مَرْتَبَةِ (الْحَسَنِ) الَّتِي قَدْ تُسَمِّيهِمَا: (مَنْ أَدْنَى دَرَجَاتِ الصَّحِيحِ). فَمَا فِي «الْكَتَابَيْنِ» بِحَمْدِ اللَّهِ رَجُلٌ احْتَجَّ بِهِ الْبُخَارِيُّ أَوْ مُسْلِمٌ فِي الْأَصُولِ وَرَوَايَاتِهِ ضَعِيفَةٌ، بَلْ حَسَنَةٌ أَوْ صَحِيحَةٌ.

ومن خَرَّجَ لَهُ الْبُخَارِيُّ أَوْ مُسْلِمٌ فِي الشَّوَاهِدِ وَالْمُتَابِعَاتِ، فَفِيهِمْ مَنْ فِي حِفْظِهِ شَيْءٌ، وَفِي تَوْثِيقِهِ تَرُدُّدٌ. فَكُلُّ مَنْ خَرَّجَ لَهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ، فَقَدْ قَفَزَ الْقَنْطَرَةَ. فَلَا مَعْدِلَ عَنْهُ، إِلَّا بَرَهَانٌ بَيِّنٌ»^(٣).
ومن الجدير ذكره أن عدد الذين تكلم فيهم بالضعف في صحيح البخاري ثمانون رجلاً، أي بنسبة ١٨.٣٩٪ من مجموع من انفرد بالإخراج لهم، وعدد من تكلم فيه من رجال مسلم ضعف ذلك، مائة وستون رجلاً^(٤)، أي بنسبة ٢٥.٨٠٪ من مجموع ما انفرد بالرواية عنهم دون البخاري، لكن الكلام فيهم لا يعني تكذيبهم، أو تهمتهم به كما يشير إليه المؤلف في كلامه السابق، ولكنه تكلم في جهة البدعة، أو المخالفة، أو التدليس ونحوه، بما لا يخرجهم عن حد الاحتجاج.

(١) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧ - ٢٠٨

(٣) الموقظة ص ٧٩ - ٨٠

(٤) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث ٤٥/١

قال الإمام الحازمي: «أما إيداع البخاري ومسلم كتابيهما حديث نفر نسبوا إلى نوع من الضعف فظاهر، غير أنه لم يبلغ ضعفهم حدًا يرد به حديثهم»^(١).

إذا فالضعف يسير، وبشروطه، لكنه لا يتناول الكذابين من الرواة ولا المتروكين. بل هذا البخاري نفسه قد تكلم في بعض الرواة ثم أخرج لهم في صحيحه، لأنه لا تلازم بين جرح الراوي ورد حديثه.

وذهب ظفر التهانوي إلى أن إخراج البخاري ومسلم «عن بعض الضعفاء، لا يقدر في صحة كتابيهما، فإن مدارها على صحة الأحاديث المخرجة فيهما، لا على كون الرواة كلها رواة الصحيح»^(٢).

أما عدد الرواة الذين تكلم فيهم البخاري، وانفرد مسلم بالإخراج لهم فلا يتجاوز عددهم العشرون^(٣).

- ويندرج ضمن عدم إمامه بالحديث ومناهج المحدثين، استشكاله مسألة تزكية الرواة والحكم عليهم، فلقد حاول أن يصوّر مبدأ (العدالة) أو (التعديل) بالأمر الذي لا يمكن إدراكه في الناس أو تحصيله في التّقلّة على وجه اليقين، واستدل له ببعض آيات التزكية في القرآن الكريم، وقرر أن «تزكية الرجال والاطلاع على إيمانهم وما في قلوبهم مسألة لا يحيط بها إلا الله تعالى»^(٤)، والرسول ذاته لم يكن يعلم حال بعض أهل المدينة من المنافقين الذين مردوا على التّفاق، فكيف يعلم رجال الجرح والتعديل حال الرواة فيعدلون ويجرحون؟ وفيهم من لم يدرك زمان المعدّل والجرح!

وبين خلطه بين العدالة التي يمكن أن يطلع الناس عليها أو المتحرّري عنها من أئمة الجرح والتعديل فيحكم على الشخص بكونه مستقيم السيرة حسن السلوك، مرضي الشهادة والرواية؛ وهي العدالة الظاهرة الممكنة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ودلالة العرف والعقل الفطري «الجرح

(١) شروط الأئمة الخمسة ص ٧٠

(٢) ظفر التهانوي. قواعد في علوم الحديث ص ٤٦٧

(٣) ينظر عبد الله الفوزان. الرواة الذين جرحهم الإمام البخاري وانفرد الإمام مسلم بالإخراج لهم. مجلة العلوم الشرعية بجامعة طيبة. العدد الثالث والعشرون. ١٤٢٢ هـ

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١١٨

والتعديل... يهتم بالقوادح الظاهرة كالضعف والجهالة والغفلة وكثرة الخطأ والفسق»^(١)، والعدالة الباطنة المتعلقة بالقلوب، وهذه لا يعلمها إلا ربُّ العالمين، فهو العليم بذات الصدور، يعلم السرَّ وأخفى، ولا شك أنَّ بعض آيات العلم والتزكية تنزل على ذلك.

ولو رجعنا إلى مفهوم (العدالة) عند المحدثين وتطبيقاته المختلفة في كتب الجرح والتعديل، نجد إنه يرصد حالة الرواة فيما تحملوه وأدوه من الروايات، وليس هو حكم عليهم كشخص ولا بحث فيما وراء الرواية أو الأداء؛ في ذاتية الراوي وصفته الباطنة. فالجرح هو: « وصف الرَّاوي بما يقتضي ردَّ روايته»^(٢)، والتَّعديل هو: « وصف الرَّاوي بما يقتضي قبول روايته»^(٣).

فالعدالة المبحوث عنها لدى الأئمة هي العدالة المقيدة بالرَّواية والشهادة، وليس مطلق العدالة التي يتحدث عنها المؤلف.

ومن ثم فالحديث عن الاستحالة - على ما وصفنا من مفهوم المصطلح وحدوده - مندفع بأصله، والاستدلال له بآيات التزكية في غاية البعد، يقول الجديع: «والإنسان يُذكر بالخير والشرِّ بحسب ما يبدو منه، والسرَّات موكولة إلى الله، فليس اعتبارها والبحث عنها مطلوباً لإثبات العدالة»^(٤).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد شرط القرآن الكريم العدالة في الأخبار والشهادات عندما أوجب التوقف في خبر الفاسق، ولو لم يكن ذلك ممكناً لما حملنا مضمون خطابه (بالتبين). وفي أمر الطلاق قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ، وفي قصة يوسف: ﴿أَرْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨١-٨٢]، وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وغيرها من الآيات.

(١) هام سعيد. مقدمة شرح علل الترمذي لابن رجب ٢٥/١

(٢) الشريف حاتم العوني. خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل ص ٦

(٣) الشريف حاتم العوني. خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل ص ٦

(٤) عبد الله بن يوسف الجديع. تحرير علوم الحديث ٢٣٦/١

فالعلم بالعدالة، وتعرف الصادق من الكاذب ممكن، بل هو مطلوب شرعاً، ونفي المعرفة بها باسم التزكية للتقوى استدلال لا يتم، لأنه استدلال ببعض الكتاب دون بعض.

قال ابن عاشور: «وقد ظهر أن النهي متوجهٌ إلى أن يقول أحد ما يفيد زكاء النفس، أي طهارتها وصلاحتها، تفويضاً بذلك إلى الله، لأن للناس بواطن مختلفة الموافقة لظواهرهم وبين أنواعها بون؛ وهذا من التأديب على التحرز في الحكم والحيلة في الخبرة واتهام القرائن والبوارق، فلا يدخل في هذا النهي الإخبار عن أحوال الناس بما يعلم منهم وجربوا فيه من ثقة وعدالة في الشهادة والرؤية وقد يُعبر عن التعديل بالتزكية وهو لفظ لا يراد به مثل ما أريد من قوله تعالى: ﴿قَالَ تَزَكُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، بل هو لفظ اصطلح عليه الناس بعد نزول القرآن ومرادهم منه واضح»^(١).

فأما الاستدلال بالقرآن، وأن النبي ﷺ لم يكن يعلم بعض المنافقين، فمردودٌ بكونه استدلال خارج محل النزاع، فالنبي ﷺ لم يكن يعلم بنفاق هؤلاء - وهم قلة - على مستوى الاعتقاد وما يضمرونه في قلوبهم من الشر، أو في صدورهم من السر، فهو بشر لا يعلم الغيب، ولكنه كان يعلم عامتهم بكشف الله له عن تصرفاتهم، «وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يَعْرِفُونَ مِنْهُمْ مَنْ تَكَرَّرَتْ بَوَادِرُ أَحْوَالِهِ، وَفَلَتَاتُ مَقَالِهِ»^(٢)، وقال الله لنبيه: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، وقال له: ﴿هُمْ أَلْعَدُوُّ فَأَحْذَرَهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤]، فكيف يجاهدهم أو يحذرهم وهو يجهلهم؟ ولكن لو فرض أنه ﷺ كان يتبع ما يروونه من القرآن أو ينقلونه من سنته، ويتحرى أقوالهم وأفعالهم، ويبلوا أخبارهم عن جميع ذلك، كان بمحل أن يعرف جرح عمومهم في ذلك، فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقال أيضاً: ﴿حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]. فنبأ الفاسق مطلوب التبين فيه، ولو لم يكن ذلك بمحل الإمكان، أو هو مما استأثر الله بعلمه لم يكن لهذا الخطاب محل.

و - الخاتمة:

في خاتمة الكتاب يعتقد المؤلف أنه أضاع المفهوم الحقيقي للسنة النبوية، لكن ضبط هذا المفهوم يعد خطوة أولى نحو توحيد الأمة وجمع شتاتها.

(١) التحرير والتنوير ١٢٦/٢٧

(٢) التحرير والتنوير ٢٦٦/١٠

وهذا التأسيس المعرفي ثم التطبيقي المرجو، لا يكون ذا فاعلية ما لم يتأسس بدوره على أمرين: وسطية الأمة، وتعقل أفرادها، ويعطي مثالين على ذلك؛ الأول: التوسط في أمر الصحابة وآل البيت، والثاني: التوسط في الكتب التي جمعت الصحاح.

ز - موارد المؤلف في هذا الكتاب:

ساق المؤلف في نهاية الكتاب مجموعة المراجع التي اعتمدها، فبلغت مع القرآن الكريم ثلاثون كتابا يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

القرآن الكريم

كتب الصحاح والسنن والمسانيد: كتب الصحاح والسنن والمسانيد: موطأ مالك: مالك بن أنس الأصبحي المدني، مسند أحمد: لأحمد بن حنبل، سنن الدارمي: لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري، صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج النيسابوري، سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني، سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى الترمذي، سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي.

كتب شروح الحديث: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (المقدمة) لابن عبد البر، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي: للنووي، فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.

كتب علوم الحديث: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: للرامهرمزي، الكفاية في علم الرواية: للخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: للخطيب البغدادي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وآداب السماع: للقاضي عياض، تدريب الراوي: للسيوطي، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: للصنعاني، الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث: لأحمد شاکر والمختصر لابن كثير.

كتب الموضوعات: : اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: للسيوطي، تمييز المرفوع عن الموضوع: لعلي القاري.

كتب التاريخ والتراجم: الطبقات الكبرى: لمحمد بن سعد، البداية والنهاية: لابن كثير، تذكرة الحفاظ: للذهبي، ضحى الإسلام: لأحمد أمين.
كتب فكرية: تراثنا الفكري: لمحمد الغزالي.

كتب أخرى: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، تقييد العلم للخطيب البغدادي.
ولكن هناك من المراجع والموارد التي لم يذكرها المؤلف في نهاية كتابه وهي:
مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): لفخر الدين الرازي ص ١٩٨، ١٩٢، الكامل في التاريخ: لابن الأثير (الفصل الثاني)

بعض كتب المؤلف: سلم الخلاص، قصة الوجود، المعجزة الكبرى: ص ١٨٠، ٢٠٣، ٦٩.

البحث الثالث: التعريف الإجمالي بكتاب محطات في سبيل الحكمة

العنوان الكامل للكتاب: محطات في سبيل الحكمة - الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث -

تمّ في ٠١/٠٣/٢٠٠٨م كما هو مدوّن في نهاية الكتاب.

معلومات عن الطبعة المعتمدة: طبعة دار الخير بدمشق سنة ٢٠١٠م

حجم الكتاب: ٦٧٧ ص

محتويات الكتاب: هذا الكتاب يشتمل على مقدمة، وجانب نظري في تسع محطات يعرض خلالها المؤلف لبعض المباحث النظرية في علوم السنة ومصطلح الحديث، ثم جانب تطبيقي في إحدى عشرة محطة تحمل عنوانا واحدا: (الحديث في ميزان القرآن والعقل والمنطق)، يعرض خلالها المؤلف عشرات الأحاديث من الصحيحين خاصة ويبين وجه الاستدراك عليها من خلال الدلالات القرآنية ونحوها، ثم خاتمة وفهرس. وفيما يلي محتويات الكتاب:

- ١ - المقدمة: وتقع في تسع صفحات (ص ٧ - ١٥)
- ٢ - الجانب النظري: ويتكون من مائتين وخمسة وتسعين صفحة (١٧ - ٣١٠)، وهي:
 - المحطة الأولى: حكمة تدرج الرسائل السماوية
 - المحطة الثانية: مفهوم السنة الشريفة
 - المحطة الثالثة: السنة محتواة في النص القرآني
 - المحطة الرابعة: القرآن والسنة في حياة النبي
 - المحطة الخامسة: المنهج ورجالات الجيل الأول
 - المحطة السادسة: فرضية عدالة الصحابة بين الوهم والحقيقة
 - المحطة السابعة: فرضية عصمة آل البيت بين الوهم والحقيقة
 - المحطة الثامنة: علوم الحديث بين الظن والوهم

- المحطة التاسعة: الحديث وعلومه بين المنهج والتاريخ

٣ - الجانب التطبيقي: ويتكون من ثلاثمائة وأربعة وستين صحيفة (٣١١ - ٦٧٣)،

ويتمد من المحطة العاشرة إلى المحطة العشرين بعنوان واحد: الحديث في ميزان القرآن والعقل والمنطق. وقد أشار المؤلف إلى هذا التقسيم، فذكر جملة المحطات النظرية، ثم قال: «أنطلق بعد ذلك إلى التطبيق العملي من خلال وضع روايات الأحاديث في ميزان القرآن والعقل والمنطق، لنرى كيف أن هناك أحاديث كثيرة في الصحاح ينقضها كتاب الله تعالى ولا يقبلها عقل ولا منطق»^(١).

٤ - الخاتمة: وهي في صفحتين (٦٧٤ - ٦٧٦)

٥ - الفهرس

أ - المقدمة

افتتح المؤلف هذا الكتاب بمقدمة، تحدث فيها عن معاناة الفكر التنويري في المجتمعات الإسلامية، والتحديات الثقافية التي تواجهه؛ تارة بالافتراء والتدليس عليه، وأخرى بتمسيحه وتغييب أنواره.

ويرى أن أكبر مأساة، هي استخدام السنة النبوية كمظلة لإدخال الأهواء والعصبية المختلفة والانتصار للتاريخ على حساب المنهج، ومن ثم تغييب دلالات كتاب الله تعالى تحت مسميات النسخ أو التقييد أو التأويل.

وبحسب المؤلف فقد قاده التدبر والتعقل والبحث عن الحقيقة في كتاب الله تعالى - باستخدام «منهجية مجردة عن الأهواء والعصبية والتصورات المسبقة الصنع»^(٢) - إلى إدراك الفارق الكبير بين الدلالات القرآنية ومجموع الموروث الروائي أو التفسيري، استلزمه ذلك بيان الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث.

وينتقل المؤلف أخيرا في هذه المقدمة إلى استعراض مضمون محطات كتابه في الجانب النظري والتطبيقي، مبينا أهدافه التي يسعى إلى تحقيقها ومنها إعطاء القرآن الكريم حقه من التدبر، والدفاع عن السنة الشريفة، وتفنيد الأكاذيب التي يسوقها عابدو أصنام التاريخ، «راجيا كل باحث عن

(١) محطات في سبيل الحكمة. المقدمة ص ١٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة. المقدمة ص ١٠

الحقيقة أن يقرأها بتجرد، وعلى ضوء كتاب الله تعالى»^(١).

المحطة الأولى: حكمة تدرج الرسائل السماوية

تمثل هذه المحطة الأساس النظري الرئيس الذي يبني عليه المؤلف مختلف آرائه واختياراته التطبيقية في عامة كتبه، ولذلك فهي ليست مقدمة كلامية أو مجرد سرد تاريخي لا علاقة لها بالسنة النبوية كما يتوهم لأول وهلة، بل إن إدراك الحكمة من تدرج الرسائل السماوية وصولاً إلى الرسالة الخاتمة التي التحمت فيها المعجزة بالمنهج له علاقة بمفهوم السنة الشريفة المحتواة في النص القرآني وتستنبط منه باستمرار.

ويمكننا أن نلخص رأي المؤلف حول تدرج الرسائل السماوية ضمن ثلاثية (الرسول/ المعجزة/ المنهج) كما يلي:

أولاً: من حيث مراحل تدرج الرسائل السماوية: وهي على مرحلتين:

- **ففي المرحلة الأولى:** أي مرحلة طفولة البشرية، والتي بدأت بآدم وانتهت بإبراهيم - عليهما السلام - ومركزها نوح عليه السلام، لم يكن وعي الإنسان الاجتماعي وإدراكه الحضاري ناضجاً بالشكل الذي يهيؤه للتفاعل مع كتاب سماوي مسطور، ولذلك لم تنزل كتب سماوية في هذه المرحلة، وإنما كانت المرجعية هي شخص الرسول الذي يقوم مقام الأبوين بالنسبة للطفل. وعلى الإجمال ففي هذه المرحلة «التصق المنهج والمعجزة بشخص الرسول الحامل للرسالة»^(٢).

- **وفي المرحلة الثانية:** وهي مرحلة أكثر نضجاً من سابقتها، وجاءت في حلقتين:

الأولى: وبدأت بإبراهيم - عليه السلام - والأنبياء من ذريته إلى عيسى - عليه السلام -، وقد أنزلت فيها كتب سماوية، لكنها لأقوام محددين، وأزمنة وأمكنة محددة. وسبب إنزال الكتب في هذه الحلقة هو أن البشرية قد ارتقت حضارياً إلى درجة تستطيع فيها التفاعل مع كتاب سماوي منزل من عند الله تعالى.

وعلى الإجمال ففي هذه الحلقة الأولى من المرحلة الثانية، استقل المنهج والمعجزة جزئياً عن

(١) محطات في سبيل الحكمة. المقدمة ص ١٥

(٢) المعجزة الكبرى ص ٢٦

شخص الرسول الحامل للرسالة.

والثانية: وفيها جاءت الرسالة الخاتمة، التي نزلت على محمد ﷺ للناس كافة، ممتدة في الزمان والمكان إلى قيام الساعة، وفي هذه الحلقة الأخيرة ارتقى وعي الإنسان الاجتماعي، وارتقت حضارته إلى درجة يستطيع فيها مع كتاب سماوي صالح لكل زمان ومكان.

وعلى وجه الإجمال، ففي هذه الحلقة «استقلت المعجزة والمنهج استقلالاً كاملاً عن شخص الرسول وتركزت المعجزة والمنهج في نص لغوي مصوغ من قبل الله تعالى»^(١).

يقول المؤلف: «وهذا أمر طبيعي، فمنهج صالح لكل زمان ومكان لا بد أن يكون مستقلاً عن التاريخ وعن الجانب الشخصي للنبي ﷺ، ولا بد أن تكون المعجزة المصدقة لهذا المنهج مستقلة عن التاريخ وعن الجانب الشخصي للنبي ﷺ، فما الفائدة من تأييد معجزة تاريخية لم يشهدها إلا أفراد الجيل الأول، وذلك لمنهج صالح لكل زمان ومكان.. فمنهج صالح لكل زمان ومكان، يحتاج لمعجزة صالحة لكل زمان ومكان، من هنا كان كل من المنهج والمعجزة مستقلاً عن التاريخ وعن شخص النبي كأحداث تاريخية.. بمعنى آخر كان كل من المنهج والمعجزة محتوي في الكتاب السماوي (القرآن الكريم) ...»^(٢).

ويزعم المؤلف أن هذه الفروق الجوهرية فيما يتعلق بتدرج الرسالات السماوية قد «تم تغييبها أربعة عشر قرناً»^(٣)، وأنه قد بينها بشكل جلي في كتبه.

وفي الواقع فإن عمل المؤلف في هذه المسألة لا يعدو مزيد تفصيل واستخدام للشواهد القرآنية كالأستدلال عليها، وإلا فالإطار النظري أو على الأقل بعض فروعها قد سبق المؤلف إليها، وعلى سبيل المثال:

١- فحمد متولي الشعراوي في مواضع من تفسيره بين أن المعجزة في الرسالة الخاتمة هي عين المنهج، بينما هي تنفصل عنه في الرسالات السابقة.

يقول الإمام الشعراوي: « لكن رسول الله ﷺ تميّز بأن معجزته عين منهجه، لأن كل دين من الأديان السابقة كان لزمان محدود، في مكان محدود. وجاء ﷺ بالدين الجامع المانع، لذلك جاءت

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٦ - ٣٧، والمعجزة الكبرى ص ٢٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٦

المعجزة هي المنهج، فلو أن معجزته ﷺ كانت من جنس معجزات الأنبياء السابقين لكان القرآن قالها وصارت خبراً، وكل منها تليق بالزمن المحدود والمكان المحدود، لكن الإسلام جاء ليعم كل الأزمنة وكل الأمكنة، ولذلك لزم أن تكون المعجزة مستصعبة للمنهج؛ حتى يستطيع من يأتي بعد عصر النبوة إلى قيام الساعة أن يقول: محمد رسول الله وتلك معجزته»^(١).

ويقول أيضاً: « وفي القرآن خاصية تفرّد بها عن الكتب السابقة، حيث نزل جامعاً بين أمرين: أنه منهج سماوي يُنظّم حركة الحياة، وهو في الوقت نفسه معجزة مصاحبة للمنهج لا تنفك عنه إلى قيام الساعة، أما الكتب السابقة فكانت تأتي بمنهج فقط، أما المعجزة فشيء آخر منفصل عن الكتاب، فمعجزة موسى العصا واليد وكتابه التوراة، ومعجزة عيسى إبراء الأكمة والأبرص، وكتابه الإنجيل، أما محمد ﷺ فقد انفرد بأن تكون معجزته هي منهجه»^(٢).
بل إنه قد أكثر من التنصيص على هذه الفكرة^(٣).

ب - أما الحديث عن طفولة البشرية، ثم رشدها ووعيتها الحضاري ببعثة النبي ﷺ ورسالته الخاتمة التي تعد بحق مرحلة فاصلة بين العالم القديم الواقع تحت الوصاية المطلقة للمتعالي، والعالم الجديد عالم العقل والعلم، أو عالم الإنسان في إطار الهدايات الكلية للرسالة الخاتمة، وبالتالي فحتم الرسالة ليس حدثاً تاريخياً بقدر ما هو حدث معرفي، فقد تحدث عنها كثيرون، من أمثال محمد إقبال وأبو الحسن الندوي^(٤)، وكثير من مراجع الشيعة وأئمتهم^(٥).

ثانياً: من حيث نفي وحي السنة: يرى المؤلف بناء على المقدمة السابقة أن الوحي متركز في القرآن الكريم دون غيره «والقول بأن الله أوحى إلى نبيه وحيين اثنين هما القرآن والسنة الشريفة هو قول ينقضه القرآن الكريم جملة وتفصيلاً»^(٦).

(١) محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي ٦/٣٧٨٤

(٢) محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي ١٤/٨٧٢٨

(٣) ينظر تفسيره ٥/٢٨٧٥، و٧/٣٩٣٢، و١٠/٥٨٣٣، و١١/٦٥٠٣، و١٢/٧٦٥٠، و١٤/٨٧٢٨، و
١٧/١٠٦٨٤، و١٨/١٠٩٤٨، و١٩/١١٦٩٧، و١٩/١١٦٩٨

(٤) أبو الحسن الندوي. النبي الخاتم ﷺ ص ٣٧ - ٤٠ - ٥٣ - ٥٤

(٥) ينظر ص من هذا البحث.

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧

ثم استعرض لذلك مجموعة من الآيات تؤكد على كون القرآن هو كتاب الوحي الوحيد، وموئل الرسول ﷺ في تصرفاته، سواء في الفتوى أو أسئلة الناس أو القصص...

وحتى في الآية التي يظهر فيها وحي النبوة لا الرسالة كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأُكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٣]، يصر المؤلف على اعتبار الأمر شفافية ورؤية صادقة وإلهام، ويجزم أن «ما نبأ الله تعالى نبيه ﷺ في هذه المسألة هو خارج وحي الرسالة الذي هو فقط وفقط لا غير كتاب الله تعالى (القرآن الكريم)، وهو رؤية صادقة نبأ الله تعالى بها النبي ﷺ بهذه المسألة»^(١).

وسياقي الرد على هذا القول ضمن مباحث الفصل الأول.

المحطة الثانية: مفهوم السنة الشريفة

انتظم كلام المؤلف في هذه المحطة ضمن محاور أربعة:

الأول: بيان المفهوم الحقيقي للسنة النبوية

الثاني: نقد المفهوم المتوارث للسنة الشريفة

الثالث: استمرار الاستنباط من القرآن

الرابع: معنى حفظ السنة النبوية

- ففيما يتعلق بالمفهوم، وعطفا على ما تقدم من التحام المعجزة بالمنهج في الرسالة الخاتمة، يأتي مفهوم السنة أو الحكمة على أساس أنها محتواة في النص القرآني المعجزة والمنهج، ولا تخرج أبدا عن دلالاته، ولا تستقل عنه كما هو في موروثاتنا التاريخية.

وهذا المفهوم يمتني على إدراك «دلالات كلمتي الرسول والنبي في كتاب الله تعالى»^(٢)، وإدراك «حدود كل منهما في شخص النبي ﷺ، وفي أعماله وأقواله»^(٣).

وبرأي المؤلف فكلمة (النبي) تعني النقاء والطهارة والخلاص، فهي أقرب إلى الجانب الشخصي

(١) أبحاث فوق القمة ص ٥١٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥١

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥١

البشري، وكلمة (الرسول) تعني حمل رسالة ومنهج وتبليغهما للناس، وعلى أساس هذا المعنى وقع الخطاب القرآني بهما.

يقول المؤلف بعدما استعرض مجموعة من الآيات تصور منهج الخطاب الإلهي للنبي كشخص في القرآن الكريم: «إذاً علينا أن نميز في شخصه ﷺ بين الجانب الشخصي، وبين جانب النبوة، وبين جانب الرسالة، وإن لم نميز هذه الجوانب بشكل سليم لا نستطيع أن ندرك دلالات الكثير من آيات كتاب الله تعالى»^(١).

والمؤلف لا يسعفنا كثيراً في إجلاء هذا الفرق، ومن ثم في معرفة السنة النبوية بصورة تطبيقية، والظاهر أن ضابط التمييز الأكبر لديه هو (الوحي القرآني) ذاته، وتصرفه ﷺ قبل نزوله أو بعده؛ فما فعله باجتهاد منه أو بصفته البشرية (كالتوجه لبيت المقدس، وإذنه للمتخلفين في بعض الغزوات...) قبل نزول النص القرآني فليس من السنة النبوية في شيء، أما ما فعله بعد نزول القرآن، تفسيراً أو تفصيلاً له فهو من السنة واجبة الاتباع، لأن المتعلق حينها ليس النبي في ذاته، وإنما الرسالة ووحيتها. وبناء عليه فالطاعة بالاستقراء في جميع القرآن متعلقة بصفة الرسول وليس بصفة النبي أو الصفة الشخصية له ﷺ.

نخلص من جميع ذلك إلى أن السنة أو ساحة الأقوال والأفعال النبوية واجبة الاتباع، لا تشمل كل حركة من حركات حياته ﷺ وإنما «الأقوال والأفعال التي قام بها ﷺ كتفسير وتبيان لدلالات كتاب الله تعالى هي السنة الحق، والتي سماها الله تعالى في كتابه الكريم بالحكمة»^(٢).

- وفيما يتعلق بنقد مفهوم السنة المتوارث، يرى المؤلف أن استصحاب (الوحي)، وتخصيص وصف الرسول بالطاعة يكر بالفساد على مفهوم السنة المتوارث المطلق (كل ما قاله ﷺ أو فعله أو أقره)، والسبب هو أنه إطلاق يضاد الطبيعة الوظيفية للسنة النبوية من جهة، ويناقض الموقف القرآني ويقوضه من جهة ثانية.

إن النبي ﷺ لا يملك صلاحية الإفتاء أو التشريع خارج النص القرآني بصريح القرآن، فكيف يصح إذاً إطلاق مفهوم السنة ليشمل كل قول أو فعل أو إقرار؟

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

وحتى آية سورة النجم لا تساعد - حسبه - على ذلك الإطلاق، لأنها تختص بنطقه ﷺ
 للقرآن «وما يتعلق به من تفسير وتفصيل لكلياته، ولا تعني كل ما نطق به ﷺ في حياته»^(١).
 ولو تجاوزنا إطار النطق الرسالي في الآية إلى غيره، وسلمنا بصحة الإطلاق في التعريف الموروث،
 فكيف نفسر آية عتاب الله لنبيه «فإذن النبي ﷺ لبعض رجال قومه هو قول نطق به ... فكيف
 يعاتب الله تعالى نبيه ﷺ على وحي يوحيه إليه؟»^(٢)، «وبناء على تعريفهم للسنة بأنها كل ما فعله
 ﷺ أو قاله أو أقره، هل يكون توجهه ﷺ في الصلاة نحو بيت المقدس سنة على الأمة اتباعها إلى
 قيام الساعة؟ ...!!! أليس توجهه نحو بيت المقدس، هو عمل فعله ﷺ؟!!!»^(٣).
 والأمر ذاته فيما يتعلق بالإقرار.

يعقب المؤلف على جميع ذلك بقوله: «من هنا نرى أن التعريف المتوارث للسنة بأنها كل ما فعل
 ﷺ أو قال أو أقر، هو تعريف ليس صحيحا على الإطلاق»^(٤)، بل «هو جهل بحقيقة السنة
 الشريفة»^(٥).

- يترتب على ارتباط السنة بصفة الرسول عند المؤلف استمرار الاستنباط في كل زمان ومكان
 «فرسول الله تعالى كاستنباط لدلالات النص القرآني وتفسير لكلياته وإعطاء كل جيل ما يناسب حل
 مشكلاته الحضارية، لم يمت، ويبقى فينا إلى قيام الساعة»^(٦)، «صحيح أنه لا يوجد رسول بقيمة
 الرسول محمد ﷺ إلا أن هذه الصفة لا تنتهي إلى قيام الساعة، ولذلك نرى هذه الصفة في هذه الآية
 لا تختتم كما ختمت صفة النبوة ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
 عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]»^(٧).

كما يترتب على ذلك أيضا لزوم معايرة الروايات على القرآن الكريم، لمعرفة السنة من غيرها،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٠

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٣ و ٧٦

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٠

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٦

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٧

ولتمييز الصحيح من الموضوع منها.

- وفيما يتعلق بحفظ السنة الشريفة، فينبغي تحديد المفاهيم، فإذا كانت السنة بمعنى الأحكام المستنبطة من القرآن الكريم، فهي محفوظة بلا شك، ولكن روايات التاريخ التي يسمونها السنة هي روايات جمعت بعد وفاة الرسول ﷺ بقرون، «وبالتالي فكل ما وصلنا بأدوات تاريخية، لم يتكفل الله تعالى بحفظه، وبالتالي لا يخلو من مادة التاريخ المشوبة بالأخطاء والأهواء، وبالتالي لا يسمى بالسنة، إنما هو يجوي من السنة بمقدار ما يتطابق مع حقيقة دلالات كتاب الله تعالى»^(١)، «السنة الحق ليست متروكة لرحمة رجالات التاريخ، ولا يمكن أن تكون مبنية على منهج تغييب العقل وجعل نصوص التاريخ بدرجة النص القرآني كما يريد عابدهو أصنام التاريخ»^(٢)، «إذ.. لا تكون السنة الحق محفوظة إلا في كونها محتواةً في النص القرآني.. كونها استنباطاً من أعماق النص القرآني، لا ينتهي حتى قيام الساعة.. لذلك فالمطلوبون والمزمرن للروايات التاريخية على أنها عين السنة الحق التي وصفها الله تعالى في كتابه بالحكمة، إنما يطبلون ويزمرون للتاريخ وليس للسنة، وليس لمنهج الله تعالى، فلو كانوا حقاً يريدون السنة الشريفة لما جعلوا بعض روايات التاريخ ناسخة لبعض أحكام كتاب اله تعالى»^(٣)، «نحن لا ننكر حفظ الله تعالى للسنة الشريفة الحق كأحكام مستنبطة من النص القرآني، ولكن روايات التاريخ... لا يمكن الجزم بأنها عين السنة، فالسنة لا تناقض القرآن الكريم، وكثير من روايات التاريخ التي يزعم أنها عين السنة متناقضة فيما بينها ومناقضة لكتاب الله»^(٤).

وهذا الكلام مبني على تصور الفرق بين اصطلاحى (السنة) و (الحديث)، أو (السنة) و (الرواية)، ووقوع الخلط بينهما لدى بعض المحدثين، وسيأتي الكلام عنه في مكانه من البحث.

المحطة الثالثة: السنة محتواة في النص القرآني

ملخص هذه المحطة يتحدد في معرفة طبيعة العلاقة التي تربط السنة بالقرآن، هل هي وحي إضافي مستقل، أم أنها استنباط للأدلة والأحكام من أعماقه؟
أ- يقرر المؤلف انطلاقاً من بعض الآيات القرآنية أن للقرآن أعماقاً ظاهرة وباطنة، فالظاهرة هي

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١١١-١١٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٨-٣٠٩

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٣-٨٤

المحكّمات، لا تختلف فيها العقول والمدارك، ولا تتعرض للاحتمال، ولذلك فأحكامها حجة على المكلفين يوم القيامة، ولذلك فهي بمعنى أم الكتاب.

ب- وفي المقابل هناك دلالات وبراهين عميقة، وهي على قسمين:

الأول: دلالات عميقة باطنة مما استأثر الله بعلمه، غير متعلقة بالمسائل التَّعبديّة. وهذه الدلالات لا يرى البشر تأويلها إلا يوم القيامة، يوم يأتي تأويله.

الثاني: دلالات وبراهين ومعاني ستظهر للأجيال نتيجة تطور العلوم الحضارية، وفور إدراكها تصبح محكمة واضحة جلية^(١)، وهذه تختلف عن عمق التأويل ونهايته التي تكون يوم القيامة^(٢). ولكن ما موقع السنة الشريفة واستخراجها من كل ذلك؟

إن العمق الباطن المتشابه للقرآن الكريم يتضمن «جزئيات الكليات التي يحملها القرآن الكريم في عمقه الظاهر»^(٣)، ومن ذلك «جزئيات شعائر العبادات التي أنت السنة الشريفة لاستخراجها من أعماق هذا العمق»^(٤).

وهذا العمق يصفه القرآن الكريم بالثاني، وهو «دلالات مخفية في باطن القرآن الكريم، يحتاج كشفها ورؤيتها إلى رفع الأغطية التي تكمن تحتها هذه الدلالات، فكل غطاء هو مثنى، تحته عمق من هذه الدلالات»^(٥).

وإذا كان الله عز وجل قد منّ على رسوله ﷺ فأعطاه سبعا من المثاني، أي أعطاه القدرة على الغوص في أعماق النص القرآني سبع درجات لاستنباط الدلالات والأحكام، ومنها السنة الشريفة، فإنه كذلك أعطى العقل البشري قدرة على استنباط تلك الدلالات وتلك السنن من تلك الأعماق^(٦)، والفرق في ذلك فرقٌ في تفاعل النفس مع كتاب الله تعالى، وفرقٌ في درجة الفرد على

(١) ينظر الحق المطلق ص ٢٦٥-٢٦٦

(٢) ينظر الحق المطلق ص ٢٧٣

(٣) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٤) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٥) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٦) الحق المطلق ص ٢٧٣-٢٧٥

سلم الرسالة والنبوة^(١).

وكتيحة لهذا المفهوم عرض المؤلف لبعض الروايات التي يستدل بها عادة على استقلال السنة بالتشريع، أو يزعم أنها من الوحي بعد القرآن، وردها إلى أصولها فيه، وبين أنها صورة استنباطية منه، نحو (تحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، إباحة الكبد والطحال وميتة البحر، تحريم شحم الخنزير وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، القدر كركن من أركان الإيمان، وعدد الصلوات وركعاتها).

ويقرر المؤلف بناء على معيار الاتصال والانفصال بالقرآن وعنه، صحة الروايات من عدمها، ولذلك فهو يبدي استغرابه واستنكاره من كون حديث العرض على كتاب الله تعالى باطل لا أصل له.

والنتيجة أن القرآن الكريم هو العنصر القاعدي الذي يؤسس لمفهوم السنة، واستنباطها، وصحتها، ولا تكون السنة إلا مرادفاً له، وتحت شرطه وموضوعه. وبهذا فالمؤلف لا ينكر جميع الروايات، لأنها قد تكون بدورها تأويلاً أو استنباطاً من القرآن، لكنه يشترط أن تكون في ظله، متناصة بجذره عاماً أو خاصاً.

المحطة الرابعة: القرآن والسنة في حياة النبي

لقد عقد المؤلف هذه المحطة أصالة لبيان عدم كتابة الحديث النبوي أو السنة على عهد النبي ﷺ، ومناقشة أدلة المثبتين والرد عليها، ومن ثم تأكيد المفاهيم الأساسية للسنة الشريفة كما يتصورها (محتواة في القرآن وتستنبت من أعماقه).

ويمهد المؤلف لهذه الرؤية بالحديث عن كتابة القرآن ورسمه وقراءته، ومفهوم أمية النبي ﷺ بمرجعية القرآن، وليس بمرجعية التاريخ ورجاله وتأويلاتهم.

وعلى هذا فرأيه في هذه المحطة لا يخرج عن أمرين:

الأول: كتابة القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ ومتعلقاته المختلفة.

والثاني: ما يتعلق بكتابة السنة النبوية في عهد النبي ﷺ.

أما الأول فيمكن أن نلخص رأيه فيه كما يلي:

(١) الحكمة المطلقة ص ١٨٩

١ - «أن القرآن الكريم كتب بين يدي الرسول ﷺ، وبأمر منه، وأنه كان يعلم حروفه، ويمليه برسمه التوقيفي (كما رآه في اللوح المحفوظ) على كتبه الوحي»^(١).

٢ - أن النبي ﷺ كان يتلقى نصا مكتوبا، يطلب منه قراءته بدلالة كلمة (اقرأ) التي ترد في السياق القرآني للقراءة «من نص مكتوب، وليست مجرد تلاوة دون نص مكتوب»^(٢).

يؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء:٤٥]، وقوله أيضا: ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء:١٠٦]، أو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه:١١٤]، وهو أمر - بحسب المؤلف - أن لا ينطق الرسول الحروف المرسومة في اللوح المحفوظ التي كان ينزل بها جبريل عليه السلام قبل أن يتم وحيه بأن يتلوها له جبريل.

ونتيجه أن «الرسول ﷺ كان يقرأ القرآن الكريم كنص مكتوب»^(٣)، بعدما تعلم «لغة السماء بإلهام مباشر من الله سبحانه وتعالى، بعيدا عن قواعد لغة البشر وآليات تعلمهم»^(٤).

٣ - فعل القراءة والكتابة من النبي ﷺ إنما كان بعد نزول القرآن وليس قبله، بدلالة ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ وَبَيِّنَاتٍ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت:٤٨]، فمحورية (من قبله) «تبين لنا أن الرسول ﷺ أصبح بالنسبة لهذه المسألة عكس ما كان عليه قبل نزول النص القرآني»^(٥).

٤ - القرآن الكريم كتب بين يدي النبي ﷺ، بأمره وإشرافه، ولم يجمع بعد وفاة الرسول من صدور الرجال.

٥ - الأمية كما يعرضها القرآن الكريم، ليست بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، إنما تعني ثلاثة أمور، إما أنها تطلق على غير الكتابي، وإما على عدم علم الكتابي لكتابه إلا ظنا، وإما عدم علم القراءة والكتابة من المجتمع المحيط.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٠

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٠

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٨

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٢

وخلاصة رأيه أنّ « الرسول كان بفطرته نقيًا، ولم يتأثر بثقافة المجتمع المحيط فيما يتعلق بعبادة الأصنام، وبالتالي كان أميًا، وأيضا كان أميًا بالنسبة لمسألة القراءة والكتابة فلم يتعلم من المجتمع المحيط علم القراءة والكتابة.. ولكن بعدما أتته الرسالة تعلم لغة السماء وإملاء السماء، بوحى من السماء بعيدا عن البشر وقواعد إملائيهم، وبالتالي بقي أميًا بما تحمل الكلمة من معنى، لأنه ﷺ لم يقتبس هذه العلوم من المجتمع المحيط»^(١).

وأما الثاني، أي ما يتعلق بكتابة السنة النبوية، فينفي المؤلف نفيًا جازمًا رأي من يزعم أن السنة قد كتبت على عهد النبي ﷺ، ويسلك في الرد له مسلكين؛ الأول: الاستدلال بروايات المنع من الكتابة (حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم وأحمد والدارمي، ورواية أبي هريرة عند أحمد)، والثاني: انتقاد الروايات التي يستدل بها الخصوم جهة المعاني، وخاصة رواية أبي هريرة في قصة أبي شاه عام الفتح، ورواية عبد الله بن عمرو بن العاص؛ فأما رواية أبي شاه، فلا تؤسس لنظرية الكتابة ولا تصلح دليلاً عاماً عليها، لأنها رواية تتميز بالخصوصية الشديدة ومن عدة أوجه. ورواية عبد الله بن عمرو تحمل في طياتها ملامح الصنعة المتأخرة، وجدلية موضوع الكتابة في تاريخه ولذلك فهي «ملفقة على الرسول ﷺ»... **ووضعت** لتمرير ما نهى الرسول ﷺ عنه، فالحديث من أوله إلى آخره **موضوع** بنية إعطاء عابدي أصنام التاريخ ما يتكئون عليه لا حقًا (بعد وضعه) للإساءة لمنهج الله تعالى»^(٢).

أما قرائن الرد لهذه الرواية عند المؤلف فتتمثل تحديداً في كونها مناقضة للروايات المانعة، ومناقضة لحقيقة السنة الشريفة من حيث هي تفصيل للقرآن واستنباط من أعماقه، وأيضا من الناحية التاريخية لا نعثر على نسخة مما كتبه عبد الله بن عمرو. وعلى التسليم بالكتابة المتقدمة، فاحتمال التحريف والتزوير وارد بل قريب بالنظر إلى طول المدة من وفاة الرسول إلى تدوين الحديث، وما تخللتها من حروب وصراعات وتشتت فكري واستقطاب حاد بين الطوائف المختلفة.

ويستظهر المؤلف خطأ من رام الجمع بين روايات المنع والإباحة بواقع اختلاط السنة بالقرآن، ويراه مما لا ينهض، لأن كبار الصحابة امتنعوا عن الكتابة بعد وفاة الرسول ﷺ وجمع القرآن. يدلف المؤلف بعدها إلى مهاجمة علوم الحديث في نظرياته، وقواعد الجرح والتعديل، ويرى أن

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٧، والمعجزة الكبرى ص ١٧٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٤

البديل الطبيعي لنقد الحديث هو القرآن الكريم.

والخلاصة عنده أن « مجمل هذه الأحاديث يؤكد أن ما كان يكتب في عصر النبي ﷺ هو النص القرآني حصرا، وحتى لو فرضنا جدلا صحة زعمهم بوجود صحف كتب فيها الحديث بين يدي الرسول ﷺ، فإن هذه الصحف المزعومة لا قيمة لها في عملية التدوين بعد قرون، بدليل عدم وجود رواية منقولة من أي من تلك الصحف، وما هو الضمان أنها لم تحرف ولم تبدل ولم تتم الزيادة فيه والنقصان، عندما جمعت الروايات بعد قرون من وفاة النبي ﷺ؟!!!! أليست المسافة الكبيرة بين وفاة النبي ﷺ وبين عصر التدوين وما حملت من حروب وصراعات وتعصب واستحواذ على السلطة، أليست تكفي لأن يحدث تدليس وافتراء ينسب إلى الرسول ﷺ...»^(١).

ولقد خصصنا فصلا كاملا لبحث موقف المؤلف من كتابة السنة.

المحطة الخامسة: المنهج ورجالات الجيل الأول

عقد المؤلف هذه المحطة لرصد المناخ السائد بعد وفاة النبي ﷺ من خلال بعض الروايات الحديثية وبعض كتب التاريخ، تتبعا لحقيقة السنة وحجيتها، وحقيقة تمثل المنهج عند الصحابة، ليستبين القاريء مدى تأثير الصراعات الدينية والسياسية في واقع الرواية لدى أفراد الجيل الأول. وبرأيه فبوادر الصراع والاختلاف تعود إلى ما قبل وفاة النبي ﷺ بقليل، عندما أمر النبي ﷺ بأن يكتب للصحابة كتابا لا يضلوا بعده، فأكثروا اللغو والاختلاف عنده في مسألة يقول المؤلف أنها تتعلق بصلب التشريع، متوسلا بثلاث روايات عند البخاري ومسلم وأحمد، متوقفا عند جزئية قول عمر بن الخطاب بأن النبي غلبه الوجع، وحسبنا كتاب الله؛ فإذا كانت بعض المقاربة المفهومية للسنة هي كل ما قاله النبي ﷺ، وهي وحي يوحى، فعلى أي وجه تتم قراءة هذا الرفض لقوله ﷺ؟ وبعد وفاته ﷺ بدأت الخلافات تتبلور وتظهر إلى العلن، ومثاله امتناع أبي بكر الصديق إعطاء فاطمة من ميراث رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك وخمس خيبر، وما نتج عنه من قطيعة بينهما.

ونحوه توظيف الدين لأغراض سياسية من بعض الأمويين، كطلب مروان بن الحكم المبايع ليزيد بن معاوية ومعارضة عبد الرحمن بن أبي بكر له.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٥٢

وباستقراء الروايات الكثيرة يصل المؤلف إلى أن أقوال الصحابة وأفعالهم لا تعبر بالضرورة عن تجسيد للسنة أو القرآن، بل إنهم ركبوا الصعب والدلول، وظهر فيهم الكذب والوضع والخلط والنسيان «فكيف يكون الأمر في عصر تدوين الحديث، وبعد انقضاء الفتن التي أحرقت الأخضر واليابس؟!!!!»^(١)، «ولماذا ترفع هذه الروايات إلى درجة المقدس الذي تعتبر فيه جزء من المنهج، بل وتملك صلاحية نسخ بعض أحكام كتاب الله تعالى كما يزعم بعضهم، وتملك صلاحية تخصيص مطلق أحكام كتاب الله تعالى وإطلاق مخصصه، كما يزعمون؟!!!!»^(٢).

والواقع من خلال الروايات وكتب التاريخ أن المناخ السائد بعد وفاة النبي ﷺ كان محملاً بغيوم العصبيات والفتن والانحرافات الدينية والسياسية، وهي حقائق مفارقة لما يتم تسويقه عنهم، ويخطب به على المنابر، ومفارقة لأصل ما ينقل على ألسنتهم، كونهم لا يخرجون عن الشرط البشري قولاً وفعلاً، وليسوا فوق الجرح أو النقد إلا إذا كان الهدف من وراء ذلك هو تقديم التاريخ بديلاً عن كتاب الله تعالى ومنهجه.

وبديهي بناء على ما يرشح من هذه الروايات التاريخية ويتأيد بآيات قرآنية كثيرة، في موضع الأصل الكلي القاطع، أن طبقة الصحابة مفهومًا وعدالة بلغة الإطلاق كما هو في أدبيات المحدثين، ليس له قيمة معرفية أو ضرورة منهجية، وليس له ما يسند كفرضية في المنطوق القرآني، وفي واقع الصحابة أنفسهم، وضمن حدود العقلانية الطبيعية، بل هو من رسوم السياسة وأجندتها في سياق الصراع المحتدم بعد وفاة النبي ﷺ.

المحطة السادسة: فرضية عدالة الصحابة بين الوهم والحقيقة

تأتي هذه المحطة حول عدالة الصحابة في أثر المحطة السابقة التي حاول المؤلف فيها أن يجسم مدى تمثل الجيل الأول لحقيقة المنهج الإلهي على ضوء المعطيات التاريخية من جهة، والمعطيات القرآنية من جهة ثانية.

ويفتتح هذه المحطة ببيان الغاية من الدين وهي عبادة الله تعالى، والرجال ليسوا بغاية وإنما هم وسيلة لحمل المنهج... ثم يحدد أهمية بحثه في هذه المحطة وهدفه المنشود.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٧٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٧٢

وخلاصة هذه المحطة كما يظهر لنا تتركز في مسألتين:

١- انتقاد مفهوم الصحابي كما هو في كتب علوم الحديث.

٢- وانتقاد عدالة كل الصحابة.

ففي المسألة الأولى يرى المؤلف:

- تناقض التعاريف الموضوعية لمصطلح (الصحابي)، مع بعض النصوص القرآنية، أو الحديثية.
- أن الخطأ في التعريف أورث (ضلالاً) منهجياً، تظاهر عليه (عابدو أصنام التاريخ) وأصحاب (المنهج الجمعي التراثي)؛ ألا وهو القول بعدالة كل الصحابة، والحقيقة أن هذا الزعم يعد من (لغو المتأخرين)، وهو غير صحيح على الإطلاق.

في مقابل ذلك يرى أن البديل لتعريف الصحبة هو ما يستنبط من دلالات القرآن الكريم، ففي كتاب الله تعالى يأتي الاستعمال لهذه المفردة ليشمل جانب الخير والشر، التعديل والتجريح، وهو مورد يستشف من ورائه معنى العدالة النسبية في جميع إسقاطاتها الواقعية، ويشعر بأن إطلاق التعديل لخصوص صحابة رسول الله ﷺ على المفهوم المصطلح عليه عند المحدثين، ليس له ما يبرره.

أما المسألة الثانية، أي ما يتعلق بعدالة الصحابة وهو مقصود المؤلف أصالة من هذه المحطة، فهو طرح مرفوض من حيث الجملة كونه جاء كتطور حادث في الأعصار المتأخرة، ويحمل طيه دلالات خطيرة تمس جوهر المنهج الإلهي قرآناً وسنة، بل إن القول بالتعديل المجموعي للصحابة أسوأ من سبهم على سؤئه؛ لأن السب أمر يتعلق بالشخص وعدم الأخلاق، وتقديسهم يتعلق بالأمة وبمنهج الله تعالى، وبالتالي فالقول (بعدالة الصحابة) أخطر من مسألة عدم التمتع بالأخلاق.

ويبرر المؤلف هذا الرفض بدلالات قرآنية، وأخرى حديثية، وثالثة تاريخية.

فأما المبررات القرآنية، فيمكن إيجازها فيما يلي:

أ - أصل التزكية والتعديل غير ممكن من آحاد الناس، فهي مسألة لا يعلمها إلا الله تعالى كما جاء التصريح به في القرآن الكريم (سورة النساء الآية ٤٩ - ٥٠، وسورة النجم الآية ٣٢). فكيف يتم الجزم بعدالة جميع الصحابة، وكيف «يكون الصحابي عدلاً وفوق الجرح، وما يروى عنه فوق الشبهة مجرد أنه رأى النبي ﷺ، أو أنه أقام معه فترة من الزمن دون أي اعتبار للنص المروي عنه،

ودون أي معاييرة لذلك النص على كتاب الله تعالى ؟!!!»^(١).

لقد عاش النبي ﷺ وصاحبه وآه كثيرون، ومنهم بعض المنافقين من أهل المدينة مردوا على النفاق، ولم يكن يعلمهم ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١] - وهي آية محورية في نقد الاستدلال على جزئية الجرح والتعديل عند المؤلف - فكيف ينتفي علمه ﷺ بهم، بينما يجزم المتأخرون عنه بعدالة كل من آه وصاحبه ؟ «أليست هذه الآية الكريمة صريحة في نقض تعريف الصحابي العدل بأنه كل من رأى الرسول ﷺ، أو أنه كل من عاش معه سنة أو سنتين، أو أنه كل من بلغ الحلم حين وفاة النبي ﷺ ؟ !!! أليس هؤلاء الذين مردوا على النفاق من أهل المدينة ولا يعلم النبي ﷺ نفاقهم، أليسوا تنطبق عليهم تلك التعاريف ؟!!!»^(٢).

إن علم الجرح والتعديل ليس علما، وإنما هو مقاربات تاريخية لا تخلو من الأخطاء والأهواء والعصبيات...

ب - الآيات المستدل بها على تعديل جميع الصحابة من وجهة نظره، إما أنها لا تشملهم جميعا بواقع القراءة المتدبرة لها، أو أنها مقيدة بشروط تعمد الخصوم إهمالها، أو أنها مجردة عن تاريخية الأشخاص ومطلقة عن الزمان والمكان.

وأما المبررات الحديثة: فقد أورد المؤلف في هذه المحطة اثنا عشر حديثا مما يدل على أن « بعض رجال الجيل الأول سينقلون ويرتدون على أعقابهم بعد وفاة النبي ﷺ، وسيبدلون بعد النبي ﷺ »^(٣)، وهذا في رأيه مما ينقض (فرضية العدالة الكلية للصحابة).

وأما المبررات التاريخية: فتتمثل في اتهام بعضهم لبعض بالكذب، ووضع الحديث^(٤)، والخروج

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٧

(٤) وقد وافق المؤلف محمد حمزة في كتابه (إسلام المجددين) ص ١٠٠، حيث يقول في كلام إنشائي مرسل: «يشمل البحث الجديد أيضا إعادة النظر في مدى انخراط الصحابة وبقية الرواة في الوضع والاختلاق مع ما يعنيه ذلك أيضا من إعادة النظر في مفهوم الصحبة. وغير خفي أن القول بتأخر عملية الوضع وعدم شمولها العصر الإسلامي الأول صار مقالة مذهبية فقدت مصداقيتها في الفكر الإسلامي الحديث الذي صار يؤمن بأن جميع الفاعلين

عن الحق، والظلم، وارتكاب الكبائر كالقتل، والدخول في الفتن، وفي ذلك يقول: «لو كانت فرضية عدالة الصحابة - كما يعرضونها - صحيحة، وأن الصحابة كل الصحابة عدول لمجرد كونهم صحابة، لو كان ذلك صحيحا لمنعت تلك العدالة وقوع معركة الجمل وصفين وغيرها مما أدى إلى قطع رؤوس عشرات الآلاف من الصحابة على أيدي إخوانهم من الصحابة، لو كانت فرضية عدالة الصحابة - كما يعرضونها - صحيحة، لمنعت تلك العدالة تحويل الخلافة إلى نظام حكم قسري على يد معاوية بن أبي سفيان، ومن ثم استمرار ذلك قرونا من الزمن في الدولتين الأموية والعباسية...»^(١).

وفي النتيجة فعندنا الرفاعي بعد كل هذا التفكيك والتركيب، لم يضبط لنا مفهوم الصحابي، ومن تقبل روايته ومن ترد، بل إن القاريء لمخطته ليصل إلى التيه في معرفة مقصوده بالصحابي العدل، فما دام النبي ﷺ نفسه لا يستطيع الجزم بتزكية من معه، فلا عبرة إذا بالقول حتى بعدالة بعض الصحابة انطلاقا من الوجه الايجابي المنصوص عليه في القرآن.. لأنه إذا لم يتميز لدينا بعينه وشخصه ذلك المنافق الذي كان يعيش في المدينة مع النبي ﷺ؛ كان القول بعدالة بعضهم كالقول بعدمها «لأن الجزم بعدالة مجموعة من البشر يتنافى مع عدم العلم بنفاق بعضهم»^(٢).

أو إذا كانت الآيات نفسها التي تزكيهم لا تتناولهم كلهم في أحسن الأحوال فلا فائدة إذا؛ فالقول بعدالة بعضهم كعدمه أيضا.. والنتيجة أنه لا يخلص منهم إلا ما ندر وقل...

وفي الواقع فإن جدل المؤلف في هذه المسألة مبني على اعتقاده بلزوم معايرة الروايات كمتون على كتاب الله تعالى دون نظر في الأسانيد والرجال، ومبني على تصوره الخاص لمفهوم السنة النبوية وأنها مختلفة عن الروايات، فهو جدل غائي لرؤيته تلك، أو أن غايته تاريخية فحسب، لأن بحث عدالة الصحابة فرع عن البحث في علم الرجال وهو بحث تاريخي محض.

وبكل حال فقد عرضنا لموقف المؤلف من الصحابة وعدالتهم ضمن أحد فصول هذا البحث.

المحطة السابعة: فرضية عصمة آل البيت بين الوهم والحقيقة

الاجتماعيين في التاريخ الإسلامي عصرئذ كانوا يضعون الأحاديث...».

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وقارن بما كتبه حمادي ذويب عن فرضية عدالة الصحابة في كتابه السنة

بين الأصول والتاريخ ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١١٨

يستفتح المؤلفُ عرضه من هذه المحطة بالتفريق بين مفهوم آل البيت كقيمة انتساب دموي أو كحق وجود تاريخي - وهو جزء من المنهج - وبين نقد فرضية عصمتهم الحادثة بعدهم. ويسلك في ذلك مسلكين؛ يتعلق الأول بمفهوم العصمة من خلال النصوص القرآنية، والثاني بنظرية العصمة كقيمة منهجية ضرورية عند القائلين بها.

ففي الجانب المفهومي يسجل أن بحثه سيتمحور حول عبارة (أهل البيت) دون عبارة (آل)، هذه الأخيرة التي وردت في كتاب الله تعالى مجردة عن نسبة إلى (البيت) أو (محمد)، بل جاءت مضافة إلى بعض الأنبياء والرسل وغيرهم، أي أنها سياقيا تعد خارج الإطار الدلالي لمعنى (آل البيت) الحادث.

وعبارة (أهل البيت) التي افترضها المؤلف مدخلا مفهوميا لبحث مسألة العصمة وردت في القرآن الكريم في سياقين اثنين؛ الأول: يتعلق بامرأة إبراهيم عليه السلام، والثاني: يتعلق بنساء النبي ﷺ. وما لا شك فيه أن الدلالة السياقية لمضمون المسألة أظهر في الثاني، وعليه فمحل الدراسة هو (آية التطهير) التي تعد شاهدا لغويا كلياً يفصل المسألة المطروحة.

فأولاً: صيغة الآية تشي بالعموم، فتشمل الرجال والنساء، وتعبير المؤلف «هذا يعطي لمسألة أهل البيت إطلاقاً يتجاوز نساء النبي ﷺ دون استثناءهن من ذلك»^(١)، ومن قصر الآية على الرجال دون النساء قصدا لإخراج أزواج النبي ﷺ بواقع عبارة (عنكم) و (يطهركم)، دون (عنكن) و (يطهركن)، فقد أحلّ بميزان الدلالة اللغوية في جمل القرآن الكريم، وناقض نفسه عندما يجعل فاطمة في المقابل من أهل البيت!!

وثانياً: فالسياق الأكبر (لآية التطهير) يتحدث عن العرض والشرف (عدم الخضوع بالقول، طمع القلوب المريضة، التبرج)، وهي أحكام «تحم الجميع على حد سواء، سواء كانوا النبي ﷺ أو نساءه، أو أهل بيته، أو المؤمنين المنتسبين عقيدةً لأهل البيت»^(٢).

وعلى هذا فالآية عامة لا يخصصها شيء، ومطلقة لا تتقيد بزمان ومكان، ومجردة عن التاريخ مع احتمالها «إنها مسألة تتعلق باقتراب الإنسان - أي إنسان - من منهج الرسالة والنبوة،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٩

اقترباً يجعله أهلاً لأن يحمل هذا المنهج ويخلص فيه^(١).

أما الجانب المتعلق بفرضية العصمة في الآية، فنقدها المؤلف بما يلي:

أولاً: الآية تخلو من ذكر لفظ (العصمة)، وتقتصر على إرادة إذهاب الرجس والتطهير، ومهما قيل في التطهير أو إذهاب الرجس، فهما ليسا بمعنى العصمة اللغوية أو المذهبية المصطلح عليها.
ثانياً: الإرادة في الآية شرعية وليست كونية، وتتعلق ببيان منهج الله تعالى وأوامره وتكليفاته، فهي ليست حتمية الوقوع كالإرادة الكونية، كونها تتعلق بمطلوبات الله وتفاعل العباد مع المنهج إيماناً وكفراً، «ولو كانت حتمية الوقوع لرفع التكليف، ولما كان هناك معنى لفلسفة الثواب والعقاب»^(٢).
وبعبارة أخرى، فكونها شرعية يعني شريطة فعل المأمور وترك المحظور على أفرادها لتحقيقها، «فالله يريد لأهل البيت إذهاب الرجس والطهارة، فأما وقوع هذه الإرادة فهي مسألة متوقفة على عمل أهل البيت وفق مقتضيات تحقيق هذه الإرادة الشرعية على أرض الواقع»^(٣).

ثالثاً: الطبيعة المضارعية لفعل الإرادة (إنما يريد) تؤكد أنها مسألة تفاعل مستمر، متعلق بأعمال أهل البيت في حياتهم تحقيقاً لمسمى الإرادة التي تقود إلى إذهاب الرجس والتطهير.
رابعاً: ثم إن في الآية ما يعترض نظرية العصمة المطلقة كما تُعرض مذهبياً وذلك في عبارتي: (خيراً منكن) و(إن اتقيتن)، فهما لا يجزمان بالإطلاق المدعى، بل يقفان على أصل (البشرية الملازمة) لأهل البيت، فيقع منهم الخطأ والمخالفة، ويترتب على أعمالهم الثواب والعقاب، «إذا لا يمكن الاستدلال بالإرادة الواردة في هذه العبارة القرآنية على حتمية وقوع إذهاب الرجس والتطهير»^(٤).

وعلى المستوى الروائي ينقل المؤلف من كتاب أصول الكافي خاصة ما يستنكر سمعاً وعقلاً عن طبيعة أهل البيت، وبعض تأويلات القرآن المنسوبة إليهم، ويقرر أننا متعبدون بالافتداء بالرسول ﷺ في رسالته لا بأهل البيت أو الصحابة مهما قيل في العصمة أو العدالة، ويختم بالقول: «إذا... مقولة أهل السنة بعدالة الصحابة، وأن أفعالهم وأقوالهم مستمدة من سنة رسول الله ﷺ... ومقولة أهل

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٢٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٢٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٢٤

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٢٧

الشيعة بعصمة آل البيت وأن ما يقولونه من التشريع... كل ذلك لا علاقة له بمنهج الله تعالى، وكل ذلك تم وضعه خلال التاريخ كفعل وردّ فعل، لتكريس المذهبية العصبية التي مزّقت جسد هذه الأمة، وكل ذلك يؤدي إلى إبعاد أبناء الأمة عن رؤية حقيقة الأحكام التي يحملها كتاب الله تعالى»^(١).

المحطة الثامنة: علوم الحديث بين الوهم والظن

إذا كانت عدالة الصحابة عند أهل السنة وعصمة آل البيت عند الشيعة - كما تقدم - تدور بين الوهم والحقيقة، فإن علوم الحديث في بنيتها ونسقتها تقع بين دائرتي الوهم والظن، كونها تتأسس على مقاربات تاريخية وآليات ماضوية، لا تخلو من الأهواء والأخطاء والعصبية.. ومن ثم فهي دون (العلم) الذي يعني الوقوف على حقيقة الشيء، وما ينتج عنها من التصحيح والتضعيف لا يمكن قبوله إلا في إطار من كتاب الله تعالى وثوابت العقل والمنطق.

ويحصر المؤلف استشهاده حول هذا الموضوع من كتابي (الكفاية في علم الرواية)، و(مقدمة ابن الصلاح)، كونهما يؤطران مقياس المحدثين، ويقرران التصورات النقدية لهم، «وهما كتابان لهما اعتبارهما عند أهل الحديث»^(٢).

ولعل أبرز ما يؤيد توصيف هذا العلم بـ (المقاربات التاريخية) وما تحمله من دلالات سلبية ضمن نخط المعرفة العلمية، مسألة (الاختلاف) في جزئياته نظريا وتطبيقيا، وفي ذلك يقول المؤلف: «لا يوجد إجماع ولا على جزئية واحدة من المقاربات التاريخية التي اعتبروها علما... لا توجد جزئية من مقدمات ما يعتبرونه علما إلا وفيها اختلاف يدور من النقيض إلى نقيضه، بحيث لو كانت هذه الجزئية المقدّمة الوحيدة التي يعتمدون عليها، لكان الأمر كافيا للقول بأن ما يسمى بعلم الحديث لا يتجاوز كونه مقاربات تاريخية...»^(٣)، ويقول أيضا: «فهذه الجزئيات (مقدمات ما يُسمى بعلم الحديث) فضلا عن الاختلاف الشاسع بينها، نرى أن العمل بها على أرض الواقع لتزكية الرجال ولفرزهم وفق أيّ جزئية من هذه الجزئيات المتناقضة أصلاً، لا يمكن تجريدته عن الأهواء والعصبية، فلا يمكن الوصول إلى إجماع حقيقي في تطبيق جزئية واحدة على رجل واحد، فكيف إذا يكون الأمر

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٤

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٤

حينما تكون للحزبية الواحدة احتمالات تدور من التقيض إلى نقيضه»^(١).

ومن أبرز ما وقع فيه الاختلاف في هذه المقاربات:

١- **حد الصحابي**: فقد قال ابن الصلاح: «**اختلف** أهل العلم في أن الصحابي من؟»^(٢)، فهل هو كل من رأى النبي ﷺ، ولو ساعة من نهار، أو هو من أقام معه سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين، أو هو من روى عنه حديثاً أو كلمة، أو من أدرك الحلم وعقل الدين ورضيه؟! فهذه اشتراطات مختلفة وتطبيقها لا يخلو من الأهواء والعصبية، وبالتالي فتأثيرها مجرد مقاربات لا ترتقي إلى مستوى العلم الذي يستحصل به اليقين.

٢- **عدالة الصحابي**: وفيها انتقد المؤلف الآيات التي ساقها الخطيب البغدادي في تعديلهم، وهي سبعة، وطول في ذلك، وكان المفترض أن يكون كلامه في إطار (الاختلاف) في علوم الحديث، فتزحلق عن ذلك، لأنه لم يجد من الاختلاف المعتبر في عدالة الصحابة سوى ما نقله الخطيب على سبيل الاستطراد، عن طائفة من أهل البدع أن حال الصحابة مرضي إلى وقت الحروب بينهم. وهو كلام يستطرد به الخطيب مسألة العدالة، ولذلك أورده بعد نقل الاتفاق عليها، قال الخطيب: «هذا مذهب كافة العلماء ومن يعتد بقوله من الفقهاء، وذهبت طائفة من أهل البدع...»^(٣). فأين الاختلاف الذي يدور من النقيض إلى نقيضه؟

٣- **شروط الرواية**: فهي مختلفة شديدة التباين، ويضرب لذلك مثالين، ما يتعلق بالرواية والاحتجاج بأهل البدع، ومسألة التدليس.

فأما أهل البدع: فقد اختلف العلماء في السماع منهم والاحتجاج بما يروونه. وقد نقل المؤلف عن الخطيب البغدادي وابن الصلاح ما يدل على اختلاف المذاهب فيهم بين الرد المطلق، والقبول المطلق والتفصيل، لكنه أعرض عن تحرير المسألة عند المحدثين، بل أعرض عن نقل ما رجحه الخطيب وابن الصلاح، وهو توثيق المبتدع وقبول روايته والاحتجاج بها إلا أن يكون داعية، وهذا الشرط «ليس نابعا من كون الداعية متهما في صدقه، وإنما هو شرط لتحقيق مصلحة عدم التسويق للبدعة...»

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٧٠

(٢) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٣) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٤٩

ولذلك قبل المحدثون (عمليا) رواية الدعاة إذا كانوا صادقين^(١).

قال ابن الصّلاح بعدما نقل عن بعض أصحاب الشافعي بعض الاختلاف في قبول غير الداعية، وأن الداعية منهم غير مقبول بلا خلاف: « وَهَذَا الْمَذْهَبُ الثَّلَاثُ أَعْدَلُهَا وَأَوْلَاهَا، وَالْأَوَّلُ بَعِيدٌ مُبَاعَدٌ لِلشَّائِعِ عَنِ أَيْمَةِ الْحَدِيثِ، فَإِنَّ كُتُبَهُمْ طَافِحَةٌ بِالرَّوَايَةِ عَنِ الْمُبْتَدِعَةِ غَيْرِ الدُّعَاةِ. وَفِي الصَّحِيحَيْنِ كَثِيرٌ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فِي الشَّوَاهِدِ وَالْأُصُولِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ »^(٢).

وأشار الخطيب البغدادي في نص طويل نقله إلى تجويز قبول رواياتهم، وأن أهل العلم قد دونوا « رَوَايَاتِهِمْ، وَاحْتَجُّوا بِأَخْبَارِهِمْ، فَصَارَ ذَلِكَ كَالِإِجْمَاعِ مِنْهُمْ، وَهُوَ أَكْبَرُ الْحُجَجِ فِي هَذَا الْبَابِ، وَبِهِ يَقْوَى الظَّنُّ فِي مُقَارَبَةِ الصَّوَابِ »^(٣).

ولذلك اعتبر العوني أن حقيقة مذهب المحدثين في هذه المسألة «منهج عملي إجماعي، فلا تؤثر في صحة إجماعهم عليه دعاوى الاختلاف والتقريرات النظرية للمتأخرين»^(٤).

وقد استعرض بعضهم أقوال أئمة أئمة الجرح والتعديل وتطبيقاتهم في هذه المسألة، ورأى أنها «تنتهي إلى قولين: الأول: قبول رواية المبتدع إذا كان ضابطا لحديثه، وهذا قول جمهور النقاد، قال الحاكم: «روايات المبتدعة، وأصحاب الأهواء، مقبولة عند أكثر أهل الحديث، إذا كانوا صادقين»^(٥)، والقول الثاني: قبول رواية المبتدع الثقة ما لم يكن داعية إلى بدعته، فحينها ترد روايته، علما أن مآل القولين واحد، وهو القبول، ولكن بين الإطلاق والتقييد»^(٦).

وأما التدليس: فقد نقل المؤلف الاختلاف فيه، بين من قبله، ومن رده، ومن فصل فيه، ونقل خاصة تشدد شعبة وحماد بن زيد واعتبارهما له من الكذب المحض. ثم اتبعه بما يشير إلى وقوع بعض الأكابر فيه كالثوري وعامة أهل الكوفة، وتعقب رأي من قال إن المدلس عن ثقة يكون حديثه في درجة القبول، متسائلا عن الذي يمكنه تحديد الثقة من غير الثقة، والرسول ﷺ لم يكن يعلم الذين

(١) الشريف حاتم العوني. الأسس العقلية لعلم نقد السنة النبوية ص ٣٧، وشرح موقظة الذهبي ص ٢٥٥ - ٢٦٢

(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ١١٥

(٣) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ١٢٥

(٤) الشريف حاتم العوني. الأسس العقلية لعلم نقد السنة النبوية ص ٣٢

(٥) الحاكم. المدخل إلى كتاب الإكليل ص ٤٩

(٦) خالد أبا الخليل. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس ص ١٨٦

مردوا على النفاق من أهل المدينة !!

غير أن المؤلف لم يلبث عند عدم تحرير مسألة التدليس بين المتنازعين، ولم يبحث مخارج كلام من عابه مطلقا وتشدد فيه، ولم يحقق أن قواعد المحدثين غير مطردة وفيها من الاستثناء المنهجي والتخصيص ما هو معلوم عند أهله، حتى أتبعها بفاقرة لا لزوم لها، وهي أن الاختلاف الشديد في كل جزئيات هذا العلم، يجعل من الفرق بين الرواية الصحيحة والرواية غير الصحيحة ليس ذا معنى !! يقول المؤلف: «وبناء على ما رأينا في هذه المحطة من اختلاف لم تنج منه جزئية واحدة من مقدمات ما يسمونه بعلوم الحديث، هل يبقى هناك فارق كبير بين الرواية الصحيحة (حسب معاييرهم المبنية على هذه الجزئيات)، وبين الرواية غير الصحيحة ؟!!!»^(١).

إن التدليس عند أهل العلم بالحديث يعد من الجرح النسبي، ومن صورته ما يؤثر على الرواية بصفة عامة، لكن أهل العلم يسلكون مسالك السير والتقسيم في أحاديث الرواة المدلسين حتى يستقيم لهم النقد في كل حديث بخصوصه، وعلى ذلك نصوص النقاد وتطبيقاتهم في كتب الجرح والتعديل، أما من تشدد منهم وعابه بإطلاق فقد يكون لمورد خاص أوجبه، وهو الظاهر، وحينئذ فلا عبرة بكلامه على الإطلاق مع ظهور الاتفاق على التفصيل في معناه.

ثم وجدت حسن حنفي يدعي الأمر ذاته فيما يتعلق بالاختلاف في علوم الحديث فيقول: «وعلوم الحديث كلها خلافات مثل باقي العلوم النقلية، ومن ثم فهي ليست علوما مقدسة الصواب فيها من جانب واحد، هي اجتهادات إنسانية خالصة، الصواب فيها متعدد...»^(٢).

المحطة التاسعة: الحديث وعلومه بين المنهج والتاريخ

الفكرة الأساسية لهذه المحطة تقرير أن الحديث وعلومه منتجٌ تاريخي في إطار مقارنة السنة أو الرواية عن النبي ﷺ، وهو يفتقر إلى الصفة العلمية والمنهجية، كونٌ كثير من جزئياته أو عامتها تمثل صدقاً للحالة السياسية والمذهبية الحادثة، وتطبيقها لا يخلو من الأخطاء والأهواء والعصبية، وأن المسكوت عنه أو المهمش في الفكر الحديثي وجزئياته قد يرد في بعض الكتب التاريخية على سبيل الاستطراد والتفصيل، استطرادا يملأ فراغات الرواية الحديثية وتأويلاتها.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٧٣

(٢) حسن حنفي. علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن ص ١٥

وعلى هذا الأساس يدعو المؤلف إلى قطيعة معرفية مع هذه المقاربات الموغلة في الذاتية، والعمل على تقويض مبادئها التاريخية المشهة وعلى رأسها مبادئ الجرح والتعديل، في إطار المرجعية القرآنية وثوابت العلم والمنطق.

ويستشهد المؤلف على رأيه بمقولة عدالة الصحابة، ومسألة الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، وشروط الرواة، وينقل من بعض كتب التاريخ وبعض الكتب الحديثية ما يجسد ضعف الاستناد إلى هذه المقولات، أو جعلها معيارا موضوعيا لمقاربة المقدس من السنة النبوية أو الرواية بصفة عامة؛ بل يرى أن الحقل الحديثي برمته سندا ومتنا وتأويلا يتأسس على نظرة تاريخية، وفي ذلك يقول: «كل هذه المصطلحات والمعايير والقواعد والشروط والتأويلات التي وضعت في علوم الحديث، لا يمكن أن تتصف بصفة العلم الذي يعني الوقوف على حقيقة الأمور والأشياء، حتى لو خرج الموتى من قبورهم وسئلوا عما سمعوا، لأن احتمال الخطأ والسهو والكذب والتلبيس وارد ولا يمكن تزكية الرجال تزكية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، كل ذلك يؤكد أن الحديث وعلومه أقرب إلى التاريخ منها إلى المنهج»^(١).

والبديل الموضوعي المطلق - عند المؤلف - خروجا من المأزق التاريخي الذي وضعنا فيه المحدثون، هو رد الاعتبار للمتون، ومقاربة الرواية على ضوء القرآن الكريم وثوابت العقل والمنطق، لأنه بحث تجريبي وواقعي يسائل الأقوال في حضورها، ويتحققه كل واحد منا، دون بحث الأسانيد أو الرجال الذين أفضوا إلى ما قدموا، ولم يتحقق أحوالهم - لو سلمنا بمبدأ التزكية - إلا بعض الرجال في التاريخ، يقول المؤلف: «معايير السند... مسألة ليست علمية، وليست مجردة عن الأهواء والأخطاء والعصبية، ومن جهة أخرى لا يفيدنا الآن أيُّ بحث بها، لأن مادة أيُّ بحث هي ما وصلنا عن رؤى لبعض السابقين عن غيرهم، ونحن لا نستطيع أن نعيد الزمن للوراء لنتحقق من صحة أيُّ مقدمة»^(٢)، ويقول أيضا: «كان المفروض أن توضع روايات الأمة - دون استثناء - في ميزان القرآن الكريم، لمعرفة الحق من الباطل، وألا يتوقف ذلك على جيل بعينه دون الأجيال

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

الأخرى...»^(١).

وفي واقع الأمر فقلما تجد من يصف علوم الحديث بالمقاربة التاريخية، أو من ينفي صفة العلم عنه، ولكننا نجد بعض الإشارات من هنا وهناك، ففيما يتعلق بالمقاربة التاريخية، نجد حمادي ذويب متحمسا لهذه الفكرة تقليدا لأستاذه عبد المجيد الشرفي، وقد كتب في ذلك كتابا سماه: (السنة بين الأصول والتاريخ)، ومن أقواله في هذا السياق ادعاؤه أن «انشطار مدونة الحديث يبرز المنشأ التاريخي لهذا التراث الذي يعكس صراعات الواقع العنيفة بين أهل السنة وأهل البيت والخوارج، ويمكن أن تستشف تلبس هذه المدونات بالفعل الإيديولوجي من خلال نماذج لا تكاد تحصر»^(٢)، وفي موضع آخر من كتابه يقول: «يقدم لنا الإسناد نموذجا واضحا على منهج بشري أنتج في ظروف معلومة لمواجهة ظاهرة الوضع في الحديث ثم أضيفت عليه القداسة...»^(٣).

ويقول: «منهج التعديل والجرح من صنع البشر، واضطراب مصطلحاته دليل على ذلك، كما أنه منهج محكوم بملايسات التاريخ لذا وقع تحت وطأة الصراع المذهبي... وهكذا فهو منهج بشري وقعت صياغته في فضاء معرفي مخصوص، ومن هنا نسبيته ومحدوديته، ولو كان منهجا ثابتا ومقدسا لما وقع اختلاف في الأحكام التي تطلق على الراوي الواحد»^(٤).

وهذا تقليد لإسماعيل أدهم الذي أخذها بدوره عن بعض المستشرقين^(٥).

ويرجع محمد حمزة التباس الحديث بالتاريخ إلى عاملين: الأول متعلق بطباعة كثير من المؤلفات الحديثة القديمة، والثاني: الانفتاح على كتابات المستشرقين بدء من غولدتسيهر ووصولاً إلى موتسكي^(٦)، ويقرر أن «الرؤية المجددة في مجال الحديث النبوي تنهض على اعتبار نُصوص الحديث النبوي مندرجة في سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة، وهو ما يدعو إلى تفحص متأن لمقاييس

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٨

(٢) حمادي ذويب. السنة بين الأصول والتاريخ ص ٢٠٥ - ٢٠٦

(٣) حمادي ذويب. السنة بين الأصول والتاريخ ص ٢٠٩، وينظر أيضا ص ١٨٢، ٢٢٣

(٤) حمادي ذويب. السنة بين الأصول والتاريخ ص ٢٢٣

(٥) إسماعيل أدهم. من مصادر التاريخ الإسلامي ص ٢١-٢٢ عناوين: الحديث والتاريخ، الحديث صورة الميول الفكرية،

السيرة سلاح الدعاية، الحديث ليس بكلام الرسول

(٦) ينظر محمد حمزة. إسلام المجددين ص ٩٧

المحدثين التي اعتمدها لقبول الرواية أو ردها ضمن ما أطلق عليه شروط الرّأوي»^(١).

ويقول حسن حنفي: «ولم يعد في الإمكان الآن الجرح والتعديل، ولا إقامة علم لميزان الرجال، فقد بعد العهد، وتغير الزمان، فهو علم تاريخي خالصٌ مثل علوم القرآن، إنما يمكن تجديده عن طريق التّحول من نقد السّند إلى نقد المتن، ودراسة أشكال المتن الأدبية لمعرفة كيفية التدوين، ودخول العامل البشريّ فيه»^(٢).

أما من نفى الصفة العلمية عنه، فقد نقل علي أكبر النجفي في (التّحفة النظامية) أنه لا ينبغي لعلم الرجال أن يكون في عداد العلوم، لأنه يبحث فيه عن المصاديق والجزئيات الشّخصية من الرواة، والعلوم الحقيقية هي ما يستفاد منها قواعد كلية يُقتدر بها على معرفة الجزئيات غير المحصورة وتحتاج إلى النظر وإعمال القوة، وليس علم الرجال بهذه المثابة...^(٣).

ونقل طه جابر العلواني كلام النجفيّ كالمقر له في موضعين من كتابه (إشكالية التعامل مع السنة النبوية)، وذلك بعد ذكره لخوارم المنهجية في علم الرجال^(٤)!

أما بعض مؤلفي الشيعة، فيرون «أنّ علمي الدراية والرجال على ما فيهما من فائدة، لا ينفعان في أن يغدوا معياراً، بل المعيار هو العرض على الكتاب»^(٥).

ويذهب طرايشي أبعد من ذلك فيزعم أن هذا العلم إيديولوجي، مذهبي بامتياز ويقول: «إن علم الرجال هو من أكذب العلوم، أو بالأحرى من أكثرها عدم مطابقتها لموضوعه، فعلم الرجال ليس علماً بالرجال وتصنيفهم إلى ثقافات أو ضعفاء أو كذابين بما هم كذلك، بل هو بمعنى من المعاني علم إسقاطي: فهو ينسبهم إلى الصّدق أو الكذب ليس تبعاً لصدقهم أو كذبهم فيما يروونه من روايات، بل تبعاً لمطابقة مضمون هذه الروايات أو عدم مطابقتها للمذهب الذي ينتمي إليه مصنّف طبقاتهم... إن علم الرّجال هو مثال ناجز لعلم إيديولوجيّ بقدر ما يصح تعريف

(١) محمد حمزة. إسلام المحدثين ص ٩٨

(٢) حسن حنفي. علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن ص ١٨

(٣) علي أكبر بن محمود النجفي. التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية ص ٩٢ بتصرف يسير

(٤) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ٣٣٦ و ص ٣٥٨

(٥) ينظر حيدر حب الله. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي ص ٦٥٠ و ص ٦٥٧

الإيديولوجيا بأنها وعيٌ غير مطابق لواقعه»^(١).

وبكل حال فقد أفردنا لهذه الدعاوى ومناقشتها بعض المباحث خلال هذه الرسالة.

المحطة العاشرة إلى العشرين، وجميعها بعنوان: الحديث في ميزان القرآن والعقل والمنطق

كما تقدمت الإشارة إليه، تأتي هذه المحطات العشر عند المؤلف لتضيء الروايات الحديثية من جانب تطبيقي بناء على مقاربات علوم الحديث ومقدماته في التراث الإسلامي، وليسرد من خلالها الأدلة على وقوع الخلل في هذه المقاربات وضعف الاستناد إليها، تمهيدا لتقرير مبدأ معايير المتون على كتاب الله تعالى كمقاربة علمية بعد ظهور هشاشة المقاربة التاريخية القائمة على مركزية الإسناد في العملية النقدية.

ولا ريب بعد ذلك أن تكون مباحث هذه المحطات أو عامتها تتقصى النظر في الروايات على ضوء القرآن الكريم في آياته أو كلياته، وأن تقاربه كسند ناجز وبديل للصحة والوضع، عن السند الرجالي ونظرياته، ولا ريب أن يوقع المؤلف خلالها مزيدا من الانتقادات لعلوم الحديث فضلا عن رد الروايات في الصحيحين ووسمها بالوضع أو التلفيق أو الكذب.

وقد ظهر لنا على سبيل التفصيل في هذه المحطات أن التعارض برأي المؤلف في الروايات المسوقة، إما أن يقع صريحا مع آية أو أكثر، أو يكون مسيئا للقرآن الكريم، أو لشخص الرسول ﷺ، أو تعارضا مع بعض الحقائق التاريخية أو العلمية، أو بالاختلاف المركب من تناقض داخلي في الروايات من جهة والقرآن الكريم من جهة ثانية. ولقد كان ظاهرا لدينا أن مفهوم الاختلاف الذي يرد به الحديث، ويحكم عليه بالوضع والبطلان في متنه، متسع، ولا ينضبط بضابط موضوعي، بل لكأنه يقع - عند المؤلف - كرد فعل في مقابل قواعد الجمع المتسعة عند بعض أهل العلم بالحديث.

١- وفي المحطة العاشرة التي افتتحها المؤلف بما جاء عن ابن مسعود، كان يحك المعوذتين من المصحف وينكرهما قرآنا، أورد المؤلف عشرات الروايات، أهمها ما يتعلق بالقراءات التفسيرية نحو (والليل إذا يغشى (وما خلق) الذكر والأنثى، وعلى الذين (يطوقونه فلا يطيقونه) فدية، وليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم (في مواسم الحج)، (وما أوتوا) من العلم إلا قليلا، ونادوا

(١) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٥٩٦، وفي هذا الكلام موافقة ظاهرة لبعض مذاهب الشيعة في نقد الأخبار، بل لكأنه استعار ألفاظهم فيه. ينظر على سبيل المثال محمد السند. الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائدي (دراسة نقدية لمدرسة النجاشي) ص ٢٤٨

(يامال) ليقض علينا ربك، حافظوا على الصلّاة الوسطى (وصلاة العصر)، ويعيب المؤلف استسهال الزيادة والنقصان من كلمات وحروف القرآن تحت اسم (القراءة التفسيرية)، ويعدّها من المخالفة والإساءة لكتاب الله تعالى الذي تكمن معجزته أصلا في صياغته اللغوية المطلقة. ومن أسباب ذلك عنده الركون إلى مخزجات علوم الحديث ومقدماتها وتطبيقها، ومحاولات التمويه باسم (علم مختلف الحديث) في مرحلة تالية.

إن فساد مضمون هذه الروايات لا ينعكس على دلالة المتون فحسب؛ فتوصفُ بالوضع والتلفيق والكذب وترد لأجل ذلك، فالأمر لا يكاد يشتبه على القاريء في وجوب الرد، وإنما الموجب في إطار المنهج العلمي المجرد والذي ينتصب كأساس أخلاقي في كل عملية نقدية، أن يتعدى إلى «الآلية التي أتت عبرها هذه الروايات»^(١)، كونها آليات غير معقولة، «ما يسمّى بعلم الحديث وبعلم تأويل مختلف الحديث، هو تراث جمعيّ، مادته تغييب العقل، ومبني على جماجم الموتى، وعلى التسليم الكامل للرواية دون أيّ اعتبار لمتنها، مهما بلغت درجة الخروج على ثوابت اللغة العربية، فدون ذلك لا يستقيم ما يسمّى بعلم الحديث وعلم تأويل مختلف الحديث، لأن التناقض بين بعض الروايات من جهة، وبينها وبين بعض دلالات كتاب الله تعالى، لا يمكن إخفاؤها إلا بإلغاء العقل من أساسه»^(٢).

٢ - وفي المحطة الحادية عشرة يقف المؤلف «عند بعض الروايات التي وضعت للإساءة لشخص النبي ﷺ»^(٣)، في بعض أحواله الشخصية، وبعض معاملاته، ويناقشها على ضوء المعطيات اللغوية التي جاءت في صياغتها، أو على ضوء بعض آيات القرآن إذا جاء فيه ما يشملها بنحو الدلالة على الحكم أو القيمة ردا وإبطالا.

وأورد فيها عشرة مسائل، وهي: (روايات طوافه ﷺ على نسائه، زواجه من عائشة وهي بنت ست سنين، رواية زواجه بالجونية، قصة الرجل المبوب الذي كان يتهم بأمر ولد رسول الله ﷺ، مباشرة الصائم وتقبيله، مباشرة الحائض، المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان، قطع الصلاة من المرأة والحمار والكلب، لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٤١

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٣٨

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٤٣

وروايات رهن درعه ﷺ عند يهودي).

٣- ويستفتح المؤلف المحطة الثانية عشرة بتحليل نفسي لواقع من يقدم بين يدي القرآن الكريم أهواءه ورؤاه، ومن ثم يجعل كتاب الله وسيلة خادمة لغاياته، ويستبدل بالعقل المجرد أهواء تمتد في عمق تاريخه ومستقبله، فتجعله منغلقا، متحجرا في مفاهيمه الكلية عن الحياة، وتواصله الاجتماعي، وهي حالة نفسية لا فكرية شبيهة بالحالة التي تؤكد الصيغة المتواترة القارة في خطاب رافضي دعوة الرسل ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]

وفي ضوء هذا التصور الجدلي، يستعرض المؤلف مجموعة أخرى من الروايات، إما أنها مخالفة للحقائق التاريخية (زواج النبي من أم حبيبة بنت أبي سفيان)، أو روايات غير معقولة ومخالفة للحقائق العلمية (حديث سجود الشمس تحت العرش)، أو متعارضة فيما بينها (أحاديث العدوى، كلتا يديه يمين، عقوبة شارب الخمر)، أو مع القرآن (علم النبي ﷺ للغيب، سحر النبي ﷺ، رضاع الكبير).
ويحمل مرة أخرى على علوم الحديث كأسس تاريخية تعتمد أصل التزكية للرجال، وكقناة نظرية وتطبيقية تؤطر ممارسات المحدثين، وتصدر عنها الروايات، وهي معايير فنية وليست علمية، ورجع لخصوصيات ثقافية وتاريخية، لم تمنع الاختلاف والكذب والوضع.

٤- وفي المحطة الثالثة عشرة تحدث المؤلف عن العقل المجرد والإدراك السليم لكتاب الله تعالى وأهميتهما في إدراك الحقيقة التاريخية، وبخاصة عند وقوع الاختلاف والتناقض، كما تحدث عن أن معرفة الرجال وتحريهم لحقائق التاريخ تظل نسبية، ويعزب عن علمهم في ذلك الكثير، فالحقيقة «ليست محتكرة لشخص أو مذهب أو طائفة»^(١). ومن الأدلة على ذلك جملة ما في الصحيحين، ف«القول بأن كل ما في الصحيحين صحيح، لا يختلف كثيرا عن القول بأن كل ما في الصحيحين ليس صحيحا، فكلا المقولتين عصبية ناتجة عن جهل بمنهج الله تعالى من أساسه»^(٢).

ثم ساق طائفة من الروايات من صحيحي البخاري ومسلم وكتب السنن ومسنند الإمام أحمد، مخالفة صريح كتاب الله تعالى أو متناقضة فيما بينها ولا يقرها علم ولا عقل ولا منطق، متبعا عامتها بنقول عن أصحاب الشروح الحديثية كفتح الباري، وشرح النووي، وتحفة الأحوذبي، وعون المعبود،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٠٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٠٨

ليكون تعقيبه على ذات الرواية وعلى توجيهها في هذه الكتب، توكيدا على حصول التناقض والاضطراب، وأن هذه الشروح مجرد تبريرات، وتحايل وجريمة، وفيها من الابتعاد عن أصول المنهج العلمي ما فيها.

ساق المؤلف في هذه المخططة ست مسائل بروايات متعددة، وهذه المسائل هي: (ما يتعلق بسماع الموتى، تعذيب الميت بكاء أهله عليه، الضوء مما مست النار، لطم موسى لملك الموت، الرجل يجامع أهله ثم يكسل، السارق يسرق البيضة والحبل فتقطع يده دون المختلس والمنتهب والخائن).

٥- وفي المخططة الرابعة عشرة التي يفتتحها المؤلف بتشخيص أهم أسباب الإنحراف عن منهج الله تعالى، والمتمثلة في استعباد الناس وسوقهم من عواطفهم من طرف «تجار العصبيات المذهبية والطائفية الذين يسعون لبيع عقل الأمة وكرامتها»^(١).

ولأن سمة الاختلاف تطبع عالم الخلق في النصوص وآلياتها، دونَ عالم الأمر الذي لا يقبل المتناقضات، لم يترك الله عز وجل حفظ الرسالة الخاتمة للخلق ولآليات علومهم، وإنما تعهد بحفظها رسما وقرآنة، وحفظ السنة بذات النص القرآني ولم يتركها لرحمة رجالات التاريخ.

ويبدو أن المؤلف يستلهم بعض هذا النقض للروايات الحديثية ولطبيعة السنة النبوية بما حصل يقينا لمناهج سابقة بعد الرسل من الاختلاف والصراع واتباع الأهواء كما هو معروف مثلا في تاريخ النصرانية بعد المسيح، وفي ذلك يقول: «ولما كانت آليات نقل المناهج السابقة والحديث ليست من عند الله...»^(٢).

وانطلاقا من الاختلاف المركب في مقارنة السنة النبوية ورواياتها، يستعرض المؤلف في هذه المخططة سبع مسائل وردت بها الروايات، وهي: (روايات الصلاة بعد العصر بين الإباحة والنهي، صيام يوم عاشوراء واختلاف رواياته، طواف سليمان على نسائه في ليلة واحدة على اختلافها ومخالفاتها، ما جاء في مقدار مكث النبي ﷺ بمكة والمدينة وسنة وفاته، حديث خلق الله التربة يوم السبت، ما جاء في تحميل اليهود والنصارى ذنوب المسلمين يوم القيامة، رواية إن يعيش هذا لا يدركه الهرم حتى

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤١

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤٢

تقوم الساعة).

٦ - ويعطف المؤلف على ما تقدم في محطة أخرى عقدها (الخامسة عشرة)، بالإشارة إلى أن هذه الروايات وتأويلها معاولٌ هدم في بناء الأمة الفكري والحضاري، ويرى أن فرض تصحيح رواية تاريخية وفرض تأويلها محاولة يائسة لوضع سقف لتدبر كتاب الله تعالى وتفاعل الأمة مع المعطيات الحضارية المستجدة. ولأن العلوم تتطور باستمرار ويستدرك اللاحق على السابق فلا يمكن للأمة أن تقف مسيرتها عند سقف معرفي محدد سواء في العلوم الشرعية أو العلوم الكونية، لكن المؤلف يحمل على العلوم الشرعية ونتاج الفكر الإسلامي بعامه، بكونها «- في حقيقتها - لا تتجاوز السقف المعرفي للقرن الثالث الهجري... وشأن الذهاب إلى مختص في العلوم الشرعية لا يختلف عن ذهابنا إلى طبيب لا تتجاوز معرفته الطبية عتبة العلوم الطبية في القرن الثالث الهجري»^(١).

وبالتالي فهو يدعو إلى انتفاضة فكرية شاملة ضد تقديس التاريخ، وتأريخ القرآن، الصنمية الجديدة التي أصبحت تحجب عنا معرفة الحقيقة بطريقة منهجية غاية في التضليل، ويرى أن تحطيم هذه (الأصنام التاريخية) لأجل شهود حضاري ومعرفي لكتاب الله تعالى ودلالاته ضرورة لا بد منها، «وربما يكون ذلك مشابهاً إلى درجة كبيرة لما فعله إبراهيم عليه السلام في خطوته الأولى، حينما حطم أصنام قومه كخطوة لا بد منها لفسح المجال أمام رؤيةٍ ما لم تمكن رؤيته بوجود تلك الأصنام»^(٢)!! ثم يستعرض المؤلف عشرة مسائل تناولتها الروايات الحديثة، منها ما يراه مخالفاً للقرآن، أو لبعض الحقائق العلمية، أو مخالفاً لروايات أخرى، وهي: (ما جاء في تحديد جنس المولود، النهي عن سب الدهر، من مات وعليه صيام، أحاديث إنشقاق القمر، ما جاء في استقبال القبلة ببول أو غائط، ما جاء في الشرب قائماً، ما جاء في قسمة الرسول التمر بين أصحابه، روايات من وقع على بهيمة، روايات وضع الحامل حملها يكون يوم القيامة أم لزلزلة الساعة، ابن صياد والنبي ﷺ من السائل؟).

وهذا التناقض بين الروايات الذي لا يخفى كما يقول حتى عن أعين الأطفال، يقابل بما يسمى بعلم تأويل مختلف الحديث، وهو ليس بعلم ولا يلامس الموضوعية بتاتا، بل هدفه الافتراء وذر الرماد

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٦

في الأعين والصد عن سبيل الله، يدرك ذلك كل من يملك الحد الأدنى من قواعد اللغة العربية والحد الأدنى من العقل والمنطق، وهو جريمة أكبر من جريمة وضع هذه الروايات!!، بل إن المؤلف يتهم شراح الحديث بمشاشة فكرهم وضعفه فيقول: «السوية الفكرية لشارحي تلك الروايات ليست بأفضل حال من سوية واضعيها»^(١).

٧- وفي مقدمة المحطة السادسة عشرة، يلاحظ المؤلف أن القرآن الكريم قد استعلن في خطابه قيامة العقل البشري، فجعله قرينا للسمع وساوى في آثار تغييره وتركه بآثار هجر وترك السمع نفسه، وهي لحظة انعطاف وانعتاق تاريخي ومنهجي ومحك لإدراك طبيعة المعجزة في الرسالة الخاتمة؛ أن يقوم العقل دليلا بنفسه ويحكم في قضايا الإيمان والشرك، ويكون بديلا عن سكوته وهزيمته بالمعجزات الحسية من خارجه كما في الرسائل السماوية السابقة.

وبرأيه فهذا التقارن مما يضم القصد إلى تنزيه فهم القرآن عن متناقض الروايات وتبريراتها غير المعقولة تحت مسميات السنة أو الإجماع ونحو ذلك، والتي صارت بمثابة الشرك مع القرآن، وليست في موضع البيان منه.

ثم يسوق المؤلف ست مسائل برواياتها وبعض تأويلاتها بواقع الاختلاف والتناقض وعدم المعقولية، وهي: (ما ورد في البول قائما وقاعدا، اختلاف الرواية في عقوبة شارب الخمر، قتل الكلاب أو الكلب الأسود البهيم مع رواية دخول رجل الجنة لكلب سقاه، ما جاء أن بعض الأنبياء أحرق قرية النمل لقرص نملة، أحاديث الإسراء واختلافها، اختلاف الروايات بين عدم دخول النار وروايات الإخراج منها لمن كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان، أحاديث الفخذ عورة واختلاف قول النبي وفعله).

وفي الواقع فهذه السياقات الروائية ديدن المؤلف، لكن توصيفها بالشرك مع القرآن الكريم إذا كان المقصود به المعنى الاصطلاحي، فهو مبالغة وجرأة شديدة لا تكاد نجد نظيرها إلا عند بعض المتحرقين ممن يسمون بالقرآنيين، كنيازي عز الدين^(٢)، يقول الشيخ عمرو الشاعر: «وقولهم هذا (القرآنيون) قائم على تناقض منطقي، وهو أن تطبيق الرسول بالذات هو غير القرآن، ونقول: هب

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٩٩

(٢) ينظر كتابه إنذار من السماء ص ٦٩٥ و٧١٢، وكتابه دين السلطان ص ٧١٩

أنكم أنتم طبقتم أي أمر في كتاب الله تعالى ثم اتبعناكم فيه، ألا يعد فعلنا هذا شركا بالله، لأن تطبيقكم بالتاكيد هو غير حكم الله ! وهكذا يتعطل الكتاب، ويصبح مجرد كلمات لا تطبيق لها! (١).

٨- وضمن المؤلف المحطة السابعة عشرة مقدمة تحدّث فيها عن الجهل، والتقليد، والعلم، مبينا الخلل المنهجي العميق في بنية الفكر التراثي، الذي يقوم على التكديس ومفاهيم الكم والكثرة، ويتمركز حول نفسه، ويجتر التاريخ، ويعيد - في نمطية ممجوجة- استنساخ أوهامه السياسية والمذهبية القديمة، وبالتالي يرهن حاضر الأمة ومستقبلها معرفيا وحضاريا خاصة بما أوجده من مؤسسات وسدنة وسلطة تهماهي والحالة العاطفية لمجموع الناس، مما أدى إلى طمس المفاهيم الإحيائية للقرآن الكريم عن طريق الإلزام بتوسط الرواية المذهبية أو مؤسساتها وسدنتها من أجل فهمه، بل إخضاعه عقيدة وشريعة لمفاهيم التخصيص والتقييد والنسخ؛ توسط بل تعالي لا يشتهه في الاعتبار القرآنية الأصيلة أنه من بعض أنواع الشرك بالله.

ولا أدل على فساد هذه (الوساطة الروائية)، أن صار نقد الرواية الحديثة في أدبيات هؤلاء بمثابة نقد للسنة النبوية، وطعن عليها، وابتداع في الدين، وهو يشبه في الأدبيات السياسية المعاصرة شعار (معاداة السامية) .

ثم يعطف المؤلف بإيراد ثمان قضايا وردت في كتب الحديث، مع الإشارة إلى اختلافاتها القادحة في رأيه، وهي: (الصلاة في اليوم مرتين بين المنع والإباحة، النهي عن تسمية بعض الرقيق ببعض الأسماء واختلاف الرواية في ذلك، أحاديث ليلة الجن وتناقضها واختلافها مع القرآن، الاغتسال أو الوضوء من غسل الميت، روايات التنفس في الإناء عند الشرب، ما ورد في خير نساء العالمين، الصيام لمن أصبح جنباً، روايات مصير أم النبي ﷺ).

٩- أما المحطة الثامنة عشرة، فيقرر المؤلف في مقدمتها ما يراه مضمون الوفاء والحب للأجيال الأولى الذين حملوا رسالة الإسلام إلى العالمين، والذي يتمثل في العمل على تحقيق ما يريد الله تعالى من خلال القرآن الكريم وفق خصوصياتنا الحضارية المختلفة عنهم، ويجدد في هذا السياق آفتين

(١) عمرو الشاعر. القرآنيون مصلحون أم هادمون، ملفات وورد من موقعه تحت عنوان (الاحتكام إلى السنة شرك

تعتوران الفكر الإسلامي في مقارباته العلمية والحضارية تجاه تراثه، الأولى: تقديس الرجال أو تحويلهم إلى أصنام، والثانية: عدم مراعاة خصوصياتهم التاريخية. ويتساءل عما إذا كنا بذلك نتمثل الإسلام الذي يحمله القرآن الكريم، أم نتمثل التاريخ بقوالبه ومذاهبه؟ هل نبحتُ فينا عن رجل (تاريخي منتظر)، يقلبُ الهزيمة إلى نصر، والتخلف إلى حضارة، أم نبحتُ عن فكر سليم مستمد من منهج الله تعالى يملأ أنفسنا فيحدث التغيير؟ «إن السنن الكونية لا تتغير، ونحنُ بعواطفنا نبحتُ عن تغيير هذه السنن، بدلا من البحث عن تغيير في نفوسنا عبر التدبر السليم لكتاب الله تعالى، وعبر العمل الصادق، وعبر الأخذ بسنن الانبعاث الحضاري»^(١).

ثم ساق المؤلف ثمان مسائل، وهي: (روايات الجمع بين الصلوات من غير عذر بروايات المنع إلا لعذر، صلاة الركعتين قبل المغرب، الحجامه للصائم، النهي عن الجلوس قبل وضع الجنازة، روايات تقدم الجنازة أو المشي خلفها، الصلاة على الجنازة في المسجد، بعض الجزئيات في روايات رجم ماعز بن مالك، روايات تحريم لحم الحمر الأهلية وروايات الترخيص في لحم الخيل والنهي عنها). ويختتم بالقول: «هل من الممكن أن نصل إلى نتيجة من اعتبار صحة جميع هذه الروايات في الوقت ذاته؟!!!»^(٢).

وهو سؤال غريب، ومجرد افتراض لأن أصحاب هذه المؤلفات أعني أصحاب السنن والمسانيد لم يشترطوا الصحة فيما يروونه في كتبهم، وسيأتي تقرير خطأ المؤلف في هذا الأمر إن شاء الله. ١٠ - ويقرر المؤلف في المحطة التاسعة عشرة العلاقة المطردة بين الرواية والاختلاف والصراع، فالرواية حسبه كرسست الاختلاف والتمزق، كما أن الاختلاف كرس الرواية المفلقة الكاذبة عل رسول الله ﷺ، أي: بينهما «علاقة تلازم كامل، تجعل من أي منها مقدمة ونتيجة لغيرها في الوقت ذاته»^(٣).

ثم ذكر المؤلف تسع مسائل، وهي: (روايات القنوات في المغرب والفجر، الإذن في متعة النساء والنهي عنها، ماجاء في كسب الحجام، نكاح المحرم وخطبته، روايات حول صلاة الضحى، الإبراد

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٠٥

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٠٧

بالصلاة، المضمضة من شرب اللبن، حديث رأيت ربي في أحسن صورة، روايات خلق آدم على صورته).

١١- وفي المحطة الأخيرة يرى المؤلف أن المنظومة الفكرية التي تحكم سمت توجهنا ورؤيتنا للمنهج موبوءة حقًا بأهواء التاريخ ومعاداة كتاب الله تعالى وثوابت العلم والمنطق، وهي المشكلة التي ضلَّ بها أكثر الأولين وواجهها الأنبياء مع أقوامهم؛ هود وصالح وموسى ومحمد ﷺ، ويواجهها بعد وفاته ﷺ منهج الرسالة الخاتمة وحاملها.

إنَّ إنكارَ حديثٍ مشكوكٍ فيه ورده خيرٌ من إدخاله ساحة المقدَّس؛ فيغدو من المنهج لازم الاقتداء أو من العقيدة التي تحجب نور الحقيقة إلى يوم الدين. ومن ذلك ما تُعرف عليه مذهبًا من الآليات الموصلة إلى الرواية التاريخية كالقول بعدالة الصحابة وعصمة آل البيت «وبأن كل ما وصلنا عنهم جزءٌ من الدين لا يجوزُ نقده، هذا القول ليس أقلَّ سوءً من سبهم، فالقضية حينما تتعلق بالفكر وبمنهجية البحث عن الحقيقة في كتاب الله تعالى، فإنها تسمو فوق أيِّ قيمةٍ شخصيةٍ لأيِّ إنسان مهما كان»^(١). ومنها ما يتعلق بفرض تأويل هذه الروايات مع ما فيه من الخروج عن الأصول اللغوية والعقلية استمراءً لتقديس التاريخ ورجاله. وبمعنى مختصر، فالمرهنة - حسبه - عند أصحاب الفكر التراثي تتركز في أمرين: أحدهما استغلال عواطف الناس بأن نقد الرواية نقدٌ للسنن النبوية وإنكار لها، وثانيهما استغلال ما يسمى بعلوم الحديث للتعمية عليهم «وأنه لا تجوزُ قراءة تلك الروايات بشكل مجرد عن تلك الشروح والتأويلات... وبين هذين الشاطئين تبحر كلُّ مراكب التهريج والتجيش المذهبي والطائفي والتخندق في خنادق مذهبية وطائفية، وبذلك تبقى الحقيقة معلقة بين السماء والأرض، ويبقى التهريج سيد الموقف، وتبقى الأمة ممزقةً وبعيدةً عن حقيقة منهجها»^(٢).

ثم يعرض تسع مسائل برواياتها المختلفة، مع وصفه لها جميعاً بالوضع أو الافتراء، وهي: (روايات أمرت أن أقاتل الناس، ما جاء في جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير عمد، روايات افتراق الأمة، ما جاء من تفسير الظلم بالشرك، روايات من مات لا يشرك بالله شيئاً وإن زنا وإن سرق وروايات دخول الجنة بالعمل وعدمه، روايات حط الخطايا ولو كانت مثل زيد البحر،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤ - ٦٦٥

رواية الرجل الذي قتل تسعا وتسعين نفسا، رواية الرجل الذي أصاب حدا، ما جاء في ابن صائد هل هو المسيح الدجال أم غيره؟).

الخاتمة:

وفي الخاتمة يعتقد المؤلف أن القاريء الموضوعي المتجرد والمحترم لعقله، سيدرك القيمة الحقيقية لهذه الروايات، وأنها منتج بشري لا يرقى إلى مستوى كتاب الله تعالى، ويدرك مدى هجر القرآن الكريم وتغييبه وتقديم التاريخ عليه، ويدرك « أن كل المذاهب والطوائف لم تكن نتاجاً علمياً فكرياً مستنبطاً من المنهج، إنما هي نتاجٌ سياسيٌّ بامتياز»^(١)، ويدرك أيضاً سلامة قصد المؤلف وإخلاصه من وراء هذا العمل.

ويمكننا أن نبرز أهم الملاحظات العلمية والمنهجية في الجانب التطبيقي فيما يلي:

- ١- يفتح المؤلف كل محطة بمقدمة مختصرة، يتحدث فيها عن أسباب الانحراف في فهم منهج الله تعالى عبر التاريخ، وتشخيص طبيعته، ونتائجه، وربما الإشارة إلى البديل المعرفي الذي يتبناه وبعض ضوابطه، والذي يقوم أساساً على تعقل كتاب الله تعالى وتمثله كمنهج ومعجزة، شامل ومطلق.
- ٢- ينقل في كل محطة مجموعة من الروايات من الصحيحين، وبعض كتب السنن ويعلق عليها، عرضاً على كتاب الله تعالى وضوابط العقل والمنطق، ويستشكل بعض دلالات الألفاظ، ويتوسّع في طرح الأسئلة وانتقاد الموروث السائد وآثاره، واستظهار بعض المسكوت عنه، لكنه لا يستقصي مواضع الروايات في كل مسألة يعرضها ولا مواضعها في كل كتاب.
- ٣- قد لا يسوق المؤلف في بعض المسائل أي رواية من صحيح البخاري ومسلم، بل يكفي بكتب السنن أو الموطأ، أو مسند أحمد، كما أنه لا يرتب الروايات على حسب وفاة مؤلفيها، بل بما يجسّم الاختلاف والتعارض بينها، ولذلك ربما افتتحها بروايات أحمد في مسنده أو ابن ماجه في سننه أو الترمذي...

- ٤- يختلف منهج المؤلف في عدد الروايات التي يسوقها في المسألة الواحدة، فقد يذكر عديد الروايات وهو الغالب عليه، وقد يسوق روايتين، وربما اكتفى برواية واحدة يتبعها بنقل من كتب شرح الحديث يبين اختلاف المسألة بين العلماء (مثل ما جاء في النهي عن الجلوس قبل أن توضع

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٧٦

الجنازة^(١)).

٥- بالتبع لعامة الروايات التي ينتقدها المؤلف ويردها، بناء على منهجه في المعايير على كتاب الله تعالى، وجدنا أنه لا يستقصي النظر المجموعي في آيات القرآن الكريم، بل يختزل الرد بما فهمه من ظاهر الآية الواحدة أو الآيتين، كما أنه لا يستعين بمعاجم اللغة لاستيفاء معاني المفردات القرآنية لأنه ربما استعاض عنها باستقراء الجذر القرآني للفظ محور الدلالة، فيجعل القرآن مرجعا لنفسه تجريدا للمطلق القرآني، وربما لاعتقاده بتاريخية المعجم اللغوي وارتباطه بثقافة تاريخية معينة مما يفقده المعيارية^(٢). كما أنه لا يستقصي الراجح من أقوال أهل العلم في المسائل المنقولة، بل يكتفي عادة بنقل احتمالات الرواية وتصوير الرأي عند أهله، والاختلاف فيه، تھوينا للتأويل وطعنا عليه بخروجه عن رسم العلم وقواعد اللغة، مع أن الراجح من هذه الآراء في كثير من الأحيان، لا يخرج عن رأي المؤلف أو قريب منه (مثلا مسألة سماع الموتى، الأصل عدم السماع إلا ما استثني بدليله).

٦- لا يكتفي المؤلف برد روايات الصحيحين وغيرها بحجة التناقض والاختلاف، بل يحمل على الآليات الحديثية نفسها، ويراها مجرد مقاربات تاريخية تفتقد صفة العلم والمنهج، كونها تقوم على الأسانيد دون المتون. والبديل برأيه هو معايير متون الروايات على كتاب الله تعالى، تميزا للسنة من غير السنة، ولمعرفة الصحيح من الموضوع.

٧- ربما ساق المؤلف نقولا من بعض كتب الشروح الحديثية المشهورة (كفتح الباري وشرح النووي وهو الغالب)، من باب التنزل الجدلي، أو الموضوعية، أو لزيادة البيان واستظهار الحجج على هشاشة الفكر الحديثي بمقدماته ورواياته وتأويلاته.

٨- نظرية تأويل الحديث عند المؤلف - بصفة عامة - والتوفيق بين نصوصه المختلفة على وجه أخص يخضع لما يسميه (الصياغة اللغوية) للنص، فمعيار صحة التأويل وجود ما يدل عليه في النص، ولذلك فهو يرفض الاحتمالات العقلية أو التبريرات التي يفرضها المؤول سعيا للتوفيق والجمع بين مختلف الحديث على قاعد أعمال الأدلة وعدم إهمالها، ويرى في ذلك تمام الإقصاء للمفاهيم العقلية الضرورية، وتقويلا للنص ما لم يقله.

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٥٨٨

(٢) وقد صرح بشيء من ذلك. ينظر كتابه قصة الوجود. المقدمة ص ١١

٩- لا يحفل المؤلف بالأسانيد ولا يلتفت إليها، ولا ينظر في كتب الجرح والتعديل لأجل ذلك، كما أنه لا يلتفت إلى مناهج الأئمة المصنفين أو تبويباتهم، أو تعقيباتهم على الروايات؛ وهل هي مثلا من الأصول أو الشواهد، وهل سيقت لبيان الاختلاف أو العلة أو غيرها من الأغراض..

١٠- من النادر جدا - رغم تصريحه أنه لا يريد كل الروايات بل ما عارض القرآن منها - أن يسوق من كتب الحديث رواية فيصرح بقبولها بناء على معاييره، بل الأغلب عليه سوق الروايات لبيان فسادها وأنها موضوعة وملفقة وكاذبة.

١١- يقرر المؤلف بالنص الظاهر أن السنة محتواة في القرآن الكريم، وتستنبط من أعماقه، وأنها ليست عين الروايات الحديثية، وأنها محفوظة بهذه الكينونة، ولم يكمل الله حفظها لعلماء الجرح والتعديل، وهي مستمرة استمرار الرسالة الخاتمة في الناس، وبالتالي فانقضاء الرواية وردها واعتقاد وضعها، انتقاد لتاريخية الرواية ولا يعني انتقاد السنة الشريفة، إلا إذا صار التاريخ ورجاله مقدسا أو متعاليا على حساب المنهج الإلهي.

١٢- ربما نقل المؤلف من بعض كتب التاريخ - الكامل في التاريخ لابن الأثير تحديدا - ما يستفصل به بعض جوانب الرواية الحديثية في تفاعلاتها التاريخية، أو ليدعم وجهة نظره عن أفراد الجيل الأول وانتشار الصراعات والأهواء والعصبية. ومن الجدير ذكره أن الرواية التاريخية عنده لا تختلف كثيرا عن الرواية الحديثية جهة الآليات على الأقل.

١٣- قد يتعقب المؤلف الروايات بالاختلاف، لا لاختلاف الحكم الوارد فيها على لسان الرسول ﷺ، أو ما نسب إليه فيها، ولكن لاختلاف اجتهاد الصحابة في تعليل الحكم (مثل روايات النهي عن الحمر الأهلية^(١))، فالاختلاف ههنا لمن تأمله اختلاف تعليل لا اختلاف حكم.. ولا شك أن في ذلك تلبس على القاريء.

١٤- قد يعارض المؤلف الروايات الصحيحة بالضعيفة، إيهاما لقارئه بوجود الاختلاف، مع أن الصحيح لا يعلل بالضعيف، بل يقدم الصحيح عليه (ومثاله رواية إباحة الحمر الأهلية لغالب ابن أثير وهي عند أبي داود^(٢))، ومنها رواية تحريم لحوم الخيل في مقابل روايات الترخيص فيها، مع أنها

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٥٩٩ - ٦٠٥

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٦٠٤ - ٦٠٥

رواية ضعيفة منكورة عند أهل العلم بالحديث^(١)، ومنها أيضا الروايات المعارضة لجواز تقدم الجنازة بأن الجنازة متبوعة^(٢)... مع أنها رواية لا تصح...).

١٥- وإجمالاً يمكن القول مع بعض التحفظ، أن المؤلف متأثر بحركة القرآنيين، لا على معنى رفض السنة رفضاً مطلقاً أو شبه مطلق، بل غاية ما في الأمر أنه ككثير من المفكرين الذين أحسوا بشيء من تغييب النص القرآني لصالح الرواية أو الحديث الشريف، لهذا عملوا على ترسيخ المرجعية القرآنية المطلقة، لا سيما إمكان فهم النص القرآني بلا حاجة للحديث الذي يحمل طابعا تاريخيا في كثير من الأحيان^(٣).

موارد المؤلف في هذا الكتاب:

اعتمد المؤلف في هذا الكتاب موارد متنوعة، يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

القرآن الكريم

كتب الصحاح والسنن والمسانيد والموطآت: الموطأ: لمالك بن أنس الأصبحي المدني، مسند أحمد: لأحمد بن حنبل، سنن الدارمي: لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري، صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج النيسابوري، سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني، سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى الترمذي، سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي، أصول الكافي: لمحمد بن يعقوب الكليني.

كتب شروح الحديث: المنتقى شرح موطأ مالك: لأبي الوليد الباجي، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي: ليحيى بن شرف النووي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني، حاشية السندي على سنن النسائي: للسندي، عون المعبود شرح سنن أبي داود: للعظيم آبادي، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: للمباركفوري.

كتب علوم الحديث: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: للرامهرمزي، المدخل إلى معرفة

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٦٠٢-٦٠٣

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٥٨٩ - ٥٩٠

(٣) ينظر في هذا الأمر حيدر حب الله. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي ص ٦١٢ حيث ساق من مؤلفي الشيعة (كمحمد حسن شريعت سنغلجي، وعبد الوهاب فريد، وآية الله محمد الصادقي، وآية الله البرقعي، وحيدر علي قلمداران) ما يلتقي مع أفكار عدنان الرفاعي.

المستدرك (كذا): للحاكم النيسابوري، الكفاية في علم الرواية: للخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: للخطيب البغدادي، مقدمة ابن الصلاح: لابن الصلاح، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: للصنعاني، الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث: لأحمد شاكر والمختصر لابن كثير.

كتب الموضوعات: الآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: للسيوطي، تمييز المرفوع عن الموضوع: لعلي القاري.

كتب التاريخ والتراجم: الطبقات الكبرى: لمحمد بن سعد، الكامل في التاريخ: لابن الأثير، تذكرة الحفاظ: للذهبي.

كتب أخرى: تقييد العلم: للخطيب البغدادي، جامع بيان العلم وفضله: لابن عبد البر.

الباب الأول: الدراسة النظرية

ويشمل:

الفصل الأول: موقف عدنان الرفاعي من مفهوم السنة النبوية

الفصل الثاني: موقف عدنان الرفاعي من تدوين السنة النبوية

الفصل الثالث: موقف عدنان الرفاعي من الصحابة

الفصل الرابع: موقف عدنان الرفاعي من الصحيحين وأحاديثهما

الفصل الأول

موقف عدنان الرفاعي من مفهوم السنة النبوية

ويتضمن أربع مباحث

المبحث الأول: مفهوم السنة ووظيفتها وضوابط تمييزها عنده

المبحث الثاني: السنة والرواية عنده

المبحث الثالث: موقفه من بيان السنة للقرآن واستقلالها بالتشريع

المبحث الرابع: معايرة الروايات على القرآن الكريم وأهميته عنده

تمهيد: مفهوم السنة لغة واصطلاحاً

أ- السنة في معاجم العربية بمعنى:

- **السيرة والطريقة حسنة كانت أو سيئة.** وفي الحديث: ((مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَحْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ))^(١).
- وقال خالد بن زهير الهذلي يخاطب أبا ذؤيب الهذلي:
 فلا تجزعن من سنة أنت سرتها --- وأول راضي سنة من يسيرها
 فإن التي فينا زعمت ومثلها --- لفيك ولكي أراك بجورها^(٢).
- والظاهر أن السيرة هي مطلق الطريقة، أما السنة فهي الطريقة التي يحصل فيها دوام.
- **والمثال المتبع خيراً كان أو شراً.** قال لبيد بن ربيعة في معلقته المشهورة:
 من معشر سنت لهم آباؤهم --- ولكل قوم سنة وإمامها^(٣). قال الطبري: والسنة، هي المثال المتبع، والإمام المؤتم به. يقال منه: سن فلان فينا سنة حسنة، وسن سنة سيئة، إذا عمل عملاً أتبع عليه من خير وشر^(٤).
- **والدوام.** يقال سنّ الدرع أو سنّ الماء إذا صبّه سهلاً وأرسله بموالاتة^(٥)، ومنه ما يروى عن ابن عمر أنه كان ((يسنّ الماء على وجهه سنّاً))^(٦). وليس المقصود بالدوام في ذاته هو معنى السنة، بل لأن الدوام من لوازم السنة.
- **والقيام على الشيء ورعايته:** سنّ الرجل إبله، إذا أحسن رعايتها فأسمنها حتى كأنه صقلها^(٧).

(١) صحيح مسلم. كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة (٤/ ٢٠٥٩) ح (١٠١٧)

(٢) ديوان الهذليين ٥٧/١، وكتاب شرح أشعار الهذليين لأبي سعيد الحسن بن الحسين الشكريّ ٢١٣/١، ويروى (فلا تسخطن)، وسيرة بدل (سنة).

(٣) ديوان لبيد بن ربيعة ص ١١٦

(٤) الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧/ ٢٣٠

(٥) ينظر ابن السكيت. إصلاح المنطق ص ٤٨، و الخطابي. غريب الحديث ١/ ٤٣٩، وابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ٤١٢، و ٥٠٧/٢، والقاضي عياض. مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢/ ٢٢٣

(٦) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الطهور. باب غسل الوجه في الوضوء وما يجب فيه وكيف سنته. (١/ ٣٤١)

ح (٣٠٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب الطهارات. من كان يكره الإسراف في الوضوء (١/ ٦٨) ح (٧٣١)

(٧) ينظر ابن السكيت. إصلاح المنطق ص ٤٨، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٨/ ٤١٦، وابن منظور. لسان

- ووجه الشيء وظاهره وصورته ونهجه. يقال: «تَنَحَّ عَنْ سَنَنِ الْجَبَلِ: أَي عَن وَجْهِهِ»^(١)،
وَسَنَنِ الطَّرِيقِ: نَهَجَهُ وَمَحَجَّتَهُ»^(٢).

«فالسنة هي الطريقة، والسيرة، والصورة، والهئية، والتميز، والمضي على نهج واضح وطريق
لاحب، وقصد بين»^(٣).

والحاصل اللغوي أنها الطريقة الظاهرة المعتادة التي يقوم على مثالها الشيء، قال ابن عاشور:
«وَهِيَ السَّيْرَةُ مِنَ الْعَمَلِ أَوْ الْخَلْقِ الَّذِي يَلْزَمُ الْمَرْءَ صُدُورَ الْعَمَلِ عَلَى مِثَالِهَا»^(٤).

ب- أما في القرآن الكريم، فقد جاء لفظ (السنة) في عمومها مضافاً إلى الله تعالى نحو قوله:
﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]

وقد يضاف إلى غيره باعتبار تعلقها بهم، وإنما هي سنة الله فيهم، والإضافة لأدنى ملابسة^(٥)،
نحو قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]، وقوله
تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مِمَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ
الْأُولَئِينَ﴾ [الأنفال: ٣٨]

والإضافة الحقيقية أو إضافة التعلق تختلف معانيها بحسب السياق القرآني، فقد يكون المقصود
هو:

١. سنة الإهلاك والاستئصال، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي
الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وعليه أكثر المفسرين^(٦)، أو سنن قريبة

العرب ١٣/٢٢٤

(١) ابن منظور. لسان العرب ١٣/٢٢٦، والزبيدي. تاج العروس ٣٥/٢٣٢، وابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر
٤١٣/٢

(٢) القاضي عياض. مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢/٢٢٣، والزبيدي. تاج العروس ٣٥/٢٣٢

(٣) محمد عنبر. جدلية الحرف العربي ص ٤٩٤، ولعل مما يؤكد هذا المعنى المقلوب من اللفظ، ف (السن) يتجلى فيه الوضوح
والجريان، ومنه (السنة) لأنها تجري على طريقة من الحول إلى الحول، و(السانية) في نضح الماء تتحرك على نهج واحد معروف، أمّا
(نس) ومنه (نسي) فيتجه المعنى فيه إلى ما يهمل ويلقى ويترك، فالجلاء والوضوح على طريقة بينة في (س ن و)، والغوض والترك
والإهمال في (ن س ي). ينظر محمد عنبر . جدلية الحرف العربي ص ٤٩٤

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٤/٩٦

(٥) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٤/٢٥٥، و ١٥/١٨٠، وينظر تفسير الفخر الرازي ٢٦/٢٤٦

(٦) تفسير الفخر الرازي ٩/٣٧٠

من ذلك كعدم قبول الإيمان حال البأس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسًا سُنَّتِ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ [غافر: ٨٥]

٢. أو سُنَّة «الهداية إلى أصول ما صلح به حال الأمم التي سبقتنا، من كليات الشرائع، ومقاصدها»^(١)، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]، فهي كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] الآية^(٢)، ولعل هذا النوع هو مقصود الرَّاغِب الأصفهاني في قوله: «وسنة الله تعالى قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته»^(٣).

وقد تأتي السُنَّة في القرآن مضافة إلى غير الله إضافة حقيقية على ما اختاره ابن عاشور - رحمه الله - في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف: ٥٥]

قال ابن عاشور: «وَمَعْنَى تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ تَحُلُّ فِيهِمْ وَتَعْتَرِيهِمْ، أَي: تُلْقَى فِي نُفُوسِهِمْ وَتُسَوَّلُ إِلَيْهِمْ. وَالْمَعْنَى: أَنَّهُمْ يُشْبِهُونَ خَلْقَ مَنْ كَانُوا قَبْلَهُمْ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ وَيُقَلِّدُونَهُمْ... وَسُنَّةُ الْأَوَّلِينَ: طَرِيقَتُهُمْ فِي الْكُفْرِ، وَإِضَافَةُ (سُنَّةٌ) إِلَيْهِمْ تُشْبِهُهُ إِضَافَةُ الْمَصْدَرِ إِلَى فَاعِلِهِ، أَي السُّنَّةُ الَّتِي سَنَّهَا الْأَوَّلُونَ، وَإِسْنَادُ مَنَعِهِمْ مِنَ الْإِيْمَانِ إِلَى إِيْتِيَانِ سُنَّةِ الْأَوَّلِينَ اسْتِعَارَةٌ، وَالْمَعْنَى: مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِلَّا الَّذِي مَنَعَ الْأَوَّلِينَ قَبْلَهُمْ مِنْ عَادَةِ الْعِنَادِ وَالطُّغْيَانِ وَطَرِيقَتِهِمْ فِي تَكْذِيبِ الرُّسُلِ وَالِاسْتِحْفَافِ بِهِمْ... هَذَا مَا بَدَأَ لِي فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ وَأَرَاهُ أَلْيَقَ بِمَوْقِعِ هَاتِهِ الْآيَةِ مِنَ الَّتِي قَبْلَهَا. فَأَمَّا جَمِيعُ الْمُفَسِّرِينَ فَقَدْ تَأَوَّلُوا الْآيَةَ عَلَى خِلَافِ هَذَا عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ فَجَعَلُوا الْمُرَادَ بِالنَّاسِ عَيْنَ الْمُرَادِ بِهِمْ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، أَي: مَا مَنَعَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الْإِيْمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَجَعَلُوا الْمُرَادَ بِالْهُدَى عَيْنَ الْمُرَادِ بِالْقُرْآنِ، وَحَمَلُوا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ عَلَى مَعْنَى سُنَّةِ اللَّهِ فِي الْأَوَّلِينَ، أَي الْأُمَّمِ الْمَكْدُوبِينَ الْمَاضِينَ، أَي فِإِضَافَةِ سُنَّةِ إِلَى الْأَوَّلِينَ مِثْلَ إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ إِلَى مَفْعُولِهِ، وَهِيَ عَادَةُ اللَّهِ فِيهِمْ، أَي يَعْذِبُهُمْ عَذَابَ

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٠/٥

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٠/٥

(٣) الرَّاغِب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن ص ٤٢٩

الاستئصال...»^(١).

والفرق بينهما أن السنة المضافة إلى الله تتضمن الاضطراد والإطلاق والثبات في الزمان والمكان، وجريان أمر الله منضبطاً، والسنة المضافة إلى غيره تتميز بالتسبية والتحول وفق المقتضيات الأساسية في الواقع التاريخي الإنساني.

والمهندس عدنان الرفاعي على ولعه باللفظ والحرف القرآنيين، وتتبعه لدلالاتهما في عامة كتبه، واتخاذ القرآن مرجعاً معرفياً لاختبار وحدّ الدلالات الاصطلاحية الحادثة، وبرغم أنّ السنة عنده تتبع القرآن أو تستنبط منه ولا تستقل أبداً بالتشريع دونه؛ إلا أنه أهمل البحث في هذه الجزئية الهامة ولم يتكلم عليها في كتبه، ولم يعرفنا معنى السنة في القرآن ولم يتحدث عن محاورها وحقوقها كما تحدث في غيرها كمصطلح الصحابة وعدالتهم.

ج - أما السنة في الاصطلاح الشرعي: فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفها تبعاً لاختلاف أغراضهم واتجاهاتهم:

- فالمحدثون توسعوا في الإطلاق، فنظروا إلى معنى الأسوة بصاحبها، فجعلوا السنة كالحديث: «ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية، أو صفة خلقية، أو سيرة»^(٢)، و«ليس المقصود برواية هذه الأمور (وهي من الحديث) الجريان والاعتقاد والاتباع، وإنما المقصود - عند روايتها - الوقوف على عصر النبوة، ومعرفة النبي ﷺ حتى يصبح شخصه وعصره ومراحل سيرته على تمام الوضوح والجلاء»^(٣).

- والأصوليون نظروا فيها إلى الحكم الشرعي، فجعلوا السنة: «ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير مما يخص الأحكام التشريعية»^(٤).

- وهي عند الفقهاء: «ما في فعله ثوابٌ وفي تركه ملامةٌ وعتابٌ لا عقاب»^(٥).

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٥٠/١٥-٣٥١

(٢) عبد الكريم التلمة. المهذب في أصول الفقه المقارن ٦٣٦/٢، وينظر السخاوي. فتح المغيث ٢٢/١، وظاهر الجزائري. توجيه النظر ٤٠/١

(٣) همام سعيد. الفكر المنهجي عند المحدثين ص ٢٨

(٤) عبد الكريم التلمة. المهذب في أصول الفقه المقارن ٦٣٤/٢

(٥) القونوي. أنيس الفقهاء ص ٣٣

وقد تشمل السنة في الإطلاق العام قول النبي ﷺ وفعله وإقراره، وما جاء عن الخلفاء أو الصحابة رضي الله عنهم، قال الإمام الشاطبي: «وَإِذَا جُمِعَ مَا تَقَدَّمَ؛ تَحَصَّلَ مِنْهُ فِي الإِطْلَاقِ أَرْبَعَةٌ أَوْجُهٌ: قَوْلُهُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- وَفِعْلُهُ، وَإِقْرَارُهُ -وَكُلُّ ذَلِكَ إِمَّا مُتَلَقًى بِالْوَحْيِ أَوْ بِالِاجْتِهَادِ، بِنَاءً عَلَى صِحَّةِ الاجْتِهَادِ فِي حَقِّهِ- وَهَذِهِ ثَلَاثَةٌ، وَالرَّابِعُ مَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ أَوْ الخُلَفَاءِ»^(١).

المبحث الأول: مفهوم السنة ووظيفتها وضوابط تمييزها عنده

المطلب الأول: السنة لا تخرج عن القرآن الكريم

أولاً: عرض رأيه في ذلك

عقد المهندس عدنان الرفاعي في كتابه (محطات في سبيل الحكمة)، محطة ثانية بعنوان (مفهوم السنة الشريفة)^(٢)، ذهب فيها إلى:

١- أن السنة كاصطلاح لا تخرج أبداً عن دلالات كتاب الله تعالى؛ فهي محتواة فيه، مفصلة لكلياته، لا تستقل أبداً في أحكامها عن أحكام القرآن الكريم كما هو في (موروثاتنا التاريخية)، ويشمل ذلك أقوال وأفعال الرسول ﷺ، وتقريراته^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أن المهندس عدنان الرفاعي يرى أن السنة الشريفة هي بمعنى الحكمة المذكورة في كتاب الله تعالى، «فالسنة الشريفة التي هي الحكمة لا تتعدى تبيين بعض كليات النص القرآني»^(٤)، ويقول: «السنة الحق توصف في كتاب الله تعالى بالحكمة، والحكمة هي استنباط الدلالات الكامنة في أعماق النص القرآني»^(٥).

أي أنّ (الحكمة) التي سميت تاريخياً بـ (السنة)، ليست نصاً مستقلاً عن القرآن كما يزجر عابده وأصنام التاريخ؛ بل هي بيانه ﷺ لكليات النص القرآني من تفصيل وتفسير فقط^(٦)؛ أي أنّ

(١) الشاطبي. الموافقات ٢٩٣/٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥١

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٧، ومحطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

(٤) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ١٤٩

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٨

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ١١١

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٧

« ما فعله ﷺ هو أنه استخرجها من هذه الأعماق»^(١)، بخلاف الروايات التاريخية الحديثية المستقلة عن النص القرآني.

٢- مفهوم السنة عنده يخضع للتمييز بين مقامات ثلاثة (محمد الرسول، محمد النبي، محمد الشخص)، وبمعنى آخر فالمفهوم عنده مبني على تصور وظيفة (التشريع) أو معنى (الاتباع) للرسول ﷺ في بيانه للقرآن حصراً، «لو كان كل ما قاله وفعله وأقره ﷺ بعد إتيانه النبوة، لو كان ذلك سنة يُطالبُ المؤمنون باتباعها، لكان أمر الطاعة متعلقاً بساحة أوسع هي صفة النبوة... ولو كان كل ما قاله وفعله وأقره ﷺ منذ بداية حياته سنة يطالبُ المؤمنون باتباعها، لكان أمر الطاعة متعلقاً بساحة أوسع هي صفة الجانب الشخصي الذي يشمل كل حياته منذ ولادته، أي لكان الأمر الإلهي على الشكل (وما آتاكم محمد فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)، بينما في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] حيث صفة الرسالة كما نرى، وفي حصر أمر الطاعة بصفة الرسالة.. في كل ذلك، دليلٌ على أن المشرع هو الرسول وليس النبي وليس محمدًا، وأن الأقوال والأفعال التي قام بها ﷺ كتفسير وتبيان لدلالات كتاب الله تعالى هي السنة الحق»^(٢).

٣- وبناء على ذلك فأقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقديراته الواقعة قبل نزول القرآن المتعلق بها، (ليس من موضوع الرسالة، وبالتالي ليس من السنة المفصلة والمفسرة لكليات كتاب الله تعالى)^(٣).

٤- كذلك يكاد يقصر مفهوم السنة في مسألة الشعائر التعبدية، حيث يقول: «محور السنة الشريفة هي الشعائر»^(٤)، «ودور الرسول ﷺ هو إيصال هذه الرسالة إلى البشرية، وتبيان جزئيات كليات الشعائر التي يحملها النص القرآني»^(٥)، ويقول أيضاً: «إن معظم جوانب السنة الشريفة هي الممارسة الفعلية العملية الحياتية لمعظم أفراد الأجيال المتلاحقة لشعائر العبادات...»^(٦)، ويرى أن

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٧٠

(٤) المعجزة الكبرى ص ٦٥٣

(٥) المعجزة الكبرى ص ٢٨

(٦) الحق الذي لا يريدون ص ١٤٩

هذه الشعائر متفق عليها بين طوائف الأمة المختلفة بخلاف الروايات حيث يقول: «وجميع المذاهب - فقها وعقيدة - من أقصى السنة إلى أقصى الشيعة تلتقي عند الكثير من المسائل، بل عند أهم المسائل كمعظم شعائر العبادات من صلاة وصيام وحج و...، على الرغم من اختلافها وتباين مفاهيمها وإيمانها بهذه الروايات.. والسبب في ذلك - كما قلنا - أن هذه الشعائر التي تمثل جوهر السنة الشريفة المفصلة لكليات النص القرآني، هي حياة عاشتها الأجيال قبل جمع الروايات وبعدها...»^(١).

٥- السنة غير الحديث، فبين الفرق بين (السنة) كمحتوى ظاهر أو مستنبط من النص القرآني المحفوظ، وبين روايات الأحاديث التي تعد (تاريخًا)، « فالسنة الحق محتواة في أعماق هذا النص المحفوظ، وتستنبط من تلك الأعماق، ولذلك فهي محفوظة كالنص القرآني المحفوظ من قبل الله تعالى »^(٢)، « لذلك فالمطلوب والمزبور للروايات التاريخية على أنها عين السنة الحق التي وصفها الله تعالى كتابه الكريم بالحكمة، إنما يطلبون ويزمرون للتاريخ وليس للسنة، وليس لمنهج الله تعالى »^(٣)، ويستطرد قائلاً: « لا يمكن الجزم بأنها عين السنة (الروايات) فالسنة لا تناقض القرآن الكريم، وكثير من روايات التاريخ التي يزعم أنها عين السنة، متناقضة فيما بينها، ومناقضة لكتاب الله تعالى »^(٤).
ومما يلاحظ في مفهومه للسنة النبوية أنه ليس هناك تعريف بالحد، وإنما يحاول بلورة مفهوم إجرائي في إطار هيمنة القرآن الكريم الكلية.

ثانياً: مناقشة رأيه

يمكننا أن نناقش المؤلف بما يلي:

١. ما أثاره المؤلف من كون السنة النبوية محتواة في القرآن الكريم، لا تخرج عن كليات آياته، وأن الرسول ﷺ التمسها في أعماقه واستخرجها للناس وعمل بها وبلغها، ينطوي على اعتبار السنة هي عين الآية القرآنية وعمقها الدلالي، متمثلة في أقواله ﷺ وأفعاله وتقديراته.

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢١١

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٨

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٣، وينظر أيضا ص ٢٤٢ و ٤٠٥

وبهذا الاعتبار فالسنة لا تخرج أبدا عن القرآن الكريم، ولا تستقل عنه بالتشريع وأنها كما وصفها الله تعالى تبيين لما فيه، والتبيين لا يعد تشريعا، وهي محفوظة بكونها محمولة به لا برواة الحديث وجهود علمائه، كما أنها مستمرة في الناس استمرار الرسالة فيهم؛ أي أن مفهوم السنة يخضع لعلاقة جدلية بين النص القرآني الثابت والواقع المتغير، وأنه يتوصل إليها في كل زمان ومكان من داخل النص القرآني ذاته استنباطا وتفعيلا وممارسة سلوكية.

وهذا الرأي في جوهره - كما يظهر - ليس اتجاها قرآنيا محضا، يرفض حجية السنة ويدعو للاكتفاء بالقرآن كمصدر وحيد، ولا هو نسخة معدلة عن هذا الاتجاه، كما أنه لا يقع ضمن دائرة السنة التي يشترط فيها موافقة القرآن كما ذهب إليه كثير من المعاصرين؛ لأن الموافقة قد تقع مع التخصيص أو التقييد بما يصطلح عليه اسم (البيان)، وهذا الرأي يعد جميع ذلك من المخالفة أو المعارضة للنص القرآني وهو مرفوض، دون أن يرفض مبدأ العرض والمعايرة على القرآن فيما يعد رواية من الروايات، ولكنه يجعل السنة نوعا من الدلالة اللفظية أو إعادة صياغة للنص القرآني وتفعيله قولاً وفعلاً في كل زمان ومكان.

إن هذه النظرية لا تنفصل عن القول السابق الذي يشترط في السنة أن تكون في ظل القرآن أو هامشه فحسب، بل تتجاوزه لتجعل القرآن والسنة شيئا واحدا، فسنة الرسول هي سنة الله، والرسول هو الرسالة، لا يفترقان إلا في كون القرآن مطلق والسنة نسبية تستنبط من أعماقه وتستقى من كليته، وليست هي عين الروايات التاريخية التي قامت على اجتهادات المحدثين وعلماء الجرح والتعديل ومذاهبهم.

إن مرجعية السنة - حسبه - ينبغي أن تكون حقا مطلقا وقيينا مطلقا يخاطب بها الناس إلى قيام الساعة، ولا تكون كذلك إلا إذا كان سندها هو القرآن ذاته، وليس (السند الروائي) ورجاله بناء على اختيارات فلان وفلان.

هذا استطراد اضطررنا إليه لنبين رأي المؤلف كما ترشح لنا من خلال نصوصه الكثيرة، ولنبين أن بعض عباراته قد تكون في ظاهرها قريبة مما يراه بعض أهل العلم، وهي ليست كذلك عند المحاققة.

وفي الواقع لم نجد من آراء المتقدمين - حتى عند القائلين بعدم استقلال السنة بالتشريع - ما يسند هذا الرأي، كما لم نجد في آراء المعاصرين من يواطؤه سوى آراء محمد السعيد مشتهري وبدرجة أقل طه جابر العلواني مع الاختلاف في بعض الجزئيات سنعرض لها في حينها.

فأما ما يوهّم من آراء بعض المتقدمين فنجد خاصة:

أ - ما ينسب إلى الإمام الشافعي - رحمه الله - فقد نقل عنه قوله: «جميع ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن»، ذكره ابن تيمية^(١)، وابن كثير^(٢)، والسيوطي^(٣)، وعلي القاري^(٤)، والآلوسي^(٥)، وطاهر الجزائري^(٦)، ونقله عن الآلوسي رشيد رضا^(٧). ولم نجد بلفظه في كتب الشافعي، ووجدنا قوله: « وَأَنَّ سُنَّتَهُ تَبَعُ لِكِتَابِ اللَّهِ فِيمَا أَنْزَلَ، وَأَنَّهُ لَا تَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ أَبَدًا^(٨)، أو نحو من هذا الكلام.

وظاهر عبارة الإمام الشافعي أنفة الذكر تشعر بأن السنة فهم الرسول ﷺ للقرآن واستنباطه منه، وتمثله إياه في حكمه، وأن لا سنة مستقلة خارجة عنه، وأن هذا الفهم من النبي لا يشتبه بالوحي الذي هو فقط القرآن الكريم؛ لأن الفهم هو تصور الشيء وإدراكه بآلياته، ووحى السنة - لو سلمنا بعدم استقلالها عن القرآن - لا يصطلح عليه فهما، فهل جميع ذلك مراد الشافعي؟ وهل يستلزم هذا الفهم النبوي في القرآن عند الشافعي أن تحوز الروايات معنى الموافقة لكتاب الله وإلا فهي مردودة؟ ونتيجة هل يشتبه فعلا هذا الرأي برأي المؤلف؟

في الواقع فإن صنيع الشافعي في مفهوم السنة وطبيعتها، يختلف جذريا عن رأي عدنان الرفاعي، ولا يصلح سنداً له لما سيأتي بيانه إن شاء الله. وعلى الجملة فالشافعي ممن يرى السنة في الروايات الصحيحة المنقولة ولو كانت خبر آحاد بشروطه، ويرى أن منها ما يقيد أو يخص مطلق القرآن وعامه، كما أنه يصرح بأن من السنة وحي، ويعترض على عرض السنة على القرآن ويصفه بالجهل...

ب - ما قاله ابن برّجان: «ما قال النبي ﷺ من شيء فهو في القرآن، وفيه أصله قرب أو بعد،

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٣٦٣/١٣

(٢) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم ٨/١

(٣) السيوطي. الإتقان في علوم القرآن ٢٨/٤

(٤) علي القاري. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٢٥٠/١

(٥) الآلوسي. روح المعاني ٣٥٧/٣

(٦) طاهر الجزائري. توجيه النظر ٨٩٤/٢

(٧) محمد رشيد رضا. تفسير القرآن الحكيم ٣٩١/٦

(٨) الشافعي. الرسالة ص ١٤٥

فهمه من فهمه وعمه عنه من عمه...»^(١).

وعندما استعرض الزركشي أقسام السنة بالنسبة للكتاب، وجملة الآراء فيها نقلا عن الشافعي أعقبها بالقول: «وبالقول الثاني (لَمْ يَسُنَّ سُنَّةٌ قَطُّ إِلَّا وَهِيَ أَصْلٌ فِي الْكِتَابِ) جزم أبو الحكم بن برجان، وبني عليه كتابه المسمى بالإرشاد، وبين كثيرا من ذلك مفصّلا»، ثم نقل عنه قوله: «كُلُّ حَدِيثٍ فِي الْقُرْآنِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ تَعْرِيفًا أَوْ تَصْرِيحًا، وَمَا قَالَ مُنْشِئُهُ فَهُوَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ فِيهِ أَصْلُهُ قَرُبٌ أَوْ بَعْدٌ، فَهَمَّ مِنْ فَهْمِهِ، وَعَمَّ عَنْهُ مَنْ عَمَّهُ... وَإِنَّمَا يُدْرِكُ الطَّالِبُ مِنْ ذَلِكَ بِقَدْرِ اجْتِهَادِهِ وَبَدَلِ وَسْعِهِ، وَيَبْلُغُ مِنْهُ الرَّاعِبُ فِيهِ حَيْثُ بَلَغَهُ رَبُّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ لِأَنَّهُ وَاهِبُ النَّعْمِ. قَالَ: وَقَدْ نَبَّهَنَا النَّبِيُّ ﷺ عَلَى هَذَا الْمَطْلَبِ بِمَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْ خَطَابِهِ...»^(٢)، ثم ساق أمثلة لهذا التوافق من كلام ابن برجان، وختم بما عقب به من القول: «فَأَعْلَمَ ﷺ بِمَوَاضِعِ حَدِيثِهِ مِنَ الْقُرْآنِ، وَنَبَّهَهُمْ عَلَى مِصْدَاقِ خَطَابِهِ مِنَ الْكِتَابِ؛ لَيْسْتَخْرِجَ عُلَمَاءُ أُمَّتِهِ مَعَانِي حَدِيثِهِ مِنْهُ، طَلَبًا لِلْيَقِينِ وَحِرْصًا مِنْهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَلَى أَنْ يُزِيلَ عَنْهُمْ الْإِزْتِيَابَ، وَأَنْ يَرْتَفُوا فِي الْأَسْبَابِ»^(٣).

وفي الواقع فقول ابن برجان بعدم استقلال السنة عن القرآن مقصوده به العموم، فيأتي فيها ما كان من جنس موضوع الكتاب، وهذا لا يختلف فيه، ثم ما كان دونه تعريضا قرب أو بعد، وبتعبير الشاطبي: «مِنْهَا: مَا هُوَ عَامٌّ جَدًّا، وَكَأَنَّهُ جَارٍ بِجَرَى أَخَذَ الدَّلِيلَ مِنَ الْكِتَابِ عَلَى صِحَّةِ الْعَمَلِ بِالسُّنَّةِ وَزُرُومِ الْإِتِّبَاعِ لَهَا»^(٤)، كما أخذ الإجماع، والنهي عن الوشم، «وَهَذَا الْمَأْخُذُ يُشْبِهُ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى إِعْمَالِ السُّنَّةِ أَوْ هُوَ هُوَ، وَلَكِنَّهُ أُدْخِلَ مُدْخَلَ الْمَعَانِي التَّفْصِيلِيَّةِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا الْكِتَابُ مِنَ السُّنَّةِ»^(٥).

وهذا الثاني هو مقصود ابن برجان من بعض كلامه السابق، ذلك أنه لما ذكر حديث الرجم، قال: «أَمَّا تَعْيِينُ الرَّجْمِ مِنْ عُمُومِ ذِكْرِ الْعَدَابِ وَتَفْسِيرِ هَذَا الْمُجْمَلِ فَهُوَ مُبَيَّنٌّ بِحُكْمِ الرَّسُولِ وَبِأَمْرِهِ

(١) ينظر الزركشي. البرهان في علوم القرآن ١٢٩/٢، والسيوطي. الإتيان في علوم القرآن ٣٠/٤

(٢) الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه ٩/٦ - ١٠

(٣) الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه ٩/٦ - ١٠، وينظر أيضا البرهان في علوم القرآن ١٢٩/٢

(٤) الشاطبي. الموافقات ٣٤٠/٤

(٥) الشاطبي. الموافقات ٣٤٢/٤

بِهِ وَمَوْجُودٌ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وَقَوْلِهِ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] «^(١)».

فهذا هو الأصل العام جدا، وهو صواب، ولا إشكال فيه، بل إن ابن برجان ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما صنف كتابه (الإرشاد) حيث علق أحاديث مسلم على مناسباتها القرآنية نصا أو استدلالا، كما قال الكتاني: « وألف كتاب الإرشاد، قصد به استخراج أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج، من كتاب الله تعالى، فتارة يريك الحديث من نص آية، وتارة من فحواها، وتارة من إشارتها، ومن مجموع آيتين متوافقتين أو مفترقتين، ومن عدة آيات إلى أشباه هذه المأخذ »^(٢).

وصنيعه هذا مبني على اعتقاده صحة أحاديث صحيح مسلم، وأنها لا تخرج عن الكليات القرآنية، وأن المقارنة لها بالقرآن هي من باب طلب اليقين فهو لا يمنع إطلاق وصف الصحة ابتداء. ثم رأيناه في تفسيره (تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم)^(٣)، ينقل السنن والروايات ويستدل بها، ومنها كثير من الروايات الأحادية، بما لا يشتهه رأي المؤلف حول الأصل القرآني لكل سنة نبوية.

إذن لا مرجعية للمتقدمين تسند كلام المؤلف حول مفهوم السنة القرآنية، إلا من حيث العمومات اللفظية والإطلاقات التي ترد في بعض السياقات الخاصة. والله أعلم

٢ - يتفق المؤلف في رأيه الذي عرضناه وبصفة عامة مع رأي بعض المفكرين المعاصرين، وعلى رأسهم:

أ - محمد السعيد مشتهري، الذي يرى أن السنة النبوية الواقعية قبل ظهور المذاهب والفرق إنما هي حقيقة قرآنية، أي تجسيد وتفعيل لما ورد في القرآن الكريم قولاً وفعلاً ولا تتجاوز به مجال، وعلى المسلمين أن يتعقلوها ويتدبروها في كل زمان ومكان من خلال كتاب الله تعالى وليس من خلال الروايات أو الأحاديث المتوارثة، فهذه الأخيرة لا تمثل حقيقة السنة ولا تدل عليها. وبرأيه فإن «تفعيل النبي ﷺ للنص القرآني سلوكاً عملياً في حياته لا ينشيء نصاً تشريعياً يضاف

(١) الزركشي. البرهان في علوم القرآن ١٢٩/٢

(٢) الكتاني. التراتيب الإدارية ١٤١/٢

(٣) طبع عن دار الكتب العلمية ببيروت بتحقيق: أحمد فريد المزيدي سنة ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

إلى النص القرآني ويطالب به الناس بعده، أو يكون حاكما عليه، أو ناسخا له»^(١).

وكمثال على ذلك «عندما يأمر الله تعالى الناس بالصدق، فهذا نص قرآني، يحمل أمرا إلهيا بالتخلق بخلق الصدق، فإذا قام الرسول عليه السلام بتفعيل هذا الأمر بين قومه، فإن هذا التفعيل ليس نصا تشريعيًا مستقلا عن النص القرآني، حتى تكتب فيه مئات الروايات. وعندما أمر الله المسلمين بإقامة الصلاة فهذا نص قرآني قام الرسول بتفعيله، فصلى بصحبه الكرام، وتعلم المسلمون هذه الصلاة جيلا عن جيل بالتقليد والمحاكاة وليس من خلال مرويات الرواة، التي دونها المحدثون بعد قرن ونصف قرن من وفاة الرسول !!»^(٢).

ويؤكد على كون السنة إلهية فحسب فيقول: « فالله تعالى هو الذي سن السنن ولم يفوض رسولا من الرسل في سن تشريعات خارج حدود السنن الإلهية... »^(٣).
وبحسب رأيه فإنه يمكن بتدبر النص القرآني أن نقف على منظومة من السنة النبوية التي تخلق بها الرسول طوال فترة بعثته^(٤).

ويدعو «علماء المسلمين إلى أن يمحضوا مصطلح (السنة النبوية)، ويجرروا معناه من كل لبس ومن كل تحريف مذهبي لحق به، إن اتباع (سنة الرسول)، وسبيل من رضي الله عنهم من صحبه الكرام، بل ومن سبقهم من الأنبياء والصالحين، يكون بتفعيل نصوص (الآية القرآنية)، التي لم يشهد عصر الرسالة مدونة غيرها»^(٥).

إذا السنة النبوية المحفوظة في حقيقتها هي القرآن الكريم نفسه، ولا تقوم على «اجتهادات البشر المذهبية ومدارسهم في التصحيح والتضعيف»^(٦)، والآية القرآنية الواحدة تحمل طيها سننا كثيرة قد يختلف النظر إلى حقيقتها «فقد يرى البعض أن هذه السنة تدخل تحت باب التوحيد في حين يرى الآخر أنها تدخل تحت باب العبودية، وهو اختلاف ناشيء عن تعدد زوايا الرؤية»^(٧).

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٦

(٢) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٦

(٣) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٢

(٤) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٧

(٥) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٤٣

(٦) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٣

(٧) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٦

ولقد قام في كتابه (السنة النبوية حقيقة قرآنية) بتطبيقات عملية لاستخلاص مئات السنن من سور القرآن الكريم حسب ترتيب المصحف، وختمه بالقول: «فقد بلغ عدد الآيات المستخلص منها هذه السنن ١٧٩٠ آية [تقريباً] من مجموع آيات سور القرآن الحكيم والبالغ عددها ٦٢٣٦ آية، أي أن ما أوردته في هذه الدراسة من سنن مستخلصة من آيات الذكر الحكيم هو فقط ٢٩٪ [تقريباً] من مجموع هذه الآيات، والسؤال: هل عمل المسلمون أولاً بهذه النسبة التي جاءت بها هذه الدراسة، وكذلك بما جاءت به الـ ٧١٪ المتبقية من آيات الذكر الحكيم [والتي لم تشملها هذه الدراسة]، قبل أن يذهبوا إلى كتب الحديث المذهبية ليستخرجوا منها ما صح وما لم يصح من سنن ظنية الثبوت عن رسول الله التي أصابها الباطل، ولا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى؟!»^(١).

ولعل من أهم الفروق بين مقولة مشتهري والرفاعي في السنة النبوية ما يلي:

- **عرض الروايات على القرآن الكريم:** فعندنا الرفاعي ممن يذهب إلى لزوم معايرة الروايات على كتاب الله عز وجل كما سيأتي، أما مشتهري فيرد ذلك بحجة أن هذا العمل لا ثمرة له، ويقول: «إذا قام المؤمنون بقبول (الأحاديث) التي توافق القرآن، وجمعوها من عند الفرق والمذاهب المختلفة، ووضعوها في كتاب واحد، فما هي ثمرة هذا العمل؟! إنهم سيجدون أن القرآن أصلاً مستغن عن هذه الأحاديث، لأنها لن تضيف إليه شيئاً!! إذن فما أهمية هذا العمل، والمصدر نفسه الذي تستقى منه هذه الأحاديث، قد أتاه الباطل من بين يديه ومن خلفه، فلا تنفعه غرلة ولا تنقية!!»^(٢).

- **وحي السنة:** فعندنا الرفاعي في الظاهر ممن ينكر الوحي خارج القرآن الكريم ومنه وحي السنة كما سيأتي في مكانه من هذا البحث، أما مشتهري فلا ينكر الوحي خارج القرآن الكريم في عصر النبي ﷺ، وقد يُضمن ذلك الوحي بعض المواقف الناتجة عنه في الوحي القرآني النازل، وبالنتيجة فالوحي المتبع هو وحي الرسالة فحسب^(٣).

- **على مستوى الصيغة التعبيرية:** فعندنا الرفاعي يرى ان السنة محتواة في القرآن وتستنبت من أعماقه، أو هي تفصيل أو تفسير له، ومشتهري يراها تفعيلاً وتطبيقاً لما في القرآن في كل زمان

(١) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٥٤٨

(٢) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٤٧

(٣) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٧ وما بعدها

ومكان، ويظهر أن النتيجة واحدة، بل وجدنا مشتهري يقول: «النبى لا شك أن له سنة أي طريقة وكيفية أداء ثابتة ودائمة، فقد كان يتحرك بين الناس، فأردت بيان أنه يمكن استنباط هذه السنة النبوية حسب ورودها في النص القرآني، قطعي الثبوت عن الله، وليس من خلال مرويات ظنية الثبوت»^(١).

ولعل التساؤل المبدئي الذي يطرح هو عن المانع من أن تكون هناك روايات شفوية ومكتوبة صحيحة توثق تفعيل النبي ﷺ للنص القرآني في حياته وبعد وفاته، وهل وجود بعض الروايات المكذوبة وظهور الوضع وحصول الخطأ والاختلاف مما يبرر الاستغناء عن السنة كرواية لتطبيق النبي القرآن؟ وهل رواية السنة وتتبعها والعمل بها والدعوة إليها في حواضر الإسلام المختلفة، كان ضلالاً منهجياً ومؤامرة سلطوية لإجهاض المشروع القرآني الناشئ؟ أليس النبي ﷺ كان مطالباً ببيان الذكر للناس، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فإذا لم تكن رواية ولا سنة، فكيف نطمئن إلى أنه قد بين للناس وألزمهم الحجة وهداهم إلى صراط مستقيم؟

ب - وبنحو هذا الرأي قال طه جابر العلواني، ونيازي عز الدين كما سيأتي مفصلاً في مبحث السنة والحكمة من هذا البحث.

ج - وإلى قريب من هذا الرأي ذهب بعض المفكرين الشيعة، حيث يقول أحمد البحراني: «وتحديد منطق الرسول بالوحي القرآني يجعل القرآن والأحاديث وجهين لحقيقة واحدة، فالأحاديث تنتج عن طريق تحريك النص، بقراءة بعضه في بعض، لتعيد العمليات التأويلية في النص تشكيل الآية القرآنية، التي إذا ما عبر الرسول عن فكرتها بعبارة لا تلتزم بألفاظ القرآن، نتج ما يعرف بالحديث، مما يحدد تعريف الحديث بالقول هو (الفكرة القرآنية)، ويمكن البرهنة على التعريف بشواهد عدة أبرزها التقنية النقدية التي شرعها الرسول في مراجعة الأحاديث والتثبت منها والمتجسدة في عرض الأحاديث التي يرويها الرواة على الكتاب، فإن وافقته وطابقته فهي حق، وإن خالفته فهي باطل... (ف) الرسول لا يعدو منطق القرآن الموحى، مما يقتضي أن أحاديثه مشروطة بأن تتوافق مع

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٠

الكتاب من حيث الفكرة، فهي أفكار قرآنية فحسب»^(١).

٣- أما ما قرره المؤلف من كون السنة متضمنة في أعماق النص القرآني، فيحسن ابتداءً أن نفصل مقصوده بأعماق النص القرآني، وماذا يتضمن، وما وجه تعلق السنة الشريفة به؟ وما ضوابط استنباطها منه؟

النص القرآني عند عدنان الرفاعي يشتمل على عمقين: ظاهر وباطن^(٢).

أ- فالعمق الظاهر يحمل براهين محكمة، لا تختلف فيها العقول والمدارك، ولا تتعرض للاحتمال، ولذلك فأحكامها حجة على المكلفين يوم القيامة، ولذلك فهي بمعنى أم الكتاب.

ب- وفي المقابل هناك دلالات وبراهين عميقة، وهي على قسمين:

الأول: دلالات عميقة باطنة مما استأثر الله بعلمه، غير متعلقة بالمسائل التَّعبدية. وهذه الدلالات لا يرى البشر تأويلها إلا يوم القيامة، يوم يأتي تأويله.

الثاني: دلالات وبراهين ومعاني ستظهر للأجيال نتيجة تطور العلوم الحضارية، وفور إدراكها تصبح محكمة واضحة جلية^(٣)، وهذه تختلف عن عمق التأويل ونهائيته التي تكون يوم القيامة^(٤).

ولكن ما موقع السنة الشريفة واستخراجها من كل ذلك؟

إن العمق الباطن المتشابه للقرآن الكريم يتضمن «جزئيات الكليات التي يحملها القرآن الكريم في عمقه الظاهر»^(٥)، ومن ذلك «جزئيات شعائر العبادات التي أتت السنة الشريفة لاستخراجها من أعماق هذا العمق»^(٦).

وهذا العمق يصفه القرآن الكريم بالثاني، وهو «دلالات مخفية في باطن القرآن الكريم، يحتاج كشفها ورؤيتها إلى رفع الأغطية التي تكمن تحتها هذه الدلالات، فكل غطاء هو مثني، تحته عمق

(١) أحمد البحراني. التأويل منهج الاستنباط في الإسلام ص ٦٦

(٢) ينظر الحق المطلق ص ٢٦٦ وما بعدها

(٣) ينظر الحق المطلق ص ٢٦٥-٢٦٦

(٤) ينظر الحق المطلق ص ٢٧٣

(٥) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٦) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

من هذه الدلالات»^(١).

وإذا كان الله عز وجل قد منَّ على رسوله ﷺ فأعطاه سبعا من المثاني، أي أعطاه القدرة على الغوص في أعماق النص القرآني سبع درجات لاستنباط الدلالات والأحكام، ومنها السنة الشريفة، فإنه كذلك أعطى العقل البشري قدرة على استنباط تلك الدلالات وتلك السنن من تلك الأعماق^(٢)، والفرق في ذلك فرقٌ في تفاعل النفس مع كتاب الله تعالى، وفرقٌ في درجة الفرد على سلم الرسالة والنبوة^(٣).

ت- وعلى الجملة فهذا الموقف الذي ارتآه المؤلف وبنى عليه وجود السنة النبوية واستنباطها، ليس له عليه أثارة من علم أو برهان، بل التكلف فيه وله بيِّنٌ لا يخفى، وقد كان يسعه الادعاء بمرجعية القرآن في كل سنة على الجملة، أو نفي الاستقلال عنها كما قرره غيره، وكان يسعه احتمال وجود دلالات وأحكام وبراهين في ثنايا تلك الأعماق، أما أن يصطلح عليها وصف السنة، ويزعم أن النبي ﷺ كان يغوص في تلك الأعماق الباطنة سبع درجات، ويرفع سبع أغطية من أغطية الأعماق القرآنية ليرى الأحكام فيستخرجها سنة للناس^(٤)!! فتحکم لا دليل عليه.

فأين نجدُ أن المثاني بمعنى الباطن المخفي المطوي؟ وأين ما يدل على كينونة السنة فعلا بهذه الأعماق المثاني؟

لقد حاول المؤلف أن يُضَمِّن كلمة (المثاني) المعنى السابق بمريرين:

الأول: كونها وردت في سياق واحد مع صفة (المتشابه)، (متشابهة مثاني) فيقول: «المتشابه والمثاني صفتان متلازمتان للعمق الباطن لكتاب الله تعالى»^(٥)، وكان قد فسر المتشابه بمعنيين أحدهما: دلالات وبراهين ومعاني عميقة مما استأثر الله بعلمه، وثانيهما: دلالات وبراهين ستظهر للأجيال اللاحقة نتيجة تطور العلوم الحضارية^(٦).

(١) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٢) الحق المطلق ص ٢٧٣-٢٧٥

(٣) الحكمة المطلقة ص ١٨٩

(٤) الحق المطلق ص ٢٧٥

(٥) الحق المطلق ص ٢٧٢

(٦) الحق المطلق ص ٢٦٦ - ٢٦٧

وهنا خلط المؤلف بين معنى (وأخر متشابهات) في آل عمران، و(متشابهات) في هود، فجعلهما بمعنى واحد مع أنهما مختلفين، يقول ابن عاشور - رحمه الله تعالى - : « وَبِمَا قَرَّرْنَا تَعَلَّمَ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ هُنَا مُرَادٌ بِهِ مَعْنَى غَيْرِ الْمُرَادِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَخْرُ مُتَشَابِهَةٌ﴾ [آل عمران: ٧] لِإِخْتِلَافِ مَا فِيهِ التَّشَابُهَ »^(١).

ويقول أبو زهرة: « ومعنى التشابه هنا (آية سورة هود) هو أنه على شاكلة واحدة من حيث قوة تأثيره، وتأخى معانيه، وإحكام نسقه، وفصاحة ألفاظه، وقوة تأثيره بألفاظه ومعانيه، فهو في هذا متشابه، أي يشبه بعضه بعضاً.

وفي هذه الآية التي نتكلم في معانيها وُصف القرآن بأن منه آيات محكمات، وأخر متشابهات، فلا شك أن معنى مُحكم هنا غير معناها في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، ومتشابه غير معناها في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي...﴾ [الرؤم: ٢٣]^(٢).

الثاني: استدلاله بقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [هود: ٥] لتأكيد معنى الباطن المخفي المطوي في لفظ (المثاني)^(٣). أي أنه يضمن (المثاني) معنى الثني، وهو الإخفاء وطئ الشيء وعطفه^(٤).

وهذا المعنى اللغوي لـ (يثنون) ولو كان مقصود آية هود، إلا أن المثاني لا ترد لذات المعنى. فالمثاني جمع مثني، يقول ابن عاشور: «وَمَثَانِي: جَمْعُ مَثْنِي - بِضَمِّ الْمِيمِ وَبِتَشْدِيدِ النُّونِ - جَمْعًا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، أَوْ اسْمٌ جَمْعٍ. وَيَجُوزُ كَوْنُهُ جَمْعٌ مَثْنِي - بِفَتْحِ الْمِيمِ وَتَخْفِيفِ النُّونِ - وَهُوَ اسْمٌ لِجَعْلِ الْمَعْدُودِ أَزْوَاجًا أَثْنَيْنِ، أَثْنَيْنِ، وَكَلَا الإِحْتِمَالَيْنِ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَى التَّكْرِيرِ. كُنِّي عَنْ مَعْنَى التَّكْرِيرِ

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٨٦/٢٣

(٢) محمد أبو زهرة. زهرة التفاسير ١١٠٨/٢

(٣) الحق المطلق ص ٢٧٢، والمعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٤) ينظر المعجم الوسيط ١٠١/١

بِمَادَّةِ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ التَّشْبِيهَ أَوَّلُ مَرَاتِبِ التَّكْرِيرِ»^(١).

وبين أن المؤلف قصد هذا الخلط ليستقيم له حمل المثاني على معنى المتشابه، فيكون المقصود بالمثاني نفس المقصود بالمتشابه أو أحد وجهيه، وفي ذلك يقول: «المتشابه والمثاني صفتان متلازمتان للعمق الباطن لكتاب الله تعالى»^(٢)، ويقول أيضا: «العمق المتشابه الباطن للقرآن الكريم، هو محتوى بمثاني، بمعنى أنه دلالات مخفية في باطن النص القرآني»^(٣)، «يحتاج كشفها ورؤيتها إلى رفع الأغشية التي تكمن تحتها هذه الدلالات، فكل غطاء هو مثني، تحته عمق من هذه الدلالات»^(٤).

ليصل نتيجة هذا التلفيق إلى أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، هو أن «الله أعطى رسوله ﷺ، والعقل البشري القدرة على الغوص في أعماق النص القرآني سبع درجات، لاستنباط السنة من أعماق القرآن الكريم»^(٥)، أو «كل ذلك كي يستنبط ﷺ من كتاب الله تعالى جزئيات الشعائر، التي هي محور السنة الشريفة»^(٦).

ث- أما نفس الاستنباط الذي هو بمعنى اجتهاد الرسول في القرآن الكريم أحيانا من غير وحي، فلا يتمتع عليه ﷺ في قول بعض أهل العلم، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، فعموم الآية «يقتضي جواز الاستنباط من جماعة المرؤود إليهم، وفيهم النبي

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٣/٣٨٦

(٢) الحق المطلق ص ٢٧٢

(٣) الحق المطلق ص ٢٧٢

(٤) المعجزة الكبرى ص ٢٩٧

(٥) الحق المطلق ص ٢٧٥

(٦) المعجزة الكبرى ص ٢٩٨

ﷺ»^(١)، وأيضاً فـ «دَرَجَةُ الْمُسْتَنْبِطِينَ أَفْضَلُ دَرَجَاتِ الْعُلُومِ، أَلَا تَرَى: أَنَّ الْمُسْتَنْبِطَ أَعْلَى دَرَجَةٍ مِنَ الْحَافِظِ غَيْرِ الْمُسْتَنْبِطِ، فَلَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَحْرِمَ نَبِيَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَفْضَلَ دَرَجَاتِ الْعِلْمِ الَّتِي هِيَ دَرَجَةُ الْإِسْتِنْبَاطِ»^(٢).

وقال الإمام السرخسي: « ثم الاستنباط بالرأي إنما يبتني على العلم بمعاني النصوص، ولا شك أن درجته في ذلك أعلى من درجة غيره، وقد كان يعلم بالمشابهة الذي لا يقف أحد من الأمة بعده على معناه فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية... وقيل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط، ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط»^(٣).

لكن ليس سنته كلها من هذا القبيل، أعني كانت استنباطاً من القرآن، واجتهاداً من أجل البيان؛ بل ما جاء من هذا القبيل فهو قليل، وقد يأتي في تضاعيف القرآن كما هو معلوم التنبيه على بعض الخطأ فيه. فأما أن يزعم أن السنة محتواة بهذه الأعماق المتشابهة وأن الرسول ﷺ قد تتبعها فيها، فلم يرد في القرآن الكريم ولا السنة الصحيحة ولا أقوال الصحابة ما يؤكد هذا المعنى، بل إطلاق القرآن يتحدث عن التبيين بلا تكييف.

سلمنا أن الرسول ﷺ كان يستنبط السنن من هذه الأعماق، ويستظهر جزئياتها قولاً وفعلاً للناس بهذا الطريق - فقد كان له من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله، وكان لا يقر على الخطأ، أي كان استنباطه بهذا الطريق بمنزلة الثابت بالوحي^(٤)، فكيف يجعل رأي من هو دونه من أهل الاستنباط إلى قيام الساعة سنة؟ وكيف يستوي العقل البشري مع الفعل النبوي في أعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام؟ ألا تختص السبع المثاني برسول الله ﷺ دون غيره؟ يقول المؤلف: « عمق الدلالات الباطنة للنص القرآني، يصفها الله تعالى بالمثاني، حيث أعطى الله تعالى رسوله محمداً ﷺ - ومن بعده العقل البشري - القدرة على الغوص في أعماق النصّ القرآني سبع درجات»^(٥)!!

(١) أبو بكر الجصاص. الفصول في الأصول ٢٤٠/٣

(٢) أبو بكر الجصاص. الفصول في الأصول ٢٤٠/٣

(٣) السرخسي. أصول السرخسي ٩٤/٢

(٤) ينظر السرخسي. أصول السرخسي ٩٤/٢

(٥) المعجزة الكبرى ص ٦٠٠

إننا بهذا القول لا ننفي أن تختص الأمة وعلمائها بوراثة عامة كما قال الإمام الشاطبي: «وَقَدْ كَانَ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ تَتَعَبَّدَ الْأُمَّةُ بِالْوُقُوفِ عِنْدَ مَا حُدَّ مِنْ غَيْرِ اسْتِنْبَاطٍ، وَكَانَتْ تَكْفِي الْعُمُومَاتُ وَالْإِطْلَاقُ حَسْبَمَا قَالَهُ الْأُصُولِيُّونَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ مِنْ عَلَى الْعِبَادِ بِالْخُصُوصِيَّةِ الَّتِي خَصَّ بِهَا نَبِيَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ إِذْ قَالَ تَعَالَى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]. وَقَالَ فِي الْأُمَّةِ: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]»^(١).

لكن التساؤل هو في توصيف هذا الاستنباط، هل هو سنة أم لا ؟ وبكل حال فهذا الاستنباط يحيل ضرورة إلى اعتقاد صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، ولكنه يحيل أيضا إلى استمرارية صفة الرسالة من خلال الاستنباط العمقي للأحكام، ويؤكد المؤلف على ذلك فيقول: «فصفة الرسالة مستمرة كحمل لمنهج الله تعالى في كل زمان ومكان، ومستمرة من خلال استنباط دلالاته الكامنة في أعماقه وإيصال ذلك إلى البشر»^(٢).

ولعل مقصود المؤلف من وراء ذلك أي بعد معرفة النصوص المحكمة (أم الكتاب) أن يتسم القرآن في عمقه بالحركية واستمرارية التأويل لاكتشاف الدلالات والرموز من خلال التدبر السليم المبرهن قرانيا.

إن تحقيق المعنى في تفسيرنا للقرآن حسبه - إذا كان التفسير صحيحا ومبرهنا عليه - لا يمثل سوى عمق واحد من مجموعة الأعماق المحمولة بالقرآن، ومن يعتقد بنهاية التأويل بناء على ذلك إنما يريد إخضاع القرآن لتصوراته وأهوائه ف «القرآن الكريم يؤكد أن معاني كلمات الله تعالى ودلالاتها لا تنتهي أبدا ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]»^(٣).

إن التأكيد الذي يرومه المؤلف هنا ليس مجرد تعدد الدلالة التي تعد صفة قارة من صفات الآية القرآنية والكلمة القرآنية والحرف القرآني (حمال أوجه)، ولكنه يقصد الإرجاء المستمر للدلالة ولا نهائية التأويل؛ فالله وحده من يملك نهاية ذلك، وسيكشفه يوم القيامة ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا

(١) أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات ٤١٦/٢

(٢) الحق المطلق ص ٣٧٨

(٣) الحكمة المطلقة ص ١٤٨

تَأْوِيلُهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ وَيَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿[الأعراف: ٥٣]

وهذا عين ما تدعيه التفكيكية، يقول عبد العزيز حمودة: «إن التفكيك لم يتوقف في أي وقت من الأوقات عند تعددية الدلالة، بل لم يكن تعدد الدلالة على قائمة الأهداف. لقد كان المقصود دوما هو لا نهائية الدلالة»^(١).

ويقول محمد أركون: القرآن «نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»^(٢).

الفرق هنا أنه يقايس هذا الاستنباط لسلطان النص اللغوي القرآني احتذاء بمنهج القرآنيين، وليس نتيجة فهم اعتباطي للقرآن الكريم « فعندما نقول للنص أعماق كثيرة، نعني أعماقا مبرهنة قرآنيا، برهنة لا يمكن إثبات نقيضها، ولا يمكن البرهنة على بطلانها »^(٣).

ومحصول الكلام أن لا دليل للمؤلف يسند دعوى أن النبي ﷺ كان يستنبط السنة اجتهادا من العمق القرآني فحسب، ولا مبرر للقول باستمرار استنباط السنن في كل زمان ومكان، ولكننا لا نمنع أصل الاستنباط من النص القرآني لمن تأهل له بضوابطه المعرفية والمنهجية، دون أن يقودنا ذلك إلى اعتقاد صوابية كل رأي في نفسه انطلاقا من مفهوم (لا نهائية التأويل) التفكيكي، الذي قد يقود إلى مفارقة المعنى بدل مقارنته.

ج- أما تخصيص المؤلف للسنة أو معظمها بما وقع استنباطه من شعائر العبادات في القرآن الكريم، إذا كان يقصد العبادات المحضة المنقولة بالتواتر كالصلاة والزكاة والحج - وهو الظاهر-، أو كان يقصد التأسيس لتمايز بينها والمعاملات بناء على ما يصطلح عليه ب (الحياة التعبدية) الموروثة والثابتة في سلوكيات الأجيال قبل مرحلة تدوين الأحاديث، فلا يسلم له، ذلك أن تخصيص السنة بما هو شعيرة للعبادة دون المعاملة لا دليل عليه، فكثير من المعاملات جاءت كما الحال في العبادات

(١) عبد العزيز حمودة. الخروج من التيه ص ١٥١

(٢) محمد أركون. تاريخية الفكر الإسلامي ص ١٤٥

(٣) الحكمة المطلقة ص ١٤٨

متواترة وحياء عملية لا تشبه على الأقل جهة أصولها وقواعدها المرعية لدى الصحابة ومن بعدهم.. أيضا فالقرآن الكريم أطلق مسمى البيان بالنسبة للسنة ليشمل مختلف جوانب الحياة ولم يقيد في العبادات خاصة.. وعلى هذا فالتمييز منه محاولة غير مبررة لتضييق مجال الاحتجاج بالسنة الشريفة، أو محاولة لفرض رؤيته باستمرار استنباط السنة في كل زمان ومكان مع استثناء العبادات من هذا الاستنباط.

أما إذا كان يقصد وقوع الخلل والاختلاف في الروايات في غير شعائر العبادات، وحصولها آحادا بما يضعف التمسك بمعطياتها المضمونية، فلا يسلم له أيضا بلحاظ حصول الاختلاف في تفاصيل العبادات كما هو معلوم رغم أنها بلغتنا حياة تعبدية، وأيضا لتقدم الأخذ بالآحاد فيها لدى الفقهاء وأرباب المذاهب المختلفة.. فاستثناء غير العبادات غير مسلم بهذا الاعتبار، بل الادعاء بحصول الاختلاف - على وفق مفهومه له ومنهجه فيه - لا يسلم أكثره، وعليه فلا نرى مبررا كافيا لتمييزه لشعائر العبادات بكونها معظم السنة دون المعاملات والله أعلم.

المطلب الثاني: السنة بمعنى الحكمة

أولا: عرض رأيه في ذلك

يرى المهندس عدنان الرفاعي أن كلمة (الحكمة) الواردة في القرآن الكريم هي بمعنى (السنة)، حيث إن «عبارة (سنة النبي)، أو (سنة الرسول) لم ترد ولا مرة في كتاب الله تعالى، وما ورد هو كلمة (الحكمة)»^(١).

ويشير إلى أن مصطلح السنة قد دخل المنظومة المعرفية الإسلامية عوضا عن مصطلح الحكمة لأسباب تاريخية^(٢).

والحكمة التي أنزلها الله عز وجل على نبيه أو أمره بتعليمها أو تلاوتها، لا تخرج عن القرآن الكريم «هي محتواة في النص القرآني، وليست نصا مستقلا عنه»^(٣)، أو هي (الحكمة) «تبيانه ﷺ النص القرآني من تفصيل وتفسير، وأنها ليست مستقلة عن تدبر كتاب الله تعالى، كما يُفترى على

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

منهج الله تعالى»^(١).

ويقرر المؤلف أن (الحكمة) لا تتضمن معنى الوحي الخاص دون القرآن، فيقول تعقيبا على آيات سورة الإسراء وما تذيلت به من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]: «إذا الحكمة الموحاة (السنة) !! ليست نصا خارج دفتي كتاب الله تعالى، وليست وحيا مستقلا عن وحي كتاب الله تعالى»^(٢).

ولقد تتبع المؤلف لفظ (الحكمة) من خلال القرآن الكريم، وجزم بناء على معطيات الدلالات في آياته بتعلقها (بالقرآن الكريم)، وبصفة (الرسالة) حصرا، « فتعليم الحكمة للمؤمنين من قبله ﷺ هو تعليمها لهم كرسول، وبشكل لا ينفك - أبدا - عن الكتاب الذي هو القرآن الكريم »^(٣)، أو أن «إنزال الحكمة ليس منفكا وليس مستقلا عن إنزال الكتاب»^(٤).
واستدل المؤلف على ذلك بأمرين:

الأمر الأول: اقتران الحكمة بالكتاب وتعلقها به تعلق فعل واحد وهو (أنزل): وفي ذلك يقول: «فالحكمة والكتاب نراهما يتعلقان بإنزال واحد، فالكلمتان (أنزل)، (وأنزل) تردان في كل نص مرة واحدة للكتاب والحكمة معا»^(٥)، والأمر ذاته في تعليم الحكمة ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩ و١٥١، آل عمران ١٥١ و١٦٤، والجمعة ٢] ، أو مسألة التلاوة ﴿وَأذْكُرَنَّ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤]^(٦).

الأمر الثاني: الدلالة المعنوية للعطف في هذه الآيات: فيرى أن العطف فيها «لا يعني أبدا عطفا لوحين مستقلين أو نصين مستقلين لكل منهما حدوده المميزة عن الوحي الآخر أو عن النص

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٧

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٧

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٤ - ٦٦

الآخر»^(١)، ثم يحيل إلى بعض الآيات في القرآن المتضمنة للعطف التفسيري ويقرر أن «العطف لا يفيد الاستقلال والتمايز»^(٢)، ونتيجته « الحكمة محتواة في كتاب الله تعالى، وعطفها على الكتاب وعلى آيات الله تعالى هو نتيجة كون الكتاب (وكون آيات الله تعالى) ساحة الاستنباط والتدبر بالنسبة للحكمة، فالحكمة (السنة) ليس وحيا مستقلا عن وحي الكتاب (القرآن)، وليست نصا مستقلا عن نصوص الكتاب (القرآن)»^(٣).

ثانيا: مناقشة هذا الرأي :

أ - تفسير الحكمة بالسنة مذهب جمهور العلماء ومخالفة المؤلف: فقد أورد الإمام الشافعي في الرسالة هذا القول وحكاه عن بعض من يرضاه من أهل العلم بالقرآن وواطأهم عليه، وعلله، وقال: « فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يَقُولُ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ، وَهَذَا يَشْبَهُ مَا قَالَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، لِأَنَّ الْقُرْآنَ ذُكِرَ وَأُتْبِعَتْهُ الْحِكْمَةُ، وَذَكَرَ اللَّهُ مِنْهُ عَلَى خَلْقِهِ بِتَعْلِيمِهِمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، فَلَمْ يُجْزَ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنْ يُقَالَ الْحِكْمَةُ هَاهُنَا إِلَّا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ، وَذَلِكَ أَنَّهَا مَقْرُونَةٌ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ، وَأَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ طَاعَةَ رَسُولِهِ، وَحَتَّمَ عَلَى النَّاسِ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ، فَلَا يُجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِقَوْلِ: فَرَضَ، إِلَّا لِكِتَابِ اللَّهِ، ثُمَّ سُنَّةُ رَسُولِهِ، لِمَا وَصَفْنَا، مِنْ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْإِيمَانَ بِرَسُولِهِ مَقْرُونًا بِالْإِيمَانِ بِهِ »^(٤).

قال ابن تيمية: «قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ السَّلَفِ^(٥): الْحِكْمَةُ هِيَ السُّنَّةُ، لِأَنَّ الَّذِي كَانَ يُتْلَى فِي بُيُوتِ أَزْوَاجِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ سِوَى الْقُرْآنِ هُوَ سُنَّةُ ﷺ»^(٦).

وقال مصطفى السباعي: « وقد ذهب جمهور العلماء والمحققين إلى أن الحكمة شيء آخر غير القرآن، وهي ما أطلع الله عليه من أسرار دينه وأحكام شريعته، ويعبر العلماء عنها بالسنة »^(٧).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٧

(٤) الشافعي. الرسالة ص ٧٨

(٥) روي ذلك عن الحسن وقتادة ومقاتل بن حيان وأبو مالك وغيرهم. ينظر ابن كثير. تفسير القرآن العظيم ١/٤٤٤

(٦) ابن تيمية . مجموع الفتاوى ٣/٣٦٦، و١٩/١٧٥

(٧) مصطفى السباعي. السنة ومكانتها في التشريع ص ٥٠

ونقل الشافعي لهذا الرأي وموافقته عليه، لا يعني بالضرورة قوله باستقلال السنة، فإنه - رحمه الله - لما حكى أوجه بيان السنة للقرآن عقب على الوجه الأول والثاني - وليس فيهما شبهة استقلال - بقوله: «وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما»^(١)، ثم ساق الوجه الثالث بفروعه الأربعة - وبعضها لا يختلف كثيرا عن المتفق عليه - . وعلى هذا فالقول بالاستقلال إنما هو رأي بعض المتقدمين، وليس بمجمع عليه، ورأي الشافعي كأنه يرده إلى الخلاف اللفظي وذلك قوله: «وأبي هذا كان، فقد بين الله أنه فرض فيه طاعة رسوله، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله...»^(٢)، «والفرق واضح بين القطع بوجوب الأخذ ما ثبت من السنة، وبين عدم القطع باستقلال السنة عن الكتاب»^(٣).

والذي يظهر فعلاً أن الخلاف في ذلك لفظي، لأن المعنى هو اتباع السنة. قال ابن تيمية بعدما ذكر أن لفظ الحكمة قد يأتي لمعنى السنة: «فَمَا ثَبَتَ عَنْهُ مِنَ السُّنَّةِ فَعَلَيْنَا اتِّبَاعُهُ؛ سَوَاءٌ قِيلَ إِنَّهُ فِي الْقُرْآنِ؛ وَمَنْ نَفَهَمَهُ نُحْنُ أَوْ قِيلَ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ»^(٤).

وقال أبو زهرة: «وعندي أن الخلاف في هذا المقام لا يبنى عليه عمل، بل هو أقرب إلى الخلاف اللفظي، لأن كلا الفريقين يستشهد بالسنة، ويأخذ بما تأتي حجة مسلمة ولا يتوقف حتى يبحث عن أصلها في الكتاب، ولأن الذي يقول إن أصول السنة في الكتاب يوسع في معنى الأصل، فيجعله يشمل الأصول العامة، كالقاعدة التي تشمل أحكام باب من أبواب الفقه الإسلامي»^(٥).

وقال مصطفى السباعي: «ويتلخص الموقف بين الفريقين في أنهما متفقان على وجود أحكام جديدة في السنة لم ترد في القرآن نصاً ولا صراحة، والفريق الأول يقول: إن هذا هو الاستقلال في التشريع لأنه إثبات أحكام لم ترد في الكتاب. والفريق الثاني - مع تسليمه بعدم ورودها بنصها في القرآن - يرى أنها داخلة تحت نصوصه بوجه من الوجوه... وعلى هذا فهم يقولون: إنه لا يوجد

(١) الشافعي. الرسالة ص ٩٢

(٢) الشافعي. الرسالة ص ١٠٤

(٣) خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة ص ٨٦/١

(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ١٦٣/٥

(٥) محمد أبو زهرة. الشافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه ص ٢٤٧-٢٤٨

حديث صحيح يثبت حُكْمًا غير وارد في القرآن إلا وهو داخل تحت نصٍّ أو قاعدة من قواعده، فإن وجد حديث ليس كذلك، كان دليلاً على أنه غير صحيح، ولا يصح أن يعمل به»^(١).
والمؤلفُ وإن اتفق قوله في الظاهر مع من فسّر الحكمة بالسنة، إلا أنه مخالفٌ لهم في:

١- طرد لفظ الحكمة على السنة في جميع القرآن، وخاصة آيات سورة الإسراء: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ [الإسراء: ٣٩]، فقد سمي المؤلف الحكمة هنا بالسنة!! فقال كما تقدم ذكره: «إذا الحكمة الموحاة (السنة) ليست نصًّا خارج دفتي كتاب الله تعالى، وليست وحيا مستقلا عن وحي كتاب الله تعالى»^(٢)!!، ومضمون هذا الكلام أن السنة عنده متضمنة في القرآن الكريم، وأن الرسول ﷺ قد استخرجها أو استنبطها تفعيلا وتطبيقا لآياته، أي أن القرآن الكريم بذاته هو كتاب السنة ومجالها الذي لا تخرج عنه، وقد صرح المؤلف بذلك في كتاب آخر له فقال: «الحكمة توازي إدراك العمق الباطن لدلالات النص القرآني»^(٣).

والمؤلف إنما يقول بهذا الرأي فرارا من القول باستقلال السنة بالتشريع، أو تسمية تلك الروايات والسنن والأحاديث في كتب الصحاح ونحوها من نوع الحكمة المحمولة بكتاب الله تعالى فيكون كتاب الله تعالى قد دل عليها، وهو ما ياباه على الجملة إلا ما كان منها موافقا لكتاب الله نفسه.
هذا من جهة ومن جهة ثانية فهذا القول مما يسمح باستمرار الاستنباط للسنن استمرار القرآن الكريم ورسالته في الناس، أو مما يسمح باستمرار الرسالة - وسيأتي تقريره في مكانه - بل إن عيسى عليه السلام الذي قال الله في حقه ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨]، سيحكم في نزوله الثاني بالقرآن الكريم، «فتعليم الله تعالى لعيسى عليه السلام الكتاب والحكمة، هو تعليمه القرآن الكريم والاستنباط الباطن لدلالته، وكنا قد رأينا سابقا كيف أن عمق الدلالات الباطنة للنص القرآني يصفها الله تعالى بالمتاني، حيث أعطى الله تعالى رسوله محمدا ﷺ -

(١) مصطفى السباعي. السنة ومكانتها في التشريع ص ٣٨٥

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

(٣) المعجزة الكبرى ص ٦٠٠

ومن بعده العقل البشريّ - القدرة على الغوص في أعماق النصّ القرآنيّ سبع درجات»^(١).

ذكر من يقول بمثل هذا الرأي:

لعلّ أشهر من يقول بمثل هذا الرأي، والمعروف به:

- محمد السعيد مشتهري، فلقد تبناه في كتبه ودعا إليه وناصح عنه واستدل له، ومن ذلك قوله: « نصوص السنة النبوية لا يمكن إلا أن تكون هي نصوص القرآن الحكيم...»^(٢)، ويقول: «إنّ آلاف الصفحات لن تكفي لإحصاء السنة النبوية في القرآن الكريم»^(٣)، «لذلك لا أكون مبالغاً إذا قلتُ بأن مواضع الحكمة في كتاب الله بعدد آياته»^(٤)، ويقول: «إن جماع الحكمة وموازينها موجود في ثنايا آيات الذكر الحكيم»^(٥)، ويقول أيضاً: «فالحكمة المنزلة على رسول الله، يحملها الكتابُ المنزل، وتستنبطُ من آياته... فهل يعقل في ظل هذا السياق القرآني المحكم (يقصد به آيات سورة الإسراء)، أن تكون الحكمة هي هذه الروايات التي يُدعى أنها مصدر تشريعي مستقل عن الكتاب، ثم لا يأمر الله تعالى رسوله بتدوينها في الوقت الذي يأمره بتدوين وحي الكتاب؟!»^(٦).

وكعدنان الرفاعي فهو لا يرى استقلال (الحكمة) بالتشريع، لأنها نفس القرآن، أو تفعيل لآياته يقول: «والسؤال: هل الحكمة في ذاتها مصدر تشريعي مستقل بأحكامه عن كتاب الله؟ وإذا كانت مصدراً تشريعياً ككتاب الله إلا أنها استقلت عنه بالتشريع، إذن فلماذا اختلفت طبيعة نصوصها وخصائصها عن كتاب الله تعالى، فلم يحفظها الله تعالى كما حفظ نصوص كتابه»^(٧)، ويقول أيضاً: «فالله تعالى هو الذي سن السنن، ولم يفوض رسولا من الرسل في سن تشريعات خارج حدود السنن الإلهية، ولو أن الله تعالى فوض رسوله محمداً في سن تشريعات، مستقلة عن كتاب الله تعالى

(١) المعجزة الكبرى ص ٦٠٠

(٢) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٣

(٣) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٥

(٤) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدير ص ١٦٠

(٥) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدير ص ١٥٥

(٦) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ١٦٦

(٧) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدير ص ١٥١-١٥٢، والسنة النبوية حقيقة قرآنية ص ١٠٧

لنص على ذلك صراحة»^(١).

ولعل الفارق الوحيد بينهما في مسألة الاستقلال بالتشريع هو نفي عدنان الرفاعي له بإطلاق وإقرار مشتهري بأن الاستقلال بالتشريع في عصر الرسالة ممكن، «حيث يتلقى فيه النبي عن الله ما شاء الله أن يوحيه إليه في فترة التنزيل واكتمال الدين، أما بعد وفاة النبي، واكتمال الدين، وتمام النعمة، فقد تضمن الوحي القرآني ما شاء الله أن يحفظه، من شريعة فترة التنزيل واكتمال الدين إلى يوم الدين»^(٢).

وكعدنان الرفاعي فادعاء وجود وحي ثان مما لا يسنده دليل معتبر^(٣).

وما انتقده عدنان الرفاعي من طرف خفي كون الحكمة مسماة تاريخيا بالسنة، صرح به مشتهري، فقال: «وإذا كانت الحكمة هي السنة النبوية، فلماذا لم يتوارث الأجيال هذا المصطلح القرآني (الحكمة)، وتوارثوا السنة»^(٤)، أو توارثوا «مصطلحا ولد بعد عصر الفتن الكبرى، وتم توظيفه لخدمة توجهات... الفرق المتصارعة»^(٥)، وسبب هذا الإطلاق - حسبه - أن يكون لهذا المصطلح سند قرآني يضيف على (الروايات المختلفة) مصداقية الوحي القرآني ذاته^(٦).

وهناك من نسب الأمر إلى الشافعي في إطار سعيه «إلى تأكيد حجية السنة بتأويل معنى (الحكمة) الوارد في آيات عديدة»^(٧)، «ولو أن الشافعي رحمه الله تعالى استنبط معنى الحكمة من سياق آيات الكتاب الكريم بدلا من التعويل على قول من رضيه من أهل العلم لتبين له أن الحكمة هي بالفعل الرؤية القرآنية الكلية لا الأحاديث المجتزأة من سنة الرسول الكريم»^(٨).

وبرأي طرابيشي فالشافعي قام بمخاتلة أو (استغفال) القاريء عندما فرض تأويل الحكمة

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٢

(٢) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٧

(٣) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٣٩

(٤) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٥٢

(٥) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٢

(٦) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ١٦٤

(٧) نادر حمادي. إسلام الفقهاء ص ٥٦

(٨) لؤي صافي. أعمال العقل ص ١٣٣

بالسنة، أو المرادفة بينهما^(١)، «فليس في معجم العربية ما يمكن أن يستدل منه على أن الحكمة تعني السنة، ولا أن السنة تعني الحكمة»^(٢)، وبرأيه فهدف الشافعي هو «قرآنة السنة»^(٣)، و«تكريس السنة شريكة في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهلية التشريعية»^(٤).

وهذا الكلام الأخير اشتباه من قائله، وهو بمحل النظر في هذا البحث لو كان المؤلف قد قاله، أما أنه (المؤلف) قرر الحكمة بمعنى السنة في كتاب الله تعالى، فلا يعنينا الرد عليه لأنه خارج موقف المؤلف رأساً.

- ويقول نيازي: «ليس للرسول الكريم حديثٌ ولا سنة ولا كلام، بل حديثه وسنته وكلامه حديث الله وسنن الله وكلام الله...»^(٥)، ويقول أيضاً: «وهكذا من يبحث عن أحاديث الرسول الصحيحة سوف يفاجأ أنها موجودة فقط في صحيح واحد هو صحيح الله، وليس في أي صحيح آخر مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم»^(٦).

- ويذهب الدكتور رشيد الجراح إلى «أن مفردة السنة لم ترد في النصّ القرآني مصاحبة لمحمد إطلاقاً، ولكنها جاءت في كل سياقاتها القرآنية لتؤكد أن السنة هي سنة الله نفسه»^(٧).

- وجورج طرايشي أيضاً ممن يتبنى القول السابق حيث يقول: «إنَّ الرسول هو بكل ما في الكلمة من معنى رسول، وكل رسول فإنه ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل... وبصفته رسولاً فليس له من جهة نفسه أن يكون شارحاً، كما ليس له من جهة مرسله إلا أن يكون مُشرِّحاً له... وما يصدق على الشريعة يصدق على السنَّة، فالرسول مسنون له، وليس سائناً، وليس له أصلاً أن يكون سائناً، فالسنة هي حصراً سنَّة الله

(١) ينظر جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٧٥ - ١٨٣

(٢) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٢

(٣) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٦

(٤) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٣

(٥) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ٤٢٦

(٦) نيازي عز الدين. دين السلطان ص ٧١٨

(٧) ينظر موقعه على شبكة الأنترنت/ <http://www.dr-rasheed.com> بعنوان: لماذا نصلي خمس مرات في اليوم والليله؟

«(١)».

- أما طه جابر العلواني فعبارته قريبة من ذلك حيث يعرف السنة فيقول: «طريقة الحياة الشاملة لسائر الممارسات البشرية التي تمثلت في شكل أفعال وسلوكيات لم تكن في حقيقتها إلا تطبيقاً للقرآن المجيد، وتجلياً بشرياً له، وتحويل خطابه اللفظي إلى ممارسة وفعل إنساني... والسنة النبوية بهذا المعنى ليست إلا الوجه العملي الحياتي للقرآن المجيد والتنفيذ لشريعته ومنهجه»^(٢)، ويقول أيضاً: «سنة رسول الله ﷺ إنما هي في حقيقتها تعبير عن الاتباع، والممارسة، والبيان والتطبيق النبوي لما جاء في الكتاب»^(٣).

- وهو رأي سامر إسلامبولي حيث يقول: «سنة النبي: هي الطريقة المنهجية التي استخدمها في التعامل مع الرسالة الإلهية لإسقاطها على واقعه، وهي ما أطلق الله عليها صفة الحكمة، وهذه الطريقة موجودة في فحوى الرسالة، فكل من يقرأ الرسالة الإلهية يستطيع أن يصل إلى هذه المنهجية (سنة النبوة)...ومن خلال تفاعل النبي مع الرسالة، والواقع مستخدماً الحكمة، جرى على لسانه الأحاديث المتعلقة بفهمه للرسالة، والواقع...»^(٤)

وخطأ المؤلف في رأينا هو اعتبار الحكمة بمعنى السنة بإطلاق، ثم اعتبارها عين القرآن أو نحو ذلك، أي (سنة قرآنية)، وليست وحياً أو تشريعاً يحمل نوع استقلال عن وحي كتاب الله تعالى، ثم عده للروايات والأحاديث في كتب الصحاح خارج مفهوم السنة إلا بموافقتها لكتاب الله تعالى، وادعائه استمرار مفهوم الرسول باستمرار الاستنباط من أعماق النص القرآني.

فأما الاعتبار الأول أي (سنة قرآنية) فهو اعتبار غير مفهوم من الناحية التاريخية أو التشريعية، لأن الرواية الصحيحة الثابتة هي الحاملة للسنة النبوية المبينة منه ﷺ، ولأنه مع البيان بالفعل أو القول لا بد من تحمل وآداء ونقل. والوقوف على السنة المستنبطة من كتاب الله تعالى غير المستقلة بالتشريع - لو سلمنا به في جميع السنة - إنما يكون من خلال الروايات الثابتة الصحيحة، ولقد كان الصحابة يتلقى بعضهم عن بعض الرواية عن رسول الله ﷺ باعتبار شرط الطاعة له وكمال البيان

(١) جورج طرابيشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٨٤-٨٥

(٢) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ١٣٠

(٣) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ١٣٦

(٤) سامر إسلامبولي. حوارات ثقافية ص ٧٩

منه فلا ينتظرون حتى يعرضوها على القرآن، ويقررونها (سنة قرآنية) فيعملون بها، أو يقدرونها دون السنة فلا يوجبون التأسى بصاحبها ولا تكون محلا للاتباع؛ ينطبق ذلك على بيان مجملات الصلاة والزكاة والحج، وسائر الأحكام والمعاملات، فأين المشكلة لو كان بيان الرسول وكيفيات أدائه لمجملات الشريعة مرويا عنه ومدونا في الكتب ومتوارثا بين الأجيال بشروطه وضوابطه؟

إننا بهذا القول لا ننفي دلالة الكتاب على السنة ولا هيمنته التشريعية ككليات وأصول، إلا أن المماهة بينهما حد نفي أدنى مغايرة أو استقلال وحد نفي أي قيمة تشريعية للمدونات الصحيحة إلا بنحو من ذلك مبالغة ظاهرة جلية.

إن مهمة البيان بمفهومها القرآني تقتضي شيئا من المغايرة لأنه «ليس من شيء يشهد على أداء النبي لمهمة التبيين إلا فعل منسوب إليه، أو قول مأثور عنه، وهذا يوضح الحاجة الملحة للاحتفاظ بالقول الذي قاله، وبالفعل الذي فعله، ولا يتأتى ذلك دون جمع هذا القول وجمع هذا الفعل، ولو لم يجمع حديث الرسول ﷺ وفعله لما توفر لنا الشاهد على أداء هذه المهمة الخطيرة - مهمة التبيين - التي كلفه الله بها، ولفتح باب للافتراء على الرسول ﷺ كبير بأنه أهمل التكليف وعزف عن أداء الرسالة»^(١).

وحتى إسماعيل منصور - وهو أحد أبرز منتقدي السنة في العصر الحديث - لم يرتض هذا التفسير الذي يجعل دلالة الحكمة في القرآن مرادفة للسنة بإطلاق، فيقول: «هل يمكن أن ينسحب هذا التفسير... على آية قرآنية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]، حتى يكون القرآن الكريم نفسه من السنة، وتكون السنة أشمل من القرآن الكريم؟ ويكون كلام ربنا سبحانه وتعالى (القرآن العظيم) ضمن روايات السنة!! هل يصح ذلك!!»^(٢).

٢ - دلالة العطف في بعض آيات الحكمة: أما دلالة العطف في بعض آيات الحكمة، وادعاء المؤلف أنه لا يقتضي المغايرة والتمايز، تأصيلا لمذهبه بكون السنة لا تخرج عن دلالات القرآن، فلا يسلم له، لأن اقتضاء العطف مطلق الجمع لا ينفي القطع بوجود مغايرة ونوع استقلال

(١) محمد صياح المعزوي. الماركسلاوية والقرآن ص ٤٠٦ و ٤٠٨

(٢) إسماعيل منصور. تبصير الأمة بحقيقة السنة ص ٢٢، نقلا عن جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ٤٦/٢

بزيادة معنى على المعطوف، فضلا عن التسليم بوحياية السنة حتى عند القائلين بالخلاف اللفظي، قال ابن عاشور: «... وَعَنْ مَالِكٍ: الْحِكْمَةُ مَعْرِفَةُ الْفِقْهِ وَالِدِّينِ وَالْإِتِّبَاعِ لِدَلِّكَ، وَعَنْ الشَّافِعِيِّ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكِلَاهُمَا نَاطِرٌ إِلَى أَنَّ عَطْفَ الْحِكْمَةِ عَلَى الْكِتَابِ يَقْتَضِي شَيْئًا مِنَ الْمُغَايِرَةِ بِزِيَادَةِ مَعْنَى (١)».

وقال عبد الغني عبد الخالق: «يريد الشافعي رضي الله عنه أن يبين أن الحكمة هي السنة؛ بأن الله تعالى في هذه الآيات كلها قد عطفها على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، فهي ليست إياه... (٢)».

ولئن سلم للمؤلف دلالة العطف لمطلق الجمع، أو أن العطف من نوع عطف التفسير كما ذهب إليه توفيق صدقي (٣)، وأن السنة لا تنفك عن الكتاب، فلا يسلم له مفهوم السنة الذي يدعيه في كتبه، أي (السنة القرآنية)، وما يتبع ذلك من خصوصية حفظها، وانتفاء الوحي عنها. يقول ابن تيمية: «من المعلوم أن ما يذكر في بيوت أزواج النبي ﷺ إما القرآن وإما ما يقوله من غير القرآن، وذلك هو الحكمة وهو السنة فثبت أن ذلك مما أنزله الله وأمر بذكره.

وقد أمر الله تعالى بطاعته في القرآن في آيات كثيرة، وقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال عز وجل: ﴿وَالْتَجَمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ١ - ٤]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، فهذا وأمثاله يبين أن الله عز شأنه أوجب اتباعه فيما يقوله، وإن لم يكن من القرآن، وأيضا فرسالته اقتضت صدقه فيما يخبر به عن الله تعالى من القرآن وغير القرآن، فوجب بذلك تصديقه فيما أخبر به وإن لم يكن ذلك من القرآن، والله سبحانه أعلم (٤).

ويقول ابن عاشور بعدما استعرض بعض معاني الحكمة ومنها: أنها «مَعَانِي الْكِتَابِ وَتَفْصِيلُ

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٧٢٣/١

(٢) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٢٩٧

(٣) ينظر مجلة المنار ٩/١٠٦

(٤) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٢٨

مَقَاصِدِهِ»^(١)، ومعنى إنزالها «أَنَّهَا كَانَتْ حَاصِلَةً مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ ... وَمِنَ الْإِيمَاءِ إِلَى الْعِلَلِ، وَمِمَّا يَحْصُلُ أَثْنَاءَ مُمَارَسَةِ الدِّينِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُنَزَّلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْوَحْيِ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ، وَمَنْ فَسَّرَ الْحِكْمَةَ بِالسَّنَةِ فَقَدْ فَسَّرَهَا بِبَعْضِ دَلَائِلِهَا»^(٢). فهو مع إقراره بمرجعية الكتاب فيها، لا ينفي كونها من الوحي، وأنها منزلة من الله تعالى، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: مقاماته ﷺ وأثرها في معرفة السنة

أولاً: عرض رأيه في ذلك

التفريق بين المقامات الثلاثة للرسول ﷺ (شخص، نبي، رسول) نقطة مركزية في الدلالة على السنة النبوية ومفهومها الحقيقي عند عدنان الرفاعي، وهي وسيلة منهجية لمعرفة التشريع وما دونه في أقواله وأفعاله ﷺ؛ لأن هذه الصفات متميزة بينها، ولها أثرها كما يوضحه كتاب الله تعالى نفسه. ويمكننا عرض رأي المؤلف كما يلي:

١- مقام (الرسالة) هو مقام التبليغ ثم التفسير والتفصيل للنص القرآني، ومقام (النبوة) يمثل جوانب الخلاص والنقاء والطهارة، أما مقام (الشخص) فهو مقام البشرية.

يقول المؤلف: «إن الشخص هو فرد بشرٌ له طبيعته البشرية كغيره من البشر، والنبي هو النقي الطاهر الخالص لله تعالى، والرسول هو ذلك النبي الحامل لمنهج الله تعالى، والذي يطلبُ الله تعالى منه إيصال المنهج للناس»^(٣).

ويوضح الأمر أكثر فيقول: «كلمة النبي تعني النقاء والطهارة والخلاص لله تعالى، ولا تقتضي حتمية حمل رسالة جديدة، لذلك ليس كل نبي رسولا، بينما كلمة الرسول تعني حاملا لرسالة يُطالبُ ذلك الرسول بإيصالها من مرسل إلى مرسل إليهم... لذلك فكلمة النبي تتعلق بأمر شخصية كالزواج وغير ذلك...»^(٤).

ويقول أيضا: «لو نظرنا إلى حياة محمد ﷺ التي امتدت (٦٣) عاما، وإلى امتداد صفة النبوة

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٧٢٣/١

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٤٢٥/٢

(٣) الحق المطلق ص ١٨٣

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٥١ - ٥٢، والحق المطلق ص ١٨١

والرسالة على محور حياته ﷺ لرأينا - على هذا المحور - ثلاث صفات لكل منها خصوصيتها التي تميزها؛ فكلمة محمد تصف حياته ﷺ من ميلاده إلى موته، فهي تمتد على كامل محور حياته، أي تمتد (٦٣) عاما، وكلمة النبي تصفه ﷺ كفرد خالص لله تعالى على مدار (٢٣) عاما، منذ بعثه إلى موته، أي منذ أصبح عمره (٤٠) عاما، إلى موته، وكلمة الرسول تصف الجانب المتعلق بأعماله التي قام بها ﷺ ككتبيين وتفصيل لكليات النص القرآني، بعد نزول النص القرآني الخاص بهذه الأعمال، أي تصف جزء من أعماله، منذ أصبح عمره (٤٠) عاما إلى موته^(١).

وهكذا فالخطابات القرآنية متنوعة بحسب هذه المقامات المتميزة وبالتالي:

- « لا تفهم حقيقة السنة الشريفة، إلا بإدراك حقيقة الحدود الفاصلة بين صفتي الرسالة والنبوة في شخصه ﷺ^(٢)، أو أن إدراك هذه الصفات في شخصه ﷺ يجعلنا «أكثر إدراكا لمعنى السنة الشريفة وأكثر تمييزا لها من بين ركाम الأحاديث التي لفقت عليه ﷺ، أو فعلها أو قالها ﷺ ولكن دون وحي من السماء»^(٣).

- عدم التمييز بين هذه الجوانب الثلاثة يجعلنا «لا نستطيع أن ندرك دلالات الكثير من آيات كتاب الله تعالى»^(٤).

- عدم إدراك الحدود الفاصلة بين هذه المقامات «قاد إلى اعتبار الكثير من جزئيات التاريخ (في الجيل الأول) جزءاً من المنهج»^(٥).

ومع تمايز هذه الصفات وضرورة التمييز بينها، إلا أن بينها علاقة «فأسمى صفة هي صفة الرسالة، كونها تتعلق بمنهج الله تعالى، وهي تتضمن - حتماً - صفة النبوة والجانب الشخصي، فكل رسول هو نبيٌ وشخصٌ له هويته الفردية، بينما صفة النبوة لا تقتضي حتمية صفة الرسالة، فليس كل نبيٍّ رسولا، ولكنها تقتضي حتمية الجانب الشخصي، فكل نبي هو في النهاية شخص من البشر، وصفة الجانب الشخصي لا تقتضي حتمية صفة الرسالة ولا حتمية صفة النبوة، فهي محتواة في

(١) المعجزة الكبرى ص ٣٠٩، ومحطات في سبيل الحكمة ص ٧٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٨

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٣

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٤، والحق المطلق ص ١٨٤، والمعجزة الكبرى ص ٣٦٤

(٥) الحق المطلق ص ١٨٠

الصفيتين السابقتين دون أن تقتضي أيًا منهما.. إذا صفة الجانب الشخصي أدنى من صفتي الرسالة والنبوة»^(١).

والمؤلف إذ يقرّ بظهور التمايز بين صفتي الرسالة والنبوة لتعلق الأولى بالتشريع والنبوة لا تشريع بها^(٢)، فغير الواضح جيداً هو الفارق بين صفة النبوة وصفة الجانب الشخصي للنبي ﷺ^(٣)، لأنَّ «صفة النبوة أقرب إلى الجانب الشخصي الذاتي من صفة الرسالة»^(٤).

وعلى هذا فلو «نظرنا من منظار جانب الرسالة لرأينا جانب النبوة والجانب الشخصي في زاوية واحدة، على الرغم من أن جانب النبوة يقع بين جانب الرسالة من جهة، وبين الجانب الشخصي الفردي من جهة أخرى»^(٥).

ومع استصعابه هذا الفرق يحاول ضبطه من خلال التدبر في السياقات القرآنية المختلفة^(٦)، فيرى أن الخطاب الموجه لشخصه ﷺ عادة ما يحمل «شدة ومحاكاة لهواجس النفس البشرية، لا نراه في الخطاب الموجه لجانبي الرسالة والنبوة»^(٧).

ويستدرك المؤلف بأن خطاب النبوة في القرآن نحو (يا أيها النبي) لا يعني أنها نصوص خارج إطار التشريع أو غير لازمة الاتباع، ولكن المقصود بتلك الصفات هو مجرد التفريق في ذات النبي وشخصه، وفي صلاحيته للتشريع، وليس المقصود تعضية نصوص الرسالة، حتى يجب علينا بعضها دون البعض الآخر^(٨)، وفي ذلك يقول: «إن ما نعنيه باقتصار الأمر الإلهي في الطاعة على صفة الرسالة دون غيرها، هو احتواء النص القرآني (الذي هو موضوع الرسالة) على كل الأحكام التي يأمر الله تعالى باتباعها، وأن لا صلاحية لشخص محمد ﷺ أي لا صلاحية لصفة النبوة بأي تشريع خارج ظاهر النص القرآني وباطنه، بمعنى أطيعوا ما بعث به الرسول ﷺ من أحكام موجودة في

(١) المعجزة الكبرى ص ٣٦٣ - ٣٦٤

(٢) المعجزة الكبرى ص ٣٦٣

(٣) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٦٣

(٤) الحكمة المطلقة ص ١٦٩

(٥) المعجزة الكبرى ص ١٦٣

(٦) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٦٨

(٧) المعجزة الكبرى ص ٣٦٤، والحق المطلق ص ١٨٣، ومحطات في سبيل الحكمة ص ٥٥

(٨) ينظر الحق المطلق ص ٣٩٥ و المعجزة الكبرى ص ٣١١

الكتاب وما يفصله من كليات أحكام الكتاب»^(١).

٢- يترتب على هذا التفريق أنّ «صفة التشريع تتعلق بصفة (الرسول) حصراً، ولا تتعلق بصفة النبي»^(٢)، فمحمّد «النبي ليس مشرّعاً، فصفة (النبي) تعني جانب الخلاص والنقاء والطهارة في شخصه الكريم، بينما المشرّع هو الرسول [كحامل لمنهج الله تعالى القرآن الكريم وما يتعلق به من تفصيل وتبيان]]، وليس النبي، وليس محمّداً»^(٣)، بل النبي محمداً لا يملك صلاحية الإجابة والإفتاء خارج النصّ القرآني^(٤).

يترتب على هذا أيضاً انتفاء مقولة استقلال الرسول بالتشريع خارج الكليات القرآنية «مشكلة تصور تشريع خاص بالرسول ﷺ مستقل عن تبيان كليات كتاب الله تعالى، تكمن في عدم التمييز بين وصف الرسول ﷺ في القرآن الكريم من خلال صيغة الرسالة وبين وصفه من خلال الصيغ الأخرى»^(٥).

كما يترتب عليه أن محمداً النبي ملزم باتباع نفسه كرسول حامل لمنهج الله تعالى وأحكامه، بل هو «أول المطالبين باتباع منهج الرسالة»^(٦).

٣- أمر الطاعة في كتاب الله تعالى بناء على ذلك متعلق دائماً وحصراً بصفة (الرسالة)، دون صفة النبوة أو الجانب الشخصي؛ يقول المؤلف بعد أن استعرض مجموعة من آيات الطاعة: «فإنّ لم يقل: (أطيعوا النبي)، أو: (أطيعوا محمداً)، أو: (وما آتاكم النبي فخذوه)، أو: (وما آتاكم محمداً فخذوه)، أو: (من يطع النبي فقد أطاع الله)، أو: (من يطع محمداً فقد أطاع الله)، وفي ذلك بيانٌ إلهي عظيم إلى أن ساحة الأقوال والأفعال لرسوله ﷺ، والتي يطالبُ بها المؤمنون، ليست ساحة تشمل كل حركة من حركات حياته ﷺ، فلو كانت تشمل كل حركة من حركات حياته، لما أتى أمر الطاعة محصوراً بصفة الرسالة...»^(٧).

(١) المعجزة الكبرى ص ٣١١

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥

(٣) أبحاث فوق القمة ص ٤٨٩

(٤) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤-٥٨

(٥) المعجزة الكبرى ص ٣٠٧

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥، وينظر أيضاً ص ٥٦، ٥٨، والحق الذي لا يريدون ١٦٩، والحق المطلق ص ٣٩٥

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

ويؤكد على ذلك فيقول: «حصر أمر الطاعة بصفة الرسالة، يؤكد صحة ما نذهب إليه بأن السنة الشريفة لا تتجاوز استنباط الرسول للدلالات الكامنة في أعماق النص القرآني، مثل جزئيات شعائر العبادات»^(١).

٤ - تعريف السنة المتوارث غير صحيح، فبناءً على تمييز الصفات الثلاثة في شخصه ﷺ، والتسليم باختصاص صفة (الرسول) بتفسير وبيان كليات النص القرآني واستنباط الدلالات الكامنة في أعماقه بعد نزوله - وهو عين السنة الشريفة عنده -، يتبين لنا أن صفة النبوة والصفة الشخصية لا تنشيء سننا لعدم تعلقها بالنص القرآني رأساً، وعليه فتعريف السنة بأنها كل قول أو فعل أو تقرير منه ﷺ غير صحيح بإطلاق، ويترتب عليه إشكالات في النصوص القرآنية ذاتها^(٢)، يقول المؤلف: «لو كان كل ما قاله وفعله وأقره ﷺ بعد إتيانه النبوة، لو كان ذلك سنة يُطالبُ المؤمنون باتباعها، لكان أمر الطاعة متعلقاً بساحة أوسع هي صفة النبوة... ولو كان كل ما قاله وفعله وأقره ﷺ منذ بداية حياته سنة يُطالبُ المؤمنون باتباعها، لكان أمر الطاعة متعلقاً بساحة أوسع هي صفة الجانب الشخصي الذي يشمل كل حياته منذ ولادته، أي لكان الأمر الإلهي على الشكل (وما آتاكم محمد فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)، بينما في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] حيث صفة الرسالة كما نرى، وفي حصر أمر الطاعة بصفة الرسالة.. في كل ذلك، دليلٌ على أن المشرع هو الرسول وليس النبي وليس محمداً، وأن الأقوال والأفعال التي قام بها ﷺ كتفسير وتبيان لدلالات كتاب الله تعالى هي السنة الحق^(٣).

ومن الناحية التطبيقية، فهناك تصرفات وقعت من النبي ﷺ قبل نزول النص القرآني المناسب؛ كاجتهاد بشري منه، أو مجازاة لأعراف اجتماعية سائدة، أو كمواقفة لأهل الكتاب^(٤)، بعيداً عن منهج الرسالة (فعلها كني أو كشخص لا كرسول).

ومن ذلك في الأقوال: إذنه بالعودة لبعضهم في بعض الغزوات مع عتاب الله له ﴿عَفَا اللَّهُ

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٣، وينظر الحق المطلق ص ١٨٤

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٧٠ - ٧٦، و الحق الذي لا يريدون ص ١٥٤ - ١٥٥

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٩، والحق الذي لا يريدون ص ١٧١

عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَذِبِينَ ﴿التوبة: ٤٣﴾، وهذا اجتهاد منه فعله كنبى لا كرسول.

وفي الأفعال: كاستقباله بيت المقدس ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وهذا كموافقة لأهل الكتاب.

وفي التقرير: كالجمع بين الأختين بوجود النبي وعلمه، أو جمع بعض أفراد الجيل الأول أكثر من أربع نساء في وقت واحد قبل نزول تحريم ذلك، وهذا كمجازاة لأعراف اجتماعية سائدة. فهذه «أعمال لا علاقة لها بالسنة الشريفة»^(١)، وليس «كل ما عمله وقاله وأقره ﷺ سنة من المنهج»^(٢).

وأساس كون هذه الأعمال ليست سنة شريفة، هو نصوص القرآن الكريم نفسه، «فليس من المعقول أن يأمر الله تعالى رسوله ﷺ بأن يأذن لأولئك، ثم بعد ذلك يلومه على التزامه بما أمره به»^(٣)، ويتساءل في الجمع بين الأختين، وفي الزواج بأكثر من أربع ونكاح امرأة الأب «هل هو سنة يجب اتباعها؟»^(٤)، و«هل أمر الرسول ﷺ للمسلمين الأوائل ولنفسه بالاتجاه نحو بيت المقدس في صلاتهم، هو سنة من الله تعالى صالحة لكل زمان ومكان؟»^(٥).

ح- تتبع القرآن الكريم في خصوص هذه الصفات يميل إلى استمرار صفة (الرسول) كاستنباط لدلالات الرسالة أي القرآن الكريم، وتبيين كلياته، دون صفة النبوة أو الصفة الشخصية له ﷺ. وفي ذلك يقول: «صفة الرسالة مجردة عن التاريخ، ومستمرة في كل زمان ومكان، لأنها تتعلق بالنص القرآني الصالح لكل زمان ومكان... فرسول الله كاستنباط لدلالات النص القرآني وتفسير لكلياته وإعطاء كل جيل ما يناسب حل مشكلاته الحضارية، لم يمت، ويبقى فينا إلى قيام الساعة... فصفة

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥، والحق الذي لا يريدون ص ١٦١

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٢

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ١٥١

الرسالة المعنية موجودة في كل زمان ومكان، ومن الجحود بمنهج الله تعالى حصرها بزمن الجيل الأول، وبأفراد الجيل الأول.. فكل جيل إلى قيام الساعة فيه رسول الله تعالى، بمعنى فيه منهج الله تعالى (القرآن الكريم) وما يتعلق به من تفصيل وتبيين لكلياته، ولم تنته هذه الصفة بموت شخص محمد ﷺ... بينما صفة الرسالة بما تعنيه من حمل لمنهج الله تعالى وإبلاغه واستنباط أحكامه ودلالاته، فهي صفة لا تنتهي ما دام كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) بين أيدي البشر.. صحيح أنه لا يوجد رسول بقيمة الرسول محمد ﷺ...»^(١).

ويقول أيضا: «فصفة الرسالة مستمرة كحمل لمنهج الله تعالى في كل زمان ومكان، ومستمرة من خلال استنباط دلالاته الكامنة في أعماقه وإيصال ذلك إلى البشر،... وكل ذلك جسده مائة مائة بالمائة محمد ﷺ بكيونته حينما كان على قيد الحياة قبل موته، ويتمثل البشر هذه الصفة - أعني صفة الرسالة - بنسب مختلفة لا يمكنها الوصول إلى الدرجة التي جسدها شخص محمد ﷺ، ولكنها نسب موجودة تتعلق بدرجة إدراك الإنسان للحق الذي يحمله منهج الله تعالى، وبدرجة إبلاغ ذلك وإيصاله إلى الناس»^(٢).

ويقول: «فالرسول ما زال فينا، بينما النبي كشخص توفي...»^(٣).

ويفصل المؤلف من جهة أخرى استمرارية صفة النبوة والرسالة في بعدهما النسبي لدى كل نفس في كل زمان ومكان نسبة تتعلق بشفافية «الأنفس ونقائنها ودرجة حملها وتبليغها لمنهج الله تعالى»^(٤)، لكنها درجة قاصرة بالضرورة عن درجة النبي محمد ﷺ.

وبعدما يستعرض مجموعة من الآيات القرآنية، ويحملها على التأويل السابق يعقب بالقول: «إنَّ محمدا ﷺ الصفة الكاملة للرسالة والنبوة (١٠٠/١٠٠) أوحى إليه القرآن الكريم من الله تعالى عن طريق جبريل - عليه السلام - ونحن تلقيناه من الله تعالى عن طريق محمد ﷺ، فمسألة إنزال القرآن إلى الرسول وإيجائه من الله تعالى إليه، لها إسقاطاتها النسبية في جميع النفوس، كل يحس بروح هذا

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٧-٧٨، وينظر أيضا ص ١١٠

(٢) المعجزة الكبرى ص ٦٠٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٩

(٤) الحكمة المطلقة ص ١٥٠

الكتاب الموحى (القرآن الكريم) حسب درجته على سلم الرسالة والنبوة»^(١).

٦- أنّ قصر مفهوم السنة على صفة الرسول دون غيرها من الصفات، يتأيد بدليل تاريخي حيث كان بعض السلف ينظرون في تاريخية أفعال النبي ﷺ، هل هي من السنة، أم من الاجتهاد البشري أم كموافقة لأهل الكتاب، كما هو الشأن في مسألة الرجم، وهل رجم رسول الله ﷺ قبل سورة النور أم بعدها، ويعقب المؤلف على ذلك بالقول: «وفي هذا دليل تاريخي على أن بعض أفراد الجيل الأول كان يرى السنة على أنها فقط ما تعلق بتفصيل كليات نص قرآني، وبالعامل في أحكام ذلك النص»^(٢).

هذه خلاصة رأيه في مقاماته ﷺ، واستدلالاته النقلية والعقلية لها، وتصويره لأثرها، وقد عرضنا أكثرها بحروفه، واستوفينا النظر في سياقاته ومقاصده، وراجعنا لذلك عامة كتبه ومقالاته، قصدا للإيناف.. لأننا رأينا محورية هذا الرأي عنده، وتعلقه بتفاصيل كثيرة كمفهوم السنة التاريخي، ولزوم الاتباع لها، واستقلالها بالتشريع، واستمرار الرسالة...

ثانيا: مناقشة رأيه

يمكن مناقشة المؤلف فيما ذهب إليه من التفريق بين مقاماته ﷺ، وما رتبته عليها من خلال ما يلي:

أولا: تفسيره للنبوة بهذا الاعتبار - صفة النقاء والطهارة والخلاص - ليس له عليه دليل مباشر من لغة القرآن الكريم ولا اللغة العربية، وإن كانت النبوة كاصطفاء تقتضي زكاة واتساعاً عقلياً وروحياً متفاوتاً في نفس الأشخاص، فتفسيرها هكذا تفسير ببعض دلائلها، ولكنها من الناحية العامة وظيفية اتصالية - إخبارية، ومنهج يحتذى في الدلالة على الله والاستجابة لأوامره (وهو مقتضى دلالة اللغة).

وقد يكون أقرب المعاني اللغوية لما قرره المؤلف ما ورد في كتب اللغة أن اللفظ مشتق من النبوة أو النبوة - بغير همز - ومعناها الارتفاع والعلو، فيكون معناها العلو والمكانة الرفيعة^(٣)، وبهذا

(١) الحكمة المطلقة ص ١٥٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٩

(٣) ابن منظور. لسان العرب ٣٠٢/١٥

يكون معنى النبي هو الذي شرف على سائر الخلق^(١).

- وقد انتصر المعتزلة لهذا المعنى الأخير لأنه يتسق ورؤيتهم للنبوة، وأوقفوا رد لفظ النبي إلى الإنباء والإخبار على شرط الهمز فيه، «فأما إذا همزت فهي مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام»^(٢)، ولما كان «النبي قد أنكر الهمز بالرغم من جوازه لغة... فأعلم أن لفظة النبي تفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النباوة»^(٣) والقصد عندهم أن النبوة (رفعة وارتقاء) في مقابل من يذهب إلى أنها (هبة واصطفاء)، أي أنها صفة لفعل بمعنى «رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها»^(٤)، أو «جزء على عمل»^(٥).

ويذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأن رأي المعتزلة هذا يتسق مع الخط الاعتزالي؛ الذي يعطي للفاعلية الإنسانية دوراً بجانب الفاعلية الإلهية، في مقابل الخط الأشعري مثلاً الذي يحيل إلى مطلق الفعل الإلهي وإرادته دون نظر حقيقي إلى فعل الإنسان^(٦).

- أما الشهرستاني فيرى أن النبي يجب أن يمتلك كل المقومات الطبيعية والعقلية، حتى يصح أن يقال أنه أوتي النبوة بفضل تلك المقومات^(٧)، ويؤكد على طابع الكمال والنقاء والصفاء في ذات النبي فيقول: «فكما يصطفيهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة، يصطفيهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق، فيرتقيهم مرتبة مرتبة، حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة، وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليه ملكاً وأنزل عليه كتاباً»^(٨).

- ويظهر أن الذي أوجأ المؤلف لهذا التفسير هو اعتقاده بأن مقام النبوة لا وحي فيه ولا تشريع، بل هو مقام علمي يتمثل به النبي التشريع الإلهي الذي جاء في وحي الرسالة، ولذلك فالنبوة عنده

(١) أبو النشاء الأصفهاني. مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار ص ١٩٨

(٢)

(٣) عبد الجبار المعتزلي ١٤/١٥ نقلاً عن علي مبارك. النبوة من علم الكلام إلى فلسفة التاريخ ص ١٧

(٤) عبد الجبار المعتزلي. المغني ١٦/١٥ نقلاً عن علي مبارك. النبوة من علم الكلام إلى فلسفة التاريخ ص ١٩

(٥) أبو الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين ١٢٢/٢ نقلاً عن علي مبارك. النبوة من علم الكلام إلى فلسفة التاريخ ص ١٩

(٦) ينظر علي مبارك. النبوة من علم الكلام إلى فلسفة التاريخ ص ٢٠ - ٢٣

(٧) ١٠١ - ١٠٠ - prophely in islam - p. نقلاً عن أسماء عبد المنعم هريدي. مفهوم النبوة في القرآن الكريم ص ٢١٩

(٨) الشهرستاني. نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٤٥٨ - ٤٥٩

توصف بأنها «علاقة روحية خالصة بين الإنسان وبين الله تعالى»^(١)، وتعبيره فمحمد النبي «أول المطالبين باتباع منهج الرسالة»^(٢).

ومعناه أن تحصيل الطهارة والنقاء والخلاص الذي هو صفة النبوة فيه، يكون باحتدائه المنهج الإلهي كغيره من المكلفين. لكن السؤال الذي يطرح مع تيقننا بتدرج تعاليم الرسالة وعدم نزول الوحي جملة واحدة، هل اكتسب النبي صفة النبوة بكاملها الموصوفة مع أول سورة نزلت؟ أم اكتسبها قبلها؟ أم تدرجت هذه الصفات حتى بلغت كمالها الأخير باكتمال الدين وإتمام النعمة؟ وإذا كان الأمر على ما وصفنا أخيراً، فما محل الإيمان به واتباعه كني بصريح القرآن؟ قال الله تعالى:

﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ﴾ [المائدة: ٨١]، وقال أيضاً: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: ١٥٧]

وهل كان الصحابة ينقرون عن قوله وفعله، فيقتدون به في وحي الرسالة ويخالفونه فيما كان دون ذلك نظراً لانتفاء الوحي والعصمة عنه فيه؟ أم أنهم كانوا يوجبون اتباعه بتلك الصفة على أساس كونه قائداً أو معلماً لا أقل ولا أكثر؟ أم كانوا يتبعونه بإطلاق دون تمييز بين صفاته؟

إن الأظهر هو اتباعهم له مطلقاً فـ ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، وهو الذي أمر الله بالصلاة عليه ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]...، فكيف تكون النبوة مجرد منصب روحي، أو مجرد تجسيد للنقاء والخلاص والطهارة؟

وفي العنصر التالي مزيد بيان.

ثانياً: الظاهر أيضاً أن المعيار الذي يستند إليه المؤلف في تمييز السنة هو طابع (الإلزام) الناتج عن بيان الرسول ب(صفة الرسالة) للقرآن كوحي، أو استنباطه وتفصيله له، فما كان كذلك فهو تشريع لازم وسنة حق، وما كان خارج القرآن أو قبل نزول النص القرآني من قوله أو فعله أو تقريره ﷺ باجتهاد منه، فليس بتشريع، ولا يتعلق به طلب الفعل أو الترك، بل لا يعد سنة أصلاً، لأنه

(١) أبحاث فوق القمة ص ٥١٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥، وينظر أيضاً ص ٥٦، و٥٨، والحق الذي لا يريدون ١٦٩، والحق المطلق ص ٣٩٥

«ليس من موضوع الرسالة، وبالتالي ليس من السنة المفصلة والمفسرة لكليات كتاب الله تعالى»^(١).

وقد يفهم من كلام المؤلف كما تقدم أن معياره لتمييز السنة من غيرها هو (الوحي)، فما كان مصدره الوحي (ومقصوده وحي القرآن فقط) فهو سنة معتبرة، وما لم يكن مصدره الوحي فليس بسنة مرادة، وخطأ المؤلف هنا هو نفي السنية مطلقاً بنفي الإلزام أو الوحي، لأنهما قضيتان متغايرتان.

أ - فلا يلزم من نفي الإلزام أو الوحي نفي السنية أو التشريع عنه، فمهما يكن التصرف فهو منه ﷺ سنة أدنى درجاته الإباحة، فنحن - كما يقول موسى لاشين - أمام: « قضيتين مختلفتين تماماً، الأولى تقول: بعض أفعاله ﷺ لَيْسَتْ تَشْرِيْعًا مُلْزَمًا، أَي لَيْسَ مَطْلُوبًا لِاِقْتِدَاءِ بِهَا، وَهَذِهِ قَضِيَّةٌ مُسَلِّمَةٌ، فَفَعْلُهُ الْمُبَاحُ وَالْجَائِزُ لَيْسَ مَطْلُوبًا لِاِقْتِدَاءِ بِهِ، بَلْ قَدْ يَفْعَلُ خِلَافَ الْأَوْلى لِبَيَانِ الْجَوَازِ، فَلَا يَلْزَمُ اتِّبَاعَهُ فِيهِ... فَأَفْعَالُهُ ﷺ غَيْرُ الْمُلْزِمَةِ لِلْأُمَّةِ، وَغَيْرُ الْمَطْلُوبِ لِاِقْتِدَاءِ بِهَا كَثِيرَةٌ، وَكَثِيرَةٌ جَدًّا. الْقَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ: بَعْضُ أَفْعَالِهِ ﷺ لَيْسَتْ لِلتَّشْرِيْعِ أَصْلًا، فَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا حُكْمٌ مُلْزِمٌ أَوْ غَيْرُ مُلْزِمٍ... وَهَذِهِ (القضية الثانية) هي الجديدة »^(٢)، وحقيقة الأمر أن: « جميع أفعاله ﷺ يُؤْخَذُ مِنْهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، أَقْلَهُ رَفْعُ الْحَرْجِ عَنِ الْأُمَّةِ، وَالْمُخَالَفُ يَقُولُ: بَعْضُ أَفْعَالِهِ ﷺ لَيْسَ لَهَا أَي صِفَةٌ تَشْرِيْعِيَّةٌ »^(٣).

ويقول العوني: «القول بوجوب الطاعة المطلقة للنبي ﷺ، لا يعني أن كل ما صدر من النبي ﷺ يقتضي الوجوب، ولا يقول هذا أحد، وإنما المقصود وجوب الامتثال لما دلت عليه السنة، سواء أكانت قولية أو فعلية أو تقريرية، فقد تدل على الوجوب أو التحريم، وقد تدل على الاستحباب أو الكراهة، وقد تدل على الإباحة، فالواجب امتثال دلالة السنة مطلقاً، دون استثناء، إلا ما لا حاجة إلى استثناءه لوضوحه»^(٤).

ب - إذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا أن مقام الاتباع بأحكامه المختلفة ليس خاصاً بصفة الرسول، فقد قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٧٠

(٢) موسى لاشين. السنة كلها تشريع ص ٦٣

(٣) موسى لاشين. السنة كلها تشريع ص ٦٤

(٤) الشريف حاتم العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية ص ٥٧

الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿[الأعراف: ١٥٧]﴾، فنصت الآية على اتباعه ﷺ «بصفتيه الرسول والنبى ذاكرا اتباعه فيما أمر به وما أحل لهم وما حرم عليهم من خبائث، بالإضافة إلى اتباع ما أنزل معه من القرآن النور الذي من عند الله وحيا، فيكون ما ذكر قبل الكتاب هو سنة النبي، والكتاب هو اتباع القرآن»^(١).

وإذا رجعنا إلى القرآن أيضا وجدنا تلقي الوحي بصفة النبوة كما الرسالة.. فإذا كان المعيار هو الوحي فلتكن النبوة محلا للاتباع، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۗ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣]

إذن التعلق (بلزوم الاتباع) أو (الوحي) يجعل مفهوم المؤلف للسنة محصورا بامتنال الأمر على سبيل الوجوب وترك المنهي عنه كذلك متعلقا بالقرآن الكريم وبصفة الرسول حصرا، في حين أن حقيقة التشريع تشمل كل أفعال المكلفين طلبا أو تخيرا أو وضعاً، سواء في ذلك الإلزام وغير الإلزام، يقول ابن تيمية: «فَكُلُّ مَا قَالَهُ بَعْدَ النَّبُوَّةِ وَأَقَرَّ عَلَيْهِ وَلَمْ يُنْسَخْ فَهُوَ تَشْرِيْعٌ لَكِنَّ التَّشْرِيْعَ يَتَضَمَّنُ الْإِجَابَ وَالتَّحْرِيْمَ وَالْإِبَاحَةَ وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَنَافِعِ فِي الطَّبِّ. فَإِنَّهُ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ ذَلِكَ الدَّوَاءِ وَالْإِنْتِفَاعَ بِهِ فَهُوَ شَرَعٌ لِإِبَاحَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ شَرَعًا لِاسْتِحْبَابِهِ... وَالْمَقْصُودُ: أَنَّ جَمِيْعَ أَقْوَالِهِ يُسْتَفَادُ مِنْهَا شَرَعٌ»^(٢).

ويقول أيضا: «الْحَدِيثُ النَّبَوِيُّ هُوَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ يَنْصَرِفُ إِلَى مَا حُدِّثَ بِهِ عَنْهُ بَعْدَ النَّبُوَّةِ: مِنْ قَوْلِهِ وَفِعْلِهِ وَإِقْرَارِهِ؛ فَإِنَّ سُنَّتَهُ تَبَتَّتْ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ، فَمَا قَالَهُ إِنْ كَانَ خَبْرًا وَجَبَ تَصَدِيقُهُ بِهِ وَإِنْ كَانَ تَشْرِيْعًا إِجَابًا أَوْ تَحْرِيْمًا أَوْ إِبَاحَةً وَجَبَ اتِّبَاعُهُ فِيهِ؛ فَإِنَّ الْآيَاتِ الدَّلَالَةَ عَلَى نُبُوَّةِ الْأَنْبِيَاءِ

(١) الحدائثة وموقفها من السنة ص ١٣٨

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ١١/١٨ - ١٢

ذَلَّتْ عَلَى أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ فِيمَا يُخْبِرُونَ بِهِ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَكُونُ خَبْرُهُمْ إِلَّا حَقًّا وَهَذَا مَعْنَى النَّبُوءَةِ»^(١).

وللشيخ محمد الطاهر بن عاشور كلام بديع حول ذلك إذ يقول: «وَأَيْمًا أُعِيدَ فَعَلُ: وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ مَعَ أَنَّ حَرْفَ الْعَطْفِ يُعْنِي عَنِ إِعَادَتِهِ إِظْهَارًا لِلِإِهْتِمَامِ بِتَحْصِيلِ طَاعَةِ الرَّسُولِ لِتَكُونَ أَعْلَى مَرْتَبَةً مِنْ طَاعَةِ أَوْلِي الْأَمْرِ، وَلِئِنَّهُ عَلَى وُجُوبِ طَاعَتِهِ فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ، وَلَوْ كَانَ أَمْرُهُ غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِقَرَائِنِ تَبْلِيغِ الْوَحْيِ لِنَلَا يَتَوَهَّمُ السَّمْعُ أَنَّ طَاعَةَ الرَّسُولِ الْمَأْمُورِ بِهَا تَرْجِعُ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ فِيمَا يُبَلِّغُهُ عَنِ اللَّهِ دُونَ مَا يَأْمُرُ بِهِ فِي غَيْرِ التَّشْرِيعِ، فَإِنَّ امْتِنَالَ أَمْرِهِ كُلَّهُ خَيْرٌ»^(٢).

وبهذا الاعتبار فإن التشريع قد يقع بصفة الرسالة كما يقع بصفة النبوة قولاً وفعلاً بلا تفريق تام بينهما.

ثالثاً: أما ما فرضه المؤلف لمقاربة السنة النبوية بالتمييز بين مقامات الرسول الثلاثة كشخص، ونبي، ورسول، وما قرره من أن صفة محمد كشخص ونبي قناتان لا تشريع فيها ولا اتباع - بخلاف صفة الرسول فهي القناة التشريعية الوحيدة، وبها فقط تتم مقاربة السنة الشريفة المحتواة في القرآن الكريم - فيظل مسألة تجريدية نظرية قد لا تتحرر بعض معطياتها على ضوء القرآن باعتراف المؤلف. أ - إذ كيف يمكننا أن نميز بعد البعثة بين جانب النبوة - على المعنى الذي ذكره المؤلف - والجانب الشخصي المحمدي؟ وماذا يترتب على هذا التمييز؟

وهل هناك فعلاً في القرآن الكريم وفي واقع السيرة النبوية ما يؤكد التفريق بين الرسول والنبي وما تقتضيه صفة النبوة والرسالة في شخصه ﷺ؟

لقد سبق القول لدى المؤلف أن الفارق بين صفتي النبوة والرسالة أكثر وضوحاً نظراً لتعلق الرسالة بالتشريع والنبوة لا تشريع بها. ولكن غير الواضح جيداً هو الفارق بين صفة النبوة وصفة الجانب الشخصي للنبي ﷺ^(٣).

إلا أنه مع استصعابه هذا الفرق يحاول ضبطه من خلال التدبير في السياقات القرآنية

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ١٨ / ٦ - ٧

(٢) محمد الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير ٩٧/٥

(٣) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٦٣

المختلفة^(١)، فيرى أن الخطاب الموجه لشخصه ﷺ عادة ما يحمل «شدة ومحاكاة لهواجس النفس البشرية، لا نراه في الخطاب الموجه لجانبى الرسالة والنبوة»^(٢)، فهل هذا الإطلاق صحيح؟ إنه من الناحية التطبيقية - عند المؤلف - نجد أن السياق القرآني الواحد يتداخل فيه خطاب النبوة مع الخطاب الشخصي، كما في آية المرأة التي تمب / وهبت نفسها للنبي ﷺ، فالآية تتحدث عن مقام النبوة وتصرح به لفظاً ﴿وَأَمْرًا مَّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، كما تتحدث في ذات الوقت عن محمد الشخص الذي سيرتبط بعقد نكاح مع هذه المرأة ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]^(٣).

إذا فليس هناك قاعدة منضبطة لتمييز كل ذلك، لأنه لا يكفي ذكر اللفظ أو السكوت عنه لتمييز جانب النبوة عن الجانب الشخصي. والمؤلف نفسه قد يجعل من آية لا تذكر لفظ النبوة خطاباً لمقام النبوة لا لشخص النبي، كما في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، فهذا خطاب - عنده - يتبع مقام النبوة. ولكن لماذا لا يكون خطاباً لمقام الشخص محمد، ألا يتضمن البعد النفسي الذي هو معيار الفرق عنده بين مقام النبوة ومقام الشخص؟

بل ماذا عن قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١]، أليس الخطاب للرسول (وليس النبي) مع أنه يتحدث عن هاجس نفسي؟ وماذا عن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ الرُّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرُّسُولُ يَرْبِّ إِن قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ

(١) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٦٨

(٢) المعجزة الكبرى ص ٣٦٤، والحق المطلق ص ١٨٣، ومحطات في سبيل الحكمة ص ٥٥

(٣) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٤١

مِن تَّبَائِي الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٣﴾ [الأَنْعَام: ٣٣ - ٣٤]، أليست هذه خطابات من منطلق صفة الرسالة وهي

تتضمن الإشارة إلى بعض المواجهات النفسية للرسول كما هو ظاهر ؟

إذا ما قرره المؤلف من معيار التفريق بين هذه الصفات فيه نظر سواء بين الجانب الشخصي وجانب النبوة، وحتى بين الجانب الشخصي والجانب الرسالي.

ثم ماذا عن الدلالات العملية للخطاب الموجه لجانب النبوة ولشخصه ﷺ خلال حياته وبعد

وفاته إذا لم يكن للتشريع أو الاتباع في ذلك مدخل. بمعنى هل النبوة منصب تشريف واصطفاء لا

محلا للاتباع والتشريع ؟ ثم ما هو محلها خاصة بالنسبة للجيل الأول الذي عايش النبي ﷺ ؟

بالنسبة للمؤلف فالخطاب المباشر بصفة النبوة في القرآن الكريم «جزء من منهج الرسالة، واتباع

أحكامها هو اتباع لمنهج الرسالة»^(١)، ولكن هذه الصفة - أعني النبوة - كما قدمنا لا صلاحية لها

«بأي تشريع خارج ظاهر نص القرآن وباطنه»^(٢)، وهي خارج إطار القرآن فيما يبدو قد تكون محلا

للاجتهاد. وإذا كان الأمر كذلك فالنبي - كما هو معلوم - لا يقر على الخطأ في الاجتهاد، فال

مقام النبوة ضرورة إلى مقام للاتباع على الأقل بالنسبة للجيل الأول الذي عايش النبي ﷺ، أما

بالنسبة للأجيال اللاحقة فهو مقام اعتباري يحمل معاني كمال النفس وطهارتها وخلصها، أو محلا

أبديا لظهور الرسالة الخاتمة وتبليغها^(٣).

ب - بل إن الفرق بين صفتي النبوة والرسالة قد لا يكون على نحو ما قرره المؤلف - رغم

تسليمنا بأن أمر الطاعة في جميع القرآن الكريم قد اقترن بصفة الرسالة^(٤)، - وذلك لوجهين:

ب - ١ - قد يأتي في القرآن نفسه ما يشير إلى أن النبي بمعنى الرسول كقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ

(١) المعجزة الكبرى ص ٣١١، وص ٣٣٩

(٢) المعجزة الكبرى ص ٣١١

(٣) للرد على خطأ التفريق بين سنة (الرسالة) وسنة (النبوة) ينظر محمد صياح المقرابي. الماركسلاوية والقرآن ص ٤٥٨-٤٨١

(٤) اللهم إلا في ظاهر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ آلُ الْمُؤْمِنِينَ فَبَايِعْكَ عَلَيْهِمْ أَوْ لَا يُبَايِعْكَ عَلَيْهِمْ فَبَايِعْ لَهُمْ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ خَلْفُوا عَلَىٰ آلِكَ فَكَانَ اللَّهُ مُبْدِي الدِّينِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا﴾ [آل عمران: ٦٤]، قال ابن عاشور: «(ولا يعصينك في معروف)، جامع لكل ما يخبر به النبي ﷺ ويأمر به مما يرجع

إلى وجبات الإسلام». التحرير والتنوير ١٦٨/٢٨

فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُوَ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴿٥٤﴾ [مریم: ٥٤]، حيث دلت الآية على أن الرسول والنبى واحد، وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]. قال ابن عاشور: «والمُرَادُ بِالنَّبِيِّينَ هُنَا الرُّسُلُ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ: وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (١)، ثم قال - رحمه الله - : « (وَالنَّبِيِّينَ) جَمْعُ نَبِيٍّ ... فَإِنَّ أَمْرَهُ بِتَبْلِيغِ شَرِيعَةِ الْأُمَّةِ فَهُوَ رَسُولٌ فَكُلُّ رَسُولٍ نَبِيٌّ، وَالْقُرْآنُ يَذْكُرُ فِي الْغَالِبِ النَّبِيَّ مُرَادًا بِهِ الرَّسُولُ » (٢).

وهذا الغالب الذي ذكره ابن عاشور صحيح بحسب الاستقراء، ومما يدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّنَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُو قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ ءِصْرِي ۗ قَالُوا ءَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢١٣]، مع قوله في آيات أخرى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الأنعام: ٤٨]، فالأنبياء كانوا مبشرين ومنذرين ومؤيدين بالكتاب فدل ذلك على أنهم رسل الله، وهو ما جاءت به الآيات الأخرى.

وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]، مع قوله في آية أخرى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [المزمل: ١٥]، وقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٨﴾ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٩]، فمحمد بصفة النبوة أرسل شاهدا، وهو نفسه بصفة الرسالة أرسل شاهدا، فدل على أن الصفتين بمعنى.

ولعل من أظهر الآيات في ذلك آيات الأذى، فقال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٠٥/٢

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٠٦/٢

وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [التوبة: ٦١]، وقوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَجِيبُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيبُ مِنْ أَحَدٍ... وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا» [الأحزاب: ٥٣]، فالأذى الواقع على النبي محمد هو نفسه الواقع على الرسول محمد.

بل لقد وصف الله تعالى إسماعيل ويوسف بالرسالة ولم يأتيا بشرع جديد، فقال الله تعالى عن الأول: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُوَ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» [مريم: ٥٤]، وقال عن يوسف: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا» [غافر: ٣٤]

وفي الواقع فإن هذا التماثل، أو قل التقارب بين النبي والرسول في الاستعمال القرآني يأتي من كون «الرسول والنبي كليهما مرسل من عند الله، الرسول مرسل للبلاغ والأسوة، والنبي مرسل للأسوة فقط»^(١)، «ولكن الفارق أن الرسول يجيء بشرع يؤمر به؛ ويؤمر هو - أيضا - بتبليغه للناس ليعملوا به، ولكن النبي إنما يرسله الله ليؤكد سلوكاً نموذجياً للدين الذي سبقه؛ فهو مرسل كأسوة سلوكية. ولكن الرسول على إطلاقه الاصطلاحي يأتي بمنهج جديد قد يختلف في الفروع عن المنهج الذي سبقه. وكلاهما رسول؛ هذا يجيء بالمنهج والسلوك يطبقه، والنبي يأتي بالسلوك فقط يطبقه ليكون نموذجاً لمنهج سبقه به رسول»^(٢).

ولهذا وغيره تقرر أنه لا فرق تام بين النبي والرسول، يقول ابن تيمية: «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبيء بما أنبأ الله به؛ فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه؛ فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشرعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد [يبلغه] عن الله رسالة؛ فهو

(١) تفسير الشعراوي ٣/١٥٦٢

(٢) تفسير الشعراوي ٤/٢٤٥٧

نبي، وليس برسول»^(١).

ب - ٢ - أما في خصوص النبي ﷺ، فرغم أنه لا يمكننا أن ننكر هذه المقامات الثلاثة التي خاطبه الله بها بالإضافة إلى مقامي التدثر والتزمل، إلا أن تعلق صفة الرسول بالرسالة أي القرآن الكريم، والنبوة بالشخص جهة النقاء والطهارة والاستقامة، وما يلزم من حصر الطاعة والتشريع بصفة الرسالة دون صفتي النبوة والصفة الشخصية، قد لا يسنده القرآن الكريم تماما^(٢).

- ففي مسألة توزيع الأنفال يقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]
فجعل الله تعالى الأنفال لله والرسول، ولم يجعلها لله والنبي، ثم أمر بطاعة الله ورسوله، في أمر الأنفال وفي غيرها !

وهذا يدل على أن النبي يحمل سمة الرسالة بأشياء أخرى غير القرآن ! وكان المفترض بناء على تقسيم المؤلف أن يقول في هذه الآية النبي وليس الرسول.

ويتكرر هذا في موضع آخر في نفس السورة، فيقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٤٥﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٥-٤٦]
فلحظ الأمر بطاعة الرسول في القتال، أي أن الرسول ساعة المعركة لا يُخلع عنه سمة الرسالة، فيصبح نبيا فقط! وإنما هو نبي ورسول في هذا الموقف الذي لا قرآن فيه.

- وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَعَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٦٧﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ

(١) ابن تيمية. النبوات ٢/٧١٤

(٢) يميل الشيخ الشعراوي في تفسيره إلى أن النداء ب (يا أيها النبي) في القرآن «إنما يأتي في الأحداث؛ أما البلاغ فيقول الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، إذن فالحق سبحانه وتعالى ينادي الرسول ب ﴿يا أيها النبي﴾ حين يكون الأمر متعلقا بالأسوة السلوكية، أما إذا كان الأمر متعلقا بتنزيل تشريع، فالحق سبحانه يخاطبه ﷺ بقوله: ﴿يا أيها الرسول﴾، ذلك أن الرسل جاءوا مبلغين للمنهج عن الله، ويسيرون وفق هذا المنهج كأسوة سلوكية». تفسير الشعراوي ٨/٤٧٨٩

فجعلت الآية الإيمان بما نزل على محمد، سواء كان نبيا أو رسولا، فلم يحدد أي مقام، وذلك لأنها مقامات متداخلة لا تُخلع ولا تُرفع! ومن اتبع هذا فقد اتبع الحق من ربه.

- وعندما يقول الله تعالى للنبي الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى

الْقِتَالِ...﴾ [الأنفال: ٦٥]، فهل هذا معناه أن المؤمنين إذا لم يستجيبوا له فلا حرج عليهم؟!

- وكذلك هل يعني ذلك أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ

لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ

يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا

تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] غير ملزم للأمة؟! لأن الله تعالى قال في

أول الآية: يا أيها النبي؟ وإذا كان الأمر غير ملزم، فلم جعله الله من حدوده؟ ولم كان متعديه ظلما

نفسه؟ إن من يتعدى أمرا غير لازم غير ظالم نفسه، وإنما يكون هذا مع من يخالف اللازم^(١).

أما الادعاء بأن الله تعالى إنما عاتب محمدا في مقام النبوة دون الرسالة، فغير صحيح بإطلاق،

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ

وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ

...الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ

حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٧ - ٣٩]، فهذا عتاب في مقام الرسالة، وتبين أن الرسول الحق هو من

يخشى الله، ولا يخشى أحدا إلا إياه^(٢)، فجملة ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ

تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧] وهي جملة حالية جاءت لتؤكد ما تضمنته جملة الحال الأولى ﴿وَتُخْفِي فِي

نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، لأن الإخفاء المعاتب عليه كأنه خشية من الناس لا

(١) عامة هذه الاستدلالات في هذه الجزئية مأخوذة من عمرو الشاعر. القرآنيون مصلحون أم هادمون ص ٥٩ - ٦٣ بتصرف

يسير

(٢) عمرو الشاعر. القرآنيون مصلحون أم هادمون ص ٦٢ - ٦٣

تصلح أن تكون من رسول الله ﷺ في مقامه العظيم، فجاءت الجملة الثانية ﴿وَتَحْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَحْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧] لتؤكد هذا المعنى، وتبعث رسول الله ﷺ على المسارعة إلى الأخذ بما كان قد أعلم به أولاً^(١).

وخلاصته أن لا تفرق تام بين النبي والرسول، وما يترتب على صفتيهما في القرآن الكريم، لأنهما قناتا التأسى به ﷺ، وكلاهما يقع به الاتباع وتلقي التشريع والدلالة على الهدى، ولا صحة لما زعمه المؤلف من اقتصار معنى النبوة على النقاء والطهارة والخلاص.

رابعاً: أما ما نقله المؤلف من القرآن الكريم وغيره عن بعض ما يتعلق بتصرفاته ﷺ وفق مقاماته الثلاثة، وزعمه أن في دلالة بعضها مخالفة لمفهوم السنة التاريخي المطلق (كل ما قاله ﷺ أو فعله أو أقره)، ووجه المخالفة له ما وقع من عتاب الله تعالى لنبيه في القرآن، أو تقريره ﷺ لأمر نزل النص القرآني ينهى عنها بعد ذلك، أو صدور الأمر المجرد عنه ﷺ كما في بعض الأحاديث ثم نهي عنه.. فلو فرض ما تقدم من تصرفاته سننا لازمة الاتباع إلى يوم القيامة، أو فرض صدورهما عن وحي خفي أوحاه الله إليه؛ لزم بحكم العقل أن يسن الله لنبيه الأمر ويوحيه إليه ثم يعتب عليه تنفيذ جملته، ولزم بحكم العقل أيضاً أن من اتبع بعض ما قاله أو فعله أو أقره ﷺ قبل نزول النص القرآني - متبعا صفة النبوة - ينهى عنه أو يأمر به (كالتوجه إلى بيت المقدس، والجمع بين الأختين والنهي عن زيارة القبور، والحرق بالنار...) أنه متبع لرسول الله، مطيع لأمره، غير مخالف لسنته ما دام قد أتى مطلق ما فعله النبي تقدم ذلك أم تأخر، أقر عليه أو لم يقر، ما دام في النهاية لم يخالف مفهوم السنة المتوارث !! فالرد عليه بما يلي:

أ - ما استدل به من آية سورة التوبة، وعتاب الله له، فالجواب من أوجه:

الوجه الأول: العتاب ليس على نفس الإذن، لكن على المسارعة إليه: وخطأ المؤلف هنا - ككثير من المفسرين - ناشيء عن اعتقاده أن العتاب واقع على نفس الإذن لهم بالتخلف، وليس الأمر كذلك؛ بل العتاب كان على المسارعة بالإذن لهم بالعودة لا على نفس الإذن لهم بالتخلف والعودة، فنفس الإذن لهم بالعودة صواب في موضعه بدلالة الآيات التالية والتي تبين أنهم لو خرجوا

(١) عويد المطرفي. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد ص ٢٦٧

معه ﷺ لأحدثوا الفتن بين المسلمين، أو «إذا أُلجؤوا إلى الخروج لا يغنون شيئاً»^(١) بيد أن المسارعة بإجابتهم إلى الإذن ترتب عليه ألا يعلم الصادق في عذره من الكاذب فيه، فكان ذلك موطناً للعتاب في الآية الكريمة، وإليه ذهب بعض المحققين من المفسرين^(٢).

الوجه الثاني: في طبيعة العتاب في الآية: من العلماء من قدر العتب في الآية على التلطف في الكلام، والدعاء للمخاطب واستفتاح جرت العرب به في عاداتها، وليس عن ذنب تقدم^(٣). إلا أن الأظهر من أسلوب الآية أن ذكر العفو لم يكن فعلاً عن تقدم ذنب، إلا أنه يحتمل عن خطأ في الاجتهاد فات رسول الله ﷺ أن يبذل فيه جهده^(٤).

الوجه الثالث: كلام المؤلف صحيح في الجملة: وعلى ما سبق فما قرره المهندس صحيح في الجملة، إذ الظاهر أن إذنه لهؤلاء بالتخلف لم يكن عن وحي باطن، بل لا شبهة للوحي في ذلك، ولكن إذنه لهم كان بالاجتهاد المأمور به في مثل هذه القضايا.

قال الزحيلي: «قد يحتج بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤] من لا يجوز لرسول الله ﷺ الاجتهاد في الحوادث، وهذا خطأ، لأن المراد بالآية إثبات كون القرآن وحياً من عند الله، والقرآن ذاته أمره بالاجتهاد، وقد اجتهد ﷺ في الحروب فيما لم يجرمه الله، وأذن لبعض المنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك، فعاتبه ربه بقوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]»^(٥).

وقال سيد سابق: «مما لا جدال فيه أن الرسول ﷺ كانت تصدر عنه بعض التصرفات التي لم يوح إليه شيء بخصوصها، بل كان أمرها متروكاً إلى اجتهاده الخاص، فكان في بعض الأحيان يؤديه

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢١٠/١٠

(٢) ينظر عويد بن عياد بن عايد المطري. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد ص ١٧٣ وما بعدها بتصرف. وقد يتأيد جميع ذلك - لو أن السياق بين الآيتين غير مختلف - بعموم آية النور التي تبيح للنبي ﷺ أن يأذن لمن شاء ﴿فَإِذَا أَسَأْتُوا ذُنُوكَ لِتَعِضْ شَاةَ نَجْمٍ فَادِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٦٢]

(٣) ينظر على سبيل المثال أبو حيان. البحر المحيط ٤٢٦/٥

(٤) عويد المطري. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد ص ١٨٢

(٥) وهبة الزحيلي. التفسير المنير ١٠٥/٢٧، وينظر الحصص. الفصول في الأصول ٢٤٣/٣، وعبد الجليل عيسى. اجتهاد الرسول ﷺ ص ٢١، وعويد المطري. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد ص ٨٧، وسعد الدين العثماني. المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية ص ٤٧.

اجتهاده إلى ما هو حسن، متجاوزا ما هو أحسن منه»^(١).

والمؤلف كما هو ظاهر كان قصده من هذا نقد مفهوم السنة بأنها كل ما قاله النبي ﷺ أو فعله أو أقره.

ولا شك أن هذا التعريف بصيغته أو قريب منه تكلم عليه العلماء، لما فيه من الإجمال، فقسموا سنن الرسول بين ما هو للتشريع وما هو لغير التشريع، وبالأولى أن يكون قوله ﷺ وفعله قبل النبوة ليس بتشريع؛ لأن التعريف يتضمن الوصف بالنبوة، فلا يقال من هذا الوجه كل أقواله وأفعاله سنة وذلك ظاهر، يقول ابن تيمية: « مَا فَعَلَهُ ﷺ قَبْلَ النَّبُوءَةِ إِنْ كَانَ قَدْ شَرَعَهُ بَعْدَ النَّبُوءَةِ فَنَحْنُ مَأْمُورُونَ بِاتِّبَاعِهِ فِيهِ وَإِلَّا فَلَا »^(٢)

والأمر كذلك لما فعله بالاجتهاد^(٣)، وثبت أن لا مدخل للنبوة أو الوحي فيه، فلا يقال هو تشريع أو سنة واجبة الاتباع، بل هو سنة من الناحية اللغوية كونه ﷺ فعله فهي طريقته. أما من حيث اللزوم فهو قاصر على من وردت في حقه، ولزومها لمن بعدهم لزوم بأصل الدليل القرآني الذي يبيح للإمام أن يجتهد فيأذن أو يمنع الإذن عنمن يشاء. جاء في تفسير المنار بمناسبة الحديث عن آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٖ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩] قوله: «إِنَّ إِعَادَةَ كَلِمَةِ أَطِيعُوا تَدُلُّ عَلَى تَغْيِيرِ الطَّاعَتَيْنِ، كَأَن يُجْعَلَ الْأُولَى طَاعَةً مَا نَزَلَ اللَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَالثَّانِيَةُ طَاعَةَ الرَّسُولِ فِيْمَا يَأْمُرُ بِهِ بِاجْتِهَادِهِ»^(٤).

ولذلك فقد بحث العلماء العتب على الرسول في مسارعته بالإذن في مباحث اجتهاد الرسول أو الأنبياء، وليس في مباحث مفهوم السنة.

لكن ذهب بعضهم إلى إثبات أن السنة كلها وحي، حالا أو مالا، بدلالة تلك الأوامر المطلقة والنصوص العامة التي وردت بالقرآن والسنة، وتدلل دلالة قاطعة على وجوب تصديق خبره وطاعة

(١) سيد سابق. العقائد الإسلامية ص ١٩٣

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٣٩٤/١٠

(٣) وهو أنواع منها البياني، القياسي... ينظر محمد سليمان الأشقر. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية ١١٥/١ -

(٤) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ١٧٩/٥

أوامره «لأنه ﷺ (وبعد وفاته) لا يحتمل أن يكون في أقواله وأخباره ما لم يقره الله تعالى، وبالتالي فجميع ما لم يصوب من أقواله ﷺ فكله وحي من الله تعالى، وما صوّب فقد بلغ ﷺ عن ربه عز وجل ذلك التصويب...وبذلك يتضح أنه لافرق بين ما صدر عن النبي ﷺ بوحي ابتداءً وما صدر عنه ﷺ باجتهد في وجوب التصديق لحبره والطاعة لأمره؛ فكما كان الموحى إليه ابتداءً لا خلاف في وجوب ذلك فيه، فكذلك الاجتهاد منه ﷺ لأنه موحى به إليه انتهاءً بالإقرار. فلا فرق بين سنة النبي ﷺ فكلها وحي يوجب التصديق والطاعة، بدلالة عمومات النصوص (السابقة) في الكتاب والسنة، والتي لم تخصص سنة من سننه ﷺ لا سنة الوحي ابتداءً ولا سنة الوحي انتهاءً، ولا سنة الدين ولا سنة الدنيا...بل من تلك النصوص ما ورد في وجوب طاعته ﷺ في اجتهاده خاصة، ومنها ما ورد في وجوب طاعته في أمور الدنيا على وجه التحديد»^(١)، وكل هذا بضميمة ما صرح فيه النبي ﷺ أنه يقوله عن ظن واجتهاد، أو ما لم يقره عليه الوحي فصوبه له، وما سوى ذلك وحي مطلقاً^(٢).

قال الشريف حاتم العوني: «ولم يقل أحد من أهل العلم، لامن السلف ولا من الخلف: إن ما لم يقر عليه النبي ﷺ إلى وفاته مشروع يجوز العمل به، وكيف يقول هذا أحدٌ وهو ﷺ لم يُقر عليه من ربه عز وجل، فهذا الصنف من اجتهاداته ﷺ خارج محل النقاش أصلاً، ولا ينازع فيه أحد»^(٣).

ويقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف - رحمه الله - : «التشريع في عهد الرسول كان إلهياً كله؛ لأن مصدره إما وحي الله في القرآن، وإما اجتهاد الرسول الذي هو تعبير عن إلهام إلهي، وإما اجتهاد الرسول ببحثه ونظره ولكنه ملحوظ برعاية الله له، فإن جاء صواباً أقره الله عليه، وإن جاء غير صواب رد الله رسوله إلى الصواب فيه، ولا سبيل إلى التمييز بين حكم اجتهادي نبوي لم يصدر عن إلهام إلهي، وحكم اجتهادي نبوي صدر عن إلهام إلهي إلا أن ما رد الله رسوله فيه إلى الصواب يعلم أنه ما كان عن إلهام، وما بين الرسول به مجملاً في القرآن يعلم أنه من الله بينه»^(٤).

(١) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٢٣-٢٤

(٢) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٣٢

(٣) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٥١-٥٢

(٤) عبد الوهاب خلاف. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع ص ٢٢٣

وعلى ذلك فباختبار مآل الفعل أو مفهوم التشريع يتبين لنا صحة تعريف السنة عند المحدثين، فما من صادر عن النبي ﷺ إلا وله حكم شرعي أدناه جواز الفعل وإن كان التعريف يحمل دلالة عامة.

ب - أما ما تعلق بتحويل القبلة، فالظاهر من الآيات وأقوال أهل العلم أنه ﷺ لم يتوجه تلقاء بيت المقدس استئلافا لأهل الكتاب من اليهود، ولا فعله اجتهادا منه؛ ولكن كان عن أمر ربه ووحى غير متلو يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالله من جعل - بأمره ووحيه - تلك القبلة التي استقبلها المسلمون فكانوا عليها مدة من الزمان، أو على الأقل فمفاد الجعل المنسوب إلى الله أن يكون الله قد أقره على اختياره، حتى صار الاختيار في معنى الأمر الإلهي بجهة تثبيت الله له.

ولا يشكل في ذلك قوله ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٤] بأن يقال الرضا ههنا مفهومه أنه كان ساخطا على تلك القبلة على الأقل في آجله^(١)، إذ لو استقبلها عن وحي ما كان يسعه إلا الرضا، ولو استقبلها عن اجتهاد فهو من رضيه فكيف يسخطه؟

وجوابه أن الرضا ههنا متعلق بتشوف النبي ﷺ بفطرته وتطلعه إلى ربه أن يصرف عنه بتشريع آخر ما كان يضيق به صدره، ليس من استقبال تلك القبلة في ذاتها ولكن من مقالة الناس ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنْتَ كَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ [الحجر: ٩٧]. وكل هذا يؤيد أن استقبال بيت المقدس لو كان عن اجتهاد من النبي ﷺ لما قلب وجهه في السماء كالانتظار لأمر ما، لو كان عن اجتهاد لوسعه اجتهاد آخر يقضي به على مقالة الناس، ويسترضي به نفسه وأتباعه. ولكنه لم يفعل فكان الأمر على ما قدمنا من كون استقبال تلك القبلة عن وحي، وكان سنة نبوية التزمها أفراد الصحابة آنذاك.

قال الدكتور عبد الغني عبد الخالق: «فهذه الآيات قد نزلت عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وهي تدلنا على أن التوجه إلى بيت المقدس كان مشروعاً من قبل، وعلى أن النبي ﷺ - مع ميله الشديد إلى التوجه إلى الكعبة لكونها قبلة آبائه - لم يتوجه إليها، بل كان ملتزماً للتوجه إليه هو وأصحابه... فدلنا ذلك كله على أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا عاملين بحكم لم ينزل به القرآن،

(١) وهو أحد مبررات المؤلف في القول بأن الأمر كان عن اجتهاد لا وحي. ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٧٠

وأن عملهم هذا كان حقا وواجبا عليهم، ولا يصح أن يقال: إن عملهم هذا كان بمحض عقولهم واجتهادهم، إذ العقل لا يهتدي إلى وجوب التوجه إلى قبلة ما في الصلاة، فضلا عن التوجه إلى قبلة معينة، فضلا عن أن النبي ﷺ كان أثناء صلاته إلى بيت المقدس راغبا كل الرغبة في التوجه إلى الكعبة. إذن كان التوجه إلى بيت المقدس بوحى غير قرآن®(١).

ولقد اضطرب كلام المهندس عدنان الرفاعي في هذه الجزئية - في سياق دفعه كون الأمر سنة نبوية نشأت عن وحي باطن وما ينتج عنه - بين ادعائه من جهة أن التوجه إلى بيت المقدس ناشيء عن اجتهاد النبي من جهة، وبين قوله ونقله لبعض الروايات !! التي تشير إلى أنه ﷺ فعل ذلك لأنه كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به. فهل المسألة باجتهاد أم بموافقة مبدئية لا اجتهاد فيها؟ أم يقال إن هذه الموافقة هي نفس الاجتهاد؟ ثم أين الدليل القرآني (لا الروايات فهي ظنية عنده) على حبه ﷺ موافقة أهل الكتاب في خصوصية هذا التوجه؟

ولقد حاول المؤلف مرة أخرى أن يتشبه بنظم الكلام في هذه الآيات ليدفع كون الأمر سنة شريفة جاءت عن وحي، فيرى بناء على نظم الآيات أن لا دلالة لأمر إلهي سابق في القبلة الأولى، ولا نص قرآني يأمر بالاتجاه إليها، فالآيات - حسبه - لم تأت على صيغة (وما جعلنا لك القبلة التي كنت عليها) أو (وما جعلنا القبلة التي أمرناك بها) أو (وما جعلنا القبلة التي كان الرسول عليها). الضمير في (كنت) لا يعود إلى محمد الرسول، إنما يعود إلى محمد النبي، أي إلى الاجتهاد لا الرسالة والوحي، بينما الاتجاه نحو المسجد الحرام جاءت صياغته بتضمين لفظ الرسول ﷺ إلا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴿البقرة: ١٤٣﴾، كإشارة إلى وجود الوحي المقترن بلفظ الرسول(٢).

والمؤلف لو نظر في دلالة (جعلنا) التي هي خطابٌ من الله تعالى عن أمر القبلة الأولى لعلم أن الله يدا في ذلك، فهو من جعلها ليكون الرسول عليها. والضمير في كنت لا يفسد كون الجعل من الله، وهو نظير قوله تعالى بعد ذلك ﴿مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ فنسبها إلى شخصه ولم ينسبها إلى مقام الوحي مع أنها حديث عن قبلة المسجد الحرام التي جاءت قبل ذلك بنص وحي. فقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ وبتلك الصيغة لا ينفي وحيانية التشريع للقبلة الأولى بوحى

(١) عبد الغني عبد الخالق. حجة السنة ص ٣٣٥-٣٣٦، وينظر محمد حبيب. السنة ومكائنها في ضوء القرآن الكريم ص ٩٤

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٧٠-٧١

إلهي غير القرآن. والله أعلم

أما ادعاؤه أن لفظ الرسول في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ متعلقه فقط الاتجاه نحو المسجد الحرام دون جملة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ حيث متعلقها الاتجاه جهة بيت المقدس باجتهاد الرسول فغير دقيق؛ لأن الآية سياق حصر واحد مغياً باتباع الرسول ﷺ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ بل إن السياق الأكبر لهذه الآيات يجعل الأمر كله أمر رسالة وجعل من الله، حيث ذكر لفظ الرسول قبل ذلك كما ذكر الجعل كالدلالة عليه قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَعُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]

والحاصل أنه ﷺ لم يقر على القبلة الأولى سواء أكان استقبلها باجتهاده، أو نسخ الله أمره بالتوجه عنها إلى غيرها.. وأي ما كان ذلك، نسخا أو عدم إقرار فلا يقال إن التوجه إلى بيت المقدس سنة باقية مستمرة من منطلق تعريف السنة المتوارث الذي يشمل كل فعل من أفعاله ﷺ بلا تفصيل.

ج - أما تقرير النبي ﷺ وما ذكره المؤلف من أمثلة تنقض مفهوم السنة النبوية، فنجده أولا لم يراع حد التقرير ولا شروط الاحتجاج به، فيعد الجمع بين الأختين أو جمع أكثر من أربع نسوة في عصمة رجل ونكاح زوجة الأب - بعلم النبي ووجوده - في محل الإقرار ويتساءل هل هو سنة يجب اتباعها !!؟

إن الإقرار هو «كف النبي ﷺ عن الإنكار على ما علم به من قول أو فعل»^(١)، «والتقرير على الشيء لا يرادف الرضا به، بل ما تضمن الرضا والموافقة فهو تقرير يحتج به، وما لم يتضمنه فهو تقرير لا يحتج به. فالتقرير حجة إذا وجدت شروط الاحتجاج به وانتفت الموانع، وليس حجة

(١) محمد سليمان الأشقر. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية ٩٠/٢

في ما عدا ذلك»^(١) .

وإذا تجاوزنا مسألة الخلاف في حجيته بين الأصوليين، إلا أنه لا مناص من الاعتراف بأن التقرير ليس بمرتبة القول أو الفعل، فله درجات وشروط. ومن أهم هذه الشروط: علم النبي ﷺ بالأمر خبراً أو رؤية، فإن لم يعلم به فليس بحجة، ومن الشروط المهمة أيضاً أن يكون المُقَرَّرُ منقاداً للشرع، بأن يكون مسلماً سامعاً مطيعاً، أما إن كان كافراً فإن تقريره لا يدل على رفع الحرج^(٢).

أ - فأما الجمع بين الأختين، فزيادة على قبحة عند العرب^(٣)، نجد أن النبي ﷺ لم يقره على من أسلم بل نهي عنه، فعن فيروز الديلمي عن أبيه قال: ((أتيت النبي ﷺ فقلت: يارسول الله إني أسلمت وتحتي أختان، فقال رسول الله ﷺ: اختر أيتهما شئت))^(٤).

ب - وكذلك لم يقر النبي ﷺ على من جمع في عصمته أكثر من أربع نسوة، فعن قيس بن الحارث أنه قال: أسلمت وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: ((اختر منهن أربعاً))^(٥)، وعن ابن عمر قال: أسلم غيلان وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: ((خذ منهن أربعاً))^(٦)، وعن عروة بن مسعود قال: ((أسلمت وتحتي عشر نسوة... فقال لي رسول الله ﷺ: اختر منهن أربعاً وحل سائرهن))^(٧)، ونحو ذلك عن نوفل بن معاوية^(٨).

(١) محمد سليمان الأشقر.. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية ٩٠/٢

(٢) ينظر الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه ٥٨/٦، والشوكاني. إرشاد الفحول ١١٧/١، ومحمد سليمان الأشقر. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية ٩٦/٢-١٠٨

(٣) جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٢٠١/١٠

(٤) رواه الترمذي. كتاب النكاح. باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده أختان (٤٢٧/٢) ح (١١٣٠، ١١٢٩)، وابن ماجه. كتاب النكاح. باب الرجل يسلم وعنده أختان (٦٢٧/١) ح (١٩٥١، ١٩٥٠). ورواه غيرهما، وهو حديث حسن. ينظر صحيح أبي داود للألباني ١١/٧

(٥) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الطلاق. باب في من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان (٢٧٢/٢) ح (٢٢٤١)، وابن ماجه. كتاب النكاح. باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة (٦٢٨/١) ح (١٩٥٢)، والحديث أخرجه غيرهما وهو حسن كما قال الألباني في إرواء الغليل ٢٩٥/٦

(٦) مسند أحمد. مسند المكثرين من الصحابة. مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (٦٩/٩) ح (٥٠٢٧)

(٧) سنن البيهقي. جماع أبواب نكاح المشرك. باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة (٢٩٨/٧) ح (١٤٠٥٥)

(٨) ينظر سنن البيهقي. جماع أبواب نكاح المشرك. باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة (٢٩٩/٧) ح (١٤٠٥٧)، ومعرفة السنن والآثار له. كتاب النكاح. باب نكاح المشرك (١٣٧/١٠) ح (١٣٩٦٧)، والبغوي في شرح السنة (٩٠/٩)

ج - وأما نكاح امرأة الأب، فقد كان في أصله أيضا مستشعنا ممقوتا قبيحا عند العرب^(١)، ولا يجوز أن يقال إن النبي ﷺ أقره بناء على مجرد العلم به - لو سلمنا بعلمه - على أن القرآن الكريم ذيل النهي عنه بما ذيل به الجمع بين الأختين ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾.

قال الرّازي: «الخامس: قال بعضهم: معناه إلا ما قد سلف فإنكم مقرّون عليه، قالوا: إنّه عليه الصلّاة والسّلام أقرهم عليهنّ مدّة ثمّ أمر بمفارقتهنّ. وإنّما فعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدرّج، وقيل: إنّ هذا خطأ، لأنّه عليه الصلّاة والسّلام ما أقرّ أحدا على نكاح امرأة أبيه، وإن كان في الجاهليّة»^(٢).

يضاف إلى كل هذا أن التقرير إنما يكون بعد ثبوت الشرع، وأما ما كان قبل استقراره حين التدرج في الأحكام فلا^(٣).

وإذا تقرر هذا فلا حجة للمؤلف بما توهمه دليلا لنقد مفهوم السنة بأنواع الإقرار التي ساقها. **خامسا:** أما استمرار وظيفة الرسول بناء على استمرار الرسالة ذاتها أي النص القرآني المجرد عن التاريخ، وما يتبعه من استمرارية الاستنباط والتفصيل لكلياته - وهو مقام السنة - حسب المعطيات المناسبة لكل زمان ومكان، ثم ما يتبع جميع ذلك من تمثيل البشر لهذه الوظيفة بنسب مختلفة، فنشير أولا إلى أن هذا التأويل فيما يختص بالرسالة والنبوة، قد قيل به وادعاه كثيرون تبعا لأفق الدلالة اللغوية للمصطلحين، وأفق ظاهر بعض آيات القرآن والسنة.

فالرسول قد يأتي بمعنى الرسالة. وقد استدل كثير من المفسرين على ذلك بآية ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦]. قال الزمخشري: «الرسول يكون بمعنى المرسل، وبمعنى الرسالة»^(٤).

كما ذهب بعض القرآنيين إلى أن الرسول بمعنى القرآن، حتى يتخلص من دلالات آيات

ح(٢٢٨٩)، وهو ضعيف.

(١) تفسير الرازي ٢٢/١٠

(٢) تفسير الرازي ٢١/١٠، والآلوسي. روح المعاني ٤٥٦/٢-٤٥٧

(٣) ينظر الزركشي. البحر المحيط ٥٨/٦

(٤) الزمخشري. تفسير الكشاف ٣٠٤/٣

ويستدل عدنان الرفاعي على استمرارية صفة الرسالة وخاتمية النبوة بمجموعة من الآيات القرآنية، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ ۗ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿وَسَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزحرف: ٤٥]، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ليصل إلى أن صفة الرسالة المعبر عنها بالرسول تتعلق بالمنهج الموجود بين أيدي البشر، ولا يمكن حصرها بزمن الجيل الأول وأفراده، فهي مطلقة ومجردة عن التاريخ، ويقصد بالمنهج هنا: القرآن الكريم، وما يتعلق به من تفصيل وبيان لكلياته^(٢).

ولا يمنع بعض المفسرين كينونة الرسول فينا بمعنى آثاره وعلاماته، والقرآن الذي أتى به، فكأنه فينا وإن لم نشاهده^(٣)، يقول ابن عطية: «وفيكم هي ظرفية الحضور والمشاركة لشخصه ﷺ، وهو في أمته إلى يوم القيامة بأقواله وآثاره»^(٤)، وقال القرطبي: «ويدخل في هذه الآية من لم ير النبي ﷺ لأن ما فيهم من سنته يقوم مقام رؤيته»^(٥).

وما يدعيه المؤلف هنا بالرسول هو نسبة لغوية تتعلق بمقام الاجتهاد وفهم القرآن وحمل منهج الله وتبليغه في كل زمان ومكان (رسالة تبليغية)، وليست نسبة تشريع مطلقة في الاسم والوصف تقتضي خصوصية كخصوصية ما كان عليه رسول الله ﷺ. فالمستمر هو مقام الرسالة والنبوة في حكمهما؛ من حيث حمل منهج الله تعالى إلى الناس وتفصيله على ما تقتضيه طبيعة كل رسالة، ومن حيث النقاء والطهارة والخلاص على ما تقتضيه طبيعة النبوة.

(١) وهو عبد الله الجكرالوي. ينظر محمد إسماعيل السلفي. حجية الحديث النبوي ص ٥٤

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٧٦-٧٧، وص ١١٠-١١١، والمعجزة الكبرى ص ٦٠٣-٦٠٧

(٣) ينظر الزجاج. معاني القرآن وإعرابه ٤٤٨/١، والسمرقندي. بحر العلوم ٢٣٤/١

(٤) ابن عطية. المحرر الوجيز ٤٨٢/١، وأبو حيان. البحر المحيط ٢٨٢/٣

(٥) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ١٥٦/٤

وهذا المفهوم متوارث عن بعض الصوفية كابن عربي^(١)، وهو عند بعض المعاصرين كمحمد أركون الذي يؤكد أن «الأنبياء من الرجال العظام... لأنهم يقودون البشر ويحركون التاريخ... ولكن النبي يتميز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التي يستخدمها والنوابض النفسية التي يحركها... ويشير في الجماعة الأمل التبشيري أو الخلاصي. ولكن إذا ما علقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم، فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية في الآليات التاريخية - النفسانية - الاجتماعية - المنطقية التي تؤدي إلى ظهور الرجال العظام... وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية يعاد تجسيدها من حين لآخر في أنبياء أو مرسلين جدد، وبالتالي فهناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوي الهادف إلى هداية البشر»^(٢).

وربما المفهوم الذي يرومه المؤلف من معنى الاستمرارية هو ما يعبر عنه الفيلسوف أبو القاسم حاج حمد عندما يقول عن السنة: «فالسنة النبوية تتميز بالنسبية إزاء المطلق القرآني بحكم تعلقها بالزمان والمكان، ولكنها خارج التكوينية التاريخية للزمان والمكان بذات الوقت، لأنها ليست محض استجابة شرطية له، إذ تصدر السنة في قولها وفعلها وما سكنت عنه وفي سلطتها المرجعية عن النصّ القرآني المطلق، فالسنة تتحرك في زمانها ومكانها ولكن بمنطق الاستجابة والتعالي، أو الاستيعاب والتجاوز، فهي موازية - ولكن ضمن نسبتها - للقرآن، وليست ناسخة له ولا هو بناسخ لها»^(٣).
أما إذا كان مقصود المؤلف أن النبوة مكتسبة، أو داخلية في مجال اختيارات الإنسان وليست أثره ربانية واصطفاء إلهيا، وكل «إنسان له درجته على سلم هذا الهرم، والتي تتعلق بإخلاصه ونقائه وطهارته»^(٤)، أي يمكن تحصيلها اجتهادا بتزكية النفس، وأن من راض نفسه، وخلصها من الأوصاف الذميمة إلى الأوصاف الحميدة، ولازم الخلوة والعبادة، وداوم المراقبة، وأخلى نفسه من الشواغل العائقة عن المشاهدة، انصرفت مرآة باطنه وفتح بصيرته لربه، وتتهيأ لما لا يتتهيأ له غير من التحلي بالنبوة؛ لأن النبوة فيض فيض على نفس النبي إذا استعدت لذلك^(٥)، وكل ما في الأمر أنها

(١) ينظر كتابه المسائل لإيضاح المسائل ص ٥٠-٥١، والفتوحات المكية ١٥٩/٢

(٢) محمد أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٨٤-٨٥

(٣) أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية ص ٢٥١-٢٥٢

(٤) مقال الثلاثة الذين خلفوا ص ٨

(٥) ينظر السفاريني. لوامع الأنوار البهية ٢ / ٢٦٨

دون كمال صفة النبوة في محمد ﷺ، ف «محمد هو خاتم النبيين، ولن يخلق بعده نبي نقي طاهر مائة بالمائة مثله، فصفة النبوة حتمت عنده»^(١)، يقصد كمال صفة النبوة - فهذا القول إذا كان عين مقصود المؤلف فهو مما يخالف فيه، فقد ادعى بعض الفلاسفة ومنهم ابن سينا الاستمرارية وعدم الانقطاع ولم يفرقوا بين «الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلا من جهة كونها أصفى وأكمل»^(٢)، ووجه المخالفة مناقضته للنصوص القرآنية والأحاديث المتواترة، يقول ابن تيمية: «وهؤلاء عندهم النبوة مكتسبة، وكان جماعة من زنادقة الإسلام يطبؤون أن يصيروا أنبياء. والحاصل أن النبوة فضل من الله وموهبة، ونعمة من الله تعالى يمن بها سبحانه ويعطيها (لمن يشاء) أن يكرمه بالنبوة فلا يبخلها أحد بعلمه، ولا يستحقها بكسبه، ولا ينالها عن استعداد ولايته، بل يخص بها من يشاء (من خلقه) ومن زعم أنها مكتسبة فهو زنديق يجب قتله؛ لأنه يقتضي كلامه واعتقاده أن لا تنقطع، وهو مخالف للنص القرآني، والأحاديث المتواترة بأن نبينا ﷺ خاتم النبيين عليهم السلام»^(٣).

ولعل مما يلزم على قول المؤلف بما تقدم ما يلي:

أ - أن ما بينه الرسول محمد ﷺ من القرآن الكريم وبلغه الناس وصدروا عنه قولاً أو فعلاً أو تقريراً غير كاف في تمثل الناس لمنهج الله تعالى، وأن استنباطاته وتفصيلاته للنص القرآني أو بعضها على الأقل كان يمثل وجهاً مرحلياً محكوماً بظروف البيعة التي كان يعيش فيها، وبتعبير بعضهم فهو «الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام في مرحلة تاريخية معينة، وليس الوحيد، وليس الأخير»^(٤)، «بل بداية لتفاعلات أخرى كل منها يتماشى مع متطلبات مجتمعه ومعطياته ومستوى تطوره»^(٥)، وطاعة الرسول على ذلك طاعة منفصلة تلزم من كان في عصره حسب المعطيات الموضوعية السائدة، ولا تلزمنا أوامره ونواهيه لاختلاف ظروف ومقتضيات كل مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، دون أن يعني ذلك عدم وجود طاعة متصلة ومستمرة له ﷺ، والمتمثلة خاصة في سنته العملية وبيانه لشعائر

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٨

(٢) السفاريني. لوامع الأنوار البهية ٢ / ٢٦٨

(٣) نقله السفاريني في لوامع الأنوار البهية ٢ / ٢٦٨

(٤) محمد شحرور. الكتاب والقرآن ص ٥٤٩

(٥) محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية ص ٩٥

العبادات التي أجملها القرآن.

يقول المؤلف: «إن مفهوم السلفية التاريخية الداعية للعودة إلى عدم تجاوز ما وقع في الجيل الأول، كما يطرحه الكثير من المنظرين، ينافي مفهوم السنة من أساسه؛ لأنه مفهوم مبني على كون السنة الشريفة لا تتجاوز ما حصل في الجيل الأول، فهو مفهوم مبني على كون دلالات كتاب الله تعالى لا تتجاوز ما أدركه رجالات الأجيال الأولى وبالتالي نرى أن المنظرين لهذا المفهوم يحاربون كل جديد مهما كان هذا الجديد، دون أن ينظروا مجرد نظر في حقيقته وفي حقيقة الأدلة التي يحملها»^(١). فالسنة عند المؤلف ليست فقط ما انتهجه المتقدمون ائتساء بالنبي ﷺ في قوله أو فعله، بل هي مستمرة استمرار الرسالة، أي النص القرآني.

وحتى لو كانت الروايات المنقولة عنهم صحيحة أو نقلت (تصويرا تلفزيونيا) فإنها لا تتعدى تفاعل تلك الأجيال مع القرآن، واعتبارها معيارا لإدراك دلالات القرآن هو تحجيم لدلالات للقرآن المطلقة بحيث لا تتجاوز العتبة الفكرية لتاريخ ما^(٢).

وبتعبير نيازي: «وحتى ولو كان حديث الرسول مدونا على أفضل المسجلات الصوتية بالصوت والصورة من أيام الرسول ﷺ ولم يتسرب إليه أي تحريف أو تزوير، حتى لو تم هذا فلا قيمة شرعية أو قضائية له لأن ما ينطبق ويحكم به على الناس في القرن السابع الميلادي لا يمكن أن يصلح عقلا للحكم به في القرن العشرين، لذلك فقيمه تبقى قيمة تاريخية وتراثية فقط، للاطلاع والاعتبار...»^(٣).

والسؤال الذي يطرح مع ملازمة صفة الرسول الرسالة وتحققها في كل زمان ومكان على النسبية المذكورة، هل يتم ذلك من خلال فرد محدد أو مجموعة أفراد، وهل تكون في ولاة الأمور مثلا باعتبارهم موضوعا للطاعة بعده ﷺ؟ وما هي ضوابط تمييز الرسول وسنته في كل زمان ومكان؟ وماذا يلزم عنه في الممارسة العملية؟ وماذا لو حصل الاختلاف في اجتهاد (رسول الله كاستنباط لدلالات النص القرآني وتفسير لكلياته) أي الاختلاف بين مجموع أفراد المكتسبين لهذه الصفة في زمان ومكان ما؟ وما حكم من تسمى بهذه الصفة وأعلنها وادعاهها على الملأ باسم هذا التأويل؟

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٨١

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١١٢

(٣) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٥٦

في واقع الأمر فالمؤلف يجعل الأمر مطلقاً، ولا يقصره على فرد أو يقصره على العلماء مثلاً، فمضمون هذه الصفة عنده كما صرح به هو «حمل لمنهج الله تعالى وإبلاغه، واستنباط أحكامه ودلالاته»^(١)، لكنها دون المعيارية الرسولية للنبي محمد ﷺ فهي نسبية وتتعلق بأمرين، الأول: مدى إدراك معاني الحق في المنهج الإلهي، والثاني: مدى تبليغه وإيصاله إلى الناس^(٢)، فالقصر الوحيد حسبه أن يكون ذلك تفعيلاً للنص القرآني أو تطبيقاً له ونحو ذلك.

أما السعيد مشتهري فرغم أنه ممن يقول إن السنة هي مجرد تفعيل شريعة الله بين الناس، وتفعيل نصوص (الآية القرآنية) «واستخراج عطائها الممكنون حسب إمكانيات كل عصر العلمية والمعرفية والثقافية»^(٣)، إلا أنه كان أكثر تحديداً عندما أسند (صفة الرسول) بعد الرسول محمد ﷺ إلى **ولاية الأمور القائم**ين على تطبيق نصوص القرآن بين الناس، وفي ذلك يقول: «فإذا كان (النص التشريعي الإلهي) الذي سيرد إليه أمر التنازع في عصر الرسالة كتاباً واحداً، هو كتاب الله تعالى، والقائد والحاكم القائم على تنفيذ أحكام هذا الكتاب بين الناس هو رسول الله، إذن فيجب أن يستمر هذا الكتاب الإلهي قائماً بين الناس يحكم به بعد وفاة الرسول، **ولاية أمور المسلمين**، إلى يوم الدين»^(٤)، ثم يقول: «إن المتدبر للسياق القرآني، يعلم علم اليقين أن الرد إلى الله تعالى هو الرد إلى آيات ذكره الحكيم، وهذا قائمٌ بين الناس إلى يوم الدين، أما الرد إلى رسول الله، فيخص عصر الرسالة حيث كان يمكن تحقيقه على وجه اليقين... لذلك فإن عطف الرسول على لفظ الجلالة (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)، عطف بدهي منطقي، لبيان أن القائم على تنفيذ شريعة الله بين الناس، كان في عصر الرسالة بشراً مثلهم، يرد إليه أمر التنازع بصفته إمام وولي أمر المسلمين... ثم يتحول الأمر إلى **ولاية أمور المسلمين بعد وفاته عليه السلام**. فعندما يكون كتاب الله وآيته القرآنية، هي المرجعية في رد التنازع بعد وفاة الرسول من خلال ولاية الأمور، تتساوى هنا فاعلية الأمر الإلهي بطاعة الله ورسوله في عصر الرسالة مع فاعليته في العصور التالية، ويصبح قول المسلمين (سمعنا وأطعنا) له فاعليته على

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٩

(٣) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ٤

(٤) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٣٨

مر العصور»^(١).

وبعدما يستعرض عديد الآيات في هذا السياق يقول: « وكلها مواقف لا يمكن تفعيلها بأي حال من الأحوال بعد وفاة الرسول، إلا بالقياس على موضوعاتها، وما يخص منها ولاية الأمور ليقوموا بتنفيذها»^(٢).

أما محمد شحرور فيردها «إلى المجالس التشريعية التي تمتلك صلاحيات التشريع لمجتمعاتها حسب ظروفها ومستوياتها المعرفية، من دون الخروج عن تعاليم الرسالة الإلهية...»^(٣).
وجاء موقف الدكتور طه جابر العلواني أكثر التزاما بالسياق التشريعي والعقدي المتوارث، حيث ينسب إلى العلماء فضل الاستنباط بعد النبي، فيقول: «وهذا التفريق بين مقام النبوة ومقام الرسالة يوصلنا إلى أن مقام النبوة مرتبط بشخص النبي نفسه، ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي... بينما مقام الرسول صاحب الرسالة مرتبط بالرسالة؛ فإذا مات الرسول لا تتأثر الرسالة لاستمرار وجودها وفصلها عن شخص الرسول... أما بعد موته (الرسول - النبي) فقد توقفت فاعلية مقام النبوة واستمر مقام الرسول الذي تمثل في الرسالة ذاتها... واستمرت الرسالة الكاملة الخاتمة التي يحملها العلماء، ويقومون بدور الأنبياء كل في زمانه وبحسب أدواته المعرفية، يعلمون الناس ويدعونهم إلى الحق والعدل ويقومون بعملية الاستنباط من الرسالة لإيجاد علاجات وأحكام للمستجدات في الحياة الاجتماعية»^(٤).

وقريب من رأيه رأي سامر إسلامبولي الذي يربطها بما يصطلح عليه (الرسول العلماء والدعاة والأمرء) بعد وفاته ﷺ^(٥).

أما نيازي فيفرق أيضا بين صفتي الرسالة والنبوة فيسمى الأولى بالصفة العالمية، ويرتبط بها البلاغ والطاعة المتصلة بطاعة الله غالبا، «وهذه الصفة الأساسية الأولى للرسول ﷺ التي تمنا نحن

(١) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٣٩ - ١٤٢

(٢) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٤٣

(٣) محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية ص ٩٥

(٤) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ٣٢

(٥) ينظر سامر إسلامبولي. حوارات ثقافية ص ٨٨ و ص ٩٠

المسلمين اليوم أكثر من أي صفة أخرى له»^(١)، كون أوامره وتعليماته المتعلقة بها «تبقى سارية المفعول مع بقاء القرآن واستمرار الدين الإسلامي كالصلاة والزكاة والحج أو أي أوامر أساسية لها صفة مباشرة بالقرآن والدين»^(٢).

أما الصفة الثانية ويسمىها بالصفة الزمانية المحدودة بالمكان، وهي صفاته العارضة ﷺ كحاكم ومعلم وقاضي وصفته كزوج وصاحب؛ فهذه الصفة محددة بالزمان والمكان والعصر الذي عاش فيه محمد ﷺ، وتنتهي بموته، وكل ما قام به من أوامر ونواهي واجتهادات تنتهي معه^(٣)، «وليس لها صفة الاستمرار والدوام، وليست من الدين»^(٤).

وفي كتاب آخر له يقول: «فكل إنسان عاقل سواء كان رجلا أو امرأة إذا آمن بالله ولم يشرك به أحدا، وآمن بعد الله تعالى بالقرآن بقسميه الكتاب والحكمة، يستطيع أن يتحول إلى رسول الله يجاهد في سبيله ويبلغ رسالة الله للعالمين...»^(٥)، ويتساءل بعدما يذكر قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: ٢١] - مادام قد تأكد وفاة كل الأنبياء والرسول -: «من هم إذا رسل الله الذين الذين سيغلبون الشيطان في المستقبل؟ طالما قد أعلن سبحانه انتهاء عصر النبوات وعصر إنزال الوحي من السماء، إنهم ولاشك رسل من نوع جديد، رسل يحملون رسالة الرحمن ليبلغوها إلى الناس كافة...»^(٦).

ولا يبعد رأي زكريا أوزون عن هذا الرأي^(٧).

أما بعض الشيعة فيرى أن «هناك مساحات واسعة في السنة الشريفة لم تستل بعد من القرآن»^(٨)، ويرى أن ذلك من أهم أدوار المهدي الذي يقوم باستنباطها وفق أسس وضوابط

(١) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٤٢

(٢) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٤٢

(٣) ينظر نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٤٢

(٤) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١١٠

(٥) نيازي عز الدين. الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ص ٣٥٧، وص ٨٥

(٦) نيازي عز الدين. الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ص ٣٥٨

(٧) ينظر زكريا أوزون. جنابة الشافعي ص ٦٦ - ٦٩، وجنابة البخاري ص ١٦ - ١٨

(٨) كمال الحيدري. ميزان تصحيح الموروث الروائي معالم نظرية عرض الروايات على القرآن الكريم ص ١٧٥

ومعايير، ولو «تمكنا نحنُ من الوصول إلى تلك الأسس والضوابط والمعايير في استلال السنة من القرآن فإنها ستكون سنة أيضاً، لأنها جاءت موافقة ومطابقة لقواعده، وهذا الأمر الخطير الضروري هو جدير بالاهتمام والبحث والتحقيق، وسوف نطلق على هذه السنة المستلة من القرآن والموافقة لروح القرآن اصطلاحاً جديداً وهو (السنة الاستنباطية أو السنة التحقيقية)»^(١)!!
ويستدرك هذا المؤلف على نفسه بأن أهم الأسس والضوابط في ذلك هو «قطعية التحذير القرآني فيها أو قل قطعية المطابقة لروح القرآن»^(٢).

وبعدما يقارن هذه العملية بالاجتهاد في الفقه أو التفسير، يصرح بأن هذا الاستنباط مشابه لذلك «ولكننا لا نستل حُكما، وإنما نستل سنة كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السَّلام يفعلون، فتكون هذه السنة المستلة على حد السنة المستلة من قبلهم عليهم السَّلام من حيث الحجية والاعتماد، وإن كانت تفتقر عنها»^(٣) أي من حيث احتمال الخطأ فيها.
أما أحمد البحراني فذهب بعيداً عندما يقول: «وعندما ينطق القرآن وحياً تسمعه آذان العقول يترجم نطقه المحدثون... بذلك أضحت السنة التي انحصرت حقيقتها بالأحاديث كأفكار قرآنية يوحى بها الكتاب عند تأويله، بهذا نكتشف أن السنة ليس مقصور بيانها وإنتاجها على الرسول، باعتبار أن عملية استنباط الأفكار القرآنية غير مقتصرة عليه، ولا محصورة فيه، بل يشاركه فيها القراء والمحدثون، الذين يمثلون فقهاء التأويل الذين صنّفهم في مدرسته ومنحهم هذا التحويل»^(٤).

ويرى جواز أن ينسب المرء الحديث إلى رسول الله ﷺ بعد وفاته إذا كان تأويلاً يوافق القرآن الكريم فيقول: «وتعيين الحديث في الفكرة القرآنية يتيح لكل إنسان أن يستنبط الفكرة القرآنية، وهو ما يمكنه من صناعة وإنتاج الحديث، ويجيز له في نهاية المطاف نسبته إلى الرسول، باعتباره حديثاً نبوياً، دون أن يكون هناك شرط التلفظ الفعلي للرسول... وطبيعة النص القرآني اللامتناهية، تجعل استنزاف ذخيرته الفكرية خارج قدرة الرسول، وهو ما يفرض عليه أن يفسح المجال

(١) كمال الحيدري. ميزان تصحيح الموروث الروائي معالم نظرية عرض الروايات على القرآن الكريم ص ١٧٦

(٢) كمال الحيدري. ميزان تصحيح الموروث الروائي معالم نظرية عرض الروايات على القرآن الكريم ص ١٧٨

(٣) كمال الحيدري. ميزان تصحيح الموروث الروائي معالم نظرية عرض الروايات على القرآن الكريم ص ١٧٨

(٤) أحمد البحراني. ص ٦٥٨ - ٦٥٩

للأمة بعد تمكينها من تقنية الاستنباط، من أن تتابع الاستنباط لتلبية حاجاتها من الأفكار القرآنية (الأحاديث)، فيكون لكل جيل هذه الإمكانية التي تخوله من الأخذ من أفكار القرآن، بما يتناسب مع متطلبات عصره، والمشاكل التي يتعرض لها، وإذا ما نسبت الأفكار إلى الرسول، فذلك باعتبار منطقه لا يتجاوز القرآن، والأفكار المستقاة من القرآن ترجع إلى منطقه ذاك... لا يمكن أن يموت الحديث بموت الرسول، أو تنقطع تصور السنة النبوية كنمط حياة عندما تحتجز في الماضي العربي الفقير المحدود بحدود البيئة العربية آنذاك، فهذه السنة مطالبة بأن تتطور بما تجاري مستحدثات الحياة، ويكون ذلك وفق تطور الخطاب النبوي المرتبط بما نطق به القرآن في تلك المستحدثات، مما يعني أن المطلوب أن تتابع عملية إنتاج الحديث بعد الرسول ولا تتوقف، والضابط لها هو معيارية القرآن...»^(١)!!

ويقول آخر: «لا يعتقد الشيعة بنهاية فترة الحجج الإلهية وهدايتهم، بل إن هذه السلسلة مستمرة إلى يوم القيامة، ولا تستغني البشرية عن وجودهم مطلقاً، وما حدث قبل ١٤ قرناً (يقصد ختم النبوة) هو تغير وتحوّل في كيفية الارتباط بين الله وخلفائه، فقبل ذلك كان خلفاء الله يتصلون به في إطار النبوة الرسالية، وأحياناً الوصاية، أما بعد ذلك فإن الارتباط سيكون في إطار الإمامة والولاية، فالتغير الأساسي الذي حصل في عقيدة الشيعة هو كيفية الارتباط بين الله وخلفائه، لا أصل وجود هذا الارتباط»^(٢).

وخلاصة ما تقدم أن السنة وفق المفهوم المتوارث مما بينه الرسول ﷺ بقوله أو فعله، أو قرره استنباطاً من القرآن، أو استقلالاً عنه - إذا ما استثنينا ما يتعلق بشعائر العبادات - لا يتضمن الكفاية التشريعية أو المنهجية لكل عصر، وليس له - مهما بلغت درجة توثيقه - أكثر من قيمة تاريخية أو تراثية.

بل لكل عصر رسوله وسننه التي لا تخرج عن الكليات القرآنية ضرورة، وإذا كان المؤلف لا يجزم بتحديد الماهية الرسولية وشروطها في كل عصر بحاكمية الرسالة إلا في جهة واحدة وهي كونها دون مرتبة التجسد الرسولي لمحمد ﷺ ودون قيمة استنباطاته المتيقنة؛ لأنه أوتي سبعا من المثاني والقرآن

(١) أحمد البحراني. ص ٦٦ - ٦٨

(٢) مسعود إمامي. فلسفة ختم النبوة عند الشهيد مطهري دراسة نقدية. ترجمة: علي آل دهر الجزائري. مجلة نصوص معاصرة.

العددان ١٥ و١٦. السنة الرابعة ٢٠٠٨ - ١٤٢٩ هـ. ص ٢٧١

العظيم، فغيره إما أنه يقصرها على ولاية الأمور القائمين على تنفيذ وتفصيل شريعته من بعده، وبعض الشيعة يجعلها في المهدي، ولا يمنع تعديتها لغيره، ومنهم كما تقدم يجعلها في العلماء دون أن يسميها سننا أو ينعتهم بوصف الرسول وهو الأقرب والأولى مع عدم ترك السنن الصحيحة المتوارثة.

ب - إنّ تقرير المؤلف لهذا المعنى، يشي بأن طبيعة الاستنباط النبوي من النص القرآني أو تفصيله لكلياته، إنما يتم ضمن قيم الاجتهاد المأمور بها وما ملكه الله من قدرات على الغوص في أعماق هذه النصوص، ولا يعود ذلك إلى نصوص خاصة يتلقاها كوشي ثانٍ يبين بها للناس ما نزل إليهم.

وهذه المسألة لا تفهم إلا في إطار ما قرره في بعض كتبه، ومنها كتاب محطات في سبيل الحكمة، عندما تحدث عن طبيعة المعجزة والمنهج وتدرجهما في الرسائل السماوية، وأن البشرية ارتقت شيئاً فشيئاً ومرت بمرحلة الطفولة «وفي هذه المرحلة التصق المنهج بشخص الرسول الحامل للرسالة، والتصقت المعجزة أيضاً بشخص الرسول الحامل للرسالة»^(١)، ثم انتقلت البشرية ابتداءً من إبراهيم عليه السلام إلى عيسى عليه السلام «من مرحلة الطفولة إلى مرحلة أكثر نضجاً، وبالتالي تم الارتقاء باستقلالية المناهج والمعجزات في تلك المرحلة إلى مرحلة أعلى مما كانت عليه في المرحلة الأولى، لذلك نرى أنه أنزلت كتب سماوية في تلك المرحلة، ولكنها صالحة لأزمة وأمكنة محددة، ولم تلغ صلاحية رسل تلك المرحلة في التشريع، فإبلاغ المنهج ومرجعته توزعت بين الرسل في تلك الحلقة وبين الكتب السماوية، بمعنى أنه حدث استقلال جزئي للمنهج عن شخص الرسل في تلك الحلقة...»^(٢).

وبتعبير أدق لدى المؤلف فالمرحلتين (مرحلة الطفولة وما بعدها إلى عهد عيسى عليه السلام) لم يكن وعي الإنسان وإدراكه الحضاري بمستوى يؤهله للتفاعل العقلي المستقل مع كتاب مسطور، فكان الرسول في المرحتين كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى في اتصال مباشر مع وحي السماء في كل حركة من حركات تفاعلهم مع أقوامهم^(٣).

وفي المرحلة الأخيرة، مرحلة الرسالة الخاتمة «ارتقت حضارة البشرية ووعيها، ونضجت حتى

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٤، والمعجزة الكبرى ص ٢٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٥

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢١ - ٢٣

وصلت درجة التفاعل مع نص مكتوب يختزل كليات كل الأشياء في هذا الكون، وصالح لكل زمان ومكان، ولذلك في الرسالة الخاتمة استقلت المعجزة والمنهج استقلالاً كاملاً عن شخص النبي ﷺ، وتكرزت المعجزة والمنهج في نص لغوي تمت صياغته من قبل الله تعالى، وهذا النص هو القرآن الكريم، وحكمة الله تعالى تحيط بذلك، فوعي البشر وحضاراتهم تتطور من جيل إلى جيل، وحل مشاكلهم المستجدة يتطلب استنباطاً مستمراً للأحكام، وبالتالي يتطلب استقلالاً للنص عن إطار التاريخ»^(١).

إذا فالبلوغ العقلي للبشرية ونضجها ووعيتها تؤكد بعثته ﷺ ومعجزته ورسالته التي هي القرآن الكريم حسب، وقد مارس ﷺ الاستنباط منه وتفصيل كلياته وفسره بحسب الحاجة في عصره، ممهداً للعقل البشري أن يسلك المسلك ذاته في الرسالة بعد ختم النبوة، وتعبير المؤلف فـ «الله تعالى أعطى رسوله ﷺ، والعقل البشري القدرة على الغوص في أعماق النص القرآني سبع درجات، لاستنباط السنة من أعماق القرآن الكريم»^(٢).

يقول محمد إقبال: «في فترة طفولة البشرية كان الإرشاد نحو السعادة يقدم للإنسان جاهزاً بواسطة الوحي، وبذلك فقد أعفيت البشرية من عناء البحث، لكن مع نمو العقلانية وملكة النقد وبسبب فائدتها توقف ذلك النحو من المعرفة النبوية... لقد كان نبي الإسلام حلقة الوصل بين العالم الجديد والعالم القديم، فما كان مرتبطاً بمصدر الوحي والإلهام فهو مرتبط بالعالم القديم، وما برزت فيه روح الإلهام فهو متعلق بالعالم الجديد»^(٣).

والفكرة ذاتها عند مطهري الذي يربط حاجة البشر إلى الوحي التبليغي بمرحلة ما قبل بلوغ العقل البشري درجة يتعهد بنفسه الدعوة والتبليغ والاجتهاد في أمر دينه، أما بعد ظهور العلم والعقل ونمو الإنسانية وبلوغها (ومقدمة آيات سورة العلق تلمح لذلك)، فيختم بنفسه الوحي التبليغي، ويحل العلماء محل هؤلاء الأنبياء (التبليغيين)، ويحل العقل والعلم محل الوحي التبليغي^(٤).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٦ - ٣٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٦، والمعجزة الكبرى ص ٦٠٠

(٣) نقلاً عن مسعود إمامي. فلسفة ختم النبوة عند الشهيد مطهري دراسة نقدية. مجلة نصوص معاصرة. السنة الرابعة. العددان

١٥ - ١٦. صيف وحريف ٢٠٠٨م، ص ٢٦٠

(٤) مرتضى مطهري. ختم النبوة ص ٤٠ - ٤١

ويعبر بعضهم عن أثر هذه الفكرة فيقول: «رسالة الإسلام عندما ختمت الرسالات، أصبح كل فرد رساليا من غير رسول، وذلك بما يمتلكه من مؤهلات سما بها عن سائر المخلوقات، فعلم الإنسان الأسماء وأنزلت عليه الكلمات والكتاب، وألغيت الوسائط بينه وبين الله، وكلف بالسير والنظر في آفاق الكتابين المسطور والمعمور؛ فأفاق المعرفة الكونية مفتوحة ... وآفاق المعرفة القرآنية مفتوحة أيضا، فالنص القرآني محكم إحكاما يجعله لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ومن ثم فختم النبوة جعل آفاق الإنسان بلا حدود، وكل سعي لتطويق المعرفة الدينية أو الكونية هو قتل آفاق الإنسان التي فتحتها الإسلام للإنسان»^(١).

ويمضي بعضهم بعيدا عندما يتصور أن الغاية القصوى للإسلام لا تقع قطعا في دائرة النبوة، وإنما في دائرة ختم النبوة، وينقل عن إقبال قوله: «إن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها...»^(٢)، ويقول: «إن الختم في عبارة ختم النبوة ليس مجرد إشارة إلى ذلك الحدث التاريخي المتمثل في توقف نزول الوحي من الله إلى البشر، بل إنه يعبر عن معنى عظيم أو أعمق من ذلك بكثير؛ ختم النبوة حدث معرفي يمثل خطا حاسما فاصلا بين الحقتين الأكبر في تاريخ العقل البشري؛ الحقبة التي كان فيها الإنسان واقعا تحت الوصاية المطلقة للمتعالي وللمعرفة النازلة إلى عقله من الخارج، والحقبة التي ارتفعت فيها مثل هذه الوصاية وأصبح بإمكان الإنسان فيها أن يعتمد على مصادره الخاصة به في معرفة الوجود»^(٣).

فالسنة النبوية المستنبطة من أعماق النص القرآني، استنبطها الرسول ﷺ بسموه الرسالي وليس بوحى آخر أوتي مع القرآن؛ أي كانت استنباطاته تجسيدا لمبدأ ختم النبوة وتأكيدا لأهمية استعمال العقل والاجتهاد وتدريب عليه، وتقرير لإطلاقية القرآن وهيمنته، بل إن الفرق بين سنن الرسول المستنبطة من القرآن واستنباط غيره فرق في تفاعل النفس مع كتاب الله تعالى، وفرق في درجة الفرد على سلم الرسالة والنبوة^(٤).

سادسا: وما فرضه المؤلف كدليل تاريخي عن فهم بعض السلف للسنة، قصرا على صفة

(١) عبد الرحمن حللي. منهجية الرسالات ودلالات ختم النبوة. مجلة إسلامية المعرفة. العدد ٤٠، ٢٠٠٢ ص ٧٣

(٢) ينظر محمد إقبال. تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ٢٠٦ - ٢٠٧

(٣)

(٤) الحكمة المطلقة ص ١٨٩

الرسول في تبيينه للرسالة دون اجتهاده أو دون صفة النبوة؛ حيث كانوا ينظرون في تاريخية أفعاله ﷺ لتمييز ما كان تفصيلا أو تفعيلا للقرآن بعد نزوله دون غيرها، كمثال الرجم للمحصن في بعض الروايات؛ فلو صحت يكون مما فعله ﷺ كموافقة لأهل الكتاب - وقد كان يجب موافقتهم فيما لم يؤمر به قبل نزول النص القرآني بالجلد دون تمييز بين المحصن وغير المحصن^(١)، ولا يكون سنة نبوية للاقتداء بها في كل زمان ومكان كونها خارج موضوع الرسالة أي القرآن الكريم.

وإذا كان عدنان الرفاعي يقصر الأمر على بعض السلف، فغيره كنيازي عز الدين يجعل الأمر عاما عند جميع الصحابة فيقول: «كل الصحابة كانوا يفهمون السنة على أنها اتباع السنن والأوامر والأحكام التي يصدرها الرسول في ضوء القرآن»^(٢).

ويقول أيضا: «كلمة السنة كانت تعني السنن، والسنة والسنن في مفهوم الصحابة هي من الله تعالى، وقد توصلوا إلى مفهومها وطبقوها مستنديين إلى النص القرآني»^(٣).

أما اجتهاد الرسول قبل نزول القرآن مخالفا الوحي النازل، فليس بسنة متبعة، ومن الملاحظ أن ذلك يقع منه ﷺ دائما قبل نزول المنهج لا بعده^(٤)، أما الرجم وإن جاء كعقوبة حدية في التوراة وعند أهل الكتاب، فلم يفعله الرسول ولا صحابته بل نسب إليهم^(٥).

ويذهب لؤي صافي إلى أن من يتأمل مواقف الصحابة تجاه السنة «يلحظ أنهم لم يتبعوا توجيهات رسول الله اتباعا حرفيا، ولم ينتهجوا في فهم أقواله نهجا نصوبيا، بل كانوا دائما ينظرون في مقاصد فعله وخطابه، ويربطونه بقواعد القرآن الكلية، فإذا تبين أن قوله أو فعله بيان مطلق لكتاب الله، لا يتقيد بقيود الزمان والمكان، ولا يتعلق بأحوال خاصة اتبعوه دون تغيير أو تحوير... أما إذا تبين لهم أن قوله أو فعله متعلق بتطبيق قواعد الكتاب ووكلياته وفقا لخصوص الزمان والمكان، اجتهدوا في تحقيق الكليات التي سعى لتحقيقها، والعمل بالمقاصد التي دعتهم إلى قول أو فعل، وإن

(١) ينظر الحق المطلق ص ٤٢٠

(٢) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٤٥

(٣) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٥٨

(٤) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٨١

(٥) نيازي عز الدين. دين السلطان (البرهان) ص ٩٤٨ - ٩٧٤

أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر قول رسول الله وفعله»^(١).

وفي خصوص الرجم وعلاقته بالنص القرآني، يرى جواد عفانة أن الرجم لا وجود له في القرآن الكريم، وأن إجماع الصحابة عليه حكاية على وقوعه زمن النبي ﷺ قبل نزول سورة النور، أما بقاءه واستمرار العمل به بعدها فمما لا دليل عليه إلا حديثين ثبت وقوع الوهم فيهما، وشكك في صحتها حديث أبي إسحاق الشيباني عن عبد الله بن أبي أوفى عند البخاري: أقبل سورة النور أم بعدها؟ ويخلص إلى أن «الرجم قد حصل في بداية قيام دولة الإسلام في المدينة، وكان من قبيل الإسعاف الأولي، ثم جرى نسخه سنة ٩ هـ بآية سورة النور رقم (٢)»^(٢).

أي كان من قبيل اجتهاد النبي ﷺ أو موافقة منه لأهل الكتاب، إلى حين نزول النص القرآني المناسب.

ويصرح بذلك بعضهم فيقول: «كان أحيانا يقيم شريعة اليهود إذا لم يجد نصا يسعفه من القرآن الذي تنزل عليه حتى وقتها، لأن الله أمره بذلك... وكان يرحم الغامدية وغيرها حين يتم ثبوت الزنا على البعض وفق شريعة اليهود قبل أن تنزل عليه آيات سورة النور والآية رقم ٢٥ من سورة النساء التي تقرر الجلد للمحصن وغير المحصن...»^(٣)، ومثل هذه التصرفات - برأيه - لم تكن سننا، وإنما تصرفات تحكمت فيها البيئة والظروف، ومن لم يعرف مقام النبوة من مقام الرسالة اشتبهت عليه الأمور^(٤).

ويرى مشتهري أن حديث عبد الله بن أبي أوفى مما يهدم أدلة الرجم، لأنه «يشكك في أن يكون رسول الله قد رجم بعد نزول آية الجلد في سورة النور، وإن صح أن يكون رسول الله فعل ذلك فيكون ذلك الفعل منه قد حدث قبل نزول آية الجلد»^(٥)، وربما صرح بأنه شريعة يهودية^(٦)، ويتساءل

(١) لؤي صافي. إعمال العقل ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) جواد عفانة. الحق أبلج والباطل لجلج رد علمي على كتاب عبد الوهاب أبو صفية (الاعتدال في إثبات عذاب القبر ونعيمه) ص ١١٦ - ١١٧

(٣) أحمد عبده ماهر. السنة النبوية بين الدس والتحريف ص ٤٥ - ٤٦، وينظر أيضا زكريا أوزون. جناية البخاري ص ٤٥

(٤) ينظر أحمد عبده ماهر. السنة النبوية بين الدس والتحريف ص ٤٥ - ٤٦

(٥) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٣٥٩

(٦) ينظر مقاله في مجلة المقال بعنوان: عندما يكون الرجم شريعة يهودية لست ثوب السنة النبوية. الثلاثاء ٠٣ يونيو ٢٠١٥م

الموافق ١٣ رمضان ١٤٣٦ هـ ص ٦

متهما البخاري بالتناقض: «فهل يعقل أن يكونَ فعل الرسول هذا قد تواتر تواترا عمليا وشاع وانتشر خبره في عصر الصحابة ومنهم من لا يدري إذا كان رسول الله قد رجمَ قبل نزول سورة النور أم بعدها؟ ثم ألا تدل هذه الرواية على أن مسألة الرجم هذه كانت موضع تساؤلات بين الرواة قبل عصر التدوين مما جعل الإمام البخاري يسجلها في صحيحه كما هي فيشكك بوجودها في أحاديث الباب دون أن يدري، خاصة وأن القرآن الحكيم قد حسم هذه المسألة ببيان عقوبة مطلق الزنا بالجلد؟!»^(١).

وعرض غيره لهذا الاحتمال (احتمال أمر النبي ﷺ بالرجم موافقة لأهل الكتاب أو لعرف سائد قبل نزول سورة النور ونقل عن عدنان الرفاعي بعض ما يؤيد هذا الاحتمال لو صحت رواياته ثم بعد نزولها ترك اجتهاده السابق والتزم بالجلد دون الرجم)، ثم استبعده وجزم بدخول الرجم بواسطة «ثقافة أهل الكتاب بهيئة أحاديث منسوبة للنبي ﷺ وتبني الفقهاء لهذه الأحاديث، ثم العمل بمضامينها»^(٢).

ويمكن أن يرد على المؤلف بما يلي:

أ - أنّ هذا الصحابي (عبد الله بن أبي أوفى) ممن يقول بجد الرجم، فإنه لما سئل رضي الله عنه أثبتته بيقين، لكن خفي عليه تاريخه في مقابل السورة، أفعله ﷺ قبل نزول سورة النور أم بعد نزولها. والسائل في هذه الرواية أيضا لم يردّ الرجم كون سورة النور جاءت بالجلد، ولا أنكر الرجم على رآويه كون فعل رسول الله ﷺ لا يتماهى وظاهر القرآن، ولا صرح بتأثير صفتي النبوة أو الرسالة في الحكم، غاية ما في الأمر تثبت السائل هل الجلد مخصوص بغير المحصن، أو منسوخ في حق المحصن. قال الحافظ ابن حجر: «وَفَائِدُهُ هَذَا السُّؤَالِ أَنَّ الرَّجْمَ إِنْ كَانَ وَقَعَ قَبْلَهَا فَيُمْكِنُ أَنْ يُدْعَى نَسْخُهُ بِالتَّنْصِيصِ فِيهَا عَلَى أَنَّ حَدَّ الزَّانِي الْجُلْدُ وَإِنْ كَانَ وَقَعَ بَعْدَهَا فَيُمْكِنُ أَنْ يُسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى نَسْخِ الْجُلْدِ فِي حَقِّ الْمُحْصَنِ»^(٣).

وقال رشيد رضا: «وَوَظَاهِرُ هَذَا السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ أَنَّ السَّائِلَ يُرِيدُ أَنْ يَعْلَمَ هَلْ كَانَ الْجُلْدُ نَاسِخًا لِلرَّجْمِ الَّذِي رُبَّمَا كَانَ عَمَلًا بِحُكْمِ التَّوْرَةِ، أَمْ كَانَ الرَّجْمُ مُخَصَّصًا لِعُمُومِ الْجُلْدِ بِجَعْلِهِ خَاصًّا بِغَيْرِ

(١) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٣٥٩

(٢) غسان البهان. رجم الزاني ص ٣٧

(٣) ابن حجر. فتح الباري ١٢/١٢٠

المُحَصِّنِينَ وَالْمُحَصَّنَاتِ بِالزَّوْجِ»^(١).

وقال ابن عاشور: «وَقَدْ سُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى عَنِ الرَّجْمِ: أَكَانَ قَبْلَ سُورَةِ النُّورِ أَوْ بَعْدَهَا؟ (يُرِيدُ السَّائِلُ بِذَلِكَ أَنْ تَكُونَ آيَةُ سُورَةِ النُّورِ مَنَسُوخَةً بِحَدِيثِ الرَّجْمِ أَوْ الْعَكْسِ، أَيَّ أَنَّ الرَّجْمَ مَنَسُوخٌ بِالْجُلْدِ) فَقَالَ ابْنُ أَبِي أَوْفَى: لَا أَدْرِي. وَفِي رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ شَهِدَ الرَّجْمَ. وَهَذَا يَفْتَضِي أَنَّهُ كَانَ مَعْمُولًا بِهِ بَعْدَ سُورَةِ النُّورِ لِأَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَسْلَمَ سَنَةَ سَبْعٍ وَسُورَةُ النُّورِ نَزَلَتْ سَنَةَ أَرْبَعٍ أَوْ خَمْسٍ كَمَا عَلِمَتْ وَأَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ حَدَّ الزَّانِي الْمُحَصَّنِ الرَّجْمُ»^(٢).

والحاصلُ أنَّ السائلَ قد انتهى - في الاحتمال الظاهر - إلى كون الرجم سنة نبوية، وأنه لا قطع فيما يتعلق بتقديمه أو تأخره عن سورة النور أو آية سورة النور، وجوابُ الصحابي له ب (لا أدري) ليس دليلاً على اعتبار هذه السورة ناسخة لحكم الرجم؛ فهو لم يثبت شيئاً ولم ينف شيئاً بخصوص ذلك، فكيف يجزم بأن الرجم دون السنة النبوية أو أنه موافقة لأهل الكتاب منسوخ بآية النور؟ وكيف يدعى جزماً بأن في الجيل الأول من كان ينظر بمعايير القرآن إلى السنة اتفاقاً واختلافاً؟ بل الاحتمال الظاهر من حال السائل (أبو إسحاق الشيباني سليمان بن فيروز ت ١٤١ هـ) أنه ممن يجود الرواية ويبحث في تفاصيلها، فهو أحد الحفاظ الثقات، وقد كان أحمد «يعجبه حديث الشيباني ويقول: هو أهل أن لا ندع له شيئاً»^(٣)، فلا يبعد أن يكون مخرج سؤاله طلب العلم والفقهاء فيه، لا اعتبار السنن بالقرآن، وقد قال أبو بكر بن عياش عنه: «كان الشيباني فقيه الحديث»^(٤). والله أعلم

ب - لو فرض أن المراد خطأ الرسول ﷺ بالرجم قبل النور أي أن ما فعله كان بصفة النبوة وليس الرسالة، لنهت الآيات ولو في الجملة عليه كما حصل لسنن أخرى في كتاب الله تعالى؛ لم تقرَّ اجتهاده ﷺ، أو لم تقرَّ موافقته بعض أهل الكتاب فيما هو دون الرجم كالإذن بالتخلف في بعض غزاته...

(١) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٢٢/٥

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٤٩/١٨

(٣) ابن أبي حاتم. المحرر والتعديل ١٣٥/٤، وتهذيب الكمال ٤٤٤/١١

(٤) علاء الدين مغلطاوي. إكمال تهذيب الكمال ٦٦/٦، وابن حجر. تهذيب التهذيب ١٩٨/٤

وأيضاً لو استقر الحكم على الجلد دون الرجم، لما استمر كبار الصحابة وفقهائهم عليه بعد وفاة الرسول ﷺ، وفيهم من جمع الجلد والرجم، ولو بلغهم تخريجه على ما تقرر في التوراة موافقة واستتلافاً لأهل الكتاب فعلى الأقل كان مما بين لهم وحكم به فصار مشروعاً لنا، وهو ما يشير إليه الحافظ ابن حجر في قوله: «وَإِذَا كَانَ حُكْمُ الرَّجْمِ بَاقِيًا مُنْذُ شُرِعَ فَمَا حَكَمَ عَلَيْهِمَا بِالرَّجْمِ بِمُحَرَّدِ حُكْمِ التَّوْرَةِ، بَلْ بِشُرْعِهِ الَّذِي اسْتَمَرَ حُكْمُ التَّوْرَةِ عَلَيْهِ وَلم يُقَدَّرْ أَنَّهُمْ بَدَّلُوهُ فِيمَا بَدَّلُوا»^(١).

ولعل مما يشهد لهذا الحكم من القرآن ما جاء عن ابن عباس قوله: «الرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَا يُغَوِّصُ عَلَيْهِ إِلَّا غَوَّاصٌ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ١٥]»^(٢).

قال رشيد رضا: «قَالَ الْعُلَمَاءُ: وَيَجِبُ اتِّبَاعُهُ فِيمَا حَكَمَ بِهِ مَهْمَا كَانَ سَبَبُ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْكُمُ إِلَّا بِالْحَقِّ»^(٣)، ثم نقل أثر ابن عباس السابق وقال: «فَهُوَ يُرِيدُ أَنَّ هَذَا مِمَّا بَيَّنَّهُ لَهُمْ وَحَكَمَ بِهِ فَصَارَ مَشْرُوعًا لَنَا»^(٤).

ولم ير ابن القيم القول بمرجعية التوراة ذا جدوى فقال: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى: إِنَّمَا رَجَمَهُمَا بِحُكْمِ التَّوْرَةِ. قَالُوا: وَسِيَاقُ الْقِصَّةِ صَرِيحٌ فِي ذَلِكَ، وَهَذَا مِمَّا لَا يُجْدِي عَلَيْهِمْ شَيْئًا الْبَتَّةَ، فَإِنَّهُ حَكَمَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ الْمَحْضِ، فَيَجِبُ اتِّبَاعُهُ بِكُلِّ حَالٍ، فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ، وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: رَجَمَهُمَا سِيَاسَةً، وَهَذَا مِنْ أَفْبَحِ الْأَقْوَالِ، بَلْ رَجَمَهُمَا بِحُكْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا حُكْمَ سِوَاهُ»^(٥).

ت - ذهب الإمام الشافعي في الرسالة إلى أن ترك الرجم وغيره لدلالة الظاهر القرآني النازل بعد حكم الرسول ﷺ جهل بمكانة السنة من الكتاب، وبين لسائله كيف «تكون السنة مع الكتاب دليلاً على أن الكتاب خاصٌّ وإن كان ظاهره عاماً»^(٦)، ومن ذلك حد السرقة وتحريم بعض البيوع،

(١) ابن حجر. فتح الباري ١٢/١٧١

(٢) ابن القيم. زاد المعاد في هدي خير العباد ٥/٣٣

(٣) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٥/٢١

(٤) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٥/٢٢

(٥) ابن القيم. زاد المعاد في هدي خير العباد ٥/٣٣، وينظر محمد علي الصابوني. مختصر تفسير ابن كثير ١/٥١٧

(٦) الشافعي. الرسالة ص ٢٢٦

ورجم المحسن «وأشبهه لهذا كثيرة»^(١)، فلو جاز أن يُدعى في شروط ذلك وأنواعه شيئاً قبل التنزيل ليس بسنة تبعاً لظاهر القرآن كان ذلك « مُعْطَلاً لِعَامَّةِ سِنَنِ رَسُولِ اللَّهِ، وهذا القولُ جَهْلٌ مِمَّنْ قاله »^(٢).

وفي جماع العلم له يقول: « فلو صرنا إلى ظاهر القرآن، قطعنا من لزمه اسم سرقة وضرينا كل من لزمه اسم زنا مائة جلدة، ولما قطع النبي في ربع دينار ولم يقطع في أقل منه، ورجم الحرين الثيبين ولم يجلدتهما استدللنا على أن الله عز وجل إنما أراد بالقطع والجلد بعض السراق دون بعض وبعض الزناة دون بعض»^(٣).

أما عدم تصريح القرآن الكريم بجرم المحسن، ونصه في مقابل ذلك على الجلد في جريمة الزنا فلعله يعود لندرة زنا المحسنين، أي: «فكأنه لا يحتاج لتشريع خاص به لشدة ندرته، وكأن لفظ الزاني إذا أطلق لا ينصرف عندهم إلا إلى غير المحسن، وفي القوانين الوضعية كثيراً ما يدجون الأشياء النادرة الوقوع في حكم واحد مع غيرها بحيث لا يتيسر إلا للمتضلع فيها استنباط حكمها من النص العام فكذلك مسألة رجم الزاني المحسن في الإسلام التي لم يذكرها القرآن للتنزه عن إشاعة الفاحشة بين المؤمنين، وعليه فالرجم حق مما كتبه الله علينا في شريعته وإن لم يصرح به في القرآن»^(٤).

أي أن حمل الإطلاق في آية الجلد على غير المحسنين فيه رعاية لمقتضى الحال التشريعي، فغالب من يتعرض لهذا الفعل المنكر المفضوح غير المحسنين، حيث لم يكن لهم ما يتحصنون به من دواعي الشهوة بالزواج، أم المحسنون فأولى بهم ألا يكون لهم ذكر في معرض هذا الأمر الشنيع، ولا يكون ذكر لعقوبتهم فيه، ومن « هنا يتضح لنا حكمة نص القرآن على حد الجلد، وهو العقوبة المفروضة على غير المحسنين، إذ كان غير المحسنين - كما قلنا - هم الكثرة الواقعة تحت حكم الزنا، على تلك الصورة المكشوفة المفضوحة، وهم أدنى إلى مواقعة الإثم على صورته تلك، من المحسنين، الذين يكاد

(١) الشافعي. الرسالة ص ٢٣٤

(٢) الشافعي. الرسالة ص ٢٣٤

(٣) الشافعي. جماع العلم ص ٥٦، وينظر الأم ٢٩/٥، و٢٣/٧، و٣٠٤/٧

(٤) مجلة المنار ٢١٥/١٥

الإسلام لا يفترض لهم وجوداً، لأنهم إذا وجدوا على تلك الحال، كانوا من الندرة النادرة التي لا يتوجه إليها عموم الحكم»^(١).

المطلب الرابع: السنة بين الوحي والاجتهاد

لا يخفى أنّ لمفهوم (الوحي) أهميته في تحديد مفهوم السنة النبوية وتمييزها، يقول الدكتور فتحي عبد الكريم: «المعيار الذي يستندون إليه في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية هو الوحي، فما كان مصدره الوحي من سنته عليه الصلاة والسلام عدوه سنة تشريعية لازمة، وما لم يكن مصدره الوحي اعتبروه سنة غير تشريعية»^(٢)، ويقول الدكتور طه جابر العلواني: «إن لتحديد مفهوم الوحي أهمية كبرى في تحديد مفهوم السنة، وفهم علاقتها بالقرآن»^(٣).

فما هو موقف المؤلف من (وحي السنة)؟ وهل هي دليل تشريعي معتبر وله استقلاله جهة الوحي؟

أولاً: عرض رأي المؤلف

السنة الشريفة في تصور المؤلف - كما سبق مرارا - محتواة في أعماق النص القرآني، ووظيفة الرسول ﷺ هو أنه (استنبطها منه)^(٤)/ (استخرجها)^(٥)، أو قام بتفسير وتفصيل، أو قراءة^(٦) (لبعض)^(٧) كليات النص القرآني بعد نزوله، «ومن لا يدرك هذه الحقيقة الجلية في كتاب الله تعالى، غائبٌ عن إدراك حقيقة القرآن الكريم، وبالتالي فقوله - في هذا الأمر - شهادة زور»^(٨). وهذا الادعاء يحيلنا - ضرورة - إلى سؤالين في غاية الأهمية:

(١) ينظر عبد الكريم الخطيب. التفسير القرآني للقرآن ٩/ ١٢٠٥ - ١٢٠٨

(٢) فتحي عبد الكريم. السنة تشريع لازم ودائم ص ٢٥

(٣) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ١٣٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٠، والحق الذي لا يريدون ص ١٤٨ و ١٨٠

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٥

(٦) المعجزة الكبرى ص ١٣

(٧) الحق الذي لا يريدون ص ١٦٧

(٨) المعجزة الكبرى ص ١٣

الأول: هل استنباط الرسول ﷺ لهذه السنة، واستخراجه إياها من باطن القرآن الكريم، هل كان بتأييد الوحي وصفته الرسالية، أم بصفة أخرى غير ذلك كالاتجاه مثلاً؟ وبمعنى آخر هل السنة وحي عند المؤلف، أم أن منها ما هو وحي ومنها غير ما هو ذلك؟

والثاني: هل استنباط الرسول ﷺ وبيانه لما نزل، هل اقتصر فيه على (بعض) كليات النص القرآني أم وقع على جميعه؟

إن المتتبع لظاهر كلام المؤلف في كتابه، ليجد أنه يقصر (الوحي) على النصّ القرآني فحسب، فما كان يتلقاه الرسول ﷺ من ربه من (الوحي) حصراً هو القرآن الكريم دون غيره. وعلى هذا فما استنبطه الرسول ﷺ من أعماق تلك النصوص القرآنية كسنة شريفة، إنما استنبطه بسموه النبوي، لا بوحي ثان، وظهور ذلك في أفعاله وأقواله ظهور يستوي فيه مع أصحاب العقول وأولي الألباب من لديهم القدرة على ذلك «فالله تعالى أعطى رسوله ﷺ، والعقل البشري القدرة على الغوص في أعماق النصّ القرآني سبع درجات، لاستنباط السنة من أعماق القرآن الكريم»^(١).

وبناء عليه فالرسول ﷺ لم يبين جميع ما نزل إليه من ربه، أو بين (البعض) بقدر حاجة الناس آنذاك.. وهذا من جهة أخرى يحيل إلى أن السنة الشريفة لا تزال بهذه الأعماق، وهي في حاجة إلى أصحاب (العقول الرسالية) لاستنباطها في كل زمان ومكان..
أما نصوصه التي يظهر فيها نفيه لوحي السنة فكثيرة منها:

١- ادعاؤه أن هذا القول مناقض لكتاب الله جملة وتفصيلاً وخروج فاضح على دلالاته، وفي ذلك يقول: «والقول بأن الله تعالى أوحى إلى نبيه ﷺ وحينئذ هما القرآن الكريم والسنة الشريفة، هو قول ينقضه القرآن الكريم جملةً وتفصيلاً، فالوحي - في الرسالة الخاتمة - هو وحي القرآن الكريم»^(٢)، ويقول أيضاً: «من هنا نرى أنّ الوحي الذي تلقاه ﷺ، لا يخرج عن إطار القرآن الكريم، ونرى أنّ الزعم بوجود وحي آخر مستقل عن القرآن الكريم، هو خروج فاضح على دلالات كتاب الله تعالى، وهو افتراء...»^(٣).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٦، والمعجزة الكبرى ص ٦٠٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٣

٢- ويرى أن الاعتقاد بوحي آخر لون من الافتراء والمتاجرة بالسنة فيقول: «إن حصر مرجعية النبي ﷺ بوحي القرآن الكريم، دون أيّ وحي آخر ينفي وجود وحي آخر مستقل عن كتاب الله تعالى كما يفترى المتاجرون بالسنة الشريفة»^(١).

وعندما تعرض لمباحث الحكمة في كتاب الله تعالى، وكون بعض نصوصها معطوفة على الكتاب ومنزلة مثله، نفى دلالتها على الوحي المستقل.

٣- يقول: «وحرف العطف بين الكتاب (القرآن الكريم) والحكمة، وبين آيات الله تعالى والحكمة، لا يعني أبدا عطفًا لوحيين مستقلين أو نصين مستقلين لكل منهما حدوده المميزة عن الوحي الآخر أو عن النص الآخر...»^(٢)، ونتيجته «الحكمة محتواة في كتاب الله تعالى، وعطفها على الكتاب وعلى آيات الله تعالى هو نتيجة كون الكتاب (وكون آيات الله تعالى) ساحة الاستنباط والتدبر بالنسبة للحكمة، فالحكمة (السنة) ليس وحيًا مستقلًا عن وحي الكتاب (القرآن)، وليست نصًا مستقلًا عن نصوص الكتاب (القرآن)»^(٣).

٤- ويخلص إلى القول: «إذا الحكمة الموحاة (السنة) ليست نصًا خارج دفتي كتاب الله تعالى، وليست وحيًا مستقلًا عن وحي كتاب الله تعالى كما يزجر عابدو أصنام التاريخ»^(٤).

٥- وما ورد في القرآن الكريم من إشارات عن إخبار وإنباء أو إنزال للحكمة خارج ذلك، فيحمل على القرآن ذاته، أو على معاني الشفافية والرؤية الصادقة والإلهام، وهذه أمور ساحتها النبوة لا الرسالة.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(٥) [التحریم: ٣] - وهي بعض ما يستدل به من يرى السنة وحي^(٥) - يرى

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤١

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٨

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٧

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩

(٥) ينظر خليل بن ابراهيم ملا خاطر العزّامي. السنة النبوية وحي ص ٢٧، وينظر محمد حبيب. السنة ومكانتها في ضوء القرآن الكريم ص ٩٦

أن الله نبأ نبيه بهذه المسألة خارج وحي القرآن الكريم، لكنها في إطار الشفافية والرؤية الصادقة والإلهام، أو تلك العلاقة الروحية الخالصة بين الإنسان وربّه (النبوة) لا وحي الرسالة الذي هو فقط و فقط لا غير كتاب الله تعالى. ثم يجزم بأنها رؤية صادقة نبأ الله تعالى بها نبيه^(١)!!
وقد يأتي في ظاهر كلام المؤلف ما يناقض ما تقدم ذكره من نفي لوعي السنة، ومن ذلك:

١- قوله: «سنة رسول الله ﷺ الموحاة إليه من الله، كتشريع مستمر لهذه الأمة لا تناقض القرآن الكريم، ولا تُضيف إليه الكلمات، ولا تحذفها منه... فموحي هذه السنة الشريفة هو ذاته سبحانه وتعالى واضع هذه القوانين»^(٢)، فهل السنة وحي من الله وفق هذا القول؟
٢- ويقول أيضا: «... وحي الله تعالى لنبيه ﷺ إنما كان عبر القرآن الكريم وما يتعلق به، وأن القول بوحي آخر خاصّ بالسنة الشريفة مستقل عن وحي القرآن الكريم هو قولٌ فاسد ينقضه كتاب الله تعالى جملة وتفصيلا»^(٣)، فهل ينفي المؤلف وحي السنة بإطلاق، أم ينفي وحي السنة على سبيل الاستقلال كما يظهر في هذا القول الأخير؟ ومعنى آخر هل ما له تعلق بالقرآن الكريم على سبيل التفصيل أو التفسير أو الاستنباط يعد وحيًا، وما كان على سبيل الاستقلال فليس بوحي ولا يصح القول بسنيته؟

٣- ويقول أيضا: «ليس كل ما عمله ﷺ وحيًا من الله تعالى وسنة تطالب بها الأمة...»^(٤)، ومفهوم هذا الكلام أن بعض عمل النبي ﷺ كان عن وحي تلقاه غير القرآن!!

وقد ساق المؤلف لنفي وحي السنة جملة من الحجج القرآنية، نلخص أهمها كما يلي:

١- عموم الآيات القرآنية، التي تصرح بأن القرآن الكريم وحي من الله تعالى، وهي آيات كثيرة جدا، منها قوله تعالى: ﴿وَأْتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧]، حيث يقول بعدها: «فما يؤمر ﷺ بتلاوته من الوحي هو ما

(١) ينظر عدنان الرفاعي. أبحاث فوق القمة ص ٥١٣

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٩٨

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٨

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٤

أوحى إليه من القرآن الكريم، وليس هو أمراً آخر كالأحاديث التي بين أيدينا، بدليل أنه لا مرجع للنبي ﷺ إلا وحي القرآن الكريم.. فالله تعالى يقول لنبيه ﷺ عن وحي القرآن ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧].. إن حصر مرجعية النبي ﷺ بوحى القرآن الكريم دون أي وحي آخر، ينفي وجود وحي آخر مستقل عن كتاب الله تعالى، كما يفترى المتاجرون بالسنة الشريفة^(١). وفي موضع آخر بعد سوق مجموعة من الآيات يصرح فيقول: «كتاب الله تعالى هو الملجأ والمرجع الوحيد، الذي لا يوجد ملجأ ومرجع دونه، حتى للنبي ﷺ، وبالتالي تؤكد لنا (آية الكهف) أنه في منهج الرسالة الخاتمة ليس هناك ملجأ ومرجع آخر دون القرآن الكريم... أليس الضمير في كلمه (دونه) في العبارة القرآنية ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ يعود على كتاب الله تعالى دون غيره ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾؟، ألا يعني ذلك أنه لا يوجد ملجأ ولا مرجع إلا القرآن الكريم حتى للنبي ﷺ ذاته؟ فإذا كان النبي ﷺ هو ذاته ليس له ملجأ ولا مرجع دون القرآن الكريم، فكيف - إذا - يكون لنا ملجأ ومرجع آخر دون القرآن الكريم؟!»^(٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، حيث يقول: «فالروح الذي أوحى إلى النبي ﷺ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ هو القرآن الكريم وليس أي أمر آخر»^(٣).

٢ - آيات سورة النجم، قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] حيث يتعلق مدلول النطق فيها بمجال محدد وهو القرآن الكريم وما يتعلق به من تفسير وتفصيل لكلياته، ولا تعني بصيغتها مطلق نطق النبي ﷺ مساححة حياته؛ لما يترتب على ذلك من نتائج غير سليمة.

فالنبي ﷺ منذ ابتعثه الله نبياً اهتدى إلى طريق الرشده الذي لازمه طيلة ثلاث وعشرين سنة،

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤١

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٥، وص ٨٥، وص ١١٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٩، والحق الذي لا يريدون ص ١٦١

وخلال هذه الفترة كان ربما تكلم بالقرآن الكريم يبلغه للناس، أو بتفسير لبعض كلياته، ولم يكن بالبداية جميع نُطقه قرآنا أو ما يتعلق به، أي أن نطقه بالقرآن وتفسيره كان يحدث في أوقات محددة خلال فترة النبوة وليس على كامل فترة النبوة^(١).

والمؤلف يريد أن يُضمن (وما ينطق عن الهوى) معنى وحي القرآن دون غيره من أقوال وأفعال وتقريرات الرسول ﷺ أو تشريعه بصفة عامّة، فالقرآن الكريم «بين لنا أن النبي ﷺ لا يملك صلاحية التشريع خارج النصّ القرآني ولا حتى لنفسه مع أزواجه»^(٢)، ولا يملك «مخالفة أحكام القرآن الكريم بأن يحلل محرما أو يحرم محلا»^(٣)؛ بل التخصيص والتقييد ونحوهما^(٤)، بل لا يملك صلاحية الإجابة والإفتاء خارج النصّ القرآني^(٥).

٣ - الآيات التي ذكرت لفظ الحكمة منزلة ومعطوفة على الكتاب في القرآن الكريم، - والحكمة بمعنى السنة - فيرى أن هذا الإنزال مقتزن بالقرآن الكريم (الكتاب)، لا ينفك عنه ولا يستقل، ليصل إلى أن عطف الحكمة على الكتاب في هذه الآيات، لا يعني أبدا عطفًا لوحين مستقلين أو نصين مستقلين، كما يريد أن يلبس بعض عابدي أصنام التاريخ، لأن العطف لا يفيد الاستقلال والتمايز^(٦)!!

ويقول: « الحكمة محتواة في كتاب الله تعالى، وعطفها على الكتاب وعلى آيات الله تعالى هو نتيجة كون الكتاب (وكون آيات الله تعالى) ساحة الاستنباط والتدبر بالنسبة للحكمة، فالحكمة (السنة) ليس وحيًا مستقلا عن وحي الكتاب (القرآن)، وليست نصًا مستقلا عن نصوص الكتاب

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٥٩، والحق الذي لا يريدون ص ١٦١-١٦٥، والمعجزة الكبرى ص ٦٣٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٢، والحق الذي لا يريدون ص ١٦٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٠٢

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٤

(٥) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤-٥٨

(٦) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥-٦٦، والحق الذي لا يريدون ص ١٥٦ وما بعدها، ويقول لؤي صافي: «إننا نتفق بدء مع الشافعي أن سنة رسول الله صلاة الله تعالى عليه وسلامه تحمل معنى الحكمة التي وردت في القرآن الكريم، بل نعدّها نموذجًا ربيعًا من نماذج الحكمة التي أعطاهها الله تعالى لأنبيائه ورسله من قبل. لكننا نعتقد أن الحكمة هي مجموعة المبادئ المحددة للرؤية القرآنية التي تجلت في ممارسات رسول الله ومواقفه العملية، ونرى لذلك امتناع تحديد الحكمة بآحاد النصوص المروية عن رسول الله الكريم...» إعمال العقل ص ١٣٣

(القرآن)»^(١).

٤ - آيات الفتوى والسؤال، حيث تكون مرجعية جوابه ﷺ من النص القرآني فقط^(٢).

ثانياً: ذكر بعض من يذهب إلى هذا الرأي

إنكارٌ وحي السنة بصفة كلية، وإسناد التصرفات النبوية لمجرد الاجتهاد، مع قصر الوحي على القرآن الكريم، رأي تبناه كثيرون، نذكر من بينهم:

- القرآنيون: يقول عبد الله جكرالوي: «إنا لم نؤمر إلا باتباع ما أنزله الله بالوحي، ولو فرضنا جدلاً صحة نسبة بعض الأحاديث بطريق قطعي إلى النبي ﷺ، فإنها مع صحة نسبتها لا تكون واجبة الاتباع؛ لأنها ليست بوحي منزل من الله عز وجل»^(٣).

ويرى برويز: «أنّ هذا التقسيم للوحي معتقد مستعار من اليهود (شَبْكَتَب) المكتوب، و (شَبْعَلْفَه) المنقول بالرواية وأنه لا صلة به بالإسلام»^(٤).

- وقلدهم في ذلك موسى الفقيه، حيث اعتبر القول بالوحي في الحديث من تقليد أهل الحديث والنسخ لليهود، الذين قالوا بأن الوحي الإلهي لم يقتصر على الكتب المقدسة، بل يشمل التلمود «وهو ما فعله أهل الحديث والنسخ الذين ادّعوا بأن الوحي الإلهي على النبي محمد ﷺ لم يقتصر على القرآن، بل اشتمل على الحديث، فصارت الصّحاح كتباً مقدّسة هي الأخرى... على نحو يعزز نظرية (الحديث وحي يوحى)، ومن ثم فهو عدل للقرآن»^(٥).

- وهو قول قاسم أحمد أيضاً^(٦).

- نيازي عز الدين: الذي يقول: «... وجود وحيين وكتابين هي دعوى باطلة لا أساس لها في القرآن الكريم، كانت مجرد التباس وظن، كُبر وضحك لغاية أو جهل... ليس هناك أي وحي آخر سوى القرآن الكريم أرسل للرسول، ومن يزعم بوجود حديث خاص أو سنة خاصة أو كلام خاص

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٧

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٤٣ - ٤٥

(٣) خادم حسين إلهي بخش. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة ص ٢١٤

(٤) خادم حسين إلهي بخش. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة ص ٢١٤

(٥) ينظر موسى الفقيه. التحريف في الإسلام ص ٣٤٨ وص ٦١٧

(٦) قاسم أحمد. العودة إلى القرآن ص ٧٨ - ٧٩ نقلاً عن حيدر حب الله. حجية السنة في الفكر الإسلامي قراءة وتقويم ص ٧٧

لرسول ﷺ في الإسلام والقرآن فهو واهم»^(١)، ويضيف أن «من أهم مصادر الوهم والظن والبعيدة عن العلم والحقائق... الاعتقاد بوجود وحي ثان غير القرآن وكتاب ثان هو الحاوي لآيات الحكمة بإجماع علماء السنة»^(٢)، ويؤكد أن لو كان الحديث وحيا من الله لكان مثل القرآن، ليس فيه تناقض أو اختلاف^(٣).

- زكريا أوزون: حيث يقول: «الحديث النبوي ليس وحيا منزلا...»^(٤)، ويقول أيضا: «المعضلة الثانية تكمن في الخلط بين الوحي المنزل (القرآن الكريم)، والاجتهاد البشري (الحديث النبوي)»^(٥).

- جواد عفانة: حيث يقول: «الوحي الذي يوحي هو القرآن وحده، ولا يأتي فيه إلا ما هو أقوم، أما السنة فقد ثبت أنها لم تأت بما هو أقوم على الدوام... وعليه فالذكر الذي تعهد الله تعالى بحفظه، وحفظه فعلا هو القرآن الكريم وحده، أما السنة فليست وحيا يوحي، بل فيها بعض الوحي بالإلهام، والرؤيا الصادقة...»^(٦).

- نصر أبو زيد: «إن تأسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الإيديولوجي الذي أسهنا في شرحه وتحليله، موقف العصبية العربية القرشية، التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعا»^(٧).

- ومنهم أيضا جورج طراييشي، الذي حمل على الشافعي تأويله الحكمة بالسنة، ثم تأسيسه لما يسمّى بوحي السنة، وتعبيره (قرآنة السنة) ومماهاتها بالكتاب، ويقول: «ولكن رغم وجود متقدمين على الشافعي من (أهل العلم) سبقوه إلى القول بوحي السنة، فإن أقوالهم كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك لولا أن الشافعي أسسها في جسم نظري متماسك، ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إن الشافعي، في تكريسه السنة وحيا مقارنا لوحي القرآن، لم يكن ابن عصره بقدر ما كان

(١) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٠٧

(٢) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ٦٦٠

(٣) ينظر نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ٧١٣

(٤) زكريا أوزون. جناية البخاري ص ١٤

(٥) زكريا أوزون. جناية الشافعي ص ١٨٢ والأقواس من وضع المؤلف

(٦) جواد عفانة. دور السنة في إعادة بناء الأمة ص ٢٨-٢٩

(٧) نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي ص ١٣٤ - ١٣٥

صانع عصره»^(١).

ويقول أيضا: «ولكن بالمقابل عندما نتحدث عن صحة الأحاديث الخمسة والستين التي تؤكد بشرية الرسول، وبالتالي قابلية سريان الخطأ عليه كسائر البشر - إلا فيما يوحى إليه وحيا وهو حصرا قرآني - ...»^(٢).

ويؤكد أن القرآن الكريم نفسه يخصص المثلية البشرية للرسول باستثناء واحد، وهو أنه يوحى إليه، وهذا الاستثناء عائد إلى لحظات الوحي القرآني، «أما عندما يصمت الوحي أو ينقطع - وانقطاعه هذا قد يدوم شهرا - فإنّ الرسول يعود بشرا غير مستثنى من المثلية البشرية بشيء، والحال أن هذه المثلية البشرية هي ما يريد صاحب الرسالة أن ينفيه، فعنده أن الرسول هو في حالة وحي دائم، وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن وحي، وعلى هذا النحو تغدو السنة قرآنا بعد القرآن»^(٣).

وإذا كان نصر أبو زيد يرى أن موقف العصية القرشية كان يستهدف بمقولة وحي السنة إلباس محمد صفات قدسية تؤهله للتشريع، فطرايشي يرى بكل بساطة أن ما فعله الشافعي يعدّ انقلابا يشبه ما «شهدته المسيحية في القرن الرابع الميلادي عندما جرى، مع تنصر الأباطورية الرومانية، تنصيب المسيح إلهنا ابنا مشاركا في الجوهر للإله الأب، ولكن مع هذا الفارق: فبدلا من تأليه شخص الرسول، جرى تكريس المصدرية الإلهية لسنته - أو كلمته حسب التعبير المسيحي الوارث لـ (اللوغوس) الإغريقي - وهذا أقصى ما كان يمكن أن يتقبله دين كالإسلام قام في أساسه على التوحيد التجريدي»^(٤).

- وهناك من فرق بين السنة العملية والسنة القولية في مسمى الوحي، فأنكر أن تكون السنن القولية وحيا^(٥).

- أما السعيد مشتهري، فرغم أنه يرفض بشدة وجود وحي ثان هو السنة، كما يرفض مقولة استقلالها بالتشريع، إلا أنه لا ينفي تلقي النبي ﷺ لوحي آخر غير القرآن الكريم، خاصّ بأحداث

(١) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٨٦

(٢) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٩٢

(٣) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٩٣

(٤) جورج طرايشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ١٩٥

(٥) أحمد عبده ماهر. السنة النبوية بين الدسّ والتحرير ص ٤٣

عصر الرسالة كما هو مفهوم بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ [التحریم: ٣]، أو ما هو مفهوم من سياق قصة زواج النبي ﷺ من مطلقة (زيد). إلا أن ذلك برأيه لا يخرج عن إطار الخصوصية الزمانية، ولا يحمل طابع الإلزام، لأن صيغة الآية القرآنية نهائيا لا تتضمن إلا ما شاء الله أن تتضمن من عبر ذلك الموقف إلى الناس كافة «لذلك يمكننا القول: إن ما لم ينزل به قرآن، فهو مما يخص أحداث عصر النبوة، وليس من محتوى رسالة الله واجبة الاتباع إلى يوم الدين، ذلك أن عطاء الآية القرآنية لا يمكن أن يقيد بمعارف وإمكانات عصر النبوة، لأنه عطاء متجدد أمام تحديات التغيير والتطور الحضاري على مر العصور... إن (سنة النبي) و(حديث النبي)، لا يستقلان بالتشريع إلا في عصر الرسالة، حيث يتلقى فيه النبي عن الله ما شاء الله أن يوحيه إليه، في فترة التنزيل واكتمال الدين، أما بعد وفاة النبي، واكتمال الدين، وتمام النعمة، فقد تضمن (الوحي القرآني) ما شاء الله أن يحفظه، من شريعة فترة التنزيل واكتمال الدين، إلى يوم الدين»^(١).

- وواطأه تماما على هذا الرأي طه جابر العلواني^(٢).

- ومنهم أيضا محمد شحرور^(٣)، وحمادي ذويب^(٤)، ومصطفى بوهندي^(٥)، وسامر إسلامبولي^(٦)، وغيرهم

ثالثا: مناقشة رأي المؤلف

لقد وقع في ظاهر القرآن الكريم، وفي كلام العلماء قديما وحديثا، ما يؤكد على أن السنة النبوية وحي من الله، إلا ما وقع استثناءه مما صدر عنه ﷺ بحكم البشرية ونحوها وهو ظاهر.

أ- الأدلة من الكتاب على وحي السنة

إذا استثنينا آيات الطاعة المطلقة للرسول ﷺ في جميع القرآن الكريم، واستثنينا عطاها عليها آيات التأسى به وتصديق قوله، والنهي عن مخالفته، وحمّلنا تلك النصوص على مطلق ما تقتضيه الرسالة

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٧ - ٤٧

(٢) طه جابر العلواني. إشكالية التأمل مع السنة النبوية ص ١٤٧

(٣) محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية ص ٥٢ و ٢٠٨

(٤) حمادي ذويب. السنة بين الأصول والتاريخ ص ٥٤

(٥) مصطفى بوهندي. التأثير المسيحي في تفسير القرآن ص ١٠٧ - ١٠٨

(٦) سامر إسلامبولي. تحرير العقل من النقل ص ٧٨، وحوارات ثقافية ص ٧٩ و ٩٢

أي الوحي القرآني دون غيره، وفرضنا الأدلة من السنة النبوية لا تصلح لتقرير أهلية الوحي بها لأنها نفس المدعى عليه فيه، إلا أننا في واقع الأمر قد نجد في ذات النصوص القرآنية أو في بعضها ما يشهد بوجود وحي آخر كان الرسول ﷺ يتلقاه إلى جنب القرآن الكريم، وفي الواقع أيضا قد لا يكون هذا وحيا خاصا أو قاصرا عن التشريع، أو مجرد إلهام يقع ضمن دائرة الفيوضات الربانية على صاحب النبوة، مع أنه لا ينتفي بعض ذلك، بل يقع ضمن شرط التشريع بالبيان، وإن شئت ضمن شرط (السنة) المشمولة بمسمى الوحي في نصوصها.

فمن الأدلة على ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فكان استقبال بيت المقدس من الله، ولكنه لا توجد آية أو دليل قرآني يشير إلى ذلك الحكم «فالظاهر أن الأمر باستقبال بيت المقدس لم يكن بوحي متلو، بل هو بوحي خفي غير متلو، وهو حجة واجبة الاتباع وهو السنة»^(١)، وإلى ذلك ذهب الجمهور^(٢).

ويقول الدكتور عبد الغني عبد الخالق: «فهذه الآيات قد نزلت عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وهي تدلنا على أن التوجه إلى بيت المقدس كان مشروعا من قبل، وعلى أن النبي ﷺ - مع ميله الشديد إلى التوجه إلى الكعبة لكونها قبلة آباءه - لم يتوجه إليها، بل كان ملتزما للتوجه إليه هو وأصحابه... فدلنا ذلك كله على أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا عاملين بحكم لم ينزل به القرآن، وأن عملهم هذا كان حقا وواجبا عليهم، ولا يصح أن يقال: إن عملهم هذا كان بمحض عقولهم واجتهادهم، إذ العقل لا يهتدي إلى وجوب التوجه إلى قبلة ما في الصلاة، فضلا عن التوجه إلى قبلة معينة، فضلا عن أن النبي ﷺ كان أثناء صلاته إلى بيت المقدس راغبا كل الرغبة في التوجه إلى الكعبة. إذن كان التوجه إلى بيت المقدس بوحي غير قرآن»^(٣).

(١) محمد حبيب. السنة ومكانتها في ضوء القرآن الكريم ص ٩٤، نقلا عن تامر متولي. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة

ص ١٢٧

(٢) ينظر ابن عطية. المحرر الوجيز ١/٢١٨

(٣) عبد الغني عبد الخالق. حجة السنة ص ٣٣٥-٣٣٦، وينظر محمد حبيب. السنة ومكانتها في ضوء القرآن الكريم ص ٩٤،

وينظر أيضا محمد لقمان السلفي. مكانة السنة في التشريع الإسلامي ص ٦٣ و ٣١١ - ٣١٢

إذن الآية تثبت وجود وحي تشريعي من غير القرآن، وقد تلقاه النبي ﷺ وعمل به المسلمون على سبيل الإلزام.

ب - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ٥٨]، فالآية حديث عن الأذان للصلاة - وهو من الأمور التشريعية - ولا توجد آية قرآنية متقدمة تشير إليه، قال ابن عاشور: « وَالنَّدَاءُ إِلَى الصَّلَاةِ هُوَ الْأَذَانُ، وَمَا عَبَّرَ عَنْهُ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا بِالنَّدَاءِ. وَقَدْ دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ الْأَذَانَ شَيْءٌ مَعْرُوفٌ، فَهِيَ مُؤَيَّدَةٌ لِمَشْرُوعِيَّةِ الْأَذَانِ وَوَيْسَتْ مُشْرَعَةً لَهُ، لِأَنَّهُ شُرِعَ بِالسُّنَّةِ »^(١).

ج - وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، بتقرير أن الآية مدنية بلا خلاف بين العلماء، والمعروف أن الوضوء كان متقدماً بمكة المكرمة مع تشريع الصلاة، ولذلك قال ابن العربي: « لَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ الْآيَةَ مَدَنِيَّةٌ... كَمَا أَنَّهُ لَا خِلَافَ أَنَّ الْوُضُوءَ كَانَ مَفْعُولًا قَبْلَ نُزُولِهَا غَيْرُ مَتَلُوٍّ؛ وَلِذَلِكَ قَالَ عُلَمَاؤُنَا: إِنَّ الْوُضُوءَ كَانَ بِمَكَّةَ سُنَّةً، مَعْنَاهُ كَانَ مَفْعُولًا بِالسُّنَّةِ، فَأَمَّا حُكْمُهُ فَلَمْ يَكُنْ قَطُّ إِلَّا فَرَضًا »^(٢).

د - وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فقوله: (في ما أُوحِيَ إِلَيَّ)، إشارة إلى أنه لا يوجد قبل هذه الآية في أي نوع من الوحي تحريم غير هذه الأصناف. يقول ابن عاشور: « وَالْمُرَادُ، بِ (مَا أُوحِيَ) مَا أَعْلَمَهُ اللَّهُ رَسُولُهُ ﷺ بِوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِ، لِأَنَّ الْقُرْآنَ النَّازِلَ قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ لَيْسَ فِيهِ تَحْرِيمُ الْمَيْتَةِ وَالِدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَإِنَّمَا نَزَلَ الْقُرْآنُ بِتَحْرِيمِ مَا ذُكِرَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ ثُمَّ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ »^(٣)، ذلك أن الله قد أسند التحليل والتحريم بإذنه لرسوله، كما في قوله

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٤٢/٦

(٢) ابن العربي. أحكام القرآن ٤٧/٢، وينظر أيضا محمد اسماعيل السلفي. حجية الحديث النبوي ص ١٢٥ - ١٢٦

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٣٧/٨

تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله
تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ
وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]

هـ - وفي قوله تعالى فيما يتعلق بإبطال النبي: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ
وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ
وَتُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا
يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ
مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فأخفى في نفسه ﷺ ما أبداه الله عليه من أمر زواجه من مطلقة زيد
بحكمة إبطال النبي، وذلك بوحى غير القرآن كما يظهر، وليس من قبيل الاجتهاد «بدليل إظهار
هذه الزوجية عملاً واقعا بعد طلاق زيد لها وانقضاء عدتها منه»^(١)، وبذلك قال جمهور أهل التفسير.
و- وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ
يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]،
فأنزل الله عليه الكتاب والحكمة، وعلمه ما لم يكن يعلمه، ولا يتم ذلك إلا بالوحي إليه، قال ابن
عاشور: «والكتاب: القرآن، والحكمة: النبوة. وتعليمه ما لم يكن يعلم هو ما زاد على ما في
الكتاب من العلم الوارد في السنة والإنباء بالمغيبات»^(٢).

(١) عويد المطرفي. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد ص ٢٦٥

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٩٧/٥

فمثل هذه الآيات وغيرها، مما يؤكد وجود وحي آخر غير القرآن تلقاه النبي ﷺ، وربما كان منه ما هو تشريع ومنه ما هو خاص به، ومنه ما هو رؤيا في المنام أو إلهام.

ز - وقد يكون مثال (الصلاة) في تفاصيلها أبرز ما يستدل به على تلقي الرسول ﷺ من الوحي ما هو من غير جنس القرآن، ورغم أنّ المؤلف - كما سيأتي - يذهب إلى أن الصلاة تلقتها الأمة حياة تعبدية متواترة، ثم يجتهد في استنباطها من القرآن استظهارا لنفي الوحي عن أركانها وشروطها، إلا أن محل النزاع هو انتظام التفاصيل في مسمى (الوحي) أو غيره. ولقد ذهب ذاهبون ممن ينكر وحي السنة بناء على ذلك إلى ما حكاه الشافعي قديما من إفضاء ذلك إلى عظيم من القول «من جاء بما يقع عليه اسم صلاة وأقل ما يقع عليه اسم زكاة فقد أدى ما عليه، لا وقت في ذلك ولو صلى ركعتين في كل يوم، أو قال: في كل أيام، وقال: ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض!»^(١).

وقد وجدنا بناء على ذلك من يعتقد بوحانية أصل الصلاة قبل القرآن أو يعتقد الوحي في بعض تفاصيلها، لكنها تتضمن مع ذلك اختيارات نبوية متنوعة «والأفضل الالتزام بها مع جواز اختيار غيرها من جنسها ومن القرآن، أو ما يفتح الله على العبد من ثناء ودعاء وذكر مجيد لله»^(٢)، «أما زيادة عدد ركعات الصلاة أكثر من اثنتين؛ فهذا الأمر أتى للرسول محمد، وحي عمليا (أو عن طريق السنة الرسالية المتتابعة^(٣))»، وأوصله للناس كذلك... فأضيفت سنة الرسول محمد إلى سنة الرسل السابقين (صلى الله عليهم، وألهم جميعا) لتصير الصلاة بشكلها المعروف ضرورة وتناقلتها الأجيال تتابعا كذلك»^(٤).

وما أضمره هذا صرح به بعضهم، فيرى أن الصلاة «أفعال اجتهد فيها النبي الكريم وطورها ووافقت السماء عليها»^(٥)، «وما يقال فيها من دعاء ومناجاة متروك لكل إنسان على حدة ليكون

(١) الشافعي. جماع العلم ص ١١، والأم ٢٨٩/٧

(٢) سامر إسلامبولي. تحرير العقل من النقل ص ٩١

(٣) سامر إسلامبولي. تحرير العقل من النقل ص ٨٧، والتعجب من عندنا

(٤) سامر إسلامبولي. تحرير العقل من النقل ص ٨٨

(٥) زكريا أوزون. الصلاة عسكرة الرحمن ص ٧٨، والقول بالاجتهاد في الصلاة هو رأي سامر إسلامبولي. ينظر حوارات ثقافية

فيها على فطرته وسجيته ورغبته في لقاء ربه، لذلك نجد أن الله - عز وجل - لم يذكر في كتابه العزيز شكل أو مضمون الصلاة وإنما اكتفى بالإشارة إلى مكانتها وأهميتها بشكل واسع عام^(١)، وبتعبير آخر فقد ترك الرسول «لأتباعه حرية الخيار في صلاتهم واجتهادهم في تطويرها بما يلائم كل امريء على حدة، ولتأتي الرغبة في مناجاة الباري وجهه ورجائه والشكوى إليه وحضور القلب أينما تأتي في الجبال أو الوديان أو البحار أو الغابات أو الصحراء أو البيوت أو المساجد، وحيثما تأتي في الصباح أو الظهر أو العصر أو الليل أو الفجر، وكيفما تأتي في الفرح أو الحزن...»^(٢).

وفي الواقع فالصلاة بميئتها المعروفة تفصيلاً قد تلقاها النبي ﷺ بوحى مستقل، وجاء القرآن الكريم ليقرر ما عليه الرسول والمسلمون، ويتحدث عن أمر واقع، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٢]، وإن عدم التسليم بذلك يدخل في متاهات واختلافات شديدة تضع بها فرضية الصلاة وحكمتها، ولذلك نرى كثيراً من هؤلاء يقولون بمسألة التواتر أو الحياة العملية أو التواصل المعرفي في العبادات خروجاً من المأزق الذي أدخلوا أنفسهم فيه.

ح - وليس النبي ﷺ بدعا من الأنبياء السابقين، الذين خصهم الله تعالى بالوحي خارج إطار الرسالة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَعَائِشَةَ دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣]، فقد شبهت «الآية وحي النبي ﷺ» بوحى نوح ومن بعده من الأنبياء، ولم يرد عنهم ذكر كتاب سوى إبراهيم وعيسى وداود عليهم السلام، فكان وحيهم من قبيل السنة، وحيث إن وحي النبي ﷺ شبه بالوحيين، المتلو وغير المتلو، فالظاهر أن النوعين من الوحي نزل على النبي ﷺ، أي نزل عليه ألفاظ القرآن الكريم، ومعاني

(١) زكريا أوزون. الصلاة عسكرة الرحمن ص ١٥٧

(٢) زكريا أوزون. الصلاة عسكرة الرحمن ص ١٨٢

السنة»^(١).

ثم إنه ليصعبُ منهجياً وموضوعياً في ظل الواقع التاريخي المكشوف للسيرة النبوية، أن نتقبل الروايات الحديثية التي تؤرخ لنزول القرآن سورا وآيات (الوحي القرآني)، ونفرض موافقتها للقرآن الكريم ولو من حيث الأصل، حيث عايشها ورواها كثير من الصحابة، في الوقت الذي نعرض فيه عن مجموع الروايات التي تقرر (وحي السنة) ونردها وهي من رواية هؤلاء بزعم مخالفة القرآن الكريم أو ما فرضناه مخالفة عندما حصرنا الوحي بالقرآن حسب، على الرغم من أنها تقرر بالمجموع فضلاً عن الصحة ذلك الأصل الذي لو سهل رد آحاد رواياته لتعسر رد أصله.

ب - من أقوال أهل العلم في إثبات وحي السنة:

- الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ): «وَمَا فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - شَيْئًا قَطُّ إِلَّا بِوَحْيٍ فَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُتْلَى وَمِنْهُ مَا يَكُونُ وَحِيًّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَيَسْتَنْ بِهٖ»^(٢)، وقال - رحمه الله - في موضع آخر خروجاً من اختلاف أهل العلم في طبيعة السنة (مع أنه لا أحد فيهم ينكر أنها وحي): «وَلَيْسَ تَعْدُو السُّنَنُ كُلُّهَا وَاحِدًا مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي وَصَفَتْ بِاخْتِلَافٍ مِّنْ حَكَايَتِ عَنْهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَأَيُّهَا كَانَ فَقَدْ أَلْزَمَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقَهُ وَفَرَضَ عَلَيْهِمُ اتِّبَاعَ رَسُولِهِ فِيهِ»^(٣)، وفي الرسالة: «وَأَيُّ هَذَا كَانَ، فَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ أَنَّهُ فَرَضَ فِيهِ طَاعَةَ رَسُولِهِ، وَلَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ عَذْرًا بِخِلَافِ أَمْرِ عَرَفَهُ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ، وَأَنْ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ فِي دِينِهِمْ، وَأَقَامَ عَلَيْهِمْ حُجَّتَهُ بِمَا دَلَّ عَلَيْهِ مِنْ سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ مَعَانِي مَا أَرَادَ اللَّهُ بِفَرَاغِهِ فِي كِتَابِهِ»^(٤).

- وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): «الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ إلى قسمين: أحدهما: وحيٌّ متلَوٌّ، مؤلَّفٌ تأليفاً، معجزُ النظام، وهو القرآن. والثاني: وحيٌّ مروِّيٌّ، منقولٌ غيرُ مؤلَّفٍ، ولا معجزُ النظام، ولا متلَوٌّ، لكنه مقروء، وهو الخبرُ عن رسول الله ﷺ، وهو المبيِّنُ عن الله

(١) محمد إسماعيل السلفي. حجية الحديث النبوي ص ٥١

(٢) الشافعي. كتاب الأم ٣١٤/٧

(٣) الشافعي. كتاب الأم ١٣٧/٥

(٤) الشافعي. الرسالة ص ١٠٤

عز وجل مراده منا»^(١)، ثم قال: «أخبر تعالى - كما قدمنا - أن كلام نبيّه ﷺ كله وحي، والوحي بلا خلاف دكر، والذكر محفوظ بنص القرآن»^(٢).

وفي موضع آخر قيد ذلك بكلامه في الدين، فقال: «فصح أن كلام رسول الله ﷺ كله في الدين وحي من عند الله عز وجل لا شك في ذلك»^(٣).

- ويقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «وقول رسول الله - ﷺ - حجة؛ لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا بتابعه؛ ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى، وهو السنة»^(٤).

- ويقول الشاطبي (٧٩٠ هـ): «فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول - عليه الصلاة والسلام - معتبر بوحى صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإذا فرغ على القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يُقر عليه البتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب»^(٥).

- ويقول رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ): «والجمهور على أن الأحكام الشرعية الواردة في السنة موحى بها وأن الوحي ليس مقصوراً في القرآن»^(٦).

- وغير هؤلاء كثير.

- وذهب الشريف العوني إلى إثبات أن السنة كلها وحي، حالا أو مآلاً^(٧)، بدلالة تلك الأوامر المطلقة والنصوص العامة التي وردت بالقرآن والسنة، وتدل دلالة قاطعة على وجوب تصديق خبره وطاعة أوامره «لأنه ﷺ (وبعد وفاته) لا يحتمل أن يكون في أقواله وأخباره ما لم يقره الله تعالى،

(١) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ٩٧/١

(٢) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ٩٨/١ وكرر ذلك في أكثر من موضع من كتابه، وينظر كتابه حجة الوداع ص ٣٠٤

(٣) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ١٢١/١

(٤) الغزالي. المستصفى ص ١٠٣

(٥) الشاطبي. الموافقات ٣٣٥/٤

(٦) تفسير المنار ٢٧٤/٨

(٧) وهو رأي كثيرين، رأينا الإعراض عن ذكرهم خشية التطويل.

وبالتالي فجميع ما لم يصوب من أقواله ﷺ فكله وحي من الله تعالى، وما صوّب فقد بلغ ﷺ عن ربه عز وجل ذلك التصويب... وبذلك يتضح أنه لافرق بين ما صدر عن النبي ﷺ بوحي ابتداءً وما صدر عنه ﷺ باجتهاد في وجوب التصديق لخبره والطاعة لأمره؛ فكما كان الموحى إليه ابتداءً لا خلاف في وجوب ذلك فيه، فكذلك الاجتهاد منه ﷺ لأنه موحى به إليه انتهاءً بالإقرار. فلا فرق بين سنة النبي ﷺ فكلها وحي يوجب التصديق والطاعة، بدلالة عمومات النصوص (السابقة) في الكتاب والسنة، والتي لم تخصص سنة من سننه ﷺ لا سنة الوحي ابتداءً ولا سنة الوحي انتهاءً، ولا سنة الدين ولا سنة الدنيا... بل من تلك النصوص ما ورد في وجوب طاعته ﷺ في اجتهاده خاصة، ومنها ما ورد في وجوب طاعته في أمور الدنيا على وجه التحديد^(١)، وكل هذا بضميمة ما صرح فيه النبي ﷺ أنه يقوله عن ظن واجتهاد، أو ما لم يقره عليه الوحي فصوبه له، وما سوى ذلك وحي مطلقاً^(٢).

ثم قال: «ولم يقل أحد من أهل العلم، لامن السلف ولا من الخلف: إن ما لم يقر عليه النبي ﷺ إلى وفاته مشروع يجوز العمل به، وكيف يقول هذا أحدٌ وهو ﷺ لم يُقر عليه من ربه عز وجل، فهذا الصنف من اجتهاداته ﷺ خارج محل النقاش أصلاً، ولا ينازع فيه أحد»^(٣).

- بل وجدنا جمال البنا أيضاً، لا ينكر وحي السنة إذا كانت بمعنى البيان للقرآن (وحي البيان)، أي تفصيل الحمل، أو تخصيص العام، أو إيضاح الغامض؛ لأن ذلك من صميم الرسالة التي كلف بها ﷺ، ويقول: «نحن نؤمن أن الرسول في قيامه بالبيان العملي كان يصدر عن نفس صنعها الله على عينه ووقفها وعصمها، وأنه في بيانه الشفوي كان يصدر عن وحي، وليس عن رأي خاص، أو اجتهاد فردي... ولكنه لا يعني أن يكون كل ما ينطق به وحيًا يوحى... ولكن الأمر يختلف بالنسبة للبيان»^(٤)، أي أن البيان وحي، «لكن هذا الوحي يختلف عن الوحي القرآني... شكلاً وموضوعاً وقائماً بحكم الواقع وبحكم الواجب، ولو لم يختلف عن الوحي القرآني لما كان هناك

(١) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٢٣-٢٤

(٢) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٣٢

(٣) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٥١-٥٢

(٤) جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ١٩٤/٢ - ١٩٥، وكتابه قضية الفقه الجديد ص ١٠٧ - ١٠٨

ميرر له، ولأغنى عنه الوحي القرآني»^(١).

ج - مناقشة ما استدل به المؤلف

فأما ما استدل به المؤلف من آيات تحصر الوحي في نصوص القرآن دون غيره، فجوابه:

أ - ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧] ، خارج محل النزاع أصلاً، ولا ندري حقا ما وجه العلاقة بين نفي وحي السنة بإطلاق وهذه الآية، إذ ليس فيها نفي لوحي السنة، ولا نفي لدلالة السنة على الكتاب.

- فالله تعالى الذي نفى الملتحد الحقيقي من دونه أو من دون كتابه، هو الذي فرض في آيات أخرى كثيرة طاعة رسوله واتباعه وتصديقه، فليس المقصود من نفي الملتحد نفي السنة أو التأسى بصاحبها، ولكن المقصود بحسب سياق هذه الآيات هو عدم الالتفات إلى أقوال أهل الشرك ومرائهم بغير علم، فالآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢]، قال بعض أهل التفسير: «ثم كان قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ...﴾ [الكهف: ٢٧]، طيباً لهذا الحديث عن لبث أصحاب الكهف في الكهف، وإلفاتا للنبي إلى كتاب الله الذي معه، وإلى ما نزل إليه من ربه، في شأن أصحاب الكهف، الذين يكثر الحديث عنهم، ويدور الجدل حولهم.. وإنه بحسب النبي في هذا أن يتلو ما أوحى إليه من كلمات ربه، وألا يلقي أذنه إلى ما يدور في مجالس القوم وأنديتهم، من حديث عن أصحاب الكهف.. فما جاء به القرآن الكريم، هو الحق الذي لا ينقص أبداً، ولا يتبدل على الزمن، بما يستجد من أخبار، وما ينكشف من آثار: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ تأكيد لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢] .. والملتحد هو الملجأ، وهو الذي يفر إليه الإنسان في الأزمات، وليس للنبي

(١) جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ١٩٦/٢، وكتابه قضية الفقه الجديد ص ١٠٨

ملجأ إلا الله، في كل أمر يطرقه، وفي هذا الامتحان الذي يمتحن به في أصحاب الكهف من المشركين، وأعوان المشركين»^(١).

فالملتحد ينصرف إلى الشرك ومقولاته، والميل إليه من دون كتاب الله، وليس المقصود به نفي وحي السنة، إلا إذا عدت السنة من جملة الشرك المنهي عنه !!

- وقد جعل بعض أهل العلم من ضمن مدلولات هذه الآية معنى السنة، فقال: «وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَنْتَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٢٧]، يحتمل: (مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ)؛ اللوح المحفوظ، أي: بلغ ما أوحى إليك من اللوح الذي عند الله من متلو وغير متلو؛ كقوله: ﴿بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وهو جميع ما أنزل إليه من المتلو وغير المتلو...»^(٢).

- أيضاً فعودة الضمير في (من دونه) محتمل؛ إما أن يعود على الكتاب وهو الظاهر، وإما أن يعود على (الله). فيكون احتمال المعنى مثنى أي: (ولن تجد من دون كتابه)، أو (ولن تجد من دون الله)، أي كأن المعنى هو نفسه في سورة الجن، قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الجن: ٢٢]

وإذا كان المؤلف قد وقف مع الرأي الأول على مذهبه في نفي الوحي عن السنة النبوية، فغيره ذهب إلى أن عودة الضمير على الله نفسه، وهو ما يظهر من كلام الإمام الطبري: «وقوله: ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧]، يقول: وإن أنت يا محمد لم تتل ما أوحى إليك من كتاب ربك فتتبعه وتأتم به، فنالك وعيد الله الذي أوعده فيه المخالفين حدوده، لن تجد من دون الله موئلاً تتل إليه ومعدلاً تعدل عنه إليه، لأن قدرة الله محيطه بك وبجميع خلقه، لا يقدر أحد منهم على الهرب من أمر أراد به»^(٣).

ويقول ابن سعدي: «﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧] أي: لن تجد من دون ربك، ملجأ تلجأ إليه، ولا معاذا تعوذ به، فإذا تعين أنه وحده الملجأ في كل الأمور، تعين أن

(١) عبد الكريم الخطيب. التفسير القرآني للقرآن ٦١١/٨ - ٦١٢

(٢) أبو منصور الماتريدي. تفسير الماتريدي ١٦١/٧

(٣) الطبري. جامع البيان ٦٥١/١٧

يكون هو المألوه المرغوب إليه، في السراء والضراء، المفتقر إليه في جميع الأحوال، المسئول في جميع المطالب»^(١).

إذا ليس في الآية دليل على ما ذهب إليه المؤلف.

ب - فأما آية ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، فليس فيها ما ينفي كون السنة من الوحي، مع تسليمنا المطلق بكونها أظهر في الحديث عن وحي القرآن الكريم، يقول ابن عاشور - رحمه الله تعالى - : «وَالْمُرَادُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ: مَا أُوحِيَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْإِرْشَادِ وَالْهُدَايَةِ سَوَاءٌ كَانَ يَتَلَقَّى كَلَامَ مُعَيَّنٍ مَأْمُورٍ بِإِبْلَاغِهِ إِلَى النَّاسِ بِلَفْظِهِ دُونَ تَعْبِيرٍ وَهُوَ الْوَحْيُ الْقُرْآنِيُّ الْمَقْصُودُ مِنْهُ أَمْرَانِ: الْهُدَايَةُ وَالْإِعْجَازُ، أَمْ كَانَ غَيْرَ مُقَيَّدٍ بِذَلِكَ بَلِ الرَّسُولُ مَأْمُورٌ بِتَبْلِيغِ الْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ وَهُوَ مَا يَكُونُ بِكَلَامٍ غَيْرِ مَقْصُودٍ بِهِ الْإِعْجَازُ، أَوْ بِالْقَاءِ الْمَعْنَى إِلَى الرَّسُولِ بِمُشَافَهَةِ الْمَلِكِ، وَلِلرَّسُولِ فِي هَذَا أَنْ يَتَصَرَّفَ مِنَ الْفَاطِ مَا أُوحِيَ إِلَيْهِ بِمَا يُرِيدُ التَّعْبِيرَ بِهِ أَوْ بِرُؤْيَا الْمَنَامِ أَوْ بِالْإِلْقَاءِ فِي النَّفْسِ»^(٢).

ج - أما الآيات التي ذكرت لفظ الحكمة منزلة ومعطوفة على الكتاب في القرآن الكريم، - والحكمة بمعنى السنة - ورأي المؤلف أن هذا الإنزال مقترن بالقرآن الكريم (الكتاب)، لا ينفك عنه ولا يستقل، ليصل إلى أن عطف الحكمة على الكتاب في هذه الآيات، لا يعني أبدا عطفًا لوجيهين مستقلين أو نصين مستقلين، كما يريد أن يلبس بعض عابدي أصنام التاريخ، لأن العطف لا يفيد الاستقلال والتميز!! فجوابه:

- لو سلم للمؤلف بأن الحكمة محتواة في الكتاب لا تنفك عنه - وهذا وجه فيه صواب - أي أنها «مَعَايِنِ الْكِتَابِ وَتَفْصِيلُ مَقَاصِدِهِ»^(٣)، إلا أن معنى إنزالها «أَنَّهَا كَانَتْ حَاصِلَةً مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ ... وَمِنَ الْإِيمَانِ إِلَى الْعِلَلِ، وَمِمَّا يَحْصُلُ أَنْتَاءَ مُمَارَسَةِ الدِّينِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُنَزَّلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْوَحْيِ

(١) ابن سعدي. تيسير الكريم الرحمن ص ٤٧٥

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٥٢/٢٥

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٧٢٣/١

إِلَى الرَّسُولِ ﷺ، وَمَنْ فَسَّرَ الْحِكْمَةَ بِالسَّنَةِ فَقَدْ فَسَّرَهَا بِبَعْضِ دَلَالِهَا»^(١).

- أما أن العطف في هذه الآيات لا يقتضي الاستقلال أو المغايرة، فليس هو محل النزاع حقيقة، بل كون السنة وحيا، وليس القول بعدم الاستقلال مما ينفيه، هذا مع أن التحقيق في هذه الآيات يثبت شيئا من المغايرة، وهو ما فهمه بعض العلماء، قال ابن عاشور: «... وَعَنْ مَالِكٍ: الْحِكْمَةُ مَعْرِفَةُ الْفَقْهِ وَالَّذِينَ وَالْإِتِّبَاعَ لِذَلِكَ، وَعَنْ الشَّافِعِيِّ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكِلَاهُمَا نَاطِرٌ إِلَى أَنَّ عَطْفَ الْحِكْمَةِ عَلَى الْكِتَابِ يَقْتَضِي شَيْئًا مِنَ الْمُغَايِرَةِ بِزِيَادَةِ مَعْنَى»^(٢).

وقال عبد الغني عبد الخالق: «يريد الشافعي رضي الله عنه أن يبين أن الحكمة هي السنة؛ بأن الله تعالى في هذه الآيات كلها قد عطفها على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، فهي ليست إياه...»^(٣).

وبمعنى آخر فالقرآن وإن كان متضمنا للحكمة، أو هو هي، لكن صياغة الرسول ﷺ لها في خلقه وعمله وجميع سنته، جعلها تختلف بهذا الاعتبار عنه، فالحكمة هي الكتاب باعتبار، وليست هو باعتبار آخر، قال ابن رجب الحنبلي: «وقوله: (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)، يعني بالكتاب القرآن، والمراد: ويعلمهم تلاوة ألفاظه، ويعني بالحكمة فهم معاني القرآن والعمل بما فيه، فالحكمة هي فهم القرآن والعمل به، فلا يُكْتَفَى بتلاوة ألفاظ الكتاب حتى يُعَلَّمَ معناه ويُعْمَلَ بمقتضاه، فمن جُمِعَ له ذلك كُلُّهُ فقد أُوتِيَ الحكمة... فالحكمة هي العلم النافع الذي يتبعه العمل الصالح، وهي نورٌ يقذف في القلب يُفْهَمُ بها معنى العلم المنزل من السماء، ويخضُّ على أتباعه والعمل به، ومن قال: الحكمة السنة، فقوله حق؛ لأنَّ السنة تفسر القرآن وتبين معانيه وتخضُّ على أتباعه والعمل به»^(٤).

أما ابن عاشور فقال في موضع من تفسيره: «وَعَطْفُ الْحِكْمَةِ عَلَى الْكِتَابِ عَطْفُ الْأَخْصِّ مِنْ وَجْهِ عَلَى الْأَعْمِّ مِنْ وَجْهِ، فَمِنْ الْحِكْمَةِ مَا هُوَ فِي الْكِتَابِ نَحْوُ: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩]، وَمِنْهَا مَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((لَا

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٤٢٥/٢

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٧٢٣/١

(٣) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٢٩٧

(٤) ابن رجب الحنبلي. تفسير ابن رجب الحنبلي ٤٢٨/٢ - ٤٢٩

يُلَدِّغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ))^(١)، وَفِي الْكِتَابِ مَا هُوَ عِلْمٌ وَلَيْسَ حِكْمَةً مِثْلَ فَرَضِ الصَّلَاةِ وَالْحَجِّ^(٢).

د - فأما نفي وحي السنة بدلالة آيات النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، فلا يسلم له هذا الحصر.

إن إرادة القرآن بالآية لا شك فيه، ولا يختلف الناس فيه، فالقرآن وحي بالإجماع القاطع، لكن الآية تتضمن أيضاً غير القرآن من أنواع السنن، فضمير (هو) لدى بعض المفسرين يعود إلى المنطوق به فيكون شاملاً^(٣). يقول ابن عاشور: «وضمير (هو) عائد إلى المنطوق به المأخوذ من فعل ينطق... وإن كان النبي ﷺ ينطق بغير القرآن عن وحي كما في حديث الحديبية... ومثل جميع الأحاديث القدسية التي فيها قال الله تعالى ونحوه... وقد ينطق عن اجتهاد كأمره بكسر القدور التي طبخت فيها الحمر الأهلية... فهذه الآية بمعزل عن إيرادها في الاحتجاج، لجواز الاجتهاد للنبي ﷺ لأنه كان نزولها في أول أمر الإسلام وإن كان الأصح أن يجوز له الاجتهاد وأنه وقع منه»^(٤).

ومنه فآيات سورة النَّجْم لم تأت لتوصيف القرآن بأنه وحي فقط، بل جاءت شاملة تدل على أن الدعوة التي يدعو إليها رسول الله ﷺ بكل مكوناتها وحي من الله، وليس من ادعاء محمد أو (أهوائه) و(ضلالاته)، فعلى هذا فالآية دليل على وحي القرآن في الوقت الذي هي دليل على وحي السنة إلا ما وقع استثناءه من السنن^(٥).

يقول محمد إسماعيل السلفي: «والحصر في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، يدل على أن الرسول بصفته رسولا لا ينطق إلا بالوحي، ولذا يكون ما يتلوه من القرآن بلسانه

(١) صحيح البخاري. كتاب الأدب. باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين (٣١/٨) ح (٦١٣٣)، وصحيح مسلم. كتاب الزهد

والرفائق. باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين (٢٢٩٥/٤) ح (٢٩٩٨)

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٥٩/٤، وينظر أيضا ١٨/٢٢

(٣) ينظر محمد بن عبد العزيز الخضيري. الإجماع في التفسير ص ٣٩٦ - ٣٩٨

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٩٤/٢٧

(٥) ينظر الحارث فخري عيسى عبد الله. الحدائث وموقفها من السنة ص ١٢٢، وينظر أيضا غازي محمود الشمري. الاتجاه العلماني

المعاصر في دراسة السنة النبوية - دراسة نقدية - ص ٢٨٩

وما يبينه بالسنة بوصفه رسولا إلا وحيا، أما الأمور العادية والدينية فإنها ليست تابعة لوصف الرسالة ولذا لا تكون وحيا»^(١).

ولعل بعض شبهة المؤلف متأية من كون احتمال شمول الآية يتضمن ما كان من النطق قبل البعثة وتلك بشرية محضة فكيف تكون مشمولة بالآية أو الوحي؟ وأيضا فبعض تصرفات النبي ﷺ مما وقع بعد البعثة وقع العتاب فيه أو التعقيب عليه، فلو كانت وحيا، «فكيف يعاتب الله تعالى نبيه ﷺ على وحي يوحيه إليه؟!!!»^(٢).

وجواب ذلك أن ما كان قبل البعثة^(٣) من نطقه فليس بتشريع ولا يتعلق به وحي ولم يقل به أحد ولا ادعاه أحد، وهذا تعريف السنة يتضمن الوصف بالنبوة إشارة إلى البعثة وطرحا لما قبلها، فلا يقال من هذا الوجه كل أقواله وأفعاله وحي وسنة وذلك ظاهر.

أما ما كان من اجتهاد النبي ﷺ وحضور بشريته في ذلك ونص القرآن عليه «لزم أن بعض ما يقوله ﷺ ليس بوحي (فهو) استدلال باطل، لا من جهة نفي البشرية عنه ﷺ، بل هو بشر ﷺ، لكنه معصومٌ بالوحي عن قول ما سوى الحق، ومعصوم اجتهاده ﷺ عن الإقرار على الخطأ... فإن قيل: فما قولكم في اجتهاد النبي ﷺ؟ إن قلتم بجواز اجتهاده فقد رجعتم عن قولكم في أن السنة وحي... والجواب:... أن اجتهاد النبي ﷺ في أمور الدنيا والدين لا يُخرج السنة عن أن تكون بوحي، لأن اجتهاده ﷺ في بعض المسائل لا ينفي أنه كان يُوحى إليه بسنن غيرها ابتداءً (وهذا محل إجماع)، وأما اجتهاده ﷺ: فهو إما أن يُقرَّر عليه من ربه عز وجل وهو الغالب، فيكون بهذا الإقرار منزها عن الخطأ، وإما أن يُصوب اجتهاده بنزول الوحي عليه بكتابٍ أو سنةٍ ببيان أنه أخطأ وأن الصواب كذا وكذا، وهو بهذا التصويب عُصم من نقص البلاغ أو تكذيب الواقع لخطابه ﷺ، وهذا التقرير البالغ هو الذي يفيدنا التقرير التالي، الذي به تتحرر المسألة، وينحل محل النزاع، وهو: أن السنة وحيٌّ: حالاً أو مآلاً، أي إنها وحي: ابتداءً، أو انتهاءً (بالإقرار أو التصويب)»^(٤).

(١) محمد إسماعيل السلفي. حجية الحديث النبوي ص ١٢٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٢

(٣) ينظر بعض التفصيل في ذلك عند محمد العروسي عبد القادر. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام ص ١٤٧

(٤) الشريف حاتم بن عارف العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ١٩-٢٣

ولو سلمنا بأن آيات النجم في القرآن حصراً، وعليه الإجماع كما نقله ابن عطية^(١)، فالأدلة الأخرى غيرها ومن ذلك الأوامر المطلقة في القرآن بطاعته والحث على اتباعه والتحذير من مخالفته ومعصيته تثبت وحي السنة، وعلى ذلك الجمهور، ولذلك قال رشيد رضا: «والجمهور على أن الأحكام الشرعية الواردة في السنة موحى بها، وأن الوحي ليس محصوراً في القرآن»^(٢).

هـ - فأما الاستدلال بآيات الفتوى أو الشؤالات في كتاب الله تعالى، إنكاراً لوحي السنة فغير مسلم، لأن غاية تلك الآيات أن الله عزوجل قد أفتاه وأجابه بوحي القرآن في جملة مسائل وكلفه تبليغها، وجعلها قرآناً يتلى، ولا يعني ذلك نفي تلقي الوحي عن بعض فتاواه، فضلاً عن انتصاب ذلك لنفي وحي السنة بإطلاق في تصرفاته ﷺ.

ومما يدل على ذلك ما جاء في الحديث أن ((رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ بِالْجِعْرَانَةِ، وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ وَعَلَيْهِ أَثَرُ الْخُلُوقِ - أَوْ قَالَ: صُفْرَةٌ - ، فَقَالَ: كَيْفَ تَأْمُرُنِي أَنْ أَصْنَعَ فِي عُمْرَتِي؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَسُتِرَ بِثَوْبٍ، وَوَدِدْتُ أَبِي قَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَقَدْ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيَ، فَقَالَ عُمَرُ: تَعَالَ أَيْسُرُكَ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْوَحْيَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، فَرَفَعَ طَرَفَ الثَّوْبِ، فَتَنَظَّرْتُ إِلَيْهِ لَهُ غَطِيطٌ، - وَأَحْسَبُهُ قَالَ: كَعَطِيطِ الْبَكْرِ - فَلَمَّا سُرِّي عَنْهُ قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ الْعُمْرَةِ اخْلَعْ عَنْكَ الْجُبَّةَ، وَاغْسِلْ أَثَرَ الْخُلُوقِ عَنْكَ، وَأَنْقِ الصُّفْرَةَ، وَاصْنَعْ فِي عُمْرَتِكَ كَمَا تَصْنَعُ فِي حَجِّكَ))^(٣).

فهذه فتوى من النبي ﷺ، متلقاة بوحي كما هو ظاهر، وليست هي بنصها في القرآن الكريم. وقد أطلق ابن القيم القول بأن الفتوى من الوحي، فقال: «وَأَوَّلُ مَنْ قَامَ بِهَذَا الْمَنْصَبِ الشَّرِيفِ سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ، وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَأَمِينُهُ عَلَى وَحْيِهِ، وَسَفِيرُهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عِبَادِهِ؛ فَكَانَ يُفْتِي عَنِ اللَّهِ بِوَحْيِهِ الْمُبِينِ»^(٤).

بينما ظاهر كلام الإمام القرافي أنها مترددة بين الوحي والاجتهاد، حيث يقول: «قوله: (يجوز أن يكون في أحكام الرسول عليه السلام ما صدر عن اجتهاد)^(١)، تقريره: أن المراد ههنا -

(١) المحرر الوجيز ١٩٦/٥، وهذا الإجماع مما لا يسلم له به. ينظر محمد بن عبد العزيز الحضيرى. الإجماع في التفسير ص ٣٩٦

(٢) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٢٧٤/٨، وينظر أيضاً ٢٢٧/٥

(٣) رواه البخاري. كتاب أبواب العمرة. باب ما يفعل في العمرة ما يفعل في الحج (٥/٣) ح (١٧٨٩)، ومسلم. كتاب الحج. باب

ما يُباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يُباح ويَبان تحريم الطيب عليه (٨٣٦/٢) ح (١١٨٠)

(٤) ابن القيم. أعلام الموقعين ٩/١

بالأحكام: الأحكام الصادرة عنه - عليه السلام - بطريق الفتوى، أما ما صدر عنه - عليه السلام -
- بتصرف القضاء، وفصل الخصومات - مجمع عليه أنه لا يفتقر إلى الوحي، وإن كان حُكما
شرعياً»^(٢).

وبكل حال فإذا كانت الفتوى منه ﷺ تعني الإخبار « عن مقتضى الدليل الراجح عنده، فهو
كالمترجم عن الله فيما وجدته من الأدلة، كترجمان الحاكم يخبر الناس بما يجده في كلام الحاكم أو
خطه»^(٣)، أو هي «إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى»^(٤)، أي أن
الفتوى اجتهاد في النص القرآني ولا تخرج عنه بحال وليست هي من الوحي الخاص إليه، إلا أنّ أهل
العلم يذهبون إلى أنها من جملة الرسالة وهي «تبليغ محض واتباع صرف»^(٥)، و«شرعٌ يتقرر على
الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم
حاكم ولا إذن إمام»^(٦).

ومحصول الكلام في هذا المطلب أن ما كان من السنة على سبيل التشريع فهو وحي من الله
حالا أو مآلا، وما كان دون ذلك بقرائنه فليس من الوحي. وقد أخطأ المؤلفُ بحصره للوحي في إطار
القرآن دون السنة والله أعلم

(١) ينظر فخر الدين الرازي. المحصول ٧/٦

(٢) شهاب الدين القرافي. نفائس الاصول في شرح المحصول ٣٨٠٦/٩

(٣) القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٩٧

(٤) القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٩٩

(٥) القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١٠٠

(٦) القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١٠٨

المبحث الثاني: السنة والرواية عنده

المطلب الأول: الفرق بين السنة والحديث والرواية

أ - الفرق بين السنة والحديث

قدمنا في أول هذا الفصل مفهوم السنة في اصطلاح المحدثين والأصوليين والفقهاء، وذكرنا اختلاف العبارات بينهم لاختلاف الاعتبارات لدى كل فريق منهم.

أما الحديث كاصطلاح فلم يقع الاعتناء به اعتناءهم ببعض المصطلحات القريبة منه كالخبر والأثر، ووجدنا الحافظ ابن حجر يقول عنه: «المُرَادُ بِالْحَدِيثِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ مَا يُضَافُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ»^(١)، ونقل السخاوي عن المحدثين تعريفه فقال: «مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَوْلًا لَهُ أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ صِفَةً، حَتَّى الْحَرَكَاتُ وَالسَّكِّنَاتُ فِي الْيَقْظَةِ وَالْمَنَامِ»^(٢).

أما عن وجه العلاقة بين السنة والحديث فقد اختلف في ذلك:

١- فهناك من يرى أن الحديث أعم من السنة، ذكره السخاوي^(٣). وربما يتخرج عليه ما ذكره ابن الصلاح من التفريق بينهما عندما سُئِلَ عَنِ الْإِمَامِ مَالِكٍ أَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ السَّنَةِ وَالْحَدِيثِ، فَقَالَ: «السَّنَةُ هَا هُنَا ضِدُّ الْبِدْعَةِ وَقَدْ يَكُونُ الْإِنْسَانُ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَهُوَ مُبْتَدِعٌ وَمَالِكٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جَمَعَ بَيْنَ السَّنَتَيْنِ فَكَانَ عَامًّا بِالسَّنَةِ أَيَّ الْحَدِيثِ وَمَعْتَقِدًا لِلسَّنَةِ، أَيَّ كَانَ مَذْهَبَهُ مَذْهَبَ أَهْلِ الْحَقِّ مِنْ غَيْرِ بَدْعَةٍ»^(٤).

وقال عبد الرحمن ابن مهدي: «لَمْ أَرِ أَحَدًا قَطُّ أَعْلَمَ بِالسَّنَةِ، وَلَا بِالْحَدِيثِ الَّذِي يَدْخُلُ فِي السَّنَةِ مِنْ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ»^(٥).

وقال أيضا: «سفيان الثوري إمام في السنة إمام في الحديث»^(١)، وشعبة بن الحجاج إمام في الحديث وليس بإمام في السنة»^(٢)، عقب عليه محمد بن مسلم بقوله: «يعني أنه كان لا يخوض في

(١) ابن حجر. فتح الباري ١/١٩٣، والتهاوي. قواعد في علوم الحديث ص ٢٤

(٢) السخاوي. فتح المغيث ١/٢٢

(٣) السخاوي. فتح المغيث ١/٢٢

(٤) ابن الصلاح. فتاوى ابن الصلاح ١/٢١٣

(٥) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١/١٧٧ و ٣/١٣٨

مثل هذا»^(٣)، يقصد أنه كان لا يدخل في الكلام والبدعة ولا يخوض فيهما كما هو السياق العام لهذا الكلام.

ويظهر أن البخاري ممن يرى القول بأن الحديث عام في مقابل السنة، حيث سمى جامعه الصحيح (الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)^(٤)، فعطف السنن على الحديث، وهو من عطف الخاص على العام.

ووقع في كلام ابن تيمية ما يفهم أن الحديث **دال على السنة**؛ من جهة أنه عام وهي دونه، لكنه عموم يقترب فيه من معنى المرادفة، حيث يقول: «الحديث النبوي هو عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدث به عنه بعد النبوة: من قوله وفعله وإقراره؛ فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة... والمقصود: أن حديث الرسول ﷺ إذا أطلق دخل فيه ذكر ما قاله بعد النبوة وذكر ما فعله... إلى أمثال ذلك فهذا كله يدخل في مسمى الحديث وهو المقصود بعلم الحديث؛ فإنه إنما يطلب ما يستدل به على الدين وذلك إنما يكون بقوله أو فعله أو إقراره... وكُتِبَ الحديث هي ما كان بعد النبوة أخص وإن كان فيها أمور جرت قبل النبوة؛ فإن تلك لا تُذكر لتؤخذ وتشرع فعله قبل النبوة بل قد أجمع المسلمون على أن الذي فرض على عباده الإيمان به والعمل هو ما جاء به بعد النبوة»^(٥).

(١) ورد في ترتيب المدارك ١٥٣/١، وتاريخ ابن عساكر ١٨٣/٣٥ ما يعارض بعض هذا الكلام من قول ابن مهدي، وعبارته:

«التوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنة، والأوزاعي إمام في السنة وليس بإمام في الحديث ومالك إمام فيهما»، ويعمل بحمل على اختلاف سياق المقارنة، ففي الرواية الأولى شعبة بن الحجاج وفي هذه الأوزاعي والله أعلم

(٢) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١٩/٢

(٣) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١٩/٢

(٤) هكذا سماه الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري ٨/١، ورجح عبد الفتاح أبو غدة أن اسم صحيح البخاري هو (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، وقال: «فالإسم الذي أورده الحافظ ابن حجر، فيه قصور، والدقة والتمام فيما ذكره الآخرون، فعند الحافظ ابن حجر قدم لفظ (الصحيح) على (المسند)، والأقوم تأخيره كما جاء عند الآخرين، ونقص عنده لفظ (المختصر من أمور رسول الله)، وجاء بدلا عنه: (من حديث رسول الله)، وما عندهم أدق وأشمل». تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي ص ١١

(٥) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٧/١٨ - ١١

ويقول أيضا: «بل الأحاديث المشهورة عنه تُبين أن سنته إنما هي قصد توجيهه بطن اليد إلى السماء دون ظهرها إذا قصد أحدهما... فهذا تآلف الأحاديث ويظهر السنة وتبين المعاني المنتاسبة»^(١).

ويقول أيضا: «وَإِذَا كَانَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ مِنَ الْحَدِيثِ مَا لَيْسَ عِنْدَ بَعْضٍ بَلَّغَهُ هَؤُلَاءِ لِأَوْلَيْكَ؛ وَهَذَا كَانَ الْخُلَفَاءُ يَسْأَلُونَ الصَّحَابَةَ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ: هَلْ عِنْدَكُمْ عِلْمٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَإِذَا تَبَيَّنَ لَهُمْ سُنَّةُ الرَّسُولِ ﷺ حَكَمُوا بِهَا...»^(٢).

ويقول عبد الرحمن المعلمي - رحمه الله تعالى - : «ومدلولات الأحاديث الثابتة هو السنة أو من السنة حقيقة، فإن أطلقت السنة على ألفاظها فمجاز أو اصطلاح»^(٣).

والرأي ذاته عند همام سعيد، فالحديث عنده «أعم من السنة، فكل سنة حديث، وليس كل حديث سنة، والسنة هي غاية الحديث وثمرته»^(٤).
وهو الرأي الذي نراه ونختاره.

٢- وهناك من عكس الأمر فجعل السنة أعم من الحديث، قال التهانوي: «والمفهوم من التلويح^(٥) أن السنة أعم من الحديث حيث قال: السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث، أو فعل أو تقرير»^(٦).

٣- وهناك من يرادف بينهما، وهذا القول نسيه السخاوي إلى كثير من أهل الحديث دون أن يسمي قائله^(٧)، وقال التهانوي: «وكثيرا ما يقع في كلام أهل الحديث، ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما»^(٨)، واستظهره الإمام الطيبي، من غير أن يمنع إرادة العموم في الحديث فقال: «واختلف في متن الحديث أهو قول الصحابي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا؟ أو هو مقول رسول الله ﷺ فحسب

(١) ابن تيمية. جامع المسائل ٩٦/٤ - ٩٨

(٢) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٣٨٤/٣٥

(٣) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٢٠، وينظر أيضا طارق بن عوض الله. المدخل إلى علم الحديث ص ٤٠

(٤) همام سعيد. الفكر المنهجي عند المحدثي ص ٣٠

(٥) ينظر سعد الدين التفتازاني. شرح التلويح على التوضيح ٣/٢

(٦) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون ٦٢٧/١

(٧) السخاوي. فتح المغيبي ٢٢/١

(٨) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون ٦٢٧/١

؟ والأول أظهر، لما تقرر أن السنة إما قول أو فعل أو تقرير، والسلف أطلقوا الحديث على أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان وآثارهم وفتاواهم»^(١).

وعلى الترادف مشى بعض المتأخرين، كصباحي الصالح، وعمر فلاتة، وجعلاه رأي غالب المحدثين والأصوليين^(٢).

لكن بعضهم يراه أشبه بمذهب المحدثين^(٣)، ويرى الدكتور نور الدين عتر أن المحدثين أكثر ما يستعملون لفظ الحديث وقلما يستخدمون لفظ السنة، وعلماء الأصول أكثر ما يستعملون لفظ السنة^(٤)، وعلى هذا فمن فرق بينهما اعتبر الاستعمال التشريعي لدلالة الرواية، أي ما يؤخذ منه التشريع وما لا يؤخذ.

٤- وذهب بعضهم إلى التفريق بين السنة والحديث، ومنهم بعض أهل العلم والفضل، وكثير من المفكرين والحداثيين في عصرنا، وفيهم من رام وراء ذلك الطعن في دلالة السنة على التشريع ونفي حجيتها أو على الأقل التضييق من الاحتجاج بها... وكان منطلق بعضهم دلالة الاستعمال اللغوي للمصطلحين، ثم اختلاف العرف الدلالي بينهما في عهد النبي ﷺ، ومفهوم السنة المقصودة بالقرآن. ومن هؤلاء محمد رشيد رضا، وتوفيق صدقي، وسليمان الندوي، وجمال البناء، وعبد المجيد الشرفي، وعبد الجواد ياسين، والسعيد مشتغري، وطه جابر العلواني...

- **يقول رشيد رضا:** «السنة غير التحديث عن النبي ﷺ، فإن السنة سيرته ﷺ، وتعرف من الصحابة بالعمل وبالأخبار كنعو: من السنة كذا، كما كانوا يقولون، والتحديث عنه نقل كلامه، كما هو المتبادر، وإن اصطلاح المحدثون بعد ذلك على تسمية كل كلام فيه ذكر للنبي ﷺ حديثاً وسنة»^(٥)، «ومن العجائب أن يغيب بعض المحدثين أحياناً عن الفرق بين السنة والحديث في عرف الصحابة الموافق لأصل اللغة، فيحملوا السنة على اصطلاحهم الذي أحدثوه بعد ذلك... وإنما هي

(١) شرف الدين الطيبي. الخلاصة في معرفة الحديث ص ٢٧، وينظر التهانوي. قواعد في علوم الحديث ص ٢٤

(٢) ينظر صباحي الصالح. علوم الحديث ومصطلحه ص ١٠، وعمر فلاتة. الوضع في الحديث ٤٢/١

(٣) محمد أبو زهو. الحديث والمحدثون ص ١٠، ومحمد عجاج الخطيب. السنة قبل التدوين ص ١٦

(٤) نور الدين عتر. منهج النقد في علوم الحديث ص ٢٨

(٥) مجلة المنار ١٠/١٤٩

(السنة) الطريقة المتبعة بالعمل»^(١).

- والأمر ذاته عند الأستاذ سليمان الندوي، الذي يجعل دلالة الحديث أعم من مفهوم السنة وأن بينهما فروقا كثيرة، وعدم التفريق بينهما أوقع المسلمين في ضرر كبير، « فالحديث هو الرواية اللفظية لأقوال الرسول عليه السلام وأعماله وأحواله، وأما السنة فهي الطريقة المتواترة للعمل بالحديث، بل بالقرآن أيضاً... فالصورة العملية التي رسمها الرسول عليه السلام لألفاظ القرآن هي السنة، وهي في الحقيقة تفسير عملي للقرآن، وهي من هذه الحيشية أعلى من الروايات اللفظية بمراتب كثيرة»^(٢).

- أما أبو رية فيقول: «وسنن الرسول المتواترة - وهي السنن العملية - وما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول... هذه هي سنة الرسول ﷺ، أما إطلاقها على ما يشمل الأحاديث فاصطلاح حادث»^(٣).

- ويقول جمال البنا: «كلمة السنة إنما تعني عملا وفعلا، وهي بهذا المعنى بعيدة عن كلمة حديث بعد الفعل عن القول، وبهذا المعنى فهمها الصحابة والخلفاء الراشدون... ولو أخذ بهذا لفصل ما بين السنة والحديث...»^(٤)، ثم يشير إلى أن التفرقة بين المصطلحين لم تكن خافية على بعض المتقدمين.

- ويذهب إبراهيم فوزي إلى أن «رجال الفقه الإسلامي عرّفوا السنة بكل ما صدر عن النبي (ص) من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح لأن يكون دليلا لحكم شرعي، وهذا التعريف لا ينطبق على مئات الأحاديث المدونة والخالية من السنة...»^(٥).

- ويرى عبد المجيد الشرفي إلى تطور هذه المفاهيم عبر التاريخ حتى «إنك قلما تجد من الفروق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ما تجده بينهما حين يتعلق الأمر بالحديث والسنة، فقد تطور معناهما تطورا ملحوظا وأصبحا يدلان في الأغلب على المدلول نفسه أو على مدلولين

(١) مجلة المنار ١٠/٨٤٩

(٢) سليمان الندوي. تحقيق معنى السنة وبيان الحاجة إليها. مجلة المنار ٣٠/٦٧٣

(٣) محمود أبو رية. أضواء على السنة المحمدية ص ٣٧٩ - ٣٨٠

(٤) جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ١٠/٢، وكتابه قضية الفقه الجديد ص ٥٩

(٥) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ٢٦٥ - ٢٦٦

مقاربتين، فيستعمل أحدهما مكان الآخر»^(١).

- ويقول عبد الجواد ياسين: «أخبار الآحاد التي تم جمعها وتدوينها في العصر العباسي، لا يمكن أن ينصرفَ إليها في مجموعها **مصطلح السنة** كمصدر مرجعي ملزم تثبت به الشريعة وتجبُّ به التكليف، إذ لو كانت مصدرًا لكان من اللازم أن تصل إلينا بطريق قطعي كما وصل القرآن وكما وصلت السنة العملية والمتواترة للنبي ﷺ...»^(٢)، لقد سمح «المنهج التقليدي لعلم الحديث بطابعه الكمي وأدواته الإسنادية... للكثير من الأقاويل والأفعال التي لم تصدر يقيناً عن النبي ﷺ أن تدخل في نطاق السنة التي صارت **مصطلحاً مرادفاً للأحاديث** المجموعة في الكتب وتكمن المشكلة في أنّ هذه الأقاويل والأفعال اكتسبت بدخولها في هذا النطاق وتدوينها في تلك الكتب، حصانة مكافئة لحصانة المصطلح، مصطلح السنة، بحيث أضحى من الخطر تناولها على وجه النقد أو التقييم، مهما كان مبلغ تناقضها مع الحقائق الثابتة بالحس، أو مطلق العقل، أو شواهد التاريخ، أو في كثير من الأحيان بصريح النصّ القرآني ذاته»^(٣).

- وهو اجترار لما قاله المستشرق جولد تسيهر من أن «القسم الأكبر من الحديث ليس إلا نتيجة للتطور الديني والتاريخي والاجتماعي للإسلام خلال القرنين الأول والثاني، وإنه لا ينفع وثيقة لتاريخ الإسلام في مراحل نشأته الأولى، ولكن يمكن أن يعد إلى حد ما انعكاساً للتزاعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوره»^(٤).

- أما السعيد مشتھري فمشى على منهجه في عامة كتبه؛ باعتبار أن مفهوم السنة عنده محمول بالقرآن الكريم، أي أنها تفعيل للنص القرآني **قولاً وفعلاً**، أو «إعادة صياغة لهذا النص بكلمات النبي وأسلوبه»^(٥)، بخلاف الروايات والأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ.

ومن أقواله في ذلك: «لقد تحول مفهوم السنة النبوية من معناها الحق، الذي حملته نصوص

(١) عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ١٧٦

(٢) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام ص ٢٧٨

(٣) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام ص ٢٧٩ و ٣٠٧

(٤) ٢/١٩ *Ignaz Goldziher. Muslim Studies*، وينظر أيضا اسماعيل أدهم. من مصادر التاريخ الإسلامي ص ٢١-

(٥) السعيد مشتھري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٢

الآية القرآنية التي جعلها الله تعالى حجة على العالمين إلى يوم الدين، إلى مرويات ظنية الثبوت عن النبي، بل عن الرواة أنفسهم»^(١)، بل إنه يذهب حد التفريق بين الحديث والرواية كما سيأتي؛ فإذا كان المقصود بحديث النبي حديثه في عصر النبوة، فذلك حق، لازم الاتباع من معاصريه لأنه تفعيل للنص القرآني جملة، لكن مرويات الفرق بعده لها شأن آخر، «إن اعتبار مرويات الرواة، التي إن صحت عند فريق لم تصح عند آخر هي نفسها الأحاديث التي تحدث بها النبي وهو في مقام البلاغ المبين لرسالته، عمل ليس من صراط الله المستقيم»^(٢).

وهو بعد ذلك لا يرى أهمية لأن «نبحث وننقب في أمهات كتب التراث الديني عن أخبار النبي وأحاديثه (لأن القرآن) كفانا عناء هذا البحث بآيات محكمات، قدمت صوراً حية لما يجب أن يعلمه الناس عن هذا الرسول الكريم»^(٣).

- ولا يختلف رأي طه جابر العلواني عن رأي مشتهري، بل إنه يعتبر آراءه في السنة ذات قيمة ويحيل إليها^(٤)، وبعد تقرير طويل حول السنة كمفهوم لا كمصطلح، واستعراض المعنى اللغوي والقرآني للفظ السنة والتي تعني عنده طريقة النبي ﷺ وسلوكه التطبيقي للقرآن الكريم، والوجه العملي الحياتي له، وتحويل خطابه اللفظي إلى ممارسة وفعل إنساني^(٥)، يرى أن المرادفة بين الحديث والسنة **تطور حادث في تاريخ الرواية عند المسلمين**، يقول: «فمجرد القول أو الحديث المروي لم يكن حتى ذلك العصر داخلاً في مفهوم السنة، بل هي عندهم العمل الدائم المستمر الشائع بينهم...»^(٦).

ويفصل الفرق باعتبار أن الحديث إخبار عن السنة ودال عليها، وقد يكون مجرد فهم للرواة، وليس هو عين السنة ويقول في ذلك: «أما الحديث فهو شيء آخر طرأ عندما بدأ الناس رواية سنن رسول الله ﷺ إلى غيرهم، فهو حديث عن السنة، بهدف بيانها إلى من لم يشهدها ولم ير رسول الله ﷺ يمارسها، فهو إخبار بالسنة أو عنها وليست السنة ذاتها، فتزوى بإسناد لتوثيقها وإعطاء

(١) السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ١٢

(٢) السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٣٦

(٣) السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٣٤

(٤) ينظر طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية هامش رقم ١، ص ١٣١

(٥) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية هامش ص ١٣٠

(٦) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية هامش ص ١١٥

المؤمنين الإحساس والشعور بصدقها، ومتونها قد تروى بالمعنى الذي فهمه الرواة من تلك السنن ويسعى المؤلف في أثر هذا التفريق إلى التوسط في مسألة الفعل والقول النبوي؛ فيرى تقديم الفعل المقترن بالقول، ثم الفعل المحض، لأنه الأقرب لمفهوم السنة والمراد بها، ثم القول، ويخلص إلى نتيجة مهمة وهي أن نزاعات أهل العلم إنما هي في الحديث ونقله، أي في الإخبار بالسنة أو عنها، وليست في ذات السنة الثابتة بمرجعية الأصل القرآني أو النقل السليم^(٢).

- ولا يختلف رأي بعض الباحثين من الإباضية تقريراً لمذهبهم في التفريق بين السنة والحديث، فيجعلون السنة تعبيراً عن الجانب التشريعي المتيقن عن الرسول ﷺ، بينما الحديث تعبيراً عن وقائع متفرقة من حياة النبي ﷺ أو بعض الصحابة، ينفرد به الآحاد من الرواة^(٣).

وبعبارة أخرى فالسنة تمثل الممارسة العملية المجتمع عليها بين المسلمين، ولا تخرج ضرورة عن قواعد القرآن وأصوله التشريعية^(٤)، بخلاف الحديث، وهو ما يفهم من الأمثلة التي ساقوها^(٥)، ثم «انحرف هذا المفهوم (مفهوم السنة كعمل بالقرآن) وتوسع وتمدد ليشمل كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير...»^(٦).

وعلى ما تقدم فالحديث يكون أعمّ من السنة، فقد يكون دالاً على السنة الثابتة، وقد يأتي معبراً عن جوانب منها، وقد يحصل للحديث عدم انسجام مع البنية الهيكلية للسنة نتيجة العوارض التي ترافق عملية نقله^(٧).

(١) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية هامش ص ١١٦

(٢) ينظر طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية هامش ص ١١٦

(٣) ينظر خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية ص ٢٣٩ و ص ٢٤٠

(٤) ينظر خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية ص ١٣٤

(٥) ينظر خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية ص ٢٤٠ - ٢٤٦ ، وخالد بن

مبارك الوهبي. أشراف الساعة النص والتاريخ ص ١٠ - ١٤

(٦) زكريا بن خليفة المحرمي. قراءة في جدلية الرواية والدراية عند أهل الحديث ص ٢٣

(٧) ينظر خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية ص ٢٤٠، وقارن بما يقوله

جولد تسيهر: « a norm contained in a hadith is naturally regarded as sunna, but it is not necessary that the sunna quite possible that the contents of a hadith may contradict

the sunna » Ignaz Goldziher, Muslim Studies (Muhammedanische Studien). ٢/٢٤

ويقول بعضهم: «السنة في جوهرها هي شرح لما في القرآن، بمعنى آخر هي الجزئيات العملية للأحكام المتمثلة في كتاب الله العزيز والتي أمر الرسول بتوضيحها للأمم، وهذه السنة العملية اتفقت الأمة على الكثير منها... أما أطنان الروايات الأحادية التي يفرضها علينا أهل الحديث على أنها السنة المقصودة بالحجة والاتباع، فلا يمكن قبولها إلا وفق نظام صارم من التحقيق والتدقيق ينبع من الرغبة في تنزيه الشريعة من الدخيل عليها»^(١).

ويذهبُ بعض الشيعة إلى ما يصب في هذا الاتجاه، عندما يقسم السنة إلى قسمين: السنة الواقعية، والسنة المحكية؛ أما الواقعية فهي المسموعة من النبي ﷺ أو المعصوم، وهي قطعية، وقد عرف تفاصيلها جميع من عاش عصر النص وسمعه مباشرة، وأما المحكية فهي السنة المنقولة عنهم، وهذه السنة قد أصيبت بداء الوضع والتزوير والتدليس ودخول الإسرائيليات ونحوها، وهي غير مرفوضة تماما ولكنها بحاجة إلى التمحيص على ضوء القرآن الكريم^(٢)، «وأما ما قام به الأعلام وروج له الإعلام من تقديم حلول عقيمة تعالج ما أصاب السنة المحكية من وضع ودس وتزوير، وبلطائف الحيل، من قبيل السند وعلم الجرح والتعديل وعلم الرجال لتصحيح الروايات، فإنها لم تعد حلولاً ناجعة، فما صحح بهذه الطرق روايات كثيرة منافية لتعاليم القرآن، كما أنها طرق إقصائية حقيقية للسنة، وذلك بإقصائها عددا لا يستهان به من الروايات - التي يشتمل الكثير منها على المضامين العظيمة - بحجة ضعف سندها»^(٣).

والفرق بين السنة الواقعية والمحكية هي نفس ما يدعيه جواد عفانة عندما يقول: «هناك فرقٌ شاسعٌ بين السنة الصحيحة حقا كما وقعت في زمنه ﷺ أو خرجت من فيه، والسنة الصحيحة سندا التي منها الصحيح ومنها السقيم، التي نقلها رواة الحديث وتمت كتابتها في الكتب، وكلنا يعلم ما دخل الحديث من كذب ووهم ونسيان وتزييف وغيره، بحيث لم يعد بإمكان أحد الجزم بما هو منها صحيح (سندا ومنتنا) وما هو مكذوب ودخله وهم»^(٤).

(١) زكريا بن خليفة المحرمي. قراءة في جدلية الرواية والدراية عند أهل الحديث ص ٢٦

(٢) ينظر كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٢١ - ٢٣

(٣) كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٢٢ - ٢٣

(٤) جواد عفانة. دور السنة في إعادة بناء الأمة ص ٢٩

ب - مفهوم الرواية وعلاقتها بالحديث والسنة النبوية

وإنما نبحت مفهوم (الرواية)، لأن المؤلف كثيرا ما يستعمل هذا المصطلح في كلامه للدلالة على المنقول في الكتب الحديثية، دون مصطلح (الحديث) المجرد، فيقول: (الروايات)، (روايات الأحاديث)، (الروايات التاريخية)... والأمر منه مقصود بلا شك، وإن لم يصرح به وقد يكون نقله تقليدا لغيره كما سيأتي قريبا إن شاء الله تعالى.

- فإذا رجعنا إلى (الرواية) في اصطلاح المحدثين، نجد أنها بمعنى « حمل الحديث ونقله وإسناده إلى من عُزي إليه بصيغة من صيغ الأداء»^(١)، وركناها «التحمل والأداء، ولها طرق وشروط»^(٢). وقد جعل علماء الحديث ما يعرف بعلم الحديث دراية لبحث «حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها، وأحكامها، وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها»^(٣).

- ويفهم من كلام بعض الشيعة التفريق بين الرواية والسنة، فالدكتور محمد الصادقي بعدما عرض رواية سحر النبي ﷺ عند أهل السنة، ورواية تفسيرية عن دابة الأرض أنها علي عليه السلام، وأن الأولى فيه مس بكرامة النبوة والثانية تمس بكرامة الخلافة المنصوبة المنصوصة، يقول: «فهذا ليس تفسيراً للقرآن بالسنة، وإنما بالرواية التي يعتبرها رواها سنة ويتقبلها المفسر بالسنة كسنة، وما هي سنة، فإنها ليست إلا قول الرسول أو فعله أو تقريره، ولا سبيل إليها قوماً إلا موافقتها للقرآن...»^(٤).

- أما السعيد مشتهري فيذهب إلى التفريق بين الحديث والرواية، ويفصل فيه، فيرى أن حديث النبي لا وجود له ولا حجية له إلا في حياته ﷺ، وأن ما نقل عنه ونسب إليه بعد وفاته يسمى رواية لا حديثاً، والفرق بينهما كبير، ويقول: «استخدام علماء السلف مصطلح الحديث النبوي استخدام غير صحيح، لأنه في حقيقة الأمر ليس بالحديث الذي خرج على لسان النبي

(١) نور الدين عتر. منهج النقد في علم الحديث ص ٣٤

(٢) محمد أبو شهبه. الوسيط في علوم مصطلح الحديث ص ٣٩

(٣) ينظر برهان الدين البقاعي. النكت الوفية بما في شرح الألفية ١/٦٣، وتدريب الراوي ١/٢٦، وهذا التعريف منقول عن ابن الأكفاني في كتابه إرشاد القاصد كما صرح به البقاعي، والظاهر أنه نقله بالمعنى وتصرف فيه، ونص ابن الأكفاني في النسخة المطبوعة: «علم يتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها، وشروط الرواة، وأصناف المرويات، واستخراج معانيها، ويحتاج إلى ما يحتاج إليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبديع والأصول ويحتاج إلى تاريخ النقلة...» إرشاد

القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم ص ١٦٠

(٤) محمد الصادقي. الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة ١/٢٠

كلمة كلمة، وإنما هو رواية منسوبة إلى النبي والفرق شاسع^(١)، بل «الحقيقة أن هذه المرويات... لا علاقة لها بحديث رسول الله ﷺ على الإطلاق...»^(٢)

والاعتبار في ذلك عنده هو عامل النقل بالمعنى وشروط النقل المختلفة وعوامل أخرى ثقافية وفكرية، تنفي عن الرواية صفة اليقين، ويفصل ذلك بالقول: «فإذا تحدث [أ] حديثاً ونقله عنه [ب] بأسلوب ولفظ [ب] فإن الكلام المنقول يصبح رواية [ب] لحديث [أ] وليس حديث [أ] على وجه القطع واليقين، وذلك لدخول عوامل نفسية وفكرية... أما إذا كان حديث [أ] مسجلاً بكلماته وحروفه، وبآلية يستحيل معها تبديله أو تحريفه، فإن أي إنسان يقرأه، أو يسمعه، ولو بعد حين فإنه يقرأ ويسمع حديث [أ] على وجه اليقين»^(٣).

كما أن لاعتبارات عدم تدوين الحديث - في رأيه - دخل في التفريق بينهما، «إن حديث النبي الذي خرجت كلماته على لسانه، وسمعه منه قومه وأهل بيته، إذا لم يدون في الصحف في حياته وتحت إشرافه، ورواه أحد من الصحابة ونقله عنه آخرون لم يعد حديث النبي، وإنما هو رواية الصحابي عن النبي...»^(٤).

ويعيبُ على علماء السلف تساهلهم في إطلاق لفظ الحديث أو السنة على تلك المرويات، ويقول: «لقد أدى الخلطُ بين الحديث النبوي الذي لا وجود له إلا في حياة النبي وبين الرواية المنسوبة إلى النبي التي تناقلتها ألسن الرواة، ثم دونت بعد ما لا يقل عن قرن ونصف قرن من وفاة النبي، أدى هذا الخلط إلى مصائب جمّة، وعلى رأسها: إطلاق مصطلحي الحديث النبوي والسنة النبوية، على هذه المرويات لإضفاء الشرعية عليها، وإيهام أتباع الفرق المختلفة أنهم يعيشون مع رسول الله يسمعون منه كلامه، أي حديثه، ويرون بأعينهم ما يفعله، أي سنته!!»^(٥).

ويخلص إلى أن إنكار رواية ما لا يعني بالضرورة إنكار الحديث النبوي فضلاً عن إنكار السنة

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٥٧

(٢) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٩٥

(٣) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٤، وص ٥٧

(٤) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٥٣

(٥) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٥٠

النبوية^(١)، ويصرّح قائلا: «إن إنكار المرويات المنسوبة إلى النبي - عليه السلام - ليس إنكارا للحديث النبوي ولا للسنة النبوية، وإنما هو إنكارٌ لاجتهادات المحدثين والفقهاء وعلماء الجرح والتعديل، كل حسب توجهه العقدي المذهبي...»^(٢).

وكما هو ملاحظ عند مشتهري فالفرق واسعٌ جدا بين الرواية من جهة والحديث والسنة من جهة أخرى، والمرادفة أو الخلط بين هذه المصطلحات أوقع في آثار خطيرة عبر التاريخ.

وإطلاقه لنقل الحديث عن النبي ﷺ بالرواية وليس الحديث بجهة توهين الاستناد إليها؛ بواقع النقل بالمعنى وعدم التدوين وعوامل أخرى نفسية وفكرية مما ينزع صفة اليقين عنها، فيه نظر، لما علم أن النقل بالرواية «أسلوب من أساليب تناقل العلوم وأداة معتبرة للعلم والتعلم»^(٣)، وقد جعل لها المحدثون شروطا جهة التحمل والأداء، وتشددوا جدا، وكان الأصل الرواية باللفظ ومن عدل إلى المعنى نظروا روايته على مقتضى الأصول النقلية والعقلية، نقدا داخليا وخارجيا، كل ذلك دون أن ننسى أن الحديث قد كتب في الجملة على عهد رسول الله ﷺ، وانتقلت السنن وشاعت بين الناس، وعملوا بها وعلموها؛ فانتقلت السنن في حقيقة الأمر بطريق الرواية والكتابة والعمل حتى قال ابن حبان: «حتى أن أحدهم لو سئل عن عدد الأحرف في السنن لكل سنة منها عدها عدا، ولو زيد فيها (ألف) أو (واو) لأخرجها طوعا ولأظهرها ديانة»^(٤).

ولما كانت الكتابة أو التدوين قد يعتريه ما يعتري الرواية من الخلل، قدّر مشتهري أن حديث النبي ﷺ يكون حديثه فعلا أن لو كان «مسجلا بكلماته وحروفه، وبآلية يستحيل معها تبديله أو تحريفه»^(٥)، وإلا فهو رواية، وهذا تشدد لا ينبغي وإحالة على مستحيل، لأن النقل قد يكون متواترا، ولأنه قد يقال في هذه الآلية أيضا ما قيل في غيرها لا سيما في هذا العصر الذي يتيح تزوير الصور والسماعات والأدلة، بحيث يسقط اليقين التام بجميع ذلك سقوطه في الرواية والكتابة.

والحاصل أن نقل الحديث رواية عن النبي ﷺ، ولو بغير لفظه، وبشروطه العلمية والمنهجية المعتبرة

(١) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٥ - ٤٦

(٢) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٩٠، وينظر القرآن وأزمة التدبر ص ١٤٠

(٣) الحارث فخري عيسى عبد الله. الحداثة وموقفها من السنة ص ١٨٣

(٤) ابن حبان. المجروحين ١/٥٨

(٥) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٤، وص ٥٧

فيما اصطلح عليه باسم الرواية توهينا له، قد اتفقت الأمة عليه، لأن « الْقَصْدَ بِرَوَايَةِ خَبْرِهِ (النبي) وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ إِصَابَةٌ مَعْنَاهُ وَامْتِثَالٌ مُوجِبِهِ، دُونَ إِيرَادِ نَفْسِ لَفْظِهِ وَصُورَتِهِ، وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَزِمَ الْعَجَمَ وَغَيْرَهُمْ مِنْ سَائِرِ الْأُمَمِ دَعْوَةُ الرَّسُولِ إِلَى دِينِهِ، وَالْعِلْمُ بِأَحْكَامِهِ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ إِنَّمَا يُنَكَّرُ الْكُذِبُ وَالتَّحْرِيفُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَعْيِيرُ مَعْنَى اللَّفْظِ، فَإِذَا سَلِمَ رَاوِي الْحَدِيثِ عَلَى الْمَعْنَى مِنْ ذَلِكَ كَانَ مُخْبِرًا بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنَ اللَّفْظِ وَصَادِقًا عَلَى الرَّسُولِ ﷺ »^(١).

وقد نقل القرآن الكريم نفسه بالرواية، فمن التزم القرآن على هذا الشرط، لزمه قبول ذلك في سنته ﷺ وحديثه.

وقد حاول المؤلف (مشتهري) التفصي من ذلك وزعم أن «حجية كتاب الله قامت على كونه آية تحمل برهان صدقها في ذاتها، متجددة العطاء حسب مقتضيات وتحديات كل عصر، إننا عندما نشهد بصحة القرآن إلى الله تعالى، فشهادتنا هذه شهادة معاصرة لعطاء القرآن، أما الذين يدعون أن حجية كتاب الله ثبتت (بالسند الروائي) متصل الحلقات بقرء القرآن ورواته، فإنما يقولون ذلك لعلمهم أنه إذا سقط (السند الروائي) سقط علم الحديث كله»^(٢)، «إن الخطاب الإلهي يختلف عن الخطاب الروائي البشري الموروث في أن الأول كلام الله تعالى الذي ثبتت حجيته بأوجه الإعجاز المختلفة، أما الثاني فحجيته قامت على تسلسل السند الروائي المذهبي...»^(٣).

وهذا التفصي في واقع الأمر عجيب، فكون القرآن حق مطلق وآية إلهية تحمل برهان صدقها في ذاتها «لا يغني عن نقله بالتواتر ليكون قطعياً، لأن بدون نقله بالتواتر يكون معرضاً للتحريف والتبديل والتغيير في ألفاظه ومعانيه...»^(٤)، نعم البرهان الذاتي وتجدد العطاء من دلائل قطعيتها، لكن تواتر الرواية به أقام ذلك القطع، ولو كان البرهان الذاتي أو الإعجاز يغني عن تواتره لما احتاج الصحابة «إلى جمعه، ولا إلى الاستشهاد على كل آية منه بشاهدين قبل إثباتها في المصحف، ولكن الواقع أن الصحابة رضي الله عنهم علموا أن ترك جمع القرآن يفتح باب التلاعب به ويدخل التحريف عليه،

(١) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٢٠٠

(٢) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٥٨، وص ٦٦

(٣) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ٢٢٥

(٤) عارف عز الدين حسونة. المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني. مجلة

دراسات، علوم الشريعة والقانون. المجلد ٤٣، ملحق ٢، ٢٠١٦، ص ٩٠٢

على نحو يذهب به وبإعجازه حتى لا يعود بعدئذ حجة على أحد من العالمين»^(١).
 وفي الواقع أيضا فإن كثيرا من الأحاديث التي يصممها المؤلف بالروايات تحمل برهاننا ذاتيا على صحتها، وصدق ما تضمنته وإعجازه في أمور الإنسان والكون والتشريع...
 - هذا ويلاحظ بعضهم بناء على استقراء مذهبي أن الرواية والحديث متقاربان جدا في مقابل لفظ السنة كطريقة للنبي ﷺ في فهم القرآن والعمل به، مما «جرى عليه عمل الأمة واستقرت عليه الشريعة، وما اجتمعت عليه مما أثر عن النبي عليه السلام دون ما ينفرد به الأفراد القليلون»^(٢)، أما الرواية فتستعمل «للتعبير عن بعض ما ينسب إلى النبي ﷺ من أقوال قيلت في مناسبات ووقائع مجردة عن تاريخيتها التي قيلت فيها من قبل الرواة، مما ينفردون به عن غيرهم»^(٣)، أما الحديث فيستعمل «للتعبير عن أقوال وأفعال تنسب إلى النبي ﷺ أو إلى أحد من صحابته الكرام رضي الله عنهم مما يرويه الآحاد من الناس»^(٤).

وخلاصته أن مصطلح السنة يعبر عن درجة من الثبوت أعلى، بينما يتقارب مصطلحي الرواية والحديث جدا، وليس بينهما سوى فروق طفيفة أبرزها اختصاص الرواية بالسند والحديث بالمتن^(٥).
 وادعاء الاختلاف الطفيف بين مصطلحي الرواية والحديث - بحسب هذا الرأي - في ضوء اختصاص الرواية بالأقوال وقصرها غالبا على السند، في مقابل اختصاص الحديث بالأقوال والأفعال وغالبه يدور حول المتن، غير مسلم، فأنى يكون يسيرا والأمر كما وصفنا؟ وكيف يتقاربان وهما لا يشتركان إلا في جزئية واحدة وهي رواية الآحاد من الناس؟

إن المدلول اللغوي لمادة (الرواية) ليس فيه ما يمنع دخول الأفعال فيما ينسب إلى النبي ﷺ، وتحملها ونقلها، إلا أن يقال إن صورة الأفعال في الرواية متضمنة بطريق المفهوم في الأقوال، فتحكي الأقوال صورة الأفعال، كما أن الواقع العملي عند المحدثين النقاد ليس فيه ما يجعل الرواية قاصرة على

(١) عارف عز الدين حسونة. المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني. مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون. المجلد ٤٣، ملحق ٢، ٢٠١٦، ص ٩٠٢

(٢) خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة ٢٣٩/١

(٣) خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة ٢٣٩/١ بتصرف يسير

(٤) خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة الوحي والحكمة ٢٣٩/١

(٥) السنة الوحي والحكمة ٢٣٩/١، وينظر أيضا خالد بن مبارك الوهبي. أشرط الساعة النص والتاريخ ص ٢٦ - ٢٧

السند والحديث على المتن وإن كان الأمر محتملا جهة الاستعمال فيظنر في الرواية جهة الناقل لها أكثر من المنقول.

والذي نراه أن مصطلح الرواية في الاستعمال الحديثي يقارب معنى الحديث ويدل عليه، لأنه سياق الراوي للحديث وأدائه له بلفظه أو معناه، سواء في الأقوال أو الأفعال، وقد تكون الرواية صحيحة وسليمة، وقد يقع فيها الوهم والغلط في المتن والإسناد.

وعلى سبيل المثال فقد استعمل الإمام مسلم في صحيحه الرواية بمعنى الحديث عند الكلام

على الاختلاف بين الرواة، وليس بالضرورة أن يكون أحدهم أصاب عين حديث النبي ﷺ:

١- يقول الإمام مسلم: «... وَفِي رِوَايَةِ أَبِي مُعَاوِيَةَ: (نَعَمْ عَلَى حَالِ سَاعَتِكَ مِنَ الْكِبَرِ)، وَفِي حَدِيثِ عَيْسَى: (فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيَبِعْهُ)، وَفِي حَدِيثِ زُهَيْرٍ: (فَلْيُعِنَهُ عَلَيْهِ)، وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ أَبِي مُعَاوِيَةَ: (فَلْيَبِعْهُ)، وَلَا (فَلْيُعِنَهُ)، انْتَهَى عِنْدَ قَوْلِهِ: (وَلَا يُكَلِّفُهُ مَا يَغْلِبُهُ)»^(١).

فعبّر ابتداءً بالرواية (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي مُعَاوِيَةَ)، ثم عدل إلى لفظ الحديث: (وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ

أَبِي مُعَاوِيَةَ)، وهو دليل على أنهما بمعنى.

٢ - وقال أيضا: « حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ هُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ، ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا شَبَابَةُ، كِلَاهُمَا عَنْ شُعْبَةَ، فِي هَذَا الْإِسْنَادِ، وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ ابْنِ جَعْفَرٍ قَوْلُهُ: فَذَعْتُهُ، وَأَمَّا ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فَقَالَ فِي رِوَايَتِهِ: فَذَعْتُهُ^(٢)»^(٣).

وهذا السياق من مسلم يشعر بأنهما سواء في الاستعمال، ويعبر بأحدهما عن الآخر.

٣- وقال أيضا: « حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَمْرُو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، - قَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي

(١) صحيح مسلم. كتاب الأيمان. باب بَابُ إِطْعَامِ الْمَمْلُوكِ مِمَّا يَأْكُلُ، وَإِلْبَاسُهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا يُكَلِّفُهُ مَا يَغْلِبُهُ (١٢٨٣/٣) ح (١٦٦١)

(٢) فدعته (الأولى) - بَدَالٌ مَعْجَمَةٌ وَتَخْفِيفُ الْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ - أَي حَنْقَتَهُ، وَهِيَ أَوْضَحُ وَأَشْهَرُ، وَبِالِدَالِ الْمَهْمَلَةِ: دَفَعْتَهُ دَفْعًا شَدِيدًا. يَنْظُرُ الْخَطَّابِيُّ. غَرِيبُ الْحَدِيثِ ١/١٦٣، وَالنَّهْيَةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرُ ٢/١٦٠، وَشَرْحُ النَّوَوِيِّ عَلَى مُسْلِمٍ ٥/٢٩

(٣) صحيح مسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. بَابُ جَوَازِ لَعْنِ الشَّيْطَانِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ، وَالتَّعَوُّذُ مِنْهُ وَجَوَازِ الْعَمَلِ الْقَلِيلِ فِي الصَّلَاةِ (٣٨٤/١) ح (٥٤١)

شَيْبَةَ: رِوَايَةً، وَقَالَ عَمْرُو: يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ، وَقَالَ زُهَيْرٌ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «...»^(١).
قال الإمام النووي: « قَوْلُهُمْ: رِوَايَةً، أَوْ يَرْفَعُهُ، أَوْ يُنْمِيهِ، أَوْ يَبْلُغُ بِهِ، كُلُّهَا أَلْفَاظٌ مَوْضُوعَةٌ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ لِإِضَافَةِ الْحَدِيثِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا خِلَافَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ فَقَوْلُهُ: رِوَايَةً، مَعْنَاهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»^(٢).

المطلب الثاني: عرض رأي المؤلف

لما كانت السنة الشريفة عند عدنان الرفاعي لا تخرج عن الدلالة القرآنية، وأنه ﷺ استخرجها واستنبطها حصرا من أعماق النص القرآني، وكانت الروايات والأحاديث كتاج للسنة والمروية عنه ﷺ ربما تضمنت نوع مخالفة للقرآن أو بعض كلياته، أو عارضت بعض الأحكام القطعية للعقل أو العلم؛ لزم التفريق بين معنى السنة الشريفة لازمة الاتباع، وبين روايات الأحاديث المشتملة في كتب الصحاح ونحوها والتي تقارب تاريخ النبوة وتفصيلها المختلفة، ولأجل ذلك قام المؤلف بوضع كتابه محطات في سبيل الحكمة وذيله بـ (الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث)، وقال في مقدمته: «حينما أبحرْتُ في كتاب الله تعالى تدبرا وتعقلا وبحثا عن الحقيقة، مستخدما منهجية مجردة عن الأهواء والعصبيات والتصورات مسبقة الصنع، حين ذلك رأيت الفارق الكبير بين دلالات كتاب الله تعالى التي يحملها، وبين ما يلبس عليه في موروثاتنا التاريخية من روايات وتفسيرات وأويلات.. لذلك.. رأيتُ من الضرورة أن أبين للناس حقيقة الفارق بين الروايات من جهة، وبين السنة الشريفة من جهة أخرى»^(٣).

ويمكننا أن نلخص رأي المؤلف فيما يتعلق بالسنة والحديث فيما يلي:

- ١- السنة محتواة في أعماق النص القرآني، وتستنبط منه، أما الأحاديث فهي مجرد روايات عن تاريخ النبوة، وليست عين السنة الموصوفة في كتاب الله تعالى.
- ٢- السنة النبوية محفوظة بحفظ القرآن الكريم، لأنها منه، بخلاف الروايات الحديثية التي جمعت بعد وفاة الرسول ﷺ وحفظت من رجال التاريخ وبأدوات تاريخية لا تخلو من الأخطاء والأهواء

(١) صحيح مسلم. كتاب الصيام. باب الصَّائِمِ يُدْعَى لِطَعَامٍ فَلْيُتْلُ: إِيَّ صَائِمٍ (٨٠٥/٢) ح (١١٥٠)

(٢) النووي. شرح النووي على مسلم ٤٥/٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة. المقدمة. ص ١٠

والعصبيات.

٣- مفهوم السنة يختلف عن الحديث في جهة أن السنة تفصيل وتبيين للنص القرآني، وبلغتنا بالتواتر جيلا عن جيل، وبالممارسة الحياتية التعبدية المجتمع عليها، وبمعرفة معظم أفراد الأمة لها، أما الحديث ورواياته فمعظمه آحاد، وغير معلوم لجميع أفراد الأمة، ودون بعد وفاة الرسول ﷺ بقرون^(١).

٤- السنة النبوية الحق لا تناقض القرآن الكريم، وكثير من الروايات التاريخية التي يزعم أنها سنة متناقضة معه، أو متخالفة فيما بينها.

يعبر المؤلف عن جميع ذلك فيقول: « فالسنة الحق محتواة في أعماق هذا النص المحفوظ، وتستنبط من تلك الأعماق، ولذلك فهي محفوظة كالتص القرآني المحفوظ من قبل الله تعالى »^(٢)، و« كل ما وصلنا بأدوات تاريخية لم يتكفل الله بحفظه، وبالتالي لا يخلو من مادة التاريخ المشوبة بالأخطاء والأهواء، وبالتالي لا يسمى بالسنة، إنما هو يحوي من السنة بمقدار ما يتطابق مع حقيقة دلالات كتاب الله تعالى »^(٣)، وبالنتيجة « فالمطلوب والمزمر للروايات التاريخية على أنها عين السنة الحق التي وصفها الله تعالى في كتابه الكريم بالحكمة، إنما يطبلون ويزمرون للتاريخ وليس للسنة، وليس لمنهج الله تعالى »^(٤)، ويستطرد قائلا: « لا يمكن الجزم بأنها عين السنة (الروايات) فالسنة لا تناقض القرآن الكريم، وكثير من روايات التاريخ التي يزعم أنها عين السنة، متناقضة فيما بينها، ومناقضة لكتاب الله تعالى »^(٥).

٥- قصر مفهوم السنة على تلك الروايات المنسوبة للنبي ﷺ، وجعل أحكامها متعالية على كتاب الله نفسه؛ بالتقييد أو التخصيص أو النسخ، ثم إطلاقها عن قيدي الزمان والمكان يجعل منهج الرسالة محتوى في التاريخ، خاضعا لمعياره وليس العكس. ويصرح بذلك فيقول: « لو كان منهج الرسالة الخاتمة لا يتعدى الأحكام التي وصلتنا عبر الروايات التاريخية ... وأنه لا توجد أحكام يمكن

(١) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ١٤٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٤٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١١١ - ١١٢

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٨

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٣، وينظر أيضا ص ٢٤٢ و ٤٠٥

استنباطها للأجيال اللاحقة، لو كان الأمر كذلك لكان منهج الرسالة الخاتمة محتوى في التاريخ، ولما كان صالحا لكل زمان ومكان، ولما كان معنى للكثير من آياته الكريمة التي تأمر بتدبره وتعقل آياته... فالزعم بأن السنة هي كل ما قاله ﷺ أو فعله أو أقره، هو جهل بحقيقة السنة الشريفة، ووضع سقف للتطور الفكري للبشرية عند عتبة لا تتجاوز السقف الفكري للأجيال الأولى»^(١).

٦- ويصل الأمر إلى كتب الحديث، التي يعدها كتباً تاريخية، ونقد ما تضمنته من روايات وأحاديث ليس نقداً للسنة ولا إنكاراً لحجيتها، ولا انتقاصاً منها، وفي ذلك يقول: «لا يوجد على وجه الأرض مؤمن بالقرآن الكريم يقول: أنا لا أريد السنة، المسألة في جوهرها مسألة ثبوت الروايات ومصداقيتها في نسبتها للرسول ﷺ، وهل هي سنة أم لا، ومن يعتبر نقد هذه الكتب التاريخية إنكاراً لقول الرسول ﷺ فهو مفلسٌ فكرياً... المسألة مسألة ثبوت الرواية هل هي صحيحة أم لا؟ وما نعينه بالصحة ليس الانتماء إلى البخاري أو مسلم أو الكافي أو غيرها من الكتب، ما نعينه بالصحة هو موافقة متن الرواية لدلالات كتاب الله تعالى»^(٢).

المطلب الثالث: مناقشة رأيه

١- لا يختلف رأي عدنان الرفاعي كثيراً عن كلام من سقنا رأيه من أهل الفكر، في قصرهم دلالة السنة النبوية على طريقة العمل المتواتر، والمجمع عليه المعروف بين الناس وما كان ديناً عاماً مستمراً، دون ما عده من الروايات الأحادية.

- ولكنه يخالفهم في ماهية التواتر المقصود وسنده، وطبيعة السنة المنقولة به؛ فأصل السنة عنده ما كان تفصيلاً وتبيناً لكليات النص القرآني ووردت على ذلك، فسندها هو القرآن الكريم وليس مطلق التواتر أو الاجتماع على الشيء، وهو ما ينطبق خاصة على شعائر العبادات «الصلاة والصيام والحج...»^(٣) التي تمثل حسب «جوهر السنة الشريفة المفصلة لكليات النص القرآني»^(٤)، والتي تلقنتها الأمة بطوائفها وأجمعت عليها ممارسة حياتية تعبدية.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٨٠، ١١٢، ٤٥٤، ٤٧٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣١١ - ٣١٢

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢١١

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ٢١١

وغيره قد لا يوافق على هذا التخصيص بالعبادات، ويرى طلب الأصل القرآني في هذا النوع تحصيل حاصل.

يقول المؤلف: «إن معظم جوانب السنة الشريفة هي الممارسة الفعلية العملية الحياتية لمعظم أفراد الأجيال المتلاحقة لشعائر العبادات، ولكل ما يتعلق بحيثيات هذه السنة التي تجمع عليها الأمة من شعائر مفصلة لكليات النص القرآني من قول أو فعل أو إقرار...»^(١).

وهو ما يؤكده السعيد مشتهري عندما يصرح بأن «النص هو المرجعية التي قامت عليها حجية الأداء العملي، فلا فاعلية لحكم مجمل في كتاب الله بدون هذه الكيفية، ولا كيفية واجبة الأداء بدون نص إلهي يثبت حجيتها»^(٢).

- **ونقطة الخلاف الأخرى** أن المؤلف لا يخرج بالاعتبار السابق أقواله ﷺ من مفهوم السنة، كما هو رأي بعض من قدمنا رأيه، وفي ذلك يقول: «الأقوال والأفعال التي قام بها ﷺ كتنفسير وتبيان لدلالات كتاب الله تعالى هي السنة الحق...»^(٣)، ويقول أيضا: «على كل فرد أن يعلم أن السنة الحسنة التي تعد تشريعا مستمرا لهذه الأمة تنحصر بأقواله ﷺ وأفعاله المفصلة لكليات النص القرآني»^(٤).

وهذا الجمع بين الأقوال والأفعال حسن، لأن السنة في أصلها تقتضي ذلك، فهي شاملة للقول والفعل، لكن طلب الأصل القرآني وما يقتضيه من منع الاستقلال بالتشريع، والمعايرة على كتاب الله تعالى تحقيقا للفظ السنة الحق، واستعمال المؤلف له في كتبه وتوسله به في رد كثير من السنن والروايات الصحيحة الثابتة مما يخالف فيه وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

- ثم إن هذا الاعتبار القرآني بالنسبة للروايات الحديثية عنده عام؛ فسواء كانت صحيحة بمعايير المحدثين أو ضعيفة، مروية في الصحيحين أو في غيرهما، فهي من السنة الشريفة إذا وافقته، وفي ذلك يقول: «نحن لا نرفع أي رواية مهما كانت وفي أي صحيح كانت، لا نرفعها إلى مستوى اليقين المطلق الذي نرى به كتاب الله تعالى كما يصنعون، وبالمقابل قد نرى في رواية ضعيفة حسب

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٤٩

(٢) محمد السعيد مشتهري. السنة النبوية حقيقة قرآنية ص ش

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٧

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٧

معاييرهم، قد نرى فيها الصحة إذا كانت موافقة لكتاب الله تعالى وللعقل والمنطق، فالرواية هي في النهاية رواية»^(١).

وهو الأمر الذي يدعيه بعض الشيعة فيقول: «القاعدة العامة في قبول الرواية أو ردها هي الموافقة للقرآن، فلا يقل أحد: هذه رواية صحيحة السند فاعملوا بها، وتلك ضعيفة السند فاتركوها؛ فهذا هو إسلام الحديث الحاكم في أوساطنا العلمية، والمخالف لروايات العرض، وبعبارة أصح: مخالف لإسلام القرآن»، ثم يقول: «لا يغرنكم نقل رواية ولو كانت منقولة في الكتب الأربعة، أو في الصحيحين، أو السنن الأربعة أو المسانيد المعتمدة، فالكتاب مهما كان عظيماً وجليلاً، فإنه ليس مقياساً للقبول أو الرفض، كما أن الراوي مهما كانت وثاقته فهو ليس مقياساً أيضاً لذلك، وإنما المقياس الحقيقي هو العرض على القرآن الكريم... وكل فقرة تخالف ذلك الدستور فهي ساقطة عن الاعتبار»^(٢).

ويوضح هذا الرأي أكثر عندما يتساءل عن الروايات تكون ضعيفة السند ولكنها موافقة للقرآن الكريم فيقول: «إن كل رواية ثبت أنها موافقة للقرآن الكريم نقول بصحة مضمونها لا بصحة سندها...»^(٣)، ثم يقرر أن صحة المضمون لا تُلزِمُ صحة الصدور، أي يمكن للرواية الضعيفة أن تكون موضوعة بحيث تنسجم مع القرآن الكريم، وقد تكون غير ذلك، وعليه فالمضمون صحيح لا غير، وصحة المضمون شيء وصحة الصدور شيء آخر^(٤).

وهكذا فمن الواضح أن كلام كثير ممن تقدم سوق رأيه في الفرق بين السنة والحديث كرشيد رضا وسليمان الندوي وطه جابر العلواني يتضمن التمييز بين ما هو صحيح مقبول وبين ما هو ضعيف مردود لضعف سنده عند المحدثين، فالسنة عندهم هي الطريقة العملية المنقولة بسند صحيح، بل إن رشيد رضا - رحمه الله تعالى - لا يدفع الاستفادة من الحديث الذي هو دون السنة عنده، ولو لم يجر عليه عمل المسلمين والسواد الأعظم من أهل الصدر الأول، وقبوله والاهتداء به لمن

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٠

(٢) كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٦٠، وميزان تصحيح الموروث الروائي ص ٣٧

(٣) كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٩٤، وميزان تصحيح الموروث الروائي ص ٢٦٧

(٤) ينظر كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٩٤، وميزان تصحيح الموروث الروائي ص ٢٦٧ - ٢٦٨

«صح عنده سندا ومنتنا بلا معارض أقوى منه»^(١).

٢- إن وصف المؤلف لما روي عن النبي ﷺ من الحديث أو معظمه وثبتت صحته عنه بـ (التاريخ)، أو (التراث) تساهل منه، وهو مبني على اعتبار استنباط الرسول ﷺ أو من بعده للسنة من القرآن الكريم يتبع المعطيات الظرفية الخاصة، أي أن دلالة التشريعية لا تتجاوز عصر الاستنباط وبالتالي لا تكون محلا للاتباع المستمر، ومحاوله فرض استنباط أهل زمان ما لا تعدو أن تكون محاولة لفرض التاريخ على حساب المنهج الإلهي الحق.

على أن المؤلف لا يمنع كون بعض هذا التاريخ من السنة إذا حمل في بنيته معنى الموافقة للقرآن الكريم، ولا ينكر صحة بعضه بالمفهوم السابق، لكن السنة لا تتوقف عند ذلك التاريخ وذلك الاستنباط، لأن القرآن الكريم هو الكتاب الحامل للسنن، وليس كتب الرواية أو الحديث التي جمعت بعد وفاته ﷺ، ومن يروم قصر السنة على تلك الروايات التاريخية يروم الحجر على العقل البشري في تدبره للرسالة الخاتمة واستنباطه منها، ويروم جعل التاريخ فوق القرآن وفوق المنهج المطلق الذي ارتضاه الله للناس، ويروم الانتصار بالباطل لأهواء التاريخ وللأبائية المقيتة، ويقول: «وفي منهج الرسالة الخاتمة الصالح لكل زمان ومكان، لا يحق لجليل أن ينوب عن الأمة إلى قيام الساعة، تدبرا وتأطيرا لأحكام المنهج وفهم دلالاته»^(٢).

والواقع أنه قد وقع في كلام المؤلف اضطراب شديد، فادعائه أن الاحتكام إلى الروايات يجعل منهج الرسالة محتوى في التاريخ، ويضع سقفا للتدبر والتطور الفكري للبشرية، ويمنع الرسالة أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، معارضاً بأقواله الكثيرة التي يصرح فيها بأنه لا ينكر السنة ولا الرواية إذا وافقت القرآن الكريم؛ فهل السنة المستنبطة من أعماق النص القرآني وغير المخالفة له بوجه من الوجوه مقبولة في الاحتجاج مطلقاً و«قناة تشريع مطلقة، ولا بد من اتباعها»^(٣) بتعبيره - إلا ما استثني منها مما ليس سبيله التشريع - أم هي مقبولة فقط ضمن شروطها التاريخية بحيث تلزم عصر الاستنباط ولا تتعداه؟ وما هو ضابط تمييز هذا التشريع المطلق واجب الاتباع من غيره؟ أم أن اعتراضه مبني على رد قول من زعم أن السنة هي كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو

(١) مجلة المنار ١٢/٦٩٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٣ - ٢١٤

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٦٤

تقرير، وتكون بذلك هي عين الروايات لا تتعداها؟ أم أن اعتراض المؤلف مبني على استقرار هذه الروايات بكون **معظمها** لا يتعلق بالقرآن ولا يوافق بوجه من الوجوه؟ أو أن اعتراضه - مع التسليم بصحة ما وافق القرآن منها - مبني على أصله في نفي التشريع عن السنة وعن الرسول ﷺ، وأن غاية السنة بيان التشريع لا التشريع؟

قد يكون السبب الأخير هو مراد المؤلف، أي نفي صفة التشريع المستقل عن النص النبوي، فلما نزع الصفة التشريعية عنه لم يمنع ذلك من الحكم على عامة الروايات بالتاريخ، أو القول بالتاريخية في نصوص الروايات المفروضة سننا عند المسلمين.

ولقد صرح غير واحد من أهل الفكر بهذا الرأي نذكر منهم:

الدكتور طه جابر العلواني الذي يقول: «ولا شك أن هذه الأقوال والأفعال كانت تراعي خصوصية السياق التفصيلي للوقائع، وذلك وجه من أهم وجوه التفرقة الواجبة بين (النص القرآني) المتضمن غالبا لمبادئ كلية، و(النص النبوي) الصادر غالبا في وقائع تفصيلية نسبية، وحين عدت الأحاديث والأخبار هي (السنة النبوية) كانت النتيجة هي تعدية الدلالات الخصوصية في معظم النصوص النبوية إلى دائرة العموم»^(١).

ويقول أيضا: «لقد كان موقف النبي ﷺ واضحا لا لبس فيه وهو عدم اتخاذ حديثه كله دينا عاما كالقرآن الكريم، فقد كان هذا الحديث في معظمه مرتبطا بالضرورة بملاساته الظرفية، ومعبرا من ثم عن دلالات أكثر خصوصية من العمومات المطلقة للكتاب التي تستطيع وحدها أن تظل وحدها حاکمة على الزمان بما تهيأ لها من العمومية والإطلاق، وإذا لوحظ في الحديث عالمية وشمول فإنما يكون ذلك بارتباط الحديث بآيات الكتاب لا بذاته»^(٢).

ويقول محمد شحرور: « لكن خلط الفقهاء بين الشمولي الإلهي والمرحلي الإنساني أوقعهم في مطب - عن قصد - جعلهم يحولون اجتهادات الرسول التي هي في الأصل ظرفية والتي سعى فيها إلى تنظيم مجتمعه، إلى تشريعات أبدية شمولية مطلقة، فصارت السنة ممثلة في ما روي أو نسب إلى الرسول (ص) مصدرا موازيا للتنزيل الحكيم في التشريع...»^(٣).

(١) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ٢٧٧

(٢) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ٢٨٠

(٣) محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية ص ٨٦ - ٨٧

أما نيازي عز الدين فيعتبر هذه الروايات في أحسن الأحوال من ذكريات الناس حتى وصلت عصر التدوين^(١)، ويقول: «...وحتى ولو كان حديث الرسول مدونا على أفضل المسجلات الصوتية بالصوت والصورة من أيام الرسول ﷺ ولم يتسرب إليه أي تحريف أو تزوير، حتى لو تم هذا فلا قيمة شرعية أو قضائية له لأن ما ينطبق ويحكم به على الناس في القرن السابع الميلادي لا يمكن أن يصلح عقلا للحكم به في القرن العشرين، لذلك فقيمته تبقى قيمة تاريخية وتراثية فقط، للاطلاع والاعتبار...»^(٢).

ويقول بعضهم: «الحديث والسنة دالان على نشاط بشري يعكس اجتهادات الرسول وما نسب إليه من أقوال وأفعال وإقرارات، ولا شك أن أجيالا إسلامية متعاقبة ساهمت في إنتاج رصيد كبير من الأحاديث أو السنة النبوية، وقد تحقق هذا النشاط في ظل عوامل سياسية واجتماعية... وإذا كان هذا الإنتاج قد عبر عن الآفاق الذهنية لتلك الأجيال المنتسبة إلى أهل السنة، ولجى انتظاراتها الواعية وغير الواعية، فإنه تبعا لذلك منحرف في السياق التاريخي الذي تولد منه»^(٣).

وبكل حال فالقول بتاريخية الحديث أو معظمه مردود لأن «الأصل في سنة النبي ﷺ أنها تشريع حتى يقوم الدليل على أنها مرتبطة بظروفها وملابساتها، وليست تشريعا... ثم إذا ثبت كون السنة تشريعا أو مصدرا للتشريع، فقد وجب أن يكون الخطابُ بها عاما للمكلفين في كل زمان ومكان، ولم يصح حصره في المخاطبين في زمن الورد ومكانه وملابساته الظرفية لا غير»^(٤).

يضاف إلى ذلك أن «الغالبية العظمى من السنة النبوية المطهرة من أحاديث الأحكام وغيرها إنما جاءت بألفاظ العموم، والكثير منها سبب وروده مجهول أو لم يثبت بنقل صحيح أو نص

(١) ينظر نيازي عز الدين. دين السلطان ص ٧٥، وينظر أيضا إسماعيل أدهم. من مصادر التاريخ الإسلامي ص ٢٩

(٢) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٥٦

(٣) بسمّ الجمل. الإسلام السني ص ٦٩

(٤) عارف عز الدين حسونة. المآخذ الأصولية على كتاب (إشكالية التعامل مع السنة النبوية) للدكتور طه جابر العلواني. مجلة

دراسات، علوم الشريعة والقانون. المجلد ٤٣، ملحق ٢، ٢٠١٦، ص ٨٩٨، وينظر أيضا محمد إسماعيل السلفي. حجية

الحديث النبوي ص ١١٦

صريح، مما جعل حملها على العموم هو المنهج السليم، والشواهد على ذلك كثيرة متنوعة»^(١).
ولكن التحقيق أن عدنان الرفاعي - رغم كلامه الكثير الموهم أو المضطرب -، بأن جميع الروايات لا تعدو التاريخ، مقررًا بأن منها ما هو تشريع لازم مستمر للأمة لكنه قليل؛ باعتبار أن السنة واجبة الاتباع عنده والتي تطالب بها الأمة إلى يوم القيامة هي ما كانت استنباطًا من القرآن بصفة محمد الرسول - وهي الصفة التي تستغرق أقل سنوات حياته - ووصلتنا جيلا عن جيل، مقارنة بالغالب عليه وهي صفة النبوة أو الصفة الشخصية، ثم مقارنة بقصره السنة على ما كان لازم الاتباع من شعائر العبادات، ثم إطلاق استمرارية الاستنباط للسنن في الناس استمرار الرسالة الإلهية المجردة، وكل ذلك يضيق جدا من مفهوم السنة المتوارث ويجعل عامتها (تشريعا) مرتبطا بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد، ولا يلزم الأمة كلها.

المبحث الثالث: موقفه من بيان السنة للقرآن واستقلالها بالتشريع

لعل أحد أهمّ فروع نظرية بيان السنة للقرآن هو النظر في معاني التقييد أو التخصيص ونحوهما، وهو أيضا معرفة مدى استقلال السنة بالتشريع وإنشاء الأحكام، فهل البيان في السنة بمراتبه يتضمن ما تقدم أم له معنى خاصا يجعل السنة في ظل القرآن وإطارة الموضوعي؟ وهل الخروج عن الأصل القرآني يعني ضرورة عدم الحجية وسقوط الاعتبار؟ وما هو موقف المؤلف من ذلك؟

المطلب الأول: عرض رأيه في بيان السنة للقرآن واستقلالها بالتشريع

يقرر المهندس عدنان الرفاعي بشكل لا لبس فيه أن السنة النبوية مجرد تفسير وتفصيل لكليات النص القرآني بعد نزوله، لا تتجاوزه، ولا تستقل أبدا بالتشريع دونه، أي: أنها محتواة فيه، وما فعله ﷺ هو أنه استخرجها من أعماق القرآن ومثانيه.

١- يقول في ذلك: «السنة الشريفة محتواة في أعماق كتاب الله تعالى، وليست نصًّا إضافيًا مستقلا يكمل النصّ القرآني، ولا يمكن للسنة الشريفة أن تناقض كتاب الله تعالى، ولا يمكن للسنة أن تضيف إليه حكما لا وجود لكلية له في كتاب الله تعالى.. فنحنُ نصدّق الله تعالى حينما يقول

(١) الحارث فحري عيسى عبد الله. الحداثة وموقفها من السنة ص ٣٣٦، وينظر أيضا غازي محمود الشمري. الاتجاه العلماني

المعاصر في دراسة السنة النبوية دراسة نقدية ص ٧٧ - ٩٠

لنا: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]، ونصدق الله تعالى حينما يقول لنا: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].. السنة الشريفة مفصلة ومبينة لكليات النص القرآني لأنها مستنبطة من أعماقه، ولا تضيف إلى كتاب الله تعالى أحكاما كما يتوهم الكثيرون، لأن كتاب الله تعالى ليس ناقصا، فساحتها لا تتجاوز تبيان ما نزله الله تعالى في كتابه الكريم، يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فالذكر هنا يعني السنة الشريفة، ووظيفتها كما نرى هي: لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، وليس لتكتمل للناس ما نزل إليهم^(١).

ويقول أيضا: «السنة محتواة في أعماق النص القرآني.. وما فعله ﷺ هو أنه استنبطها من تلك الأعماق.. والسنة ليست نصا يضيف أحكاما إلى كتاب الله تعالى، لأن كتاب الله تعالى ليس ناقصا.. فالرسول ﷺ بعثه الله تعالى ليعلم الناس الكتاب والحكمة، بمعنى ليعلمهم القرآن ويستنبط لهم جزئيات شعائر العبادات من كتاب الله تعالى، ويعلمهم الاستنباط السليم من القرآن الكريم.. فصفة الرسول بمعنى المنهج وما يستنبط منه، صفة ما زالت موجودة بين الناس وستبقى إلى يوم القيامة»^(٢).

٢- ويؤكد على مسألة عدم الاستقلال بالتشريع في السنة النبوية فيقول: «القرآن الكريم هو مصدرُ التشريع الوحيد... و... السنة النبوية إنما هي قناة تشريع مطلقة، ولا بد من اتباعها، ولكنها ليست مصدرا مستقلا للتشريع»^(٣)، أو «ليست وحيا مستقلا عن وحي الكتاب (القرآن)، وليست نصا مستقلا عن نصوص الكتاب (القرآن)»^(٤).

٣- ويرفض أن يكون معنى بيان السنة للقرآن ما تعارفه العلماء من معاني التقييد أو التخصيص أو النسخ، وفي ذلك يقول: «لا يمكن أن يخصص مطلقه (القرآن) أو أن يطلق

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٠

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٦٤، وص ١٥٨

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٥٩، ومحطات في سبيل الحكمة ص ٦٧

مخصصه أي نص خارج نصوصه، وحتى داخل دفتي كتاب الله تعالى فإنه لا يمكن أن يخصص لفظ ظاهره العموم أو أن يعمم نص ظاهره الخصوص. فالالتزام بحرفية صياغته اللغوية ضرورة لا بد منها لفهم دلالاته وأحكامه»^(١).

ويقول أيضا: « ورسول الله ﷺ لا يملك صلاحية إضافة أحكام إلى كتاب الله تعالى، أو حذف أحكام من كتاب الله تعالى، أو تخصيص ما أطلقه كتاب الله تعالى، أو إطلاق ما قيده كتابُ الله تعالى، لأن كتاب الله تعالى مطلقٌ بأحكامه وصياغته»^(٢)، بل إن الاعتقاد بذلك هو عين الجحود لكتاب الله تعالى^(٣).

٤- يترتب على ذلك أن مفهوم السنة التاريخي: كل ما قاله ﷺ أو فعله أو أقره مخالف لحقيقة السنة الشريفة التي أقرها القرآن الكريم^(٤).

٥- كما يترتب عليه أن السنة محفوظة بكونها متضمنة في هذا الكتاب المحفوظ، وليست متروكة لرحمة رجال التاريخ وأئمة الجرح والتعديل يحفظونها أو يذودون عنها^(٥).

وأهم المبررات التي ساقها المؤلف:

١- كتاب الله عز وجل تبيان وتفصيل لكل شيء، كامل لا نقص فيه حتى يضاف إليه ما ليس منه أو ما ليس من جنسه^(٦).

٢- كون القرآن الكريم مطلق، لأنه صفة من صفات (المطلق) عز وجل^(٧). ومقاربة المطلق تقتضي الالتزام الحرفي بصياغته، فاللغة - لغته - هي محتوى التعقل، وشكل المعنى يخضع لسبر الجذر اللغوي في نسقه وسياقه الأكبر على مساحة النص، ثم الاتجاه عمقا لاعتصار أوجه الدلالة الممكنة، والتي لا تتحدد صفتها إلا في إطار ذلك الإطلاق، فالبيان يؤخذ - كما يعبر بعضهم - بمعناه

(١) الحق المطلق ص ٣٣٧

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٤، ومحطات في سبيل الحكمة ص ١٧٢

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١٧٢

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١١١

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٠٢

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٦

(٧) ينظر بصفة عامة كتابه الحق المطلق

«القرآني، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي حمّله بعض الأصوليين والكلاميين معاني مزيدة على مفهوم البيان كما هو في القرآن المجيد»^(١).

٣- الرسول ﷺ لا يملك إضافة أحكام إلى كتاب الله تعالى، فالله يخاطبه بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرَضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحریم: ١]، «فكيف إذا يستطيع أن يصدر أحكاما تنسخ أحكام القرآن الكريم، أو تقيدها، أو تطلقها، كما يتخيل الكثيرون؟!»،^(٢) «ولو فرضنا جدلا أنّ النبي ﷺ يستطيع أن يحرم - أو يحلل - خارج ما حرمه - أو حلّله - كتاب الله تعالى، فلماذا يعاتب الله نبيه ﷺ ويأمره بأن لا يحرم على نفسه ما أحله الله تعالى له؟!»،^(٣).

٤- استدلال من يرى استقلال السنة بالبيان لا يتم، بل هي أدلة معدودة، ومنتقضة بواقع التدبر في القرآن الكريم نفسه، (كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها^(٤))، وحل الكبد والطحال وميتة البحر، وحرمة شحم الخنزير، وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير^(٥))، ومسألة الإيمان بالقدر^(٦).

٥- لو استقلت السنة بالتشريع خارج حدود النص القرآني، لكان أمر الطاعة لرسول الله ﷺ يتعلق بصفة النبوة، وصفة الرسالة معا، ولكن حصر أمر الطاعة بصفة الرسالة يؤكد بأن السنة لا تتجاوز استنباط الرسول ﷺ للدلالات الكامنة في أعماق النص القرآني^(٧).

وخلاصته أن السنة النبوية بيانٌ للتشريع على معنى مخصوص، فما له أصل كلي في القرآن وجاءت السنة لبيانها فهو تشريع، ولا يتناول ذلك التخصيص والتقيد والنسخ لما فيهما من المعارضة لمطلق القرآن، وما ليس له أصل في القرآن فليس تشريعا ولا بيانا، أما ما كان استقلالا فليس من

(١) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ١٥٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٥ - ١١٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٩٧، والحق الذي لا يريدون ص ١٧٨

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٠١، والحق الذي لا يريدون ص ١٧٤

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٥، والحق الذي لا يريدون ص ١٧٦

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ١٥٥

السنة ولا التشريع، ولا يتناوله لفظ البيان.

المطلب الثاني: ذكر بعض من ذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين

ولع كثير من المعاصرين بالرأي السابق، واتخذوه تكأة لما رب أخرى، وفرعوا عليه تفرعات كان من نتائجها نفي كثير من السنن وردها بحجة أنهم لم يجدوا تصديقها في القرآن الكريم، وبالغوا في ذلك، ومن هؤلاء نجد:

- توفيق صدقي: حيث يقول: «التبيين العملي عندنا قاصر على إيضاح ما في الكتاب وتصويره بالفعل، ولا يشمل ذلك الأعمال التي تزيد عن معنى ما في الكتاب، فكل عمل مبين لما في الكتاب يكون واجباً إذا دل الكتاب على وجوبه، والذي لم يدل الكتاب على وجوبه أو لم يذكره يكون غير واجب علينا، وبعبارة أخرى: (الواجب على البشر لا يخرج عما في كتاب الله تعالى)»^(١).

- الدكتور طه جابر العلواني: الذي يقول: «إنّ النظرية التي يمكن أن يُؤسَّس مفهوم السنة عليها، ويُقام بناؤه على أساس منها، وتحدد بدقة طبيعة العلاقة بين الكتاب والسنة هي النظرية التي وضع القرآن الكريم السنة النبوية فيها، وفي دائرتها ألا وهي نظرية البيان بمعناها القرآني، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي حمله بعض الأصوليين والكلاميين معانيّ مزيدة على مفهوم البيان كما هو في القرآن المجيد. فالسنة بيانٌ تأويليٌّ وتفعيليٌّ للقرآن المجيد لا تخرج عن محوره، ولا تدور خارج مداره، ولا تستقل عنه، بل هي ملازمة له ملازمة تامة تدور معه حيث دار، وهذه (النظرية البيانية)... يشهد القرآن لها بسائر آياته التي أشارت إلى السنة»^(٢).

- الدكتور السعيد مشتهري: حيث يقول: «لذلك فإن حديث النبي ليس نصّاً تشريعياً مستقلاً عن النص القرآني، وإنما هو إعادة صياغة لهذا النص بكلمات النبي وأسلوبه»^(٣)، ويقول أيضاً: «فإن الله تعالى هو الذي سنّ السنن، ولم يفوض رسولا من الرسل في سنّ تشريعات خارج حدود السنن الإلهية، ولو أنّ الله تعالى فوّض رسوله محمّداً في سنّ تشريعات مستقلة عن كتاب الله لنصّ

(١) مجلة المنار ٩/١٠٦

(٢) طه جابر العلواني. إشكالية التعامل مع السنة النبوية ص ١٥٦

(٣) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٣

على ذلك صراحة، حتى لا يترك الناس في حيرة من أمرهم»^(١).

ولعل الفارق عند مشتهري هو تفردَه بنسبة مفهوم (البيان) المنصوص عليه في القرآن للقرآن ذاته، وفي ذلك يقول: «إن القرآن الحكيم مستغن بذاته عن تفسير البشر له، فبيانه قائم بذاته إلى يوم الدين»^(٢)، ويرى أن البيان في السياق القرآني «يأتي بمعنى الإظهار، أي إظهار الحكم أو إظهار الخبر، أو إظهار الحق بوجه عام... فلم ترد كلمة (البيان) في القرآن بمعنى (تفسير القرآن) المعروف عند المسلمين، لذلك لا يصح أن يفهم المسلم قول الله تعالى: (ثم إن علينا بيانه) بمعنى ثم إن على رسولنا تفسيره... وعلى فرض أن البيان جاء بمعنى التفسير، فسيبقى السؤال قائما: فهل فسّر رسول الله القرآن؟ ... ألا يعتبر القول بأن بيان الرسول، في هذه الآيات، يعني سنته في تفسير القرآن اتّهما للرسول بالتقصير في حقّ أمته، وأمانة تبليغ رسالته؟!»^(٣).

فأما آية النحل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] فسياقها خطاب للمختلفين «على رسالة رسول الله ﷺ المكذبين بها، وليس للمسلمين، الذين آمنوا برسول الله، ولم يختلفوا على رسالته... (و) كلمة (الناس) تعني في هذا السياق أهل الكتاب، والمكذبين بدعوة رسول الله محمد عليه السلام، وقول الله لرسوله (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ) خطاب لرسول الله يبين دوره في الرد على شبهات المكذبين، وكشف حقيقة ما اختلفوا فيه، وبرهان ذلك هو سياق الآيات التي سبقت هذه الآية، والذي يوضح أن المهمة التي أمر الله تعالى رسوله القيام بها في هذا السياق هي الرد على هذه الشبهات... وبتدبر قوله تعالى: (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) نجد أن اسم الموصول (ما) وصلته (نُزِّلَ) غير (الذِّكْر) المنزل، والمتقدم في قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ)، إذ لو كان شيئا واحدا لاقتضى ظاهر السياق أن يكون (لتبينه للناس)،

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٣٢

(٢) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٣١

(٣) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٢٩ - ١٣٠، وهو بنفس رأي نيازي عز الدين، الذي يقول: «والرسول لا يكونُ رسولا إلا بما حمل من رسالة طلب منه تبليغها بلا شرح ولا بيان، لأن شرح الكتاب وتفصيله وبيانه على الله وليس على رسوله الأمي أبدا وإلا لما قال الله سبحانه في القرآن ﴿فَإِذَا قُرَأَتْهُ فَاتَّبِعْهُ قُرْآنُهُ ۗ إِنَّهُ فَاتَّبِعَ ۗ قُرْآنُهُ ۗ إِنَّهُ ۗ قُرْآنُهُ ۗ﴾ [القيامة: ١٨ - ١٩]» ينظر كتابه الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ص ٢١٦

وليس (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) «^(١)».

ويخلص بعد ذلك إلى أن الآية لا دليل فيها «مطلقاً على حجية ما نسب إلى رسول الله من أحاديث، يزعم أتباع كل فرقة من الفرق الإسلامية أنها السنة النبوية، المصدر الثاني للتشريع!!»^(٢). ويقول أيضاً: «إن قول أنصار المذهبية إن الذكر هو نصوص السنة، أي الأحاديث النبوية التي جاءت لتبين القرآن فيه اتهام الله تعالى بأنه أنزل قرآناً مبهماً، مجملاً لا يفهم إلا بنصوص السنة النبوية!!»^(٣)، ويقول: «أما القول بأن مصدر البيان يشمل حديث الله وحديث النبي فقول غير صحيح، لأن الله تعالى لم ينص على وجوب اتباع نصوص كتاب إلهي ثان مبین للقرآن للقرآن، هذا بالإضافة إلى أنه لم ترد لفظة (حديث) في القرآن الحكيم، معطوفة على النبي، وإنما جاءت بيانا لطبيعة الوحي الذي أنزله الله تعالى على رسوله»^(٤).

ويتساءل: «إذا كانت هذه المنظومة الروائية هي السنة النبوية الميمنة لآيات الذكر الحكيم، فلماذا لم يكتف بها وحدها في هذا البيان، واستلزم الأمر الاستعانة بعلوم أخرى كعلم التفسير والفقهاء؟!»^(٥).
- جورج طرابيشي: حيث يقول: «إنَّ الرسول هو بكل ما في الكلمة من معنى رسول، وكل رسول فإنه ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل... وبصفته رسولاً فليس له من جهة نفسه أن يكون شارحاً، كما ليس له من جهة مرسله إلا أن يكون مُشرِّحاً له... وما يصدق على الشريعة يصدق على السنَّة، فالرسول مسنون له، وليس سائناً، وليس له أصلاً أن يكون سائناً، فالسنَّة هي حصراً سنَّة الله»^(٦).

- بعض الإباضية: فيقول مؤلفو كتاب (السنة: الوحي والحكمة): «وعلينا أن نعلم يقيناً أن سنة الرسول ﷺ وهي ما استقر من حكمته لا تخرج أبداً عن قواعد الكتاب العزيز وأصوله التشريعية،

(١) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٢٧ - ١٢٨، ويؤيد عدنان الرفاعي هذا الطرح. ينظر محطات في سبيل

الحكمة ص ٨٤

(٢) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٢٨

(٣) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٢

(٤) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٥

(٥) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٤٩

(٦) جورج طرابيشي. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص ٨٤-٨٥

وما خرج عنها فاعلم أنه لم يصدر عن رسول الله، ولو علا سنده وقوي نقلته وجلّ من أخذ به... والقول بأن السنة تأتي مستقلة عن القرآن لا يسنده دليل معتبر من الكتاب ولا السنة، بل هما ناطقان بخلافه، وما نرى القول باستقلال السنة إلا أن ناشيء في لهيب الفتنة بين المسلمين وتحت حراب قتالهم، وقد أورث المسلمين فتورا عن تتبع الحكمة النبوية من الكتاب العزيز والعمل بمقتضاها»^(١).

- بعض الشيعة: ومن هؤلاء كمال الحيدري الذي يقول: «فحنّ نعتقد بدورها (السنة) ولكننا لا نراها مصدرا مستقلا عن القرآن، ولا في قبال القرآن، وإنما هي مصدر في ظل القرآن، وهدفها ودورها الحقيقي بيان تفاصيل ما أجمله القرآن»^(٢)، ويقول أيضا: «فالتبيين للقرآن يمثل خلاصة دور السنة، وعليه فالسنة لا تؤسس لشيء، وإنما تبني على ما أجمله القرآن»^(٣).

المطلب الثالث: مناقشة رأي المؤلف

إن الاستقلال فرع البيان، لذلك سيكون حديثنا عنهما ضمن جملة واحدة لا نفصل أحدهما عن الآخر إلا فيما لا بد منه جهة بعض الفروق التفصيلية الناشئة عن الاستعمال اللغوي أو العربي عند أهل العلم.

أولا: البيان يطلق على الوضوح والانكشاف، بان الشيء بيانا: اتضح وانكشف، وأبان الشيء: أوضحه وأظهره^(٤). قال الإمام الشافعي: «هو اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، ثم ذكر أن بيان الله لخلقه مما تعبد بهم به على وجوه، منها: ما أبانه لخلقه نصاً؛ مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرّم الفواحش، ما ظهر منها وما بطن، ونصّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبيّن لهم كيف فَرَضَ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً، ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه، ومنه: ما سنّ رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نصّ

(١) خميس بن راشد العدوي وغيره. السنة: الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية ١٣٤/١

(٢) كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٦٨

(٣) كمال الحيدري. إسلام القرآن وإسلام الحديث ص ٢٠

(٤) ينظر ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٣٢٨/١، وابن منظور. لسان العرب ٦٧/١٣، والفيومي. المصباح المنير ٧٠/١

حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاه إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فيقرض الله قبل، ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم^(١).

ثم مثل رحمه الله لهذه الوجوه في خمسة أبواب. والحاصل أنه جعل بيان النبي ﷺ فيما يتعلق بمجمل الصلوات والزكوات ونحو ذلك بيانا مما له أصل في القرآن من موضوعه، كما جعل ما سنه رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص كتاب بيانا، باعتبار أصل الطاعة المفروضة للنبي ﷺ.

أما استقلال السنة بالتشريع فالمقصود به أن تأتي السنة بأحكام زائدة، لم يأت نظيرها في القرآن الكريم، وقد اختلف العلماء في ذلك جهة مخرجه، لا جهة الاعتداد به^(٢)، فالجمهور يصطلحون عليه استقلالا، والشاطبي وبعض المعاصرين يرونه بيانا بأثر الكتاب، فما في السنة من أمر بيان إلا وقد دل عليه القرآن بكلياته وأصوله، لكن مقصود الشاطبي ومن نحا نحوه أن المستقل أو الزائد المسلم به هو ما كان بمعنى زيادة الشرح على المشروح، وليس بمعنى وجود زيادة ليس لها أصل في الكتاب، وعد هذا محل النزاع^(٣).

على أن القائلين برجوع السنة إلى القرآن على قسمين: من يرى أن الأصل هو تلك الأدلة الدالة على وجوب الأخذ بالسنة، عبر الشاطبي عن هذا المسلك بقوله: «منها: ما هو عام جداً، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها»^(٤)؛ وهذا المسلك مقبول عند الشاطبي، لكن يشترط لنص السنة الواردة به وجود معنى قرآني. ومن يرى أن المقصود بالأصل القرآني ما هو من موضوع تلك السنة، و«هذا الوجه... أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى»^(٥).

وفي الحالتين لا تخرج السنة عن كونها بيانا للقرآن، وتسمية من اصطلاح على الأول الاستقلال لا يخرج السنة عن مسمى البيان، أو أن مسمى البيان لا يمنع الاستقلال رأساً.

(١) الشافعي. الرسالة ص ٢٢

(٢) ينظر السباعي. السنة ومكانتها في التشريع ص ٣٨١

(٣) الشاطبي. الموافقات ٤/٣٣٣

(٤) الشاطبي. الموافقات ٤/٣٤٠

(٥) الشاطبي. الموافقات ٤/٣٤٥

ويذهب بعض المعاصرين إلى القول أن « الشاطبي لا ينفي حجية السنة المستقلة، بل يرى عدم وجود شيء خارجا اسمه السنة المستقلة، ذلك أنه يرى أن الاستقراء - وهو احد أدلته الأساسية في الاجتهاد - يساعد على كون سنة النبي ليست مؤسسة، وأنه لا يوجد فيها حكم مستقل عن القرآن، ومعنى ذلك أنه لا يرفض حجية كل السنة التي بأيدينا اليوم، بل يراها غير مستقلة»^(١).

وعدنان الرفاعي من جهة الشكل أقرب إلى المسلك الثاني الذي ساقه الشاطبي، لكنه في أكثر الأحيان يلفق بين المسلكين، لأن المقصود عنده هو استظهار أو (تفعيل) جزئيات الدلالات، سواء دلالات أحكام أو إرشاد أو غيرها. وهذا الاستظهار متشكل بالقرآن وله، وليس بروايات تقضي على القرآن وتؤطره؛ فالقرآن بنصوصه يقضي على الجميع، ويبين كل شيء، وهو ليس في حاجة إلى روايات من خارجه لبيانه، فالتخصيص والتقييد عنده مخالفة للقرآن، بينما هو بيان عند أهل العلم، وسيأتي تجلية هذا الفرق قريبا.

ويبدو أن الذي ألبأ المؤلف إلى هذا المعنى هو القول بوحانية القرآن دون السنة، وظنية السنة دون القرآن، ولو قال بوحى السنة كبيان للقرآن استلزم ذلك القول بالتقييد أو التخصيص ونحوهما؛ فلما امتنع عنده صحة ذلك امتنع القول به. هذا من جانب، ومن جانب آخر لو قال بوحى السنة كبيان للقرآن فكثير من الدلالات القرآنية - حسبه - ستكون متأخرة فاقدة لمعناها المطلق عبر الزمان والمكان، أو تحد من عملية تدبر كتاب الله تعالى واستكشاف معانيه. فالهدف النهائي هو الاحتفاء بالسيرورة والنسبية، وتقويض التمرکز المذهبي والاستقطاب المفروض على القرآن الكريم انطلاقا من الروايات لدى كل طائفة.

وتاريخيا أظهر التمسك بالروايات المختلفة - حسبه - تعذر معرفة المعنى المقيّد أو المخصص أو الناسخ، وتعذر بها إدراك المعنى القرآني الإدراك السليم، فما هو مقيّد عند هؤلاء غير مقيّد عند أولئك، وما هو خاص عند بعضهم ليس كذلك عند آخرين... وهكذا فلا يمكن حسم الدلالة انطلاقا من تلك الروايات. وفي ذلك يقول: «لا يمكن أن يخصص مطلقه (القرآن) أو أن يطلق مخصصه أي نص خارج نصوصه، وحتى داخل دفتي كتاب الله تعالى فإنه لا يمكن أن يخصص لفظ ظاهره العموم أو أن يعمم نص ظاهره الخصوص. فالالتزام بحرفية صياغته اللغوية ضرورة لا بد منها

(١) حيدر حب الله. حجية السنة في الفكر الإسلامي ص ٥١١ - ٥١٢

لفهم دلالاته وأحكامه»^(١).

وهكذا تغدو اللغة وحرفية النصوص والجذور اللغوية للمفردة عبر الأعماق القرآنية بديلا مطلقا عن جملة (الروايات التاريخية - بتعبير المؤلف-) المتعالية على النص القرآني بالتقييد أو التخصيص، أو المفارقة له بالنسخ والإلغاء بزعم أنها سنة النبي ﷺ.

والمنهج هنا وأثره، ليس عقليا بقدر ما هو لغوي، باحث في التحقق الدلالي للمسكوت عنه في جمل القرآن الكريم المطلقة.

وعلى سبيل المثال:

١- فآية قطع يد السارق في القرآن مجملة، وقد فرضت عليها تقييدات ورؤى مختلفة عبر التاريخ؛ فاختلّفوا في قدر النصاب اختلافا بينا، وفي شروط القطع، وهل يجمع بين القطع والغرم، «وكل ذلك تتناقله الأمة وكأنه نصوص قرآنية لا يجوز تجاوزها، دون أي تفعيل للعقل في تدبر كلمات الآية الوحيدة في كتاب الله تعالى»^(٢).

وبتعبير بعضهم فإن «الشروط العديدة التي وضعها الفقهاء لتطبيق حد السرقة لم تؤد إلى تقييد هذا التطبيق فقط بل عطلته جملة تأسيا بما فعله عمر بن الخطاب عام المجاعة إلا في النادر من الحالات»^(٣).

وبعيدا عن زخم الروايات المختلفة، يمكننا النظر إلى الآية ضمن «دلالات أوسع مما تمت قراءته منها خلال التاريخ»^(٤).

سيوظف المؤلف التقنيات البنيوية، فيقوم بتحليل التساوق بين إحالات الجذر اللغوي لكلمات الآية المستعملة في القرآن نفسه، وقواعد النحو فيها، ثم السياق كوسيط للدلالة الموضوعية. فعلى مستوى الجذور اللغوية بسياقاتها ف (القطع) يأتي بمعنى الفصل، ويأتي في القرآن بذلك المعنى الحسي، وبمعنى الجرح، وبمعنى الفصل المعنوي.

أما (أيديهما) فجزرها يعود إلى اليد الحسية الجارحة المعروفة، إذا كان السياق ماديا، أما في

(١) الحق المطلق ص ٣٣٧

(٢) الحق المطلق ص ٣٠٩، والدولة الحرة مطلب قرآني ص ١١٧

(٣) عبد المجيد الشربني. الاسلام والحداثة ص ١٣٣ - ١٣٤، وينظر أيضا حمادي ذويب. السنة بين الأصول والتاريخ ص ٢٤٤

(٤) الحق المطلق ص ٣١٠

السياق المعنوي فتؤول إلى كونها وسيلة القوة والسيطرة وآلية الحركة.

وكون (أيديهما) جمع، وليس (يديهما)، مع عبارة (جزاء بما كسبا) الدالة على لزوم التوافق بين السرقة وعقوبتها، ينتج المعنى الدال على قطع أيدي السارق، وأيدي السارقة، وما يحدد ماهية القطع ودرجته هو أن يكون جزاء موافقا للسرقة الحاصلة، وكل ذلك تركه الله عز وجل للقضاة في كل زمان ومكان تنفيذه. فقد ترقى العقوبة إلى القطع الحسي بلا تحديد موضع القطع، وقد تكون بكف يد السارق وتجريده من وسائل سيطرته (أيديه)، لا بل قد تكون بتأمين عمل له يكفيه الحاجة إلى السرقة، وهذه كلها مراديات في الآية.

ولعل فيما فعله عمر بن الخطاب عام الرمادة ما يؤيد ذلك^(١).

٢- ولكن في عبادة كالصلاة في كتاب الله تعالى، ما هو رأي المؤلف في تخرجه مجمل

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]

«ماهي ماهية هذه الصلاة التي أوجبها، وما كلفتها؟ وما وقتها؟ وما عددها؟ وعلى من تجب؟ وكما مرة تجب في العمر؟... هل يستطيع مستطيع أن يجيب عن شيء مما ذكرنا ونحوه؟ ولو فرض أنه يستطيع الإجابة عن البعض فهل تمكنه عن الجميع؟... كل ذلك يدل على أن الله لم يكلفنا بهذه التكاليف التي أجملها في كتابه - وهو يعلم حق العلم أنّ عقولنا تقصر عن إدراك مراده - إلا وقد نصب لها شارحا مبينا، وأوجد مفسرا موضحا؛ ألا وهو رسول الله ﷺ بواسطة وحيه وتأنيده»^(٢).

ورغم أن المؤلف لا يستطيع إنكار البيان الكمي والكيفي للصلاة المطلوبة، ولا يسعه إلا التسليم به - وهو بيان يتضمن بوجه ما معنى التقييد أو التخصيص للمطلق القرآني، الأمر الذي يعود بالنقض على دعواه - إلا أنه يحاول بشكل متزامن وبمعسف أن يعيد النظر في ذلك من جهتين:

(١) ينظر الحق المطلق ص ٣٠٨-٣١٤، والدولة الحرة مطلب قرآني ص ١١٧ - ١٢٣، وهو بنحو ما فسرها به محمد شحرور الذي يقول: «كفوا أيديهما عن السرقة بالسجن مثلاً». محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين ص ٩٩، وبنحو رأي نيازي عز الدين في كتابه الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ص ٢٠٩ - ٢٠١٠، وكتابه مفهوم الإسلام بين الآبائية والقرآن ص ٣٥٢ - ٣٥٣، وركريا أوزون في كتابه جنابة الشافعي ص ١٥٣ - ١٥٥

(٢) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٣٢٣-٣٢٦

أولاً: انفصال معنى البيان لمجمل الصلاة عنه في الروايات: فالبيان للصلاة - عنده - يتأسس على قاعدة ما يسميه: (الحياة التعبدية) التي بلغتنا أبا عن جد، وليس بناء على روايات البخاري ومسلم والكافي. ومبرره في ذلك تأخر تدوين ذلك وتقدم القيام بتلك الشعائر لدى الأمة، ولو كانت الروايات سببا لمعرفة ذلك لاختلفت الأمة في ذلك، كاختلافها في عدد ركعات السنن^(١). والمؤلف لا يسعفنا في كتبه لمعنى (حياة تعبدية)، ولا يقفنا على مقصوده التفصيلي من ذلك، ويظهر أنه يقصد (التواتر العملي) لأداءات تلك الشعائر التعبدية، أو نوع من التواصل المعرفي الضروري المتحرر من ذاكرة الرواة ومشافهتهم، إلى شكل متقدم ينظر من خلاله في الأنساق الموضوعية لانتقالات الحقائق ضمن إطار من الكلية والعمل للمجموع (تقليد ومحاكاة). فهو متشكل في جوهره من حقيقتين: حقيقة عملية ظاهرة ومتصلة ومشهودة، وحقيقة معرفية ضمن شروطها اليقينية المفارقة للوهم والكذب والاختلاف، أي بعكس خطاب الرواية الأحادية القائم على الأغراض والأوهام والعصبيات والظن حسبه.

يقول إسماعيل منصور: «هذه الصلاة سنة عملية نقلت إلى المسلمين تباعا بالتواتر الفعلي من جيل لآخر بتسلسل متصل وتتابع دائم دون أدنى احتياج إلى تلقي رواية أو كتابة حديث... فعرفت الصلاة بكل أركانها، وسننها وتفصيلاتها كأمر عملي أدائي حركي انتشر بنفسه بين الجميع، وحرص عليه الجميع نظرا لكونه أساسا قويا من أسس الدين دون حاجة إلى قول نظري بشأنه، وبذلك لم يحتج المسلمون فيه إلى قول يروى أو حديث يكتب، وآية ذلك أن المسلمين لم ينقطعوا عن الصلاة بعد وفاة النبي ﷺ حتى كُتِبَ الحديث بعد ذلك...»^(٢). ويقول إبراهيم فوزي: «العبادات تعلمها الناس بالتواتر والممارسة جيلا بعد جيل، ولم يتعلموها من الكتب، ولذلك فلم يكن ثمة مجال للكذب فيها»^(٣).

والأمر ذاته عند نيازي الذي يقول: «أنا لا أخشى على صلاتي ونسكي أن ينحرفا لأحما متواتران بالممارسة العملية الموروثة ومتصلان ومسنودان دون حاجة إلى سند مكتوب، فالسند متواتر

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٨، و ٤٤٧، والحق الذي لا يريدون ص ١٤٩ و ١٨٠، ومقاله المنشور في موقعه

على الانترنت بعنوان: الإجماع، العصمة وهم أم حقيقة ص ٢-٣، وينظر نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ٣٩١

(٢) إسماعيل منصور. تبصير الأمة بحقيقة السنة ص ١٨ نقلا عن جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ٤٣/٢

(٣) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ٢٦٦

بالممارسة التي اختارها الله»^(١).

ويشرح الدكتور محمد السعيد مشتهري - وهو أحد الذين يؤطرون لفهم السنة في ضوء القرآن الكريم، ويرونها مجرد تفعيل للنص القرآني على اختلاف يسير بينه وبين المؤلف - هذا الأمر ويطلق عليه مصطلح (منظومة التواصل المعرفي). و«هي تلك المعارف التي تواصلت حلقاتها حاملة معها الأسماء والأفعال والأفكار والخبرات والمشاعر من لدن آدم ﷺ والتي لولاها ما نشأت العلاقات الإنسانية، وما تطورت العلوم، وما فهم الناس كفايات الأداء العملي للمهن والحرف، وما أجملته الرسالات الإلهية من أحكام»^(٢).

وشروط قبول ما حملته هذه المنظومة؛ أن يوجد نص قرآني محمل، فتأتي المنظومة بكيفية آدائه، بلا اختلاف بين المسلمين (كالصلاة والحج^(٣))، وألا يوجد في القرآن ما يتعارض مع هذه المعارف قولية كانت أو فعلية (مثل صلب المسيح ﷺ)^(٤)،^(٥).

وكمثال الصلاة فقد جاء القرآن بالقواعد العامة التي قام عليها «الأداء العملي للصلاة الذي تعلمه المسلمون كافة بالتقليد والمحاكاة عبر منظومة التواصل المعرفي، بعيدا عن السند الروائي ومنظومة الخلافات الفقهية المذهبية»^(٦)، ولم ينص الله «بالكلمة والحرف على كيفية أداء بعينها، لأنه لو فعل لكان في ذلك مشقة وعسر في الأداء يجعل المسلم في حرج من محاولة ضبطه لهذه الكيفية كما أنزلها الله، بل وقد ينشغل بذلك عن الاهتمام بجوهر العبادة»^(٧).

إن هذا الأداء العملي لهيئة الصلاة (قيام وركوع وسجود، خمس صلوات في اليوم، مواقيتها، عدد

(١) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٣٦

(٢) محمد السعيد مشتهري. المدخل الفطري إلى التوحيد ص ١٠١

(٣) ينظر محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٧١

(٤) محمد السعيد مشتهري. المدخل الفطري إلى التوحيد ص ١٠٤

(٥) محمد السعيد مشتهري. المدخل الفطري إلى التوحيد ص ١١٦، وفي ذلك يقول: «ولا بد ان نعلم أن هذه المنظومة المعرفية قد حملت الحق كما حملت الباطل، لذلك كان علينا أن نتبع من هذه المعارف ما جاء مبينا لما أجمله النص القرآني من أحكام، ولا نتبع ما جاء مخالفا إياه، وإن أجمع عليه الناس كافة». أزمة المصطلح الديني ص ١٠

(٦) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٠١

(٧) محمد السعيد مشتهري. القرآن وأزمة التدبر ص ١٧٠

ركعاتها، قبله واحدة^(١) سابق لكتب المذاهب الفقهية، وعليه فسواء دَوّن الفقهاء تفاصيل الصلاة أم لم يدونها فإن المسلمين كانوا سيصلون كما صلى رسول الله ﷺ، والصحابة ومن بعدهم. ويتساءل المؤلف (مشتهري) أن لو تركنا هذه المنظومة، واعتمدنا على كتب المذاهب الفقهية والروايات، كيف سيكون حالنا في الصلاة؟ المسألة بناء على ذلك -حسبه- قد تختلف إلى درجة أننا قد لا نصلي!!^(٢).

ولذلك فالادعاء أنه لولا كتب المرويات المنسوبة للنبي ﷺ لما عرف المسلمون كيفية الصلاة قول لا أساس له من الصحة^(٣).

وإذا كنا لا نشكك في الصفة اليقينية لهذه الآلية العملية وحضورها التاريخي، فإن القياس المنطقي يقتضي أن نسلك بها المسلك ذاته فيما يتعلق بسنن أخرى غير شعائر العبادات، كالحُدود الشرعية، وبعض المعاملات والسنن القولية الواردة عنه ﷺ بذات الآلية أو قريب منها، على أن العلماء يقولون لولا السنة لما عرفنا ذلك، وليس لولا الروايات التي دونها هؤلاء المتأخرون لما عرفنا ذلك!

لكن مناقشتنا للمؤلف ليس في تلقي السنة بالتواتر ونحوه، فهذه مسألة ثانية، ولكن في بيانها لجمل القرآن في خصوص ذلك، فهو بيان لا مخالفة، والمؤلف لا يرده ابتداءً، فكيف يقبله في مثال الصلاة ويتحفظ عليه في غيرها؟ ولذلك نجد الدكتور عبد الغني عبد الخالق يلزم من يذهب إلى ذلك بلزوم القول بما عدها فيقول: «وبالجملة فأفعال الصلاة، وميراث الجدة - لم ينص عليهما القرآن نصاً يمكن لعقولنا أن تفهمها منه، ووصف القرآن بأنه تبيان لهما؛ وكل منهما أسسه النبي ﷺ في عقولنا ابتداءً. كل ما في الأمر: أنّ هذا التأسيس بالنظر لأفعال الصلاة نسميه بياناً في الاصطلاح؛ - لأن حكم الصلاة منصوص عليه في القرآن مجملاً - وبالنظر لميراث الجدة لا يسمى بياناً - لأنه لم ينص عليه مطلقاً - بل نسميه استقلالاً، فإن جعلت قوله تعالى (تبياناً لكل شيء) مبطلاً لتأسيس ميراث الجدة من ناحية الإجمال - : وجب القول بأنه مبطل لتأسيس حكم أفعال الصلاة وتفصيلها؛ ولا يصح أن يقال لفعله ﷺ إلا أنه مؤكد فقط؛ بل لا يقال له: مؤكد أيضاً؛ إذ التأكيد

(١) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٢٦

(٢) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٠٢-٢٠٣

(٣) ينظر محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٢٢٦

فرع الصلاحية للتأسيس، ولم يقل أحد من المسلمين عامة بشيء من ذلك»^(١).

والسؤال بعد ذلك: ما مدى تناقض واختلاف الروايات المدونة الصحيحة عن واقع هذا الأداء

المتواتر لدى الأمة؟

إن الثابت من حيث توصيف هذه (الحياة التعبدية) في الروايات الصحيحة سواء لمستوى الأداء النبوي الأول أو الصحابة ومن بعدهم، يتفق مع تلك الممارسة العملية المؤكدة. إذ بينما تأخذ (الحياة التعبدية) طبيعة المحاكاة والتصرف العملي، تأخذ الرواية في أغلب الحالات طابع الوصف لتلك المحاكاة، وترصد ما قد تم بالفعل، وتكشف أحيانا عن خصوصيات أو وقائع عينية غير مشمولة بتواتر الأعمال وتجليها.

يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله تعالى - : «إِذَا حَصَلَ الْبَيَانُ بِالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ الْمُطَابِقِ لِلْقَوْلِ؛ فَهُوَ الْعَايَةُ فِي الْبَيَانِ، كَمَا إِذَا بَيَّنَّ الطَّهَّارَةَ أَوْ الصَّوْمَ أَوْ الصَّلَاةَ أَوْ الْحَجَّ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَوْ الْعَادَاتِ، فَإِنْ حَصَلَ بِأَحَدِهِمَا فَهُوَ بَيَانٌ أَيْضًا؛ إِلَّا أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى انْفِرَادِهِ قَاصِرٌ عَنِ عَايَةِ الْبَيَانِ مِنْ وَجْهِهِ، بَالِغٌ أَقْصَى الْعَايَةِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

فَالْفِعْلُ بَالِغٌ مِنْ جِهَةِ بَيَانِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُعَيَّنَةِ الْمَخْصُوصَةِ الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْبَيَانُ الْقَوْلِيُّ؛ وَلِذَلِكَ بَيَّنَّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ - الصلاة بفعله لأتمته ... وَإِنْ جَاءَ فِيهَا بَيَانٌ بِالْقَوْلِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا عُرِضَ نَصُّ الطَّهَّارَةِ فِي الْقُرْآنِ عَلَى عَيْنِ مَا تُلْقَى بِالْفِعْلِ مِنَ الرَّسُولِ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- كَانَ الْمُدْرِكُ بِالْحِسِّ مِنَ الْفِعْلِ فَوْقَ الْمُدْرِكِ بِالْعَقْلِ مِنَ النَّصِّ لَا مَحَالَةَ، مَعَ أَنَّهُ إِنَّمَا بُعِثَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.

وَهَبْنَاهُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- زَادَ بِالْوَحْيِ الْخَاصِّ أُمُورًا لَا تُدْرِكُ مِنَ النَّصِّ عَلَى الْخُصُوصِ؛ فَتِلْكَ الزِّيَادَاتُ بَعْدَ الْبَيَانِ إِذَا عُرِضَتْ عَلَى النَّصِّ لَمْ يُنَافِهَا بَلْ يَقْبَلُهَا؛ فَإِنَّهُ الْوُضُوءُ إِذَا عُرِضَ عَلَيْهَا فَعَلُهُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فِي الْوُضُوءِ شَمْلُهُ بِلَا شَكِّ، وَكَذَلِكَ آيَةُ الْحَجِّ مَعَ فَعْلِهِ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فِيهِ، وَلَوْ تَرَكْنَا وَالنَّصِّ؛ لَمَا حَصَلَ لَنَا مِنْهُ كُلُّ ذَلِكَ، بَلْ أَمْرٌ أَقَلُّ مِنْهُ، وَهَكَذَا نَجِدُ الْفِعْلَ مَعَ الْقَوْلِ أَبَدًا، بَلْ يَبْغُدُ فِي الْعَادَةِ أَنْ يُوجَدَ قَوْلٌ لَمْ يُوجَدَ لِمَعْنَاهِ الْمُرَكَّبِ نَظِيرٌ فِي الْأَفْعَالِ الْمُعْتَادَةِ

(١) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٥٢٤

الْمَحْسُوسَةِ، بِحَيْثُ إِذَا فَعَلَ الْفِعْلَ عَلَى مُقْتَضَى مَا فُهِمَ مِنَ الْقَوْلِ؛ كَانَ هُوَ الْمَقْصُودَ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ وَلَا إِحْلَالَ»^(١).

إنَّ مصدر الإشكال الذي تُثيره هذه الآلية المعرفية متأثّر من افتراض قصور المقاييس الروائية واختلافها، وضعف فعالية النقد الحديثي في مواجهة الوضع والكذب والوهم - بتقدير تأخر التدوين للسنة - ثمّ افتراض خلو أجيال ما قبل التدوين من نُقول شفوية وكتابتية ضرورية تتماهى ونظام التواصل العملي أو الأداء العبادي للمجموع !

إلا أنّ الملاحظ منذ العصر النبوي الأول أن الرواية لم تكن هامشاً خارج نطاق العمل العبادي، بل كان هناك تضايّف بينهما، وأحدهما ظلّ للآخر؛ فالرسول ﷺ كان يعلم الصحابة هذه الأحكام كما يعلمهم السورة من القرآن، ويقول: ((صلّوا كما رأيتموني أصلي))^(٢)، واستمر هذا المركب المعرفي وتكرّس عند التابعين ومن بعدهم مع نمو وتطور الحياة الاجتماعية وأدواتها؛ ففي الوقت الذي كان هناك أداء عمليّ كانت هناك روايات وعلم يتداول شفاهة وكتابة ليصل إلى درجة من الإحكام على يد الأئمة النقاد الذين ميّزوا الصّحيح من الضّعيف في الرواية والتّاريخ والعمل.

وكشأن العلوم الأخرى من لغة ونحو وعروض وقراءات، لا يبدأ تدوينها إلا بعد وجودها كعلم، فالتدوين للعلوم مرحلة لاحقة تأتي بعد نشأتها. وهكذا علماء الحديث الذين قاموا بتدوين تلك الكتب، لم يكن هدفهم إثبات أدلة تشريعية، بل حفظ وجمع الأدلة التي كانت موجودة، كما فعل الصحابة عندما قاموا بجمع القرآن الكريم في مصحف واحد^(٣).

وكما لا يعقل أن الناس لم يكونوا يعربون في كلامهم حتى جاء أئمة اللغة ودونوا كتبهم، ولا يعقل تداول الفقه والأصول إلا بعد وضع الكتب في ذلك، ولا قراءة القرآن وحفظه حتى دونت الصحف وجمعت القراءات... كذلك شأن الحديث ورواياته فقد كان قبل هؤلاء الأئمة ممارسة وعملا في الفقه والفتوى والقضاء.

إن عمل البخاري ومسلم ومن خرج الصحيح في كتابه بالإضافة إلى تشددهما في الشروط، اقتصر على جمع ما أجمعت الأمة عليه قبلهما وتلقته بالقبول، «فالحجة ليست في كتاب البخاري ولا

(١) الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة ٤/٧٩-٨١

(٢) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه. ينظر منها كتاب الأذان. باب الأذان للمسافر... (١٢٨/١) ح(٦٣١)

(٣) حاكم المطيري. تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين ص ٣٠ بتصرف يسير

كتاب مسلم، وإنما الحجة في كون الأخبار والأحاديث التي جمعها هي مما أجمع أهل العلم والحديث قبلهما على صحتها... وقد نص مسلم في صحيحه على ذلك حيث قال: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا، وإنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه... فمن أراد الانتقاد على البخاري ومسلم عليه أن يثبت أن هذا الحديث أو ذاك ليس مما أجمع على صحته أهل الحديث وأئمة الفقه قبلهما»^(١).

يقول ابن تيمية: «قولنا: رواه البخاري ومسلم علامة لنا على ثبوت صحته، لا أنه كان صحيحا بمجرد رواية البخاري ومسلم، بل أحاديث البخاري ومسلم رواها غيرهما من العلماء والمحدثين من لا يحصي عدده إلا الله، ولم ينفرد واحد منهما بحديث، بل ما من حديث إلا وقد رواه قبل زمانه وفي زمانه وبعد زمانه طوائف، ولو لم يخلق البخاري ومسلم لم ينقص من الدين شيء، وكانت تلك الأحاديث موجودة بأسانيد يحصل بها المقصود وفوق المقصود. وإنما قولنا: رواه البخاري ومسلم كقولنا: قرأه القراء السبعة. والقرآن منقول بالتواتر، لم يختص هؤلاء السبعة بنقل شيء منه»^(٢).

نعم لقد تأخر التدوين - لو سلمنا بذلك - وتقدم العمل، فكان ماذا؟ أيعني أن الأمة لم تكن تعرف العبادات بل السنن قبل ذلك حتى جاء هؤلاء. الجواب: كلا، لم يكن الأمر كذلك. فما تخريجه إذا؟

إذا نظرنا إلى الرواية نجد أنها فن من فنون التعليم والتدريس لا يشتغل بها إلا من لديه الوقت والقدرة على الحفظ والضبط والمهارة، أما السنة نفسها كمصدر للتشريع فقد كان الجميع يعلم بها ويعرفها ويحرص على تعلمها، وليست السنة هي هذه الأحاديث والأخبار المسلسلة بأخبارنا وحدثنا، بل هذه هي الوسيلة لتعليمها وتدريسها ونقلها من جيل إلى جيل إلى يومنا هذا، والسنة قد يعرفها الآلاف وقد لا يحدث بها إلا بعضهم، وذلك كمثّل صيغة التشهد في الصلوات، فقد كان كل الصحابة يصلون ويذكرون التشهد في صلواتهم، بينما الذين رَووا صيغة التشهد وحدثوا بها على سبيل الرواية عدد قليل لا يتجاوز عشرين صحابيا. فالتشهاد كسنة قولية عن النبي ﷺ يعرفه

(١) حاكم المطيري. جناية أوزون ص ٤٣-٤٤، وتاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين له ص ١٦٢-١٦٣

(٢) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٢١٥/٧

جميع الصحابة وجميع التابعين والمسلمين من عصر النبوة إلى اليوم ويعملون به، أما التشهد كحديث وخبر ورواية فقد رواه من تصدوا للرواية والتدريس فقط. وهذا هو الذي قصد أهل الحديث بعد ذلك جمعه وحفظه بأسانيد...^(١).

ولعل هذا السبب هو الذي جعل خصيصة الإسناد تستمر بعد تصنيف تلك الكتب، جنباً إلى جنب مع تواتر العمل بالسنن والشرائع.

ومن جهة أخرى فالكتابة لا الرواية حسب كانت منتشرة ومعروفة قبل الإمام البخاري، بل من عهد الرسول ﷺ والصحابة وأتباعهم، بل إن علماء الحديث يستخدمون مُصطلح (حدثنا) إذا كان الشيخ يقرأ من كتابه ويملي على التلاميذ وهم يكتبون، ومصطلح (أخبرنا) إذا كان أحد التلاميذ يقرأ كتاب الشيخ وهو يسمع ويصحح للقاريء إذا أخطأ وباقي التلاميذ يكتبون... فمن الخطأ أن نظن أن وجود لفظ (حدثنا) و(أخبرنا) ينفي وجود الإملاء والكتابة^(٢)، «ولهذا كان إثبات السماع بـ (حدثنا) و(أخبرنا) أهم عند المحدثين من الأخذ من الكتب مباشرة، دون قراءة أو سماع، فصاروا حين ينقلون عن تلك المصادر يؤكدون سماعهم بهذه الصيغة ليثبتوا بأنهم لا ينقلونها وجادة من كتبهم أو إرسالاً عنهم... فإذا جاء من لا يعرف هذه المصطلحات تصور أنها روايات شفوية»^(٣).

أما حصول الاختلاف فراجع إلى الفهم والتأويل لنصوص القرآن والسنة أكثر من كونه راجعاً للاختلاف في الاحتجاج بالنصوص من حيث الثبوت^(٤)، بل في المجال التشريعي «كل المذاهب الفقهية على اختلاف مدارسها تدور على أصول الأحكام الفقهية المشهورة المعروفة في كتب السنة والحديث النبوي، وإن رووها بأسانيدهم الخاصة، فإنه لا يضر اختلاف طرقها بعد اتفاقهم على متونها»^(٥)، يستوي في ذلك الزيدية، والإباضية، والمعتزلة، «فليست السنة علماً خاصاً بطائفة من الطوائف ومذهب من المذاهب، بل هي الشريعة نفسها، وهي علم شائع مشهور بين الصحابة

(١) ينظر حاكم المطيري. جناية أوزون ص ٥٣-٥٤

(٢) حاكم المطيري. تاريخ تدوين السنة ص ١٥٧-١٥٩، وينظر دراسات في الحديث النبوي ١/٩٠

(٣) حاكم المطيري. جناية أوزون عندما يتحدث الجنون ص ٥٩-٦٠، وص ٢١٧، وقد تحدث عن ذلك فؤاد سزكين في تاريخ

التراث العربي ١/١٢٣-١٥٣

(٤) ينظر حاكم المطيري. جناية أوزون ص ٤٥

(٥) حاكم المطيري. جناية أوزون ص ٤٣

والتابعين وأئمة المذاهب في كل الأمصار، إذ لا تخلو بلد من فقهاء يفتون بالكتاب والسنة وقضاة يقضون بهما وأمرء ينفذون الأحكام بين المسلمين، منذ عهد النبي ﷺ إلى عصر الجمع والتدوين سنة ٧٠ هـ، إلى عصر التصنيف والتأليف سنة ١٢٠ هـ، إلى ظهور آخر المذاهب الفقهية الثمانية سنة ٢٠٠ هـ تقريبا^(١).

ثانيا: **البيان العددي للقرآن فيما يتعلق بالصلاة:** حيث يرى - في سياق نفيه للدلالة الروايات على السنة الشريفة المتيقنة - إضافة على ما سبق أن القرآن الكريم نفسه قد أشار إلى عدد الصلوات وركوعات كل صلاة وسجوداتها، وذلك من خلال الدلالة الباطنة فيه، وقد استنبطه ﷺ من خلال ذلك^(٢)!!

فكلمة (صلوات، صلواتهم) بالجمع ترد في كتاب الله تعالى خمس مرات، وهذا يشير إلى عدد الصلوات المفروضة في اليوم!!

وفعل الأمر (أقم) ومشتقاته مقترنا بالصلاة في جميع القرآن - مع استبعاد ﴿وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ﴾ [الأحزاب: ٣٣] لسياقها الخاص بنساء النبي ﷺ - تكرر سبعة عشرة مرة (١٧). وهو ذاته عدد الركعات المفروضة في اليوم.

ولو قمنا بجمع عدد مرات ورود الفعل (سجد) للعاقلين ومشتقاته، لحصلنا على العدد أربعة وثلاثون (٣٤)، وهو عدد السجودات المفروضة في اليوم^(٣). أما عدد ركعات كل فريضة من الفرائض الخمس فقد استخرجه وفق حسابات خاصة سيأتي بيانها قريبا.

ولعل أول ما يلفت في هذا البحث العددي في موضوع الصلاة:

- المؤلف مسبق مثل هذا الاستنباط العددي، وقد صرخ به دون أن يسمي أصحابه فقال: «وما يجب قوله أن فكرة هذا البعد الإعجازي معلومة سابقا، وأنا لست أول من قال بها.. ولكنني أضفت في برهانها أمثلة جديدة..»^(٤). ويرى الباحث أن يكون المهندس قد أخذ ذلك من الدكتور

(١) حاكم المطيري. جناية أوزون ص ٤٤، و ص ١٤٠

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٩

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٩، والمعجزة الكبرى ص ٦٥

(٤) المعجزة الكبرى ص ٦٥

حميد النجدي في كتابه: من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم، وهو كتاب في جزئين، قدم فيه المؤلف دراسة إحصائية لألفاظ القرآن الكريم الثنائية فصاعداً، وما بينها من علاقات مطابقة بين العدد والمعنى، أو التقابل كالتناقض والتضاد، أو انطباق العدد والمعنى على التشريع والعبادات والأحداث في الزمان والمكان^(١). وبعد أن أشار إلى بعض من سبقه في ذلك كرشاد خليفة وعبد الرزاق نوفل وعلي حلمي موسى، ذكر ما فتح الله عليه من ذلك كعدد السجودات في القرآن، والصلوات الخمس، وعدد ركعات الصلوات اليومية...^(٢).

- ميل المؤلف إلى عده منهجا في الاستدلال على الأحكام الشرعية أو ترجيحها، أو في الأقل الاعتداد به كمسلك يقيني من مسالك المعرفة والبيان خارج إطار الروايات أو السنن المروية المبينة لمحمل القرآن، والتي لا ترقى إلى مرتبة اليقين، ثم ادعاه أن الرسول ﷺ قد استنبط ذلك بذلك !! والمشكلة أننا لا نعرف طريقة استنباط الرسول لذلك، ولا منهجه فيه، إذ بينما يقر عدنان الرفاعي طريقة في ذلك، نجد غيره يصل إلى الناتج نفسه ولكن بمنهج مغاير^(٣)، فبأيهما استنبط الرسول؟ أم أنه خلاف تنوع لا يضر؟

- اعتمد المؤلف في سبيل الوصول إلى هذا التناسب العددي، منهجا انتقائيا توجيهيا للآيات. فمثلا نجده يستبعد بعض العبارات إذا كانت في سياقات خاصة كما هو الشأن في (وأقم الصلاة)، فسياقها خاص بنساء النبي ﷺ، ولو احتسبها كفعل أمر مقترن بالصلاة لصار التكرار ثمانية عشر موضعاً، وليس سبعة عشر فقط. ولو نظر بغير هذا الانتقاء لوجد بعض هذه الآيات التي تأمر بإقامة الصلاة غير (وأقم الصلاة) خاصة من جهة أخرى، فقوله تعالى: (وأقم الصلاة لذكري) خاصة بموسى عليه السلام. وقوله تعالى: ﴿يَبْنِي أَمِمَ الصَّلَاةِ﴾ [لقمان: ١٧] خطاب لقمان الحكيم خاص بابنه. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٨٧] خاصة بموسى وقومه. فعلى

(١) ينظر حميد النجدي. من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم ص ٧

(٢) ينظر حميد النجدي. من الإعجاز البلاغي والعدد للقرآن الكريم ص ٦٤-٧١

(٣) ينظر تعليق الدكتور عبد الدائم الكحيل في موقعه على آية (حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين)، وهو ممن

يدعو إلى عدم الاستغناء بالقرآن عن السنة. ٩=ft&id=٦٣٦&Kaheely.com/Pdetails.php

أي أساس - سوى الانتقاء والتوجيه - جعل آية (وأقمن الصلاة) خاصة، ولم يجعل هذه الآيات كذلك!؟

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجدده يحصي عدد الركعات للصلوات الخمس من منطلق الأمر بإقامة الصلاة، وليس فعل الركوع - وهي سبع عشرة كما مر- ولا يحصي الركوعات كأركان في الصلاة وهي بنفس العدد، ربما لأن تكرار الركوع في القرآن بمشتقاته المختلفة لا يتفق وتلك النتيجة^(١)، حتى من منطلق القيم العددية للحروف القرآنية التي يقول بها^(٢).

ناهيك عن استبعاده لآيات أخرى -تحدث عن إقامة الصلاة -، لمجرد أنها لا تقترن بفعل الأمر، رغم أن بعضها يتحدث عن صلاة النبي ﷺ أو هذه صلاة هذه الأمة عموماً كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٢]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَاقَامِ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ١٧٧]...

ولذلك نجد - حميد النجدي - والذي نرجح أن يكون المؤلف قد أخذ عنه بعض هذه الجزئيات - يحتسب مجموع ذلك أولاً بلا تفريق بين فعل الأمر وغيره فتحصل لديه ورود لفظ الصلاة ومشتقاتها مقترنة بلفظ القيام (٥١ مرة). وهو مجموع يتضمن عدد ركعات الصلوات الخمس أي (١٧) ركعة، وعدد ركعات الصلوات النوافل -حسب مذهبه - وهو (٣٤) ركعة.

ثم يعود إلى الأخذ بالمجموع (١٧) على اعتبار فعل الأمر (أقم) و (أقيموا) مقترنا بالصلاة مهما كان سياقهما، دون (وأقمن) التي لا يذكرها أبداً^(٣).

وهكذا في احتساب عدد الصلوات اليومية، حيث اقتصر كغيره على صيغة الجمع فقط (صلوات، صلواتهم) وتكرارها في القرآن الكريم. وهي بالفعل قد تكررت خمس مرات، لكن سياقات

(١) تكرر ذكر الركوع في القرآن بمشتقاته ثلاث عشرة مرة، وقد ربط الدكتور عبد الرزاق نوفل بينه وبين القنوت الذي تكرر هو الآخر بمشتقاته ١٣ مرة، وربطه أيضاً بالحج والطمأنينة اللذان تكررا في القرآن بنفس القيمة (١٣). ينظر كتابه الإعجاز العددي للقرآن الكريم ص ٧٤ و ١٨٤

(٢) لمراجعة هذه القيم وتطبيقاتها عند المؤلف ينظر كتابه إحدى الكبر ص ٥٠ وما بعدها، وكتابه سلم الخلاص ص ١٨-١٩، والمعجزة الكبرى ص ١٤٠، وأبحاث فوق القمة ص ٣٠٤

(٣) ينظر حميد النجدي. من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم ج ١/٦٧-٧١

ثلاثة منها خاصة؛ لا تتحدث عن الصلاة المعهودة بل الصلاة بمعناها اللغوي العام، نحو قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ ﴿١٥٧﴾ [البقرة: ١٥٧]، وقوله أيضا: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّا اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿٩٩﴾ [التوبة: ٩٩]، وقوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ ﴿٤٠﴾ [الحج: ٤٠]

أما عدد السجودات، فيلاحظ أن المؤلف قد اقتصر على صيغة الفعل للعاقل دون الاسم، فكلمات مثل (سُجِّدًا، السَّاجِدِينَ، السَّاجِدُونَ) لا تحتسب ولو كانت في سياق مخاطبة العاقل، ثم إنه خالف منهجه فلم يقتصر على فعل الأمر ل (سجد) كما فعل قريبا عنده لعدد الركعات، ولو فعل لما تحصل لديه أكثر من عشرة مواطن !!

كما يلاحظ عدم تعلق بعض السياقات بمسألة سجود الصلاة بهيئتها المفروضة المتوارثة؛ فهناك سياقات تتحدث عن رفض إبليس السجود لآدم، وأخرى تتحدث عن بني إسرائيل، وبعضها عن ملكة سبأ وقومها يسجدون للشمس من دون الله، وأخرى عن سجود الملائكة !! وعلى هذا فالتكلف واضح لا ريب فيه.

ومع كل هذه الشروط الانتقائية، نجد بعض الخلل في تلك الأفعال التي اعتمدها، فادعائه أن جميعها خطاب للعاقل منتقض بآية سورة النحل: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]

قال ابن عاشور: «وأوثر (ما) الموصولة دون (من) تغليبا لكثرة غير العقلاء، ومن دابة بيان لما في الأرض، إذ الدابة ما يدب على الأرض غير الإنسان»^(١).

وبكل حال ف (ما) في القرآن عامة، تقع لذوات غير العاقل، وتقع لصفات من يعقل. أما

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٤/١٧٠، والزحشري. تفسير الكشاف ٢/٦١٠

(من) فخاصة بالعقلاء^(١). وعلى هذا فلو سلمنا بأن الآية تتضمن وصفا لسجود العقلاء (فيصح كلامه من هذا الوجه)، إلا أن الغالب فيها توصيف غير العقلاء سيما بدلالة (شيء في الآية قبلها، وكلمة دابة فيها)، فلزمه على الأقل التنبيه.

وفي تحديد ركعات كل صلاة من الصلوات المكتوبة، نجد المؤلف ينتقل من الحساب الانتقائي لتكرار الكلمات (أي بدون الارتباط بالعدد ١٩)، إلى ما يعرف بحساب القيم العددية لحروف بعض الكلمات التي تشير - حسب - إلى الصلوات الخمس، انطلاقا من «الفائض من الأعداد عن المضاعفات التامة لعدد ١٩»^(٢).

وقبل ذلك كان المؤلف قد قام بإنشاء جدول لحساب هذه القيم، بناء على مصحف المدينة برواية حفص عن عاصم. ويقوم هذا الجدول أساسا على النظر في مجموع ورود الحروف في القرآن الكريم، و«ترتيبها ترتيبا تنازليا ابتداء بالحرف الأكثر ورودا وهو الألف، وانتهاء بالحرف الأقل ورودا وهو الظاء»^(٣). ثم إعطاء كل حرف قيمة عددية تميزه عن غيره من الحروف، فالحرف الأكثر ورودا وهو الألف يعطى القيمة الأدنى وهي رقم (١)، والأقل ورودا وهو الظاء يعطى القيمة الأعلى وهي (٢٨)^(٤)، وإليك جدول المؤلف بحروفه وقيمه:

(١) فاضل السامرائي. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ص ٢٥٢

(٢) المعجزة الكبرى ص ٣٢٥

(٣) إحدى الكبر ص ٤٩

(٤) ينظر إحدى الكبر ص ٥٠، وسلم الخلاص ص ١٨-١٩

الحرف	قيمه العددية	الحرف	قيمه العددية
ل، ي، ء، (أ، أ، إ)	١	س	١٥
ل	٢	د	١٦
ن	٣	ذ	١٧
م	٤	ح	١٨
و، ؤ	٥	ج	١٩
ي، ئ، ر، ح	٦	خ	٢٠
ه، ة	٧	ش	٢١
ر	٨	ص	٢٢
ب	٩	ض	٢٣
ك	١٠	ز	٢٤
ت	١١	ث	٢٥
ع	١٢	ط	٢٦
ف	١٣	غ	٢٧
ق	١٤	ظ	٢٨

وأول النقود التي تتوجه إلى المؤلف في هذه الجزئية هو إخلاله بمبدأ حساب القيم العددية لحروف القرآن بناء على مجموع تكرارها فيه برواية حفص عن عاصم. ولكن يبدو أن المؤلف قد اعتمد رواية حفص عن عاصم حسب الرسم الإملائي الحديث، وإلا فلا يستقيم له عد بعض الحروف، فلو تتبعنا حسابيا جدول المؤلف برواية حفص عن عاصم برسمها المعروف لوجدنا أن هنالك خلافا يتعلق بحرفي (التاء) و (الكاف). فحرف التاء في هذه الرواية تكرر (١٠٥٢٠ مرة)،

وتكررت الكاف (١٠٤٩٧ مرة)، وعلى هذا فيفترض أن تأخذ التاء القيمة (١٠)، وتأخذ الكاف القيمة (١١)، لكن باعتماد الرسم الإملائي الحديث يستقيم ذلك للمؤلف، وتستقيم معه تلك الاستنباطات لعدد ركعات الصلوات المكتوبة، لأن الرسم الحديث تأتي فيه كثير من التاءات المفتوحة مربوطة مثل (امرات، قرت، رحمت، نعمت، مرضات، معصيت...). المفارقة هنا أن المؤلف في الوقت الذي يعتمد الرسم الحديث، نجد يقف موقفا مدافعا عن رواية حفص كما وردت، ويضرب لذلك أمثلة، ككلمة (الضعفاء) و (دعاء) و(بلاء)، ويرى أن الرسم القرآني هو المعيار والقاعدة لما يجب أن نتخذه في رسمنا الإملائي^(١)، وإذا ثبتنا هذا عليه فالنتيجة أن استنباطات عدد تلك الركعات سيختلف إلا في الظهر والعشاء.

وقد اعترف المؤلف بتقدم التاء على الكاف، لكنه برأيه تقدم طفيف يمكن إهماله، ومبرره في ذلك مجموعة من الاعتبارات تتعلق بمهاية ورود حرف التاء المبسوطة في كتاب الله تعالى، ومن أهمها ورودها كبديل عن حرف التاء المربوطة بنسبة تتجاوز ذلك الفارق بين التاء والكاف^(٢)، ولكن المؤلف يضيف اعتبارا آخر فيه نظر، وهو كون ما توصل إليه من نتائج هو المعيار الأخير بين هذين الحرفين، وفي الأبجدية بكاملها المؤكدة بآلاف الأمثلة على مستوى كتبه^(٣)!!.

المفارقة البينة أن المؤلف يرى بيقين توفيقية رسم القرآن حتى لا يوضع حرف مكان حرف بصورته التي وردت إلينا. لكنه في مثال التاء في كلمة (بنعمت) سورة الطور الآية ٢٩، يرى أنها وردت - توفيقيا - بالتاء المبسوطة لا التاء المربوطة، وقيمهما العددية مختلفة، وليس من الممكن استبدال هذه التاء المبسوطة بتاء مربوطة^(٤)!! والسؤال أليس هذا عين المفارقة بين دعواه أن التاء المبسوطة قد تأتي كبديل عن التاء المربوطة في القرآن، وإنكاره ذلك ههنا، سيما وقد كتبت في الرسم الحديث (بنعمة) - بالتاء المربوطة؟! وأهم من ذلك لم يمكن إهمال الفارق بين تكرارية التاء والكاف في جميع القرآن حتى نقدم حرف الكاف على التاء، ثم نخالف الأمر كما في هذا المثال؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى ففي مسألة عدد الركعات كما ذكرنا قريبا ينتقل المؤلف من

(١) ينظر المعجزة الكبرى ص ٥٨

(٢) ينظر المعجزة الكبرى ص ١٤٣، وأبحاث فوق القمة ص ٢٩٩ (بحث رسم الحرف في كتاب الله تعالى)

(٣) ينظر المعجزة الكبرى ص ١٤٣

(٤) ينظر المعجزة الكبرى ص ١٧٨، وإحدى الكبر ص ٧٤-٧٥

حساب مجموع تكرار الألفاظ القرآنية بانتقاء معين بيناه، إلى حساب فائض القيم العددية، لسبب بسيط وهو أن تكرار الألفاظ لا يمكن أبداً أن يسعفه في معرفة عدد ركعات كل صلاة. فعلى سبيل المثال لو يعتمد تكرار كلمة (الفجر) لمعرفة عدد ركعات هذه الفريضة، يتحصل لديه العدد خمسة، فكلمة الفجر تكررت في جميع القرآن في سياقاتها المختلفة خمس مرات: (البقرة: ١٨٧، الإسراء: ٧٨، النور: ٥٨، الفجر: ١، القدر: ٥)، ولو يعتمد كلمة (الصبح) للدلالة على هذه الصلاة لوجدتها تكررت أربع مرات (هود: ٨١ مرتين، المدثر: ٣٤، التكويد: ١٨)، وكلمة (الظهر) لم تذكر في القرآن، و(العصر) ذكرت في سياق القسم بالزمن مرة واحدة: (سورة العصر: ١)، أما (المغرب) باللفظ المطابق فذكرت ست مرات (البقرة: ١١٥ و ١٤٢ و ١٧٧ و ٢٥٨، والشعراء: ٢٨، والمزمل: ٩)، والعشاء ذكرت مرة واحدة (سورة النور: ٥٨)، وهكذا فالاعتماد على مجرد تكرار اللفظ يفسد عليه مراده.

وعلى هذا يفرض المؤلف انتقاء آخر حتى يستقيم له الحساب العددي لعدد ركعات كل صلاة، يفرض أولاً أنه لا توجد غير عبارتين فقط في كتاب الله تعالى تتعلقان بأوقات هذه الصلوات؛ عبارة: ﴿ظَرَفِيَّ التَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]، وعبارة: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وهاتان العبارتان مسألة كاملة، قيمتها العددية تساوي جُداء أساس معجزة إحدى الكبر في نفسه»^(١).

إنّ هذا الانتقاء وهذا الاعتبار الجازم عن الآيتين يمكن أن يرد عليه إهمال المؤلف لبعض الآيات الأخرى في مسألة مواقيت الصلاة كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، أو قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فلماذا لا يتم حساب القيم العددية لهاتين الآيتين مثلاً من أجل التوصل لعدد ركعات الصلوات المكتوبة؟ ولماذا لا يستند إلى قيم قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]، بينما يستند إلى الآية بعدها وخاصة قوله تعالى: ﴿وَحِينَ تَظْهَرُونَ﴾ [الروم: ١٨] لحساب ركعات الظهر^(٢)، سيما وقد

(١) المعجزة الكبرى ص ٣٢٥، ولعل المؤلف قد تأثر بما كتبه نيازي عز الدين من نحو ذلك كما في كتابه إنذار من السماء ص ٣٨١ بعنوان (الصلوات الخمس مذكورة في القرآن الكريم)

(٢) المعجزة الكبرى ص ٣٢٦-٣٢٧، يقول ابن عاشور في تفسيره ٦٦/١٢: «وليس الصلوات الخمس وأوقاتها هي المراد من

استدل بالآية نفسها على الصلوات الخمس ابن عباس^(١)، والحسن^(٢)!! ، ولماذا لا يستند مرة أخرى إلى قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا [الإنسان: ٢٥-٢٦]، وقد «ذهب قومٌ من أهل العلم إلى أن هذه الآية إشارة إلى الصلوات الخمس منهم ابن حبيب وغيره، فالبكرة: صلاة الصُّبْح، والأصيل: الظهر والعصر، ومن الليل: المغرب والعشاء»^(٣)!؟

ويفرض ثانياً بعض الألفاظ القرآنية التي لها علاقة باسم الصلوات المكتوبة.

- ففي الظهر يعتمد القيم العددية للفظتي (الظهرية) و(تظهرون) معاً ولا يكتفي بواحدة منهما^(٤)، لأنه لو فعل لم يستقم له عدد ركعات الظهر بها.

ولعله لو انتبه إلى رقمي الآيتين اللتين وردتا فيهما اللفظتين السابقتين وهما (الآية ٥٨ من سورة النور بالنسبة للفظ الظهرية، والآية ١٨ من سورة الروم بالنسبة للفظ تظهرون) وجمعهما ثم جعل المجموع مقسوماً على الرقم ١٩ لتحصل لديه الرقم ٤ (٤ = ١٩ ÷ ١٨ + ٥٨) ، وهو عدد ركعات صلاة الظهر!!

- وفي عدد ركعات صلاة العصر يستعمل القيم العددية لمجموع كلمة (العصر) الواردة في أول سورة العصر مع قيم قوله تعالى: ﴿لُدُّوْكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، ليكون الباقي هو أربعة (٤) كإشارة إلى عدد ركعات صلاة العصر، (٤٩ + ٤٥ = ١٩٤ = ١٩ × ١٠) + ٤^(٥).

ويلاحظ هنا أن كلمة (العصر) التي يعتمدها المؤلف كإشارة إلى صلاة العصر، لا تدل من حيث السياق على خصوص هذه الصلاة فضلاً عن أن تدل على عدد ركعاتها بحساب قيمها

الآية، ولكن نسجت على نسج صالح لشموله الصلوات الخمس وأوقاتها وذلك من إعجاز القرآن».

(١) الرواية أخرجها عبد الرزاق في مصنفه. كتاب الصلاة. باب ما جاء في فرض الصلاة (٤٥٤/١) ح (١٧٧٢) وابن جرير الطبري في تفسيره (٨٤/٢٠) شاكر، والحاكم في المستدرک. كتاب التفسير. تفسير سورة الروم (٤٤٥/٢) ح (٣٥٤١)، والبيهقي في سننه. كتاب الصلاة. باب أول فرض الصلاة (٥٢٨/١) ح (١٦٨٣)

(٢) سنن البيهقي. كتاب الصلاة. باب أول فرض الصلاة (٥٢٨/١) ح (١٦٨٤)

(٣) تفسير ابن عطية. المحرر الوجيز ٤١٤/٥، وتفسير الرازي ٧٥٩/٣٠

(٤) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٢٦

(٥) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٢٦-٣٢٨

العددية بقيم آيات أخرى مقارنة لها. ولو سلمنا بدلالة العموم الزمني لكلمة (العصر) فتشمل تلك الصلاة المخصوصة به كأحد أفراد العموم، لم نسلم بما منطلقا للدلالة على عدد ركعات هذه الصلاة !!

أيضا فالمؤلف يجرد كلمة (العصر) من حرف القسم (الواو)، فيجعلها مفردةً (العصر)، وذلك ليستقيم له الحصول على الرقم (٤ عدد ركعات صلاة العصر)، ولو اعتبر القيمة العددية للواو لما تحصل له الفائض المذكور !!

- وفي عدد ركعات المغرب، اعتمد المؤلف لفظ (المغرب) مع ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾ و﴿غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، بحيث يكون ناتج القسمة على العدد (١٩) مضافاً إليه الرقم (٣) معادلة تامة للقيم العددية لهذه العبارات القرآنية، (٥١+٦٧+٧٥) = ١٩٣ = (١٠×١٩) + ٣^(١).

وبالأحرى لو انتصب آخر - بالتحكم - لحساب عدد ركعات المغرب انطلاقاً من الألفاظ الدالة على غروب الشمس في القرآن وهي ثلاثة حصراً في سورة الكهف (غربت الآية ١٧، مغرب، تغرب الآية ٨٦) لكان له وجه في ذلك.

ويمكن أن تخرج هذه الصلاة - بناء على الانتقاء والتوجيه - بمجموع تكرار كلمة (الأصل) حيث تكررت في جميع القرآن ثلاث مرات (الأعراف ٢٠٥، الرعد ١٥٥، والنور ٣٦) لأن الأصل - في قول بعض أهل العلم - هو «آخر المساء»^(٢)، أو «هو ختم النهار وابتداء الليل»^(٣)، ولو اعتمدت كلمة (أصيلاً) للدلالة على عدد ركعات المغرب مع استبعاد آية الفرقان (رقم ٥) لأنها تتحدث عن ادعاءات المشركين حول القرآن، لتحصل لدينا آيات ثلاثة تتحدث عن التسبيح وذكر الله - وهو لب الصلاة- (الأحزاب ٤٢، الفتح ٩، والإنسان ٢٥)!!

- ولحساب عدد ركعات صلاة العشاء يعتمد المؤلف قيم عبارة: ﴿وَزُلْفَا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ مع قيم: ﴿صَلَاةَ الْعِشَاءِ﴾ [النور: ٥٨] باعتبار أن صلاة العشاء تؤدي في زلف من الليل، فتكون

(١) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٢٨

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٨/٣٢٥

(٣) أبو منصور الماتريدي. تفسير الماتريدي ٨/٣٩٦

المعادلة العددية كالاتي: $(7 \times 19) + 4 = 137 = 74 + 63$ ^(١).

والتساؤل المبدئي الذي يطرح هو لماذا تُخصص عبارة (وزلفاً من الليل) بقيمتها العددية لصلاة العشاء دون صلاة المغرب التي يخصها المؤلف بقيم (غسق الليل)، مع أن المغرب يؤدي في زلفٍ من الليل؛ بل قال كثير من العلماء إنّ ﴿زُلفاً مِنَ اللَّيْلِ﴾ تشمل المغرب والعشاء ^(٢)، وقال الزمخشري عن الزلف: «وهو ما يقرب من آخر النهار من الليل. وقيل: وزلفاً من الليل: وقرباً من الليل» ^(٣).

كذلك (غسق الليل) خصه المؤلف بالمغرب وهو يحتمل المغرب والعشاء، لأنه إما بمعنى بدو الليل أو بمعنى اجتماع ظلمة الليل، قال ابن عاشور: «وَالْغَاسِقُ: وَصْفُ اللَّيْلِ إِذَا اشْتَدَّتْ ظُلْمَتُهُ يُقَالُ: غَسَقَ اللَّيْلُ يَغْسِقُ، إِذَا أَظْلَمَ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]» ^(٤)، والمعنى في الآية على الإجمال أنها ذكرت أصل الأوقات وهي: «ثلاثة، ولهذا تكون في حالة جواز الجمع بين الصلاتين ثلاثة فقط، فدلوك الشمس: وقت لصلاة الظهر والعصر في الجملة، وغسق الليل: وقت لصلاة المغرب والعشاء في الجملة، ثم ذكر وقت الفجر بقوله: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]» ^(٥).

إن هذه الحسابات مجرد تحكيمات وتوجيهات، لا تصلح في اعتبارنا لعد هذه الصلوات أو ركوعاتها وما يتعلق بها. ولو وقع الاتفاق والانسجام في بعضها فبعضها لا يقوم إلا بمقام التأويل البعيد، إما تعويضا بالقيم العددية - وكل يعمل على شاكلته فيها-، أو بمجرد التكرار مع الاستثناء لبعض الحروف والكلمات والسياقات.. والنتيجة هي مفارقة القرآن والسنة بدل مقارنتهما، حتى إنك قد تجد مع الزمن الذي (ينهي عبدا إذا صلى).

وإذا كان هذا هو الاستنباط للسنة من القرآن أو اليقين الذي ينشده المؤلف بديلاً عن الرواية، فإنه لا يجوز نسبته إلى النبي ﷺ بحال، بل يجب تنزيه النبي ﷺ عن مثله إذ لم يرد في المنقول كتاباً أو

(١) ينظر المعجزة الكبرى ص ٣٢٨-٣٢٩

(٢) ينظر تفسير الطبري ١٥/٥٠٧-٥٠٩، وتفسير ابن كثير ٤/٣٠٤ العلمية

(٣) الزمخشري. تفسير الكشاف ٢/٤٣٥

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٠/٦٢٧

(٥) ابن رجب. فتح الباري ٤/١٧٦

سنة أنه قام بمثل هذه الأشياء أو دعا إليها.

والواقع أن رد السنة إلى القرآن بهذا الاعتبار - في مثال الصلاة - فيه من التكلف والتمحل، ما لو قيل بالاستقلال بالتخصيص أو التقييد لكان قريبا محتملا منه.

وظاهر كلام الشاطبي رد ما كان بمثل هذه المثابة حينما يقول: «وَمِنْهَا: النَّظْرُ إِلَى تَفَاصِيلِ الْأَحَادِيثِ فِي تَفَاصِيلِ الْقُرْآنِ، وَإِنْ كَانَ فِي السُّنَّةِ بَيَانٌ زَائِدٌ، وَلَكِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْمَأْخَذِ يَتَطَلَّبُ أَنْ يَجِدَ كُلَّ مَعْنَى فِي السُّنَّةِ مُشَارًا إِلَيْهِ - مِنْ حَيْثُ وَضِعَ اللَّغَةُ لَا مِنْ جِهَةِ أُخْرَى - أَوْ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ... وَهَذَا التَّمَطُّ فِي السُّنَّةِ كَثِيرٌ».

وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَفِي بِهَذَا الْمَقْصُودِ عَلَى [شَرْطِ] النَّصِّ وَالْإِشَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي تَسْتَعْمِلُهَا الْعَرَبُ أَوْ نَحْوَهَا، وَأَوَّلُ شَاهِدٍ فِي هَذَا الصَّلَاةِ، وَالْحُجُّ، وَالزَّكَاةُ، وَالْحَيْضُ، وَالنَّفَّاسُ، وَاللُّقْطَةُ، وَالْقِرَاضُ، وَالْمُسَاقَاةُ، وَالِدِّيَاثُ، وَالْقَسَامَاتُ، وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنْ أُمُورٍ لَا تُحْصَى؛ فَالْمُلْتَزِمُ لِهَذَا لَا يَفِي بِمَا ادَّعَاهُ إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّفَ فِي ذَلِكَ مَا خَذَ لَا يَقْبَلُهَا كَلَامُ الْعَرَبِ وَلَا يُؤَافِقُ عَلَى مِثْلِهَا السَّلْفُ الصَّالِحُ، وَلَا الْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^(١).

ثانيا: أما استدلال المؤلف بأن الكتاب (تبيان لكل شيء)، أو (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، أو (تفصيلا لكل شيء) ونحوها من الآيات؛ وعليه فيتحدد معنى بيان السنة بالتفصيل له دون التشريع الزائد أو الإضافة على سبيل التخصيص ونحوه، فجوابه:

- أن هذا البيان على نوعين: بيان بطريق النص، وبيان بطريق الإحالة على دليل اعتبره الشارع، أي بيان السنة أو الإجماع أو القياس؛ لأن القرآن نفسه أرشدنا إليه وأوجب علينا العمل به، والقرآن بهذا المعنى أساس التشريع، وإليه ترجع جميع أحكام الشريعة.

- أو أن المقصود أن الكتاب لم يفرط في شيء من أمور الدين على الإجمال دون التفاصيل، ومن المعلوم أن الإجمال لا يكفي في استنباط المجتهد ما يقوم أمر العبادات ويحرر المعاملات؛ فلا بد من الرجوع إلى ما يبين المجمل ويفصل الكليات^(٢).

- ثم إن لفظ (الكتاب) محتمل أن يكون المراد به اللوح المحفوظ أو العلم الإلهي الشامل، وليس

(١) الشاطبي. الموافقات ٤/٤٩٣ - ٤٠١

(٢) ينظر عبد الغني عبد الخالق. الرد على من ينكر حجية السنة ص ٥٢٠

القرآن الكريم، بل إن ابن عاشور^(١) وغيره^(٢) يستبعد كون (الكتاب) في (ما فرطنا في الكتاب من شيء) بمعنى القرآن، ومع الاحتمال ينتقض على المؤلف دعوى منع التشريع استقلالاً بالسنة، أو دعوى البيان باصطلاح العلماء فيه.

ولو كان المراد بالكتاب القرآن، ومثله في آية (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)، فالمعنى لا يخرج عن القرآن «إما نصاً على حكمه صراحة، وإما إحالة على السنة النبوية، حيث أمر الله باتباع رسوله وطاعته»^(٣)، «فإن الكتاب بين كل شيء، ومن وسائل بيانه السنة، إذ الكتاب دل على السنة، ودلالة الكتاب على السنة يجعل بيان السنة للأشياء من بيان الكتاب لها... لذلك فإن كون الكتاب (تبياناً لكل شيء) لا يتعارض مع أن تأتي السنة بما ليس في القرآن أو لا أصل له في القرآن»^(٤).

واستدلال المؤلف بآية (لتبين للناس ما نزل إليهم)، وليس (لتكامل للناس ما نزل إليهم)، وهي آية صريحة في تعليل الإنزال وحصره في البيان. فجوابه:

- أن من يدعي البيان باصطلاحه، أو الاستقلال لا يقول بأن القرآن ناقص، والسنة تكمله، وإنما يقولون بأنها بيان للقرآن أو فيها أحكاماً زائدة موحاة أو مستقلة أو تبتديء أحكاماً ونحو ذلك، وما فهمه المؤلف عنهم ليس بمراد لديهم تصريحاً أو تلويحاً، «نحن كمسلمين نؤمن أن الكتاب فيه تفصيل كل شيء، وهذا التفصيل يعتمد لا محالة على غيره، فعندما يحيل القرآن الإنسان إلى النظر في الأنفس والكون للتأكد من صدق القرآن وأنه الحق، فهل يعني هذا أن القرآن ناقص؟! وعندما يطلب إليه أن يتفكر في أحوال السابقين، - والتي نقلها البشر في تاريخهم ولم يذكرها القرآن - ويتذكر أسباب هلاكهم حتى يتجنبها، فلا يعني هذا بحال أن القرآن ناقص! وإنما يعني أن القرآن نص يحتاج لأدوات فهم!

وعندما قال الله تعالى للنبي الكريم: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فلا يعني هذا أن القرآن ناقص

(١) ينظر ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢١٧/٧

(٢) ينظر منهم محمد عزت دروزة في التفسير الحديث ٨٨/٤، ورجح الشعراوي أنها في القرآن. تفسيره ٣٦١٠/٦

(٣) وهبة الزحيلي. التفسير الوسيط ١٢٩٣/٢

(٤) محمود عبد الهادي فاعور. المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية ١٥٨/٢

لأنه لم يقص عليه أحوال هؤلاء الرسل»^(١).

- ومع ذلك فقد نازع الدكتور عبد الغني عبد الخالق كون الآية السابقة تدل على حصر علة إنزال الذكر في التبيين^(٢). ولو سلم بالحصر فيها، فمعناه «إنما أنزل الكتاب لبيئته ﷺ للناس، لا ليهمل بيئته، ويترك الناس جاهلين بما فيه من الأحكام، وهذا لا ينفي أن قد يستقل بسن أحكام لا نص عليها في الكتاب»^(٣).

وأصل هذا الكلام عند الرازي حيث يقول: «ليس في قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم) دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان، كما أنك إذا قلت: إذا دخلت الدار لا أسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلا آخر، سلمنا أن السنة كلها بيان، لكن البيان هو الإبلاغ، وحمله على هذا أولى لأنه عام في كل القرآن، أما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما أنزل وهو ما كان مجملا أو عاما مخصوصا، وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر أولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر»^(٤).

ويقول الدكتور محمود عبد الهادي فاعور: «وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فليس فيه دلالة على عدم استقلال السنة بالتشريع، وإنما هو يدل على أن النبي ﷺ يبلغ ويبين ويفصل وبشرح ما جاء في القرآن، وليس في منطوق النص أو مفهومه ما يدل على أن النبي ﷺ لا يبين غير ما جاء في القرآن... وعلى ذلك فالبحث هل تستقل السنة بالتشريع أو لا هو بمعنى هل تأتي السنة بتكليف لا أصل له في القرآن أو لا، أي: ليس له جنس أو نوع يُرجع إليه في موضوعه أي في معناه، والقول بأن السنة لا تأتي بذلك يحتاج إلى دليل، ولا دليل، بل الأدلة تسمح بذلك»^(٥).

ثالثا: أما ما قرره المؤلف من كون الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع، وشحم الخنزير... وما تطلبه له من الأصل القرآني أو الموافقة لأحكامه دفعا لمظنة الاستقلال في السنة ففيه نظر:

(١) عمرو الشاعر. القرآنيون مصلحون أم هادمون ص ٥٥

(٢) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٥٢٠

(٣) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٥٢١

(٤) فخر الدين الرازي. المحصول ٣/٤٣٣

(٥) محمود عبد الهادي فاعور. المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية ١٥٩/٢

١- إنَّ ما قرره من أصول هذه السنن في القرآن، وأجراها عليه هو الأصل العام جدا الثابت بالاستنباط ونحوه، ونحن لا ننكره بشروطه سيما مع صحة تلك السنن، قال ابن القيم عن قضاء رسول الله ﷺ بِتَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا وَالْمَرْأَةِ وَخَالَتَيْهَا - مع اعتقاده بأنه زيادة على ما في القرآن - : «وَهَذَا التَّحْرِيمُ مَاخُودٌ مِنْ تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ لَكِنْ بِطَرِيقٍ خَفِيٍّ، وَمَا حَرَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلَ مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ، وَلَكِنْ هُوَ مُسْتَنْبَطٌ مِنْ دَلَالَةِ الْكِتَابِ. وَكَانَ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَحْرَصَ شَيْءٍ عَلَى اسْتِنْبَاطِ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمَنْ أَلْزَمَ نَفْسَهُ ذَلِكَ، وَقَرَعَ بَابَهُ، وَوَجَّهَ قَلْبَهُ إِلَيْهِ، وَأَعْتَنَى بِهِ بِفِطْرَةِ سَلِيمَةٍ، وَقَلْبِ ذَكِيٍّ، رَأَى السُّنَّةَ كُلَّهَا تَفْصِيلاً لِلْقُرْآنِ، وَتَبْيِينًا دَلَالَتِهِ، وَبَيَانًا لِمُرَادِ اللَّهِ مِنْهُ، وَهَذَا أَعْلَى مَرَاتِبِ الْعِلْمِ، فَمَنْ ظَفَرَ بِهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ، وَمَنْ فَاتَهُ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ وَهَمَّتَهُ وَعَجَزَهُ، وَاسْتَفِيدَ مِنْ تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ خَالَتَيْهَا، أَنَّ كُلَّ امْرَأَتَيْنِ بَيْنَهُمَا قَرَابَةٌ لَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا ذَكَرًا حُرْمَ عَلَى الْآخَرِ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا»^(١).

لكن يلزم المؤلف (عدنان الرفاعي) بتقرير ذلك أن يقرر إجراء سنن قولية أو فعلية أخرى على نفس الأصل العام، ولا يردّها أو يكذبها لأجل المخالفة أو المعارضة في ظاهرها، كما قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «وَلَوْ سَاعَ رَدُّ سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا فَهَمَهُ الرَّجُلُ مِنْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ لَرَدَّتْ بِذَلِكَ أَكْثَرُ السُّنَنِ، وَبَطَلَتْ بِالْكُلِّيَّةِ؛ فَمَا مِنْ أَحَدٍ يَحْتَجُّ عَلَيْهِ بِسُنَّةٍ صَحِيحَةٍ تُخَالِفُ مَذَاهِبَهُ وَنُحْلَتَهُ إِلَّا وَيُمْكِنُهُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِعُمُومِ آيَةٍ أَوْ إِطْلَاقِهَا، وَيَقُولُ: هَذِهِ السُّنَّةُ مُخَالِفَةٌ لِهَذَا الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ فَلَا تُقْبَلُ»^(٢)، ثم قال - رحمه الله - : «وَرَدَّتْ كُلُّ طَائِفَةٍ مِمَّا رَدَّتُهُ مِنَ السُّنَّةِ بِمَا فَهَمُوهُ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ فَإِمَّا أَنْ يَطْرُدَ الْبَابُ فِي رَدِّ هَذِهِ السُّنَنِ كُلِّهَا، وَإِمَّا أَنْ يَطْرُدَ الْبَابُ فِي قَبُولِهَا وَلَا يُرَدُّ شَيْءٌ مِنْهَا لِمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ، أَمَّا أَنْ يُرَدَّ بَعْضُهَا وَيُقْبَلَ بَعْضُهَا - وَنِسْبَةُ الْمَقْبُولِ إِلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ كَنِسْبَةِ الْمَرْدُودِ - فَتَنَافُضُ ظَاهِرٌ، وَمَا مِنْ أَحَدٍ رَدَّ سُنَّةً بِمَا فَهَمَهُ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ قَبِلَ أضعافها مع كونها كذلك»^(٣).

٢- هناك من استدل بظاهر القرآن نفسه على رد بعض هذه الروايات (تحريم كل ذي ناب من

(١) ابن القيم. زاد المعاد ٥/ ١١٦ - ١١٧، وينظر ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٤/ ١٥١

(٢) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ٦٥ - ٦٦

(٣) ابن القيم. الطرق الحكمية ص ٦٥ - ٦٦

السباع وكل ذي مخلب من الطير^(١)، أو اعتقد أن النهي فيها نهي كراهة وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحَىٰ إِلَيَّ مُحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وروي ذلك عن بعض الصحابة. ولذلك فتصوير المسألة هو على النحو الآتي: «هل لو أباح النبي ﷺ هذه الأشياء لكانت الإباحة تتعارض مع أصل في القرآن؟ ليس لو لم يحرمها النبي ﷺ لكان حكمها الإباحة بناءً على قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم؟... لولا تحريم النبي ﷺ لما شك أحدٌ بأنها مباحة بناءً على أصل الإباحة، وحيثئذ تكون من الطيبات، وتحريم النبي ﷺ لها هو الذي جعلها من الخبائث بمعنى المحرمات»^(٢).

وهذا التساؤل الملزم يتأيد بالاختلاف في مسألة (الضَّبَع)، فهل هو محرم بناءً على كونه من ذوات الأنياب فيلحق (بكل ذي نابٍ من السباع)، فيكون له أصل التحريم في القرآن بناءً على رأي المؤلف وبعض العلماء؟ أم هو مستثنى من (كل ذي نابٍ من السباع) بدليل خاص يحله كما هو رأي كثير من العلماء، وعليه فيطلب الأصل القرآني له خاصة بناءً على الأوصاف التي جعلته مستثنى من غيره؟ يقول ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «وَطَائِفَةٌ لَمْ تُصَحِّحْهُ وَحَرَّمُوا الضَّبْعَ؛ لِأَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ ذَاتِ الْأَنْبِيَابِ... وَالَّذِينَ صَحَّحُوا الْحَدِيثَ جَعَلُوهُ مُخَصَّصًا لِعُمُومِ تَحْرِيمِ ذِي النَّابِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَهُمَا، حَتَّى قَالُوا: وَيُحْرَمُ أَكْلُ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ إِلَّا الضَّبْعَ»^(٣)، ثم عقب قائلاً: «وَهَذَا لَا يَفْعُ مِثْلُهُ فِي الشَّرِيعَةِ أَنْ يُخَصَّصَ مِثْلًا عَلَى مِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ مِنْ غَيْرِ فُرْقَانٍ بَيْنَهُمَا... وَلَا رَيْبَ أَنَّ السَّبَاعَ أَخْصَصَ مِنْ ذَوَاتِ الْأَنْبِيَابِ، وَالسَّبْعُ إِذَا حَرَّمَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْقُوَّةِ السَّبْعِيَّةِ الَّتِي تُورَثُ الْمُعْتَدَى بِهَا شَبْهَهَا؛ فَإِنَّ الْعَاذِيَّ شَبِيهٌ بِالْمُعْتَدَى، وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْقُوَّةَ السَّبْعِيَّةَ الَّتِي فِي الذَّنْبِ وَالْأَسَدِ وَالنَّمْرِ وَالْفَهْدِ لَيْسَتْ فِي الضَّبْعِ حَتَّى تَجِبَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا فِي التَّحْرِيمِ، وَلَا تُعَدُّ الضَّبْعُ مِنَ السَّبَاعِ لِعَدَّةِ وَلَا عُرْفًا»^(٤).

ثم ماذا لو استدل من يبيحه بظاهر الآية السابقة، أليست هي كالأصل والكلية له ولو بوجه ما

(١) منهم على سبيل المثال نيازي عز الدين في كتابه الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ص ٢٠٠

(٢) محمود عبد الهادي فاعور. المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية ١٥٩/٢ - ١٦٠

(٣) ابن القيم. إعلام الموقعين ١٨٨/٢ - ٨٩

(٤) ابن القيم. إعلام الموقعين ١٨٩/٢ - ٩٠

من التأويل ؟

وقد أعرب المؤلف جدًا بذكره (شحم الخنزير) مما دلت عليه السنة أو الروايات دون القرآن، وتصدّى لرد ذلك وتفنيده.. ووجه الغرابة في قوله هو ما علم من أن تحريم (شحم الخنزير) إنما وقع بإجماع الأمة تغليبا أو على سبيل القياس له على لحمه^(١).

قال ابن العربي: «اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ [لَحْمَ] الْخِنْزِيرِ حَرَامٌ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ، وَالْفَائِدَةُ فِي ذِكْرِ اللَّحْمِ أَنََّّهُ حَيَوَانٌ يُذْبِحُ لِلْقَصْدِ إِلَى لَحْمِهِ، وَقَدْ شَعَعَتْ الْمُبْتَدِعَةُ بِأَنْ تَقُولَ: فَمَا بَالُ شَحْمِهِ، بِأَيِّ شَيْءٍ حُرِّمَ؟ وَهُمْ أَعَاجِمٌ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَنْ قَالَ لَحْمًا فَقَدْ قَالَ شَحْمًا، وَمَنْ قَالَ شَحْمًا فَلَمْ يَقُلْ لَحْمًا؛ إِذْ كُلُّ شَحْمٍ لَحْمٌ، وَلَيْسَ كُلُّ لَحْمٍ شَحْمًا مِنْ جِهَةِ اخْتِصَاصِ اللَّفْظِ؛ وَهُوَ لَحْمٌ مِنْ جِهَةِ حَقِيقَةِ اللَّحْمِيَّةِ»^(٢).

وقال القرطبي: «لِأَنَّ اللَّحْمَ مَعَ الشَّحْمِ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّحْمِ، فَقَدْ دَخَلَ الشَّحْمُ فِي اسْمِ اللَّحْمِ وَلَا يَدْخُلُ اللَّحْمُ فِي اسْمِ الشَّحْمِ. وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَتَابَ ذِكْرُ لَحْمِهِ عَنِ شَحْمِهِ، لِأَنَّهُ دَخَلَ تَحْتَ اسْمِ اللَّحْمِ. وَحَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ الشُّحُومَ بِقَوْلِهِ: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فَلَمْ يَقَعْ بِهَذَا عَلَيْهِمْ تَحْرِيمُ اللَّحْمِ وَلَمْ يَدْخُلْ فِي اسْمِ الشَّحْمِ»^(٣).

وقال الماوردي: «فَذَكَرَ اللَّحْمَ لِأَنَّهُ مُعْظَمُ الْمُقْصُودِ، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى تَحْرِيمِ شَحْمِهِ وَدَمِهِ وَسَائِرِ أَجْزَائِهِ»^(٤).

وقال ابن كثير: «وَيَدْخُلُ شَحْمُهُ فِي حُكْمِ لَحْمِهِ إِمَّا تَغْلِيْبًا، أَوْ أَنَّ اللَّحْمَ يَشْمَلُ ذَلِكَ أَوْ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ عَلَى رَأْيٍ»^(٥).

وحتى من قصر الحرمة على اللحم دون الشحم نظر إلى النصّ القرآني، وليس إلى السنة أو الروايات^(٦).

(١) ينظر محمد بن عبد العزيز الحنظلي. الإجماع في التفسير ص ١٩١

(٢) ابن العربي. أحكام القرآن ٨٠/١

(٣) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ٢٢٢/٢

(٤) النووي. المجموع شرح المهذب ٥/٩

(٥) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم ٣٥١/١

(٦) وهو داود الظاهري، ينظر الماوردي. الحاوي الكبير ١٦٤/١٥

فأين الروايات التي حرمت (شحم الخنزير)، ومن هم القائلون بها استقلالاً عن القرآن؟ إننا لا نجد شيئاً من ذلك في كتب الحديث ولا كتب الفقهاء. لقد رأينا فيما تقدم استدلال أهل العلم من الفقهاء والمفسرين على المسألة إما بالقياس أو بدلالة لفظ اللحم في نفسه، ولم يستدلوا برواية أو حديث، ولم يدعوا أبداً استقلال السنة بالنص على التحريم في خصوص هذه المسألة كما ادعوه في غيرها.

وإذا كان المؤلفُ أسند التحريم في ذلك إلى بعض دلالات القرآن، وخاصة دلالة لفظ (اللحم) فهو مسبوق بالاستدلال نفسه لدى العلماء كم تقدم لكنه لم يصرح به. يقول المؤلف: «إن لحم الخنزير محرم بنص قرآني، وكلمة لحم كما رأينا تشمل الشحم، إذا كتاب الله تعالى يحرم شحم الخنزير، ويحرم جلد الخنزير، ويحرم جلد الخنزير، ويحرم مخ الخنزير... ويحرم - من الخنزير - كل ما تعنيه كلمة لحم...»^(١).

وبكل حال (فشحم الخنزير) - وهو محرم بالقرآن - مهما قيل، ليس فيه نص كتاب كما هو ظاهر، وإنما وقع التحريم بطريق القياس أو بالإشارة إليه بمنزعة اللغة؛ فمن زعم عدم الاستقلال - على فرض وجود رواية - فعمدته ما تقدم، ومن فرض الاستقلال - بادعاء وجود رواية - فعمدته فقد النص الصريح.

٣- أن من يقول بالاستقلال فسر مراده بكونه قدرٌ زائد غير مخالف، أو ابتداء تشريع، بمعنى لا يوجد نص حكم أو نص كتاب فيه، وليس أنه غير موجود على الجملة بطريق الاستدلال أو الإشارة ونحو ذلك، فنفيهم لجهة واحدة، جهة النص لا جهة عدم الوجود بكل حال. ومن عبارات الشافعي في ذلك: «مما ليس فيه نص حكم لله»^(٢)، «مما ليس لله فيه نص حكم»^(٣)، «ومنها ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتاب»^(٤)، «وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نصُّ

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٤

(٢) الشافعي. الرسالة ص ٢٠٩

(٣) الشافعي. الرسالة ص ٢٢

(٤) الشافعي. الرسالة ص ٣٢

كتاب»^(١)، «والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسُنَّ فيما ليس فيه نص كتاب»^(٢).
فنفي النص لا يعني نفي الجملة، وقد قال الإمام الشافعي - رحمه الله - : «فَلَيْسَ تَنْزِلُ بِأَحَدٍ نَازِلَةٌ إِلَّا وَالْكِتَابُ يَدُلُّ عَلَيْهَا نَصًّا أَوْ جُمْلَةً»^(٣).

والحاصل أن «السنة قد تستقل بالحكم الشرعي وإن كان لهذا الحكم أصل في القرآن، على رأي من يقول به، إلا أنه حكم جديد في بابه في الجملة، أو بمعنى آخر لا يخالف حكم السنة القرآن في أية حال»^(٤).

رابعاً: ردّ المؤلف للتخصيص أو التقييد لعام القرآن ومطلقه، وعدم اعتباره من البيان، قد يكون له شبه بمذهب الحنفية والإمام الشَّاطِبيّ الذين يجعلون دلالة العام على أفراده قطعية، ومن ثم فلا يقوى خبر الواحد على تخصيصه، ولأن تخصيصه يحمل نوع مخالفة وإبطال. قال البزدوي: «العام عندنا يُوجب الحكم فيما تناوله قطعاً وَيَقِينَا بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيهَا يَتَنَاوَلُهُ»^(٥).

وزاد الشَّاطِبيّ أن القول بظنية دلالة العام يؤدي إلى إبطال الكليات القرآنية، وذلك يتنافى مع ما هو معلوم من أن رسول الله ﷺ قد بعث بجوامع الكلم، وقرر أن رأس هذه الجوامع هي العموميات، فإذا فرض أنها ليست موجودة، أو أنها مفتقرة إلى مخصص أو مقيد ونحو ذلك فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة، وفي ذلك توهين للأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها بجهة من التساهل وحسن الظن^(٦).

وخالف جمهور الأصوليين في ذلك، فقالوا بظنية العام بدليله وأن الحكم الثابت له ثابت لكل أفرادة بخصوصه، على سبيل الظن والاحتمال، لا القطع واليقين^(٧)، لدلالة الاستقراء عليه، «ومع

(١) الشافعي. الرسالة ص ٨٨

(٢) الشافعي. الرسالة ص ٩٠

(٣) الشافعي. الأم ٣١٣/٧

(٤) عجيل جاسم النشمي. المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي ص ١١٧

(٥) ينظر علاء الدين البخاري. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٢٩١/١

(٦) ينظر الشاطبي. الموافقات ٤٨/٤ - ٤٩

(٧) ينظر فتحي الدريني. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص ٤٠٨

ذلك، فإن هذه القرينة العامة لا تحول دون وجوب العمل بكل نص عام، وإجرائه على مقتضاه ما دام لم يخصص فعلاً»^(١)، وقد نقل عن الشافعي القول بقطعية العموم، حيث كان نفي الخصوص قطعياً^(٢).

وبصفة عامة فالخلاف بهذا الاعتبار لا يمس جوهر الأحكام العملية؛ لأنه لا خلاف بينهم في أن العام يجب العمل بعمومه حتى يقوم دليل على تخصيصه، ولا في أن العام يحتمل أن يخصص بدليل، وأن تخصيصه بغير دليل تأويل غير مقبول. والقائلون بأن العام الذي لم يقم دليل على تخصيصه قطعيّ الدلالة على العموم ما أرادوا بكونه قطعيّ الدلالة، أنه لا يحتمل التخصيص مطلقاً، وإنما أرادوا أنه لا يخصص إلا بدليل، والقائلون بأنه ظنيّ الدلالة على العموم ما أرادوا أنه يخصص مطلقاً، وإنما أرادوا أنه يخصص بدليل^(٣).

«وأما تخوف الشاطبي على إبطال الكليات القرآنية فلا مبرر له، إذا علمنا أن العدول إلى التخصيص لا يكون إلا بعد وجود الدليل، وأن الأمر ليس متروكاً بدون ضوابط أو قيود، كما أنه ليس هناك أي تناف بين القول بظنية العام المطلق، وثبوت جوامع الكلم للرسول صلى الله عليه وسلم، ما دمنا نعتبر العام على عمومته، ونعمل بما ظهر لنا منه، ولا نلجأ إلى التخصيص حتى يوجد الدليل المخصص فعلاً»^(٤).

والاشتباه الكلي بين آراء الحنفية أو الشاطبي ورأي المؤلف ممنوع:

أ- لما ثبت عند الحنفية من تخصيصهم عام القرآن بخبر الواحد إذا تلقي بالقبول، « لِأَنَّ مَا تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ فَإِنْ كَانَ مِنْ أَحْبَابِ الْأَحَادِ فَهُوَ عِنْدَنَا (الحنفية) يَجْرِي بِحَرَى التَّوَاتُرِ، وَهُوَ يُوجِب الْعِلْمَ فَجَارَ تَخْصِيصُ الْقُرْآنِ بِهِ »^(٥).

ب- ومبالغة المؤلف في الرد له، حتى لا تقوى السنة عنده مطلقاً على ذلك ولو كانت متواترة،

(١) فتحي الدريني. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص ١٢٤

(٢) ينظر الجويني. البرهان في أصول الفقه ١/١١٢، ومحمد دكوري. القطعية من الأدلة الأربعة ص ٣٦٢

(٣) عبد الوهاب خلاف. علم أصول الفقه ص ١٨٥ بتصرف يسير، وينظر أيضاً فتحي الدريني. المناهج الأصولية ص ٤١٢ -

٤١٥

(٤) حمد بن حمدي الصاعدي. المطلق والمقيد ص ٨٥

(٥) الجصاص. الفصول في الأصول ١/١٧٤، وينظر كيلاني محمد خليفة. منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق ص

١٦٣

متلقاة بالقبول، بل لا يقوى القرآن نفسه على ذلك « وحتى داخل دفتي كتاب الله تعالى فإنه لا يمكن أن يخصص لفظ ظاهره العموم أو أن يعمم نص ظاهره الخصوص. فالالتزام بحرفية صياغته اللغوية ضرورة لا بد منها لفهم دلالاته وأحكامه»^(١).

ت- ولأن المؤلف يعد البيان بالتخصيص أو التقييد ونحوهما المعروف عند الفقهاء والأصوليين من جملة تحريف الكلم عن مواضعه^(٢).

المبحث الرابع: معايرة الروايات على القرآن الكريم وأهميته عند عدنان الرفاعي

لما كان القرآن الكريم كتاب الله عز وجل، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الذكر المحفوظ، وكانت السنة النبوية بيانا لهذا القرآن ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، لزم من وجهة نظر بعضهم اتصال دلالة السنن بكليات القرآن اتصالا تشريعيًا، لا يخرج عن مقرراته، حتى قال الإمام الشافعي: «كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن»^(٣)، وقال أبو الحكم ابن بَرَّحان: «ما قال النبي ﷺ من شيء فهو في القرآن، وفيه أصله قُرْبٌ أو بَعْدُ، فهمه من فهمه وعمه عنه من عمه»^(٤)، واقتضى ذلك - منهجيا - التوافق بينهما ولو بتأويل؛ كما لزم ذلك عند بعضهم اتصال تقويمي، أي يجعل القرآن سندا ومعيارا لقبول الحديث ورده. يقول محمد أبو القاسم حاج حمد في هذا السياق: «وتمتد قيمة الهيمنة القرآنية لما يلي الحقبة النبوية الشريفة من أحاديث موضوعة وما دس في السيرة والتفسير لتضاهي بنصوص القرآن ومحكمه، فيتم النفي القاطع للدس البواح، كما يتم تصحيح ما دس على الآيات المتشابهة، فقيمة القرآن أنه مهيمن على ما قبله وعلى حاضره وعلى المستقبل أيضا»^(٥).

(١) الحق المطلق ص ٣٣٧

(٢) الحق المطلق ص ٣٦١ - ٣٦٢

(٣) ينظر تفسير ابن كثير ٨/١ العلمية

(٤) الزركشي. البرهان في علوم القرآن ١٢٩/٢

(٥) أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية ص ٢٤٦

وفي الجملة فقد انتهج المهندس الرفاعي هذا النهج بشقيه، لكن على اختلاف ظاهر في التفاصيل بينه وبين غيره.

المطلب الأول: مفهوم معايرة الرواية على القرآن الكريم

المعايرة في اللغة العربية بمعنى تقدير شيء بشيء، وامتحانه به لمعرفة صحته، وقياس الشيء بغيره، والنظر لما بين الأمرين، والتداول.

والعيار: ما يتخذ كنظام أو أساس للمقارنة، من أجل الحكم أو التقييم.
وتعاير القوم: تعايوا. والعير: الإبل تحمل الميرة، ثم غلب على كل قافلة^(١).
ويتلخص من المعاني اللغوية:

أولاً: حصول عملية تداولية برد أحد الأمرين إلى الآخر، وعرضه عليه، وتقديره به، كشفا عن صحته.

ثانياً: الأصل المقيس عليه هو المعيار - بوساطة النظر العقلي - الذي يفصل الحكم بالقبول أو الرد أو التوقف في الشيء المعايير.

ثالثاً: للمعايرة نتيجة موضوعية، تقتضي إما ظهور العيب في الشيء المعايير؛ فهو مرفوض ومعاب، وإما ظهور صحته فهو مقبول.

ويرى المهندس عدنان الرفاعي أن معايرة الروايات على القرآن الكريم هي الآلية الوحيدة التي يمكننا بها تحري السنة الحق مما تم وضعه على الرسول ﷺ^(٢).

ويقول «القرآن الكريم هو الميزان الذي توزن به الرواية كونها صحيحة أو موضوعة، وكونها سنة أم لا»^(٣).

والمعايرة على القرآن الكريم يسميها العلماء بالعرض على القرآن، ويراد بها معنيان، الأول:

(١) ينظر ابن دريد. جهرة اللغة ٧٧٧/٢، والفارابي. معجم ديوان الأدب ٤٤٢/٣، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٢٣٦/٢، وابن منظور. لسان العرب ٦٢٣/٤، والفيومي. المصباح المنير ٤٣٩/٢، والفيروزآبادي. القاموس المحيط ص ٤٤٦، والزيدي. تاج العروس ١٦٥/١٣، وأحمد مختار عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة ١٥٨٢/٢، وإبراهيم مصطفى وغيره. المعجم الوسيط ٦٣٩/٢

(٢) المعجزة الكبرى ص ٦٣٨

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٤

«طلب مصداق الحديث من القرآن، يعني طلب ما يوافقه ويؤكدده... على سبيل الاستظهار وبيان موافقة الكتاب والسنة، مع الاعتقاد أنه ليس كل حديث لا بد أن يوجد ما يوافقه بخصوصه... وهذا المعنى لا غبار عليه إذ لا يوجد في الكتاب والسنة ما يمنع منه»^(١)، والمعنى الثاني: «الطعن في صحة أي حديث لا يوجد ما يوافقه من نصوص القرآن... فهذا المعنى تبناه طائفة من الناس قديماً وحديثاً»^(٢).

وقد رد العلماء حديث العرض على القرآن بطرقه، وعدوه غير صحيح سنداً ومثلاً. روي ذلك عن الشافعي والبيهقي وابن المديني والساجي وابن عبد البر والخطابي وابن حزم وغيرهم^(٣). والمهندس الرفاعي في سبيل الوصول إلى مبتغاه لا يتورع عن رفض الروايات الصحيحة، واحتمال الموضوعات إذا كانت موافقة لكتاب الله تعالى وتخدم الغرض الذي يرومه، فعندما يتعرض لحديث العرض على القرآن، وقول الخطابي: إنه حديث باطل لا أصل له^(٤)، نجد أنه يحمل على الخطابي ومن نحا نحوه بأنهم من عابدي أصنام التاريخ، ومن الطبيعي أن ينكرو ذلك، لأنهم يعلمون ما في أحاديثهم من تعارض مع القرآن^(٥).

المطلب الثاني: موقف المؤلف من معايرة الروايات على القرآن ومناقشته

هيمنة القرآن الكريم وإطلاقته في مسلك المؤلف، لا تقتصر فقط على تمييز ما هو سنة من غيره، بل تتجاوز إلى كونه معياراً تنضبط به الروايات الحديثية من حيث القبول والرد. ويصرح بذلك فيقول: «ما نعينه بالصحة ليس الانتماء إلى البخاري أو مسلم أو الكافي أو

(١) ياسر الشمالي. عرض الحديث على القرآن ص ٢٢٣

(٢) ياسر الشمالي. عرض الحديث على القرآن ص ٢٢٤، وينظر معتر الخطيب. رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين ص ٢٠٠-٢٠٣ وقد جعل معنى العرض على ثلاثة أنحاء، وظاهر تصرفات الصحابة لا ترد على النوع الثاني الذي ذكرناه، ولذلك فانتقادات السيدة عائشة على سبيل المثال «غير مسلمة، فالعرض وإن ثبت فإن التعارض مسألة اجتهادية تختلف فيها الأنظار، ولذلك فإن الحديث لا يرد - عند المحدثين - بمجرد التعارض».

(٣) ينظر ياسر الشمالي. عرض الحديث على القرآن ص ٢٢١-٢٢٢، وينظر عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٤٧٤

(٤) الخطابي. معالم السنن ٢٩٩/٤

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٤، ويقول كمال الحيدري في كتابه من محورية إسلام الحديث إلى محورية إسلام القرآن ص ٤٩: ولكن القوم تقاطعوا تماماً مع روايات العرض فأبطلوها، لأنها تحطم مرجعية الحديث بنحو عام ومطلق.

غيرها من الكتب، ما نعنيه بالصحة هو موافقة متن الرواية لدلالات كتاب الله تعالى، وهذا المعيار لم يعط حقه خلال التاريخ، فما تم التركيز عليه هو السند دون المتن^(١).

وهذا يعني أن قيمة الروايات عنده تكمن في متونها، وليس في أسانيدها، بل السنة عنده متن فقط، «ما يعنينا هو المتن، وليس السند»^(٢)، ويرى أن مقارنة الإسناد مقارنة تاريخية مشككة (وغير علمية)، «جذر المشككة بالحديث وعلومه، أن معظم الاهتمام كان في السند دون المتن»^(٣)، وكان من نتائج ذلك برأيه:

- روايات متناقضة مع العقل والمنطق والتاريخ وأصول القرآن من جهة، وفي ذلك يقول: «فمصادقية الرواية وفق معايير ما يسمى بعلم السند، مسألة مستقلة عن موضوعها، ولو كانت متون الروايات معيارا لمصادقية الرواية - وذلك بمعايرة هذه المتون على كتاب الله تعالى - لو كان ذلك لما رأينا مثل هذه الروايات»^(٤). ويعيب على المحدثين ذلك ويتساءل فيقول: «ولو تم اعتبار المتن معيارا لمعرفة صدق الروايات - لو كان ذلك - هل كنا سنرى مثل هذه الروايات؟»^(٥).

ويصرح بأن دلالة المتن الروائي كفيل في الحكم على الرواية بكونها موضوعة «لو أعطي المتن قيمة في معايير صدق الرواية كالقيمة التي أعطيت للسند، هل كان من الممكن أن تصل إلينا هذه الرواية الموضوعة على النبي ﷺ؟»^(٦).

- ومن جهة أخرى - وهو الأخطر - الاعتماد على معايرة السند دون المتن جعل الأمة مختلفة متناحرة. يقول: «لو كان اهتمامهم بالمتن كاهتمامهم بالسند، لما وصل الاختلاف بين مذاهب الأمة وطوائفها، بل بين أفراد الطائفة الواحدة في بعض المسائل، لما وصل إلى ما وصل إليه، ولما كنا نرى ما نراه من فعل ورد فعل في تقديس رجالات التاريخ وتقديمهم وكأنهم جزء من المنهج»^(٧).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣١٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٩١

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٤١

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٩٢-٣٩٣

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٣

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٨

«كون معايير الصحة والضعف عند علماء الحديث هي في معظمها من جهة الإسناد أو الشكل فقط، دون التعرض لمتن الحديث، أدى إلى كثير من الاختلاف»^(١).

وإنهاء هذا الاختلاف ومن ثم التوحد يكون بالاجتهاد الحقيقي الذي يتكفي على القرآن والعقل والمنطق، أما التقديس الأعمى للروايات فيغطي على منهج الله، ويزيد من تفرق الأمة ومن حالة البغضاء بين أبنائها^(٢).

ومبرره في عدم اعتبار الأسانيد في عملية التصحيح والتضعيف، والاستعاضة عنها بمبدأ **المعيارية على كتاب الله** يتمثل في:

أولاً: عده ذلك (علم الإسناد، علم الحديث، علم الجرح والتعديل)^(٣) محض معايير بشرية، «لا تخلو أبدا من الأخطاء والأهواء والعصبية المسبقة الصنع، كونها... مقارنة تاريخية لها أبعادها البشرية والشخصية، ولا يمكن وصفها بالحالة العلمية التي تعني الوقوف على حقيقة الأمور والأشياء»^(٤). وهكذا فيستحيل للمعايير البشرية أن تكون مقدمة يتم بموجبها رفع نصوص إلى ساحة المقدس، أو وضعها عن ساحته.

وثانياً: كون ذلك تأطير لواقع سياسي أو مذهبي فرض نفسه، أو فرضته مقتضيات الضبط الاجتماعي خلال التاريخ الإسلامي، وليس تأصيلاً علمياً غرضه تمييز السنن وخدمتها، حتى إذا طال بهم الأمد «أصبح كل مذهب وكل طائفة يتمحور داخل إطار ما قيد نفسه به من الروايات، ويلوي دلالات النص القرآني لتمر من باب مذهبه الضيق»^(٥).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٤-٢٩٥

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٧

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٨، وينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٤-٢٩٥، والحق المطلق ص ١٣، والمبرر السياسي والاجتماعي من المبررات التاريخية التي استند عليها بعض الشيعة لمحاولة فهم كيفية التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ومن الآية إلى الرواية سواء في مدرسة السنة أو الشيعة. ينظر كمال الحيدري. من محورية إسلام الحديث إلى محورية إسلام القرآن (ملخص المشروع الإصلاحي للسيد كمال الحيدري) ص ٦١، وهو الأمر ذاته الذي يصرح به محمد حمزة عندما يقول عن جهود نقاد الحديث بأنها «لا تعدو أن تكون عملاً توثيقياً خاضعاً لفضاء معرفي أنتجه والحاجات عملية أنتجته، وهي في نهاية المطاف لا تنفي بالمقتضيات المعرفية الحديثة» إسلام المحدثين ص ١٠٥ - ١٠٦

وثالثاً: بحث ذلك غير مفيد الآن، لأن مادتها هي مجرد آراء لبعض المتقدمين، ونحن لا نستطيع أن نعيد الزمن للوراء لنتحقق صحة ذلك، ولكننا نستطيع أن نضع متون الروايات في معيار كتاب الله لنعرف الموضوع منها^(١).

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل عملية التصحيح والتضعيف، أو الحكم على الروايات بمعايرة القرآن، هل هي مجرد مقارنة معرفية للمتون تتسم بالاجتهاد والنسبية، دون أن تقطع بصحة الرواية وضعفها في النتيجة العامة، أم أنها عملية كلية دقيقة ونهائية تشخص الحكم كما هو أو كما ينبغي أن يكون في نفسه، أو على الأقل يكون بمرتبة أفضل من دلالة الأسانيد عليه؟

ثم الأهم من كل ذلك - ومن الناحية الوظيفية - ما هي المعايير والقواعد الضابطة في فعل المعايرة وفي المعايير، التي تمكن - باطمئنان - من توقيع الحكم الصحيح على ذات الروايات وتحيلها إلى سنة شريفة مرادة من الشارع للتشريع؟

وهل فعل المعايرة يبحث فقط في تلك الروايات المصنفة - حديثياً - كصحاح، أم يمتد امتداد عمل المحدثين، إلى مجموع الروايات في الكتب المدونة بغض النظر عن درجة أحاديثها، سواء عند أهل السنة أو غيرهم من الفرق الأخرى؟

المفارقة في هذا المعيار الذي يقول به المؤلف، هو أنه يتم تقديم المعرفة بالحديث/ صحة وضعفا ضمن إطار المقارنة أيضاً، مقارنة قابلة للتغير والتحول كشأن جميع فروع المعرفة الإنسانية.

وهذه المقارنة (معايرة المتون قرآنياً) إنما تتم بأدوات سوسيو - ثقافية، وهذا ما يجعلها غير معيارية وعرضة لتأثير الذاتية والأهواء والعصبية، وهو ما كان ينعاها على المحدثين في مقارباتهم النقدية التي تركز على جانب الإسناد، بمعنى إذا كانت مقارنة الإسناد قد عمقت الخلافات بين الأمة؛ فلكل أسانيد ورواياته (وأصنامهم) كما يدعي، فإن مقارنة المتون بالمعايرة على كتاب الله تعالى لن تتم إلا في الإطار ذاته. فطالما أن المعارف البشرية متحركة باستمرار، والمستجدات الحضارية لا تنتهي، فإن فعل المعايرة وكشف السنن من خلاله - سيظل عملية مترددة، فما يصححه هذا معيارياً بالعرض على القرآن (بمركب العقل والعلم والمنطق)، يضعفه ذاك بنفس المعيار، وهو ما أشار إليه المؤلف عندما يقول: «ولو أن العلم الحديث لم يكتشف هذه الحقيقة لبقيت هذه الأكذوبة

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

سارية المفعول... من هنا نرى أنه لا بد من الاستمرار في معايرة روايات الأحاديث على كتاب الله تعالى وثوابت العلم والمنطق إلى قيام الساعة، فالحديث الذي نراه صحيحا اليوم، قد يثبت عدم صحته في الغد، بسبب تدبرنا لكتاب الله تعالى وبسبب الاكتشافات العلمية المتصاعدة»^(١)، وحيثذ فهل تتقلص مساحة الخلاف وتتأبد السنن، أم ستزيد مساحة الخلافات وتضيع معها السنن !!
على الأقل في المنطلق النقدي السني، كانت دلالات السنة قاضية على الفهم القرآني، لا على أساس التعالي عليه، ولكن بما تكفله من صنوف البيان للنص القرآني، وهكذا فقد قللت الاختلاف الناشيء عن مجرد فهم العقل في النصوص الكلية للقرآن.

ولكن المؤلف ينطلق من كون تلك السنن إنما كرسخت الاختلاف، ومهدت للصراعات والتناحر بين طوائف الأمة، وفي أحيان كثيرة التعالي على القرآن (كمثال نسخ القرآن بالسنة)، فكان المنطلق الصحيح لتوحيد الأمة هو العودة إلى قضاء القرآن على الروايات، لا قضاء الروايات على القرآن، وتفعيل العقل التدبري لا العقل التراثي الجمعي.

ونظر المؤلف كمي، مقترن بعدم تمييزه بين الروايات التاريخية والحديثية (فالرواية عنده في النهاية هي رواية)، وعدم تمييزه بين عمل المؤرخ وعمل الناقد. ومن نظر بهذا المنظار تحصل لديه شعور بالاختلاف ولا شيء سوى الاختلاف. والمؤلف يقصد من وراء ذلك نفي طابع العلمية في عمل المحدثين النقاد، دون أن ينفي كون عملهم نشاطا نظريا متبياً (ذو علاقة بالبيئة)؛ فمدونو السنة قاموا بعمل ضمن شروطهم التي شرطوها، وبالتالي فاخترارهم لا تحمل أي خصوصية دالة على أنهم فعليا قاموا بتمييز السنن واستيعابها، وإنما جمعوا الأخبار ضمن شروطهم التي ألزموا أنفسهم بها حتى لو كانت متضاربة فيما بينها أو فيما بينها والأصول الشرعية.

وإذا كان المؤلف يزعم عدم معيارية علم الحديث كونه صناعة بشرية، قائمة على الأسانيد، التي لا يكاد يتفق فيها على أصل، فليس هناك إجماع على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة^(٢)، لأن تزكية الرجال لا يعلمها إلا الله، فإن طعنه في هذا المنهج وتشكيكه فيه إنما جاء مستتبعا كون موضوع السنة وحفظها ليس هو الروايات التاريخية المدونة، ولكنها متعلقة بكتاب الله تعالى. فتشكيكه ليس

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٨٥

في المنهج بقدر ما هو في موضوع المنهج.

والحقيقة أن معيارية هذا العلم قائمة على الجمع بين الموضوع والمنهج، فهي عملية متكاملة تستقصي أحوال الراوي والمروي، السند والمتن، وليست نصوصية مغلقة لتصنيف الرواة (ثقة/ غير ثقة)، حتى تستحيل إلى واقع نمطي، أو توصف به. ولكن تصنيف الرواة بتلك المراتب هو شكل عام، أما الحكم بالقبول والرد فلكل «حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»^(١).

وعلى هذا فجوهر عمل المحدثين في حقيقته علمي - منهجي وجدلي يقيم الحوار بين طرفي الرواية، حتى لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أو يدعى بانحيازه جهة الأسانيد. وبناء على ذلك إذا أعل النقاد متنا من المتون، تطلبوا لذلك ضرورة علة في السند، فإن لم تتميز أعلوه بعلة قد لا يفهم أنها قادحة^(٢).

ومعطيات النقاد خلال نقدهم لا شك أنها ليست مطلقة بالمعنى الكمي للنقد، لأنها تتعلق بحديث الراوي، والراوي قد يتأثر ضبطه، ويهم ويخطيء... وكذلك الناقد، ولكنها عملية منفتحة تواكب تحول الروايات، وليست تاريخية سلبية تُعنى بتسجيل الرواة بمجالات (الثقة والضعف) كتحديد طبقي نهائي، فالمسألة ليست بهذه النمطية أو الشكلائية؛ فقد يوثق الرجل بناء على إصابته في حديث ما، أو يضعف حملا على رواية، أو شيخ أو بلد، أو في رواياته من حفظه دون كتابه، وقد يستنكر تفرد على جلالته وثقته كما هو معروف في كتب العلل خاصة.

وعلى هذا فالنقد الحديثي لا يفصل مسألة السند عن المتن، بل إن نقد السند يتم بالتزامن مع نقد المتن أو بالعكس، والحكم على الراوي في حقيقته هو حكم على ما رواه وحدث به، فلذلك يقولون: فلان ضعيف الحديث، أو يهم، أو كثير الخطأ، أو يعتبر به، أو منكر الحديث... وهي لغة ظاهرة تصف بتنسيق متزامن الرواية والراوي.

كما أنه عملية مفتوحة على جميع الاحتمالات الممكنة، دون أن تتجمد على تلك الأوصاف والرسوم التي عمقها كثير من المتأخرين، وادعى بها عليهم بعد ذلك كثير من المستشرقين والمستغربين. يقول المليباري: «الإسناد لا يتحقق له وجود إلا باعتبار متنه، وبالتالي فإنه لا يستحق أي حكم إلا إذا صار النظر شكليا... وإذا صدر عن الناقد حكم بأن الإسناد صحيح فمعناه أن كل راو من

(١) ابن رجب الحنبلي. شرح علل الترمذي ٥٨٢/٢

(٢) المعلمي. مقدمة الفوائد المجموعة ص ١١ - ١٢

السند صادق ومصيب في قوله وعزوه لمن فوقه، وبذلك يثبت أن النبي ﷺ قد قاله، على الظن الغالب، ولا يصح القول أبداً إن الإسناد صحيح والمتن ضعيف أو موضوع؛ لأن الخلل الوارد في المتن إنما هو من جهة أحد رواته... أما ما شاع لدى المتأخرين من ذلك الإطلاق، فإنه لا يعدو كون الرواة ثقات فقط، لا أكثر ولا أقل»^(١).

بالإضافة إلى هذا فالنقد المتعلق بالإسناد «دقيق غامض، لا يدركه إلا أفراد من أئمة الحديث المعروفين بمعرفة علله، بخلاف النقد المتعلق بالمتن، فإنه يدركه كثير من العلماء الأعلام المشتغلين بالعلوم الشرعية... ككثير من المفسرين والفقهاء وأهل أصول الفقه وأصول الدين، وقد وهم هنا أناس فظن بعضهم أن المحدث ليس له أن يتعرض للنقد من جهة المتن... مع أن مقصودهم بذلك بيان أن النقد من جهة الإسناد هو من خصائصه لعدم اقتدار غيره على ذلك فينبغي له أن لا يقصر فيما يطلب منه»^(٢).

ومن جهة ثانية فالنقد الحديثي في منطلقاته ونتائجه، كان متحرراً وغير متصل بسلطة ثقافية أو إطار سياسي أو مذهبي يملي على النقاد طبيعة المعرفة وأوصاف الحقيقة التي ينشدونها؛ بقصد السيطرة السياسية أو تعميق التوجهات الغالبة في التاريخ. لم يحدث ذلك، ولم يكن شكل النقد الحديثي وصرامته مؤسساً على إكراهات سلطوية سواء في مدرسة البصرة أو بغداد أو الشام أو الحجاز أو غيرها من الحواضر الإسلامية. كما أنه لم يتحول من خطاب بتأثيرات السلطة وشروطها إلى سلطة في حد ذاته، يغطي نسقاً إيديولوجياً مهيمناً، ويمارس الحجب والتعمية والمخاتلة في ذلك.

قد تكون (عدالة الصحابة) أحد أهم الانتقادات الموجهة لمدرسة النقد الحديثي المدفوع بتأثير سياسات معينة - كما يقول الخصوم - وهو ما تم من نبذ لمدرسة المعتزلة والخوارج والشيعية وغيرهم القائلين بغير ذلك. لقد تم إقصاؤهم وتقويض رؤيتهم، ليس بمناقضات معرفية بالضرورة، وإنما بحضور خطاب حديثي - نقلي متماهي في خطاب سلطوي متحكم في الفضاء العلمي تحكمه في اللعبة السياسية. يقول السعيد مشتهري: «لقد جاءت أحاديث فضائل الصحابة تعبر عن التوجه السياسي والمذهبي الذي كان سائداً وقت تدوينها... ولكن اللافت للنظر، هو غض علماء (الجرح والتعديل) الطرف عن الحلقة الأولى من حلقات (السند الروائي)، وهي حلقة (الصحابة)، بدعوى أن كلهم

(١) المليباري. نظرات جديدة في علوم الحديث ص ٩٦

(٢) طاهر الجزائري. توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر ٧٤٣/٢

(عدول)، يحرم الاقتراب منهم، بنقد أو بجرح، فلماذا؟^(١).

والحقيقة أن النقد الحديثي في تاريخه وامتداداته الجغرافية، كان همه معرفيا - منهجيا، يتمثل في تمييز السنة الصحيحة ونفي الدخيل عليها، ولم يكن في هذا الإطار متمركزا ضمن شروط فكرية من سلطة سياسية، أو إكراه ما، ولا حتى (نرجسية)، وبالتالي فادعاء المؤلف أنه مجرد «تحكمات فُرِضت بقوة الإلزام الجبري على أنها علوم لا يأتيها الباطل لا من بين أيديها ولا من خلفها.. وفرض على الأمة ما نتج عنها من روايات...»^(٢) مجرد إنشاء لا دليل عليه في واقع الممارسات لدى المحدثين.

ومجارة لما يقوله المؤلف، لو أن المحدثين النقاد اعتمدوا معيارا وحيدا، وهو معيار الموافقة أو المخالفة للقرآن الكريم، ومن ناحية الواقع التاريخي، ألا يجعل هذا المعيار بعض الرواة وبعض المذاهب يستمرؤون الوضع والكذب والافتراء في الحديث بحيث يتقصد أحدهم الموافقة للقرآن وينفدون بسلطانها إلى قبول الاحتجاج برواياتهم؟ ألا يضيع علينا هذا المعيار الوحيد - مهما قيل في معايير المحدثين - ضبط كلمات النبي ﷺ وحروفه المتعبد بها أكثر من تضييع الأسانيد لها بمعايير المحدثين النقاد؟

إنه لا يبعد لهذا المعيار لو أنفذه النقاد معيارا للرواية وشرطا وحيدا فيها، أن ندين بالتاريخ ورجاله ويسنن زيد وعمرو من الناس وأقوالهم وتقاريراتهم دون السنة النبوية الحقيقية. أليس الأفضل رد روايات الضعيف أو الكذاب أو المجهول حتى بحال الموافقة للقرآن الكريم والعقل؟

ثم لو كان عرض المتون على كتاب الله تعالى - لو سلمنا به معيارا منضبطا - يجري على أحاديث الصحيحين - لتسليما استيفاء النظر في أسانيدها - لكان ربما فيه بعض القرب، أما أن يكون مطلقا عند المؤلف ويشمل كتب السنن والمسانيد وكتب الرواية عند مختلف طوائف الأمة بلا تمييز على النحو الذي ذكرناه ففيه ما فيه، لقد قال المؤلف: «إن معيارنا مثل هكذا روايات لم ترد في كتب الصحاح كما يصنفون، هو موافقتها لدلالات كتاب الله تعالى وللعقل والمنطق، شأنها شأن ما ورد في الصحاح.. ونحن لا نرفع أي رواية مهما كانت وفي أي صحيح كانت، لا نرفعها إلى مستوى اليقين المطلق الذي نرى به كتاب الله تعالى كما يصنعون، وبالمقابل قد نرى في رواية

(١) محمد السعيد مشتهري. أزمة المصطلح الديني ص ٧١-٧٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٣

ضعيفة حسب معاييرهم، قد نرى فيها الصحة إن كانت موافقة لكتاب الله تعالى وللعقل والمنطق.. فالرواية هي في النهاية رواية، ولا يمكن أبداً أن ترتفع إلى مستوى اليقين»^(١).

لقد قلنا عن معايير أحاديث الصحيحين بمعيار القرآن (فيه بعض القرب) من باب الجدل، وإلا فإنه عند التحقيق لا يستطيع من يدعي اختلاف أحاديثها ومعارضتها للقرآن الكريم أن يحصي لنا بمعياره ذاك أكثر من عشرة أحاديث، هذا إذا لم يخالف في ذلك الكم اليسير، قال ابن حزم: «لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً، وكل خبر شريعة فهو إما مضافٌ إلى ما في القرآن ومعطوفٌ عليه ومفسر لجملة، وإما مستثنى منه لجملة، ولا سبيل إلى وجه ثالث»^(٢).

لقد رأينا أصحاب هذا المنهج أشد اختلافًا واضطرابًا في الحكم على الأحاديث، بل وفي تأويل القرآن فيما يتصل بذلك، فما يثبت أحدهم من الحديث أو السنة موافقا يراه الآخر مخالفاً، وما يعتقد أحدهم موضوعاً ويتمحل في رده، يصححه آخرون... وهكذا فهذا المنهج بهذه الكليات التي لا ترى في الأسانيد شيئاً أو لا تفقه دلالات الأصول؛ عقيم في التاريخ، عقيم في الواقع والأهداف.

ولقد وجدنا الإمام الشافعي يصف القول به بأنه «جهل»^(٣)، مع أنه يخص من ذلك القليل النادر «وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُحدِّث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبتُّ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه»^(٤).

بينما يصفه الإمام السبكي بالافتراض، «وليس شيء من ذلك واقعا»^(٥).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٠، وهو مذهب بعض الشيعة ينظر حيدر حب الله. نظرية السنة في الفقه الإمامي الشيعي ص ٦٥٧

(٢) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ٨١/٢

(٣) الإمام الشافعي. اختلاف الحديث (مطبوع في آخر كتاب الأم) ٥٩٦/٨

(٤) الإمام الشافعي. الرسالة ص ٣٩٩

(٥) تقي الدين السبكي. معنى قول الإمام المطَّلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي ص ١١٥

الفصل الثاني:
موقف عدنان الرفاعي من تدوين السنة النبوية

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: موقفه من تدوين السنة النبوية
المبحث الثاني: مناقشة موقفه من تدوين السنة النبوية

تمهيد:

كتابة الحديث وتدوينه في جوهره، بحث تاريخي خالص، لكنه يتصل في جانب منه عند بعض المعاصرين بالقيمة الاعتبارية للسنة النبوية؛ من حيث حفظها والاحتجاج بها. ومن الطبيعي أن تتعدد الآراء في الموضوع وتختلف تبعاً لتعدد الأدلة التي تشير إليه، وتبعاً لتباين أهداف الباحثين أنفسهم.

وعملياً عند المتقدمين، لم يكن تعدد هذه الأدلة مثار تنازع في حجية السنة أو يقينية حفظها؛ حتى عند الفرق الكلامية أو السياسية الناشئة آنذاك، وإنما حدث لهم فضل نظر واختلاف في بعض شروط الخبر أو في دلالاته عموماً، فأما رد السنن على الجملة بسبب من ذلك، فلا يعلم عنهم، أو لم يُنم إلينا فيه شيء.

بل هذا التدوين الرسمي لم يكن في نفسه متأثراً بهذا السبب المتوهم، ولا مؤثراً على تقاليد الحركة العلمية الحديثية بعد ذلك، لمفارقة الكتابة والتدوين كلية الاحتجاج بالسنة النبوية المتفق عليه، وبجياها الناس في وعيهم النفسي والاجتماعي كنتيجة لاحتدائهم المنهج كما كان قبلهم. وإذا كان الأمر على ما قدمنا من أصل المفارقة الموضوعية، نرى أنه لا بد من تحديد بعض المفاهيم التي قد تكوّن مع غيرها مدخلاً يصل مفردات هذا الموضوع، ويقف على بعض أسباب الخلل في تناوله.

أولاً: «الكتابة والحفظ وسيلتان فطريتان لحفظ الأشياء، ولو روعيت جميع شروط الحيلة عند استخدامهما لاستحقت كل وسيلة منها أن يوثق بها، وإن قُصر في مراعاة هذه الشروط تطرق الشك إلى كل واحدة منها... ومن العجيب أن الكتب التي دُوت، ثم تواترت منذ عصر الإسلام انتقلت عامّة من طريقتين: طريق الكتابة وطريق الرواية، وكان نتيجة ذلك أن الكتابة أكملت ما نقصته الرواية، وكملت الرواية ما نقصته الكتابة، وقد علم المحدثون أن الاكتفاء بطريق واحد يفوت به ما يحصل من طريقتين، من جبر بعضه نقص بعض... ومع ذلك يوجد أناسٌ يرون الكتابة كل شيء، ولا يعطون للرواية وزناً... وإلا فإنّ المحدثين يقولون عن تجاربهم: من اضطر إلى اختيار إحدى هاتين الوسيلتين، كانت الرواية أقرب إلى الصّحة من طريق الكتابة»^(١).

(١) مناظر أحسن الكيلاني. تدوين الحديث ص ١٧٣-١٧٥

«إن النقل الشَّفاهي للحديث لا يستلزم إطلاقاً ضياع الحديث أو جعل معظمه موضوعاً ولا تصح نسبته إلى النبي ﷺ، فالنقل الشَّفاهي أسلوب من أساليب تناقل العلوم، وأداة معتبرة للعلم والتَّعلم قد يعترها بعض الثلمات هنا أو هناك كغيرها من أدوات العلم الأخرى، سواء المكتوبة أم المسموعة أم المصورة»^(١)، لكنها (المشافهة) تظل «الأسلوب الأدق لنقل العلم، والأداة الأكثر أمناً وأماناً في نقل الحديث وانتشاره وتعليمه.. وعلى فرض إثبات أن الحديث النبويّ قد دوّن كاملاً في حياة النبي ﷺ وقبل وفاته، فإن هذا القول لن يدفع شبهة الحداثيين حول السنّة، وذلك لأن للتدوين والكتابة آفات لا تقل عن المشافهة، بل قد تزيد عنها... ومن هنا وضع أهل الحديث ضوابط لقبول رواية المحدث إذا حدّث من كتابه... وإلا كان حفظه لكتابته مطعوناً فيه، وكان حديثه ضعيفاً... بل إنّ الوضع بالكتاب قد يكون أسهل، وذلك باختلاق كتاب كامل أو وثيقة كاملة وادعاء نسبتها إلى النبي ﷺ»^(٢).

ثانياً: لزوم التفريق بين مصطلحات (الكتابة) و (التدوين) و (التصنيف)، فعدم التمييز بين مدلولاتها في النصوص التاريخية أو مواضع العلماء في الاستعمال التطبيقي لمعانيها وتسامح بعض المتأخرين قد يوقع في الخلط أو الخطأ في تناول موضوع تدوين السنّة وتاريخه، ويقود إلى نتائج لا تلزم من حيث الدليل أو التعليل.

وقد أشار الدكتور فؤاد سركين في تاريخ التراث العربي إلى أهمية ذلك، وذكر أن أحد الأسباب التي خلطت على جولدتسيهر بحوثه هو «أنه لم ينتبه بصفة خاصة إلى الفرق الدقيق بين تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بهما اختلاطاً»^(٣).

فالكتابة: أصل لجمع شيء إلى شيء وربطه به وضمّه إليه^(٤). وهذا المعنى قد يستعار لمعاني الثبوت، واللزوم، والفرضية، والجزم الذي لا يقبل التخلف، وقضاء الشيء، ومن ذلك في القرآن قوله

(١) الحارث فخري عيسى عبد الله. الحداثة وموقفها من السنّة ص ١٨٣

(٢) الحارث فخري عيسى عبد الله. الحداثة وموقفها من السنّة ص ١٨٢-١٨٤

(٣) فؤاد سركين. تاريخ التراث العربي ١/١٢٠

(٤) ينظر ابن فارس. مقاييس اللغة ٥/١٥٨، وابن دريد. جمهرة اللغة ١/٢٥٥، والجوهري. الصحاح ١/٢٠٨، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٦/٧٧٧، والرازي. مختار الصحاح ص ٢٦٦، وابن منظور. لسان العرب ١/٦٩٩، والزبيدي. تاج العروس ٤/١٠٠، وإبراهيم مصطفى وغيره. المعجم الوسيط ٢/٧٧٤

تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَتَّهَرُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [الحج: ٤]، وقوله: ﴿كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ [المائدة: ٤٥]...
 وضد (كتب) (بكت)، والذي يعني قطع شيء أو شقه، بحيث يتفرق مجموعته، فالبتك أن تقبض على شيء بيدك ثم تجذبه إليك تستأصله فينبئك، وكل طائفة صارت في يدك من ذلك اسمها: بتكة، أي: قطعة منه^(١).

فالجمع والضم والثبات في (كتب)، والقطع والاستئصال قطعاً وأجزاءً في (بكت) فهما على الضدية، وأحدهما يقوي معنى الآخر، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ [النساء: ١١٩]

قال الطبري: «والبتك: القطع، وهو في هذا الموضع قطع أذن البهيرة ليعلم أنها بحيرة»^(٢).
 أما التديون: فمن دَوْن، ديوانٌ - وهو فارسي معرّب - وجمعه دواوين، والأصل فيه دَوَانًا - فأبدلوا إحدى واويه ياء دليل ردّها في جمعه وأو^(٣) - ويطلق على كتابة الشيء وجمع صحائفه ونظمه في تأليفٍ خاصّ كدفتر ونحوه، والديوان هو الدفتر والسجل ومجتمع الصحف^(٤)، قال الزبيدي: «معانيه خمسة: الكتبة، ومحلّهم، والدفتر، وكلُّ كتابٍ، ومجموع الشعر»^(٥).

(١) ينظر الخليل بن أحمد. كتاب العين ٣٤٢/٥، والأزهري. تهذيب اللغة ٨٩/١٠، والجوهري. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١٥٧٤/٤، وابن فارس. مجمل اللغة ص ١١٥، ومعجم مقاييس اللغة له ١٩٥/١، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٧٧٩/٦، والمخصص له ٢٤/٤، والزنجشيري. أساس البلاغة ٤٤/١، وابن منظور. لسان العرب ٣٩٥/١٠، والزبيدي. تاج العروس ٥٦/٢٧، وإبراهيم مصطفى وغيره. المعجم الوسيط ٣٧/١

(٢) محمد ابن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢١٤/٩، وقال رشيد رضا: «البتك يُقَارِبُ البِتُّ فِي مَعْنَاهُ الْعَامُّ الَّذِي هُوَ الْقَطْعُ وَالْفَصْلُ، فَالْبِتُّ يُقَالُ فِي قَطْعِ الْحَبْلِ وَالْوَصْلِ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ، وَفِي الطَّلَاقِ يُقَالُ طَلَّقَهَا بِتَّةً أَي: طَلَّاقًا بَائِنًا، وَالبِتُّ يُقَالُ فِي قَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَالشَّعْرِ وَتَنْفِ الرَّيشِ، وَبِتَكَتُ الشَّعْرَ تَنَاوَلْتُ بِتَكَّةً مِنْهُ، وَهِيَ - بِالْكَسْرِ - الْقِطْعَةُ الْمُنْجَذِبَةُ جَمْعُهَا بِتْكٌ... وَالْمُرَادُ بِهِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَهُ مِنْ قَطْعِ آذَانِ بَعْضِ الْأَنْعَامِ لِأَسْنَانِهِمْ كَالْبَحَائِرِ الَّتِي كَانُوا يَقْطَعُونَ أَوْ يَشُقُّونَ آذَانَهَا شُقًّا وَاسِعًا». تفسير المنار ٣٤٩/٥

(٣) السببوني. المزهري في علوم اللغة وأنواعها ٢٣٠/١

(٤) ينظر ابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٤٣٥/٩، والزنجشيري. أساس البلاغة ٣٠٤/١، وابن منظور. لسان العرب

١٦٦/١٣، والفيروز آبادي. القاموس المحيط ص ١١٩٧، والزبيدي. تاج العروس ٣٤/٣٥

(٥) الزبيدي. تاج العروس ٣٦/٣٥

والتدوين - مع اقترانه ضرورة بالكتابة - فهو عام واسع من مجرد الخط أو ضم الشيء إلى نظيره أو الكتابة الجزئية لدى الأفراد، ويختلف من حيث الكم ومن حيث الكيف والمنهج والهدف عن مطلق الكتابة، فعمر بن الخطاب دَوَّن الدَّواوين، أي: رتب الصِّحف وكتب فيها أسماء الناس بحسب سوابقهم وحاجاتهم؛ المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ^(١).

أما التَّصنيف: وهو مصدر صَنَّف يُصنَّف بالتشديد، والجمع أصنافٌ وصُنوف. والأصل فيه: الطائفة والضرب من الشيء وتمييز الشيء بعبءه عن بعض، فالصَّنفة: الطائفة من القبيلة، وشجرٌ مصنَّف: مختلف الألوان والثمر، وصنَّفَ التمر تصنيفًا: أدرك بعضه دون بعض، وصنَّفة الإزار: طرفه وحاشيته، ويقال: الغريب المصنف، لأنك ميزت أبوابه فجعلت لكل باب حيزه^(٢).

وجاء في الحديث قول النبي ﷺ لجابر بن عبد الله - رضي الله عنه - : ((صَنَّفَ تَمْرَكَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ عَلَى حِدَّتِهِ، عَذَقَ ابْنُ زَيْدٍ عَلَى حِدَّةٍ، وَاللَّيْنُ عَلَى حِدَّةٍ^(٣)، وَالْعَجْوَةُ عَلَى حِدَّةٍ، ثُمَّ أَحْضَرَهُمْ حَتَّى آتَيْكَ^(٤)))، أي: ميز تمرك واجعل كل طائفة منه على حدة لا تختلط بغيرها. وتمييز الشيء بعضه عن بعض إما نتيجة لتمييزه الظاهر في نفسه، فيجعل طوائف وأضرابًا بناء

(١) مصنَّف ابن أبي شيبة. كتاب السَّير. باب في الفروض وتدوين الدَّواوين (٤٥٢/٦) ح (٣٢٨٦٤)، والبيهقي في سننه الكبرى. جماع أبواب تفریق ما أخذ من أربعة أحماسِ الفَيءِ عَجْرَ المَوْجَفِ عَلَيْهِ. باب التفضيل على السابقة والنسب (٥٦٩/٦) ح (١٢٩٩٦)، وينظر أحمد مختار عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة ٧٩١/١

(٢) ينظر ابن دريد. جمهرة اللغة ١١٥٨/٢، والأزهري. تهذيب اللغة ١٤٢/١٢، والجوهري. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١٣٨٨/٤، وابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٣/٣١٣، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٣٣٧/٨، والمخصص له ١٠٥/٤، والزحشري. أساس البلاغة ١/٥٦١، والقاضي عياض. مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٤٧/٢، وابن منظور. لسان العرب ٩/١٩٨، والفيروزآبادي. القاموس المحيط ص ٨٢٨، والفيومي. المصباح المنير ٣٤٩/١، والزبيدي. تاج العروس ٣٦/٢٤.

(٣) العَدَقُ - يَفْتَحُ العَيْنَ وَشُكُونِ الدَّالِ الْمُعْجَمَةِ - نَوْعٌ جَيِّدٌ مِنَ التَّمْرِ، ويطلق على النَّخْلَةِ، وبالكسر العرجون بما فيه من الشماريخ، وجمعه: عَدَاق، وَاللَّيْنُ - بِكسْرِ اللَّامِ وَشُكُونِ التَّحْتَانِيَّةِ - نَوْعٌ مِنَ التَّمْرِ وَقِيلَ هُوَ الرَّدِيُّ. ينظر القاضي عياض. مشارق الأنوار ١/٢٨٢، وابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/١٩٩، وابن حجر. فتح الباري ٦٧/٥

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس. باب الشفاعة في وضع الدين (١١٩/٣) ح (٢٤٠٥)

على ذلك، وعلى هذا يكون الأصل في لفظ التصنيف هو الطائفة من الشيء. أو يجعل كذلك بناء على التمييز الحاصل من المصنّف له نتيجة بعض الخفاء فيه، وعليه فالأصل هو التمييز والطائفة كالغاية منه.

وتصنيف الكتب: ترتيبها وتقسيمها في نظام خاص وعلى أساس معين^(١)، فهو أرفع شأنًا من التدوين وجمع الصحف، وهو في الحديث نوع من الكتابة العلمية المتخصصة جاءت بعد مرحلة التدوين الرسمي، يقول ابن الصلاح: «لِلْعُلَمَاءِ بِالْحَدِيثِ فِي تَصْنِيفِهِ طَرِيقَتَانِ: إِحْدَاهُمَا: التَّصْنِيفُ عَلَى الْأَبْوَابِ^(٢)، وَهُوَ تَخْرِيجُهُ عَلَى أَحْكَامِ الْفِقْهِ، وَعَظِيمَهَا، وَتَنْوِيعُهُ أَنْوَاعًا وَجَمْعُ مَا وَرَدَ فِي كُلِّ حُكْمٍ، وَكُلُّ نَوْعٍ فِي بَابٍ فَبَابٍ، وَالثَّانِيَةُ: تَصْنِيفُهُ عَلَى الْمَسَانِيدِ، وَجَمْعُ حَدِيثٍ كُلِّ صَحَابِيٍّ وَحَدَّه، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ أَنْوَاعُهُ... ثُمَّ إِنَّ مِنْ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ فِي تَصْنِيفِهِ تَصْنِيفُهُ مُعَلَّلًا، بِأَنْ يَجْمَعَ فِي كُلِّ حَدِيثٍ طَرَفَهُ، وَاخْتِلَافَ الرُّوَاةِ فِيهِ، كَمَا فَعَلَ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ فِي مُسْنَدِهِ...»^(٣).

والعلماء المتقدمون يراعون هذه المصطلحات في كلامهم، ومن ذلك قول الحافظ ابن حجر: «لَمَّا قَصُرَتْ الْهِمَمُ وَخَشِيَ الْأَيْمَةُ ضِيَاعَ الْعِلْمِ دُونَهُ، وَأَوَّلَ مِنْ دُونِ الْحَدِيثِ ابْنَ شَهَابٍ الرَّهْرِيُّ عَلَى رَأْسِ الْمِائَةِ بِأَمْرِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثُمَّ كَثُرَ التَّدْوِينُ ثُمَّ التَّصْنِيفُ وَحَصَلَ بِذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ فَلِلَّهِ الْحَمْدُ»^(٤)، فهو يفرق بين التدوين كمرحلة وسيطة غايتها جمع الحديث وصحفه خشية الضياع، والتصنيف الذي هو من باب العلم والفقه وضبط المسائل بصورة منهجية وتسهيل الوصول إلى مادته.

وعلى هذا فالكتابة للحديث والسنن بالمعنى السابق أو بمعنى التّدوين الجزئي وفي الجملة كانت

(١) أحمد مختار عبد الحميد عمر معجم اللغة العربية المعاصرة ١٣٢٥/٢، ورنهارت بيتر آن دوزي. تكملة المعاجم العربية

٤٧٦/٦

(٢) أشار الحافظ ابن حجر إلى اختصاص التصنيف على الأبواب بما هو صحيح دون التصنيف على المسانيد الذي يأتي

لمطلق الجمع. ينظر تعجيل المنفعة ٢٣٦/١، ويؤيده ما قاله أبو حاتم عن حديث محمد بن المنكدر، عن جابر، عن

النبي ﷺ؛ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ: حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ الثَّوْرِيِّ، غَيْرَ أَنَّهُ بَاطِلٌ عِنْدِي، هَذَا خَطَأً، لَمْ أُدْخِلْهُ

فِي التَّصْنِيفِ. ينظر علل ابن أبي حاتم ٢٠٥/٢

(٣) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٥٣

(٤) ابن حجر. فتح الباري ٢٠٨/١

متقدمة وتعود إلى أيام النبي ﷺ ومن بعده، ولم يخل مصرٌّ أو عصرٌ منها. وعندما يكتب عمر بن عبد العزيز إلى قاضيه في المدينة المنورة أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم: ((انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ))^(١)؛ فهو يقصد التدوين والجمع في دفاتر معينة ولا يقصد ابتداء الكتابة، قال ابن حجر: «قَوْلُهُ: (فَاكْتُبْهُ) يُسْتَفَادُ مِنْهُ ابْتِدَاءُ تَدْوِينِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ»^(٢)، وقد ورد عنه قوله: «لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني»^(٣). وعن مالك قال: «أول من دون العلم ابن شهاب»^(٤)، وعن ابن شهاب أيضا: «أَمَرْنَا عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِجَمْعِ السُّنَنِ، فَكَتَبْنَاهَا دَفْتَرًا دَفْتَرًا، فَبَعَثَ إِلَى كُلِّ أَرْضٍ لَهُ عَلَيْهَا سُلْطَانٌ دَفْتَرًا»^(٥).

بل إن الأستاذ صُبْحِي الصَّالِح يقول: «ليس علينا إذن أن ننتظر عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى نسمع للمرة الأولى - كما هو الشائع - بشيء اسمه تدوين الحديث أو محاولة لتدوينه. وليس علينا أن ننتظر العصر الحاضر لنعترف بتدوين الحديث في عصر مُبَكَّرٍ جرياً وراء بعض المستشرقين كجولدتسيهر *Goldziher* وشبرنجر *Springer*، لأنَّ كتبنا وأخبارنا ووثائقنا التاريخية لا تدع مجالاً للشك في تحقيق تقييد الحديث في عصر النبي نفسه وليس على رأس المائة الثانية للهجرة كما يمتُّ علينا هذان المستشرقان، وهي تنطق - فوق ذلك - بصدق جميع الوقائع والأقوال والسير والتصرفات التي تنطوي عليها الأحاديث الصحاح والحسان في كتب السنَّة جميعاً لا في بعضها دون بعض كما يظن دوزي *Dozy*»^(٦).

(١) صحيح البخاري. كتاب العلم. باب كيف يقبض العلم (٣١/١)

(٢) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري ١٩٤/١

(٣) الكتاني. الرسالة المستطرفة ص ٤

(٤) أبو نعيم الأصفهاني. حلية الأولياء ٣٦٣/٣

(٥) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله ٣٣١/١ رقم ٤٣٨

(٦) صبحي الصَّالِح. علوم الحديث ومصطلحه ص ٣٣

المبحث الأول: رأي المهندس عدنان الرفاعي في كتابة السنة وتدوينها

يَنفِي المهندسُ عدنانَ الرَّفَاعِيَّ بشدَّةٍ أن تكونَ السنة أو الحديث، قد كُتِبَتْ أو دُوِّنت على عهد رسولِ الله ﷺ أو بينَ يَدَيْهِ.

وهذا الرَّأْيُ في حقيقته متشكِّلٌ بآثرِ تبنيه لذلك المفهوم الخاصِّ للسُّنة النَّبَوِيَّة، ولم يكنْ تأسيسًا منهجيًّا مُنفصلاً عن خصوصية ذلك المفهوم المدَّعى؛ فإنَّهما سياقٌ واحدٌ، وامتناعٌ أحدهما امتناعٌ للآخر، لازِمٌ لزومِ النَّتِيْجَةِ عن مُقَدِّمَاتِهَا.

ويمكننا أن نُلخِّصَ رأْيَهُ في كتابةِ السُّنة بناءً على مستوياتٍ ثلاثة:

الأول: المستوى الموضوعي النبوي للروايات:

١. وفيه يرى المؤلف اختلافَ الرَّوَايَاتِ وتضاربها في هذه المسألة، بيدَ أنَّ أقرَّبَهَا إلى القرآن الكريم ومفهوم السُّنة النَّبَوِيَّة والواقع التَّاريخيِّ، هو ترجيحُ النَّهْيِ عن الكتابة. وضمَّنَ هذا الإطارَ لا يمتنعُ المؤلِّفُ من توظيفِ رواياتِ النَّهْيِ؛ لا على أساسِ معياريتها، أو صدقها. فهذه الرَّوَايَاتُ مجرد تاريخ تذكُرُ للاستشهادَ لا للاعتضادَ. ولكن على أساسِ مُوافقتها لحقيقةِ السُّنة النَّبَوِيَّة «فالرواياتُ التَّاريخيَّةُ التي تُؤكِّدُ أنَّ الحديثَ لم يُكتبَ بينَ يَدَيْ الرَّسولِ ﷺ، أخذنا بها... لأنَّها تُوافقُ الإدراكَ السَّليمَ لحقيقةِ الصِّياغةِ اللُّغويَّةِ للرَّوَايَاتِ بِمُجْمَلِهَا، ولحقيقةِ سُنَّةِ الرَّسولِ ﷺ المفصَّلةِ والمفسَّرةِ لكُلِّيَّاتِ النَّصِّ القرآنيِّ، ولحقيقةِ السُّنةِ الشريفةِ كونها ليست مكملَّةً لأحكامِ كتابِ الله تعالى، كونَ كتابِ الله تعالى ليس ناقصًا ولا يحتاجُ لما يُكمله»^(١).

٢. في مقابل هذا الاختلافِ فالرَّوَايَاتُ التي تُثبتُ الكتابةَ على عهدِ رسولِ الله ﷺ،

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٩٦-٩٧

موضوعة^(١)، أو ملققة^(٢)، أو غير صحيحة. وعلى فرض صحتها فهي إما خاصة لا تقوى على ردّ العموم في الروايات الناهية (كحديث أبي شاه فهو خاص)، أو أمّا مناقضة لمفهوم السنة ذاته (كحديث عبد الله بن عمرو).

الثاني: مستوى توجيه هذه الروايات:

وفيه ينتقد رأي من ذهب إلى أنّ النهي كان في بداية الدعوة، حتّى لا يختلط الحديث بالقرآن الكريم. ودليلُ فساد هذا الرأي:

١. طبيعة نظم القرآن الكريم، واستمرار نُزوله إلى غاية وفاة النبي ﷺ. فالقرآن معجز لا يُؤتى بمثله، فكيف يختلطُ بغيره؟! وكيف من الممكن - وقد استمرّ نزوله - أن يُدعى اختلاطه في البداية دون النهاية؟!.

٢. عدمُ تصريح الروايات بهذه الحيثية المدّعاة (بداية الدعوة، اختلاط الحديث بالقرآن)، وظن المؤلف أنّ هذه الحجة الواهية «وُضعت لاحقاً للتلبّيس على النصوص التي تؤكد أنّ الرسول ﷺ نهي عن كتابة الحديث»^(٣).

٣. طبيعة تصرّف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وامتناعهم عن الكتابة يدحضُ زعم الاختلاط.

الثالث: مستوى الواقع التاريخي:

فسيرورة التاريخ الحديثي إلى عصر التدوين، تقتضي ترجيح عدم الكتابة والنهي عنها لما يلي:

١. آلية الروايات وطرقها. فالروايات الحديثية بالإضافة إلى افتقادها لشرط التواتر، تُفتتح عادةً بألفاظٍ نحو: حدّثنا، سمعنا، أخبرنا، وليس فيها ما يشير إلى الكتابة بين يدي رسول الله ﷺ.
٢. ظهور علم الحديث نفسه وعلم الجرح والتعديل، فلو كانت ثمّة كتابة لما كان هناك أيّ معنى أو مبرر لظهور هذا العلم.

٣. عدم وصول جميع خطب النبي ﷺ التي كان يُلقها في المدينة على أهميتها، ممّا يؤكّد عدم كتابة السنن.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٣

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٩٨

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٩٦

٤. النَّهْيُ الْمُتَقَدِّمُ فِي مَكَّةَ لِلْقَائِلِينَ بِهِ أَوْ الْقَائِلِينَ بِالنَّسْخِ، لَيْسَ لَهُ قِيَمَةٌ عِلْمِيَّةٌ، فَلَمْ تَكُنِ السَّنَةُ مَوْضِعَ تَفْكِيرٍ مِنْ أَحَدٍ، بِسَبَبِ الظُّرُوفِ الصَّعْبَةِ آنَ ذَاكَ.

٥. اِحْتِمَالٌ - مَعَ التَّسْلِيمِ بِالْكِتَابَةِ - أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصُّحُفُ أَوْ الْكُتُبُ قَدْ حُرِّفَتْ وَبُدِّلَتْ؛ سَيِّمًا مَعَ طُولِ الْمُدَّةِ بَيْنَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَصْرِ التَّدْوِينِ الرَّسْمِيِّ لِلْحَدِيثِ، وَمَا صَاحِبَ تِلْكَ الْقُرُونِ «مِنْ حُرُوبٍ وَصَرَاعَاتٍ وَتَعْصُبٍ وَاسْتِحْوَاذٍ عَلَى السُّلْطَةِ»^(١).

فَهَذِهِ الْمَسْتَوِيَّاتُ الثَّلَاثَةُ هِيَ مَبْرَرَاتُ الْمُؤَلِّفِ الْفِكْرِيَّةَ حَوْلَ مَوْضِعِ كِتَابَةِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ. وَثَمَّةُ تَفَاصِيلٌ أُخْرَى سَنَعْرُضُ لَهَا خِلَالَ الْمُنَاقَشَةِ.

لَكِنَّ اللَّافِتَ هُوَ اسْتِثْمَاؤُهُ لِهَذِهِ الْمَقْدَمَةِ بِأَنْجَاهِ تَعْمِيقِ تَصَوُّرِ نَفْيِ الْحُجِّيَّةِ عَنِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُتَوَارِثِ لِمَفْهُومِهَا (قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ تَقْرِيرٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ)، أَوْ عَلَى مَعْنَى تَصَوُّرِ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ الْمَدْوُونَةِ فِي الصُّحَاحِ هِيَ الْإِطَارُ الْمَوْضُوعِيُّ الطَّبِيعِيُّ لِلسَّنَةِ وَاجِبَةُ الْإِتْبَاعِ.

وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ بَحْثَ الْكِتَابَةِ أَوْ التَّدْوِينِ لِلسَّنَةِ، مَنْفَصِلٌ عَنِ أَصْلِ الْحُجِّيَّةِ الْمَشْخَّصَةِ رَأْسًا بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، حَتَّى عِنْدَ مَنْ يَرَى رُجْحَانَ تَقَدُّمِ النَّهْيِ عَنِ كِتَابَتِهَا. يَقُولُ الشَّيْخُ عَبْدِ الْغَنِيِّ عَبْدِ الْخَالِقِ: «لَا يَجُوزُ بِأَيِّ حَالٍ أَنْ يَكُونَ نَهْيُهُ عَنِ الْكِتَابَةِ دَلِيلًا عَلَى رَغْبَتِهِ فِي عَدَمِ نَقْلِهَا وَعَلَى عَدَمِ حُجِّيَّتِهَا، لَمَّا بَيَّنَّاهُ مِنْ أَنَّ الْكِتَابَةَ لَيْسَتْ مِنْ لَوَازِمِ الْحُجِّيَّةِ، وَمِنْ أَنَّهُ لَا تَفِيدُ الْقَطْعَ، وَمِنْ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ فِي الْحُجَّةِ أَنْ تَتَبَّطَّ بِطَرِيقِ قَطْعِيٍّ عَلَى تَسْلِيمِ أَنَّ الْكِتَابَةَ تَفِيدُ الْقَطْعَ. وَكَيْفَ يَكُونُ نَهْيُهُ ﷺ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ الْحُجِّيَّةِ وَالنَّبِيِّ ﷺ عَقِبَ هَذَا النَّهْيِ مَبَاشَرَةً يَأْمُرُ أَصْحَابَهُ بِالتَّحْدِيثِ عَنْهُ الَّذِي هُوَ أَبْلَغُ فِي النُّقْلِ وَأَقْوَى عَلَى مَا عَلِمْتَ...»^(٢).

المبحث الثاني: مناقشة موقف المؤلف من تدوين السنة النبوية

وتتناوله بحسب المستويات السابقة.

المطلب الأول: المستوى الموضوعي البنيوي للروايات

أولاً: ترجيح النهي عن الكتابة بحجة موافقة القرآن ومفهوم السنة النبوية (كما قرره هو)، فيه

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٥٢

(٢) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٤٢٣ - ٤٢٤

نظر:

١. ليس في القرآن الكريم ما يدل على منع كتابة العلم أو السنن، بل إننا نجد قد أرشد إلى كتابة ما هو دون ذلك من الدين الذي هو حق العباد: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا...﴾ [البقرة: ٢٨١]، لكنه في الوقت ذاته نهي أن يُتخذ الكتاب مطية لما رب أخرى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، وتقريره أن «الكتابة لا يُهَي عنها لذاتها، لأنها ليست من القضايا التَّعبدية التي لا مجال للنظر فيها، ولأنها لو كانت محظورة لذاتها لما أمكن صدور الإذن بها لأحدٍ من النَّاس كائنًا من كان»^(١).

٢. المؤلف على غير عاداته لم يعاير أحاديث النَّهي عن كتابة الحديث على القرآن الكريم، ليرى مدى صحتها، أو كونها سنة أم لا، كما هو منهجه في كتبه؛ يُعاير الرواية على كتاب الله ويردها لأدنى اختلاف وشبهة، فما باله لا يفعل الأمر ذاته ههنا؟ هل هو مرتاب من إمكانية تضعيف روايات النَّهي بناء على المعايير؟ ألم يدع أن الكتابة «حقيقة جلية تتكامل كل الأدلة في إثباتها»^(٢)؟!، وأيهما أكثر اتفاقا وانسجاما مع القرآن الكريم الإذن بالكتابة أم النَّهي عنها؟ وماذا عن التَّدوين في القرن الثاني الهجري - على رأيه - هل كان مخالفة صريحة لكتاب الله في ذلك ولنهي الرسول ﷺ؟^(٣)، وهل يعلم المؤلف أن روايات النهي لا تسلم جميعها من مقال، حاشا حديث أبي

(١) نور الدين عتر. منهج النقد في علوم الحديث ص ٤٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٨

(٣) لعله، وقد قال بعضهم ذلك، يقول محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج ص ٩٩: «فالذين دونوا الأحاديث دفاعا عن السنة وتوثيقا لها خالفوا السنة نفسها وفتحوا باب الدس الذي كان يخشاه خاتم الرسل والنبين»!!، ويقول نيازي عز الدين: «لقد أدرك ﷺ أن باب الحديث سيكون مجالاً للدس والكذب والتدليس عليه وعلى الإسلام... لذلك نهي الرسول ﷺ عن كتابة الحديث، وهو نهي واجب الاتباع حتى يوم القيامة». إنذار من السماء ص ٥٨٥

سعيد الخدري عند مسلم، وهو مختلف في رفعه ووقفه^(١)؟ قال المَعْلَمِي: «ليس في التَّهْي غير حديثين، أحدهما متفق على ضعفه وهو المروي عن زيد بن ثابت، والثاني مختلف في صحته وهو حديث أبي سعيد، فأما أحاديث الإذن فلو لم يكن منها إلا حديث أبي هريرة في الإذن لعبد الله بن عمرو لكان أصح مما جاء في النهي»^(٢).

ثانيا: فأما ضعف الروايات التي أباحت الكتابة أو أثبتتها على عهد رسول الله ﷺ أو كونها ملفقة وغير صحيحة أو خاصة فجوابه:

١. قلَّد المؤلف غيره في هذا الأمر. قال إبراهيم فوزي: «وإنما ظهرت التعليقات بعد أن أباح الخليفة عمر بن عبد العزيز كتابتها، في بداية القرن الثاني للهجرة، فأقدم بعض تابعي التابعين على كتابة أحاديث النبي ﷺ، واخترعوا تعليقات عديدة لكي يبرروا جواز كتابتها بعد أن بقي المسلمون قرنا من الزمن يجرمون ذلك»^(٣). وقال المؤلف: «فالحديث (حديث عبد الله بن عمرو) من أوله إلى آخره موضوع بنية إعطاء عابدي أصنام التاريخ ما يتكفون عليه لا حقا (بعد وضعه) للإساءة لمنهج الله تعالى، ولوضع برزخ بين أبناء الأمة وبين حقيقة كتاب الله تعالى (القرآن الكريم)»^(٤).

٢. المؤلف لم يذكر سوى حديثين في إثبات الكتابة، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث أبي شاه. وما ساقه بعد ذلك فهو آثار من فعل بعض الصحابة أو الخلفاء.

فأما حديث عبد الله بن عمرو فقد طعن فيه المؤلف بما يلي:

١. كونه رواية ملفقة وموضوعة، من أجل خلق مبرر لدى المتأخرين ممن يرون كتابة الحديث.
٢. كون متنه يتضمن الإشارة إلى عدم الكتابة.
٣. كونه يناقض بعض الروايات التي تنهى عن الكتابة وخاصة روايات أبي هريرة.
٤. عدم وجود نسخة مما كتبه عبد الله، بل ولا رواية فيها مجرد إشارة إلى أنها منقولة عن تلك

(١) جاء في فتح الباري ٢٠٨/١: « وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْلَى حَدِيثَ أَبِي سَعِيدٍ، وَقَالَ: الصَّوَابُ وَقَفُّهُ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ، قَالَهُ الْبُخَارِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ، قال المزي في تحفة الأشراف ٤٠٨/٣: « رواه أبو عوانة الإسفرائيني، عن أبي داود السجستاني، عن هذبة - بقصة الكتابة - وقال: قال أبو داود: وهو منكر، أخطأ فيه همّام، هو من قول أبي سعيد».

(٢) عبد الرحمن المَعْلَمِي. الأنوار الكاشفة ص ٤٣

(٣) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ٤٠-٤١

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٤

الصحيفة التي كتبها.

وجواب ذلك:

أولاً: من جهة الطعن في صحة حديث عبد الله بن عمرو:

- فأما حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فهو صحيح بمعايير المحدثين لا شك في ذلك، وليس هناك ما يدعو إلى الارتياب فيه سندا أو متنا^(١)، فضلا عن أن يكون ملفقا موضوعاً من أوله إلى آخره، وكيف يكون كذلك وإنه رضي الله عنه يؤرخ لأول كتاب كتبه فيقول: «كان أول كتاب كتبه بيدي كتاب النبي ﷺ إلى أهل مكة»^(٢)، وأنى يكون ملفقا وهذا أبو هريرة رغم أنه لم يكن ممن يكتب يشهد له فيقول: ((ما من أصحاب النبي ﷺ أحدٌ أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله ابن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب))^(٣)، وقال أيضا: ((استأذن رسول الله ﷺ في الكتابة عنه فأذن له))^(٤)، أف يقال إن هذا أيضا من التلفيق المنسوب إلى أبي هريرة^(٥)؟ قال الذهبي: «كتب عن النبي ﷺ علماً كثيرا، وكان يعترف له أبو هريرة»^(٦).

وكيف يكون من التلفيق المتأخر أو الوضع، وصحيفة عبد الله (الصَّادِقة) قد رويت عنه، وورثها

(١) أخرجه أحمد في مسنده. مسند المكثرين من الصحابة. مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما (٥٧/١١) (٦٥١٠)، و(٤٠٦/١١) ح (٦٨٠٢)، والدارمي في سننه. المقدمة. باب من رخص في كتابة العلم (٤٢٩/١) ح (٥٠١)، وأبو داود في سننه. كتاب العلم. باب في كتاب العلم (٣١٨/٣) ح (٣٦٤٦)، والحاكم في المستدرک. كتاب العلم (١٨٧/١) ح (٣٥٧-٣٥٩)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله. باب ذكر الرخصة في كتاب العلم (٣٠٠/١) ح (٣٨٩) والخطيب في الجامع لأخلاق الرأوي وآداب السامع (٣٦/٢) ح (١١٠٩) وتقييد العلم ص ٨٠، والقاضي عياض في الإلماع (١٤٦/١) من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن الأحنس. قال أحمد شاكر في تعليقه على المسند (٥٧/١١): إسناده صحيح. والحديث له طرق أخرى عن عبد الله بن عمرو يقوي بعضها بعضاً. ينظر فتح الباري ٢٠٧/١، وأنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ٧٧٤-٧٧٧.

(٢) عبد الحمي الكتاني. التراتيب الإدارية ١٦٩/٢

(٣) رواه البخاري في صحيحه. كتاب العلم. باب كتابة العلم (٣٤/١) ح (١١٣)، والترمذي. أبواب العلم. باب ما جاء في الرخصة فيه (٣٣٧/٤) ح (٢٦٦٨)، وقال: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ».

(٤) رواه أحمد في المسند. مسند المكثرين من الصحابة. مسند أبي هريرة رضي الله عنه (١٢٧/١٥) ح (٩٢٣١)

(٥) برأي المؤلف ما نُسب إلى أبي هريرة مجرد افتراء. ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٢ - ١٤٣

(٦) الذهبي. تذكرة الحفاظ ٣٥/١، وسير أعلام النبلاء ٨٠/٣

أهل بيته، ووصلت إلى حفيده عمرو بن شعيب، فكان يحدث منها. وقد اشتهرت باسم (نسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده).

وقد رآها مجاهد بن جبر (ت ١٠٢ هـ) وقال: ((رأيت عند عبد الله بن عمرو صحيفة فسألت عنها فقال: هذه الصادقة، فيها ما سمعتُ من رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه فيها أحد))^(١).

«ولا يختلف العلماء في أنه كانت عنده صحيفة فيها أحاديث عن الرسول ﷺ وإنما اختلفوا في هل سمعها من أبيه وقرأها عليه؟ وهل سمعها أبوه من جده عبد الله بن عمرو؛ لأن كثيراً من علماء الحديث لا يقبل رواية من يجد كتاباً، ويروي منه دون أن يقرأه على من كتبه لأنهم يخافون من التصحيف والغلط في القراءة، حتى وإن كانوا لا يشكون في صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، فالعلماء لا يختلفون في أنّ عمرو بن شعيب لديه كتابٌ فيه أحاديث جده عبد الله بن عمرو، وإنما تردد بعضهم في قبوله، لأنه يشك هل قرأ أو سمع عمرو بن شعيب هذا الكتاب كما تقتضيه طريقة المحدثين أم لا؟»^(٢).

قال ابن تيمية: «كان عند آل عبد الله بن عمرو بن العاص نسخة كتبها عن النبي ﷺ وبهذا طعن بعض الناس في حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه شعيب، عن جده، وقالوا: هي نسخة، وشعيب هو شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، وقالوا: عن جدّه الأدي محمد، فهو مرسل، فإنه لم يدرك النبي ﷺ، وإن عني جده الأعلى فهو منقطع، فإن شعيباً لم يدركه.

وأما أئمة الإسلام وجمهور العلماء فيحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده إذا صح النقل إليه، مثل مالك بن أنس وسفيان بن عيينة ونحوهما، ومثل الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم قالوا: الجد هو عبد الله، فإنه يجيء مسمى، ومحمد أدركه. قالوا: وإذا كانت نسخة مكتوبة من عهد النبي ﷺ كان هذا أوكد لها وأدلّ على صحتها. ولهذا كان في نسخة عمرو بن شعيب من الأحاديث الفقهية التي فيها مقدرات ما احتاج إليه عامة علماء الإسلام»^(٣).

(١) ابن سعد. طبقات ابن سعد ٣٤٣/٧

(٢) حاكم المطيري. تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين ص ٧٦

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٨/١٨

وقال الذهبي: «قَالَ بعض العلماء: ينبغي أن تكون تِلْكَ الصَّحِيفَةُ أصحَّ من كلِّ شيءٍ، لأَنَّهَا ممَّا كتبه عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ والكتابة أَضْبَطُ مِنْ حِفْظِ الرِّجَالِ»^(١).

وقال أيضًا: «وأما تعليل بعضهم بأنها صحيفة وروايتها وجادة بلا سماع، فمن جهة أن الصحف يدخل في روايتها التصحيف، لا سيما في ذلك العصر، إذ لا شكل بَعْدُ في الصحف ولا نقط، بخلاف الأخذ من أفواه الرجال»^(٢).

أما إذا كان المقصود بالتلفيق هو ما تضمنته الرواية من إطلاق الإذن بالكتابة لعبد الله بن عمرو، واعتبار ذلك مخالفة لمفهوم السنة «فكيف يكون كل ما نطق به ﷺ من الله تعالى وسنة يجب اتباعها...؟»^(٣). فهذا الاستشكال مفهوم المؤلف، وليس هو في الواقع العلمي كذلك، فقله (ما خرج منه إلا حق) ليس بالضرورة أن يكون وحياً من الله تعالى، كذلك ليس كل سنة رويت هي في مرتبة الوجوب، وإنما المقصود وجوب الامتثال لما دلت عليه السنة، سواء كانت قولية أو فعلية أو تقريرية (وجوب، تحريم، كراهة، إباحة)، إلا ما لا حاجة إلى استثنائه لوضوحه^(٤).

ولماذا لا يقال بأن التلفيق قد دخل روايات المنع من الكتابة سيما مع ضعف أكثرها، بهدف ضرب حقيقة حفظ السنة النبوية؟

ثانيا: كون متنه يتضمن الإشارة إلى عدم الكتابة.

ويحاول المؤلف من جهة متن حديث عبد الله بن عمرو أن يطعن في صحته، بدلالة ما ورد فيه من أن قريشا كانت تنهى عبد الله عن ذلك، وفيه دليل - برأيه - على أنهم لم يكونوا يكتبون، وإلا لما نُهوه عن الكتابة^(٥).

وجواب ذلك:

١. أن أصل نهي قريش لعبد الله، كان بعله بشرية الرسول ﷺ كونه يتكلم في الرضا والغضب، فصرّحوا بالعلة وهي احتمال الخطأ، أي: كأنهم كرهوا ذلك لأجل ذلك مع اعتقادهم أصل الإباحة،

(١) الذهبي. تاريخ الإسلام ٤٣٤/٧

(٢) الذهبي. سير أعلام النبلاء ١٧٤/٥

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٩٨،

(٤) الشريف بن حاتم العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية ص ٥٧ بتصرف يسير

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٤

فعاوبوا على عمرو بهذه الحيشية أن يكتب (كلّ شيء سمعه) فلا يتحقق السنة التي هي بيان للقرآن الكريم، وليس في هذا دليل على أن قريشا لم تكن تكتب عن رسول الله شيئاً؛ إذ لم يصرح الحديث بذلك في صياغته اللغوية مع احتمالها، لكن ادعاء الإطلاق بعدم كتابتهم غير مسلم بإطلاق، ولو أننا ممن يستجيز الاستدلال بالروايات الضعيفة لكان الدليل هو ما رواه الرامهرمزي وغيره عن عبد الله بن عمرو قال: «كَانَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَأَنَا مَعَهُمْ وَأَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ((مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))، فَلَمَّا خَرَجَ الْقَوْمُ قُلْتُ لَهُمْ: كَيْفَ تُحَدِّثُونَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ سَمِعْتُمْ مَا قَالَ، وَأَنْتُمْ تَنْهَمِكُونَ فِي الْحَدِيثِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: فَضَحِكُوا، وَقَالُوا: يَا ابْنَ أَخِينَا، إِنَّ كُلَّ مَا سَمِعْنَا مِنْهُ فَهُوَ عِنْدَنَا فِي كِتَابٍ»^(١).

٢. أن عبد الله بن عمرو كان على أصل ما يفعله الناس آنذاك، كانوا يكتبون الحديث لقاء حفظه، فكان هو أيضاً يكتب سماعاته بناء على ذلك العرف، ولم يكن الأمر خافياً على قومه ولا كان بدعة منه، فلما تحقق بعضهم من أمر كتابه وما يشتمل عليه من أقوال في الرضا والغضب نحوه عن المبالغة في الكتاب. فلو لم تكن الكتابة عن الرسول ﷺ مأذونا فيها لعابوا عليه أصلها، ولعابه الرسول بعد ذلك إذ كان قد أنشأ نهيها عاماً عنها. فلما ثبتت الرسول ﷺ على أصل كتابة حديثه جميعاً بعلّة أنه حق، علمنا أنه لم يسبق له فيها نهي.

٣. مع هذا لو صحّ بطريق آخر امتناع قريش أو بعضهم عن الكتابة لذات العلة أو غيرها، فليس نهيهم وانتهاؤهم المجرد بدليل ينهض على المنع، فإن الحجة في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وليس في أمر أو نهي زيد أو عمرو من الناس.

أما كون كتابة عبد الله بن عمرو لكل ما يسمعه من رسول الله ﷺ مناقضاً لحقيقة السنة النبوية المتعلقة رأساً بدلالات القرآن الكريم، وبالتالي فالمتمسك بذلك يرد عليه بعض ما قاله الرسول أو فعله أو أقره، ولا يعد سنة واجبة الاتباع (عتاب الله له عن إذنه للمتخلفين في غزوة تبوك، إقراره للجمع بين الأختين أو لنكاح زوجة الأب بعد وفاته)، فأبي فائدة في كتابة مثل هكذا إقرار؟ وأي

(١) أخرجه الرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ٣٧٨، والطبراني في المعجم الكبير (٤٣٢/١٣) ح (١٤٢٧٨)، وابن عدي في الكامل ٩٧/١، والخطيب في تقييد العلم ص ٩٨. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٥٢/١: «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَفِيهِ إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ طَلْحَةَ، وَهُوَ مَشْرُوكُ الْحَدِيثِ».

خدمة يقدمها عبد الله بن عمرو للسنة من خلال كتابته كل ما نطق به النبي ﷺ؟^(١).

فجوابه:

١. كتابة عبد الله بن عمرو كما هو ظاهر في روايته لا تتعلق بأفعال الرسول ولا بإقراره، فهي ليست كتابة عنه، ولكن كتابة لأقواله وما كان يسمعه من رسول الله ﷺ (كل شيء سمعته، كل شيء أسمعته، يارسول الله أكتب ما سمعته منك)، فلا يرد عليه ما يتصوره المؤلف - وهو باطل - من إقرار الزواج بامرأة الأب أو الجمع بين الأختين.

أما آية (عفا الله عنك...)، وإذن النبي ﷺ لمن تخلف، فحتى لو كتبه عبد الله بن عمرو، لعرفنا أنها سنة بالنسبة لمن استأذنه، أما بالنسبة لنا فهذا القرآن يدلنا على ما استقر عليه الأمر، «ولم يقل أحد من أهل العلم، لا من السلف ولا من الخلف: إن ما لم يقرّ عليه النبي ﷺ إلى وفاته مشروع يجوز العمل به، وكيف يقول هذا أحدٌ وهو ﷺ لم يُقرّ عليه من ربه عز وجل، فهذا الصنف من اجتهاداته ﷺ خارج محل النقاش أصلاً، ولا ينازع فيه أحد»^(٢).

٢. أما عن سؤال الخدمة أو الفائدة التي سيقدمها عبد الله بن عمرو من خلال كتابته، فلا شك أنها خدمة جليّة، لا تقل أهمية عما ينقل شفاهة من قول أو فعل أو إقرار النبي ﷺ، وذلك لمكان القدوة به ﷺ، وقد قال أبو هريرة عنه ((إلا ما كان من عبد الله ابن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب))، وأيضاً فإن الفائدة بالنسبة للفقهاء هي تمييز السنن والتصرفات والأحداث، ما يكون منها للتشريع أو لغيره، وما يكون خاصاً، أو عاماً... ولو لم يكن من فائدة إلا الجانب التاريخي التوثيقي لكفى به فائدة وخدمة، وقد قال ﷺ: ((أكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس))^(٣)، وهذا توثيق، فكيف بكتابة ما هو حق يسمعه من رسول الله ﷺ (ما يخرج منه إلا الحق، ما خرج منه إلا حق، ما يخرج مما بينهما إلا حق فاكتب، إنه لا ينبغي لي أن أقول إلا حقاً).

٣. أما بالنسبة لعبد الله في خاصة نفسه فقد صرح بأن الهدف هو استعانتها بالكتابة من أجل الحفظ.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٣، ولقد ادّعى نيازي عز الدين الادعاء ذاته بعدما حاول أن يتأول الحديث. ينظر

كتابه إنذار من السماء ص ٦٩٧

(٢) الشَّريف حاتم العوني. إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ص ٥١-٥٢

(٣) صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب كتابة الإمام الناس (٧٢/٤) ح (٣٠٦٠)

ثالثاً: من جهة معارضة حديث عبد الله لروايات أبي هريرة ورواية زيد:

إن المؤلف قد جعل النهي عن الكتابة هو الأصل، ثم صار يحاكم إليه كل نص من نصوص الإباحة أو الإذن مهما كانت دلالتها أو درجتها عند المحدثين. وهذه طريقة غير علمية سلكها في غير ما نص، يختزل المسائل أو يتأولها بناء على تلك الأصول السابقة، فلذلك لا غرابة أن يرى أن ضعف عموم أحاديث النهي عن الكتابة ليس هو في نفس الأمر وإنما هو محاولة مفتعلة من المتأخرين لتثبيت الكتابة بالنظر لما يترتب على القول بعدمها في عهد النبي ﷺ^(١).

وقد قمتُ بتتبع روايات أبي هريرة في كتابة الحديث، سواء المرفوع منها أو الموقوف، فوجدتها على النحو التالي:

الأحاديث المرفوعة:

١. في صحيح البخاري^(٢) عن أبي هريرة: ((مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ))، وفي رواية أحمد التي تشير إلى الرفع: ((مَا كَانَ أَحَدٌ أَعْلَمَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ بِيَدِهِ، وَيَعِيهِ بِقَلْبِهِ، وَكُنْتُ أَعِيهِ بِقَلْبِي، وَلَا أَكْتُبُ بِيَدِي، وَاسْتَأْذَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْكِتَابِ عَنْهُ، فَأَذِنَ لَهُ))^(٣)، وهو صحيح

٢. حديث أبي هريرة: ((اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ))^(٤)، وهو صحيح

٣. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ وَلَا يَحْفَظُهُ، فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُنِي وَلَا أَحْفَظُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((اسْتَعِنْ بِمِمينِكَ، وَأَوْمَأْ بِيَدِهِ لِلخَطِّ))^(٥)، وهو ضعيف

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٨

(٢) كتاب العلم. باب كتابة العلم (٣٤/١) ح (١١٣)

(٣) مسند أحمد. مسند المكثرين من الصحابة. مسند أبي هريرة رضي الله عنه (١٢٧/١٥) ح (٩٢٣١)

(٤) أخرجه البخاري. كتاب في اللقطة. باب كيف تُعرَّفُ لِقْطَةُ أَهْلِ مَكَّةَ (١٢٥/٣) ح (٢٤٣٤)، ومسلم في صحيحه.

كتاب الحج. باب تحريم مَكَّةَ وَصَيْدِهَا وَخَلَاهَا وَشَجَرِهَا وَلِقْطَتِهَا، إِلَّا لِمُنْشِدٍ عَلَى الدَّوَامِ (٩٨٨/٢) ح (١٣٥٥)

(٥) أخرجه الترمذي في سننه. أبواب العلم. باب ما جاء في الرخصة فيه (٣٩/٥) ح (٢٦٦٦)

٤. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنَّا نُعُودًا نَكْتُبُ مَا نَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَخَرَجَ عَلَيْنَا، فَقَالَ: ((مَا هَذَا تَكْتُبُونَ ؟ فَقُلْنَا: مَا نَسْمَعُ مِنْكَ، فَقَالَ: أَكْتُابُ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ ؟ فَقُلْنَا: مَا نَسْمَعُ، فَقَالَ: أَكْتُابُ غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ الْمُحْضُوا كِتَابَ اللَّهِ ، وَأَخْلَصُوهُ، قَالَ: فَجَمَعْنَا مَا كَتَبْنَا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ أَحْرَقْنَاهُ بِالنَّارِ، قُلْنَا: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْتَ حَدَّثْتَ عَنْكَ ؟ قَالَ: نَعَمْ تَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ، قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ حَدَّثْتَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ ؟ قَالَ: نَعَمْ، تَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، فَإِنَّكُمْ لَا تَحَدَّثُونَ عَنْهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِيهِمْ أَعْجَبَ مِنْهُ))^(١) ، وإسناده ضعيف

وفي رواية للخطيب البغدادي، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ أَنْ نَاسًا قَدْ كَتَبُوا حَدِيثَهُ، فَصَعَدَ الْمُنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ((مَا هَذِهِ الْكُتُبُ الَّتِي بَلَغَنِي أَنْتُمْ قَدْ كَتَبْتُمْ ؟ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، مَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَأْتِ بِهِ))، فَجَمَعْنَاهَا فَأُخْرِجَتْ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَتَحَدَّثُ عَنْكَ ؟ قَالَ: ((تَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))^(٢) ، وإسناده ضعيف

الأحاديث الموقوفة:

٥. عَنْ بَشِيرِ بْنِ هَيْكٍ، قَالَ: كَتَبْتُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، كِتَابًا فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَفَارِقَهُ، قُلْتُ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ إِنِّي كَتَبْتُ عَنْكَ كِتَابًا فَأَرْوِيهِ عَنْكَ؟ قَالَ: ((نَعَمْ ارْوِهِ عَنِّي))^(٣) ، وإسناده صحيح

٦. عَنْ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: ((لَا نَكْتُبُ وَلَا نَكْتُبُ))^(٤) ، وإسناده صحيح

(١) أخرجه أحمد في مسنده. مسند المكثرين من الصحابة. مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه!! (١٥٦/١٧) ح (١١٠٩٢) الرسالة، والخطيب في تقييد العلم ص ٣٤، والجوزقاني في الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير (٢٥٥/١) ح (١١٢) وقال: «هذا حديث منكر».

(٢) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٣٤ - ٣٥

(٣) أخرجه أبو خيثمة في كتاب العلم (ص ٣٢) ح (١٣٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣١٤/٥) ح (٢٦٤٣٢)، والدارمي في سننه. المقدمة. باب من رخص في كتابة العلم (٤٣٥/١) ح (٥١١)، والفسوي في المعرفة والتاريخ ٨٢٦/٢، والحارث في مسنده. كتاب العلم. باب كتابة الحديث وعرضه على الشيخ (١٩٣/١) ح (٥٠)،

والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (ص ٤٢٠) ح (٧٧١)، والخطيب في تقييد العلم ص ١٠١

(٤) أخرجه أبو خيثمة في كتاب العلم (ص ٣٣) ح (١٤٠)، والخطيب البغدادي في تقييد العلم ص ٤٢، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٤٢/٦٧)، وأخرجه الدارمي في سننه. المقدمة، باب من لم ير كتابة الحديث (٤٢١/١)

٧. عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ، قَالَ: لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَأَنَّ مَرْوَانَ بَعَثَهُ عَلَى الْمَدِينَةِ وَأَرَادَ حَدِيثَهُ، فَقَالَ: ارْوِ كَمَا رَوَيْنَا، فَلَمَّا أَبِي عَلَيْهِ تَعَفَّلَهُ، فَأَقْعَدَ لَهُ كَاتِبًا فَجَعَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ وَيَكْتُبُ الْكَاتِبُ حَتَّى اسْتَفْرَغَ حَدِيثَهُ أَجْمَعًا، فَقَالَ مَرْوَانُ: تَعَلَّمَ أَنَا قَدْ كَتَبْنَا حَدِيثَكَ أَجْمَعًا؟ قَالَ: ((أَوْ قَدْ فَعَلْتُمْ، وَإِنْ تُطِيعَنِي تَمَحُّهُ؟)) قَالَ: فَمَحَاهُ))^(١).

وفي بعض رواياته: قَالَ مَرْوَانُ: « تَعَلَّمَ أَنَا قَدْ كَتَبْنَا حَدِيثَكَ أَجْمَعًا. قَالَ: وَقَدْ فَعَلْتِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَأَقْرُؤْهُ عَلَيَّ، فَفَرَّؤُهُ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: ((أَمَا إِنَّكُمْ قَدْ حَفِظْتُمْ، وَإِنْ تُطِيعَنِي تَمَحُّهُ. قَالَ: فَمَحَاهُ))^(٢)، وإسناده حسن

٨. عَنِ الْفَضْلِ بْنِ حَسَنِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ أُمَيَّةَ الصَّمْرِيِّ، عَنِ أَبِيهِ قَالَ: تَحَدَّثْتُ عِنْدَ أَبِي هُرَيْرَةَ بِحَدِيثٍ فَأَنْكَرَهُ، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْكَ، قَالَ: ((إِنْ كُنْتَ سَمِعْتَهُ مِنِّي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي))، فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ فَأَرَانَا كُتُبًا كَثِيرَةً مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ فَقَالَ: ((قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَيُّ إِنْ كُنْتُ قَدْ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي))^(٣).

في رواية أخرى: « قَالَ فَاذْطَلَقْتُ مَعَهُ فَأَخْرَجَ كِتَابَهُ فَلَمْ يَجِدْ فِيهَا، ثُمَّ فَتَحَ صَنْدُوقًا أَوْ تَابُوتًا فَوَجَدَ فِيهَا صَحِيفَةً فِيهَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ وَحْدَهُ »^(٤)، وإسناده ضعيف

ح(٤٨٨)، ومن طريقه ابن عساکر في تاريخ دمشق (٣٤٢/٦٧) بلفظ: لا يكتب ولا يكتب، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢٨٢/١ ح ٣٥٧، وأخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى. باب مَنْ كَرِهَ كِتَابَةَ الْعِلْمِ وَأَمَرَ بِحِفْظِهِ (ص ٤٠٨) ح(٧٣٣) من طريق الوليد بن مسلم، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، حَدَّثَنِي أَبُو كَثِيرٍ، بِإِسْنَادِهِ بَلْفِظُ: ((إِنَّا لَا نَكْتُبُ وَلَا نُكْتَبُ وَلَا نُكْتَبُ وَلَا نُكْتَبُ))

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٥٨٣/٣، والخطيب في تقييد العلم ص ٤١، وابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٤٠/٦٧
(٢) كما في تقييد العلم ص ٤١، وتاريخ دمشق ٣٤٠/٦٧، وانظر سير أعلام النبلاء ٥٩٨/٢
(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک. كتاب معرفة الصحابة. ذَكَرَ أَبِي هُرَيْرَةَ الدَّوْسِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَدْ كَثُرَ الْخِلَافُ فِي اسْمِهِ، وَأَسْمُ أَبِيهِ (٥٨٤/٣) ح (٦١٦٩)، وعنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٣٢٤/١) ح (٤٢٢)، وابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٤٢/٦٧، وهو في كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله ٥٩١/٢ رقم ٣٨٠٦، وينظر فتح الباري ٢١٥/١

(٤) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ٥٩١/٢، وينظر ابن عساکر. تاريخ دمشق ٣٤٢-٣٤٣

٩. بالإضافة إلى ذلك فهناك صحف كتبت عن أبي هريرة^(١) أشهرها صحيفة همام بن منبه التي كتبتها عن أبي هريرة. قال الذهبي: «هَمَامُ بْنُ مُنْبَهٍ... الصَّنْعَائِيُّ، المَحَدَّثُ، المِتَّقِنُ، أَبُو عُقْبَةَ، صَاحِبُ تِلْكَ الصَّحِيفَةِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي كَتَبَهَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَهِيَ: نَحْوُ مِنْ مِائَةٍ وَأَرْبَعِينَ حَدِيثًا»^(٢). ورغم يقيننا بصحة هذه الصحيفة، وسماع همام من أبي هريرة أحاديثها، لكن استنباط إقرار أبي هريرة له بالكتابة عنه محتمل غير متيقن، فلم نجد في أقوال أهل العلم أنها كتبت بين يديه، أو أنها قرأت عليه، كما هو الحال مع معمر قرأها على همام^(٣)، نعم هي كتبت عنه فهل رآها وأقرَّ هَمَامًا عليها؟ الأمر محتمل - فهمام من تلاميذه بل زوج ابنته، وقد جالسه كثيرا- لكننا لا نجسر على القطع به لنأخذ منه بخلاف ما اشتهر عن أبي هريرة من كراهته الكتابة.

النتيجة: مما سبق يتبين لنا ما يلي:

- لا تصح أي رواية مرفوعة لأبي هريرة في النهي عن كتابة الحديث، وما صح مرفوعا عنه ففيه تصريح بإباحتها (كروايته عن كتابة عبد الله وإذن النبي ﷺ له، ورواية أبي شاه). قال أبو زهو: «ونحن نستدل بهذا الحديث على أن كتابة الحديث جائزة بل مستحبة، فإن ابن عمرو فعلها، وأبو هريرة لم ينكر عليه بل جعل ذلك من محاسنه»^(٤).

- الروايات الضعيفة المرفوعة عن أبي هريرة، لم يأت النهي فيها صريحا، كما جاء مثلا في حديث أبي سعيد الخدري: (لا تكتبوا عني غير القرآن...)، بل جاء التصريح فيها بالعلة المقتضية لترجيح أحد الأمرين دون النهي العام المطلق، فأولا العلة هي حصر اهتمام الكاتبين في القرآن الكريم، فلذلك كررته الرواية ثلاث مرات: (أَكْتَابَ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ)، (أَكْتَابَ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ أَحْضُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَأَخْلَصُوهُ)، وثانيا - وهو مكمل للعلة السابقة - كونه ﷺ بشرا: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ).

وأما الروايات الصحيحة الموقوفة على أبي هريرة فتفيد بمجموعها كراهيته الكتابة، لا تحريمها أو النهي المطلق عنها.

(١) ذكر الأعظمي عشرة ممن كتب عن أبي هريرة. ينظر دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ٩٧/١ - ٩٩

(٢) الذهبي. سير أعلام النبلاء ٣١١/٥، وتاريخ الاسلام ٧٤٧/٣

(٣) الذهبي. سير أعلام النبلاء ٣١١/٥

(٤) محمد محمد أبو زهو. الحديث والمحدثون ص ٢٢٤

وبناء على ما قررناه، لا يصح أن تعارض الرواية عن عبد الله بن عمرو بروايات أبي هريرة الأخرى، لأنها رواية صحيحة، وروايات أبي هريرة المرفوعة في النهي ضعيفة لا تصح، ولا يجوز تعليل الصحيح بالضعيف، بل يرجح الصحيح منها كما هو معلوم.

يضاف إلى ذلك، أنّ ما ورد موقوفاً عن أبي هريرة لا يتضمن النهي المطلق المسند إلى رسول الله ﷺ ولو بوجه، فلا يجوز معارضة هذا بذلك، بل إنّ بعض الروايات الموقوفة تنسب إلى أبي هريرة الكتاب، ويرى ابن عساكر - بناءً عليه - «أنّ أبا هريرة كان لا يكتب في حياة النبي ﷺ ويتكل على حفظه لما خصّه به رسول الله ﷺ من بسط ردايه... ثم كتب بعد النبي ﷺ ما كان حفظه عنه، ولولا أنّه كان مكتوباً عنده لم يمكنه تقديره بوعاءين وثلاث جُرب على ما بينا»^(١).

أما حديث زيد بن ثابت، فله روايتان:

الرواية الأولى: ((أنّه دخل على معاوية، فسأله عن حديث، فأمر إنساناً يكتبه، فقال له زيد: إنّ رسول الله ﷺ أمرنا ألا نكتب شيئاً من حديثه، فمحاها)). فلا يصح، بل هو متفق على ضعفه^(٢).

وقد أخرجه أحمد في مسنده^(٣)، حدثنا أبو أحمد، حدثنا كثير بن زيد، عن المطّلب بن عبد الله، قال: دَخَلَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ عَلَيَّ مُعَاوِيَةَ... الحديث وأخرجه أبو داود في سننه^(٤)، ومن طريقه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم^(٥)، والخطيب في تقييد العلم^(٦)، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى^(٧)، والقاضي عياض في الإلماع^(٨)، عن نصر

(١) ابن عساكر. تاريخ دمشق ٦٧/٣٤٢-٣٤٣، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١/٢٠٧: «وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بِأَنَّهُ لَمْ

يَكُنْ يَكْتُبُ فِي الْعَهْدِ النَّبَوِيِّ ثُمَّ كَتَبَ بَعْدَهُ»

(٢) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٤٣

(٣) مسند أحمد. مسند الأنصار. حديث زيد بن ثابت عن النبي ﷺ (٤٥٦/٣٥) ح (٢١٥٧٩)

(٤) سنن أبي داود. كتاب العلم. باب في كتابة العلم (٣١٨/٣-٣١٩) ح (٣٦٤٧)

(٥) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله (٢٧٠/١) ح (٣٣٦)

(٦) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٣٥

(٧) البيهقي. المدخل إلى السنن الكبرى (ص ٤٠٧) (رقم ٧٢٩)

(٨) القاضي عياض. الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ص ١٤٨

بن علي، عن أبي أحمد، به.

وأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه^(١)، ومن طريقه الخطيب في تقييد العلم^(٢)، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُسَافِرٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ زَيْدٍ، بِهِ، نَحْوَهُ.

وإسناد هذا الحديث فيه نظر، الْمُطَّلِبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ حَنْطَبِ بْنِ الْحَارِثِ الْمَخْزُومِيِّ (ت في حدود ١٢٠ هـ)

وثقه أبو زرعة^(٣)، والدارقطني^(٤)، ويعقوب بن سفيان الفسوي^(٥)، وابن حبان^(٦).
ومن لم يحتج به، عمدته كثرة الإرسال والتدليس في حديثه.

قال ابن سعد (ت ٢٣٠ هـ): «كان كثير الحديث، وليس يحتج بحديثه، لأنه يرسل عن النبي ﷺ كثيرا وليس له لقي، وعمامة أصحابه يدلسون»^(٧).

وقال البخاري (٢٥٦ هـ): «لا أعرف للمطلب بن حنطب عن أحد من أصحاب النبي ﷺ سماعاً إلا أنه يقول: حدثني من شهد النبي ﷺ»^(٨).

وقال أبو حاتم (ت ٢٧٧ هـ): «عمامة حديثه مراسيل»^(٩)، وقال أيضاً: «عمامة روايته مرسل... لم يدرك أحداً من أصحاب النبي ﷺ إلا سهل بن سعد وأنساً وسلمة بن الأكوع ومن كان قريباً منهم، ولم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين»^(١٠).

(١) ابن شاهين. ناسخ الحديث ومنسوخه (ص ٤٧١-٤٧٢) ح (٦٢٩)

(٢) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٣٥

(٣) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٣٥٩/٨

(٤) الدارقطني. سؤلات البرقاني ص ٤٤ رقم ٢٩٥

(٥) يعقوب بن سفيان الفسوي. المعرفة والتاريخ ٤٧٢/٢

(٦) ابن حبان. مشاهير علماء الأمصار ص ١٢١، وينظر الثقات ٤٥٠/٥

(٧) ابن سعد. الطبقات الكبرى ٣٣٢/٥

(٨) الترمذي. العلل الكبير ص ٣٨٦

(٩) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٣٥٩/٨

(١٠) ينظر ابن أبي حاتم. كتاب المراسيل ص ٢١٠

ووصفه الهيثمي بالتدليس^(١)، وقال الحافظ ابن حجر: «صدوق كثير التدليس والإرسال»^(٢).
وأما كثير بن زيد فهو كثير بن زيد، الأسلمي، أبو محمد المدني (ت ١٥٨هـ).
مختلف فيه، وهو جائز الحديث، فأما من وثقه فابن معين في رواية عنه^(٣)، وابن عمار
الموصللي^(٤)، وذكره ابن حبان في الثقات^(٥).

ومن توسط فيه عموماً مع بعض التردد من بعضهم ابن المديني وأبو حاتم فقالا: «صالح وليس
بالقوي»^(٦)، زاد أبو حاتم: «يكتب حديثه»^(٧)، وقال أحمد: «ما أرى به بأساً»^(٨)، وأكثر الروايات
عن يحيى بن معين أنه يمشيه، فروي عنه قوله فيه: «صالح»^(٩)، و«ليس به بأس»^(١٠)، وقال أيضاً:
«ليس بذاك القوي»^(١١)، وقال أبو زرعة: «صدوق فيه لين»^(١٢)، وقال ابن عدي: «أرجو أنه لا بأس
به»^(١٣)، وقال ابن القيسراني: «لا بأس به»^(١٤). ونقل الذهبي عن بعضهم أنه «جائز الحديث»^(١٥)،
في معجم شيوخه: «صويلح فيه لين»^(١٦). وقال الحافظ ابن حجر: «صدوق يُخطيء»^(١)، وتعقباه في

-
- (١) الهيثمي. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٣/١٠٠.
(٢) ابن حجر العسقلاني. تقريب التهذيب ص ٥٣٤، وينظر تعجيل المنفعة له ٢/٣٤٥، جاء في تحرير تقريب التهذيب
٣/٣٨٦: «ولم يتهمه أحد بالتدليس، لكن يظهر أنهم يريدون بالتدليس: الإرسال».
(٣) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٧/٢٠٤.
(٤) المزني. تهذيب الكمال ٢٤/١١٥.
(٥) ابن حبان. الثقات ٧/٣٥٤.
(٦) ابن المديني. سؤالات ابن أبي شيبه لعلبي ابن المديني ص ٩٥، والجرح والتعديل ٧/١٥١.
(٧) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٧/١٥١.
(٨) العليل ومعرفة الرجال رواية ابنه ٢/٣١٧.
(٩) المزني. تهذيب الكمال ٢٤/١١٥.
(١٠) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٧/٢٠٤.
(١١) ابن أبي خيثمة. تاريخ ابن أبي خيثمة ٢/٣٣٦.
(١٢) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٧/١٥١، ونقل الذهبي عنه قوله فيه: «ليس بالقوي». تاريخ الإسلام ٤/١٨٨.
(١٣) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٧/٢٠٧.
(١٤) في مواضع من ذخيرة الحفاظ ٢/٧٨٢، و٤/١٩٧٤ وغيرها.
(١٥) الذهبي. المغني في الضعفاء ٢/٥٣٠.
(١٦) الذهبي. معجم الشيوخ الكبير ١/٣٠٠.

تحرير تقريب التهذيب بأنه «صدق، حسن الحديث»^(٢).

أما من ضعفه فابن معين في رواية عنه حيث قال: ضعيف لكنه أشار إلى أن ضعفه محتمل^(٣)، ومرة: «ليس بذاك»^(٤)، وقال يعقوب بن شيبة: «ليس بذاك الساقط وإلى الضعف ماهو»^(٥)، وقال الطبري: «لا يحتج بنقله»^(٦)، وقال النسائي: «ضعيف»^(٧)، وقال المعلمي: «غير قوي»^(٨)، ومرة: «ضعيف»^(٩).

والحاصل أنه أقرب إلى القوة منه إلى الضعف، وحديثه يصلح للاعتبار. والله أعلم وعلى هذا فالحديث لا يصح محل الانقطاع في سنده، ولا يجوز أن يكون بمحل التعارض مع حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي ورد في البخاري وغيره.

الرواية الثانية:

أخرجها ابن سعد^(١٠) وعنه ابن عساكر^(١١) وابن أبي شيبة^(١٢) من طريق إسماعيل (هو ابن أبي خالد)، عن الشعبي أن مرواناً أجلس لزيد بن ثابت رجلاً وراء الستر ثم دعاه فجلس يسأله ويكتبون، فنظر إليهم زيد فقال: ((يا مروان غدرًا ! إنما أقول برأيي))، وفي رواية ابن أبي شيبة: ((أتدرون لعل

(١) ابن حجر. تقريب التهذيب ص ٤٥٩

(٢) بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط. تحرير تقريب التهذيب ١٩٢/٣

(٣) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز ٧٠/١

(٤) المزني. تهذيب الكمال ١١٥/٢٤ عن عبد الله بن شعيب وابن أبي شيبة، والذي في تاريخ ابن أبي شيبة ٣٣٦/٢

قوله عن يحيى: «ليس بذاك القوي»

(٥) المزني. تهذيب الكمال ١١٥/٢٤

(٦) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٤١٤/٨

(٧) النسائي. الضعفاء والمتروكين ص ٨٩ رقم ٥٠٥

(٨) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٣٥

(٩) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ١٤٤

(١٠) ابن سعد. الطبقات الكبرى ٢٧٦/٢

(١١) ابن عساكر. تاريخ دمشق ٣٢٩/١٩

(١٢) مصنف ابن أبي شيبة. كتاب الأدب. من كان يكره كتاب العلم (٣١٥/٥) رقم (٢٦٤٤٦)

كل شيءٍ حدثتكم ليس كما حدثتكم))، وعند ابن عساكر: ((فلعل كل الذي قلت لكم خطأ إنما قلت لكم بجهد رأي)).

وهذا إسناد رجاله ثقات، ولكن المعروف أن الشَّعبي لم يسمع من زيد بن ثابت كما قال ابن المديني وغيره^(١)، وبكل حال فمراسيله جيدة^(٢).

وأخرجها الدارمي في سننه «أخبرنا الوليد بن شجاع، حدَّثني قُرَيْشُ بن أنس، قال: قال لي ابن عَوْنٍ: وَاللَّهِ مَا كَتَبْتُ حَدِيثًا قَطُّ، قَالَ: وقال ابن سِيرِينَ: لَا وَاللَّهِ مَا كَتَبْتُ حَدِيثًا قَطُّ، قَالَ ابن عَوْنٍ، قَالَ لي ابن سِيرِينَ، عن زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ((أَرَادِي مَرَوَانَ بنَ الْحَكَمِ - وَهُوَ أَمِيرٌ عَلَى الْمَدِينَةِ - أَنْ أُكْتَبَهُ شَيْئًا، قَالَ: فَلَمْ أَفْعَلْ، قَالَ: فَجَعَلَ سِتْرًا بَيْنَ مَجْلِسِهِ وَبَيْنَ بَقِيَّةِ دَارِهِ، قَالَ: فَكَانَ أَصْحَابُهُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِ، وَيَتَحَدَّثُونَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ، فَأَقْبَلَ مَرَوَانَ عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: مَا أَرَانَا إِلَّا قَدْ خُنَّاهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ قَالَ: قُلْتُ وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: مَا أَرَانَا إِلَّا قَدْ خُنَّكَ، قَالَ: قُلْتُ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: إِنَّا أَمَرْنَا رَجُلًا يَقْعُدُ خَلْفَ هَذَا السِّتْرِ فَيَكْتُبُ مَا تُفْتِي هَهُؤُلَاءِ وَمَا تَقُولُ))^(٣).

وأخرجها الطبراني^(٤)، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنُ أَبَانَ الْأَصْبَهَانِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ (لعله أحمد) بنُ عَلِيٍّ بنِ شَوْذَبِ الْوَاسِطِيِّ، ثنا يَعْقُوبُ بنُ مُحَمَّدِ الزُّهْرِيِّ، ثنا أَبُو الْقَاسِمِ بنُ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ أُخِيهِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ خَارِجَةَ بنِ زَيْدِ بنِ ثَابِتٍ، أَنَّ مَرَوَانَ، قَالَ لَزَيْدِ بنِ ثَابِتٍ: يَا أَبَا سَعِيدٍ، لَوْ أَنَّكَ تَرَكْتَنَا لَكُنْتَنَا عَنْكَ حَدِيثًا، فَقَالَ زَيْدٌ: لَا، فَأَجْلَسَ لَهُ مَرَوَانَ كَاتِبًا خَلْفَ الْقُبَّةِ، فَجَعَلَ هُوَ يَسْأَلُ زَيْدًا وَيَكْتُبُ الْكَاتِبُ مَا يُحَدِّثُ بِهِ زَيْدٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا سَعِيدٍ مَا أَرَانَا إِلَّا قَدْ ظَفَرْنَا بِمَا أَبَيْتَ، قَالَ: وَاللَّهِ لَا أُرْمُ^(٥) حَتَّى أَوْتَى بِهِ، فَجَاءَ بِالْكِتَابِ فَشَقَّه، وَقَالَ: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَكْتُبَ حَدِيثَهُ)).

وهذا إسنادٌ فيه ضعف، محمد بن علي بن شوذب الواسطي ولعله أحمد لا محمد^(٦) لم أجد من ترجمه، ويعقوب بن محمد الزُّهري، وعبد الرحمن بن أبي الزُّنَادِ فيهما ضعف.

(١) ينظر الحاكم. علوم الحديث ص ١١١، وابن حجر. تهذيب التهذيب ٦٨/٥

(٢) ينظر الذهبي. الموقظة ص ٤٠

(٣) سنن الدارمي. المقدمة. باب من لم يركتابة الحديث (٤٢٢/١) ح (٤٩٠-٤٩١)

(٤) الطبراني. المعجم الكبير ١٣٧/٥

(٥) أي: لا أبلى، يقال: أرم المال إذا فني. ينظر ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٦٦/٢

(٦) إذ ليس في الرواة عن يعقوب بن محمد الزُّهري من اسمه محمد بن علي بن شوذب. ينظر المزني. تهذيب

والظاهر من هذه الروايات أن زيد بن ثابت لم ير الكتابة بعلّة أنّه إنما يقول برأيه، أو أنه كان يخشى الغلط في الحديث عن رسول الله ﷺ (إِنَّمَا أَقُولُ بِرَأْيِي)، (لعلّ كل شيءٍ حدثكم ليس كما حدثكم)، (إنما قلتُ لكم بجهد رأيي).

على أنّ كتابة الرأي عنه، أو كتابته هو برأيه لغيره - في حدود ما - قد نُقل عنه ﷺ، فكتب إلى عمر بن الخطاب ﷺ فريضة الجدّ في قطعة قَتَب^(١)، وكتب إلى معاوية ﷺ برأيه في أمر المطلقة قد دخلت في الدّم من الحيضة الثالثة^(٢)، وكتب إلى أبيّ بن كعب ناصحاً^(٣)، وكان الناس يكتبون عنه^(٤).

وروي عنه كتاب في الفرائض والموارث، كتبه حوالي سنة أربعين للهجرة^(٥)، «وتدلنا القطع الباقية عند البيهقيّ على أنّ أبا الزناد كان يملك كتاب الفرائض لزيد بن ثابت برواية خاريجة بن زيد...»^(٦).

الكامل ٣٦٧/٣٢ ترجمة يعقوب بن محمد الزهري.

(١) أخرجه الدارقطني في سننه. كتاب الفرائض (١٦٤/٥) ح (٤١٤٠)، وعنه البيهقي في السنن الكبرى. جماع أبواب الجد. باب من ورث الإخوة للأب والأم أو الأب مع الجد (٤٠٤/٦) ح (١٢٤٢٨)، ورواه البخاري مختصراً في الأدب المفرد ص ٧٣٤، والقَتَب - بالفتح - الإكاف الصغير أو الرجل يكون على البعير، وهو كالسرج للفرس. ينظر ابن منظور. لسان العرب ٦٦٠/١، وينظر ابن حجر. فتح الباري ٣٨١/٣

(٢) أخرجه مالك في الموطأ. كتاب الطلاق. ما جاء في الأقرء في عدّة الطلاق، وطلاق الحائض (٨٣١/٤) ح (٢١٤٢) الأعظمي، وعنه الشافعي في مسنده ص ٢٩٦-٢٩٧، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى. جماع أبواب عدة المدخول بها. باب ما جاء في قوله عز وجل: (والمطلقات يتربصن... (٦٨٢/٧) ح (١٥٣٨٥) من طريق نافع وزيد بن أسلم عن سليمان بن يسار أن الأحوص هلك بالشام... وفيه: فكتب إليه زيد... الحديث، وإسناده صحيح. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى. جماع أبواب عدة المدخول بها. باب ما جاء في قوله عز وجل: (والمطلقات يتربصن... (٦٨٢/٧) ح (١٥٣٨٦)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٦١/٣)، وعبد الرزاق في مصنفه. كتاب الطلاق. باب الأقرء والعدة (٣٢٠/٦) ح (١١٠٠٦)، وعنه الطبري في تفسيره (٩٨/٤) هجر عن الزهري عن سليمان بن يسار نحوه

(٣) ينظر ابن عساكر. تاريخ دمشق ٣٢٩/١٩

(٤) ينظر البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى. باب باب مَنْ رَحَّصَ فِي كِتَابَةِ الْعِلْمِ وَأَخْسَبُهُ حِينَ أَمِنَ مِنْ اخْتِلَاطِهِ

بِكِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ (ص ٤٢١) ح (٧٧٥) وإسناده صحيح

(٥) المعلمي. محاضرة في علم الرجال وأهميته ضمن مجموع الرسائل الحديثية ص ٢٣٧

(٦) نجم عبد الرحمن خلف. موارد الإمام البيهقي في كتابه السنن الكبرى ص ٤٧

فإذا أخذنا بمبدأ الصّحة أو الضّعف الحديثي، نجد أنه لم يثبت أن زيدا قد امتنع عن كتابة رأيه، ولم يثبت عنه حديثٌ مرفوعٌ في التّهي عن الكتابة، بل وجدنا من الرّوايات المقبولة والموقوفة عليه ما يُؤيد جواز كتابة رأيه على الأقل كما مرّ.

ولو أخذنا المسألة عنه في غير هذا الإطار، لرأينا الأصل أنّه لم يكن يرّ كتابة الحديث أو كتابة الرّأي عنه؛ اللهم إلا ما تحقّقه هو من الرّأي والاجتهاد في مواطن محدودة والله أعلم وفي جميع الأحوال لا يصح - في إطار المنهج العلمي - أن نطلق القول بمعارضة حديثه لحديث عبد الله بن عمرو فضلاً عن أن نتحقّق مذهب التّهي عن الكتابة بإطلاقٍ في عهد النبي ﷺ من خلاله، سيما وقد عورض بعشرات الروايات المرفوعة والموقوفة التي تنص على كتابة الحديث في الجملة على عهد النبي ﷺ.

رابعا: من جهة عدم وجود نسخة مما كتبه عبد الله، بل ولا رواية فيها مجرد إشارة إلى أنها منقولة عن تلك الصحيفة التي كتبها، وهذا أيضا مما قلده إبراهيم فوزي^(١)، وجوابه:

١. أن الكتابة والحفظ كلاهما وسيلتان فطريتان لحفظ الأشياء، ولو روعيت جميع شروط الحيلة عند استخدامهما لاستحقت كل وسيلة منها أن يوثق بها، وإن قُصّر في مراعاة هذه الشروط تطرق الشك إلى كل واحدة منها. وقد علم المحدثون أن مجرد تقييد الأشياء بالكتابة لا يجعلها محل ثقة^(٢)، ولذلك كان من منهجهم المزاجية بينهما، حتى تجبر إحداها ما نقص في الأخرى^(٣)، فعن «أحمد بن أبي الحواريّ، قال: سمعتُ مروان بن محمّد يقول: لا غنيّ لصاحب حديثٍ عن ثلاثٍ: صدق، وحفظ، وصحّة كتب، فإن كانت فيه ثنتان وأخطأته واحدة لم يضرّه، إن كان صدق وصحّة كتب ولم يحفظ ورجع إلى كتبٍ صحيحة لم يضرّه»^(٤).

وربما قدّم بعض العلماء الحفظ على الكتاب، وعدّ ذلك ابن الصلاح من التشدد فقال: «ومن مذاهب التّشديد مذهب من قال: لا حجة إلا فيما رواه الراوي من حفظه وتذكره، وذلك مروى عن مالك وأبي حنيفة رضي الله عنهما، وذهب إليه كثير من أصحاب الشافعي: أبو بكر الصيدلاني

(١) إبراهيم فوزي. تدوين السنّة ص ٤٨

(٢) الكيلاني. تدوين الحديث ص ١٧٣

(٣) الكيلاني. تدوين الحديث ص ١٧٤

(٤) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٢٢٩

المروزي^(١)، وعن « أشهب قال: قلتُ لمالك: الرجل يخرج كتابه وهو ثقة فيقول: هذا سماعي إلا أنه لا يحفظ؟ قال: لا يُسمع منه، قال يونس: لأنه إن أُدخل عليه لا يعرف^(٢). »

٢. أما عدم وجود نسخة مما كتبه عبد الله عن رسول الله ﷺ فليس بدليل على عدم الكتابة أو النهي عنها، فصحيفته قد ورثها عنه عمرو بن شعيب، وآها مجاهدٌ عند عبد الله، وسمعا منه ما يقارب مائة شيخ وعالم^(٣)، وكان رضي الله عنها يتعاهدها، ولعلها ضاعت بعد ذلك كنسخة مخطوطة بيده، كشأن كثير من التراث الإسلامي ومنه بعض المصاحف الخاصة، لكن أحاديثها حفظت ورويت وسردت في كتب السنة.

وعدم ذكر العلماء لها كنسخة مكتوبة في سياق نقلهم لأحاديثها، يجري على عادتهم في نقل الحديث بالتحديث والعنعنة، وهذه هي الجادة في الرواية، يروون ما يريدون من أحاديثها كمثلي روايتهم لسائر الأحاديث^(٤).

إن علماء الحديث ونقّاده بعامة قد نظروا إلى الكتاب بنفس نظرهم إلى الحفظ، فقرروا بعد مبدأ العدالة مبدأ الضبط؛ ضبط الصدر وضبط الكتاب وتوسعوا فيهما، وفصلوا في ذلك تفصيلاتٍ حاصلها النظر في الواقع الحديثي الخاص بكل رواية من الروايات، فقد يقضي الواقع بتفضيل الحفظ على الكتاب في راوٍ، أو يُعلون من شأن الكتاب على الحفظ في آخر، كل ذلك بحسب القرائن. فهذا معمر بن راشد لا يحمّدون حديثه بالبصرة لما فيه من الاضطراب الكثير فكتبه لم تكن معه آنذاك، وحديثه باليمن جيد، لأنه كان يتعاهد كتبه وينظر^(٥).

وعمر بن شعيب عن أبيه عن جده نسخة، تردد فيها بعض العلماء كونها وجادة، ومنهم يحيى بن معين ففي رواية الدّوري عنه قال: إذا حدّث عن أبيه عن جده فهو كتاب، ويقول أبي عن جدي، فمن هنا جاء ضعفه أو نحو هذا من الكلام، فإذا حدّث عن سعيد بن المسيب أو عن

(١) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٠٨

(٢) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٢٢٧

(٣) ينظر الذهبي. سير أعلام النبلاء فيمن روى عنه ٣/٨١

(٤) ينظر تعليق أحمد شاكر على المسند ٨/١٨٣، وكلام أحمد شاكر في صحيفة همام عن أبي هريرة.

(٥) ينظر ابن رجب الحنبلي. شرح علل الترمذي ٢/٧٦٦

سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَوْ عَنْ عُرْوَةَ فَهُوَ ثِقَةٌ عَنْ هَؤُلَاءِ أَوْ قَرِيبٍ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ^(١).

وقال ابن المديني: «ما روى عنه أيوب وابن جريح، فذلك كله صحيح، وما روى عمرو عن أبيه عن جده فذلك كتابٌ وجدته، فهو ضعيف»^(٢).

وليس الضعف في أصل الكتاب؛ فهو الصحيفة الصادقة التي قدّمنا الحديث عنها، ولا الضعف في عمرو بن شعيب، ولكنه لمكان الانقطاع والإرسال في ذلك. قال ابن معين: عمرو بن شعيب «ثقة في نفسه، وما روى عن أبيه عن جده لا حجة فيه، وليس بمتصل، وهو ضعيف من قبيل أنه مرسل، وجدّ شعيب كُتِبَ عبد الله بن عمرو فكان يرويها عن جده إرسالاً، وهي صحاح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمعها»^(٣).

على أن صيغ الأداء المذكورة في الأسانيد من قبيل (حدثنا)، و(أخبرنا)، ونحو ذلك قد توهم غير المتخصصين من المحدثين أنّ منهج المحدثين هو الاعتماد الكامل على حفظ الرواة وذاكرتهم، وإهمالهم وتفريطهم في التوثيق بالكتابة على أهميتها، وهذا وهمٌ ناشيء عن عدم تأمل وفهم أساليب القوم وأصولهم في الرواية قبولاً وردّاً.

ذلك أن السماع أو العرض أو الإجازة أو المناولة وغيرها قد تتضمن الإشارة إلى الكتابة^(٤)، ولفظ النقل بها لا يعني «عدم وجود الكتابة، فعلماء الحديث يستخدمون مُصطلح (حدثنا) إذا كان الشيخ يقرأ من كتابه ويعلم على التلاميذ وهم يكتبون، ومصطلح (أخبرنا) إذا كان أحد التلاميذ يقرأ كتاب الشيخ وهو يسمع ويصحح للقاريء إذا أخطأ وباقي التلاميذ يكتبون... فمن الخطأ أن نظراً أن وجود لفظ (حدثنا) و(أخبرنا) ينفي وجود الإملاء والكتابة»^(٥)، ولهذا كان إثبات السماع بـ (حدثنا) و(أخبرنا) أهمّ عند المحدثين من الأخذ من الكتب مباشرة، دون قراءة أو سماع، فصاروا

(١) تاريخ ابن معين برواية الدوري ٤/٦٢ بتصرف يسير

(٢) علي ابن المديني. سؤالات ابن أبي شيبّة لعلّي بن المديني ص ١٠٤

(٣) الحافظ مغلطاي. إكمال تهذيب الكمال ١٠/١٨٩، وابن حجر. تهذيب التهذيب ٨/٥٤

(٤) ينظر القاضي عياض. الإلماع ص ٦٩، وابن الصّلاح. مقدمة ابن الصّلاح ص ١٣٢ عتر ، والنووي. تقريب النووي

ص ٥٤ ، وأحمد شاكر. الباعث الحثيث ص ١٠٩

(٥) حاكم المطبري. تاريخ تدوين السنة ص ١٥٧-١٥٩، وينظر الأعظمي. دراسات في الحديث النبوي ١/٩٠

حين ينقلون عن تلك المصادر يؤكدون سماعهم بهذه الصيغة ليثبتوا بأنهم لا ينقلونها وجادة من كتبهم أو إرسالاً عنهم... فإذا جاء من لا يعرف هذه المصطلحات تصور أنها روايات شفوية»^(١).

٣. أما ما يشير إلى النقل من تلك الصحيفة، فأولا هي محفوظة في مسند الإمام أحمد (مسند عبد الله بن عمرو بن العاص)، وبعض كتب السنة الأخرى^(٢).

ولابد أن نعرف أن مسند أحمد قد كتب عن أصول شيوخه، وكل الأحاديث التي في مسنده «التي يقول فيها حدثنا هي في الواقع وثائق مكتوبة، نسخها أحمد بيده من كتب شيوخه الذين قرأ عليهم هذه الكتب، فصار يقول بعد ذلك في المسند (حدثنا فلان) و (حدثنا فلان) لأنه بهذه الطريقة يعزو الحديث إلى مصادره التي ينقل منها دون حاجة أن يقول: (حدثنا فلان) من كتابه الذي نسخت منه نسخة وقرأتها عليه)... وإنما كانوا يستخدمون كلمة (حدثنا) لأنها أهم عند أهل الحديث وأوضح دلالة على تحقق السماع من الشيخ مباشرة»^(٣).

وعلى سبيل المثال، فقد كتب همام بن منبه صحيفته عن أبي هريرة في حدود (٥٠ هـ) وفيها نحو (١٤٠ حديثا) على نسق واحد، ورواها عنه تلميذه معمر صاحب الجامع، وقد صنّفه مرتباً على الأبواب في حدود (١١٠ هـ)، وروى الجامع عن معمر فيمن رواه أشهر تلميذ له وهو عبد الرزاق الصنعائي صاحب المصنف والذي ألفه في حدود (١٦٠ هـ)، وقد اشتمل فيما اشتمل عليه من أحاديث من مصادرها الأصلية على أحاديث كتاب شيخه معمر، وصحيفة شيخه همام... وقد قرأ عليه المصنف عشرات الرواة، ومن أشهرهم أحمد بن حنبل الذي وضع بعد ذلك المسند في حدود (٢٠٠ هـ)؛ حيث اشتمل فيما اشتمل عليه من مصادر نصوصاً من مصنف شيخه عبد الرزاق، وجامع شيخ شيخه معمر، وصحيفة همام، وصحف وجوامع وسنن أخرى.

فإذا رجعنا إلى مسند أحمد على سبيل المثال، فسنجد ما يلي: حدثني أبي، حدثنا عبد الرزاق، ثنا معمر، عن همام، قال: هذا ما حدثنا به أبو هريرة عن رسول الله ﷺ، قال... وساق نحو (١٤٠ حديثاً) بإسناد واحد، مطابقة تمام المطابقة لما في صحيفة همام بن منبه، ولما هو في مصنف عبد

(١) حاكم المطيري. جناية أوزون عندما يتحدث الجنون ص ٥٩-٦٠، وقد تحدث عن ذلك فؤاد سركين في تاريخ التراث

العربي ١٢٣/١-١٥٣، وينظر أيضاً شاکر مصطفى. التاريخ العربي والمؤرخون ٧٧/١

(٢) محمد عجاج الخطيب. السنة قبل التدوين ٣٥٠/١

(٣) حاكم المطيري. جناية أوزون عندما يتحدث الجنون ص ١٥٤-١٥٥

الرزاق، وجامع معمر، كل ما في الأمر أنها جاءت في المسند متتابعة، وجاءت في غيره مفرقة بحسب الأبواب الفقهية.

وكما فعل أحمد بهذه المصادر وغيرها فعل كل من أخذ عنها كالبخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث، فمن لا يعرف شيئاً عن هذه المصادر وشهرتها آنذاك، وأنها صحف وجوامع مكتوبة، ولا يعرف طرائق المحدثين في النقل^(١).

ومع ذلك فقد وجد من الحديث ما يدل على أنه نقل من هذه الصّحيفة، بما يفند رأي المؤلف، ومن تلك الروايات:

الحديث الأول:

عن أبي قبيل قال: كنا عند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه وسئل: أي المدينتين تفتح أولاً القسطنطينية أو رومية؟، فدعا عبد الله بصندوق له حلق، فأخرج منه كتاباً، فقال: بينما نحن حول رسول الله ﷺ نكتب إذ سئل رسول الله ﷺ: أي المدينتين تفتح أولاً، أقسطنطينية أو رومية؟ فقال رسول الله ﷺ: ((مدينة هرقل تفتح أولاً))، يعني: قسطنطينية^(٢).

الحديث الثاني:

روى الإمام أحمد في مسنده بسنده عن أبي سبرة، قال: كان عبيد الله بن زياد يسأل عن الحوض، حوض محمد ﷺ، وكان يكذب به، بعدما سأل أبا بزة والبراء بن عازب وعائذ بن عمرو ورجلاً آخر، وكان يكذب به، فقال أبو سبرة: أنا أحدثك بحديث فيه شفاء هذا، إن أباك بعث

(١) حاكم المطيري. جنابة أوزون عندما يتحدث الجنون ص ١٥٦-١٥٨

(٢) أخرجه أحمد في مسنده. مسند الكثيرين من الصحابة. مسند عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما (٢٢٤/١١) ح (٦٦٤٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب الجهاد. ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه (٢١٩/٤-٣٣٠) ح (١٩٤٦٣)، والدارمي مختصراً في المقدمة. باب من رخص في كتابة العلم (٤٣٠/١) ح (٥٠٣)، عن عثمان بن محمد، ثلاثتهم (أحمد وابن أبي شيبة والدارمي) عن يحيى بن إسحاق، عن يحيى بن أيوب، عن أبي قبيل، به، بلفظه. وأخرجه الحاكم في المستدرک. كتاب الفتن والملاحم (٤٦٨/٤) ح (٨٣٠١) و(٥٥٣/٤) ح (٨٥٥٠) و(٥٩٨/٤) ح (٨٦٦٢) من طريق ابن وهب، أخبرني يحيى بن أيوب، به، بنحوه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي. وقال عبد الغني المقدسي في نهاية المراد ١٢٠/٢ ح (١١٣): «وهو حديث حسن الإسناد». وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٨٧/٣: «هذا حديث حسن غريب»، والحديث ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٣/١) ح (٤) وذكر تصحيح الحاكم وموافقة الذهبي له، وقال: «وهو كما قال».

مَعِيَ بِمَالٍ إِلَى مُعَاوِيَةَ، فَلَقِيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو فَحَدَّثَنِي مِمَّا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَمَلَى عَلَيَّ، فَكَتَبْتُ بِيَدِي، فَلَمْ أَزِدْ حَرْفًا، وَلَمْ أَنْقُصْ حَرْفًا، حَدَّثَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ أَوْ يُبْغِضُ الْفَاحِشَ وَالْمُتَفَحِّشَ، قَالَ: وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَظْهَرَ الْفُحْشُ وَالتَّفَاحِشُ، وَقَطِيعَةُ الرَّحِمِ، وَسُوءُ الْجَاوِزَةِ، وَحَتَّى يُؤْتَمَنَ الْخَائِنُ وَيُخَوَّنَ الْأَمِينُ، وَقَالَ: أَلَا إِنَّ مَوْعِدَكُمْ حَوْضِي، عَرْضُهُ وَطُولُهُ وَاحِدٌ، وَهُوَ كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَمَكَّةَ، وَهُوَ مَسِيرَةُ شَهْرٍ، فِيهِ مِثْلُ التُّجُومِ أَبَارِيقُ، شَرَابُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ الْفِضَّةِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ مَشْرَبًا، لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا)) . فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: مَا سَمِعْتُ فِي الْحَوْضِ حَدِيثًا أَنْبَتَ مِنْ هَذَا فَصَدَّقَ بِهِ، وَأَخَذَ الصَّحِيفَةَ فَحَبَسَهَا عِنْدَهُ.

الحديث الثالث:

أخرج عبد بن حميد في مسنده^(١)، قال: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادِ بْنِ أَنْعَمٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَهُ فَقَالَ: أَلَا أَعْلَمُكُمْ كَلِمَاتٍ كَانَ يُعَلِّمُهُنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُهُنَّ حِينَ يُرِيدُ أَنْ يَنَامَ؟ قُلْتُ: بَلَى، فَأَخْرَجَ لَنَا قِرْطَاسًا فَإِذَا فِيهِ: ((اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِكُهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ، وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ، اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ وَشَرِّكَه، وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَقْتَرِفَ عَلَى نَفْسِي سُوءًا، أَوْ أُجْرَهُ عَلَى مُسْلِمٍ)) .

وأما ما يتعلق بحديث أبي شاه، فادعى المؤلف أنه حديثٌ خاصٌ بالكتابة لأبي شاه، لا يتعداه، ولا ينهضُ دليلاً على أنَّ الحديث كتب بين يدي رسول الله ﷺ. واحتمل المؤلف من لغة هذا الحديث بعض ما يخدم رأيه المعروف، فادعى أنَّ الحديث نفسه دليلٌ على أنَّ الكتابة لم تكن شائعة، ولو كانوا يكتبون لم يكن لِقَوْلِ أَبِي شَاهِ أَي مَعْنَى؛ فهذه الخطبة ما كانت لتُكتب لولا أنَّ ذلك الرجل طلب هذه الكتابة^(٢) !!

والجواب عن ذلك:

أننا لا ننفي خصوصية الكتابة لأبي شاه كما هو ظاهرٌ في منطوق هذه الرواية، ولكن الخصوصية لا

(١) المنتخب من مسند عبد بن حميد (٢٧٧/١) ح (٣٣٨)، قال محقق الكتاب الشيخ مصطفى العدوي: «صحيح لغيره»

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣١-١٣٢

تسلم فيما يتعلق بكتابة هذه الخطبة، فالرجل قد قال: (أكتبوا لي يارسول الله)، فلم يصرح بالخطبة في كلامه، وقد فهم الأوزاعي أنه يقصد تلك الخطبة التي سمعها من رسول الله ﷺ، ولكن عبد الله بن أحمد بن حنبل يرى مع ذلك أنه «لَيْسَ يُرَوَى فِي كِتَابَةِ الْحَدِيثِ شَيْءٌ أَصَحُّ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ»^(١)، فنقل الأمر من الخصوص إلى العموم، ولأنه لو كان المقصود تخصيصه به لنبه ﷺ عليه كما في أحاديث كثيرة.. ولذلك وجدنا من يرجح عموم الإذن من خلال هذا الحديث، قال الشيخ محمد عجاج الخطيب: «حديث أبي شاه يمثل إذنا عاما وإباحة مطلقة للكتابة»^(٢)، ونازع السخاوي البلقيني في كونها حادثة عين^(٣).

وبكل حال فحديث أبي شاه من جملة الروايات التي تثبت الكتابة في عهد النبي ﷺ، ولا ندعي أن كل شيء من حديث رسول الله ﷺ قد (كتب بين يديه)، ولكننا نقول إن بعضه قد كتب فعلا بين يديه وبأمره، وبعضه قد كتب على عهده، لمكان الإذن والرخصة في ذلك، فالمكتوب من الحديث هو على سبيل الجملة^(٤)، ولم يكن على نمط كتابة القرآن الكريم. ويتأيد ذلك بمعرفة أن كثيرا من الأمور العملية لم تكن تُكتب، لتكرارها وظهورها ومعلوماتها فلا حاجة إلى توثيقها إلا في جهة بعض التفاصيل؛ كونها موثقة في سلوكات الناس اليومية، فهذا أبو سعيد الخدري يقول: ((ما كنا نكتب إلا القرآن والتشهد))^(٥)، فهو يثبت كتابة التشهد لدى الصحابة، ولكنه لا يتحدث عن ركوعات الصلاة وسجودها والقراءة فيها كون كل ذلك معلوم بالعمل، وهذا أبو شاه لم يطلب أن يكتب له مناسك الحج، أو الصلاة فهو قد عاش ذلك واقعا عمليا...

(١) ينظر مسند أحمد. مسند المكثرين من الصحابة. مسند أبي هريرة رضي الله عنه (١٨٥/١٢) ح (٧٢٤٢)

(٢) محمد عجاج الخطيب. السنة قبل التدوين ٣٠٩/١

(٣) السخاوي. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث ٣/٣٤، وفي توضيح الأفكار ٢/٢١٧: «وأما قول البلقيني يجوز أن يدعي أنها واقعة عين فقد نظره السخاوي، وكان وجهه أن الأصل التشريع العام»

(٤) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٣/٨٧: «وَهُوَ - حديث عبد الله بن عمرو: كنا عند رسول الله نكتب ما يقول - دَالٌّ عَلَى أَنَّ الصَّحَابَةَ كَتَبُوا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بَعْضَ أَقْوَالِهِ...»، وفي الأنوار الكاشفة ص ٣١-٣٢: «قد وقعت كتابة في الجملة... لكن لم تشمل ولم يؤمر بها أمرا».

(٥) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٩٣، وفي سنن أبي داود. كتاب العلم. (٣/٣١٨). وابن أبي شيبه في مصنفه. كتاب الصلوات. في التشهد في الصلاة كيف هو (١/٢٦٠) ح (٢٩٩١)، وأبو داود في سننه. كتاب العلم. باب في كتاب العلم (٣/٣١٩) ح (٣٦٤٨)، والخطيب في تقييد العلم ص ٩٣، من طريق خالد الخذاء عن أبي المتوكل عن أبي سعيد به، مع زيادة في رواية ابن أبي شيبه

١. أما ما ذكره المؤلف من أن نفس الحديث يقتضي عدم الكتابة فهو مجرد احتمال، لأنه قد يقال على الاحتمال أيضاً أن أبا شاه قد رأى بعض الصحابة يكتبون تلك الخطبة، وكان لا يتقن الكتابة، فطلب من رسول الله ﷺ أن يكتب له، فأمر له رسول الله بما أراد، ويستأنس لهذا الاحتمال بما ورد عن جابر بن عبد الله أن له صحيفة مكتوبة، وهو ممن روى خطبة حجة الوداع، قال الذهبي: « له منسك صغير في الحج، أخرجه مسلم »^(١)، فيحتمل أن يكون هذا المنسك جزءاً من هذه الصحيفة^(٢)، وقد طبع مفرداً بعنوان: حجة النبي ﷺ كما رواها جابر رضي الله عنه، جمعها بطرقها ورواياتها الألباني رحمه الله تعالى^(٣).

كما يستأنس له بقول الإمام السنخاوي عقيب ذكر حديث أبي شاه: «فَإِنَّ الْإِذْنَ لِأَبِي شَاهٍ كَانَ فِي فَتْحِ مَكَّةَ، وَاسْتُظْهِرَ لِذَلِكَ بِمَا رُوِيَ أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ كَانُوا يَكْتُبُونَ»^(٤).

ولو أن الأمر كان قد استقر على النهي العام، لوقع سؤال أبي شاه على طلب الإذن أو الرخصة بالكتابة لا على الكتابة في حد ذاتها، فلما وقع طلبه على الكتابة دون الإذن كان أقرب الاحتمالات أنه كان أمياً يستكتب العلم، ولو وقع طلبه على الإذن أو طلب الرخصة في ذلك علمنا أن النبي ﷺ قد أنشأ فعلاً نهيًا عامًا عن كتابة حديثه.

ويتأيد هذا الاحتمال من جهة أخرى، وهي أن خطبة النبي ﷺ هذه تعد خطبة جامعة، وقد حضرها الجمع الغفير (قام في الناس)، ومنهم أبو هريرة، والعباس الذي وقع منه الكلام عن الإذخر، ولم نجد عند أحدهما أو عند من حضرها من صحابة رسول الله ﷺ ولو مجرد إشارة إلى سبق نهي النبي ﷺ عن كتابة حديثه أو شيئاً من ذلك.

المطلب الثاني: مستوى توجيه هذه الروايات

فأما أن النهي عن الكتابة كان متقدماً، حتى لا يختلط بالقرآن الكريم، وما أورده عليه المؤلف، فيمكن أن يناقش بمايلي:

(١) الذهبي. تذكرة الحفاظ ٤٣/١

(٢) ينظر رفعت بن فوزي عبد المطلب. كتابة السنة في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية ص ٥٩

(٣) ينظر بكر أبو زيد. معرفة النسخ والصحف الحديثية ص ١١١، وقد صرح في ص ١٥٥ أن كتابة جابر لهذه الصحيفة

محملة، غير متيقنة، فهل كتبها هو أم هي من محفوظاته، كتبها عنه سليمان بن قيس الشكري؟

(٤) السنخاوي. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث ٣٩/٣

أولاً: القائلون بهذا الرأي هم من جلة العلماء قديماً، وبعض الباحثين حديثاً، ومنهم ابن قتيبة^(١)، والسمعاني^(٢)، وصُبحي الصالح^(٣) وأكرم ضياء العمري^(٤) وغيرهم، وهو رأي يستند إلى ما ورد في أحاديث النهي بعامته - على ضعفها - من الإشارة إلى القرآن الكريم، وما ورد عن الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، وليس الأمر على حسب ما ادعاه المؤلف من أن هذا التبرير وضع بآخرة، «وُضعت لاحقاً للتلبيس على النصوص التي تؤكد أن الرسول ﷺ نهي عن كتابة الحديث»^(٥).

ويقول إبراهيم فوزي: «وإنما ظهرت التعليلات، بعد أن أباح الخليفة عمر بن عبد العزيز كتابتها، في بداية القرن الثاني للهجرة، فأقدم بعض تابعي التابعين على كتابة أحاديث النبي ﷺ، واخترعوا تعليلات عديدة لكي يبرروا جواز كتابتها بعد أن بقي المسلمون قرناً من الزمن يجرمون من ذلك»^(٦)!!

إن هذا التفسير الذي ذكره بعض أهل العلم لم يكن بآخرة، فقد أشارت الأحاديث التي تنهى عن كتابة غير القرآن إلى القرآن، كحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري (لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن) (أَكْتَابَ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ؟ فَفُلْنَا: مَا نَسْمَعُ، فَقَالَ: أَكْتَابَ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ، أَمْحَضُوا كِتَابَ اللَّهِ وَأَخْلَصُوهُ)، فلأمر علاقة بكتاب الله تعالى، إن لم تكن خوف الاختلاط به، فخوف الاشتغال عنه، خاصة لمن كان يجمع كتابة القرآن والحديث في موطن واحد. وفي اللغة يأتي فعل (محض)^(٧) و(أخلص)^(٨) لوصف الشيء لا يختلط بغيره، ولا يشوبه شيء، فالمحض:

(١) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٤١٢

(٢) السمعياني. أدب الإملاء والاستملاء ص ١٤٦

(٣) صبحي الصالح. علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة ص ٢٠

(٤) أكرم ضياء العمري. بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ٢٨٨-٢٩١

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ٩٦

(٦) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ٤٠-٤١

(٧) ينظر الخليل بن أحمد. كتاب العين ١١١/٣، وأبو عبيد القاسم بن سلام. الغريب المصنف ٤٧٠/٢، وابن دريد.

جمهرة اللغة ٥٤٧/١، والأزهري. تهذيب اللغة ١٣٢/٤، والجوهري. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١١٠٤/٣،

وابن فارس. مجمل اللغة ص ٨٢٤، ومقاييس اللغة ٣٠٠/٥، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ١٣٩/٣،

والزمخشري. الفائق في غريب الحديث ٢٨٠/٢، والرازي. مختار الصحاح ص ٢٩١، وابن منظور. لسان العرب

٢٢٧/٧، والفيومي. المصباح المنير ٥٦٥/٢، والفيروز آبادي. القاموس المحيط ٦٥٣/١، والزيدي. تاج العروس

الصَّريح، والبحت، والزكي، والمهيج، والنقي، فاللبن المحض: الخالص بلا رغوة، أو لم يخالطه ماء، وأمحضتك الحديث: صدقتك، وكذلك النصيحة، وفي أمثال العرب: (قد صرَّح المحض عن الزَّبد)، يضرب للصدق الذي تتبين حقيقته بعد الشك فيه، وخلص ضد خلط، ومن معانيها في المعاجم: الصفاء، والنجاة، وتنقية الشيء وتهذيبه، والتمييز، والتنحية، والنصح، وعدم الاشتراك، وفي القرآن الكريم: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] أي: لا يشركهم فيها أحد، و﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]، أي: تميزوا عن الناس. والإخلاص في الطاعة: ترك الرياء، وخالصة في العشرة أي: صافاه، واستخلصه لنفسه: استخصه، وأخلص له دينه: أمحضه.

والفرق بين المحض والخالص «أن المحض هو الذي يكون على وجهه لم يخالطه شيء، والخالص هو المختار من الجملة، ومنه سمي الذهب النقي عن الغش خالصًا، ومن الأول قولهم: لبُّ محض أي لم يخالطه ماء»^(٢).

وعلى هذا المعنى فقد خشي النبي ﷺ أن يختلط شيء من القرآن بغيره في بداية الأمر أو عند بعض الصحابة، فقال: (أَكْتَابُ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ؟ فَقُلْنَا: مَا نَسْمَعُ، فَقَالَ: أَكْتَابُ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ، أَمْحِضُوا كِتَابَ اللَّهِ وَأَخْلِصُوهُ).

وقد رجَّح الشيخ عبد الغني عبد الخالق هذا الرأي على غيره فقال: «وقد أمكننا الجمع بتخصيص النهي بحالة الخوف والإذن بحالة الأمن، وهو جمع معقول المعنى... ثم إنه لا داعي للتخصيصات بالصحف أو الأشخاص أو الأزمنة... بل المدار في التَّهي على حصول الاشتباه من كتابة السنة مع القرآن أو مستقلة، ومن كاتب الوحي أو من غيره، أو في زمن نزول الوحي أو في غيره، والمدار في الإذن على الأمن من الاشتباه في هذه الأحوال كلها»^(٣).

٤٣/١٩

(١) ينظر مادة (خلص) في الجوهري. الصحاح ١٠٣٧/٣، وابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٢٠٨/٢، وابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم ٥٨/٥، والزحشري. أساس البلاغة ٢٦٢/١، والقاضي عياض. مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢٣٧/١، وابن الأثير. النهاية في غريب الحديث ٦١/٢، وابن منظور. لسان العرب ٢٦/٧، والزبيدي. تاج

العروس ٥٥٧/١٧، وأحمد مختار عبد الحميد عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة ٦٧٨/١

(٢) أبو هلال العسكري. الفروق اللغوية ص ٢٩٧

(٣) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٤٤٦-٤٤٧

ثانياً: من استضعف النهي عن الكتابة باحتمال اختلاط أحدهما بالآخر، كانت حجتهم ظاهر الافتراق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث، وفهم الصحابة ومعرفتهم بذلك، فهم أهل اللغة وأساطينها، وأهل الضبط والحفظ، فكيف من الممكن أن يختلط عندهم القرآن بالحديث؟ ويضيف المهندس عدنان الرفاعي أن زعم الاختلاط لا برهان عليه، بل «هو إساءة لصياغة النص القرآني، واتهام لهذه الصياغة المعجزة بأنها ليست معجزة»^(١)، أي أن إعجاز القرآن كاف في تمييزه عن السنة، فلا حاجة إلى التمييز بخصوص الكتابة^(٢)، ونقول: إن مسألة الاختلاط - على ما فيها من ضعف - محتملة ممكنة الحدوث من جملة أسباب أخرى يعللون بها، والمقصود ليس اختلاطاً في نفس الأمر، حتى يماثل أحدهما الآخر أو يتميز بيان القرآن عن القرآن بكل حال، ولكنه احتمال وارد في آحاد المتلقين وصحفهم التي يجمعون فيها القرآن بالحديث، ممن «إذا كتب لا يتقن ولم يصب التهججي»^(٣)، أو لأنهم كانوا يكتبون القرآن وما يبينه من قول الرسول ﷺ بجنبه، كما هو حديث عائشة رضي الله عنها، أنها أمرت من يكتب لها مُصحِّفاً، ثم قالت: ((إذا بلغت هذه الآية فآذني: ﴿حَفِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَلْبَيْن﴾ [البقرة: ٢٣٨] فلما بلغها الكاتب آذنها، فأملت عليه: حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين، قالت عائشة: سمعتها مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ))^(٤)، وورد نحوه من حديث حفصة رضي الله عنها^(٥)، قال الشيخ عبد الغني عبد

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٩٣، وهو نفس مدعى عبد الجواد ياسين في كتابه السلطة في الإسلام ص ٢٤٤ حيث يقول: «أما مسألة الخوف من اختلاط الأحاديث بالقرآن، فهي فضلاً عن كونها تحكيمية لا دليل عليها، مردودة من ناحيتين: الأولى: إن الأحاديث بالإجماع ليست من جنس القرآن المعجز في بنيانه اللفظي، ولا محتواه الموضوعي، والقول بذلك مناقض، والقول بذلك مناقض لإعجاز البلاغة القرآنية، أما الثانية: فهي فصاحة جيل الصحابة كعرب يصعب في حقهم افتراض العجز عن التمييز بين كلام الله السماوي المعجز، وكلام البشر حتى ولو كان صاحبه هو النبي ﷺ ...»

(٢) ينظر عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٤٢٧

(٣) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٤١٢

(٤) الحديث أخرجه مالك في الموطأ. كتاب صلاة الجماعة. باب الصلاة الوسطى (١ / ١٣٨ - ١٣٩) ح (٢٥) ومن طريق مالك أخرجه الإمام أحمد في المسند. مسند النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها (٤٠ / ٥٠٥) ح (٢٤٤٤٨)، ومسلم في صحيحه. كتاب المساجد وأبواب الصلاة. باب الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر (١ / ٤٣٧ - ٤٣٨) ح (٦٢٩)، وأبو داود في سننه. كتاب الصلاة. باب في وقت

الخالق: «ولهذا الاشتباه الذي يحصل من كتابة تأويل الآية معها - ذهب بعض العلماء إلى أنه يحتمل أن تكون القراءة الشاذة نشأت من أن الصحابي كتب تفسير كلمة من القرآن معها، فظن التابعي أن ذلك التفسير قرآن، أو من أن الصحابي ذكر التفسير للتابعي فكتبه هذا مع القرآن، فظن من بعده أنه منه»^(٢)، وبالنظر إلى ما يصدق عليه أقل الاختلاط وهو الحرف أو اللفظ ونحوهما. ثم بالنظر إلى ذات الأسلوب النبوي في بعض جملة، يقول الرافعي: «ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهي إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هي من دليله، مُحْكَمَة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفصول، حتى ليس فيها كلمة مفصولة»^(٣). ويمكن أن يُستأنس (دون الاستدلال) في ذلك بما ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه في إنكاره كون المعوذتين من القرآن، فلم تكونا في مصحفه، لأنه «كَانَ يَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُعَوِّذُ بِهِمَا الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، وَلَمْ يَسْمَعْهُ يَقْرُؤُهُمَا فِي شَيْءٍ مِنْ صَلَاتِهِ، فَظَنَّ أَنَّهُمَا عُودَتَانِ، وَأَصَرَ عَلَى ظَنِّهِ، وَتَحَقَّقَ الْبَاقُونَ كَوْنَهُمَا مِنَ الْقُرْآنِ، فَأَوَدَعُوهُمَا إِثَاءً»^(٤).

ثالثاً: مناقشة ما يراه المؤلف من أن طبيعة تصريف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وامتناعهم عن الكتابة يدحض زعم الاختلاط.

وادعى ههنا أن الصحابة امتنعوا عن الكتابة بعد وفاة النبي ﷺ قروناً من الزمن !!، وهو ما يدحض مسألة الاختلاط أو النسخ، واستدل على ذلك بما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أنه أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ السُّنَنَ فَاسْتَفْتَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ فَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِأَنْ يَكْتُبَهَا فَطَفِقَ عُمَرُ يَسْتَحِيرُ اللَّهَ فِيهَا شَهْرًا، ثُمَّ أَصْبَحَ يَوْمًا وَقَدَ عَزَمَ اللَّهُ لَهُ فَقَالَ: ((إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ وَإِنِّي

-
- صلاة العصر (١ / ١١٢) ح (٤١٠)، والترمذي في سننه. أبواب تفسير القرآن. باب تفسير سورة البقرة (٥ / ٦٧) ح (٢٩٨٢ بشار)، وقال: هذا حديث حسن صحيح
- (١) أخرجه مالك في الموطأ. كتاب صلاة الجماعة. باب الصلاة الوسطى (٢ / ١٩١) ح (٤٥٩) عبد الباقي، وعبد الرزاق في مصنفه. كتاب الصلاة. باب صلاة الوسطى (١ / ٥٧٩) ح (٢٢٠٤)، والطبري في تفسيره (٥ / ١٧٦)، وابن أبي داود في كتاب المصاحف. مصحف حفصة زوج النبي ﷺ ص ٢١٢ وما بعدها
- (٢) عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة ص ٤٤٣-٤٤٤
- (٣) الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص ١٩٣
- (٤) ينظر مسند أحمد. مسند الأنصار. حديث زر بن حبيش عن أبي بن كعب (٣٥ / ١١٨) ح (٢١١٨٩)

ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كُتُبًا فَأَكْبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا))^(١).

وبما جاء عنه أنه، بَلَعَهُ أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ فِي أَيْدِي النَّاسِ كُتُبٌ فَاسْتَنَكَرَهَا وَكَرِهَهَا، وَقَالَ: ((أَئِهَا النَّاسُ إِنَّهُ قَدْ بَلَغَنِي أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ فِي أَيْدِيكُمْ كُتُبٌ فَأَحْبَبْتُ إِلَى اللَّهِ أَعْدَلُهَا وَأَقْوَمُهَا، فَلَا يَقِينٌ أَحَدٌ عِنْدَهُ كِتَابٌ إِلَّا أَتَانِي بِهِ، فَأَرَى فِيهِ رَأْيِي)) قَالَ: فَطُتُّوا أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْظُرَ فِيهَا وَيُقَوِّمَهَا عَلَى أَمْرٍ لَا يَكُونُ فِيهِ اخْتِلَافٌ، فَأَتَوْهُ بِكُتُبِهِمْ فَأَحْرَقَهَا بِالنَّارِ، ثُمَّ قَالَ: «أُمْنِيَّةٌ كَأُمْنِيَّةِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟»^(٢).

وفي رواية: ((أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ السُّنَّةَ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ لَا يَكْتُبَهَا، ثُمَّ كَتَبَ فِي الْأَمْصَارِ: مَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَمْحُهُ))^(٣).

ثم طفق يفكك هذه الروايات، وينتقي منها ما يخدم رأيه، فادّعى:

- أن السنن (النبوية) لم تكن مكتوبة إلى عهد عمر، فعمر نفسه عزم على الكتابة، وأشار عليه الصحابة بالموافقة، فلو كانت مكتوبة لم يكن لعمره ولا لإشارتهم معنى!!
- لا يمكن تأويل قول عمر: (إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ) بالتدوين؛ فالعبارة صريحة في إرادته كتب السنة، لا تدوينها.

- انتقاده لمن ضعف هذه الرواية، لأنها برأيه تتماهى وحقيقة عدم الكتابة، ولأن الانقطاع برأيه قد يكون أحياناً أفضل من الاتصال المدعى!!

- ظهور الكتب كما هو في الرواية الثانية مما ينقض سبق الكتابة، فهذه الكتب حسب ذات الرواية ظهرت عند هؤلاء بعد أن لم تكن، ومنها ما يتعلق بالسنة النبوية.

ومناقشة هذا من وجوه:

- ما ذكره المؤلف في هذا السياق تعضية محضة، مبنية على ما قدّمه من رأي خاص حول مفهوم السنة النبوية من جهة، وما فرضه نهيًا صادرًا عن النبي ﷺ في موضوع كتابتها. وقد صرح به بعد سوق الكلام في هذه الجزئية فقال: «إِنَّ مِنْهَجَنَا فِي الْبَحْثِ هُوَ مَا أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، وَهُوَ عَدَمُ رَفْعِ أَيِّ نَصٍّ خَارِجٍ دَفْتِي كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى مُسْتَوَى الْيَقِينِ الَّذِي نَرَى بِهِ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ

(١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله (٢٧٥/١) ح (٣٤٣)، والخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٤٩-٥٠.

(٢) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٥٢.

(٣) الخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٥٣.

عملا بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَعَآيَاتِهِ
يُؤْمِنُونَ﴾ [الجمعة: ٦]»^(١).

ومع ذلك فما ذكره من نصوص عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ليس فيها ما يقطع
بمدعاه، ولا ما ينقض مقالة المخالف (عابدو أصنام التاريخ) كما يسميهم.
فعمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يحتج على ترك ما أراده من كتابة السنن بنهي رسول الله ﷺ
عن الكتابة - بالاستقراء لجميع النصوص الواردة عنه في خصوص ذلك- ولو امتلك تقريرا من نهي
الرسول ﷺ لما أقدم على التفكير فيه أصلا، ولما استشار أو استخار في ذلك، ولما قرره الصحابة
(عمامة الصحابة) على ما أراد وهم يعلمون النهي عن الكتاب.

إنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن يفهم السنة كما يروج لها المؤلف، ولا امتنع عن
كتابتها أو تدوينها بأثر ذلك المفهوم؛ بل كان وقفاً عند السنن النبوية، متعبدا بها، داعيا إليها، فقد
ورد عنه الدعوة إلى تعلمها: ((تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَاللَّحْنَ وَالسُّنَّةَ، كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ))^(٢)، ودعا إلى
التفقه بها، ففي كتابه إلى أبي موسى الأشعري: ((فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية))^(٣)، وكان
يحذر من جعل الخطأ في الرأي سنة تأتم بها الأمة: ((السنة ما سنّه الله ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي
سنة للأمة))^(٤)، وكان يقول: ((إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإن
أصحاب السنن أعلم بكتاب الله))^(٥).

وفي مقابل ذلك كان كغيره من الصحابة يدعو إلى الاشتغال بالقرآن الكريم وتجريده من الرأي أو
التفسير، والإقلال من الرواية، فعن عامر الشعبي قال: ((كتب رجل مصحفاً وكتب عند كل آية

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٨-١٣٩

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه. كتاب الفرائض. باب الحث على تعليم الفرائض (٤٣/١) ح (١)، وابن عبد البر

في جامع بيان العلم (٧٨٠/١) ح (١٤٥٣)

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب الأدب. من كان يعلمهم ويضربهم على اللحن (٢٤٠/٥) ح (٢٥٦٥١)،

وعنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١١٣٢/٢) ح (٢٢٢٨)

(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٤٧/٢) ح (٢٠١٤)

(٥) الدارمي في سننه. المقدمة. بَابُ التَّوَرُّعِ عَنِ الْجَوَابِ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ. (٢٤٠/١) ح (١٢١)، والهروي في

ذم الكلام (٣٢-٣١/٢) ح (١٩١)

تفسيرها ، فدعا به عمر فقرضه بالمقراضين))^(١) ، وفي الرواية التي ذكرها المؤلف: ((وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ (لا ألبس) كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا))، وجاء عنه في آخر حياته نحو ما يتعلق بأرائه في فريضة الجسد، وكان قد ((كتب في الجسد والكلالة كتابا، ومكث يستخير الله يقول: اللهم إن علمت فيه خيرا فامضه، حتى إذا طعن دعا بالكتاب فمحاها، فلم يدر أحد ما كان فيه، فقال: إني كنتُ كتبت في الجسد والكلالة كتابا، وكنتُ أستخير الله فيه، فرأيتُ أن أترككم على ما كنتم عليه))^(٢).

وعمر بن الخطاب في الرواية التي ذكرها المؤلف، تعلل بعللة معقولة المعنى وهي (الانكباب) على تلك الكتب وترك كتاب الله تعالى كما فعل الذين من قبلهم، ولم يتعلل رضي الله عنه بنهي النبي ﷺ، فعلم أنه لم يكن هناك نهي، ولو كان هناك نهي عام لما أشار عليه عموم الصحابة بالتدوين كما مر قريباً. ومع ظهور هذه العلة ومعقوليتها نجد أن المؤلف لم يلتفت إليها ولم يعلق عليها.

- أما استدلال المؤلف بأن السنة لم تكن مكتوبة في عهد عمر، بمعنى الكتابة وليس التدوين، انطلاقاً من عزم عمر على الكتابة وتأييد الصحابة له، فهو مما ينازع فيه من الناحية اللغوية والتاريخية والعامية:

- فمن جهة فعمر رضي الله عنه بحسب هذه الرواية إنما كان يريد كتابة السنن، هكذا بإطلاق وهي كلمة تحتمل سنن النبي ﷺ وهو الظاهر، ولكنها تحتمل أيضاً سنن الصحابة رضي الله عنهم؛ وخاصة سنة أبي بكر، لأن السنة في العرف العام تُطلق على ما هو أعم من المنقول عن النبي ﷺ، أو عن السلف من الصحابة والتابعين، ففي حديث العرباض بن سارية: ((فعليناكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين))^(٣)، وفي صحيح مسلم: ((جَلَدَ النَّبِيُّ ﷺ أَرْبَعِينَ، وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، وَعُمَرُ ثَمَانِينَ، وَكُلُّ سُنَّةٍ))^(٤)، وقال عمر بن الخطاب: ((لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة))^(٥)، وكان عمر

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب فضائل القرآن. باب من كره تفسير القرآن (١٣٦/٦) ح (٣٠١٠٦)

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه. كتاب الفرائض. باب الكلالة (٣٠١/١٠) ح (١٩١٨٣)

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. أبواب العلم. باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (٣٤١/٤) ح (٢٦٧٦) وقال:

«هذا حديث حسن صحيح»، وأبو داود في سننه. كتاب السنة. باب في لزوم السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧)، وابن

ماجه في سننه. باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١٥/١) ح (٤٢)

(٤) صحيح مسلم. كتاب الحدود. باب حد الخمر (١٣٣١/٣) ح (١٧٠٧)

(٥) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٤٧/٢) ح (٢٠١٤)

بن عبد العزيز يقول: ((سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَوَلَاةُ الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ سُنَّنًا، أَخَذْنَا بِهَا تَصَدِيقًا بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاسْتِكْمَالًا لِبَطَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُوَّةً عَلَى دِينِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ...))^(١).

قال الشَّاطِئِي: «ويطلق لفظ السُّنَّةِ على ما عمل عليه الصحابة، وُجد ذلك في الكتاب أو لم يوجد، لكونه اتِّباعاً لِسُنَّةٍ ثَبَتَتْ عِنْدَهُمْ لَمْ تَنْقَلْ إِلَيْنَا، أَوْ اجْتِهَادًا مَجْتَمَعًا عَلَيْهِ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ خَلَفَائِهِمْ، فَإِنْ إِجْمَاعُهُمْ إِجْمَاعٌ، وَعَمَلُ خَلَفَائِهِمْ رَاجِعٌ أَيْضًا إِلَى حَقِيقَةِ الْإِجْمَاعِ مِنْ جِهَةِ حَمْلِ النَّاسِ عَلَيْهِ حَسْبَمَا اقْتَضَاهُ النَّظَرُ الْمَصْلِحِيُّ عِنْدَهُمْ»^(٢).

ولعل ما يؤيد هذا العموم قول عمر في الرواية نفسها: ((وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كُتُبًا فَأَكْبَوْا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا))، فذكر أنه لا يشوب كتاب الله بشيء، فلو كان مقصوده سنة رسول الله ﷺ مجردة، فهي لا تمثل شوباً لكتاب الله تعالى؛ لأنها بيانٌ له، وقد سبق أن عمر ممن يجل السنة النبوية، وثبت أنه كاتبٌ بها^(٣)، فكيف يقول مثل هذا الكلام؟

- وما يستغرب له حقا أن يزعم المؤلف أن إرادة عمر بن الخطاب كانت متوجهة إلى كتابة السنة أول مرة، لا تدوينها، مستندا في ذلك إلى ظاهر لفظ هذه الروايات ومقتصرًا عليه (إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنْنَ / بَلَغَنِي أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَتْ فِي أَيْدِيكُمْ كُتُبٌ)، فعزم عمر على كتابة السنن برأيه دليلٌ على انعدام الكتابة قبل ذلك!! وظهور الكتب في أيدي الناس دليلٌ آخر على أنها لم تكن!! وهذا التأويل المتهافت لا ينفق في إطار الجدل والمناظرة، فضلاً عن أن يكون حقيقة موضوعية في إطار المنهج والعلم.

فأولاً: عندما يعزم عمر على كتابة السنن، وهو أمير المؤمنين، ويستشير الصحابة في ذلك (وهذا توصيف له دلالة التدوينية)، ويقول: ((وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كُتُبًا فَأَكْبَوْا عَلَيْهَا))، فهل هو يريد ابتداء الكتابة للسنن أم تدوين ما هو مكتوب أو محفوظ من السنن؟ لا شك أنه يريد

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١١٧٦/٢) ح (٢٣٢٦)

(٢) الشَّاطِئِي. الموافقات في أصول الشريعة ٢٩٠/٤

(٣) ينظر على سبيل المثال موطأ مالك. كتاب البيوع. بيع الذهب بالورق عينا وتبرا (٩١٦/٤) ح (٢٣٣٦)، ومصنف عبد الرزاق. كتاب الصيام، باب تعجيل الفطر (٢٢٥/٤) ح (٧٥٩٠)، ومسنند أبي يعلى الموصلي. مسند عمر بن

الخطاب رضي الله عنه (١٨٩/١) ح (٢١٣)

إنشاء كتابٍ أو كتب تجمع تلك السنن بقرينة قوله: (كُتِبُوا كُتُبًا)، بإرادته رضي الله عنه لو تمت كانت متوجهة إلى نسج تأليف على شكل كتاب يتضمن تلك السنن، وذلك عين التدوين والجمع. نعم السنة لم تكن مكتوبة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أي لم تكن مدونة مجموعة في كتاب كما هو القرآن الكريم، ولكنها كانت في شكل مدونات شخصية أو مقدمات تدوين تزداد يوماً بعد يوم، وبعضها يعود إلى عصر الرسول ﷺ، وبعضها إلى ما بعد وفاته، والأدلة على ذلك كثيرة وقد سبق ذكر بعضها.

إن استعمال عمر أو الراوي عنه لفظ (كتابة السنن) يقصد به التدوين بلا تردد، وإلا فهل يقال مثلاً إن عمر بن عبد العزيز في استعماله اللفظ نفسه قد أراد ابتداء الكتابة بعد أن لم تكن، أم أراد تدوين الحديث في دفاتره؟ قال البخاري: «وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ: ((انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ، وَلَا تَقْبَلُ إِلَّا حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ: وَلْتُنْفُسُوا الْعِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لَا يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا))»^(١). قال ابن حجر: «قَوْلُهُ: (فَأَكْتُبْهُ) يُسْتَفَادُ مِنْهُ ابْتِدَاءُ تَدْوِينِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ»^(٢).

يضاف إلى ذلك أن لفظ (التدوين) في أصله فارسي معرب دخيل، والعرب تستعمل في التعبير عنه لفظ الجمع أو الكتابة، وهو كذلك في استعمال عمر رضي الله عنه، والمؤلف لم يراع ذلك فأسقط على الأول مفهوم الثاني، وكان الأجدر أن يجعل نص عمر معاصراً لنفسه، أي: أن يفهمه في شرطه التاريخي وسياقه المعرفي والاجتماعي والله أعلم.

إن عمر بن الخطاب في هذه الرواية - لو صحت - لم يستنكر كتابة السنن ولا ظهور الكتب في حد ذاتها، وإنما كان يستهدف النظر في عدلها واستقامتها كما صرح به. ويبدو أنه رأى فيها من الاختلاف وعدم الاستقامة ما يقضي له باستنكارها ومنع تداولها من باب المصلحة الدينية وقال: (أمنية كأمنية أهل الكتاب)، وفي رواية أخرى: (مشاة كمشاة أهل الكتاب)^(٣)، وهذه الكلمة منه تُبين عن مضمون تلك الكتب، لأنها بنظير قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا

(١) صحيح البخاري. كتاب العلم. باب كيف يقبض العلم (٣١/١)

(٢) ابن حجر. فتح الباري ١/١٩٤

(٣) ينظر ابن سعد. طبقات ابن سعد ٥/١٤٣

أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿البقرة: ٧٨﴾، قال ابن عباس: «إلا أحاديث»، وقال أبو العالية وقتادة وغيره: «يتمنون على الله ما ليس لهم»، وعن الحسن: «هؤلاء ناس من اليهود لم يكونوا يعلمون من الكتاب شيئا كما قال الله، فكانوا يتكلمون بالظنون بغير ما في كتاب الله ويقولون هو من الكتاب، أما يي يتمنونها»^(١).

قال ابن عاشور: « وَالْأُمِّيُّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْقِرَاءَةَ وَالْكِتَابَةَ وَالْأَطْهَرُ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمَّةِ بِمَعْنَى عَامَّةِ النَّاسِ فَهُوَ يُرَادُفُ الْعَامِّيَّ... وَالْكِتَابُ إِمَّا بِمَعْنَى التَّوْرَةِ اسْمًا لِلْمَكْتُوبِ وَإِمَّا مَصْدَرًا كَتَبَ أَيُّ: لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَةَ، وَيُبْعِدُهُ قَوْلُهُ بَعْدَهُ: إِلَّا أَمَانِيَّ، فَعَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ يَكُونُ قَوْلُهُ: لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ أَثَرًا مِنْ آثَارِ الْأُمَّةِ أَيُّ: لَا يَعْلَمُونَ التَّوْرَةَ إِلَّا عِلْمًا مُخْتَلِطًا حَاصِلًا مِمَّا يَسْمَعُونَهُ وَلَا يُتَقَنُّونَهُ... وَالْأَمَانِيُّ - بِالتَّشْدِيدِ - جَمْعُ أُمْنِيَّةٍ... مُشْتَقَّةٌ مِنْ مَنَى كَرَمَى بِمَعْنَى: قَدَّرَ الْأَمْرَ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: تَمَنَّى بِمَعْنَى تَكَلَّفَ تَقْدِيرَ حُصُولِ شَيْءٍ مُتَعَدِّرٍ أَوْ مُتَعَسِّرٍ، وَمَنَاهُ أَيَّ جَعَلَهُ مَانِيًا أَيَّ مُقَدَّرًا كِنَايَةً عَنِ الْوَعْدِ الْكَاذِبِ، لِأَنَّهُ يَنْقُلُ الْمَوْعُودَ مِنْ تَقْدِيرِ حُصُولِ الشَّيْءِ الْيَوْمَ إِلَى تَقْدِيرِ حُصُولِهِ غَدًا... وَلِأَنَّ الْكَاذِبَ مَا كَذَبَ إِلَّا لِأَنَّهُ يَتَمَنَّى أَنْ يَكُونَ مَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مُوَافِقًا لِحَبْرِهِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَدَّثَتِ الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْكَذِبِ وَالتَّمَنِّيِّ فَاسْتَعْمِلَتْ الْأُمْنِيَّةُ فِي الْأَكْذُوبَةِ، فَالْأَمَانِيُّ هِيَ التَّقَادِيرُ النَّفْسِيَّةُ أَيَّ الْإِعْتِقَادَاتِ الَّتِي يَحْسِبُهَا صَاحِبُهَا حَقًّا وَلَيْسَتْ بِحَقٍّ أَوْ هِيَ الْفِعَالُ الَّتِي يَحْسِبُهَا الْعَامَّةُ مِنَ الدِّينِ وَلَيْسَتْ مِنْهُ بَلْ يَنْسُونَ الدِّينَ وَيَحْفَظُونَهَا، وَهَذَا دَابُّ الْأُمَّمِ الضَّالَّةِ عَنِ شَرْعِهَا أَنْ تَعْتَقِدَ مَا هَا مِنْ الْعَوَائِدِ وَالرُّسُومِ وَالْمَوَاسِمِ شَرْعًا، أَوْ هِيَ التَّقَادِيرُ الَّتِي وَضَعَهَا الْأَحْبَارُ... وَعِنْدِي أَنَّ الْأَمَانِيَّ هُنَا التَّمَنِّيَّاتُ وَذَلِكَ نَهَايَةٌ فِي وَصْفِهِم بِالْجُهْلِ الْمُرَكَّبِ، أَيُّ: هُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَهُ وَلَكِنَّهُمْ يَدْعُونَ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ تَمَنَّوْا أَنْ يَكُونُوا عُلَمَاءَ، فَلَمَّا لَمْ يَنَالُوا الْعِلْمَ ادَّعَوْهُ بَاطِلًا فَإِنْ غِي الْعَالِمُ إِذَا أَهَمَّ بِمِيسَمِ الْعُلَمَاءِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ يَتَمَنَّى لَوْ كَانَ عَالِمًا»^(٢).

وقوله: (مشاة كمشاة أهل الكتاب)، جاء تفسيرها على لسان عبد الله بن عمرو في رواية عنه قال: (ما اكتسبت سوى كتاب الله عز وجل) أو (كل كتاب سوى كتاب الله)^(٣). قال أبو عبيد:

(١) ينظر قول ابن عباس وأبي العالية وقتادة والحسن في تفسير ابن أبي حاتم ١٥٢/١

(٢) ابن عاشور. تفسير التحرير والتنوير ٥٧٣-٥٧٥

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک. كتاب الفتن والملاحم (٤/٥٩٦) ح (٨٦٦٠ و ٨٦٦١) وقال: «هذا حديث صحيح الإسنادين جميعا ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٧/١٦٩) ح (٤٨٣٤)، وابن

«فَسَأَلْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْكَتَبِ الْأُولَى قَدْ عَرَفَهَا وَقَرَأَهَا، عَنِ الْمُنْثَاةِ، فَقَالَ: إِنَّ الْأَخْبَارَ وَالرَّهْبَانَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ بَعْدَ مُوسَى وَضَعُوا كِتَابًا فِيهِمَا بَيْنَهُمَا عَلَى مَا أَرَادُوا مِنْ غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَسَمَّوهُ الْمُنْثَاةَ، كَأَنَّهُ يَعْني أَنَّهُمْ أَحَلُّوا فِيهِ (أَدخَلُوا فِيهِ) مَا شَاءُوا، وَحَرَمُوا فِيهِ (وَحَرَفُوا فِيهِ) مَا شَاءُوا عَلَى خِلَافِ كِتَابِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^(١).

ويرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن (المشناه) «مجموعة موسوعية من الشروح والتفاسير تتناول أسفار العهد القديم، وتتضمن مجموعة من الشرائع اليهودية التي وضعها معلمو المشناه (تنائيم) على مدى ستة أجيال (١٠-٢٢٠) ... وقد ظلت المشناه أهم كتب اليهود المقدسة والمصدر الحقيقي للتشريع والأحكام والفتاوى، رغم كل الأبهة الشعائرية التي تحيط بالعهد القديم»^(٢).

ولعل هذا الأمر يتأيد بما رواه ابن شبة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من منعه الناس يتكلمون في تفسير كتاب الله من قبل أنفسهم، قال عمر: ((أَلَا لَا أَعْلَمَنَّ مَا قَالَ أَحَدُكُمْ: إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) مَنَعَنَا أَنْ نَقْرَأَ كِتَابَ اللَّهِ، إِنِّي لَيْسَ لِدَلِكْ أَمْنَعُكُمْ، وَلَكِنْ أَحَدُكُمْ يَقُومُ لِكِتَابِ اللَّهِ وَالنَّاسُ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْهِ، ثُمَّ يَأْتِي بِالْحَدِيثِ مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ، إِنَّ حَدِيثَكُمْ هُوَ شَرُّ الْحَدِيثِ، وَإِنَّ كَلَامَكُمْ هُوَ شَرُّ الْكَلَامِ، مَنْ قَامَ مِنْكُمْ فَلْيَقُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَإِلَّا فَلْيَجْلِسْ، فَإِنَّكُمْ قَدْ حَدَّثْتُمْ النَّاسَ حَتَّى قِيلَ: قَالَ فُلَانٌ وَقَالَ فُلَانٌ، وَتُرِكَ كِتَابُ اللَّهِ))^(٣).

وربما كان بعضهم يأخذ عن أهل الكتاب تفسير القرآن، أو يتوسع في سؤالهم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ((يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَن شَيْءٍ، وَكِتَابُكُمْ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّكُمْ ﷺ أَحَدَثَ الْأَخْبَارِ بِاللَّهِ، مُحْضًا لَمْ يُشَبَّ، وَقَدْ حَدَّثَكُمْ اللَّهُ: أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ بَدَّلُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَغَيَّرُوا، فَكُتِبُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكُتُبُ، قَالُوا: هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِذَلِكَ ثَمَنًا قَلِيلًا، أَوْلَا

عساكر في تاريخ دمشق ٣١٣/٤٦، كما أخرجه بنحوه ابن أبي شيبة في مصنفه. كتاب الفتن. مذكر في فتنه

الدجال (٥٠١/٧) ح (٣٧٥٤٩)

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام. غريب الحديث ٢٨٢/٤، والبيهقي. شعب الإيمان ١٧٠/٧

(٢) عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ١٤٤/٥-١٤٥

(٣) ابن شبة. تاريخ المدينة ٨٠٠/٣

يَنهَأُكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَن مَسْأَلَتِهِمْ ؟ فَلَا وَاللَّهِ، مَا رَأَيْنَا رَجُلًا مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْكُمْ ((^(١)). فلماذا لا يقال إن نهي عمر عموماً متوجه إلى مثل هذه الأشياء ؟

لقد ورد عن عمر أيضاً قوله: ((ألا إن أصحاب الرأي أعداء السنن أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا، ألا وإننا لا نفتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ما نضل ما تمسكنا))^(٢).

ومحصول الكلام السابق أن هؤلاء سمعوا أشياء فكتبوها ولم يتقنوها، أو أدت إليهم - بالخطأ - على غير الوجه المعروف، واختلطت عليهم الأمور فقدروها بالظن فجاءت كتبهم مختلفة، ولذلك كتب عمر رضي الله عنه في الأمصار (من كان عنده شيء فليمحه)، وليس المقصود أن عمر كان ينهى عن كتابة السنن النبوية الثابتة، أو إذاعتها والعمل بها، قال ابن قتيبة: « وَكَانَ يَأْمُرُهُمْ (عمر) بِأَنْ يُقْلُوا الرَّوَايَةَ، يُرِيدُ بِذَلِكَ: أَنْ لَا يَتَّسِعَ النَّاسُ فِيهَا، وَيَدْخُلَهَا الشُّوبُ وَيَقَعَ التَّدْلِيْسُ وَالْكَذِبُ، مِنَ الْمُنَافِقِ وَالْفَاجِرِ وَالْأَعْرَابِيِّ »^(٣).

وبنفس التعليل قال الخطيب البغدادي: « فِي تَشْدِيدِ عُمَرَ عَلَى الصَّحَابَةِ، فِي رَوَايَتِهِمْ حِفْظُ الْحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَتَرْهِيْبُ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنْ يَدْخُلَ فِي السُّنَنِ مَا لَيْسَ مِنْهَا، لِأَنَّهُ إِذَا رَأَى الصَّحَابِيَّ الْمَقْبُولَ الْقَوْلَ، الْمَشْهُورَ بِصُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ، قَدْ تُشَدَّدَ عَلَيْهِ فِي رَوَايَتِهِ، كَانَ هُوَ أَجْدَرُ أَنْ يَكُونَ لِلرَّوَايَةِ أَهْيَبَ، وَلَمَّا يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِي النَّفْسِ مِنْ تَحْسِينِ الْكَذِبِ أَرْهَبَ »^(٤).

(١) صحيح البخاري. كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]. (١٥٣/٩) ح (٧٥٢٣)

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٤٥٣/١

(٣) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٨٩ - ٩٠

(٤) الخطيب البغدادي. شرف أصحاب الحديث ص ٩١، ولقد جهد المؤلف في رده على بعض منتقديه في تدوين السنة أن يثبت أن نهي عمر ابن الخطاب متوجه إلى كتابة السنن والحديث عن رسول الله ﷺ، وليس لأمر أخرى كتنقل عن أهل الكتاب أو رأي ونحوه. ينظر رد المهندس عدنان الرفاعي على المتأخرين بالسنة ص ٣٤ منشور بموقعه على شبكة الأنترنت.

وثانياً: فمصطلح (ظهور الكتب) الوارد في الرواية عن عمر رضي الله عنه في أصل الدلالة المعجمية أو السياقية، ليس متناصبا مع معنى الوجود الحادث بعد العدم كما يدعي المؤلف، ولا هو منسجمٌ مع المعطيات التاريخية المتيقنة بوجود الكتابة قبل عمر بن الخطاب .

فالظهور من (ظهر)، ويأتي في اللغة بمعنى: البروز، والانكشاف، والظفر بالشيء، والغلبة، والخروج، والقوة ونحو هذه المعاني. قال ابن فارس: «الظَّاءُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَبُرُوزٍ. مِنْ ذَلِكَ: ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا فَهُوَ ظَاهِرٌ، إِذَا انْكَشَفَ وَبَرَزَ. وَلِذَلِكَ سُمِّيَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالظُّهَيْرَةِ، وَهُوَ أَظْهَرُ أَوْقَاتِ النَّهَارِ وَأَضْوَوُهَا. وَالْأَصْلُ فِيهِ كُلُّهُ ظَهَرَ الْإِنْسَانُ، وَهُوَ خِلَافٌ بَطْنِهِ، وَهُوَ يَجْمَعُ الْبُرُوزَ وَالْقُوَّةَ»^(١).

فعلى المعنى اللغوي فقد تكاثرت هذه الكتب واتسع تداولها بين الناس، وليس المعنى حدوثها بعد أن لم تكن، أي بما يؤيد نهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث برأي المؤلف.

ومما يؤيد المعنى الذي ذكرناه ما ورد في رواية ابن سعد عن ذلك، قال عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَلَاءِ: سَأَلْتُ الْقَاسِمَ يَمْلِي عَلِيَّ أَحَادِيثَ فَقَالَ: إِنَّ الْأَحَادِيثَ كَثُرَتْ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَأَنْشَدَ النَّاسَ أَنْ يَأْتُوهُ بِهَا فَلَمَّا أَتَوْهُ بِهَا أَمَرَ بِتَحْرِيقِهَا ثُمَّ قَالَ: ((مَثْنَاءُ كَمَثْنَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ))^(٢).

فمعنى ظهور الكتب في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرواية السابقة، هو بمعنى كثرتها، ومع الكثرة يظهر الخلل في الروايات والكتب، وفي اللغة قال ابن منظور: «وظَهَرَ بِحَاجَةِ الرَّجُلِ وَظَهَّرَهَا وَأَظْهَرَهَا: جَعَلَهَا بَظْهَرٍ وَاسْتَخَفَّ بِهَا وَلَمْ يَخْفَ لَهَا، وَمَعْنَى هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُ جَعَلَ حَاجَتَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ تَهَاوُنًا بِهَا كَأَنَّهُ أَزَالَهَا وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا. وَجَعَلَهَا ظَهْرِيَّةً أَي خَلْفَ ظَهْرِهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: فَنبَدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»^(٣).

المطلب الثالث: مستوى الواقع التاريخي

أولاً: فأما عن آلية نقل الروايات وطرقها، وأنها تُفتتح عادةً بألفاظٍ نحو: حدَّثنا، سمعنا، أخبرنا،

(١) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٤٧١/٣، وينظر أيضا الزمخشري. أساس البلاغة ٦٢٨/١، والرازي. مختار الصحاح ص ١٩٧، وابن منظور. لسان العرب ٥٢٠/٤، والفيومي. المصباح المنير ٣٨٧/٢، والفيروزآبادي. القاموس المحيط

٤٣٤/١، والزيدي. تاج العروس ٤٧٩/١٢، ومعجم اللغة العربية المعاصرة ١٤٤١/٢

(٢) ابن سعد. الطبقات الكبرى ١٤٣/٥

(٣) ابن منظور. لسان العرب ٥٢٢/٤

وليس فيها ما يشير إلى الكتابة بين يدي رسول الله ﷺ فقد سبق وبيننا ذلك ورددنا عليه.

ثانياً: أما أن ظهور علم الحديث نفسه وعلم الجرح والتعديل دليل على عدم الكتابة، وأن لو كانت ثمة كتابة لما كان هناك أي معنى أو مبرر لظهور هذا العلم، فهذا الكلام صوابٌ من حيث المبدأ، فلو قدر الله تعالى أن تدون السنة كلها بين يدي النبي ﷺ كما دون القرآن الكريم، لم نكن بحاجة إلى ذلك الميزان النقدي كما لم نحتاج إليه مع القرآن الكريم، لأن الكتابة حينها ستكون وعاءً شاملاً وصافياً لا يضم إلا الصّدق والصّواب، ومن هنا يتبين أن علاقة الميزان النقدي بتدوين السنة علاقة تلازم كامل إلى درجة أن تصل هذه العلاقة إلى أن تكون سبباً للوجود وسبباً للعدم، ذلك أن سبب نشوء الميزان النقدي هو التلقي الشّفهي وعدم شمول التدوين، ولو كان التدوين شاملاً لما احتجنا لذلك الميزان النقدي أصلاً، ولما كان له وجود، وهذا التلازم يعني أن تطور الميزان النقدي مرتبط أيضاً بتطور التدوين^(١).

وجوابنا عن ذلك يكون ببيان بعض التفاصيل:

١- قلد المؤلف إبراهيم فوزي الذي يقول: «فعلوم الحديث هي مجموعة الأبحاث التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين لحل الإشكالات التي نجمت عن عدم تدوين السنة في العصر الإسلامي الأول... ولو أن السنة دونت في العصر الإسلامي الأول من قبل الصحابة الذين سمعوها من النبي (ص) مثلما دون القرآن لما وجدت الحاجة للبحث في صحتها، ولا وجدت هذه الأبحاث التي أطلقوا عليها اسم علوم الحديث، فهذه العلوم جاءت لحاجة عارضة وفي ظرف معين، وهي ليست من الفقه الإسلامي، وقد انتهت بتدوين السنة في الكتب المعروفة»^(٢).

٢- أن هذا الكلام ينطوي على الطعن في تحمل وأداء رواة الحديث من الصحابة ومن بعدهم بلا مبرر علمي واضح، والتشكيك في ما تم جمعه من حديث وستن في عهد عمر بن عبد العزيز.

٣- كلامنا مفروض في الكتابة لا التدوين، فالحديث كمدونة لم يكن على عهد النبي ﷺ، ولم يدون تدوين القرآن بين يدي النبي وإشرافه، ولكن كانت هناك كتابة في الجملة، وهو ما نعتقده

(١) الشّريف حاتم العوني. إضاءات بحثية ص ٢٦٦-٢٦٧ بتصرف يسير، وينظر همام سعيد. الفكر المنهجي لدى المحدثين ص ٤٣، وقد قال الإمام أبو عمرو محمد بن أبي عمرو عثمان بن يحيى الغرناطي الشهير بابن المرابط (ت ٧٥٢هـ):

«قد دونت الأخبار، وما بقي للتجريح فائدة، بل انقطعت من رأس الأربعمائة». السخاوي. فتح المغيث ٣٥٨/٤

(٢) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ١٤٦

ونقرره في هذا البحث. وعليه فظهور علم الحديث خاصة لا تعلق له وجودا وعدما بانعدام الكتابة أو النهي عنها، وليس هو معلول بها، ولا يصلح عدم التدوين كتوصيف معياري لظهور علم الحديث، لأنه يرد على المؤلف أن لو كان الأمر على ما وصف مع تقريره نسبية عدالة الصحابة، وأن منهم منافقون لا يعلمهم رسول الله ﷺ نفسه، وأخذهم السنن النبوية بالحفظ دون الكتابة، استلزم ظهور هذا العلم وعلم الجرح والتعديل خاصة في عهد النبي ﷺ أو في عهد الخلفاء الراشدين على أبعد تقدير.

وحقيقة هذا الكلام مجرد تصوير عقلي عارض في إطار جدل التدوين عند المؤلف، والاعتبار إنما هو بما كان في الواقع التاريخي بلا التفات لمثل هذه المقولات التي قد يراد منها الدفع باتجاه نفي الحجية عن السنة النبوية رأسا، أو التقليل من أهميتها، أو الطعن في جهود علماء الحديث.

٤ - لم يكن المؤلف دقيقا في تصوير هذه المسألة، فعلم الحديث لا يشتمل فقط مجموع القواعد لجمع الحديث من أفواه الرجال، كما أنه لا يقتصر على الجرح والتعديل؛ بل المعروف من واقع المحدثين تتبعهم لمسارات الرواية سواء كانت منقولة بالسماع أو الكتابة أو الوجدادة ونحوها، ومعروف في منهجهم التمييز بين ضبط الصدر وضبط الكتاب، ولم يكن عملهم النقدي خالصا للمقامات الشفهية دون الكتابية. ومع ذلك فلو سلمنا بالنقل الشفهي المحض فإن المسالك العلمية عندهم تظل كافية لتمييز الصحيح من الضعيف، فالسماع المجرد عندهم غير كاف في تحقيق الرواية كما هو معلوم، بل كثرة السماع وجمع الطرق والأوجه للحديث وكتابتها، والمقارنة بين الرواة والمرويات، والإحصاء، والمذاكرة مع التشدد في جميع ذلك، وكما يقول الإمام الحاكم: «إنَّ الصحيح لا يعرف بروايته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عونٌ أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث»^(١)، وصدق من قال: «لا تخف على المحدث أن يقبل الضعيف، وخف عليه أن يترك من الصحيح»^(٢).

وعلى هذا فإطلاق القول بأن القواعد الحديثية وضعت لجمع الحديث من أفواه الرجال، إطلاقٌ فيه نظر.

(١) الحاكم النيسابوري. معرفة علوم الحديث ص ٥٩ - ٦٠

(٢) ابن القطان الفاسي. إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر ص ١٤٤

ومن جهة ثانية بإطلاق القول ليشمل (علوم الحديث) - وهي منظومة تضم فروعاً كثيرة - بسمى عدم الكتابة المتقدمة، غير دقيق أيضاً؛ لأن الافتراض المدعى عن عدم الكتابة قاصر في حقيقته على الظهور للجرح والتعديل أو علم الرجال، فهو كفرع معلول عدم الكتابة لا علوم الحديث بكليتها كما في إطلاق المؤلف، وإلا فإن (فقه الحديث) وهو من فروع هذا العلم لا تعلق له بعدم الكتابة حتى يكون نتيجة لها وجوداً وعدمها. وإذا تقرر هذا فإطلاق المؤلف قول يعوزه الدقة.

ثالثاً: أما ما يتعلق بالخطب النبوية، وما ذكره المؤلف من عدم وصول جميع خطب النبي ﷺ التي كان يُلقئها في المدينة على أهميتها، ممّا يؤكّد عدم كتابة السنن.

فالجواب عن ذلك، أن جوهر الاستشكال في هذه الجزئية أشبه بالاعتراضات الإنشائية المرسلّة؛ إذ لم يكلف المؤلف نفسه عناء البحث في المصادر الحديثية والتاريخية وكتب السيرة والمغازي ونحوها لإثبات دعواه، ما يعد خروجاً عن حد الموضوعية والإنصاف والتعقل الذي طالما أسف المؤلف لفقده عند الباحثين في التراث، سيما في مثل هذه المسألة الخطيرة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالدعوى جاءت من ضعف تصوره لطريقة نقل السنة النبوية المطهرة، وطريقة النبي ﷺ في خطبه.

فعلى الوجه الأول: نجد أن هناك عشرات من الكتب قد وضعت منذ القرون الأولى في خطب

النبي ﷺ، ومنها:

- خطب النبي ﷺ لعلي بن محمد المدائني (ت ٢٢٤هـ)، وهو أول من أفرد لها فيما يظهر.
- خطب النبي ﷺ لعبد العزيز بن يحيى الجلودي (ت بعد ٣٣٢هـ).
- خطب النبي ﷺ لأبي أحمد العسال (ت ٣٤٩هـ)
- خطب الرسول ﷺ، لأبي العباس الخضر بن نصر بن عقيّل بن نصر الإربلي (ت ٥٦٧هـ)، وجمع فيه ستاً وعشرين خطبة.
- موعظة الحبيب وتحفة الخطيب لعلي القاري (ت ١٠١٤هـ)، وهو مطبوع
- خطب الرسول ﷺ، ٦٧٦ خطبة من روائع كنوز النبوة، تحقيق وشرح: نواف الجراح، وهو مطبوع، وغير ذلك^(١).

(١) ينظر عبد الحكيم الأنيس. مقدمة التحقيق لكتاب موعظة الحبيب وتحفة الخطيب لعلي القاري ص ٢٧-٣٣ بتصرف

فإذا رجعنا إلى كتب الحديث، نجد على سبيل المثال مسند أحمد بن حنبل قد ذكر أربعين خطبة، وكذلك ذكر البيهقي، وعند البخاري في صحيحه اثنان وعشرون، ومسلم عشرون، والنسائي تسعة عشرة خطبة^(١).

وفي العصر الحديث ألف الشيخ محمد خليل الخطيب كتابة (خُطب الرسول ﷺ) ٥٧٤ خطبة من كنوز الدرر وحوامع الكلم^(٢)، وقال في مقدمته: «ولم أجد من تعرض لجمع خطبه الجامعة المفيدة، فجمعتها في سنين عديدة... وعقبت كل خطبة بمراجعتها أو بعضها ليرجع إليها الراغبون، وخرجتها وذكرتها ليطمئن المحدثون، وكم قرأت في سبيلها من كتب في التاريخ والسيرة واللغة والأدب»^(٣).

ومن الرسائل العلمية في ذلك: رسالة بعنوان: (خُطب الرسول ﷺ جمعها وتبويبها ودراساتها). للدكتور عمر القطيطي. وهي مطبوعة ومتداولة^(٤).

رسالة ماجستير بعنوان (المرويات عن النبي ﷺ في خطب الجمعة والعيدين والمناسبات الإسلامية - دراسة استقرائية موضوعية -)، إعداد الطالب: عبد الملك بن سالم بن حمود السيابي، إشراف: أمين القضاة، الجامعة الأردنية، آب سنة ٢٠٠٠ م، جمع فيها أكثر من مائتي حديث^(٥).

وعلى الوجه الثاني يمكن أن نميز ما يلي:

١. طبيعة الخطب النبوية نفسها، فقد غلب عليها الإيجاز، مع تضمين القرآن الكريم نصوصها، أو كانت خطبا جمعية تتضمن القرآن فقط، فإذا لم ينقل الصحابة نص الخطبة فلمكان القرآن فيها، وآياته مكتوبة ومحفوظة، فعن بنتِ حِارِثَةَ بنِ التُّعْمَانِ، قَالَتْ: ((مَا حَفِظْتُ ق، إِلَّا مِنْ فِي رَسُولِ

(١) ينظر مصعب نوري محمود العزاوي. خطب الرسول الكريم محمد ﷺ دراسة توثيقية تحليلية (ماجستير) ص ١٦ وما بعدها

(٢) وله تسمية أخرى وهي: (إتحاف الأنام بخطب رسول الإسلام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام)، وهو مطبوع عن دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير بالقاهرة

(٣) محمد خليل الخطيب. إتحاف الأنام بخطب رسول الإسلام ص ٥

(٤) طبعت في تونس، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله.

(٥) ينظر ملخص الرسالة بموقع الجامعة على شبكة الأنترنت.

اللَّهِ ﷻ، يَخْطُبُ بِهَا كُلَّ جُمُعَةٍ))^(١)، أو قالت: ((يَقْرُؤُهَا كُلَّ يَوْمٍ جُمُعَةٍ عَلَى الْمِنْبَرِ، إِذَا خَطَبَ النَّاسَ))^(٢)، وَعِنْدَ ابْنِ مَاجَةَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بِنِ كَعْبٍ: ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ تَبَارَكَ وَهُوَ قَائِمٌ، فَذَكَرْنَا بِأَيَّامِ اللَّهِ))^(٣)، وَمِنْ حَدِيثِ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: ((كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ قَائِمًا، ثُمَّ يَجْلِسُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيَقْرَأُ آيَاتٍ، وَيَذْكُرُ اللَّهَ، وَكَانَتْ خُطْبَتُهُ قَصْدًا، وَصَلَاتُهُ قَصْدًا))^(٤)، وَعَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَعْلَى، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: ((سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ عَلَى الْمِنْبَرِ ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ﴾ [الزخرف: ٧٧])^(٥).

ولدا كان هذا من مبررات الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - في جوابه عن هذه المسألة، حيث يقول: «إن المحدثين لم يهتموا تسجيل كلمة عابرة، أو فتوى خاصة، أو إجابة لسائل، فكيف تركوا هذه الخطب؟ كل ما دونوه بضع خُطْبٍ لا تبلغ أصابع اليد. الواقع أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يخطب الناس بالقرآن الكريم، وعندما يكون على منبره أو في محرابه يتلو كتابه، فعلى الجميع الصمت والتدبر»^(٦).

قلت: ويتأيد بما ورد في سورة الجمعة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]، فذكر الله في الآية محمول على الخطبة، وأكمل ما يكون الذكر في خطبة الجمعة هو بقراءة القرآن فيها، لأن الله سمى القرآن في كتابه بالذكر، ولأن القرآن أفضل ما يوعظ به الناس كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣]

(١) صحيح مسلم. كتاب الجمعة. باب تخفيف الصلاة والخطبة (٥٩٥/٢) ح (٨٧٣)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الجمعة. باب تخفيف الصلاة والخطبة (٥٩٥/٢) ح (٨٧٤)

(٣) سنن ابن ماجه. كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ماجاء في الاستماع للخطبة والإنصات لها (٣٥٢/١)

ح (١١١١)

(٤) سنن ابن ماجه. كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ما جاء في الخطبة يوم الجمعة (٣٥١/١) ح (١١٠٦)

(٥) صحيح البخاري. كتاب بدء الخلق. باب صفة النار وأنها مخلوقة (١١٥/٤) ح (٣٢٣٠)، ومسلم. كتاب الجمعة

باب تخفيف الصلاة والخطبة (٥٩٤/٢) ح (٨٧١)

(٦) محمد الغزالي. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٣١-٣٢

٢. تصرف الرواة فيها، فالصحابة كانوا يسمعون تلك الخطب، فيحفظونها، لكنهم مع اختلاف مقامات التبليغ يقتصرون على الجملة منها، أو الحكم فيها، فيختصرون المقدمة التي كانت في غالبها حمد وثناء على الله فيقولون (فحمد الله وأثنى عليه)، وقد يعبرون عن الخطبة بلفظها فيقولون: (خطب) ونحوها من الألفاظ، ولكنهم قد يعبرون عنها بلفظ: (ثم قام) (قام فيهم) (أقبل علينا بوجهه)، وقد يسوقون الجملة منها دون الإشارة إلى كونها من خطبة النبي ﷺ. يحدث ذلك مع الصحابي الواحد (أو من دونه)؛ ففي صحيح البخاري على سبيل المثال، في قصة ابن اللثبية، قال أبو حميد الساعدي: ((ثُمَّ خَطَبْنَا، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ...))^(١)، أو ((ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ...))^(٢)، فذكر خطبة رسول الله ﷺ، وفي موضع آخر أشار إلى الخطبة: ((فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ - قَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا فَصَعِدَ الْمِنْبَرِ - فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: ...))^(٣)، ولكن في موضع آخر لم يذكر الخطبة بتاتا^(٤)، وفي رواية أخرى عند البخاري: ((ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشِيَّةَ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَتَشَهَّدَ وَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: ...))^(٥).

وقد يحدث مع أكثر من صحابي أو من دونه، أحدهم أو بعضهم يشير إلى أصل القصة أنها خطبة للنبي ﷺ، وآخرون يقتصرون على موضع الاستشهاد الذي يرومونه، ولا يذكرون مقام الكلام. ومثاله في صحيح البخاري ماجاء من دعائه ﷺ يوم الأحزاب، ففيه عن عبد الله بن أبي أوفى أن رسول الله ﷺ: قَامَ فِي النَّاسِ خَطِيبًا، قَالَ: ((أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَسَلُّوْا لِلَّهِ الْعَافِيَةَ،

(١) صحيح البخاري. كتاب الحيل. بابُ اخْتِيَالِ الْعَامِلِ لِيُهْدَى لَهُ (٢٨/٩) ح (٦٩٧٩)

(٢) صحيح البخاري. كتاب الأحكام. باب مُحَاسَبَةِ الْإِمَامِ عُمَالَهُ (٧٦/٩) ح (٧١٩٧)

(٣) صحيح البخاري. كتاب الحيل. باب هدايا العمال (٧٠/٩) ح (٧١٧٤)

(٤) صحيح البخاري. كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها. باب مَنْ لَمْ يَقْبَلِ الْهَدِيَّةَ لِغِلَّةٍ (١٥٩/٣) ح (٢٥٩٧) وكتاب

الزكاة. بابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ وَمُحَاسَبَةِ الْمَصَدِّقِينَ مَعَ الْإِمَامِ (١٣٠/٢) ح (١٥٠٠)

(٥) صحيح البخاري. كتاب الجمعة. بابُ مَنْ قَالَ فِي الْخُطْبَةِ بَعْدَ النَّعَاءِ: أَمَّا بَعْدُ (١١/٢) ح (٩٢٥) وكتاب الإيمان

والنذور. باب كيف كانت يمينا النبي ﷺ (١٣٠/٨) ح (٦٦٣٦)

فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَعَلِمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ))، ثُمَّ قَالَ: ((اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ،
وَجُحْرِي السَّحَابِ، وَهَازِمِ الْأَحْزَابِ، اهْزِمْهُمْ وَانصُرْنَا عَلَيْهِمْ))^(١).

وفي رواية عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: ((لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، فَإِذَا
لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا))^(٢) فلم يذكر الخطبة .

ومثاله في الصحيحين أيضا حديث: ((إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ عَبْدًا بَيْنَ الدُّنْيَا وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ فَاخْتَارَ مَا
عِنْدَ اللَّهِ... لو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر))، فقد رواه أبو سعيد الخدري^(٣)، وابن عباس^(٤)
وأشارا إلى كونه في خطبة، وروي بعضه عن ابن عباس^(٥)، وابن مسعود^(٦)، وجندب^(٧) مختصرا من
غير ذكر ولا إشارة إلى خطبته ﷺ.

وبناء على هذا فخطب النبي ﷺ قد يأتي بعض جملها ضمن حديث الصحابي في مجلس ما،
يقتطع منها ما يراه مناسباً للمقام - باعتبار أن خطب النبي ﷺ في أصلها كانت « مثل حلق الذكر
والعلم، وكان يسأل في حال الخطبة عن مسائل من الدين، ويجب عنها^(٨) - وقد يسوقها كاملة
ويصرح أو يشير بكونها خطبة من خطب النبي ﷺ. وإذا ثبت هذا فكثير من الحديث في أصله قد
يكون سمعا من خطب النبي ﷺ يوم الجمعة أو من سائر خطبه في الجهاد ومختلف المناسبات؛ لأن
العبرة بنقل ما سمعه من النبي ﷺ لا إثبات ظرف السماع وحيثياته.

(١) صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. بَابُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا لَمْ يُقَاتِلْ أَوَّلَ النَّهَارِ أَخَّرَ الْقِتَالَ حَتَّى تَرُؤَلَ الشَّمْسُ
(٥١/٤) ح (٢٩٦٥-٢٩٦٦)

(٢) صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب لا تمنوا لقاء العدو (٦٣/٤) ح (٣٠٢٦)

(٣) صحيح البخاري. كتاب الصلاة. بَابُ الْخَوْخَةِ وَالْمَرِّ فِي الْمَسْجِدِ (١٠٠/١) ح (٤٦٦)

(٤) صحيح البخاري. كتاب الصلاة. باب الخوخة والمر في المسجد (١٠٠/١) ح (٤٦٧)

(٥) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا (٥/٤) ح (٣٦٥٦)
وكتاب الفرائض. باب ميراث الجد مع الأب والإخوة (١٥٢/٨) ح (٦٧٣٨)

(٦) صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم. بَابُ مِنْ فَضَائِلِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٤/
١٨٥٥) ح (٢٣٨٣)

(٧) صحيح مسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. بَابُ التَّهْنِي عَنِ بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ، عَلَى الْقُبُورِ وَاتِّخَاذِ الصُّورِ فِيهَا
وَالْتَهْيِي عَنِ اتِّخَاذِ الْقُبُورِ مَسَاجِدَ (١/٣٧٧) ح (٥٣٢)

(٨) ابن رجب. فتح الباري ٤٠٣/٣

وفي جميع الأحوال ليس هناك ما يقطع بضياح معظم خطب النبي ﷺ، بتعليل أنها لم تدون في عهده، وهذا ابن رجب الحنبلي يقول: «ولو جمعت الأحاديث التي فيها ذكر خطب النبي ﷺ على المنبر وكلامه عليه لكانت كثيرة جدا»^(١)، وينطبق ذلك على خطب الجمعة؛ فإن أكثر خطب النبي ﷺ كانت «على المنبر في المسجد إلا خطبه في العيدين وفي موسم الحج ونحو ذلك»^(٢).

ونبه في الأخير إلى أن المؤلف مسبق إلى هذه الفكرة، فقد ادعاها قبله كتاب كثير، ولكن الفرق بينه وبينهم هو أنه استثمرها خاصة كدليل على عدم كتابة السنة النبوية ولم يفصل فيها، بينما ذكرها غيره كاستفسار، أو كاستدلال على ضياح بعض السنن وعدم حفظها، ومن ذلك:

- مقال في روز اليوسف: بتاريخ ١٠/٤/١٩٩٩م. ذكره الدكتور عبد العظيم المطعني ورد عليه^(٣).

- فهد عامر الأحمد في جريدة الرياض، عدد: (١٥٨٦٨)، بتاريخ ٠٤/١٢/٢٠١١م، مستفسرا ومتسائلا.

- محمد شحرور: حيث يقول: «هناك نقطة جد مهمة يجدر بنا التنبيه إليها، تتمثل في إشارتنا بإصبع الاتهام إلى رواة الحديث والجامعين له والمدافعين عنه بشدة عبر كل مسيرة تاريخ أمتنا، وصولا إلى يومنا هذا، بسؤالهم عن مصير خطب الجمعة والأعياد التي ألقاها الرسول في مدة تقارب ثماني سنوات، أي ما يعادل (٤٠٠) خطبة تقريبا، أين هي أمام كل هذا الكم الهائل من الأحاديث التي وصلتنا؟ أيعقل أن تجمع كل هذه الأحاديث التي وصلت إلينا ولا تجمع خطبه التي ألقاها في الجمع وصلوات الأعياد أمام حشود من الحضور؟ لماذا جرى تغييبها وإهمالها تاريخيا؟ رغم أن البعض ممن يسعون دائما إلى إيجاد تحريجات لمثل هذه المواقف يرد بأنه من الممكن أن الرسول كان يتلو فيها القرآن فقط، ونحن نرد عليه أيعقل هذا؟ أيعقل ان يكتفي الرسول بتلاوة القرآن في الطب، في وقت كان فيه في أشد الحاجة إلى تظافر جهود الجميع لتأسيس دولة ذات كيان سياسي وتقوية

(١) ابن رجب. فتح الباري ٢٣٧/٨

(٢) ابن رجب. فتح الباري ٤٠٣/٣

(٣) ينظر كتابه الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرضٌ وتفنيديٌّ ونقدٌ ص ٨٥

شوكتها؟ وخاصة أنه كان الخطيب الوحيد الذي يعتلي المنبر آنذاك ويلقي خطبه بحضور الصحابة، ومع ذلك لم تصلنا هذه الخطبة»^(١).

- عبد الرزاق عيد الذي يقول: «لماذا سكت رواية الحديث وجامعوه عن هذه الخطبة، التي هي أولى بالتواتر، وراح جامعوا الحديث (البخاري، مسلم) يطوفون الآفاق ليبحثوا عن حديث مسند بأحد الناس بعد أكثر من قرن من وفاة النبي؟ في حين أن خطبه سمعها مئات الناس أو الألوف مجتمعة، فإنه لا بد وأن يكون في الأمر مظنة؟!»^(٢).

رابعاً: أما ما استبعده المؤلف من توجيه بعض العلماء بأن النهي يشبه أن يكون متقدماً، ثم نُسخ بالإباحة بعد ذلك، وما أورده عليه أولاً من جهة المعارضة التاريخية التي تتعلق بالظروف في مكة المكرمة، «حيث لم تكن كتابة الأحاديث في تلك الظروف الصعبة موضع تفكير من أحد»^(٣)، وثانياً من جهة المعارضة مع أحاديث أبي هريرة المانعة من الكتابة - وهو متأخر الإسلام - ثم ما كان من امتناع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ. وعلى هذا فلو «فرضنا جدلاً أن هناك نسخاً في هذا الأمر، لكان النهي ناسخاً للإباحة، وليس العكس، وذلك بدليل أن ما عليه جل الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ هو عدم الكتابة وحرق ما كتبه بعضهم»^(٤).

والجواب عن ذلك من وجوه:

١. توجيه من وجّه التعارض بين هذه الأحاديث بالنسخ، فيه نظر؛ لأنه لا يحل المشكلة من أساسها، «لأن النهي عن الكتابة لو نسخ نسخاً عاماً لما بقي الامتناع عن الكتابة في صفوف الصحابة بعد وفاته ﷺ، ولأقيمت الحجة عليهم من طلبية العلم الذين كانوا على أشد الحرص على تدوين الحديث فما زال المشكل بحاجة إلى مخلص مناسب لعله. والذي يهدي إليه النظر في هذه المسألة أن الكتابة لا ينهي عنها لذاتها، لأنها ليست من القضايا التعبدية التي لا مجال للنظر فيها ولأنها لو كانت محظورة لذاتها لما أمكن صدور الأذن بها لأحد من الناس كائناً من كان.

(١) محمد شحرور. السنة الرسولية والسنة النبوية ص ٢٣

(٢) عبد الرزاق عيد. سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي البوطي نموذجاً ص ٣٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٦

وعلى هذا فإنه لا بد من علة يدور عليها الإذن والمنع في آن واحد. والعلة التي تصلح لذلك في اختيارنا هي خوف الانكباب على درس غير القرآن، وترك القرآن اعتماداً على ذلك»^(١).

٢. ما استدل به المؤلف من روايات أبي هريرة رضي الله عنه في رد دعوى من ذهب إلى النسخ، لا يرد عليهم في حقيقة الأمر لسبب بسيط وهو ضعف هذه الروايات. ويبدو أن المؤلف قد استشعر ضعف استدلاله بما لضعفها - وبناء عليه فهي لا تلزم من قال بالنسخ في هذه الأحاديث - فعاجلها بما يختلج في صدره عن علوم الحديث والتصحيح والتضعيف؛ فإذا لم يصح الحديث، طعن في علم الحديث ذاته مهوّنًا من شأن علمائه ونقاده!!، فالمسألة عنده مجرد «حكاية تضعيف بعض الرواة من قبل بشر آخرين»^(٢)، و«مقدمات بشرية ليست خالية من الأهواء والأخطاء»^(٣)، والهدف هو الهروب «من استحقاق الحقائق الجليلة التي تحملها هذه الروايات»^(٤)، لقد أصبحت هذه الروايات الضعيفة عنده حقائق ليست فقط تاريخية، ولكنها يقينيات تدل على نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة حديثه، وهذا هو المنهج التاريخي الاستردادي عند المؤلف!!

ثم يختم كلامه بما هو أغرب، فيقول بعد ذلك مباشرة « ونعود فنقول: تضعيف رجل لراوٍ وسط رواة في رواية ما، لا يعني أبداً نقض هذا الرواية، إلا إذا كان الرواة اللاحقين للراوي جهلة ينقلون عن كاذبٍ دون أن يعلموا ذلك، وفي هذه الحالة لماذا يأخذ منهم مخرج الرواية!!!؟.. ولماذا مخرج الرواية يضع في مسنده روايةً إن كان متيقناً من عدم صحتها!!!؟ »^(٥) وكل ذلك حتى يستقيم له الاستدلال بروايات أبي هريرة الضعيفة، ويستقيم له الجدل ضدّ من ادّعى النسخ بين هذه الروايات!!

٣. أما أن كتابة الحديث في العهد المكي لم تكن موضع تفكير من أحد بسبب الظروف الصعبة آنذاك، فهي مجرد مقولة جدلية وافترض يُنقل من غير دليل، وقول من ينفيه كقول من يشبهه باعتبارات أخرى سيان.

(١) نور الدين عتر. منهج النقد في علوم الحديث ص ٤٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٧

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٧

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٧

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٧

وتبرير المؤلف (بالظروف الصعبة) كلام مجمل، لا يصلح كدليل لتقرير هذه المسألة، لأن الاعتبار التشريعي متوقف على الأوامر أو النواهي أو الفعل والتترك الصريحين، وليس الجرد الظرفي في زمان ومكان ما. وعلى ذلك فالتبرير (بالظروف الصعبة) صيغة غير وظيفية في نقد مُدعى تقدم النهي من جهة، ومن جهة ثانية فهي تستلزم استلزاما قريبا ترك كتابة القرآن الكريم نفسه، أو ترك إظهار الشعائر الدينية نفسها.

يقول الأستاذ محمد صبيح: «النصوص التي بين أيدينا لا تقطع بأن القرآن كان يدون في العهد المكي... فقد استمر الوحي ينزل على رسول الله عشر سنين في هذه الفترة (باستثناء مدة انقطاعه في أول البعثة)، ولم تكن ظروف النبي في مكة لتسمح له بحالة من الاستقرار تساعد على التدوين المنتظم، وكل ما رجحناه هو أن صحفا معينة كانت تكتب من القرآن ويتداولها المسلمون سرا، ليتدارسوها في بيوتهم، بعيدا عن أعين قريش وعن أذاها المتصل»^(١).

ويقول أيضا: «الفترة كانت فترة اضطراب عنيف في حياة الإسلام، فقد كان معتنقوه قلة قليلة جدا تعد بالعشرات، وكانت قريش تلاحقهم بأذاها المتصل وتضيق عليهم الخناق، فهل يمكن أن نفرض وجود نظام ثابت لتدوين الوحي في هذه الفترة؟»^(٢).

ومتى سلمنا بسببية (الظروف الصعبة) في تقليل أمر الكتابة في الفترة المكية، لا يمكننا أن نتخذها سببا مطلقاً في ذاته، ينفي استدعاء الخاطر ومجرد التفكير من آحاد الصحابة في ممارستها كما يزعم المؤلف (لم تكن موضع تفكير من أحد!!)، فهي على تجاوز سببية نسبية. ولو عمدنا إلى تفكيك هذا السبب من ناحية الواقع التاريخي لرأينا احتمال هذه الفترة لاستيعاب فعل الكتابة للسنن بالنسبة للبعض كما يكتبون القرآن، دون الوصول بها إلى درجة التدوين، وكما يصلون الاعتقاد بالممارسات العبادية الواجبة، رغم صعوبة ذلك، فليس كل هؤلاء تعرضوا للأذى، أو أن الأذى لم يكن متصلا على حال بالنسبة للبعض الآخر، وكان بعضهم في محل من الأمن - من قومه - يشبه أن يكون تاماً، وهاجر بعضهم وترك الديار، وتحقق له الأمن في بلاد الحبشة... وعلى هذا (بالظروف الصعبة) بالنسبة للكتابة وصف نظري لا يصلح التعليل به.

(١) محمد صبيح. بحث جديد عن القرآن الكريم ص ١٦٧

(٢) محمد صبيح. بحث جديد عن القرآن الكريم ص ٦٨

وقد وجدنا أن النبي ﷺ وخلال خروجه مهاجرا من بيته إلى المدينة، ومطاردة قريش له ورصد المكافآت لمن يأتي به، يأمر عامر بن فهيرة - وكان كاتباً - أن يكتب كتاب أمان لسراقة بن مالك بن جعشم، فقد روى البخاري في صحيحه عن سراقة بن جعشم: ((جَاءَنَا رُسُلُ كُفَّارِ قُرَيْشٍ، يَجْعَلُونَ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ، دِيَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَسْرَهُ...فَنَادَيْتُهُمْ بِالْأَمَانِ فَوَقَفُوا، فَرَكِبْتُ فَرَسِي حَتَّى جِئْتُهُمْ، وَوَقَعَ فِي نَفْسِي حِينَ لَقَيْتُ مَا لَقَيْتُ مِنَ الْحَسْرِ عَنْهُمْ، أَنْ سَيَظْهَرُ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ قَوْمَكَ قَدْ جَعَلُوا فِيكَ الدِّيَةَ، وَأَخْبَرْتُهُمْ أَخْبَارَ مَا يُرِيدُ النَّاسُ بِهِمْ، وَعَرَضْتُ عَلَيْهِمُ الزَّادَ وَالْمَتَاعَ، فَلَمْ يَرَزَانِي وَلَمْ يَسْأَلَانِي، إِلَّا أَنْ قَالَ: «أَخْفِ عَنَّا»، فَسَأَلْتُهُ أَنْ يَكْتُبَ لِي كِتَابَ أَمْنٍ، فَأَمَرَ عَامِرَ بْنَ فَهَيْرَةَ فَكَتَبَ فِي رُقْعَةٍ مِنْ أَدِيمٍ، ثُمَّ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ))^(١).

وعلى هذا فالتعلل لذلك بالظروف الصعبة فيه نظر أيضا.

خامسا: أما ما ساقه المؤلف من احتمال أن تكون هذه الصحف أو الكتب قد حُرِّفَتْ وُبُدِّلَتْ؛ سيما مع طول المدَّة بين وفاة النبي ﷺ وعصر التَّدوين الرَّسْمِيِّ للحديث، وما صاحب تلك القرون «من حروبٍ وصراعاتٍ وتعصُّبٍ واستحواذٍ عَلَى السُّلْطَةِ»^(٢) - أي أن النص الحديثي - تاريخيا - دخل مرحلة اغتراب وتفلت عن القواعد العلمية والأخلاقية، أثرت على مضامينه فأفرغته من محتواه المعرفي، وصار نهباً في أيدي الحكام ومن على شاكلتهم من أهل التقليد والهوى والعصبية، ولم يكن الأمر في إطار جدلية التأويل وتنزيلاته فحسب، بل امتد إلى توليد الأخبار كفعل واع مقصود بلحاظ ضيق التأويل وضعفه أحيانا أو عدم كفايته - فيظل مجرد احتمال كما صرح به هو، ويفترض به أن يتحدث بالحقائق فقد سبق قوله بأنه سينقض ادعاء كتابة السنن بمجموعة من الحقائق^(٣)!!

وجوابنا عن ذلك:

١- أن هذا يكون صحيحاً لو اعتقدنا بعدم صحة قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو

(١) صحيح البخاري. كتاب مناقب الأنصار. باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٦٠/٥) ح(٣٩٠٦)

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٥٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٥

لَحْفِظُونَ ﴿[الحجر: ٩]، أو اعتقدنا عدم شمول الذكر للسنة النبوية، وهو مستبعدٌ باتفاقٍ، فحفظ القرآن لا بد أن يشمل أمرين اثنين: (ألفاظه) و (معانيه)، وأنّ حفظ ألفاظ القرآن دون معناه ضياعٌ للقرآن الكريم، وأيُّ ضياعٍ!! فالمقصود بالقرآن هدايته والعمل بما فيه، فكيف يتحقق شيء من ذلك لو كان الوقوف على معاني القرآن الكريم متعذراً أو كانت هدايته خافية؟! بل الحق أن حفظ ألفاظ القرآن الكريم وضياع معناه ضياعٌ أخطر وأشد من ضياع ألفاظه وبقاء معانيه... لذلك لا يتردد مسلم أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحْفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، كما يتضمن الوعد بحفظ ألفاظ القرآن الكريم، فهو يتضمن أيضاً الوعد بحفظ معانيه، وذلك بحفظ السنة النبوية أيضاً، لأنها بيان للقرآن»^(١).

فكيف يترك المؤلف يقينية الآية وصيغتها المطلقة بأنه سبحانه وتعالى تكفل بحفظ الذكر تكفلاً ينسبه إلى نفسه، ويتمسك باحتمالات التاريخ وتأثيرات ظروفه على نفس الحفظ؟ كيف يقابل المطلق القرآني بالنسبي التاريخي واليقيني بالمحتمل؟

إن المؤلف يتحدث عن صراعاتٍ وحروبٍ وبعض الفتن في تاريخ الأمة الإسلامية حديث من يجعل تاريخ هذه الأمة مجرد صراعاتٍ وانحرافات، لا يستثنى من ذلك المنظومة الثقافية والعلمية، وما كان استثناءً فلا يأمنه المؤلف بواقع الأهواء والعصبية وحظوظ النفس، والخطأ في تحمل الأخبار وأدائها!! وهو في جميع ذلك يعرض عن الصور المشرفة في السياسة والعلم، ونشاط المدارس الفكرية المختلفة في أنواع العلوم، ويعرض عن تمسك الجيل الأول بسنة النبي ﷺ وحديثه، ومدافعة علمائه بعض إرادة السلاطين بل والكلام فيهم، وتجريح من يدخل عليهم، ويعرض عن الحقيقة الموضوعية للتاريخ الإسلامي قبيل التدوين والتي تجعل فتراته على الأقل مختلفة، يسود بعضها بعض الصراع والفتنة وينتفي عن عمومها ذلك، فمرحلة ما بعد وفاة النبي ﷺ إلى مقتل عثمان سنة خمس وثلاثين (٣٥هـ) تميزت «بصفائها وبعدها عن أسباب الخطأ والكذب، لعدم الإسناد، وقوة الحافظة، وعدم ظهور الفتن، وشدة الاحتياط في التبليغ للسنة»^(٢)، والمرحلة الثانية امتدت من مقتل عثمان إلى انتهاء جيل الصحابة بموت غالبهم وكان ذلك نحو سنة ثمانين (٨٠هـ)، وهذه المرحلة ظهرت فيها بعض

(١) الشريف حاتم العوني. الأدلة يقينية على حفظ السنة النبوية ص ٢٨

(٢) إضاءات بحثية ص ٢٨١

الفتن والبدع وتفرق الناس أحزاباً، وخلال هذه الفترة ظهرت المطالبة بالإسناد^(١)، و«المبالغة في التشدد للرواية، وبتحصين السنة... وبذلك أماتوا الكذب في صدور أصحابه، ولم يستشر دأوه، بل لم يوجد أصلاً إلا من آحادٍ هلكوا فهلك معهم»^(٢)، ويلاحظ أنه خلال هذه المرحلة بدأ كثير من العلماء وبعض الجهات الرسمية بحركة تدوينية جزئية كما فعل عبد العزيز بن مروان (ت ٨٥هـ) حيث كتب إلى كثير بن مرة الحضرمي وهو من كبار أتباع الصحابة يأمره بأن يكتب له ما سمعه من صحابة رسول الله ﷺ إلا حديث أبا هريرة فقد كان عنده^(٣)، والمرحلة الثالثة وهي عصر التابعين، وتمتد من نحو سنة ثمانين (٨٠هـ) إلى نحو سنة أربعين ومائة (١٤٠هـ)، وتميزت هذه المرحلة بطول الأسانيد وتشعبها واختلاف الرواة، وزيادة الغلو في البدع، ورواية من ليس أهلاً للرواية. وقد تجند التابعون على كثرتهم لجمع السنة وحملها والدفاع عنها، ثم أمر عمر بن عبد العزيز بتدوينها رسمياً فكثر المدونون لها حتى كانوا بالمئات، وازدادت الرحلة في طلب العلم، ووقع التشديد في المطالبة بالإسناد وتركت الرواية عن الفساق وغير العدول من الرواة^(٤)، على أن «عامّة المضعفين من التابعين إنما ضعفوا للمذهب كالخوارج أو لسوء الحفظ، أو للجهالة»^(٥)، وعلى هذا كيف يقال - وبإطلاق - إن الفترة من وفاة النبي ﷺ إلى عصر التدوين عصر صراعات وعصبيات وأهواء ذهبت بالسنن والمدونات؟

ثم إن حصول بعض الصراعات السياسية ليس بالضرورة يكون مؤثراً على العدالة والضبط والنقل الصحيح، وكذلك مجرد البدعة وبعض الأهواء؛ فالصحابة مع اضطراع بعضهم ودخولهم في الفتنة كانوا عدولاً في الرواية، سُبرت أحاديثهم في خصوص ذلك واعتبرت، فهذا معاوية كان عشرين سنة خليفة وعشرين أخرى أميراً على الشام، وكان في حزيه ومن يحتاج إليه كثير من الصحابة والأعراب، وكانت الدواعي إلى التعصب له والتزلف إليه متوفرة، فلو كان ثمَّ مساعٍ للكذب على النبي ﷺ لأقدموا عليه وجهروا به، فإذا لم يصح خبرٌ واحدٌ ثبت صحة القول بأن الصحابة كلهم عدول في

(١) إضاءات بحثية ص ٢٨١-٢٨٢

(٢) الشريف حاتم العوني. المنهج المقترح لفهم المصطلح ص ٢٨-٢٩

(٣) ينظر حاكم المطيري. تاريخ تدوين السنة النبوية وشبهات المستشرقين ص ٥٢

(٤) ينظر الشريف حاتم العوني. إضاءات بحثية ص ٢٨٢-٢٨٧

(٥) المعلمي. محاضرة في علم الرجال وأهميته ضمن مجموع الرسائل الحديثية ص ٢٢٠

الرواية^(١)، والخوارج على أهوائهم يقل فيهم الكذب في الروايات يقول أبو داود: «ليس في أصحاب الأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ثم ذكر عمران بن حطان وأبا حسان الأعرج»^(٢)، ويقول ابن تيمية: «الخوارج مع مروقهم من الدين فهم أصدق الناس، حتى قيل: إن حديثهم أصح الحديث»^(٣)، والبدعة قد يصدق المتلبس بها، فيأخذ عنه الحديث على تفصيل في ذلك. قال الذهبي: «البخاري... يتجنب الرافضة كثيراً، كأنه يخاف من تدينهم بالتقية، ولا نراه يتجنب القدرية ولا الخوارج ولا الجهمية فإنهم على بدعتهم يلزمون الصدق»^(٤)، وقوله (كثيراً) كالتقيد في كلامه وإلا فقد روى عن بعض أهل الرفض إذا كانوا صادقين كعباد بن يعقوب^(٥). والحاصل أن نقد الحديث وتمييز الخطأ منه ليس عملية تقنية أو نظرية جوفاء، وإنما كانت معاينة واستقاء من مصادره، وتطوراً يواكب الرواة والرواية في مراحلها، وحصول الصراع ليس من لوازم الكذب ضرورة.

والواقع أن الصراع على السلطة هو أضعف الأسباب قدحاً في مسيرة الرواية خلال الفترة قبيل التدوين الرسمي مقارنة بالأوهام والأخطاء الروائية الأخرى. فأما الحكام فكانت أيديهم مغلولة عن افتراء الحديث أو نصرته واضعیه؛ بسبب عدم احتياجهم أصلاً لمؤيدات أخرى من نوع ذلك^(٦)، وبسبب من يقظة المحدثين وتمنعهم وإبائهم أن يكونوا أداة في يد هؤلاء يعبثون من خلالها بالسنة النبوية^(٧).

(١) ينظر المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٩٢-٩٣، ومجموع الرسائل الحديثية له ص ٢٨

(٢) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ١٣٠

(٣) ينظر ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٦٨/١ والكلام منقول من مختصر الذهبي المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٢٢-

(٤) الذهبي. ميزان الاعتدال ١٦٠/٣

(٥) ينظر الحاكم. المدخل إلى كتاب الإكليل ص ٤٩

(٦) وقد قال المهدي لمقاتل بن سليمان بشأن وضع أحاديث في العباس: «لا حاجة لي فيها». ينظر الخطيب البغدادي.

تاريخ بغداد ٢٠٧/١٥، والمزي. تهذيب الكمال ٤٤٦/٢٨

(٧) وعلى العكس من ذلك تماماً يحاول عبد الجواد ياسين في كتابه السلطة في الإسلام أن يصور مدى السيطرة السياسية على الرواية، ويقول إن السياسة كانت تتداخل في كل عناصر العملية النقدية، «بما في ذلك عنصر تقييم الرجال الذي كان يراعى فيه الانتماء السياسي للراوي... لقد ساهمت الفتن السياسية التي ظلت ملازمة لتاريخ المسلمين منذ مقتل عثمان في صناعة جزء لا يستهان به من بنية النصوص المنسوبة للسنة، ومن هنا فإن طغيان الدور الذي لعبه

لقد سئل يحيى بن معين عن العباس بن الفضل الواقفي، فقدح فيه، وقال: وضع حديثا لهارون الرشيد في الأمراء، لم يكن به بأس لولا أنه وضع هذا الحديث. ولو أن رجلا همّ في الحديث بكذب حرفٍ لهتك الله ستره^(١).

لقد كان واضحًا لدى المحدثين عامة والنقاد منهم خاصة أن أكثر من استخدم الكذب على رسول الله ﷺ خلال تلك الصراعات هم عموم الشيعة بالعراق خاصة، وبات يقينا لديهم مخارج تلك الأخبار ومصادرها وطرقها والمتعمدين لها. ومع ذلك فقد جعلوا هؤلاء مراتب ودرجات، وميزوا بين من يصلح للاعتبار ويكتب حديثه ومن هو منكر الحديث متروكه... وكل ذلك من الفهم والمعرفة والإنصاف، وإننا لنجزم في ضوء المعطيات التاريخية الموثقة أن المحدثين وفقوا في تلك الأجواء في تتبع السنن وحفظها والدلالة عليها.

إن بعض الصراعات والفتن قد يكون لها أثر وفائدة على مسار العلوم، وهكذا السنة، لقد أفادت من الفتن، كما أفادت اللغة العربية من اللحن، «فقد ظهرت الفتن والصحابة أحياء، والرواية قريبة من مصدرها الأصلي، وخطوط الاتصال بين الصحابة والنبى ﷺ قائمة مفتوحة، كل هذا ساعد على استقرار المنهج. ولو تأخرت الفتنة، ووقعت بعد عصر الصحابة، وقد بعدت الرواية عن مصدرها، فإنه لا يمكن عندئذ استكمال القواعد المنهجية»^(٢).

ونعود فنقول إن قراءة تاريخ السنة النبوية، ورواية الصحيح من الحديث وتدوينه يجب أن ينظر فيه بمرجعية الآية السالفة آية حفظ الذكر فهي مستند جميع ذلك وشفيعه.

٢- أو يكون ذلك صحيحا لو لم نتيقن تلك المرافقة العلمية والتتبع الشديد من قبل علماء الجرح والتعديل ونقاد الحديث لمخرج الروايات ورواة الحديث وعلل الطرق، ووضع القواعد العلمية المنهجية الدقيقة في ذلك، يقول ابن تيمية: «وَقَامَ عُلَمَاءُ النَّقْلِ وَالنُّقَادُ بِعِلْمِ الرَّوَايَةِ وَالْإِسْنَادِ، فَسَافَرُوا فِي ذَلِكَ إِلَى الْبِلَادِ، وَهَجَرُوا فِيهِ لَدَيْدَ الرُّقَادِ، وَفَارَقُوا الْأَمْوَالَ وَالْأَوْلَادَ، وَأَنْفَقُوا فِيهِ الطَّارِفَ وَالْتَّلَادَ، وَصَبَرُوا فِيهِ عَلَى التَّوَائِبِ، وَقَتَعُوا مِنَ الدُّنْيَا بَرَادَ الرَّاكِبِ، وَهَمُّ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحِكَايَاتِ الْمَشْهُورَةِ،

التاريخ السياسي في تكوين العقل المسلم، لا يتمثل فحسب في مزاحمته للنص الشرعي الخالص، بل يتمثل أيضا في

تصنيعه لجزء من بنية هذا النص...» السلطة في الإسلام ص ٢٦٠

(١) ينظر تاريخ ابن معين برواية ابن محرز ٥٩/١

(٢) همام سعيد. الفكر المنهجي عند المحدثين ص ٧٥

وَالْقَصَصِ الْمَأْتُورَةِ، مَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ مَعْلُومٌ، وَلِمَنْ طَلَبَ مَعْرِفَتَهُ مَعْرُوفٌ مَرْسُومٌ، بَتَوْسُدِ أَحَدِهِم
الْتُّرَابِ وَتَرَكِهِمْ لَذِيذِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَتَرَكَ مُعَاشِرَةَ الْأَهْلِ وَالْأَصْحَابِ وَالتَّصَبُّرِ عَلَى مَرَارَةِ الْإِغْتِرَابِ،
وَمُقَاسَاةِ الْأَهْوَالِ الصَّعَابِ، أَمْرٌ حَبَّبَهُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ وَحَلَّاهُ لِيَحْفَظَ بِذَلِكَ دِينَ اللَّهِ»^(١).

ولا نعتقد أن أحدا يجاري المستشرقين في ذلك، فهذا جوينبول يقول: «وتحقيق الإسناد جعل علماء المسلمين يقتلون الأمر بحثا، ولم يكتفوا بتحقيق أسماء الرجال وأحوالهم لمعرفة الوقت الذي عاشوا فيه، وأحوال معاشهم، ومكان وجودهم، ومن كان منهم على معرفة شخصية بالآخر، بل فحصوا أيضا عن قمية المحدث صدقا وكذبا، وعن مقدار تحريه الدقة والأمانة في نقل المتون ليحكموا أي الرواة ثقة في روايته»^(٢).

ويقول جيفري لانج: « لقد رأى هؤلاء المحدثون أن أنجع الوسائل للتأكد من عدم وجود الأخطاء هو المقارنة والإسناد الترافقي لكل المعطيات المعروفة حول هذا الموضوع، ولقد شعر المحدثون أن طرائق نقد الإسناد هو الحصن الدفاعي الأكثر فعالية ضد أي أخطاء من هذا النوع »^(٣).

ويرى الدكتور علي سامي النشار أن المسلمين أقاموا هذا المنهج « على أسس علمية دقيقة فيما يعرف بمصطلح الحديث، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه فلنج وسينيوبوس ولانجلو. وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي وفحصوا الوثائق، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف»^(٤).

إن من قواعد المحدثين النظر في كتب الرواة وسماع أصولهم وحفظها ونسخ ما فيها، ينظرون في السند والمتن والراوي الواحد في اسمه ونسبه، والكلمة الواحدة، ويعلمون بذلك حال التفرد أو الاختلاف، ويقارنون الحفظ بالكتاب، فإذا استرابوا في حديث ونحوه نظروا بالتبع والاستقراء هل هو من الشيخ أو من الراوي عنه، وقد يرجعون في ذلك لكتاب أحد التلامذة الضابطين لتمييز الخطأ، ولا يستثنون من ذلك الثقات الكبار، ومن العبارات الدالة في ذلك: « لم يحدث بهذا أحد سوى ابن

(١) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ١/٧-٨

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٧/٣٣٥ نقلا عن محمد علي قاسم العمري. دراسات في منهج النقد عند المحدثين ص ١٠

(٣) جيفري لانج. الصراع من أجل الإيمان ص ١٧٢

(٤) علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ص ٣٤٩

عُيِّنَةُ، عَنِ ابْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، قُلْتُ: هُوَ صَحِيحٌ؟ قَالَ: لَوْ كَانَ صَحِيحًا، لَكَانَ فِي مُصَنَّفَاتِ ابْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، وَلَمْ يَذْكُرْ ابْنُ عُيَيْنَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ الْخَبَرَ؛ وَهَذَا أَيْضًا مِمَّا يُوْهَّنُهُ»^(١)، «جَاءَ بِهِ شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَلَى غَيْرِ مَا كَانَ فِي كِتَابِهِ، وَمَنْ نَجِدْ لِهَذَا الْحَدِيثِ أَصْلًا»^(٢)، «نَظَرُوا فِي كِتَابِ يَحْيَى فَلَمْ يَصِيبُوهُ عَنِ الثَّوْرِيِّ»^(٣)، «كَانَ الْوَلِيدُ صَنَّفَ كِتَابَ الصَّلَاةِ، وَلَيْسَ فِيهِ هَذَا الْحَدِيثُ»^(٤)، «لَا يَثْبُتُ هَذَا الْحَدِيثُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي كِتَابِ حَمَادِ بْنِ سَلْمَةَ الْمَصْنُفَاتِ»^(٥)، «لَمْ يَكُنْ هَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَ أَحَدٍ غَيْرِ الْحَجَّاجِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّيْثِ، وَحَجَّاجٌ هَذَا هُوَ شَيْخٌ مَعْرُوفٌ»^(٦)، «هَذَا الْحَدِيثُ لَيْسَ هُوَ فِي كِتَابِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ اللَّيْثِ؛ نَظَرْتُ فِي أَصْلِ اللَّيْثِ، وَلَيْسَ فِيهِ هَذَا الْحَدِيثُ، وَمَنْ يَذْكُرُ أَيْضًا اللَّيْثُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ خَبْرًا، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ سَمِعَهُ مِنْ غَيْرِ ثِقَةٍ، وَدَلَّسَهُ، وَمَنْ يَرُوهُ غَيْرُ أَبِي صَالِحٍ»^(٧)، «وَسَمِعْنَا مِنْ أَبِي نُعَيْمٍ كِتَابَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ؛ الْكِتَابُ كُلُّهُ، فَلَمْ يَكُنْ لِهَذَا الْحَدِيثِ فِيهِ ذِكْرٌ»^(٨)، «طَلَبْتُ هَذَا الْحَدِيثَ فِي كِتَابِ بُنْدَارِ مُحَمَّدِ بْنِ بَشَّارٍ، عَنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، فَلَمْ أَجِدْ هَذَا الْحَدِيثَ عِنْدَهُ، وَطَلَبْتُ فِي كِتَابِ يَعْلَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ، فَلَمْ أَجِدْهُ عِنْدَهُ»^(٩)، «أَمَّا كِتَابُهُ فَصَحَّاحٌ، وَكَانَتْ أَتْبَعُ أَصُولَهُ وَأَكْتَبُ مِنْهَا، فَأَمَّا إِذَا حَفِظَهُ فَلَا»^(١٠) وغير ذلك كثير.

وكانوا يميزون بين ما هو وجادة فيدخل الخطأ بسبب من ذلك^(١١)، ومن يُلقِي الحديث تَلَقَّنَهُ

(١) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٤٨٨/١

(٢) العقيلي. ضعفاء العقيلي ١٩٤/٢

(٣) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٢١٨/٦

(٤) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٤٢٤/٢

(٥) الدارقطني. علل الدارقطني ٣٤٥/٥

(٦) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ١٠١/٥

(٧) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٣٤٨/٦

(٨) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٣٢٠/٢

(٩) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٦١٠/٦

(١٠) أبو زرعة. أسئلة البردعي لأبي زرعة ص ٤٠٩

(١١) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٤٣٤/١

وليس هو في أصل كتابه^(١)، أو من زاد في كتابه وألحق به^(٢)، أو من أدخل ابنه الحديث في كتابه^(٣)، ومعارضة الروايات بالكتاب لتمييز السقيم^(٤)، وغير ذلك كثير ومعروف.

فهل يقال إن الكتب قد حرفت وُبدلت مع كل تلك الجهود العلمية التي واكبت الرواية ونظرت في ضبط الصدر وضبط الكتاب حتى عهد التدوين وبعده؟ وهل كان الصحابة من المهاجرين والأنصار - وقد مدحهم الله تعالى ورضي عنهم - يسكتون لو رأوا الناس قد تلبسوا بالكذب على الرسول ﷺ؟ ولو سلمنا بوقوع شيء من ذلك، فهو بلا شك سيكون محدود النطاق، ولا يدل على عدم صحة عموم تلك الكتب أو عدم صحة الأحاديث بناء على ذلك، فكيف والأمر مجرد استرواح من المؤلف إلى احتمالات وتقريرات وتصويرات عقلية ليس هناك ما يسندهما في التاريخ سوى الجامد من الكلام من قبيل الصراع والسلطة والهوى ونحو ذلك؟ ولماذا لم تُغير الكتب وتُحرف بعد عصر التدوين مثلا وقد شهدت الأمة الإسلامية من الصِّراع والتَّفريق وكيد الأعداء ما هو معروف؟

٣- وما ذكره المؤلف من احتمال التَّغيير والتَّحريف بالنظر إلى طول المدة من وفاة النبي ﷺ إلى عصر التدوين الرسميّ مردودٌ أيضا بما ثبت من بقاء وسلامة كثير من الصِّحف الحديثية المكتوبة إلى غاية استثمار محتوياتها خلال التدوين الرسميّ.

أ- فكتاب الصَّدقات الذي كتبه الرسول ﷺ قبل وفاته، وفصل فيه مقادير الزكاة الواجبة وكيفية أخذها وجبايتها كان عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه ثم عند عمر حياته، ثم عند أهل بيته حتى نسخه ابن شهاب الزُّهري وقرأه على سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، كما انتسخه عمر بن عبد العزيز عندما كان أميراً على المدينة. قال ابن شهاب: ((هَذِهِ نُسخَةُ كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي كَتَبَهُ فِي الصَّدَقَةِ، وَهِيَ عِنْدَ آلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: أَقْرَأْتُهَا سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، فَوَعَيْتُهَا عَلَيَّ وَجَهَّهَا، وَهِيَ الَّتِي انْتَسَخَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَسَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ))^(٥).

(١) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٤٩٠/٢

(٢) أبو زرعة. أسئلة البرذعي لأبي زرعة ص ٤٧٥، وينظر أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ٦١/٣

(٣) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ١٥٧/٧

(٤) ابن أبي حاتم. علل ابن أبي حاتم ٣٣٢/٢

(٥) ينظر سنن أبي داود. كتاب الزكاة. باب في زكاة السائمة (٩٨/٢) ح (١٥٧٠)

كذلك كتب أبو بكر الصديق نسخة عن هذا الكتاب لأنس بن مالك «عندما أرسله لجمع الزكاة من أهل البحرين، وبقيت هذه النسخة عند آل أنس حتى صارت في حوزة القاضي ثمامة بن عبد الله بن أنس (ت ١١٥هـ) في البصرة، حيث أخذ منه حماد بن سلمة (ت ١٦٧هـ) نسخة»^(١). قال حماد: «أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس كتاباً، زعم أن أبا بكر كتبه لأنس، وعليه خاتم رسول الله ﷺ حين بعثه مُصدّقاً، وكتبه له، فإذا فيه: (هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ...)»^(٢).

قال ابن حزم: « وهذا الحديث في نهاية الصحة، وعمل أبي بكر الصديق بحضرة جميع الصحابة، لا يعرف له منهم مخالف أصلاً»^(٣)، «وقد رواه البخاري في مواضع من صحيحه في كتاب الزكاة وغيره مطوّلاً ومختصراً بسند واحد»^(٤).

وقد قرأ هذا الكتاب أيوب السختياني (ت ١٣١هـ) عند ثمامة واستفاد منه^(٥).

ب- وكتاب عمرو بن حزم عندما بعثه النبي ﷺ إلى أهل اليمن، وفيه كثير من التشريعات والسنن الاقتصادية والجنائية، بقي عند آل عمرو بن حزم حتى صار عند حفيده أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم والي المدينة وقاضيها، وهو الذي طلب منه عمر بن عبد العزيز أن يجمع السنة، حيث جاء في رسالته إليه: ((انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة أو حديث عمره، فاكتبه فإنني خشيت دُروس العلم وذهاب العلماء))^(٦).

وقد رأى الزهري (ت ١٢٤هـ) هذا الكتاب في رقعة من آدم، وقرأه على أبي بكر بن حزم. قال الزهري: ((قرأت كتاب رسول الله ﷺ الذي كتب لعمرو بن حزم حين بعثه على بجران، وكان الكتاب عند أبي بكر بن حزم...))، وقال أيضاً: ((جاءني أبو بكر بن حزم بكتاب في رقعة من

(١) ينظر حاكم المطيري. تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين ص ٣٧

(٢) ينظر سنن أبي داود. كتاب الزكاة. باب في زكاة السائمة (٩٦/٢) ح (١٥٦٧)، ومستدرك الحاكم. كتاب الزكاة (٥٤٧/١) ح (١٤٤١)

(٣) ابن حزم. المحلى بالآثار ١١٢/٤

(٤) ابن حجر. التلخيص الحبير ٣٤٠/٢ العلمية

(٥) ينظر الدارقطني. علل الدارقطني أو العلل الواردة في الأحاديث النبوية ٢٣٠/١

(٦) الفسوي. المعرفة والتاريخ ٤٤٢/١، والخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ١٠٥، وينظر حاكم المطيري. تاريخ تدوين

السنة وشبهات المستشرقين ص ٣٧

أَدَمَ، عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: هَذَا بَيَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...))^(١).

ت- وصحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص الصادقة، بقيت عند أهل بيته، حتى صارت عند حفيده عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو (ت ١١٦هـ)، فكان يحدث الناس منها، وقد كان عبد الله بن عمرو يجلبها ويحتفظ بها في صندوق كبير له حلق^(٢)، وقد رآها الإمام مجاهد بن جبر عنده وهو غلام^(٣)، وسمعه يقول عنها: ((مَا يُرْعَبُنِي فِي الْحَيَاةِ إِلَّا الصَّادِقَةُ وَالْوَهْطُ، فَأَمَّا الصَّادِقَةُ فَصَحِيفَةٌ كَتَبْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَمَّا الْوَهْطُ فَأَرْضٌ تَصَدَّقَ بِهَا عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَأَن يَقُومُ عَلَيْهَا))^(٤).

ث- وسليمان اليشكري (ت قبل سنة ٨٠هـ)، كان قد كتب بمكة صحيفة عن جابر بن عبد الله، وبقيت الصحيفة عند أمه، حتى طلبها أهل البصرة منها، وقرأوها وحفظها قتادة (ت ١١٧هـ) وغيره^(٥).

ج- وكتاب محمد بن سيرين عن أبي هريرة بلغ علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ). قال علي بن المديني: «أَتَانِي رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ بِكِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَكَانَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ يَحْدُثُ بِهَا هِشَامُ مَرْفُوعَةً، كَانَتْ عِنْدَهُ مَرْفُوعَةً. كَانَ أَوْلَاهَا: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ كَذَا، وَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ كَذَا، قَالَ: كَانَ كِتَابًا فِي رَقِّ عَتِيقٍ، وَكَانَ عِنْدَ يَحْيَى بْنِ سِيرِينَ، كَانَ مُحَمَّدٌ لَا يَرَى أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ كِتَابٌ، وَكَانَ فِي أَسْفَلِ حَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ فَرَعَ مِنْهُ: هَذَا

(١) ينظر سنن النسائي. كتاب القسامة. ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له (٥٩/٨) رقم (٤٨٥٥)

(٢) ينظر مسند الإمام أحمد. مسند المكثرين من الصحابة. مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ٢٢٤/١١ ح (٦٦٤٥)

(٣) ابن سعد. طبقات ابن سعد ٣٤٣/٧ العلمية

(٤) سنن الدارمي. كتاب العلم. باب من رخص في كتابة العلم (٤٣٦/١) ح (٥١٣)، والخطيب البغدادي. تقييد العلم ص ٨٤-٨٥

(٥) الفسوي. المعرفة والتاريخ ٢٧٩/٢ و ٦٦١/٢، وينظر أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ٤٨٧/٢ رقم ٣٢٠٧

حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ، بَيْنَهُمَا فَصْلٌ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ كَذَا، وَقَالَ: فِي فَصْلِ كُلِّ حَدِيثٍ عَاشِرَةٍ، حَوْلَهُ نَقَطٌ
كَمَا تَدُورُ، وَكَانَ مُحَمَّدٌ لَا يُدَلِّسُ»^(١).

وهكذا فكثيرٌ من الكتب والصحائف التي دَوَّنت في عهد النَّبِيِّ ﷺ بأمره أو بإباحته أو كُتبت
بعد وفاته، استمرت كما هي إلى عهد التَّدوين الرَّسميِّ، واستفاد منها الكتبة والمدونون في توثيق السنَّة
النَّبوية.

ويلاحظ أن بعض هذه الصحف الأصلية قد انتسخ عنه نسخٌ كثيرة تمت مقابلتها على الأصل
وأرسلت إلى الأقاليم المختلفة، وتداولها الحُكَّام والعلماء وقضى بها القضاة، وحفظها طلبة العلم،
بحيث صار من المستبعد جدًّا أن تمتد إليها يد التَّحريف والتَّغيير، لأنها سنن لا مجرد وثائق وكتابات.
كما يلاحظ أيضًا أنَّ غالب من يحتفظ بهذه الصحف هم آل بيت الكاتب بعد وفاته، وذلك
أدعى لمزيد رعاية وصيانة.

(١) الفسوي. المعرفة والتاريخ ٥٤/٢-٥٥

الفصل الثالث: موقف المهندس عدنان الرفاعي من الصحابة

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: موقفه من مفهوم الصحابي

المبحث الثاني: موقفه من عدالة الصحابة

المبحث الأول: موقفه من مفهوم الصحابي

إن تحرير الاصطلاح في مفهوم الصحابي له أهمية عظيمة، سواء في تمييز بعض السنن وترجيحها على بعض، أو معرفة طبقاتهم المختلفة، أو رد بعض الشبهات حولهم. ولقد اختلف العلماء في معرفة من هو الصحابي تبعاً لاختلاف الغرض من البحث لديهم، فتوسع المحدثون بدلالة اللغة استثماراً لكل رواية، وتوسط الأصوليون ناظرين لمسائل الاحتجاج والعدالة وعرف الاستعمال اللغوي لمسمى الصحبة، وفرط آخرون بقيود وحدود أخرى جعلت المفهوم يضيق حتى لا يشمل إلا طائفة منهم.

المطلب الأول: مفهوم الصحابي لغة واصطلاحاً

أ- مفهوم الصحابي لغة: بالرجوع إلى مادة (الصحبة) في المعاجم اللغوية^(١) رأينا أن ما يندرج تحتها يدور حول: المعاشرة، والملازمة، والمخالطة، والرفقة، والملاءمة، والاجتماع، والمعية، والانقياد، والحفظ، والقيام على الشيء وامتلاكه، حقيقة أو مجازاً، قل ذلك أو كثر. ولو لخصنا هذه المعاني اللغوية في معنى جامع لوجدناها تنتظم في معنى **الاجتماع ومقارنة شيء ومقارنته**.

قال ابن فارس: «الصاد والحاء والباء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على مقارَنة شيءٍ ومقارنته»^(٢)، و«الصحابة في الأصل مصدر أطلق على أصحاب الرسول، لكنها أخص من الأصحاب لكونها بغلبة الاستعمال في أصحاب الرسول كالعلم لهم، ولهذا نسب الصحابي إليها بخلاف الأصحاب»^(٣).

ب - مفهوم الصحابي اصطلاحاً: يمكننا أن نميز في حد (الصحابي) بين منهجين علميين؛ منهج للمحدثين، وآخر للأصوليين.

١- أما منهج المحدثين، فيستثمر في تعريفه للصحابي مسائل؛ (روايته للسنة) بما تتضمنه من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية^(٤)، ومسألة (عدالته الروائية التي تقوم على أصول العدالة السلوكية)،

(١) الخليل بن أحمد. كتاب العين ١٢٤/٣، وابن سيده. المخصص ٤٢٩/٣، وابن دريد. جمهرة اللغة ١/ ٢٨٠، والأزهري. تهذيب اللغة ٢٩١/١٥، وابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٣٣٥/٣، والرازي. مختار الصحاح ص ١٧٣ والزبيدي. تاج العروس ١٨٧/٣، والفيروآبادي. القاموس المحيط ص ١٠٤، والكليات ص ٥٥٧، وابن منظور. لسان العرب ٥١٩/١، والمصباح المنير ٣٣٣/١

(٢) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٣٣٥/٣

(٣) أبو البقاء. الكليات ص ٥٥٨

(٤) تأمل قول ابن السمعاني: «وأصحاب الحديث يُطلقون لفظ (الصحابة) على كل من روى عنه (حديثاً) أو

ثم (عام) الدلالة اللغوية للفظ (الصحبة) .

قال ابن الصَّلَاح: «**فالمعروف من طريقة أهل الحديث: أن كل مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من (الصحابة)**»^(١).

قال ابن المدينيّ (ت ٢٣٤هـ): «من صحب النبي ﷺ أو رآه ولو (ساعة من نهار) فهو من أصحاب النبي»^(٢).

وقال أحمد ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ): «كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه ، فهو من أصحابه»^(٣).

وقال البخاري (ت ٢٥٦هـ): «ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»^(٤).

وقال السَّمْعَانِي^(٥) (ت ٤٨٩هـ): «وأصحاب الحديث يُطلقون لفظ (الصحابة) على كل من روى عنه (حديثاً) أو (كلمة)، ويتوسعون حتى يعدون من (رآه) من الصحابة، لشرف منزلة النبي ﷺ»^(٦).

وفيما يظهر لي أن مخرج قول المحدثين وسياقه؛ خاصة أحمد والبخاري، هو مراعاة فضائل الصحابة وليس قصد التعريف الشرعي، وتأمل في مقدمة وسياق قول الإمام أحمد: «**ثم أفضل الناس بعد هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ القرن الذي بعث فيهم، كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه وكانت سابقته معه وسمع منه ونظر إليه نظرة، فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال كان هؤلاء الذين صحبوا النبي ﷺ**

(كلمة)، ويتوسعون حتى يعدون من رآه من الصحابة، لشرف منزلة النبي ﷺ. قواطع الأدلة في الأصول ٣٩٢/١

، وقال ابن حزم: «كلّ من جالس النبي ولو ساعة، وسمع منه ولو كلمة فما فوقها ، أو شاهد منه عليه السلام أمراً يعيه». الإحكام في أصول الأحكام ٨٩/٥

(١) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣ عتر

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٥/٧، والسخاوي. فتح المغيث ٧٨/٤

(٣) اللالكائي. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/١٨٠ والخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٥١

(٤) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ. ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه (٢/٥)

(٥) السَّمْعَانِي. قواطع الأدلة في الأصول ٣٩٢/١

(٦) ابن الصَّلَاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

ورأوه وسمعوا منه ومن رآه بعينه وآمن به ولو ساعة أفضل بصحبته من التابعين ولو عملوا كل أعمال الخير»^(١).

أما الإمام البخاري فورد قوله في الجامع الصحيح^(٢)، كتاب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ. فالواضح أنه إنما يقصد الفضائل لا الحد الشرعي.. ولذلك وجدنا الحافظ ابن حجر يبيّن تعريفه الشرعي للصحابي على ما استفاده من كلام البخاري وشيخه أحمد ابن حنبل ومن تبعهما؛ فيقول: «وأصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمنا به، ومات على الإسلام... وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين، كالبخاري، وشيخه أحمد ابن حنبل، ومن تبعهما»^(٣).

٢- وأما منهج الأصوليين، فيستثمر في الصحابي مسألة العدالة بمفهومها العام، ومسائل الاحتجاج بروايته، ثم (خاص) الدلالة اللغوية للفظ (الصحبة)^(٤)، فمن جالس النبي ﷺ ولازمه أكثر كان بأحواله أعرف، ولكلامه أضبط..

قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «وأما اسم الصحابي فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النبي ﷺ وكثرت مجالسته، وينبغي أن يطيل المكث معه على طريقة السمع له والأخذ عنه»^(٥).

وقال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في المستصفى^(٦): «الاسم لا يطلق إلا على من صحبه، ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة، ولكن العرف يخص الاسم بمن كثرت صحبته».

(١) اللالكائي. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/١٨٠

(٢) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه (٢/٥)

(٣) ابن حجر. الإصابة ١/١٥٨ ونزهة النظر ص ٢٣٨ الرحيلي، وفتح الباري ٤/٧

(٤) قال عبد الكريم بن علي التّملة معللا: «لأن شهود التنزيل، والاطلاع على أسباب ورود الأحكام، ومعرفة التأويل، ومقاصد الشريعة لا يمكن إلا باختصاص مصاحبة، وكثرة مجالسة». الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب

الراجح ص ٦٦، وانظر أيضا كتابه: مخالفة الصحابي للحديث ص ٦٩.

(٥) السمعاني. قواطع الأدلة في الأصول ١/٣٩٢

(٦) أبو حامد الغزالي. المستصفى ص ١٣١

وقال الآمديّ (ت ٦٣١هـ): «الصَّاحِبُ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ وَإِنْ كَانَ لِمَنْ قَلَّتْ صُحْبَتُهُ أَوْ كَثُرَتْ غَيْرَ أَنَّهُ فِي عَرَفِ الْإِسْتِعْمَالِ لِمَنْ طَالَتْ صُحْبَتُهُ»^(١).

وقال الحافظ العراقي (ت ٨٠٦هـ): «وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ تَقَرَّرَ لِلْأُئِمَّةِ عَرَفٌ فِي أَنَّهُمْ لَا يَسْتَعْمَلُونَ هَذِهِ التَّسْمِيَةَ إِلَّا فِيمَنْ كَثُرَتْ صُحْبَتُهُ وَاسْتَمَرَّ لِقَاؤُهُ، وَلَا يَجْرُونَ ذَلِكَ عَلَيَّ مِنْ لَقِي الْمَرْءَ سَاعَةً وَمَشَى مَعَهُ خَطَى وَسَمِعَ مِنْهُ حَدِيثًا، فَوَجِبَ لِذَلِكَ أَنْ لَا يَجْرَى هَذَا الْإِسْمُ فِي عَرَفِ الْإِسْتِعْمَالِ إِلَّا عَلَيَّ مِنْ هَذِهِ حَالِهِ»^(٢).
وملخص معنى الصحابي عند الأصوليين: «من لقي النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفاً، بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة، سواء روى عنه أو لا، تعلم منه أو لا»^(٣).

ولكن كما هو ملاحظ فالخلاف بين المحدثين والأصوليين جزئي، ففي^(٤)، لا أثر له إلا فيما يتعلق ببعض جزئيات الرواية، أو بعض الرواة من الصحابة. ولكل وجهة هو موليها.. فبعض الصحابة أعلم وأعدل وأفضل من بعض^(٥)؛ لا يستوون.. وكل ذلك له اعتباره عند الأصوليين والنقادة من المحدثين..

المطلب الثاني: موقف المهندس عدنان الرفاعي من مفهوم الصحابي

في المفهوم التفكيكي الأساسي عند عدنان الرفاعي، يتناقض مفهوم الصحابي كمصطلح في وضع المحدثين وغيرهم مع طبيعة المنهج، فيستنكف عن قبوله، ويمعن في نقده على موقفين يفهما:
الموقف الأول: ينتقد فيه بعض التعاريف الموضوعية لمصطلح الصحابي، ويراهما ليست بشيء، بل مجرد كلام مؤلف متهافت في ظن كل عاقل.

الموقف الثاني: يقرر فيه على استحياء تعريف الصحابي.

والحقيقة الظاهرة في الموقفين أنه لا يقصد تحقيق اصطلاح الصحابي ليفصل بين المتنازعين مفهومه؛ بل غرضه هو البحث في مدى معقولية عدالة الصحابة كل الصحابة..
أما الموقف الأول فقد ركز فيه على ثلاثة تعاريف من كتابين وهما الكفاية في علم الرواية للخطيب

(١) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام ٩٣/٢

(٢) العراقي. التقييد والإيضاح ص ٢٩٧

(٣) عبد الكريم التَّمَلَّة. مخالفة الصحابي للحديث ص ٧٠

(٤) أشار الآمدي إلى أن الخلاف في هذه المسألة آيل إلى الإطلاق اللفظي. الإحكام ٩٢/٢، ونازعه بعضهم.

(٥) قال الذهبي: «فأصحاب رسول الله ﷺ وإن كانوا عدولاً، فبعضهم أعدل من بعض وأثبت». سير أعلام النبلاء

البغدادي، ومقدمة ابن الصلاح. وهي:

أولاً: «كل من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه، سواءً طالت مجالسته له أو قصرت [سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه]، فهو من أصحابه، وله من الصحبة قدر ما صحبه، فيدخل في ذلك من لقي النبي ﷺ ومات على الإسلام... ومن روى عنه ومن لم يرو، ومن غزا ومن لم يغاز، ومن رآه رؤية ولم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالأعمى...»^(١).

ثانياً: «[هو كل من رأى رسول الله] وأدرك سن الحلم، وأسلم وعقل الدين ورضيه [فهو من أصحابه ولو ساعة من نهار]»^(٢).

ثالثاً: «الصحابي هو من أقام مع النبي ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين»^(٣). وهذه التعاريف برأيه متخالفة لا يعتد بها، ولا تصح، وهي «ليست أكثر من تصورات مسبقة الصنع، مادتها قداسة التاريخ على حساب المنهج، وقالبها أفكار تهدف لتعمير الروايات المنسوبة إلى رجالات الجيل الأول»^(٤)، أو «هي ظلال لأهواء سياسية عصبية غير مجردة»^(٥).

وبموجب هذه (الأفكار) و (التصورات) الاصطلاحية غير المبررة وقع الاضطراب في رأيه من جهة الدلالات القرآنية والتاريخية، ودلالة العقل واللغة:

أ- من جهة النصوص القرآنية: فوفق التعريف الثاني والثالث ألا يتعارض قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا يَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: ١١]، وقوله: ﴿لَئِن لَّمْ يَنْهَ الْأُمْنِفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُحَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠]، وقوله: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: ١١]، وقوله: ﴿لَا يَخُذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٢]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦ و ٢٤٤-٢٤٥ والحق الذي لا يريدون ص ١١٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦ و ٢٤٥ والحق الذي لا يريدون ص ١١٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦ والحق الذي لا يريدون ص ١١٣-١١٤

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ١١٣ ومحطات في سبيل الحكمة ص ١٤

تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ مُسْمِعُونَ ۗ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِآيَاتِنَا ۗ إِذِ ابْتَلَىٰ لُوطَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فَاسْتَعْصَمَ فَكَنَّا لَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَقُولُوا إِنَّ رَبَّكُمْ إِنْ شَاءَ لَآتِيكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رَسُولٌ ۗ لَوْ آتَيْنَاهُمْ مُوسَىٰ وَمُوسَىٰ أَخَاهُ لَمَّا جَاءَا قَوْمَهُمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ۗ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ رُءُوسَهُمْ وَرَأَتْهُم بِصُدُونٍ ۗ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ﴿٥٠﴾

[المنافقون: ٥٠]

ألا يتعارض ذلك مع تعريف الصحابي العدل (١) !!

« ووفق التعريف الأول: كل من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، سواء طالت مجالسته له أو قصرت، وفق هذا التعريف، ألا ينطبق هذا التعريف على المعنيين بقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَنْخِذُ وَنَاكَ إِلَّا هُرْوًا أَهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴿٤١﴾ إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حَيْثُ يَرُونَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾ [الفرقان: ٤١-٤٤] .. هذا التعريف يقول: من رأى النبي ﷺ هو من أصحابه، وهؤلاء رأوا النبي ﷺ ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَنْخِذُ وَنَاكَ إِلَّا هُرْوًا﴾ ؟!!!!!! (٢).

والواضح أن هذا كلام متلقف من بعض سابقيه؛ فالدليل والتأويل والتعليل متقارب، أو هو نفسه كما سنفصله لاحقاً.

لكن المهم الذي ندرجه إلى هذا الحد هو أن عرضه لمفهوم الصحابي ليس المقصود من ورائه أن يتواضع أهل العلم بعده على تعريف جامع مانع؛ بل غرضه الأول نقد ما يعرف تاريخياً وعلمياً في مناهج الحديث بـ (عدالة الصحابة).

ب- من جهة النصوص الحديثية والتاريخية: فوفق التعريف الثاني هل يعد ابن عباس وغيره (٣) صحابياً، كونه لم يبلغ سن الحلم حين وفاة الرسول ﷺ، وهو الذي روى مئات الأحاديث؟! (٤)، و«كيف يؤخذ الحديث بعد قرون مما قيل إن أطفالاً لم يبلغوا الحلم حين وفاة النبي ﷺ قد رواه عن النبي ﷺ» (٥). هذا عن الموقف الأول، وهو كما نلاحظ يتعسر فيه فصل بحث (تعريف الصحابي) عن بحث (عدالته

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٧-١٨٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٨

(٣) كعائشة وعبد الله ابن الزبير والمسور ابن مخرمة ومحمود ابن الربيع وغيرهم. ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٦.

٢٤٨

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١١٣ ومحطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٩

(، عند المهندس عدنان الرفاعي، ولعل ذلك يعود إلى سببين:

سبب منهجي موضوعي: وهو أن بحث العلماء في اصطلاح (الصحابي) إنما المقصود منه مسألة تحمل الصحابي وأدائه، أي بحث (الرواية). والرواية والراوي تتساوقان ولا تنفصلان؛ فالبحث في التعريف بحث في العدالة، والعدالة توجب قبول الرواية أو ردها. وهو السبب الذي اسشعره المهندس عدنان الرفاعي عندما يقول: «وفي فرضية عدالة الصحابة واستثمارها كمعيار لتحري السنة الحق... في هذه الفرضية أكثر من مشكلة.. من هذه المشكلات، مشكلة تعريف الصحابي... فإذا كان الصحابي هو كل من رأى الرسول ﷺ وصاحبه وعاش معه، فهذا يعني نفي تأكيد الجزم بصدق جميع الصحابة وعدالتهم، لأن هناك الكثيرين ممن صاحب الرسول ﷺ وعاش معه في ذات الزمان والمكان، مردوا على النفاق...»^(١).

سبب خاص بطبيعة فكر المؤلف ومنهجه: حيث لا يجد في الاستطراد حرجاً؛ فيبتدئ المسألة ، ويكر عليها، ثم يعيدها، وقد يختزل الكلام حولها، وقد يضيعها فلا يعود إليها. وهنا كان قصده بحث مدى انضباط قيمة وصف الصحابة كلهم بالعدالة، ومعايرة هذه القيمة على النص والعقل، وكانت مادة بحثه في الحقيقة محاولة توثيق وجهة نظر أخرى تنازع العلماء مذهبهم النهائي القاطع في القول بتعديل الصحابة.. وليس المقصود أصالة من بحثه بعض التعريفات بحثاً جوهرها وتحقيق ما دلت عليه في الوضع الاصطلاحي اطراداً وانعكاساً.

أما الموقف الثاني: فالصحبة في لفظها المطلق ليست معياراً لثبوت العدالة، ولا هي مرادفة لها، وهي كذلك في المدلول اللغوي والنص القرآني نفسه، تماماً كلفظ الأخوة؛ لا تقتضي تماثلاً في العقيدة والفكر والسلوك.

وعليه ف «أفضل تعريف للصحبة هو التعريف الذي نستنبطه من كتاب الله تعالى.. ولو نظرنا في كتاب الله تعالى في مشتقات الجذر اللغوي (ص ، ح ، ب) ، لرأيناها ليست مقتصرة على جانب الخير أو على جانب الشر.. فهي تصور لنا أوجه الخير والشر على حد سواء بين الصاحبين.. فالصاحب لا يقتضي مماثلة صاحبه عقيدة وفكراً وأخلاقاً، ولا يعني هذا أنه يناقضه في ذلك»^(٢). ويضيف في مكان آخر أن « التعريف الأمثل لهذه المسألة هو التعريف الذي نستنتجه من القرآن الكريم ومن أحاديث الرسول ﷺ الموافقة للقرآن الكريم »^(٣).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١١٦-١١٧

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٧ والحق الذي لا يريدون ص ١١٤-١١٥

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ١١٤

ثم يشرع في الاستدلال لرأيه بالقرآن والحديث (الموافق للقرآن):

١. فقله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا أَثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠] تصور لنا الوجه الايجابي للصحبة.

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٦﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودتْ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَنُكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿٣٨﴾﴾ [الكهف: ٣٤-٣٨] تصور لنا الوجه السلبي للصحبة^(١).

٢. و((حديث الحوض))، و((لا يتحدث الناس أن محمدا كان يقتل أصحابه)) وغيرها، تؤكد أن الصحبة مسألة لا علاقة لها بالعتيدة والأخلاق كما يهذي به عاببدو أصنام التاريخ^(٢).

وخلاصة اعتراضات المهندس عدنان الرفاعي على تعريف (الصحابي):

١. تناقض التعاريف الموضوعية لمصطلح (الصحابي)، مع بعض النصوص القرآنية، أو الحديثية.
٢. وجود الاختلاف بين هذه التعاريف، أول دليل على اختلالها وسقوطها. وبالتالي فدلالة القرآن الكريم والأحاديث المتوافقة معه على معنى الصحبة هو الأفضل والأولى.
٣. أن الخطأ في التعريف أورث (ضلالاً) منهجياً، تظاهر عليه (عاببدو أصنام التاريخ) وأصحاب (المنهج الجمعي التراثي)؛ ألا وهو القول بعدالة كل الصحابة، والحقيقة أن هذا الزعم يعد من (لغو المتأخرين)، وهو غير صحيح على الإطلاق.

وكما نوهنا في السابق فبحث مفهوم (الصحبة) وعدالة (الصحابة) هما في الحقيقة قضية واحدة، لا من حيث المقدمات والصور، بل من حيث النتائج والتطبيق..

المطلب الثالث: مناقشة موقفه من مفهوم الصحابي

لقد أقام المهندس عدنان الرفاعي بحثه الناقد لمفهوم (الصحابي) خاصة من كتابين: الكفاية في علم

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٨ والحق الذي لا يريدون ص ١١٥

(٢) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ١١٥ وما بعدها و محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٣ وما بعدها

الرواية للخطيب البغدادي، وهو عالة المتأخرين، و فيه كثير من الملاحظات و التّعقيبات^(١) .. من أهمها عدم التزام الخطيب البغدادي بقواعد التعريفات المنطقية للمصطلحات في كتابه^(٢) .. ثم كتاب مقدمة ابن الصلاح.

ومع إقرار أهل الحديث أن المصطلحات الحديثية هي مسائل اجتهادية بين العلماء؛ يقع الخلاف بينهم فيها كما يقع بين غيرهم، من الفقهاء وأهل الأصول وعلماء اللغة وغيرهم، إلا أن المهندس عدنان الرفاعي لم يلتفت إلى ذلك، بل مضى حديثه حول الاختلاف الوارد في كتاب الكفاية دون التفات كاف، ودون نظر إلى ما استقر عليه الاصطلاح بعد، أو ما انتقد من ذلك وعقب عليه.

ولنا عليه مجموعة من الملاحظات النقدية:

أولاً: لا يسلم للمهندس عدنان الرفاعي القول أن هناك اختلافا لا يمكن إغماض الأعين عنه في مفهوم الصحابي؛ فضلاً عن ادعائه أن هذا الاختلاف في نفسه مسقط للحد، وأنه لا يعدو المقاربة التاريخية المفصلة في كثير من جوانبها على مقاسات العصبية الطائفية والمذهبية^(٣) .. وذلك للأسباب الآتية:

السبب الأول: استدلاله على فساد حد الصحابي وتناقض الأقوال فيه بقول ابن الصلاح: «**اختلف أهل العلم في أن الصحابي من؟**»^(٤) فاسد؛ لأن ابن الصلاح قال: **اختلف أهل العلم**، يقصد المحدثين والأصوليين، ولم يقل **اختلف المحدثون**؛ لأن المحدثين عموماً لم تختلف تعاريفهم اختلاف تناقض في الصحابي. ولذلك قال ابن الصلاح بعد ذلك: **فالمعروف من طريقة أهل الحديث**: «أن كل مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من الصحابة»^(٥)، ثم أورد رأي الأصوليين في ذلك، وعلق على قول سعيد ابن المسيب بأنه «- إن صح عنه - راجع إلى المحكي عن الأصوليين»^(٦).

فإذا يفرق ابن الصلاح بين رأي المحدثين وغيرهم من الأصوليين في ذلك. ولو تأملنا على سبيل الاستطراد في صنيع ابن الصلاح لوجدنا الآتي:

(١) ينظر مثلاً ابن رجب . شرح العلل ٢/٦٣٨

(٢) إلا ما ندر مما نقله عن بعض المتكلمين.

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٤ و ص ٢٤٦

(٤) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٥) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٦) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

أ- أنه يقدّم -وبصيغة الجزم - تعاريف المحدثين الثابتة المعروفة عنهم على تعاريف غيرهم من الأصوليين، على جهة التبني لها بلا شك؛ لأن المحدثين هم أهل هذا الشأن والمرجع له في نظره، لاحظ عبارته؛ (والمعروف من طريقة أهل الحديث). قال (البخاري) في (صحيحه)^(١).

ب- يسوق في المرتبة الثانية - وبصيغة أدنى من الأولى - كلام أهل الأصول، أو يسوق الرأي الذي فيه ضعف وينتقده، فيقول عن كلام ابن المسيب: «وكأن المراد بهذا -إن صح عنه - راجع إلى المحكي عن الأصوليين، ولكن في عبارته ضيق»^(٢).

ج- يُعرض ابن الصلاح عن ذكر بعض التعاريف، كقول الواقدي الذي يجعل البلوغ شرطاً في حد الصحابي، معللاً ذلك بأنها من رواية بعض الإخباريين الذين يغلب عليهم «الإكثار والتخليط فيما يروونه»^(٣).

السبب الثاني: إذا افترضنا عدم الفصل بين المحدثين والأصوليين، فلا أقل من الجمع بين هذه الأقوال، والنظر في ألفاظها على وجوه أخرى ترد الجمل إلى سياقها المعنوي الصرف.

فقول سعيد ابن المسيب المنتقد في جهة بعض جزئيات التطبيق: «الصحابة لا نعدهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين»^(٤)، أو قول الواقدي: «رأيت أهل العلم يقولون كل من رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم وأسلم وعقل أمر الدين ورضيه، فهو عندنا ممن صحب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار»^(٥)، هذان القولان منصرفان في نظرنا إلى أمور:

أ- ذكر ما لا يختلف أهل العلم فيه أنه من الصحابة؛ فمن بلغ الحلم وغزا غزوة أو أكثر فهو صحابي بلا مشنوية. ومن الواضح أن عموم الصحابة يشملهم هذا التوصيف.

ب- أو أن تعريف - ابن المسيب إن صح عنه - يستثمر الدلالات الواردة في القرآن الكريم، والتي تشير فيما يظهر إلى أن الصحابي من تميز بالإقامة أو الغزو معه ﷺ. فقد وجدت ما يشبه أن يكون

(١) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٢) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٣) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٤) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٥٠، وابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٣

(٥) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٥٠. ومن يذهب إلى ذلك فيما يظهر - اشتراط البلوغ - الامام العجلي فقد قال في الثقات (٤٥٣/٢) ترجمة: «زينب بنت أم سلمة: مدنية، تابعة، ثقة، وهي ربيبة النبي ﷺ وروت عنه». قال الحافظ في الإصابة (١٦٠/٨): «كأنه كان يشترط للصحبة البلوغ».

مأخذ سعيد ابن المسيب في قوله السابق لمعنى الصحابي، فقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره^(١) لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...﴾ [التوبة: ١٠٠]، عن قتادة عن سعيد ابن المسيب قال: ((هم الذين صلوا القبليتين جميعاً وهم أهل بدر)). فقوله: (صلوا القبليتين) إشارة إلى الإقامة، وقوله: (أهل بدر) إشارة إلى الغزو.. أي: كأن سعيد بن المسيب يقصر الصحبة على المهاجرين والأنصار.

ج- أو أن هذا التعريف غايته بيان رتبة هؤلاء الصحابة، فقد قال الحافظ ابن حجر: «لا خفاء برُجْحَانِ رُتْبَةٍ مَنْ لَزِمَهُ ﷺ، وَقَاتَلَ مَعَهُ، أَوْ قُتِلَ تَحْتِ رَايَتِهِ، عَلَى مَنْ لَمْ يُلَازِمَهُ، أَوْ لَمْ يَخْضُرْ مَعَهُ مَشْهُدًا، وَعَلَى مَنْ كَلَّمَهُ يَسِيرًا، أَوْ مَاشَاهُ قَلِيلًا، أَوْ رَأَاهُ عَلَى بُعْدٍ، أَوْ فِي حَالِ الطُّفُولَةِ، وَإِنْ كَانَ شَرَفُ الصُّحْبَةِ حَاصِلًا لِلْجَمِيعِ»^(٢).

فهو إذن كلام مستقيم لا شية فيه وفق أصول التعريف لدى المتقدمين.

وفي السياق نفسه يفرق دائماً بين الاختلاف كمصطلح له دلالة وبين التناقض؛ فليس كل اختلاف تناقض. ولا «كل تعارض بين قولين يعتبر اختلافًا حقيقيًا بينهما، فإن الاختلاف إما أن يكون اختلافًا في العبارة، أو اختلاف تنوع، أو اختلاف تضاد. وهذا الأخير هو الاختلاف الحقيقي»^(٣).

وعليه فالقضايا في ذلك لا تؤخذ بباديء رأي أو عنت؛ قد يجعل صواب القول سقيماً وسقيمه سليماً، بل الذي نعلمه يقينا في جزئيات أصول الحديث وفق تلك المقدمات المنطقية أمّا مباحث متوافقة في المعنى متقاربة في الصورة. ولنأخذ هذا المصطلح (الصحابي) عندهم مثالا لسلامة التعريف أو في أسوأ الأحوال اختلافه دون تناقضه كما يزعم المهندس عدنان الرفاعي..

فالتعاريف السابقة للصحابي تتضمن المادة اللغوية الآتية: (الصحبة، الرؤية طويلة كانت أم قصيرة، الإسلام، البلوغ، تعقل الدين (التمييز)، الغزو). ونقاط الاشتراك بينها تتمثل في: (الإسلام، الصحبة، الرؤية)، أما نقاط الاختلاف فهي: (البلوغ، التمييز، والغزو). فهل هذه التعاريف متناقضة ومضطربة ومتنافرة الألفاظ والمعاني، أم مختلفة الألفاظ متصلة المعاني؟

أما التمييز فعلامته البلوغ، أي أن البلوغ أمانة اكتمال العقل، واشترطه في التعريف:

- إما من باب التفصيل بعد الإجمال، فالبلوغ والتمييز هنا يعبر بهما عن حقيقة واحدة.
- أو لأنه يفرق بين البلوغ والتمييز بوجه «عدم قبول خبر الصبي وإن كان كامل التمييز بأنه لا يؤمن

(١) تفسير ابن أبي حاتم ٦/١٨٦٨

(٢) ابن حجر. نزهة النظر ص ١٤٢

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢/٢٩٢ مادة (اختلاف)

من كذبه، لعلمه بأنه غير مكلف فلا إثم عليه»^(١).

- وإما من باب المأخذ اللغوي؛ فقد وجدتُ في بعض معاجم اللغة قولهم: « وَأَصْحَبَ: بلغ ابنه مبلغ الرجال فصار مثله فكأنه صاحبه»^(٢).

وأما الغزو فهو على طريقة الأصوليين وجرى على العرف في اشتراط الملازمة والمكث.. فبان إذا أن الاختلاف يدور في حقيقته على مسألتين: البلوغ وطول الملازمة. وقد سبق قولنا أن هذا الاشتراط فيما يظهر من باب الغالب؛ إذ أن عموم الصحابة أدركوا البلوغ ولازموا النبي ﷺ.

أما إذا أخذنا برأي المحدثين في حد الصحابي فلا خلاف، ولا عصبية أو طائفية كما يدعي المهندس عدنان الرفاعي. قال ابن المديني: «من صحب النبي ﷺ أو رآه ولو ساعة من نهار فهو من أصحاب النبي»^(٣)، وقال أحمد ابن حنبل: «كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه، فهو من أصحابه»^(٤)، وقال البخاري: «ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»^(٥).

قال السمعاني: «وأصحاب الحديث يُطلقون لفظ الصحابة على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه من الصحابة، لشرف منزلة النبي ﷺ»^(٦). فلا خلاف بين المحدثين إذاً.

وليس هذا فحسب؛ بل رأيهم هو الصواب الذي عليه الجمهور. قال الحافظ: «والذي جزم به البخاري هو قول أحمد والجمهور من المحدثين»^(٧). فأين الاختلاف الذي يدور من النقيض إلى نقيضه..

ثانياً: من الواضح في هذا المقام إضافة إلى ما سبق بيانه أن لأهل العلم تعقيبات على بعض تلك التعريفات، وعدنان الرفاعي لم يختار أمثلها وأصحها عند المحدثين في سياقات نقده لها؛ فتعريف سعيد بن المسيب منتقد بكونه لا يصح عنه؛ فهو من رواية محمد بن عمر الواقدي، وهو ضعيف، كما أنه يلزم من

(١) عبد الحي اللكنوي. ظفر الأماني ص ٤٨٦

(٢) ابن سيده. المخصص ٤٣٠/٣، وابن منظور. لسان العرب ٥٢٠/١، والزبيدي. تاج العروس ١٨٧/٣

(٣) ابن حجر. فتح الباري ٥/٧، وفتح المغيث ٧٨/٤

(٤) اللالكائي. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٨٠/١، والخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٥١

(٥) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه (٢/٥)

(٦) السمعاني. قواطع الأدلة في الأصول ٣٩٢/١

(٧) ابن حجر. فتح الباري ٣/٧

هذا التعريف إخراج بعض من ثبتت صحبته^(١)، كما أن تعريف الواقدي منتقد بكونه شاذ^(٢)، ولا دليل عليه.

ثالثاً: عرض القرآن الكريم للفظ (الصحبة) ، ليس المقصود منه الاصطلاح بحال من الأحوال، بل هو استعمال مقارب لأصل وضع اللغة، أو الوضع العام الوصفي؛ الذي لا نقضي به على اصطلاح حادث له مدلوله الخاص في العرف الحديثي، وإنما نستهدي به ضرورة لو كانت جميع الآيات التي تتحدث عن لفظ (الصحبة) تتحدث عن (الصحابة)..

وبالتبع لقد ذكر هذا اللفظ في كتاب الله تعالى في عشرات المواضع، تختلف مادة (ص، ح، ب) فيها بين إثبات الوجه الايجابي للصحبة والوجه الآخر السلبي والوجه التعريفي العام كالنسبة إلى المكان: (أصحاب الأخدود، أصحاب الكهف، أصحاب مدين..)، أو النسبة للزمان: (أصحاب السبت...). قال الراغب: « صاحب الملازم إنسانا كان أو حيوانا أو مكانا أو زمانا، ولا فرق بين أن تكون مصاحبته بالبدن وهو الأصل والأكثر أو بالعناية والهمة»^(٣).

أما الصحابة فذكروا في القرآن الكريم - تزيكية لهم وتعديلا- بغير لفظ (صحاب) أو ما يشتق منه، فهم السابقون الأولون، ومن بايعوا تحت الشجرة، الأشداء على الكفار الرحماء بينهم، وخير أمة أخرجت للناس... ؛ بل لا توجد في القرآن الكريم آية تتحدث عن الصحابة - صحابة رسول الله ﷺ - بهذا اللفظ إلا آية سورة التوبة: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا أَثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠]. وهي آية تتحدث عن الوجه الايجابي للصحبة بدلالة سياقها وسبب نزولها.. فإذا استصحبنا معناها الايجابي كونها تتحدث - جزما - عن أحد صحابة رسول الله ﷺ ، ثم رمنا التعميم منهجا في ذلك؛ فقد نتج به عندنا أصل التعريف الشرعي ثم أصل التعديل ، اللهم إلا في بعض الجزئيات^(٤) ..

(١) ينظر العراقي. شرح التبصرة والتذكرة ١٢٥/٢

(٢) العراقي. شرح التبصرة والتذكرة ١٢٦/٢

(٣) الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن ص ٤٧٥

(٤) هنا يختلف مذهب الشيعة عن مذهب عدنان الرفاعي؛ فبينما يرى هو في الآية المعنى الايجابي التام بدلالة: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]. يرى بعض الشيعة أن الآية ذات بعد لغوي فحسب و«لا دلالة فيها على وجود اصطلاح خاص لهذه الكلمة، كما أن الآية ليست في مقام بيان أي فضيلة لهذا الصاحب، وخاصة بملاحظة أن السكينة التي أنزلها

إذن في النتيجة تعريف الصحابي من منطلق (الصحبة) القرآنية، بوجهيها الإيجابي والسلبي، ليس بالمنهج القويم المنتج؛ لأن عموم الآيات التي تحدثت عن ذلك ليس المقصود بها صحابة رسول الله ﷺ. وعدنان الرفاعي في النتيجة لم يعرفنا من هو الصحابي؛ بل قام بتعميم المسألة في ثنائية الصحبة الإيجابية والصحبة السلبية^(١)، ليصل بالقارئ نهاية إلى حيث لا يمكنه التمييز بين الصحابي العدل وغير العدل إلا بدليل نصي مباشر، كما في آية سورة التوبة. ولا شك أن هذا تضيق، بل تحديف يعارض القرآن الكريم نفسه.

والمشكلة بعد ذلك أنه يرفض حتى هذه الدلالة القرآنية العامة في استنباط معنى الصحابي، فيقول: «وإن كان الصحابي هو فقط العدل المنتزم بمنهج الله تعالى من بين رجالات الجيل الأول، فالمشكلة لا تتغير، لأن الجزم بعدالة مجموعة من البشر يتنافى مع عدم العلم بنفاق بعضهم، والرسول ﷺ لا يعلم - كما يؤكد القرآن الكريم - بعض من مرد على النفاق ممن صاحبه، وهذا أمر طبيعي، فتزكية الرجال والاطلاع على إيمانهم وما في قلوبهم، مسألة لا يحيط بها إلا الله تعالى»^(٢).

وابتداءً: اتفق العلماء على أن الكافر بالمعنى الاصطلاحي الحادث لا يعد صحابياً؛ كونه رأى النبي ﷺ وجالسه أو حاوره.. بل المقصود هو الرؤية الإيمانية لا مطلق الرؤية. وعليه فمن سبق القلم أو الخطأ البين قول المهندس عدنان الرفاعي: «كل من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، سواء طالت مجالسته له أو قصرت. وفق صياغة هذا التعريف، ألا ينطبق هذا التعريف على المعنيين بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَتَخَذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَلَيْسَ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴿١١﴾ إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿١٢﴾ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴿١٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ

الله تعالى كانت خاصة للنبي ﷺ وكذا التأيد بالجنود». انظر شبير مراد أشكناني. عدالة الصحابة في الميزان ص ٢٠

(١) وهو منهج مؤلفي الشيعة عموماً. انظر على سبيل المثال جعفر السبحاني في كتابه (حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش حول الصحبة والصحابة)، ومحمد سند في كتابه (عدالة الصحابة)، وشبير مراد أشكناني في كتابه (الصحابة في الميزان)، بل هو إجماع لديهم. قال المجلسي كما في بحار الأنوار ١٨/٨: «وذُهِبَتِ الْإِمَامِيَّةُ إِلَى أَنَّهُمْ كَسَائِرُ النَّاسِ مِنْ أَنَّ فِيهِمُ الْمُنَافِقَ وَالْفَاسِقَ وَالضَّالَّ، بَلْ كَانَ أَكْثَرُهُمْ كَذَلِكَ»، وقال المامقاني في الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال (الفائدة الثامنة والعشرون) ٣٢١/٢: «قد اتفق أصحابنا الإمامية على أن صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنفسها وبمجردها لا تستلزم عدالة المتصف بها ولا حسن حاله، وأن حال الصحابي حال من لم يدرك الصحبة في توقف قبول خبره على ثبوت عدالته، أو وثاقته، أو حسن حاله، ومدحه المعتد به مع إيمانه».

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١١٨

.. هذا التعريف يقول: من رأى النبي ﷺ هو من أصحابه، وهؤلاء رأوا النبي ﷺ ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ «.....!!»^(١).

هذا كلامه وهو غير صحيح على الإطلاق لأنه يجعل الكافر بالرؤية مصاحبا لرسول الله ﷺ ، ولا قائل به، بل التعريف الذي ساقه هو يقول: (من المسلمين). ثم الآية صريحة في حديثها عن الكفار وأهنتهم وظاهر شركهم وأهوائهم، ونظيرها قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَإِذَا رَأَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٦].

قال ابن تيمية: «لم يعتد برؤية من رأى النبي ﷺ من الكفار والمنافقين فإنهم لم يروه من قصده أن يؤمن به ويكون من أتباعه وأعوانه المصدقين له»^(٢).

وقال السخاوي: «والكفار لا يدخلون في اسم الصحبة بالاتفاق، وإن رأوه ﷺ»^(٣).

إذن في النتيجة، ومن الناحية المعرفية والمنهجية، خلاصة بحثه لمعنى الصحابي عقيمة لم تضيف شيئا؛ فهو إما مقلد في الجملة، أو مخطئ سيء الحجة.. رغم قوله بأن الصحبة منها سلبى ومنها إيجابى.. فما دام النبي ﷺ نفسه لا يستطيع الجزم وتركيبه من معه، فلا عبرة إذا بالقول حتى بعدالة بعض الصحابة انطلاقا من الوجه الإيجابى المنصوص عليه في القرآن.. لأنه إذا لم يتميز لدينا بعينه وشخصه ذلك المنافق الذي كان يعيش مع النبي ﷺ في المدينة؛ كان القول بعدالة بعضهم كالقول بعدمها «لأن الجزم بعدالة مجموعة من البشر يتنافى مع عدم العلم بنفاق بعضهم»^(٤).

أو إذا كانت الآيات نفسها التي تركيهم لا تتناولهم كلهم في أحسن الأحوال فلا فائدة إذا؛ فالقول بعدالة بعضهم كعدمه أيضا.. والنتيجة أنه لا يخلص منهم إلا ما ندر وقل.. وهو قول الشيعة وغيرهم^(٥)

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٨

(٢) ابن تيمية. منهاج السنّة النبوية ٣٨٨/٨

(٣) السخاوي. فتح المغيث ٧٩/٤

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١١٨

(٥) قال في كتابه الصحابة في القرآن والسنّة والتاريخ ص ٤٥: «الآيات النازلة بحق الصحابة والثناء عليهم، لم تكن شاملة لجميع الأفراد، فبعضها ناظر إلى المجموع بما هو مجموع دون السراية إلى الأفراد، وبعضها مختصّ بطائفة منهم وضمن مواصفات خاصّة، وبعضها مشروط بشروط معينة، وبعضها مشروط بحسن العاقبة». ويقول محمد أسد في كتابه: عدالة الصحابة ص ٨٦: « وهذا ما نطق به السور جميعها، فهي تؤكد على تبعيز المجموع الذي صحب النبي ﷺ سواء في القتال ، أو في السلم ، حضرا أو سفرا ، إلى صالح وطالح ».

كما سيأتي مفصلاً في مبحث العدالة..

فساد القول بالتعديل الكلي في نظره يكر بالفساد ضرورة على معنى (الصحابي)، أو أن فساد معنى الصحابي هو الذي أورث القول بالتعديل الكلي للصحابة^(١).

المبحث الثاني: موقفه من عدالة الصحابة

جوهر بحث معنى (الصحابة) عند المهندس عدنان الرفاعي، هو بحث (فرضية عدالتهم)، وبحث ذلك لا يعد انتقاصاً من قدرهم^(٢).

ويستشعر المهندس عدنان الرفاعي أهمية البحث في عدالة الصحابة فيقول: «وأهمية هذه الدراسة في فرضية عدالة الصحابة تأخذ قيمتها من كون علوم الحديث بالنسبة للكثيرين، اتكأت على مقدمة تتمحور في اعتبار الصحابة فوق الجرح، وأنهم عدول بمجرد ثبوت صحبتهم للنبي ﷺ»^(٣).

وبرأيه أن إعطاء الصحابة قدسية ما من خلال (تعديليهم) أمر خطير للغاية، أسوأ من سبهم؛ لأن السب أمر يتعلق بالشخص وعدم الأخلاق، وتقديسهم يتعلق بالامة وبمنهج الله تعالى، وبالتالي فالقول (بعدالة الصحابة) أخطر من مسألة عدم التمتع بالأخلاق^(٤).

المطلب الأول: مفهوم عدالة الصحابة لغة واصطلاحاً

أ- لغة: العدالة في الوضع اللغوي مصدر يأتي لمعاني: الرضا والاستواء والاستقامة والقصد في الأمور،

(١) وهذا نفس ما يذهب إليه جعفر السبحاني في كتابه: عدالة الصحابة بين العاطفة والبرهان ص ١٣ حيث يرى أن الاتفاق على عدالة الصحابة مرهون باتفاقهم أولاً على تعريف محدد وجامع لمفهوم الصحابي.

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٥

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٥-١٨٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣ و ٦٥٠

وغير ذلك.

قال الخليل: العدل: المرضي من الناس قوله وحكمه^(١).

وقال الجوهري: ورجل عدل، أي رضا ومقنع في الشهادة^(٢).

وبالمعنى المختصر العدالة تطلق على: الصّلاح^(٣)، أو ما دونه بقليل.

ب- العدالة في الاصطلاح ومعنى عدالة الصحابة: «العدالة هي الركن الأكبر في الرواية»^(٤)، وعدالة الصحابة ليست مسألة جزئية؛ بل هي آلية كلية أصولية يتوصل من خلالها إلى سلامة وموثوقية النص الشرعي، إنها ببساطة تتعلق بمادة الإسلام ومنهجه.

ولقد اختلفت أقوال العلماء في معناها اختلافاً بيناً، إلا أنه يمكننا أن نصنفها تصنيفين:

أولاً: ما يعرف بالعدالة الدينية أو السلوكية: وهي الواردة في كلام أكثر العلماء:

قال الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) نقلاً عن القاضي أبي بكر بن الطيب (ت ٤٠٣هـ): «العدالة المطلوبة في صفة الشاهد والمخبر هي العدالة الراجعة إلى استقامة دينه، وسلامته من الفسق، وما يجري مجراه مما اتفق على أنه مبطل العدالة من أفعال الجوارح والقلوب المنهي عنها»^(٥).

وقال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه»^(٦).

وعرفها الإمام الحازمي (ت ٥٩٤هـ) بقوله: «وصفات العدالة هي اتباع أوامر الله تعالى، والانتهاز عن ارتكاب ما نهى عنه، وتجنب الفواحش المسقطه، وتحري الحق، والتوقي في اللفظ مما يثلم الدين والمروءة وليس يكفيه في ذلك اجتناب الكبائر حتى يجتنب الإصرار على الصغائر، فمتى وجدت هذه الصفات كان المتحلي بها عدلاً مقبول الشهادة»^(٧).

(١) الخليل بن أحمد. كتاب العين ٣٨/٢

(٢) الجوهري. الصحاح ١٧٦٠/٥

(٣) ينظر فرحان بن حسن المالكي. الصحبة والصحابة ص ٢٤٤

(٤) الزركشي. النكت على مقدمة ابن الصلاح ٩٩ / ١

(٥) الكفاية في علم الرواية ص ١٠٢

(٦) أبو حامد الغزالي. المستصفى ص ١٢٥

(٧) الحازمي. شروط الأئمة الخمسة ص ٥٥

وعرفها ابن الصَّلَاح (ت ٦٤٣هـ) بقوله: « أجمع جماهير أهل الحديث والفقهاء على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه وتفصيله أن يكون مسلماً، بالغاً عاقلاً سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة »^(١).

وعرفها الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) بأنها «ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة»^(٢). والذي يظهر لنا أن عدالة الصحابة السلوكية الدينية إنما هي أغلبية، والغالب كالمحقق، أي لا يخرج أحدهم عن العدالة السلوكية إلا من ثبت في حقه نص خاص صحيح في ذلك. قال ابن تيمية: « بَلْ فِيهِمُ الْمُذْنِبُ وَالْمُسِيءُ وَفِيهِمُ الْمُقَصِّرُ فِي الاجْتِهَادِ لِنَوْعِ مِنَ الْهَوَى لَكِنْ إِذَا كَانَتِ السَّيِّئَةُ فِي حَسَنَاتٍ كَثِيرَةٍ كَانَتْ مَرْجُوحَةً مَغْفُورَةً »^(٣).

قال الصنعاني: «والمحدثون وإن أطلقوا أن كل الصحابة عدول فقد ذكروا قبائح الجماعة لهم رؤية تخرجهم عن عموم دعوى العدالة»^(٤).

وقال الشيخ الألباني: «لا يمكن القول بأن أبا غادية القاتل لعمار ماجور لأنه قتله مجتهداً، ورسول الله ﷺ يقول: " قاتل عمار في النار " ! فالصواب أن يقال: إن القاعدة صحيحة إلا ما دل الدليل القاطع على خلافها، فيستثنى ذلك منها كما هو الشأن هنا. وهذا خير من ضرب الحديث الصحيح بها . و الله أعلم»^(٥).

والمحدث عبد الله السعد وإن رأى أن رفع حديث (قاتل عمار في النار) في ثبوته نظر، إلا أنه قال: «وأما قصة قتل عمار من قبل أبي الغادية فهذا ثابت. ولا شك أن هذا ذنب كبير ولكن لم يقل أحد إن الصحابة لا يذنبون ولا يقعون في الكبائر؛ بل قال تعالى عن آدم عليه السلام: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ [طه: ١٢١] ، وقال تعالى عن الأيوين ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٣] إلى غير ذلك»^(٦).

(١) ابن الصلاح. مقدمة في علوم الحديث ص ١٠٤

(٢) ابن حجر. نزهة النظر ص ٦٩

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٤/٤٣٤

(٤) الصنعاني. ثمرات النظر ص ١٣٩

(٥) الألباني. السلسلة الصحيحة ١٩/٥

(٦) عبد الله السعد. مقدمة كتاب الإبانة لما للصحابة من المنزلة والمكانة ص ٥٣

ووراء كل ذلك أن الخلاف (لفظي) في نتيجته، أو هو كذلك في الواقع والتحقيق. فمن يرى - بالرواية الصحيحة - أن بعض الصحابة وليوا أموراً، ووقعت من (آحادهم) هفوات وذنوب وكبائر؛ رأى أن (تحرير معنى العدالة) لا ينافي ذلك في حق الصحابة فقط، فتأول لهم، وأسس كلامه مضطراً إلى اعتقاد (عدالة كل الصحابة في الديانة والسلوك).

ومن رأى القدر في هؤلاء البعض لنصوص وأحداث خاصة؛ لم يتأول لهم، ولم يعتمد مبدأ (شمول العدالة)، وإن رأى أنها متحققة في غالبيتهم.

في الوقت الذي يتفق هؤلاء وأولئك بعدالة الجميع فيما يصطلح عليه بـ (عدالة الرواية) كما سيأتي. **ثانياً: عدالة الرواية:** وهو منهج بعض الأئمة من المحدثين والفقهاء، حيث يقصدون بالعدل أحياناً الثقة، أي الجامع بين وصفي العدالة والضبط^(١).

قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «العدالة إنما هي التزام العدل، والعدل هو القيام بالفرائض واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به فقط»^(٢).

وقال أيضاً: «فإذا روى العدل عن مثله كذلك خيراً حتى يبلغ به النبي ﷺ فقد وجب الأخذ به»^(٣). وقال الأبياري: «وليس المراد بعدالتهم - الصحابة - ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية منهم، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف للبحث عن أسباب العدالة والتزكية»^(٤).

وقال العلائي: (ت ٧٦١هـ): «ليس المعنى بعدالة كل واحد من الصحابة ﷺ أن العصمة له ثابتة، والمعصية عليه مستحيلة، ولكن المعنى بما أن روايته مقبولة، وقوله مصدق، ولا يحتاج إلى تزكية كما يحتاج غيره إليها، لأن استصحاب الحال لا يفيد إلا ذلك»^(٥).

وأشار ابن الوزير (ت ٨٤٠هـ) إلى ذلك في قوله: «إنما نقموا - على ابن عبد البر - ذكر ما شجر بينهم (الصحابة) مما وقع بين أهل الفضل على سبيل التأويل الذي لا يقدر به في رواية الحديث»^(٦). وقال الإمام الدهلوي (ت ١٧٦هـ): «المراد بالعدالة في هذه الجملة - الصحابة كلهم عدول - ليس

(١) ينظر معجم لسان المحدثين ٤٢/٥

(٢) ابن حزم. إحكام الأحكام ١٤٤/١

(٣) ابن حزم. إحكام الأحكام ١٤٠/١

(٤) السخاوي. فتح المغيث ١٠١/٤

(٥) العلائي. تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الرتبة ص ١٠٢

(٦) الروض الباسم ٢٥٤/١

معناها المتعارف، بل المراد العدالة في رواية الحديث لا غير، وحقيقتها التجنب عن تعمد الكذب في الرواية، وانحراف فيها. ولقد تتبعنا سيرة الصحابة كلهم حتى من دخل منهم في الفتنة والمشاجرات، فوجدناهم يعتقدون الكذب على النبي ﷺ أشد الذنوب، ويحترزون عنه غاية الاحتراز... ولا شبهة في أن العدالة التي يتعلق غرض الأصولي بها هي العدالة في الرواية، بمعنى التجنب عن تعمد الكذب وانحراف في النقل لا غير»^(١).

وقال الصنعاني (ت ١١٨٢هـ): «العدل من اطمأن القلب إلى خبره وسكنت النفس إلى ما رواه»^(٢).

وذكر في ثمرات النظر أن الشرط في قبول الرواية هو صدق الراوي وضبطه، وأن هناك اختلافاً بين مقتضى الديانة ومقتضى الرواية^(٣).

وقال اللكنوي في ظفر الأمامي^(٤) (ت ١٣٠٤هـ): «وقد تجيء العدالة بمعنى ما يقابل الكذب في الرواية، فيقال لمن هو مجتنب عنه عادلٌ بعد أن يكون مسلماً عاقلاً، وإن لم يكن سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، وبهذا المعنى يقال: إن الصحابة كلهم عدول، حتى من دخل منهم في المشاجرات والمخاصمات».

وقال أيضاً: «وقد تطلق العدالة على التجنب عن تعمد الكذب في الرواية وانحراف فيها، بارتكاب ما يوجب عدم قبولها. وهذا المعنى هو مراد المحدثين من قولهم: الصحابة كلهم عدول»^(٥).

وقال المعلمي (ت ١٣٨٦هـ): «الصحابة كلهم عدول في الرواية... لم يكن منهم أحد مهما خفت منزلته وقوي الباعث له محتملاً منه أن يكذب على النبي ﷺ»^(٦).

وقال أيضاً: «وقد كانت بين القوم إحن بعد النبي ﷺ فلو استساغ أحد منهم الكذب لاختلق أحاديث تقتضي ذم خصمه، ولم نجد من هذا شيئاً صحيحاً صريحاً»^(٧).

(١) ينظر اللكنوي. ظفر الأمامي ص ٤٥٢

(٢) الصنعاني. ثمرات النظر ص ١١٠

(٣) الصنعاني. ثمرات النظر ص ١٥٦

(٤) عبد الحي اللكنوي. ظفر الأمامي ص ٤٤٦-٤٤٧

(٥) اللكنوي. ظفر الأمامي ص ٤٥١

(٦) الأنوار الكاشفة ص ٩٣، وينظر أيضاً قوله في التنكيل ٢٦٧/١: «الذي يتحرر أن العدالة من جهتين: الأول:

استقامة السيرة... الثانية: استقامة الرواية: وهذا يثبت عند المحدث بتبعه أحاديث الراوي واعتبارها، وتبين أنها كلها

مستقيمة، تدل على أن الراوي كان من أهل الصدق والأمانة»

وقال أبو شهبه (١٤٠٣هـ): «ومعنى عدالتهم: أنهم لا يتعمدون الكذب على رسول الله ﷺ لما اتصفوا به من قوة الإيمان والتزام التقوى والمروءة وسمو الأخلاق والترفع عن سفاسف الأمور، وليس معنى عدالتهم أنهم معصومون من المعاصي أو من السهو أو الغلط فإن ذلك لم يقل به أحد من أهل العلم»^(٢). وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور محمد المختار الشنقيطي فيقول: «خلط كثيرون بين عدالة الرواية . والمطلوب فيها هو الصدق والتدقيق في المروي . وعدالة السلوك بمعناها الفقهي القضائي التي تستلزم "اجتناب الكبائر وعدم الوقوع في الصغائر إلا نادرا ، واجتناب المباح القادح في المروءة " كما يقول الفقهاء. وعدالة الصحابة التي يتحدث عنها أهل الحديث ليست سوى عدالة الرواية ...

لكن بعض المتأخرين أساء فهم عدالة الصحابة، وفهموا من هذا المصطلح أن الصحابي لا يذنب إلا متأولا، وأن كل ما صدر عن بعضهم من اختلاف واقتتال مجرد اجتهاد، ولا مجال فيه للهوى و المطامح الدنيوية . وهذا غلو وتنكر لحقائق الشرع والتاريخ والطبيعة البشرية... إن جيل الصحابة لم يكن غير مجتمع بشري فيه الظالم لنفسه والمقتصد والسابق بالخيرات بإذن الله، وليست غلبة الخير على أهل ذلك الجيل مسوغاً كافياً للتعميم والإطلاق، وإضفاء صفات القدسية على كل فرد فيه، مما يناقض حقائق الشرع قبل حقائق التاريخ. وإذا لأهل الحديث مبررهم في قبول رواية كل الصحابة دون استثناء، فإن تحويل عدالة الرواية هنا إلى عدالة في السلوك يشمل كل الصحابة خلط في الاصطلاح ، وتنكر للحقيقة الساطعة لا يليق بالمسلم الذي يؤثر الحق على الخلق مهما سموا»^(٣).

وقال الأستاذ محمود الطحان: «ومعنى عدالتهم: أي تجنبهم عن تعمد الكذب في الرواية والانحراف فيها»^(٤).

وكما هو ملاحظ فالمذهبان يتفقان في إخراج العصمة والقداسة عن معنى العدالة.
قال ابن تيمية: «كان يقع من أحدهم من الهنات ما يقع ولهم ذنوب وليسوا معصومين»^(٥).

(١) عبد الرحمن المعلمي. الاستبصار في نقد الأخبار (مطبوع ضمن مجموع الرسائل الحديثية) ص ٢٨

(٢) محمد أبو شهبه. دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ص ١٠٧

(٣) محمد المختار الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٧٦-١٨١

(٤) محمود الطحان. تيسير مصطلح الحديث ص ٢٤٤

(٥) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٢/٤٥٦

وقال ابن الوزير: « وأما القول بعصمة كل من رأى النبي ﷺ أو بعدالة من تعمد الكبائر من أهل ذلك العصر؛ فلم يقل بذلك أحد منهم قولاً صريحاً، وإن كان عموم كلام بعضهم يقتضيه فالتصريح يخصص اللفظ العام »^(١).

وقال أيضاً: « وأما أهل الحديث فما قالوا بشيء من ذلك، بل قصروا العصمة على النبوة، وإنما قالوا بعدالة الصحابة في الظاهر ... ولم يقل أحد من أهل السنة بعصمة أحد من الصحابة في الباطن والظاهر »^(٢).

قال المعلمي: « وفوق هذا كله فأهل السنة لم يدعوا عصمة القوم، بل غاية ما ادعوه أنه ثبت لهم أصل العدالة ثم لم يثبت ما يزيلها »^(٣).

بل هناك من انتقد تفسير العدالة بمعنى الملكة، لما قد يشتبه بينها والعصمة، أو لمجرد التشديد الذي ينطوي عليه هذا التوصيف.

قال الصنعاني: « والحاصل أن تفسيرهم العدالة بالملكة ليس هو معناها لغة ولا أتى عن الشارع في ذلك حرف واحد، وتفسيرها بالملكة تشديد لا يتم وجوده إلا في المعصومين وأفراد من خلص المؤمنين بل في الحديث: ((إن كل بني آدم خطأون وخير الخطائين التوابون))... ولا يخفى أن حصول هذه الملكة لكل راو من رواة الحديث معلوم أنه لا يكاد يقع ومن طالع تراجم الرواة علم ذلك يقينا، فالتحقيق أن العدل هو من قارب وسدد وغلب خيره على شره »^(٤).

والذي يترجح في هذا الباب أن (عدالة الرواية) لدى الصحابة، كلية متحققة، لا يخرج منهم أحد عنها. ولم يأت من شغب عليهم - بذكر الخطأ والنسيان والوهم والإكثار واستدراك بعضهم على بعض - وهم يتناقلونه ويتأولونه على مذاهبهم؛ لم يأت بما يقنع إذ لا مطعن بذلك على أمانتهم وصدقهم وعدم تعمدهم للكذب على رسول الله ﷺ «فَقَدَّ جَرَّبَ أَصْحَابُ النَّقْدِ وَالْإِمْتِحَانِ أَحَادِيثَهُمُ -الصحابة- وَأَعْتَبَرُوهَا بِمَا تُعْتَبَرُ بِهِ الْأَحَادِيثُ، فَلَمْ يُوجَدَ عَن أَحَدٍ مِنْهُمْ تَعَمُّدٌ كَذِبِيَّةً»^(٥).

والذي يتلخص من بحث (مصطلح عدالة الصحابة) بمعنيها عند العلماء:

(١) ابن الوزير. الروض الباسم ٢٥٢/١

(٢) ابن الوزير. الروض الباسم ٢٤٦/١

(٣) المعلمي. الاستبصار في نقد الأخبار ص ٢٨

(٤) الصنعاني. توضيح الأفكار ١٨٠/٢، وثمرات النظر ص ١٠٩

(٥) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٤٥٦/٢ - ٤٥٧

- أن الصحابة عدول في الرواية والتبليغ، مرضيون في الديانة والشهادة والسلوك، ويقع من بعضهم ما يقع من البشر من الذنوب والمعاصي والهنات، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب عفو الله ومغفرته.

- العدالة لا تعني العصمة والقداسة لا في اللغة ولا في لسان الشرع. والقائلون بعدالة الصحابة بنوعها لم يخرجوهم عن حد البشرية، ولم يدخلوهم في العصمة أو ما فوق البشرية. بل هذا القرآن وآياته قد دلا على بشريتهم جميعاً ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠]

- أن عدالة الصحابة في معنيها قد وردت في كثير من الآيات والأحاديث، كما أنها تتفاوت وتتفاوت؛ فبعض الصحابة أعدل من بعض، وأروى للحديث وأضبط من بعض، وبعضهم أرفع ديانة من بعض ﴿وَكَلَّا وَعَدَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: ١٠]

المطلب الثاني: مفهوم عدالة الصحابة عند المهندس عدنان الرفاعي

رغم أهمية البحث في عدالة الصحابة معنيً وغرضاً، إلا أن المهندس عدنان الرفاعي - وبرغم ولعه بالقرآن الكريم وصياغاته اللغوية وتأصيلاته - لم يستعرض شيئاً من معاني العدالة لا من خلال كتاب الله تعالى، ولا حتى من أقوال أهل العلم، ولم يتحقق مدلولها أيضاً في وضع اللغة. وهو السبب ربما الذي جعل بعض كلامه في المسألة يخرج عن حد العلم والعدل إلى نوع من الخطابية والترف الذي يجعل الفكرة ضامرة ضعيفة لا تستحق عناء التعقيب عليها.. ومن ثمة قمتُ بتتبع إطلاقاته المختلفة لكلمة عدالة الصحابة، وشروط اعتبارها لديه، ومتى تسلب، فوجدتُ أنه يفهمها على النحو الآتي:

١. العدالة بمعنى: العصمة أو ما يقارب ذلك. ومن أمثلة ذلك قوله: «فنقد فرضية عصمة آل البيت، لا يختلفُ -أبداً- عن نقد فرضية عدالة الصحابة»^(١).

٢. العدالة بمعنى: فوق الجرح. وهي الأكثر في الاستعمال عنده وعلى سبيل المثال يقول: «القول بعصمة آل البيت وبعادلة الصحابة وبأنهم فوق الجرح...»^(٢) ويقول أيضاً: «بعد كل ما رأيناه من آيات وروايات يتبين أمام أعيننا أن فرضية عدالة جميع الصحابة، بمعنى أنهم فوق الجرح... ما نعنيه أن فرضية عدالة الصحابة كما تعرض فيما يسمى بعلوم الحديث هي وهم وليست نظرية علمية تستند إلى كتاب الله تعالى والعقل والمنطق»^(٣).

وفي موضع آخر: «وتمر من خلال أولئك الرجال الذين تم اعتبارهم فوق الجرح، وبأنهم جميعاً

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٥، وينظر أيضاً الحق الذي لا يريدون ص ١٢ وص ١٤٨

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥٠

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٤

عدول، وبأنه علينا أن نسلم كتسليمنا للقرآن الكريم بكل ما ينسب إليهم بأنهم سمعوه من الرسول ﷺ...»^(١)

٣. العدالة بمعنى: التزكية. ومنها قوله على سبيل المثال: « النبي ﷺ ذاته لا يستطيع الجزم بعدالة جميع أبناء جيله ممن صاحبهم... فكيف إذاً يستطيع بعض الرجال من الأجيال اللاحقة الجزم بتزكية كل من صاحب النبي وبأنه فوق الجرح... »^(٢)

٤. العدالة بمعنى: التقديس. يقول: « لا سبيل - أبداً - إلى وحدة الأمة فكرياً في منهج واحد... إلا بالعودة الصادقة إلى كتاب الله تعالى... وعدم تقديس الرجال مهما كانوا، سواء كانوا أهل بيت أم صحابة»^(٣).

عدالة جميع الصحابة وهم:

يذهب المهندس عدنان الرفاعي في أكثر من موضع ومناسبة في كتبه ومقالاته إلى رفض عدالة الصحابة، ويرأها اصطلاحاً متأخراً مبنيًا على اعتراك الأهواء والعصبية المذهبية، وحراك الفتن داخل جسد هذه الأمة. يقول: «هذه المقولات (عدالة الصحابة وعصمة آل البيت) جميعها لا علاقة لها بمنهج الله تعالى، وجميعها وضعت تتابعا مع الزمن لتكريس المذهبية العصبية التي مزقت جسد هذه الأمة»^(٤).

ويقول أيضا: « كل هذه الفرضيات صناعة بشرية أنتجت بعد قرون من موت النبي ﷺ ومن موت رجالات الجيل الأول.. وهي صناعة لا تمت للعلم الحقيقي بشيء، لأنها مبنية على مقاربات تاريخية مليئة بالأهواء والعصبية المسبقة الصنع»^(٥).

ويرى أن البديل المنطقي لقبول الرواية أو رفضها ليس القول بتعديل الصحابة، بل هو معايرتها على كتاب الله تعالى، وتجريدها عن أشخاص التاريخ مهما حملوا من الفضائل الإنسانية، وسموا بالسبق والإيمان والاتباع، « فكل الروايات المنسوبة إلى الرسول ﷺ، تأخذ مصداقيتها من موافقتها للقرآن الكريم.. وبالتالي فكل نص عدا النص القرآني هو نص ظني الثبوت، وعلينا أن نتعامل معه من باب معايرته على القرآن

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٨٤ وينظر أيضا ص ١٧٨، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦، ٣٦٩، ٦٥٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٧ وينظر أيضا ص ١٨٩، ١٩٣، ٢٩٨، ٤١١ والحق الذي لا يريدون ص ١١٨

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤٢ وينظر أيضاً ص ٢٩٨، ٣٩٠، ٤٥٤، ٥٣٨

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٢٧

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٨ و ص ٢٤٢

الكريم، وليس من باب الاتباع الأعمى دون هذه المعايير.. وإلا سنضل»^(١).
ويتساءل قائلاً: «ما الفائدة من تضخيم عصمة آل البيت عند الشيعة وعدالة الصحابة عند السنة،
إذا كان ما نقل عنهم سعيًا على نص مقدس هو كتاب الله تعالى...»^(٢).

والسؤال الذي يرد هنا هل المهندس عدنان الرفاعي بدعوته إلى معايرة الروايات على كتاب الله تعالى
ينفي عدالة الصحابة جملة وتفصيلاً، أو يستغني عنها، أو لا يراها تنهض معياراً لضبط الرواية عن رسول
الله ﷺ ضبطاً لا يختل؟ وهل فضائل الصحابة وقدرهم يتبع أثر هذه العدالة. بمعنى هل ما ينتهي إليه بحث
العدالة هو نفسه ما تنتهي إليه الفضائل والمحاسن؟

الواقع أن كلامه في هذه الجزئية فيه قدر من الاضطراب والغموض، فبينما نجد في مواضع أحد لهجة
وأقرب إلى نفي عدالة الصحابة بإطلاق، نجد في مواطن أخرى يستثني عدالة البعض.

أ- قوله بعدالة بعض الصحابة وليس جميعهم: يقول: «لو كانت فرضية عدالة الصحابة - كما
يعرضونها- صحيحة، وأن الصحابة كل الصحابة عدول مجرد كونهم صحابة... إذاً فرضية عدالة جميع
الصحابة، بمعنى إضفاء صفة الأمانة في النقل على كل من ثبتت صحبته للنبي ﷺ... كل هذه الفرضيات
صناعة بشرية أنتجت بعد قرون من موت النبي ﷺ ومن موت رجال الجليل الأول.. وهي صناعة لا تمت
للعلم الحقيقي بشيء»^(٣).

ويقول أيضاً: «فرضية عدالة جميع الصحابة، بمعنى أنهم فوق الجرح... هذه الفرضية عبارة عن وهم،
دون أن يعني ذلك أنه لا يوجد عدل بين الصحابة...»^(٤).

ويقول أيضاً: «وحتى لو طلقنا عقولنا مخافة اتهامنا بأننا من أهل البدع وسلمنا بعدالة جميع
الصحابة...»^(٥).

ب- ما يظهر من نفيه عدالة جميع الصحابة: فيقول على سبيل المثال: «رجال الجليل الأول وما
تبعهم من أجيال، كانوا كأبي جيل يختلفون فيما بينهم ويكذب بعضهم بعضاً حتى فيما ينسب إلى الرسول
ﷺ، وأنهم قتلوا بعضهم بعضاً، وأن فرضية عدالة الصحابة وفرضية عصمة آل البيت ليست إلا عصبية

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٧٣

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٢٦ و ١١٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٨

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢١٤

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٦٠

مستبقة الصنع...»^(١).

ويقول أيضا: «مقولة أهل السنة بعدالة الصحابة... وأن رواياتهم التي جمعت من أفواه الرجال بعد موت النبي ﷺ بمدة ليست قليلة، هي عين السنة الشريفة... كل ذلك لا علاقة له بمنهج الله تعالى، وكل ذلك تم وضعه خلال التاريخ كفعل ورد فعل»^(٢).

ويقول أيضا: «فتلك التعاريف - تعاريف الصحابي - بما فيه من خلافات تنقض فرضية العدالة من أساسها»^(٣).

وملخص كلامه:

- أن العدالة بنوعها عدالة الديانة أو عدالة الرواية، لا تشمل جميع الصحابة، ولا أغلب الصحابة، بل هي في نزر قليل منهم، ثم إنها لا تتميز.

- معايرة متون روايات السنة أو (الروايات التاريخية كما يسميها) على القرآن الكريم أهم من العدالة نفسها وأهم من رجالات التاريخ؛ وأهم من معايير الجرح والتعديل^(٤).

- القول بمعايرة الروايات الحديثية كمتون على كتاب الله تعالى دون الرجال، يجعل البحث في عدالة الصحابة ومن بعدهم مسألة فرعية، والأهم أنه يرفع كثيرا من الخلافات الواقعة اليوم بين طوائف هذه الأمة. وفي ذلك يقول: «التقديس الأعمى للروايات دون معايرة على كتاب الله تعالى، يغطي حقيقة منهج الله تعالى، ويزيد من تفرقة الأمة ومن حالة البغضاء بين أبنائها، لأنه لكل منهم أصنامة المختلفة عن أصنام الآخرين»^(٥).

- علم الجرح والتعديل عنده لا يحل مشكلة تزكية الرجال، ومعرفة العدل الصادق أو الكاذب.

المطلب الثالث: مناقشة موقفه من عدالة الصحابة

لما كان منبع القول بالعدالة في كتب أصول الحديث هو القرآن والسنة والعقل، جهد المهندس عدنان الرفاعي في أن يستعلن من هذه المصادر نفسها ما يكر بالنقض البنيوي التام على (أوهام) القائلين بتعديل الصحابة كل الصحابة، من غير تفريق بين عدالة الرواية أو عدالة السلوك.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٤١-٢٤٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٦

(٤) انظر على سبيل المثال محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩، ١١٥، ١٦٦، ٢٦٣، ٢٧٣، ٦٠٧، ٦٤٢، ٦٦٤...

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

وستتناول خلال هذا المطلب ما يتعلق بأدلته التي ساقها، ثم نقوم بالرد عليها.

أ- نقد القول بعدالة الصحابة من خلال القرآن الكريم والرد عليه:

استعرض المهندس عدنان الرفاعي في محطة عقدها بعنوان: (علوم الحديث بين الوهم والظن) مجموع الآيات التي ذكرها الخطيب البغدادي في تعديل الصحابة، وعددها سبع آيات، ثم اتبعها بالمناقشة والبحث آية آية.

الآية الأولى: وهي قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْأَكْتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِمَّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠]

قال عدنان الرفاعي: «إن استشهادهم على عدالة جميع الصحابة (حسب مصطلحاتهم الوضعية التي اختلفوا فيها)، بالآية الكريمة... لبناء نتيجة مسبقة الصنع هي تعديل جميع الصحابة.. هذا الاستشهاد ليس سليماً، فالآية الكريمة لا تحمل من الدلالات ما يذهبون إليه»^(١).
ويظهر أن معيار رفض الاستدلال بالآية على تعديل جميع الصحابة عند المهندس عدنان الرفاعي هو بنيوية الدلالة اللغوية الأصيلة فيها، سواء في المفردات أو النظم العام.

- فكلمة (أمة) -حسبه- تأتي في كتاب الله بمعنى «المنهج الفكري»^(٢)، أو «مجموعة الأفراد من زاوية المشترك الذي يجمعهم»^(٣). وجوهر الآية توصيف عام لا يقتصر على جيل سابق أو لاحق. والمنهج الفكري، والتزام الناس به هو الذي يصنع خير أمة أخرجت للناس، «وهذا لا يعني أن كل قوم الرسول محمد ﷺ من أمته، كما لا يعني أن أمته ﷺ محصورة ضمن إطار قومه.. فأمته هم الملتزمون بمنهجه، مهما كان انتماءهم القومي»^(٤).

بمعنى أن الآية لا تشمل جيل الصحابة لتقتصر عليهم، وتتأخر لخيريتهم فحسب؛ بل تستوعب كل الأزمنة والأمكنة والأشخاص من أي جيل كانوا.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٠، وهو نفس ماذهب إليه محمد عبده كما في تفسير المنار ٤/٤٨، وهو عموماً ما قرره حسن بن فرحان المالكي في كتابه: (الصحة والصحابة)

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٠

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥١

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥١

ومما يبرهن صحة هذا «التفسير المنطقي المبني على منهجية علمية مجردة»^(١) صيغ الأفعال في الآية؛
- فصيغة الماضي في كلمة: ﴿كُنْتُمْ﴾ تدل على الكينونة، كون الأمة المعنية منهجاً مجرداً عن الزمان
والمكان كذلك..

- وصيغة المضارع والمخاطب في: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾
واضحة أنها تصف أعمال متبعي منهج الله المجرد عن الزمان والمكان.

- وصيغة الفعل المبني للمجهول: ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ تؤكد محكم الدلالة السابقة وإطلاقها
وتجردها عن حيثيات الزمان والمكان^(٢).

لينتهي المهندس عدنان الرفاعي أخيراً إلى أن الآية في تأليفها اللغوي، وتفسيرها المنطقي لا تدل أبداً
على تعديل جميع الصحابة.

وهذا الكلام في معنى الآية وتفسيرها بما ينقض عدالة جميع الصحابة في رأيه، يتضمن بعض الصواب
وبعض الخطأ.

فرغمه المطلق أن كلمة (أمة) تأتي في كتاب الله تعالى فقط بمعنى (المنهج الفكري) غير صحيح؛ بل
وردت في تسع وأربعين موضعاً على الأفراد (أمة) لمعاني: الجماعة من الناس، والفترة من الزمن، والقذوة من
الناس، وبمعنى الطريقة^(٣).

«والأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك
الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً وجمعها أمم»^(٤). ولعل هذا المعنى الأخير هو الذي يقصده المهندس عدنان
الرفاعي، خاصة وأنه استدرك على نفسه تالياً فقال: «فكلمة أمة... تعني مجموعة الأفراد من زاوية المشترك
الذي يجمعهم»^(٥). لكنه حدد ذلك (المشترك) بكونه (فكرياً) و(له إطار منهجي يميزه)^(٦)، بينما الأصل
اللغوي يفيد بأن المشترك في كلمة (أمة) أو (الأمة) في القرآن الكريم ليس بالضرورة فكرياً أو منهجياً، بل

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٢

(٣) ينظر أبو هلال العسكري. الوجوه والنظائر ص ٣١، وابن الجوزي. نزهة الأعين النواظر ص ١٤٢، والنووي. تهذيب

الأسماء واللغات ١١/٣

(٤) الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن ص ٨٦

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥١

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥١

هو أعم من ذلك؛ فقد يكون ديناً أو زماناً أو مكاناً، أو شخصاً.

وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ بأنها تدل على صفات حاملي المنهج الإلهي في كل زمان ومكان، صحيح. إذ العبارة استئناف بياني لكونهم خير أمة أخرجت للناس، أي ما أقاموا على تلك الصفات، واتصفوا بتلك الشرائط^(١).

وقوله: ﴿كُنْتُمْ﴾ بأنها تعني الكينونة إذا اقترنت بما هو فوق الزمان والمكان، كلام صحيح في عمومه؛ وإلا فأصل كلمة (كان) يحتمل الانقطاع والاستمرار، قال في البحر المحيط^(٢): «الصحيح أنها كسائر الأفعال يدل لفظ الماضي منها على الانقطاع، ثم قد تستعمل حيث لا يكون انقطاع. وفرق بين الدلالة والاستعمال».

وكيفما كان الأمر، وصيغ الأفعال بالآية، ونظمها، وتأويلها، فهي تتناول الصحابة على الأقل بمجموعهم لا بأفرادهم^(٣)، كما أنها أيضاً عامة في هذه الأمة. قال في البحر المحيط^(٤): «والظاهر أنّ الخطاب هو لمن وقع الخطاب له أولاً وهم: أصحاب رسول الله ﷺ، فتكون الإشارة بقوله: ﴿أُمَّة﴾ إلى أمة معينة وهي أمة محمد ﷺ، فالصحابه هم خيرها».

ويرى ابن كثير أن الآية عامة في جميع الأمة؛ كل قرن بحسبه^(٥)، وجمع الشوكاني بين ذلك فقال: «وفيه دليل على أن هذه الأمة الإسلامية خير الأمم على الإطلاق، وأن هذه الخيرية مشتركة ما بين أول هذه الأمة وآخرها بالنسبة إلى غيرها من الأمم، وإن كانت متفاضلة في ذات بينها. كما ورد في فضل الصحابة على غيرهم»^(٦).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ

(١) ينظر الشوكاني. فتح القدير ١/٤٢٥، وابن عطية. المحرر الوجيز ١/٤٨٩

(٢) أبو حيان. البحر المحيط ٣/٣٠٠ وينظر أيضاً تفسير هيمان الزاد ٣/٢١٥ وابن الجوزي. زاد المسير ١/٣١٤، وينظر أبو البقاء العكبري. اللباب في علل البناء والإعراب ١/١٦٦

(٣) قال ابن القيم في إعلام الموقعين ٤/٩٧: «الأحكام المعلقة على المجموع يؤتى فيها باسم يتناول المجموع دون الأفراد كقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ وقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وقوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ فإن لفظ الأمة ولفظ سبيل المؤمنين لا يمكن توزيعه على أفراد الأمة، وأفراد المؤمنين، بخلاف لفظ السابقيين فإنه يتناول كل فرد من السابقيين».

(٤) أبو حيان. البحر المحيط ٣/٢٩٩

(٥) تفسير ابن كثير ٢/٨٠ العلمية

(٦) الشوكاني. فتح القدير ١/٤٢٥

الرَّسُولُ عَلَيكُمْ شَهِيدًا ﴿البقرة: ١٤٣﴾

يرى المهندس عدنان الرفاعي أن الاحتجاج بهذه الآية على تعديل جميع الصحابة احتجاج باطل، وحججه في ذلك متعلقة بالبناء اللغوي للآية، والذي يرشد إلى «أن المسألة تتعلق بالمنهج واتباعه في كل زمان ومكان وليست محصورة ببعض أفراد الجيل الأول»^(١).

- فالمخاطب في الآية هو الأمة المتبعة لمنهج الرسالة الخاتمة إلى قيام الساعة، دون انحصارها في جيل الصحابة. وكذلك الشهادة على الناس تعني كل الناس إلى قيام الساعة، وليس فقط من كان موجودا زمن الصحابة.

- ثم إن عموم الآية وتعلقها بالمنهج فقط وليس غيره، يجعل الشهادة ليست دنيوية بل وأخروية، والشاهد علينا ليس النبي ﷺ، بل الرسول بما تحمل هذه الكلمة من دلالة تتعلق بالمنهج.

- وكلمة (جَعَلْنَاكُمْ) بهذه الصيغة، تتعلق بالمنهج أيضا^(٢).

بمعنى أن ما يستفاد من الآية بجميع كلماتها، يتعلق بالمنهج المطلق عن الزمان والمكان، المنهج الذي يستغرق جميع المخاطبين بالقرآن تقدموا أم تأخروا؛ وليست الآية لجيل الصحابة عصرا وحصر، كما يتفحصها الذين لا يعلمون.

نعم لفظ الناس عام، والشهادة دنيوية أساسا، وأخروية أي: من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية، والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم، ولكنها في الآية تعدت ب (على) إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المعرضين^(٣).

لكن الواقع أن المهندس عدنان الرفاعي هو من يتقدم بين يدي الآية نقضاً على المطلق الذي يدعيه وتعبيره الآية. فإذا كانت الآية عامة فالجيل الأول من الصحابة بمجموعهم أول الداخلين وأولى المعدلين، تماماً كما قيل في الآية السابقة، هي في الصحابة ومن بعدهم، مستمرة، دنيوية وأخروية، بلا حصر فيهم ولا إخراج لهم.

وهذه الآية دلت على التعديل أم على المنهج، أي كان الأمر، لا يتأتى فهمها دون الكشف التحليلي المتعمق لمعنى الوسطية المرادة فيها، أعني كلمة (وَسَطًا) فهي متعلق التعليل بالشهادة على الناس، وشهادة الرسول على الأمة.. وهو ما كان حريا بالمهندس عدنان الرفاعي أن يتدبره ويتحدث عنه، ولكنه لم يفعل.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٣

(٢) انظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٣

(٣) ينظر ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢١/٢

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨]
 يرى المهندس عدنان الرفاعي أن هذه الآية لا تحمل دلالة التعديل لجميع الصحابة، وحججه في ذلك:

- أن الرضوان والتعديل ليس بمعنى واحد. فالآية تتعلق برضوان الله تعالى، وليس بالتعديل والضبط.
 - الآية لا تشمل جميع الصحابة، بل هي خاصة بفتة من الناس، وهم فتة ﴿الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾.

- هذه الآية الكريمة شأنها شأن كل آيات الله، ليست متوقفة على حادثة تاريخية، إنما هي نواميس وأحكام عامة لها إسقاطاتها في كل زمان ومكان، يؤيد ذلك قوله في الآية: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾، فالفاء للتعقيب، وصيغة الفعل في الماضي؛ فكيف يتأخر علم الله عن مبايعتهم ورضاه عنهم؟! وبالنتالي فالعلم المعني هو علم الله الكاشف المطلق. وعليه فالآية عامة لا تتوقف على حوادث التاريخ^(١)!

أما أن الآية تتعلق بالرضوان لا بالتعديل، فعجيب منه، فاللغة تتضمن ذلك كما سبق ذكره، والعقل يدرك أن من رضي الله عنه أهل للشهادة، ومعدن للصالح والاستقامة، وأهل لرواية الأخبار لو حدث. وأبعد عن الفسق ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦]

أظف إلى ذلك أن دلالة الرضوان بما تقتضيه من التعديل والاستقامة، تفيد ثبات الأمر واستقراره في الحال والمآل. فإذا رضي الله أمراً فلا تبديل، أي على شاكلة قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ولذلك كان من جملة دعاء زكريا عليه السلام: ﴿وَأَجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٦]

ومما يؤكد هذا المعنى ذلك الجمع الواضح في الآيات بين عبارتي ﴿رَضِيَ﴾ و﴿رَضِيَ﴾. أي أن من رضي الله عنه قد ثبت أمره واستقر حاله وجزاؤه عند الله الجنة على التأبيد في ثلاث آيات من كتاب الله تعالى^(٢)، أو

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٥.٢٥٤

(٢) قال تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقال أيضاً: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفَرُ لَهُمْ أَسْئَاتِهِمْ الَّتِي سَبَقَتْ مِنْهُمْ وَهُمْ فِيهَا مُقَدَّمُونَ﴾ [سورة الحديد: ١٠]. وفي آية أخرى: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: ٨]

بالعكس من ثبتت له الجنة استحقاقا خالدا فيها، هو من المرضيين عند الله تعالى. وقد جاء في الحديث الذي رواه الإمام مسلم^(١): ((لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ، الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا)). نعم الآية في المؤمنين أهل بيعة الرضوان دون سواهم، والدلالة صريحة في كلمة (يُبَايَعُونَكَ)، وعبارة (تَحْتَ الشَّجَرَةِ). وهنا فعل للمبايعة، وحادثة صريحة، ثم مكان معهود (تَحْتَ الشَّجَرَةِ) صريح أيضا لا متوهم عليل ولا مدرج بتأويل.

إن المهندس عدنان الرفاعي بعدما استعصى عليه وجه التأويل في الآية، وأفصح وجه التعديل، تلفت على روغان منه ليفهمنا أن الآية «ليست متوقفة على حادثة تاريخية، إنما هي نواميس وأحكام صالحة لكل زمان ومكان»^(٢)، بدلالة فاء التعقيب، وزمن الفعل في قوله: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ !!
والجواب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن « الفاء في قوله: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ لَيْسَتْ لِلتَّعْقِيبِ لِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ لَيْسَ عَقِبَ رِضَاهُ عَنْهُمْ وَلَا عَقِبَ وُقُوعِ بَيْعَتِهِمْ فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ فَاءً فَصِيحَةً تُفْصِحُ عَنْ كَلَامٍ مُقَدَّرٍ بَعْدَهَا. وَالتَّقْدِيرُ: فَلَمَّا بَايَعُوكَ عِلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْكَاذِبَةِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْفَاءُ لِتَفْرِيعِ الْأَخْبَارِ بِأَنَّ اللَّهَ عِلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ بَعْدَ الْإِخْبَارِ بِرِضَى اللَّهِ عَنْهُمْ لِمَا فِي الْإِخْبَارِ بِعِلْمِهِ مَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنْ إِظْهَارِ عِنَايَتِهِ بِهِمْ»^(٣).

- **الوجه الثاني:** أن الفاء للتعقيب، وتوجيه ذلك كما قال الفخر الرازي: «قوله: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ متعلق بقوله: ﴿إِذْ يُبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾. كما يقول القائل: فرحت أمس إذ كلمت زيدا فقام إليّ، أو إذ دخلت عليه فأكرمني، فيكون الفرح بعد الإكرام ترتيباً كذلك، وهنا قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ من الصدق، إشارة إلى أن الرضا لم يكن عند المبايعة فحسب، بل عند المبايعة التي كان معها علم الله بصدقهم»^(٤).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ السَّابِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ سَبَقُوا سَبَقُوا بِحَسَنَاتِهِمْ فِي سُبُلِ الْوَسْطَىٰ وَالَّذِينَ آمَنُوا سَبَقُوا سَبَقُوا بِحَسَنَاتِهِمْ فِي سُبُلِ الْوَسْطَىٰ وَالَّذِينَ آمَنُوا سَبَقُوا سَبَقُوا بِحَسَنَاتِهِمْ فِي سُبُلِ الْوَسْطَىٰ وَالَّذِينَ آمَنُوا سَبَقُوا سَبَقُوا بِحَسَنَاتِهِمْ فِي سُبُلِ الْوَسْطَىٰ﴾
﴿التوبة: ١٠٠﴾

(١) في صحيحه. كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم. باب من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان

﴿١٠٠﴾ (١٩٤٢/٤) ح (٢٤٩٦)

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٥.٢٥٤

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٧٥/٢٦

(٤) الفخر الرازي. مفاتيح الغيب ٧٩/٢٨

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٣﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١٤﴾ فِي جَنَّةٍ النَّعِيمِ ﴿١٥﴾ ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأُولَىٰ ﴿١٦﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الواقعة: ١٠-١٤]

يذهب المهندس عدنان الرفاعي إلى أن الاستشهاد بهاتين الآيتين على تعديل جميع الصحابة ليس سليماً على الإطلاق^(١)، بل يعد خروجاً فاضحاً على دلالات كتاب الله تعالى^(٢).
وحججه في ذلك تتلخص في أمرين متداخلين لا ينفصل أحدهما عن الآخر:

الأمر الأول: تجرد الآيتين عن دلالات التاريخ:

فيرى في الآية الأولى أن «الأولى هو إطلاق دلالات الآية الكريمة لتشمل السابقين في القربى إلى الله تعالى في كل زمان ومكان»^(٣)، «شأنها بذلك شأن كل آيات كتاب الله تعالى»^(٤). ويرى في الآية الثانية أن «السبق المعني هو سبق إيماني مجرد عن التاريخ، وعن الأديان، فهذه المرتبة ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ ينالها كل من يستحقها من آدم عليه السلام إلى قيام الساعة»^(٥).

الأمر الثاني: دلالة الصياغة اللغوية للآيتين:

بناء على ما تقدم من أولوية إطلاق الآيتين القرآنيتين، وعدم حصرهما في دلالات التاريخ والموروث، يرى المهندس عدنان الرفاعي أن عمق هذه النصوص وكلماتها فهمت على غير وجهها، وفسرت تفسيراً خاطئاً يأباه العقل المتدبر. ونتيجة لذلك فإنه أعاد تفكيك المشهد اللغوي وسياقه، مركزاً على دلالات (مِنَ السَّابِقُونَ، الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، أَتَّبَعُوهُمْ).

١. دلالة (من) في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾. يرى أن دلالة (من) لا تخرج عن أحد احتمالين مشكلين: إما أن تكون للتبعية، وإما أن تكون للتمييز، «وفي كلتا الحالتين... لا تعني جميع الصحابة كما يريد عابدهو أصنام التاريخ»^(٦).

فعلى الاحتمال الأول، أي كونها للتبعية (ذات محمل تاريخي برأيه)، فهي تعني جزءاً من المهاجرين

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٥ و ص ١٩٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٦

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٢ والحق الذي لا يرددون ص ١٣٠

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٧

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٢

والأنصار، ولا تعني كل المهاجرين والأنصار^(١). يؤيد ذلك آية النفاق بعدها^(٢)، وآية الانقلاب على الأعداب^(٣)، وروايات انقلاب (الصحابة) بعد وفاة الرسول ﷺ^(٤)، وأدلة تاريخية أخرى^(٥). وعلى الاحتمال الثاني، أي كونها للتبيين (ذات دلالة مطلقة تتجاوز التاريخ وهو الأولى برأيه)، فهي لا تعني أيضا جميع الصحابة، بدلالة الآتي:

٢. كلمة (السَّيِّقُونَ) «بصيغة جمع لاسم الفاعل»^(٦) وردت في كتاب الله تعالى بدلالات مجردة عن السبق التاريخي؛ فهي بمعنى السبق الإيماني، وهو سبق خلاص ونقاء وقربى من الله تعالى، من الممكن أن يدخل ساحته أي إنسان في كل زمان ومكان^(٧). ويرد فائلا: «ألا تعني كلمة: ﴿وَالسَّيِّقُونَ﴾ في النص القرآني: ﴿وَالسَّيِّقُونَ السَّيِّقُونَ ﴿١٧﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّةِ النَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ الْأُولَىٰ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الواقعة: ١٠-١٤] ... ألا تعني سبقا إيمانيا مجردا عن التاريخ ..؟ فكيف إذا تحصرُ دلالات العبارة القرآنية: ﴿وَالسَّيِّقُونَ الْأَوْلُونَ﴾ ضمن إطار التاريخ «!!!»^(٨).

٣. دلالة (المُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ): دلالة تبين لمعنى السبق الإيماني، «وذلك من هجر لكل ما ينهى الله عنه، ومن نصر لكل ما يريد الله تعالى»^(٩).

٤. دلالة (أَتَّبِعُوهُمْ): بصيغة الماضي، وليس (يتبعونهم) بصيغة المضارع، وبذلك تحمل دلالات تتجاوز الجانب التاريخي الذي فسرت به، والذي يقتضي وصف من يتبعهم لاحقا بصيغة المضارع وليس الماضي، فهذه الآية نزلت زمن الجيل الأول، ومتبعو الجيل الأول هم لاحقون لهم وليسوا سابقين، وكل ذلك تناسبه صيغة المضارع وليس الماضي^(١٠).

والجواب عن هذه الاعتراضات:

- (١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٩ والحق الذي لا يريدون ص ١٢٧
- (٢) انظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٢ والحق الذي لا يريدون ص ١٢٨
- (٣) انظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٢
- (٤) انظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٣-٢٠٧
- (٥) انظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٨
- (٦) الحق الذي لا يريدون ص ١٢٩
- (٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٠ و ص ٢٥٦ والحق الذي لا يريدون ص ١٢٩
- (٨) الحق الذي لا يريدون ص ١٢٩ وانظر أيضا محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠١
- (٩) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠١ والحق الذي لا يريدون ص ١٢٩
- (١٠) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٠ و ص ٢٥٦ والحق الذي لا يريدون ص ١٢٨

أولاً: أن الدلالة التاريخية في الآية هي جزء أصيل من الدلالة المطلقة لها. وتجلياتها ومعانيها وعبرتها في ذلك التاريخ حقيقة تتساوى مع معانيها وعبرتها فيما يستقبل من الأحداث التي ستصير بدورها تاريخاً. فالآية في نفسها وبلغتها متعالية (لا تتأرخن) في تمظهرها بالتاريخ، بينما تمظهرنا بالتاريخ وعدم انفكاكنا عنه هو المتأرخ الذي يفرض المناسبة، ويقول بالسبب، ويتأول لمعنى حدث، أو واقع متحقق، أو متصور قريب. ولذلك فدلالة الآية على حدث ما وتاريخ ما، لا يلغي عمومها وإطلاقها إلا في القليل النادر، «فَكَمَا لَا يُجَوِّزُ حَمْلُ كَلِمَاتِهِ - القرآن - عَلَى خُصُوصِيَّاتٍ جُزْئِيَّةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ يُبْطِلُ مُرَادَ اللَّهِ، كَذَلِكَ لَا يُجَوِّزُ تَعْمِيمُ مَا قُصِدَ مِنْهُ الْخُصُوصُ وَلَا إِطْلَاقُ مَا قُصِدَ مِنْهُ التَّقْيِيدُ لِأَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَفْضِي إِلَى التَّخْلِيْطِ فِي الْمُرَادِ أَوْ إِلَى إِبْطَالِهِ مِنْ أَصْلِهِ»^(١).

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد: «النص الإلهي القرآني كوحي مطلق، يتعالى على تاريخية الصدور الزماني والمكاني، ويستجيب بذات الوقت لتكوينية كل زمان ومكان عبر توسطات جدلية محددة»^(٢). ويقول المرجع الشيعي محمد حسين فضل الله: «القرآن الكريم لا يتوقف عند الخصوصيات التاريخية التي كانت المنطلق لنزوله، بل يمتد إلى كل النماذج الحية في الزمن كله، كما أنه - في مفاهيمه العامة - يتحرك من أجل أن يشير إلى حركة الواقع، في قضايا الحق والباطل، والشرعية واللاشرعية، ليكون دليلاً على خطوط الاستقامة والانحراف في الواقع الإسلامي... لأن القرآن يمثل الحقيقة الواسعة التي تشمل الزمن كله وترتفع فوقه»^(٣).

ويقول طه عبد الرحمن: «فلا بد للنص (القرآني) أن يكون نصاً راهنياً، وأن تكون راهنيته راهنية دائمة»^(٤).

وعدنان الرفاعي نفسه لا يرفض التوجه التاريخي فيرى أن: «التفسير... خارج قيود التاريخ والمكان والزمان، لا يعني أبداً... إلغاء ما تحمله هذه النصوص من معان ودلالات لأحداث خاصة وقعت في الجليل الأول، ولا يعني أبداً حصر دلالات هذه النصوص القرآنية بهذا التفسير... الوجه المطلق المجرد للتاريخ والذي يحمله النص القرآني هو الأساس، وما التصورات التاريخية إلا إسقاطات في ساحة الزمان والمكان

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٥٠/١

(٢) أبو القاسم حاج حمد. أبستمولوجية المعرفة الكونية ص ٢٥١

(٣) محمد حسين فضل الله. مقدمة تفسير من وحي القرآن ١٧/١ - ١٨

(٤) طه عبد الرحمن. روح الحدائث ص ٢٠٤

لنواميس المجردة عن التاريخ، والتي يحملها النص القرآني»^(١).

ويقول أيضا: «أولى الوجهين في دراسة النص القرآني وتفسيره وتدبره، هو الوجه المجرد عن الحس والتاريخ، حتى في النصوص القرآنية التي يطفو فيها الوجه التاريخي، لأن ذلك يرسم في نفوسنا إطلاقا يتناسب مع كون القرآن الكريم روحا من أمر الله تعالى»^(٢).

وكانتطبيق لذلك وجدناه في مقال متأخر له يراعي هذه الحثية ويبرزها فيرى أن عبارة: ﴿وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧] تتضمن الوجه التاريخي والوجه المطلق.

فعلى الوجه التاريخي: فالمهاجرون يعني الذين هاجروا إلى المدينة اعتقادا بأن النبي ﷺ على حق، **والأنصار** تعني الذين نصروا النبي ﷺ والمهاجرين، اعتقادا منهم بأن النبي ﷺ على حق.

وعلى الوجه المطلق: فالمهاجرون تمثل في كل زمان ومكان من يهجر الباطل هاربا بخلاصه ونقائه من ظلمات الضلال، **والأنصار** تمثل في كل زمان ومكان من ينصر الحق نتيجة خلاصه ونقائه وطهارته^(٣). وكيفما دار الأمر، على المطلق أو التاريخي، فهو عند رؤيته المسبقة التي تنفي عدالة جميع الصحابة، ولو كانوا من المهاجرين والأنصار.

ثانيا: اعتراضه بكون (من) تبعيضية كانت أم بيانية، لا يضيف للمسألة شيء، ولا يدل على تعديل

(١) الحكمة المطلقة ص ١٤١، وهذا الكلام يتطابق مع ما قاله محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه أبستمولوجية المعرفة الكونية ص ٣٨٦-٣٨٧: «حين نقول بإطلاقية النص القرآني فذلك لا يعني تجاوز خصوصية ومرحلية وواقع التنزيل وخطابه لتلك الحقبة، خصوصا وأنها الحقبة التأسيسية التي توجه القرآن إليها بكل تفاصيلها المرتبطة مباشرة بحراكها الاجتماعي والعقائدي... وهناك خطاب قرآني يحيط بتلك الفترة ووحيتها من الكتاب تصديقا للذي بين يديه، ثم يطلق الكتاب للاستمرارية في مستقبل الزمان والمكان وتبعاً لمقتضيات الصيرورة والتغيرات النوعية. فما كان مرحلياً من خطاب قرآني هو جزء من إطلاقية القرآن، وليس تقييدا له، تماما كتصديق القرآن لما سبق تاريخيا من أديان وتجارب نبوية، فإطلاقية القرآن هيمنت على ما سبق تاريخيا من أديان واسترجعت فتراتنا نقديا، كما أحاطت إطلاقية القرآن بالحقبة النبوية الشريفة وخصائصها، ثم أطلقت نفس هذه الإطلاقية القرآنية الكتاب لما بعد ما بين يديه وقت التنزيل لينساب مع صيرورة الزمان والمكان...»

(٢) الحكمة المطلقة ص ١٤٧

(٣) الثلاثة الذين خلفوا ص ٩

جميع الصحابة، « وفي كلتا الحالتين... لا تعني جميع الصحابة كما يريد عابدين أصنام التاريخ»^(١). هذا الاعتراض متعلق بالتأويل الذي تأوله وارتضاه هو، وإلا فعلى القول ببيانية (من)، فهي « تتناول جميع الصحابة، لأن جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين أولين إلى سائر المسلمين»^(٢). والأظهر أنها بيانية، لانطباق قاعدة البيان^(٣) على الآية؛ فيقال: السابقون الأولون هم المهاجرون والأنصار، أو على قاعدة ما قبلها أقل فتكون للتبعيض، أو ما قبلها أكثر فتكون للتبيين، فيقال إنها للتبيين على نحو: السابقون الأولون كثر منهم المهاجرون والأنصار، فتناولهم جميعاً، ولأن الأصل هو التبيين فلا يعدل إلى التبعيض إلا لداع.

وعلى القول بأنها تبعيضية، وهو مذهب فيه قرب، فهي تتناول جميع الذين سبقوا بالإيمان والمهجرة والنصرة بمعنيها، بدلالة رضوان الله عليهم ووعدده بالجنة، في هذه الآية أو في غيرها، خاصة الآيات متأخرة النزول كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَلَّوْا بِالْإِيمَانِ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧]، فالمهاجرون والأنصار في هذه الآية «هم مجموع أهل المدينة»^(٤)، والآية بـ «افتتاحها بحرف التحقيق تأكيد لمضمونها المتقرر فيما مضى من الزمان حسبما دل عليه الإتيان بالمسندات كلها أفعالاً ماضية»^(٥). وهو ما يأباه المهندس عدنان الرفاعي الذي يتأمل في كتبه معاني الاختلاف والانقلاب وحدث الفتن، التي تصادم عدالة هؤلاء وتلغيها.

ثالثاً: أما أن معنى السبق في كتاب الله تعالى هو بمعنى السبق الإيماني المجرد عن التاريخ، (وبصيغة جمع لاسم الفاعل) فصحيح في الجملة، وإلا فهو في كتاب الله تعالى يرد بمعنى السبق الإيماني كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]، والسبق بالخيرات: ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِيهِمْ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]، ومعاني التقدم الزمني، كقوله تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَعْجِرُونَ﴾ [الحجر: ٥]، وقوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٢

(٢) سراج الدين بن عمر بن علي بن عادل الحنبلي. اللباب في علوم الكتاب ١٠/١٨٦، وينظر الواحدي. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ص ٤٧٩، والآلوسي. روح المعاني ٤/١٣٢

(٣) ينظر ابن كمال باشا. الفرق بين (من) التبعيضية و(من) التبيينية.

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١١/٥٠

(٥) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١١/٤٩

فَلِكِ يَسْبَحُونَ ﴿[يس: ٤٠]﴾، وقوله: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا ﴿[طه: ٩٩]﴾ وغيرها من المعاني. ولذلك قال ابن العربي في الآية: «المسألة الأولى: في تحقيق السبق: وَهُوَ التَّقَدُّمُ فِي الصِّفَةِ، أَوْ فِي الزَّمَانِ، أَوْ فِي الْمَكَانِ، فَالصِّفَةُ الْإِيمَانُ، وَالزَّمَنُ لِمَنْ حَصَلَ فِي أَوَانٍ قَبْلَ أَوَانٍ، وَالْمَكَانُ مَنْ تَبَوَّأَ دَارَ النُّصْرَةِ، وَاتَّخَذَهُ بَدَلًا عَنْ مَوْضِعِ الْمَجْرَةِ... وَأَفْضَلُ هَذِهِ الْوُجُوهُ سَبْقُ الصِّفَاتِ»^(١).

ولكن السبق في آية سورة التوبة مقيد بالأولية: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾، والأولية في لغة القرآن الكريم ترد لمعنى التقدم في الزمان، فتقابل بمعنى التأخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ أُولَهُمْ لِأُخْرَاهُمْ﴾ [الأعراف: ٣٩]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ٤٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ [١٣] وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ١٤]

أو تأتي الأولية منفردة غير مقابلة بمعنى التأخر، لكنها بمعنى التقدم في الزمان كذلك، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَادَى عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر: ١٠]، وقوله: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ [طه: ٥١]، وقوله: ﴿قَالُوا يَمُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْفَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْفَىٰ﴾ [طه: ٦٥] وعلى هذا فدلالة التاريخ بالآية واضحة وأصيلة، تتناول المهاجرين والأنصار كماكون يتقدم في الصفات الخيرة، كما يتقدم في الزمان عمن يأتي بعدهم؛ دلالة مدح وثناء ورضا وتعديل.

ثم وجدت في كلام المؤلف نفسه ما يؤكد دلالة الآية على فضل بعض الصحابة على المعنى التاريخي إذ يقول: «كيف نجحد فضل بعض (وليس كل) الرجال الأوائل، أولئك الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه، كما يؤكد الله تعالى في كتابه الكريم.. ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]»^(٢).

رابعا: أما عن دلالة صيغة الماضي (اتَّبَعُوهُمْ) في الآية فيمكن أن يقال إنه ماضي اللفظ دون المعنى، يتعين معناه في زمن مستقبل، لأن الاتباع يقع تاليا للسابق الأول، مستمرا ومتصلا به، على معنى تلك الاستقامة التي درج السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار عليها، فجاءت صيغة الماضي لتأكيد نفاذ رضوان الله عليهم، وللدلالة على تحقق موعود الله فيهم على شرط الآية، وهو الاتباع بإحسان. والله أعلم.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]

(١) ابن العربي. أحكام القرآن ٢/٥٧٠. ٥٧٣.

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٨٨

يرى المهندس عدنان الرفاعي أن فساد الاحتجاج بهذه الآية على تعديل جميع الصحابة واضح جلي، فالآية في متبعي النبي دون غيرهم، ثم إن النبي ذاته لم يكن يعلم بعض الذين مردوا على النفاق من أهل المدينة^(١).

أي أن الآية - حسبه - لا يتهياً بها الاستدلال العام، بل هي خاصة بمتبعي النبي من المؤمنين دون غيرهم ممن صاحبه ولم يتبعه كبعض المنافقين.. فموضوع هذه الآية لا ينأى عن دلالات آيات أخرى؛ تؤلفن معاً بالمقارنة والتحليل وحدة موضوعية، تفصح عن تخصيص مسألة (العدالة الكلية)، عكس الرؤية التي تسعى إلى قراءة الآيات في إطار من التوازي أو الانفصال بين ما هو خاص بالمؤمنين، وما هو خاص في المنافقين.

وبرأينا فجوهر هذه الآية هو تزكية تاريخية، في قصد الحرب (غزوة بدر)؛ لأن هذه الحسبية أو الكفاية مترتبة على خصوصية مركبة من (الاتباع والايان) من المؤمنين، و (كفاية الله) نفسه.

لكنها تتسم ب (المعيارية) فوق التاريخ، نظير ما استقر عليه الأمر بالنسبة للمهاجرين والأنصار و(البدرين) بمدحهم والثناء عليهم في النصوص القرآنية والحديثية، وعدم اتهامهم في الديانة والنقل خصوصاً. والله عز وجل لا يكفي نبيه بالمؤمنين لو كانوا سينقلون أو يحدثون في دينهم وأمانتهم، كما لا يكفيهم بالمنافقين والمخذلين الذين ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلْدَكُمْ يَبْغُونَكُمْ أَلْفِئَةً﴾ [التوبة: ٤٧].

قال الشيخ رشيد رضا: «المُرَادُ بِالْمُؤْمِنِينَ هُنَا جَمَاعَتُهُمْ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْآيَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ لَهُذِهِ الْآيَةِ وَلَا سِيَّمَا الَّذِينَ شَهِدُوا بَدْرًا مِنْهُمْ، لَا فِي الْأَنْصَارِ وَحَدَهُمْ كَمَا قِيلَ هُنَا وَهُنَاكَ، فَإِنَّ جُلَّ هَذِهِ السُّورَةِ نَزَلَ فِي شَأْنِ تِلْكَ الْعَزْوَةِ الْكُبْرَى كَمَا تَقَدَّمَ أَيْضًا»^(٢).

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٩٠﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩٠].

يرى المهندس عدنان الرفاعي أن الآيتين الكريميتين لا تدلان على تعديل جميع الصحابة - حسب تعريف الصحابة السائد - وذلك في اتجاه تاريخي مقيد، وآخر مطلق فوق التاريخ.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٧

(٢) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٦٥/١٠

أما الاتجاه الأول: فالآية الأولى (تُرَاكِم) الأوصاف الدالة على تقييد من يستحق صفة الصّدق ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ﴾ من مجموع الصّحابة، دون الحديث عن مجموعهم ولو بالاحتمال. فالآية تتحدث عن (الفقراء) وهذا وصف ابتدائي تقييدي، و (المهاجرين) وصف تقييدي ثان. وبالتالي فليس كل الفقراء معنيين بذلك، إنما فقط الفقراء المهاجرين. وهكذا يتوالى توظيف الأوصاف بما يقيد عدد هؤلاء الصّحابة العدول، وينقضُ فرضية التّعديل الكلّي^(١).

أما الاتجاه الثاني: فالآية بصياغتها اللغوية تظل شاهداً فوق محاولات حصرها في حدث (مُصمت) (تاريخي). وحتته في ذلك الصياغة اللغوية الظاهرة في الآية الثانية:

- ف «كيف تبوأ الأنصار (حسب المفهوم التاريخي) الإيمان قبل المهاجرين، ونحنُ نعلم أن المهاجرين سبقوا الأنصار (زمناً) في مسألة الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ...!!»^(٢).

- وكلمة (جاؤوا) بصيغة الماضي وليس المضارع في الآية بعدهما تؤكد «كون المسألة ليست محصورة بالجانب التاريخي، وأنها مسألة تتعلق بعلم الله تعالى الكاشف المجرد عن التاريخ، ولها إسقاطاتها في كل زمان ومكان»^(٣).

والجواب عن هذه الاعتراضات:

أولاً: ليس هناك من قائل بالتعديل الكلّي للصّحابة انطلاقاً من هذه الآية؛ بل بمجموع الأدلة القرآنية المتكاثرة، ومنها متأخرة النزول. وهذه الآية واحدة من تلك الأدلة فحسب، فهي تشير إلى صدق وعدالة من ذكرتهم من المهاجرين والأنصار. وكان عددهم إذ ذاك قليل، «اضطرهم كفار مكة وأحوجوهم إلى الخروج»^(٤). وعليه فالآية منطبقة على تعديل من خصصتهم بتلك الأوصاف الحميدة. وتقييدها ليست للتقليل، أو إخراج من هو عري عن صفة من تلك الصفات المذكورة؛ حتى لا يتحصل لدينا إلا النفر اليسير النادر. يظهر ذلك في قول ابن عطية: «لم يكن في المهاجرين في ذلك الوقت غني»^(٥).

وتوسط الإمام الألويسي فقال: «وهذا وصف باعتبار الغالب... وصفوا أولاً بما يدل على استحقاتهم للفيء من الإخراج من الديار والأموال، وقيد ذلك ثانياً بما يوجب تفخيم شأنهم ويؤكد مما يدل على

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٦. ٢٥٧ وهذه التوصيفات المتوالية أخذها. فيما يظهر. من تفسير الرازي.

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٥٩

(٤) تفسير أبي السعود ٢٢٨/٨

(٥) ابن عطية. المحرر الوجيز ٢٨٦/٥

توكلهم التام ورضاهم بما قدره المليك العلام، ﴿وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ عطف على ﴿يَبْتَغُونَ﴾ فهي حال مقدرة أي: ناوين لنصرة الله تعالى ورسوله ﷺ^(١).

يتحصل لنا من خلال هذا أن متعلق الآية أولاً هو قسمة الفيء، فقوله للفقراء هو بدل «كَأَنَّهُ قِيلَ: وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لِّلْفُقَرَاءِ مِنْهُمْ لَا مُطْلَقًا، يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ وَالَّذِينَ آمَنُوا بَعْدَهُمْ»^(٢). إذن «للفقراء ليس للقييد بل بياناً للواقع من حال المهاجرين وإثباتاً لمزيد اختصاصهم»^(٣). لكن المهندس عدنان الرفاعي متعلق الآية عنده هو ذيل الآية، أي استحقاق شهادة الله تعالى لهم بالصدق، ومن ثم التعديل؛ فرام التقييد بالأوصاف التي ذكرتها الآية، قصداً إلى إبطال القول بعدالة الجميع.

أما الآية الثانية قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، فلم يتحدث المهندس عن الأوصاف التي ذكرتها على سبيل التقييد أو التقليل؛ فهي آية عامة تفيد بوضعها اللغوي مدح أولئك الأنصار الموصوفين بالإيمان، وحبهم المهاجرين، ونقاء صدورهم، وإيثارهم ولو كان بهم خصاصة. فهذا واقعهم، كما أن واقع المهاجرين ما سبق ذكره.

ثانياً: أما استشكله لتبوء الأنصار الدار والإيمان من قبل المهاجرين، فقد أوجب عن ذلك بأجوبة اقتضاها فهم الصحابة أنفسهم، ودلالات اللغة والسياقات العامة والتاريخية:

- ففي صحيح البخاري^(٤) قال عمر ﷺ: «أوصي الخليفة بالمهاجرين الأولين أن يعرف لهم حقهم وأوصي الخليفة بالأنصار الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبل أن يهاجر النبي ﷺ أن يقبل من محسنهم ويعفوا عن سيئهم».

- وعلى هذا مشى أكثر المفسرين، يرون أن معنى (من قبلهم) أي: من قبل هجرة المهاجرين (أسلموا في ديارهم وآثروا الإيمان وابتنوا المساجد قبل قدوم النبي ﷺ بسنتين)^(٥)؛ لأن الأنصار إنما آمنوا بعد إيمان المهاجرين^(١).

(١) الآلوسي. روح المعاني ٢٤٥/١٤

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٨٧/٢٨

(٣) تفسير الإيجي. جامع البيان في تفسير القرآن ٢٩٠/٤

(٤) كتاب تفسير القرآن. باب ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ (١٤٨/٦) ح (٤٨٨٨)

(٥) ينظر على سبيل المثال البغوي. معالم التنزيل ٧٦/٨

- ويرى بعضهم أن الآية «على التقديم والتأخير ومعناه تبوءوا الدار من قبلهم والإيمان»^(٢). وفيها أقوال أخرى.

- بينما استحسّن الإمام ابن عاشور تبعاً لابن عطية^(٣)، كون الواو في قوله: (الدار والإيمان) للمعية، فقال: «وَقِيلَ الْوَاوُ لِلْمَعِيَّةِ، وَالْإِيمَانَ مَفْعُولٌ مَعَهُ، وَعِنْدِي أَنَّ هَذَا أَحْسَنُ الْوُجُوهِ، وَإِنْ قُلَّ قَائِلُوهُ»^(٤). وهذا كما هو واضح تخريج لغوي - تاريخي، يزيل الاستشكال السابق. وبرأبي أن (من قبلهم) بالإضافة إلى ما سبق، ليست بمعنى الظرف المتجمد على دلالة زمنية عامة، ولكنه هنا متضمن معنى (السبق). فكما أن في المهاجرين سابقون، كذلك في الأنصار، فقد قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فوصفهما بالسبق. وفي سياق هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]، والسابقون بالإيمان - سياقياً - في هذه الآية هم المهاجرون والأنصار ابتداءً. فضمنت الآية في (من قبلهم) معنى السبق. يؤيد ذلك ما ثبت أن بعض الأنصار قد سبقوا فعلاً كثيراً من المهاجرين في الدخول إلى الإسلام، وتبؤوه ومكنوا له في ديارهم. ولذلك قال الإمام ابن عاشور: «أي: من قبل كثير من فقراء المهاجرين عدا الذين سبق إيمانهم»^(٥)، وقال الإمام الشنقيطي: «(من قبلهم): أي بيعة العقبة الأولى والثانية من قبل مجيء المهاجرين، بل ومن قبل إيمان بعض المهاجرين»^(٦). وسبقهما ابن كثير إلى ذلك فقال: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أي: سكنوا دار الهجرة من قبل المهاجرين وآمنوا قبل كثير منهم»^(٧).

ثالثاً: وأما مجيء الفعل (جاءوا) بصيغة الماضي، وما يثيره من نظر هو (فوق التاريخ) في رأي المهندس عدنان الرفاعي، فهو لا يغير الحقيقة الموضوعية في كون هذه الآية تتسع بعمق لتشمل التابعين مباشرة للمهاجرين والأنصار، طبقة أولى، ولمن اتبعهم بإحسان وجاء بعدهم - جميعاً - إلى يوم القيامة.

-
- (١) ينظر الحصاص في أحكام القرآن ٣/٥٨٠، والتعلي في الكشف والبيان ٩/٢٧٨، والقرطبي في تفسيره ١٨/٢١، والشوكاني في فتح القدير ٥/٢٣٩، والألوسي في روح المعاني ١٤/٢٤٥
- (٢) ينظر الماوردي في النكت والعيون ٥/٥٠٥، وابن الجوزي في زاد المسير ٤/٢٥٨، والرازي في مفاتيح الغيب ٢٩/٥٠٩
- (٣) ابن عطية. المحرر الوجيز ٥/٢٨٧
- (٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٨/٩١
- (٥) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢١/٢٧١
- (٦) محمد الأمين الشنقيطي. أضواء البيان ٨/٤٣
- (٧) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم ٨/٩٨

على أن من علماء التفسير من قصد رأساً إلى بيان اتصال هذه الآيات ببعضها على نحو يتواتر فيه استصحاب فضل السابقين من المهاجرين والأنصار ومن اتبعهم بإحسان، على معنى استحضر الماضي - تعمداً - يصلنا بهؤلاء السابقين، فنحبهم ونستغفر لهم. أي بخلاف رأي المهندس عدنان الرفاعي الذي يفصم ذلك التواصل الحيوي بهؤلاء لما يجعل الآية (فوق التاريخ)، و (لها اسقاطاتها في كل زمان ومكان). ومن هؤلاء العلماء محمد الطاهر ابن عاشور الذي يقول: «وَأَمَّا صَيْغِ جَاؤُوا بِصِيغَةِ الْمَاضِي تَغْلِيْبًا، لِأَنَّ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ مَنْ أَسْلَمُوا بَعْدَ الْمِحْرَةِ مِثْلَ غِفَارَةَ، وَثُرَيْنَةَ، وَأَسْلَمَ، وَمِثْلَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ، وَسَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: الَّذِينَ جَاؤُوا وَيَجِيئُونَ، بِدَلَالَةِ لَحْنِ الْخَطَابِ. وَالْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا: زِيَادَةُ دَفْعِ إِيهَامِ أَنْ يَخْتَصَّ الْمُهَاجِرُونَ بِمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى كَمَا اخْتَصَّهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِبَعْضِ بَنِي النَّضِيرِ. وَقَدْ شَمَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ كُلَّ مَنْ يُوجَدُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَبَدَ الدَّهْرِ»^(١).

وبهذا صرح البغوي والواحدي والرازي، يرون أن (جاؤوا) بمعنى يجيئون من بعد المهاجرين والأنصار إلى يوم القيامة^(٢).

ب- نقد القول بعدالة الصحابة من خلال أحاديث الصحاح والرد عليه:

يذهب المهندس عدنان الرفاعي إلى أن هناك جملة من الأحاديث الموافقة لدلالات كتاب الله تعالى، وخاصة آية الانقلاب على الأعقاب: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ، تدل على « أن بعض رجال الجيل الأول سينقلبون ويرتدون على أعقابهم بعد وفاة النبي ﷺ، وسيبدلون بعد النبي ﷺ»^(٣)، وهذا في رأيه مما ينقض (فرضية العدالة الكلية للصحابة).

لقد ذكر المهندس عدنان الرفاعي ههنا اثنا عشر حديثاً؛ خمسة أحاديث من صحيح البخاري، وأربعة من صحيح مسلم، واثان من مسند الإمام أحمد، وحديث من سنن الترمذي، تضافرت كلها في تقديم رؤيته المتجدرة في نقد عدالة الصحابة، ثم قال: «ففي هذه الروايات نرى أن النبي ﷺ يصف هؤلاء الذين ارتدوا على أعقابهم بعد وفاته، يصفهم بأنهم أصحابه وبأنهم من أمته.. فالعبارة الواردة في هذه الأحاديث: [[فأقول يارب مني ومن أمتي]]، والعبارة: [[أي رب مني ومن أمتي]]، والعبارة: [[فأقول رب أصحابي أصحابي]]، والعبارة: [[فأقول أصحابي أصحابي]].. كل ذلك يؤكد أن هؤلاء ممن لم يتوقع

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٩٦/٢٨

(٢) البغوي. معالم التنزيل ٧٩/٨، وتفسير الواحدي ص ١٠٨٣، ومفاتيح الغيب ٥١٠/٢٩

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٧

ﷺ منهم التبديل والتغير، أي أنهم ممن كان مخدوعا بهم.. فقلوه ﷺ: **[[فأقول سُحْقاً سُحْقاً]]**، وقوله ﷺ: **[[فأقول كما قال العبد الصالح عيسى ابن مريم وكنْتُ عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنتَ أنتَ الرقيب عليهم وأنتَ على كل شيءٍ شهيد إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنتَ العزيز الحكيم]]**.. هذا القول يؤكد أنه ﷺ يتحدث عن رجال كان مخدوعا بهم.. ولسنا مستعدين لأن نطلق عقولنا ونقبل بتأويل هذه الأحاديث تأويلات ما أنزل الله بها من سلطان، ولا وجود لها في حيثيات صياغة عبارات هذه الروايات^(١).

وبعيدا عن المصادرة الفكرية التي يطلقها المهندس (ولسنا مستعدين...) في واقع نقده، بما يستفرد (هشاشة) في الرؤية و(تكرارية) لا لزوم لها؛ فهي نصوص تحتاج للتحليل والكشف في نسقها وسياقها، دون التعرض لها بتوجيهات (مطلقة) تفرع في الفكر رؤية واحدة ووحيدة هدفها استنقاذ (التأويل) الذي قدمه عن معنى العدالة المنتقضة برأيه (نصا قرآنيا) و(مرويات تاريخية). أي بالاستطراد (الكمي) الموصل إلى علاقة وظيفية مترتبة على المقدمات (منتھية المعنى) في تلك النصوص بالذات.

وبينما كان (استلزاما) تعدي (المطلق) القرآني إلى (مبينه) وهو السنة الشريفة الموافقة لما في كتاب الله تعالى- في رؤية عدنان الرفاعي- وعدم تأطيرها أيضا بالتاريخ أو (النسي)؛ نجد (يسكت) عن هذا الدمج، دمج القرآن بالسنة بأفق (المطلق) الذي يتحمل التاريخ، ولا يكون محمولا بالتاريخ.. لو فعل بهذه الأحاديث الموافقة قطعاً لدلالة بعض القرآن كما فعل بالقرآن يجعله مطلقاً متعالياً على التاريخ في كل عباراته وكلماته وماهيته جميعاً، لو فعل ذلك لرشحت - ربما - من تلك الروايات الحديثية ما يحتمل - على الأقل لغوياً - دلالتها على عدالة عموم الصحابة.

هذا من ناحية، ومن ناحية الربط بتاريخية الواقع الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، نجد الإشارة في بعضها كما سيأتي إلى (المقبرة) و(المسجد)؛ سياقين مكانيين، يصلحان كمحددتين (للوغظ) و(التحذير) من وقوع ما هو مقطوع وقوعه في بعض هذه الأمة، وفي طائفة ممن صحب النبي ﷺ. وكأنه ﷺ استشرف من بعض الجفأة - لحوادث كثيرة أحدثوها في حياته - ردة وانقلاباً لا مفر منه؛ فكان مخرج الأحاديث في منطلق اجتماع (الناس) في المقبرة والمسجد ومطلقاً إذأً على قاعدة (التذكير) و(التحذير) من وقوع ذلك مجرد مفارقتهم إياهم، وليبين لهم أن محور الإيمان هو الإيمان نفسه بأركانه وقواعده، وأن محمداً ما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل. أي ليتوسلوا بما هداهم إليه من المنهج، وليحتذوا أثره في الحكم والتشريع، دون إحداث ولا تبديل أو ردة تفسد اجتماعهم وترتكب إجماعهم من بعده ﷺ. وهذه الحقيقة

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٧

هي التي تجمعهم بالرسول في حياته، وتجمعهم مع الرسول يوم القيامة حول حوضه.

يتأكد ذلك بما في هذه النصوص من بُعد آخر- هو فوق سياقية المكان- دال أيضا على (التحذير) المذكور، وهو ذلك (التكرار) المتتابع زمنيا فيما يظهر إلى الحد الذي أشاع بين (الناس) خبر الحوض في تفاصيله، كما قالت أم سلمة: (كنتُ أسمع الناس يذكرون الحوض) فالمسألة صارت مشاعة متداولة على الألسنة، وفي نفس الرواية: (فإياي لا يأتين أحدكم فيذب عني...). وهي رواية وإن كان مخرجها اللغوي لا يفيد التحذير، فإنها بالوصف تتضمن تحذيرا من سلوك مسلك مخالف..

فتلخص إذا أن هذه الأحاديث بما قيلت فيه؛ (المقبرة) و(على المنبر) و (كررت) لأجله، تهدف أصالة إلى تكوين (الحذر) لدى الصحابة والأمة، لا على معنى الاتهام بالإحداث الطاعن في عدالتهم، بل على معنى (النصح والموعظة والتحذير) لتقليل ذلك منهم. وهكذا تلتئم سياقات عدم عصمتهم (فيحدثون من الذنوب والمعاصي)، بسياقات عدالتهم في الرواية بعمومية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] .

وبهذا التخريج يمكن مقارنة الدلالة في آية الانقلاب على الأعقاب التي جاءت متلبسة أيضا بهذا المعنى. قال ابن عاشور: « وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْآيَةِ الْعِتَابُ عَلَى مَا وَقَعَ مِنَ الْإِضْطِرَابِ، وَالشَّيْءُ عَلَى الَّذِينَ تَبَتُّوا وَوَعَّظُوا النَّاسَ، (وَالْتَحْذِيرُ) مِنْ وُقُوعِ الْإِرْتِدَادِ عِنْدَ مَوْتِ الرَّسُولِ ﷺ »^(١).

وبكل حال سنلخص الرد على موقف المهندس عدنان الرفاعي في أمور وهي: تحقيق معنى (الصحة) وحدودها ودلالاتها في هذه الأحاديث، تحقيق معنى (الإحداث)، والردة والرجوع على الأعقاب) في هذه الأحاديث، ثم خلاصة.

• تحقيق معنى (الصحة) وحدودها ودلالاتها في هذه الأحاديث:

أولا: لفظ الصحة في النصوص الشرعية الحديثة غير معناها في المصطلح الحادث المتأخر؛ فهي أقرب إلى الاستعمال اللغوي العام، فتأتي على المعنى المجازي أي بحصول الانقطاع بين الرجل وصاحبه كما في قوله ﷺ: ((إِن كُنَّ صَوَاحِبُ يُونُسَ))^(٢)، أو الملازمة للمكان كقوله: ((مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجْرَاتِ))^(٣)، وقد تتضمن الصحة معنى الاتباع فتكون إيجابية كقوله عليه الصلاة والسلام: ((فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٤/١١٣

(٢) أخرجه البخاري. كتاب الأذان. باب حَدِّ الْمَرِيضِ أَنْ يَشْهَدَ الْجُمَاعَةَ. (١٣٣/١) ح (٦٦٤)

(٣) أخرجه البخاري. كتاب اللباس. باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَحَوَّرُ مِنَ اللَّبَاسِ وَالْبُسْطِ (١٥٢/٧) ح (٥٨٤٤)

صَاحِبِي))^(١)، وقوله: ((اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ))^(٢)، وتكون سلبية كقوله: ((لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ))^(٣)، وقوله: ((في أصحابي اثنا عشر منافقاً))^(٤).

والواضح أن هذه الأحاديث، تندرج ضمن سياق ما يسمى بالصحبة السلبية، لكنها تحتل المعنيين؛ من صاحبه فعلاً وكان معه في أيامه، وراه، ومن جاء بعده من المؤمنين من أمته. وعلى الأخير فقوله: رجال من أصحابي، أي من أمتي، وقوله مني ومن أمتي أي من أصحابي بمعناها المجازي؛ جملة المؤمنين به من بعده. قال الدهلوي: «إنا لا نسلم أن المراد بالأصحاب ماهو المعلوم في عرفنا، بل المراد بهم مطلق المؤمنين به ﷺ المتبعين له، وهذا كما يقال لمقلدي أبي حنيفة أصحاب أبي حنيفة، ولمقلدي الشافعي أصحاب الشافعي، وهكذا وإن لم يكن هناك رؤية واجتماع، وكذا يقول الرجل للماضين الموافقين له في المذهب أصحابنا، مع أنه بينه وبينهم عدة من السنين، ومعرفة ﷺ لهم مع عدم رؤيتهم في الدنيا بسبب أمارات تلوح عليهم»^(٥).

وقال القسطلاني: «فإن أصحابه وإن شاع استعماله عرفاً فيمن لازمه من المهاجرين والأنصار، شاع استعماله في كل من تبعه أو أدرك حضرته ووفد عليه ولو مرة»^(٦).

- يؤيد ذلك ما ذكر من تعديل الله عز وجل ورسوله لعموم الصحابة، وإجماع الأمة على ذلك^(٧).
 - وعموم قوله ﷺ للصحابة وهو يتحدث عن الحوض كذلك: ((وإِنِّي لَسْتُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا أَنْ تَنَافَسُوهَا))^(٨).
 - ودعاء النبي ﷺ لهم: ((اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ))^(٩).
- ثانياً: ثم الذي يترجح من مجموع النظر في أحاديث الصحيحين هذه، أنها وردت في ثلاث سياقات

-
- (١) أخرجه البخاري. كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ. باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا (٥/٥) ح (٣٦٦١)
 - (٢) أخرجه البخاري. كتاب الجنائز. باب رِثَاءِ النَّبِيِّ ﷺ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ (٨١/٢) ح (١٢٩٥)
 - (٣) أخرجه البخاري. كتاب التفسير. باب قَوْلُهُ: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (١٥٤/٦) ح (٤٩٠٥)
 - (٤) صحيح مسلم. كتاب صفات المنافقين وأحكامهم. (٢١٤٣/٤) ح (٢٧٧٩)
 - (٥) شاه عبد العزيز الدهلوي. مختصر التحفة الإثني عشرية ص ٢٧٢
 - (٦) القسطلاني. إرشاد الساري ٣٤٣/٥ وعلي القاري. مرقاة المفاتيح ٣٥١٤/٨
 - (٧) عماد السيد الشريبي. عدالة الصحابة ﷺ في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية ودفع الشبهات ص ٥٠
 - (٨) صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب غزوة أحد (٩٤/٥) ح (٤٠٤٢)
 - (٩) أخرجه البخاري. كتاب الجنائز. باب رِثَاءِ النَّبِيِّ ﷺ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ (٨١/٢) ح (١٢٩٥)

مختلفة؛ تختلف بينها العبارات ويألف الموضوع.

فالسباق الأول يرتبط بإتيان النبي ﷺ إلى المقبرة، كما هو حديث أبي هريرة عند مسلم^(١)، ولم يذكر فيه لفظ (أصحابي).

والسياق الثاني يتعلق بخطبة للنبي ﷺ، حيث ذكر الحشر. وعموم الأحاديث في هذا السياق وردت عن ابن عباس، في ستة مواضع في البخاري^(٢) وموضع في صحيح مسلم^(٣)، وجميعها تذكر لفظ (أصحابي).

أما السياق الثالث، فمطلق؛ لا يصرح بواقعة معينة، وإن كان يحتمل إحداها في بعض عبارات رواته، وهذا السياق في صحيح البخاري ورد عن ابن مسعود^(٤) وأنس^(٥) وأبي هريرة^(٦) أيضا كلهم يذكر لفظ (أصحابي)، وورد من رواية أبي هريرة^(٧) وأسماء بنت أبي بكر^(٨) وسهل بن سعد^(٩) بدون ذكر لها. أما في صحيح مسلم فالروايات أغلبها لا تذكر لفظ (أصحابي)، وقد وردت عن سهل بن سعد^(١٠)، وعائشة^(١١)، وأسماء^(١٢)، وأم سلمة^(١٣)، وحذيفة^(١٤)، وأبي هريرة^(١٥)، بينما هي عن أبي هريرة مرة أخرى^(١٦)، وعن

(١) صحيح مسلم. كتاب الطهارة. باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء (٢١٨/١) ح (٢٤٩)

(٢) صحيح البخاري ح (٣٣٤٩، ٣٤٤٧، ٤٦٢٥، ٤٦٢٦، ٤٧٤٠، ٦٥٢٦)

(٣) صحيح مسلم. كتاب الجنة، وصفة نعيمها وأهلها. باب فناء الدنيا، وبيان الحشر يوم القيامة (٢١٩٤/٤) ح (٢٨٦٠)

(٤) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١١٩/٨) ح (٦٥٧٦)

(٥) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١٢٠/٨) ح (٦٥٨٢)

(٦) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١٢٠/٨) ح (٦٥٨٥)

(٧) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١٢١/٨) ح (٦٥٨٧)

(٨) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١٢١/٨) ح (٦٥٩٣)

(٩) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب في الحوض وقول الله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١٢٠/٨) ح (٦٥٨٣)

(١٠) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٧٩٣/٤) ح (٢٢٩٠)

(١١) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٧٩٤/٤) ح (٢٢٩٤)

(١٢) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٧٩٤/٤) ح (٢٢٩٣)

(١٣) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٧٩٥/٤) ح (٢٢٩٥)

(١٤) صحيح مسلم. كتاب الطهارة. باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء (٢١٧/١) ح (٢٤٧)

(١٥) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٨٠٠/٤) ح (٢٣٠٢)

(١٦) صحيح مسلم. كتاب الطهارة. باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء (٢١٧/١) ح (٢٤٨)

تصرح بذلك، واختلف عن ابن مسعود في إحداها^(٢).

ويتبين من هذا التقرير أن هذه الروايات منها ما يتعلق رأساً بمن صحب النبي ﷺ ورآه، وكان من جملة أصحابه في حياته، ومنها ما يتعلق بأمته، وبمن يأتي بعده من المؤمنين. وليس بمراد في نفس الأمر وعلى الحقيقة تقييد قوله (مني ومن أمتي) لتعني الصحابة، ولا إطلاق قوله: (أصحابي أصحابي) لتشمل أفراداً من الأمة غير الصحابة من بعده.

وكيفما دار المعنى في الروايات، حقيقة أو مجازاً، وكيفما استقر التأويل لأصحابه، فهؤلاء الذين يزدادون عن الحوض إنما هم قلة في جنب الصحابة، وقلة في جنب الأمة، كما توضحه العبارات: (رجال من أصحابي) (رهط من أصحابي) (ناس من أصحابي) (ليقتطعن ذوي رجال) (طائفة منكم) (أقوام أعرفهم) (برجال من أمتي) (ليزادن رجال عن حوضي) (ناس ذوي).

ثالثاً: يؤيد هذه النتيجة ما ورد في بعض طرق هذه الأحاديث عند البخاري عن ابن عباس قوله ﷺ: (أصْحَابِي) مصغراً وبدون تكرار، وعن أنس عند مسلم مصغراً ومكرراً (أصْحَابِي أَصْحَابِي). والتصغير في حقيقته «عبارة عن تغيير الاسم ليدل على صغر المسمى وقلة أجزائه»^(٣).

ويتضمن في اللغة معانٍ أهمها: التحقير والتقليل^(٤)؛ تحقير الشأن وتقليل العدد. وإلى المعنى السابق في الحديث ذهب ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)^(٥)، والخطابي (ت ٣٨٨هـ)^(٦)، والبغوي (ت ٥١٦هـ)^(٧)، وابن حجر (ت ٨٥٢هـ)^(٨)، ويدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)^(٩)، والقسطلاني (ت ٩٢٣هـ)^(١٠)، والملا علي القاري (١٠١٤هـ) في مرقاة المفاتيح^(١١).

(١) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٨٠٠/٤) ح (٢٣٠٤)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الفضائل. باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (١٧٩٦/٤) ح (٢٢٩٧)

(٣) السهيلي. نتائج الفكر في النحو ص ٧٠

(٤) للتصغير أغراض أخرى لكنها تجتمع في التحقير والتقليل كما يذهب عباس حسن في النحو الوافي ٦٨٤/٤

(٥) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٣٤١

(٦) أبو سليمان الخطابي. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ١٥٣٦/٣، وابن حجر. فتح الباري ٣٣٣/٦

(٧) البغوي. شرح السنة ١٢٤/١٥

(٨) ابن حجر. فتح الباري ٢٨٦/٨

(٩) العيني. عمدة القاري ٢٥/٣٥

(١٠) القسطلاني. إرشاد الساري ٣٤٣/٥

(١١) علي القاري. مرقاة المفاتيح ٣٥١٤/٨

قال البغوي: «وقوله أصحابي: إنما صُغر ليدل على قلة عددهم»^(١).

• تحقيق معنى (الإحداث، والردة والرجوع على الأعقاب) في هذه الأحاديث:

يمكننا أن نقسم دلالة هذه الأحاديث على سببية إبعاد هؤلاء عن حوضه ﷺ إلى قسمين:

القسم الأول: أحاديث ذكرت السبب مجملا ومختصرا: وتفيده عبارة عموم الروايات في

الصحيحين: (إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك).

القسم الثاني: أحاديث ذكرت السبب مفسرا: وتفيده عبارات: (لا تدري ما أحدثوا بعدك، إن

هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم)، (إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على

أدبارهم القهقري)، (أما شعرت ما عملوا بعدك، والله ما برحوا بعدك يرجعون على أعقابهم). فهذه

الروايات فسرت معنى (الإحداث) بالردة على الأعقاب.

وتبعا لذلك فقد اختلف أهل العلم بالحديث في شرح معاني (الإحداث، والتبديل، والردة،) الواردة

في هذه الأحاديث على ثلاثة أقوال:

• أنهم أهل الردة: بمعنى الردة عن الإسلام، وملخص حجة من ذهب إلى ذلك:

- قوله ﷺ في بعض الروايات: (سُحِقًا سُحِقًا)، وهذا لا يقال للمسلمين.

- وظاهر الارتداد يقتضي الكفر.

والجدير بالذكر أن القائلين بالردة بمعنى الكفر والخروج عن الإسلام، يخرجون الصحابة من هؤلاء، فلم

يرتد أحد منهم، وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين^(٢).

لكن التأكيد على الردة بمعناها الشرعي يتم أيضا بالنظر إلى ما هو (مضمّر) في بعض هذه الروايات،

وما هو (نص تذييلي) في بعضها، فالمضمّر هو ما استدعاه التناص تناص الرواية مع الآية القرآنية: ﴿وَكُنْتُ

عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧٧﴾

تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٧٧-١١٨﴾ كما في روايات ابن

عباس في الصحيحين التي ذكرت الآية.

والتذييل التفسيري هو ما اختاره البخاري على لسان قبيصة قال: «هم المرتدون الذين ارتدوا على

(١) البغوي. شرح السنة ١٥/١٢٤ وينظر أيضا ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٣٤١، والعيني. عمدة القاري

٢٤٣/١٥ و ٢١٨/١٨

(٢) ينظر الخطابي. أعلام الحديث ٣/١٥٣٦، والبغوي. شرح السنة ١٥/١٢٤ وابن حجر. فتح الباري ٦/١٦٥

عهد أبي بكر فقالتهم أبو بكر رضي الله عنه»^(١).

فمن الواضح إذاً أن (الدلالة الحافة) بروايات ابن عباس التي ذكرت الآية لا تترجم إلا بمعنى الردة المخرجة عن الإسلام. فالآية المذكورة على لسان عيسى عليه السلام في إطارها السياقي تتحدث عن الشرك ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ۖ﴾... مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مِمَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [المائدة: ١١٦-١١٧]

وهذه (المقولة) إنما تتم (زمنياً) يوم القيامة في قول جميع المفسرين^(٢)، تماماً كمقولة النبي ﷺ على الحوض يوم القيامة.. فالشرك في قوم عيسى ردة عن الإسلام، فيقارن بقوله في الحديث: (إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم) بمعنى الردة عن الإسلام أيضاً.

قال الترمذي في سننه^(٣): «كأنه تأوله على أهل الردة».

قال في إكمال المعلم^(٤): «هذه الآية للزيادة، وفيها حجة على صحة تأويل من ذهب إلى أن الحديث

فيمن ارتد بعد النبي - ﷺ - ممن رآه لتلاوته هذه الآية، ولقوله: (لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم)».

كما أنه من الواضح أن اختيار البخاري (قول قبضة) السابق، هو فقط تنزيل على الحدث التاريخي، حدث الردة في عهد أبي بكر، وبالتالي فهو (فهم) لا يعلق (انفتاح) النص النبوي على ارتدادات ستحدث في هذه الأمة. أي أنه (نص متحين) (بلغته) في كل زمن.. لا يسلب ذلك الوصف عن متأخري هذه الأمة.

• أنهم أهل الكبائر والبدع: أي الردة عن الاستقامة لا عن الإسلام^(٥). وحجة هؤلاء أن لو كان

الكفر مقصوداً لم يقل النبي ﷺ: (قد بدلوا بعدك)، بل يقول: (قد كفروا بعدك)^(٦). قال البيضاوي: «ليس قوله مرتدين نصاً في كونهم ارتدوا عن الإسلام بل يشمل ذلك»^(٧).

(١) صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام (١٦٧/٤) ح (٣٤٤٧)

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١١٢/٧

(٣) سنن الترمذي. أبواب تفسير القرآن. باب ومن سورة الأنبياء (٣٢١/٥) ح (٣١٦٧) شاكر

(٤) القاضي عياض. إكمال المعلم ٣٩١/٨

(٥) القاضي عياض. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٢٦٩/٧ وشرح النووي ٦٤/١٥ والبعوي. شرح السنة ١٢٤/١٥

(٦) الشاطبي. كتاب الاعتصام ١٦٨/١

(٧) فتح الباري ٣٨٦/١١ والقسطلاني. إرشاد الساري ٣٠٦/٩

ومن قال بذلك الإمام الشاطبي، فيرى أن الخبر في أهل البدع والنفاق؛ إلا أنه تأول النفاق على أنه نوع من البدعة، «والأظهر أنهم من الداخلين في غمار هذه الأمة، لأجل ما دل على ذلك فيهم وهو الغرة والتحجيل، لأن ذلك لا يكون لأهل الكفر المحض، كان كفرهم أصلا أو ارتدادا، ولقوله: (قد بدلوا بعدك)، ولو كان الكفر لقال: (قد كفروا بعدك)، وأقرب ما يحمل عليه تبديل السنة وهو واقع على أهل البدعة، ومن قال إنه النفاق، فذلك غير خارج عن مقصودنا لأن أهل النفاق إنما أخذوا الشريعة تقية لا تعبدا فوضعوها غير مواضعها وهو عين الابتداء»^(١).

• **أنهم المنافقون:** ممن كان في المدينة وحواليها، يظهرون الإسلام وتجري عليهم أحكامه، ولم يكونوا كذلك. ومن ذهب إلى ذلك ابن التين^(٢)، قال ابن حجر: «ولا يبعد أن يدخل في ذلك أيضا من كان في زمنه من المنافقين»^(٣).

لكن من العلماء من جمع كل هذه الاحتمالات، كابن عبد البر حيث قال: « وكل من أحدث في الدين ما لا يرضاه الله ولم يأذن به الله فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه والله أعلم. وأشدهم طردا من خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم ... وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم وتطميم الحق وقتل أهله وإذلالهم والمعلنون بالكبائر المستخفون بالمعاصي. وجميع أهل الزيغ والأهواء والبدع كل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا عنوا بهذا الخبر»^(٤).

• **خلاصة:** مما قدمناه سابقا يترشح من مضمون تلك النصوص النبوية، وكل ما ساوقها من (نصوص ودلالات) أن الادعاء على عدالة الصحابة الروائية بواسطتها لا يتم لا في الظاهر ولا بالتأويل. فلو حملناها على المرتدين الخارجين عن دين الإسلام، الذين قاتلهم أبو بكر رضي الله عنه؛ فالمرتد لا يعد صحابيا إلا من تاب وحسن إسلامه، وفي المسألة خلاف أشار إليه الحافظ ابن حجر. قال الأعظمي: «فالوعيد المذكور لمن مات مرتدا وكان قد أسلم في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشرف بصحبته. وعلى هذا لا يجوز الطعن على عدالة الصحابة الذين ماتوا على الإسلام والتشكيك في دينهم وعدالتهم وصحبتهم...»^(٥).

(١) الشاطبي. الاعتصام ١/١٦٨

(٢) ينظر ابن حجر. فتح الباري ١١/٣٨٦، والعيني. عمدة القاري ٢٣/١٠٧

(٣) ابن حجر. فتح الباري ١١/٣٨٦

(٤) ابن عبد البر. التمهيد ٢٠/٢٦٢

(٥) محمد مصطفى الأعظمي. منهج النقد عند المحدثين ص ١٢٠

ولو حملت هذه الروايات على الردة بمعنى الخروج عن الاستقامة لا الإسلام فتزليلها على صحابة رسول الله ﷺ وعدالتهم توظيف غير دقيق. فإذا كان عدم الاستقامة بمعنى وقوع بعضهم في بعض الكبائر، فيجانب بأنهم بشر عدول غير معصومين، وقد دل القرآن على بعض أخطائهم، وفوق ذلك فإنهم كانوا متأولين باجتهاد كما هو الحال في الفتنة.. وثالثا مراد العدالة فيهم ما يعنينا هو عدالة الرواية وتبليغ الدين وصدق اللهجة وعدم الكذب على رسول الله ﷺ. وقد قال ﷺ في أواخر حياته: ((فليبلغ الشاهد الغائب))^(١).

وإذا كان عدم الاستقامة بمعنى البدعة والهوى، فالصحابة أو ذلك البعض لم يكونوا أهل بدعة وهوى؛ فأين أهواؤهم، وما بدعهم. أبتلك الروايات التاريخية الساقطة المكذوبة يُدانون. أم بأهواء بعض الفرق يُدعى عليهم بالهوى والبدعة؟

وإذا كان المقصود هم المنافقون الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، فهؤلاء من عرف منهم بالاسم أو الوصف الصريح، ليسوا صحابة ولا نجد لهم رواية في كتب السنة، ومن لم يعرف بالاسم أو الوصف فهذا موكول إلى إسلامه، لكن الله قد تكفل بحفظ كتابه وسنة نبيه فمن المحال أن يرفع الله خسيصة منافق برواية عن كتابه أو يكرمه بها عن رسوله ﷺ وهي كاذبة موضوعة^(٢).

ت - نقد القول بعدالة (جميع) الصحابة من خلال الأدلة العقلية والرد عليه:

يرى المهندس عدنان الرفاعي أن عدالة كل الصحابة كما تعرض فيما يسمى بعلوم الحديث منتقدة أيضاً بالاستدلال العقلي المركب من مواد تاريخية وأخرى حديثة مروية في كتب الصحاح؛ تستوي في ذلك عدالة الرواية وعدالة السلوك.

أما عدالة الرواية: فلا تتم في الوقت الذي وجدنا بعض الصحابة يتهم البعض الآخر بالكذب وعدم الثقة، أو لا يصدق بعضهم بعضاً^(٣).

ولنذكر مثالين لذلك:

أولاً: ما ورد من إباء ابن عباس في النهي عن الحمر الأهلية: قال عدنان الرفاعي: «لننظر في الحديث التالي لنرى كيف أن ابن عباس يأبي عن قول يُنسب للنبي ﷺ، محتجا بكتاب الله تعالى.. البخاري

(١) صحيح البخاري. كتاب الحج. باب الخطبة أيام منى (١٩١/٢) ح (١٧٣٩)

(٢) ينظر في هذا الصدد الأعظمي. منهج النقد عند المحدثين ص ١٠٣ وما بعدها ومنذر الأسعد. الصحابة والنفاق ص ٧٤. ٥٠

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٤

(٥١٠٣): حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال عمرو قلت لجابر بن زيد يزعمون أن رسول الله نهي عن حمر الأهلية فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبي ذاك البحر ابن عباس وقرأ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً^(١). أليست العبارة: **ولكن أبي ذاك البحر ابن عباس وقرأ: قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً** [تبين لنا عدم تصديق ابن عباس لرواية منسوبة للرسول ﷺ، بمعنى لم يصدق الرجال الحاملين لهذه الرواية، معتمداً في ذلك على كتاب الله تعالى...]^(٢).

وبلا شك فهذه قراءة للنصوص الحديثية بأفق ضيق. والجواب عن ذلك:

١- ابن عباس في هذه الرواية لم يكذب أحداً بعينه كما يدعي المهندس عدنان الرفاعي (لم يصدق الرجال الحاملين لهذه الرواية)، وإنما كان يفترض عموم الآية فيما قصرت عليه التحريم؛ فخطأً - اجتهادياً - وأبي ما نقل إليه من خبر على فهمه الذي فهمه من الآية. ويوضح ذلك رواية أبي داود التي تؤكد على أن إباء ابن عباس منصرف إلى الرواية والحكم لا الراوي بعينه. قال أبو داود: «قَالَ عَمْرُو: فَأَخْبَرْتُ هَذَا الْحَبْرَ أَبَا الشَّعْثَاءِ، فَقَالَ: قَدْ كَانَ الْحَكْمُ الْغَفَارِيُّ فِينَا يَقُولُ هَذَا، وَأَبَى ذَلِكَ الْبَحْرُ، يُرِيدُ ابْنَ عَبَّاسٍ»^(٣). فالمسألة تدور بين الصواب والخطأ، لا الصدق والكذب وعدم الاعتداد برواية الثقات كما يقتضيه كلام المهندس. ففي الزمن الأول لم يكونوا يسألون عن الإسناد، بل اهتموا أكثر برعاية حال المتون في ألفاظها ومعانيها ومن ذلك ائتلافها واختلافها.. والحكم بن عمرو المذكور في هذه الرواية وهو صحابي كان يرى التحريم كغيره من الصحابة، كانوا جميعاً على قول واحد، وهو اعتقاد التحريم على سبيل التأييد..

٢- ابن عباس هنا قد أخطأ فيما ذهب إليه، ووجه الخطأ عند أهل العلم يمكننا تلخيصه بالنظر في أمرين؛ سبب النزول وزمن النزول.

فمن تأمل سبب النزول دفع توهم دلالة الحصر في الآية، ولم يجز الاستدلال بها على إباحة ما خرج عنها. «قال الشافعي: ما معناه في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية إن الكفار لما حرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرم الله وكانوا على المضادة والمحادثة جاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه ولا حرام إلا ما أحللتموه نازلاً منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة فتقول لا أكل اليوم إلا الحلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة، فكأنه قال

(١) صحيح البخاري. كتاب الذبائح. باب لحوم الحمر الإنسية (٩٦/٧) ح (٥٥٢٩)

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٠٨-١٠٩

(٣) سنن أبي داود. كتاب الأطعمة. باب في أكل لحوم الحمر الأهلية (٣٥٦/٣) ح (٣٨٠٨)

لا حرام إلا ما حللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ولم يقصد حل ما وراءه، إذا قصد إثبات التحريم لا إثبات الحل»^(١).

ومن تأمل وقت النزول أجرى الحصر على حقيقته وتأول الأمر، كما فعل محمد الطاهر ابن عاشور، حيث قال: «والحصر المستفاد من التّفي والاستثناء حقيقي بحسب وقت نزول هذه الآية . فلم يكن يومئذ من محرّمات الأكل غير هذه المذكورات، لأنّ الآية مكّيّة ثمّ نزلت سورة المائدة بالمدينة فزيد في المحرّمات... وقد دلّت الآية على انحصار المحرّمات من الحيوان في هذه الأربعة، وذلك الانحصار بحسب ما كان محرّمًا يوم نزول هذه الآية، فإنّه لم يحرم بمكّة غيرها من لحم الحيوان الذي يأكلونه، وهذه السورة مكّيّة كلّها على الصّحيح، ثمّ حرّم بالمدينة أشياء أخرى، وهي: المنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة وأكيلة السبع بأية سورة العقود، وحرم لحم الحُمُر الإنسيّة بأمر النّبي ﷺ على اختلاف بين العلماء»^(٢).

٣- أن البخاري قبل أن يخرج هذه الرواية ساق قبلها مجموعة من الروايات في تحريم لحم الحمر الأهلية، بينما جعل هذه الرواية هي الأخيرة. فكان تصويره النقدي يقضي بتقديم وترجيح تحريم لحم الحمر الأهلية، وإعلال فهم ابن عباس ومن لف لفه في ذلك^(٣). والبخاري كما مسلم قد يخرج الحديث الذي فيه اختلاف بطرقه، «ويكون اعتمادهما في مثل هذه الأحاديث على ما صح وترجح من روايات الحديث ويخرجان الروايات الأخرى المخالفة لكونها مشهورة، فيخرجان إشارة لعدم تأثيرها في صحة الحديث»^(٤).

قال البيهقي: «وَلَوْ عَلِمَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَرَّمَ تَحْرِيمًا لَمْ يَصِرْ إِلَى غَيْرِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْه»^(٥).

٤- ومما يعضد ذلك أن الصحابة كان يروي بعضهم عن بعض، ويتناوبون العلم، ويسمع أحدهم من الآخر. كما يستدرك بعضهم على بعض، ويتوقفون في بعض الأخبار لدلالات القرآن؛ حدث ذلك مع عمر ابن الخطاب وعائشة وابن عباس وغيرهم، ولكنه توقف استفهام لا توقف اتهام. قال أنس ابن مالك: ((ليس كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، ولكن حدثنا أصحابنا ونحن قوم لا يكذب

(١) الزركشي. البرهان في علوم القرآن ٢٣/١

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٣٨/٨ - ١٤٠

(٣) يمكن أن يستفاد في هذه الحثيات من كتاب بسام بن عبد الله الغانم العطوي. الأحاديث التي أعل الإمام البخاري متونها بالتناقض.

(٤) نور الدين عتر. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين ص ١٤٣ - ١٤٤

(٥) البيهقي. السنن الكبرى ٥٥٣/٩

بعضهم بعضاً))^(١)، وفي رواية: ((ولكن الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ فيحدث الشاهد الغائب))^(٢). وقال طلحة بن عبيد الله عن أبي هريرة: ((ولم يتهمه أحد منا أنه تقوّل على رسول الله ﷺ ما لم يقل))^(٣). قال الشيخ أحمد شاكر: «وكانوا يصدق بعضهم بعضاً، فيروي أحدهم ما سمع من أخيه، ثقة به وتصديقاً»^(٤).

٥- وعلى فرض أنه توقف اتهام، وعدم ثقة وتصديق للراوي ورد للرواية؛ فكل ذلك لا يكفي في نفي عدالة الصحابة الروائية، إذ ليس من شرط العدل عدم الخطأ أو الوهم، كيف والخطأ ههنا في فهم ابن عباس نفسه؛ من حصره التحريم فيما ذكرته الآية فحسب، خلاف ما عليه الصحابة^(٥) والجمهور من بعدهم.. لم يخرج ابن عباس عن العدالة بخطئه، فكيف تُجرح عدالة من روى خلاف مذهبه - وهو الصحيح - عن العدالة؟

ثانياً: ما ورد من تكذيب الناس لأبي هريرة: قال عدنان الرفاعي: «مسلم (٣٩١٥): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب واللفظ لأبي كريب قالوا: حدثنا ابن إدريس عن الأعمش عن أبي رزين قال: خرج إلينا أبو هريرة فضرب بيده على جبهته فقال: ألا إنكم تُحدثون أني أكذب على رسول الله ﷺ لتهدتوا وأضلّ ألا وإني أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول إذا انقطع شمع أحدكم فلا يمش في الأخرى حتى يصلحها. وحدثني علي بن حجر السعدي أخبرنا علي بن مسهر أخبرنا الأعمش عن أبي رزين وأبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله ﷺ بهذا المعنى..

فإذا كان الراوي الأول صادقاً كما زكاه مسلم، فإن أبا هريرة يكذب على الرسول ﷺ، فالرواية تقول: **[[خرج إلينا أبو هريرة فضرب بيده على جبهته فقال: ألا إنكم تُحدثون أني أكذب على رسول الله ﷺ لتهدتوا وأضلّ]]** ، والرواية ليست على الشكل: **[[خرج إليهم أبو هريرة فضرب بيده على جبهته فقال ألا إنهم يُحدثون أني أكذب على رسول الله ﷺ ليهدتوا وأضلّ.. إذا الراوي أحد الذين يتهمون أبا هريرة بالكذب على الرسول ﷺ]]**..

(١) الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية ص ٣٨٦

(٢) الرامهرمزي. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ص ٢٣٥

(٣) الحاكم النيسابوري. المستدرک على الصحيحين ٥٨٥/٣

(٤) حاشية تحقيق مسند أحمد ٢٧٤/٨ رقم ٤٦٥٠

(٥) ومنهم ابن عباس فقد روي عنه خلاف المذكور عنه. ينظر ابن حجر. التلخيص الحبير ٤/٣٧٠

.. وإن كان الراوي الأول كاذباً فالمشكلة لا تتغير، كونَ هذا الراوي ممن اعتبره مسلم عدلاً يؤخذ عنه !!! وإن كان الرواة الأخر بعد الأول كاذبين أو حتى صادقين، فنحنُ أمام حقيقة تؤكد أن إمكانية الكذب على الرسول ﷺ موجودة حتى بين أفراد الجيل الأول ذاتهم، وموجودة فيمن حدث عنهم، وموجودة فيمن حدث عمن حدث عنهم..»^(١).

وكان قد صدر كلامه هذا متسائلاً: «كيف يوصف صحابيان (بأنهم) ثقة ومن العدول، في الوقت الذي لا يعترف فيه كل منهما بأن الآخر ثقة وأهل لتبليغ المنهج !!!.. ألم نر الحديث التالي..»^(٢). وذكر الحديث الذي سقناه..

والجواب عن ذلك:

١- الحديث المذكور لم يتفرد به أبو هريرة: وأولاً هو في صحيح مسلم بسند صحيح، رجاله كوفيون. لكن تقدمه حديثان عن أبي هريرة نفسه أصح من ذلك، الأول بسند عال. وفيهما التصريح بالنهي المذكور دون جملة الإنكار - من أهل العراق ورد أبي هريرة على ذلك والذي أورده بعدهما-. واتفق البخاري على تخريج أحد الحديثين السابقين^(٣) دون الحديث الذي فيه الإنكار على أبي هريرة. كما أورد مسلم بعد ذلك ما يؤيد رواية أبي هريرة فذكر حديث جابر من طريقين، وفيهما النهي عن المشي في نعل واحدة^(٤). وهذه الصناعة من مسلم تنبيء بأن إنكار أهل العراق على أبي هريرة ذلك الحديث لا شيء، إذ لم يتفرد بروايته عن رسول الله ﷺ.

وهذه الأحاديث كلها؛ أحاديث أبي هريرة وجابر موضوعها واحد. فلا تؤثر تبويبات الشراح بينها، لأنها ليست من صنيع مسلم كما هو معروف ومشهور..

٢- لم يقع التكذيب في هذا الحديث بين أبي هريرة وصحابي آخر: فليس في هذا الحديث بجميع طرقه على أن من وقع التكذيب بينهم هم الصحابة، بل وقع بين أهل العراق وأبي هريرة كما جاء مصرحاً به في رواية النسائي: «عن أبي رزين قال: رأيت أبا هريرة يضرب بيده على جبهته يقول: ((يا أهل العراق تزعمون أني أكذب على رسول الله ﷺ...))»^(٥)، وفي الأدب المفرد^(٦): ((يا أهل العراق أتزعمون

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٤

(٣) صحيح البخاري. كتاب اللباس. باب لا يمشي في نعل واحدة (١٥٤/٧) ح (٥٨٥٥)

(٤) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب اشتغال الصماء، والاحتباء في ثوب واحد (١٣٦٣/٣) ح (٢٠٩٩)

(٥) سنن النسائي. كتاب الزينة. باب كراهية المشي في نعل واحد (٢١٨/٨) ح (٥٣٧٠)

أني أكذب على رسول الله ﷺ...))، وعند ابن ماجه: ((يا أهل العراق أنتم تزعمون أنني أكذب على رسول الله ﷺ))^(١). وعلى هذا فلا متعلق لعدينان الرفاعي في قوله السابق (إمكانية الكذب على الرسول ﷺ موجودة حتى بين أفراد الجيل الأول ذاتهم). كما لا متعلق له بكون أبا رزين الذي ذكر هذه الرواية أحد أولئك الذين كانوا يكذبون أبا هريرة لعدم تصريح الرواية بذلك، سيما وقد روى أبو رزين عن أبي هريرة كثيرا من الأحاديث.

٣- وعي أبو هريرة وضبطه لهذه الرواية: فأبو هريرة في هذه الرواية متحقق مجادل؛ قرن الخبر عن رسول الله ﷺ بذكر شهادته بالسمع، فهو تحمل بالحضور وبالسمع الشخصي، وأكد عليه بأقوى صيغ التوكيد (إن- اللام) (وإني أشهد لسمعتُ). ولم يتراجع بإنكار بعض أهل العراق لهذه الرواية مما يدل على وعيه وضبطه التام لموضوعها وعدم خطئه فضلا عن كذبه.

يؤكد ذلك ما ورد من رواية غيره من الصحابة لموضوع هذه الرواية (النهي عن المشي في نعل واحد) كما هو في حديث جابر، كما يؤكد ذلك أيضا أنه لم يأت عن غيره من الصحابة مرفوعا مما يخالف روايته حتى يقال لقد كذب وأخطأ، اللهم إلا ما ورد موقوفا عن عائشة - رضي الله عنها- وسيأتي توجيهه بعد قليل.

يؤيد ذلك أيضا أن أبا هريرة معروف من حاله التراجع إذا خولف، وبأن الخطأ في حديثه^(٢).

نعم أبو هريرة مكثر^(٤)، وربما أخطأ في الحديث بعد الحديث، فيزيد وينقص، ومن ذا الذي يسلم من الغلط، كل بني آدم خطأ.. لكنه لم يكن - بالقطع - يتعمد ذلك، كيف والتعمد شديد، وهو عمل القلب.. وهو الذي روى حديث: ((من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار))^(٥).. إن أبا هريرة

(١) البخاري. الأدب المفرد ص ٥٢٨

(٢) سنن ابن ماجه. كتاب الطهارة وسننها. باب غسل الإناء من لوغ الكلب (١/١٣٠) ح (٣٦٣)

(٣) ينظر على سبيل المثال بدر الدين الزركشي. الإجابة لإيراد ما استدركنه عائشة على الصحابة ص ١١٢

(٤) هذه الكثرة في حقيقتها نسبية ولا محل لها من الاستغراب والاستنكار؛ فقد عد بعضهم ما انفرد بروايته أبو هريرة من الأحاديث الصحيحة فبلغت نحو ٢٢٠ حديثا. انظر محمد ضياء الرحمن الأعظمي. أبو هريرة في ضوء مروياته بشواهدا وحال انفرادها ص ح. ويرى محمد بن علي بن جميل المطري في كتابه: عدد أحاديث أبي هريرة ﷺ تحقيق واستقراء أنها لا تتجاوز ١١٠ حديثا انفرد ﷺ بروايتها، وهناك إحصائيات حاسوبية قام بها كل من محمد عبده يماني ونشرها في كتابه: أبو هريرة والحقيقة الكاملة ص ٤٨، وعبد السميع الأنيس في كتابه: بحوث في السنة المطهرة، ص ١٧. ينظر خالد أبا الخيل. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس ص ٦٧. ٦٩

(٥) صحيح البخاري. كتاب العلم. باب إثم من كذب على النبي ﷺ (١/٣٣) ح (١١٠)

عندما خرج على أهل العراق (استعظم) اتهامه بالكذب (وضرب بيده على جبهته)، ودافع عن نفسه في هذا الحديث، ولم يكن (مخطئاً) ولا (كاذباً). وعلى افتراض أنه (أخطأ) و(كذب) فهذا لا ينسحب على جميع حديثه؛ فيطرح أو يشكك فيه، أو يتوقف في قبوله، كما أن احتمال ذلك لا يسلب عدالته في الرواية على الإطلاق.

- ثم ما وجه التكذيب لغة كان أو اصطلاحاً من أهل العراق لأبي هريرة، وما هو دليلهم ؟ هل مخالفته لغيره من الصحابة، أم هو إغرابه في بعض الحديث ؟ أو هو إكثاره ؟
كما تقدم فأبو هريرة لم يتفرد بهذه السنة ف «قد روى جابر بن عبد الله في هذا الباب مثل ما رواه أبو هريرة»^(١)، كما لم يرد فيه ما يستغرب من المعاني.

ولكن يلاحظ أن أبا هريرة أيضاً روى هذا الحديث موقوفاً من قوله كما هو عند أحمد^(٢): «عن أبي هريرة: إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين وخلع اليسرى، وإذا انقطع شسع أحدكم فلا يمش في نعل واحد، ليحفهما جميعاً، أو ليضعهما جميعاً». قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المسند: «إسناده صحيح، وظاهره الوقف... ورفع ثابت أيضاً»^(٣).

قلت: فلربما كان إنكار أهل العراق على أبي هريرة متعلقه رأيه وعدم رفعه الحديث أول الأمر، وشيوع قول عائشة وعلي وابن عمر لديهم بما يخالف ذلك، فاحتاج ﷺ لإثبات سماعه للحديث، ونفيه ما يمكن أن يظن به بسبب ذلك.

٤- بيان عدم صحة رفع الروايات المخالفة لحديث أبي هريرة: أما مخالفة عائشة وغيرها لذلك فجوابه:

أ- الحديث ورد موقوفاً على عائشة: أنها ((كانت تمشي في خف واحدة وتقول: لأخيفن أبا هريرة))^(٤). قال ابن عبد البر: «وقد روي عن عائشة - رضي الله عنها - معارضة لحديث أبي هريرة في هذا الباب، ثم لم يلتفت أهل العلم إلى ذلك لأن السنن لا تعارض بالرأي»^(٥).

(١) ابن عبد البر. الاستذكار ٣١٣/٨

(٢) في مسنده (١٦٠/٧) ح (٧٣٤٣)

(٣) ينظر مسند أحمد (١٦٠/٧) ح (٧٣٤٣)

(٤) مصنف ابن أبي شيبة. كتاب اللباس والزينة. من رخص أن يمشي في نعل واحدة حتى يصلح الأخرى (١٧٦/٥) ح (٢٤٩٣٠)

(٥) ابن عبد البر. الاستذكار ٣١٣/٨ والتمهيد ١٧٩/١٨

أما رفعه كما هو عند الترمذي^(١) والطحاوي^(٢) قالت عائشة: ((ربما مشى النبي ﷺ في نعل واحدة)) فلا يصح، «فهو من رواية مندل بن علي عن ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة. ومندل وليث ضعيفان لا حجة في ما نقلنا منفردين فكيف إذا عارض نقلهما نقل الثقات الأئمة»^(٣). ولو ثبت - مرفوعا - كان محمولا على وقوعه نادرا لضرورة^(٤).
أما ما ورد عن علي وابن عمر فلا يصح عنهما أيضا^(٥).

ب- أصل دلالة النهي في حديث أبي هريرة: فالنهي في حديثه «نهي أدب وإرشاد»^(٦). وفعل عائشة كان لبيان الجواز والله أعلم. قال في طرح الشريب^(٧): «ولعل أبا هريرة كان يشدد في ذلك ويمنع منه فأرادت عائشة -رضي الله عنها- أن تبين أن ذلك ليس على المنع وإنما هو على التنزيه والأولوية».

٥- أهل العراق ربما سارعوا إلى تكذيب بعض الأخبار: لا يخفى أيضا أن (أهل العراق) أو بعضهم (كأهل الكوفة)، كانوا أسرع إلى الإنكار والتكذيب (والتنطع) فيما سمعوه أو نقل إليهم. فهذا أبو هريرة يقول فيما سبق: ((أتزعمون أنني أكذب على رسول الله ﷺ...))، وفي مسند إسحاق ابن راهويه^(٨) عنه: ((يا أهل العراق إني قد علمت أن سيكذبوني ولا يمنعني ذلك أن أحدث بما سمعت من رسول الله ﷺ...)). وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: ((إنكم يا أهل العراق تكذبون وتكذبون وتسخرون...))^(٩). وعن ابن عمر: ((يا أهل العراق تأتون بالمعضلات))^(١٠).

قال الحافظ ابن حجر في كلام له: «والذي يظهر أن ابن عمر لم يقصد ذلك الرجل بعينه، بل أراد التنبيه على جفاء طبيعة أهل العراق وغلبة الجهل عليهم بالنسبة لأهل الحجاز...»^(١١).

(١) سنن الترمذي. أبواب اللباس. باب ما جاء من الرخصة في المشي في النعل الواحدة (٢٩٦/٣) ح (١٧٧٧)

(٢) الطحاوي. شرح مشكل الآثار ٣/٣٨٨

(٣) ابن عبد البر. الاستذكار ٨/٣١٣

(٤) ابن عبد البر. التمهيد ١٨/١٨٠ وينظر ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ١٥٠

(٥) ابن عبد البر. الاستذكار ٨/٣١٣ - ٣١٤

(٦) ابن عبد البر. الاستذكار ٨/٣١٢ والتمهيد ١٨/١٧٨

(٧) زين الدين العراقي. طرح الشريب ٨/١٣٥

(٨) مسند إسحاق ابن راهويه (٢٨٨/١) ح (٢٦٢)

(٩) مستدرک الحاكم. كتاب الفتن والملاحم (٥٠٦/٤) ح (٨٤٢١)

(١٠) مصنف ابن أبي شيبة. كتاب الفتن. من كره الخروج في الفتنة وتعوذ منها (٤٨٠/٧) ح (٣٧٣٨١)

(١١) ابن حجر. فتح الباري ١٠/٤٢٧

ثم وجدتُ للمعلمي قوله : «والكوفيون نشأوا على الأحاديث التي عرفوها من رواية الصحابة الذين كانوا عندهم، ثم حاولوا تكميل فقههم بالرأي وجروا على مقتضاه، ثم كانوا إذا جاءهم بعد ذلك حديث بخلاف ما قد جروا عليه وألفوه تلكأوا في قبوله وضرَبوا له الأمثال، وإذ كان أبو هريرة مكثراً كانت الأحاديث التي جاءتهم عنه بخلاف رأيهم أكثر من غيره، فلهذا ثقل على بعضهم بعض حديثه، وساعد على ذلك ما بلغهم أن بعض الصحابة قد انتقد بعض أحاديث أبي هريرة»^(١).

وقد دافع الإمام ابن خزيمة عن أبي هريرة ضد هؤلاء وغيرهم، وبين منشأ ووجه الطعون فيه بأنها إما بسبب عدم الفهم لمعاني الأخبار، أو مخالفتها لمذاهبهم الكلامية، أو لغلبة التقليد بلا حجة ولا برهان^(٢). وإذا ثبت هذا فلا وجه ممكن في ثبوت الكذب على أبي هريرة في هذا الحديث، كما لا وجه - بإطلاق - وباعتبار ما قدمناه مفصلاً عن هذه الرواية وذيلها؛ لا وجه لتكذيب الصحابة - وبالتالي نقض عدالتهم - ولا من روى عنهم، انطلاقاً من توهم التناقض الذي ساقه المهندس عدنان الرفاعي في قوله السابق: « فإذا كان الراوي الأول صادقاً كما زكاه مسلم، فإن أبا هريرة يكذبُ على الرسول ﷺ ... وإن كان الراوي الأول كاذباً فالمشكلة لا تتغير، كونَ هذا الراوي ممن اعتبره مسلم عدلاً يؤخذ عنه !!! »^(٣). فقد تبين صدق ووعي أبي هريرة بما رواه في هذا الحديث، وثبت صدق من روى عنه إسناداً إلى الإمام مسلم.

ثم وبعده، فالمهندس عدنان الرفاعي ممن لا يهمه الإسناد، وعدالة الرواة، ولا يأبه لمخرجات الجرح والتعديل؛ بل يهمه المتن والرواية في ذاتها ومدى موافقتها لكتاب الله تعالى.. فهو هنا لم يبحث المسألة إلا من قبيل الجدل والخصومة.

أما عدالة السلوك: فيرى المهندس عدنان الرفاعي أن القول بعدالة الصحابة كل الصحابة على مستوى كمال الديانة والسلوك، أمر لا يتم في الوقت الذي قتل بعض الصحابة بعضاً زمن الفتنة، وحول آخرون الخلافة إلى نظام قسري، ومزقوا الأمة مذاهب وطوائف متناحرة.. واستبوا، وظلموا، وبغى بعضهم على بعض...^(٤).

(١) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ١٧٨

(٢) ينظر مستدرک الحاكم ٥٨٦/٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٤

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٧-٢٠٨

ومما لا شك فيه أن مسائل (الفتن السياسية) وفروعها طويلة الذبول، متسعة الأطراف. يحتاج الباحث فيها إلى (علم) و (عدل)، وحسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق.

فقد سبق منا القول أن العدالة ليست عصمة ولا تقديساً للصحابة. فهذا القرآن الكريم نفسه تحدث عن ذنوب أصابوها، وسيئات اقترفوها، ودل على بشريتهم وأخطائهم، ولكنه في الوقت نفسه تحدث عن سابقتهم وفضلهم ومغفرة الله لهم وعفوه عنهم «الذنوب تقع منهم، لكنها مقرونة بالمغفرة، تفضيلاً لهم على غيرهم، بسبب ذلك المشهد العظيم»^(١).

قال الشنقيطي: «ومهما يكن، فإن تهمة الكفر والنفاق منتفية عن أولئك القوم بأدلة الشرع والعقل. ومهما يؤخذ عليهم من مآخذ، في سلوكهم السياسي وفي دورهم في هدم أركان الخلافة الراشدة، فإنها لا تنفي عنهم صفة الإسلام والايان. وكل من اتهمهم بالنفاق فهو متحصر بظن، ومدع بكذب»^(٢).

والبحث في عدالة الصحابة تخريجاً على أحداث الفتنة يقوم على مسلكين:

المسلك الأول: أحداث الفتنة كانت اجتهاداً: لم يكن عدد الصحابة الذين دخلوا في الفتنة يتجاوز العشرات^(٣)، كما أنهم دخلوها برأيهم مجتهدين للمصلحة ودفع المفسدة عموماً؛ لا فرداً فرداً. قال ابن تيمية: «فليس من الواجب اعتقاد أن كل واحدٍ من العسكر لم يكن إلا مجتهداً متأولاً كالعلماء بل فيهم المذنب والمسيء وفيهم الْمُقَصِّرُ فِي الاجْتِهَادِ لِنَوْعِ مِنَ الهوى لَكِن إِذَا كَانَتِ السَّيِّئَةُ فِي حَسَنَاتٍ كَثِيرَةٍ كَانَتْ مَرْجُوحَةً مَعْفُورَةً»^(٤). وقد نص أهل العلم بالحديث على «وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع بينهم ولو عرف المحق منهم»^(٥). فالفتن ذات طبيعة مركبة، يلتبس الحق فيها

(١) ابن حجر. فتح الباري ٤٨٠/٨

(٢) محمد المختار الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٤٢

(٣) قيل ثلاثين وهو ما ورد بسند صحيح عن محمد بن سيرين. ينظر كتاب السنة للخلال ٤٦٦/٢. ولم يتجاوز بهم عثمان الخميس الثلاثين، وذكر أن جل الصحابة لم يشتركوا في تلك المعارك. حقبة من التاريخ ص ١٩٠.

(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٤/٤٣٤، وقريب من ذلك ما ذكره الإمام القرطبي في تفسيره ٣٢١/١٦: «لا يجوز أن ينسب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به، إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وأرادوا الله ﷻ، وهم كلهم لنا أئمة، وقد تعبدنا بالكف عما شجر بينهم، وألا نذكرهم إلا بأحسن الذكر، لحرمة الصحبة ولنهي النبي ﷺ عن سبهم، وأن الله غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم. هذا مع ما قد ورد من الأخبار من طرق مختلفة عن النبي ﷺ أن طلحة شهيد يمشي على وجه الأرض، فلو كان ما خرج إليه من الحرب عصياناً لم يكن بالقتل فيه شهيداً. وكذلك لو كان ما خرج إليه خطأ في التأويل وتقصيرا في الواجب عليه، لأن الشهادة لا تكون إلا بقتل في طاعة، فوجب حمل أمرهم على ما بيناه».

(٥) ابن حجر. فتح الباري ٣٤/١٣

بالباطل؛ حتى لا يتميز لكثير من الناس أو أكثرهم^(١). ولذلك تعددت القراءات وتخرّج أحداث الفتنة على أكثر من رأي داخل مذهب أهل السنة نفسه، ولهم في ذلك ضوابط سنوها، حتى لا يكون الرأي (حكماً جزافياً) يعتمد التاريخ المحض على وجه المحاكاة والتقليد فيصير ظلاً ثقيلاً لما مضى، أو (شقشقة لفظية) لكتابات الإخباريين ومن نحا نحوهم، أو يكون رد فعل على وجه يمنع قصد الحق وقبوله، وكلا طرفي الأمر ذميم.

ومن ذلك: العمل على توثيق الأخبار الواردة في (الفتن السياسية) توثيقاً على مقتضى أصول الرواية عند المحدثين، وتحقيقاً على مقتضى أصول البحث لدى المؤرخين المحققين؛ دون إهمال (لخصوصية) جيل الصحابة سبقاً وفضلاً بدلالات نصوص خارجية (سابقة).

وتطبيقاً لذلك، فعدد الصحابة الذين دخلوا في الفتنة، وعدد من قتل منهم بيقين لم يكن عشرات الآلاف كما يدعي المهندس عدنان الرفاعي نقلاً عن بعض (الإخباريين)^(٢)، ومن دخلها؛ فيهم الأكابر من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء - على الأقل - يعتذر لهم ويتأول لهم لنصوص صحيحة صريحة فيهم^(٣). كما أنه ينبغي التفرقة بين ما حدث في (الجملة) و (صفتين)، ففي الأول كان قتال فتنة، وفي الثانية قتال أهل عدل وبغي^(٤). قال ابن كثير: «كان علي وأصحابه أدنى الطائفتين إلى الحق من أصحاب معاوية، وأصحاب معاوية كانوا باغين عليهم»^(٥).

نعم (الحكم الواقعي) يقتضي (بشرية) شخوص الصحابة في سلبياتها وانتكاستها وهفواتها في مقاماتهم المختلفة المتحققة، لكن هذه الواقعية التي تحدث عنها عدنان الرفاعي، مشأها على مدى بحثه بأحكام (انطباقية) غطت على (واقعيته) و (علميته) في آن. لأنه كان يبحث في عدالة الصحابة كقيمة سادت وتركزت بإثر سياقات سياسية واجتماعية ونفسية، ولم تتبلور كسياق علمي منهجي لا في دليل الكتاب ولا السنة الموافقة له، ولا حتى في كلام الصحابة أنفسهم. أي هي - من وجهة نظره - وليدة رد فعل تاريخي لا وليدة (نص) أو فهم منهجي منضبط، والتسليم بالخصوصية للصحابة لا يقتضي التعديل الكلي

(١) ينظر الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٤٩ و ١٥٨

(٢) ينظر مثلاً محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠٨، ٢٧٦، والدولة الحرة مطلب قرآني ص ٤١، ٤٤، ٤٧، ٢١١. هذا وقد كانت معركة الجمل محدودة في زمانها ومكانها، حيث لم تتجاوز أربع ساعات. ينظر تاريخ يعقوبي ١٨٣/٢

(٣) ينظر الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٧٢

(٤) الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٦٢

(٥) ابن كثير. البداية والنهاية ٢٣٩/٦

الشامل.

ومن هنا فصحة الرواية من عدمها - حسبه - لا ينبغي - عمليا - ربطه بواقع عدالة الصحابة، أو بالرواية، بل بالأحرى اعتبار الرواية بالقرآن الكريم وافقته أو خالفته، فالقرآن هو الذي يضيء الروايات الحديثية (التاريخية) ويكشف عن (صحتها) و (ضعفها)، أي باحتذاء بعض النظريات التي تركز على النص وقارئه، وتهمل كاتبه أو قائله.

المسلك الثاني: الفتنة لم تؤثر في الرواية: الخلافات السياسية بين الصحابة في أسبابها وتفاعلاتها ونتائجها اقتضت على موضوعها السياسي بما يحتمله من رأي وفكر وخصومة باعثها شهوات أو شبهات عرضت لهم. تلك ملامح الفترة وحدودها. وليس لها انعكاس على واقع الرواية لدى الصحابة - إبطالا لعدالتهم - برواية ما يقوي مواقف بعضهم أو يكون لهم فيها من الخصومة ما ينسب إلى رسول الله ﷺ كذبا وافتراءً عليه، دل على ذلك أصلان:

الأصل الأول: الاستقراء:

ويتجلى في سير واعتبار بعض أئمة الحديث لروايات بعض من اشتد الطعن فيه بسبب الفتنة كمعاوية والمغيرة بن شعبة وغيرهما. وهذا الاستقراء يتضمن أمرين:

أحدهما: براءة الصحابة من تعمد الكذب خلال الفتنة:

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): «وَمَعَ هَذَا فَقَدْ جَرَّبَ أَصْحَابُ النَّقْدِ وَالْإِمْتِحَانِ أَحَادِيثَهُمْ -الصحابة- وَاعْتَبَرُواهَا بِمَا تُعْتَبَرُ بِهِ الْأَحَادِيثُ، فَلَمْ يُوجَدَ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ تَعَمُّدُ كَذِبَةٍ، بِخِلَافِ الْقُرْنِ الثَّانِي فَإِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِ الْكُوفَةِ جَمَاعَةٌ يَتَعَمَّدُونَ الْكَذِبَ»^(١).

وقال ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) بعد تتبعه لحديث معاوية وغيره في الكتب الستة: «فهذا جملة ما له في جميع دواوين الإسلام الستة، لا يشدّ عني من ذلك شيء، إلا ما لا يُعصم عنه البشر من السهو. وليس في حديثه ما ينكر قط... وهذا دليل صدق أهل ذلك العصر، وعدم انحطاطهم إلى مرتبة الكذابين - خذلهم الله تعالى -، ولو لم يدلّ على ذلك إلا أنّ معاوية لم يرو شيئا قطّ في ذمّ عليّ ﷺ ولا في استحلال حربه، ولا في فضائل عثمان، ولا في ذمّ القائمين عليه، مع تصديق جنده له، وحاجته إلى تنشيطهم بذلك فلم يكن منه في ذلك شيء على طول المدّة، لا في حياة عليّ ولا بعد وفاته، ولا تفرّد برواية ما يخالف الإسلام ويهدم القواعد»^(٢).

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٤٥٦/٢ - ٤٥٧. وينظر الشنقيطي. الخلافات السياسية بين الصحابة ص ١٧٨

(٢) ابن الوزير. الروض الباسم ٥٤١/٢

وقال الإمام الدهلوي (ت ١٣٤٢ هـ): «ولقد تتبعنا سيرة الصحابة كلهم حتى من دخل منهم في الفتنة والمشاجرات، فوجدناهم يعتقدون الكذب على النبي ﷺ أشد الذنوب، ويحتزون عنه غاية الاحتراز»^(١).

وقال الشيخ عبد الرحمن المعلمي (ت ١٣٨٦ هـ): «إن أئمة الحديث اعتمدوا فيمن يمكن التشكك في عدالته من الصحابة اعتباراً لما ثبت أنهم حَدَّثُوا به عن النبي ﷺ أو عن صحابي آخر عنه، وعرضوها على الكتاب والسنة وعلى رواية غيرهم مع ملاحظة أحوالهم وأهوائهم، فلم يجدوا من ذلك ما يوجب التهمة، بل وجدوا عامة ما رَوَوْهُ قد رَوَاهُ غيرهم من الصحابة ممن لا تتجه إليه تهمة، أو جاء في الشريعة ما في معناه أو ما يشهد له»^(٢).

وأيده الأستاذ نور الدين عتر بقوله: «ونضيف إلى ذلك ما أدَّى بنا إليه البحث فنشهد أنه من خلال دراستنا لألوف تراجم الرواة والمرويات الضعيفة التي ذكرت في كتب الضعفاء فإنه لم يوجد حديث قط يحكم فيه بما يُخلُّ بهذا المبدأ»^(٣).

وقال الأستاذ عثمان الخميس: «وكذلك من الأمور التي تدل على عدالة أصحاب النبي ﷺ بشكل مجمل وعام ما قام به أهل العلم من تمحيص الروايات التي رواها أصحاب النبي ﷺ، فما وجدوا صحابياً كذب كذبة واحدة على النبي ﷺ؛ بل مع ظهور البدع في آخر عهد الصحابة ﷺ لم يكن صحابي واحد من أولئك القوم أبداً»^(٤).

وثانيهما: رواية بعضهم عن بعض وتصديق بعضهم بعضاً:

فقد نقل الإمام الصنعاني أن «من تصفح آثارهم واقتص أخبارهم عرف أنهم لما صاروا أحزاباً وتفرقوا فرقاً، وانتهى الأمر بينهم إلى القتل والقتال كان يروي بعضهم عن بعض من غير مناصرة بينهم في ذلك، بل اعتماد أحدهم على رواية من يخالفه كاعتماده على رواية من يوافق»^(٥).

(١) نقله اللكنوي في ظفر الأماني ص ٤٥٢

(٢) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٢٧١، وينظر أيضاً ص ٩٢ في معاوية خاصة.

(٣) نور الدين عتر. السنة المطهرة والتحديات ص ١٤٧

(٤) عثمان الخميس. حقبة من التاريخ ص ٢٧٤-٢٧٥

(٥) الصنعاني. ثمرات النظر في علم الأثر ص ١١١

وقال ابن الوزير: «ولهذا روى عن معاوية غير واحد من أعيان الصحابة والتابعين؛ كعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وأبي صالح السمان، وأبي إدريس الخولاني، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وعروة بن الزبير، وسالم بن عبد الله، ومحمد بن سيرين، وخلق كثير»^(١).

الأصل الثاني: الإجماع:

قال إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ): «التوقف في تعديل كل نفر من الذين لا بسوا الفتن وخاضوا الخن. ومتضمن هذا الانكشاف عن الرواية عنهم. وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء»^(٢).

وقال ابن الصلاح (٦٤٣ هـ): «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا بس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحسانا للظن بهم، ونظرا إلى ما تمهد لهم من المآثر وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة»^(٣).

ومحصول القول تخريجا على أحداث الفتنة أن من دخلها من الصحابة على قلتهم، دخلوها على الاختلاف السياسي مجتهدين بمقصد دفع المفسدة كما نص على ذلك أهل التحقيق، ولم تكن الفتنة أثرا لتعمد الكذب منهم على رسول الله ﷺ بالاستقراء والإجماع.

(١) ابن الوزير.الروض الباسم ٥٤١/٢-٥٤٢، وقد سبقه إلى ذكر ذلك أبو نعيم الأصفهاني في معرفة الصحابة

٢٤٩٧/٥

(٢) الجويني. البرهان في أصول الفقه ٢٤١/١

(٣) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٥

الفصل الرابع

موقف عدنان الرفاعي من الصحيحين وأحاديثهما

ويتضمن بحثين:

المبحث الأول: موقفه من شروط الصحيحين ومدى علميتها

المبحث الثاني: موقفه من أحاديث الصحيحين

الموقف العام الذي ينتظمُ بحثَ المهندس عدنان الرفاعيّ من الصّحّاحين وأحاديثهما هو التوقف فيهما وعدم التسليم بصحة أحاديثهما وعدهما كتابًا روايات تاريخية، فيهما من السنة بمقدار ما يتوافق مع الأصول والكليات القرآنية «لا نقول كل ما ورد في الروايات ليس صحيحًا، فمعيارنا في الصحة هو موافقة متنها لكتاب الله تعالى والعقل والمنطق»^(١)، «إن القول بأن كل ما في الصّحّاحين صحيحٌ، لا يختلفُ كثيرًا عن القول بأن كل ما في الصّحّاحين ليس صحيحًا.. فكلتا المقولتين عصبية ناتجة عن جهلٍ بمنهج الله تعالى من أساسه»^(٢).

ويفرّق المؤلف بين نقد روايات الأحاديث في الصّحّاحين وبين نقد السنة وإنكارها، فلا يجوز حمل الأول على الثاني، وفي ذلك يقول: «وما يجب أن نعلمه أن نقد البخاري أو مسلم أو أي كتاب من كتب التاريخ، لا يعني أبدا نقدا للسنة أو إنكارا لها، ولا يعني عدم تصديق قول الرسول ﷺ بل يعني انتصارا للرسول ﷺ وللسنة الحق وإظهارا لها وتنقيتها من الدسّ الذي لحق بها... المسألة - في جوهرها - مسألة ثبوت الروايات ومصداقيتها في نسبتها للرسول ﷺ، وهل هي من السنة أم لا، ومن يعتبر نقد هذه الكتب التاريخية إنكارا لقول الرسول ﷺ فهو مفلس فكريًا، وكل ما يقوم به هو ذر للرماد في أعين العامة حتى لا يروا الحقيقة، من يعتبرُ نقد هذه الكتب التاريخية انتقاصًا من السنة الحق، فاعتباره هذا دليلنا على أنه يعتبر التاريخ صنمًا ومنهجًا بديلاً عن منهج الله تعالى، ويريد فرضه على النَّاس»^(٣).

ويلاحظُ أنّ موقفه من الصّحّاحين مفرق في تضاعيف كتبه، بسياقات تحليلية مختلفة، يركز بعضها على تعقب الجوانب النظرية فيهما كاختلال المنهج في علوم الحديث وعدم وفاء قواعده الكلاسيكية بمتطلبات النقد الشامل، ويركز بعضها الآخر على دراسة الجوانب التطبيقية، أي دراسة روايات الصّحّاحين في حد ذاتها وتجسيد الرؤية المنهجية الفكرية التي يراها بعرض هذه المتون على الكليات القرآنية بشكلها اللغوي المجرد، وبعيدًا عن الحضور الإسنادي أو التّأويل الذي فُرض عليها لاحقًا حسب اعتقاده^(٤).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٠٨

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣١١-٣١٢، وينظر أيضا ص ٤٤٣ و ٦٦٤

(٤) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٢٠

أما الجوانب التطبيقية فسأتى إلى بعض أمثلتها - وهي كثيرة جدا في رأي المؤلف - في الباب الثاني خلال الدراسة التطبيقية لمجموعة من أحاديث الصّحّاحين انتقدها، بينما سنركز خلال هذا الفصل على موقفه النظري من الصّحّاحين وأحاديثهما، والذي يمكن أن نجمل عناصره - بعد استقراء رأي المؤلف - في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: موقفه من شروط الصّحّاحين ومدى علميتها

المطلب الأول: عرض رأي المؤلف حول شروط الصّحّاحين

يرى المهندس عدنان الرفاعي أنّ شروط الأئمة مخرّجي الأحاديث الصّحّاحية هي شروط فردية وشخصية تخضع لاجتهادات كل إمام، «وذلك من باب محاولة جمع كل ما نقل عن الرسول ﷺ ضمن شروط الصّحة التي وضعها كلٌّ منهم»^(١).

ويدعو إلى تقدير جهود هؤلاء في جمع الروايات مهما كان توصيفها «فلولا أن سخر الله تعالى هؤلاء الأئمة ليرصدوا تاريخ فترة الرسالة، لضاع - مع الزمن - الكثير من الحقائق التي نعرفها الآن عن تلك الفترة»^(٢).

ويستطرد بأن هؤلاء الأئمة - وضمن شروطهم الخاصّة للصّحة - نقلوا الروايات كما وصلتهم بغض النظر عن تناقض متونها واختلافها في المسألة الواحدة «ليقولوا لنا من خلال ذلك: إن هذه الروايات تاريخٌ نقلناه كما سمعناه، وإن الأمانة اقتضت أن ننقل - ضمن شروطنا للصّحة - الصّحيح وغيره من هذه الروايات، حتّى لا يضيع شيءٌ من الحقيقة، وإننا نترك مسألة تحريّ الصّحيح من هذه الروايات، ومسألة شرحها، ومسألة التأطير الفقهي للأئمة، لتقوم بهذه المهام على ضوء إدراكها لدلالات آيات القرآن الكريم»^(٣).

ويؤكد على مسألة النقل التّصي في ضوء تلك الشروط الخاصّة بعرض مجموعة من الروايات من صحّاحيّ البخاري ومسلم، يراها مختلفة أو متناقضة بشكل واضح وحليّ، وهدفه كما يقول هو رصد المفهوم الصّحيح للسنة من جهة، «والبرهنة على حرص مخرّجي الروايات على عدم ترك أي

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢٣

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٢٣

شيء سمعوه - مما يوافق شروطهم - عن تلك الفترة، حتى وإن كان مختلفًا - ضمن شروطهم - مع روايات أخرى، ليؤدوا الأمانة على أكمل وجوها»^(١).

وبينما يلمع المؤلف إلى فضل هؤلاء الأئمة بين القينة والأخرى، وما جمعه من روايات والتزامهم الكامل بمنهجهم وشروطهم، يحاول أن يصورهم مجرد مؤرخين، وشروطهم تعتمد على السند دون المتن^(٢)، ويشير إلى أنهم لم يكونوا غافلين عن تلك التناقضات والاختلافات في الروايات التي يخرجونها في كتبهم^(٣)، ولكن المشكلة هي في كثير من المتأخرين وشرح الحديث الذين جعلوا هذه الروايات في أعلى مراتب التقديس، بل فوق كتاب الله تعالى نفسه^(٤)، وتحايلا في توجيهها بغية طمس التناقض بينها «ولو أجزنا لأنفسنا التلاعب في دلالات الصياغة اللغوية لهذه الروايات، كما هو الحال في تحايل بعض شارحي هذه الروايات، لما بقي لقواعد اللغة معنى، ولأجزنا لغيرنا شرح هذه الروايات بحيث تلبس كل رواية منها بأي قصة من قصص الرسوم المتحركة»^(٥).

ويستدرك المؤلف على شروط هؤلاء الأئمة بكونها مختلفة وغير علمية، ولا تركز على شرط القيمة الفكرية والعقلية للراوي، ولا على وضع المتن في ميزان كتاب الله تعالى والعقل والمنطق، ويقول: «معظم الاهتمام كان بالسند الذي هو في النهاية مسألة تاريخية تؤخذ بالمقاربة، ولا يمكنها أن تصل إلى مرتبة العلم الذي يعني الوقوف على حقائق الأشياء»^(٦).

ويقول أيضا: «أن نضع شروطا للتعديل والجرح فهذا ممكن، وتكون نتائج تطبيقه متوازية مع علمنا كبشر وعلى قدرتنا في سبر أعماق الناس، أما أن نرفع نتائج شروطنا وتطبيقها إلى مستوى القداسة الموازية لكتاب الله تعالى، بحيث نجزم جزما قاطعا بصحة نصوص محددة بناء على الشروط التي وضعناها بأيدينا، فهذا التأيي على الله تعالى»^(٧).

وبرأيه فإنّ بحث المحدثين في صفات الرواة أو الجرح والتعديل واتصال الرواية ومعرفة أنواع

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٤

(٢) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٧٥

(٣) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٧٥-٧٦

(٤) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ٧٧

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ٧٧

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٧٥

(٧) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٣

الحديث ومُصطلحاته إنما يتم ضمن استراتيجيات البحث الإسنادي، وهو بحث مُقارباتي تأطيري «للحالة المذهبية التي يعتقدونها بعض أفراد الأمة في عصرٍ من العصور، ومن مناظير مذهبية محدّدة، للحفاظ على تلك الأطر، ومع ذلك فتطبيقاتها لا يخلو من الأخطاء والأهواء والعصبيات... كل هذه المصطلحات مبنية - في النهاية - على تركية الرجال من خلال رجالٍ آخرين، دون منهجية علمية حقيقية يتم فيها وضع النّقاط على الحروف، ودون الاتكاء على أي أدلة من كتاب الله تعالى في معرفة مصداقية المتن.. وبالتالي لا ترتفع تلك المصطلحات والنتائج المترتبة عليها إلى درجة العلم الذي نسلم به كتسليمنا للنصّ القرآني»^(١)، «كل هذه المصطلحات والمعايير والقواعد والشروط والتأويلات التي وضعت في علوم الحديث، لا يمكن أن تتصف بصفة العلم الذي يعني الوقوف على حقيقة الأمور والأشياء، حتى لو خرج الموتى من قبورهم وسئلوا عما سمعوا، لأن احتمال الخطأ والسّهو والكذب والتلبيس وارد، ولا يمكن تزكية الرجال تزكية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.. كل ذلك يؤكّد أن الحديث وعلومه أقرب إلى التاريخ منهما إلى المنهج»^(٢).

وحتى شرط البخاري في المعاصرة ليس له قيمة علمية مفصلية، لأنه ينتمي لنفس التشكيلة الخطابية عند المحدثين والتي تقصر النّقد بطوله وعمقه على السّند، وبالتالي فتطبيقه (هذا الشرط) لا يكون إلا بأدوات تاريخية، فحتى يتم التأكيد من ثبوت لقاء الراوي مع من روى عنه، لا بد من التّحري عن ذلك بذات الأدوات التاريخية التي يتم التّحري بها عن صدق الرّواة، وبالتالي فهذا الشرط لا يرتكز إلا على حوامل تاريخية لا يمكنها أن ترتفع إلى مستوى القيمة العلمية والتسليم الإيماني»^(٣).

إنّ تمييز السنن النبوية حسب الاعتبار المتينة والمعايرة على كتاب الله تعالى وقواعد العلم والمنطق، هو الشرط النّقدي - بحسب المؤلف - الذي يجب أن تُحاكم إليه هذه الروايات ونحكم به عليها، لأن البحث فيها بحثٌ في النصّ الحاضر المحدّد والممكن تجريبياً، بخلاف البحث في الأسانيد التي هي مسألة تاريخية، انتهت مفاهيمها وصيغها ومنطقاتها «لا يفيدنا الآن أي بحث بها، لأن مادة أي بحث بها هي ما وصلنا عن رؤى لبعض السّابقين عن غيرهم، ونحن لا نستطيع أن نعيد الزّمن للوراء لتتحقق من صحة أي مقدّمة.. ولكننا نستطيع أن نضع متون الرّوايات في معيار كتاب الله

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

تعالى، لنعرفَ من خلال هذا المعيار الموضوع منها»^(١).

ولا يتورع المؤلف عن غمز نقاد الحديث أنفسهم بسبب من اهتمامهم بالأسانيد دون المتون- وهي جوانب تاريخية لم تمنع الاختلاف والوضع والكذب في الروايات- ويرى أنّ علماء التفسير وعلماء القرآن «أكثر قدرة على تصحيح متون الحديث من علماء الحديث ذاتهم»^(٢).

هذا أهم ما وقع في كلام المؤلف في هذه الجزئية، ويمكننا أن نلخصه فيما يلي:

١. البخاري ومسلم وغيرهما من الأئمة مخرجي الأحاديث الصحيحة مجرد مؤرخين، نقلوا الروايات التاريخية عن فترة الرسالة وفق الشروط التي قررها كل إمام.

٢. على الرغم من التزام هؤلاء الأئمة بشروطهم التي وضعوها لقبول الحديث عن فترة الرسالة، واستقصائهم للطرق والروايات في كتبهم، إلا أنّ الخلل في نقدهم متأ من عدم الشمول، فمعظم عملهم واشتراطهم تركزت على السند وتقييم الرجال، وهو ضربٌ من العدمية الأمر الذي عزز الاختراق السياسي والمذهبي للمنظومة الحديثية برمتها، بل ومكن للمحدثين من بسط نفوذهم ما دام بحثهم لا يلاقي رفضاً سياسياً متصلاً بطبيعة الأجندة السياسية القائمة حينها^(٣).

٣. شرط البخاري في المعاصرة لا يضيف أي بعد نقدي أو معرفي للرواية وليس له أثر عليها، لأنه أداة تاريخية تتبع البحث في الشكل الخارجي للرواية، وتتناول حملة الأخبار وبحث الاتصال والانقطاع، وليس الخبر ذاته، وذلك شأن إسنادي خالص.

٤. وقوع الاختلاف والتناقض بين هذه الروايات، وبينها القرآن الكريم والأصول العقلية والمنطقية لا يلزم هؤلاء الأئمة مع جزمنا بمعرفتهم ذلك، بل يلزم المتأخرين الذين برروا هذه الروايات، ثم نقلوها من حيز الحديث والتاريخ إلى دائرة السنة بكل ما تعنيه الكلمة في العرف والوجدان

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٨

(٣) يقول بعضهم عن مصطلح الحديث: «وقد قام المحدثون من أهل السنة بتشديد دعائمهم وتقعيد نظرياتهم، ومن الملاحظة السريعة يتبين أن كثيراً من المدارس الإسلامية الأخرى كالإباضية والمعتزلة والزيدية لم تدون آراؤها في مصنفات هذا العلم لأسباب سياسية...»، ثم يشير إلى أن هذا الفرق كانت تستورد نظريات المصطلح من أهل السنة لأمر منها: «كثافة الانتشار الذي حققته النظريات الحديثية التي شيدها المحدثون، بفعل الدعم السياسي لها من قبل السلطات الحاكمة عبر التاريخ (الأموية، العباسية، العثمانية)، (و) العجز السياسي والعلمي للمدارس الإسلامية الأخرى، التي أقصيت من الساحة السياسية بدعوى أنّها من الفرق المبتدعة» خالد الوهبي. أشراف الساعة النصّ والتاريخ ص ٨.

الإسلامي، كما نقلوها بسبب من ذلك وغيره من دائرة الظن والنسبية إلى اليقين والقطع بصحتها وقبولها في الاعتقاد والعمل.

٥. قصور منهج المحدثين في نقد المتن، وتركيزهم على الرجال دون الأقوال، واهتمامهم بحملة الأخبار دون الأخبار، بينما الأسلم من وجهة نظر منهجية نقد المتن على أساس من القرآن ودلالاته.

المطلب الثاني: مناقشة رأي المؤلف حول شروط الصحيحين وما يتصل بها

يمكننا أن نناقش المؤلف في هذه الجزئية بما يلي:

أولاً: ما أثاره المؤلف من خصوصية الشروط لدى هؤلاء الأئمة، وأنهم جمعوا الروايات بحسب ذلك لا يسلم له ابتداءً، ولا ندرى مصدره الذي استقى منه هذه المعلومة، ولا من صرح بها من المتقدمين أو المتأخرين، أو أنها من نتائج نظره واستقرائه.. لأن الواقع المعروف من دلالة النصوص المأثورة عنهم كمقدمة مسلم وغيرها، أو بالاستقراء لصنيعهم تصرح بعكس مدعى المؤلف.

فأما أن يكون المؤلف قد أخذها من بعض المعاصرين فعسى، وقد وجدنا بعضهم يصرح بنحو من ذلك، ويرى « أن أي دارس للسنة لابد وأن يملكه الذهول لما يرى من تضارب، وتعدد، وتنافر واختلاف، (لأن) هذا الفرع من المعرفة ذاتي الطبيعة، بمعنى أن كل فروضه وقواعده تقوم على أسس ذاتية سواء في وضعها أو في تطبيقها، وأنه ليس هناك معايير يصدق عليها صفة الموضوعية»^(١).

ويقول آخر: «وقد كان البخاري على كل حال يجمع مادة كتابه من البضاعة الحاضرة في عصره (أوائل القرن الثالث) من الروايات والأخبار عن طريق الانتقاء منها وفقاً لمنهجه التصحيحي المعروف، نشير بذلك إلى أن انتقائية البخاري التصحيحية كانت تمارس على بضاعة مصهورة بنار التاريخ... لقد كان البخاري بغير شك، ممثلاً رئيسياً للمنظومة السلفية الحديثية، ليس فقط في سماتها المنهجية التي تعتمد منهاج الرواية الإسنادي وتطلب الخبر طلباً ذاتياً، ولكن أيضاً في رؤيتها الموضوعية التي فرضت على البخاري بالضرورة اختيارات نصية بعينها تناقض الفرق المعادية لأهل الحديث»^(٢).

(١) جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ١٣٧/٢، وكتابه قضية الفقه الجديد ص ٩٢ وما بين قوسين من عندنا

(٢) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام ص ٢٦٣

ويضيف آخر: «هذا المفهوم (صحة الحديث) يخضع لفضاء معرفي أنتجه، ولبنية متسقة في داخلها تعتمد عند الحكم في صحة الحديث على عدالة الرواة وعلى ضبطهم...»^(١)، ثم يدعو إلى ما يسميه «مراجعة جذرية للمفاهيم المؤسسة لمنهجية المحدثين»^(٢).

وعندما يقول المؤلف: «وما نلحظه في مجمل الشروط الموضوعية وعلى اختلافها، أنها لا تركز على شرط القيمة الفكرية والعقلية للراوي...»^(٣)، فإنما يردد ما قاله إبراهيم فوزي: «وهكذا جرى تقويم الحديث من هذا المنطلق لاعتبارات تتعلق بأخلاق الراوي، ولم يجر تقويم الفكر والعقل لدى رجال الإسناد، فقد يكون الراوي ممن يتمتع بالشروط التي وضعوها لتجعل منه الرجل الصدوق والموثوق والعدل، ولكنه لا يتمتع بمستوى فكري وعقلي يؤهله لتقويم الحديث من جهة المعنى...»^(٤). فإذا ما رجعنا إلى الصحيحين أدركنا بيسر - كما سيأتي - أن شروط الرواة وطرائق النقد وحتى المصطلحات كانت معلومة لدى شيوخ البخاري ومسلم ومن قبلهم كابن المديني ويحيى القطان وشعبة والسفيانين ومالك... ومن تقدمهم من الأئمة، وإنما يقع الاختلاف في بعض تفاصيل الشروط والاختيارات بحسب مقصد كل إمام من كتابه على طريقة فنية، أو بحسب مقتضيات واتجاهات النقد في كل بيئة. فأما أن تكون شروط أحدهم شخصية خالصة يمتاز بها عن غيره، فهو مجرد وهم من المؤلف. وهبها شروطا من عندهم، أليس السؤال ينبغي أن يتوجه إلى مدى معياريتها ومقارنتها العلمية؟

قال ابن الصلاح بعدما ذكر تعريف الحديث الصحيح وشروطه: «فهذا هو الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث...»^(٥)، وقال ابن دقيق العيد: «وَلَوْ قِيلَ فِي هَذَا:

(١) محمد حمزة. إسلام المحدثين ص ٩٩-١٠٠

(٢) محمد حمزة. إسلام المحدثين ص ٩٩-١٠٠

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٨٥

(٤) إبراهيم فوزي. تدوين السنة ص ١٩٠

(٥) ابن الصلاح. معرفة أنواع علوم الحديث ص ١٣، ولقد ادعى بعضهم أن حد الصحيح المتفق عليه هو صناعة من الإمام الشافعي ممثلاً لأصحاب الحديث، لا متوسطاً بينهم وبين أهل الرأي، بل إن الذي استقر عليه الأمر، في حقيقته صيغة رديئة لتعريف الشافعي، ولاحظ أن عمدة الشافعي في تعريفه هو الإسناد فقط ولا عبرة فيه بنقد متون الحديث، وبرأيه فهذا يكر بالضعف على تعريفه. ينظر موقع محمد خيرى قيرباش أوغلو. مشروع الإمام الشافعي. رابط www.hayrikirbasoglu.net/ar/?p=٢٤، والفكرة ذاتها عند زكريا بن خليفة المحرمي في كتابه قراءة في جدلية الرواية

الحديث الصحيح المجمع على صحته هو كذا وكذا...»^(١).

قال الإمام مسلم: «لَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي صَحِيحٌ وَضَعْتُهُ هَا هُنَا، إِنَّمَا وَضَعْتُ هَا هُنَا مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ»^(٢)، وكان قد عرضه على أبي زرعة لينظر فيه ليميز له الصحيح من المعل^(٣). فإذا ما كانت الشروط شخصية ومن عنده فلماذا العرض على غيره؟ ولماذا ترك ما لا يصح أو هو معلول؟

- وعلى سبيل المثال فالجمهور على عدم قبول الحديث المرسل^(٤)، ولم يخرج الإمام مسلم عن اتفاقهم وصرح به فقال: «وَالْمُرْسَلُ مِنَ الرَّوَايَاتِ فِي أَصْلِ قَوْلِنَا، وَقَوْلِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ»^(٥).

- وفي مثال المعنعن من الروايات اشترط الجمهور شرطين: إمكان اللقاء وسلامة المعنعن من التدليس، وقد اكتفى مسلم بهما، وذكر أنه: «الْقَوْلُ الشَّائِعُ الْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ وَالرَّوَايَاتِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا»^(٦).

- وفي التفرد نجده يقول: «لِأَنَّ حُكْمَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَالَّذِي نَعْرِفُ مِنْ مَذَهَبِهِمْ فِي قَبُولِ مَا يَتَفَرَّدُ بِهِ الْمُحَدِّثُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ قَدْ شَارَكَ الثَّقَاتِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْحِفْظِ فِي بَعْضِ مَا رَوَوْا، وَأَمَعَنَ فِي ذَلِكَ عَلَى الْمُوَافَقَةِ لَهُمْ، فَإِذَا وُجِدَ كَذَلِكَ، ثُمَّ زَادَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْئًا لَيْسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ قُبُلَتْ زِيَادَتُهُ»^(٧).

والدراية عند أهل الحديث ص ٨٦-٨٧

(١) ابن دقيق العيد. الاقتراح في بيان الاصطلاح ص ٥

(٢) صحيح مسلم. كتاب الصلاة. باب التشهد في الصلاة (٣٠٤/١) ح (٤٠٤)، وينظر ابن الصلاح. صيانة صحيح مسلم ص ٧٥

(٣) ابن الصلاح. صيانة صحيح مسلم ص ٦٧

(٤) ينظر النووي. التقريب والتيسير ص ٣٥

(٥) مقدمة صحيح مسلم ٣٠/١

(٦) مقدمة صحيح مسلم ٣٠/١، وفي المسألة بحث لا يخفى وليس من غرضنا.

(٧) مقدمة صحيح مسلم ٦/١

- وفي طرق التلقي نجده يفرق بين حدثنا وأخبرنا، «وَأَنْ حَدَّثَنَا لَمَّا سَمِعَهُ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ خَاصَّةً وَأَخْبَرَنَا لَمَّا قَرِئَ عَلَى الشَّيْخِ»^(١)، «وهذا الفرق هو مذهب الشافعي وأصحابه وجمهور أهل العلم بالمشرق وهو مذهب أكثر أصحاب الحديث الذين لا يحصيهم أحد... وصار هو الشائع الغالب على أهل الحديث»^(٢).

ومنهج البخاري كمنهج غيره من العلماء المتقدمين. قال ابن رجب: «اعلم أن الرواة أقسام... وإلى طريقة يحيى بن سعيد يميل علي بن المديني وصاحبه البخاري»^(٣).

وقال العقيلي: «لَمَّا أَلَّفَ الْبُخَارِيَّ كِتَابَ الصَّحِيحِ عَرَضَهُ عَلَى أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَيَحْيَى بْنَ مَعِينٍ وَعَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ وَعَبَّاسَ بْنَ أَبِي حَبِيبٍ فَاسْتَحْسَنُوهُ وَشَهِدُوا لَهُ بِالصِّحَّةِ إِلَّا فِي أَرْبَعَةِ أَحَادِيثٍ»^(٤).

وفي رواية المبتدع يتوافق رأي البخاري مع «مذهب كثير من المحدثين، ومن هؤلاء تلميذه وخريجه الإمام مسلم، فقد روى في صحيحه عن أهل البدع والأهواء المعروفين بالصدق والإتقان، وخاصة إذا انضم إلى ذلك الورع والتقوى، وما ذهب إليه الشيخان هو رأي أكثر الأئمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم»^(٥).

وحتى شرط البخاري في المعاصرة - لو صح أنه المقصود برد مسلم - ينسب إلى علي ابن المديني وغيرهما ممن تقدم، بل منهم من قال: إنه لو ادعى مدع أن الإجماع قائم على هذا (الحكم بعدم الاتصال) قبل مسلم لم يكن قوله بعيدا^(٦).

ثم إن الأمة أجمعت في الجملة على قبول ما في الصحيحين، وتلقتهما بالقبول، وذلك متضمن لعمومية الشروط في كتابيهما، فلا يسلم للمؤلف مدعاه لا بحيثية الإجمال ولا بحيثية التفصيل.

(١) صيانة صحيح مسلم ص ١٠٣

(٢) شرح النووي على مسلم ٢١/١، وصيانة صحيح مسلم ص ١٠٣

(٣) شرح علل الترمذي ٣٩٦/١ - ٣٩٧، وينظر بصفة عامة أبو بكر كافي. منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليقها من خلال الجامع الصحيح.

(٤) ينظر هدي الساري ص ٧، وتهذيب التهذيب ٥٤/٩

(٥) أبو بكر كافي. منهج الإمام البخاري ص ١٠٥

(٦) ينظر إبراهيم اللاحم. الاتصال والانقطاع ص ٩٩، مع مقدمة ابن الصلاح ص ٦٦

يقول ابن تيمية: «وكذلك التصحيح لم يقلد أئمة الحديث فيه البخاري ومسلما، بل جمهور ما صححاه كان قبلهما عند أئمة الحديث صحيحا متلقى بالقبول، وكذلك في عصرهما وكذلك بعدهما قد نظر أئمة هذا الفن في كتابيهما، ووافقوهما على تصحيح ما صححاه، إلا مواضع يسيرة، نحو عشرين حديثا، غالبها في مسلم، انتقدها عليهما طائفة من الحفاظ، وهذه المواضع المنتقدة غالبها في مسلم، وقد انتصر طائفة لهما فيها، وطائفة قررت قول المنتقدة... والمقصود أن أحاديثهما انتقدها الأئمة الجهابذة قبلهم وبعدهم، ورواها خلائق لا يحصي عددهم إلا الله، فلم ينفردا لا برواية ولا بتصحيح... وأما البخاري ومسلم فجمهور ما فيهما اتفق عليه أهل العلم بالحديث، الذين هم أشد عناية بألفاظ الرسول وضبطها لمعرفة بها من أتباع الأئمة لألفاظ أئمتهم، وعلماء الحديث أعلم بمقاصد الرسول في ألفاظه من أتباع الأئمة بمقاصد أئمتهم، والنزاع بينهم في ذلك أقل من نزاع أتباع الأئمة في مذاهب أئمتهم»^(١).

ثانيا: أما ما يتعلق بشرط البخاري وانتقاد المؤلف له، فجوابنا من وجوه:

١. المؤلف سار في هذه الجزئية تقليدا وتأثرا بغيره، ولعل منهم عبد الجواد ياسين الذي جعل من انتقاد علوم الحديث وأدوات المنهج عند المحدثين من أساسيات كتابه (السلطة في الإسلام)، ولما ورد إلى شرط البخاري فيه وجدناه يقول: «ولا شك أن شرط الاتصال بالسماع، الذي تمسك به البخاري غالبًا شرط ضروري، ينم عن ملكة توثيقية راقية إذا ما قارناها بمثيلاهما عند سائر المحدثين، ولكنه بحكم الظنية الأحادية سوف يظل في حاجة إلى بقية الشروط، كما أنه في ذاته سيظل بحاجة إلى النظر في كنه السماع ووقته وكيفيته ودوافعه»^(٢)، ويقصد (ببقية الشروط) ثبوت الخبر بمقاييس المنهج النقدي الشامل الذي يقوم على محاكمة المتن إلى القرآن والتاريخ والعقل الكلي^(٣)، وهو ما يصرح به عدنان الرفاعي في النص السابق، أما (كنه السماع) فقد عبر عنه عدنان الرفاعي بقوله السابق: (فحتى يتم التأكد من ثبوت لقاء الراوي مع من روى عنه، لا بد من التحري عن ذلك بذات الأدوات التاريخية التي يتم التحري بها عن صدق الرواة، وبالتالي فهذا الشرط لا يركز إلا على حوامل تاريخية).

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٢١٥/٧-٢١٧

(٢) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام ص ٣٠٤

(٣) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام ص ٢٣٩

ونود أن نلفت في هذا السياق إلى أمرين في كلام المؤلف:

الأول: أنه فيما يظهر لا يدرك مضمون شرط البخاري أو لا يحسن التعبير عنه، فعندما يقول: «وحتى شرط البخاري وهو أن يكون قد ثبت لقاء الراوي مع من روى عنه ولو مرة... فحتى يتم التأكد من ثبوت لقاء الراوي مع من روى عنه، لا بد من التحري عن ذلك بذات الأدوات التاريخية التي يتم التحري بها عن صدق الرواة، وبالتالي فهذا الشرط لا يرتكز إلا على حوامل تاريخية»^(١)!! وهذا الذي صرح به على الاختصار ليس بشرط للبخاري عند من نسبه إليه، لأن شرط البخاري أو غيره على الاختصار هو (العلم بالسمع أو التصريح بالتحديث، وليس مجرد العلم باللقاء أو ثبوت اللقاء)، كما أنه ليس تحديدا شرط مسلم الذي نقل الاتفاق عليه، فشرطه على الاختصار مركب من المعاصرة وإمكان اللقاء أو السماع، مع ثقة الرواة، وانتفاء التدليس، وعدم حصول بيئة على عدم السماع. والمؤلف يتحدث عن العلم باللقاء، وهذا مذهب ثالث لا يشتبه بمذهب البخاري^(٢).

والثاني: « أن الإمام البخاري لم يصرح بهذا المذهب في كتبه، ولا غيره من أئمة الحديث والنقد، وإنما أخذ العلماء ذلك من تصرفهم وصنيعهم في كتبهم، حيث لاحظوا أن الإمام البخاري وشيخه ابن المديني يعلنان الأحاديث كثيراً بعدم سماع الراوي عن من عنن عنه مع كونهما متعاصرين، فاستنبطوا من ذلك أن البخاري وشيخه ابن المديني لا يكتفیان بمجرد المعاصرة بل يشترطان تحقق اللقاء»^(٣).

٢. والأهم من جميع ما تقدم - وهو ديدن المؤلف في كل ما يتعلق بعلوم الحديث - مسألة المقاربة بالإسناد، وهي حسبها غير علمية وغير منهجية «ولا يمكنها أن تصل إلى مرتبة العلم الذي يعني الوقوف على حقائق الأشياء»^(٤)، وشرط البخاري لا يضيف أي معيارية، لأنه من ذات المقاربة التاريخية للمحدثين، وأقصى ما يؤديه هو التحكم في جملة معينة من الروايات وقبولتها وفق شرطه في حالة ما إذا كان التطبيق صحيحا، بينما الواقع الفعلي في أصل المتن الواردة في البخاري نفسه تبين مدى هشاشة مثل هذه المفاهيم والاشتراطات.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٢) ينظر ابراهيم اللاحم. شرط العلم بالسمع في الإسناد المعنعن ص ٣٦

(٣) أبو بكر كافي. منهج الإمام البخاري ص ١٨٠

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٨٥

ولكن ما معنى (المقاربة التاريخية)، و(مجرد مواضع المحدثين) التي تفتقر إلى المنهجية أو (العلمية) بتعبير المؤلف ؟

إن مصطلح (المقاربة) المقصود في كلام المؤلف ينصرف إلى جملة الآليات والأدوات الخاصة التي تمثل مسلك المحدثين النظري والتطبيقي باتجاه فرز الروايات وتصنيفها والحكم عليها، وقد جاءت صياغتها ضمن كليتين اثنتين هما: العدالة والضبط.

إن تحليل المعنى في هاتين الكليتين بالنظر إلى تجسدهما في الواقع التاريخي - برأي المؤلف - يبرهن على معنى (المقاربة) وليس العلم، والرأي وليس المنهج، أو كما يقول بعضهم: «أنه لا يجوز القول قواعد علم الحديث للإشارة إلى الضوابط التي وضعها المحدثون، بل نقول آراء رجال الحديث، وأن لا نقول علم مصطلح الحديث، ولكن نظريات قبول الحديث، لأنه ليس علما يعتمد على منهج، كعلم التاريخ أو المنطق أو اللغة»^(١).

ولكن ما هو (غير العلمي) و (غير المنهجي) في النظرية والتطبيق لدى المحدثين فيما يتعلق بالعدالة والضبط وما يتصل بهما ؟ وماذا يلزم عنه ؟ وهل كونهما أداتان (تاريخيتان) كما يقول المؤلف يفقداهما صفة (العلم) و (المنهج) ؟

المنطلق الأول لهذا التوصيف هو ما يتعلق بعلم الجرح والتعديل والحكم على الرجال، فهذا المبدأ يفتقر بصفة حادة لدى المؤلف لصفة (العلمية)، كونه لا يحل مشكلة تركية الرجال، ولا يعرفنا حقيقة العدل الصادق من الكاذب، بل إنه يخلق مشكلة أكبر لأنه مخالفٌ للنص القرآني الذي يصور النبي ﷺ نفسه لا يعلم حال بعض من كان معه، «فكيف يسمح بعض اللاحقين لأنفسهم أن يجزموا بعد قرون من الزمن بما لم يستطع النبي ﷺ ذاته أن يجزم به في عصره»^(٢)، «إذا كان النبي ﷺ ذاته لم يكن يعلم الذين مردوا على النفاق من أهل المدينة الذين عاشوا معه في ذات المكان والزمان، فكيف إذا لرجال أن يُضَعَّفوا (أو يُقَوَّوا) رجالاً وروايات بحيث يكون رأيهم في ذلك مطلقاً ينتج عنه إدخال نصوص إلى المقدّس أو إخراج نصوص من المقدّس ؟...!!! المسألة كلها مبنية... على تركية رجال لرجال، وهي مسألة من أولها إلى آخرها ظنية الثبوت، ولا ترتقي أبداً إلى مستوى العلم»^(٣).

(١) إسماعيل منصور. تبصير الأمة بحقيقة السنة نقلا عن جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ٥٤/٢

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٩ - ١٤٠، والحق الذي لا يريدون ص ١١٨

ومما يؤكد هذه (المقاربة) الحديثة - برأيه - هو كون علم الجرح والتعديل أوجدَ لخدمة وتأطير «منهج تراثي جمعي يضع التاريخ في درجة موازية لكتاب الله تعالى»^(١)، أي أن اعتراضه مبني على افتراض نشأة هذا العلم في مرحلة تالية لوضع الروايات التاريخية، بهدف خلق الانسجام النصوي داخل المنظومة المذهبية أو السياسية.

وفي الجانب التطبيقي فهذه (المقاربة) «لا تخلو من الأهواء والأخطاء والعصبيات المسبقة الصنع...ومن الجريمة الكبرى وضع هذه المقاربات التاريخية معيارا لمنهج تكفل الله تعالى بحفظه»^(٢).

إذا لا يمكن وصفه بالعلم، لأنه في الوظيفة لا يعدو أن يكون (نظرية) أو (رأي) يقوم على (الظن)، ولا يرتقي «أبدا إلى مستوى العلم»^(٣)، «الذي يعني الوقوف على حقيقة الأمور والأشياء»^(٤)، «ما يسمى بعلم الجرح والتعديل، ليس علما مبنيا على براهين وأدلة مستنبطة من النص القرآني»^(٥).

وأیضا لا يمكن وصفه ب (العلم) من جهة الاعتبارات الإنسانية التي تجعل الأئمة يتأثرون بعوامل مختلفة تعيق قدرتهم على استخلاص النتائج من البيانات والشواهد، وتحرف حكمهم على الواقع - وهي إحدى أهم الصعوبات التي تعترض موضوعية العلوم الإنسانية والاجتماعية عادة^(٦) - أو بتعبير المؤلف (لا تخلو من الأهواء والأخطاء والعصبيات المسبقة الصنع).

أي أن المسألة بصفة عامة تدور حول محورين: موضوع البحث في الحديث ومنهجه، والباحث فيه أي الناقد أو عالم الجرح والتعديل.

وفي النتيجة فثنائية (الظن) و (القطع) هي المرجعية الأساسية في حكم المؤلف على علم الجرح والتعديل ب (المقاربة التاريخية). فوضع شروط للجرح والتعديل ممكن، لكن الاستيثاق فعلا من عدالة

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣ و ص ٢٩٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣، وقارن بما يقوله اسماعيل منصور في تبصير الأمة بحقيقة السنة كما نقله عنه جمال البنا في كتابه السنة ودورها في الفقه الجديد ٥١/٢

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٠

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣ والحق الذي لا يريدون ص ١١٩

(٦) وهذه الصعاب المتعلقة بالشخص الباحث على مستويات ثلاثة: الذاتية، والقيمة أو التقويم، والأيدولوجية. ينظر صلاح قنصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث ص ٥٧

الرجال وضبطهم يستتبع حدود القدرة البشرية، أي لا يمكن الجزمُ به في نفس الأمر، «لأن تزكية الرجال لا يعلمها إلا الله تعالى»^(١)، والقطع بذلك - حسبه - هو التأيي على الله، ومخالفة آيات التزكية التي تخصصها بالله تعالى^(٢).

ومهما كان المنطق الذي يقوم عليه هذا العلم وعلم الحديث بصفة عامة برأي المؤلف، فإن القصور يعتريه كما قدمنا مرارا من جهة نمطية النقد القائم تلقائيا على الأسانيد «جذر المشكلة بالحديث وعلومه، أن معظم الاهتمام كان في السند دون المتن، وأنهم ربطوا تلك العلوم بالتاريخ الذي لا يتجرد رجالاته عن عصبياهم»^(٣).

وهو ليس مجرد افتراض أو تحكم نظري، فإنه «حينما يكون معظم الاهتمام بالسند وبتزكية الرجال لبعضهم فإن التناقض والاختلاف هو نتيجة حتمية»^(٤)، «فكون معايير الصحة والضعف عند علماء الحديث هي في معظمها من جهة الإسناد أو الشكل فقط، دون التعرض لمتن الحديث، أدّى إلى كثير من الاختلاف...»^(٥).

ولرد على ذلك:

نلاحظ أن المؤلف يعترض على مناهج المحدثين وفق مسار توجيهي مبسط رضيه منذ البداية، وأراد من خلاله توظيف ما يعتقد أنه الكيفية التي يشتغل عليها النقاد للطعن في منهجهم ووسمه ب (المقاربة)، لكن عدم دخوله في التفاصيل النقدية للمحدثين ومسارات النقد في واقعه التاريخي المدون جعل تصوره يخرج عن الاعتدال إلى التفريط، ويقلب السياقات العلمية وأدلتها بما يدل على مدى خلطه وخطئه في تقدير عموم المسائل التي يناقشها. إذ على النقيض من ادعاء المؤلف فالاهتمام بالإسناد لا يرجع إلى (أهميته) أو (مقارنته)، بقدر ما يرجع إلى (علميته) ومركزته في العملية النقدية، فهو صنو المتن، ولدا اشتهر بينهم: أن السند للخبر كالنسب للمرء، يقول صبحي الصالح: «مقاييس المحدثين في السند لا تفصل عن مقاييسهم في المتن إلا على سبيل التوضيح والتبويب والتقسيم، وإلا

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٨٩

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥٢

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ١٩٣

فالغالب على السند الصحيح أن ينتهي بالمتن الصحيح، والغالب على المتن المعقول المنطقي الذي لا يخالف الحس أن يرد عن طريق سند صحيح، وإذن، فكل أبحاث النقاد في رجال الإسناد، وفي شروط الرواة، إنما تؤدي بكل بساطة إلى النتيجة التي لا مفر منها: وهي نقد متون الأحاديث، لمعرفة درجتها من الصحة والحسن والضعف»^(١).

ويقول المليباري: «الإسناد لا يتحقق له وجود إلا باعتبار متنه، وبالتالي فإنه لا يستحق أي حكم إلا إذا صار النظر شكليا... وإذا صدر عن الناقد حكم بأن الإسناد صحيح فمعناه أن كل راوٍ من السند صادق ومصيب في قوله وعزوه لمن فوقه، وبذلك يثبت أن النبي ﷺ قد قاله، على الظنّ الغالب، ولا يصح القول أبداً إن الإسناد صحيح والمتن ضعيف أو موضوع؛ لأن الخلل الوارد في المتن إنما هو من جهة أحد رواياته... أما ما شاع لدى المتأخرين من ذلك الإطلاق، فإنه لا يعدو كون الرواة ثقات فقط، لا أكثر ولا أقل»^(٢).

على أن للمتقدمين من المحدثين نظر في جهة طبيعة البحث في مثل هذه الأمور ذات الطابع الإنساني ودرجات التركيب والتعقيد التي تكتنفها، فقرروا أن الإسناد لا يكفي لمعرفة الحديث، بل الفهم والمعرفة والحفظ وكثرة السماع والمذاكرة، وفي ذلك يقول الحاكم: «إنّ الصّحيح لا يُعرف برواياته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة، ليظهر ما يخفى من علة الحديث»^(٣).

بل قرروا أيضا - من الباب ذاته - إعمال القرائن في أنواع كثيرة من الحديث كزيادة الثقة والوصل والإرسال والرفع والوقف وغيرها من أنواع الحديث، ولا يحكمون فيها بحكم مطرد من القبول أو الرد، بل إن الراوي الواحد تتغير أوصافه، فتتغير أحكامهم عليه، فقد يكون ضعيفا في بعض الأوقات دون بعض، أو في بعض الأماكن دون بعض، أو عن بعض الشيوخ، أو في روايته عن أهل بلد^(٤)، وبالجملّة فإن «لهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»^(٥).

(١) صبحي الصالح. علوم الحديث ومصطلحه ص ٢٨٣

(٢) المليباري. نظرات جديدة في علوم الحديث ص ٩٦

(٣) الحاكم النيسابوري. معرفة علوم الحديث ص ٥٩

(٤) ينظر للتفصيل والأمثلة خالد أبا الخيل. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس ص ١٥٧-١٦٣

(٥) ابن رجب الحنبلي. شرح علل الترمذي ٥٨٢/٢

وسياتي مزيد بيان لهذه المسألة.

فإذا ما رجعنا إلى شروط المحدثين عامة، وكليتي العدالة والضبط لديهم، فلا شك أن السؤال من بدائه العقول الذي يطرح: هل العلم بعدالة الرجال وضبطهم أمرٌ ممكن أم يستحيل إدراكه؟ وهل هاتين الكليتين مجرد فكرة اعتبارية أو (رؤية أخلاقية)، (غير معقولة) و(غير منهجية)، اختلقت لتأطير الروايات الحديثية خلال القرون الأولى؟ وهل (سطوة) (الظنية) الملازم لهما في الاستعمال التطبيقي ومن ثم في نتائجه مما يقوض ادعاء (العلمية) فيهما؟

أ- لقد حاول المؤلف أن يصوّر مبدأ (العدالة) أو (التعديل) بالأمر الذي لا يمكن إدراكه في الناس أو تحصيله في الثقل على وجه اليقين، واستدل له ببعض آيات التزكية في القرآن الكريم، وقرر أن « تزكية الرجال والاطلاع على إيمانهم وما في قلوبهم مسألة لا يحيط بها إلا الله تعالى»^(١)، والرسول ذاته لم يكن يعلم حال بعض أهل المدينة من المنافقين الذين مردوا على النفاق، فكيف يعلم رجال الجرح والتعديل حال الرواة فيعدلون ويجرحون؟ وفيهم من لم يدرك زمان المعدل والمجرح؟!

- خلط المؤلف بين العدالة التي يمكن أن يطلع عليها الناس أو المتحرّري عنها من أئمة الجرح والتعديل فيحكم على الشخص بكونه مستقيم السيرة حسن السلوك، مرضي الشهادة والرواية؛ وهي العدالة الظاهرة الممكنة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ودلالة العرف والعقل الفطري «الجرح والتعديل... يهتم بالقوادح الظاهرة كالضعف والجهالة والغفلة وكثرة الخطأ والفسق»^(٢)، والعدالة الباطنة المتعلقة بالقلوب، وهذه لا يعلمها إلا ربُّ العالمين، فهو العليم بذات الصدور، يعلم السرّ وأخفى، ولاشك أن بعض آيات العلم والتزكية تنزل على ذلك.

ولو رجعنا إلى مفهوم (العدالة) عند المحدثين وتطبيقاته المختلفة في كتب الجرح والتعديل، نجد إنه يرصد حالة الرواة فيما تحملوه وأدوه من الروايات، وليس هو حكم عليهم كشخص ولا بحثٌ فيما وراء الرواية أو الأداء؛ في ذاتية الراوي وصفته الباطنة. فالجرح هو: « وصف الرّاوي بما يقتضي ردّ روايته»^(٣)، والتّعديل هو: « وصف الرّاوي بما يقتضي قبول روايته»^(٤).

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١١٨

(٢) همام سعيد. مقدمة شرح علل الترمذي لابن رجب ٢٥/١

(٣) الشريف حاتم العوني. خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل ص ٦

(٤) الشريف حاتم العوني. خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل ص ٦

فالعدالة المبحوث عنها لدى الأئمة هي العدالة المقيدة بالرواية والشهادة، وليس مطلق العدالة التي يتحدث عنها المؤلف.

ومن ثم فالحديث عن الاستحالة - على ما وصفنا من مفهوم المصطلح وحدوده - مندفع بأصله، والاستدلال له بآيات التزكية في غاية البعد، يقول الجديع: «والإنسان يُذكر بالخير والشرِّ بحسب ما يبدو منه، والسرّاتر موكولة إلى الله، فليس اعتبارها والبحث عنها مطلوباً لإثبات العدالة»^(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد شرط القرآن الكريم العدالة في الأخبار والشهادات عندما أوجب التوقف في خير الفاسق، ولو لم يكن ذلك ممكناً لما حملنا مضمون خطابه (بالتبين). وفي أمر الطلاق قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ، وفي قصة يوسف: ﴿أَرْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨١-٨٢]، وقال تعالى: ﴿حَقِّي يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وغيرها من الآيات.

فالعلم بالعدالة، وتعرف الصادق من الكاذب ممكن، بل هو مطلوب شرعاً، ونفي المعرفة بها باسم التزكية للتقوى استدلال لا يتم، لأنه استدلال ببعض الكتاب دون بعض.

قال ابن عاشور: «وقد ظهر أن النهي متوجهٌ إلى أن يقول أحد ما يفيد زكاء النفس، أي طهارتها وصلاحتها، تفويضاً بذلك إلى الله، لأن للناس بواطن مختلفة الموافقة لظواهرهم وبين أنواعها بون؛ وهذا من التأديب على التحرز في الحكم والحيطه في الخبرة واتهام القرائن والبوارق، فلا يدخل في هذا النهي الإخبار عن أحوال الناس بما يعلم منهم وجربوا فيه من ثقة وعدالة في الشهادة والرواية وقد يُعبر عن التعديل بالتزكية وهو لفظ لا يراد به مثل ما أريد من قوله تعالى: ﴿قَلَّا تَزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾، بل هو لفظ اصطلح عليه الناس بعد نزول القرآن ومرادهم منه واضح»^(٢).

(١) عبد الله بن يوسف الجديع. تحرير علوم الحديث ٢٣٦/١

(٢) التحرير والتنوير ١٢٦/٢٧

فأما الاستدلال بالقرآن، وأن النبي ﷺ لم يكن يعلم بعض المنافقين، فمردودٌ بكونه استدلال خارج محل النزاع، فالنبي ﷺ لم يكن يعلم بنفاق هؤلاء - وهم قلة - على مستوى الاعتقاد وما يضمرونه في قلوبهم من الشر، أو في صدورهم من السرّ، فهو بشر لا يعلم الغيب، ولكنه كان يعلم عامتهم بكشف الله له عن تصرفاتهم، «وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يَعْرِفُونَ مِنْهُمْ مَنْ تَكَرَّرَتْ بِوَادِرٍ أَحْوَالِهِ، وَفَلَتَاتُ مَقَالِهِ»^(١)، وقال الله لنبيه: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، وقال له: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَأَحْذَرَهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَيْسَ يُوَفِّكُونَ﴾ [المنافقون: ٤]، فكيف يجاهدهم أو يحذرهم وهو يجهلهم؟ ولكن لو فرض أنه ﷺ كان يتتبع ما يروونه من القرآن أو ينقلونه من سنته، ويتحرى أقوالهم وأفعالهم، ويبلوا أخبارهم عن جميع ذلك، كان بمحل أن يعرف جرح عمومهم في ذلك، فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقال أيضا: ﴿حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]. فبأ الفاسق مطلوب التبيين فيه، ولو لم يكن ذلك بمحل الإمكان، أو هو مما استأثر الله بعلمه لم يكن لهذا الخطاب محل.

على أنّ الآية الكريمة التي تشير إلى عدم علمه ﷺ ببعضهم، تتحدث عما استأثر الله بعلمه عن هؤلاء ولم يكشفهم لرسوله، لقلة الفائدة في علمه بهم. قال ابن عاشور: «وَأَشِيرَ بِقَوْلِهِ: لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ إِلَىٰ أَنَّ هَذَا الْقَلَّ الْبَاقِي مِنَ الْمُنَافِقِينَ قَدْ أَرَادَ اللَّهُ الْإِسْتِثْنَاءَ بِعِلْمِهِ وَلَمْ يُطَلِّعْ عَلَيْهِمْ رَسُولَهُ ﷺ كَمَا أَطَّلَعَهُ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ مِنْ قَبْلُ، وَإِنَّمَا أَعْلَمَهُ بِوُجُودِهِمْ عَلَىٰ الْإِجْمَالِ لِئَلَّا يَغْتَرَّ بِهِمُ الْمُسْلِمُونَ... وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَىٰ عَدَمِ الْفَائِدَةِ لِلرَّسُولِ ﷺ فِي عِلْمِهِ بِهِمْ، فَإِنَّ عِلْمَ اللَّهِ بِهِمْ كَافٍ»^(٢).

- فأما التعديل مع عدم معاصرة بعض أئمة الجرح والتعديل لبعض الرواة، واستشكال المؤلف له^(٣)، فهذا سبيله:

(١) التحرير والتنوير ٢٦٦/١٠

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٠/١١

(٣) قد طرح الإشكال ذاته لإسماعيل منصور في كتابه تبصير الأمة بحقيقة السنة، حيث يرى - كما نقل ذلك جمال البنا - أن علماء الحديث «مع أنهم وضعوا ضوابط الجرح والتعديل إلا أن هذا إنما ينطبق على الطبقة الأخيرة من الرواة الذين عاصروهم أو تلقوا عنهم، أما شأن الرواة السابقين عليهم فقد ظل بعيدا عن متناول أيديهم (على ما هو عليه) دون مقدرة من المحدثين على إصلاحه، لأنهم أقاموا نقدهم للرواة السابقين بناء على رأي التابعين - رضي الله عنهم - فيهم، ولم يمكنهم أن يتحققوا هم من ذلك بأنفسهم... وهذا الاتجاه يمكن وصفه بأنه: إثبات الحكم على الرجال بأقوال الرجال، أو بمعنى آخر: إقرار أحكام الدين وفق آراء الرجال، وهذا متجه». ينظر جمال البنا. السنة ودورها في الفقه الجديد ٥٠/٢، وكتابه قضية الفقه

أ- إما النقل الصحيح عن الأئمة المتقدمين ممن عاصر أولئك الرواة وخبرهم^(١)، وعاین الروایات والكتب ونظر فيها واعتبرها، ومن ذلك صنيع الإمام العقيلي وابن أبي حاتم وابن عدي في كتبهم. فإذا وُجد الاختلاف بينهم اجتهد رأيه فيهم، كما قال ابن حبان: «ورما أروي في هذا الكتاب واحتج بمشايخ قد قدح فيهم بعض أئمتنا... واحتج بهم البعض فمن صح عندي منهم بالبراهين الواضحة وصحة الاعتبار على سبيل الدين أنه ثقة احتججت به ولم أعرج على قول من قدح فيه، ومن صح عندي بالدلائل النيرة والاعتبار الواضح على سبيل الدين أنه غير عدل لم أحتج به وإن وثقة بعض أئمتنا»^(٢).

ب - وإما الاعتبار لأحوالهم ورواياتهم، في حال ما لم يدرك الإمام الراوي، «وذلك بأن يتبع أحاديث الراوي ويعتبرها، فيجد لها أو لأكثرها متابعات ثابتة وشواهد صحيحة، وإن لم يجد للقليل منها متابعة ولو شاهدا خاصا وجد لها شواهد عامة بمطابقتها بالقواعد الشرعية وموافقة للقياسات الجلية، فيغلب على ظنه أن ذلك الراوي صدوق في الحديث ضابط له»^(٣).

وعلى سبيل المثال فالإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) بينه وبين جعفر بن بُرقان (١٥٤هـ) أكثر من قرن من الزمان، يجد في الاعتبار وسيلة لتمييز حديثه وشيوخه، ويقول في ذلك: «جَعْفَرُ بْنُ بَرْقَانَ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مَهْرَانَ وَبَنِيهِ بْنِ الْأَصَمِ فَهُوَ أَغْلَبُ النَّاسِ عَلَيْهِ وَالْعِلْمُ بِهِمَا وَبِحَدِيثِهِمَا، وَلَوْ ذَهَبَتْ تَزَنُ جَعْفَرًا فِي غَيْرِ مَيْمُونِ وَابْنِ الْأَصَمِ وَتَعْتَبِرُ حَدِيثَهُ عَنْ غَيْرِهِمَا، كَالزَّهْرِيِّ وَعَمْرُو بْنُ دِينَارٍ وَسَائِرِ الرِّجَالِ لَوَجَدْتَهُ ضَعِيفًا رَدِيءَ الضَّبْطِ وَالرِّوَايَةِ عَنْهُمْ»^(٤).

وابن حبان (ت ٣٥٤هـ) بينه وبين قيس بن الربيع (ت ١٦٨هـ) أكثر من قرنين من الزمان، لا يجد من وسيلة لتمييز أحاديثه بعد النقل عن الأئمة إلا السبر والاعتبار، يقول في ذلك: «قد سبرت أخبار قيس بن الربيع من رواية القدماء والمتأخرين وتتبعها فرأيت صدوقًا مأمونًا حيث كان شابًا فلما

الجديد ص ٦٦-٧٦

(١) ينظر للتفصيل في هذا الأمر إبراهيم اللاحم. الجرح والتعديل ص ٣٠٤-٤٥٦

(٢) ابن حبان. صحيح ابن حبان ١٥٢/١-١٥٣، وينظر الثقات له ١٣/١

(٣) عبد الرحمن المعلمي. إشكالات في الجرح والتعديل مطبوع ضمن مجموع الرسائل الحديثية ص ٩٣، وينظر أيضا رسالته الاستبصار في نقد الأخبار ضمن المجموع نفسه ص ٥٩-٦٢، وينظر أيضا يحيى رضا جاد. ثلاث رسائل في تحديد أصول

الفرق وعلوم الحديث ص ١٢١

(٤) الإمام مسلم. التمييز ص ٢١٨

كبر ساءَ حفظه وامتنحن بابن سوء فَكَانَ يُدْخِلُ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ فَيَجِيبُ فِيهِ ثِقَةً مِنْهُ بِإِيَّاهِ، فَلَمَّا غَلَبَ الْمَنَاقِيرَ عَلَى صَحِيحِ حَدِيثِهِ وَلَمْ يَتَمَيَّزْ اسْتَحَقَّ مَجَانِبَتَهُ عِنْدَ الْإِحْتِجَاجِ. فَكُلُّ مَنْ مَدَحَهُ مِنْ أُمَّتِنَا وَحَثَّ عَلَيْهِ كَانَ ذَلِكَ مِنْهُمْ لَمَّا نَظَرُوا إِلَى الْأَشْيَاءِ الْمُسْتَقِيمَةِ الَّتِي حَدَّثَ بِهَا عَنْ سَمَاعِهِ، وَكُلُّ مَنْ وَهَّاهُ مِنْهُمْ فَكَانَ ذَلِكَ لَمَّا عَلِمُوا بِمَا فِي حَدِيثِهِ مِنَ الْمَنَاقِيرِ الَّتِي أَدْخَلَ عَلَيْهِ ابْنَهُ وَغَيْرَهُ»^(١).

ويقول في ابن لهيعة (ت ١٧٤هـ) «قد سبرت أخبار ابن لهيعة من رواية المُتَقَدِّمِينَ وَالمُتَأَخِّرِينَ عَنْهُ، فَرَأَيْتُ التَّخْلِيطَ فِي رِوَايَةِ الْمُتَأَخِّرِينَ عَنْهُ مَوْجُودًا وَمَا لَا أَصْلَ لَهُ مِنْ رِوَايَةِ الْمُتَقَدِّمِينَ كَثِيرًا، فَرَجَعْتُ إِلَى الْإِعْتِبَارِ فَرَأَيْتَهُ كَانَ يُدَلِّسُ عَنْ أَقْوَامٍ ضَعْفَى عَنْ أَقْوَامٍ رَأَهُمْ ابْنُ لَهَيْعَةَ ثَقَاتٍ فَالْتَزَقَتْ تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتُ بِهِ»^(٢).

فهل يقال إن أحكام هؤلاء الأئمة بهذا المنهج هي أحكام قيم تفتقر إلى (العلمية)؟ لقد صرح ابن حبان في النص (أ) بالمعطيات الواقعية، وصرح بالقيمة التي يعتبر بها هؤلاء الرواة وهي (الاعتبار على سبيل الدين)، وأن من (الإنصاف في نقلة الأخبار استعمال الاعتبار فيما رواوا)^(٣)، وهذا حكم مسبق لكنه معطى موضوعي في البحث في مثل هذه الأمور؛ أعني جرح الرواة وتعديلهم، لأنه يمكن لأي ناقد مقارنة النتائج بمقدماتها في خصوص ذلك.

٣- في البحث عن (علمية) شرطي العدالة والضبط، لا بد أن نقصد أولاً إلى تفكيك البنية العميقة فيهما، ونقصد بذلك الأبعاد (المنهجية) و(العقلية) لهذين الشرطين وشروط المحدثين جملة، وبعض الشروط الخاصة كشرط البخاري المشار إليه آنفاً، ومدى المقاربة أو العلائقية العلمية فيها، لأنه «الأمر الوحيد الذي سوف يجعل النقد الحديثي نقداً منهجياً، لا يتناقض، ولا يعارض منطلقاته العلمية الحقيقية... كما أنه الدليل الذي يثبت علمية ذلك النقد، وهو الذي يوضح متانة ذلك المنهج، وأنه منهج علمي مطرد حيادي موضوعي، يمكن الاعتماد عليه في تمييز صحيح المرويات من سقيمها، أو أنه ليس كذلك»^(٤).

(١) ابن حبان. المرحومين ٢/٢١٨-٢١٩

(٢) ابن حبان. المرحومين ٢/١٢، وكذلك قوله في إسحاق بن يحيى، وأيوب بن سويد الرملي.

(٣) ابن حبان. صحيح ابن حبان ١/١٥٤

(٤) الشريف حاتم بن عارف العوني. الأسس العقلية لعلم نقد السنة النبوية ص ٤

ولتحديد الاشتغال المعرفي لدى النقاد، لا بد أن نستطرد استطراداً عامة عن الشرط العقلي المحض في قبول الخبر، والذي ينحصر في سلامته من الكذب (الإخبار بخلاف الواقع عمداً)، أو الخطأ (الإخبار بخلاف الواقع بغير عمد). فهل سار المحدثون على هذا المنهج العقلي؟ وهل نقصت شروط المحدثين عن تحقيقه؟ أو زادت عليه؟

- إن العدالة - كما هي عند المحدثين - شرط يقتضيه العقل لأنها تمنع الراوي الكذب في الأخبار، فكانت «أول شرط القبول للراوي وأساسه عند المحدثين كما هو معروف، فلا يمكن الاحتجاج بخبر الراوي بغير ثبوت اتصافه بهذه العدالة، ولا يمكن إعطاء أخباره أي اعتبار لو كان يقوى فيه احتمال اتصافه بضعف العدالة»^(١)، وهذا سبب عقلي ومنهجي.

فإن قيل: ألا يمكن أن يظن المحدثون العدالة فيمن ليس بعدل؟ ألا يمكن أن ينخدع الناقد بتظاهر منافق محترف للنفاد؟ فكيف نطمئن لنقد يردُّ عليه هذا الاحتمال؟

والجواب أننا لسنا في وارد سوق طرائقهم في تثبتهم من عدالة الرواة^(٢)، ولكن فقط في بيان علموية شروطهم في النقد، وابتداءً «يجب أن نعترف: بأن العدالة وحدها هي الشرط الذي يمنع من الكذب ومن التستر به في عموم أحوال الناس. وهذا وحده كافٍ لإثبات أن شرط العدالة شرط منهجي وعقلاني، حتى وإن تطرق إلى تطبيقه احتمال الخلل، ما دام احتمال إتقانه هو الاحتمال الأغلب، ولا يصح الاعتراض على منهجية وعقلانية هذا الشرط إلا فيما لو كان إمكان التحقق من توفره مستحيلاً، أو هو الغالب»^(٣).

أما احتمال الخطأ في الحكم على عدالة الرواة فهو احتمال في غاية الضعف، وليس مستحيلاً، لكنه في غاية البعد، وذلك لأمر منها: دقة المحدثين في بحثهم عن أحوال الرواة، وتنوع وسائل البحث وتعدددها، وكثرة النقد والمتحريين أحوال النقلة، وتوالي اجتهاداتهم واتصالها حول الراوي الواحد... ولذلك قال الذهبي: «ولكن هذا الدين مؤيدٌ محفوظٌ من الله تعالى، لم يجتمع علماءه على ضلالة، لا عمداً ولا خطأً. فلا يجتمع اثنان على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة. وإنما يقع

(١) الشريف حاتم بن عارف العوي. عقلانية منهج المحدثين ص ٤

(٢) ينظر هذه المناهج عند الشريف حاتم بن عارف العوي. عقلانية منهج المحدثين ص ١٤ - ٤١

(٣) الشريف حاتم بن عارف العوي. الأسس العقلية لعلم نقد السنة النبوية ص ٢١

اختلافهم في مراتب القوّة أو مراتب الضعف. والحاكم منهم يتكلم بحسب اجتهاده، وقوّة معارفه. فإن قُدّر خطؤه في نقده، فله أجرٌ واحدٌ، والله الموفق»^(١).

وبعد هذا لو بقي احتمال خفاء كذب الراوي المتعمد على أئمة النقد في حديث واحد، فقد بقي في منهجهم ما يفي بنقد هذا الحديث وتمييزه لا من جهة معرفة راويه بالكذب بل من جهة النظر في المتن، ودراسته دراسة فاحصة ممحصة متشعبة المناحي، حتى لو كان الراوي من الثقات الكبار، فإذا لم يتميز التفرد بكذب الراوي، يتميز بالانفراد ذاته على تفصيل في ذلك، إن كان مخالفا لغيره من الثقات، أو مخالفا للأصول النقلية والعقلية وقطعيات العلوم.

- وأما الضبط وهو نقل المروي كما تلقاه الراوي لفظاً أو معنى، فقد اشترط لقصد السلامة من (الإخبار بخلاف الواقع بغير عمد) أي الخطأ. وهو يكوّن مع اشتراط العدالة جسراً من احتمال الغلط في نقل العدل، وهذا التقرير العقلي هو ما فعله المحدثون عندما اشترطوا في الراوي أن يكون معروفاً بالاتقان والضبط، ولم يكتفوا فيه بالعدالة، لأن نقل الحديث النبوي أكان قولاً مروياً، أو فعلاً منقولاً، أو تقريراً محكياً يحتاج إلى دقة كبيرة، لضمان صحة النقل له.

فإن قيل: هل يحقق وصف الراوي بالضبط سلامة خبره من الخطأ؟

لم يقل المحدثون إن تحقق وصف الراوي بالضبط وبكونه ضابطاً مما يمنع عنه احتمال وقوعه في الخطأ، وإنما قالوا: إنه يوصل إلى إفادة رجحان احتمال صوابه على احتمال خطئه فقط، ولهذا فقد وهما كبار الحفاظ والأئمة، وما سلم من نقدهم كبيرٌ أحد.

والمقصود على الجملة أن شرط الضبط شرط يقتضيه العقل ويدل عليه، وما دام يصلنا إلى غالب الظن بثبوت الخبر فهو اشتراط صحيح في إطار المنهج العلمي^(٢)، يقول ابن خلدون: «لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط»^(٣).

(١) شمس الدين الذهبي. الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٨٤، وهذا على نقيض ما قاله المؤلف: «ولذلك لا نرى إجماعاً حقيقياً على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة». محطات في سبيل الحكمة ص ٢٨٥

(٢) ينظر الشريف حاتم العوني. الأسس العقلية لنقد السنة ص ٤٥ - ٤٨

(٣) مقدمة تاريخ ابن خلدون ١/٥٥٧

ومن هنا يظهر لنا خطأ وخلط المؤلف وقلة بضاعته في هذا العلم عندما يقول: «جوهر المشكلة يكمن في كون علوم الحديث مبنية على فرضية غير معلنة مفادها أن الصحابة والرواة المختارين صنف خاص من البشر يختلف عن باقي البشر بالحفظ والضبط والصدق والتجرد عن الأهواء والعصبية وعدم النسيان، وكأن ذاكرة أحدهم لوح تنقش به الأحداث والأقوال نقشا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا يتنافى مع الواقع»^(١)!!

فهل ادعى النقاد مثل هذا الأمر؟ وهل كان منهجهم يمثل هذا التبسيط الذي يقول به المؤلف؟ وهل فرضياتهم (المسكوت عنها) وغير المعلنة هي ما كشفه المؤلف بالفعل؟ الجواب كلا. فقد بينا أن نقدهم ليس يمثل هذا التصوير الذي يريده المؤلف، وشروطهم في الرواة المحتج بهم وتطبيقاتهم ليس فيها تقرير مثل هذه الأمور..

إنّ كليتي (العدالة) و(الضبط) وغيرهما من الشروط، فيها من التفصيل والتفريع والاستثناء، ما يجعل الحكم على الرواة ومروياتهم يتميز بالنسبية الشديدة وعدم الإطلاق كما يفعل بعض أهل الظاهر، أو من لم يفهم صنيع هؤلاء من المتأخرين، ولقد أحسن الإمام ابن دقيق العيد في عرضه لذلك فقال: «وأما أهل الحديث فإنهم قد يروون الحديث من رواية الثقات العُدُول ثم تقوم لهم علل فيه تمنعهم من الحكم بصحّته، كمخالفة جمع كثير له أو من هو أحفظ منه، أو قيام قرينة تؤثر في أنفسهم غلبة الظن بغلظه، ولم يجر ذلك على قانون واحد يستعمل في جميع الأحاديث، ولهذا أقول: إن من حكى عن أهل الحديث أو أكثرهم أنه إذا تعارض رواية مُرسِل ومُسند، أو واقف ورافع، أو ناقص وزائد، أن الحكم للزائد، فلم نجد في هذا الإطلاق، فإن ذلك ليس قانونا مطردا، ومراجعة أحكامهم الجزئية تعرف صواب ما نقول، وأقرب الناس إلى اطراد هذه القواعد بعض أهل الظاهر»^(٢).

٤- أما أنّ علوم الحديث مجرد (مقاربات تاريخية)، ونقاده (مؤرخون) نقلوا لنا الوقائع ضمن شروط وضعية، وأنه لا يمكن وصف هذه القواعد بالعلم الذي يعني الوقوف على حقائق الأشياء، لأن «الحقائق التاريخية تؤخذ بالمقاربة، ولا يمكن الوصول إليها - كحقيقة علمية - إلا بإعادة عجلة

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٧٣

(٢) ابن دقيق العيد. شرح الإمام باحاديث الأحكام ٢٧/١-٢٨

الزمن إلى الوراء»^(١)، فهو من أوهام المؤلف، لأن «المنهج هو الذي يضفي على المعرفة صفة العلم، لا مقدار اليقين الذي يتوفر لنتائج البحث»^(٢).

على أن هذا الادعاء قد يكون له علاقة بالخلفية التكوينية والفكرية للمؤلف، من حيث ربما قصره بلوغ الحقيقة على العلوم التجريبية دون غيرها من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية- أو بلوغها انطلاقاً من الدلالات القرآنية^(٣)، ولذلك ألف في الإعجاز العددي كثيراً، وضمن نتائجه عامة كتبه ومقالاته، فالبرهان الرياضي حسب «لا يعرف الكذب والخداع»^(٤)، «والمعجزة العددية مادتها الأعداد، والأعداد لغة عالمية مجردة عن الخصوصيات القومية والمذهبية والطائفية»^(٥)، يخاطب بها «كل إنسان على وجه الأرض مهما كان مذهبه ودينه»^(٦)، وكتب كتابه (الحق المطلق) بحثاً عن الحقيقة في المفردة القرآنية...

(١) المعجزة الكبرى ص ١١

(٢) أحمد قائد الصايدى. منهج البحث التاريخي ص ٢٩

(٣) ويقول في ذلك: «ولا يتوقف العلم على معرفة الجانب المادي الظاهري للتجارب الحسية على ظواهر مادة عالم الخلق، إنه استخلاص الحقائق المجردة التي تكمن وراء الحس والتجربة في عالم الخلق المادي، ومحاولة إدراك ما نستطيع إدراكه من عمق روح البراهين والأحكام والمعاني والدلالات الكامنة في منهج الله تعالى الذي ينتمي لعالم الأمر، فالعلم الحقيقي هو الوقوف على حقيقة الأمر، مما يؤدي بصاحبه إلى خشية الله تعالى». الحق المطلق. المقدمة. بل وجدنا المؤلف يصرح بأنه لا وجه للمقارنة بين علوم الحديث والعلوم التجريبية، فيقول: «مقارنة علوم الحديث بالعلوم الكونية كالفيزياء والكيمياء ليست مقارنة سليمة، لأن مادة العلوم الكونية موجودة بين أيدينا وتوضع تحت المجهر وتُعطى عليها البراهين التجريبية، بينما علوم الحديث هي نقل تاريخي فيه من الحق بمقدار ما يتطابق مع كتاب الله تعالى وثوابت العلم والمنطق...» محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤، وينظر أيضاً ص ٢٨٥ و ص ٣٧٠. ويرى الأستاذ عز الدين كزابر بنحو قريب أن «التجارب علاقات طبيعية وكميات وأرقام، والمقولات الناتجة عنها خبر كما عن سواها، ولا جناح على صاحب الخبر أن يصيغه كلاماً أو يصيغه حساباً... وهذا غوستاف لوبون يتكلم عن أحداث التاريخ - بما فيها من علاقات اجتماعية وإنسانية - وإعادة تركيبها بما تيسر لها من آثار، ويقول: «لا نرى حادثاً نفسية أو اجتماعية معقدة يتعذر الإفصاح عنها بأرقام أيضاً، ويكفي للوصول إلى قياسها بمقياس أن تفرق إلى عناصرها الأساسية...»، واستنصر لذلك بعلم الإحصاء الرياضي وقدراته التحليلية، وذلك في دفاعاته عن علمية الدراسات التاريخية. ينظر الرابط التالي في مدونته على شبكة الأنترنت kazaaber.blogspot.com/2014/12/2.html

(٤) المعجزة الكبرى ص ١٣

(٥) المعجزة الكبرى ص ٤٩

(٦) إحدى الكبر ص ١٣

ولكن المؤلف يناقض نفسه حول إدراك الحقيقة العلمية التي ينظر فيها بتلك الأدوات الحسية وبما تملكه من ثوابت ومعايير- فنقوم بعملية تفكيك ثم تركيب لما أدركناه من جزئيات المسائل بهدف الوصول إلى ذات الناموس الذي يحكمها، ونبحث فيه- عندما يقول: «هذا الكلام عام يشمل كل مناهج البحث، ويشمل أيضا الآفاق الفكرية وأدوات الرؤى، في تفاعل الإنسان وبخه عن الحقيقة، داخل حدود الذات، وخارجها... هذا المنهج العلمي، يتبعه الذين أوتوا العلم من أي أمة كانت في بحثهم عن الحقيقة، فباتباعهم لهذا المنهج يصلون إلى الحقيقة، فسواء تحليل مكونات المسألة، أو تركيبها أو الانطلاق من الجزئيات إلى الكليات، أو الانطلاق من الكليات إلى الجزئيات كل ذلك خطوات ضرورية لمنهج علمي هدفه البحث عن الحقيقة»^(١).

ألا ينطبق هذا الكلام على علم الحديث مثلا؟ إذا سلمنا بذلك فالمؤلف من حيث المبدأ لا يدفع قدرا من العلمية والموضوعية فيه بلازم كلامه هذا، كما لا يدفع الوصول إلى الحقيقة بمثل هذه المناهج. وإذا كان المؤلف لا يسلم بمناهج المحدثين العلمية، ويعتبرها مجرد مقاربات تاريخية، ويفترض أن لو تأسست على مبدأ موافقة أو مخالفة المتن للنص القرآني لكانت توصف بالمقاربة العلمية، فذلك نتيجة عدم إمامه بالمنهج النقدي الشامل لدى المحدثين النقاد من جهة^(٢)، أو عدم إدراكه لما يترتب على ذلك أصلا من المقاربات، وفي الحالة الأخيرة، «سنجد أنفسنا أمام ثلاث حالات للسنن: سنن سنتفق على موافقتها للقرآن فنقبلها، وسنن سنتفق على مخالفتها للقرآن فنرفضها، ولكن الغالب الأعم من السنن سنختلف في كونها موافقة أو مخالفة للقرآن، وستعدد الأفهام بتعدد العقول، وسنقع مرة أخرى في ذاتية الفهم وظيفته بشكل أوسع مما كان في المنهج التقليدي، ففهم من سنجح؟ وعقل من سنعمد معيارا لفهم الرأي الأصوب؟ خاصة إذا أخذنا في الحسبان عدم وجود

(١) المعجزة الكبرى ص ٥٠٤

(٢) وربما لأن صفات الرد عند المحدثين، قد حُصرت في كتب المتأخرين بواحد من أمرين: السقط في السند أو الطعن في الراوي، وهو الأمر الذي أوهم اقتصار النقد لديهم على السند فقط، لكن الواقع النقدي لدى المتقدمين ينفي ذلك الوهم من جهات أربع: أن الحكم على الرواة فرع عن نقد المتن، وأن ظاهر الإسناد لا يكفي سواء للسند أم للمتن، ويظهر ذلك في تشدهم في الرواية مقارنة بالشهادة، وفي تصرفهم حيال التعارض بين الأخبار، وفي تحليلهم بعض أحاديث الثقات وتفرداتهم، والثالثة: عدم التلازم بين الإسناد المتن أحيانا، وفيه أنهم قد يصححون المعنى مع ضعف السند، أو يقوون الضعيف بالشواهد ونحو ذلك، والرابعة: أن في كتب المصطلح جملة مباحث لها صلة بنقد المتن. ينظر معتز الخطيب. رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين ص ١٤٩-١٥٠

شيء اسمه العقل المجرد، وأنا لسنا أمام عقل واحد، بل أمام عقول تتعدد بتعدد الأشخاص، وتختلف باختلاف المشارب والعوامل المكونة لها، ألا نصير أمام فوضى لا نهاية لها، حيث يصبح معها لكل واحد مذهب خاص به؟^(١).

على أن التشديد على طابع (العلمية) في التاريخ، وغيره من فنون المعرفة الإنسانية والاجتماعية يأتي في سياق شيوع الفلسفة الوضعية التجريبية^(٢)، وانتشار نظرية المادية التاريخية التي تسعى إلى الوصول إلى حقائق وقوانين صحيحة وثابتة للتطور التاريخي.

والواقع أن المبالغة المبسطة بمقدرة العلوم التجريبية على اكتشاف أسرار الكون، والاعتقاد بجمالية انطباق القوانين الطبيعية المكتشفة على الإنسان والمجتمع في حاضره وماضيه؛ أثار موجة من الاعتراضات على إسناد صفة (العلم) إلى البحث التاريخي، وذلك انطلاقاً من استحالة إخضاع وقائع الماضي التي لا تملك عنها الكثير للاختبار والتجربة والمعاينة^(٣).

(١) نعمان جعيم. نحو فقه جديد (٢): السنة ودورها في الفقه الجديد (جمال البنا). مجلة التجديد بماليزيا. العدد ٥. ولا أحسن في هذا الإطار مما قاله المفكر الكبير طه عبد الرحمن: «لا نكاد نجد دارساً للتراث إلا وهو يدعي أنه سينتهج المسلك العقلاني في النظر في التراث، مسؤولاً لنا أنه لا أحد أعقل منه في تناول التراث... وإذا نحن دخلنا في تمحيص أقوالهم وأفعالهم في العقلانية داخل النصوص التراثية، فقد يتعذر أن نجد واحداً منهم يوافق غيره في هذه الأقوال والأفعال، حتى إن العقلانية عندهم لا تعدو كونها ما رآه كل واحد منهم برأيه، ولا أدل على ذلك من تضارب نتائجهم وتعارض مسالكهم مع ادعائهم جميعاً الأخذ بالعقلانية...».

سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد ص ٥٢-٥٣

(٢) وحتى في تعريفهم العلم نجد أنه «النشاط الفكري العملي المشتمل على الدراسة المنهجية لبنية وسلوك العالم المادي والطبيعي من خلال الملاحظة والتجربة».

»The intellectual and practical activity encompassing the systematic study of the structure and behaviour of the physical and natural world through observation and experiment«. ([www. Oxforddictionaries.com/definition/english/science](http://www.Oxforddictionaries.com/definition/english/science))

(٣) ينظر وجهه كوثراني. تاريخ التاريخ ص ٣٩١، وأحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ ص ١٣-٢٧، والواقع أنه حتى العلوم الطبيعية ليست معصومة عن ارتكاب الأخطاء، وهي أخطاء ليست أدنى من الأخطاء التي ترتكب في العلوم الاجتماعية، يقول بوبر معلقاً على ذلك بأن من يدرس تاريخ الفيزياء «سيكتشف على الفور أنه حتى الفيزيائيين العظام ارتكبوا غلطاً منذ العام ١٩٠٥ حتى العام ١٩١٥ عمل أينشتاين في مشكلة الجاذبية قبل أن يصل إلى النظرية التي يمكن أن تحل محل نظرية نيوتن، ومن تلك السنوات العشر امضى زهاء الأعوام الثلاثة الأخيرة بجملة ما يمكن أن يوصف بأنه مسار خاطيء بالكلية». كارل بوبر. أسطورة الإطار ص ١٧٤ نقلاً عن ماهر اختيار. إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق ص ٢٧٧-٢٧٨

ينبغي ابتداء التسليم بأن معنى العلم - بوجه عام - هو «ما يقبل اختبار صحته بين من يستخدم نفس المناهج والأدوات»^(١)، أي ما ينتج الاتفاق « فإذا كان العلم، طبيعياً كان أو إنسانياً، هو ما يتيح الاتفاق في وجهات النظر إلى موضوع الدراسة عن طريق الاتفاق فيما يؤديه الباحثون المختلفون، المتباعدون في الزمان والمكان، من إجراءات، فإن المسألة الجوهرية هي مسألة تتعلق بالمنهج أو المناهج التي ينبغي لها أن تكون على مستوى الظاهرة ونوعيتها، فمطلب العلم إذا هو الاتفاق، وهو الموضوعية بعبارة أخرى... والاتفاق المنشود هو اتفاق منهجي يكون مقياسه الوحيد - مهما تختلف المناهج والنظريات - إمكان رد المناهج وقابليتها للترجمة إلى خطوات وإجراءات يمكن أن يؤديها أي باحث، سواء أنكر النظرية التي تقترح تلك المناهج أو أقرها»^(٢)، «وما يمكن أن نقبله - كحد أدنى - لتمييز العلم... هو ما يمكن اختبار صحة قضاياها بين من يستخدم نفس المناهج والأدوات، وهو ما يقوم على الاتفاق بين باحثيه ويؤدي إلى حسم ما يثور بينهم من خلاف إذا ما التزموا أسلوبه»^(٣).

فهل كانت مقاييس المحدثين تجريدية بعيدة عن مثل هذه الخطوة الموضوعية أي بعيدة عن مفهوم (الاتفاق) في المنهج والعمل؟

الجواب كلا، فالقواعد الأساسية للنقد الحديثي متفق عليها، ومن ذلك ما حدث مع أبي حاتم الرازي وعرضت عليه أحاديث، فميزها، واتفق تمييز أحكامها بتمامه في قول أبي زرعة الرازي، قال أبو حاتم بعد ذلك: «ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقله، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون من كلام النبوة، ويعلم سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته»^(٤).
ومنه أيضاً ما حدث مع أبي زرعة الرازي وقد سئل عن الحجّة في تعليل الأخبار، فأشار إلى مسألة الاتفاق بينه وبين غيره، وقال: «فإن وجدت بيننا خلافاً في علته، فاعلم أن كلاماً منا تكلم على مراده، وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم»^(٥).

(١) صلاح قانصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية ص ٣٤٣

(٢) صلاح قانصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية ص ٣٤٣-٣٤٤

(٣) صلاح قانصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية ص ٣٨٥

(٤) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٣٥١/١

(٥) الحاكم النيسابوري. معرفة علوم الحديث ص ١١٣، ويرى الدكتور الشريف حاتم العوني أن طريق الاتفاق أو عدمه في البحث

ثم إذا رجعنا إلى القواعد المنهجية التي أوجدتها المدرسة الوضعانية التاريخية على يد شارل لانجلو وسينووس (لم يحتل التاريخ صفة علمية ومؤسسية إلا من خلال هذه المدرسة)، فسندجدها تشبه فعلا القواعد التي أوجدتها علم الحديث الإسلامي وعلم أصول الفقه، لناحية الاهتمام بنقد الرواية والجرح والتعديل، الأمر الذي جعل مؤرخا مشهورا وهو أسد رستم يتحمس لهذا التشبيه وهذه المقارنة^(١)، ويقول: «والواقع أن المثنودولوجية الغربية التي تظهر اليوم لأول مرة بثوب عربي، ليست غريبة عن علم مصطلح الحديث، بل تمت إليه بصلة قوية، فالتاريخ دراية أولا ثم رواية، كما أن الحديث دراية ورواية، وبعض القواعد التي وضعها الأئمة منذ قرون عديدة للتوصل إلى الحقيقة في الحديث، تتفق في جوهرها، وبعض الأنظمة التي أقرها علماء أوروبا فيما بعد، في بناء علم المثنودولوجية، ولو أن مؤرخي أوروبا في العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم المثنودولوجية، حتى أواخر القرن الماضي»^(٢).

بل إن ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان يعترفون بأنهم تعلموا نقد التصوص من علم الحديث عند المسلمين^(٣).

إن ما يدعوه المؤلف من (المقاربة التاريخية) وليس العلم بالنسبة لعلوم الحديث، بناء على عدم إدراكنا المباشر لأوصاف أولئك الرواة، ليس ذا قيمة علمية، لأن المعرفة التاريخية بطبيعتها معرفة غير مباشرة للمجموع^(٤)، «ولهذا السبب ينبغي أن يختلف منهج علم التاريخ اختلافا أساسيا عن منهج

الحديثي وغيره نافع، لكنه يتأثر كثيرا بالأدلة الخطائية، وتكثر عليه الاعتراضات، لأنه تعرف على الشيء بشيء آخر، كمن يعرف الشيء بآثاره، لا بالتعرف على حقيقته في ذاته. ينظر الأسس العقلية لنقد السنة النبوية ص ٥

(١) وجيه كوثراني. تاريخ التاريخ ص ١٢٢-١٢٣

(٢) أسد رستم. مصطلح التاريخ ص ١٢

(٣) حسن حنفي. حوار الأجيال ص ٥١٩ و ص ٥٢٢

(٤) وقد أشار الذهبي إلى نحو من ذلك في قوله: «وهذا في زماننا يَعُسُرُ نَقْدَهُ على المحدث، فإن أولئك الأئمة - كالبخاري وأبي حاتم وأبي داود - عابثوا الأصول، وعرفوا عِلْمَهَا. وأما نحن، فطالَّت علينا الأسانيدُ، وفُقِدَت العباراتُ المتيقِّنة. وبمثل هذا ونحوه، دَخَلَ الدَّخْلُ على الحاكم في تَصَرُّفِهِ في المستدرِك». الموقظة ص ٤٦، ونحو قول السيوطي: «الاطلاع على العلل الخفية إنما كان للأئمة المتقدمين، لقرب أعصارهم من عصر النبي ﷺ فكان الواحد منهم تكون شيوخه التابعين أو أتباع التابعين أو الطبقة الرابعة، فكان الوقوف إذ ذاك متيسر للحافظ العارف، وأما الأزمان المتأخرة، فقد طالت فيها الأسانيد، وتعذر الوقوف على العلل إلا بالنقل من الكتب المصنفة في العلل». التنقيح لمسألة التصحيح ص ٢١

العلوم المباشرة، أعني عن مناهج سائر العلوم (فيما عدا الجيولوجيا) التي تعتمد على الملاحظة المباشرة، وعلم التاريخ مهما قيل فيه، ليس علم ملاحظة»^(١).

ولكن علماء الحديث ونقاده لم يتكلموا عن أوصاف الرواة بطريقة سردية أو بمعزل عن القواعد المنهجية في ذلك، فقد دونوا أحكامهم، وفسروها أو عللواها، وبعضها مجرد ترجمة عامة أو ذكر لوقائع حدثت للرواة، أو اختبار لهم أو مجلس حديث أو مذاكرة، أو مفاضلة، يتكلم الناقد في الراوي ويتغير اجتهاده، ويتكلم غيره من غير سابق اتفاق، فتتواطأ آراؤهم، وتتعانق كلماتهم، وتتصل مذاهبهم، أو تتخالف، لكنها قل أن تتناقض «فلا يجتمع اثنان على توثيق ضعيف، ولا على تضييف ثقة. وإنما يقع اختلافهم في مراتب القوة أو مراتب الضعف»^(٢).

قال ابن أبي حاتم: «سمعت أبي يقول - وقيل له: إن عبد الجبار ابن العلاء روى عن مروان الفزاري عن ابن أبي ذئب -، فقال أبي: قد نظرت في حديث مروان بالشام الكثير فما رأيت عن ابن أبي ذئب أصلا، فقال له أبو يحيى الزعفراني: أنكر عليّ أبو زرعة كما أنكرت، فحملت إليه كتابي وأرئته فجعل يتعجب.

قال أبو محمد: اتفقا في الإنكار على عبد الجبار بن العلاء روايته عن مروان عن ابن أبي ذئب من غير تواطؤ لمعرفتهما بهذا الشأن»^(٣).

والمهم في جميع ذلك هو ملاحظة القواعد الفكرية الضابطة لعملهم، حتى إذا أخطأ أحدهم في التطبيق أو خالف، أو تشدد؛ رُدّ من كلامهم على كلامه جرحا أو تعديلا، أو طلب تفسيره على الوجه اللائق به، كما قال الذهبي: «ينبغي أن تُتَفَقَّدَ حال الجرح مع مَنْ تَكَلَّمَ فيه باعتبار الأهواء؛ فإن لآح لك انحراف الجرح، ووجدت توثيق الجرح من جهة أخرى، فلا تحفل بالمنحرف وبعمزه المبهم، وإن لم تجد توثيق المغموز، فتأنّ وترقق»^(٤).

(١) لانجلوا وسينوبوس. المدخل إلى الدراسات التاريخية ص ٤٣-٤٤

(٢) شمس الدين الذهبي. الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٨٤

(٣) الجرح والتعديل ١/٣٥٦-٣٥٧

(٤) الذهبي. الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٨٨

وإذا كان الباحث في عصرنا لا يستطيع الكلام على الرواة من حيث الأوصاف أو المراتب، فإنه يستطيع تتبعهم بأثر تلك القواعد النظرية نقداً وتحقيقاً، كما يستطيع تتبع (منهجية وعقلانية) القواعد نفسها وما إذا كانت قاصرة أو غير شاملة، موضوعية أم شخصية، وتلك حقيقة هذا العلم. يقول الأستاذ صبحي الصالح - رحمه الله - : «وليت القارئ الكريم يعود مرة أخرى إلى مبحث (شروط الراوي)، ويقرؤه بتدبر وتعمق، ليرى رأي العين أن تشدد النقاد في شروط الراوي ليس إلا وسيلة لتركية الخبر المروي، ولقد استوجب هذا التشدد أن تقاس تلك الشروط بمقاييس إنسانية مشتركة، تصلح لأن تأخذ بها كل أمة في القديم والحديث، لأنها صادرة في أغلب صورها عن منهج موضوعي يتعالى عن الأشخاص، وعن كل ما تفرضه قدسية بعض الأشخاص من التملق والنفاق»^(١).

والذي نخلص إليه أن علمية التاريخ - لو سلمنا بأن علم الحديث مجرد مقاربات تاريخية - لا تفترض تماثلاً كاملاً في المنهج والتعميم مع العلوم الطبيعية كي يبرز إسناد صفة العلم إلى البحث التاريخي، فالتاريخ ليس علم تجرّبة واختبار ومعاينة، كما هي حقيقة العلوم الطبيعية، إنه وكما يقول معظم المؤرخين المعاصرين علم نقد وتحقيق، لا يهدفُ اكتشاف قوانين ثابتة، وإنما ترجيح احتمالات في عملية السعي للاقتراب من الحقيقة التاريخية»^(٢).

ويرى لانجلو وسينوبوس أن التاريخ علم ما في ذلك ريب، ويدخل في عداد العلوم الوصفية التي تختلف بدورها عن العلوم الأخرى، وتبريره أنه يمكننا أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصّلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع معين من الوقائع^(٣). ويقول ابن خلدون: «وفي باطنه (التاريخ) نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق»^(٤).

(١) صبحي الصالح. علوم الحديث ومصطلحه ص ٢٨٣-٢٨٤

(٢) وجيه كوثراني. تاريخ التاريخ ص ٣٩٢-٣٩٣

(٣) لانجلو وسينوبوس. المدخل إلى الدراسات التاريخية ص أ

(٤) تاريخ ابن خلدون المقدمة ٦/١

وحتى كارل بوبر خصيم التاريخانية الذي يعد التاريخ من العلوم الزائفة، يرى أن المؤرخ إذا انطلق من مشكلة نظرية، ويسعى لطرح حلول وتأويلات ملائمة لها وللوثائق المرتبطة بها، ويقوم باختبار تأويلاته المتعددة واستبعاد الضعيف منها، واعتماد وجهة نظر تستطيع تجاوز النقد والاختبار وتقدم تحليلا وافيا للمشكلة ولأسبابها وما أدت إليه... إن اتباع المؤرخ لهذا المنهج - حسب بوبر - يجعل من مادته التاريخية في مستوى مماثل لعلم الطبيعة^(١)، يقول بوبر: «إن الجوهرى، فيما أزعم، ليس إعادة المعيشة بل تحليل الموقف: محاولة المؤرخ تحليل الموقف ووصفه لا تعدو أن تكون حدسه الافتراضي التاريخي، نظريته التاريخية، والمشكلة المحورية التي يحاول المؤرخ حلها هي السؤال: ماذا كانت العناصر المهمة أو الفعالة في الموقف؟ وعلى قدر ما يحل هذه المشكلة يكون تفهمه للموقف التاريخي ولشطر من التاريخ يحاول استيعابه، إن ما يحاول أن يفعله بوصفه مؤرخا ليس أن يعيد معيشة ما حدث، وإنما في أن يطرح حججا موضوعية تؤيد تحليله للموقف... (إن المنهج الموضوعي لتحليل الموقف... يفسح المجال أمام المناقشة النقدية لحلونا المبدئية - لمحاولتنا إعادة بناء الموقف - وعند هذا الحد نجده عن حق منهاجا شديدا لاقترب من المنهج الفعلي للعلوم الطبيعية»^(٢).

وهكذا فتحليل الموقف عند بوبر إذا كان المؤرخ «يستند إلى عناصر الواقعة التاريخية وإلى كيفية تطورها، وأسبابها، ونتائجها، فضلا عن حدسه العقلي وافتراضاته المتعددة، فإن كل ذلك يؤهل هذا المنهج لمقاربة منهج العلوم الطبيعية، ويمنح المؤرخ دراسة موضوعية صحيحة»^(٣).

ونحن إذ نقرر هذا فإنما نجاري المؤلف في قياسه علوم الحديث وعلم الجرح والتعديل بالتاريخ، وإلا فإن علوم الحديث ومنه الجرح والتعديل مفارق للمعرفة التاريخية من وجوه كثيرة، أهمها ما يتعلق بموضوع كل منهما. وإذا كان هناك من شبه منهجي بين العلمين، كدلالة الزمان والفردية ومبدأ الشك^(٤)، فلا يعني ذلك «تماثل المنهجين أو تطابقهما إلى حد أن يمكن أن يُردَّ التاريخ والحديث إلى منهج واحد، وليس الفارق بينهما مجرد فارق بين الرواية والتدوين، وإنما يفترق العلمان لأن الحديث

(١) ينظر ماهر اختيار. إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق ص ٢٩٥

(٢) كارل بوبر. أسطورة الإطار ص ١٧٨، وينظر أيضا ماهر اختيار. إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق ص ٢٩٤

(٣) ماهر مختار. إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق ص ٢٩٥

(٤) ينظر أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ ص ٣٠٧-٣٤٧

بعد نقد السند ونقد المتن قد بلغ نقطة الوصول، أما المؤرخ فالشروط أمامه طويل، وليست مرحلتا النقد الخارجي والنقد الداخلي إلا منتصف الطريق، إنهما يشكلان المرحلة التحليلية في المنهج التاريخي تعقبهما مرحلة تركيبية، ذلك أن التاريخ ليس مجرد أقوال وأفعال لشخصيات صنعت حوادثه ويراد استعادتها وتصورها كما وقعت كما هو الحال في الحديث...»^(١).

كما لا يعني هذا التمايز أن علم الحديث مجرد تاريخ أو مجرد مقاربات تاريخية لا تخلو من العصبية والأهواء والأخطاء حسب المؤلف.

ويفرق المليباري بين المنهج التاريخي كما هو في رسم المستشرقين، الدراسة الداخلية والخارجية و«مجالها المواد التاريخية وكتب الديانات السابقة مقطوعة الأسانيد، وسائر الكتب والنصوص الصادرة عن البشر الذين يحتمل قولهم الصدق والكذب والخطأ، وأما أحاديث النبي ﷺ الذي لا يقول إلا الصدق فلا يصلح تطبيق هذه النوعية من الدراسة فيها؛ لأن الذي نقصده من خلال الدراسة الخارجية هو إثبات النص عن مصدره القائل به، أو نفيه عنه، وهو في الأحاديث النبوية: رسول الله ﷺ الذي لا يحتمل قوله إلا الصدق، فإذا توصل الباحث إلى معرفة ثبوته عن النبي ﷺ من خلال دراسة السند دراسة خارجية - كما يصورها المستشرقون - فلا يبقى بعد ذلك مجال للنظر فيما قاله النبي ﷺ للتحقق من صدقه؛ لأنه ﷺ صادق أمين، فبذلك يتبين أن مجال الدراسة الخارجية والداخلية هو نصوص من يحتمل قوله الصدق والكذب»^(٢).

ولقد ميز المحدثون أنفسهم بين الخبر التاريخي والخبر الذي هو حديث النبي ﷺ أو عنه، واعتبروا الأخير ديناً، وأحوجوه إلى التدقيق من جميع جوانبه كطلب الإسناد فيه، بينما الكتب التاريخية و«أَخْبَارُ الصَّالِحِينَ وَحِكَايَاتُ الزُّهَادِ وَالْمُتَعَبِّدِينَ وَمَوَاعِظُ الْبُلْغَاءِ وَحِكْمُ الْأَدْبَاءِ، فَلَأَسَانِيدُ زِينَةٌ لَهَا وَلَيْسَتْ شَرْطًا فِي تَأْدِيتِهَا»^(٣)، وتشددوا في ذلك غاية التشدد، حتى قال ابن القطان الفاسي: «وأهل هذه الصناعة - أعني المحدثين - بنوا على الاحتياط، حتى صدق ما قيل فيهم: لا تخف على المحدث أن يقبل الضعيف، وخف عليه أن يترك من الصحيح»^(٤).

(١) أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ ص ٣٣٦-٣٣٧

(٢) حمزة عبد الله المليباري. نظرات جديدة في علوم الحديث ص ٧٦-٧٧

(٣) الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٢١٣

(٤) ابن القطان الفاسي. إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر ص ١٤٤

ولقد وصل المنهج الحديثي في علوم الحديث ونقد الأخبار جهة السند إلى درجة من الدقة والتوثيق عجز عنها المنهج الأوربي؛ من جهة معرفة الاتصال من عدمه، وإمكانية اللقاء أو المعاصرة بين الرواة، ومعرفة تواريخ الرواة وطبقاتهم وأسمائهم، وكناهم وألقابهم، والمبهم والمختلف فيه من الاسماء، ومعرفة البلدان والأوطان، ولم يقف يوما عند حد معرفة الراوي والتأكد من صحة نسبة الخبر إليه، بل بحث في مدى صلاحية هذا الراوي لنقل الخبر ومقدار ما يتمتع به من أمانة ودقة وعدالة وضبط، أما المنهج الأوربي وهو المنهج التاريخي، فيفتقد في منهجيته هذا الجانب ويتعذر عليه تحديد مصدرية الخبر، وقد عبر الدكتور عبد الرحمن بدوي عن هذا القصور فيه بقوله: « (وهذه) عسيرة كل العسر وتبلغ في أكثر الأحيان درجة الاستحالة، ولا نكاد أن نجد لهذا شبيها إلا في حالة الأحاديث النبوية فهي وحدها تقريبا في كل الأخبار العالمية تلك التي وردت مقرونة بروايتها رواية عن راو حتى نصل إلى الشاهد الحقيقي في عهد الرسول »^(١).

وإذا ما قارنا تلك القواعد التي قام عليها المنهج الإسلامي في نقد المتن وما تمتعت به من دقة فائقة، بطرق التقويم للنص في المنهج الأوربي، فسنجد أن معظمها - عند الأوربيين - قام على الظن والتخمين والإغراق في الاحتمالات^(٢).

إن كل هذه المعطيات النظرية والتطبيقية من واقع نقد الحديث، وعلم الجرح والتعديل وجهود علمائه، تجعل كل من نظر بعين الإنصاف والموضوعية يُقر بحصول الاختلاف والمفارقة بين علوم الحديث وعلوم التاريخ، فضلا عن إقراره أوليا بعلمية هذا العلم وموضوعية منهجه.

والذي يترجح مما سبق أن شروط الصحيحين هي شروط علمية ومنهجية، يقتضيها العقل واتفق عليها العلماء، وليست نتاجا خاصا بشخص أو رؤية مدرسة أو مذهب، أو مدفوعة بالأهواء والعصبيات، وأنّ المحدثين لم يقيدهم في بحثهم إلا العلم والحقيقة ومنهم البخاري ومسلم، وادعاء المؤلف حول شروطهما وشروط أئمة الحديث بعامة ليس هناك ما يسنده من دليل، بل الشواهد التاريخية قائمة ضد ما فهمه.

والأمر ذاته فيما يتعلق بعلوم الحديث، فهي علوم ما في ذلك ريب، علوم نقد وتحقيق، وتتميز بجميع الشروط الموضوعية والمنهجية والعقلانية لمسمى العلم في الإسلام، وليس مجرد مقاربات أو

(١) عبد الرحمن بدوي. مناهج البحث العلمي ص ٢١٥

(٢) ينظر حلمي عبد المنعم صابر. منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام ص ٥٨-٦١ بتصرف يسير

نظريات او آراء نقدية لقراءة النص الحديثي في تاريخه وتشكله.

المبحث الثاني: موقفه من أحاديث الصحيحين

المطلب الأول: عرض رأي المؤلف حول أحاديث الصحيحين

لعل أبرز ما يلفت في موقف المؤلف في نقده للصحيحين، هو ما يدعيه من وقوع (الموضوعات) و(الكذب) و(الافتراء) في رواياتهما. ومرد ذلك برأيه تلك الشروط التاريخية المفصلة على مقارنة الأسانيد - وهي لا تمنع بذاتها التزوير والدس والكذب -، وأيضاً لاعتبارات الأصول والقواعد وبخاصة القرآن الكريم بناءً على معايير المتون به فيهما.

وفي ذلك يقول: «لا بد أن نبين مسألة هامة، هي أننا ننظر إلى متن رواية الحديث وليس إلى سنده، فمعايير السند - كما رأينا - مسألة ليست علمية، وليست مجردة عن الأهواء والأخطاء والعصبيات... ولكننا نستطيع أن نضع متون الروايات في معيار كتاب الله تعالى، لنعرف من خلال هذا المعيار الموضوع منها، كون كتاب الله تعالى محفوظاً ومطلقاً، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكونه تبياناً لكل شيء»^(١).

ويوضح آية الدلالة على الوضع في هذه الأحاديث بواقع فهمنا للقرآن الكريم، ومن ثم اكتشاف وجوه المناقضة له انطلاقاً من الظهور اللغوي في ألفاظ الروايات وصياغتها، وليس من خلال التأويلات المختلفة يقول: «اكتشاف الأحاديث المناقضة لدلالات كتاب الله تعالى، مسألة تتعلق بدرجة إدراكنا لتلك الدلالات، فكلما ازدادت درجة إدراكنا لدلالات كتاب الله تعالى، كلما أصبحنا أكثر إمكانية لتمييز الأحاديث الموضوعية عن غيرها»^(٢).

وفي موضع آخر بعد أن حكم على رواية عبد الله بن عمرو في كتابة الحديث بأنها موضوعية وملفقة يقول: «يدرك حقيقة وضعها كل من يدرك حقيقة دلالات كتاب الله تعالى وحقيقة السنة

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٠٩

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ١٩٩، وينظر أيضاً ص ٢١٤

الشريفة»^(١).

وبرأيه فالكشف عن (الموضوع) أو (الصحيح) من الروايات بدلالة الأسانيد لا قيمة له ولو كان التوصيف للراوي في درجة الاتهام بالكذب ونحوه، «فمعايير تقييم البشر لبعضهم بعضا ليست من العلم في شيء... وسنرى في المحطات القادمة كيف أن الكثير من الروايات التي يتوهم الكثيرون صحتها بناء على معايير السند كيف أنها موضوعة، وكيف أن مسألة السند لا تغني أبدا عن معايرة هذه الروايات على كتاب الله تعالى»^(٢).

وتطبيقا لهذه الرؤية فقد حكم المؤلف على عشرات الأحاديث في الصحيحين بالوضع أو الكذب أو التلفيق والافتراء^(٣).

ويقر بأنه ليس أول من لاحظ وجود أحاديث موضوعة في كتب الصحاح، وأنه مسبوق إلى ذلك بكثيرين ومنهم الإمام ابن حزم^(٤)، والشيخ محمد الغزالي^(٥).

المطلب الثاني: مناقشة موقف المؤلف.

يمكننا أن نناقش المؤلف في هذه الجزئية بما يلي:

أولا: على الرغم من انتقادات العلماء لبعض أحاديث الصحيحين جهة الإسناد أو المتن، وحكمهم بالضعف أو الغلط والنكارة على بعض الألفاظ فيهما سيما في صحيح مسلم، إلا أنهم كانوا يتهيبون الحكم بذلك، ويتلمسون الأعذار القريبة لهما في تخريج تلك الأحاديث، وفق القواعد العلمية المتعارف عليها، يقول الحافظ ابن حجر عن الأحاديث المنتقدة في صحيح البخاري: «وقد حررتها وحققتها وقسمتها وفصلتها لا يظهر منها ما يؤثر في أصل موضوع الكتاب بحمد الله إلا النادر»^(٦)، وقال أيضا: «فإذا تأمل المصنف ما حررته من ذلك عظم مقدار هذا المصنف في نفسه

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٣٣

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣١٠

(٣) ينظر على سبيل المثال في محطات في سبيل الحكمة الصفحات ص ٣٢٧، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٧٧، ٣٨٠، ٤٠٢، ٤٢٥، ٦٦٠، ٦٦٧...

(٤) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧٧

(٥) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ١٩١ هامش رقم ٨

(٦) ابن حجر. هدي الساري ص ٣٦٦

وَجَلَّ تَصْنِيفُهُ فِي عَيْنِهِ وَعَدَرَ الْأَيْمَةَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَلْقِيهِ بِالْقَبُولِ وَالتَّسْلِيمِ وَتَقْدِيمِهِمْ لَهُ عَلَى كُلِّ مُصَنَّفٍ فِي الْحَدِيثِ وَالْقَدِيمِ، وَلَيْسَا سَوَاءَ مَنْ يَدْفَعُ بِالصَّدْرِ فَلَا يَأْمَنُ دَعْوَى الْعَصْبِيَّةِ وَمَنْ يَدْفَعُ بِيَدِ الْإِنْصَافِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمَرْضِيَّةِ وَالضُّوَابِطِ الْمَرْعِيَّةِ»^(١).

والألباني عندما ضعف بعض أحاديث البخاري يقول: «وبعد، فقد أطلت الكلام على هذا الحديث وراويه دفاعا عن السنة ولكي لا يتقول متقول، أو يقول قائل من جاهل أو حاسد أو مغرض: إن الألباني قد طعن في صحيح البخاري وضعف حديثه؛ فقد تبين لكل ذي بصيرة أنني لم أحكم عقلي أو رأبي كما يفعل أهل الأهواء قديما وحديثا، وإنما تمسكت بما قاله العلماء في هذا الراوي وما تقتضيه قواعدهم في هذا العلم الشريف ومصطلحه من رد حديث الضعيف، وبخاصة إذا خالف الثقة»^(٢).

فأما الحكم بالوضع أو الافتراء والتلفيق وإطلاق الرد لها والجزم به فلم يكن من مسلكهم في قبيل أو دبير، وعندما ادعى ابن حزم وجود حديث موضوع في صحيح الإمام مسلم رُدَّ عليه من هذه الحيشية - ادعاء الوضع ونسبته لبعض الرواة - لا بحيشية انتقاده الحديث كونه في مسلم، فالحديث أصلا عندهم فيه نظر.

قال ابن حزم: «وَعِكْرَمَةُ سَاقِطٌ، وَقَدْ وَجَدْنَا عَنْهُ حَدِيثًا مَوْضُوعًا فِي نِكَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُمَّ حَبِيبَةَ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ»^(٣).

وقال أيضا: «وَأَمَّا حَدِيثُ عِكْرَمَةَ بْنِ عَمَّارٍ، فَعِكْرَمَةُ ضَعِيفٌ. وَقَدْ رَوَيْنَا مِنْ طَرِيقِهِ خَبْرًا مَوْضُوعًا لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ يُتَّهَمُ غَيْرُهُ: فَإِنَّمَا أُدْخِلَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَأْبَهُ لَهُ، وَإِنَّمَا الْبَلِيَّةُ مِنْ قَبْلِهِ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَا مُبَيَّنًّا فِي كِتَابِ الْإِيصَالِ»^(٤).

فقال عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠هـ): «وصرح - ابن حزم - أن عكرمة ابن عمار وضعه، وهو ارتكاب طريق لم يسلكه أئمة أهل النقل وحفاظ الحديث، فإننا لا نعلم أحدا منهم نسب

(١) ابن حجر. هدي الساري ص ٤٠٢

(٢) الألباني. سلسلة الأحاديث الضعيفة ٤٦٥/٣

(٣) ابن حزم. المحلى ٢٧٨/١

(٤) ابن حزم. المحلى ٨٢/٦

عكرمة بن عمار إلى الوضع البتة ، وهو أهل زمانه الذين عاصروه وعرفوا أمره، بل وثقوه وحملوا عنه واحتجوا بأحاديثه، وأخرجوها في الدواوين الصحيحة...»^(١).

وقال ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ): «وهذا القول من جسارته فإنه كان هجوما على تخطئة الأئمة الكبار وإطلاق اللسان فيهم... ولا نعلم أحدا من أئمة الحديث نسب عكرمة بن عمار إلى وضع الحديث، وقد وثقه وكيع ويحيى بن معين وغيرهما، وكان مستجاب الدعوة»^(٢).

ونقل ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن طائفة من أهل الحديث القول «بأن في صحيح مسلم حديثا مَوْضُوعًا مَّا لَيْسَ يَسْهَلُ»^(٣).

وقال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): «فأما ابن حزم فزعم أنه موضوع وضعف عكرمة بن عمار، ولم يقل هذا أحد قبله ولا بعده»^(٤).

وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): «وما ذكره (ابن حزم) مردود... (و) قوله: الآفة من عكرمة بعد قوله: إنه موضوع، ولم يقل أحد إن عكرمة يضع الحديث، ولا يكذب. وهو وإن تكلم فيه فلم يصل أحد فيه إلى هذا القدر»^(٥).

وقال الشيخ تقي الدين العثماني: «ولكن الحق أن لا يكفي دليلا لكون هذا الحديث موضوعا، فإن هناك احتمالات مختلفة»^(٦).

وحق الشيخ رشيد رضا على انتقاده لبعض الأحاديث في الصحيحين لا يجسر على الحكم بالوضع، بل يتحفظ ويتردد فيقول: «ودعوى وجود أحاديث موضوعة في أحاديث البخاري المسندة بالمعنى الذي عرّفوا به الموضوع في علم الرواية ممنوعة، لا يسهل على أحد إثباتها، ولكنه لا يخلو من أحاديث قليلة في متونها نظر، قد يصدق عليه بعض ما عدوه من علامة الوضع»^(٧).

(١) عبد الغني المقدسي. المصباح في عيون الصحاح ص ٤٩ (مخطوط)

(٢) ينظر النووي. شرح النووي على مسلم ٦٣/١٦

(٣) ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٢٥٠

(٤) ابن كثير. الفصول في سيرة الرسول ﷺ ص ٢٤٨

(٥) النكت على ابن الصلاح ٢٩٣/١

(٦) تكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم ٢٠٩/٥

(٧) مجلة المنار ٨١/٢٩

وابن حزم على سبق قبيله بوضع ذلك الحديث، واتهام عكرمة بن عمار أو من دونه به إلا أنه - رحمه الله - ممن يجلب الصحيحين ويقدمهما، فقد قال الحميدي: «سمعتُ أبا محمد علي بن أحمد بن سعيد الحافظ الفقيه - هو ابن حزم الأندلسي - وقد جرى ذكر الصحيحين، فعظم منهما ورفع من شأنهما»^(١). ثم نقل عنه قوله: «وما وجدنا للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجاً إلا حديثين، لكل واحد منهما حديث تمّ عَلَيْهِ (ثم غلبه) في تخرّجه الوهم مع إتقانها وحفظهما وصحّة معرفتهما»^(٢). فتعلق المؤلف بابن حزم ثم توسعه في رد أحاديث الصحيحين تارة بالوضع على طريقته أو بالكذب والافتراء ونحو ذلك لا يستقيم.

وأما الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - فموقفه من الصحيحين والسنة النبوية والآحاد فيها لا ينبغي أن يلتبس بموقف المؤلف إلا في النادر القليل الذي لا يعتد به. ففي الوقت الذي يقرر المهندس أن روايات البخاري ومسلم مجرد روايات تاريخية نجد الغزالي يقول: «والإنصاف يقضي علي بأن أؤكد مكانة صحيح البخاري، فهو بلا ريب أدق كتب السنة»^(٣).

وفي الوقت الذي ينفي المؤلف (علمية) علوم الحديث، ويعدها مقاربات تاريخية فيها من الأخطاء والأهواء والعصبيات، وأنه قائم على الأسانيد دون المتون وهذا أهم سبب للخلل فيه، نجد الغزالي على النقيض من ذلك يقول: «وهذه الشروط ضمانٌ كاف لدقة النقل وقبول الآثار، بل لا أعرف في تاريخ الثقافة الإنسانية نظيراً لهذا التأصيل والتوثيق، والمهم هو إحسان التطبيق»^(٤)، ويقول أيضاً: «إن الولوج بالتكذيب لا إنصاف فيه ولا رشد، وقد تعقبت طائفة من منكري السنة، فلم أر لدى أكثرهم شيئاً يستحق الاحترام العلمي، قالوا: إنّ السلف اهتموا بالأسانيد، وحبسوا نشاطهم في وزن رجالها، ولم يهتموا بالمتون أو يصرفوا جهداً مذكوراً في تمحيصها، وهذا خطأ، فإن الاهتمام بالسند لم يقصد لذاته، وإنما قصد منه الحكم على المتن نفسه»^(٥).

(١) ابن حزم والخطيب البغدادي. جزء في الأوهام التي وقعت في الصحيحين وموطأ مالك ص ١٤-١٥، وينظر ابن عساكر. تاريخ دمشق ٩٣/٥٨، والمزي. تهذيب الكمال ١٦٧/١

(٢) ابن حزم والخطيب البغدادي. جزء في الأوهام التي وقعت في الصحيحين وموطأ مالك ص ١٤-١٥، وينظر ابن حجر. فتح الباري ٤٨٤/١٣

(٣) محمد الغزالي. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٩٨

(٤) محمد الغزالي. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٢٠

(٥) محمد الغزالي. ليس من الاسلام ص ٣٥

ثانياً: من الملاحظ أن وصف الروايات بالوضع عند المؤلف ليس المقصود به المعنى المعياري الذي تعارفه العلماء، فالموضوع عندهم هو «المختلق المصنوع»^(١)، ومن قرائن الحكم بالوضع وجود كذاب في السند مع نكارة في المعنى غالباً، وليس ذلك بمطرّد ف «لَا يلزم من وجود كذاب في السند أن يكون الحديث مؤضوعاً إذ مُطلق كذب الراوي لَا يفتضي وضع الحديث»^(٢).

وعرفه الذهبي بقوله: «ما كان متنته مخالفاً للقواعد، وراويه كذاباً»^(٣)، وأردف قائلاً: «فلكثرة ممارستهم للألفاظ النبوية، إذا جاءهم لفظ ركيك - أعني مخالفاً للقواعد - أو فيه المجازفة في الترغيب والترهيب، أو الفضائل، وكان بإسنادٍ مظلم، أو إسنادٍ مُضيء كالشمس في أثائه رجلٌ كذابٌ أو وضاع، فيحكّمون بأنّ هذا مختلق، ما قاله رسول الله ﷺ وتواطأ أقوالهم فيه على شيء واحد»^(٤).

وعلى هذا فالموضوع عند المحدثين يجري بالنظر في السند والمتمنّ معا ف «قد ينكشف كذب الراوي بمحيته بمثل تلك الأحاديث، فيستدلون على كذبه بها، وقد يثبت كذب تلك الأحاديث لكونها جاءت من طريقه مع نكارتها فيستدلون به على كذبها»^(٥).

وأشار الحافظ ابن دقيق العيد^(٦) وابن حجر^(٧) إلى أن معرفة الوضع من قرينة حال المروري أكبر من قرينة حال الراوي.

أما المؤلف فإنه جعل القرآن الكريم معياراً في إدراك وضع الروايات، أكانت في الصحيحين أو في غيرهما. ولا يشتهب هذا الرأي بما توسع فيه بعض المتأخرين من المحدثين، أو الأصوليين الذين يجعلون من مخالفة الأصول أو المعقول دليلاً على الوضع^(٨)، فابن الجوزي على سبيل المثال - يقرر أن «كل حديث رأيت يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره»^(٩) -

(١) ابن الصلاح. مقدمة ابن الصلاح ص ٩٨

(٢) الزركشي. النكت على كتاب ابن الصلاح ٢٥٥/٢

(٣) الذهبي. الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٣٥

(٤) الذهبي. الموقظة في علم مصطلح الحديث ص ٣٧

(٥) معتر الخطيب. رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين ص ٩٩

(٦) ابن دقيق العيد. الاقتراح في بيان الاصطلاح ص ٢٥

(٧) ابن حجر. النكت على كتاب ابن الصلاح ٨٤٣/٢، ونزهة النظر ص ٩٠

(٨) ينظر ابن حجر. النكت على كتاب ابن الصلاح ٨٤٦/٢

(٩) ابن الجوزي. الموضوعات ١٠٦/١

عندما يعلق على الموضوعات التي لا يشك في وضعها، يتبعها بنقد السند ورجاله، ففي حديث: ((إن الله عز وجل خلق الفرس فأجراها، ففرقت، ثم خلق نفسه منها))^(١) قال: «هَذَا حَدِيثٌ لَا يُشَكُّ فِي وَضْعِهِ، وَمَا وَضَعَ مِثْلَ هَذَا مُسْلِمٌ، وَإِنَّهُ لَمِنْ أَرْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَأَبْرَدَهَا، إِذْ هُوَ مُسْتَحِيلٌ لِأَنَّ الْخَالِقَ لَا يَخْلُقُ نَفْسَهُ، وَقَدْ اتَّهَمَ عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ بِوَضْعِ هَذَا الْحَدِيثِ مُحَمَّدُ بْنُ شُجَاعٍ»، ثم قال: « وَاعْلَمْ أَنَّا خَرَجْنَا رِوَاةَ هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى عَادَةِ الْمُحَدِّثِينَ لِيَتَبَيَّنَ أَنَّهُمْ وَضَعُوا هَذَا، وَإِلَّا فَمِثْلُ هَذَا الْحَدِيثِ لَا يَخْتِاجُ إِلَى اعْتِبَارِ رِوَاةِهِ، لِأَنَّ الْمُسْتَحِيلَ لَوْ صَدَرَ عَنِ الثَّقَاتِ رَدَّ وَنَسَبَ إِلَيْهِمُ الْخَطَأَ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ اجْتَمَعَ خَلْقٌ مِنَ الثَّقَاتِ فَأَخْبَرُوا أَنَّ الْجَمَلَ قَدْ دَخَلَ فِي سَمِ الْخِيَاطِ لَمَا نَفَعْتَنَا ثِقَتُهُمْ وَلَا أَثَرَتْ فِي خَبْرِهِمْ، لِأَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِمُسْتَحِيلٍ؛ فَكُلُّ حَدِيثٍ رَأَيْتَهُ يُخَالِفُ الْمَعْقُولَ، أَوْ يُنَاقِضُ الْأَصُولَ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ فَلَا تَتَكَلَّفُ اعْتِبَارَهُ»^(٢).

وفي موضع آخر يقول: «هَذَا حَدِيثٌ لَا نَشْكُ فِي وَضْعِهِ، فَمَا أَجْهَلَ وَاضِعُهُ وَمَا أَرْكَ لَفْظُهُ وَأَبْرَدَهُ، وَلَوْلَا أَنِّي أَتَمُّ بِهِ غُلَامٌ خَلِيلٌ فَإِنَّهُ عَامِي كَذَّابٌ لَقَلْتُ إِنَّ وَاضِعَهُ قَصَدَ شَيْنَ الْإِسْلَامِ بِهَذَا الْحَدِيثِ، وَفِي إِسْنَادِهِ مُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ، قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ...»^(٣).

وفي موضع آخر: « هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ مَحَالٌ كَمَا اللهُ مِنْ وَضْعِهِ وَقَبْحٌ مِنْ يَشِينُ الشَّرِيعَةَ بِمِثْلِ هَذَا التَّخْلِيطِ الْبَارِدِ وَالْكَالَامِ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِالرَّسُولِ ﷺ وَلَا بِالصَّحَابَةِ، وَالْمُتَّهَمُ بِهِ عَبْدُ الْمُنْعَمِ بْنِ إِدْرِيسٍ...»^(٤).

فاعتبارات المحدثين في الموضوع بجهة المتن والإسناد، وهو غير اعتبار المؤلف، واعتباراتهم أيضا في غير أحاديث الصحيحين، فهي متلقاة بالقبول، لم يقع فيها الموضوع سندا ومتنا. أما الأصوليون فالرد لديهم مقصور على مجال ضيق، وهو ما يرد على وجه التناقض، وليس المقصود مطلق العرض على القرآن، لأنه ليس كل مخالفة تقتضي التكذيب^(٥)، وأيضا فالرد لمخالفة العقل لديهم ليس على

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل (٥٥١/٧)، وعنه البيهقي في الأسماء والصفات (٢٣٠/٢) ح(٧٩٤)، وأخرجه الجوزقاني في الأباطيل. كتاب الإيمان. باب في أن الله تعالى قديم (١٨٦/١-١٨٧) ح(٥٢، ٥٣، ٥٤)، وابن الجوزي في الموضوعات (١٠٥/١)

(٢) ابن الجوزي. الموضوعات ١٠٦/١

(٣) ابن الجوزي. الموضوعات ٢٨٨/١

(٤) ابن الجوزي. الموضوعات ٣٠١/١

(٥) ينظر معتر الخطيب. رد الحديث ص ٣٧٣

إطلاقها، بل الرد يرد على ما يخالف موجبات العقول، ويقطع بكذبه، أي «ما استحال في العقل وجوده أو التصديق به... كما أنهم يقيدون ذلك بشرطين: الأول: أن تكون المعارضة أو المخالفة أو المناقضة حقيقية، على معنى أن يتفق جميع العقلاء عليه، وأن يكون مما يدخل في طاقتها وإدراكها. الثاني: تقييد الخبر بما لا يقبل التأويل المحتمل بحال»^(١).

وعندما نقول إنّ المؤلف يجعل معيار الحكم بالوضع على أحاديث الصحيحين هو معارضة القرآن الكريم، فإنّما نقصدُ به تصريحه به وإحالاته التطبيقية عليه خلال كتابيه، فلقد وجدناه يصرح فيقول: « القرآن الكريم هو الميزان الذي توزن به الرواية كونها صحيحة أو موضوعة»^(٢).

ولكنه بالاستقراء، فهذا المعيار قد لا يلتزمه بطريق مباشر بحيث يقصر النظر عليه؛ بل الحكم بالوضع عنده قد يخضع لاعتبارات أخرى غير الاختلاف مع القرآن الكريم، فمن ذلك الحكم بالكذب أو الوضع للاعتبارات التاريخية^(٣)، أو لمخالفة الحقائق الكونية^(٤)، أو مجرد كون الرواية تفسيراً للقرآن^(٥)، أو مجرد الاستشكال العقلي بوجود ألفاظ ضمن الرواية يتوهمها مخالفة للقرآن^(٦).

الباب الثاني: الدراسة التطبيقية

ويشمل:

الفصل الأول: الأحاديث المتعارضة مع القرآن الكريم أو المسيئة

(١) معتر الخطيب. رد الحديث ص ٣٦٧، وينظر لبيان البون الشاسع بين نظرة المحدثين ونظرة الحدّاثين والمؤلف لا يختلف عنهم في ذلك، الحارث فخري عيسى عبد الله. الحداثة وموقفها من السنة ص ٢٦٢ - ٢٧٢

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢١٤

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧٧

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٨٠

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥٢

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٧

إليه، أو إلى شخص النبي ﷺ

الفصل الثاني: الأحاديث المتعارضة فيما بينها

الفصل الثالث: الأحاديث المتعارضة مع الحقائق التاريخية أو
العلمية المعاصرة

الفصل الأول:

الأحاديث المتعارضة مع القرآن الكريم أو المسيئة

إليه، أو إلى شخص النبي ﷺ

ويتضمن خمسة مباحث:

المبحث الأول: ماورد في سبق الكتاب على الرجل فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل النار وبالعكس، وتعارض ذلك مع القرآن الكريم

المبحث الثاني: ما جاء في رهن النبي ﷺ درعه عند يهودي وما يحمله من إساءة لشخصه الكريم ﷺ

المبحث الثالث: ما جاء في قبلة النبي ومباشرة الصائم في رمضان وما يحمله من إساءة لشخص النبي ﷺ

المبحث الرابع: ما جاء في تفسير الظلم بالشرك وما يتضمنه من الإساءة لكتاب الله تعالى

المبحث الخامس: ما ورد في خير نساء العالمين، وتعارض الأحاديث في ذلك ومعارضتها للقرآن الكريم

المبحث الأول

ما ورد في سبق الكتاب على الرجل يعمل بعمل أهل الجنة فيدخل النار وبالعكس،
وتعارض ذلك مع القرآن الكريم

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: ذكر الحديث المعارض وبيان موقف المؤلف
- المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض
- المطلب الثالث: الترجيح

● المطلب الأول: ذكر الحديث المعارض وبيان موقف المؤلف

يقف المهندس عدنان الرفاعي من حديث ابن مسعود الذي رواه البخاري: ((فَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، فَيَدْخُلُ النَّارَ))^(١)، مواقف رافضة له ولتأويله، نلخصها كما يلي:

الموقف الأول: يرى فيه أن الحديث غير صحيح؛ إلا بتأويله تأويلاً لا علاقة له بصياغته اللغوية!! ووجه عدم صحته:

- معارضته لكتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكْرَيْنِ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٨﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿٩﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ [القارة: ٦-١١]

- ما يتضمنه من جبرية محضة!!

الموقف الثاني: تأويل الحديث غير صحيح. وتخرجه على معنى العمل الذي ظاهره يخالف باطنه، تلبس لا وجود لأي إشارة له في متن هذه الرواية.

الموقف الثالث: ثناؤه على بعض السابقين من المعتزلة (عمرو بن عبيد) ممن ردّ هذا الحديث، ووسم موقفهم بالموقف العقلي السليم^(٢).

شرح وجه التعارض مع الآيات القرآنية:

لم يبين المهندس عدنان الرفاعي وجه تعارض هذا الحديث مع تلك الآيات كفاية، ولعل ذلك يعود لظهور الأمر وعدم خفائه، ولكننا سنبين وجه ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣] فيشير بظاهره إلى أن الله عز وجل لا يضيع إيمان العباد وقد سادوا في الإيمان عموم حياتهم، وعملوا بعمل أهل الجنة الزمن الطويل، ثم وقعوا متلبسين يسيرا بعمل أهل النار، هؤلاء لا وجه في ظاهر الآية

(١) صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته (١٣٣/٤) ح (٣٣٣٢)

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٣٨ - ٣٤٠

لدخولهم النار، وإلا يكون الله قد ضيع عليهم إيمانهم وأعمالهم، ولم يكن بهم رؤوفاً رحيمًا. وهذا المعنى خلاف الحديث الذي يدل على أن الله قد يختتم للعبد بعمل أهل النار فيدخلها ولو كان سابقاً في عمل الخير الزمن الطويل.

وأما الآية الثانية: فوجه دلالتها في معارضة الحديث هو أن الوقوع في بعض السيئات لا يؤثر ولا يضر، فالحسنات تذهب السيئات؛ وإذها بما «يَشْمَلُ إِذْهَابَ وَقُوعِهَا بِأَنْ يَصِيرَ انْسِيَاقُ النَّفْسِ إِلَى تَرْكِ السَّيِّئَاتِ سَهْلًا وَهَيِّئًا... وَيَشْمَلُ أَيْضًا مَحْوَ إِثْمِهَا إِذَا وَقَعَتْ، وَيَكُونُ هَذَا مِنْ خَصَائِصِ الْحَسَنَاتِ كُلِّهَا فَضْلًا مِنَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ»^(١). فالآية ناموس إلهي «يصور لنا ماهية الحساب بأنه ليس نتيجة آخر عمل عمله الإنسان، إنما هو نتيجة محصّلة أعماله»^(٢).

وعلى هذا فالحديث في جزئية منه على الأقل يعارض الآية؛ لأن من سبق عليه الكتاب فاضطره قدرًا أن يعمل بعمل أهل النار فيدخلها، لا تفيدُه حسناته التي عملها في شيء كما هو منطوق الحديث، فتخالفاً، فرجَحَ إذا أخذ بالآية، فقلنا: إنَّ الحسنات يذهبن السيئات حقاً، وليس السيئة بسبق الكتاب تُذهب الحسنات كما هو ظاهر الحديث.

وأما الآية الثالثة: فوجه الاستدلال بها في معارضة الحديث، هو أن ثقل الموازين منصرف إلى رضا الله عن العبد لكثرة حسناته، وثقل الميزان يستلزم ثقل الموزون^(٣). وهذا المعنى يتخالف مع ما في الحديث الذي يقطع بالنار لمن (ثقلت موازينه) لعمل سيء أحدثه وختم له به! فتخالفت الآية - بحسبه - مع الحديث، فصار الأخذ بالآية متوجهاً.

وهذا التعارض - لو سلمنا بتأثر المؤلف بالمعتزلة - مبني على قول بعضهم بوجوب رعاية الأصلح للعباد، «لأن فيه أن بعض الناس يذهب جميع عمره في طاعة الله ثم يختتم له بالكفر والعياد

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٢/١٨٠، وينظر محمد رشيد رضا. تفسير المنار ١٢/١٥٥

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٣٩، وهذا المعنى نفسه ذكره في كتاب القدر ص ١٩٨ يقول: «فإذا كانت المحصّلة (محصلة قوتي الطاعة والمعصية على محور القضاء المنهجي) باتجاه ساحة الإيمان والطاعة والالتزام بقضاء الله تعالى المنهجي، سحبت هذه النفس في تلك اللحظة إلى ساحة الإيمان، وإن كانت المحصّلة باتجاه ساحة الكفر والمعصية والابتعاد عن قضاء الله تعالى المنهجي، سُحبت هذه النفس في تلك اللحظة باتجاه ساحة الكفر».

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٠/١٣٥

بالله فيموت على ذلك فيدخل النار، فلو كان يجب عليه رعاية الأصلح لم يجبط جميع عمله الصالح بكلمة الكفر التي مات عليها ولا سيما إن طال عمره وقرب موته من كفره»^(١).
قلتُ: وقد فهم بعض السلف مثل هذا الأمر، فروي عن عمر بن عبد العزيز إنكاره لهذا الحديث، وقال: ((كيف يصح أن يعمل العبد عمره الطاعة ثم لا يدخل الجنة؟))^(٢).

● المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض

وردت أحاديث الصّحّيحين في هذه المسألة على وجهين:

الوجه الأول: أحاديث تشير إلى الخواتيم بالنسبة للمرائين ومن شاكلهم.

الوجه الثاني: أحاديث مقارنة، لا تُصرح بالرياء، وهي محتملة له.

فأما أحاديث الأعمال بخواتيمها الصريحة بالنسبة للمرائين بأعمالهم الناس، فجاءت في صحيح البخاري عن سهل بن سعد الساعدي ولها قصة ومناسبة، وقد رواها البخاري في خمسة مواضع، ذكر في أربعة منها قوله: (فيما يبدو للناس)، أو (فيما يرى الناس)^(٣). وجاء في بعضها (طريق أبو غسان) أن الأعمال بخواتيمها^(٤). ومن المناسب ملاحظة أن البخاري قد ترجم لبعضها بقوله: لا يقول فلان شهيد، وفي بعضها: باب الأعمال بالخواتيم وما يخاف منها، وباب العمل بالخواتيم. ومنها ما رواه مسلم في صحيحه^(٥) - بدون ذكر لرياء العامل - عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ((إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ الزَّمْنَ الطَّوِيلَ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ يُخْتَمُ لَهُ عَمَلُهُ بِعَمَلِ أَهْلِ

(١) ابن حجر. فتح الباري ١١/٤٩٠.

(٢) ابن حجر. فتح الباري ١١/٤٩١، وانظر حياة بن محمد بن جرير. الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة جمعاً ودراسة ١/٥٢١.

(٣) صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب لا يقول: فلان شهيد (٤/٣٧) ح (٢٩٩٨)، وكتاب المغازي. باب غزوة خيبر (٥/١٣٢) ح (٤٢٠٢، ٤٢٠٧)، وكتاب الرقاق. باب الأعمال بالخواتيم وما يُخاف منها (٨/١٠٣) ح (٦٤٩٣).

(٤) صحيح البخاري. كتاب الرقاق. باب الأعمال بالخواتيم وما يُخاف منها (٨/١٠٣) ح (٦٤٩٣)، وكتاب القدر. باب العمل بالخواتيم (٨/١٢٤) ح (٦٦٠٧).

(٥) صحيح مسلم. كتاب القدر. باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته (٤/٢٠٤٢) ح (٢٦٥١).

النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ الزَّمْنَ الطَّوِيلَ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، ثُمَّ يُخْتَمُ لَهُ عَمَلُهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ)). فصرح هذا الحديث بأن الأعمال بخواتيمها تصرحاً لا لبس فيه.

وأما أحاديث الوجه الثاني فرويت كذلك في الصحيحين بألفاظ متقاربة، عن ابن مسعود رضي الله عنه، حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ - قَالَ: ((إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَاقِبَةُ مِثْلِ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيئِي أَوْ سَعِيدِي، ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ))^(١).

وهذا الحديث في الصحيحين عام، لا يصرح بالخواتيم وهو يحتملها، ولا بالمرائين وهو يحتملهم كذلك. وفي شروح العلماء لا يميزون بينها، إذ الموضوع واحد، والألفاظ متقاربة، فيحملون بعض الأحاديث على بعض.

وقد تناقض عدنان الرفاعي ههنا عندما زعم أن الحديث السابق غير صحيح إلا بتأويله تأويلاً لا علاقة له بصياغته اللغوية؛ فقد سبق منه أن من شروط تفسير الحديث بالحديث أن لا يوجد تعارض بين روايات الأحاديث التي يزعم أنها أطراف لمسألة واحدة^(٢). وذاك الحديث في موضوعه وألفاظه جزء من أحاديث لقضية واحدة تتفق وتترابط صياغتها اللغوية، فكيف لا يصح إلا بتأويل بعيد لا يتعلق بمفرداته؟ وكيف يكون تلبيساً لو حملناه على المرائين ومن استظهروا الأعمال الصالحة دون اعتقادها، وقد ورد ذلك في بعض روايات هذا الحديث؟

وعلى أي حال فقد تبين لنا أن مسلك العلماء في هذه المسألة هو الجمع بين الآيات وهذا الحديث وأمثاله، كما يلي:

أ- المقصود هو المرائي لا يخلص عمله: ومن ذهب إلى ذلك النووي وابن كثير.

(١) صحيح البخاري. كتاب بدء الخلق. باب ذكر الملائكة (٤/١١١) ح (٣٢٠٨)، وصحيح مسلم. كتاب القدر. باب كيفية

الخلق الآدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته (٤/٢٠٣٦) ح (٢٦٤٣)

(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٨٠

قال الإمام النووي: «فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]، ظاهر الآية أن العمل الصالح من المخلص يقبل، وإذا حصل القبول بوعد الكريم أمن مع ذلك من سوء الخاتمة، فالجواب من وجهين: أحدهما أن يكون ذلك معلقاً على شرط القبول وحسن الخاتمة، و يحتمل أن من آمن وأخلص العمل لا يختم له دائماً إلا بخير، وأن خاتمة السوء إنما تكون في حق من أساء العمل أو خلطه بالعمل الصالح المشوب بنوع من الرياء والسمعة ويدل عليه الحديث الآخر: ((إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس)) أي: فيما يظهر لهم صلاح مع فساد سريره وخبثها، والله أعلم»^(١).

ويبدو أن الإمام النووي ممن يرى أن وقوع ذلك (من آمن وأخلص العمل لا يختم له دائماً إلا بخير) كما هو الوجه الثاني، إنما يكون نادراً في الناس، وليس غالباً، ف «من لطف الله تعالى وسعة رحمته انقلاب الناس من الشر إلى الخير في كثرة، وأما انقلابهم من الخير إلى الشر ففي غاية الندور ونهاية القلة»^(٢)، ونحوه قال الشيخ رشيد رضا^(٣).

وقال ابن كثير: «وقوله: ﴿يَبَيِّنَنَّ إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ لَكُمْ الَّذِينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، أي: أحسنوا في حال الحياة وألزموا هذا ليرزقكم الله الوفاة عليه، فإن المرء يموت غالباً على ما كان عليه ويُبعث على ما مات عليه، وقد أجرى الله الكريم عاداته بأن من قصد الخير ووفق له ويسر عليه ومن نوى صالحاً ثبت عليه. وهذا لا يعارض ما جاء في الحديث الصحيح: ((إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها. وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها)) ، لأنه قد جاء في بعض روايات هذا الحديث: ((فيعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس ويعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس)) . وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۖ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنِيبُهُ إِلَىٰ السَّرَىٰ ۖ ﴿٧﴾

(١) النووي. شرح متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية ص ٣٠

(٢) شرح النووي على مسلم ١٩٢/١٦، وينظر ابن حجر. فتح الباري ٤٨٩/١١ - ٤٩٠، وما حرره رشيد رضا في تفسير

المنار ٢٠٥/٤

(٣) مجلة المنار ٤٢٤/١٤

وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾ [الليل: ٥-١٠]»^(١).

وعلى الاحتمال الأول الذي ذكره النووي سار ابن حجر فقال: «عموم مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧] الآية. مخصوص بمن مات على ذلك، وأن من عمل السعادة وختم له بالشقاء فهو في طول عمره عند الله شقي وبالعكس، وما ورد مما يخالفه يؤول إلى أن يؤول إلى هذا»^(٢).
وعلى هذا لا يكون التخصيص في هذا الحديث مفهوما انتقاض دلالة الآيات العامة.

وما ادعاه المؤلف من كون هذه الآيات **ناموس إلهي**، غير صحيح، فأيات القرآن لا تتعارض، والسنن الإلهية لا تتغير، وهذه الآيات وُجدت - على الفهم الذي فهمه المؤلف - ما يخالفها، آيات كثر!! فلا ندر أيحكم بمعياره ذاك على بطلان إيمان سحرة فرعون، وقد قضوا حياتهم في الكفر والجحود، وختموا بالإيمان والسجود؟ أم يحكم بمعياره ذاك على من انسلخ من آيات الله، فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين، أهو من أهل الجنة، لا يضره اتباع الهوى والخلود إلى الأرض إذا كان ما فعله فعله متأخرا؟ أم يحكم بمعياره - وليس بالناموس الإلهي الحق - على أن من ارتد، أو أشرك، لا يضره ذلك لو غلبت الحسنات حياته؟ كيف وقد قال تعالى: ﴿ذٰلِكَ هُدٰى اللّٰهُ يَهْدِي بِهٖ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖۗ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ [الأنعام: ٨٨]، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله أيضا: ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهٖ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ، وغيرها من الآيات.. ، وهل يحكم لمن صام يومه، فلما اقترب الغروب؛ أتى ناقضا من نواقض الصيام، أكان صحيحا متقبلا؟ نعم لو قال إن ذلك نادر الحدوث، لكان أوفق، وتأويل الآية أسعد، لكنه نفاه جملة، فانتقضت عليه الآيات، ولو تدبر لكان ينفعه التدبر!!

قال ابن تيمية: «جميع الحسنات تحبط بالردة، وجميع السيئات تغفر بالتوبة، ونظير ذلك من صام ثم أفطر قبل الغروب أو صلى وأحدث عمداً قبل كمال الصلاة، بطل عمله»^(٣).
ويقول البوطي: «رُبَّ خصلة من الأعمال الصالحة، تدبر من غوي فاجر، في لحظة استيقظت

(١) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم ٤٤٦/١-٤٤٧

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٤٨٨/١١

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٤٠/٨

فيه إنسانيته وفطرته، فتكون سبب هداية الله له، وتكون عاملا عظيما في تحويل مجرى حياته، ورب خصلة من القبايح العظيمة عند الله، تبدر من رجل صالح، يرتكبها غير مبال بها، ثم لا يشعر بعدها بما يدعو إلى التوبة عنها والندم على ما فعل، فتكون سبب مقت الله له وعاملا كبيرا في تحويل مجرى حياته هو الآخر، وهذا هو المقصود بقوله عليه الصلّاة والسّلام في الحديث الصحيح: ((فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل... الحديث))^(١).

على أن من سلك هذا المسلك، لهم نظر في طبيعة الأعمال حسننها وسيئها، فالأعمال أمارات وليس بموجبات، ومصير الأمور في العاقبة إلى ما سبق به القضاء وجرى به القدر في الابتداء^(٢). والعمل لا يقابل الجزاء، وإن كان سببا للجزاء، ولهذا من ظن أنه قام بما يجب عليه، وأنه لا يحتاج إلى مغفرة الرب تعالى وعفوه فهو ضال^(٣)، لأن مجرد الأسباب لا توجب حصول المسبب، فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره^(٤).

قال الإمام الألويسي: «وأثبت لهم الرجاء دون الفوز بالمرجو للإشارة إلى أن العمل غير موجب إذ لا إستحقاق به ولا يدل دلالة قطعية على تحقق الثواب، إذ لا علاقة عقلية بينهما وإنما هو تفضل منه تعالى سيما والعبرة بالخواتيم فلعله يحدث بعد ذلك ما يوجب الحبوط، ولقد وقع ذلك والعياذ بالله تعالى كثيرا فلا ينبغي الإتكال على العمل»^(٥).

وقال الشيخ رشيد رضا في تفسيره^(٦): «عَمَلِ الْإِنْسَانِ مَهْمَا يَكُنْ عَظِيمًا لَا يُسْتَحَقُّ بِهِ الْجَنَّةَ لِذَاتِهِ لَوْلَا رَحْمَةُ اللَّهِ وَفَضْلُهُ، إِذْ جَعَلَ هَذَا الْجَزَاءَ الْعَظِيمَ عَلَى هَذَا الْعَمَلِ الْقَلِيلِ فَدُخُولُ الْجَنَّةِ بِالْعَمَلِ دُخُولٌ بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ... وَقِيلَ: مَعْنَاهُ يَدْخُلُونَهَا بِفَضْلِهِ وَيَقْتَسِمُونَهَا بِأَعْمَالِهِمْ»^(٧).

ب- نفي الجبر في وقوع ذلك:

(١) محمد سعيد رمضان البوطي. كبرى اليقينيّات الكونية ص ١٦٨

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٤٨٨/١١، وينظر الخطابي. معالم السنن ٣١٨-٣١٩

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٢١٧/١

(٤) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٧٠/٨

(٥) الألويسي. تفسير روح المعاني ٥٠٦/١

(٦) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٣٧٦/٨

(٧) ثم استضعف - رحمه الله - هذا المعنى الأخير. ينظر تفسير المنار ١٧٧/٩

لا يخفى تأثير المهندس عدنان الرفاعي بالمعتزلة في هذه المسألة^(١)، فقد وسم دلالة الحديث بـ (الجزرية المحضة)، ونقل قول عمرو بن عبيد المعتزلي ووصفه بالموقف العقلي السليم !!
والجزرية المحضة أو الخالصة، «التي لا تنسب للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية»^(٢). ويرأي عدنان الرفاعي فهي: «التي تجعل من الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار»^(٣). وهي تهمة المعتزلة لخصومهم، وقد تواردوا على ذكرها في مصنفاتهم؛ لم يدعوا في ذلك حتى الأشاعرة أصحاب الكسب. قال الشهرستاني: «فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا، فليس بجزري، والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والإحداث استقلالاً: جزريا»^(٤).
إذاً لا يسمى الأشاعرة جزرية خُلص، لأن أصل الكسب لا ينفي الإرادة والقدرة الحادثتين، وإنما ينفي التأثير بمعنى الخلق، فلا خالق إلا الله، ولو قيل فيهم جزرية الكسب، أو الجزرية المتوسطة لكان أولى.

ثم وجدت لبعض الشيعة نفس الاعتراض على هذا الحديث وأمثاله، فهذا جعفر السبحاني بعد أن ساق مجموعة من أحاديث البخاري ومسلم وغيرهما، ومنها حديث ابن مسعود السابق، يرى أنها تتضمن الجزرية بأعلى صوت، وتسلب العبد الاختيار والإرادة، وتخالف القرآن الكريم والسنة، «وكأن القدر حاكم، متعنت، حمق، قاس، حقود، على المساكين العاجزين بلا سبب ومبرر، وبذلك شقيت الكفار والعصاة بشقاوة الأبد، ولا مجال بعد ذلك لرأفته سبحانه ورحمته وإحسانه»^(٥).

(١) أو في أسوأ الأحوال بالماتريدية والشيعة. فأصل مذهب الماتريدية يقترب قليلا من مذهب المعتزلة في شقه المتعلق بأفعال العباد. انظر عبد الرحمن المحمود. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه ص ٣١٩، كما أن الشيعة والمعتزلة يقفان على أرضية واحدة من حيث الإيمان بفاعلية الأسباب الطبيعية. انظر كمال الحيدري. الإنسان بين الجبر والتفويض ص ٣٧. وقارن بما كتبه عدنان الرفاعي في مبحث الإرادة والمشيتة في كتابه: القدر. وقد قال في مقدمة هذا الكتاب أنه لا يهمل الفلسفات الوضعية، كما لا يجعلها مقدمة له في بحثه. القدر ص ١٤

(٢) الأمدي. أبتكار الأفكار في أصول الدين ٩١/٥

(٣) النظرية الثانية: القدر ص ١٤

(٤) الشهرستاني. الملل والنحل ٨٥/١

(٥) جعفر السبحاني. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٢٠٧/٢

«الروايات المتقدمة، المبتوث أضعافها في الصحاح والمسانيد، تجعل من القدر قدرة صنّاعة لمصير البشر في الأفعال التي يسألون عنها، وهذا مما لا يصدق الكتاب كما عرفت ، والسنة»^(١).

وفي كتابه الآخر: بحوث في الملل والنحل يرى أن وجه الجبر في حديث ابن مسعود هو أن الإنسان لا يقدر «على إضلال نفسه ولا هدايتها، كما لا يقدر على أن يجعل نفسه من أهل الجنة أو النار، فكلما أراد من شيء يكون الكتاب السابق حائلا بينه وبين إرادته»^(٢).

وأما الشيخ محمد الغزالي فتناول الحديث بجزر شديد، وقال: «إذا كان الحديث المذكور تنويها بشمول العلم الإلهي، وأن بدايات بعض الناس قد تكون مخالفة لنهاياتهم فلا بأس من قبوله بعد الشرح المزيل للبس، المبطل للجبر.. أما المعنى القريب للحديث فمردود يقينا، وهو مخالف للكتاب والسنة، أو للعقل والنقل»^(٣).

وتناول نيازي عز الدين بعض روايات هذا الحديث، وأشار إلى أنه موضوع ومناقض للقرآن «كله إذ لم يبق بموجبه للإنسان أي حرية للتصرف أو الاختيار فقد حدد الله رزقه وأجله وعمله، فهو إذا مسير غير مخير...»^(٤)، ولما ذكر حديث الباب في بعض كتبه قال: «هذا الحديث دمر الإسلام وهدمه من القواعد، وجعل الرسول ﷺ شريكا كاملا لله، فلم يعد لله من غيب في السموات والأرض إلا ودخل إلى علمه، فصار الرسول يعرفه كالله تماما»^(٥)، «هذا الحديث كان أقوى من قوة ألف قبيلة هيدروجينية، تدميرا في قواعد الإسلام، لأنه عطل دين الإسلام لأكثر من ألف وأربعمائة من السنين، وجعله دينا يؤمن بالأوهام ولا يؤمن بالعلم والعمل... إن هذا يتناقض مع كل ما قاله الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم مناقضة تامة»^(٦).

ورده ابن قرناس بحجة الجبرية فيه ومناقضته للقرآن الكريم^(٧).

فهل أخذ عدنان الرفاعي عن هؤلاء؟ ربما، الأمر قريب، وأدنى من قريب.

(١) جعفر السبحاني. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٢/٢٠٣-٢١١

(٢) جعفر السبحاني. بحوث في الملل والنحل ١/٢٤٢-٢٤٣

(٣) محمد الغزالي. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ١٧٤

(٤) نيازي عز الدين. إنذار من السماء ص ١٩٣، وص ٥٣٠

(٥) نيازي عز الدين. دين السلطان ص ٣٢٤

(٦) نيازي عز الدين. دين السلطان ص ٧٠

(٧) ابن قرناس. الحديث والقرآن ص ٤٢٦ - ٤٢٧

أما أن الحديث فيه تلك الجبرية الخالصة، فبعيد، خاصة مع ذكره للعمل في الجانبين، وسيأتي توضيح ذلك.

ولكن المهندس عدنان الرفاعي قد وقف مع مسائل القضاء والقدر والجبر والاختيار وما يتصل بهما طويلاً في بعض كتبه، وهو يعترف أنها مسائل معقدة، قعد بالكثيرين إدراكها، فهي تحتاج إلى حد من العمق الرياضي الفلسفي لتصورها، ولو قام الإنسان بتحليل حركات حياته لوجدها تخضع لحصيلة قوتي الجبر والاختيار^(١).

ويبدو أنه تناقض أو غاب عنه ما حرره في بعض تلك الكتب عندما يدعي أن في هذا الحديث: جبرية محضة !!

لقد سبق وقال عندما تحدث عن المصائب: «لذلك فهي ترتبط بالقضاء الكوني الذي حكم به الله تعالى وفق علمه المطلق، حيث يعلم الله تعالى ما سيختاره الإنسان بالمستقبل، وما تكسب يد هذا الإنسان وما يترتب على هذا الكسب»^(٢).

وأصرح من ذلك قوله: «علينا أن نميز... في كل حركة من حركات حياتنا بين تعلقها بقضاء الله تعالى الكوني الجبري، وبين تعلقها بقضاء الله تعالى المنهجي الاختياري.. وأن نميز بين إرادتنا فيها، وبين موافقة هذه الإرادة لمراد الله تعالى في حصولها، أو في عدمه.. وأن نميز بين حقيقة الشر المتعلق بإرادة الشر الضالة للإنسان، وبين المشيئة الإلهية المحيطة بالمشيئة الإنسانية، عبر تسخير الأسباب بين يدي البشر لتحقيق مرادهم بهدف امتحانهم، وأن نعلم أن الشر ناتج عن إرادة البشر

(١) النظرية الثانية: القدر ص ٢١٥، والجمع بين الجبر والاختيار على أساس الضدية لا التناقض هو ما ذهب إليه الدكتور أشرف حافظ في كتابه الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل). ويعلل الدكتور فاروق الدسوقي هذا الارتباط بين الجبر والاختيار بمسألة في غاية الأهمية وهي: (الابتلاء) فهي التي تفسر وجودهما وتعللها التعليل المقبول عقلاً. ويقول في ذلك: «ومن ثم فإن وجه الضرورة في القدر والمتمثل في التجربة الابتلائية الزمنية هو إجبار وإلجاء الإنسان في موقف معين لاتخاذ قرار حر لفعل معين، أو اتخاذ قرار بالفعل أو الترك، وهذا وذاك اختيار، ومن ثم يمكن القول أن القدر في التجربة الوجودية الجزئية التي يتبلى فيها العبد هو إجباره على الاختيار، أو هو الضرورة التي تلجئه فتحعله في حالة لا يستطيع معها إلا أن يختار». انظر القضاء والقدر

١٨١/١ وما بعدها و٣٥٧/٢

(٢) النظرية الثانية: القدر ص ٢٢١

الضالة في دفع هذه الأسباب باتجاه الشر.. حينما نقف على حقيقة هذه المسائل وقوفا سليما، حين ذلك ندرك - أكثر من قبل - مسائل القضاء والقدر بشكل سليم^(١).

وفي كتابه الآخر: (الحكمة المطلقة) يشير إلى مركزية الأسباب في وصول إرادتنا إلى مرادتنا الحسية، بل هي الفاصل بيننا وبين حصول الهدف المراد^(٢). وهو ما أشار إليه الحديث، حيث ذكر العمل كسبب في الجانبين، فأين الجبرية في الحديث!؟

ويقول في كتاب القدر^(٣): «إن القدر لا يعني حصول الأشياء بعيدا عن أسبابها، ومن تصور ذلك، فكأنما يقول إن الأسباب ليست مخلوقة لمن علم وكتب القدر، وإنما تفعل بعيدا عن علمه المطلق وقدرته المطلقة».

قال إسماعيل حقي في تفسيره: «وفي قوله عليه السلام في الحديث: ((فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها)) وقوله: ((فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها))، تنبيه على سببية العمل في الجانبين، حيث لم يقل: فيسبق عليه الكتاب فيدخل النار أو الجنة، بل ذكر العمل أيضاً كما لا يخفى على المتفطن^(٤).

قال محمد تقي العثماني: «وليس ذلك جبوا، فإن ما يفعله في الأخير إنما يفعل بكسبه واختياره، ولكن يتغير اختياره من الخير إلى الشر، فيعاقب به^(٥).

وقال رشيد رضا: «الحديث لا يخالف ما في القرآن من إثبات الأسباب، واختيار الإنسان ومطالبته بالعمل، ولا يثبت عقيدة الجبر، ولا يشير إلى اتصاف الباري تبارك وتعالى بالظلم؛ لأنه لا يفيد معنى التحتيم والجبر، بل كل ما يفيد هو أن كل ما يعمله الإنسان ثابت في العلم الإلهي على ما يكون عليه في الواقع، والواقع أن سعادة الإنسان أو شقائه بعمله الاختياري^(٦).

(١) النظرية الثانية: القدر ص ٢٧٢

(٢) الحكمة المطلقة ص ٤٥

(٣) ص ٢٦١

(٤) إسماعيل حقي. روح البيان ٣٨٧/٤

(٥) محمد تقي العثماني. تكملة فتح الملهم ٣٦٥/٥

(٦) مجلة المنار ٤٢٤/١

وقال الخطابي: «قد يحسب كثير من الناس أن معنى القدر من الله والقضاء منه معنى الإيجاب والقهر للعبد على ما قضاه وقدره... وليس الأمر في ذلك على ما يتوهمونه، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه بما يكون من أفعال العباد وأكسابهم وصدورها عن تقدير منه»^(١).
وعلى هذا فالحديث لا يلتبس بمعنى الجبر، لأنه يتحدث عن سبق علم الله تعالى أو سبق كتابه، كما أنه يثبت العمل للعبد باختياره وكامل حريته.
وسنزيد المسألة إيضاحاً خلال الترجيح.

● المطلب الثالث: الترجيح

الجمع بين هذا الحديث وأمثاله، وبعض آيات القرآن الكريم، مسلك أهل العلم من المحدثين أو المفسرين كما سبق بيانه.

ولكن جمعهم هذا ينطوي على أمرين:

الأمر الأول: طبيعة العمل في الإسلام عموماً، وبيان خصوصية مفهوم العمل المذكور في الحديث.

وذلك بإعادة تفسير المسألة في ضوء الوحدة الموضوعية، التي يتساوق القول فيها بمناسبتها وغايتها، ويتكامل مع جزئيات أخرى خارجية لأنها جوهر واحد، وليس مجرد تداعي المعاني النمطي، أو القسر الدلالي.

وعلى هذا، فالعمل في الإسلام بذاته - كما ونوعاً - ليس معياراً ولا عوضاً - كما قالت القدرية - يستحق به صاحبه الجنة أو النار؛ فالأعمال أمارات وليس موجبات لحصول ذلك (العمل لا يقابل الجزاء وإن كان سبباً للجزاء). وعليه فدخول الجنة بالعمل الصالح - وهو مطلوب من المكلف فعلة - دخول بفضل الله ورحمته، ودخول النار بالعمل غير الصالح - وهو مطلوب من المكلف تركه - دخول بعدل الله وقسطه، وكل ميسر لما خلق له.

ومن باب أولى عمل المرائي والمنافق في دخول النار؛ لأنه قد جاء في بعض الروايات (فيما يبدو للناس). وعلى هذا لا تعارض ولا استشكل في الواقع ونفس الأمر بالنسبة لعلم الله تعالى وجزائه، كما لا استشكل مع آيات القرآن الكريم؛ لأن المرائي أو المنافق مسيء في قصده وعمله، لا ينفعه

(١) الخطابي. معالم السنن ٤/٣٢٢

يوم القيامة قصد ولا عمل، ولا يثقل به ميزان، إذ ليس له غرض صالح ولا عمل صالح أصلاً حتى نقول إن الله قد أضع عليه إيمانه وأجره.

وهذا بخلاف المخلص الذي يحصل له القبول، ويختم له بالحسنى، ويأتي آمناً يوم القيامة؛ لا يضيع الله أجره، ولا يبخسه حقه.

على أن أهل العلم حملوا الحديث على معناه العام، «فيتناول المؤمن حتى يختم له بعمل الكافر مثلاً فيرتد فيموت على ذلك... ويتناول المطيع حتى يختم له بعمل العاصي فيموت على ذلك، ولا يلزم من إطلاق دخول النار أنه يخلد فيها أبداً بل مجرد الدخول صادق على الطائفتين»^(١).

الأمر الثاني: بيان العلاقة بين القدر وأوصاف الأعمال وأسبابها:

فحديث ابن مسعود الذي اقتطع منه المهندس عدنان الرفاعي مقدمته، تحدث عن أمرين متكاملين في مسألة القضاء والقدر الإلهي، فبينما تعلق بعضه بما قضاه الله على سبيل الجبر أو (القضاء الكوني الجبري) بتعبير عدنان الرفاعي في كتابه القدر، وهو هنا متعلق بـ (جمع الخلق في بطن الأم أربعين يوماً، ثم يكون علقة فمضغة، ثم ينفخ فيه الروح)؛ وإحداث هذا لا اختيار للعبد فيه، ولا استشكل فيه أصلاً، تعلق بعضه الآخر بـ (القضاء المنهجي الاختياري)، أي: بما هو من اختيار الإنسان وكسبه في إطار الكتاب الإلهي السابق وغير المؤثر في عمله وكسبه وقدرته التي أودعها الله فيه؛ «(ف) هذا العلم ليس موجباً بنفسه لوجود المعلوم باتفاق العلماء، بل هو مطابق له على ما هو عليه لا يكسبه صفة ولا يكتسب منه صفة»^(٢) فالإنسان حر ومختار ومستعمل بالعمل - كسب - يصل به إلى تلك السابقة في العلم والكتابة، وكل «ميسر لما خلق له من الأعمال التي هي سبب السعادة والشقاوة»^(٣).

ولو عدنا إلى كتاب القدر لعدنان الرفاعي لوجدناه يقرر من القرآن الكريم ما يتوافق مع حديث ابن مسعود في جانبه الجبري (نطفة فعلقه...)، وجانبه الاختياري في العمل الذي به يسعد أو به يشقى، فلقد أورد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

(١) ابن حجر. فتح الباري ١١/٤٩٠

(٢) فتاوى ابن تيمية ٨/٢٨٠

(٣) ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم ص ٤٨

نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿المؤمنون: ١٢-١٦﴾، وقال: «إن قوة الجبر والتسيير التي يتعرض لها الإنسان عبر ساحة الغيب، ومن خلال انصياعه لقضاء الله تعالى الكوني، تظهر واضحة جلية في الآيات الكريمة»^(١). يقصد بذلك ما أقامه الله في الإنسان على سبيل الجبر، من ابتداء الخلق والتكوين من نطفة فعلاقة... الفاعل هو الله عبر القضاء الكوني الجبري الذي يحكم الإنسان. ولا شك أن في هذا الاستدلال بالآية موافقة لحديث ابن مسعود، فالخلق بمراحله المذكورة جبر، وهو كذلك في الحديث.

وأوضح من ذلك أنه يرى أن ما يقوم بالإنسان يخضع بالنهاية لمصلي الجبر والاختيار في كل حركة من حركات حياته. وهذا ما يؤكد الحديث، حيث ذكر محل الإنسان من الجبر بالخلق، ومحل من الاختيار بأعماله هو - كما سبق وذكرنا - فيرى عدنان الرفاعي - بعد أن أورد قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ ﴿٢٧﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾ لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ ﴿المدثر: ١١-٢٩﴾ - يرى في مضمون هذه الآيات الجبر والاختيار، أو كما يسميه القضاء الكوني الجبري، والقضاء المنهجي الاختياري. فخلق الإنسان في أسرة وبيئة وظروف محددة، وتسخير وتمهيد الأسباب إلى المال والبنين، كله من قضاء الله الكوني الجبري، ولذلك جاءت الأفعال: (خَلَقْتُ) و(جَعَلْتُ) و(مَهَّدْتُ) كلها تعود على الله.

(١) القدر ص ٢٠٨

في مقابل ذلك تشير الآية إلى ما هو من قضاء الله المنهجي الاختياري في عالم الشهادة؛ فهذا الإنسان بُلِّغ القرآن وسمعته، وهو يملك عقلاً يميز به، ولذلك جاءت الأفعال: (فَكَّرَ) و(قَدَّرَ) و(نَظَرَ) تعود على الإنسان^(١).

«فقوى الجبر التي وضعت هذا الإنسان في هذا الموقف الاختياري !!، هي ذاتها مقدمات لاختيار بدائل الإيمان والكفر، ولكن نفسه الكافرة اتجهت نحو بدائل الكفر... ولذلك فهو يستحق العقاب على اختياره بدائل الكفر، في الوقت الذي كان بإمكانه أن يختار فيه بدائل الإيمان»^(٢).

وإننا نتساءل بعد كل هذا هل الحديث يقرر إلا هذا؟ فإذا كان جبر، فالآية جبر كذلك. وعلى هذا نقول إن الحديث لا يقرر الجبرية المحضه، بمعنى أن الله هو خالق أفعال العباد، وهم مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، وإنما تنسب إليهم مجازاً. والثواب والعقاب جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر^(٣). لا يدل الحديث على ذلك، لأن ما سبق في علم الله وكتابه، فيمن يصير إلى السعادة أو الشقاوة، لا يستلزم أن يكون الله جبر به العباد^(٤)، وكل ما في الأمر أن هناك نص في الحديث عن طلاقة المشيئة الإلهية ونفادها^(٥)، وأن ما قدره الله إنما قدره بأسبابه وفوض العمل للعباد بإرادته؛ يعملون بعمل أهل الجنة ويعمل أهل النار.

وهذا أيضاً ما يقرره المهندس عدنان الرفاعي فيقول: «ومن تصور أن منحني الحياة هو منحني معلوم مسبقاً من قبل الله تعالى، ومقدر في أم الكتاب، دون أن يناهز ذلك حرية الاختيار للإنسان، لأن العلم المطلق والوجود المطلق لله تعالى يحيطان بكل شيء، فهذا التصور أيضاً صحيح»^(٦).

(١) القدر ص ٢١٥-٢١٦

(٢) القدر ص ٢١٦-٢١٧

(٣) انظر الشهرستاني. الملل والنحل ١/٨٧

(٤) عبد الرحمن المحمود. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه. ص ٣٤٨

(٥) يقول فاروق الدسوقي في كتابه القضاء والقدر في الإسلام ٢/٢٣٢: «ومن ثم نجد أن الفكر المعتزلي بمحاولته تحرير الإرادة الانسانية من شبهة ضرورة القدر أو تحريرها من الإرادة الالهية المطلقة أو الجبرية اللاهوتية، قد اضطر في النهاية لإخضاع الإرادة الالهية لضرورة طبيعية فأضاع بذلك طلاقتها، وهي أخص خصائص الألوهية فهو سبحانه مطلق المشيئة فعال لما يريد وهو على كل شيء قدير».

(٦) القدر ص ٢٥١

ويقول: «ولكن ما سيختاره الانسان، وإلى أي نتيجة سيصل، وكل ما سيحدث، والأجل المرتبط بذلك، والذي قد يختلف عما يريده الله تعالى، وعمّا قضاه كحكم وأوصى به، يعلمه الله تعالى علماً مطلقاً مسجلاً عنده في أم الكتاب (وأجل مسمى عنده) دون أن ينافي ذلك حرية حركة الانسان بين المقدمات ونتائجها»^(١).

وفي موضع آخر: «القدر هو ما علمه الله تعالى بعلمه المطلق لما سيكون وما سيقع وما سيختار الإنسان، علماً قدره الله تعالى وحدده وكتبه في أم الكتاب، قبل وجود الانسان في هذه الدنيا، وهذا التقدير المكتوب الذي يحمل معنى حتمية الوقوع، لا يعني - كما نرى - أن ما اختاره الإنسان بكامل إرادته وحرية، قد فرضه الله تعالى عليه، إنما يعني أن الله تعالى يعلم بعلمه الكاشف أن هذا الانسان سيختار - بمحض إرادته وحرية - ما اختار، علماً سجله في أم الكتاب... وهكذا يزول الإشكال الذي تقع فيه بعض العقول، وهو كيف أن ما هو مكتوب أزلاً في أم الكتاب، سيحدث باختيار الانسان... إن القدر لا يعني حصول الأشياء بعيداً عن أسبابها، ومن تصور ذلك، فكأنما يقول إن الأسباب ليست مخلوقة لمن علم وكتب القدر»^(٢).

إذا ما وجه اعتقاد عدنان الرفاعي أن في الحديث جبرية محضة، وما منشأ ذلك؟ لعله يجدر بنا أن نعود الى ما قرره في كتابه القدر، فهو يرى أن قضاء الله المنهجي الاختياري ساحته عالم الشهادة، وقد أعلم الله به العباد عن طريق الرسل، لذلك يتفاعل البشر معه عبر هذه الساحة، وليس عبر ساحة الغيب، ولو كان تفاعل الانسان مع هذا القضاء الاختياري من خلال ساحة الغيب، لأصبح هذا القضاء جبرياً^(٣). ولكن على أي معنى هو في الحديث. ربما ما جاء من ظاهر عبارة (سبق الكتاب)، وهو أمر غيبي، وظاهر تأثير هذا السبق وليس مجرد الكشف في عمل العامل، حتى على من كان اختياره للحسنات أو السيئات كمياً أو زمنياً يستغرق عموم حياته، وقد سبق قول بعض الشيعة في هذا الحديث أن الإنسان بناء عليه لا يقدر «على إضلال نفسه ولا هدايتها، كما

(١) القدر ص ٢٥٥

(٢) القدر ص ٢٦١

(٣) القدر ص ١٩٤

لا يقدر على أن يجعل نفسه من أهل الجنة أو النار، فكلما أراد من شيء يكون الكتاب السابق حائلا بينه وبين إرادته»^(١).

أو على معنى تعارض عمل العامل في اقتضاء السعادة والمكتوب في اقتضاء الشقاوة، فيتحقق مقتضى المكتوب، فعبر الحديث بالسبق لأن السابق يحصل مراده دون المسبوق ولأنه لو تمثل العمل والكتاب شخصين ساعيين لظفر شخص الكتاب وغلب شخص العمل^(٢). وهذا فيه ما فيه من معنى الجبر، لو لم يفهم في ضوء النصوص الأخرى.

وربما على معنى ما يراه المعتزلة - وقد سبق مدحه لبعضهم - أن علم الله الكاشف، وليس المؤثر؛ كاحتمال وحيد وحتمي الوقوع، يسير فيه الإنسان باختياره، هو نوع من الجبرية، بمعنى إذا كان الله عز وجل قدر كل شيء وعلمه وكتبه، وكل ذلك واقع لا محالة، فكيف يمكن للإنسان أن يفعل غيره، وكيف يقال هو حر ومختار؟ أو إذا كان العلم لا يتخلف عن معلومه، فيجب على العبد أن يكون مصدرا لذلك الفعل، ولا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة وقدرة، ولا أن يغير من كيفيته وكميته، إذ تخلفه نفس تخلف علم الله عن الواقع^(٣).

إن انتفاء الجبر من وجهة نظر المعتزلة هنا بأن يقال: إن ما كتبه الله، أو ما علمه سيقع، هو بمعنى (ممکن الحصول)، والممكن هو الذي يحتمل وقوعه ويحتمل عدم وقوعه، فإذا وقع لم يخرج عما كتبه الله تعالى، وإذا لم يقع لم يخرج بعدم وقوعه عما كتبه الله تعالى؛ لأن الله تعالى كتبه ممكنا في دائرة الممكنات والاحتمالات والخيارات غير المتناهية والقابلة للوقوع من الإنسان. وبمعنى آخر: كل (ما يمكن) أن يقع من أفعال العباد، لن يخرج عن المكتوب المعلوم، وليس المكتوب هو ما سيقع حتما، وأنه قد فرغ من الأمر وانتهى، لأن ما سيقع حتما ينتقل من كونه ممكنا تحت الإرادة الحرة للإنسان إلى كونه حتميا خارجا عن الإرادة الحرة له، وبهذا سيكون العباد كأهم يسرون على خطى محتمة لكنهم فقط لا يعلمونها.

(١) جعفر السبحاني. بحوث في الملل والنحل ١/٢٤٢-٢٤٣

(٢) ينظر ابن حجر. فتح الباري ١١/٤٨٧

(٣) انظر جعفر السبحاني. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٢/١٩٩، وكتابه: القضاء والقدر في العلم والفلسفة الإسلامية ص ١٠٠ وما بعدها

وهكذا فشمول علم الله للأشياء عند المعتزلة يتضمن الإحاطة بالمستحيلات التي لا يتصور وجودها، والواجبات التي لا يتصور عدمها، والممكنات كلها التي قد تقع وقد لا تقع، وترتب بعضها على الآخر، والسنن والنواميس التي تحكم الأشياء؛ فإذا وقع شيء منها لم يخرج عن علم الله تعالى الإحصائي الشمولي، فهناك إذن جانب من الحرية واللاحتمية في أفعال العباد^(١).

لكن هل المهندس عدنان الرفاعي يرى الجبرية في هذا الحديث من هذا المنطلق؟ أعني من منطلق أن أفعال العباد تقع منهم باختيارهم وقدرتهم، فهي أفعالهم، وليس فعل القضاء والقدر، ولا متعلقا له.

ظاهر كلامه غير هذا الفهم، فقد صرح أن ما كتبه الله عز وجل في الأزل يحمل معنى حتمية الوقوع، مع كامل اختيار الإنسان وحرية. وليس ذلك جبرية بنظره. الواقع أن عدنان الرفاعي مضطرب في هذه المسألة غاية الاضطراب، لذلك فقولته في الحديث مجرد تحكم لا دليل عليه.

فمن جهة يرى أن للإنسان ضمن القضاء الاختياري خيارات وبدائل شتى، بإمكان الإنسان أن يختار بعقله بينها، وذلك لا يخرج عن علم الله المطلق الكاشف المسجل في أم الكتاب، فالإنسان قد يختار الطاعة وقد يختار المعصية، وأي خيار من الممكن أن يختاره الإنسان ونتائجه يعلمه الله بعلمه الكاشف، دون أن يتعارض ذلك مع حرية الإنسان التامة. ومضمون هذا الكلام الموزع في تضاعيف كتابه القدر، يعطي النتيجة ذاتها في معنى (ممکن الحصول) لا حتمي الحصول، التي ذكرناها قريباً عن المعتزلة.

وهناك وجه آخر لنفي ذلك الجبر، وهو هل أراد الله سبحانه وتعالى وعلم وقوع الفعل كيفما كان (أي عن جبر أو اختيار)، أم أراده وعلمه على كيفية خاصة (بالاختيار والحرية)؟ ... إن ثبت أن الله علم وقوع الفعل كيفما كان، يلزم الجبر، لأن الله أراد الفعل من الأزل، فليس بوسع الإنسان إلا أن يفعل الفعل ضرورة لا اختياراً، بخلاف قولنا بأنه سبحانه علم وقوع الفعل على كيفية خاصة، فالأمر يختلف، والكيفية الخاصة معناها إرادة واختيار الإنسان للفعل، فالله علم من العبد أنه سيختار

(١) ينظر رائد السمهوري. نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً ص ٣٣٣ - ٣٥٣

الفعل بملء إرادته فأراد الفعل، ولو علم منه أنه سوف يختار الترك، لكان الذي يريد الله منه ألا هو الترك.

وبهذا يتضح أن علم الله بصدور الفعل ووقوعه أو علمه بالترك ووقوعه إنما يكون مع اختيار الفاعل (الكيفية الخاصة)، بنحو يكون هذا الاختيار جزء من مقدمات وقوع الفعل. أي أن العلم الأزلي لم يتعلق بصدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور فعل الانسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية^(١).

يقول البوطي: «ومعنى ذلك أن إرادة الله تعالى تعلقت بأن تكون مريدا، فسرت إرادة الله - بذلك - إلى كل ما تريده وتختاره من الأعمال. وإذا فلا يمكن أن يقع أي تعارض بين إرادة الله تعالى وما تختاره عن طريق إرادتك الخاصة، إذ لو فرضنا أن الله غير مريد لعمل قد اخترته بإرادتك، فمعنى ذلك أنه سبحانه وتعالى غير مريد لإرادتك التي وجهتك لذلك الفعل، وهو مناقض لما ثبت من أن الله عز وجل قد شاء لك أن تكون مريدا وشاء أن يخلق فيك هذا السر»^(٢).

«إن هكذا إرادة أزلية ليس أنما لا تناقض حرية الإنسان فحسب، بل إنها تؤيدها وتؤكددها في الإنسان... وبين هكذا إرادة لصدور الفعل عن الاختيار وبين الجبر من الفواصل مئات الأميال»^(٣)، وما يقال في الإرادة يقال في العلم الأزلي^(٤).

يقول عدنان الرفاعي وهو يعبر عن المعنى ذاته: «فالله تعالى يعلم بعلمه المطلق الفسق الذي تتعلق به إرادة أهل هذه القرية، والذي سيترجمونه إلى عالم الوجود الحسي عندما تتاح لهم الأسباب التي تمكنهم من ذلك، وهذه الإرادة ارتبطت بالفسق والعصيان لا يمكنها ان ترتبط بنقيض ذلك، لذلك مهما عاش أهل هذه القرية، فلا يمكن أن تصدر عنهم إلا أفعال سيئة فاسقة، وإرادتهم لا تحمل غير ذلك»^(٥).

(١) انظر كمال الحيدري. الانسان بين الجبر والتفويض ص ٦٨-٧٢، وجعفر السبحاني. القضاء والقدر في العلم والفلسفة الإسلامية ص ٩٤ و ٩٧ وما بعدها

(٢) البوطي. كبرى اليقينيات الكونية ص ١٥٥ و ١٦٥

(٣) جعفر السبحاني. القضاء والقدر في العلم والفلسفة الإسلامية ص ٩٤-٩٥

(٤) جعفر السبحاني. القضاء والقدر في العلم والفلسفة الإسلامية ص ٩٧ وما بعدها

(٥) القدر ص ١٦٤

وظاهر هذا الكلام أن أهل القرية مجبرون على الفسق والعصيان، مهما عاشوا، فإرادتهم ستسير وفق علم الله تعالى بذلك، ولا يملكون غير ذلك. وهذا فيه جبر، لكنه يقصد - بلا شك - أن اختيار هؤلاء معلوم لله على وجه الاختيار والارادة منهم للفسق والعصيان فأراد الله منهم ذلك. ولو علم منهم أنهم سوف يختارون الطاعة، لكان الذي يريد الله منهم أزلا هو الطاعة. وهكذا تنتفي الجبرية.

ويقول: «والقدر هو ما علمه الله تعالى بعلمه المطلق لما سيكون وما سيقع وما سيختار الانسان علما قدره الله تعالى وحدده وكتبه في أم الكتاب، قبل وجود الانسان في هذه الدنيا، وهذا التقدير المكتوب الذي يحمل معنى حتمية الوقوع، لا يعني - كما نرى - أن ما اختاره الإنسان بكامل إرادته وحريته، قد فرضه الله تعالى عليه، إنما يعني أن الله تعالى يعلم بعلمه الكاشف أن هذا الانسان سيختار - بمحض إرادته وحرته - ما اختار، علما سجله في أم الكتاب... وهكذا يزول الإشكال الذي تقع فيه بعض العقول، وهو كيف أن ما هو مكتوب أزلا في أم الكتاب، سيحدث باختيار الانسان... إن القدر لا يعني حصول الأشياء بعيدا عن أسبابها، ومن تصور ذلك، فكأنما يقول إن الأسباب ليست مخلوقة لمن علم وكتب القدر»^(١).

إن هذا الكلام منه يؤيد ما يقوله أولئك الشيعة المعاصرون، أن الفعل الانساني إذا وقع بقيد الحرية والاختيار منه، لا جبر فيه بحيثية العلم والارادة الالهية السابقة عنه، بخلاف حتمية وقوعه كيفما كان، ففيه الجبر.

والسؤال هل الحديث يحمل معنى الجبرية بهذا المفهوم؟

إن الحديث لا يحمل معنى الجبرية ولا يتضمنها على الإطلاق، لا في لفظه ولا في معناه. اللهم إلا على معنى الاجبار على الاختيار والتمكين منه^(٢).

نعم الحديث فيه إجمال، وكثافة في التعبير عن قوة القدر ونفاده، وهو يتضمن مكتوب الله للإنسان على وجه العلم والكتابة السابقة منه تعالى، كما يتضمن اختيار الإنسان وحرته في أعماله الابتلائية كلها، على معنى الارتباط بين العلم المطلق الكاشف وتحققه في واقع الانسان بعمل الإنسان واختياره، أو بطبيعة عمل الإنسان ودفعه الأسباب باتجاه الخير والجنة أو باتجاه الشر والنار.

(١) القدر ص ٢٦١

(٢) الفكرة مستفادة من كتاب فاروق الدسوقي. القضاء والقدر ١/١٨٤-١٨٥

وبمعنى آخر فسبق الكتاب المتضمن في الحديث، لا يحمل معنى الجبر والإكراه، بل يحمل معنى تقدم الكتابة عن عمل العباد، وهم سيصيرون إليها بإرادتهم الحرة وأفعالهم الاختيارية، وفهم الجبر من لفظية الحديث ظاهرية محضة، لأن الحديث علق دخول النار ودخول الجنة على العمل، وليس على سبق الكتاب وعلم الله، ولو لم يكن لذكر العمل محل في الحديث، لكان لغو في الكلام، يتنزه عنه صاحب الشريعة.

الأمر عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثاني

ما جاء في رهن النبي ﷺ درعه عند يهودي، وما يحمله من إساءة لشخصه الكريم ﷺ

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه
- المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث
- المطلب الثالث: الترجيح

● المطلب الأول: بيان الأحاديث التي أوردتها المؤلف وبيان موقفه

يرى المؤلف أن حديث رهن النبي ﷺ درعه عند يهودي من أجل شعير يريد طعما لعياله، يتضمن منتهى الإساءة لشخص النبي عليه الصلاة والسلام، وفوق ذلك فالحديث يناقض القرآن الكريم نفسه..

ويمكننا أن نلخص موقفه فيما يلي:

لقد أورد أربعة أحاديث، أحدها في صحيح البخاري، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: ((تُوِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ. وَقَالَ يَعْلى حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ: دِرْعٌ مِنْ حَدِيدٍ وَقَالَ مُعَلَّى: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ وَقَالَ: رَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ))^(١).

كما ساق رواية الترمذي^(٢)، وأحمد^(٣)، والنسائي^(٤).

وهذه الأحاديث برأيه موضوعة، وتعليل ذلك كما يلي:

أ- رهن النبي ﷺ درعه قبل وفاته عند يهودي، لأجل طعام يريد لأهله، لا لضيف طارئ أو حالة خاصة، والدرع رمز الشرف والعرض وآلية الدفاع عن الدين، فكيف يرهنه لليهودي، وكيف يرهنه لأجل الشعير!؟

ب- القرآن الكريم يؤكد أن بيوت النبي ﷺ كانت مركزا لإطعام الناس، واستعارة المتاع، لا العكس. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْسِفِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَجِئُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِئُ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ

(١) ينظر صحيح البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب ما قيل في دِرْعِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْقَمِيصِ فِي الْحَرْبِ وَقَالَ ﷺ: أَمَا خَالِدٌ فَقَدْ احْتَبَسَ أُذْرَاعَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٤١/٤) ح (٢٩١٦)

(٢) ينظر سنن الترمذي. كتاب البيوع. باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل (٣٤٤/٢) ح (١٢٣٢)

(٣) ينظر مسند الإمام أحمد (ت شاكر). (٥٢٢/٢) ح (٢١٠٩)

(٤) ينظر سنن النسائي. كتاب البيوع. مبايعة أهل الكتاب (٣٠٣/٧) ح (٤٦٥١)

وَقُلُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا
إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿الأحزاب: ٥٣﴾

ج- القرآن الكريم يبين أنه لم يجعل نبيه محتاجا لأحد، وأنه أغناه، بدلالة قوله تعالى: ﴿أَلَمْ
يَجِدْكَ يَتِيمًا فَغَاوَى ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾﴾ [الضحى: ٦-
٨]

د- كيف يرهن النبي ﷺ درعه لأجل شعير، وهو الذي كان يوزع بيده مئات الإبل قبل ذلك،
كما ثبت ذلك في صحيح البخاري نفسه، أنه ﷺ أعطى الأقرع وعيينة مائة من الإبل، وأعطى
ناسا دونهما^(١).

هـ- الحديث يبين كأنه لا يوجد في الأمة من كان يجهز الجيوش الفاتحة، ولا يوجد من يستطيع
أن يكفي النبي ﷺ حاجته. أين الصحابة الذين يرفعهم بعضهم إلى مستوى العدالة، وفوق الجرح
، كيف لا يفدون النبي بأنفسهم، وكيف يتكفون إلى هذا المصير؟^(٢).
إذن خلاصة موقفه أن هذه الروايات موضوعة، لأن فيها إساءة للنبي ﷺ، وأخلاقه، ومخالفة
لدلالات مجموعة من الآيات القرآنية.

● المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث

كما سبق وذكرنا أورد المؤلف أربعة أحاديث في هذه المسألة، افتتحها برواية الإمام البخاري في
صحيحه، ثم ذكر رواية الترمذي، فرواية أحمد، ورواية الإمام النسائي في سننه. وحكم عليها جميعاً
بالوضع، وفق معياره القاضي بمعايرة متون هذه الروايات (التاريخية) على القرآن والعقل واللغة، وليس
بمعايير المحدثين، فهو لا يعترف بعلوم الحديث، لأنه «لا تنطبق عليه صفة العلم»^(٣) ، «فهو مقاربات
تاريخية»^(٤) ، تتكيء على «السند دون المتن»^(١) ، وهو «صناعة بشرية محضة»^(٢) ، و«لا يستند إلى

(١) صحيح البخاري. كتاب فرض الخمس. باب ما كان النبي ﷺ يُعطي المُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ وَعَيْرُهُمْ مِنَ الخُمُسِ وَنَحْوِهِ رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ

بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (٩٥/٤) ح (٣١٥٠)

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٣٦٩، والحق الذي لا يريدون ص ٦٤

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤ و ٦٦٣

(٤) محطات في سبيل الكمة ص ١٤ و ٢٩٦ و ٦٦٤

أية منهجية علمية»^(٣) ، «وفيه من الحق بمقدار ما يتطابق مع كتاب الله تعالى وثوابت العلم والمنطق، وفيه من الكذب بمقدار ما يختلف مع كتاب الله تعالى وثوابت العلم والمنطق»^(٤) ، وعلى هذا فتغير الفهم والعلم يكر - إلى قيام الساعة - بالصحة أو الضعف على الحديث، «فالحديث الذي نراه صحيحا اليوم ، قد يثبت عدم صحته في الغد، بسبب تدبرنا لكتاب الله تعالى، وبسبب الاكتشافات العلمية المتصاعدة»^(٥).

والناظر لأول وهلة يرى سبب انتقاء عدنان الرفاعي لهذه الروايات الأربع، فمن جهة رواية البخاري عن عائشة تصرح بـ (ثلاثين صاعا) من شعير، ورواية الترمذي عن ابن عباس تصرح بـ (عشرين صاعا) من طعام، وتزيد أنه أخذها لأهله!!

ولا تختلف روايات أحمد والنسائي عن ابن عباس عن مفاد رواية الترمذي إلا في مقدار الطعام، ولا عن رواية البخاري إلا في زيادة أنه أخذها لأهله، وليس لضيف حل داره..
فهذا الانتقاء مقصوده منه أمران فوق معنى الإساءة:

الأمر الأول: الإشارة إلى عدم اتفاق الرواة في المقدار، فرواية عائشة ذكرت (ثلاثين صاعا) من يهودي، ورواية ابن عباس عند الترمذي صرحت (بعشرين صاعا) ولم تذكر هذه الكلمة. ومعنى ذلك الإشارة إلى وجود تعارض بين هذه الروايات ابتداءً.

الأمر الثاني: سياقه وتركيزه على روايات الترمذي وأحمد والنسائي من جانب آخر هو أنها

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ١٤٤ و ١٤٤

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ١٢٢ و ٥٣٥

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٥٥

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤، والقول بلا نهائية التصحيح والتضعيف بمعية القرآن وتدبره وتطور العلم، لا بمعايير المحدثين، هو نفس مدعى القاديانية!! فقد جاء في موقعهم باللغة العربية مقال بعنوان: حول القرآن والسنة والحديث لتميم أبو دقة ما نصه: «أما بالنسبة إلى الأحاديث بشكل خاص، فنحن ننظر إليها جميعا نظرة متساوية، ولكن تحت سلطة القرآن وهيمنته. وبسبب أنها لم تثبت بالقطع عن رسول الله ﷺ (إلا القليل جدا منها) فلا يجوز ان نستند إليها وحدها دون الرجوع إلى القرآن الكريم، مهما كانت مرتبتها وتصنيفها حسب علم مصطلح الحديث. فنحن نلتمس فيها وجوها تتوافق مع القرآن الكريم ونقبل بتلك الوجوه. أما ما لم نجد له وجها مقبولا، أو ما قد نجد له وجوها تتعارض مع القرآن وفق فهمنا، فنتركه ولا نرفضه أو نكذبه. وتبقى الأحاديث عندنا موضع نظر إلى قيام الساعة، وما تركناه اليوم قد نعود إليه لاحقا إذا تبين لنا اشتماله على وجه مقبول، يمكن أن نأخذ به». ينظر new.islamahmadiyya.net/inner.asp?recordId=1709

ذكرت قصد النبي ﷺ من وراء هذا الطعام وهو (رزق لأهله وعياله)، وهذا اللفظ عنده يمكن أن يقارن ببساطة بالآية من سورة الأحزاب التي صرحت بغنى وكفاية أهل بيت النبي من الطعام، ومعنى ذلك الإشارة إلى وجود تعارض بين القرآن وهذه الروايات!!

ولو تنبه - بمعاييره - لأثبت تعارضاً آخر مع القرآن، وهو أن الرهن لا يكون مشروعاً إلا في السفر كما هو ظاهر القرآن، دون الحضر كما هو في هذا الحديث!!

ونبه في البداية إلى أن عدنان الرفاعي مسبوق في الطعن في هذا الحديث بكثيرين، ومن هؤلاء: - بعض القدماء. قال ابن قتيبة: «رمى بعض المارقة الأعمش بالكذب من أجله (حديث رهن الدرع)»^(١).

ب- الدكتور عبد الرزاق نوفل (ت ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) في كتابه (أسئلة حرجة)، إذ يراه حديثاً موضوعاً «فكيف يرهن ذرعه وهو كسلاحه على أكله.. وأكل أهله.. في الوقت الذي تأكدت فيه الدولة الإسلامية وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً.. وأثرى المسلمون من تجارهم.. وعملهم.. وضرب المثل بالأغنياء من المسلمين.. فكان عبد الرحمن بن عوف يقطع الذهب بالفؤوس.. ويبنى البيوت والمصحات للمسلمين.. وجهاز عثمان بن عفان جيش العسرة.. كاملاً.. كل هؤلاء المسلمين.. لم يجد الرسول ليرهن عند أحدهم ذرعه.. فيرهنه عند يهودي.. إن الفكرة واضحة.. والغرض ظاهر والأصل في وضع الحديث لا شك.. قد بان^(٢)».

ج- الدكتور مصطفى محمود (٢٠٠٩م - ١٤٣٠ هـ): في مقالة له بعنوان: (وما هم بخارجين من النار)، إذ يراه محض كذب وافتراء لا يعقل، وربما من الإسرائيليات المدسوسة، فقد مات النبي ﷺ والغنائم وخيرات البلاد تُجبي من كل مكان، وله الخمس بحكم القرآن، ثم استدلت بآية سورة الضحى. وختم كلامه بضرورة الاحتكام في كل صغيرة وكبيرة إلى القرآن الكريم، وما تناقض في كتب السيرة مع القرآن لا تأخذ به^(٣).

د- الكاتب الصحفي إبراهيم عيسى في مقال له بعنوان: (درع النبي)، ويرى أن هذا الحديث متناقض في رواياته (بين رواية ثلاثين صاعاً ورواية عشرين)، ولا يصح في العقل، ومستحيل!! فالنبي

(١) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٢٢٠

(٢) عبد الرزاق نوفل. أسئلة حرجة ص ١٧٠

(٣) ينظر بوابة جريدة الأهرام على صفحة الانترنت. ملفات أون لاين.

في أواخر حياته لم يكن محتاجا بسبب غنائم الحروب والغزوات، و « كيف يعطي سلاحه في الحرب والقتال ويتنازل عنه فقرا ليهودي»، ويترك مليارديرات الإسلام، ثم قال: « ليقبل البخاري ما يقول لكنها رواية لا تصح ولا يجب أن تصح لا تاريخا ولا عقلا ولا نقلا»^(١).

هـ- وهناك من القرآنيين من رده بالطعن في سنده ثم بالنظر إلى آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ويسأل هل الذي أعطاه الله (الكثرة) في كل شيء يرهن درعه عند يهودي على طعام ؟ ويقول تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩]، ومعنى (فامنن) أي: أعط... ومعنى (أمسك) أي امنع؟^(٢).

و- الكاتب إسلام بحيري في مقاله: (النبي في كتب الحديث)^(٣)، وهو يرى أن رد هذا الحديث من السابقين كان عين الصواب والعقل، ولكنه يرى أن المشكلة مع التراثيين عويصة، فهم أدلجوا عقول المسلمين بقولهم بعصمة بعض البشر من أي زلل!! ولهذا فهو سيفند علل هذه الرواية متنا، لأن في المتن عللا كافية لتبيين عوار النص وضعفه.

وأول هذه العلل -برأيه- عدم وجود اليهود بالمدينة المنورة بعد السنة السابعة من الهجرة أيضا بدلالة القرآن الكريم والنصوص الصحيحة والتاريخ المرقوم !! لم يبق لهم عين ولا أثر، ولا تجارة، ولا سكن في المدينة، فكيف يرهن النبي ﷺ درعه ليهودي؟! وبهذا يعتل الحديث ويتساقط.

وثاني العلل برأيه الإدراج بالوضع في مقدمة الحديث، وهو قول عائشة: توفي رسول الله... فأشارت هذه الرواية إلى وقوع الرهن في أخريات حياته ﷺ، فكيف وقد صار غنيا، ولا أثر لليهود!! والصواب: اشترى رسول الله... كما في متابعات أخرى عند البخاري عن أنس وعائشة. وهذه الرواية الأخيرة من واقع الحال والنظر أقرب للواقع الزمني والقرآني، لأنها تتفق مع السنوات الأولى لهجرة النبي، حيث رقة الحال وغلبة الفقر على أغلب المسلمين، وكان اليهود هم أباطرة التجارة والزراعة في خيبر والمدينة وفدك، فكان مبررا للنبي أن يعاملهم تجاريا واقتصاديا، فأما بعد إجلائهم واغتنائهم ﷺ فلا وجه ولا صحة لتلك الرواية !!

(١) جريدة الدستور المصرية يوم الأربعاء ٢٩/٠٩/٢٠٠٦ م

(٢) ينظر موقع أهل القرآن. عبد الفتاح عساكر ٢٠/٠٢/٢٠٠٧ بعنوان: (رهن درع النبي).

(٣) جريدة اليوم السابع المصرية ليوم ٠٩ يوليو ٢٠٠٩ م (صفحة الإسلام الآخر)

وثالث العلل في ذات النص -برأيه-، هو أن النبي ﷺ كان يوصي ويؤكد ديانة وقضاء على تسديد الدين من المدين ، فكيف يموت وعليه دين، وقد كان يعلم أجله ونعيه !!؟
 ز - أما الدكتور محمد بن فارس الجميل في بحثه (الأطعمة والأشربة في عصر الرسول ﷺ) فافتفى بالإشارة إلى نوع معارضة بين الروايات في ذلك^(١).
 والجواب عن اعتراضات عدنان الرفاعي في جوانب:

الجانب الأول: من حيث تعارض الحديث مع القرآن الكريم:

ربما وجه معارضة هذا الحديث ظاهريا لبعض آيات القرآن الكريم هو افتراض فقر النبي ﷺ وحاجته، بينما الآيات آنفة الذكر تشير إلى أن الله قد أغناه، فلا يحتاج لأحد في طعامه وشرابه. ولكن أقصى ما يدل عليه الحديث هو خصوصية حاجة في زمن معين لشيء من الشعير لأهله، فقام بمبادلة تجارية لا لبس فيها، اشترى سلعة إلى أجل، وتوفي قبل أوان سداد ثمنها^(٢). بل إذا افترضنا أنه ﷺ كان يقتطع لأزواجه التسعة من زروع وثمار خبير كل عام ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير كما هو ثابت في البخاري وغيره^(٣)، وقارنا دلالة ذلك بشرائه ثلاثين صاعا من شعير من هذا اليهودي كما هو في هذا الحديث، واحتسبنا مقدار الاستهلاك اليومي لكل واحدة منهن، نجد الآتي:

الوسق الواحد: ستون صاعا، والصاع يساوي ٢٠١٥٦ كغ بالمقاييس العصرية^(٤). أي أن الوسق الواحد يساوي: $٦٠ \times ٢٠١٥٦ = ١٢٩.٣٦٦$ كلغ
 وعلى هذا فعشرون وسقا من الشعير التي يأخذها من خبير تساوي: $٦٠ \times ٢٠ = ١٢٠٠$ صاعا خلال السنة الواحدة. وبالكيلوغرام: $٢٠١٥٦ \times ١٢٠٠ = ٢٥٨٧.٢$ كلغ.

(١) ينظر محمد بن فارس الجميل. الأطعمة والأشربة في عصر الرسول ﷺ. حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت. الحولية السابعة عشرة. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م. ص ٥٢

(٢) ينظر عبد الفتاح السمان. دراسة موضوعية في السيرة المالية للنبي ﷺ (رسالة دكتوراه) ص ٢١٧-٢٢٥، وينظر أيضا محمد بن فارس الجميل. بيوت النبي ﷺ وحجراتها وصفة معيشته فيها - بيت عائشة أممؤذجا - ص ٨٩ وما بعدها

(٣) صحيح البخاري. كتاب المزارعة. باب المزارعة بالشرط ونحوه (١٠٥/٣) ح (٢٣٢٨)، وصحيح مسلم. كتاب المساقاة. باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (١١٨٦/٣) ح (١٥٥١)

(٤) ينظر القرضاوي. فقه الزكاة ١/٣٧٣

- ومعدل ذلك بالصاع خلال الشهر الواحد واليوم الواحد إذا احتسبنا الشهر ثلاثين يوما

يساوي: $1200 \div 12 = 100$ صاع خلال الشهر، أو 215.6 كلغ شهريا.

- أما خلال اليوم فيساوي: $30 \div 100 = 3.3$ صاع خلال اليوم، أو 7.18 كلغ يوميا.

إذن نصيب اليوم لكل زوجاته التسعة هو 7.18 كلغ، أي: 0.79 كلغ المعدل اليومي لكل واحدة، وبالصاع هو: 0.36 لكل واحدة.

وإذا رجعنا إلى الحديث الآخر أنه ﷺ اشترى ثلاثين صاعا من شعير لأهله (أي نصف وسق) نجد ما يلي:

$30 \div 9 = 3.3$ صاعا، وهو المقدار اليومي كما سبق، وبالكيلوغرام: $2.156 \times 30 = 64.68$

كلغ $\div 9 = 7.18$ كلغ لكل واحدة بدلا من مجموعهن كما تقدم في الاقتطاع السنوي.

وإذا أخذنا بالاعتبار معدل الاستهلاك اليومي من الشعير هو 0.36 صاع كما تقدم، فسنجد

أن هذه الكمية تغطي مدة تسعة أيام $(30 \div 3.3) = 9$ أو $(7.18 \div 0.79) = 9$ (أي تسعة أيام).

إذن مقدار ما اشتراه النبي ﷺ لكل واحدة من أزواجه التسعة من الشعير من هذا اليهودي، ورهنه درعه هو معدل المقدار اليومي الناتج عن الاقتطاع السنوي بالنسبة لجميعهن.

ولكن المهم هنا هو أنه يمكننا أن نقول إنه عليه الصلاة والسلام فيما يتعلق بالشعير حصرا، وبعيدا عن معطيات أخرى غير شعير خبير، هو أنه ﷺ إنما احتاج قوتا لأهله لأيام معدودات (9 أيام)، وليس احتياجهن ذلك دليل فقر، وإذا أخذنا في الاعتبار أن الواحدة منهن قد تستضيف الضيوف، أو تطعم الطعام أو تتصدق به، أو تقدم منه لخادمها أو كفارة لها ونحو ذلك، فنحن بإزائه سنتحدث عن ثلاثة أيام أو أقل. والله أعلم

إذن ليس في هذا الحديث دلالة على فقر النبي، إلا في التصورات الضيقة، والقراءة العسيرة للقرآن والسنة على حد سواء.

ودليلنا على ذلك أيضا القرآن الكريم نفسه، وفي المنطق يقولون: تكفي جزئية سالبة واحدة لتفنيذ كلية موجبة، ألم يقل الله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبة: 92]، فالآية صريحة، والرسول ﷺ لم يجد ما يحمل هؤلاء عليه، فهل هذا يسيء

إليه، وهل يجعله فقيرا معدما ؟ وهل يتناقض ذلك مع قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ [الضحى: ٨] اللهم لا.

ألم يقل الله أيضا: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥]، فهل تتناقض الآيتان إذا ؟ وهل بعض الجوع ونقص من الأموال يتنافى مع إغناء الله له. اللهم لا.

إن موسى والخضر عليهما السلام، لما دخلا القرية استطعما أهلها، فهل يدل ذلك على احتياج عام وفقير وإساءة.

وعلى هذا فالتأمل لحال النبي ﷺ يرى أنها حالة متوسطة، تختلف قبل الهجرة عنها بعد الهجرة، فكان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ولم يجعله الله من أصحاب الجنات والقصور، ولو شاء لفعل: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَّكَ قُصُورًا﴾ [الفرقان: ١٠]

وهذا الذي فهمه العلماء من حاله ﷺ، ومن آية سورة الضحى^(١).

قال الشنقيطي: «وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ [الضحى: ٨]، يشير إلى هذا الموضوع، لأن أغنى تعبير بالفعل، وهو يدل على التحدد والحدوث، فقد كان ﷺ من حيث المال حالاً فعالاً، والواقع أن غناه ﷺ كان قبل كل شيء، هو غنى النفس والاستغناء عن الناس، ويكفي أنه ﷺ أجود الناس. وكان إذا لقيه جبريل ودارسه القرآن كالريح المرسله، فكان ﷺ القدوة في الحالتين، في حالي الفقر والغنى، إن قلَّ ماله صبر، وإن كثر بدل وشكر... وقد اختلفوا في المقارنة بين الفقير الصابر والغنى الشاكر، ولكن الله تعالى قد جمع لرسوله ﷺ كلا الأمرين، ليرسم القدوة المثلى في الحالتين»^(٢).

وقال الشوكاني: «قال الكلبي: ﴿فأغنى﴾: أي رضاك بما أعطاك من الرزق، واختار هذا الفراء،

(١) المؤلف كأنه ذهل عن مبدأ الكلية في فهم القرآن الذي يقرره، فقد قال في كتابه الحق المطلق ص ٣٠٦: «إن عدم إدراك الاحكام والمعاني والدلالات التي تحملها كلمات الله تعالى عبر منهج الكلية في البحث القرآني (أما به كل)، قد يوهم أحيانا بأن بعض العبارات القرآنية تحمل معنى متناقضا تماما للمعنى الذي تحمله عبارات أخرى».

(٢) الشنقيطي. أضواء البيان ٨/٥٦٢-٥٦٣

قال: لأنه لم يكن غنياً من كثرة، ولكن الله سبحانه رضاه بما آتاه^(١)، وذلك حقيقة الغنى^(٢).
يؤيد ذلك أن سورة الضحى مكية. قال القرطبي في تفسيره^(٣): «وقيل: أغناك بما فتح لك من
الفتوح، وأفأه عليك من أموال الكفار. القشيري: وفي هذا نظر؛ لأن السورة مكية، وإنما فرض
الجهاد بالمدينة».

وقال ابن حجر: «قال الطبري: استكشلت بعض الناس كون النبي ﷺ وأصحابه كانوا يطوون
الايام جوعاً مع ما ثبت أنه كان يرفع لاهله قوت سنة وأنه قسم بين أربعة أنفس الف بعير مما أفاء
الله عليه وأنه ساق في عمرته مائة بدنة فنحرها وأطعمها المساكين وأنه أمر لأعرابي بقطع من الغنم
وغير ذلك مع من كان معه من أصحاب الأموال كأبي بكر وعمر وعثمان وطلحة وغيرهم مع بذلهم
أنفسهم وأموالهم بين يديه، وقد أمر بالصدقة فجاء أبو بكر بجميع ماله وعمر بنصفه، وحث على
تجهيز جيش العسرة فجهزهم عثمان بألف بعير إلى غير ذلك والجواب: أن ذلك كان منهم في حالة
دون حالة لا لعوز وضيق بل تارة للايثار وتارة كراهة الشبع ولكثرة الأكل»^(٤).

أما آية سورة الأحزاب فإذا نظرنا إلى سبب نزولها عرفنا معناها، فقد ذكر ابن العربي لها ستة
أسباب، أصحابها أنها تتعلق بوليمة لرسول الله ﷺ، فقوله: إلى طعام يعني به ههنا طعام الوليمة،
وليمة زينب بنت جحش^(٥)، وكانت سيرة القوم إذا كان لهم طعام وليمة أو نحوه أن يبكر من شاء
إلى دار الدعوة ينتظر طبخ الطعام ونضجه (كما) في حديث أنس، وكذلك إذا فرغوا منه جلسوا
كذلك^(٦). ويناسب ذلك ذكر الإذن والدعوة في نفس الآية: (يؤذن لكم) (ولكن إذا دعيتم
فادخلوا)، كما يناسبه السياق الذي يتحدث عن زوجات النبي ﷺ.

(١) ينظر الفراء. معاني القرآن ٥/٢٢٠

(٢) الشوكاني. فتح القدير ٥/٤٥٨

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/١٠٠

(٤) ابن حجر. فتح الباري ١١/١٤٩

(٥) ينظر ابن العربي. أحكام القرآن ٢/٦١٢، والحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير. باب قَوْلُهُ: لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ...

الآية (١١٩/٦) ح (٤٧٩٣)، وغيرها من المواضع

(٦) ابن عطية. المحرر الوجيز ٤/٣٩٦

على أن الآية لا تنفي أن يكون وقع ذلك مرارا قبل زواج النبي من زينب، كما ذكر ابن عباس في سبب النزول^(١)، ولكن تنكير كلمة (طعام) من أجل العموم له، وليس (الطعام) بالتعريف، فلو كانت معرفة لأفادت أن بيوتات النبي ﷺ كانت بالفعل والعادة مركزا لإطعام المعهود للناس، وليسوا بحاجة إلى تحديد الإذن والدعوة بالدخول، فلما كانت هذه البيوتات حالة فحالة في إطعام الناس من غير اتصال ذلك؛ جاءت الآية بتنكير (طعام)، وتقدير الدخول بشروطه. قال الزمخشري: «وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً. كأنه قيل: لا تدخلوا بيوت النبي ﷺ إلا وقت الإذن، ولا تدخلوها إلا غير ناظرين، وهؤلاء قوم كانوا يتحنون طعام رسول الله، فيدخلون ويقعدون منتظرين لإدراكه. ومعناه: لا تدخلوا يا هؤلاء المتحنون للطعام، إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إياه، وإلا فلو لم يكن لهؤلاء خصوصاً، لما جاز لأحد أن يدخل بيوت النبي ﷺ إلا أن يؤذن له إذناً خاصاً، وهو الإذن إلى الطعام فحسب»^(٢).

فبيوتات النبي ﷺ لا يمكن أن توصف من الآية آفة الذكر، بأنها كانت مراكز لإطعام الطعام، ولو كانت كذلك لتمدح القرآن بها كثيراً، وتواترها الأخبار في السيرة والتاريخ منذ الهجرة. ولكنها بيوتات - قد تأذن - للناس بالمناسبة تعرض، أو للنفس تؤثر في الولائم والضحايا وغيرها، شأنها شأن بيوتات المؤمنين الذين ﴿يُطْعَمُونَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٩]

وإذا كان الرسول ﷺ - كما يزعمون وهذا حق - أطول الناس يدا، وكالريح المرسله برأ، قد أغنى الناس، ولم يحتكر الطعام لنفسه وعياله يوماً، ولا فعل الصحابة ذلك.. فما تعلق الناس إذا بطعام بيوتهم إلا تعلق تفضل وإكرام منه بعد دعوة وإذن.

وإلا فلو كان الافتراض الأول صحيحاً (كانت مراكز لإطعام الطعام) بإطلاق، لزم - بالعقل - تفضل النبي عن الناس، واحتكاره الطعام دونهم، واستبداده به، حتى لا يوجد غيره يأوي إليه الناس.. وهذه إساءة، ولا أشنع. ولزم بالعقل كذلك أن يكون عطاؤه للناس دون ما يرددون.. وفي ذلك أيضاً إساءة لجنابه الكريم ﷺ.

(١) ينظر ابن عاشور. التحرير والتنوير ٨٣/٢٢

(٢) الزمخشري. تفسير الكشاف ٥٦٣/٣

الجانب الثاني: من حيث اقتضاء الحديث الإساءة لرسول الله ﷺ

ليس في الحديث، لفظا ومعنى ما يسيء إلى النبي ﷺ، في دينه وعرضه وشرفه وكرامته، فإنه ﷺ قد كمل في أنواع الشرف كلها؛ شرف النفس وشرف الأخلاق، وشرف الحكم، لا يلقي من ذلك غضاظة، ولا تلحقه حسنة، بل ما فعله كان في محل الشرف والدين والعقل، فلا يطمع الرسول في مال غيره بلا عوض، ولا يأكل أموال الناس بالباطل مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين.

إن افتقار الإنسان ليس ذنبا، ولا يمس كرامته وشرفه، بل من الدين أن نأكل من طعام هؤلاء، ونبرهم ونقسط إليهم، قال ابن القيم: «ثبت عن النبي أنه اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة، وثبت عنه أنه أخذ من يهودي ثلاثين وسقا من شعير ورهنه درعه...، وثبت عنه أنه زارعهم وساقاهم، وثبت عنه أنه أكل من طعامهم... (و) شاركهم في زرع خيبر وثمرها»^(١).

ثم من الشرف أن يطعم المرء أهله، وينفق عليهم، ولا يتركهم لنوائب الزمان ((كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت))^(٢) وقد قال الله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ ۖ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]

كما أن من تمام الشرف وكمال الدين، أمانة المرء وصدقه، وتواضعه. وماذا لو ترك الرسول عياله لحالم، أو ترك معاملة اليهود - زيارة وتجارة - رفضا وتكبيرا، بل دينا لفساد معتقداتهم ومعاملاتهم؟ ماذا لو أخذ منهم جبرا؟ أو سرا؟ أو عدوانا؟ أو أخذ أموالهم يريد أن لا يؤديها، ما عساهم يقولون عنه؟ وأي شرف ودين وكرامة؟ وأي براءة لمقام محمد الرسول والنبي؟ بل محمد الإنسان؟ لقد رأى الصحابة - كما في قصة قتل كعب بن الأشرف اليهودي - في رهن الأبناء مقابل الوسق أو الوسقين، مما يجلب العار، ويطعن في العرض والشرف، ولم يروا رهن السلاح كذلك. قال كعب: ((فَارْهَنُونِي أبنَاءَكُمْ قَالُوا: كَيْفَ نَرْهَنُكَ أبنَاءَنَا فَيَسْبُ أَحَدُهُمْ فَيُقَالُ رَهْنٌ بَوْسِقٍ أَوْ وَسْقَيْنِ

(١) ابن القيم. أحكام أهل الذمة ٢٨٧/٣

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة. باب في صلة الرحم (٥٢٩/١) ح(١٦٩٢). والنسائي في سننه الكبرى. كتاب عشرة النساء. باب إثم من ضيع عياله (٣٧٤/٥) ح(٩١٧٧). وأخرجه غيرهما

هَذَا عَارٌ عَلَيْنَا، وَلَكِنَّا نَرْهِنُكَ الْأُمَّةَ قَالَ سُفْيَانُ: يَعْنِي السَّلَاحَ))^(١)، فكيف يدعي المؤلف أن رهن الدرع أو السلاح مما يمس الشرف؟

قال ابن حجر: «لو لم يكن معتادا عندهم رهن السلاح عند أهل العهد لما عرضوا عليه، إذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عادتهم، لاستراب بهم وفاتهم ما أرادوا من مكيدته، فلما كانوا بصدد المخادعة له أوهموه بأنهم يفعلون ما يجوز لهم عندهم فعله، ووافقهم على ذلك لما عهده من صدقهم فتمت المكيدة بذلك»^(٢).

قال ابن بطال: «الشراء والبيع من الكفار كلهم جائز، إلا أن أهل الحرب لا يباع منهم ما يستعينون به على إهلاك المسلمين من العدة والسلاح، ولا ما يقوون به عليهم»^(٣).

لقد استعان رسول الله ﷺ بأدرع بعض المشركين، عارية مضمونة في بعض غزواته^(٤)، ورهن درعه (ذات الفضول) على ثلاثين صاعا من شعير لأهله، فكان ماذا؟ نعم كانت الدرع كالسلاح يُتقى بها، لكنها لم تكن الوحيدة لديه، وما عساها تفعل بعض الدروع، بله الدرع الواحدة عند بعض اليهود، بل عند يهودي؟ كما أنه لم يرهنها لدى المحاربين منهم، بل عند أهل الزراعة والمساقاة من يهود خيبر، فقد أخرج الإمام مسلم عن ابن عمر: «وكانت الأرض حين ظهر عليها الله ولرسوله وللمسلمين فأراد إخراج اليهود منها فسألت اليهود منها رسول الله ﷺ أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله ﷺ: ((نقركم بها على ذلك ما شئنا)). فقرروا بها حتى أجلاهم عمر إلى تيماء وأريحاء»^(٥).

قال ابن بطال: «وفي رهن النبي - عَلَيْهِ السَّلَام - درعه عند يهودي من الفقه دليل أن متاجرة أهل الكتاب والمشركين جائزة، إلا أن أهل الحرب لا يجوز أن يباع منهم السلاح، ولا كل ما يتقوون

(١) صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب قتل كعب بن الأشرف (٩٠/٥) ح (٤٠٣٧)

(٢) ابن حجر. فتح الباري ١٤٣/٥

(٣) ابن بطال. شرح صحيح البخاري ٣٣٨/٦

(٤) انظر سنن أبي داود. كتاب الإجارة. باب في تضمين العارية (١٥٦/٢) ح (٣٥٦٣)

(٥) صحيح مسلم. كتاب المساقاة والمزارعة. باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (١١٨٦/٣) ح (١٥٥١)

به على أهل الإسلام ، ولا أن يرهن ذلك عندهم ، وكان هذا اليهودى الذى رهنه النبي ، عَلَيْهِ السَّلَام ، درعه من أهل الذمة ، وممن لا تخشى منه غائلة ولا مكيدة للإسلام ، ولم يكن حربيًا»^(١).

الجانب الثالث: من حيث استلزام الحديث الطعن في الصحابة:

أما الصحابة وهم عدول من غير عصمة، فقد بلغوا بنفقاتهم على النبي ﷺ إلى حد أن جاء مدحهم صريحًا في كتاب الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]

كان منهم من يؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة، وفيهم من أنفق قبل الفتح ومن أنفق بعده، وفيهم من جهز الجيوش، ووقف الأوقاف، وأنفق شطر ماله، ومنهم من تفيض عينه حزنا ألا يجد ما ينفق... بل كانت النفقة والمواساة من أولي الفضل والسعة تحدد الفرق بينهم وبين المنافقين، الذين يقبضون أيديهم، ويقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله...

قال الإمام ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ): «وكيف يعلم المسلمون، وأهل اليسار من صحابته، بحاجته إلى الطعام، وهو لا يعلمهم، ولا ينشط في وقته ذلك إليهم. وقد نجد هذا بعينه في أنفسنا وأشباهاها من الناس. ونرى الرجل يحتاج إلى الشيء، فلا ينشط فيه إلى ولده، ولا إلى أهله، ولا إلى جاره، ويبيع العلق ويستقرض من الغريب والبعيد، وإنما رهن درعه عند يهودي، لأن اليهود في عصره كانوا يبيعون الطعام ولم يكن المسلمون يبيعونه، لئلا ينهيه عن الاحتكار. فما الذي أنكروه من هذا حتى أظهروا التعجب منه»^(٢).

وقال القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ): «وقد فتح الله عليه من الفتح، وأفاء الله عليه من أموال أهل القرى ما علم، وقسم في آل بيته وغيرهم من الأموال ما قسم، وأعطى الجزيل، لكنه - عليه السلام - كانت تأتيه وتأتي أصحابه أوقات يضيق بها حالهم؛ لإخراجهم قبل ذلك ما بأيديهم في نوائب الحقوق، ومواساة المسلمين، وتجهيز الجيوش، وكان أهل اليسار من المهاجرين والأنصار مع برهم له - عليه السلام - وإكرامهم إياه وإتحافهم له في الأحيان، وبما لم يعرفوا ما يبلغ منه الحاجة ولا فراغ ما عنده بإيثاره على نفسه، وبذله ما عنده، ومن علم ذلك ربما كان حاله في تلك الأحيان

(١) ابن بطال. شرح صحيح البخاري ٢٦/٧

(٢) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٢١٩-٢٢٠

كحاله، كحال أبي بكر وعمر في هذا الحديث، وإيثارهم بما عندهم في وجوه البر، والنفقة في السبل المرضية، والحقوق الطارئة، وقد خرج أبو بكر عن ماله كله مرة، وعمر عن نصفه مرة، وعثمان جهز جيش العسرة، وهكذا غيرهم.

فلا يبعد أن تأتي عليهم أحوال وليس عندهم ما يواسي به بعضهم بعضاً، ومن عنده قد لا ينكشف له حال غيره، فإذا انكشف له بادر إلى تلافئها... ولا يظن بهم أنهم عرفوا من حاله ضرورة فأعرضوا عنها، أو من حال بعضهم بعضاً، وقد وصفهم الله بأنهم: ﴿رُحَمَاءٌ بَيْنَهُمْ﴾، وبأنهم: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، كيف معه - عليه السلام - وقد كانوا يفدونهم بأنفسهم؟ فكيف بأن يشحوا عليه بأموالهم؟^(١).

● المطلب الثالث: الترجيح

مما تقدم بيانه، نعلم أن حديث (رهن الدرع) لا يمكن أن يكون ضعيفاً، فضلاً عن أن يكون موضوعاً، سواء بالاعتبارات القرآنية أو العقلية أو التاريخية، توثقنا ذلك بالنص والعقل..

أما النص، فالمعايرة على كتاب الله تعالى، تقطع بغنى النبي ﷺ في أحواله كلها؛ بعد افتقار وعيلة؛ غنى النفس والمال، بمعنى رضاه الله بما أعطاه، فلم يكن ليشحد قوته، أو ينتشر للصدقات، كما لم يكن صاحب الكنوز والقصور والزينة؛ ربما أعطى بيديه مئات الصدقات، وتحمل حوائج الناس يؤديها، وربما لا يجد ما يحمل عليه الناس كما في سورة التوبة، وربما أصابه الجوع وشظف العيش، ثم لا يلبث أن يزول؛ حال فحال....

وعلى هذا فدلالة الحديث، لا تخرج عن السياق القرآني في توصيف حال الرسول.

كما دل الكتاب على جواز معاملة أهل الكتاب - أهل السلم منهم خاصة - بمختلف العقود التجارية والتعاونية، رعايا داخل الدولة الإسلامية، أو بديارهم وتحت سلطان حكاهم؛ معاملة الحاجة والصلة والتعاون..

لا يمكن رد هذا الحديث بالعقل كذلك؛ كونه لا يتضمن الإساءة لجناب النبي ﷺ لا في عرضه ولا دينه - وحاشاه - وقد أغناه الله من فضله.

ومن أراد بهذا الحديث، اقتحام تلك الدعوى، كان مقتحماً بظن في القرآن والسنة.. وهو نظير

(١) القاضي عياض. إكمال المعلم ٥٠٩/٦ - ٥١٠.

من - تعجل - ظن الإساءة في سجال الغزوات بين الرسول وقومه، ناظرا لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: ٢١]، أو إصابته ﷺ يوم أحد، مع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧].. وذلك تعجل محض، وفهم خاطيء للنصوص!!

أما الصحابة، فلا مطعن عليهم به؛ إذ لم يكن أهل اليسار يعلمون من حاله ما وصفتم، ولا يكادون؛ كون الحاجة عارضة له في يوم. نعم لو كانوا يعلمون لتوجه اللوم إلى من علم، ولو سألهم فأعرضوا عنه لكانوا بمحل الطعن. وهذا وذاك مفقود في أصل الروايات، وصاحب الدعوى يُطلب منه أن يبرهن على نقيضه بدليل خاص، وهيئات!!

وهذا أنس بن مالك يقول: ((وَلَقَدْ رَهَنَ النَّبِيُّ ﷺ دِرْعَهُ بِشَعِيرٍ، وَمَشَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِحُجْرٍ شَعِيرٍ وَإِهَالَةٍ سَنَخَةٍ))^(١).

بل إن من روى هذا الحديث عموما هم من كانوا حول الرسول ﷺ، أو من خاصته، كعائشة زوجه، وأنس خادمه، وابن عباس ابن عمه.. بل رواية عائشة لهذا الحديث مما يقويه؛ فإنها زوج النبي ﷺ، وهي أعلم بحال بيته وما فيه. ولو كان مضمون الحديث يخالف حال النبي إذ ذاك، أو يعارض ما في القرآن رأساً، كآية الضحى، أو يتنقص الصحابة، لاستدركت كعادتها بالقرآن، أو بواقع الحال كما تراه .

(١) صحيح البخاري. كتاب الرهن. باب الرهن في الحضر. (١٤٢/٣) ح(٢٥٠٨)

المبحث الثالث

ما جاء في قبلة ومباشرة الصائم، وما يحمّله من إساءة لشخص النبي ﷺ

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه
- المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث
- المطلب الثالث: الترجيح

● المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه

أورد المؤلف في هذه المسألة أربعة أحاديث، من صحيح البخاري^(١)، ومسلم^(٢)، وأبي داود^(٣)، وأحمد^(٤)، عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: ((كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُقْبَلُ وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ، وَكَانَ أَمْلَكُكُمْ لِزَيْهِ، وَقَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿مَا رَبُّ﴾ [طه: ١٨]: حَاجَةٌ، قَالَ طَاوُسٌ ﴿غَيْرِ أُولِي الإِزْبَةِ﴾ [النور: ٣١]: الأحمق لآ حَاجَةٌ لَهُ فِي النَّسَاءِ))، وهذا لفظ البخاري.

ثم تناول - قصًا - من فتح الباري شرح صحيح البخاري، واقع شرح هذا الحديث، وبعض الروايات التفسيرية التي يسوقها ابن حجر خلال شرحه..

ويخلص إلى:

- أن هذه الروايات مسيئة لشخص النبي ﷺ، لأنها تنسب الأكاذيب إلى أفعاله، بهدف جعل ذلك شريعة وسنة..

- تأويلات هذا الحديث متناقضة، ما أنزل الله بها من سلطان، ففي حين أن ظاهر بعضها يتحدث عن خصوصية للنبي ﷺ، يتحدث بعضها عن تشريع عام.

- بعض هذه الروايات المفتراة - من واقع الشروح الحديثية - يחדش في حشمة أزواج النبي ﷺ، ولا يليق بمقامهن، فكيف تطلب عائشة من عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي بكر، ملاحظة زوجته وتقبيلها؟

- تدبر كتاب الله تعالى بأدنى مقامات التدبر، يطل هذه الروايات، وخاصة قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآلِيلِ وَلَا تَبْشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي

(١) صحيح البخاري. كتاب الصوم. باب المباشرة للصائم (٣/٣٠) ح (١٩٢٧)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الصيام. باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (٢/٧٧٧) ح (١١٠٦)

(٣) سنن أبي داود. كتاب الصوم. باب القبلة للصائم (٢/٣١١) ح (٢٣٨٢)

(٤) مسند أحمد بن حنبل. مسند النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها (٤٠/١٨٤) ح (٢٤١٥٤)

أَلْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ ﴿البقرة: ١٨٧﴾، فالآية تبيح الرفث والمباشرة والتقبيل ليلة الصيام، لا نهاره، شأنها بذلك
شأن الأكل والشرب، وبالتالي ألا تحمل هذه الآية حكما واضحا جليا بأن الله تعالى حرّم ذلك في
نهار الصيام.

- إذا كان الرسول ﷺ هو المبين عن الله تعالى كتابه، فهل بيانه يلغي تلك الدلالات الواضحة
في القرآن وضوح الشمس وسط النهار. إن تكذيب هذه الروايات (التاريخية) وردها أولى من الإساءة
للإسلام وللنبي ﷺ..

والخلاصة أن هذه الأحاديث مردودة لا تردد في ذلك، بمبررين:

الأول: الإساءة لشخص النبي ﷺ..

الثاني: مناقضتها الصريحة لكتاب الله تعالى^(١).

● المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث

لم يبين المهندس عدنان الرفاعي وجه الإساءة في هذه الأحاديث للإسلام ولشخص النبي ﷺ،
بصورة تفصيلية، لكنه يفترض في قراءته أن المقاربة اللفظية التطبيقية للنصوص قد توفر بما لا يدع
محالا للشك، ذلك التموضع الإطاري الصحيح للنص، ودلالته وحكمه ومقصده، بعيدا عن التوفيقية
بالتأويل لصالح سياقات ثقافية سائدة، مهما بلغت درجة القفز فوق ثوابت اللغة والعقل والمنطق -
كما يردد في أكثر من موضع في كتبه .

وتلك - برأيه - قراءات غير بريئة، لأنها تسعى إلى (حوسلة) النصوص من خلال (تسييق
التراث) لرؤاها، أو (ترثنة السياق) لأهداف ثقافية سائدة، لا تُخدم بالضرورة الهدف الديني، ولا المعرفة
الدينية؛ لأنها تداولية سمجة، (أرحنة) و (موروثية)، لأجل التراث والموروث والتاريخ، لا المعرفة
والحقيقة.

الرؤية البدهية لوظيفة الرسول ﷺ الوجودية - من وجهة نظر عدنان الرفاعي - هو التبليغ
والبيان، وفق الدلالات القرآنية (الذكر المحفوظ)، لا يتقدمها ولا يعارضها في مواقفه كلها. ومعنى
ذلك في الأساس التطبيقي - سنة وسيرة - أمران لا ينفصلان: أحدهما عدم استقلاله بالتشريع،

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٣٥٦ - ٣٦١

وثانيهما عدم معارضته للتشريع القرآني، حتى في القضايا ذات الطابع غير التشريعي.

إن انخراط هذه البديهة، وانفصال ما هو (روائي) عما هو (قرآني)، مفاصلة لفظية أو معنوية، لا يعود دائماً إلى قواعد الجمل والمفصل، والعام والخاص، والمطلق والمقيد... ، أي بيان الرسول، بقدر ما يفصح عن وجود خلل ما وتعارض ما، يأخذ شكل إساءة للرسول أو للقرآن، أو لما يستنكر في العقل.. فنحن أمام خطأ منهجي يعتبر العملية التفسيرية برمتها، لأنه يُحوّل المتلقي إلى فكر فروعى - تأويلي مصمت، مكسد بسوء الدلالة، ومُرتَهَنٌ بانشغالات سلفية - ماضوية، يشل في النتيجة حركته العقلية خصوصاً، وحركته في الحياة عموماً.

إن احترام ظاهر الألفاظ ومحمولاتها وعدم الاستدراك عليها في هذه النصوص - برأيه - أول ما يهدر مبدأ التكامل المدعى، ففي الحديث: ((كان يقبل وهو صائم، ويباشر وهو صائم)) ، والآية: (فَأَلَّكْنَ بَشْرُوهُنَّ) !! فالخطاب اللفظي القرآني، يتشكل بنفس حروف النص الحديثي.. فالعنى إذاً واحد، والموقف التعبيري على مستوى الحدث واحد، وهو الحديث عن الصيام مباحه وحرامه.. وفي هذه الحالة، يفترض أن يتساقق بعمق فعل الرسول ﷺ في نهار رمضان وإباحته ما تقدم ذكره، مع ما تضمنته الآية من مفهوم يناهى تلك الإباحة، أو الخصوصية؛ لأنها تقصر المباشرة زمناً على الليل: (أحل لكم ليلة الصيام... فالآن باشروهن).. وبالتالي فكل فعل خارج التحديد الزماني (قبلة أو مباشرة خلال النهار) يكر ضرورة بتساقط أدنى الدليلين إلى الخطأ، وهو الرواية، وليس القرآن الكريم، لما عرف من قطعية هذا الأخير وعدم اختلافه.

ومن الضروري - برأيه - هنا أن يتخذ الباحث تلك المسافة الضرورية التي تباعده عن (التردي) في ذاته المؤمنة بكلا الدليلين، وذلك لكي يتمكن من التعقل، ومن ثم التقويم والحكم المعياري السليم.

جلاء هذه الصورة من الناحية الإجرائية - برأيه - يقود إلى متوالية قد لا يشعر بها أولئك الذين يقدسون التراث وروايات التاريخ، ويأتي في مقدمة هذه المتواليات معنى (الإساءة) للنبي ﷺ في شخصه وأخلاقه المثبتة في كتاب الله تعالى، ثم في مستوى علاقته مع هذا القرآن. فالرواية آنفة الذكر تشرح لمعنى انتهاك محارم الله عز وجل وعدم تعظيمها من صاحب الشريعة نفسه !! والرواية نفسها تقضي بضعف خلق الحياء لدى زوجات النبي ﷺ، بما فيها من إفشاء لما أفضى به معهن، ثم بما

ابتدرته عائشة رضي الله عنها عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي بكر الصديق - ابن أخيها - بقولها:
(مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَدْنُوَ مِنْ أَهْلِكَ فَتَقْبَلَهَا وَتَلَاعِبَهَا؟ فَقَالَ: أُقْبَلُهَا وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَتْ: نَعَمْ))^(١).

والرد على ذلك يقوم على مسلكين متصلين:

المسلك الأول: تفسير مغاير لمعنى (القبلة) و(المباشرة): نرى أنه من البدهي أن نشير إلى أن دلالة (المباشرة) في الآية غير دلالتها في الحديث، فالآية تقرر أن تعاطي المباشرة بمعنى مقدمات الجماع لأجل الجماع، أو بمعنى الجماع، مباح ليلة الصيام مطلقاً، ولا حاجة فيه لاختيان أو تحرج، فالآية «إخبار عن الإباحة المتقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار، والمقصود منها إبطال شيء توهمه بعض المسلمين»^(٢).

أما الحديث فيتضمن قصر فعل القبلة أو المباشرة على شكل من أشكال التعبير الجسدي الشفاف، وهدفه الملاطفة واستظهار المودة والرحمة، مع امتلاك الإنسان إربه، ضمن إطار يكون فيه جهد الصيام ووجاؤه غير حاد ومخمد إلى درجة يعرض فيه الزوج عن نظر زوجته، أو مكاملتها، ويكون بمحل من الاعتزال عنها.. يؤيده ما ورد أن عاتكة امرأة عمر ابن الخطاب كانت تقبل رأس عمر وهو صائم فلا ينهاها^(٣). وثبت أن النبي ﷺ كان إذا رأى ابنته قد أقبلت رحب بها ثم قام إليها فقبلها ثم أخذ بيدها فجاء بها حتى يجلسها في مكانه^(٤). وكل ذلك يفعله من باب الملاطفة، يستوي في ذلك زوجاته وبناته.

ولقد أرادت عائشة رضي الله عنها لفت الانتباه لما قد يتوهمه بعضهم من طبيعة هذه القبل والمباشرات في نهار الصيام، بأنها قد تدل على رغبة جنسية ما، أو عدم امتلاك النبي ﷺ نفسه حيال زوجاته، فقالت: (وَكَانَ أَمْلَكُكُمْ لِإِزِيهِ).

ولعل الذي يؤكد هذا الامتلاك ما ثبت عنه ﷺ أنه كان ((إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ شَدَّ مِزْرَهُ وَأَحْيَا لَيْلَهُ وَأَيَّقَطَ أَهْلَهُ))^(٥)، ومفهوم ذلك أنه كان ربما يفضي إلى أهله في ليالي رمضان، فإذا دخل العشر

(١) موطأ مالك بن أنس. كتاب الصيام. باب ماجاء في الرخصة في القبلة للصائم (٤١٧/٣) ح (١٠٢٣)

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٨١/٢

(٣) ينظر موطأ مالك. كتاب الصيام. باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم (٤١٧/٣) ح (١٠٢٢)

(٤) أخرجه البخاري في الأدب المفرد. باب قيام الرجل لأخيه. (ص ٣٢٧) ح (٩٤٧)

(٥) صحيح البخاري. باب العمل في العشر الأواخر من رمضان (٤٧/٣) ح (٢٠٢٤)

الأواخر شد مئزره عنهن، وربما اعتكف. وإذا ثبت ذلك المفهوم، فأى رغبة جامحة تعترض نهار من كان بتلك الحال؟ فالأمر إلى ما قررناه في شأن القبلة أو المباشرة - في نهار رمضان - أنه على سبيل الملاطفة والحنو والرحمة والمعاشرة بالمعروف.

إذا تأملنا في نسق الخطاب المعترض على هذه الروايات، نجد يشغل حثيثا على البعد النفسي للمتلقي حيث يستثمر ظاهرية التفسير، وتغريضه، بتكثيف شحنتي الدلالات المتضادة، وإحالات مستمرة على (المنطق) و (العقل) في مقابل (التراث) و (الموروث) لا لغرض التعقل، بل للتأثير النفسي والتخذيل المعرفي.. وقد وجدنا أحدهم يصرخ: «لا يحتمل الإنسان العقلاني كلاما مثل هذا الكلام الذي يقول باجتماع الشهوة والتصوف في نفس واحدة؟»^(١)، ويقول آخر: «والحقيقة أنّ مباشرة النساء وتقبيلهنّ لاتنمّ عن القدرة على السيطرة على المشاعر، بل تنم على الإصابة بالشبق لدرجة العجز عن الصبر حتى الإفطار»^(٢).

ولأول وهلة قد يبدو التعارض صارخاً، ولا يمكن جبره، لكن الدلالة المعجمية تبين أن للمباشرة معانٍ أخرى، فالمباشرة قد تأتي بمعنى الوصف الجسد (لا تباشر المرأة المرأة...) ^(٣)، وبمعنى اللطافة، ف «قولهم: رأيت له بشراً حسناً، أي لطافة»^(٤)، و«تباشير الصُّبْح: أوائله وأوائل كلِّ أمر»^(٥). وبمعنى النقاء البشريين، أي الملامسة، مع امتلاك النفس، فهي دون الجماع.. وتأتي بمعنى الجماع، قال الزبيدي: «باشر المرأة: جامعها مباشرة وبشارا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، المباشرة: الجماع... أو باشر الرجل المرأة: إذا صارا في ثوب واحد، فباشرت بشرته بشرتها. ومنه الحديث: أنه كان يقبل ويباشر وهو صائم، وأراد به الملامسة، وأصله من لمس بشرة الرجل بشرة المرأة»^(٦).

(١) نقلا عن موقع الحوار المتمدن. مختار العربي. مباشرة الرجل امرأته (دابته!!) في رمضان حلال!! على مسؤولية أم المؤمنين!!.

العدد: ١٠٠٣ - ٣١/١٠/٢٠٠٤ م

(٢) ابن قرناس. القرآن والحديث ص ٢٨٨

(٣) صحيح البخاري. كتاب النكاح. باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها (٣٨/٧) ح (٥٢٤٠)

(٤) ابن دريد. الاشتقاق ص ٧٧

(٥) الخليل بن أحمد. كتاب العين ٦/٢٦٠

(٦) الزبيدي. تاج العروس ٩/٢٥١٧

إذا فليس المقصود ما فهمه هؤلاء من معاني المباشرة، أو توهموا حمله عليه.

المسلك الثاني: بيان الرسول ﷺ: وهذا البيان على قسمين؛ إما متعلق بالآية فهو تخصيص لها أو متعلق بالرسول فهو خصوصية له لا لغيره.

القسم الأول: البيان بتخصيص عموم الآية: وهو مذهب عامة أهل العلم، يرون أن الرسول ﷺ هو المبين عن الله تعالى أمره، ففعله ذلك فيه تخصيص لعموم الآية، فيحمل فعل المباشرة منه، على سبيل الملاطفة، لا الجماع، فهو التقي النقي، يملك إربه.

قال ابن خزيمة (ت ٣١١ هـ): « إنما خاطب الله جل ثناؤه نبيه ﷺ وأمته بلغة العرب أوسع اللغات كلها، التي لا يحيط بعلم جميعها أحد غير نبي^(١)، والعرب في لغاتها توقع اسم الواحد على شيئين، وعلى أشياء ذوات عدد، وقد يسمى الشيء الواحد بأسماء، وقد يزرع الله عن الشيء ويبيح شيئاً آخر غير الشيء المزجور عنه، ووقع اسم الواحد على الشيئين جميعاً على المباح وعلى المحذور، وكذلك قد يبيح الشيء المزجور عنه، ووقع اسم الواحد عليهما جميعاً، فيكون اسم الواحد واقعا على الشيئين المختلفين، أحدهما مباح، والآخر محذور، واسمهما واحد. فلم يفهم هذا من سفه لسان العرب، وحمل المعنى في ذلك على شيء واحد، يوهم أن الأمرين متضادان إذ أبيض فعل مسمى باسم، وحظر فعل تسمى بذلك الاسم سواء. فمن كان هذا مبلغه من العلم، لم يحل له تعاطي الفقه ولا الفتيا، ووجب عليه التعلم أو السكت إلى أن يدرك من العلم ما يجوز معه الفتيا وتعاطي العلم. ومن فهم هذه الصناعة علم أن ما أبيض غير ما حظر وإن كان اسم الواحد قد يقع على المباح وعلى المحذور جميعاً، فمن هذا الجنس الذي ذكرت أن الله عز وجل دلّ في كتابه أن مباشرة النساء في نهار الصوم غير جائز بقوله تبارك وتعالى: ﴿فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فأباح الله عز وجل مباشرة النساء والأكل والشرب بالليل، ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل على أن المباشرة المباحة بالليل المقرونة إلى الأكل والشرب هي الجماع المفطر للصائم، وأباح الله بفعل النبي المصطفى ﷺ المباشرة التي هي دون الجماع في الصيام، إذ كان يباشر وهو صائم، والمباشرة التي ذكر الله في كتابه أنها تفطر الصائم هي غير المباشرة التي كان

(١) ذكر نحو ذلك الشافعي في الرسالة ص ٤٢

النبي ﷺ يباشرها في صيامه، والمباشرة اسم واحد واقع على فعلين إحداها مباحة في نهار الصوم والأخرى محظورة في نهار الصوم مفطرة للصائم»^(١).

وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): «قد صح عن رسول الله ﷺ إباحة المباشرة، وهو المبين عن الله تعالى مراده منا، فصح أن المباشرة المحرمة في الصوم إنما هي الجماع فقط»^(٢).

وقال ابن العربي (ت ٥٤٣ هـ): «المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ عَشْرَةَ: وَهِيَ بَدِيعَةٌ، فَإِنْ قِيلَ: قُلْتُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَالَّذِينَ بَشِيرُوهُمْ): إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْجَمَاعُ، وَقُلْتُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ): إِنَّهُ اللَّمْسُ وَالْقُبْلَةُ، فَكَيْفَ هَذَا التَّنَاقُضُ؟ قُلْنَا: كَذَلِكَ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَالَّذِينَ بَشِيرُوهُمْ): إِنَّهَا الْمُبَاشَرَةُ بِأَسْرِهَا صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا؛ وَلَوْلَا أَنَّ السُّنَّةَ قَضَتْ عَلَى عُمومِهَا، مَا رَوَتْ عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ فِي جَوَازِ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَوْلِهِ، وَبِإِذْنِ النَّبِيِّ ﷺ لِعُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ فِي الْقُبْلَةِ وَهُوَ صَائِمٌ فَخَصَّصْنَاهَا»^(٣).

وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ): «واحتج من قال بتحريم التقبيل والمباشرة مطلقاً بقوله تعالى: (فَالَّذِينَ بَشِيرُوهُمْ) قالوا: فمنع من المباشرة في هذه الآية نهاراً. وأجيب عن ذلك أن النبي ﷺ هو المبين عن الله تعالى، وقد أباح المباشرة نهاراً فدل على أن المراد بالمباشرة في الآية الجماع لا ما دونه من قبلة ونحوها، وغاية ما في الآية أن تكون عامة في كل مباشرة مخصصة بما وقع منه ﷺ وما أذن به»^(٤).

فواضح من خلال هذه النصوص، نفي التعارض بين الآية وفعل النبي ﷺ، إذ هو المبين عن الله تعالى، وسنته قضت على عموم الآية وخصصتها.

غير أن اختيار ابن خزيمة في الجمع، اتخذ مساراً تفصيلياً، فهو يسائل الأداء اللغوي في لسان العرب، ويرى أن الاشتراك اللغوي ووحدة الاسم من حيث الوضع، لا يتناقض واتساع الاستعمال، حتى لو كان البعد الدلالي يتراوح بين الحظر والإباحة. فالدلالة لا تقضي على السياق، بل يقضي

(١) صحيح ابن خزيمة. كتاب الصيام. باب الرخصة في المباشرة التي هي دون الجماع للصائم (٢٤٣/٣) ح (١٩٩٨)

(٢) ابن حزم. المحلى ٣٤١/٤

(٣) ابن العربي. أحكام القرآن ١٣٦/١

(٤) الشوكاني. نيل الأوطار ٢٩٠/٤

السياق على الدلالة. وكأنه يدعو إلى مقارنة لغوية نوعية مفتوحة في فهم النصوص - أساسها بيان الرسول لا اللغة في حد ذاتها - مقابل من يُعنى ويغالي في نفس الوقت في طلب الألفاظ للألفاظ حال التعارض الشرعي ضمن قيود وانغلاق الدلالة في ثنائيات الأمر والنهي، الحظر والإباحة... وهو هنا - يقينا - لا يدعو كما قد يتوهم بعضهم إلى فوضى الفهم، ولا يقترب من (اللامعنى) الذي قد يتوسع فيه بعضهم توسعا غير مرضي؛ فيصححون الضعيف ويقوون أمره بأدنى سبب، بالذوق لا المنهج، ولكنه يدعو إلى العدل والتكفل بالمعنى دون تكلفه، على أساس من بيان الرسول ﷺ.

ولا نفهم كيف يعتذر المؤلف عن عدم قبول بيان الرسول ﷺ لمضمون الآية الكريمة، ومهاجمته، ويعده من التناقض البيّن، أو الافتراء البيّن!!
والواضح أن قوله هذا (خطابية محضة)، ولا مبرر له نصيّا، وأصوليّا، ونتيجته إهدار ووأد بعض النصوص وتجاوزها؛ بل تجاوز أحد أهم أركان الرسالة وهو البيان بعد التبليغ..

فمن حيث النص؛ بيّن الرسول ﷺ في بعض روايات هذا الحديث طبيعة فعله، وباعثه، وحدوده، كما بينت عائشة رضي الله عنها من جهتها بعض ذلك، فورد في بعض الطرق ما يفهم منه عدم الخصوصية، وأن باعث ذلك ليس مطاوعة النفس، ولا مطاولة النص، وإنما هو فعل جبليّ، إذ الرسول ﷺ أشد الناس تعظيما للنصوص، واستدعاء لأحكامها بمجالي التطبيق وحتى الاستدلال، ففعله ذاك لا يعدو التقوى لله والخشية منه، وفعله ذاك لا يتجاوز حدود الله. قال عليه الصلاة والسلام في بعض تلك الطرق: ((والله إني لأتقاكم لله، وأعلمكم بحدوده))^(١)، وفي رواية: ((أما والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له))^(٢).

فمن حيث النص، تهدينا هذه الروايات إلى حدود البيان النبوي، في مقابل الذات النبوية المؤمنة، وكتاب الله عز وجل، بلا مفارقة بينهما؛ فالتقوى المتحققة في ذاته ﷺ تمنعه تقحّم حدود الله تعالى. ومن المهم هنا ملاحظة أن الآية تتضمن الإشارة إلى حدود الله، وكذلك هذه الرواية. فقبلة النبي ﷺ ومباشرته خلال الصيام، تتحدد في إطار التقوى وحدود الله عز وجل، التي بينها

(١) الموطأ. كتاب الصيام. باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم (٤١٥/٣) ح (١٠٢٠)، ومسنند الشافعي. كتاب الصيام.

الباب الأول فيما يفسد الصوم وما لا يفسده (٢٥٦/١) ح (٦٨٩)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الصيام. باب بيان أنّ القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (١٣٦/٣) ح (٢٦٤٤)

في كتابه، وبلغها نبيه ﷺ، وهو أعلم الناس بها.

أما أصوليا؛ فقد تقرر أنّ «إجراء العام على عمومه إهمال للخاص، وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام»^(١)، «ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل»^(٢).

فعلى المفهوم الأصولي، يمكن التوصل بالنص العام إلى منع القبلة والمباشرة نهار رمضان، والتوصل بالتخصيص إلى إباحتها، حال امتلاك النفس، وبه إلى منعها بحال عدم امتلاك النفس، وأن ذلك لا يعد تجاوزا لحدود الله تعالى.

وبتعبير آخر فالمسألة في أحد وجهيها راجعة إلى تكييف الفعل النبوي؛ فإذا كان فعلا جبليا فالأصل فيه عدم التشريع، فتبقى على الإباحة، ومن كيفه على أساس كون النبي ﷺ واضب عليها أو فعلها بقرينة التعبد جعلها مستحبة كالظاهرة.

وبهذا التعليل النصي والأصولي، نصل إلى أن فعل الرسول ﷺ وما يتضمنه من دلالات، لا يمكن أن نقف به في حدود (الصورة) و (الشكل) وما تُثيره في الذهن والخيال الإنساني؛ بل ننظر فيه من حيث (القصدية) و(الغرض) في الواقع الفعلي، وهذا فرق مهم يضيء أماننا تفسيرا منطقيا وواقعا حدود هذه المسألة.

القسم الثاني: البيان على سبيل الخصوصية:

غير أن بعض أهل العلم جزم بكون (القبلة) و (المباشرة) للصائم، خاصة بالنبي ﷺ وليستا إباحة عامة، ودليلهم على ذلك العقل والنقل، وإذا ثبت ذلك فليس فعله في محل الاقتداء. فأما العقل؛ فعلى قاعدة سد الذريعة، ف (القبلة) و(المباشرة) تبعث على الشهوة، وتستدعي المذبي، فكانت مفسدة للصوم.

وأما النقل، فصريح قول عائشة في الحديث نفسه، ((وأيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه)).

قال ابن قتيبة: «ونحن نقول إن القبلة للصائم تفسد الصوم لأنها تبعث الشهوة وتستدعي المذبي وكذلك نقول في المباشرة، فأما رسول الله ﷺ فإنه معصوم وتقبيله في الصوم أهله كتقبيل الوالد ولده والأخ أخاه، ويدلك على ذلك قول عائشة رضي الله عنها: ((وأيكم يملك إربه كما كان رسول الله

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول ١/٤٠٠

(٢) الأمدي. الإحكام في أصول الأحكام ٤/٢٥٤

ﷺ يملك إربه))، وكذلك نقول في نوم رسول الله ﷺ إنه لا يوجب الوضوء لقوله: ((إن عيني تنام ولا ينام قلبي))^(١)، ولذلك كان ينام حتى يسمع فخيخه ثم يصلي من غير أن يتوضأ وأحكام رسول الله ﷺ تخالف أحكام أمته في غير موضع^(٢).

وقد رد العلماء على دعوى تخصيص النبي ﷺ بهذه الإباحة، بطريقتين: الأثر والنظر.

فأما الأثر: فرأوا بتتبع هذه الروايات، **تخالف بين الظاهر والصریح من قول عائشة؛** ففي ظاهر بعض الروايات ما يفهم أنه اجتهاد منها، فاعتقدت خصوصية في فعل النبي ذلك. وفي بعضها صرحت بإباحة ذلك على سبيل أنه تشريع عام. غاية ما في الأمر أنها استدركت على من حدّث عنها بإباحة ذلك على الإطلاق، أو استعظم القبلة على الصائم.. فيحمل نهيها في بعض الروايات على **كراهة التنزيه لأنها لا تنافي الإباحة.**

قال ابن حزم: «واحتجوا في تخصيص القبلة للصائم بقول عائشة رضي الله عنها: ((وأياكم أملك لإربه من رسول الله ﷺ)). قال أبو محمد: وهذا القول منها رضي الله عنها أعظم الحجة عليهم؛ لأنها لم تقل ذلك على ما توهموا، وإنما قالته إنكاراً على من استعظم القبلة للصائم، فأخبرتهم أنه عليه السلام كان أروع منهم وأملك لإربه ولكنه مع ذلك لم يمتنع من التقبيل وهو صائم فكيف أنتم؟»^(٣).

وقال بدر الدين العيني: «لا نسلم دعوى الخصوصية، وقول عائشة ذلك لا يدل عليها، بل إنما قالت ذلك لأنها ما كانت تأمن عليهم لكونهم غير محفوظين، فلا يأمنون على أنفسهم، بخلاف رسول الله - عليه السلام - فإنه كان محفوظاً»^(٤).

وأما النظر: فقال الطحاوي: «وهو أيضاً في النظر كذلك؛ لأننا قد رأينا الجماع والطعام والشراب قد كان ذلك كله حراماً على رسول الله - عليه السلام - في صيامه كما هو حرام على سائر أمته في صيامهم، ثم هذه القبلة قد كانت لرسول الله - عليه السلام - حلالاً في صيامه؛

(١) صحيح البخاري. كتاب المناقب. باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه (٤/١٩١) ح (٣٥٦٩)

(٢) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث ص ٢٢٦، ومن قال بذلك أيضاً السيوطي كما في الخصائص الكبرى له ٣٦٤/٢

(٣) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ١٠/٢

(٤) العيني. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار شرح معاني الآثار ٥١٢/٨

فالنظر على ما ذكرنا أن تكون أيضاً حلالاً لسائر أمته في صيامهم أيضاً، ويستوي حكمه وحكمهم فيها كما يستوي في سائر ما ذكرنا»^(١).

وقد وضع الحافظ ابن حجر ذلك فقال: «وفي رواية حماد عند النسائي، قال الأسود: ((قلت لعائشة: أياشعر الصائم؟ قالت: لا، قلت: أليس كان رسول الله ﷺ يياشعر وهو صائم؟ قالت: إنه كان أملككم لإربه))»^(٢). وظاهر هذا أنها اعتقدت خصوصية النبي ﷺ بذلك، قاله القرطبي. قال: وهو اجتهاد منها، وقول أم سلمة يعني الآتي ذكره أولى أن يؤخذ به لأنه نص في الواقعة^(٣). قلت: قد ثبت عن عائشة صريحاً بإباحة ذلك كما تقدم فيجمع بين هذا وبين قولها المتقدم أنه يحل له كل شيء إلا الجماع بجمل النهي هنا على كراهة التنزيه فإنها لا تنافي للإباحة... ويدل على أنها لا ترى بتحريمها ولا بكونها من الخصائص، ما رواه مالك في الموطأ عن أبي النضر أن عائشة بنت طلحة أخبرته أنها كانت عند عائشة، فدخل عليها زوجها - وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر - فقالت له عائشة: ((ما يمنعك أن تدنو من أهلك فتلاعبها وتقبلها، قال: أقبلها وأنا صائم؟ قالت: نعم))»^(٤)، «ولا يخفى أن محل هذا مع الأمن فإن حرك ذلك شهوة حرم لأن فيه تعريضاً لإفساد العبادة»^(٥).

فالحاصل أن مذهب التخصص فيه ضعف.

- الرد بكون بعض تلك الروايات تخدش في حشمة أزواج النبي ﷺ:

فأما توصيف الرواية عن عائشة، في قولها لابن أخيها (ما يمنعك...)، بكونها تخدش في حشمة أزواج النبي ﷺ، ولا تليق بمقامهن. فالجواب: أن الحياء ابتداء هو: «انقباض النفس من شيء وتركه حذراً عن اللوم فيه»^(٦). ويعرف أيضاً بأنه: «خُلِقَ يَبْعَثُ عَلَى اجْتِنَابِ الْقَبِيحِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْأَقْوَالِ، وَيَمْنَعُ مِنَ التَّقْصِيرِ فِي حَقِّ ذِي الْحَقِّ»^(٧).

(١) ينظر الطحاوي. شرح معاني الآثار ٢/٩٣، والعيني. نخب الأفكار ٨/٥١٢

(٢) سنن النسائي الكبرى. كتاب الصيام (٣/٣٠٩) ح (٣٠٩٦)

(٣) ينظر القرطبي. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٩/١٢٢

(٤) ابن حجر. فتح الباري ٤/١٥٠، والقسطلاني. إرشاد الساري ٣/٣٦٨

(٥) القسطلاني. إرشاد الساري ٣/٣٦٨، وابن العربي. القيس في شرح موطأ مالك بن أنس ١/٤٩٢

(٦) الجرجاني. التعريفات ص ٩٤

(٧) شرح النووي على مسلم ٢/٦

ونحن سنعيد صياغة الإطار السوسيو - تاريخي، وأيضا النفسي والشرعي؛ بهدف الاقتراب من وضع هذا الحديث في صورته المحتملة واقعيا.

فعلى المستوى الاجتماعي - التاريخي نحن أمام أفراد لعائلة متصلة النسب. فعائشة بنت طلحة هي ابنة أخت عائشة أم المؤمنين، فأُمها (أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق)، أخت عائشة رضي الله عنها. وبمعنى آخر فعائشة هي خالة عائشة بنت طلحة. وزوج عائشة بنت طلحة (عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي بكر الصديق) هو ابن خالها. وهو بالنسبة لعائشة - أم المؤمنين - يكون ابن أخيها، فهي عمته.

وعلى هذا المستوى، يمكننا أن نلمس بوضوح طبيعة العلاقة التي كانت تربط عائشة بنت طلحة بعائشة أم المؤمنين، فهي علاقة أسرية خاصة باعتبار الرحم، فوق أنها علمية ترتبط بها باعتبارها زوج النبي ﷺ، المبلغة عنه أحكامه.

ولنا أن نقف على أثر هذه العلاقة الأسرية - العلمية في الوقت ذاته، من خلال مجموع الروايات الواردة عنها عن عائشة - أم المؤمنين - فنجد بإحصاء بسيط أن عموم روايات عائشة بنت طلحة إنما هي عن عائشة - رضي الله عنها - وهذا يؤشر إلى أنها كانت تكون كثيرا ببيتها. وقد روى البخاري في الأدب المفرد^(١) ما يؤيد ذلك، فعنها قالت: ((قلت لعائشة وأنا في حجرها، وكان الناس يأتونها من كل مصر، فكان الشيوخ ينتابوني^(٢) لمكاني منها، وكان الشباب يتأخوني فيهدون إلي ويكتبون إلي من الأمصار، فأقول لعائشة: يا خالة هذا كتاب فلان وهديته فتقول لي عائشة: أي بنية فأجيبه وأثيبه فإن لم يكن عندك ثواب أعطيتك فقالت فتعطيني)).

فهذا نص عزيز ينبأ بمكانتها من عائشة رضي الله عنها، كما يؤكد ترددها الدائم على بيتها، ومضمونه الآخر أنّ أم المؤمنين تعلم من أحوالها، وترى من حالاتها، أن لو كان بينها وبين زوجها ما يكدر العشرة، لتدخلت على طريقتهما وبمكانتها لعلاج ذاك الكدر.

(١) البخاري. الأدب المفرد. باب الكتابة إلى النساء وجواهرهن (ص ٢٣٨) ح (١١١٨)

(٢) قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ٥ / ٣٦٨: «(نوب) النون والواو والباء كلمة واحدة تدل على اعتياد مكان ورجوع إليه. وناب يُنوب، وانتاب ينتاب. ويقال إنَّ التوب: النحل، قالوا: وسميت به لرعيها ونوبها إلى مكانها».

ولما كان الافتراض أنّ نفورا ما كان بينها وبين زوجها، بأن حُذث عائشة به، أو خبرته منهما.. ولما كانت تعلم أن ابنة أختها فيها زحارة وتمتع وإباء، وشراسة في الخلق، كدأب نساء بني تميم^(١)، ولكنها بذات الحال شاعرية النفس، تهتز للكلمة، وتطرب للشعر والأدب - كما هو مدون في ترجمتها^(٢) - استلهمت السيدة عائشة رضي الله عنها من كل ذلك، وبناء على اعتبارات الواقع النفسي والعاطفي لكليهما أن يبادر ابن أخيها بما من شأنه أن يحتوي ذاك الإباء منها، فتصطلح الأمور.. ولا يوجد لكسر تمنعها أرق من القبلة والملاعبة لها.. فقالت باعتراب القرابة الأسرية وحرصها على اصطلاح الأمور بينهما..

وقد أشار الإمام الزرقاني إلى شيء من ذلك فقال: «ويحتمل أنّها شكت لعائشة قلة حاجته إلى النساء وسألته أن تكلمه، فأفتته بذلك إذ صح عندها ملكه لنفسه»^(٣). وإذا كان الأمر على ما وصفنا، لم يجوز تحميل عائشة رضي الله عنها سوء الأدب، ولا قلة الحياء، فإنما هي فتوى، أو قول ضمن إطار الأسرة الواحدة، وقد قال - عليه الصلاة والسلام - في بعض حديثه لجابر: ((هلا جارية تلاعبها وتلاعبك))^(٤).

ويبدو أن استصحاب معنى (الأسرية) في تصرف عائشة - رضي الله عنها - لا يقف عند معناها الخاص الذي تخرج به القول السابق، ففي معناها صلة (الأمومة) التي تسع جميع المؤمنين، والمنصوص عليها في القرآن الكريم.

فمن أدركه الحياء من بعض الصحابة، في استعمال تلك الألفاظ، علمته عائشة - رضي الله عنها - ما ينبغي تنزلها وتنزلها في أساسه لهذه الأحكام، وهو التعليل بكونها (أم المؤمنين). فعلت ذلك مع علقمة في القبلة للصائم، وقالت له: ((إنما أنا أمكم))^(٥). وأبو موسى الأشعري، فيما يوجب الغسل وقالت له: ((لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإنما أنا

(١) ينظر الصفدي. الوافي بالوفيات ٣٤٣/١٦، وزينب بنت علي العاملي. الدر المنثور في طبقات ربات الخدور ص ٢٨٣

(٢) ينظر تاريخ ابن عساکر ٢٤٨/٦٩، والصفدي. الوافي بالوفيات ٣٤٣/١٦ وما بعدها، وزينب بنت علي العاملي. الدر المنثور في طبقات ربات الخدور ص ٢٨٣ وما بعدها

(٣) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٢٢٠/٢

(٤) جزء من حديث أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه. انظر مثلاً كتاب النكاح. باب تزويج الثيبات (٥/٧) ح (٥٠٨٠)، ومسلم. كتاب الرضاع. باب استحباب نكاح البكر (٤/١٧٦) ح (٣٧١١)

(٥) أخرجه الحميدي في مسنده (١٠٠/١) ح (١٩٦)، وابن عبد البر في التمهيد ٢٦٥/٢٤

أمك))^(١). والمقارنة هنا، بكون النبي محمد ﷺ في مقام الأبوة لهم^(٢)، وأزواجه في مقام الأمومة، فما يجري على لسانه في التبليغ بلفظه، يجري على ألسنتهن، فإنما هم مبلغات عنه به أو بمعناه، فكما يجوز له يجوز لهن، وخاصة على قصد التبليغ والتعليم، وإلا فعلى قصد الضرورة..
ولذلك فقد ورد هذا الحديث أيضا عن أم سلمة^(٣) وأم حبيبة^(٤) وحفصة بنت عمر^(٥) - رضي الله عنهم -

قال الإمام الباجي: «قَوْلُهَا: ((مَا يَمَعُكَ أَنْ تَدْنُو مِنْ أَهْلِكَ فَتَقْبَلَهَا وَتَلَاعِبَهَا))، قَصْدًا لِتَعْلِيمِهِ مِثْلَ هَذَا الْحُكْمِ وَإِعْلَامِهِ بِجَوَازِهِ، وَأَنَّ الصَّوْمَ لَا يَفْسُدُ بِذَلِكَ وَلَمْ تَقْصِدْ بِذَلِكَ أَمْرَهُ بِهِ؛ لِأَنَّ أَحَدًا لَا يُؤْمَرُ بِمِثْلِ هَذَا، وَإِنَّمَا هُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى اخْتِيَارِ فَاعِلِهِ وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ إِبَاحَةٌ لِتَقْبِيلِهِ إِيَّاهَا بِحَضْرَةِ عَائِشَةَ وَغَيْرِهَا؛ لِأَنَّ هَذَا مِمَّا يَجِبُ أَنْ يُسْتَنَّزَ بِهِ وَلَا يُفْعَلُ بِحَضْرَةِ أَحَدٍ، وَإِنَّمَا سَأَلْتَهُ عَنِ الْمَانِعِ لَهُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ كَانَ الصَّوْمُ أَوْ غَيْرَهُ، وَلَعَلَّهُ قَدْ بَلَغَهَا ذَلِكَ عَنْهُ فَأَرَادَتْ أَنْ تُعَلِّمَهُ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَانِعٍ»^(٦).
ويرى الإمام العراقي أن ذلك يتخرج على مبدأ الإخبار المجمل للضرورة، فأما في غير حال الضرورة فممنهني عنه^(٧).

وقال القاضي عياض: «والمفهوم منه أنها هي ومثله مما يستحى بالحديث مثله، لاسيما مع الرجال، ولكن تعجبت لضرورة الحال لإخبارها بذلك لثلاث تكتم علماً علمته»^(٨).

(١) ينظر صحيح مسلم. كتاب الحيض. باب نَسَخِ الْمَاءِ مِنَ الْمَاءِ وَوُجُوبِ الْغُسْلِ بِالنِّقَاءِ الْحَتَائِنِ (٨٦/١) ح (٨١٢)
(٢) قال ابن عاشور في التحرير والتنوير ٣٥١/١٧: «وَحَمْدٌ لَهُ مَقَامُ الْأَبُوَّةِ لِلْمُسْلِمِينَ وَقَدْ قَرِئَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) بِزِيَادَةِ وَهُوَ أَبُوهُمْ»، زاد في ٢٦٩/٢١: «وَحَمَلُهَا أَنَّهَا تَفْسِيرٌ وَإِبْطَاحٌ، وَإِلَّا فَقَدْ أَفَادَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) أَكْثَرَ مِنْ مَقَادِ هَذِهِ الْقُرْءَاءِ».

(٣) ينظر صحيح البخاري. كتاب الحيض. باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها (٧١/١) ح (٣٢٢)

(٤) مسند أحمد بن حنبل. مسند النساء. مسند أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنها (٣٤٥/٤٤) ح (٢٦٧٦٢)

(٥) انظر صحيح مسلم. كتاب الصيام. باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (١٣٦/٣) ح (٢٦٤٢)

(٦) أبو الوليد الباجي. المنتقى شرح الموطأ ٤٦/٢

(٧) العراقي. طرح الشريب ١٣٣/٤

(٨) القاضي عياض. إكمال المعلم بفوائد مسلم ٤٤/٤

فآل الأمر بالنهاية إلى معنى الحياء الذي قدمناه، بأنه خلق يمنع من التقصير في حق ذي الحق، فأعلمته بجواز ذلك.

● المطلب الثالث: الترجيح

ينبغي الترجيح في هذه المسألة، على اعتبار معيارية فعل النبي ﷺ وبيانه للقرآن الكريم، ثم على التحقق اللغوي والسياقي بمكوناته المتعددة، دون إكراه تأويلي مفسد، بل على طريقة التفكيك: دمج الوعي في مجرى النص..

فمجموع النصوص في هذه المسألة، تتحدث عن هامش مركز في إمكانية تعالق هذه العبادة (الصوم) مع بعض أنواع السلوك العاطفي دون تأثير عليها بالإفساد، ولا تأثر لفاعل بفعله. وهو سلوك دقيق يرتفع بالمؤمن إلى درجة يسيطر فيها على نفسه وإربه، ولو باشر مقدمات ذلك.

ومن اللافت حقاً أن يكون هذا الأمر مدعاة للتساؤل في بيئة الصحابة أنفسهم، هل هو مباح بإطلاق، وعلى أي معنى؟ هل هو خاص، وبأي قيمة؟ والمسلك الشرعي هنا يقوم - في اعتقادنا - على تعليق الإباحة وعدمها بالشخص نفسه واستمكانه منها (فالإنسان على نفسه بصيرة). فهو الفاعل، والحكم منفعل به، لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا.

وهذا التساؤل من الصحابة يوميء بتأكيد تقدم هذا الفعل النبوي وقدم جدلياته، وبالتالي فهو ليس نصوصاً مفتراةً بأخرة.. أو مُناقضة مقصودة للقرآن الكريم كما يدعي المؤلف.. ومنطق التساؤل عند هؤلاء الصحابة هو طلب الفهم لا الاعتراض. وقد رشح من خلال كل ذلك لدى المتأخرين ثلاث رؤى متخالفة:

إحداها: نظرت - بعسف وظاهرية - إلى الفعل النبوي، مجرداً عن أوصافه وقبوده القريبة والمحتملة؛ فضمنت (القبلة والمباشرة) معنى الشهوة، أو طلبها لا غير، والصيام يمنع ذلك وينافيه!! **فعللوا تلك الأحاديث وردوها بناء على ذلك.**

ثم استظهروا من القرآن ما اتصل لفظاً مقيداً بزمن الإباحة، واعتلق بهذه الأحاديث وهو (المباشرة ليلاً)، فحكموا به دونها، لأنه حدث لا يتطابق والقرآن، ومن شروط قبول الحديث عندهم موافقة القرآن الكريم!!

ثم نظروها بالمعايير الأخلاقية، فعدوها مسيئة لشخص الرسول ﷺ.

فلم يعد هناك مبرر - برأيهم - لهذه (الروايات التاريخية)، ولم يعد تخريجها ممكناً من جميع الجوانب اللغوية والقرآنية والأخلاقية، فتساقطت في العقل والنقل!! وهو رأي المؤلف.

وثانيها: لم تلغ الأثر المفسد المحتمل (للقبلة أو المباشرة) في نهار الصيام، بدليل قول عائشة: ((وأيكم يملك إربه...))، ((وكان أملككم لأربه...))؛ فقالوا بكرهه ذلك، والكرهه لا تنافي الإباحه، وربما قالوا بتخصيص ذلك بالنبي ﷺ. وهؤلاء لم يردوا الأحاديث، ولا عارضوها بكتاب الله تعالى، غاية ما في الأمر أنهم جعلوها خاصة بالنبي ﷺ.

وثالثها: نظروا بتوسط، فلم يردوا هذه الأحاديث باعتبار القرآن الكريم - فهي لا تعارضه وهو لا يعارضها - ولا حملوها محمل الخصوصية للنبي ﷺ لعدم كفاية الأدلة، ولكنهم رأوها كالبيان منه ﷺ يخص به عموم القرآن الكريم، الذي يشير إلى منع المباشرة للصائم نهاراً، ومع ذلك فهي مباشرة مقيدة بشروطها؛ فصارت كالتعبير الجسدي الشفاف وكالملاطفة، وإظهار المودة والرحمة بين الزوجين.

ولما كان عموم الناس قد تجسره نفسه وتطيش، فلا يتحققها دون الرسول ﷺ، كان الحكم بالإباحة بمحل من الكراهة ظاهرة عند كثير من أهل العلم، فأما من استخلص نفسه، وبذلها لمرادات الله ومرضاته، صار الحكم فيه ليس بمحل الإباحة فحسب؛ بل الاستحباب وهو رأي ابن حزم الظاهري.

ويترتب على هذا أن من منع ذلك من غير تفصيل ورد الأحاديث فقد سلك مسلكاً غير سليم؛ بل وقع في الغلو المذموم لقيامه ﷺ كالمغضب من امتناع بعض الصحابة تقبيل زوجته، وقولهم: لسنا كرسول الله ﷺ إن الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. ثم قال عليه الصلاة والسلام: ((والله إني لأتقاكم لله وأعلمكم بحدوده))^(١).

وهذا المعنى الأخير، يمكن مقارنته - فإنه بلفظه - بالنفر الثلاثة الذين كأثم تقالوا عبادة رسول الله ﷺ، فقال لهم: ((أما والله إني لأحشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني))^(٢)، فهؤلاء قد قالوا تكلفاً ما قاله أولئك تكلفاً.

(١) موطأ مالك. كتاب الصيام. باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم (٤١٥/٣) ح (١٠٢٠)

(٢) صحيح البخاري. كتاب النكاح. باب الترغيب في النكاح (٢/٧) ح (٥٠٦٣)

ونحتم بالقول أنه « لا يحكم على الحديث بالبطلان لمحض الاستشكال؛ لأنه ربما تكون غرابة المتن بسبب عدم تمام العلم بالمسألة، أو لغلبة الألفة الثقافية للمفسر المغايرة لمقصود الحديث إذا كان صحيحاً. ولو رفض الإنسان معقولية كل شيء لاستشكال في فهمه ما علم الإنسان شيئاً... وإشكال الإشكال أنّ النابذيين لبعض الأحاديث التي قد تصح يخلطون بين عدم الفهم الناتج عن عدم العلم وبين كون الحديث مفترى، فيحكمون على الأول بحكم الثاني، رغم عدم اكتمال أدلة النفي ! وهم في ذلك يضمرون في أنفسهم من حيث لا يصرحون تمام العلم، وهذا مالا يدعيه عالم^(١)».

المبحث الرابع

ما جاء في تفسير الظلم بالشرك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]

وفيه ثلاثة مطالب

- **المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من الروايات المفسرة للآية**
- **المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة لكتاب الله تعالى في هذا التفسير**
- **المطلب الثالث: الترجيح**

(١) ينظر مدونة عز الدين كزابر على شبكة الأنترنت. مستقر الشمس وسجودها: رجحان التفسير، والرد على المنكرين kazaaber.blogspot.com/2013/01/blog-post_29.html

● المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من الروايات المفسرة للآية

يمكننا أن نميز بين موقفين للمهندس عدنان الرفاعي في هذه المسألة؛ موقف إنكاري، يستنكر الروايات التفسيرية الواردة في صحيح البخاري لهذه الآية، ويرأها موضوعة ومسيئة لكتاب الله تعالى. وموقف تفسيري، أراد من خلاله مقارنة تفسير الآية بالنظر في البنية المعجمية (اللفظ / الدلالة) لها، من خلال القرآن الكريم.

ففي الموقف الأول: أورد ثلاث روايات من صحيح الإمام البخاري، تشير إلى أن عموم الظلم في الآية مخصوص بالشرك.

ويرى أنها روايات موضوعة؛ مسوقة من (عابدي أصنام التاريخ) بهدف الإساءة لكتاب الله تعالى !! ومبرره في ذلك:

أولاً: هذه الروايات تقتضي عدم فهم الآية إلا بإجراء استبدال كلمة (بظلم) بكلمة (بشرك)، وهذا برأيه قمة الإساءة للقرآن الكريم الذي تكمن معجزته في صياغته اللغوية المطلقة.

ثانياً: التجذير اللغوي المستفاد بالتدبر المنهجي السليم لمادة (ظ ، ل ، م) و (ش ، ر ، ك) يقتضي إطلاقية كون الشرك ظلم عظيم، كما هو في سورة لقمان، ولا يقتضي ذلك أن الظلم هو عين الشرك، فكل شرك هو ظلم، وليس كل ظلم يكون شركاً.

وفي الموقف الثاني: يرى أن التفسير السليم للآية يكمن في نهج التحليل اللغوي واسترجاع الحقول الدلالية في خطاب القرآن نفسه، وليس تفسير الآية مرتكناً بدلالات خارجية محمولة بروايات موضوعة، تؤدي إلى انغلاق الأفق وتسقيف الدلالة «مثل هذه الروايات تضع سقفا لتدبر آيات كتاب الله تعالى، بحيث يُعطى هذا السقف قدسية تستحيل معها رؤية الدلالات الحق في كتاب الله تعالى»^(١).

وفي الآية موضوع البحث نجد أن مادة (ل ، ب ، س) يدور معناها في القرآن - حسبه - على الإحاطة والتغطية والستر، وضرب لذلك أمثلة.

فيكون معنى الآية الذين لم يغطوا إيمانهم بظلم، أي لم يجعلوه محاطاً ومستوراً بظلم، فإلباس الإيمان بظلم يعني أن الإيمان أصبح مغطى ومحاطاً ومستوراً بظلم، وهذا معنى يفارق حملها على

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥٣

الشرك وحده بنظره^(١).

● المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة لكتاب الله تعالى في هذا التفسير

سنناقش المؤلف فيما ذهب إليه في مستويين، مستوى الرواية ومستوى التفسير.

المستوى الأول: مستوى الرواية:

الحديث أخرجه البخاري في ثمانية مواضع^(٢) من طريق الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود.

قال ابن حجر: «في هذا الإسناد رواية ثلاثة من التابعين بعضهم عن بعض، وهم الأعمش، عن شَيْخِهِ إبراهيم بن يزيد النخعي، عن خاله علقمة بن قيس النخعي. والثلاثة كوفيون فقهاء، وعبد الله الصَّحَابِيُّ هُوَ ابن مسعود، وهذه الترجمة أحد ما قيل فيه: إِنَّهُ أَصْحُ الْأَسَانِيدِ»^(٣).

كما أخرج الحديث مسلم في صحيحه^(٤) من الطريق نفسه.

وهذه الرواية عن ابن مسعود، وكان ﷺ أعلم الصحابة بأسباب النزول، فقد قال كما روى الإمام مسلم: ((وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ سُورَةٌ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ حَيْثُ نَزَلَتْ، وَمَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيمَا أَنْزَلْتُ، وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا هُوَ أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي، تَبَلَّغُهُ الْإِبِلُ، لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ))^(٥).

(١) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥١-٦٥٣، وينظر أيضا كتابه الحق المطلق ص ١٨٦-١٨٨

(٢) ينظر كتاب الإيمان. باب ظلم دون ظلم (١٥/١) ح (٣٢)، وكتاب أحاديث الأنبياء. باب قول الله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] [١٤٢/٤] ح (٣٣٦٠)، وباب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان: ١٢] [١٦٣/٤] ح (٣٤٢٨ و ٣٤٢٩)، وكتاب التفسير. باب ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] (٥٦/٦) ح (٤٦٢٩)، وباب ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] [١١٤/٦] ح (٤٧٧٦)، وكتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم. باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة (١٣/٩) ح (٦٩١٨)، وباب ما جاء في المتأولين (١٨/٩) ح (٦٩٣٧)

(٣) ابن حجر. فتح الباري ١/٨٨-٨٩

(٤) صحيح مسلم. كتاب الإيمان. باب صدق الإيمان وإخلاصه (١١٤/١) ح (١٢٤)

(٥) صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم. باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما

(١٩١٣/٤) ح (٢٤٦٣)

ووقع في روايات البخاري اختلاف في لفظ الحديث على النحو الآتي: (أينا لم يظلم)، (أينا لم يظلم نفسه)، (أينا لم يلبس إيمانه بظلم). وكلها تشير إلى أن الصحابة فهموا من الآية مطلق الظلم الذي هو «وضع الشيء في غير موضعه»^(١).

واقترضت بعض هذه الروايات (شعبة عن الأعمش) أن تكون آية سورة لقمان نزلت كسبب لسؤالهم، واقترضى بعضها عدم السببية (رواية جرير ووكيع وعيسى بن يونس عن الأعمش). قال ابن حجر: «وظاهر هذا أن الآية التي في لقمان كانت معلومة عندهم ولذلك نبههم عليها، ويحتمل أن يكون نزولها وقع في الحال فتلاها عليهم ثم نبههم، فتلتهم الروايتان»^(٢).

ويرى الباحث أن اقتضاء بعض هذه الروايات نزول آية لقمان عقب استشكال الصحابة لبس الإيمان بالظلم الوارد في سورة الأنعام، وجعلها كسبب للنزول؛ إنما جاء كفهم فهمه ابن مسعود، (ولا يوجد في غير رواية شعبة)، وقوله ذاك ليس نصاً صريحاً ينسبه إلى رسول الله ﷺ.

بل ظاهر قول الرسول ﷺ في بعض تلك الروايات (وكيع وابن نمير وعيسى بن يونس وجرير وأبو معاوية وابن إدريس) خلاف ذلك، فقد قال ﷺ كما في البخاري: (أولم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه)، (ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه)، (إنه ليس بذاك ألا تسمع لقول لقمان لابنه)، (إنه ليس بذاك ألا تسمعون إلى قول لقمان)، (ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه). فكل هذه الروايات تدل على سبق علمهم بآية سورة لقمان، ولم تنزل عُقِيب سؤالهم، أي لم تكن سبباً للنزول، وإنما كانت من جنس الاستدلال على الحكم فيها.

وعلى هذا:

- إما أن يكون ابن مسعود قد قصد من ذلك الإشارة إلى ما تصدق عليه الآية من المعاني، فهو من جنس الاستدلال على الحكم لا من جنس النقل لما وقع. قال الإمام الزركشي: «وقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدثهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند كما في قول ابن عمر في قوله تعالى: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

(١) الطبري. جامع البيان ٥٢٣/١

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٨٨/١

وَأَمَّا الْإِمَامُ أَحْمَدُ فَلَمْ يُدْخِلْهُ فِي الْمُسْنَدِ وَكَذَلِكَ مُسْلِمٌ وَعَبْرُهُ وَجَعَلُوا هَذَا مِمَّا يُقَالُ بِالِاسْتِدْلَالِ وَبِالتَّأْوِيلِ فَهُوَ مِنْ جِنْسِ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى الْحُكْمِ بِالْآيَةِ لَا مِنْ جِنْسِ التَّقْلِ لِمَا وَقَعَ^(١). وهو الأقوى برأينا، ولا يتناقض ذلك مع الأثر الذي رواه مسلم عن ابن مسعود: ((وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ سُورَةٌ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ حَيْثُ نَزَلَتْ...)).

- وإما أن تكون الآية في سورة لقمان قد نزلت كسبب أو مناسبة لسؤال بعضهم، ثم تكرر السؤال من آحادهم، فكان النبي ﷺ يحيلهم إليها، فروى ابن مسعود هذا وذاك.

- وإما أن يكون شعبة وهم في روايته، إذ لم يأت في روايات غيره ما يشير إلى ما ذكره هو.

المستوى الثاني: مستوى التفسير: سلك العلماء في تفسير هذه الآية مسلكين:

المسلك الأول: رأي جمهور المفسرين، المقصود بالظلم هو الشرك:

واستندوا في ذلك إلى عموم الروايات الواردة في تفسير هذه الآية، وكذلك نظروا في السياقات اللغوية والمقامية للآية ونظيراتها.

المسلك الثاني: رأي المعتزلة وبعض الفرق: يرى جمهور المعتزلة، والإباضية وبعض الشيعة وغيرهم أن المراد بـ (ظلم) هو «المعصية، واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا أمن له ولا نجاة من العذاب، حيث دلت بتقدم (لهم) الآتي على اختصاص الأمن بمن لم يخلط إيمانه بظلم، أي بفسق. وادعوا أن تفسيره بالشرك يأباه ذكر اللبس أي: الخلط، إذ هو لا يجامع الإيمان للضدية، وإنما يجامع المعاصي، والحديث خبر واحد فلا يعمل به في مقابلة الدليل القطعي»^(٢).

وقال البلخي: «ولو اختص الشرك على ما قالوه، لوجب أن يكون مرتكب الكبيرة إذا كان مؤمناً كان آمناً، وذلك خلاف القول بالإرجاء»^(٣).

وقال محمد بن يوسف أطفيش: «﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ﴾ ولم يخلطوا ﴿بِظُلْمٍ﴾ لأنفسهم بكبيرة فيما بينهم وبين الله، أو فيما بينهم وبين الخلق، والتنوين للتعظيم، فإن الكبيرة ذنب عظيم

(١) الزركشي. البرهان في علوم القرآن ٣١/١

(٢) الألوسي. روح المعاني ١٩٦/٤، وينظر الرازي. مفاتيح الغيب ٤٩/١٣، والزمخشري. الكشاف ٤٣/٢، وأبو حيان. البحر المحيط ٥٧١/٤، وصديق خان. فتح البيان في مقاصد القرآن ٤٨٣/٤، والشوكاني. فتح القدير ١٥٤/٢، وابن عاشور.

التحرير والتنوير ٣٣٢/٧، وسيد طنطاوي. التفسير الوسيط ١١٦/٥

(٣) ينظر الطبرسي. مجمع البيان في تفسير القرآن ٧٦/٤، والطوسي. التبيان في تفسير القرآن ١٩٠/٤

كاسمها ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ﴾ في الآخرة من عدّابها، ﴿وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ إلى ما ينفعهم دنيا وأخرى ، وأما من آمن ومات على كبيرة غير تائب فلا أمن لهم وهم ضالون، وهذا رد على المرجئة الخالص الذين لا يجزمون بالهلاك على من مات وهو مصر، وعلى الأشعرية الذين أجازوا دخول المصرّ الجنة، وقالوا بأنه يقع لبعض البعض الآخر يدخل النار ، ويخرج منها عندهم فكانوا في طرف من المرجئة. وأما حديث البخاري ومسلم بسندهما عن ابن مسعود أنه لما نزلت الآية شق ذلك على المسلمين قالوا: ((أينا لم يظلم نفسه، فقال رسول الله ﷺ : ليس ذلك، إنما هو الشرك ألم تسمعوا قول لقمان لابنه: ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾))، وفي رواية: ((ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه))، فإن صح فإنما هو بيان لهذه الآية أن المراد بالظلم فيها الإشراك، ويناسبه أن الآية في الفريقين فتبقى سائر آي الوعيد وأحاديثه الدالة على هلاك من مات على كبيرة من الكبائر السبع أو سائر الكبائر، ومنها الإصرار على الصغائر وقد ذكر الله جل وعلا في آخر السورة أنه من آمن ولم يكسب في إيمانه خيراً لا ينفعه إيمانه. ولنا أيضاً دليل عقلي لا يقاومه حديث الأحاد، وهو أن الإيمان لا يجامع الكفر ، وأما ما أجابت به الأشعرية من أن المراد بالإيمان التصديق بوجود الصانع وهو يجامع تعديد الآلهة، أو المراد بالإيمان باللسان دون القلب، وأن المراد بالظلم الإشراك بتعدد الآلهة، أو بالقلب دون اللسان فيرده أن ظلماً نكرة في سياق النفي، فهي إما استغراق لكل كبيرة ، وإما ظاهرة في الاستغراق، وأيضاً لم يذكر في القرآن آمن وأريد به مجرد التصديق، ولو مع التعديد، أو التصديق باللسان فقط إلا وهو مقرون بما يدل على ذلك ولا دليل هنا، وأما آيات المشيئة مثل يغفر لمن يشاء، ويغفر ما دون ذلك، فمعناه المغفرة لمن يشاء توفيقه للتوبة، وإلا لزم أن يغفر للنصارى مع بقائهم على الشرك، في قوله: ﴿وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾^(١).

وذهب بعضهم إلى أن قصر الظلم على الشرك تأويل له مدخل سياسي وهو خاطيء، وهدفه استبعاد ظلم العباد من دلالة الآية^(٢)، مع أنها تحتمله كما تحتمل الشرك فهي مطلقة وغير مقيدة، «وذلك حتى لا يشمل أنواع الظلم التي ترتكبها النخبة المسيطرة على الجاه والمال زمن التّدوين... وحتى يتم استبعاد المرتكبين لأصناف الظلم الأخرى (غير الشرك) المتعلقة بظلم الآخرين؛

(١) تيسير التفسير. موقع القبس على شبكة الأنترنت. تفسير سورة الأنعام الآية ٨٢

(٢) موسى الفقيه. التحريف في الإسلام ص ٢٩٣ - ٢٩٤

كأكل أموال الآخرين ظلماً، والتعدي على حقوقهم، وإلحاق الأذى بهم»^(١).

وبكل حال فالكلام المتقدم يتضمن أمرين، أحدهما: أن المعتزلة ومن لف لفهم ينكرون الحديث المفسر للآية، ويرونه غير صحيح، وثانيهما: أن دلالة اللغة قطعية على المراد من ذلك، وهي المعصية بناء على أصولهم الموجبة لحصول الوعيد للفاسق العاصي.

قالوا: ويدل على ذلك لفظ اللبس في (ولم يلبسوا إيمانهم)، «لأنَّ اللَّبْسَ هُوَ الْخَلْطُ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّخْصُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مُؤْمِنًا عَاصِيًا مَعْصِيَةً تُفْسِدُهُ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا مُشْرِكًا»^(٢).

وقد رد علماء التفسير على رأي المعتزلة هذا في جانبين: جانب تصحيح الحديث والاستدلال به في ذلك، وجانب تخريج الدلالة على معنى الشرك ووجه اعتلاقه بالظلم ولبس الإيمان.

قال ابن المنير (ت ٦٨٣هـ) وهو يرد على الزمخشري: «هو يروم بذلك تنزيهه على معتقده في وجوب وعيد العصاة، وأنهم لاحظ لهم في الأمن كالكفار، ويجعل هذه الآية تقتضي تخصيص الأمر بالجامعين الأمرين: الإيمان والبراءة من المعاصي، ونحن نسلم ذلك، ولا يلزم أن يكون الخوف اللاحق العصاة هو الخوف اللاحق الكفار، لأن العصاة من المؤمنين إنما يخافون العذاب المؤقت وهم آمنون من الخلود. وأما الكفار، فغير آمنين بوجه ما، والله الموفق»^(٣).

وقال رشيد رضا: «وَقَدْ ذَهَلَ الرَّخْشَرِيُّ عَنِ الْإِيمَانِ هُنَا هُوَ الْإِيمَانُ الْمَطْلُوقُ الَّذِي أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ لِلْمُشْرِكِينَ لَا الْإِيمَانُ الصَّحِيحُ الْكَامِلُ الَّذِي جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ، وَلِهَذَا الدُّهُولُ جَزَمَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالظُّلْمِ هُنَا الْمَعَاصِي دُونَ الشَّرْكِ لِأَنَّ الشَّرْكَ لَا يُخَالِطُ الْإِيمَانَ الصَّحِيحَ لِأَنَّهُ ضِدُّهُ وَنَقِيضُهُ، نَقُولُ: نَعَمْ وَلَكِنَّهُ يُخَالِطُ مُطْلَقَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْمُشْرِكِينَ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]»^(٤).

وقال ابن عاشور: «وَحَمَلَ الرَّخْشَرِيُّ الظُّلْمَ عَلَى مَا يَشْمَلُ الْمَعَاصِي، لِأَنَّ الْمَعَاصِيَةَ ظُلْمٌ لِلنَّفْسِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦] تَأْوِيلًا لِلآيَةِ عَلَى أُصُولِ

(١) موسى الفقيه. التحريف في الإسلام ص ٣٩٤ - ٣٩٩

(٢) أبو حيان. البحر المحيط ٥٧١/٤

(٣) ابن المنير. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (مطبوع بهامش الكشاف) ٤٣/٢

(٤) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٤٨٣/٧

الإعتزال لأنَّ العاصيَ غيرُ آمنٍ من الخلودِ في النارِ فهوُ مُساوٍ للكافرِ في ذلكَ عندهم، معَ أنَّه جعلَ قَوْلَهُ: الَّذِينَ آمَنُوا وَمَ يَلْبَسُوا إِلَى آخِرِهِ مِنْ كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ، وَهُوَ إِنْ كَانَ مُحْكِيًا مِنْ كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ لَا يَصِحُّ تَفْسِيرُ الظُّلْمِ مِنْهُ بِالْمَعْصِيَةِ إِذْ لَمْ يَكُنْ إِبْرَاهِيمُ حِينَئِذٍ دَاعِيًا إِلَّا لِلتَّوْحِيدِ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ بَعْدُ شَرِيعَةٌ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُحْكِيٍّ مِنْ كَلَامِهِ فَلَا يُنَاسِبُ تَفْسِيرُهُ فِيهِ بِالْمَعْصِيَةِ، لِأَنَّ تَعْقِيبَ كَلَامِ إِبْرَاهِيمَ بِهِ مَقْصُودٌ مِنْهُ تَأْيِيدُ قَوْلِهِ وَتَبْيِينُهُ، فَالْحَقُّ أَنَّ الْآيَةَ غَيْرَ مُتَّحِجَةٍ لِلتَّأْوِيلِ عَلَى أَصُولِهِمْ نَظَرًا لِهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ^(١).

وعدنان الرفاعي فيما يستشف من كلامه ممن يرى إطلاقية التركيب في الآية، فتشمل الشرك وما دونه من أنواع المعاصي؛ فمن أحاط الشرك بإيمانه لم يتحقق أمنه ولا هدايته في الدنيا والآخرة، وكذلك من أحاطت به خطيئاته ومعاصيه لا يأمن، كما قرره في بعض المواضع من كتبه^(٢).

وعلى هذا من جاء بشرك أو بظلم دون أن يحيط بإيمانه فهو من الناجين، بناء على الناموس الإلهي الذي يقتضي الموازنة بين الحسنات والسيئات، ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ۖ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩]

وهنا يلتقي رأيه برأي المعتزلة الذين يرون في الآية - كما نقله الرازي - : «أَنَّ تَعَالَى شَرَطَ فِي حُصُولِ الْأَمْنِ حُصُولَ الْأَمْرَيْنِ، الْإِيمَانَ وَعَدَمَ الظُّلْمِ، فَوَجِبَ أَنْ لَا يَحْصُلَ الْأَمْنُ لِلْفَاسِقِ وَذَلِكَ يُوجِبُ حُصُولَ الوَعِيدِ لَهُ^(٣)».

وكلام الرازي هذا عن المعتزلة يكاد ينطبق على ما قرره عدنان الرفاعي عندما يقول: «الآية الكريمة تصف حال الذي يعطيهم الله تعالى الأمن، بأنهم يتصفون بصفتين: الصفة الأولى هي أنهم آمنوا، والصفة الثانية أنهم لم يلبسوا بإيمانهم هذا بظلم»^(٤).

ولتفسير ذلك - برأيه - كان لابد من رصد معنى (يلبسوا)، لتحقيق دلالة الاستعمال واقعيًا كما هي في القرآن الكريم، فيراها بمعنى الإحاطة والتغطية والستر.

وعدنان الرفاعي أخل بميزان علم الدلالة عندما يقف بالتحليل لكلمات الآية عند المعنى الوضعي، وفي المستوى المعجمي، مع إهمال السياقات الدالة على المعنى بنصوص خارجية كالحديث

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٧/٣٣٢-٣٣٣

(٢) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٢٠١-٢٠٢

(٣) الرازي. مفاتيح الغيب ١٣/٤٩

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٥٢

الصحيح مثلا، أو بسياقات دلالية أخرى كالمعنى العرفي الناشيء من استشكال الصحابة، وهم أعلم باللغة، أو من منطلق الترابط المفاهيمي الشبكي في آي القرآن.

ففي الآيتين اللتين ندرسهما كانا حقلًا للدلالة المنتجين هما (الظلم) و (الشرك)، بالإضافة إلى (الإيمان)، وليس فعل (اللبس) في حد ذاته. ولكن هذا الأخير ينتهي معنويا إلى كونه فعلا مساعدا توجيهيا للدلالة التركيب، وهو مهم من هذه الحثية كونه ينحت معنى جديدا فوق المعنى الأصلي المستفاد بالوضع.

بمعنى إذا كان اللبس بمعنى الإحاطة فليس من شيء يحيط بالإيمان من جوانبه ويتلبسه كالشرك بالله الشرك الأكبر^(١)، وبسببه استبعد الزمخشري معنى الشرك وقال بالمعصية، لأن لفظ اللبس يأباه^(٢).

ومما يساعد على هذا التفسير أعني الشرك، السياق التركيبي النحوي، والسياق العام، فعلى المستوى النحوي دلالة التنوين والتكثير في (بظلم) تفيد التعظيم، «فكأنه قيل: لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل أفراده»^(٣).

وحتى لا ينغلق الفهم على الشكل التركيبي النحوي فدلالته ظنية، وجدناه يتأيد بالسياق العام. **فبالتبع** لسورة الأنعام على مستوى جذر (الشرك)، وجدنا أنها أكثر سور القرآن الكريم ذكرا لمادته بالصيغ الاسمية والفعلية، حيث بلغ عدد الكلمات الكلي ثمان وعشرين كلمة بالمكرر، وهي بدون مكرر - أي على الاختلاف - نصف ذلك، أربع عشرة كلمة.

قال الرازي: «وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ، أَنَّ هَذِهِ الْقِصَّةَ مِنْ أَوْلَهَا إِلَى آخِرِهَا إِنَّمَا وَرَدَتْ فِي نَفْيِ الشُّرَكَاءِ وَالْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ، وَلَيْسَ فِيهَا ذِكْرُ الطَّاعَاتِ وَالْعِبَادَاتِ، فَوَجِبَ حَمْلُ الظُّلْمِ هَاهُنَا عَلَى ذَلِكَ»^(٤).

(١) ينظر ابن القيم. إعلام الموقعين ١/٢٦٥

(٢) الزمخشري. تفسير الكشاف ٢/٤٣

(٣) تفسير الآلوسي ٤/١٩٦، وتفسير المنار ٧/٤٨٥

(٤) الرازي. مفاتيح الغيب ١٣/٤٩

وقال الشَّاطِطِي: «فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(١) الآية [الأنعام: ٨٢]؛ فَإِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالظُّلْمِ أَنْوَاعَ الشَّرِكِ عَلَى الْخُصُوصِ، فَإِنَّ السُّورَةَ مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا مُقَرَّرَةٌ لِقَوَاعِدِ التَّوْحِيدِ، وَهَادِمَةٌ لِقَوَاعِدِ الشَّرِكِ وَمَا يَلِيهِ»^(٢).

على أن الشيخ رشيد رضا يستدرك فيقول: «وَأَمَّا جَعْلُ هَذَا الظُّلْمِ الْعَظِيمِ خَاصًّا بِالشَّرِكِ بِاللَّهِ تَعَالَى فَلَا يُعْلَمُ مِنْ نَصِّ الْآيَةِ، وَلَكِنَّ السِّيَاقَ وَمَوْضُوعَ الْإِيمَانِ قَدْ يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلَالَةً غَيْرَ قَطْعِيَّةٍ لُغَةً كَمَا عُلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ، وَلِذَلِكَ فَهَمَّ بَعْضُ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم مِنْهُ الْعُمُومَ الْمَطْلُوقَ وَهُمْ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ، فَأَخْبَرَهُمُ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَهُوَ أَعْلَمُ بِمُرَادِ مَنْ أَنْزَلَهُ عَلَيْهِ - بِمَعْنَاهُ الدَّلَالُ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْعَامِّ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ الْخَاصُّ»^(٢).

يضاف إلى هذا المتعلق الشرطي الكاشف متمثلاً في (لهم الأمن)، فهذا التعلق اللزومي بين نفي الشرك وتحقق الأمن، يظهر في آيات أخرى من القرآن، حيث يرتبط الأمن بنفي الشرك، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَبْدِلْهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١]، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا وَأَجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]

فهذه - وغيرها - نصوص وسيطة يتدثر فيها حصول الأمن بترك الشرك في الدنيا والآخرة، بينما لا نجد ذلك لمطلق معصية. وكل هذا يخدم السياق الداخلي على أن المقصود بالظلم هو الشرك كما صح تفسيره به في الحديث الشريف.

وبالرجوع إلى دلالات اللغة في معنى اللبس، نجد أن الدلالة الأصلية هي **الخلط**. قال ابن فارس: «اللَّامُ وَالْبَاءُ وَالسِّينُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى مُخَالَطَةٍ وَمُدَاخَلَةٍ. مِنْ ذَلِكَ لَبَسْتُ الثَّوبَ اللَّبْسُهُ، وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمِنْهُ تَتَفَرَّغُ الْفُرُوعُ. وَاللَّبْسُ: اخْتِلَاطُ الْأَمْرِ؛ يُقَالُ لَبَسْتُ عَلَيْهِ الْأَمْرَ أَلْبَسْتُهُ

(١) الشاططي. الموافقات ٤/ ٢٧

(٢) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٧/ ٤٨٥

بَكْسِرِهَا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مِمَّا يَلْبَسُونَ﴾ [الأنعام: ٩]. وَفِي الْأَمْرِ لَبْسَةٌ، أَي: لَيْسَ بِوَاضِحٍ. وَاللَّبْسُ: اخْتِلَاطُ الظَّلَامِ، وَيُقَالُ: لَا بَسْتُ الْأَمْرَ الْأَيْسَهُ^(١).
وهذا المعنى هو الذي تناولته المعاجم اللغوية ابتداء^(٢).

ثم تخرج أفعال (اللبس) المشتقة في نصوص المعجم العربي على الاتصال بين أمرين، فيأتي بمعنى: الشبهة، والمشكل، والتدليس، وغشاء الشيء، والتمتع به، والسكن إليه (لباس لكم/ زوجها ليسكن إليها)، وتغطية الشيء.

فالمعطيات اللغوية تثمر معنى اختلاط شيء بشيء آخر، لكنها معان تترقى/ وتتلاشى، بحسب تمكن هذه الدلالة من موضوعها.

قال ابن عاشور: «وَاللَّبْسُ: الْخَلْطُ لِلْأَشْيَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ بِحَيْثُ يَعْسُرُ أَوْ يَتَعَدَّرُ مَعَهُ تَمْيِيزُ مُحْتَمِلَفَاتِهَا بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ»^(٣).

وبالتتبع وجدنا مفسرا كالزنجشيري يفسر اللبس في القرآن باختلاط الشيء بالشيء^(٤).
ومن أهل اللغة من مال إلى اعتبار أصل اللبس الستر، كأبي هلال العسكري^(٥)، والراغب الأصفهاني^(٦)، والمناوي^(٧).

والظاهر لغة أن الفعل (ألبس) هو الذي يؤدي معنى التغطية لا (لبس). ففي لسان العرب «وَأَلْبَسْتُ الشَّيْءَ - بِالْأَلْفِ - إِذَا غَطَّيْتَهُ. يُقَالُ: أَلْبَسْتُ السَّمَاءَ السَّحَابُ إِذَا غَطَّاهَا. وَيُقَالُ: الْحَرَّةُ: الْأَرْضُ الَّتِي لَبَسَتْهَا حِجَارَةٌ سُودٌ. (قال) أَبُو عَمْرٍو: يُقَالُ لِلشَّيْءِ إِذَا غَطَّاهُ كُلُّهُ أَلْبَسَهُ. وَلَا يَكُونُ

(١) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٢٣٠/٥

(٢) ينظر الجوهري. الصحاح ٩٧٣/٣، وابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٢٣٠/٥، ومجمل اللغة له ص ٨٠١، والرازي. مختار الصحاح ص ٢٧٨، وابن منظور. لسان العرب ٢٠٢/٦، وابن الأثير. النهاية في غريب الحديث ٢٢٥/٤، والزبيدي. تاج العروس ٤٦٦/١٦

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٩٨/٢٦

(٤) ينظر الزنجشيري. الكشاف ١٣٢/١، و٨/٢، و٣٣/٢، و٧٠/٢.

(٥) أبو هلال العسكري. الفروق اللغوية ص ٣٠٢

(٦) الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن ص ٧٣٥

(٧) المناوي. التوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٨٧

لَيْسَ كَقَوْلِهِمْ: أَلْبَسْنَا اللَّيْلُ، وَأَلْبَسَ السَّمَاءَ السَّحَابُ، وَلَا يَكُونُ لَيْسْنَا اللَّيْلُ وَلَا لَيْسَ السَّمَاءُ السَّحَابُ»^(١).

وبالتأمل في الآيات التي اقترن فيها فعل اللبس وعموم مشتقاته في القرآن الكريم، يتضح أنها تخرج في الغالب على المعنى المعنوي كالحق والباطل والدين والإيمان، وقد أشار إلى ذلك صاحب الفروق اللغوية^(٢)، وعلى هذا يتخرج اللبس بمعنى الخلط في المعنويات، وهو كذلك في الاستعمال القرآني.

ولكنه في الأعراض قد يأتي بمعنى التغطية والستر. وإذا ثبت هذا فالمؤلف لم يكن متدبرا فعل اللبس في القرآن، خاصة في ادعائه أنه يأتي بمعنى الإحاطة !!

يترتب على ذلك أن تفسير لبس الإيمان بالخلط يمكن أن يجامع الشرك اللغوي، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، أو يجامعه في ذات الشخص لا في نفس الأمر، بخلاف تفسير اللبس بالتغطية والإحاطة والستر، مع إطلاقه ليشمل المعاصي والخطايا، فيقصد أنها تفسد أثر الإيمان وربما أصله فيستحق الوعيد عليها كما هو مذهب المعتزلة. وهذا المعنى مناقض بنصوص أخرى تحمل دلالة اجتماع المعصية والإيمان في العبد، مع مؤاخذته بذلك ولكن مع إمكان حصول الأمن له بعبء الله تعالى، وهو القائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]

ويرى صاحب تفسير الميزان أن دلالة الآية على الشرك، على معنى إرادة المعنى الخاص من اللفظ العام، ليس له قرينة حالية أو مقالية متصلة أو منفصلة، والقول به مما لا ترتضيه الصنعة البلاغية^(٣)، كذلك قوله في الحديث: (إنما هو الشرك)، ليس بصريح في أن الشرك مراد لفظي من الآية وإنما هو الانطباق (انطباق اللفظ العام على مورد الخاص)^(٤).

(١) ابن منظور. لسان العرب ٢٠٣/٦، والزبيدي. تاج العروس ٤٧٠/١٦

(٢) أبو هلال العسكري. الفروق اللغوية، الفرق بين الخلط واللبس ص ٣٠٢

(٣) سبق قول رشيد رضا: «وَأَمَّا جَعْلُ هَذَا الظُّلْمِ العَظِيمِ حَاصًّا بِالشَّرْكِ بِاللَّهِ تَعَالَىٰ فَلَا يُعْلَمُ مِنْ نَصِّ الآية»

(٤) محمد حسين الطبطبائي. تفسير الميزان ٢١١/٧

ويوضح ذلك أكثر المقام، فإنه لما « كان المقام مقام محاجة المشركين انطبق الظلم المنفي على ظلم الشرك فحسب... والآية مع ذلك آية مستقلة من حيث البيان مع قطع النظر عن خصوصية المورد تفيد أن الأمن والاهتداء إنما يترتب على الإيمان بشرط انتفاء جميع أنحاء الظلم الذي يلبسه ويستتر أثره»^(١).

إذن ليس انطباق معجمي لفظي، بل انطباق سياقي قرره المورد، والآية بعد ذلك مطلقة البيان. أليس هذا ما يدعيه المهندس عدنان الرفاعي، أليس رفضه متعلق باللفظ واستبداله بآخر حفاظا على الهوية المطلقة للنص القرآني؟

إن عدنان الرفاعي تهجسه فعلا - كما سبق - ثنائية النسبية (التاريخانية) - والمطلق، فهو يرفض في كتبه ما يتعلق بتفسيرات القرآن التاريخية، فرارا من الوقوع في التأرخن الغالق لإنتاج الدلالات، وحفاظا على هوية النص القرآني وصياغته المطلقة (خاصة مع ارتفاع أصوات كثير من العلمانيين واستماتتهم في الدفاع عنها كأركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني وهشام جعيط ومحمد يحيى).

فالقرآن عنده يظل بأفقه المطلق، فوق التاريخانية، وفوق الفهم والتأويل الذاتيين، باعتبارهما سلوكا يعبر عن سياق تاريخي مغاير، لأن المطلق شرطه التفسيري الإحالة إلى المطلق كصياغة لغوية دالة ومنضبطة بمنهجية التدبر السليم.

وعلى هذا فتفسير أو - برأيه - استبدال كلمة (الظلم) بكلمة (الشرك) في آية سورة الأنعام حكم على الآية بالسكونية والقرار، كونه تفسيراً يتجسد على الماضية، ويحكم على الآية بانتهاء عمرها التأويلي، وهذا معارض بكون القرآن متعالي ومطلق، يعلو ولا يعلى عليه.

وبالنتيجة - عنده - فالحديث وحدثه كدلالة معنوية للآية، غير صحيح، بل هو موضوع يتعين تجاوزه ولو كان في البخاري؛ لأنه فعل قراءة تاريخية تمثل تضييقا بل نكوصا عن الدلالة المطلقة لهذه الكلمة القرآنية.

● المطلب الثالث: الترجيح

قد عرضنا رأي المؤلف بشكله ومعناه وأفقه المعرفي، وعرّجنا على مبررات رفضه قبول هذا

(١) محمد حسين الطبطبائي. تفسير الميزان ٢٠٨/٧

الحديث.

والراجح الذي لا مرية فيه أن الحديث صحيح، متفق عليه، ورد في دواوين السنة الصحيحة، وقال به جمهور المفسرين خلال تفسيرهم لهذه الآية.

وإذا كان المؤلف قد انكشف له وضع هذا الحديث، فليحدثنا عن وضعه، وملابسات وضعه، بل وعلامة وضعه؟

وهذه الصّحة التي نثبتها لهذا الحديث، لا تقتصر فقط على الصحة الاصطلاحية، على ما يقتضيه علم الجرح والتعديل ونقد الرواة.. ولكنها صحة مفروضة بقوة العرض على القرآن نفسه. وقد رأينا حتى من تردد من المفسرين ينحاز إلى تفسير الظلم بالشرك، سواء بالاعتبارات السياقية الظاهرة، أو بالإحالات السيميائية داخل النصوص القرآنية نفسها.

وعلى هذا الأساس، لا يقدر هذا التفسير الثابت عن رسول الله ﷺ في إطلاقية القرآن الكريم، ولا يعد زحزحة لدلالته المتعالية، ولا يكون (المطلق القرآني) في قبضة (النسبي التاريخي)، لأنه - بصحته - هو في مقام التبيين المأمور به أصلاً، فالتبيين كالبيان في جهة الإطلاق.

ثم أين المشكلة لو انتهى البحث في الآية، وانتهى معناها الكمي أو الكيفي، مستقراً عند دلالة خاصة، يوجهها لحالة متكررة في الزمان والمكان؛ كبيان الظلم بمعنى الشرك في خصوص هذه الآية، ليس هو تقييد لا يجمع الإطلاق كونه يتوجه بهذا المعنى (الشرك) إلى الإنسان في اعتقاداته وسلوكاته؟ قد تستشكل بعض الآيات من هذه الحثية، كونها تتضايّف التاريخ بمكوناته الاسمية المشخصة، زماناً أو مكاناً، أو وضعاً ما، وقد ترتبط بأسباب النزول ارتباطاً يبدو صارماً، لكن المعروف في عادة القرآن أنه «يتعالى عن الأشخاص وعن الأحداث الفردية (لكنه) يتخذ منها نماذج من السلوك البشري لا تعدو أن تكون رموزاً لما يحمد أو يُذم من الأفعال ومناسبات لضبط التشريعات والفصل ما بين الحلال والحرام، ولذلك شاع في الأسلوب القرآني الاكتفاء في الأحداث والأعلام، بمجرد التلميح، وبالتركيز على الأفعال في مقاصدها وعواقبها وأوكل التصريح بإطار الأحداث وأسبابها إلى العلماء بأسباب النزول...»^(١).

يقول المفكر أبو القاسم حاج حمد - وهو أحد الذين يترجح تأثر عدنان الرفاعي به - «ما كان

(١) الهادي الجطلوي. قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز ص ٤٩٧

(مرحليا) من خطاب قرآني هو جزء من (إطلاقيه القرآن)، وليس (تقييدا له)، تماما كتصديق القرآن لما سبق تاريخيا من أديان وتجارب نبوية، عمد القرآن ليس لمجرد التذكير بها فقط في مجرى (العبر) ولكن (لاسترجاعها نقديا)، وتصحيح ما زيف من حقائقها ثم ربطها بالسياق الديني العام... فإطلاقيه القرآن (هيمنت) على ما سبق تاريخيا واسترجعت فتراتنا نقديا، كما أحاطت إطلاقيه القرآن بالحقبة النبوية الشريفة وخصائصها، ثم أطلقت نفس هذه الإطلاقيه القرآنية الكتاب لما بعد ما (بين يديه) وقت التنزيل لينساب مع صيرورة الزمان والمكان^(١).

المبحث الخامس

ما ورد في خير نساء العالمين، وتعارض الأحاديث في ذلك ومعارضتها للقرآن الكريم

وفيه ثلاثة مطالب

- **المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من هذه الأحاديث**
- **المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات وبينها وكتاب الله تعالى**
- **المطلب الثالث: الترجيح**

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد. ابستمولوجية المعرفة الكونية ص ٣٨٦-٣٨٧

● المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من هذه الأحاديث

لقد أورد المؤلف خلال هذه المسألة أولاً حديث علي رضي الله عنه، وهو في البخاري ومسلم، سمعت رسول النبي ﷺ يقول: ((خير نسائها مريم ابنة عمران، وخير نسائها خديجة))^(١). ثم ساق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]

وبرأيه فهذا الحديث صحيح، كونه يتفق مع الآية القرآنية، فمريم خير نساء العالمين على الإطلاق، وخديجة خير نساء الأمة على الإطلاق ودون منازع.

لكن الآية وحديث علي يتصادمان بعد ذلك مع حديث أنس وأبي موسى الأشعري - وهما في البخاري ومسلم^(٢) - حيث تقدم فيهما عائشة النساء جميعاً ((وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ))!!، وأكثر من ذلك لا نجد في الحديثين ذكر لخديجة رضي الله عنها!!^(٣).

ويمكن أن نلخص موقف المؤلف فيما يلي:

أولاً: نقد الروايات على ضوء القرآن الكريم والواقع التاريخي:

فخلال هذه المسألة أراد المؤلف أن يبين لنا نموذج المتن في الصحيحين، والذي يمكن أن يعاير على كتاب الله تعالى فيوافقه، وبالتالي فهو مقبول وصحيح، «هذا الحديث ((خير نسائها مريم ابنة عمران)) يبين حقيقة قرآنية جلية.. والعبارة الواردة في هذا الحديث ((وخير نسائها خديجة)) هو عطف على العبارة الأولى، وهو يعني خصوصية خديجة في نساء الأمة، وبأنها أفضلهن على الإطلاق

(١) صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. باب باب ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ. ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلُونَ أَقْلَامُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٤٣]. (١٦٤/٤) ح (٣٤٣٢)، وصحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣٠)

(٢) رواه البخاري في مواضع من صحيحه. ينظر كتاب أحاديث الأنبياء. باب قول الله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا أُمَّرَاتُ فِرْعَوْنَ﴾ [التحریم: ١١] إلى قوله: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَنِينِ﴾ [التحریم: ١٢]. (١٥٨/٤) ح (٣٤١١)،

ومسلم في صحيحه. كتاب الفضائل. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣١)

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥٧-٥٦١

ودون منازع»^(١).

في الوقت ذاته هناك روايات (تاريخية) في الصحيحين تصور لنا المسألة - برأيه - على النقيض من ذلك؛ حيث تتقدم عائشة رضي الله عنها النساء بالفضل. وهذا اختلاف بين، يعود بالنقض على هذه الروايات الأخيرة. بل إن الريبة بها تبلغ في بعضها إلى حيث لا تذكر خديجة نفسها!! (حديث أبو موسى الأشعري في مسلم)، في الوقت الذي تتقدم فيه عائشة بفضلها على النساء بعمق تشبيهي دالّ (كفضل الثريد على سائر الطعام)!!

طبعاً هو يريد أن يفهمنا أن (فائض الدلالة المناقض) متجه إلى مواضع تاريخية، المقصود منها رد فعل متشكل بالتاريخ وله في إطار الصراعات الطائفية والمذهبية، والتي كثيراً ما تنتصر لبعض الصحابة، في الوقت الذي ينتهز بعضها خصومة لهم؟

وقد أشار الحافظ ابن كثير إلى شيء من ذلك، فيرى أن هذه المسألة تجاذبها طرفا نقيض، فأهل التشيع لا يعدلون بخديجة أحداً من النساء، وأهل السنة فيهم من يغلو ويثبت لكل واحدة منهما من الفضائل ما هو معروف، ولكن تحملهم قوة التسنن على تفضيل عائشة رضي الله عنها^(٢).

إنّ الوعي المنهجي والموضوعي بالقرآن، ثم بالواقع التاريخي - كما يفهم من كتب المؤلف - هو المحك الذي تعير عليه النصوص الحديثية سواء في الصحيحين أو غيرهما، أي بواقع دمج الوعي التاريخي بالتدبر السليم لكتاب الله تعالى، حتى تخرج من دائرة الانفعال إلى الفعل، ومن التبرير إلى الفهم وإعادة التركيب. وبمعنى آخر فتغيب خديجة في الذكر ومحاولة تفويق عائشة، محكوم بأفق تاريخي خاص، أملت ضرورة تلك الصراعات. ولقد أمكننا أن نميزه بصرامة المطلق القرآني في حديثه عن مريم عليها السلام، ثم بالمقارنة مع حديث علي الذي يجمع فيه مريم بخديجة.

فالقرآن نفسه ساعد بنوع من التفكيك، عندما صرّح بفضل مريم على نساء العالمين. فأبي تعين آخر محمول بالروايات ويحمل دلالة مختلفة، يتساقط بالضرورة ويتعين تجاوزه.

ولما كانت السنة الشريفة عند المؤلف هي ما فهمه الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه في القرآن، وتؤدي بالضبط تلك المعاني المتقررة فيه حسب، أي صورة نسبية من المطلق، لا تناقضه ولا تستقل عنه، قام عندنا في هذه الروايات التي تفضل عائشة رضي الله عنها على النساء، ليس فقط الإخلال بهذه الوظيفة، بل

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥٨

(٢) ابن كثير. البداية والنهاية ١٣٩/٣

ونسبة التناقض إلى الرسول ﷺ. فهل هي مريم أم عائشة (في جهة أفضل نساء العالمين)؟ ثم هل هي عائشة أيضا لا خديجة (في جهة أفضل نساء هذه الأمة)؟ «تناقض صريح وبين، لا يمكن أن يكون قد صدر عن النبي ﷺ»^(١).

ثانيا: نقد الشروح الحديثية في هذه المسألة:

كذلك انتقد المؤلف أصحاب الشروح الحديثية، الذين حاولوا أن يؤلفوا بين هذه الروايات (المتضاربة)، ويعيدوا (إنتاجها كعادتهم) في تبرير التناقض «بهدف عدم الاعتراف بعدم صحتها، وذلك بعد أن رفعت تلك الروايات إلى درجة المقدس، وبعد أن أصبح نقضها نقضا لما تم تقديمه على أنه عين المنهج»^(٢).

وبرأيه فالتون المتناقضة في هذه المسألة، كتشكل تاريخي، مما عملته أيدي الناس، وعدم أخذها بذاك السياق، جعل أصحاب الشروح الحديثية يخلطون في توجيههم لتلك الروايات هروبا من مواجهة استحقاق التناقض^(٣).

● المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات وبينها وكتاب الله تعالى

إن المتأمل في الروايات الصحيحة أو الحسنة، في الصحيحين وغيرهما مما يتعلق بهذه المسألة يجد ما يلي:

اختلاف العبارة والترتيب في ذكر فضل النساء الأربع: مريم وخديجة وفاطمة وآسية:

- فوردت عبارة: ((حسبك من نساء العالمين...))^(٤)، ((أفضل نساء العالمين...))^(٥)، ((خير نساء العالمين))^(٦)، ووردت عبارة ((أفضل نساء أهل الجنة...))^(١) في النساء الأربع.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٦٠

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٢٩٦

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٦٠. ٥٦١

(٤) أخرجه الترمذي. كتاب المناقب. باب فضل خديجة رضي الله عنها (١٨٦/٦) ح (٣٨٧٨) وقال: حديث صحيح

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرک (٦٥٠/٢) ح (٤١٦٠)، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذا اللفظ، ووافقه الذهبي.

(٦) أخرجه ابن أبي عاصم. في الآحاد والمثاني (٣٦٤/٥) ح (٢٩٦١)، والطبراني في المعجم الكبير (٤٠٢/٢٢) ح (١٠٠٤)،

وابن حبان في صحيحه. كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رضي الله عنهم أجمعين. ذُكِرَ فَاطِمَةُ الرَّهْرَاءُ ابْنَةُ الْمُصْطَفَى

ﷺ ورضي الله عنها وقد فعل (٤٠٢/١٥) ح (٦٩٥١)

(١) رواه أحمد في مسنده. مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ (٤٠٩/٤) ح (٢٦٦٨)

- ووردت عبارة ((كَمَلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَمَنْ يَكْمُلُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلٌ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ))^(١)، وهي في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري، مقتصرة على ذكر مريم وآسية، مع ذكر فضل عائشة رضي الله عنها.

وهذه العبارات تجعل الفضل والخيرية للنساء الأربع، وتجعلهن من نساء العالمين، بلا تقييد زمني. كما تجعل الكمال لمريم وآسية امرأة فرعون. وكما هو صريح ألفاظها لا تذكر عائشة بينهن، فليست هي من نساء العالمين، لكن فضلها متحقق مع فضل هؤلاء النساء، فقد اقترن ذكر فضلها في حديث: ((كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم ابنة عمران، وآسية امرأة فرعون، وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ))^(٢).

فهذه الروايات التي تصرح بأسماء النساء الأربع دون عائشة لا تناقض بينها. وهذا بين. لكن التناقض يتحقق فيما لو استدل برواية تفضيل عائشة على النساء كونها مطلقة في نساء العالمين، ونساء هذه الأمة كما ذهب المؤلف.

ومن جهة أخرى جاءت بعض الروايات تدل بظاهرها على أن ((خير نسائها مريم ابنة عمران (أي خير نساء العالمين)، وخير نسائها (أي هذه الأمة) خديجة بنت خويلد))، وهي رواية في البخاري ومسلم وغيرهما عن علي رضي الله عنه^(٣)، ويؤيدها قوله ﷺ: ((فضلت خديجة على نساء

(١) رواه البخاري في مواضع من صحيحه. ينظر كتاب أحاديث الأنبياء. باب قول الله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتَ فِرْعَوْنَ﴾ [التحریم: ١١] إلى قوله: ﴿وَكَاذِبَاتٍ مِنَ الْفٰلٰتِنٰتِ﴾ [التحریم: ١٢]. (١٥٨/٤) ح (٣٤١١)، ومسلم في صحيحه. كتاب الفضائل. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي اللع عنها (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣١)

(٢) رواه البخاري في مواضع من صحيحه. ينظر كتاب أحاديث الأنبياء. باب قول الله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتَ فِرْعَوْنَ﴾ [التحریم: ١١] إلى قوله: ﴿وَكَاذِبَاتٍ مِنَ الْفٰلٰتِنٰتِ﴾ [التحریم: ١٢]. (١٥٨/٤) ح (٣٤١١)، ومسلم في صحيحه. كتاب الفضائل. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣١)

(٣) صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. باب ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلَى نِسَاءِ الْعٰلَمِيْنَ، يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِيْنَ. ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٤٣]، يُقَالُ: يَكْفُلُ يَكْفُلُهُمْ، (كفَلَهَا) ضَمَّهَا، مُحَفَّفَةً، لَيْسَ مِنْ كَفَالَةِ الدُّيُونِ وَشَبَّهَهَا (١٦٤/٤) ح (٣٤٣٢)، وصحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة ﷺ. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها (١٨٨٦/٤) ح (٢٤٣٠)

أمّتي كما فضلت مريم على نساء العالمين))^(١).

وعلى هذا فمريم تتقدم نساء العالمين في الخيرية دون أن تستأثر بذاك الفضل. لأن خديجة أيضا من خير نساء العالمين، وفي الوقت نفسه هي خير نساء هذه الأمة.

وهناك من حمل قيد الخيرية بزمن المرأة المفضلة. ومما يؤيد ذلك رواية أبي يعلى عن علي رضي الله عنه: ((خير نسائها مريم بنت عمران، هي خير نسائها يومئذ، وخير نسائها خديجة بنت خويلد))^(٢).

قال الزركشي: «في قوله هنا خير فيه وجهان، أحدهما: أن يجعل خير بمعنى الخير لا على جهة التفضيل، وثانيهما: وهو الأصح أن الضمير راجع إلى الدنيا كما في زيد أفضل أهل الدنيا، ويجوز أن يكون على تقدير مضاف محذوف أي: خير نساء زمانها مريم فيعود الضمير على مريم، وإنما جاز أن يرجع الضمير للدنيا وإن لم يجر لها ذكر لأنه يفسره الحال والمشاهدة»^(٣).

لكن يشكل على هذا ما ورد في البخاري نفسه من منازعة فاطمة رضي الله عنها تسيدتها نساء هذه الأمة، فقد روى البخاري في صحيحه تعليقا: ((فاطمة سيدة نساء الأمة))^(٤).

وعلى هذا ففاطمة رضي الله عنها من نساء العالمين، لكنها تتأخر عن مريم عليها السلام في الرتبة، وفي الوقت ذاته هي سيدة نساء هذه الأمة. والإشكال هنا تعارض سيادتها الأمة مع تفضيل أمها خديجة على نساء الأمة !! ثم تعارض مجموع ذلك مع إثبات فضل عائشة على النساء !!

والجواب عن ذلك إما أن نأخذ الدلالة متصلة بزمنها، أو متصلة بدلالاتها اللغوية.

فمن حيث الاتصال بالزمن: فكون فاطمة سيدة نساء الأمة هو بمعنى تقدمها وشرفها ورفعته، لكن في وقتها وعالمها، لحديث: ((أي بنية تلك سيدة نساء علمها، وأنت سيدة نساء

(١) مسند البزار (٢٥٥/٤) ح (١٤٢٧)، وهو حسن الإسناد كما في فتح الباري ٧/١٣٨

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده. مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٣٩٩/١) ح (٥٢٢)

(٣) القسطلاني إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٥/٤٠٧-٤٠٨

(٤) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي رضي الله عنه. باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وَمَنْقَبَةِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ بِنْتُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم

عالمك))^(١). وكون خديجة فضلت على نساء الأمة، هو بالمعنى نفسه (لكن دون ارتباط بالزمن لعدم وجود ذلك في الروايات)، فهما متقدمتان بالفضل، فعبر الرسول ﷺ عن أحدهما هكذا ثم هكذا. **ومن حيث الدلالة اللغوية:** في معنى سيد ومعنى فاضل، نجد أن السيد يأتي بمعنى الشريف والفاضل والكريم والحليم ومتحمل أذى قومه والزوج والرئيس والمقدم^(٢)، ومعنى الفضل هو الزيادة والخير والإحسان^(٣). فكأن التسييد والتفضيل يتصلان، ثم يفترقان حتى لا يشرك أحدهما الآخر في بعض الدلالة.

وبرأينا فمشتغل التأويل هنا ليس في ناتجه، بقدر ما هو في مضمونية المتفضل أو السيد وتمثله المنهج الإلهي عباديا ومعاملاتيا. وقصد التفضيل بمجرد قصد صفري، منعدم المقول؛ إذا كان لا يقصد أن يتمثل الناس صفات الفاضل/ السيد. أو بمعنى عام احتذاء المنهج الذي هم عليه، فيظل مجرد تلاحي لغوي..

ولذلك فالنظر بعده ينبغي أن يتجاوز تلك النصوص الكلية باتجاه ما يفسرها من النصوص النبوية في ذات السياق، وتجاوز المعنى الحرفي في ذات النصوص الكلية إلى ظلال من الدلالات في جزئيات متأرخة؛ فالجزء في علاقة تداولية مع الكل، وكلاهما خادم ومخدوم.

فكون خديجة **فضلت** على نساء الأمة، وفاطمة سيدة نساء الأمة، نصان كليان لا يفصحان عن سببية الإطلاق، وبالتالي فلا يقتصر فيهما على نحو الكلمة (فضلت / سيدة) فيصير إلى القول بالتعارض مثلا، أي على أساس نوع ترادف بين الكلمتين، ولكنه ينظر في الجزئيات المتأرخة عن كليهما (خديجة/فاطمة)، في سيرتهما كشرط موضوعي على محور الدلالة التي جعلت رسول الله ﷺ يطلق لفظ (الفضل على نساء الأمة لخديجة)، ويعدل إلى لفظ (السيادة لفاطمة عليها السلام)، وتستثمر الكلمتان (فضلت/ سيدة) كمفتاحين لجدلية الكل والجزء اللغويين.

(١) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار. باب بيان مُشكِلِ ما رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَفْضَلِ بَنَاتِهِ مَنْ هِيَ مِنْهُنَّ (١٤٢/١) ح (١٤٩)

(٢) ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٤١٨/٢

(٣) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٥٠٨/٤

وتحقيقه أن الفضل متعلقه ظهور خير الفرد وأفضاله على غيره^(١). قال المناوي: «الفضل ابتداء إحسان بلا علة»^(٢)، وعلى هذا فهو يتضمن الخير، والإحسان والسماحة، وهو ضد النقص والنقيصة، فكأن معناه اكتسابي.

وخديجة كانت كذلك، ظهرت أفضالها على النبي ﷺ، فثبته، وتزوده وتعينه وتحوطه بكل ما يجب^(٣). وقد جاء في الحديث عن عائشة، قالت: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا ذَكَرَ خَدِيجَةَ أَتَى عَلَيْهَا، فَأَحْسَنَ النَّسَاءِ، قَالَتْ: فَغَرْتُ يَوْمًا، فَقُلْتُ: مَا أَكْثَرَ مَا تَذْكُرُهَا حَمْرَاءَ الشُّدْقِ، قَدْ أَبَدَلَكِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا خَيْرًا مِنْهَا، قَالَ: ((مَا أَبَدَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا مِنْهَا، قَدْ آمَنْتَ بِي إِذْ كَفَرْتُ بِي النَّاسُ، وَصَدَّقْتَنِي إِذْ كَذَّبَنِي النَّاسُ، وَوَأَسْتَنِي بِمَا لَهَا إِذْ حَرَمَنِي النَّاسُ، وَرَزَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَدَهَا إِذْ حَرَمَنِي أَوْلَادَ النَّسَاءِ))^(٤).

وفي صحيح البخاري: ((إنها كانت وكانت، وكان لي منها ولد))^(٥)، وقال أيضا: ((إني قد رزقتُ حبها))^(٦).

أما السيادة، فأصولها الشرف والرفعة والتقدم والفضل، والسيد في الشرع: «مَنْ يَقُومُ بِإِصْلَاحِ حَالِ النَّاسِ فِي دُنْيَاهُمْ وَأُخْرَاهُمْ مَعًا»^(٧)، «والسؤدد... إرضاء الناس على أشرف الوجوه، وملاكه بذل الندى، وكف الأذى، واختمال العظائم، وأصالة الرأي، وفصاحة اللسان»^(٨).

وفسر السيد بالحليم التقي، والحسن الخلق، ومن لا يغلبه غضبه. وقيل لمعاوية رضي الله عنه: ((مَنْ أَسْوَدَ النَّاسِ؟ قَالَ: أَسْحَاهُمْ نَفْسًا حِينَ يُسْأَلُ، وَأَحْسَنُهُمْ فِي الْمَجَالِسِ خُلُقًا، وَأَحْلَمُهُمْ حِينَ يُسْتَجْهَلُ))^(٩).

(١) ينظر ابن فارس. معجم مقاييس اللغة ٤/٥٠٨.

(٢) المناوي. التوقيف على مهمات التعاريف ص ٢٦١.

(٣) ينظر أبو بكر الآجري. الشريعة ٥/٢١٨٧.

(٤) مسند أحمد. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها (٤١/٣٥٦) ح (٢٤٨٦٤).

(٥) صحيح البخاري. كتاب مناقب الأنصار. باب تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله عنها (٥/٣٨) ح (٣٨١٨).

(٦) صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم. باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها (٤/١٨٨٨).

ح (٢٤٣٥).

(٧) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣/٢٤٠.

(٨) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣/٢٤٠.

ولكن السيادة في كتاب الله تعالى ترد فيما يترجح على معنى القرابة النسبية من الشخص المقدم ابتداءً، ثم تتسع لتتناول رفعتة بالأخلاق والتقوى والصلاح. وعلى هذا كان يحيى بن زكريا (سيدا) ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩]، فكان سيدا بقرابته من زكريا، ثم وصفه الله تعالى بقوله: ﴿يَيَّحِي حَيْ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَعَآتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٣﴾ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٤﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ [مریم: ١٢-١٤].

وعلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ وَ دُبُرٌ وَأَلْفِيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]، فهو سيدها أي من أهلها وقرابتها (سيدها / بأهلك)، مع ما كان يتصف به من الاتزان والحكمة واحتمال الأمور كما يظهر في قوله: ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا وَاسْتَعْفِرِي لِدُنْبِكَ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: ٢٩].

ويظهر بهذا أن ملاك تسييد فاطمة - بالإضافة إلى فضائلها الأخرى- هو نفسه ملاك تسييد الحسن والحسين على شباب أهل الجنة^(٢)؛ كونها ابنة النبي ﷺ، وبضعة منه^(٣).

(١) الخرائطي. مكارم الأخلاق ص ١٨٣

(٢) الحديث رواه الترمذي. كتاب المناقب. باب مناقب أبي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (١١٧/٦) ح (٣٧٦٨)

(٣) ثم وجدت ابن حزم قد أشار إلى ما ذكرته في سياق النظر في تعارض أحاديث تفضيل عائشة وفاطمة رضي الله عنهما فقال «والسيادة غير الفضل. ولا شك أن فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها، فالسيادة من باب الشرف لا من باب الفضل». فله الحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٠٣، وحديث: (فاطمة بضعة مني...) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ ومنقبه فاطمة عليها السلام بنت النبي ﷺ (٢١/٥) ح (٣٧١٤)، ومسلم. كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم. باب فضائل فاطمة بنت النبي عليه الصلاة والسلام (١٩٠٢/٤) ح (٢٤٤٩)

نخلص من جميع ذلك إلى أن بلوغ المرء السيادة لا ينافي تقدم غيره عليه، كما لا يعنى النهاية في الفضل.

- فقد كَانَ عُمَرُ يَقُولُ: ((أَبُو بَكْرٍ سَيِّدُنَا، وَأَعْتَقَ سَيِّدَنَا يَعْنِي بِإِلَّاءٍ))^(١). قال ابن حجر: « قَالَ ابْنُ التَّيْنِ: يَعْنِي أَنَّ بِلَالَاً مِنَ السَّادَةِ، وَلَمْ يُرِدْ أَنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ عُمَرَ »^(٢).
- وفي الحديث: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَأَبُوهُمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا))^(٣).

- وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ قَالَ: ((مَا رَأَيْتُ أَحَدًا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَسْوَدَ مِنْ مُعَاوِيَةَ، قِيلَ: وَلَا أَبُو بَكْرٍ؟ قَالَ: وَلَا أَبُو بَكْرٍ، قَدْ كَانَ أَبُو بَكْرٍ خَيْرًا مِنْهُ، وَكَانَ أَسْوَدَ مِنْهُ. قِيلَ: وَلَا عُمَرُ؟ قَالَ: وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ عُمَرُ خَيْرًا مِنْهُ وَلَكِنَّهُ كَانَ أَسْوَدَ مِنْهُ. قِيلَ: وَلَا عُثْمَانُ؟ قَالَ: وَاللَّهِ إِنْ كَانَ عُثْمَانُ لَسَيِّدًا وَلَكِنَّهُ كَانَ أَسْوَدَ مِنْهُ))^(٤).

قال أحمد بن حنبل في تفسير ذلك: «السَّيِّدُ: الْحَلِيمُ، وَالسَّيِّدُ: الْمُعْطَى، أَعْطَى مُعَاوِيَةَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ عَطَايَا مَا أَعْطَاهَا خَلِيفَةُ كَانَ قَبْلَهُ»^(٥).

وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: «أَشَارَ إِلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ كَانَا مِنَ الْإِسْتِصْلَاحِ وَإِقَامَةِ الْحُقُوقِ بِمَنْزِلَةِ هُمَا فِيهَا خَيْرٌ مِنْ مُعَاوِيَةَ، وَلَكِنْ مَعَ تَتَبُعِ الْجَادَةِ، وَقِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِرِضَا النَّاسِ يَنْخَرِمُ فِيهِ كَثِيرٌ مِنْ خِصَالِ السُّؤْدُدِ، وَمُعَاوِيَةَ قَدْ بَرَزَ فِي خِصَالِ السُّؤْدُدِ الَّتِي هِيَ الْإِعْتِمَالُ فِي إِرْضَاءِ النَّاسِ عَلَى أَشْرَفِ الْوُجُوهِ وَلَمْ يُوَاقِعْ مَحْدُورًا»^(٦).

(١) صحيح البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب مناقب بلال بن رباح مولى أبي بكر رضي الله عنهما (٢٧/٥) ح (٣٧٥٤)

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٩٩/٧

(٣) سنن ابن ماجه. كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم. فضل علي بن أبي طالب ﷺ (٤٤/١) ح (١١٨)، ومستدرك الحاكم ٥٦٠/٢، وقال هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ بِهَذَا الرَّيَاذَةِ، وَقَالَ الذَّهَبِيُّ: صَحِيحٌ.

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (٣٧٩/١) ح (٥١٦)، وأبو بكر الخلال في السنة. ذَكَرَ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ وَخِلَافَتِهِ، رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ (٤٤١/٢-٤٤٢) ح (٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠)، والخرائطي في مكارم الأخلاق ص ١٧٩ ح (٥٤٤)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة. باب جماع فضائل الصحابة رضي الله عنهم. سَيَاقٌ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي فَضَائِلِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (١٥٣٠/٨) ح (٢٧٨١)

(٥) أبو بكر الخلال. السنة (٤٤٢/٢)

(٦) نقلا عن ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٤٠/٣، وينظر ابن عطية. الحرر الوجيز ٤٣٠/١

يضاف إلى ذلك أن جمع روايات تسييد فاطمة عليها السلام، يظهر لنا أنه كان في آخر حياتها وحياة الرسول ﷺ، ويظهر أنه قصد تطيب قلبها وإدخال السرور عليها^(١)، ففي الحديث: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: اجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعَادِرْ مِنْهُنَّ امْرَأَةً، فَجَاءَتْ فَاطِمَةُ تَمْشِي كَأَنَّ مَشِيَّتَهَا مَشِيَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: ((مَرْحَبًا بِابْنَتِي)) فَأَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ أَسَرَ إِلَيْهَا حَدِيثًا فَبَكَتْ فَاطِمَةُ، ثُمَّ إِنَّهُ سَارَّهَا فَضَحِكَتْ أَيْضًا، فَقُلْتُ لَهَا: مَا يُبْكِيكِ؟ فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُفْشِي سِرَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ فَرَحًا أَقْرَبَ مِنْ حُزْنٍ، فَقُلْتُ لَهَا حِينَ بَكَتْ: أَخْصَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِحَدِيثِهِ دُونَنَا، ثُمَّ تَبْكِينَ؟ وَسَأَلْتُهَا عَمَّا قَالَ فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُفْشِي سِرَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى إِذَا فُيِضَ سَأَلْتُهَا فَقَالَتْ: إِنَّهُ كَانَ حَدَّثَنِي أَنَّ جَبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُهُ بِالْقُرْآنِ كُلِّ عَامٍ مَرَّةً، وَإِنَّهُ عَارِضُهُ بِهِ فِي الْعَامِ مَرَّتَيْنِ، وَلَا أُرَانِي إِلَّا قَدْ حَضَرَ أَجْلِي، وَإِنَّكَ أَوَّلُ أَهْلِي لِحُوقًا بِي، وَنِعَمَ السَّلْفُ أَنَا لَكَ، فَبَكَيْتُ لِدَلِّكَ، ثُمَّ إِنَّهُ سَارَّنِي، فَقَالَ: ((أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ)) فَضَحِكْتُ لِدَلِّكَ^(٢).

وعلى هذا يترجح لدينا فضل خديجة ﷺ وتقدمها على فاطمة عليها السلام.

أما عائشة رضي الله عنها، فلا يتناولها خطاب (أفضل نساء العالمين) بصيغته المختلفة، كما لا يتناولها خطاب (سيدة نساء الأمة)، أو (أفضل نساء الأمة)، لكنها تحتص بفضل على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. وهذا النص المحمول بالتشبيه في خاصتها يدل على أن فضل عائشة ﷺ متحقق على النساء بنوعه، بمعنى أنه فضل مختلف عن فضلهن، لا أنها الأفضل بإطلاق من بين نساء العالمين، أو على نساء الأمة.

ولعل الذي يقوي هذا الفهم عطف تفضيلها على جملة ((كَمَلَمَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرًا، وَلَمْ يَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَأَسِيَّةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى

(١) أي بخلاف الروايات الواردة في خديجة، والتي لا تشير إلى هذه الحيشة، فالرسول كان يذكرها ويثني عليها، فضلها متصل عبر الزمن على نساء الأمة، والله أعلم

(٢) البخاري. كتاب فضائل الصحابة. باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ. (٦٤/٨) ح (٦٢٨٥)، ومسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب فضل فاطمة بنت محمد ﷺ (١٩٠٤/٤) ح (٢٤٥٠) واللفظ لمسلم

سَائِرِ الطَّعَامِ))، فأثبت لها الفضل، لكن بدون كمال مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون. قال ابن حجر: «لا يلزم من ثبوت خصوصية شيء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق»^(١).

قلت: ويتأيد ذلك بأمرين: إشارة القرآن الكريم، ودلالة اللغة.

فأما إشارة القرآن الكريم: فقد افتتحت سورة التحريم بذكر ما بدر من بعض أزواج النبي ﷺ (حفصة وعائشة)، وقال تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَلِيحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَكُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ٤]، وختمت بذكر مقام امرأة فرعون، ثم مريم ابنة عمران (الترتيب زمني)، فالإشارة هنا قائمة على تثبيت الحكم بالفضل لهما، بحيث يتقدمان على غيرهما، وليس الآيات تقرر وصفا أو واقعا فحسب.

وأما دلالة اللغة: فقولها عليه الصلاة والسلام: ((...وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النَّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ))، كلمة سائر هنا ليس بمعنى جميع، بل هي في هذا الموضع بمعنى باقي، من قولك: أسأرتُ سُورًا وسُورَةً إذا أفضلتها وأبقيتها^(٢)، والسائر الباقي لا الجميع^(٣).

قال ابن الأثير: «وَمِنْهُ الْحَدِيثُ ((فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النَّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ))، أَي: بَاقِيهِ. وَالسَّائِرُ مَهْمُوزٌ: الْبَاقِي، وَالنَّاسُ يَسْتَعْمَلُونَهُ فِي مَعْنَى الْجَمِيعِ، وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ. وَقَدْ تَكَرَّرَتْ هَذِهِ اللَّفْظَةُ فِي الْحَدِيثِ، وَكُلُّهَا بِمَعْنَى بَاقِي الشَّيْءِ»^(٤).

فعائشة بعد النساء الأربع مفضلة على باقي النساء، وإن كانت جهات الفضل بينهن متقاربة.

ويتلخص من كل هذا تقدم خديجة على فاطمة، وفاطمة على عائشة. والله أعلم

يقول ابن القيم رحمه الله: «الخلافا في كون عائشة أفضل من فاطمة أو فاطمة أفضل إذا حرر محل التفضيل صار وفاقا، فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص، لأنه بحسب تفاضل أعمال القلوب لا بمجرد أعمال الجوارح، وكم من عاملين أحدهما أكثر عملا بجوارحه والآخر أرفع درجة منه في الجنة. وإن أريد بالتفضيل التفضل بالعلم فلا ريب أن عائشة أعلم وأنفع للأمة وأدت إلى الأمة من العلم ما لم يؤد

(١) ابن حجر. فتح الباري ١٠٨/٧

(٢) الأزهري. تهذيب اللغة ٣٤/١٣، وابن منظور. لسان العرب ٣٩٠/٤

(٣) الفيروزآبادي. القاموس المحيط ص ٤٠٣، والزبيدي. تاج العروس ٨٥/١١

(٤) ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٣٢٧/٢

غيرها واحتاج إليها خاص الأمة وعامتها، وإن أريد بالفضل شرف الأصل وجلالة النسب فلا ريب أن فاطمة أفضل فإنها بضعة من النبي ﷺ وذلك اختصاص لم يشركها فيه غير إخوتها، وإن أريد السيادة ففاطمة سيدة نساء الأمة. وإذا ثبتت وجوه التفضيل وموارد الفضل وأسبابه صار الكلام بعلم وعدل. وأكثر الناس إذا تكلم في التفضيل لم يفصل جهات الفضل ولم يوازن بينهما فيخس الحق وإن انضاف إلى ذلك نوع تعصب وهوى لمن يفضله تكلم بالجهل والظلم»^(١).

والسؤال هل هذه الروايات تعارض الآية القرآنية التي تطلق الفضل لمريم عليها السلام دون سواها؟

الواقع أن العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

أولاً: من يرى تفضيلها بإطلاق: وتعليقهم قائم على كونها نبيهة. وممن ذهب إلى ذلك: الإمام القرطبي في تفسيره، حيث قال: «وَالصَّحِيحُ أَنَّ مَرْيَمَ نَبِيَّةٌ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَيْهَا بِوَأَسْطَةِ الْمَلِكِ كَمَا أَوْحَى إِلَى سَائِرِ النَّبِيِّينَ... فَظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ يَقْتَضِي أَنَّ مَرْيَمَ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ نِسَاءِ الْعَالَمِ مِنْ حَوَاءَ إِلَى آخِرِ امْرَأَةٍ تَقُومُ عَلَيْهَا السَّاعَةُ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ بَلَّغَتْهَا الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالتَّكْلِيفِ وَالْإِخْبَارِ وَالْبِشَارَةِ كَمَا بَلَّغَتْ سَائِرَ الْأَنْبِيَاءِ، فَهِيَ إِذَا نَبِيَّةٌ وَالنَّبِيُّ أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ فَهِيَ أَفْضَلُ مِنْ كُلِّ النَّسَاءِ: الْأُولَى وَالْآخِرِينَ مُطْلَقًا»^(٢).

وقال ابن حزم: «وَقَدْ ذَكَرَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي سُورَةِ كَهيعص ذَكَرَ مَرْيَمَ فِي جُمْلَتِهِمْ، ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ وَهَذَا هُوَ عُمُومٌ لَهَا مَعَهُمْ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهَا مِنْ جُمْلَتِهِمْ وَلَيْسَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأُمَّهُ صَدِيقَةٌ﴾ بِمَانِعٍ مِنْ أَنْ تَكُونَ نَبِيَّةً فَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ نَبِيٌّ رَسُولٌ، وَهَذَا ظَاهِرٌ وَبِاللَّهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ»^(٣).

وقال ابن عطية بعدما ساق مجموعة من الأحاديث: «وإذا تأملت هذه الأحاديث وغيرها مما هو في معناها، وجدت مريم فيها متقدمة، فسائغ أن يتأول عموم الاصطفاء على العالمين عموماً

(١) ابن القيم. بدائع الفوائد ١٦١/٣-١٦٢.

(٢) القرطبي. تفسير الجامع لأحكام القرآن ٨٣/٤.

(٣) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٣/٥.

أيضاً، وقد قال بعض الناس: إنَّ مريم نبيّة»، زاد ابن عاشور: «والنبوة تكون للنساء دون الرسالة»^(١).
ويبين ابن حزم مأخذ ثبوت النبوة بداليتين؛ دلالة اللغة ودلالة النصوص القرآنية والحديثية،
فيفرق ابتداءً بين الرسالة والنبوة. يقول: «وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي النَّبُوءَةِ دُونَ الرِّسَالَةِ، فَوَجَبَ طَلْبُ الْحَقِّ فِي
ذَلِكَ بِأَنْ يَنْظَرَ فِي مَعْنَى لَفْظَةِ النَّبُوءَةِ فِي اللَّغَةِ الَّتِي خَاطَبْنَا اللَّهُ بِهَا عَزَّ وَجَلَّ، فَوَجَدْنَا هَذِهِ اللَّفْظَةَ
مَأْخُودَةً مِنَ الْإِنْبَاءِ وَهِيَ الْإِعْلَامُ، فَمَنْ أَعْلَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا يَكُونُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ، أَوْ أُوحِيَ إِلَيْهِ
مَنْبَأَ لَهُ بِأَمْرٍ مَا فَهُوَ نَبِيٌّ بِإِلَّا شَكٌّ»^(٢).

أما الدلالة النقلية التي أوردها بخصوص مريم، فقد سبق ذكرها، وهي عموم قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾، وهذا عموم لها معهم لا
يجوز تخصيصها من جملتهم..

والحقيقة أن هذا الاستدلال لا يتم لابن حزم، لأنه لا يركن فيه لدلالة اللغة، وقد وقع في
منطوق القرآن ما يعارض ذلك الاتساع الذي تفرضه اللغة.. فالقرآن الكريم قد وصف مريم في القرآن
بصفات تدل على الكمال والتقدم دون النبوة، فوصفها بالصديقة ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا
رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ
لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥]، ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ
فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنْهَا حَسَنَةٌ مِمَّنْ
أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]، و﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ [آل
عمران: ٣٧]. وهذه المرتبة (الصديقية) دون النبوة كما هو مفاد الترتيب في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ
اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩]، وظاهر القرآن أن الصديقية تنال
بالإيمان بالله ورسوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٢٤٤/٣

(٢) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٢/٥

رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
الْجَحِيمِ ﴿الحديد: ١٩﴾ .. فتلك مرتبة مريم في المنطوق القرآني..

فأما الإشارة إلى عموم قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ
ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا
إِذَا تَتَلَا عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ [مريم: ٥٨]، بعد ذكر مجموعة من
الأنبياء، وتوسط ذكر مريم بينهم، فلا يتم به الاستدلال؛ لأن الإشارة في قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ
أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾، يعود على ابن مريم من بين النبيين لا عليها، فهو القائل
في نفس القصة: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠].

ثانيا: من يرى تفضيلها على نساء العالمين بخصوصية ولادة عيسى عليه السلام لا مطلقا ومن
كل جانب: ويدل عليه سياق الآيات الواردة في مريم في جميع القرآن الكريم؛ فإنها تمهد جميعا لذكر
ولادة عيسى عليه السلام، أو تربط اصطفاؤها به خاصة، فكانت مفضلة بهذه الحيثية.
قال الزجاج: «وجائز أن يكون على نساء العالمين كلهم، أي اختارك لعيسى على نساء العالمين
كلهم، فلم يجعل مثل عيسى من امرأة من نساء العالمين»^(١).
وقال ابن جزى: «وإصطفائك على نساء العالمين يحتمل أن يكون هذا الاصطفاء مخصوصا بأن
وهب لها عيسى من غير أب، فيكون على نساء العالمين عاما»^(٢).

ثالثا: من يرى تفضيلها على نساء زمانها وعالمها: وهو قول الأكثر^(٣). قال الإمام النووي:
«والأظهر ان معناه (حديث خير نساؤها...) أن كل واحدة منهما خير نساء الأرض في عصرها،
وأما التفضيل بينهما فمسكوت عنه»^(٤).

ولعل الذي يؤيد هذا الرأي الحديث الذي قدمناه عن علي عليه السلام: ((خير نساؤها مريم بنت

(١) أبو إسحاق الزجاج. معاني القرآن وإعرابه ١/٤١٠

(٢) ابن جزى. التسهيل لعلوم التنزيل ١/١٥٢

(٣) الواحدي. التفسير الوسيط ١/٤٣٦

(٤) شرح النووي على مسلم ١٥/١٩٨

عمران، هي خير نساءها يومئذ، وخير نساءها خديجة بنت خويلد^(١).
ويتأيد ذلك أيضا بدلالة (العالمين) في الآية. فهل هي عامة لتشمل جميع الأزمنة، أم أن
عمومها عربي، يتضمن اختيارا نسبيا؛ فهو عموم قصد به الخصوص؟
عند النظر في في هذه الكلمة من خلال القرآن الكريم، نجد أنها وردت بالمعنيين، المعنى العام
المطلق عن الزمان والمكان وهو الأغلب، والمعنى النسبي.

فمن المعنى النسبي المتضمن قوله تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا
عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٦]. قال ابن عاشور: «والمُرَادُ تَفْضِيلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ
مِنْ أَهْلِ عَصْرِهِ عَدَا مَنْ كَانَ أَفْضَلَ مِنْهُ أَوْ مُسَاوِيًا لَهُ، فَاللَّامُ فِي الْعَالَمِينَ لِلِاسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِيِّ، فَقَدْ
كَانَ لُوطٌ فِي عَصْرِ إِبْرَاهِيمَ، وَإِبْرَاهِيمُ أَفْضَلُ مِنْهُ. وَكَانَ مِنْ غَيْرِهِمَا مَنْ كَانُوا فِي عَصْرِ وَاحِدٍ وَلَا يُعْرَفُ
فَضْلُ أَحَدِهِمْ عَلَى الْآخَرِ»^(٢).

ومنه قوله تعالى: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي
فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٢]. قال ابن عاشور: «المُرَادُ مِنَ الْعَالَمِينَ هُنَا هُمُ الْأُمَّمُ
الْإِنْسَانِيَّةُ فَيُعَمُّ جَمِيعَ الْأُمَّمِ لِأَنَّهُ جَمَعَ مُعَرَّفٌ بِاللَّامِ لَكِنَّ عُمُومَهُ هُنَا عُرْفِيٌّ يَخْتَصُّ بِأُمَّمِ زَمَانِهِمْ
»^(٣).

وفي تفسير المنار^(٤): «وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ التَّفْضِيلِ هُوَ التُّرْبُ مِنَ اللَّهِ - تَعَالَى - بِمَرْضَاتِهِ، فَلَا
بُدَّ مِنْ تَخْصِيصِهِ بِأَوْلِيَاءِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُهْتَدِينَ بِهِمْ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِمْ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ فِيهِ، وَمِنْ تَقْيِيدِهِ بِمُدَّةِ
الِاسْتِقَامَةِ عَلَى الْعَمَلِ الَّذِي اسْتَحَقُّوا بِهِ التَّفْضِيلَ».
وعلى هذا لا يلزم من الآية تفضيلهم على النبي ﷺ، وأمته، الذين هم خير أمة أخرجت
للناس^(٥).

(١) أخرجه أبو يعلى في مسنده. مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٣٩٩/١) ح (٥٢٢)

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٣٤٣/٧

(٣) ابن عاشور. التحرير والتنوير ٤٨٣/١

(٤) محمد رشيد رضا. تفسير المنار ٢٥٣/١

(٥) الألويسي. روح المعاني ٢٥٢/١

وثمره هذا التفصيل أن من يرى أنها نبيه فإنه يقدمها على جميع النساء تقدموا أم تأخروا. قال السبكي: «ولا شك أنها إن كانت نبيه فهي أفضل»^(١).

ومن يرى أنها مفضلة بحيثية ولادة عيسى عليه السلام، يرى أن غيرها من النساء المذكورات في الحديث يشاركنها الفضل والكمال والتقدم على نساء العالمين، أي بحشيات أخرى غير ما اختصت هي به، فتقدم آسية وخديجة وفاطمة، ويكون الجميع من نساء العالمين، مع تقدم مريم عليهن، أي على منوال قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَنَسَاءَ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، فاصطفى هؤلاء جميعا وفضلهم على العالمين، فما الذي يمنع أن يكون مع مريم نساء مفضلات على العالمين؟ أو على منوال (أولي العزم من الرسل)، مع قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

قال السبكي: «وإن لم تكن نبيه، فالأقرب أنها أفضل أيضا لذكرها في القرآن وشهادته بصديقيتها»^(٢).

وكذلك من نظر بمعيار الزمان رام المعنى السابق.

ويعلم بهذا سواء بالقرآن أو الحديث، تقدم مريم عليها السلام على النساء جميعا، ويعلم في ذات الوقت صحة الروايات الواردة في ذلك وأنها لا تناقض القرآن الكريم ولا تعارضه.. وقد جاء في بعض تلك الروايات (وهي في البخاري ومسلم) تفضيل آسية امرأة فرعون والإشارة إلى كمالها مع مريم عليها السلام، فمن ترك ذلك يكون قد ترك ظاهر القرآن الكريم، حيث ذكرها ومريم في سياق واحد، مثل الذين آمنوا في سورة التحريم، يقصد كمالهما وفضلهما.

أما عائشة رضي الله عنها فقد أوضحنا فضلها ومكانتها. والمؤلف كان يفترض انطلاقا من بعض الروايات أن عائشة أفضل نساء العالمين، أو على الأقل أفضل نساء الأمة^(٣)، فرتب على فهمه ذلك التناقض مع القرآن الذي يقدم مريم بإطلاق، وعلى بعض الروايات التي تقدم خديجة على نساء الأمة !! ولو أنصف لاتهم رأي من فهم من تلك الرواية تقديم عائشة بإطلاق، لا أن يرد الحديث

(١) السبكي. قضاء الأرب في أسئلة حلب ص ٢٣١

(٢) السبكي. قضاء الأرب في أسئلة حلب ص ٢٣١

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٥٩

الذي لا يتضمن تلك الإطلاقيه أصلا كما فصلناه.

وإذا كان ما توصلنا إليه يتقاطع في النتيجة مع بعض ما ذكره المؤلف؛ فإن الفارق الجوهرى هو أننا نظرنا في القرآن الكريم، وأعملنا الروايات الصحيحة، فحصل الوفاق بينهما، بخلاف مسلك المؤلف.

● المطلب الثالث: الترجيح

تبعا لما سبق من تناولنا لمسألة أفضل النساء من جهة فهم الدلالة القرآنية ومقارنتها بما ورد من الروايات الصحيحة، يترجح لدينا صحة تقديم مريم عليها السلام على نساء العالمين، وذلك بخصوصية صديقيتها واصطفائها لولادة عيسى عليه السلام. لكن هذا التقدم لا يمنع من تحصيل غيرها هذه الأفضلية بما تتميز به كل واحدة في عالمها؛ فالكمال درجة تتسع لها ولغيرها، ومحور ذلك كينونة النبوة، فكمال مريم بعيسى، وكمال امرأة فرعون بموسى، وكمال خديجة وفاطمة وفضل عائشة بمحمد ﷺ.

وما دامت هذه الروايات تضيف مذكورا دون أن تسلب فضلا متحققا، أو تنشيء نقيضه أو تتجاوزته؛ فهي في إطاره وضمن شروطه وبالتالي لا تناقض.

وإذا كان عرض الروايات على كتاب الله تعالى - عند المؤلف - يثمر تصحيحا للرواية أو تضعيفا لها بوساطة العقل البشرى، بمعنى أن قبول الرواية أو ردها إنما هو فرع الإمكان العقلي في مقارباته وتأويلاته وقصوده لا في نفس الأمر من دلالة النصوص الشرعية، يستوي في ذلك قبول الرواية بمقتضى الموافقة النصية الظاهرة، وردها بمقتضى التناقض والاختلاف فيها؛ إلا أن المهندس عدنان الرفاعي قد أدخل منهجيا بشق الدلالة في الروايات الموافقة لكتاب الله تعالى، فلا يكاد يذكرها إلا في جهة التنظير دون التطبيق، بخلاف

الروايات التي يراها متناقضة مع القرآن فهو يقررها نظريا وتطبيقيا.
وما وقع عنده في هذه المسألة (أفضل النساء)، وظاهر قبوله - بعد العرض على القرآن - رواية
علي: ((خير نساءها مريم وخير نساءها خديجة)) لا يغير من موقف الرجل الذي يقرر صدقية ذلك
نظريا، لكنه يلجأ عمليا إلى اقتراض النص القرآني للنص القرآني، دون رجوع للروايات المبينة له
الموافقة لحكمه، وذلك في عموم كتبه.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الثاني الأحاديث المتعارضة فيما بينها

ويتضمن ثلاثة مباحث

المبحث الأول: ما جاء في قسمة النبي ﷺ التمر على أصحابه
واختلاف الرواية في ذلك

المبحث الثاني: ما جاء في بعثة النبي ﷺ ووفاته

المبحث الثالث: ما جاء في الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على
الأخرى

المبحث الأول

ما جاء في قصة النبي ﷺ التمر على أصحابه، واختلاف الرواية في ذلك

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه
- المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات
- المطلب الثالث: الترجيح

● المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه

أورد المهندس عدنان الرفاعي في هذه المسألة ثلاثة أحاديث، هي جملة ما أورده البخاري في صحيحه، في كتاب الأطعمة له.

قال عدنان الرفاعي: «ولنأخذ مسألة أخرى.. لننظر في الحديثين التاليين..»

البخاري (٤٩٩١):

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَبَّاسِ الْجَرِيرِيِّ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ التَّهْدِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: ((قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا بَيْنَ أَصْحَابِهِ تَمْرًا، فَأَعْطَى كُلَّ إِنْسَانٍ سَبْعَ تَمْرَاتٍ، فَأَعْطَانِي سَبْعَ تَمْرَاتٍ إِحْدَاهُنَّ حَشْفَةٌ، فَلَمْ يَكُنْ فِيهِنَّ تَمْرَةٌ أَعْجَبَ إِلَيَّ مِنْهَا، شَدَّتْ فِي مَضَاغِي))^(١).

البخاري (٥٠٢١):

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَبَّاسِ الْجَرِيرِيِّ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، قَالَ: تَصَيَّفْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، سَبْعًا، فَكَانَ هُوَ وَأَمْرَأَتُهُ وَخَادِمُهُ يَعْتَقِبُونَ اللَّيْلَ أَثْلَاثًا: يُصَلِّي هَذَا، ثُمَّ يُوقِظُ هَذَا، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: ((قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ تَمْرًا، فَأَصَابَنِي سَبْعُ تَمْرَاتٍ، إِحْدَاهُنَّ حَشْفَةٌ))^(٢).

.. في هاتين الروايتين نرى أن نصيب أبي هريرة هو سبع تمرات..... بعد ذلك... لننظر في الحديث

التالي من البخاري ذاته..

البخاري (٥٠٢٢):

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَاءَ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ((قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَنَا تَمْرًا، فَأَصَابَنِي مِنْهُ خَمْسٌ: أَرْبَعُ تَمْرَاتٍ وَحَشْفَةٌ، ثُمَّ رَأَيْتُ الْحَشْفَةَ هِيَ أَشَدُّهُنَّ لِضُرْسِي))^(٣) (٤).

هكذا أورد الروايات الثلاث في كتابه (محطات في سبيل الحكمة)، وأورد في كتابه الآخر: (الحق الذي

لا يريدون)^(٥) الروايتين الأخيرتين فقط، ذاكرا في الهامش طرفا من توجيه الحافظ ابن حجر لهما.

(١) صحيح البخاري. كتاب الأطعمة. باب ما كان النبي ﷺ وأصحابه يأكلون (٧٤/٧) ح (٥٤١١)

(٢) صحيح البخاري. كتاب الأطعمة. باب الرطب بالقثاء (٧٩/٧) ح (٥٤٤١)

(٣) صحيح البخاري. كتاب الأطعمة. باب الرطب بالقثاء (٧٩/٧) ح (٥٤٤٢)

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٩٣-٤٩٤

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ٥٧

واللافت هنا حذف رواية إسنادهما، إشارة إلى تركيزه على مسألة المتن دون الإسناد، كملمح على منهجه النقدي العام.

ويمكننا أن نلخص وجهة نظره في الآتي:

أولاً: هناك اختلاف وتناقض ظاهر في متون هذه الروايات، ولا يمكن إغماض الأعين عنه، ولا تأويله رداً لتعدد الواقعة، فالمخرج واحد.

ثانياً: تأويل هكذا روايات، وإيهام المتلقي بمصداقيتها كونها في صحيح البخاري، جريمة أسوأ من جريمة واضعها!!

ثالثاً: تأويل هذه الروايات لا يتماشى وصياغتها لا من قريب ولا من بعيد، ولا وجود له إلا في مخيلات أصحابه، وبإضافاتهم وزياداتهم هم، والعقل السليم يرفض كل ذلك.

رابعاً: إذا كان هناك اختلاف وتناقض في مثل هكذا مسألة، فكيف نتقبل مثل هذه الروايات نصوصاً مقدّسة، يحمل بعضها صلاحية نسخ بعض أحكام الله تعالى، كما يزجر عابده وأصنام التاريخ!!
وخلصته: أن هذه الروايات موضوعة ومتناقضة، وتأويلها غير مقبول.

● المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات

من الواضح ابتداءً أن قراءة المؤلف، اعتمدت على الشواهد اللغوية الظاهرة في نصوص هذه الروايات، دون أدنى تأمل في الأسانيد التي رويت بها، ولا نظر إلى منهج البخاري في إيرادها أصلاً تحت تلك الترجمة. وفي الواقع فإن هذا يعد قسوراً ظاهراً في استيعاب المنطق الحديثي وفهمه، لأن في هكذا دراسات، لا يمكن فصل الإسناد، عن المتن، عن المنهج. وأي محاولة لفصل أحدها عن الآخر تعد (تعضية) و(صنمية) طالما حذر المؤلف نفسه منها.

وإذا كان الإمام البخاري قد أفصح خلال ممارساته النقدية، عن تضلعه في علم العلل - مع خفائه - سندا ومتنا، وشهد له أهل العلم به وأذعنوا؛ فمن المحال أن يسوق هذه الروايات (ظاهرة الاختلاف) في صحيحه، وفي كتاب واحد، وبعضها متوالية، مع عدم درايته بها أو غفلته عنها!!

سيكون جوابنا أولاً في هذه المسألة متعددة، بما يتناغم واختيار البخاري نفسه ومنهجه في هذه الجزئية، وبما ينهض من مناهج أخرى خارجية تملئها الطبيعة التطورية للعلوم والمناهج. إذا سيكون علينا اختبار هذا الاختلاف العددي في مستويين:

المستوى الأول: النظر في أسانيد هذه الروايات، واختيار البخاري ومنهجه.

المستوى الثاني: النظر في ألفاظ هذه الروايات، وتخرج الاختلاف فيما بينها.

فعلى المستوى الأول، نجد أن البخاري قد ذكر هذا الحديث أولاً بإسنادين نظيفين، عن شيخين من شيوخه؛ أبو التَّعمان عارم، ومُسَدَّد، حدثنا حمَّاد بن زيد، عن عباس الجريري، عن أبي عثمان النَّهديّ. وهاتان الروايتان متفقتان في عدد التمرات التي أصابها أبو هريرة خلال القسمة وهي (سبع تمرات)، أما الرواية الثالثة المخالفة، فجاءت من طريق إسماعيل بن زكريا، عن عاصم الأحول، عن أبي عثمان النَّهديّ، عن أبي هريرة، وفيها أنه أصاب (خمس تمرات)!!

وهذا من وجهة نظر المحدثين ذهاباً من البخاري رحمه الله إلى تعليل هذا الطريق الأخير في سنده ومتمنه، لكنه لا يمتنع عن الاستدلال به على أصل المسألة، التي قررها خلال الترجمة. وأيضاً لسببين: الأول: أن عاصم الأحول أحفظ النَّاس لحديث أبي عثمان النَّهديّ^(١).

والثاني: لأن محمد بن الصباح، شيخ البخاري، أمثل من روى عن إسماعيل بن زكريا. قال ابن المديني: «إسماعيل بن زكريا، كان عبد الرحمن بن مهدي يروي عنه، وكان أصحابكم البغداديون رَووا عنه، وما كان فيهم مثل محمد بن الصباح»^(٢).

وقد قمت بتتبع أحاديث إسماعيل بن زكريا في صحيح البخاري، فوجدتها ثمانية بالمكرر^(٣)، روى البخاري عن محمد بن الصباح، عن إسماعيل بن زكريا سبعة منها، وفي هذا دليل عنده على أنه أمثل من روى عنه، كما قال ابن المديني.

قال أبو الوليد الباجي: «مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ أَبُو جَعْفَرِ البَغْدَادِيِّ الدُّوْلَابِيِّ، أَخْرَجَ البُخَارِيَّ فِي الصَّلَاةِ وَالبُيُوعِ وَغَيْرِ مَوْضِعٍ عَنْهُ عَنِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ زَكْرِيَّا، وَهَشِيمِ^(٤)»^(٥).

قال ابن تيمية في بعض كلامه: «والبُخَارِيُّ رَوَاهُ فِي سَائِرِ المَوَاضِعِ عَلَى الصَّوَابِ لِيُيَنَّ غَلَطَ هَذَا الرَّاوي، كَمَا جَرَتْ عَادَتُهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ إِذَا وَقَعَ مِنْ بَعْضِ الرُّوَاةِ غَلَطٌ فِي لَفْظٍ، ذَكَرَ أَلْفَاظَ سَائِرِ الرُّوَاةِ الَّتِي يُعْلَمُ بِهَا الصَّوَابُ، وَمَا عَلِمْتُ وَقَعَ فِيهِ غَلَطٌ إِلَّا وَقَدْ بَيَّنَّ فِيهِ الصَّوَابُ»^(٦).

(١) قال شعبة: «عاصمٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَتَادَةَ فِي أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ؛ لِأَنَّهُ أَحْفَظُهُمَا». سير أعلام النبلاء ١٤/٦. قال أبو

الوليد الباجي: «فبين شعبة وجه تفضيله له، إن ذلك مما يختص بحديث أبي عثمان النهدي». التعديل والتجريح ٢٨٦/١

(٢) تاريخ ابن معين رواية ابن محرز ٢٠٤/٢

(٣) ينظر رقم (٢١١٨، ٢٢٩٤، ٢٦٦٣، ٢٨٩٠، ٢٩٥٥، ٥٤٤٢، ٦٠٦٠، ٦٠٨٣)

(٤) قلت: النص على هشيم هنا أيضاً لفتة من الباجي لمنهج البخاري، لأن محمد بن الصباح أعلم الناس بهشيم كما

قال يعقوب بن شيبة. يُنظر تاريخ بغداد وذيوله ٤٤٢/٢

(٥) أبو الوليد الباجي. التعديل والتجريح ٦٤٩/٢

قال الحافظ ابن حجر: «تَقَرَّرَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ لَا يُعِيدُ الْحَدِيثَ إِلَّا لِفَائِدَةٍ لَكِنْ تَارَةً تَكُونُ فِي الْمَثْنِ، وَتَارَةً فِي الْإِسْنَادِ، وَتَارَةً فِيهِمَا، وَحَيْثُ تَكُونُ فِي الْمَثْنِ خَاصَّةً لَا يُعِيدُهُ بِصُورَتِهِ بَلْ يَتَصَرَّفُ فِيهِ»^(١).
وأفصح عن ذلك في كتابه النكت فقال: «ومن عادة البخاري أنه إذا كان في بعض الأسانيد التي يحتج بها خلاف على بعض رواها، ساق الطريق الراجحة عنده مسندة متصلة، وعلق الطريق الأخرى إشعاراً بأن هذا الاختلاف لا يضر، لأنه إما أن يكون للراوي فيه طريقان فحدث به تارة عن هذا وتارة عن هذا، فلا يكون ذلك اختلافاً يلزم منه اضطراب يوجب الضعف، وإما أن لا يكون له فيه إلا طريق واحدة، والذي أتى عنه بالطريق الأخرى واهم عليه ولا يضر الطريق الصحيحة الراجحة وجود الطريق الضعيفة المرجوحة. والله أعلم»^(٢).

والدليل على صحة هذا الكلام، تفرد إسماعيل بن زكرياء - راوي هذا الحديث المعلوم - عن عاصم بذكر ذلك. قال البزار بعدما رواه بنفسه سند البخاري: «وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَى بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي عَثْمَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَلَا نَعْلَمُ رَوَاهُ عَنْ عَاصِمٍ إِلَّا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَّا»^(٣). فهو يشير إلى تفرد بلفظه، وأنه لا يتابع عليه.

قلت: وأخرجه من طريق إسماعيل بن زكرياء، أبو يعلى الموصلي في مسنده^(٤)، وابن حبان في صحيحه^(٥).

وإسماعيل بن زكرياء، اختلف النقاد فيه، وهو صالح الحديث، وسيأتي بيان ذلك. ولكن المهم هنا تخريجاً على تعليق البخاري لروايته (خمس تمرات)، نورد من أقوال بعض النقاد ما يؤكد ذلك جملة.
قال ابن المديني: «كان عبد الرحمن بن مهدي يروي عنه، وكان أصحابكم البغداديون يرووا عنه وما كان فيهم مثل محمد بن الصباح، وكان هذا الشيخ عنده عن عاصم أحاديث كثيرة غرائب»^(٦).

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ١٠٢.١٠١/٥

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٨٤/١، و١٢٢/٦

(٣) ابن حجر. النكت على كتاب ابن الصلاح ٣٦٣/١

(٤) مسند البزار (٢٢/١٧) ح (٩٥٣١)

(٥) مسند أبي يعلى الموصلي. مسند أبي هريرة (٥٢٧/١٢) ح (٦٦٤٩)

(٦) كتاب السير. باب في الخلافة والسير. ذُكِرَ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْإِمَامِ قَسْمٌ مَا يَمْلِكُ بَيْنَ رَعِيَّتِهِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ يَسِيرًا لَا يَسْعُهُمْ كُلُّهُمْ (٣٤٩/١٠) ح (٤٤٩٨)

(٧) تاريخ ابن معين رواية ابن محرز ٢٠٤/٢

وقال أحمد بن حنبل: «أما الأحاديث المشهورة التي يرويها، فهو فيها مقارب الحديث، صالح، ولكنه ليس ينشرح الصدر له، ليس يعرف، هكذا عهد بالطلب»^(١).
 وورد النص نفسه عند العقيلي^(٢): «أما الأحاديث المشهورة التي يرويها، فهو فيها مقارب الحديث
 ولكنه ليس ينشرح الصدر له، هو شيخ ليس يعرف هكذا - يريد بالطلب-».
 قال الذهبي: «وسمع - وقد كبر^(٣) - من: عاصم الأحول، والعلاء بن عبد الرحمن...»^(٤).
 فهذا الرجل في قول أحمد ليس مشهورا بالطلب، فلا يكاد يقيم روايته، ولكنه مقارب في الحديث
 المشهور، وسبب ذلك ربما سماعه المتأخر، فرمى أتى بالغرائب عن عاصم الأحول.
 أما ابن معين وأحمد بن حنبل، فقد اختلفت أقوالهم فيه.

أولا: ابن معين: ويمكن تصنيف أقواله في إسماعيل بن زكريا على النحو التالي:

الأقوال التي توثقه:

أ- الدوري^(٥) وابن أبي خيثمة^(٦): ثقة.

ب- ابن طهمان (يزيد بن الهيثم)^(٧): ليس به بأس.

ج- ابن محرز^(٨): ليس به بأس.

الأقوال التي تتوسط فيه:

أ- ابن طهمان^(٩): صالح الحديث، قيل له: فحجة هو؟ قال الحجة شيء آخر.

ب- ابن الجنيد^(١٠): صالح.

(١) أحمد ابن حنبل. العلل ومعرفة الرجال رواية المروزي وغيره ص ٢٣٩

(٢) العقيلي. الضعفاء الكبير ٧٨/١

(٣) قلت: لم يظهر لي وجه هذا القول، لأن عاصم الأحول توفي سنة ٤٢ هـ، وإسماعيل بن زكريا ولادته سنة ١٠٨ هـ
 ووفاته ١٧٣ هـ، فيكون قد أدركه ولم يتجاوز الثلاثين !!

(٤) الذهبي. سير أعلام النبلاء ٤٢٧/٧

(٥) تاريخ ابن معين برواية الدوري ٢٦٦/٣

(٦) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١٧٠/٢

(٧) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية طهمان) ص ٨٨

(٨) تاريخ ابن معين برواية ابن محرز ٨٥/١

(٩) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية طهمان) ص ١١١

(١٠) ابن معين. سؤالات ابن الجنيد ص ٤٧٥

ج- الدارمي^(١): قلت: فإسماعيل بن زكريّا أحب إليك في الحديث، أو يحيى بن زكريّا؟ فقال: لم أهما أخوان عندك؟ قلت: لا، ولكي أردت في الحديث. فقال: يحيى أحب إليّ^(٢).
د- ونقل أبو العرب عن يحيى بن معين: حديثه متقارب^(٣).

الأقوال التي تضعفه:

أ- الميموني: ضعيف^(٤)، ضعيف الحديث^(٥).

ب- الليث بن عبدة^(٦): ضعيف.

وكما يلاحظ فعموم هذه الأقوال على أن إسماعيل بن زكريّا متوسط الحال، ليس ضعيفا، ولا حجة. ولعل ذلك هو الراجح من قول يحيى. يؤيده أن رواية الميموني بضعف حديثه، محمولة على سياق خاص، وهو وقوع الخلاف بين روايته، وروايته سفيان وشعبة في حديث.

قال الميموني: «قُلْتُ لِأَبِي زَكْرِيَّا يَحْيَى: إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَّا، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي تَابِتٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَا: ((إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ، فَمَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ، فَهِيَ تَطْلِقُهُ بَائِئَةً))^(٧)، قلت: عنهما خلاف ذَا؟ قَالَ: نعم، سُفْيَانُ، وَشُعْبَةُ جَمِيعًا يرويان خلاف ذَا، وَذَا الْحَدِيثِ خَطَأً. قلت: مِمَّنْ أُتِيَ؟ قَالَ: إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَّا هُوَ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ. قلت: فَمِمَّنْ أُتِيَ؟ لَا هُوَ مَشْهُورٌ عَنِ الْأَعْمَشِ. قلت: فَمِنَ الْأَعْمَشِ أُتِيَ؟ قَالَ: نعم، كَذَا أَظُنُّ، أَنَّهُ مِنَ الْأَعْمَشِ^(٨).

فقوله: ضعيف الحديث، ورد في سياق هذه المفاضلة، فهو ليس من نمط من قُرِنَ به. فأما ما نقله العقيلي عن الميموني عن يحيى بأنه ضعيف، فيحتمل أنه ساق ذلك على سبيل الاختصار، فإنه لم يذكر هذه القصة.

(١) تاريخ ابن معين رواية الدارمي ص ٧٦

(٢) ويحيى بن زكريّا وثقه ابن معين. ينظر سؤالات ابن الجنيد ص ٦٨

(٣) علاء الدين مغلطاي. إكمال تهذيب الكمال ١٧٢/٢

(٤) العقيلي. الضعفاء الكبير ١/٧٨

(٥) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد (رواية المروزي وصالح والميموني) ص ١٧٥

(٦) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ١/٥١٧

(٧) سنن سعيد بن منصور. كتاب الطلاق. باب ما جاء في الإيلاء (٥٢/٢) ح (١٨٩٢)

(٨) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد (رواية المروزي وصالح والميموني) ص ١٧٥

وأما رواية الليث بن عبدة، التي ذكرها ابن عديّ، وفيها تضعيف يحيى لإسماعيل، فإذا لم تكن في سياق خاص، أو كاختصار كما هي رواية الميموني عند العقيلي، فعلى الأقل هي معارضة برواية الكثرة من تلاميذ يحيى الملازمين له. والله أعلم.

ثانياً: أحمد بن حنبل: وورد عنه:

أ- رواية الفضل بن زياد: سألت أبا عبد الله، عن أبي شهاب، وإسماعيل بن زكريا. فقال: كلاهما ثقة، وكان إسماعيل أقدم رواية من مغيرة، وأبي فروة إلا أن أبا شهاب كأنه^(١).

ب- رواية أبي داود: ما كان به بأس^(٢).

ج- رواية ابنه عبد الله: حديثه حديث مقارب^(٣).

د- رواية الميموني: أما الأحاديث المشهورة التي يرويها، فهو فيها مقارب الحديث، ولكنه ليس ينشرح الصدر له، (هو شيخ) ليس يعرف هكذا يريد بالطلب^(٤).

هـ- رواية الأثرم: لم نكتب نحن عن هذا شيئاً كأنه يقول، لم ندركه^(٥).

و- رواية أحمد بن ثابت أبو يحيى: ضعيف الحديث^(٦).

فهذه الأقوال عن أحمد بن حنبل - نعتقد - أن الصواب فيها، كون إسماعيل بن زكريا عنده مقارب الحديث، صالح، لا يصل إلى درجة الثقة، فيما روى من الأحاديث المشهورة. وعلى هذا فرواية ابنه عبد الله والميموني وأبو داود بمعنى واحد.

فأما رواية الفضل بن زياد وقد سأله عن أبي شهاب (الأرجح أنه عبد ربه بن نافع الكناني، أبو شهاب الأصغر) وإسماعيل بن زكريا؟ فقال: كلاهما ثقة؛ نرى أنه إنما عبر بالمعنى. والدليل على ذلك أن أحمد قال في أبي شهاب كما في رواية ابنه عبد الله: «سألته عن أبي شهاب الحنّاط، فقال: ما بحديثه بأس، فقلت له: إنّ يحيى بن سعيد يقول: ليس هو بالحافظ، فلم يرض بذلك ولم يقر به»^(٧).

(١) الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ١٧٨/٧

(٢) سؤالات أبي داود ص ٣٦٦

(٣) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه ٤٩٥/٢

(٤) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد (رواية المروزي وصالح والميموني) ص ١٩٣

(٥) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ١٧٨/٧

(٦) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٥١٧/١

(٧) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه ٥٠٠/٢

وفي رواية الميموني قال أحمد: «كان كوفياً، يقال: رجلاً صالحاً، ما علمت إلا خيراً رحمه الله»^(١). فلا
يعد أن يكون قد عبر بالمعنى، فلم يصرح بوثاقته، بل ذكره بالصالح، وليس بحديثه بأس. ولكن لا
يستبعد تقديم أحمد لإسماعيل، بمرجح قدم سماع إسماعيل، «لأنَّ مِنْ جُمْلَةِ الْمُرْجَّحَاتِ عِنْدَهُمْ (عند المحدثين
(قَدِمَ السَّمَاعُ، لِأَنَّهُ مَظَنَّةُ قُوَّةِ حِفْظِ الشَّيْخِ »^(٢).

فأما من نقل التضعيف (رواية أحمد بن ثابت أبو يحيى) فيقال:

إما أنه مخالف بقول الأكثرين من تلاميذ أحمد وخاصته الذين يروون غير ذلك، فلم يقل أحد منهم
إنه ضعيف. ثم إنَّ أحمد بن ثابت هذا ليس بكثير الرواية عن أحمد ولا يكاد يعرف!!
أو أن ما ذكره له وجه باعتبار أن (مقارب الحديث) لفظ يأتي في آخر مراتب التعديل، وأول مراتب
الجرح، والراوي يكون متردداً أن يلحق بهذا أو بذاك^(٣)، خاصة وقد اتبع أحمد قوله (مقارب الحديث) كما
في رواية الميموني السابقة بقوله: (صالح، ولكنه ليس ينشرح الصدر له، ليس يعرف هكذا، يريد
بالطلب). فهذا يمكن أن يكون كالتفسير لضعف رواية مثل هذا ضعفاً محتملاً.
وباقى الأئمة غير ابن معين وأحمد تواردت أقوالهم في غالبها على أنه صدوق.
قال أبو حاتم: إسماعيل بن زكريا صالح^(٤)، وحديثه مقارب^(٥).
وقال النسائي: أرجو أن لا يكون به بأس، وقال أيضاً: ليس بالقوي، وقال ابن خراش: صدوق^(٦)،
وقال ابن عدي: وإسماعيل من الحديث صدر صالح، وهو حسن الحديث يُكتب حديثه^(٧).

(١) المزني. تهذيب الكمال ٤٨٧/١٦

(٢) ينظر ابن حجر. فتح الباري ٣٦٦/١، والناظر في كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد يدرك مدى الترجيح بقدم
السماع.

(٣) قال البقاعي في النكت الوفية ٢٧/٢: «والتحقيق أنَّ ما نزلَ عن أعلى المراتبِ يصحُّ في اللغة أن يُقال: إنَّه (تجريحٌ)
باعتبارِ أنَّه نزلَ بصاحبه عن الرتبةِ العليا، (وتوثيقٌ) نظراً إلى أنَّه لم يُنزلْ صاحبه إلى درجةٍ من يُرَدُّ حديثه، والمقاربُ
يستوي معناه عند العلماء والعوامِّ في أنَّه ما بينَ الجيِّدِ والرديءِ، وإنَّ أطلقَ أحدٌ عليه الرداءةَ فمراؤه بالنسبة إلى الجيِّدِ،
وكلما قُربَ اللفظُ من أولِ مراتبِ الرَّدِّ كانَ إطلاقُ التجريحِ عليه أسوَّعَ®».

(٤) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١٧٠/٢

(٥) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٩٨/١

(٦) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٩٨/١

(٧) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٥١٨/١

لكن قال العجلي: كوفي ضَعِيف الحديث^(١)، وذكره الحاكم فيمن عيب على مسلم إخراج حديثه^(٢).
وقال أبو داود: ثقة^(٣)، وذلك - والله أعلم - راجع إلى تردد حال من كان مقارب الحديث.

وقال ابن حجر: «روى له الجماعة، لكن ليس له في البخاري سوى أربعة أحاديث، ثلاثة منها أخرجها من رواية غيره بمتابعته، والرابع أخرجه عن محمد بن الصباح عنه عن أبي بردة عن جده أبي بردة عن أبي موسى في قصة الرجل الذي أثنى عليه فقال النبي ﷺ: ((قطعتم ظهر الرجل))^(٤)، ولهذا شاهد من حديث أبي بكر وغيره والله أعلم»^(٥).

قلت: كون البخاري لم يرو له سوى أربعة أحاديث فيه نظر، بل روى له في ثمان مواضع^(٦)، وستة أحاديث، في سبعة منها قال: حدثنا محمد بن الصباح. وقد سبق تعليل ذلك.

وخلاصة هذا أن البخاري إنما أخرج هذا الحديث من طريق إسماعيل بن زكريا على سبيل المتابعة، وهو يعلم يقينا بعلمته، كما يعلم بوجه إسماعيل فيه، لكنه لا يمتنع من الاستدلال به على أصل المسألة، إذ لا يضر الطريق الصحيحة الراجحة، وجود الطريق الضعيفة المرجوحة عنده كما سبق في قول الحافظ ابن حجر.

أما على المستوى الثاني: وهو النظر في ألفاظ هذه الروايات، وتخريج الاختلاف فيما بينها فقد سلك العلماء مسلك الجمع، وفيه مذاهب:

(١) العجلي. الثقات ٢٢٥/١

(٢) الحاكم النيسابوري. المدخل إلى الصحيح ١٦٧/٤

(٣) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٩٨/١، ونسبه للآجري في سؤالاته لأبي داود، ولم أجده فيها.

(٤) كتاب الشهادات. باب ما يكره من الإطناب في المدح وليقل ما يعلم (١٧٧/٣) ح (٢٦٦٣)

(٥) ابن حجر. هدي الساري ص ٤١٠

(٦) ينظر صحيح البخاري. كتاب البيوع. باب ما ذكر في الأسواق (٦٥/٣) ح (٢١١٨)، وكتاب الكفالة. باب قول الله

تعالى: (والذين عاقدت إيمانكم فأتوهم نصيبهم) (٩٦/٣) ح (٢٢٩٤)، وكتاب الشهادات. باب ما يكره من

الإطناب في المدح وليقل ما يعلم (١٧٧/٣) ح (٢٦٦٣)، وكتاب الجهاد والسير. باب فضل الخدمة في الغزو

(٣٥/٤) ح (٢٨٩٠)، وباب السمع والطاعة للإمام (٤٩/٤) ح (٢٩٥٥)، وكتاب الأطعمة. باب الرطب بالقتاء

(٧٩/٧) ح (٥٤٤٢)، وكتاب الأدب. باب ما يكره من التمداح (١٨/٨) ح (٦٠٦٠)، وباب الإخاء والحلف

(٢٢/٨) ح (٦٠٨٣)

المذهب الأول: ما ذهب إليه الكرمانى، من أن العدد لا مفهوم له، فتخصيصه بالذكر لا يقدح في ثبوت الزائد عليه. قال الكرمانى: «فإن قلت: سبق أنه سبع، قلت: لا منافاة إذ التخصيص بالعدد لا ينفي الزائد»^(١)، وهذا القول مبني على عدم اعتبار مفهوم العدد.

المذهب الثاني: احتمال تعدد الواقعة: وممن نصر ذلك العيني خلال رده على ابن حجر في ذلك، وحجته تتمثل في:

الروايات خارج الصحيح: فعند «الترمذي من طريق شعبة عن عَبَّاسِ الْجَرِيرِيِّ بِلَفْظٍ: ((أَصَابَهُمْ جُوعٌ فَأَعْطَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ تَمْرَةً تَمْرَةً))»^(٢)، وفي رواية النسائي من هَذَا الْوَجْهِ بِلَفْظٍ: ((قَسَمَ سَبْعَ تَمْرَاتٍ بَيْنَ سَبْعَةٍ أَنَا فِيهِمْ))^(٣)، وفي رواية ابن ماجه وأحمد من هَذَا الْوَجْهِ بِلَفْظٍ: ((أَصَابَهُمْ جُوعٌ وَهُمْ سَبْعَةٌ فَأَعْطَانِي النَّبِيُّ ﷺ سَبْعَ تَمْرَاتٍ لِكُلِّ إِنْسَانٍ تَمْرَةً))^(٤). وهذه الروايات متفقة في المعنى، لأنَّهُ لم تكن الْقِسْمَةَ إِلَّا تَمْرَةً تَمْرَةً، وهذه تخالف رواية البخاري ظاهراً، ولكن لا تخالفها في الْحَقِيقَةَ لِتَعَدُّدِ الْقِصَّةِ، وَلَا يُنْكَرُ هَذَا إِلَّا مَعَانِدًا^(٥).

الاستدلال الأصولي: قال العيني: «وردُّ هَذَا الْقَائِلِ (ابن حجر) كَلَامِ الْكُرْمَانِيِّ أَيْضًا سَاقِطٌ؛ لِأَنَّ مَا قَالَهُ أَصْلٌ عِنْدَ أَهْلِ الْأُصُولِ»^(٦).

المذهب الثالث: احتمال وقوع القسمة مرتين بواقعة واحدة: وهو ما نحاه الحافظ ابن حجر، فقال: «وَالأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْقِسْمَةَ أَوَّلًا اتَّفَقَتْ حَمْسًا حَمْسًا، ثُمَّ فَضَلَتْ فَضْلَةً فُقِسِمَتْ نِثْنَيْنِ نِثْنَيْنِ؛ فَذَكَرَ أَحَدُ الرَّوَايَيْنِ مُبْتَدَأَ الْأَمْرِ وَالْآخَرَ مُنْتَهَاهُ»^(٧). ولعل الذي ألبأ الحافظ ابن حجر إلى هذا القول هو اتحاد مخرج الرواية، عن أبي هريرة، فقال بحصول القسمة مرتين في نفس الواقعة. وانتقد الإمام العيني ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر في جهتين:

(١) الكرمانى. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري ٥٦/٢٠

(٢) سنن الترمذي. أبواب صفة القيامة والرقائق والورع. باب (٢٢٧/٤) ح (٢٤٧٤)

(٣) سنن النسائي الكبرى. كتاب الوليمة. قسم المأكول إذا قل (٢٥٣/٦) ح (٦٦٩٨)

(٤) سنن ابن ماجه. كتاب الزهد. باب معيشة أصحاب النبي ﷺ (١٣٩٢/٢) ح (٤١٥٧)، ومسنند أحمد بن حنبل.

مسنند المكثرين من الصحابة. مسند أبي هريرة رضي الله عنه (٣٤٤/١٣) ح (٧٩٦٥)

(٥) العيني. عمدة القاري ٦٧/٢١

(٦) العيني. عمدة القاري ٦٧/٢١

(٧) ابن حجر. فتح الباري ٥٦٥/٩

- جهة عدم الدليل، حيث قال: «دَعَوَى هَذَا الْقَائِلُ: إِنْ الْقِسْمَةَ وَقَعْتَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً خَمْسَةَ خَمْسَةَ وَمَرَّةً ثِنْتَيْنِ ثِنْتَيْنِ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، وَهَذَا إِنْ صَحَّ يُقْوَى كَلَامُ ابْنِ التَّيْنِ، أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ مَرَّتَيْنِ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الثَّانِي بَعِيدًا»^(١).

- وجهة تعيين أحد الراويين في القسمة وفضلها. قال العيني: «يُقَالُ أَيْضًا مِنْ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ أَحَدِ الرَّائِيَيْنِ فَإِنْ كَانَ هُوَ أَبَا هُرَيْرَةَ فَهُوَ عَيْنُ الْعَلَطِ عَلَى مَا لَا يَخْفَى، وَإِنْ كَانَ أَبَا عَثْمَانَ الرَّائِيَّ عَنْهُ أَوْ غَيْرِهِ مِمَّنْ دُونَهُ فَهُوَ عَيْنُ التَّعَدُّدِ»^(٢).

ورد ابن حجر على ذلك فقال: «التعدد المدعى بعده أن الصحابي حدث بالقصة مرتين مختلفتين، لأن ذلك إنما يتم أنه لو اختلف مخارج الحديث إليه، فأما مع الاتحاد فالأصل عدم التعدد، كذا قرره أهل التحقيق من أهل الحديث، ومن آخرهم الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، ثم الصلاح العلائي، وهما ممن جمع معرفة الحديث والأصول، وأما كون القسمة حصلت مرتين في حالة واحدة فليس من التعدد المنفي في شيء»^(٣).

وأشار ابن التين، إلى احتمال كون إحدى الروایتين وهما، دون أن يعينها، حيث قال: «إما أن تكون إحدى الروایتين وهما...»^(٤). فأشار إلى احتمال رجحان إحدى الروايات على الأخرى، وثبت أحد الاحتمالين نوع من الترجيح.

● المطلب الثالث: الترجيح

الذي يتعين في هذه المسألة هو صحة مذهب الإمام البخاري في إيراد هذه الروايات. وقصدُه من ذلك، ليس مجرد حشو النصوص المتناقضة لفظًا، وإنما لبيان علة بعضها، كونها متابعة لا تنتظم شرطه في كتابه، وأيضًا لما عرف عنه بالتبعية تعليقه الروايات في صحيحه بعضها ببعض، ولا يطلع على ذلك إلا المهرة أهل الحفظ والفهم والمعرفة.

وبالقياس إلى ذلك فرواية إسماعيل بن زكريا عن عاصم الأحول عن أبي عثمان النهدي عن أبي هريرة أنه أصاب خمس تمرات، تعد معلولة سندًا ومتنا.

(١) العيني. عمدة القاري ٦٧/٢١

(٢) العيني. عمدة القاري ٦٧/٢١

(٣) ابن حجر. انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري ٤٨٠/٢

(٤) ابن حجر. فتح الباري ٥٦٥/٩

أما المتن فظاهر، واليقين البخاري أنه كان عالماً بهذا التعارض، ولكنه لا يرى فيه ما ينهض على نقض شرطه في كتابه، وإنما يسوق هذه الرواية لتأكيد أصل الحكاية وبيان الفقه فيها. وهي قصة النبي ﷺ يسير الطعام مع أصحابه، وهذا الأصل صحيح متفق عليه من رواية إسماعيل وغير إسماعيل! وقد قال الدكتور حاتم العوني في بعض كلامه أن العدد وتحقيقه قد لا يكون له أثر على المقصود من القصة وفقهها. واختلاف الرواة في العدد، مع اتحاد المعنى، وظهور الفائدة منه مع اختلاف اللفظ، مما لا ينافي صحة القصة عن رسول الله ﷺ^(١).

ولذلك فقد بوب البخاري نفسه على هذه الأحاديث بما لا يشير إلى العدد، فقال: باب ما كان النبي ﷺ وأصحابه يأكلون، وباب الرطب بالقثاء، وباب.

والذي اتضح لي - بالتتبع - في صحيح البخاري للأحاديث المختلفة بالعدد، أن البخاري يرجح عادة الصحيح منها:

- إما بطريق العبارة، ومثال ذلك الاختلاف بالعدد الواقع في قصة طواف سليمان على نسائه، فقد روي أن عددهم ستون، وسبعون، وتسعون، وعلى التردد... فقال البخاري: «قال شعيب وابن أبي الزناد: تسعين وهو أصح»^(٢). وفي موضع آخر علق على الرواية الصحيحة عنده فقال: «وحدثنا أبو الزناد، عن الأعرج مثل حديث أبي هريرة»^(٣).

- أو بطريق تقدم الرواية الصحيحة المحتج بها، الواردة بأقوى الطرق وأصح الأسانيد، على الرواية المتابعة أو المستشهد بها، والمثال على ذلك الاختلاف الواقع في قصة النبي ﷺ التمر على أصحابه (مثال الدراسة)، وقد فصلنا وجه الترجيح. وكذلك الاختلاف الواقع في عدد الطعنات والضربات بجعفر بن أبي طالب ﷺ في غزوة مؤتة؛ فقد جاء عند البخاري فيها، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ ابْنِ أَبِي هِلَالٍ، قَالَ: وَأَخْبَرَنِي نَافِعٌ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، أَخْبَرَهُ: ((أَنَّهُ وَقَفَ عَلَى جَعْفَرٍ يَوْمَئِذٍ، وَهُوَ قَتِيلٌ، فَعَدَدْتُ بِهِ خَمْسِينَ، بَيْنَ طَعْنَةٍ وَضَرْبَةٍ، لَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ فِي دُبُرِهِ))، يَعْنِي فِي ظَهْرِهِ^(٤). وهذه الرواية الأولى. والرواية بعدها أدنى منها، فهي رواية سيقم للاستشهاد. قال البخاري: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، حَدَّثَنَا مُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا،

(١) الشريف حاتم العوني. الجواب عن طعون في صحيح البخاري ص ٢٥

(٢) صحيح البخاري (١٦٢/٤) ح (٣٤٢٤)

(٣) صحيح البخاري (١٤٦/٨) ح (٦٧٢٠)

(٤) صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب غزوة مؤتة من أرض الشام (١٤٣/٥) ح (٤٢٦٠)

قَالَ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((إِنْ قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعَفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعَفَرٌ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ رَوَاحَةَ)). قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: كُنْتُ فِيهِمْ فِي تِلْكَ الْعَزْوَةِ، فَالْتَمَسْنَا جَعْفَرَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَوَجَدْنَاهُ فِي الْقَتْلَى، وَوَجَدْنَا مَا فِي جَسَدِهِ بَضْعًا وَتِسْعِينَ، مِنْ طَعْنَةٍ وَرُمِيَةٍ^(١).

والسبب في ذلك هو مغيرة بن عبد الرحمن، قال الحافظ ابن حجر: «لَيْسَ لَهُ فِي الْبُخَارِيِّ سِوَى حَدِيثٍ وَاحِدٍ فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ مِنْ رِوَايَتِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ بَنِي عَمْرِو، وَتَابِعَهُ عِنْدَهُ سَعِيدُ بْنُ أَبِي هَلَالٍ عَنْ نَافِعٍ»^(٢). وقال أيضا: «وَلَيْسَ لِلْمَخْزُومِيِّ فِي الْبُخَارِيِّ سِوَى هَذَا الْحَدِيثِ وَهُوَ بِطَرِيقِ الْمُتَابَعَةِ عِنْدَهُ، وَكَانَ الْمَخْزُومِيُّ فَقِيهَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَعْدَ مَالِكٍ وَهُوَ صَدُوقٌ»^(٣).

- وربما بذكر الأصح وقول الأكثر كما يظهر في عدد من كان مع النبي ﷺ عام الحديبية، فأكثر وأصح الروايات أنهم ألف وأربعمائة، وهي رواية البراء بن عازب، واختلف على جابر في ذلك، فقليل ألف وأربعمائة وقليل ألف وخمسمائة، وقد حكى البخاري شيئا من هذا الاختلاف^(٤)، ورجح البيهقي أنهم كانوا ألف وأربعمائة^(٥).

المبحث الثاني

ما جاء في مقدار مكث النبي ﷺ بمكة والمدينة وسنة وفاته وفيه ثلاثة مطالب

• المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها عدنان الرفاعي وبيان موقفه

(١) صحيح البخاري. كتاب المغازي. باب غزوة مؤتة من أرض الشام (١٤٣/٥) ح (٤٢٦١)

(٢) ابن حجر. هدي الساري ص ٤٦٧

(٣) ابن حجر. فتح الباري ٥١١/٧

(٤) ينظر صحيح البخاري (١١٤/٧) ح (٥٦٣٩)

(٥) البيهقي. دلائل النبوة ٩٨/٤

- المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات
- المطلب الثالث: الترجيح

• المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها عدنان

الرفاعي وبيان موقفه

قال عدنان الرفاعي^(١): « صحيح البخاري (٣٦١٤): حدثني..... عن ابن عباس قال مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة وتوفي وهو ابن ثلاث وستين.

صحيح البخاري (٣٢٨٤): حدثنا..... بعثه الله على رأس أربعين سنة فأقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين.....

صحيح مسلم (٤٣٣٠): حدثنا..... بعثه الله على رأس أربعين سنة فأقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين وتوفاه الله على رأس ستين سنة.....

صحيح مسلم (٤٣٤٠): وحدثني..... حدثنا ابن عباس أن رسول الله ﷺ توفي وهو ابن خمس وستين.....

صحيح مسلم (٤٣٣٥): حدثنا..... عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ مكث بمكة ثلاث عشرة وتوفي وهو ابن ثلاث وستين.

صحيح مسلم (٤٣٤١): وحدثنا..... عن ابن عباس قال: أقام رسول الله ﷺ بمكة خمس عشرة سنة يسمع الصوت ويرى الضوء سبع سنين ولا يرى شيئاً وثمان سنين يوحى إليه وأقام بالمدينة عشراً».

ثم قال الأستاذ عدنان الرفاعي في الهامش رقم ١ تعقيباً على هذه الروايات: «ورد في شرح النووي لصحيح مسلم النص التالي كتبرير للاختلاف بين هذه الروايات: واتفق العلماء على أن أصحابها ثلاث وستون، وتأولوا الباقي عليه...»^(٢).

وقال بعد ذلك^(٣): «فليس من المعقول أن يعتقد البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ عاش - كما رأينا - ستين عاماً وعاش ثلاثاً وستين عاماً، وعاش خمسا وستين عاماً في الوقت نفسه».

وقال في موضع آخر معلقاً على الحديث الأخير لابن عباس: « فكل العاقلين يدركون أن: (١٥=٨+٧) .. وأي تأويل يقلب هذه المعادلة لتصبح على الشكل: (١٣=٨+٧) هو خروج ليس فقط عن منهج الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وإنما - أيضاً - خروج على ثوابت العقل والإدراك التي يتميز بهما

^(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٤

^(٢) الحق الذي لا يريدون ص ٢٤

^(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٧٦

الإنسان عن الحيوان..»^(١).

وبالتالي فهذه مجرد (روايات تاريخية)، متناقضة غير صحيحة، لا يبررها عقل ولا منطق، وفيها إساءة لسنة النبي ﷺ^(٢).

ثم انتقد صنيع شراح الحديث فقال: «لقد قمنا - في هذا الفصل - بعرض بعض الجوانب من بعض الأحاديث المتناقضة للمسألة ذاتها، دون أي تعقيب، وعرضنا في الهامش كيف حاول بعض شارحي هذه الروايات التحايل في شرحهم على الدلالات الواضحة وضوح الشمس، بغية عدم الاقرار بهذا التناقض.. ولو أردنا التعقيب على هذا التناقض وعلى التحايل في شرح الروايات المتناقضة بغية طمس هذا التناقض، لقلنا الكثير...»^(٣).

● المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات

أولاً: ما يتعلق بروايات الإمام البخاري:

لا شك أن الأمر الأظهر ههنا هو أن الأستاذ عدنان الرفاعي في بحثه لهذه المسألة قد أعرض عن ذكر كثير من الروايات فيها؛ سواء في صحيح البخاري أو صحيح مسلم.. وعدم الاستيعاب هذا قاده إلى بعض النتائج المتعجلة الخاطئة^(٤).

فمن تتبع صنيع البخاري يجده ذكر هذا الحديث تحت أبواب عقدها، وهي: باب مبعث النبي ﷺ ، وباب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة....، وباب وفاة النبي ﷺ، ساق خلالها خمسة أحاديث بأقوى الطرق. عن عكرمة عن ابن عباس ؓ حديثان، وعن الثقة المتقن عمرو بن دينار عنه حديث واحد. وعن أبي سلمة عن عائشة وابن عباس، ثم عن عروة بن الزبير عن عائشة.. وهي روايات صحيحة صريحة لا تختلف ولا تتعارض فيما بينها..

لكنه - البخاري - عاد مرة أخرى وذكر في باب صفة النبي ﷺ روايتين عن أنس ؓ، تتضمن بعض الاختلاف وبعض الاتفاق مع روايات ابن عباس السابقة.

أما الاتفاق: فمن جهة لم يختلف قول أنس في الرواية الأولى أو الثانية في وصفه للرسول ﷺ أنه بعث على رأس (الأربعين)، وهو ما يتوافق وروايات ابن عباس السابقة.

(١) مقال الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث ص ١٣

(٢) مقال الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث ص ١٢-١٣

(٣) الحق الذي لا يريدون ص ٧٧

(٤) لكنه عاد وذكر روايات أخرى لمسلم في كتابه الآخر محطات في سبيل الحكمة ص ٤٥٧-٤٥٩

١. قال ابن عباس: ((أنزل على رسول الله ﷺ وهو ابن أربعين...))^(١).
 ٢. وفي الرواية الثانية قال: ((بعث رسول الله ﷺ لأربعين...))^(٢).
 ٣. وفي رواية مختصرة عن عمرو بن دينار عنه قال: ((مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة، وتوفي وهو ابن ثلاث وستين))^(٣).
 ٤. وقال أنس: ((أنزل عليه وهو ابن أربعين...))^(٤).
 ٥. وفي الرواية الثانية قال أنس: ((بعثه الله على رأس أربعين سنة...))^(٥).
- ومن جهة أخرى لم تختلف رواية أنس عن رواية ابن عباس في مدة مكث النبي ﷺ بالمدينة، وهي (عشر سنين):

١. قال ابن عباس: ((فهاجر إلى المدينة فمكث بها عشر سنين...))^(٦).
٢. وفي الرواية الثانية: ((ثم أمر بالهجرة فهاجر عشر سنين...))^(٧).
٣. وعن عائشة وابن عباس: ((وبالمدينة عشرا...))^(٨).
٤. وفي مفهوم رواية عمرو بن دينار المختصرة أيضا ما يتوافق مع هذا، قال ابن عباس: ((مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة، وتوفي وهو ابن ثلاث وستين))^(٩).
٥. وقال أنس في الروایتين: ((وبالمدينة عشر سنين...))^(١٠).

أما الاختلاف الوحيد بين روايات ابن عباس وأنس رضي الله عنهما عند البخاري، ففي مدة مكثه بمكة:

-
- (١) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: مبعث النبي ﷺ (٤٥/٥) ح (٣٨٥١).
 - (٢) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٥٧/٥) ح (٣٩٠٢).
 - (٣) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٥٧/٥) ح (٣٩٠٣).
 - (٤) صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب: صفة النبي ﷺ (١٨٧/٤) ح (٣٥٤٧).
 - (٥) صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب: صفة النبي ﷺ (١٨٧/٤-١٨٨) ح (٣٥٤٨).
 - (٦) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: مبعث النبي ﷺ (٤٥/٥) ح (٣٨٥١).
 - (٧) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٥٧/٥) ح (٣٩٠٢).
 - (٨) صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب: وفاة النبي ﷺ (١٦٢٠/٤) ح (٣٥٣٦).
 - (٩) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار. باب: هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٥٧/٥) ح (٣٩٠٣).
 - (١٠) صحيح البخاري: كتاب المناقب. باب: صفة النبي ﷺ (١٨٧/٤-١٨٨) ح (٣٥٤٧) و ح (٣٥٤٨).

فالروايات عن ابن عباس في عمومها ثلاث عشرة سنة، ورواية أنس عشر سنين. قال عدنان الرفاعي: «.. هنا - أي في رواية ابن عباس - نرى أن النبي ﷺ مكث بمكة ثلاث عشرة سنة وتوفي وهو ابن ثلاث وستين.. إذا تختلف الروايتان بمقدار ثلاث سنوات في مدة لبث النبي ﷺ بمكة»^(١). وسنفصل المناقشة بعد ذكر ما يتعلق بروايات مسلم.

ثانيا: ما يتعلق بروايات مسلم: الإمام مسلم ساق في صحيحه أكثر من سبع روايات في الحقيقة، أي بخلاف ما أورد له الأستاذ عدنان الرفاعي في كتابيه (الحق الذي لا يريدون)^(٢) و(محطات في سبيل الحكمة)^(٣)؛ حيث اكتفى بإيراد أربع منها سبق وذكرناها؛ أي أنه انتقى من صحيح مسلم ما يدل على مراده من التعارض بين هذه الأحاديث، دون أن يقحم نفسه بالتعمق في منهج مسلم، ودون أن يلم بأطراف المسألة مكتفيا بقوله في أول الفصل: عرض دون تعقيب.

وأشير هنا إلى أن عموم روايات مسلم التي ساقها تتوافق مع روايات الإمام البخاري، ولكن المسألة هي في إدراك مناهج الأئمة المصنفين..

وإذا كان الإمام البخاري قد ساق رواية أنس بن مالك، والتي ظاهرها أن النبي ﷺ قبض على رأس ستين سنة؛ فقد صدر الإمام مسلم رواياته بها، فعن ربيعة عن أنس أنه سمعه يقول: ((كان رسول الله ﷺ...بعثه الله على رأس أربعين سنة، فأقام بمكة عشر سنين، وبالمدينة عشر سنين، وتوفاه الله على رأس ستين سنة... وليس في رأسه...))^(٤).

ثم أورد الإمام مسلم باقي الروايات التي تتفق وروايات الإمام البخاري السابقة، وأعقبها أخيرا بذكر الروايات التي ظاهرها أن النبي ﷺ قبض على رأس خمس وستين.

وللإجابة عن كل ذلك مجموعة من الوجوه:

أولا: كان القصد الأول فيما يظهر عند البخاري ومسلم من ذكر رواية أنس بن مالك ليس توثيق مدة مكث النبي ﷺ بمكة أو المدينة ولا توثيق الوفاة، ولكن توثيق الصفات، فأنس بن مالك لازم الرسول ﷺ، وهو أعرف به من غيره، فلا يجوز إهمال حديث في وصفه ﷺ لاختلاف في تواريخ لا تتعلق بالأحكام أصلا.. فقال البخاري: باب صفة النبي ﷺ، وفي مسلم: باب صفة النبي ﷺ ومبعثه وسنه.

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٤٨

(٢) ص ٢٤ وما بعدها

(٣) ص ٤٥٧ وما بعدها

(٤) صحيح مسلم: كتاب الفضائل. باب في صفة النبي ﷺ ومبعثه وسنه (٤/١٨٢٤) ح (٢٣٤٧)

ولذلك اتفقت الروايات عندهما بعد ذلك لما جيء للتوثيق، فقال البخاري: باب مبعث النبي ﷺ، وباب هجرة النبي ﷺ وأصحابه... وباب وفاة النبي ﷺ، وفي مسلم: باب كم سن النبي ﷺ يوم قبض؟ وبعده باب كم أقام النبي ﷺ بمكة والمدينة؟ ولا شك أنها روايات متوافقة.

ثانياً: من الناحية الحديثية نلاحظ أن الإمام مسلم قد ساق الاختلاف بين هذه الروايات، وذلك من منهجه في صحيحه؛ يسوق الاختلاف لبيان العلل الواردة، أو لنكت علمية أخرى.. وأهم من ذلك أن الإمام مسلم من عاداته أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها؛ يقدم الأصح فالأصح^(١).

قال في مقدمة صحيحه^(٢): «إنا نعمد إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله ﷺ فنقسمها على ثلاثة أقسام وثلاث طبقات من الناس على غير تكرار، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى أو إسناد يقع إلى جنب اسناد لعله تكون هناك... فاما القسم الأول فانا نتوخى أن نقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها، وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وإتقان لما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولا تخليط فاحش، كما قد عثر فيه على كثير من المحدثين وبأن ذلك في حديثهم، فإذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخبارا يقع في أسانيدنا بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المقدم قبلهم، على أنهم وان كانوا فيما وصفنا دونهم فان اسم الستر والصدق وتعاطى العلم يشملهم».

فبان إذا أن الإمام مسلم قد يخرج عن بعض الضعفاء؛ فيذكر الحديث أولاً بأسانيد نظيفة ويجعله أصلاً، ثم يتبعه بإسناد أو أسانيد فيها بعض الضعفاء على وجه التأكيد^(٣).

وإذا تأكد هذا عن منهج الإمام مسلم علمنا أن رواية قبض النبي ﷺ وهو ابن خمس وستين الواردة في صحيحه معلولة؛ فهي من رواية عمار مولى بني هاشم عن ابن عباس، قال البخاري بعدما ذكر رواية عمار بن أبي عمار عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ توفي وهو ابن خمس وستين: «ولا يتابع عليه، وكان شعبة يتكلم في عمار»^(٤).

(١) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٢٩

(٢) مقدمة صحيح مسلم ٤/١

(٣) مقدمة تحفة الأحوذى ص ٨١ وينظر عبقرية الامام مسلم في صحيحه لحمزة الملباري، وكتاب الامام مسلم ومنهجه في الصحيح لمحمد عبد الرحمن طوالبه وغيرها من الكتب

(٤) البخاري. التاريخ الصغير ٢٩/١

وقال ابن حبان: «وكان يخطيء»^(١)، «وكان يهمل في الشيء بعد الشيء»^(٢)، وقال الحافظ: «صدوق ربما أخطأ»^(٣).

أظف إلى ذلك أن أكثر وأوثق أصحاب ابن عباس؛ عكرمة وعمرو بن دينار وأبو سلمة وابن سيرين وأبو حمزة خالفوا عمارا فرووا أنه توفي وهو ابن ثلاث وستين، قال البيهقي بعد سياقه لتلك الروايات: «رواية الجماعة عن ابن عباس في ثلاث وستين أصح، فهم أوثق وأكثر، وروايتهم توافق الرواية الصحيحة عن عروة عن عائشة، وإحدى الروايتين عن أنس، والرواية الصحيحة عن معاوية»^(٤).

ولعل المخالفة للأوثق والأكثر هو الذي جعل الشيخ الألباني يحكم على هذه الرواية بالشذوذ^(٥).

ونستنتج من خلال ما قدمنا من الناحية الحديثية مدى الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ عدنان الرفاعي؛ إذ راح يبسط الأمور، ويطلق أحكاما، من قبيل أن المسألة لا تعدو التاريخ الذي لبس ثوب السنة النبوية، والسنة الحقيقية منه براء يقول: «لاشك أن من يملك حدا أدنى من الوعي والإدراك يرى تناقضا بين هذه الروايات، فلا يمكن من خلال هذه الروايات أن نصل إلى نتيجة في معرفة كم عاش النبي ﷺ، وكم لبث في مكة. ويأتي السادة الذين يقدمون التاريخ نصا مقدسا، ليبرروا هذه التناقضات، على حسب العقل والمنطق، ظانين أنهم بذلك يخدمون سنة رسول الله ﷺ»^(٦).

ثالثا: مسالك أهل العلم في رفع التعارض بين هذه الروايات: بحث العلماء مسألة الاختلاف بين

هذه الروايات، وسلوكوا في ذلك مسلكين: **الجمع والترجيح.**

أما الجمع؛ فجريا منهم على مسألة جبر الكسور الموجودة في كثير من كلام العرب، ولهم في ذلك مسلكين:

المسلك الأول: ما ذكره الحافظ ابن حجر عن السهيلي، وهو أن من قال (ثلاث عشرة سنة) عد من أول ما جاء الملك بالنبوة، ومن قال (مكث عشرا) أخذ ما بعد فترة الوحي ومجيء الملك بيا أيها المدثر...^(٧). ولا شك أن هذا لا يحسم المسألة، فهو جمع قاصر داخل الروايات نفسها، لا يتعلق بفروعها

(١) ابن حبان. الثقات ٢٦٨/٥

(٢) ابن حبان. مشاهير علماء الأمصار ص ١٤٠

(٣) ابن حجر. تقريب التهذيب ص ٤٠٨

(٤) البيهقي. دلائل النبوة ٢٤١/٧، وينظر ابن كثير. السيرة النبوية ٥١٥/٤

(٥) ينظر الألباني. ضعيف الترمذي ص ٤٨٩

(٦) الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث. مقال منشور عبر موقع المهندس عدنان الرفاعي ص ١٢

(٧) ابن حجر. فتح الباري ١٥١/٨

المختلفة، قال الحافظ: « وهو مبنى على صحّة خبر الشّعبي الذي نقلته من تاريخ الإمام أحمد في بدء الوحي»^(١).

المسلك الثاني: متعلق بجميع الروايات على طريقة جبر الكسور.

قال ابن الجوزي: « الصحيح الأول (ابن ثلاثٍ وستين سنة)، ومنّ قال ستين أراد أعشار الستين، فالإنسان قد يقول: سني أربعون. ويكون قد زاد عليها، إلا أن الزيادة لم تبلغ عشرًا»^(٢).
وقال الذهبي: « قوله في الأول على رأس ستين سنة، على سبيل حذف الكسور القليلة، لا على سبيل التحرير، ومثله موجود في كثير من كلام العرب»^(٣).

وقال الحافظ: « وقد جمع بعضهم بين الروايات المشهورة بأن من قال خمس وستون جبر الكسر»^(٤).
وقال أيضا: « فإن كل من روى عنه أنه عاش ستين أو أكثر من ثلاث وستين جاء عنه أنه عاش ثلاثا وستين، فالمعتمد أنه عاش ثلاثا وستين وما يخالف ذلك إما أن يحمل على إلغاء الكسر في السنين وإما على جبر الكسر في الشهور»^(٥).

أما الترجيح؛ فلاهل العلم مسلكين أيضا؛ الترجيح بقول الأكثر، والترجيح بالأصححة والشهرة.
أما بقول الأكثر فقال البيهقي: « رواية الجماعة عن ابن عباس في ثلاث وستين أصح، فهم أوثق وأكثر، وروايتهم توافق الرواية الصحيحة عن عروة عن عائشة، وإحدى الروايتين عن أنس، والرواية الصحيحة عن معاوية، وهو قول سعيد بن المسيب، وعامر الشعبي، وأبي جعفر محمد بن علي»^(٦)، زاد ابن كثير: « قلت: وعبد الله بن عتبة، والقاسم بن عبد الرحمن، والحسن البصري، وعلي بن الحسين، وغير واحد»^(٧).

وقال ابن عبد البر بعد رواية معاوية أنه قبض وهو ابن ثلاث وستين: «قاله أبو إسحاق، وعامر بن سعد، وعبد الله بن عتبة، وسعيد ابن المسيب، والشعبي، وعليه أكثر الناس لأنه يجتمع على هذا القول

(١) ابن حجر. فتح الباري ١٥١/٨

(٢) ابن الجوزي. الوفا بأحوال المصطفى ٥٤٢/٢

(٣) الذهبي. تاريخ الاسلام ٨٢٥/١

(٤) ابن حجر. فتح الباري ١٥١/٨

(٥) ابن حجر. فتح الباري ٤/٩

(٦) البيهقي. دلائل النبوة ٢٤١/٧، وينظر ابن كثير. السيرة النبوية ٥١٥/٤

(٧) ابن كثير. السيرة النبوية ٥١٥/٤

كل من قال تنبأ على رأس أربعين فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وكل من قال بعث على رأس ثلاث وأربعين، فأقام بمكة عشرا ، وهو الذي يسكن إليه القلب في وفاته، والله أعلم»^(١).

وقال بدر الدين العيني: « قلت: قول البخاري هو قول الأكثر »^(٢).

وقال ابن حجر: « والحاصل إن كل من روى عنه من الصحابة ما يخالف المشهور، وهو ثلاث وستون جاء عنه المشهور، وهم بن عباس وعائشة وأنس، ولم يختلف على معاوية أنه عاش ثلاثا وستين، وبه جزم سعيد بن المسيب والشعبي ومجاهد »^(٣).

أما الترجيح بالأصححة، فقال به كوكبة من أهل العلم بالحديث:

قال ابن سعد: « وهو الثبت إن شاء الله »^(٤).

وقال البيهقي: « رواية الجماعة عن ابن عباس في ثلاث وستين أصح، فهم أوثق وأكثر »^(٥).

وقال ابن عبد البر: « هذا أصح شيء جاء في هذا الباب »^(٦).

وقال ابن الجوزي: « الصحيح الأول (ابن ثلاث وستين سنة) »^(٧).

وقال النووي: « واتفقوا أنه ﷺ أقام بالمدينة بعد الهجرة عشر سنين ومكة قبل النبوة أربعين سنة وإنما الخلاف في قدر إقامته بمكة بعد النبوة وقبل الهجرة. والصحيح أنها ثلاث عشرة فيكون عمره ثلاثاً وستين وهذا الذي ذكرناه أنه بعث على رأس أربعين سنة هو الصواب المشهور الذي أطبق عليه العلماء »^(٨).

وقال الذهبي: « وهو الصحيح الذي قطع به المحققون »^(٩).

وقال ابن حجر: « قوله: (بمكة ثلاث عشرة سنة)، هذا أصح مما رواه مسلم من طريق عمار بن أبي

عمار عن ابن عباس (أن النبي ﷺ أقام بمكة خمس عشرة سنة) »^(١٠).

(١) ابن عبد البر. التمهيد ٢٦/٣

(٢) العيني. عمدة القاري ٣٠٤/١٦

(٣) ابن حجر. فتح الباري ١٥١/٨

(٤) ابن سعد. الطبقات الكبرى ٢٣٦/٢

(٥) البيهقي. دلائل النبوة ٢٤١/٧

(٦) ابن عبد البر. التمهيد ٢٥/٣

(٧) ابن الجوزي. الوفا بأحوال المصطفى ٥٤٢/٢

(٨) شرح النووي على مسلم ٩٩/١٥

(٩) الذهبي. تاريخ الإسلام ٨٢٧/١

(١٠) ابن حجر. فتح الباري ١٦٤/٧

وقال أيضا: «قوله: (فمكث بمكة ثلاث عشرة)، هذا أصح مما أخرجه أحمد عن يحيى بن سعيد عن هشام بن حسان بهذا الإسناد قال: ((أنزل على النبي ﷺ وهو ابن ثلاث وأربعين، فمكث بمكة عشرا))، وأصح مما أخرجه مسلم من وجه آخر عن ابن عباس ((أن إقامة النبي ﷺ بمكة كانت خمس عشرة سنة))^(١).

• المطلب الثالث: الترجيح

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن النبي ﷺ قبض وهو ابن ثلاث وستين، فهو الأصح والأشهر وقول الأكثر، ولا يعارض ذلك رواية قبضه على رأس الستين، بتأويل جبر الكسر المعمول به عند أهل العلم من المحدثين والمؤرخين والفقهاء وغيرهم^(٢)، أو بمعرفة أن المقصود برواية أنس أنه قبض على رأس الستين ملاحظة الصفات لا توثيق الوفاة.

أما رواية قبضه وهو ابن خمس وستين الواردة بمسلم فهي معلولة أو شاذة.. وهكذا تأتلف الأحاديث ولا تختلف، وليس فيها ما يحيله العقل والمنطق الإنساني.. وعليه فقد جانب الصواب موقف الأستاذ عدنان الرفاعي في هذه المسألة - والله أعلم -

المفارقة أن الأستاذ عدنان الرفاعي نفسه يذهب إلى هذا الرأي (قبض النبي ﷺ على رأس ثلاث وستين سنة)، وذلك خلال حديثه عن مفهوم السنة، يقول: «... وهذا الرشد على طريق الهداية كان ملازما له طيلة فترة النبوة ؛ أي (٢٣) عاما...»^(٣)، ثم يقول بعدها: « فنحن نعلم أن الوحي أتى النبي ﷺ بعد ان أصبح عمره أربعين سنة »^(٤).

(١) ابن حجر. فتح الباري ٢٣٠/٧

(٢) ينظر على سبيل المثال: كتاب الحاوي في فقه الشافعي ٤٠/١٣. والمجموع شرح المذهب ٢٠٩/٢٠. والمغني لابن قدامة

٣٦١/١٩. وعبد الملك العصامي المكي. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ٢٠٣/٢. وابن حجر. فتح

الباري ٤٤٠/٧...

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٥٩

(٤) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٠

المبحث الثالث

ما جاء في الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها عدنان الرفاعي وبيان موقفه
- المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات
- المطلب الثالث: الترجيح

• المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها عدنان

الرفاعي وبيان موقفه

قال الأستاذ عدنان الرفاعي^(١): « صحيح مسلم (٣٩٢٠): وحدثنى..... أن النبي ﷺ قال: لا يستلقين أحدكم ثم يضع إحدى رجله على الأخرى^(٢)».

صحيح مسلم (٣٩٢١): حدثنا..... أنه رأى رسول الله ﷺ مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجله على الأخرى.....»^(٣).

ثم ساق في الهامش جزء من كلام الإمام النووي في توجيه التعارض بين الحديثين^(٤). وبلا شك فالمهندس عدنان الرفاعي يرى أن الحديثين متعارضان؛ أحدهما يمنع وهو من قول النبي ﷺ، والآخر يبيح وهو من فعله ﷺ، وهذا التعارض يقود نتيجة إلى رفض عقلي لهذه الروايات، كما أن توجيه الإمام النووي لهذا الاختلاف ليس ذا قيمة علمية، كما يردد في أكثر من موضع في كتبه ومقالاته.

• المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات

أولا: لا يختلف أهل العلم بالحديث أن الحديثين السابقين صحيحان؛ فهما في صحيح مسلم بأسانيد صحيحة؛ الأول (المانع) مروى عن جابر، كتاب اللباس والزينة، باب في منع الاستلقاء على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى، والثاني (المبيح) بعده مباشرة، عن عبّاد بن تميم عن عمه، باب إباحة الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى.

ثانيا: إذا تأملنا في سياق مسلم للحديثين، نجد أن احتمال غفلته عن تعارضهما، بما يطعن فيه، أو كتابه، أو شارحيه؛ رأي في غاية الضعف. فالإمام مسلم كما سبق أورد حديث النهي، وأتبعه مباشرة بحديث الإباحة، وهو ما يجعلنا نرجح أن المسألة تتخرج على تعليل آخر، يجمع بين الحديثين على طريقة إعمال الدليلين، أو ترجيح أحدهما على الآخر كما هو مقرر في علم الحديث، وليست طريقة مسلم في صحيحه هي اتباع المنهج التراثي الجمعي كما يدعي المهندس عدنان الرفاعي عندما يقول عن مصنفي

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٧-٢٨

(٢) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب في منع الاستلقاء على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى (١٦٦٢/٣) ح (٢٠٩٩)

(٣) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب في إباحة الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى (١٦٦٢/٣) ح (٢١٠٠)

(٤) الهامش رقم ٤ ص ٢٧

الصحيح: « وميزة العمل الذي قاموا به هو أنهم كانوا يجمعون وفق منهج ألزموا أنفسهم به، ولذلك رأيناهم لا يترددون في عرض الأحاديث المختلفة والمتناقضة - أحيانا - للحدث ذاته داخل الصحيح الواحد»^(١).

ثالثا: ولعل أقرب تعليل ذكره العلماء، هو خوف انكشاف العورة؛ إذ أن الاستلقاء ووضع الرجل على الأخرى ليس هيئة واحدة؛ فقد يستلقي المرء على ظهره، ويمد رجله من غير رفع إحداها على الأخرى، وهي حالة يبعد انكشاف العورة خلالها. بخلاف لو استلقى ونصب إحدى رجله ووضع الأخرى عليها، فهي الحالة الأقرب لتجسد العورة وانكشافها، ولعلها علة النهي في الحديث الأول: ((لَا يَسْتَلْقِيَنَّ أَحَدُكُمْ ثُمَّ يَضَعُ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى)).

قال الملا علي القاري: « وضع إحدى الرجلين على الأخرى قد يكون على نوعين: أن تكون رجلاه ممدودتين إحداها فوق الأخرى ولا بأس بهذا فإنه لا ينكشف من العورة بهذه الهيئة، وأن يكون ناصبا ساق إحدى الرجلين ويضع الرجل الأخرى على الركبة المنصوبة، وعلى هذا فإن لم يكن انكشاف العورة بأن يكون سراويل عليه أو يكون إزاره أو ذيله طويلين جاز وإلا فلا »^(٢).

رابعا: مما يؤيد تعليل النهي بذلك سياق الإمام مسلم للروايات في المسألة، بما يبين أنه موضوع واحد، وسياق واحد؛ فقد صدر الباب بحديث جابر: ((أن رسول الله ﷺ نَهَى عَنِ اسْتِمَالِ الصَّمَاءِ، وَالِإِحْتِيَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَأَنْ يَرْفَعَ الرَّجُلُ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى وَهُوَ مُسْتَلْقٍ عَلَى ظَهْرِهِ))^(٣). ثم اتبعه بحديث ثان لجابر: ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا تَمْشِ فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ، وَلَا تَحْتَبِ فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ، وَلَا تَأْكُلْ بِشِمَالِكَ، وَلَا تَشْتَمِلِ الصَّمَاءَ، وَلَا تَضَعُ إِحْدَى رِجْلَيْكَ عَلَى الْأُخْرَى إِذَا اسْتَلْقَيْتَ))^(٤). فهذا السياق الروائي لمسلم يشعر بالآتي:

أ- أن معنى (الوضع)، وضع الرجل على الأخرى المنهي عنه، هو بمعنى رفعها، كما هو الوارد في الحديث الأول. ولا شك أن الرفع للرجل على الأخرى أثناء الاستلقاء يقترب فيه أو يتحقق كشف العورة

(١) الحق الذي لا يريدون ص ٢٠٨

(٢) علي القاري. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٢٩٧٧/٧

(٣) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب في منع الاستلقاء على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى (١٦٦١/٣) ح (٢٠٩٩)

(٤) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب في منع الاستلقاء على الظهر ووضع إحدى الرجلين على الأخرى (١٦٦٢/٣) ح (٢٠٩٩)

لاسيما الفخذ. وإنما قلنا ذلك لأن الحديثين راويهما واحد، وهو جابر ، والأصل أن الحديث يفسر بعضه بعضا.

ب- أما الحديث الثاني، حديث عباد بن تميم عن عمه ((أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى))^(١)، فلا يمكن حمل الوضع ههنا على معنى الرفع ؛ لاختلاف مخرج الروایتين، وعدم وجود سياق لغوي مرجح - والله أعلم -

خامسا: ورد بالحديث الثاني (حديث الإباحة) لفظ زائد عن الأول؛ وهو قوله: (مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ)، ولا شك أن الرجل يتعاهد عورته بالمسجد أكثر منها في بيته أو مجالسه؛ فكان إذا فعل النبي ﷺ المبيح والمخالف لقوله معلل بكشف العورة.

ولذلك ذهب كثير من العلماء إلى توكيد إيجاب ستر العورة في الصلاة^(٢).

سادسا: ومما يقوي حجة من علل النهي بخشية انكشاف العورة، وبالتالي لا تعارض على الحقيقة وفي نفس الأمر؛ وانطلاقا مما أورده الإمام مسلم دائما، ما جاء في حديث الباب السابق، من جمع النبي ﷺ جملة أشياء تنكشف بها عورة المرء، ومنها: اشتمال الصماء، والاحتباء في ثوب واحد، ورفع إحدى الرجلين على الأخرى عند الاستلقاء. فهذا التقارن بين هذه الأشياء المنهي عنها، يرشح لدلالة واحدة واضحة، ألا وهي الخوف من تكشف العورات.. فهذه هي العلة، وحيث وجدت كان النهي، وحيث فقدت صرنا إلى الإباحة، فالحكم وعلته يتلازمان وجودا وعدما، وبالتالي لا تعارض..

أما اشتمال الصماء، فقال أبو عبيد: «هو أن يَشْتَمِلَ بِالثَّوْبِ حَتَّى يُجَلَّلَ بِهِ جَسَدَهُ وَلَا يَرْفَعُ مِنْهُ جَانِبًا ، فيكون فيه فُرْجَةٌ تَخْرُجُ مِنْهَا يَدُهُ ، وهو التَّلُّعُ ، وربما اضْطَجَعَ فِيهِ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ. قَالَ : وَأَمَّا تَفْسِيرُ الْفُقَهَاءِ فيقولون : هو أن يَشْتَمِلَ بِثَوْبٍ وَاحِدٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ مِنْ أَحَدِ جَانِبَيْهِ فيضَعُهُ عَلَى مَنْكِبِهِ وَيَبْدُو مِنْهُ فُرْجَةٌ قَالَ : وَالْفُقَهَاءُ أَعْلَمُ بِالتَّوَابِلِ فِي هَذَا وَذَلِكَ أَصَحُّ فِي الْكَلَامِ، فَمَنْ ذَهَبَ إِلَى هَذَا التَّفْسِيرِ كَرِهَ التَّكْشِفَ وَإِبْدَاءَ الْعَوْرَةِ، وَمَنْ فَسَّرَهُ تَفْسِيرَ أَهْلِ اللُّغَةِ كَرِهَ أَنْ يَتَزَمَّلَ بِهِ شَامِلًا جَسَدَهُ خَافَةَ أَنْ يُدْفَعَ إِلَى حَالَةٍ سَادَّةٍ لِنَفْسِهِ فِيهِلِكَ»^(٣).

(١) صحيح مسلم. كتاب اللباس والزينة. باب في إباحة الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى (١٦٦٢/٣) ح (٢١٠٠)

(٢) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية ١٧٥/٢٥

(٣) أبو عبيد. الغريب المصنف ٤٣١/٢، والأزهري. تهذيب اللغة ٢٥٤/١١، والزبيدي. تاج العروس ٢٨٨/٢٩، وابن منظور. لسان العرب ٣٦٨/١١

قال ابن الأثير عن اشتغال الصماء: «والفقهاء يقولون: هو أن يتغطى بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبه فتكشف عورته»^(١).

وقال ابن منظور: «والشملة الصماء التي ليس تحتها قميص ولا سراويل، وكُرِهت الصلاة فيها»^(٢).
وأما الاحتباء، فقال ابن الأثير: «هو أن يضم الإنسان رجله إلى بطنه بثوب يجمعهما به مع ظهره، ويشده عليها. وقد يكون الاحتباء باليدين عوض الثوب. وإنما نهى عنه لأنه إذا لم يكن عليه إلا ثوب واحد ربما تحرك أو زال الثوب فتبدو عورته»^(٣).

قال ولي الله الدهلوي: «كان القوم يأتزون، والمؤتزر إذا رفع إحدى رجله على الأخرى لا يأمن أن تنكشف عورته، فإن كان لابس سراويل أو يأمن انكشاف عورته فلا بأس في ذلك»^(٤).

سابعاً: بمقتضى البحث الأصولي في هذه المسألة، فقد تعارض القول مع الفعل، وفيما يظهر فالأستاذ عدنان الرفاعي لا يرى طائلاً من ذلك الجدل الأصولي، وهو القائل قبلاً أن «ما يسمى بتأويل مختلف الحديث، لا يمت للعلم بشيء؛ لأنه يضع نتيجة مسبقة الصنع، وهي أن جميع الروايات صحيحة بغض النظر عن متونها ولا بد من التوفيق بينها»^(٥)، أو هو نوع من «التحايل في شرح الروايات المتناقضة، بغية طمس هذا التناقض»^(٦). فملخص القضية عنده أنها روايات تاريخية^(٧) «وبما أن مفاهيم البشر مختلفة حول إدراك الحدث والفعل والقول، فإننا نرى بعض الروايات للحدث ذاته تختلف من رواية لأخرى، إلى درجة التناقض أحياناً، وبالنظر إلى الروايات المعروضة في الفصل الأول^(٨) من هذا البحث (عرض دون تعقيب) تظهر هذه الحقيقة جلية»^(٩)، «وهذا طبيعي، فهم بشر يصيبون ويخطئون، ويحفظون وينسون،

(١) ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/٥٤، والحميدي. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ص ٢١٧

(٢) ابن منظور. لسان العرب ١١/٣٦٨

(٣) ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر ١/٣٣٥، والحميدي. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ص ٢١٧

(٤) ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة ٢/٣٠٨

(٥) الحق الذي لا يريدون ص ٧٩

(٦) الحق الذي لا يريدون ص ٧٧

(٧) كما يردد خلال بحوثه ومقالاته

(٨) ومنها روايات الاستلقاء التي نحن بصددنا

(٩) الحق الذي لا يريدون ص ١٠٨. قارن هذا بما يقوله د- مصطفى بوهندي في كتابه نحن والقرآن ص ١٤٨: «والسنة

يخلصون ويغدرون ... مداركهم مختلفة في فهم عمق الحدث والقول والفعل والمراد من ذلك وبين الوقوف على الظاهر، أهواؤهم متفاوتة بين الحق والباطل، يصدقون بعضهم، ويكذبون بعضهم»^(١).

لكن للمحدثين نظر « إذا أمر النبي - ﷺ - بأمرٍ وفعلٍ خلافه، أو نهي عن شيءٍ وفعله: فإمّا أن يكون الفعل مخصّصاً للقول، أو محمولاً على بيان الجواز، أو أنه ناسخٌ للقول، إلى غير ذلك مما تتم معرفته باستقراء مواضع التعارض والنظر في الأدلّة والقرائن التي يستفاد منها في تحديد المراد »^(٢)؛ فإن أمكن الجمع بينهما على بعض الوجوه الممكنة فذاك؛ وهو أولى من تقديم أحدهما على الآخر، أو إبطال مقتضى أحدهما، أو التوقف؛ فإن لم يمكن الجمع بينهما فإن القول هو المقدم^(٣). أي أنه على سبيل التطبيق لهذه القاعدة فإن النهي عن الاستلقاء مقدم على إباحته، لو تعذر الجمع.. كيف والجمع ممكن، بل قد أشار بعضهم إلى أن النهي هنا على سبيل الإرشاد^(٤) لا التحريم، بقرائن ما قدمنا سابقاً.

● المطب الثالث: الترجيح

الذي يترجح لي في هذه المسألة، هو ما ذهب إليه أهل العلم بالحديث، فقد جمعوا بين الروایتين، وعللوا المسألة بكشف العورة، والسياق اللغوي في الروايات التي سقناها أحد أدلتهم على ذلك؛ كما أن النهي ليس مطلقاً، بل مقتضاه الإرشاد في أمة كانوا يأتزون في لباسهم، كما أن مقتضى فعله ﷺ دليل الإباحة وبيان الجواز عند أمن انكشاف العورة، كيف وهو عليه الصلاة والسلام أكمل الناس خلقاً، وأهداهم طريقة في أقواله وأفعاله وهيئاته كلها، وأحوظهم في لباسه..

إذا لا تعارض بين الحديثين في نفس الأمر، ولا دليل عقلي أو لغوي، يجعلنا نتوقف رفضاً للروایتين، أو رداً لإحداها، كما يرى الأستاذ عدنان الرفاعي.

ما هي إلا مرويات عن حياة النبي ﷺ وصحبه وأحوالهم وأقوالهم وأفعالهم وأخبارهم، بلغة الرواة وفهمهم وتقديرهم للأمر، وهي مرويات بشر، معرضة للخطأ والصواب، والصحة والضعف، والزيادة والنقصان، والسهو والنسيان، والتبديل والتحريف» ينظر: أسباب الانحراف المعاصر في فهم السنة النبوية ومظاهرها، للدكتور توفيق بن أحمد الغلبوري، بحث طبع ضمن مجموع الأعمال المقدمة لندوة (السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد) المنعقدة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بديي، ٢٤-٢٦/٤/١٤٣٠ هـ - ٢٠-٢٢/٤/٢٠٠٩ م، (١/٢٦٤)

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١١٢

(٢) عبد الله الفوزان. جمع المحصول في رسالة ابن سعدي في الأصول ص ٦٤

(٣) ينظر زكريا بن غلام قادر الباكستاني. أصول الفقه على منهج أهل الحديث ص ٨٥

(٤) ينظر الآداب للبيهقي ص ٢٣٦

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

جامعة الأمير
الفصل الثالث
الأحاديث المتعارضة مع الحقائق التاريخية أو
العلمية المعاصرة

ويتضمن مبحثين

المبحث الأول: ما جاء في طلب الزواج من أم حبيبة بنت أبي سفيان
رضي الله عنهما

المبحث الثاني: ما جاء في تحديد جنس المولود

المبحث الأول

ما جاء في طلب الزواج من أم حبيبة بنت أبي سفيان

وفيه ثلاثة مطالب

- **المطلب الأول: موقف عدنان الرفاعي من هذا الحديث وتأويله**
- **المطلب الثاني: مناقشة موقفه، والرد عليه**
- **المطلب الثالث: الترجيح**

• **المطلب الأول: موقف عدنان الرفاعي من هذا الحديث وتأويله**

الحديث الذي سنعرض له في هذا المبحث نموذج لما يراه المهندس عدنان الرفاعي مناقضا للحقائق التاريخية. يقول: «نحن نعلم أن زواجه منها كان قبل فتح مكة بفترة زمنية تقدر بالسنين.. ففي فتح مكة كانت أم حبيبة زوجة للنبي ﷺ منذ سنين.. هذه الحقيقة التاريخية نراها تصطدم مع رواية في صحيح مسلم، تصور لنا أن النبي ﷺ لم يكن متزوجا من أم حبيبة حين فتح مكة.. مسلم (٤٥٥٧):

حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمُعَقَّرِيِّ قَالَا حَدَّثَنَا النَّضْرُ - وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدِ الْيَمَامِيُّ - حَدَّثَنَا عِكْرَمَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُمَيْلٍ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: ((كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُفَاعِدُونَهُ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا نَبِيَّ اللَّهِ ثَلَاثُ أَعْطِينِهِنَّ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أَرْوَجُكَهَا قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمُعَاوِيَةُ تَجْعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَتُوَمِّرُنِي حَتَّى أَقَاتِلَ الْكُفَّارَ كَمَا كُنْتُ أَقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ: وَلَوْلَا أَنَّهُ طَلَبَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُسْتَلُّ شَيْئًا إِلَّا قَالَ نَعَمْ))^(١)

وموقفه في هذا الحديث انصب كله على منته، ثم على اعتراض ما ورد في كلام أصحاب الشروح، رغم أنهم بعض من نبه على ما فيه من إشكال. وكعادته لم ينظر في سند الحديث، ولا في

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧٤

منهج مسلم وعبريته في صحيحه، مما يجعل موقفه يتسم بالجزئية والانفصال، إذ المعلوم أن أهل العلم إذا استنكروا متناً، « وكان ظاهر السند الصحة، فإنهم يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قاذحة مطلقاً، حيث وقعت، أعلوه بعله ليست بقاذحة مطلقاً، ولكنهم يرونها كافية للقبح في ذلك المنكر»^(١). غرضي أقول: إن أهل العلم بالحديث خلال نقدهم ههنا نظروا في السند والمتن جميعاً، كما سنوضحه قريباً.

- وبكل حال فخلاصة اعتراض عدنان الرفاعي حول هذا الحديث تتمثل في:
- التاريخ المتواتر والعقل والمنطق يناقض هذه الرواية، فالرسول ﷺ كان قد تزوج أم حبيبة من سنين، وبالتالي فهذه الرواية كاذبة، وموضوعة، ولا أساس لها من الصحة.
- تأويل هذه الرواية وتخريجها على محمل معين بما تحمله في صياغتها، خروج على مقتضيات اللغة والعقل والمنطق، واتباع لأهواء النفوس؛ بل ما يسمى بعلم مختلف الحديث لا علاقة له بأي وجه من وجوه العلم لا من قريب ولا من بعيد!!
- حكم ابن حزم على هذه الرواية بالوضع، كلام يستقيم مع حقيقتها وسياقها.
- لا قيمة للسند ولا اعتبار برجالته - مهما سما - في مثل وجود هكذا روايات وتناقضات، ولو كان ثمة ذرة اعتبار للمتون - عند المحدثين - وتفعيل للعقل فيها، وتجرد في البحث؛ لم تكن لتصل إلينا مثل هذه الروايات!!^(٢).

● المطلب الثاني: مناقشة موقفه، والرد عليه

أولاً: تخريج الحديث

الحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة. باب من فضائل أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه (٢٥٠١)، من طريق النَّصْرُ ابْنُ مُحَمَّدٍ الْيَمَامِيُّ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زَيْمِلٍ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ بِهِ.

(١) مقدمة كتاب الفوائد المجموعة ص ٦

(٢) محطات في سبيل الحكمة ص ٣٧٥-٣٧٨، والحق الذي لا يريدون ص ٥٧-٥٨

وأخرجه من هذا الطريق ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني^(١)، وابن حبان في صحيحه^(٢)،
والجوزقاني^(٣)، والطبراني في معجمه الكبير^(٤)، وأبو الشيخ في أخلاق النبي ﷺ^(٥)، واللالكائي^(٦)،
والخطيب البغدادي^(٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق^(٨).

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى^(٩) من الطريق السابق، ومن طريق موسى بن مسعود
كذلك^(١٠).

وأخرجه الطبراني من طريق آخر عن عمرو بن خليف بن إسحاق بن مرسال الخثعمي، حدثني
عمي إسماعيل بن مرسال، عن أبي زميل الحنفي، حدثني ابن عباس قال: الحديث^(١١).

وهذه المتابعة من إسماعيل بن مرسال لعكرمة بن عمار، لا تنفعه في شيء، لأنها من رواية علي
بن سعيد الرازي - شيخ الطبراني - وفيه كلام^(١٢)، وعمرو بن خليف، وهو متهم بوضع
الحديث^(١٣)، وإسماعيل بن مرسال وهو غير معروف^(١٤).

(١) ابن أبي عاصم. الآحاد والمثاني ١/٣٦٥ و ٥/٤١٨.

(٢) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين. ذكر أبي سفيان بن حرب
ﷺ. (١٨٩/١٦) ح (٧٢٠٩)

(٣) في الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير. كتاب الفضائل. باب في فضائل طلحة والزبير ومعاوية وعمرو (١٨٩/١) ح
(١٨٠)

(٤) الطبراني. المعجم الكبير ١٢/١٩٩

(٥) أبو الشيخ. أخلاق النبي ﷺ ١/٣٠٢

(٦) اللالكائي. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. باب جماع فضائل الصحابة رضي الله عنهم. سياق ما روي عن النبي ﷺ
في فضائل أبي عبد الرحمن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما ٨/١٥٢٩

(٧) تلخيص المتشابه في الرسم ١/٤٨٣

(٨) ابن عساكر. تاريخ دمشق ٦٩/١٤٧-١٤٨

(٩) كتاب النكاح. باب لا يكون الكافر وليا لمسلمة ٧/٢٢٦

(١٠) كتاب النكاح. باب لا يكون الكافر وليا لمسلمة ٧/٢٢٦

(١١) الطبراني. المعجم الكبير ١٢/١٩٩-٢٠٠

(١٢) قال الدارقطني: «ليس في حديثه بذاك».سؤالات حمزة السهمي ص ٢٤٤، وقال ابن حجر في اللسان ٤/٢٣١: «وقال ابن
يونس: كان يفهم ويحفظ، وقال مسلمة بن قاسم: كان ثقة عالما بالحديث». وقال الخليلي في الإرشاد ١/٤٣٧: «حافظ
متقن...صاحب غرائب». قلت - ابن حجر-: «لعل كلامهم فيه من جهة دخوله في أعمال السلطان».

(١٣) ابن حبان. المحروحين ٢/٨٠، وابن عدي. الكامل ٥/١٥٤، والذهبي. ميزان الاعتدال ٣/١٧٨، والمغني في الضعفاء ٢/٤٨٣،

ووقع بين هذه الروايات اختلاف في ضبط بعض الألفاظ. ولم يهتم المهندس عدنان الرفاعي بتخريج الحديث، ولم يهتم بتتبع ألفاظه !!

ثانياً: الدراسة الإسنادية:

الحديث خرجه مسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة. وللفضائل خصيصة، وهي ترك التشدد في أسانيدھا، كونھا لا تقرّر أصلاً، ولا تنشأ حكماً، بل قد تكون تأريخاً وتصرفاً عرضياً يستنبط منه العلماء منقبة لصحابي أو قبيلة ونحو ذلك. وقد تزداد الرغبة في تخريج بعض هذه الأسانيد - لدى بعض المحدثين - إذا لم تتوفر في الباب رواية الأمثال، أو يكون ذلك الراوي قد توبع في روايته، ولم يخالفه غيره. أو قد أصاب في بعض الحديث، فتذكر روايته لأجل ذلك، وربما لعامل آخر يختص بقلة الحديث بله انعدامه في فضيلة ذلك الشخص أو تلك الجهة، مع أهمية ذكر ذلك. وقد تكلم بعض أهل العلم في عكرمة بن عمار - شيخ أهل اليمامة وملتقى أسانيدھا - لأجل هذا الحديث، وعدّوه من منكراته، بينما وثقه كثيرون^(٢). والعدل عندي أن يقال إنّ أحسن أحواله: (هو صدوق، له أوھام).

وبكل حال فقد أشار الأئمة إلى خلل في روايته عن يحيى بن أبي كثير اليمامي خاصة، فهي مضطربة (البخاري وأحمد وأبو داود)، أو فيها بعض الأغلط (أبو حاتم)، أو ضعيفة (يحيى القطان وأحمد)، أو ليست بذاك مناكير (يحيى القطان). هكذا وصفت روايته عنه^(٣)!! ولكن هناك خلل آخر أشار إليه بعض الأئمة، ربما يفيدنا فيما نحن بصددده، وقد أغفله كثيرون في سياقات غلبة الموثقين له.

وابن حجر. لسان الميزان ٤/٢٧٥.

(١) ينظر ابن الملقن. البدر المنير ٨/٢٩، والألباني. إرواء الغليل ٧/١٣

(٢) منهم ابن حبان، ويحيى بن معين لكنه قال مرة: صدوق ليس به بأس، ووثقه أبو داود، والدارقطني، ويعقوب بن شيبه، والعجلي، وأحمد بن صالح. وقال النسائي: ليس به بأس، وهو توثيق. ينظر ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٢، ومال إلى توثيقه بشار عواد معروف وشعيب الأرثوؤط في تحرير تقريب التهذيب ٣/٣٢

(٣) ينظر ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٢، وأحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ١/١٥٣

فروي عن يحيى بن سعيد - وهو من هو في الرجال، قال أحمد: «ما رأيت رجلا أوزن بقوم من محابة، ولا أشد تثبتا في أمور الرجال من يحيى بن سعيد»^(١) - أنه كان يضعف رواية أهل اليمامة مثل عكرمة وضربه^(٢)!! هكذا بالعموم؛ عكرمة وضربه، وليس رواية عكرمة عن يحيى بن أبي كثير فقط. لكن قال ابن المديني: أحاديث عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير ليست بذلك، مناكير كان يحيى بن سعيد يضعفها^(٣). فلم يعمم القول.

ثم هذا الإمام أحمد بن حنبل نفسه، وقع في كلامه عموم وخصوص. فأما العموم، فيظهر من كلامه اضطراب رواية عكرمة إذا كانت عن غير إياس بن سلمة، وهيصالحة عن إياس. قال في العلل: «عكرمة بن عمار مضطرب عن غير إياس بن سلمة (هكذا)، وكان حديثه عن إياس بن سلمة صالحا»^(٤). وفي موضع آخر: «أتقن حديث إياس بن سلمة، يعني عكرمة»^(٥).

وأما الخصوص، ففي بعض كلامه ما يظهر أن اضطراب عكرمة إنما هو خاصة في يحيى بن أبي كثير، قال أحمد: «مضطرب الحديث عن يحيى بن أبي كثير»^(٦).

فالإمام أحمد - على هذا - يتوافق رأيه مع قول يحيى بن سعيد القطان، فالقطان كما سبق يضعف رواية أهل اليمامة كعكرمة وضربه، ورد ذلك عنه، كما يضعف رواية عكرمة عن يحيى بن أبي كثير، وقد ورد ذلك عنه أيضا. وأحمد من جهته يرى اضطراب روايات عكرمة عن غير إياس بن سلمة، وينص على اضطراب روايته عن يحيى بن أبي كثير خاصة، فهما متفقان.

نعم يحيى بن سعيد القطان متعنت، لكن وافقه أحمد هنا. ثم إني بحثت في تقريب التهذيب خاصة عن رواية اليماميين، فوجدت أن غالب رجالهم لا يسلمون من مقال، وفيهم ثقات، يوثقهم مثل ابن حبان، وقل أن تجد فيهم مقالا ليحيى بن سعيد القطان!! ومن أمثلة هؤلاء: أيوب

(١) الذهبي. سير أعلام النبلاء ١٧٦/٩

(٢) ينظر الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ٢٥٥/١٢، والمزي. تهذيب الكمال ٢٦٠/٢٠، والذهبي. سير أعلام النبلاء ١٣٥/٧، وابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٣٣/٧

(٣) الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد ٢٥٥/١٢، والمزي. تهذيب الكمال ٢٦٠/٢٠، وابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٣٣/٧

(٤) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ٣٨٠/١

(٥) أحمد بن حنبل. العلل ومعرفة الرجال ٤٩٤/٢

(٦) بحر الدم ص ١١٠

بن جابر بن سيار السحيمي، وأيوب بن عتبة، والدخيل بن إياس بن نوح، وصالح ابن أبي الأخضر اليمامي، وعبد الله بن عمار، وعلي بن زياد، وعبد الحميد بن ربيع...
وعلى هذا فقول الساجي أن أحمد قد وثقه^(١)، فيه نظر. بل إنه تفرد بذكر ذلك عن أحمد، إذ ليس في كلام أحمد ما يوجب توثيقه، سواء في حكمه المباشر عنه، أو في سياق المفاضلة بينه وبين غيره!! وهذا الذهبي قد فهم أن أحمد بن حنبل يضعفه، فقال: «... وقال أحمد: ضعيف الحديث»^(٢)، وفي ديوان الضعفاء^(٣): «... وضعفه أحمد».
وقال صالح بن محمد الأسدي (جزرة): «كان (عكرمة بن عمار) يتفرد بأحاديث طوال ولم يشركه فيها أحد»^(٤)!! وقال أيضا: «صدوق، في حديثه شيء»^(٥).
وقال أبو حاتم أيضا: «كان صدوقا وربما وهم في حديثه، وربما دلس»^(٦).
وقال النسائي: «ليس به بأس»^(٧).
وقال ابن خراش: «كان صدوقا وفي حديثه نكرة»^(٨).
وقال ابن عدي: «مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة»^(٩).
وقال البيهقي: «قد اختلفوا في تعديله، غمزه يحي بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل، وضعفه البخاري جدا!!»^(١٠).

(١) ينظر المزي. تهذيب الكمال ٢٠/٢٦١، ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٣

(٢) المغني في الضعفاء ١/٤٢٩

(٣) الذهبي. ديوان الضعفاء ص ٢٧٨

(٤) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٤

(٥) الذهبي. تاريخ الإسلام ٩/٥٢٧

(٦) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ٧/١١

(٧) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٤

(٨) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٧/٢٣٣

(٩) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٥/٢٧٧

(١٠) البيهقي. السنن الكبرى ١/٢١٢

وقال ابن حجر: «صدوق يغلط، وفي روايته عن يحيى ابن أبي كثير اضطراب ولم يكن له كتاب»^(١)، وقال أيضا: «عكرمة وإن كان مختلفًا في توثيقه فقد أخرج له مسلم، لكن إنما أخرج له من غير روايته عن يحيى بن أبي كثير»^(٢).

وهذه كلها أقوال برأينا تحكي العدل في حال عكرمة بن عمار. وأفحش القول فيه ابن حزم، فقال: ساقط^(٣)، ومرة: ضعيف جدا^(٤)، ومرات: ضعيف^(٥). وهذا القول الأخير يوافق به رأي يحيى القطان وأحمد.

أما من وثقه، وصحح الحديث ودافع عنه فعمدتهم خاصة قول يحيى بن معين فيه، إذ يرون أنه وثقه.. وهذا كلام صحيح في الجملة، لكن بالرجوع إلى أقوال ابن معين نجد ما يلي:

في رواية الدارمي: «أيوب بن عتبة أحب إليك أو عكرمة بن عمار؟ فقال: عكرمة أحب إلي. أيوب ضعيف»^(٦). وفي رواية الدوري: «كان عكرمة بن عمار أميا، وكان حافظا»^(٧). ونقل أيضا: «كان أميا»^(٨). وقال أيضا عنه: «عكرمة بن عمار ثقة»^(٩). وفي رواية أبي حاتم: «كان أميا، وكان حافظا»^(١٠). وفي رواية الدورقي: «أمي، ثقة»^(١١). وعن ابن أبي مريم: «ثقة، يكتبون حديثه»^(١٢). وفي رواية ابن الغلابي: «ثبت»^(١٣). وفي رواية معاوية بن صالح: «ثقة»^(١). وفي رواية ابن أبي خيثمة:

(١) ابن حجر. تقريب التهذيب ص ٣٩٦

(٢) ابن حجر. فتح الباري ٦٥١/٩، ولعل مقصود الحافظ ابن حجر أنه لم يخرج له عن يحيى بن أبي كثير في الأصول، وإلا فقد أخرج له متابعة. ينظر صحيح مسلم (٢١٣/١) ح (٢٤٠) و (٥٣٤/١) ح (٧٧٠)

(٣) ابن حزم. المحلى ٢٧٨/١

(٤) ابن حزم. المحلى ١٨/١٢

(٥) تبن حزم. المحلى ٨٢/٦، و٦٢/٨، و٢٣١/٨، و٥١/١٢

(٦) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدارمي) ص ١٤٤

(٧) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ٢٦٦/٤

(٨) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ٢٨٩/٤

(٩) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ١٢٣/٤

(١٠) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١١/٧

(١١) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٢٧٣/٥

(١٢) ابن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال ٢٧٣/٥

(١٣) المزي. تهذيب الكمال ٢٥٩/٢٠

«صدوق، ليس به بأس»^(٢). أما ابن طهمان فقال عنه: «ليس به بأس»^(٣)، ونقل أيضا: «أثبت من أيوب بن عتبة»^(٤).

ولعل الراجح من هذه الأقوال ما ورد عن الدوري، حيث كان يتتبع أقوال يحيى بن معين، فقال: «كان عكرمة بن عمار أميا، وكان حافظا»^(٥). ونقل أيضا: «كان أميا»^(٦). وقال أيضا عنه: «عكرمة بن عمار ثقة»^(٧).

والأقوال الأخرى مقاربة لذلك، فرواية الدوري: أمي، ثقة، وابن أبي مريم: ثقة يكتبون حديثه. وعلى ذلك فالجمع الصحيح بينها أن يقال: إن حال عكرمة بن عمار عند يحيى بن معين هو: صدوق، وليس به بأس. كما نقل عنه ابن أبي خيثمة وابن طهمان، لأن ذلك يتوافق مع قول البغداديين من تلاميذه كالدوري وابن الغلابي^(٨)، ويتفق مع وصمه بالأمية التي تغض شيئا من وثاقته. والله أعلم

يضاف إلى ذلك أن يحيى بن معين - بالتتبع - يطلق لفظ (ثقة) فيمن كثرت أحاديثه واستقام معظمها، وفيمن لم يعرفه هو إلا بحديث واحد مستقيم^(٩).

ثم لعل الذي يرجح قول يحيى بن سعيد القطان على غيره، أو على الأقل يكون له اعتبار قوي، يجعل من عكرمة بن عمار من الرواة المختلف فيهم^(١)؛ هو كون عكرمة بلديه، فهو بصري الأصل

(١) المزني. تهذيب الكمال ٢٠/٢٥٩

(٢) المزني. تهذيب الكمال ٢٠/٢٥٩

(٣) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية طهمان) ص ٥٢

(٤) من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية طهمان) ص ٦٦

(٥) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ٤/٢٦٦

(٦) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ٤/٢٨٩

(٧) ابن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ٤/١٢٣

(٨) رغم أن اختلاف أقوال ابن معين ههنا بسيطة، لكن ذكر الأستاذ نور سيف خلال تحقيقه لتاريخ ابن معين، أهمية الأخذ عن تلاميذ يحيى البغداديين، « نظرا لأنهم وقفوا على رأيه الأخير في بعض الرواة الذين تختلف فيهم أقوال يحيى، ولذا من الأهمية أن يؤخذ بقولهم عند الاتفاق على راو، في رأي يخالفهم فيه غيرهم». تاريخ ابن معين برواية الدوري ١/١٥٧، وينظر سعدي مهدي الهاشمي. اختلاف أقوال النقاد في الرواة المختلف فيهم مع دراسة هذه الظاهرة عند ابن معين ص ٦٧

(٩) أفاده الدكتور حمزة المليباري، كما هو في موقع ملتقى أهل الحديث بعنوان: (كلام الدكتور المليباري حول توثيق الراوي القليل (كذا) الحديث)، بتاريخ ١٦-٠٧-٢٠٠٤ م

(الدار). وقد أدركه، لأن عكرمة توفي سنة ١٥٩ هـ، ويحيى القطان ولد سنة ١٢٠ وتوفي سنة ١٩٨ هـ، بينما الذين وثقوه متأخرون عنه سوى ابن معين الذي ولد سنة ١٢٨ أو ١٢٩ هـ، ووفاته سنة ٢٣٢ هـ، فيكون قد أدركه أيضا، وسوى وكيع ابن الجراح المتوفى سنة ١٩٦ هـ، وهو كوفي، و«مع إمامته، كلامه نزر جدا في الرجال»^(٢)، فيقدم عليه يحيى القطان. قال الذهبي: «وعني بهذا الشأن أتم عناية، ورحل فيه، وساد الأقران، وانتهى إليه الحفظ، وتكلم في العلل والرجال، وتخرج به الحفاظ»^(٣). أما ما ذكر من رواية الثوري (ت ١٦١ هـ) عنه وأنه ذكره بالفضل^(٤)، فالثوري رحمه الله كان ينتقي ويتقي بعض أحاديثه، فيوقفه عند كل حديث خشية تدليس، ويقول: قل حدثني، سمعت^(٥). وما ذكر من رواية ابن مهدي عنه^(٦)، فهذا ليس بتوثيق، ولو كان كذلك فإن «يحيى بن سعيد القطان أعلم بالعلل والرجال من ابن مهدي»^(٧).

قلت: ثم الراوي عن عكرمة في هذا الحديث هو النضر بن محمد بمامي، مثله !! وثقه العجلي، وذكر أنه سمع من عكرمة بن عمار ألف حديث^(٨). كما ذكره ابن حبان في الثقات وقال ربما انفرد^(٩) !!

(١) قال ابن حجر في هدي الساري ص ٤٨١ «مشهور مختلف فيه». وقال ابن خلدون في تاريخه ٣٩٨/١: «وقد ضعفه بعض ووثقه آخرون»، وقد سبق وذكرنا قول البيهقي فيه.

(٢) الذهبي. سير أعلام النبلاء ١٥٨/٩، ولقد أحصيت في صحيح مسلم أربع مواضع لو كيع عن عكرمة بن عمار. ينظر (١٩٨٥)، (٢٩٩٣، ٢٩٠٥، ١٩٨٩)

(٣) الذهبي. سير أعلام النبلاء ١٧٦/٩

(٤) ابن حجر. تهذيب التهذيب ٢٣٤/٧

(٥) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل ١١٧/١

(٦) ينظر البخاري. التاريخ الكبير ٥٠/٧، ولعبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار رواية واحدة في صحيح مسلم، ينظر الحديث (١٥٤٨)

(٧) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٤٢/٣

(٨) العجلي. معرفة الثقات ٥٢/٢

(٩) ابن حبان. الثقات ١٧٢/٦. قلت: ووهم الزركشي جدا في نكته ٢٩٣/١ عندما ادعى أن الراوي عن عكرمة في هذا الحديث هو النضر بن عبد الرحمن، فإن له عن عكرمة مناكير، والظاهر أن مسلما وهم في ذلك لاشتراك اسمهما؛ فظن أن النضر هذا الراوي عن عكرمة هو ابن محمد الثقة، وليس كذلك، هو ابن عبد الرحمن الضعيف، وهذا أسهل من وهمه في متن الحديث... كذا ذكر!! ووجه الوهم في كلامه أن مسلما في صحيحه سماه ونسبه فقال: حدثنا النضر - هو ابن محمد اليمامي - ثم هو قد روى عنه في صحيحه عن عكرمة بن عمار أكثر من عشرة أحاديث، ومثل هذا يتميز، وخاصة في مثل حديث مشكل كهذا، وثانيا فالنضر بن

وساق عنه البزار في مسنده^(١) أحاديث ثم قال: «وهذه الأحاديث التي رواها النضر بن محمد، عن عكرمة لا نعلم أحدا شاركه فيها عن عكرمة!!»
كما أن أبا زميل (سماك بن الوليد الحنفي) الذي يروي عنه عكرمة بن عمار هذا الحديث يمامي، مثلهما!!

ومسلم بلا شك كان يدرك الخلل في رواية هؤلاء. ولذلك قرن بين شيخيه: عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيِّ - وهو ثقة مأمون - وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمَعْقَرِيِّ - وهو مقبول - ، عندما ذكر هذه الرواية.

أضف إلى ذلك أن الإمام مسلم له نظر من وراء هذا الاختيار، فإنه - رحمه الله - أعرض عن رواية موسى بن مسعود عن عكرمة، وقد أوردتها البيهقي في سننه؛ لأن موسى فيه ضعف لسوء حفظه^(٢)، بينما النضر بن محمد كان راوية عكرمة، روى عنه ألف حديث!! وهو أفضل حالا من موسى بن مسعود. هذا من جهة ومن جهة ثانية؛ فمسلم من منهجه أن يقدم رواية ما تسلسل بأهل بلد على غيرهم^(٣).

ومعنى ذلك أن الإمام مسلم قد تتبع هذا الحديث فرواه بأنظف إسناد، وإن داخل الوهم بعض رواته، ولا يقال إن مسلما قد غفل عن إدراك الغلط في متن الحديث - وهو بين - وقد عرفنا من خلال كتابه التمييز براعته في نقد المتون الحديثية.

ثم وجدت الإمام الحاكم يرى أن الإمام مسلم إنما أخرج لعكرمة بن عمار في الشواهد!!، فإن صح ذلك فلا عتب على مسلم، قال الحاكم: «وقد أكثر مسلم الاستشهاد به، وأخرج عنه كتابا كبيرا للنضر بن محمد الجرشي، كل ذلك في الشواهد»^(٤).

ثالثا: دراسة المتن:

عبد الرحمن الضعيف إنما يروي عن عكرمة مولى ابن عباس لا عكرمة بن عمار فتأمل.

(١) البزار. مسند البزار ١٠٩/٢

(٢) قال الذهبي في المغني ٦٨٧/٢: «صدوق مشهور من مشيخة البخاري. تكلم فيه أحمد ولينه، حتى أن الترمذي ضعفه، وقال ابن خزيمة: لا أحدث عنه، وقال أبو حفص الفلاس: لا يروي عنه من يبصر الحديث: وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم».

(٣) المليباري. عبقرية الإمام مسلم ص ٢٣

(٤) الحاكم النيسابوري. المدخل إلى الصحيح ١١٦/٤

سلك أهل العلم في هذا الحديث مسلكين رئيسيين:

المسلك الأول: الطعن في الحديث ورده. وهؤلاء على قسمين:

القسم الأول: من يرى أن الحديث موضوع ومكذوب: وآفته عكرمة بن عمار. نقل ذلك عن ابن حزم وغيره^(١). وحجة هؤلاء أن التاريخ المتواتر يقضي على متنه بالوضع والكذب.

قال ابن حزم: «وَعِكَرْمَةُ سَاقِطٌ، وَقَدْ وَجَدْنَا عَنْهُ حَدِيثًا مَوْضُوعًا فِي نِكَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُمَّ حَبِيبَةَ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ»^(٢).

وقال أيضا: «وَأَمَّا حَدِيثُ عِكَرْمَةَ بْنِ عَمَّارٍ، فَعِكَرْمَةُ ضَعِيفٌ. وَقَدْ رَوَيْنَا مِنْ طَرِيقِهِ خَبْرًا مَوْضُوعًا لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ يُتَّهَمُ غَيْرُهُ: فَإِمَّا أُدْخِلَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَأْبَهُ لَهُ، وَإِمَّا الْبَلِيَّةُ مِنْ قَبْلِهِ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ مُبَيَّنًّا فِي كِتَابِ الْإِيصَالِ»^(٣).

وقال: «وهذا لا شك في استحالته (في هامش المحقق نقلا عن النسخة ت: وهذا حديث موضوع لا شك في وضعه)، والآفة فيه من عكرمة بن عمار... ومثل هذا لا يكون خطأ أصلا، ولا يكون إلا قصدا، نعوذ بالله من البلاء»^(٤).

وفي كتاب الإحكام له: «وهو منكر الحديث جدا، وقد روينا من طريقه حديثا موضوعا مكذوبا من طريق هذا الإسناد نفسه، عكرمة بن عمار عن سماك أبي زميل عن ابن عباس، وهذا لا شك فيه ليس في سنده أحد متهم غيره»^(٥).

(١) ينظر ابن حزم. المحلى ٢٧٨/١، و٨٢/٦، ومن هؤلاء أيضا محمد الأمين بن عبد الله الأرمي الحرري الشافعي في شرحه على مسلم المسمى: الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١٣٤/٢٤ حيث يقول: «والحق أن هذا الحديث موضوع لا يصح الاستدلال به». ومن الكتاب المعاصرين نجد حسن السقاف خلال تحقيقه لكتاب دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص ٥٣ حيث قال معقبا على رأي ابن حزم: «وهو حكم صحيح لا غبار عليه»، وقبله عبد الحسين شرف الدين في كتابه أبو هريرة ص ١٨٠-١٨١، وأحمد بن محمد بن الصديق الغماري في فتح الملك العلي ص ١٢٩-١٣٠، حيث قال: «والحق أنه موضوع حصل عن سهو وغلط، لا عن قصد وتعمد»، وقال عبد الله بن محمد الغماري في الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة ص ١٠٤: «هذا الحديث شاذ منكر».

(٢) ابن حزم. المحلى ٢٧٨/١

(٣) ابن حزم. المحلى ٨٢/٦

(٤) ابن حزم والخطيب البغدادي. جزء في الأوهام التي وقعت في الصحيحين وموطأ مالك ص ١٤-١٥

(٥) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام ٢٣/٦

ويؤيد المهندس عدنان الرفاعي هذا الرأي، فيرى أن الحديث موضوع ومكذوب، ولا أساس له من الصحة، لمناقضته الواقع التاريخي في زواج الرسول ﷺ من أم حبيبة. ولكن منطلق المهندس يباين منطلق ابن حزم، فهو لا يطعن في رواية سنده - لأنه لا يعترف أصلاً بمعية الأسانيد وقيمتها - بل من منطلق صياغته اللغوية الدالة على وقوع التناقض، والتي لا تقبل أي نوع من التأويل. وبينه هنا إلى منشأ مثل هذه المشكلة؛ وهو عدم اعتبار المتون لدى المحدثين، أو عدم تجردهم في البحث، وإعمال العقل !!

وهذا الكلام مردود عليه، وقد ادعاه كثيرون قبله. وكتبت فيه عشرات الأبحاث.

قال المعلمي: «ولما كان الأئمة قد راعوا في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم والظن فيمن جاء بمنكر صار الغالب أن لا يوجد حديث منكر إلا وفي سنده مجروح أو خلل»^(١).

ونظراً لتعجله في نقد الحديث، وادعاء وضعه وكذبه، نجده يبالغ في بعض الأمور، ويمر على القضايا ولا يحققها. ومن ذلك ادعائه - وقد سبق - أن زواجه ﷺ منها كان قبل سنوات من فتح مكة !! أي كأنه يقلد ابن حزم وابن الأثير وغيرهما - ولم يصرح به - فإنهما ادعيا أن زواجه ﷺ من أم حبيبة كان بالحبشة !!

قال ابن حجر: «وفيما ذكر عن قتادة رد على دعوى ابن حزم الإجماع على أن النبي ﷺ إنما تزوج أم حبيبة وهي بالحبشة، وقد تبعه على ذلك جماعة آخرهم أبو الحسن بن الأثير في أسد الغابة»^(٢) فقال: لا اختلاف بين أهل السير في ذلك إلا ما وقع عند مسلم أن أبا سفيان لما أسلم طلب منه رسول الله ﷺ أن يزوجه إياها فأجابته إلى ذلك، وهو وهم من بعض الرواة. وفي جزمه بكونه وهما نظر فقد أجاب بعض الأئمة باحتمال أن يكون أبو سفيان أراد تجديد العقد. نعم لا خلاف أنه ﷺ دخل على أم حبيبة قبل إسلام أبي سفيان»^(٣).

قلت: وفي الإصابة عن ابن سعد أنه ﷺ تزوجها سنة سبع، وقيل سنة ست، والأول أشهر^(٤). وأثبت^(١). أي سنة سبع من الهجرة، وذلك بعد رجوعها فيمن رجع من الحبشة.

(١) عبد الرحمن المعلمي. الأنوار الكاشفة ص ٢٦٣-٢٦٤

(٢) ابن الأثير. أسد الغابة ١٢٨/٧

(٣) ابن حجر. الإصابة ١٤١/٨-١٤٢

(٤) ابن حجر. الإصابة ١٤١/٨، والوهم نفسه وقع فيه البيهقي في سننه الكبرى ٤٠/٧ لما جعلها سنتين أو ثلاث.

قال المقرئزي: «فلما كان شهر ربيع الأول سنة سبع من الهجرة، كتب رسول الله ﷺ إلى النجاشي يدعوه إلى الإسلام مع عمرو بن أمية الضمريّ، فأسلم. وكتب إليه أيضا أن يزوجه أم حبيبة بنت أبي سفيان»^(٢).

أما فتح مكة وإسلام أبي سفيان، فكان في رمضان سنة ثمان من الهجرة. فأين السنين المدعاة؟ بل هي سنة واحدة، أو سنة وبعض السنة. ولذلك قال الحافظ ابن حجر: «نعم لا خلاف أنه ﷺ دخل على أم حبيبة قبل إسلام أبي سفيان». وهذا هو التحقيق منه رحمه الله.

وقد رد العلماء على ابن حزم في ادعائه وضع الحديث، مع استشكالهم إياه. فقال عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠هـ): «وصرح - ابن حزم - أن عكرمة ابن عمار وضعه، وهو ارتكاب طريق لم يسلكه أئمة أهل النقل وحفاظ الحديث، فإننا لا نعلم أحدا منهم نسب عكرمة بن عمار إلى الوضع البتة، وهو أهل زمانه الذين عاصروه وعرفوا أمره، بل وثقوه وحملوا عنه واحتجوا بأحاديثه، وأخرجوها في الدواوين الصحيحة...»^(٣).

وقال ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ): «وهذا القول من جسارته فإنه كان هجوما على تخطئة الأئمة الكبار وإطلاق اللسان فيهم... ولا نعلم أحدا من أئمة الحديث نسب عكرمة بن عمار إلى وضع الحديث، وقد وثقه وكيع ويحيى بن معين وغيرهما، وكان مستجاب الدعوة»^(٤).

وقال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): «فأما ابن حزم فزعم أنه موضوع وضع عكرمة بن عمار، ولم يقل هذا أحد قبله ولا بعده»^(٥).

وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): «وما ذكره (ابن حزم) مردود... (و) قوله: الآفة من عكرمة بعد قوله: إنه موضوع، ولم يقل أحد إن عكرمة يضع الحديث، ولا يكذب. وهو وإن تكلم فيه فلم يصل أحد فيه إلى هذا القدح»^(١).

(١) المقرئزي. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع ٦٤/٦

(٢) المقرئزي. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع ٣١٩/١، وكتب إليه أي بعد رجوع النبي ﷺ من غزوة خيبر. قال صاحب الرحيق المختوم ص ٣٤٧: «وبعد النظر في تفصيل معارك خيبر، يبدو أن رجوع النبي ﷺ كان في أواخر صفر أو في ربيع الأول سنة ٧ هـ». ومن ثم أرسل إلى النجاشي زواجه من أم حبيبة.

(٣) عبد الغني المقدسي. المصباح في عيون الصحاح ص ٤٩ (مخطوط)

(٤) النووي. شرح النووي على مسلم ٦٣/١٦

(٥) ابن كثير. الفصول في سيرة الرسول ﷺ ص ٢٤٨

وقال الشيخ تقي الدين العثماني: «ولكن الحق أن لا يكفي دليلاً لكون هذا الحديث موضوعاً، فإن هناك احتمالات مختلفة»^(١).

القسم الثاني: من يرى أن هذا الحديث منكر وغلط ووهم، وليس بموضوع: فراويه (عكرمة بن عمار) ثقة أو صدوق، وقد تفرد به، وقد يعد تفرد الصدوق منكرًا، بل العلماء ربما استنكروا بعض تفردات الثقات الكبار، ولهم في كل حديث نقد خاص. ومن هؤلاء القاضي عياض (٥٤٤ هـ)، وابن الجوزي (٥٩٧ هـ)، والقرطبي (٦٧١ هـ)، وابن تيمية (٧٢٨ هـ)، والذهبي (٧٤٨ هـ)، وابن القيم (٧٥١ هـ).

قال القاضي عياض: «والذي وقع في مسلم من هذا غريب جداً عند أهل الخبر»^(٢). وقال ابن الجوزي: «وفي هذا الحديث وهم من بعض الرواة لا شك فيه ولا تردد، وقد اتهموا به عكرمة بن عمار راوي الحديث»^(٣).

وقال القرطبي: «ولما ثبت هذا تعين أن يكون طلب أبي سفيان تزويج أم حبيبة للنبي ﷺ بعد إسلامه خطأ ووهماً، وقد بحث النقاد عن وقوع منه ذلك الوهم فوجدوه قد وقع من عكرمة بن عمار»^(٤).

وقال ابن تيمية: «روي مسلم أحاديث قد عرف أنها غلط، مثل قول أبي سفيان لما أسلم: أريد أن أزوجك أم حبيبة، ولا خلاف بين الناس أنه تزوجها قبل إسلام أبي سفيان، ولكن هذا قليل جداً»^(٥).

وقال الذهبي: «وفي صحيح مسلم قد ساق له أصلاً منكرًا عن سماك الحنفي، عن ابن عباس في الثلاثة التي طلبها أبو سفيان»^(٦).

(١) الزركشي. النكت على ابن الصلاح ٢٩٣/١

(٢) تقي الدين العثماني. تكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم ٢٠٩/٥

(٣) القاضي عياض. إكمال المعلم ٥٤٦/٧

(٤) ابن الجوزي. كشف المشكل من أحاديث الصحيحين ٤٦٣/٢

(٥) القرطبي. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٢٤/٢١

(٦) ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٢٣٦/١٧

(٧) الذهبي. ميزان الاعتدال ٩٣/٣، وسير أعلام النبلاء ١٣٧/٧

وقال ابن القيم في جلاء الأفهام^(١) بعد مناقشة طويلة: «فالصواب: أن الحديث غير محفوظ، بل وقع فيه تخليط. والله أعلم».

وقال الحافظ ابن حجر: «وأنكره الأئمة، وبالغ بن حزم في إنكاره وأجابوا بتأويلات بعيدة»^(٢). ويلاحظ أن هؤلاء الأئمة قد التزموا بمنهج النقد الحديثي الموضوعي، فانصب نقدهم خاصة على دلالة الجزء الأول في الحديث المتعلق بطلب أبي سفيان تزويج ابنته، دون طلبه اتخاذ معاوية كاتباً، وأن يكون هو أميراً. فكأنهم يرون أن الحديث منكر وغلط - لا موضوع - من هذه الحيثية وبهذه الصفة، لا كله، وأن الوهم داخلكه من عكرمة بن عمار^(٣). فجاء نقدهم وفق المعايير الحديثية التي تنظر إلى السند والمتن على حد سواء، وقد ذكر الحافظ ابن حجر قاعدة في غاية الأهمية حين عقب على وهم آخر لعكرمة بن عمار في فتح الباري^(٤)، قال الحافظ: «لا يلزم من وهم الراوي في لفظة من الحديث أن يطرح حديثه كله».

المسلك الثاني: تأويل الحديث

ذهب بعض العلماء إلى أن الحديث صحيح، غير منكر، وعكرمة بن عمار ثقة، وتأولوه على أوجه محتملة نذكر أقواها:

الوجه الأول: أن مسألة أبو سفيان للنبي ﷺ إنما وقعت على سبيل أن يطيب ويرضى أبو سفيان بعقد النبي ﷺ وزواجه من أم حبيبة بنت أبي سفيان السابق، أي على معنى تأكيد العقد لا إنشائه من جديد، «لأنه كان ربما يرى عليها غضاضة من رياسته ونسبه أن تزوج بنته بغير رضاه»^(٥). وهؤلاء لم يذكروا أدلة سوى هذا الاحتمال العقلي، ولا شك - وإن استضعفه ابن القيم^(٦) - أنه قريب، وهناك إشارات في كتب السيرة والتاريخ تؤيد أن أبا سفيان قد تدرجت مواقفه في ذلك

(١) ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٣٧١

(٢) فتح الباري ٢٨٥/٩. قلت: وعقب الحافظ بذكر وهم آخر لعكرمة بن عمار، متعلق بالتاريخ، ثم ذكر جواباً لذلك.

(٣) قال الشيخ تقي الدين العثماني في تكملة فتح الملهم ٢٠٩/٥: «هذا الجزء من الحديث مشكل جداً... ولكن وهم عكرمة بن عمار في هذا الجزء من الحديث».

(٤) ابن حجر. فتح الباري ٢٨٦/٩

(٥) النووي. شرح النووي ٦٣/١٦

(٦) ابن القيم. زاد المعاد ١١٠/١. ١١٢. وتهذيب مختصر سنن أبي داود ٣٢/٣ - ٣٤، وأشار إلى ضعف ذلك أيضاً العلائي في التنبهات الجملية على المواضع المشككة ص ٧٣، وخليل ملا خاطر في كتابه: مكانة الصحيحين ص ٤١١

وتصاعدت من منطلق رياسته ونسبه ومكانته في قومه، ولم يكن في يوم من الأيام راضيا بهذا الزواج فيما يبدو.

ويمكننا أن نرصد هذه المواقف على النحو الآتي:

١. أبو سفيان لما بلغه خبر عقد النبي ﷺ على ابنته أم حبيبة رضي الله عنها أول مرة، أراد أن يدفع لسانا ومسبة قد تطاله، فوجّه كلاما هو كالاتباق لأمر ما، فلما قيل له: ((مثلك تنكح نساؤه بغير إذنه؟))^(١)، أثنى على محمد ووصفه «بالسؤدد والفضل»^(٢) - وكان محاربه - وقال: ((هو الفحل لا يقدر أنفه))^(٣). ومن الواضح أن هذا لا يعبر عن رضا أبي سفيان بذلك العقد، بل أخفى بكلامه هذا غيضا يتدافعه صدره، كما بينه موقفه التالي.

٢. فلما بلغه أن أبا عامر الأشعري قدم بها (بأم حبيبة) من أرض الحبشة - في قول من الأقوال - بأمر رسول الله ﷺ، قال أبو سفيان كالمستنكر: ((أنا أبوها أم أبو عامر؟))^(٤).

٣. ولما قدم أبو سفيان المدينة طلبا لتمديد هدنة الحديبية، «دَخَلَ عَلَى ابْنَتِهِ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ فَلَمَّا ذَهَبَ لِيَجْلِسَ عَلَى فِرَاشِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ طَوَّتَهُ عَنْهُ فَقَالَ: يَا بُنَيَّةُ مَا أَدْرِي أَرُغِبْتُ بِي عَنْ هَذَا الْفِرَاشِ أَمْ رَغِبْتُ بِهِ عَنِّي؟ قَالَتْ: ((بَلْ هُوَ فِرَاشُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتَ رَجُلٌ مُشْرِكٌ بَجَسٍّ وَلَمْ أُحِبَّ أَنْ تَجْلِسَ عَلَى فِرَاشِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ))»، قَالَ: وَاللَّهِ لَقَدْ أَصَابَكَ يَا بُنَيَّةُ بَعْدِي شَرٌّ^(٥)، وهو خبر مشهور عند أهل المغازي والسير.

ولم يبين أحد سبب دخول أبي سفيان على ابنته لما قدم المدينة !! ولا يدفع احتمال أنه أراد أمرا خارج أمر الهدنة، وقريب من صلة الرحم، ولا يبعد أنه أراد أمرا خاصا بزواجها من رسول الله ﷺ،

(١) الآبي. نشر الدر في المحاضرات ١١٤/٣

(٢) جمال الدين ابن حديدة. المصباح المضي ٤١/٢

(٣) ابن حجر. الإصابة ١٤١/٨، والمقرئزي. إمتاع الأسماع ٦٦/٦. وهذا المثل يضرب للشريف لا يرد عن مصاهرة ومواصلة. ينظر الميداني. مجمع الأمثال ٣٩٥/٢. وقال جمال الدين ابن حديدة كما في المصباح المضي ٤٢/٢: «فهذا مثل ضربه أبو سفيان لرسول الله ﷺ كالفحل بين الإبل إذا كان عزيزا كرهما على أهله لا يقرع أنفه، أي لا يضرب أنفه، يقول مؤلفه - عفا الله عنه -: الذي يظهر أن يقرع بالراء تصحيف وصوابه بالبدال المهملة...».

(٤) المقرئزي. إمتاع الأسماع ٦٦/٦

(٥) ابن هشام. سيرة ابن هشام ٣٩٦/٢، وابن كثير. السيرة النبوية ٥٣٠/٣

فلما أغلظت له القول، وأنكرته كما أنكرت زوجها الذي كان قد تنصر في الحبشة وثبتت على الإسلام، وأدرك أبو سفيان تمسكها بزوجها، قال ما قال وانصرف.

٤. أما الموقف الرابع، فكان بعد إسلام أبو سفيان، وهو ما يقرره حديث مسلم، حيث طلب من النبي ﷺ أن يعطيه ثلاثاً، ومنها تزويجه أم حبيبة، أي على معنى أنه رضي به بعد أن لم يكن كذلك كما تبينه مواقفه السابقة.

فمواقف أبو سفيان على هذا قد تدرجت وتتابعت مع الزمن، لا تعرض مناسبة إلا وله موقف يشير به لذلك الأمر، لأنه وبلا شك وجد غضاضة من زواج ابنته بغير إذنه، فلم يعلن رضاه بهذا الزواج إلا بعد إسلامه وفتح مكة.

وقد اشتهر في كتب التاريخ والسيرة، حتى غدا كالثابت أن أبا سفيان رجل يحب الشرف والفخر والذكر^(١). ولكنني وجدت في بعض السياقات التاريخية، ما يشبه أن يكون كالدليل على ارتباط مسألته في حديث مسلم، بمكانته ونسبه وشرفه ذلك، فقد جاء في تاريخ دمشق^(٢) وكتاب المصباح المضي^(٣) بسند فيه ضعف ظاهر: «لما أتى رسول الله ﷺ بأبي سفيان عرض عليه الإسلام فقال له أبو سفيان: (على أن) تحملي على بغلتك، وتكسوبي بردفك (بردتك)، وتتخذ معاوية كاتباً - وأراه قال: و(ت) تزوج أم حبيبة، ومن دخل دار أبي سفيان كان آمناً، كل ذلك يقول رسول الله ﷺ: نعم، فأسلم فسرّحه ومشى رسول الله ﷺ حتى انتهى إلى مكة».

ففي هذا النص ما يشير إلى ما فهمه بعض أهل العلم من أن سؤال أبو سفيان إنما كان باعتبار الشرف والمكانة، فقد جاء فيه: ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وهو قول يراد به مراعاة حاله من الفخر والشرف كما هو معروف في سياقه من كتب السيرة النبوية، فلما أردف ذلك باشتراطات هي مذكورة في حديث مسلم، اتجه التفسير إلى إرادة أن يطيب قلبه ويرضى فخراً وشرفاً كذلك، فأجابته الرسول، وأنعم له.

وعلى هذا الجواب فلا نكارة في حديث مسلم، ولا ضعف في جواب أهل العلم عنه.

(١) حتى قيل له: «ما بلغ بك من الشرف ما ترى؟ قال: ما خاصمت رجلاً إلا جعلت بيني وبينه للصلح موضعاً أو قال موعداً».

تاريخ دمشق ٤٧١/٢٣

(٢) ابن عساکر. تاريخ دمشق ٤٥٦/٢٣

(٣) محمد بن علي ابن حديد الأنصاري. المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عريبي وعجمي ١١٣/١

الوجه الثاني: أن طلب أبو سفيان وقع على عزة أخت أم حبيبة، وليس على أم حبيبة، الذي هو وهم من الراوي.

وهذا الرأي مبني كذلك على اعتبار الشرف والمكانة لأبي سفيان !! لكن جودة هذا الرأي عند قائله تقتضي أمرين متلازمين:

الأمر الأول: توهم بعض الرواة في تعيين بنت أبي سفيان المذكورة.

فقد يحتمل أن أبا سفيان إنما قال: أزوجك ابنتي، فتوهم السامع أنها أم حبيبة فذكرها. قال ابن كثير: «والأحسن في هذا أنه أراد أن يزوجه ابنته الأخرى عمرة (كذا)، لما رأى في ذلك من الشرف له، واستعان بأختها أم حبيبة كما في الصحيحين»^(١)، «عن أم حبيبة أنها قالت: ((يا رسول الله، انكح أختي بنت أبي سفيان، قال: أوتحين ذلك؟ قالت: نعم .. الحديث))»^(٢). وفي صحيح مسلم^(٣) أنها قالت: ((يا رسول الله، انكح أختي عزة بنت أبي سفيان... الحديث)). وعلى هذا فيصح الحديث الأول، ويكون قد وقع الوهم من بعض الرواة في قوله: وعندني أحسن العرب وأجمله: أم حبيبة . وإنما قال: عزة . فاشتبه على الراوي، أو أنه قال الشيخ: يعني ابنته، فتوهم السامع أنها أم حبيبة، إذ لم يعرف سواها. ولهذا النوع من الغلط شواهد كثيرة»^(٤).

قلت: ولاشك أن الأمر قريب لمن تدبر قوله: (... أم حبيبة بنت أبي سفيان)، فذكر النسب ههنا مما يعزز احتمال الوهم والغلط من الراوي، وبرهان ذلك أن لا ضرورة أن يذكر أبو سفيان أن أم حبيبة هي بنت أبي سفيان !! بل يكفي بذكر اسمها (أم حبيبة)، أو (رملة)؛ كما اكتفى بقوله في الحديث نفسه: (وَمُعَاوِيَةُ تُجْعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ)، دون (ومعاوية ابن أبي سفيان تُجْعَلُهُ كَاتِبًا بَيْنَ يَدَيْكَ) ! اللهم إلا على الوجه الأول؛ فيحتاج إلى التأكيد أنها ابنته، على أساس عدم رضاه بزواجها، والآن قد رضي به.

(١) ابن كثير. السيرة النبوية ٢٧٧/٣، والبداية والنهاية ١٦٥/٤

(٢) صحيح البخاري. كتاب النكاح. باب وَأُمَّهُنَّكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعُنَّكُمْ، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (٩/٧) ح (٥١٠١)

(٣) صحيح مسلم. كتاب الرضاع. باب تحريم الربيبة وأخت المرأة (١٠٧٢/٢) ح (١٤٤٩)

(٤) ابن كثير. الفصول في سيرة الرسول ﷺ ص ٢٤٩. ويرى الصنعاني في توضيح الأفكار ١/٢٩٩ أن وجه قرب هذا التأويل هو تعلقه بلفظة واحدة، وما كان كذلك فهو أسهل.

الأمر الثاني: توهيم الراوي في إجابة الرسول ﷺ لما سئل عنه، أو تأويل الحديث بأنه أعطاه بعض ما سأل.

فيرى ابن القيم أن الرأي السابق حسن لولا قول النبي ﷺ له: نعم، وهي تحرم عليه. قال ابن القيم: «ولولا هذا، لكان التأويل في الحديث من أحسن التأويلات»^(١).

وفي زاد المعاد^(٢): «وهذا الجواب حسن لولا قوله في الحديث: فأعطاه رسول الله ﷺ ما سأل، فيقال حينئذٍ: هذه اللفظة وهم من الراوي، فإنه أعطاه بعض ما سأل، فقال الراوي: أعطاه ما سأل، أو أطلقها اتكالا على فهم المخاطب أنه أعطاه ما يجوز إعطاؤه مما سأل، والله أعلم».

ومن ذهب إلى نصرته هذا القول، وتصحيح الحديث، وعدم توهيم رواته: خليل إبراهيم ملا خاطر في كتابه مكانة الصحيحين، وطول في ذلك. وحاصل كلامه: أن أبا سفيان وأم حبيبة رغبا في زواج النبي ﷺ ب (عزة بنت أبي سفيان) كما ثبت في الصحيحين. وبينما رأى ابن كثير - كما سبق - تحقق الوهم على بعض الرواة في تعيين اسم بنت أبي سفيان؛ يرى خليل ملا خاطر أن الراوي لم يخطيء ولم يهم في تعيين الاسم!! ودليله على ذلك:

- أن (عزة) تكنى (أم حبيبة) أيضا. ورد ذلك ببعض المراجع. وهذا يقضي بعدم الوهم.
- وثانيا؛ لا وهم في إجابة الرسول له ب (نعم)، لأنه يحمل على بعض ما سأل، لا على جميع السؤال، لأننا لا نعلم - من طريق صحيح - أن النبي ﷺ ولى أبا سفيان إمرة جيش فقاتل الكفار - قائداً. وعذره أن النبي ﷺ توفي بعد فترة قصيرة من ذلك.

- وثالثا - وهو مبني على القول بعدم حصول الوهم - ما وجد صريحا من إباحة الله تعالى لنبهه أن يتزوج من النساء ما شاء، إلا ذات محرم - خصوصية له - ﷺ، كما هو حديث عائشة وأم سلمة وعلي!! فأما سكوت النبي ﷺ عن قوله لأبي سفيان ههنا - لو قطعنا بكونها عزة - وعدم

(١) ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٢٤٤

(٢) ابن القيم. زاد المعاد ١/١١٢، لكن وجدنا ابن القيم يستضعف هذا الرأي جدا، فقال في تهذيب سنن أبي داود^(٢): «وهذا التأويل الأخير - وإن كان في الظاهر أقل فسادا - فهو أكذبها وأبطلها، وصريح الحديث يرده، فإنه قال: أم حبيبة أزوجكها؟ قال: نعم. فلو كان المسؤول تزويج أختها لما أنعم له بذلك ﷺ، فالحديث غلط لا ينبغي التردد فيه والله أعلم».

إجابته بقوله: (إنها لا تحل لي)، فجوابه كون النبي ﷺ قد ترك ذلك اتكالا على ما قاله لأُم حبيبة!!^(١).

قال: «وعلى هذا يصح حديث ابن عباس رضي الله عنهما - حديث الباب - على أن أبا سفيان أراد أن يتزوج النبي ﷺ من ابنته - أخت أم حبيبة - وأن هذا هو المراد لا غير، وبه يقع الجزم، زيادة في شرفه، واستعان بأختها أم حبيبة»^(٢).

الوجه الثالث: توجيه الحديث بتقدير محذوف، وهو الإسلام:

فقد نقل ابن القيم عن المحب الطبري في بعض جواباته، أنه يحتمل أن أبا سفيان قال ذلك قبل إسلامه بمدة، كالمشترط له في إسلامه، ويكون التقدير: ثلاث إن أسلمت تعطينيهن ! أم حبيبة أزوجهن، ومعاقبة يسلم فيكون كاتباً بين يديك، وتؤمري بعد إسلامي فأقاتل الكفار، كما كنت أقاتل المسلمين^(٣).

واستضعف ابن القيم جواب المحب الطبري، وعدّه من «التكلف البارد!!»^(٤)، وأردف بأن «أئمة الحديث والعلم لا يرضون بأمثالها، ولا يُصحّحون أغلاط الرواة بمثل هذه الخيالات الفاسدة، والتأويلات الباردة»^(٥).

والذي وجدت في بعض كتب المحب الطبري المطبوعة أنه يذكر بصيغة التمريض رواية مسلم التي تفيد بظاهرها على وقوع النكاح بعد إسلام أبي سفيان، ويرى أن الأشهر نكاحها قبل ذلك^(٦).
وجواب ابن القيم على ما قرره المحب الطبري، مبني على محددات نقدية في لفظ الحديث ونسقه وسياقه التاريخي عمومًا، فمقدمة الحديث: (كان المسلمون...) تأبى أن يكون قد صدر ذلك من أبي سفيان بمكة قبل الهجرة، أو بعد الهجرة وهو حربٌ على الرسول ﷺ، وحتى وهو يفاوض الرسول لتمديد هدنة الحديبية، وأم حبيبة عند النبي ﷺ لا عند أبيها !!

(١) خليل إبراهيم ملا خاطر. مكانة الصحيحين ص ٤٠٢-٤١١، وانظر أيضا سعد محمد محمد الشيخ (المرصفي). دفاع عن

حديث فضائل أبي سفيان رضي الله عنه ص ٣٠٤-٣١٣

(٢) خليل إبراهيم ملا خاطر. مكانة الصحيحين ص ٤٠٥

(٣) ينظر ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٢٥١، وتهذيب مختصر سنن أبي داود ٣٣/٣

(٤) ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٢٥٢

(٥) ابن القيم. تهذيب مختصر سنن أبي داود ٣٣/٣

(٦) ينظر المحب الطبري. السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين ص ١٥٥

وخاتمة هذا الحديث تأتي جواب الطبري أيضا، فكيف يقول وهو كافر: حتى أقاتل المشركين كما كنت أقاتل المسلمين، وكيف ينكر جفوة المسلمين له، وهو جاهد في قتالهم وحرهم!!
وختم ابن القيم نقده بالقول: «وهذه قصة إسلام أبي سفيان معروفة لا اشتراط فيها، ولا تعرض لشيء من هذا»^(١).

وجواب ابن القيم هذا فيه ضعف لا شك فيه، لأن عموم متعلقه إنما هو بمقدمة هذا الحديث (كان المسلمون...)، أو بنفي اشتراط أبو سفيان في قصة إسلامه. ومقدمة الحديث كما هو ظاهر قول الصحابي وفهمه، وطلب أبو سفيان ذلك ليس بالضرورة متعلق أو مرتب على جفوة المسلمين له بعد إسلامه، بل متعلقه الشرف والرياسة والفخر كما قدمناه، بل يكفي أن نعلم أن ابنته أم حبيبة قد قعدت عن مجالسته خلال سعيه لتمديد الهدنة..

أما نفي الاشتراط قبل الإسلام، فقد ذكرنا قريبا «لما أتى رسول الله ﷺ بأبي سفيان عرض عليه الإسلام فقال له أبو سفيان: (على أن) تحملي على بغلتك، وتكسوني بردفك (بردتك)، وتتخذ معاوية كاتباً - وأراه قال: و(ت) تزوج أم حبيبة، ومن دخل دار أبي سفيان كان آمناً، كل ذلك يقول رسول الله ﷺ: نعم، فأسلم فسرحة ومشى رسول الله ﷺ حتى انتهى إلى مكة»^(٢). وهذا نص ذكره ابن عساکر وابن حديد، وهو وإن لم يكن صحيحاً، لكنه يتعرض لمسألة الشروط، التي نفاها ابن القيم في قصة إسلام أبي سفيان، وبنى على انتفائها ما بنى من الجواب.

● المطلب الثالث: الترجيح

مما تقدّم يتبين لنا أنّ هذا الحديث فيه ضعف، لكنه من حيث الجملة صالح للاحتجاج به في الفضائل على وهم في بعض ألفاظه يؤخذ فيها بالتأويل. أما رده واعتقاده وضعه بإطلاق فمما لا يسهل، وقد أخطأ ابن حزم ومن لفّ لفه في الرد له بحيثية الوضع واتهام بعض رواه.

١- ومما يعتذر به لمسلم في إخراج هذا الحديث، هو أنه أحسنُ شيء في باب الفضائل لأبي سفيان ومعاوية - رضي الله عنهما - ، والفضائل دون الأحكام قد يتساهل فيها، ولا نظن بمسلم غفلته عن علة هذا الحديث في متنه أو سنده، وبمراجعة كتاب التمييز له أو الجامع الصحيح يتبين

(١) ابن القيم. جلاء الأفهام ص ٢٥٢

(٢) ابن عساکر. تاريخ دمشق ٤٥٦/٢٣، وابن حديد. المصباح المضي ١١٣/١

ذلك.

ثم هو مسلسل برواية أهل بلد واحد، وذلك أدعى لضبطه عنده.

فضلا عن أن الوهم في لفظ من الحديث لا يطرح الحديث كله كما نبه عليه الحافظ ابن حجر.

٢- ولقد كان يكون استشكال الحديث ضعيفا في نفسه، لو ثبت ما قرره الإمام الحاكم - رحمه الله - في المدخل إلى الصحيح، من أن عكرمة بن عمار ممن استشهد به مسلم ولم يأت بمحل الاحتجاج به في رواية النضر بن محمد عنه، لأنه يغتفر في الاستشهاد ما لا يغتفر في الأصول. قال الحاكم: «وقد أكثر مسلم الاستشهاد به (ومفهومه أنه ربما احتج به)، وأخرج عنه كتابا كبيرا للنضر بن محمد الجرشي^(١)، كل ذلك في الشواهد^(٢)، ومبرر الحاكم فيه كونه من المختلف فيهم «فلما ظهر الاختلاف في أمره صار في حد من يحتج به مسلم شاهداً»^(٣).

والحق ما ذكره الذهبي أن مسلما احتج به يسيرا، وأكثر له من الشواهد^(٤).

٣- والمؤلف كان بمحل الإنصاف لو اقتصر بالحكم على وقوع الوهم أو الغلط أو الغرابة كصنيع كثير من المحققين في متن هذا الحديث، ولكنه حكم عليه بالوضع والكذب، وشنع بالحقائق الثابتة عند أهل المغازي وبالغ، وذلك من جسارته واستسهاله رد الأحاديث في الصحيحين على أي صفة وقعت، والظعن فيها لأدنى المبررات.

(١) كلام الحاكم فيه نظر، فأكثر من أخرج له مسلم عن عكرمة بن عمار هو عمر بن يونس بثماني عشرة رواية، رقم: (٣١)، ٢٤٠، ٢٧٥، ٣١٠، ٧٧٠، ١٠٣٦، ١٠٥٧، ١٤٧٩، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٧٧، ٢٣١٠، ٢٤٨١، ٢٤٩١، ٢٥٠٧، ٢٦٠٣، ٢٧٤٧، ٢٧٦٥)، بينما أخرج للنضر بن محمد إحدى عشرة رواية وهي: (٧٣، ١٣٥، ٨٣٢، ١١٥٩، ١١٨٥، ١٧٢٩، ١٨٠٧، ٢٣٦٢، ٢٤٢٣، ٢٥٠١، ٢٧٨٣) من ثمانية وثلاثين حديثا رواها لعكرمة بن عمار.

(٢) الحاكم النيسابوري. المدخل إلى الصحيح ١١٦/٤

(٣) الحاكم. المدخل إلى الصحيح ق ٥٦، نقلا عن الرحيلي في تحقيقه كتاب من تكلم فيه وهو موثق للذهبي ص ٣٨٢ هامش رقم

٥

(٤) ينظر الذهبي. سير أعلام النبلاء ١٣٧/٧، ومن تكلم فيه وهو موثق ص ٣٨٣

**المبحث الثاني
ما جاء في تحديد جنس المولود**

وفيه ثلاثة مطالب

- **المطلب الأول: عرض موقف عدنان الرفاعي من هذه الأحاديث**

- **المطلب الثاني: مناقشة موقفه، والرد عليه**
- **المطلب الثالث: الترجيح**

• **المطلب الأول: عرض موقف عدنان الرفاعي من هذه الأحاديث**

يرى عدنان الرفاعي أنّ تحديدَ جنس الجنين من حيث الذُكورة والأنوثة قد فصلَ فيه العلم، «الذي هو قانونُ الله في الكون»^(١)، وهو «يتحدّد لحظة التلقيح بين النُطفة والبويضة»^(١)، «فنوعُ

(١) الحق الذي لا يريدون ص ١٨٥

النطفة التي تصل أولاً إلى البويضة وتلقحها يحدّد جنس المولود»^(٢)، ويرى أن كشف العلم عن هذه الحقيقة مرتبطٌ في أساسه بتوجيه الأسباب الماديّة نحو عالم الخلق أو عالم المشيئة، وهو ممكن تحصيله^(٣).

وهذه الحقيقة العلمية تتوافق مع ما قرره «القرآن الكريم الذي يبين لنا مراحل تكوّن الجنين من النطفة حتى إكساء العظام لحمًا، والذي أثبت قبل العلم أنّ تحديد جنس المولود يكون حين لحظة التلقيح»^(٤)، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٥٠﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾ [النجم: ٤٥ - ٤٦]، «فخلق الزوجين الذكر والأنثى إنما يكون من النطفة، في اللحظة التي تصوّرها العبارة القرآنية ﴿إِذَا تُمْنَىٰ﴾، بمعنى حين تُمْنَى»^(٥).

غير أنّ بعض الروايات في الصّحاحين وغيرهما تناقض هذه الحقيقة العلمية وتقرّر «بوضوح أنّ تحديد جنس المولود إنما يكون بعد التلقيح بشهور»^(٦).

ولعل أبرزها ما جاء في صحيح الإمام البخاريّ، قال: ((حدثنا مسدّد قال حدّثنا حماد عن عُبَيْدِ اللَّهِ بن أَبِي بَكْرٍ عن أَنَسِ بن مَالِكٍ عن النَّبِيِّ ﷺ قال: إِنَّ اللَّهَ عز وجل وكلّ بالرحم ملكًا يقول: إِنَّ اللَّهَ عز وجل وكلّ بالرحم ملكًا يقول: ياربّ نطفة، ياربّ علقة، ياربّ مُضغّة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقه قال: أذكرُ أم أنثى، شقيّ أم سعيد، فما الرزق والأجل فيكتب في بطن أمه))^(٧).

وفي كتابه (محطات في سبيل الحكمة) استعرض لهذه المسألة سبع روايات، افتتحها بثلاث من صحيح البخاريّ^(٨)، فروايتين من صحيح مسلم^(١)، ومثلهما عن مسند أحمد بن حنبل^(٢)، ساقها

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٦

(٢) القدر ص ١٤٧

(٣) ينظر القدر ص ١٤٧ و ١٥٣

(٤) الحق الذي لا يريدون ص ١٨٥

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٦

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٩

(٧) صحيح البخاريّ. كتاب الحيض. باب قول الله (مخلقة وغير مخلقة) (٧٠/١) ح (٣١٨)

(٨) ينظر صحيح البخاريّ. كتاب الحيض. باب قول الله (مخلقة وغير مخلقة) (٧٠/١) ح (٣١٨)، وكتاب أحاديث

بالسند والمتن كما وردت في هذه الكتب^(٣).

أما في كتابه الآخر (الحق الذي لا يريدون)، فاقصر على ست روايات - وهي ما تقدّم ذكره - حيث افتتحها برواية لمسلم، ثم روايات البخاري الثلاثة، فالرواية الثانية لمسلم، وأخيرا رواية عن مسند أحمد بن حنبل، وقام بحذف أسانيد هذه الروايات وبعض العبارات التي تذيّلت بها مكتفيا بالشاهد فيها أعني مسألة (الذكورة والأنوثة) جاعلا في مكانها مجموعة من النقاط^(٤).

وملخص اعتراضه على هذه الروايات كما يلي:

١- أن قوله ﷺ: ((إنَّ الله عز وجل وكل بالرحم ملكًا يقول: ياربّ نطفة، ياربّ علقة، ياربّ مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقه قال: أذكر أم أنثى ؟))، يدلّ على « أن خلق الله تعالى للذكورة وللأنوثة يكون بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة !!! »^(٥).

٢- هذه الروايات موضوعة، مكذوبة، «ولو أن العلم الحديث لم يكتشف هذه الحقيقة لبقيت هذه الأكذوبة سارية المفعول، وحتى لو تمت عملية تنقية للأحاديث قبل الأجيال الأخيرة التي علمت أن تحديد جنس المولود يكون لحظة التلقيح، حتى لو تمت هذه التنقية آنذاك، لما كنا لنعلم أن أحاديث تحديد جنس المولود موضوعة على الرسول ﷺ»^(٦).

٣- التساؤل عن التأويل المفترض لهذه الروايات - بصيغتها اللغوية المنقولة - حتى تتناسب مع الحقائق العلمية ودلالات القرآن الكريم، وفي ذلك يقول: «لا مجال لتأويل نصوص صريحة في هذا الأمر، وعلم تأويل مختلف الحديث لم يتعرض إلى هذه النقطة بما هو مناسب وبالشكل الذي تتطلبه،

الأنبياء. باب خلق آدم صلوات الله وسلامه عليه وذريته (٤/١٣٣) ح(٣٣٣٣)، وكتاب القدر. باب في القدر

(١٢٢/٨) ح (٦٥٩٥)

(١) ينظر صحيح مسلم. كتاب القدر. باب خلق الآدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته

(٤/٢٠٣٧) ح(٢٦٤٥) روايتان.

(٢) مسند أحمد. مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه (٦/١٣) ح(٣٥٥٣) وهو ضعيف، ومسند أنس بن

مالك رضي الله عنه (١٩/٢٠١) ح (١٢١٥٥)

(٣) ينظر محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٦ - ٤٧٩

(٤) ينظر الحق الذي لا يريدون ص ١٨٦

(٥) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٩

(٦) محطات في سبيل الحكمة ص ٦٦٤

لأنّ هذه الحقيقة العلمية لم تكن معروفة حين وضعوا تأويلاتهم لتبرير ما لا يمكن تبريره... كيف سيؤول العلماء المفترضون العبارات الواردة في هذه الأحاديث «...!!!»^(١).

ذكر من يرى هذا الرأي من بعض المعاصرين:

بحسب تباعي في كتب المعاصرين وفي شبكة الأنترنت خاصة، لم أجد كبير اعتناء بهذه الجزئية بمفرداتها التي عرضناها لدى المؤلف، أعني تحديد جنس الجنين لحظة الإخصاب وموقف الحديث الشريف منه، وإن كانت مسائل تطور الجنين^(٢) واختيار جنسه والكشف عنه جهة الحكم الشرعي أو جهة المسؤولية عنه كأبحاث علمية مقارنة أو آراء في المنتديات والمدونات أو مقالات في الجرائد كثير دوراتها.

- وقد وجدت لبعض الملاحدة قوله بعدما ساق بعض الروايات الحديثية في البخاري ومسلم: «يتضح من الحديث السابق أنّ الله يحدّد جنس المولود ونحوه في اليوم ٤٢ من حياة الجنين وهو نطفة ! طبعاً لا ندري المقصود بالنطفة... وهذا مخالفٌ للواقع وما اكتشفه علماء الأجنة، لأنّ جنس المولود يتحدّد فوراً بعد اندماج الحيوان المنوي بالبويضة وليس بعد ٤٢ يوماً، وذلك لأنّ الحيوان المنوي وما يحمله من كروموسومات *chromosomes* تحدد جنس المولود، فإن كان الحيوان المنوي يحمل كروموسوم *Y* سيصبح المولود ذكراً، أما إن كان يحمل كروموسوم *X* سيصبح أنثى، وذلك بعد التقاء الحيوان المنوي مع البويضة مباشرة»^(٣).

- وفي بعض المدونات النصرانية إنكارٌ وتساؤلات بعنوان: متى وكيف يتحدد جنس الجنين إسلامياً؟^(٤)، وفي بعضها الإشارة إلى التناقض بين الأحاديث نفسها، فبينما تشير بعض الروايات إلى أن تحديد جنس المولود يتحقق لحظة الإخصاب (أحاديث علو ماء الرجل أو المرأة)، يتحدث بعضها عن أنّ «تقدير الذكورة والأنوثة يحصلان بعد مضي أربعين ليلة أو خمسة وأربعين ليلة لا قبلها، وهذا شيء مخالف للعلم إطلاقاً»^(٥).

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٩ - ٤٨٠

(٢) ينظر مثلاً ما كتبه نيازي عز الدين عن بعض روايات هذا الحديث في كتابه إنذار من السماء ص ١٩٣

/ - خلق - الجنين - بالقرآن حقيقة <https://atheistdoctor.com/tag/> (٣)

متى و- كيف - يتحدد - جنس - الجنين - إسلامياً / ٢٣ / ٠٨ / ٢٠١١ <https://thenewvision.wordpress.com/> (٤)

/ أخطاء - علمية - فادحة - في - القرآن - والأحاديث - حول - مرحلة - النطفة - ٢٩ <https://www.entaha.com/> (٥)

- وفي بعض المنتديات الإسلامية مناقشات طويلة فيما يتعلق بدلالة بعض الأحاديث بعنوان: متى يتحدد جنس المولود؟^(١).

● المطلب الثاني: مناقشة موقفه، والردّ عليه

أولاً: لا يُكرَّر أنّ الهوية الجنسية للجنين، من حيث الذكورة أو الأنوثة مجردة تتحدّد لحظة الإخصاب كما يقول علماء الوراثة^(٢)، «فإذا ما التقى حيوانٌ منوي يحمل شارة الذكورة (Y) بالبويضة فإنّ الجنين سيكونُ ذكراً بإذن الله، أما إذا كان الحيوان المنوي سيلقح البويضة يحمل شارة الأنوثة فإنّ الجنين سيكونُ أنثى بإذن الله»^(٣).

وقد أشار ابن عاشور إلى ذلك فقال: «فإنّه عند التقاء النطفتين يتديء تخلق النسل، فهذا إشارةٌ خفيةٌ إلى أنّ البويضة التي هي نطفة المرأة حاصلة في الرّحم، فإذا أُمنيت عليها نطفة الذكر أخذت في التخلق إذا لم يعقها عائق»^(٤).

وفي عام ١٩٩٠م، حدّد علماء الوراثة ذلك الجزء من الصبغي الذي يكسب الذكورة، وهو جينة مفردة دُعيت (SRY) وتعني (منطقة تحديد الجنس على sex - determining region y)^(٥).

لكن الأبحاث العلمية الحديثة لا تكاد تجزم بأن الذكورة والأنوثة يحددها الحيوان المنوي الملقح للبويضة أي أن الرجل هو الذي يحدد جنس الجنين، بل إن ذلك لا يعد إلا جزء من الحقيقة، فقد تمّ اكتشاف العديد من الجينات التي تتحكّم في جنس المولود منها ما هو على كروموسوم (Y)، ومنها على كروموزوم (X)، مما يدعو إلى القول بأن تحديد الجنس يتم بعملية جينية معقدة لا تعتمد على كروموزوم (Y) فقط^(٦).....

(١) منتدى التوحيد. قسم الحوار عن الإسلام. متى يتحدد جنس المولود؟ رابط www.eltwhed.com

(٢) ينظر الموسوعة الطبية المتخصصة ٨٤٨/٦، ومحمد علي البار. خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٢٩٧ وص ٤٩٧، وسامرة محمد حامد العمري. الأحكام الشرعية المتعلقة باختيار جنس الجنين والمولود ص ٣٥، وعائشة أحمد سالم. الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص ٣٤

(٣) محمد علي البار. خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٢٩٧

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٤٧/٢٧

(٥) kain jegalian and bruce T.lahn, **why the Y weird**, scientific american, february ٢٠٠١, v٢٨٤, issue٢, p٥٧

(٦) karkanaki A, praras N, katsikis I, kita M, panidis D. **Is the Y chromosome all that**

وما يظهر من الآية - وجزمَ به المؤلف^(١) - أنه من ماء الرجل فحسب، محتمل غير قاطع لأن القرآن الكريم أطلق اسم النطفة على المخلوق المتكون من اتحاد الحيوان المنوي والبويضة، ولم يقصره على ماء الرجل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّنْ مَّيِّ يُمْنَى﴾ [القيامة: ٣٨]، يقول ابن عاشور: «لكلا الزوجين حظ من النطفة التي منها يُخلق الإنسان، فكانت للذكر نطفة وللمرأة نطفة... وإن كان المتعارف عند الناس قبل القرآن أن النطفة هي ماء الرجل»^(٢)، ويقول الدكتور زغلول النجار: «واستعير هذا المصطلح (النطفة) للتعبير عن خلية التكاثر (Gamete) التي تندفق مع كل من ماء الرجل وماء المرأة أي سواء كانت النطفة مذكرة أو مؤنثة... وقد سمي القرآن الكريم اتحاد الخليتين التكاثريتين الذكورية والأنثوية باسم (النطفة الأمشاج) أي: المختلطة، وهو أول تعبير علمي دقيق عن عملية تخلق الجنين باتحاد نطفتي الرجل والمرأة»^(٣)، ولذلك فهو يفسر قوله تعالى: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ [النجم: ٤٥ - ٤٦] تفسيراً يجمع النطفتين فيقول: «والمقصود بالنطفة هنا خلية التكاثر الأنثوية (البويضة)، وبقوله: (إذا تمنى) أي: إذا أخصبها الحيوان المنوي...»^(٤).

هذا من جهة، ومن جهة ثانية وهو ما يقوّي عدم القطع به أيضا أن المقصود بالآية هو الحديث عن جنس الإنسان، أي أنه جعل من الإنسان جنس الذكّر، وجنس الأنثى، لأن سياق آيات النجم أصلا جاءت للحديث عن الإنسان ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُ رَاحِلٌ فَجَعَلْنَا لِرِجَالِهِمُ الْوَحْشَ وَالْإِنْسَانَ مِمَّا خَطَبُوا سَمْعًا وَأَنَّهُ كَإِنَّاسٍ لَّهُ لُجُجٌ كَمَا تَبْصُرُ الْأَسْوَاحَ﴾ [النجم: ٤٥ - ٤٦]، هذا مع أننا لا ننفي الاحتمال الذي ذكره المؤلف، وهو المشهور حتى الآن في علم الوراثة.

is required for sex determination ?. Hippokratia ٢٠٠٧, jul-sep; ١١, ٣, p1٢٠.

- <https://ghr.nlm.nih.gov/gene/SRY>

(١) في قوله: «فهناك نوعان من النطف، نوع يتعلق بالذكورة، ونوع يتعلق بالأنوثة، ويكون المولود ذكرا أم أنثى حسب انتماء النطفة الملقحة للبويضة إلى أيّ من هاتين الساحتين» محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٦، وقوله: «فنوؤُ

النطفة التي تصل أولا إلى البويضة وتلقحها يحدّد جنس المولود» كتاب القدر ص ١٤٧

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير ١٤٥/٢٧ - ١٤٦

(٣) ينظر أرشيف جريدة الأهرام على شبكة الأنترنت

(٤) المرجع نفسه

ثانيا: كما أنه لا ينكر أن يكون للبحث في الأسباب علاقة بمعرفة بعض الجزئيات فيما يتعلق بالجنين وما تحمله الأرحام، كمسألة الذكورة والأنوثة، لكنها معرفة ظنية قاصرة يمكن أن تخطيء، ويؤكد البوطي - رحمه الله - أن هذه المعرفة من قبيل « تتبع القرائن والأسباب التي جعلها الله عز وجل شرطا للذكورة الجنين ولأنوثته، وهي قرائن وأسباب لم يستأثر الله بعلمها، بل ندب الناس إلى التنبيه إليها. ولكن هل ترقى معرفة ذلك إلى اليقين الجازم بأن الجنين سيكون ذكرا؟ أو إلى القدرة على التحكم بنوع الجنين؟ لا.. لا يمكن أن ترقى هذه المعرفة إلى اليقين الحتمي، ولا إلى أي تحكم بالنوع. لأن الإله الذي أقام ذكورة الجنين على الأسباب التي شاءها، قادرٌ على أن يبطل سببها في الوقت الذي يشاء. لا جرم أن الأمر يقفُ إذن عند حدود الظن الراجح وحده»^(١).

وبمعنى آخر فاطر هذه المعرفة بأسبابها يفيد العموم ولا يفيد اللزوم، فالأسباب مجرد «مقارنات تصاحبها (أي تصاحب المسببات)، ولا تغني عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات»^(٢).

ثالثا: غاية ما في الحديث أنّ الملك لا يعلم جنس الجنين من حيث الذكورة والأنوثة لعدم تميز أحدهما خلال مرحلة النطفة والعلقة والمضغة، وليس عدم علمه يعني انتفاء الذكورة والأنوثة عن الجنين في تلك المرحلة التي يسأل فيها ربه أذكر أم أنثى، أو أن التحصيل الفعلي لأحدهما يكون بعد مرحلة المضغة كما يوهّم المؤلف طعنا في الحديث وخاصة في قوله: «ألا تدل هذه العبارات إلى أنّ خلق الله تعالى للذكورة وللأنوثة يكون بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة؟!!!»^(٣).

إنّ الملك بعد مرحلة المضغة ينظر ماذا أراد الله بها، أتكون غير مخلقة فيمجهها الرّحم أو مخلّقة فيسأل ربه أذكر أم أنثى ليتم تصويرها على ما أراد الله بها. وسؤاله يشي بأنّ التعريف الجنسي قد تمّ فعلا عند الله وفي الواقع لكنه لا يعلم ذلك فيسأل لا من أجل الذكورة والأنوثة المجردة بل لتمييزها في الصّورة الخارجية أو لأجل الكتابة كما جاء مصرّحا به في ذيل الحديث. يؤيده قوله في الحديث (فإذا أراد الله أن يقضي خلقه (ها)) أي: يأذن في إتمام خلقه. ووصف

(١) محمد سعيد رمضان البوطي. الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا.. وكيف؟ ص ١٣١ - ١٣٢، وينظر أيضا

محمد علي البار. خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٣٠٦ - ٣٠٧

(٢) ينظر عباس محمود العقاد. الفلسفة القرآنية ص ٢٤ بتصرف يسير

(٣) محطات في سبيل الحكمة ص ٤٧٩

الذكورة والأنوثة في الجنين لا يسمى قضاء ولكن ابتداء تمييز أحدهما عن الآخر في أعضائه بعد الأربعين هو المناسب لمعنى القضاء، فالحديث يتحدث عن التحديد الشكلي وليس الجيني. يقول الدكتور محمد علي البار: «وفي نهاية الأسبوع السادس (٤٢ يوما) تكون النطفة بلغت أوج نشاطها في تكوين الأعضاء، وهي قمة المرحلة الحرجة الممتدة من الأسبوع الرابع حتى الثامن، فيكون دخول الملك في هذه الفترة تنويها بأهميتها وإلا فللملك ملازمة ومراعاة بالنطفة الإنسانية في كافة مراحلها، نطفة وعلقة ومضغة، ودخوله هنا لتقسيمها وتصويرها وشق سمعها وبصرها وجلده ولحمها وعظامها، ثم بعد ذلك يحدّد جنس الجنين ذكر أم أنثى حسب ما يؤمر به فيحول الغدة إلى خصية أو إلى مبيض، والدليل على ذلك ما يشاهد في السقط حيث لا يمكن تمييز الغدة التناسلية قبل انتهاء الأسبوع السابع وبداية الثامن، أي أنه لا يمكن تمييزها قبل دخول الملك لتحديد جنس الجنين ذكر أم أنثى كما يؤمر به من خالقها»^(١).

رابعاً: إنّ المتتبع لعبارات هذه الأحاديث يجد أن سؤال الملك عن جنس المولود يأتي في سياق سؤاله أيضاً عن الشقاوة والسعادة والأجل والرزق، والغاية من جميع ذلك مسألة الكتابة كما جاء مصرّحاً به في جميع هذه الأحاديث، وليس المقصود من سؤاله في الظاهر المتبادر أن يجعله الله ذكراً أو أنثى في تلك اللحظة، إذ لم يأت في الرواية قوله (فيخلق الله الذكورة والأنوثة) أي بعد سؤال الملك وإذن الرب له، وإنما ورد قوله: ((فيكتب في بطن أمه/فيكتب كذلك في بطن أمه/فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك/فيكتب ذلك كله))، فدل ذلك على أن الغاية لا تتعلق بتوقيت تحديد الذكورة والأنوثة.

خامساً: يتأيد جميع ذلك بما ورد في القرآن الكريم نفسه، فقد جاء في سورة (ق) قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيِّ يُمْنَىٰ ۖ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ [القيامة: ٣٧-٣٩]، وفي الحديث: ((... ياربّ نطفة، ياربّ علقة، ياربّ مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقه قال: أذكر أم أنثى...))

فالآية - مهما قيل في عودة الضمير في (منه) على المنى - تحدّثت عن النطفة ثم العلقة ويعقبها التخليق والتسوية، فمسألة الذكورة والأنوثة؛ فهل يصحّ القطع بأن تحديدهما متأخر عن لحظة

(١) محمد علي البار. خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٣٩٥

الإحصاب ؟ أليس الحديث يقرر الأمر ذاته ويتوافق مع الآية الكريمة ؟ نعم لا نقطع في الآيات السابقة بتأخر تحديد الجنس، لأنها مفسرة بآية النجم أيضا ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۗ﴾ [النجم: ٤٥ - ٤٦]، وفي المقابل لا يمكن أيضا أن نقطع به في الحديث، ولكننا نقول إن الغاية من تلك الآيات - آيات سورة القيامة - الإشارة إلى الصورة الإنسانية المتميزة، وليس مجرد الحديث عن المستوى الصبغي الذي يتم لحظة التلقيح.

ومع هذا الاحتمال فقد وجدنا في بعض الروايات ما يقطع بأن تحديد الجنس يقع لحظة التلقيح بإذن الله، فيحمل الاحتمال والتوهم في الأحاديث السابقة بتأخره على ما ورد في هذه الروايات جمعا بين الحديث ودفعاً للتوهم والاحتمال، وذلك قوله ﷺ: ((مَاءُ الرَّجُلِ أبيضٌ، ومَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرٌ، فَإِذَا اجْتَمَعَا، فَعَلَا مَنِيَّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ، وَإِذَا عَلَا مَنِيَّ الْمَرْأَةِ مَنِيَّ الرَّجُلِ، آتْنَا بِإِذْنِ اللَّهِ))^(١).

• الترجيح

مما تقدّم نستبينُ ضعف اعتراض المؤلف على تلك الأحاديث مقارنة بما يقرره العلم التجريبي حول تحديد جنس الجنين.

فإذا كنا نُسلمُ بأن جنس المولود يتحدّد لحظة التلقيح بين الحيوان المنويّ والبويضة، حقيقة علمية وليس مجرد نظرية أو افتراض، نؤكد في الوقت ذاته أنّ الحديث لا يشير إلى المستوى الكروموسومي ووصف الذكورة والأنوثة خلال تلك المرحلة، وإنما يتحدّث عن المستوى الغددي وتمايز الجنس بين الذكر والأنثى بعد مرحلة المضغّة، وهو من هذه الناحية مفارق من حيث الموضوع لما يقرره العلم في هذه الجزئية، وعندما تحدّث الرسول ﷺ عن الذكورة والأنوثة على المستوى الجيني في أحاديث أخرى أشار إلى ما يقرره العلم الحديث فقال: ((فَإِذَا اجْتَمَعَا، فَعَلَا مَنِيَّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ، أَذْكَرًا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَإِذَا عَلَا مَنِيَّ الْمَرْأَةِ مَنِيَّ الرَّجُلِ، آتْنَا بِإِذْنِ اللَّهِ))^(٢).

وعليه يضعف اعتراض المؤلف على تلك الأحاديث وبالأخص ادعاء وضعها وكذبها !

١ - أن غاية ما في تلك الأحاديث الدلالة على عدم علم الملك بما قدره الله في شأن النطفة

(١) صحيح مسلم. كتاب الحيض. باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأنّ الولد مخلوق من مائهما (٢٥٢/١) ح (٣١٥)

(٢) صحيح مسلم. كتاب الحيض. باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأنّ الولد مخلوق من مائهما (٢٥٢/١) ح (٣١٥)

الأمشاج تكونُ في الرَّحْمِ، من حيث الذُّكُورَة والأُنُوثَة، والرِّزْق والأجْل ونحوها، ولا منافاة بين انتفاء علم الملك بما وسبق تقدير الله وقضائه فعلا بخصوص ذلك على المستوى الجيني، وقد قدّمنا أن حسم مسألة الذكورة والأنوثة بيد الله وحده ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٤٩] ، وفي الحديث محل الاعتراض قوله ((فيقضي ربك ما شاء))، وعليه فالقطع بأحدهما - بالنسبة إلينا - بناء على المعطيات الأولية لهندسة الكروموسومات وتتبّع القرائن والأمارات غير دقيق لما ثبت من عدم اضطراد ما افترضته العلوم الطبية في هذا الخصوص.

٢- كما أنّ بعض غاية المللك من سؤاله هو الكتابة في صحيفة جامعة لمقادير ذلك المخلوق، وتسمية الذكورة والأنوثة من جملة أشياء سأها قد يكون للاستعلام وإنفاذ ما قضاه الله في سابق علمه، وليس لإحداث إحداهما حالتيه، ولذلك يقول في الحديث: ((ثم قال يارب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب المللك))، أي يقضي إلى الملك ما يكتب بخصوصه. والله أعلم

٣- ولنا أن ظاهر القرآن الكريم نفسه متوافق مع الحديث كما سبق، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّن مَّنِيِّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ [القيامة: ٣٧-٣٩]، فجعل الذكورة والأنوثة متراخ عن مرحلة العلقه وتسويتها، ويمكن أن يقارن بالجعل نفسه في بعض روايات هذا الحديث ((فيقول يارب أذكر أم أنثى؟ فيجعله الله ذكرا أو أنثى))^(١).

(١) صحيح مسلم. كتاب القدر. باب خلق آدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته

(٢٠٣٧/٤) ح (٢٦٤٥)

الخاتمة

أولاً: أبرز النتائج

بعد هذه الجولة العلمية في بيان مواقف المهندس عدنان الرفاعي من مباحث السنة النبوية وأحاديث الصحيحين، يمكن أن نوجز أهم النتائج التي توصلنا إليها على شكل نقاط رئيسية، وهي:

١- عدنان الرفاعي مفكر إسلامي سوري، باحث في التراث وقضايا الإعجاز العددي في القرآن الكريم، له عشرات الكتب والمقالات، يدعو إلى فهم القرآن بالقرآن وفق الصياغة اللغوية لمفرداته، ويعتبره الإطار المرجعي الوحيد للمعرفة الإنسانية، كما يدعو إلى اعتبار السنة محتواة في القرآن الكريم وتستنبط من أعماقه باستمرار، أما الروايات فهي عنده تخضع لمبدأ المعايير والعرض على كتاب الله تعالى.

وعلى هذا فتوجهه لا يشبه توجه القرآنيين الذين ينكرون السنة بصفة مطلقة، كل ما في الأمر أنه كغيره من المفكرين الذين ربما أحسوا بشيء من تغييب النص القرآني لصالح الحديث النبوي الشريف، فعمل على ترسيخ مرجعية القرآن بهذا الصدد.

٢- كتابا المؤلف محور الدراسة، (الحق الذي لا يريدون، ومحطات في سبيل الحكمة) مقارنة فكرية في تلقي السنة النبوية وفهمها على ضوء القرآن الكريم، وقد حاول المؤلف فيهما توجيه النظر إلى السنة من جهتين: جهة علاقتها بالقرآن الكريم ومدى الالتباس والعسف الذي لحقها نظرياً وتطبيقياً وخاصة ما نتج عنه من تغييب النص القرآني أو تأخير، وجهة تاريخيتها وتأطيرها ضمن ما يعرف بعلوم الحديث.

وهذه المقاربة الفكرية تقوم على الادعاء بأن السنة محتواة في القرآن الكريم، وهو أصلها الذي تستنبط منه، ودورها تبيني، وهي مستمرة استمرار الرسالة الخاتمة في الناس، وليست هي بالضرورة

عين الروايات التاريخية المدونة في الصحاح وغيرها.

وقد رشح لنا من خلال هذا البحث مدى مجازفة المؤلف في ردّ كثير من الأحاديث والسنن، لم يكن له فيها إلا الاشتباه المجرد، ولم يحققها تحقيقاً علمياً دقيقاً على المستويين الروائي والقرآني، وتبين لنا مدى الاختلال في كثير من معايير وأحكامه النظرية الجزئية، مما جعل مبدأ الحجية المتفق عليه يضيق جداً، ويكاد ينحصر في بعض الأحكام العملية المتواترة..

٣- حدّ السنة النبوية السّائد (قول النبي ﷺ أو فعله أو تقريره)، والذي تواضع عليه أهل العلم من المحدثين خاصّة، وبنوا عليه من المسائل والقضايا والأحكام ما بنوا صحيح؛ لأنه ينطلق من الفهم الكلّي للنصوص القرآنية والنبوية التي تطلق أمر الطاعة والاتباع والائتساء به ﷺ. ولا خلاف بينهم بعد ذلك أنّ ما اقتضته الرسالة أو التبليغ فهو لازم لزوم التشريع والتكليف بأحكامه المعروفة، وما كان على سبيل الاتفاق، فليس سبيله المتابعة الواجبة أو اللزوم، بل غايته الإباحة. والتأسي وعدمه فيه سواء ما لم يقترن بقريضة تشريعية صارفة له عن حكم الإباحة.

٤- ما ساقه المؤلف من أدلة لنقض تعريف السنة النبوية، وما حمل به عليه لا يسلم له، ولعل شبهته في ذلك تضمين هذا المفهوم مسمى (الوحي) و(لزوم الاتباع) عند من يتبنى هذا الحد، وليس ذلك بلازم في واقع الأمر؛ لأن من ينفي الوحي أو دلالة التشريع عن بعض السنن إنما ينفي شيئاً واحداً وهو لزوم الاتباع ولا ينفي الاتباع؛ فأولاً ما كان منه ﷺ قبل البعثة فخرج محل النزاع، والوصف بالنبوة في الحد يرده، وأما إذنه للمخلفين وعتاب الله له، ففيه تفصيل، وأولى الأقوال في ذلك أنه كان بمحل الاجتهاد الذي لم يقر عليه، ولم يكن إذنه عن وحي، وأما ما تعلق بتحويل القبلة، فالصحيح أنه توجه إلى بيت المقدس أول مرة بوحي غير متلو، وتحوّل عنه بوحي متلو. وأما التقرير فالمؤلف لم يراع حد التقرير عند أهله، ولا شروط الاحتجاج به، وما ساقه من أدلة في ذلك لا يثبت أهل العلم بالحديث أو لا يثبت عنه ﷺ.

٥- مقارنة السنة بالتفريق بين مقامات النبي ﷺ الثلاثة (شخص، نبي، رسول) قد يكون له مدخل في التعرف على كون التصرف سنة جهة لزوم الاتباع خاصّة، لكنه يظل مدخلاً نظرياً، لأنه يصعب التفريق التام بين صفة النبوة والرّسالة في القرآن الكريم ناهيك عن الروايات، ويصير الأمر أكثر إشكالاً - باعتراف المؤلف - جهة التفريق بين الجانب البشري وجانب النبوة، فصفة النبوة بعد البعثة صبغت الكينونة المحمدية في كل لحظة من لحظات حياته وشملته في كل تصرفاته وأحواله ﷺ، وعليه فمبدأ التشريع العام هو مبدأ تصرفاته وأكثر الأحوال اختصاصاً به، إلا أن يثبت عكسه بأدلة

معتبرة.

٦- بالغ المؤلف جدًّا في التفريق بين السنّة النبوية وروايات الأحاديث والتي يصطلح عليها بالروايات التاريخية، ويرى أنّ غالبيتها فقد هويته النبوية والقرآنية معا، ومن ثم فهو يعيبُ ويرفضُ مفاهيم البيان الروائي للقرآن تحت مسميات التقييد أو التخصيص أو النسخ أو الاستقلال بالتشريع، ويؤكدُ أنّ إنكار الرواية لا يعني إنكار السنة النبوية وحجيتها بحالٍ من الأحوال، ولكن الاعتراض عنده قائمٌ على ثنائية الثبوت والصحة للرواية من جهة، ومسألة ثبوت السنّة لها من جهة أخرى. ويرى أن القراءة التاريخية للسنة والقائمة على الأسانيد هي قراءة مغلقة من حيث الآليات ومغرضة من حيث الأهداف والغايات، والبديل هو القراءة المفتوحة التجريبية التي تستصحب القرآن الكريم سواء فيما يتعلق بالثبوت أو السنية.

ونرى أن مبالغة المؤلف في هذا التفريق واشترطات الرواية عنده ومارتبه عليه من نتائج، أورثه المسارعة في رد كثير من السنن المتفق عليها وهي في الصّحيحين ووصفه لها بالوضع والكذب والتلفيق من غير إمعان الفكر فيها أو مراجعة كلام العلماء، مع أنّها عند التحقيق توافق القرآن ولا تخالفه.

كما أورثه ذلك الاضطراب بين اعتقاد كون السنة الصحيحة بمعايير تشريع مستمر للأمة، وبين تاريخيتها التي تضع سقفا للتدبر الفكري والتطور الحضاري للأمة !!

٧- ضيق المؤلف جدًّا من مفهوم بيان السنة للقرآن الكريم، فالتقييد والتخصيص ونحوهما من جملة البيان عند العلماء، وهما عند المؤلف معارضة للقرآن واختلاف معه، يرد بهما الحديث؛ لأن الكتاب مطلق ويقين، ومتن الحديث محتمل وظني وفيه شبهة. ومفهوم البيان عنده يتنزل على ما استنبطه أو استخرجه الرسول ﷺ من باطن القرآن الكريم، أو ما كان تفسيراً أو تفصيلاً له مما لا يحمل نوع مخالفة أو نسخ، أو استقلال عن نص القرآن الكريم.

٨- كما ضيق من مفهوم الاحتجاج بالسنة النبوية بإنكاره مبدأ استقلالها بالتشريع على أي صفة كانت تقليداً لغيره، لأن المفروض في البيان عنده أن يتفق مع النصّ التأسيسي ويكون كظل وتفعيل له فحسب، أما أن يكون البيان بمعنى الاستقلال، أو يشملها، وله بنية تشريعية من نخط تشريع القرآن، أو ينازعه ويتقدم عليه فهو حادث في التاريخ، وحقيقته إبطال الكليات القرآنية وتشريع ما لم يأذن به الله، لأن التشريع خصيصة إلهية غير متعدية بسند أدلة قرآنية كثيرة، والطاعة للرسول خاصة بالرسالة لا مطلقاً، وهو مسنون له وليس سائناً، ومبلغ لا مشرّع، والله يحكم لا معقب لحكمه...

وفي الحقيقة فهذا الادعاء لا لزوم له من حيث النص أو الواقع، وقد رده المؤلف بلا استقصاء لدلالة التشريع به وبلا استفصال لمعناه وأمثله، ومن تحقّقه فعلا جعل الاختلاف فيه من قبيل اختلاف العبارات والعلماء فيه على وفاق، ولم يحدث لهم به رد محكم القرآن ولا ادعاء نقصانه.. ولو جئت تستقصي موارد الاستقلال في الروايات الصحيحة - على محدوديتها - وطرائق الاستدلال عليه بها، لعلمت أنه يأتي على نحو خاص، أعني على معنى فقد النص الظاهر لا مطلقا ومن كل جهة. والله أعلم

٩- السنة النبوية عند المؤلف محفوظة بكونها محتواة في القرآن الكريم، وليس بحفظ المحدثين وتدوينهم لها، أو تواتر العمل بها خصوصا وعموما، وكونها محتواة في القرآن الكريم يجعل استمرار استنباطها حقيقة متصلة اتصال القرآن بحياة الناس، أي أن صفة الرسالة مستمرة في «كل زمان ومكان ومن الجحود بمنهج الله تعالى حصرها بزمن الجيل الأول، وبأفراد الجيل الأول.. فكل جيل إلى قيام الساعة فيه رسول الله تعالى، بمعنى فيه منهج الله تعالى (القرآن الكريم) وما يتعلق به من تفصيل وتبيين لكلياته، ولم تنته هذه الصفة بموت شخص محمد ﷺ... بينما صفة الرسالة بما تعنيه من حمل لمنهج الله تعالى وإبلاغه واستنباط أحكامه ودلالاته، فهي صفة لا تنتهي ما دام كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) بين أيدي البشر.. صحيح أنه لا يوجد رسول بقيمة الرسول محمد ﷺ...»^(١). وهذا الكلام أحسن أحواله القول باستمرار الرسالة التبليغية دون التشريعية، أو مقام الرسالة دون التشريع، إلا أنه موهم ومضل وفتنة، بل هو ادعاء بعض الفرق المنحرفة عن الإسلام.. وهو كلام لا يصح، فما يستنبط من القرآن بعد وفاة الرسول ﷺ لا يسمى سنة اصطلاحا، ومن استنبط منه لا يسمى رسولا مهما كان علمه واجتهاده واستقامته، يقول القاضي عياض - رحمه الله تعالى -: «أَخْبَرَ ﷺ أَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ.. وَأَخْبَرَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَأَنَّهُ أُرْسِلَ كَافَّةً لِلنَّاسِ، وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى حَمْلِ هَذَا الْكَلَامِ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَأَنْ مَفْهُومَهُ الْمُرَادُ بِهِ دُونَ تَأْوِيلٍ وَلَا تَخْصِيسٍ»^(٢).

١٠- معايرة متون الروايات على القرآن الكريم لتمييز السنة من غيرها، وتمييز كونها صحيحة أو موضوعة على صاحب الشريعة وجعله المعيار الوحيد في ذلك، والإعراض تماما عن دلالة الأسانيد ومنهج المحدثين كما هو رأي المؤلف، فيه نظر طويل من الناحية النظرية والتطبيقية، لأنه لا يحل

(١) محطات في سبيل الحكمة ص ٧٧-٧٨، وينظر أيضا ص ١١٠

(٢) القاضي عياض. الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٦١٠/٢

المشكلة ولا يقطع الاختلاف من أساسه، بل يزيد الأمر اضطراباً - وهذه كتب الطوائف الأخرى التي تدعو إلى عرض متون الروايات على القرآن (إذ ليس لهم صناعة حديثة يركنون إليها)، لم يحدث الأمر لديها تغييراً يذكر-. وإذا كانت الأسانيد برأيه محض معايير بشرية، لا تخلو من الأهواء والأخطاء والعصبيات فوق أنها مجرد مقاربات لا تمت للعلم بصلة، فماذا يقال عن المعايير على القرآن، أليست محض معايير بشرية؟ أليس ما يصححه أحدهم قد يرفضه الآخر، وما يراه أحدهم موافقاً للقرآن يراه الآخر مخالفاً له؟ إن عقم هذا المنهج ظاهر في تاريخه وفي واقعه وأهدافه.

١١- تدوين السنة النبوية والحديث الشريف على الجملة كان في عهد النبي ﷺ وبتقرير منه، والأدلة الصحيحة تسند هذا الرأي وترجحه، ولم يأت في نص آخر أو تأويل ما يقوى على رده. أمّا التدوين الرسمي الشامل فقد تأخر إلى القرن الأول وما بعده دون أن يُؤثر على نقل السنة وحفظها واعتقاد حجيتها.

وما استدلل له المؤلف من النفي مثار نقد، وأكثره قائم على احتمالات وفروض عقلية، حاول أن يستثمرها لا لنفي التدوين المبكر فحسب، بل لنفي حجية الحديث والتشكيك في مصادره المختلفة، وهو خطأ محض، فليست الكتابة من لوازم الحجية..

١٢- التقدُّ الحديثي يتميز بالنظر في الأسانيد والمتون، ويستمد علميته من قواعد منهجية وعقلية متفق عليها، وزعم المؤلف أنه مجرد مقاربات تاريخية لا تمت للعلم بصلة مما ينازع فيه، بل إذا كان التاريخ علمٌ ما في ذلك شك، فأولى بالتوصيف منه علم الحديث وفروعه المختلفة وعلى رأسها الجرح والتعديل. والمؤلف إنما أوتي من عدم إمامه بمنهج المحدثين، وغرته عن هذا العلم، أو قراءته له وفق خلفية ثقافية خاصة ومقدمات مغرضة أو مغلوبة؛ كاعتقاده أنه من نمط العلوم التاريخية، أو أنّ القرآن الكريم في النصّ والدلالة قاضٍ على الجدلية الحديثية في مادتها ومعناها، وأداة وحيدة لفهم السياقات والمواضع المفروضة عبر التاريخ حسبه.

١٣- شروط الصحيحين علمية منهجية، عامة، وليست شخصية أو خاصة، وأحاديثهما صحيحة مقطوع بها على الجملة، «بل جمهور ما صحّحاه كان قبلهما عند أئمة الحديث صحيحاً متلقى بالقبول، وكذلك في عصرهما وكذلك بعدما قد نظر أئمة هذا الفنّ في كتابيهما، ووافقوهما على تصحيح ما صحّحاه، إلا مواضع يسيرة، نحو عشرين حديثاً، غالبها في مسلم، انتقدها عليهما طائفة من الحفاظ، وهذه المواضع المتقدمة غالبها في مسلم، وقد انتصر طائفة لهما فيها، وطائفة قررت قول المتقدمة... والمقصود أن أحاديثهما انتقدها الأئمة الجهابذة قبلهم وبعدهم، ورواها خلائق

لا يحصي عددهم إلا الله، فلم ينفردا لا برواية ولا بتصحيح»^(١)، وادّعاء المؤلف الوضع والكذب والافتراء فيها مما لا يسنده برهان واحد، أما مجرد الاستشكال ومحض التساؤل جهة المتون فلا ينبغي أن يتأسس للدلالة على الوضع أو يخلص به للتشكيك فضلاً عن التكذيب.

١٤- مفهوم الصحابي عند المحدثين كما استقر عليه التعريف بآخرة، صحيح، وهدفه استثمار كل ما يروى عن النبي ﷺ، ولا يوجد في دلالة القرآن ما يردده، أو يطعن فيه، وما ساقه المؤلف من استعمالات القرآن للفظ الصحبة خارج محل النزاع إلا في النادر القليل منه، لأن القرآن يؤطر للصحبة عادة بألفاظ أخرى على غرار (السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار)، (للفقراء المهاجرين)، (المؤمنين الذي يباعدونك تحت الشجرة)...

١٥- من خلال مناقشة مفهوم وأصول عدالة الصحابة تبين لنا أنها على قسمين: عدالة الرواية، وعدالة السلوك كما حققه كثير من المتأخرين. ومع أنّ القرآن الكريم أطلق القول في ذلك، إلا أنّ ظاهر البحث عند أهل الحديث هو ما تعلق بالرواية، ومعنى عدالتهم تجنبهم تعمد الكذب في الرواية والانحراف فيها، أما المؤلف فيرى أن العبرة في الأقوال لا الرجال أي أن معايرة متون الروايات على القرآن الكريم أهم من العدالة نفسها وأهم من جميع معايير الجرح والتعديل، ويرى أنّ آيات التعديل التي أوردها بعض علماء الحديث إما أنّها لا تتحدث عن العدالة أصلاً أو أنّها مطلقة في كل زمان ومكان ومجردة عن التاريخ.. وبالتالي فالقول بعدالة الجميع يتناقض مع تلك النصوص المجردة، كما أنه يتعارض مع نصوص أخرى كآيات النفاق والانقلاب على الأعقاب، وروايات انقلاب الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ بعد فاته، وقد بينا بطلان تعللات المؤلف بجميع ذلك.

١٦- تبين لنا من خلال مناقشة نماذج تطبيقية من الروايات التي ردها المؤلف وانتقدها بواقع المخالفة مع القرآن الكريم، أو تعارضها فيما بينها، أو مخالفتها لبعض الحقائق التاريخية أو العلمية، مدى تأثير عدم تخصصه في علوم الحديث في الجانب التفسيري، وضحالة إمامه بقواعده، ومن ثم شدة تحامله على الروايات لتكذيبها وردّها بلا مبررات كافية، فنجدّه مجرد الاستشكال، أو لعدم ظهور التناص بين الحديث والقرآن في بعض المفردات، أو لعدم اعترافه ببيان التخصيص أو التقييد، أو لعدم معرفته الدقيقة بمناهج المحدثين ومنهم صاحبها الصحيح، يرد الحديث بل يسارع إلى وصفه بالوضع والكذب والافتراء كما تقدم، مع أنه يفترض أن لا يحكم على الحديث بالبطلان لمحض

(١) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٧/٢١٥-٢١٧

الاستشكال السندي أو المتني، لأنه «ربما يكون التعارض قد نشأ من خلال افتراض أحد طرفي التعارض أمراً قطعياً و يقينياً على نحو الخطأ والاشتباه»^(١)، وبمعنى آخر «ربما تكون غرابة المتن بسبب عدم تمام العلم بالمسألة، أو لغلبة الألفة الثقافية للمفسر المغايرة لمقصود الحديث إذا كان صحيحاً. ولو رفض الإنسان معقولية كل شيء لاستشكال في فهمه ما علم الإنسان شيئاً... وإشكال الإشكال أن النابذين لبعض الأحاديث التي قد تصح يخلطون بين عدم الفهم الناتج عن عدم العلم وبين كون الحديث مفترى، فيحكمون على الأول بحكم الثاني، رغم عدم اكتمال أدلة النفي! وهم في ذلك يضمرون في أنفسهم من حيث لا يصرحون تمام العلم، وهذا ما لا يدعيه عالم»^(٢).

١٧- وجدنا من خلال هذه الدراسة، تقاطع آراء المؤلف وأفكاره على سبيل الاتفاق وربما التقليد مع آراء بعض المتقدمين وإشاراتهم، وتقاطعها مع آراء بعض القرآنيين، وبعض المفكرين الشيعة، وكثير من الباحثين المعاصرين كجمال البناء، وعبد الجواد ياسين، ونيازي عز الدين، ومحمد السعيد مشتهري، وغيرهم، خصوصاً فيما يتعلق بتدوين السنة وعدالة الصحابة وقيمة الصحيحين والعرض على القرآن والطعن على علوم الحديث، والاعتقاد بأن علة اختلاف الأمة وصراعها إنما هي بسبب تغييب النص القرآني.

ثانياً: التوصيات

خلال بحثنا لمواقف المؤلف من قضايا السنة النبوية وما يتعلق بها، وتتبعنا لعامة كتبه في ذلك، انكشفت لنا مسائل جديدة بالدراسة رأينا أن نوصي بما ضمن المحاور الآتية:

أ - فيما يتعلق بالحديث وعلومه:

ففي الجانب النظري نوصي بالتتبع التفصيلي لاعتراضات المؤلف على علوم الحديث وقضاياها المنهجية والمعرفية وأصول النقد عند المحدثين، وتقويم هذه الاعتراضات بناء على المعطيات العلمية الدقيقة.

وفي الجانب التطبيقي نوصي بتتبع باقي الروايات الصحيحة التي ردها المؤلف - ولم يسبق دراستها - بدعوى مخالفة القرآن أو التعارض فيما بينها، أو مخالفة العقل ونحو ذلك، وتقويمها دفاعاً

(١) مجموعة من المؤلفين. إشكاليات التعارض وآليات التوحيد العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة ص ٩٧
(٢) ينظر مدونة عز الدين كزابر على شبكة الأنترنت. مستقر الشمس وسجودها: رجحان التفسير، والرد على

عن السنة النبوية.

ب- فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم:

نوصي بتتبع المواقف التفسيرية فيما يتعلق بالمفردة القرآنية خاصة من حيث الإطلاق والتجريد، وتقوم ما بناه المؤلف بسببها من تفسيرات قد لا تسلم له، ودراستها على ضوء القرآن الكريم نفسه.

ج- فيما يتعلق بالإعجاز العددي للقرآن الكريم:

كما نوصي بمراجعة المسار النظري والتطبيقي لنظرية الإعجاز العددي التي يتبناها المؤلف ويؤسس عليها كثيرا من الآراء والتفسيرات، ويجعلها ميزانا لا يقبل النقض، ومواصلة الجهود لثمين واستثمار ما هو مفيد فيها، ورد ما هو ضعيف أو لا يصح من استنباطات مترتبة عليها، خدمة للمنهج القرآني وتأصيلا لحقائقه ومقاصده.

والحمد لله رب العالمين

الفهارس والملخصات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

١- فهرست الآيات القرآنية

م	طرف الآية	الصفحة
	سورة البقرة	
١	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]	٢٠٥
٢	﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]	٢٨٧
٣	﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ...﴾ [البقرة: ٧٩]	٢٥٤
٤	﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٢]	٥١٥
٥	﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩]	٩١
٦	﴿يَبْنَئِ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]	٤٣٥
٧	﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]	١٢٤
٨	﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]	١٢٤
٩	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة: ١٤٣]	١٢٤، ٣٤٥
١٠	﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا...﴾ [البقرة: ١٤٣]	١٢٢، ١٢٤، ١٥٦
١١	﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣]	٤٣١ (٢)
١٢	﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾ [البقرة: ١٤٤]	١٠٥
١٣	﴿فَلَنُوَلِّينَاكَ فِئْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٤]	١٢٣
١٤	﴿وَلَتَبْلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوَفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالْعَمَلِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالصَّبْرِ﴾ [البقرة: ١٥٥]	٤٥٩
١٥	﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ...﴾ [البقرة: ١٥٧]	٢١٦
١٦	﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ وَعَادُوا عَهْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ١٧٧]	٢١٥
١٧	﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفْثُ...﴾ [البقرة: ١٨٧]	٤٦٩
١٨	﴿فَالَّذِينَ بَشِيرُهُنَّ وَابْتَغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكَلُوا وَأَشْرَبُوا...﴾ [البقرة: ١٨٧]	٤٧٤
١٩	﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]	٤٧٣
٢٠	﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [البقرة: ٢١٣]	١١٥
٢١	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾ [البقرة: ٢١٣]	١١٥
٢٢	﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلاَّ إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]	١١٤
٢٣	﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]	٤٨٩
٢٤	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]	٢٨١، ٢٢٠، ١٥٩

م	طرف الآية	الصفحة
٢٥	﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]	٥١٦
٢٦	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ...﴾ [البقرة: ٢٨١]	٢٥٤
	سورة آل عمران	
٢٧	﴿وَأُخْرٍ مُتَشَابِهَةٍ﴾ [آل عمران: ٧]	٨٤
٢٨	﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَى ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]	٥١٦
٢٩	﴿وَأَنْتَبَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ [آل عمران: ٣٧]	٥١٣
٣٠	﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ...﴾ [آل عمران: ٣٩]	٥٠٨
٣١	﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ...﴾ [آل عمران: ٤٢-٤٣]	٥٠١، ٥٠٥
٣٢	﴿وَعَلَّمَهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨]	٩٤
٣٣	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ...﴾ [آل عمران: ٨١]	١١٥
٣٤	﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]	١٢٧
٣٥	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ؕ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]	٤٣٦
٣٦	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾ [آل عمران: ١١٠]	٣٤٢
٣٧	﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]	٧٠
٣٨	﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ أَفَأَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى ءَعْقَابِكُمْ...﴾ [آل عمران: ١٤٤]	٣٦٠
	سورة النساء	
٣٩	﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]	٧٠
٤٠	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ؕ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ؕ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]	٤٩٧
٤١	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أُطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...﴾ [النساء: ٥٩]	١٢١
٤٢	﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩]	٥١٣
٤٣	﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]	٧٨، ٩٩

م	طرف الآية	الصفحة
٤٤	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَاعَوْا بِهِ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْشِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾ [النساء: ٨٣]	٨٦
٤٥	﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْشِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]	٨٧
٤٦	﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٢]	٢١٥ ، ١٥٩
٤٧	﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]	٢٢٠
٤٨	﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]	٨٧
٤٩	﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ وَمَا يُضْلُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ۗ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ...﴾ [النساء: ١١٣]	١٥٨
٥٠	﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَبْتَئِنَّا آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ [النساء: ١١٩]	٢٤٧
٥١	﴿وَأَتَّخِذِ اللَّهُ بُرْهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]	٤٨٨
٥٢	﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالذِّكْرِ مَنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ ۗ وَعِيسَى ۗ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۗ وَآتَيْنَا دَاوُدَ رُجُوبًا﴾ [النساء: ١٦٣]	١٦٠ ، ١١٢
٥٣	﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ ۗ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]	٢٢٥
١١٥	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥]	١١٥
	سورة المائدة	
٥٤	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ۗ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۗ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]	٣٤٧
٥٥	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ [المائدة: ٦]	٢١٥ ، ١٥٧
٥٦	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ١٥]	١٤٣
٥٧	﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ لَا بَحْرُنِكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١]	١١٤
٥٨	﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ [المائدة: ٤٥]	٢٤٧
٥٩	﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَلَعِبًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ٥٨]	١٥٦
٦٠	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]	١١٧
٦١	﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]	١٦٤
٦٢	﴿وَاللَّهُ يَعْصَمُكَ مِنَ النَّاسِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]	٤٦٦
٦٣	﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾ [المائدة: ٧٥]	٥١٣
٦٤	﴿وَأُمُّهُ وَصِدِّيقَةٌ﴾ [المائدة: ٧٥]	٥١٢

م	طرف الآية	الصفحة
٦٥	﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا نَزَّلَ إِلَيْهِ﴾ [المائدة: ٨١]	١١٠
٦٦	﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ۖ... مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مِمَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧]	٣٦٧
٦٧	﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مِمَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۗ إِنَّ تَعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٧ - ١١٨]	٣٦٧
٦٨	﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ نَبِّعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...﴾ [المائدة: ١١٩]	٣٤٧
سورة الأنعام		
٦٩	﴿وَلَلْبَسَنَّا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٩]	٤٩٥
٧٠	﴿قَدْ نَعَلْنَا إِبْرَاهِيمَ إِيمَانَهُ لِيَحْزُنَكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ۗ وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرًا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرًا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْأُمْسَلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٣ - ٣٤]	١١٤
٧١	﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الأنعام: ٤٨]	١١٥
٧٢	﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]	٢٤٧
٧٣	﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١]	٤٩٥
٧٤	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾ [الأنعام: ٨٢]	٤٨٦، ٤٩٤
٧٥	﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]	٤٨٨
٧٦	﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٦]	٥١٥
٧٧	﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا...﴾ [الأنعام: ٨٨]	٤٣٦
٧٨	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ [الأنعام: ١٤٥]	٢٢٧، ٣٧١، ١٥٧
٧٩	﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦]	٢٢٩
سورة الأعراف		
٨٠	﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]	٣٣٣
٨١	﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]	٢٨٠
٨٢	﴿وَقَالَتْ أُولَهُمْ لِأَخْرَجُهُمْ﴾ [الأعراف: ٣٩]	٣٥٤

م	طرف الآية	الصفحة
٨٣	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...﴾ [الأعراف: ٥٣]	٨٨
٨٤	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأَخْيَرَ...﴾ [الأعراف: ١٥٧]	١١٠، ١١١، ١٥٧
	سورة الأنفال	
٨٥	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ...﴾ [الأنفال: ١٠]	١١٧
٨٦	﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا حَقٌّ...﴾ [الأنفال: ٣١]	٣٥٤
٨٧	﴿قُلِ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعَفَّرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا...﴾ [الأنفال: ٣٨]	٦٩
٨٨	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيْتُمْ فِيئَةً فَأْتِبْتُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٤٦﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٥ - ٤٦]	١١٧
٨٩	﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]	٣٥٥، ٤٦٤
٩٠	﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرِيصَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...﴾ [الأنفال: ٦٥]	١١٨
	سورة التوبة	
٩١	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ [التوبة: ٢٩]	١٥٧
٩٢	﴿فَلَا تَطْلُبُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]	٤٩٢
٩٣	﴿وَلَا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ [التوبة: ٤٠]	٣٢١، ٣٢٧
٩٤	﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]	٣٢٧
٩٥	﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ...﴾ [التوبة: ٤٣]	١٢٠، ١١٣، ١٠٥
٩٦	﴿حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]	٢٢، ٢٣، ٤٠٢، ٤٠٣
٩٧	﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا...﴾ [التوبة: ٤٧]	٣٥٦
٩٨	﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ [التوبة: ٦١]	١١٥
٩٨	﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]	٢٣، ٤٠٣
٩٩	﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جُهْدِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَطْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]	٢٣، ٤٠٣
١٠٠	﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ...﴾ [التوبة: ٩٢]	٤٥٩
١٠١	﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦]	٣٤٧
١٠٢	﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ...﴾ [التوبة: ٩٩]	٢١٦

م	طرف الآية	الصفحة
١٠٣	﴿وَالسَّيْفُونَ الْأَوْلَونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...﴾ [التوبة: ١٠٠]	٣٢٤، ٣٤٧، ٣٤٨ ٣٥٥، ٣٥٩
١٠٤	﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى اللَّفْقِ...﴾ [التوبة: ١٠١]	٤١، ٣١٨
١٠٥	﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...﴾ [التوبة: ١١٧]	٣٥٢، ٣٥٣
	سورة يونس	
١٠٦	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَذَيِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٨٧]	٢١٥
	سورة هود	
١٠٧	﴿كَتَبْنَا أَحْكَامَ آيَاتِنَا﴾ [هود: ١]	٨٤
١٠٨	﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَعْشُونَ نبيَاهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُمْ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [هود: ٥]	٨٥
١٠٩	﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّكْرِينَ﴾ [هود: ١١٤]	٤٣١
١١٠	﴿ظُرْفِي النَّهَارِ وَرُلَقًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]	٢٢٠
	سورة يوسف	
١١١	﴿وَأَسْتَبْقَا الْبَابَ وَوَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]	٥٠٨
١١٢	﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا وَاسْتَعْفِرِي لِدُنْيِكَ إِنَّكَ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: ٢٩]	٥٠٨
١١٣	﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ [يوسف: ٤٦]	٥١٢
١١٤	﴿خَلَصُوا حَيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]	٢٨٠
١١٥	﴿أَرْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴿٨٨﴾ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨١-٨٢]	٤٠٢، ٢٢
١١٦	﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]	٤٩٢،
١١٧	﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]	١٩٥
	سورة ابراهيم	
١١٨	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [ابراهيم: ٣٥]	٤٩٥
	سورة الحجر	
١١٩	﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَعْجِرُونَ﴾ [الحجر: ٥]	٣٥٤
١٢٠	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]	أ، ٣٠٣، ٣٦٢
١٢١	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر: ١٠]	٣٥٤

م	طرف الآية	الصفحة
١٢٢	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِنَ التَّمَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]	٨٦
١٢١	﴿وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ يُضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ [الحجر: ٩٧]	١٢٣
	سورة النحل	
١٢٣	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾ [النحل: ٤٤]	أ، ٨٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٣٣، ٢٢٦
١٢٤	﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]	٢١٦
١٢٥	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]	١٩٥
١٢٦	﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْفَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً...﴾ [النحل: ٩٧]	٤٣٦
	سورة الاسراء	
١٢٧	﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ...﴾ [الاسراء: ٣٩]	٩٩، ٩٣، ٩٠
١٢٨	﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الاسراء: ٤٥]	٣٦
١٢٩	﴿سُنَّةٍ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الاسراء: ٧٧]	٦٩
١٣٠	﴿لِذُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسْقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ [الاسراء: ٧٨]	٢٢٠، ٢٢٣
١٣١	﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الاسراء: ٧٨]	٢٢٣
١٣٢	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسْقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الاسراء: ٧٨]	١٥٩
١٣٣	﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الاسراء: ١٠٦]	٣٧
	سورة الكهف	
١٣٤	﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهيرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢]	١٦٣
١٣٥	﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٢]	١٦٣
١٣٦	﴿وَأَنْتَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ...﴾ [الكهف: ٢٧]	١٤٩، ١٥٠، ١٦٣، ١٦٤
١٣٧	﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الكهف: ٢٧]	١٦٣
	﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧]	١٥٠، ١٦٤، ١٦٣
١٣٨	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]	٤٣٥
١٣٩	﴿وَكَانَ لَهُ ثَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٦﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٧﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿٣٨﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ﴿٣٩﴾ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٤-٣٧]	٣٢١

م	طرف الآية	الصفحة
١٤٠	﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]	٧٠
٧٠	﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف: ٥٥]	٧٠
١٤١	﴿فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]	٨٨
سورة مريم		
١٤٢	﴿وَأَجْعَلُهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٦]	٣٤٧
١٤٣	﴿يَبْحَثِي خِذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٣﴾ وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَرُكُودًا وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٤﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ [مريم: ١٢-١٤]	٥٠٨
٥١٤	﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]	٥١٤
١٤٤	﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤]	١١٦، ١١٥
١٤٥	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ...﴾ [مريم: ٥٨]	٥١٤، ٥١٢
سورة طه		
١٤٦	﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١]	٣٥٤
١٤٧	﴿قَالُوا يَمُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْفَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْفَىٰ﴾ [طه: ٦٥]	٣٥٤
١٤٨	﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ [طه: ٩٩]	٣٥٤
١٤٩	﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: ١١٤]	٣٧
١٥٠	﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]	٣٣٣
سورة الأنبياء		
١٥١	﴿وَإِذَا رَأَوْكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوعًا أَهْذًا الَّذِي يَذْكُرُ ءَايَاتِنَا وَمُحَدِّثًا لِلْكَافِرِينَ﴾ [الأنبياء: ٣٦]	٣٢٩
١٥٢	﴿وَأَلْحَىٰ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]	٥١٣
سورة الحج		
١٥٣	﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [الحج: ٤]	٢٤٧
١٥٤	﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]	٢١٦
المؤمنون		

م	طرف الآية	الصفحة
١٥٥	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿٣١﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٣٢﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا الطُّفْلَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿٣٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٦]	٤٤٣
	النور	
١٥٦	﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ [النور: ٣١]	٤٦٩
١٥٧	﴿وَلِيَدَّبَّرَتْنَهُمْ مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْتًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥]	٤٩٥
١٥٨	﴿صَلَاةَ الْعِشَاءِ﴾ [النور: ٥٨]	٢٢٢
١٥٩	﴿فَإِذَا اسْتَشَدُّنَاكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِّن لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٦٢]	١١٩
	الفرقان	
١٦٠	﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَل لَكَ فُصُورًا﴾ [الفرقان: ١٠]	٤٦٠
١٦١	﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]	١١٤
١٦٢	﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَنْخُذُونَكَ إِلَّا هُزُؤًا أَهْذًا الَّذِي بِعَضِّ أَلْسِنَتِهِمْ سَمِعُوا بِرَأْسِهِمْ لِقَائِكَ أَصْحَابُ الْأَنْبِيَاءِ قَدْ اتَّبَعُوا أَمْرًا كَبِيرًا ﴿٤١﴾ وَإِن كَادَ لَيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حَيْثُ يُرُونَ الْعَذَابَ مَن أَضَلَّ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ لِلنَّهْرِ هُونَهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤١-٤٣]	٣٢٩، ٣١٩
	الشعراء	
١٦٣	﴿فَأَتَيْنَا فِرْعَوْنَ فَقُولًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦]	١٢٧
	العنكبوت	
١٦٤	﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ وَبِئْسَ مَا كَانَتْ يَدُ الْمُعْتَادِ ﴿٣٧﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨]	٣٧
	الروم	
١٦٥	﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]	٢٢٠
١٦٦	﴿وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ [الروم: ١٨]	٢٢٠
	لقمان	
١٦٧	﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]	٤٨٨
١٦٨	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان: ١٢]	٤٨٨
١٦٩	﴿يَبْنَئِ أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [لقمان: ١٧]	٢١٥

م	طرف الآية	الصفحة
	الأحزاب	
١٧٠	﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]	١١٠
١٧١	﴿وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ﴾ [الأحزاب: ٣٣]	٢١٣
١٧٢	﴿وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤]	٩١
١٧٣	﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ... الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٧-٣٩]	١١٨، ١٥٧
١٧٤	﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]	١١٨
١٧٥	﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]	١١٨
١٧٦	﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ...﴾ [الأحزاب: ٣٧]	١٥٧
١٧٧	﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]	١٢٧، ٣٣
١٧٨	﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]	١١٥
١٧٩	﴿وَأَمْرًا مُؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]	١١٣
١٨٠	﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]	١١٣
١٨١	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ...﴾ [الأحزاب: ٥٣]	٤٥٣
١٨٢	﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَجِيبُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيبُ مِنْ الْحَقِّ...﴾ [الأحزاب: ٥٣]	١١٦
١٨٣	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]	١١٠
١٨٤	﴿لَئِنْ لَمْ يَنْهَ الْمُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجُفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِزُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠]	٣١٩
١٨٥	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]	٦٩
	فاطر	
١٨٦	﴿وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]	٣٥٤
	يس	
١٨٧	﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]	٣٥٤
	ص	
١٨٨	﴿هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩]	٤٥٧
	الزمر	
١٨٩	﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي...﴾ [الزمر: ٢٣]	٨٥، ٢٩٦

م	طرف الآية	الصفحة
١٩٠	﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]	٤٣٦
	غافر	
١٩١	﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا﴾ [غافر: ٣٤]	١١٦
١٩٢	﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسًا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ [غافر: ٨٥]	٧٠
	الشورى	
١٩٣	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]	٧٠
١٩٤	﴿اللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئْنَا وَبِهِ لَمَنْ يَشَاءُ الدُّكُونَ﴾ [الشورى: ٤٩]	٥٨٦
١٩٥	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِمَّنْ آمَرْنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]	١٦٥، ١٥٠
	الزخرف	
١٩٦	﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]	٥٤
١٩٧	﴿وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]	١٢٧
١٩٨	﴿وَنَادَوْا يَمْلِكُ﴾ [الزخرف: ٧٧]	٢٩٥
	الجاثية	
١٩٩	﴿يَلِكْ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَعَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية: ٦]	٢٨٣
٢٠٠	﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]	١٨
	محمد	
٢٠١	﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿١﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَلَهُمْ﴾ [محمد: ٢-٣]	١١٧
	الفتح	
٢٠٢	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١﴾ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُعَزِّرُوهُ وَنُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٩]	١١٥
٢٠٣	﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨]	٣٤٦
	النجم	

م	طرف الآية	الصفحة
٢٠٤	﴿وَأَلْتَجِمَ إِذَا هَوَىٰ ۖ مَا صَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۚ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ﴾ [النجم: ١-٤]	٩٩
٢٠٥	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]	١٦٦، ١٥٠
٢٠٦	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣]	١٥
٢٠٧	﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]	١٦٧، ١٢٠
٢٠٨	﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]	٢٣، ٤٠٢
٢٠٩	﴿أَلَا تَرَرُّ وَازِرَّةٌ وَزَرٌ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]	١٩
٢١٠	﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]	٥٨٢
٢١١	﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۗ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾ [النجم: ٤٥-٤٦]	٥٨٥، ٥٨٢، ٥٧٨
٢١٢	﴿مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾ [النجم: ٤٥]	٥٨٢
	الرحمن	
٢١٣	﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]	٢٨٩
	الواقعة	
٢١٤	﴿وَالسَّادِقُونَ السَّادِقُونَ ۗ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۗ فِي جَنَّتِ اللَّعِيمِ ۗ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوْلِيَيْنِ ۗ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ١٠-١٤]	٣٤٩، ٣٥٠
٢١٥	﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوْلِيَيْنِ ۗ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ١٣-١٤]	٣٥٤
٢١٦	﴿قُلْ إِنَّ الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ٤٩]	٣٥٤
	الحديد	
٢١٧	﴿وَكَلَّا وَعَدَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠]	٣٣٨
٢١٨	﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۗ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ﴾ [الحديد: ١٩]	٥١٣
	المجادلة	
٢١٩	﴿كَتَبَ اللَّهُ لِلْأَعْلِينَ أَنَا وَرُسُلِي ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: ٢١]	٤٦٦، ١٣٣
	الحشر	
٢٢٠	﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]	١٠٠، ٧٨، ٧٤، ١٠٥
٢٢١	﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۗ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا...﴾ [الحشر: ٨-٩]	٣٥٦، ٣٥٨
٢٢٢	﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الحشر: ٩]	٣٥٩

م	طرف الآية	الصفحة
٢٢٣	﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ...﴾ [الحشر: ٩]	٣٥٨
٢٢٤	﴿وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]	٤٦٥
٢٢٥	﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩]	١٦٦
٢٢٦	﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]	٣٥٩، ٣٥٤
المتنحة		
٢٢٧	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ...﴾ [المتنحة: ١٢]	١١٥
الجمعة		
٢٢٨	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]	٢٩٦
٢٢٩	﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوا قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: ١١]	٣١٩
المنافقون		
٢٣٠	﴿وَإِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ...﴾ [المنافقون: ١-٥]	٣١٩
٢٣١	﴿هُمُ الْآعِدُونَ فَآحَدَرَهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَمْ يُوَفِّكُوا...﴾ [المنافقون: ٤]	٤٠٣، ٢٣
٢٣٢	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المنافقون: ٦]	٣٢١، ٣٦٣
الطلاق		
٢٣٣	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ...﴾ [الطلاق: ١]	١١٨
٢٣٤	﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]	٤٠٢، ٢٢
٢٣٥	﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مِمَّا ءَاتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]	٤٦٣
التحريم		
٢٣٦	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ حُرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحريم: ١]	١٩٧
٢٣٧	﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ...﴾ [التحريم: ٣]	١٤٨، ٣٠

م	طرف الآية	الصفحة
٢٣٨	﴿قَالَ نَبِيُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التحریم: ٣]	١٥٤
٢٣٩	﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحریم: ٤]	٥١١
٢٤٠	﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَاتٍ فِرْعَوْنَ﴾ [التحریم: ١١]	٥٠٤، ٥٠١
٢٤١	﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتِ﴾ [التحریم: ١٢]	٥١٣
٢٤٢	﴿وَكَاثِبٌ مِنَ الْقَنَاتِ﴾ [التحریم: ١٢]	٥٠٤، ٥٠١
	الجن	
٢٤٣	﴿قُلْ إِي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الجن: ٢٢]	١٦٤
	المنزل	
٢٤٤	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [المنزل: ١٥]	١١٥
	المدثر	
٢٤٥	﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿٣﴾ وَمَهْدَتْ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿٥﴾ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ﴿٦﴾ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا ﴿٧﴾ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿٨﴾ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿١١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿١٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿١٣﴾ فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَهٌ سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴿١٤﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿١٥﴾ سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ ﴿١٦﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ ﴿١٧﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿١٨﴾ لَوَاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ﴿١٩﴾﴾ [المدثر: ١١-٢٩]	٤٤٤
	القيامة	
٢٤٦	﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ ﴿٢﴾﴾ [القيامة: ١٨-١٩]	١٩٩
٢٤٧	﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَقِنُ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَانَ عِلقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٤﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ ﴿٥﴾ وَالْأُنثَى ﴿٦﴾﴾ [القيامة: ٣٧-٣٩]	٥٨٦، ٥٨٤
٢٤٨	﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَقِنُ ﴿٣٨﴾﴾ [القيامة: ٣٨]	٥٨٢
	الإنسان	
٢٤٩	﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٣]	٥٨٢
٢٥٠	﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٩]	٤٦٢
٢٥١	﴿وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٥-٢٦]	٢٢١
	المرسلات	
٢٥٢	﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠]	٣٣٨
	الليل	

م	طرف الآية	الصفحة
٢٥٣	﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ [الليل: ٥-١٠]	٤٣٦
	الضحى	
٢٥٤	﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ﴿٦﴾...﴾ [الضحى: ٦- ٨]	٤٥٤
٢٥٥	﴿وَوَجَدَكَ غَالِبًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾﴾ [الضحى: ٨]	٤٦٠ ، ٤٥٩
	البيئة	
٢٥٦	﴿جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ [البيئة: ٨]	٣٤٧
	القارعة	
٢٥٧	﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦﴾...﴾ [القارعة: ٦-١١]	٤٩٣ ، ٤٣١
	الكوثر	
٢٥٨	﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾ [الكوثر: ١]	٣٦٤ ، ٤٥٧

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي

٢- فهرست أطراف الأحاديث والآثار

م	طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
١	أَبُو بَكْرٍ سَيِّدُنَا، وَأَعْتَقَ سَيِّدَنَا يَعْنِي بِالْأَلَا	٥٠٩
٢	أَتَدْرُونَ لَعْلَ كُلِّ شَيْءٍ حَدَّثْتُمْ لَيْسَ كَمَا حَدَّثْتُمْ	٢٦٩، ٢٦٨
٣	أَتُرْعَمُونَ أَيُّ أَكْذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ...	٣٧٧
٤	اخْتَرِ أَيْتَهُمَا شِئْتَ	١٢٦
٥	اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا...	١٢٦
٦	أَخْفِ عَنَّا، فَسَأَلْتُهُ أَنْ يَكْتُبَ لِي كِتَابَ أَمْنٍ ...	٣٠٢
٧	إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ، فَمَضَتْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ...	٥٢٦
٨	إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ وَخَلَعَ الْيَسْرَى ...	٣٧٦
٩	إِذَا بَلَغَتْ هَذِهِ الْآيَةَ فَادْبِي ...	٢٨١
١٠	إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ شَدَّ مِزْرَهُ وَأَخْيَا لَيْلَهُ وَأَيْقَظَ أَهْلَهُ	٤٧٢
١١	أَرَادَنِي مِرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ وَهُوَ أَمِيرُ عَلَى الْمَدِينَةِ أَنْ أَكْتُبَهُ شَيْئًا	٢٦٩
١٢	اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْكِتَابَةِ عَنْهُ فَأُذِنَ لَهُ	٢٥٦
١٣	اسْتَعْنِ بِيَمِينِكَ، وَأَوْمَأْ بِيَدِهِ لِلْحَطِّ	٢٦١
١٤	أَصَابَهُمْ جُوعٌ فَأَعْطَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ تَمْرَةً تَمْرَةً	٥٣٠
١٥	أَصَابَهُمْ جُوعٌ وَهُمْ سَبْعَةَ فَعَطَّاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ سَبْعَ تَمْرَاتٍ لِكُلِّ إِنْسَانٍ تَمْرَةً	٥٣٠
١٦	أَصْحَابِي أَصْحَابِي	٣٦٥
١٧	أُصَيْحِبِي أُصَيْحِبِي	٣٦٥
١٨	أَعْطَى الْأَقْرَعَ وَعَيْبَةَ مَائَةَ مِنَ الْإِبِلِ	٤٥٤
١٩	أَفْضَلُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ...	٥٠٣
٢٠	أَفْضَلُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ ...	٥٠٤
٢١	أَقَامَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَكَّةَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَيَرَى الضَّوْءَ ...	٥٣٦
٢٢	أَقْبَلَ سُورَةَ النُّورِ أَمَّ بَعْدَهَا	١٤٢
٢٣	أَكْتَابَ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُحْضُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَأَخْلَصُوهُ ...	٢٦٤
٢٤	أَكْتَابَ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ ؟ ...	٢٨٠، ٢٦٤
٢٥	أَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ	٢٦١
٢٦	أَكْتُبُوا لِي مِنْ تَلْفِظٍ بِالْإِسْلَامِ مِنَ النَّاسِ	٢٦٠
٢٧	أَلَا إِنَّ أَصْحَابَ الرَّأْيِ أَعْدَاءَ السُّنَنِ أَعْيَتْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا ...	٢٨٩
٢٨	أَلَا إِنَّكُمْ تَحْدُثُونَ أَيُّ أَكْذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِتَهْتَدُوا وَأَضِلُّ ...	٣٧٣
٢٩	أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تُكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ	٥١٠

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر	م
٢٨٩	أَلَا لَا أَعْلَمَنَّ مَا قَالَ أَحَدُكُمْ: إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مَنَعَنَا أَنْ نَقْرَأَ كِتَابَ اللَّهِ ...	٣٠
٢٦٠	إِلا ما كان من عبد الله ابن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب	٣١
٤٨٩	ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه	٣٢
٢٦٣	أَمَّا إِنَّكُمْ قَدْ حَفِظْتُمْ، وَإِنْ تُطِيعِي تَمَحُّهُ...	٣٣
٤٧٦	أما والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له	٣٤
٤٨٤	أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر...	٣٥
٢٥٠	أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن...	٣٦
٤٣٥	إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس	٣٧
٤٣٤	إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْفُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ...	٣٨
٤٣٣	إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ الرَّيْضَ الطَّوِيلَ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ يُجْتَمِعُ لَهُ عَمَلُهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ...	٣٩
٤٣٥	إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا باع أو ذراع...	٤٠
٢٩٧	إِنَّ اللَّهَ خَيْرَ عَبْدًا بَيْنَ الدُّنْيَا وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ فَاخْتَارَ مَا عِنْدَ اللَّهِ...	٤١
٤٢٦	إن الله عز وجل خلق الفرس فأجراها، ففرقت، ثم خلق نفسه منها	٤٢
٥٧٩، ٥٧٨	إن الله عز وجل وكل بالرحم ملكا...	٤٣
٢٧٥	إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ أَوْ يُبْعِضُ الْفَاحِشَ وَالْمُتَمَحِّشَ ...	٤٤
٥٤٤	أن النبي أقام بمكة خمس عشرة سنة	٤٥
٢٩٥	أن النبي قرأ يوم الجمعة تبارك وهو قائم...	٤٦
٢٦٩	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَكْتُبَ حَدِيثَهُ	٤٧
٢٦٥	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَنَا أَلَّا نَكْتُبَ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ، فَمَحَاهُ	٤٨
٢٨٢	أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنة، ثم بدا له...	٤٩
٤٧٨	إن عيني تنام ولا ينام قلبي	٥٠
٥٣٣	إِنَّ قُتَيْلَ زَيْدٍ فَجَعَفَرٌ، وَإِنْ قُتَيْلٌ جَعَفَرٌ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ	٥١
٣٣٧	إن كل بني آدم خطاء وخير الخطائين...	٥٢
٢٦٣	إِنْ كُنْتَ سَمِعْتَهُ مِنِّي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي ...	٥٣
٥٧٠	أنا أبوها أم أبو عامر؟	٥٤
٢٦٣	إنا لا نكتب ولا نكتب ولا نكتب	٥٥
٥٤٤	أنزل على النبي ﷺ وهو ابن ثلاث وأربعين، فمكث بمكة عشرة	٥٦
٥٣٨	أنزل على رسول الله ﷺ وهو ابن أربعين	٥٧
٥٣٨	أنزل عليه وهو ابن أربعين	٥٨

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر	م
٢٤٩، ٢٨٧،٣١٠	انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكْتَبْتُهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ ...	٥٩
٣٧٧	إنكم يا أهل العراق تكذبون وتكذبون وتسخرون ...	٦٠
٣٦٢	إِنكُرْ صَوَاحِبَ يُوسُفَ	٦١
٢٦٩	إِنَّمَا أَقُولُ بِرَأْيِي	٦٢
٤٨١	إنما أنا أمكم	٦٣
٢٦٩	إنما قلت لكم بجهد رأي	٦٤
٥٤٩، ٥٤٧	أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ وَاضِعًا إِخْدَى رِجْلِيهِ عَلَى الْأُخْرَى	٦٥
٢٨٤	إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن ...	٦٦
٤٨٩	إنه ليس بذاك ألا تسمع لقول لقمان لابنه	٦٧
٥٣٣	أَنَّهُ وَقَفَ عَلَى جَعْفَرٍ يَوْمَعَدِّ، وَهُوَ قَتِيلٌ، فَعَدَدْتُ بِهِ خَمْسِينَ، بَيْنَ طَعْنَةٍ وَضَرْبَةٍ، لَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ فِي دُبُرِهِ	٦٨
٥٠٧	إنها كانت وكانت، وكان لي منها ولد	٦٩
٣٦٧، ٣٦٨	إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم	٧٠
٥٠٧	إني قد رزقت حبها	٧١
٢٨٢	إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ ...	٧٢
٢٦٣	أَوْ قَدْ فَعَلْتُمْ، وَإِنْ تُطِيعَنِي تَمَحُّهُ؟، قَالَ: فَمَحَاهُ	٧٣
٤٨٩	أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه	٧٤
٢٥٠	أول من دون العلم ابن شهاب	٧٥
٥٠٦	أي بنية تلك سيدة نساء عالمها، وأنت سيدة نساء عالمك	٧٦
٣٦٠	أي رب مني ومن أمي	٧٧
١٦٩	أين السائل عن العمرة	٧٨
٤٩١	أينا لم يظلم نفسه، فقال رسول الله ﷺ: ليس ذلك، إنما هو الشرك ألم تسمعوا قول لقمان لابنه ...	٧٩
٢٨٢	أيها الناس إنه قد بلغني أنه قد ظهرت في أيديكم كتب ...	٨٠
٢٩٧	أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَتَمَنَّؤْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَسَلُّوْا اللّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ	٨١
٥٣٨	بعث رسول الله ﷺ لأربعين	٨٢
٥٣٩، ٥٣٦	بعثه الله على رأس أربعين سنة فأقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين	٨٣

م	طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
٨٤	بَلْ هُوَ فِرَاشُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتَ رَجُلٌ مُشْرِكٌ بَحْسٌ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَجْلِسَ عَلَيَّ فِرَاشِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	٥٧٠
٨٥	تحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا...	٢٦٢
٨٦	تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَاللَّحْنَ وَالسُّنَّةَ، كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ	٢٨٤
٨٧	تُوْفِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ	٤٥٣
٨٨	توفي وهو ابن خمس وستين	٥٣٦
٨٩	ثم أمر بالهجرة فهاجر عشر سنين	٥٣٨
٩٠	ثُمَّ خَطَبْنَا، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ...	٢٩٦
٩١	ثم قال: يارب أذكر أم أنثى...	٥٨٦
٩٢	ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشِيمَةً بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَتَشَهَّدَ وَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: ...	٢٩٧
٩٣	ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ...	٢٩٦
٩٤	جاءني أبو بكر بن حزم يكتب في رقعة	٣١١
٩٥	جَلَدَ النَّبِيُّ ﷺ أَرْبَعِينَ، وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، وَعُمَرُ ثَمَانِينَ، وَكُلُّ سَنَةٍ	٢٨٥
٩٦	حديث الحوض	٣٢١
٩٧	حسبك من نساء العالمين...	٥٠٣
٩٨	الْحُسَيْنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَأَبُوهُمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا	٥٠٩
٩٩	خذ منهن أربعا	١٢٦
١٠٠	خير نساء العالمين	٥٠٣
١٠١	خير نساها مريم ابنة عمران	٥٠١، ٥٠٤
		٥٠٥، ٥١٤
١٠٢	خير نساها مريم وخير نساها خديجة	٥٠١، ٥١٧
١٠٣	رأيت عند عبد الله بن عمرو صحيفة	٢٥٧
١٠٤	ربما مشى النبي ﷺ في نعل واحدة	٣٧٧
١٠٥	سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ عَلَى الْمِنْبَرِ ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ﴾	٢٩٥
١٠٦	سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَوَلَاةُ الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ سُنَّنَا، أَخَذْنَا بِهَا ...	٢٨٥
١٠٧	السُّنَّةُ مَا سَنَّهَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، لَا تَجْعَلُوا خَطَأَ الرَّأْيِ سَنَةً لِلْأُمَّةِ	٢٨٤
١٠٨	صلوا كما رأيتموني أصلي	٢١٠
١٠٩	صَنَّفَ تَمْرُكٌ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ عَلَيَّ حِدَّتِهِ، عِذْقُ ابْنِ زَيْدٍ عَلَيَّ حِدَّةٌ، وَاللِّينُ عَلَيَّ حِدَّةٌ...	٢٤٨
١١٠	فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة...	٥٨٥

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر	م
٤٦٣	فَارَهْنُونِي أُنْبَاءَكُمْ قَالُوا: كَيْفَ نَرَهْنُكَ أُنْبَاءَنَا فَيُسَبُّ أَحَدُهُمْ فَيُقَالُ رُهْنٌ يَوْسُقُ أَوْ وَسَقِينَ ...	١١١
٥٠٨	فاطمة بضعة مني	١١٢
٥٠٥	فاطمة سيده نساء الأمة	١١٣
٣٦٠	فأقول أصحابي أصحابي	١١٤
٣٦٠	فأقول سُحْقاً سُحْقاً	١١٥
٣٦٠	فأقول كما قال العبد الصالح عيسى ابن مريم ...	١١٦
٤٣١	فَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ ...	١١٧
١٨٥	فإن كلفه ما يغلبه فليبعه	١١٨
٢٨٤	فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية	١١٩
٥١١	فضل عائشة على النساء كفضل الثريد...	١٢٠
٥٠٥	فضلت خديجة على نساء أمي كما فضلت مريم على نساء العالمين	١٢١
٢٨٥	فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين	١٢٢
٢٩٦	فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ - قَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا فَصَعِدَ الْمِنْبَرِ - فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: ...	١٢٣
٣٦٠	فلاقولن رب أصحابي أصحابي	١٢٤
٢٦٨	فعلن كل الذي قلن لكم خطأ إنما قلن لكم بجهل رأي	١٢٥
٣٦٩	فليبلغ الشاهد الغائب	١٢٦
٥٣٨	فهاجر إلى المدينة فمكث بها عشر سنين	١٢٧
٣٦٣	فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي	١٢٨
٤٣٧	فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل	١٢٩
٣٦٣	في أصحابي اثنا عشر منافقا	١٣٠
٤٤١	فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها	١٣١
٤٣٥	فيعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس ويعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس	١٣٢
٤٤١	فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها	١٣٣
٥٨٦	فيقضي ربك ما شاء	١٣٤
٥٨٤	فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك	١٣٥
٥٨٦	فيقول: يارب أذكر أم أنثى...	١٣٦
٥٨٤	فيكتب ذلك كله	١٣٧

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر	م
٥٨٤	فيكتب في بطن أمه	١٣٨
٥٨٤	فيكتب كذلك في بطن أمه	١٣٩
٣٣٣	قاتل عمار في النار	١٤٠
٣١١	قرأت كتاب رسول الله ﷺ الذي كتب لعمر بن حزم...	١٤١
٥٢٠	قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا بَيْنَ أَصْحَابِهِ تَمْرًا، فَأَعْطَى كُلَّ إِنْسَانٍ سَبْعَ تَمْرَاتٍ...	١٤٢
٥٣٠	قسم سبع تمرات بين سبعة أنا فيهم...	١٤٣
٥٢٩	قطعت ظهر الرجل	١٤٤
٤٨٠	قلت لعائشة وأنا في حجرها، وكان الناس يأتونها من كل مصر، فكان الشيوخ ينتابوني...	١٤٥
٤٧٩	قلت لعائشة: أياش الصائم؟ قالت: لا، قلت: أليس كان رسول الله ﷺ يياشر وهو صائم؟...	١٤٦
٥٥٥	كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ...	١٤٧
٢٩٥	كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُخْطَبُ قَائِمًا، ثُمَّ يَجْلِسُ، ثُمَّ يَثُومُ فَيَقْرَأُ آيَاتِ، وَيَذْكُرُ اللَّهَ، وَكَانَتْ خُطْبَتُهُ قَصْدًا، وَصَلَاتُهُ قَصْدًا	١٤٨
٤٦٩	كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُقْبَلُ وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ، وَكَانَ أَمْلَكَكُمْ لِإِزْبِهِ...	١٤٩
٢٥٦	كان أول كتاب كتبه بيدي	١٥٠
٥٣٩	كان رسول الله ﷺ...بعثه الله على رأس أربعين سنة، فأقام بمكة عشر سنين، وبالمدينة عشر سنين، وتوفاه الله على رأس ستين سنة... وليس في رأسه...	١٥١
٤٧١	كان يقبل وهو صائم...	١٥٢
٣٧٦	كانت تمشي في خف واحدة وتقول: لأخيفن أبا هريرة	١٥٣
٢٨٤	كتب رجل مصحفًا وكتب عند كل آية تفسيرها، فدعا به عمر فقرضه بالمقرضين	١٥٤
٤٦٣	كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت	١٥٥
٥١٠، ٥٠٤	كَمَلَ مِنَ الرَّجَالِ كَثِيرٌ، وَمَنْ يَكْمَلُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ...	١٥٦
٤٣٣	كيف يصح أن يعمل العبد عمره الطاعة ثم لا يدخل الجنة؟	١٥٧
٤٧٣	لا تباشر المرأة المرأة...	١٥٨
٢٨٥	لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة	١٥٩
١٨	لا تسبوا الدهر	١٦٠
٤٨١	لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلًا عنه أمك التي ولدتك، فإنما أنا أمك	١٦١
١٧	لا تسموا العنب الكرم	١٦٢

م	طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
١٦٣	لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن	٢٧٩
١٦٤	لَا تَمْشِ فِي نَعْلِ وَاحِدٍ، وَلَا تَحْتَبِ فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ، وَلَا تَأْكُلْ بِشِمَالِكَ، وَلَا تَشْتَمِلِ الصَّمَاءَ...	٥٤٨
١٦٥	لَا تَمْنُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا	٢٩٧
١٦٦	لَا تُكْتَبُ وَلَا نَكْتَبُ	٢٦٢
١٦٧	لا يتحدث الناس أن محمدا كان يقتل أصحابه	٣٢١
١٦٨	لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ	٣٦٣
١٦٩	لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة	٣٤٧
١٧٠	لَا يَسْتَلْقِينَ أَحَدُكُمْ ثُمَّ يَضَعُ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى	٥٤٨، ٥٤٧
١٧١	لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين	١٦٦
١٧٢	لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني	٢٥٠
١٧٣	لما أتى رسول الله بأبي سفيان عرض عليه الإسلام...	٥٧١
١٧٤	اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ	٣٦٤، ٣٦٣
١٧٥	اللهم إن علمت فيه خيرا فامضه، حتى إذا طعن دعا بالكتاب فمحاها، فلم يدر أحد ما كان فيه، فقال: إني كنت كتبت في الجدل والكلالة كتابا، وكننت أستخير الله فيه، فرأيت أن أترككم على ما كنتم عليه	٢٨٤
١٧٦	اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...	٢٧٦
١٧٧	اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، وَمُجْرِي السَّحَابِ، وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ، اهْزِمْهُمْ وَأَنْصُرْنَا عَلَيْهِمْ	٢٩٧
١٧٨	ليس كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، ولكن حدثنا أصحابنا ونحن قوم لا يكذب بعضهم بعضا	٣٧٢
١٧٩	ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه	٤٩١، ٤٨٩
١٨٠	ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر...	٥٨٥
١٨١	مَا أَبْدَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا مِنْهَا، قَدْ آمَنْتَ بِي إِذْ كَفَرَ بِي النَّاسُ...	٥٠٧
١٨٢	ما كتبت سوى كتاب الله عز وجل	٢٨٨
١٨٣	مَا حَفِظْتُ ق، إِلَّا مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَخْطُبُ بِهَا كُلَّ جُمُعَةٍ	٢٩٥
١٨٤	مَا رَأَيْتُ أَحَدًا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَسْوَدَ مِنْ مُعَاوِيَةَ، قِيلَ: وَلَا أَبُو بَكْرٍ...	٥٠٩
١٨٥	مَا كَانَ أَحَدٌ أَعْلَمَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو...	٢٦١
١٨٦	ما كنا نكتب إلا القرآن والتشهاد	٢٧٧
١٨٧	ما من أصحاب النبي ﷺ أحدٌ أكثر حديثا عنه مني، إلا ما كان من عبد الله ابن عمرو...	٢٦١، ٢٥٦

م	طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
١٨٨	ما هذا تكتبون ؟ فقلنا: ما نسمع منك...	٢٦٢
١٨٩	مَا هَذِهِ الْكُتُبُ الَّتِي بَلَغَنِي أَنْتُمْ قَدْ كَتَبْتُمْ ؟ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، مَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَأْتِ بِهِ...	٢٦٢
١٩٠	مَا يُرَعِّنِي فِي الْحَيَاةِ إِلَّا الصَّادِقَةُ وَالْوَهْطُ ...	٣١١
١٩١	مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَذُنُوَ مِنْ أَهْلِكَ فَتُقَبَّلَهَا وَتَلَاعِبَهَا ...	٤٧٢، ٤٧٩، ٤٨٢
١٩٢	مثلك تنكح نساؤه بغير إذنه	٥٧٠
١٩٣	مَثَنَاءُ كَمَثَنَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ	٢٩١
١٩٤	مدينة هرقل تفتح أولاً ...	٢٧٥
١٩٥	مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة وتوفي وهو ابن ثلاث وستين	٥٣٨
١٩٦	مَنْ أَسْوَدَ النَّاسِ؟ قَالَ: أَسْحَاهُمْ نَفْسًا حِينَ يُسْأَلُ، وَأَحْسَنُهُمْ فِي الْمَحَالِسِ خُلَفَاءُ، وَأَخْلَمُهُمْ حِينَ يُسْتَجْهَلُ	٥٠٨
١٩٧	مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ ...	٦٨
١٩٨	مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ	٣٧٥، ٢٥٩
١٩٩	مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ	٣٦٢
٢٠٠	نَعَمِ ارْوِهِ عَيِّي	٢٦٢
٢٠١	نعم على حال ساعتك من الكبر	١٨٥
٢٠٢	نقرم بما على ذلك ما شئنا	٤٦٤
٢٠٣	نَهَى عَنِ اشْتِمَالِ الصَّمَاءِ، وَالِاخْتِبَاءِ فِي نَوْبٍ وَاحِدٍ...	٥٤٨
٢٠٤	هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه في الصدقة...	٣٠٩
٢٠٥	هلا جارية تلاعبها وتلاعبك	٤٨١
٢٠٦	هم الذين صلوا القبلتين جميعا	٣٢٤
٢٠٧	هو الفحل لا يقدع أنفه	٥٧٠
٢٠٨	وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا مِنْ كِتَابٍ لِلَّهِ سُورَةٌ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ حَيْثُ نَزَلَتْ...	٤٩٠، ٤٨٨
٢٠٩	والله إني لأتقاكم لله، وأعلمكم بحدوده	٤٨٤، ٤٧٦
٢١٠	وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ (لا ألبس) كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا	٢٨٤
٢١١	وأنا الدهر بيدي الأمر...	١٨
٢١٢	وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كُتُبًا فَأَكْبَرُوا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا	٢٨٦
٢١٣	وَإِنِّي لَسْتُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا أَنْ تَنَافَسُوهَا	٣٦٣

م	طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
٢١٤	وأَيْكُمْ أَمَلِكُمْ لِإِرْبِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	٤٧٨
٢١٥	وأَيْكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهُ	٤٨٤ ، ٤٧٨
٢١٦	وبالمدينة عشر سنين	٥٣٨
٢١٧	وبالمدينة عشرا	٥٣٨
٢١٨	وَفُضِّلَ عَائِشَةُ عَلَى النَّسَاءِ كَفَضِلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ	٥١١ ، ٥٠١
٢١٩	وكان أملككم لأربه...	٤٨٤
٢٢٠	ولا يكلفه ما يغلبه	١٨٥
٢٢١	ولقد رهن النبي ﷺ درعه بشعير...	٤٦٦
٢٢٢	ولكن الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ فيحدث الشاهد الغائب	٣٧٢
٢٢٣	ولم يتهمه أحد منا أنه تقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل	٣٧٢
٢٢٤	يا أهل العراق أتزعمون أنني أكذب على رسول الله ﷺ...	٣٧٤
٢٢٥	يا أهل العراق أنتم تزعمون أنني أكذب على رسول الله ﷺ	٣٧٤
٢٢٦	يا أهل العراق إني قد علمت أن سيكذوبوني ولا يمنعني ذلك...	٣٧٧
٢٢٧	يا أهل العراق تأتون بالمعضلات	٣٧٨
٢٢٨	يا أهل العراق تزعمون أنني أكذب على رسول الله ﷺ...	٣٧٤
٢٢٩	يا رب نطفة يارب علقة...	٥٨٤
٢٣٠	يا رسول الله، انكح أختي بنت أبي سفيان، قال: أو تحبين ذلك؟ قالت: نعم...	٥٧٢
٢٣١	يَا مَرْوَانَ عُذْرًا ! إِنَّمَا أَقُولُ بِرَأْيِي	٢٦٨
٢٣٢	يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ...	٢٨٩
٢٣٣	يجيء يوم القيامة ناس من المسلمين بذنوب...	١٨
٢٣٤	يسن الماء على وجهه سنًا	٦٨

٣- فهرست المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم. برنامج إلكتروني
١. الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير. للجوزقاني. تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن الفريوائي. ط٤. دار الصميعي للنشر والتوزيع - الرياض الهند مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
 ٢. الإبانة لما للصحابة من المنزلة والمكانة. حمد بن عبد الله الحميدي. تقديم: عبد الله السعد. ط١. الرياض - دار القاسم. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
 ٣. أبحاث فوق القمة. عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
 ٤. أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج. محمد أبو القاسم حاج حمد. ط١. بيروت - دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
 ٥. أبحاث الأفكار في أصول الدين. للآمدي. تحقيق: أحمد محمد المهدي. ط٢. القاهرة - دار الكتب والوثائق القومية. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م
 ٦. أبو هريرة. عبد الحسين شرف الدين الموسوي. تم طبع الكتاب سنة ١٩٦٥ م
 ٧. الاتجاه العقلي وعلوم الحديث جدلية المنهج والتأسيس. خالد أبا الخيل. ط١. الرياض. دار وجوه للنشر والتوزيع. ١٤٣٥ هـ
 ٨. الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية - دراسة نقدية. غازي محمود الشمري. ط١. سورية ولبنان والكويت - دار النوادر. ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

٩. اتجاهات في دراسة السنة قديمها وحديثها. محمد أبو الليث الخير آبادي. ط ١. سوريا - مؤسسة الرسالة. ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
١٠. الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة جمعاً ودراسة. حياة بن محمد بن جبريل. ط ١. المدينة المنورة - عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م
١١. الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة. بدر الدين الزركشي. تحقيق: سعيد الأفغاني. ط ١. بيروت - المكتب الإسلامي. ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م
١٢. اجتهاد الرسول ﷺ. عبد الجليل عيسى. ط ٢. القاهرة - مكتبة الشروق الدولية ١٤٣٢هـ - ٢٠٠٣م
١٣. الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائدي (دراسة نقدية لمدرسة النجاشي). تقريراً لأبحاث محمد السند. بقلم: حسن الكاشاني ومحمد آل مكباس ومجتبي الأسكندري. ط ١. مكتبة فذك. ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
١٤. الإجماع في التفسير (رسالة ماجستير). إعداد: محمد بن عبد العزيز بن احمد الخضير. إشراف: علي بن سليمان العبيد. دار الوطن للنشر.
١٥. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين - جمعاً ودراسة - . سليمان بن محمد الديخي. ط ١. الرياض - دار المنهاج. ١٤٢٧هـ
١٦. أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين - جمعاً ودراسة - . سليمان الديخي. ط ١. الرياض - مكتبة دار المنهاج. ١٤٢٧هـ
١٧. إحدى الكبر (نظرية قرآنية في معجزة العدد تسعة عشر). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
١٨. الأحكام الشرعية المتعلقة باختيار جنس الجنين والمولود. سامرة محمد حامد العمري (ماجستير غير منشورة). جامعة اليرموك. ١٩٩٩م
١٩. أحكام القرآن. لابن العربي. تعليق: محمد عبد القادر عطا. ط ٣. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م
٢٠. أحكام القرآن. للحصاص. تحقيق: عبد السلام علي شاهين. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م
٢١. الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي. عائشة أحمد سالم حسن. ط ١. بيروت -

- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجذ). ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
٢٢. إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر. ابن القطان الفاسي. تحقيق: إدريس الصمدي. ط١. سوريا - دار القلم. ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م
٢٣. أحكام أهل الذمة. لابن القيم. تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري. ط١. الدمام - رمادى للنشر. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٢٤. الإحكام في أصول الأحكام. لابن حزم. تحقيق: أحمد شاكر. بيروت - دار الآفاق الجديدة. دت
٢٥. الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت - المكتب الإسلامي.
٢٦. اختلاف أقوال النقاد في الرواة المختلف فيهم مع دراسة هذه الظاهره عند ابن معين. سعدي مهدي الهاشمي. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٢٧. اختلاف الحديث. للشافعي. بيروت - دار المعرفة. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
٢٨. الآداب. للبيهقي. اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه. ط١. بيروت - مؤسسة الكتب الثقافية. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٢٩. أدب الإملاء والاستملاء. للسمعاني. تحقيق: ماكس فايسفايلر. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
٣٠. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. للقسطلاني. ط٧. مصر - المطبعة الكبرى الأميرية. ١٣٢٣ هـ
٣١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. للشوكاني. ط١. تحقيق: أحمد عزو عناية. دمشق - دار الكتاب العربي. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م
٣٢. إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم. لابن الأكفاني. تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمد عمر. مراجعة: أحمد حلمي عبد الرحمن. القاهرة - دار الفكر العربي. دت
٣٣. الإرشاد في معرفة علماء الحديث. للخليلي. ط١. تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس الرياض - مكتبة الرشد. ١٤٠٩ هـ
٣٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. للألباني. إشراف: زهير الشاويش. ط٢. بيروت - المكتب الإسلامي. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

٣٥. أزمة المصطلح الديني. محمد السعيد مشتغري. ط١. القاهرة - دار الفكر الاسلامي. ٢٠١٠م
٣٦. أساس البلاغة. للزمخشري. تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٣٧. الاستبصار في نقد الأخبار. لعبد الرحمن المعلمي (ضمن مجموع الرسائل الحديثية). تحقيق: علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
٣٨. الاستذكار. لابن عبد البر. تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م
٣٩. أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية. كارل بوبر. تحرير: مارك أ. نوترنو. ترجمة: يمني طريف الخولي. الكويت - مطابع السياسة. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠١م
٤٠. الإسلام السني. بسام الجمل. ط٢. بيروت - رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة. ٢٠١١م
٤١. إسلام الفقهاء. نادر حمامي. ط١. بيروت - دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب. ٢٠٠٦م
٤٢. إسلام القرآن وإسلام الحديث ملخص المشروع الإصلاحي للمرجع الديني السيد كمال الحيدري. بقلم طلال الحسن. دت
٤٣. إسلام المجددين. محمد حمزة. ط١. بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر. ٢٠٠٧م
٤٤. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. عبد المجيد الشرفي. ط٢. بيروت - دار الطليعة. ٢٠٠٨م
٤٥. الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا وكيف؟. محمد سعيد رمضان البوطي. بيروت - دار الفكر المعاصر ودمشق - دار الفكر. ط١. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م
٤٦. الإسلام والحداثة. عبد المجيد الشرفي. ط٢. الدار التونسية للنشر. ١٩٩١م
٤٧. أسئلة البرذعي لأبي زرعة (ضمن كتاب أبو زرعة وجهوده في خدمة السنة النبوية). تحقيق: سعدي الهاشمي. ط٢. المدينة المنورة - عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م
٤٨. أسئلة حرجة. عبد الرزاق نوفل. بيروت - لبنان. ١٤٠٣ - ١٩٨٣م
٤٩. الاشتقاق. لابن دريد. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. ط١. بيروت - دار الجيل. ١٤١١ هـ - ١٩٩١م
٥٠. أشراط الساعة النصّ والتاريخ. خالد بن مبارك الوهبي. ط١. سلطنة عمان - مكتبة الغبراء. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م

- ٥١ . إشكاليات التعارض وآليات التوحيد العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة. مجموعة من المؤلفين. ط١ . بيروت - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ٢٠٠٨م
- ٥٢ . إشكالية التعامل مع السنة النبوية. طه جابر العلواني. ط١ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ٢٠١٤م
- ٥٣ . إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق. ماهر اختيار. دمشق - وزارة الثقافة منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. ٢٠١٠م
- ٥٤ . الإصابة في تمييز الصحابة. لابن حجر العسقلاني. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض. ط١ . بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٥ هـ
- ٥٥ . إصلاح المنطق. لابن السكيت. تحقيق: محمد مرعب. ط١ . دار إحياء التراث العربي. ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م
- ٥٦ . أصول السرخسي. للسرخسي. بيروت - دار المعرفة. دت
- ٥٧ . أصول الفقه على منهج أهل الحديث. زكريا بن غلام قادر الباكستاني. دار الخراز. ط١ . ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م
- ٥٨ . إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية. الشريف حاتم بن عارف العوني. اعتنى به: هاني بن منير السويهي. ط١ . دار الصميعي للنشر والتوزيع. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
- ٥٩ . أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. لمحمد الأمين الشنقيطي. بيروت - دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع. ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م
- ٦٠ . الأظعمة والأشربة في عصر الرسول ﷺ. محمد بن فارس الحميل. حوليات كلية الآداب جامعة الكويت. الحولية السابعة عشرة. الرسالة الابعة عشرة بعد المائة. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م
- ٦١ . الاعتصام. للشاطبي. تحقيق: سليم الهلالي. ط١ . السعودية - دار ابن عفان. ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م
- ٦٢ . الإعجاز العددي للقرآن الكريم. عبد الرزاق نوفل. ط٥ . بيروت - دار الكتاب العربي. ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م
- ٦٣ . إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. مصطفى صادق الرافعي. ط٨ . بيروت - دار الكتاب العربي. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م
- ٦٤ . أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري. لأبي سليمان الخطابي. تحقيق: محمد بن سعد بن عبد

- الرحمن آل سعود. ط ١. مكة المكرمة - مركز إحياء التراث الإسلامي. ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م
٦٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
٦٦. إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية. لؤي صافي. ط ١. دمشق - دار الفكر وبيروت - دار الفكر المعاصر. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٦٧. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية. محمد سليمان الأشقر. ط ٦. بيروت - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
٦٨. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام. محمد العروسي عبد القادر. ط ٢. جدة - دار المجتمع للنشر والتوزيع. ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
٦٩. الاقتراح في بيان الاصطلاح. ابن دقيق العيد. بيروت - دار الكتب العلمية
٧٠. إكمال المعلم بفوائد مسلم. للقاضي عياض. تحقيق: يحيى إسماعيل. ط ١. مصر - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٧١. إكمال تهذيب الكمال. للحافظ علاء الدين مغلطي. تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد وأبو محمد أسامة بن إبراهيم. ط ١. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م
٧٢. الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع. للقاضي عياض. تحقيق: السيد أحمد صقر. ط ١. القاهرة وتونس - دار التراث والمكتبة العتيقة. ١٣٧٩ هـ - ١٩٧٠ م
٧٣. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل. جعفر السبحاني. قم - مؤسسة الإمام الصادق. ط ٧. ١٤٣٠ هـ
٧٤. الأم. لمحمد بن إدريس الشافعي. بيروت - دار المعرفة. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
٧٥. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين. نور الدين عتر. ط ١. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م
٧٦. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. ط ١. الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٧ م
٧٧. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. لتقي الدين المقرئ. تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٧٨. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (مطبوع بهامش الكشاف). ط ٣. لابن المنير الإسكندري.

بيروت - دار الكتاب العربي. ١٤٠٧ هـ

٧٩. انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري. لابن حجر العسقلاني. تحقيق وتعليق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي. ط ١. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
٨٠. إنذار من السماء (الكتاب الأول: النظرية). نيازي عز الدين. ط ١. دمشق - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. ١٩٩٦ م
٨١. الإنسان بين الجبر والتفويض مدخل لدراسة نظرية الأمر بين الأمرين. كمال الحيدري. بيروت - مؤسسة الهدى. ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م
٨٢. الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن المعلمي. بيروت - عالم الكتب. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
٨٣. أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري. نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي. ط ١. بيروت - مؤسسة السماحة ومؤسسة الريان. ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م
٨٤. آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد. عويد بن عياد بن عايد المطرني. ط ٣. مكة المكرمة. ١٤٣٦ هـ
٨٥. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. لابن كثير والشرح لأحمد شاكر. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط ٢. دار الكتب العلمية - بيروت. لبنان
٨٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. لمحمد باقر المجلسي. بيروت - دار الرضاء للطباعة والنشر. دت
٨٧. بحث جديد عن القرآن الكريم. محمد صبيح. ط ٨. القاهرة - دار الشروق. ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
٨٨. بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم. لابن عبد الهادي. تحقيق: روحية عبد الرحمن السويفي. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م
٨٩. بحر العلوم. لأبي الليث السمرقندي. دت
٩٠. البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. ط ١. دار الكتي. ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م
٩١. البحر المحيط. لأبي حيان الأندلسي. تحقيق: صدقي محمد جميل. دار الفكر - بيروت. ١٤٢٠ هـ

٩٢. بحوث في الملل والنحل دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية. جعفر السبحاني. قم - الحوزة العلمية
٩٣. بحوث في تاريخ السنة المشرفة. أكرم ضياء العمري. ط٥. المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم. ١٤١٥ هـ
٩٤. البداية والنهاية. لابن كثير. تحقيق: علي شيري. بيروت - دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٩٥. البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير. لابن الملقن. تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. ط١. الرياض - دار الهجرة للنشر والتوزيع. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
٩٦. البرهان في أصول الفقه. للجويني. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٩٧. البرهان في علوم القرآن. بدر الدين الزركشي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط١. بيروت - دار المعرفة. ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م
٩٨. بيوت النبي ﷺ وحجراتها وصفة معيشتها فيها - بيت عائشة أممؤذجا. محمد بن فارس الجميل. ط١. الرياض - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م
٩٩. التأثير المسيحي في تفسير القرآن دراسة تحليلية مقارنة. مصطفى بوهندي. ط١. بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر. تموز (يوليو) ٢٠٠٤ م
١٠٠. تاج العروس. للمرطضى الزبيدي. تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية
١٠١. تاريخ دمشق. لابن عساكر. تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م
١٠٢. تاريخ ابن أبي خيثمة. لأبي بكر بن أبي خيثمة. تحقيق: صلاح بن فتحي هلال. ط١. القاهرة - الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م
١٠٣. تاريخ ابن خلدون. لابن خلدون. تحقيق: خليل شحادة. ط٢. بيروت - دار الفكر. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

١٠٤. تاريخ ابن معين (برواية الدوري). ليحي ابن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. ط: ١. جامعة الملك عبد العزيز. كلية الشريعة - مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. مكة المكرمة. ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م
١٠٥. تاريخ ابن معين. يحي بن معين (برواية الدارمي). تحقيق: أحمد محمد نور سيف. دار المأمون للتراث. دمشق. ١٤٠٠ هـ
١٠٦. تاريخ ابن معين. يحي بن معين (رواية ابن محرز). تحقيق: محمد كامل القصار. ط: ١. دمشق - مجمع اللغة العربية. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
١٠٧. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. للذهبي. تحقيق: بشار عواد معروف. ط: ١. دار الغرب الإسلامي - ٢٠٠٣ م
١٠٨. التاريخ الأوسط. للإمام البخاري. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. ط: ١. دار الوعي - حلب. ١٣٩٧-١٩٧٧ هـ
١٠٩. تاريخ التراث العربي. فؤاد سزكين. نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي. أشرفت على طباعته ونشره: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
١١٠. التاريخ الصغير (الأوسط). للبخاري. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. ط: ١. حلب - دار الوعي والقاهرة - مكتبة دار التراث. ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م
١١١. التاريخ العربي والمؤرخون دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام. شاعر مصطفى. ط: ٣. بيروت - دار العلم للملايين. ١٩٨٣ م
١١٢. التاريخ الكبير. للإمام البخاري. تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان. دائة المعارف العثمانية - حيد آباد الدكن - الهند
١١٣. تاريخ المدينة. لعمر بن شبة. تحقيق: فهم محمد شلتوت. جدة. ١٣٩٩ هـ
١١٤. تاريخ اليعقوبي. أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي. بيروت - دار صادر
١١٥. تاريخ بغداد وذيوله. للخطيب البغدادي وغيره. دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ط: ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٧ هـ
١١٦. تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي. تحقيق: بشار عواد معروف. ط: ١. بيروت - دار الغرب الاسلامي. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
١١٧. تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين. حاكم المطيري. ط: ١. الكويت - مجلس النشر

العلمي بجامعة الكويت. ٢٠٠٢م

١١٨. تأويل مختلف الحديث. لابن قتيبة. ط ٢. المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراف. ١٤١٩هـ -

١٩٩٩م

١١٩. التبيان في تفسير القرآن. الطوسي. تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي. بيروت - دار إحياء التراث العربي.

١٢٠. تجديد الفكر الديني في الإسلام. محمد إقبال.

١٢١. تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم. سامر

إسلامبولي. القاهرة - ٢٠١٥م

١٢٢. تحرير تقريب التهذيب. لبشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط. ط ١. بيروت - مؤسسة

الرسالة. ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

١٢٣. تحرير علوم الحديث. عبد الله بن يوسف الجديع. ط ١. بيروت - مؤسسة الريان. ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٣م

١٢٤. التحرير والتنوير. لابن عاشور. تونس - الدار التونسية للنشر. ١٩٨٤هـ

١٢٥. التحريف في الإسلام، تحريف الكلم عن مواضعه في الإسلام. موسى الفقيه. ط ١. بيروت -

مؤسسة الانتشار العربي. ٢٠١٥م

١٢٦. التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية. علي أكبر النجفي. ط ٢. حيدر آباد الدكن - دائرة

المعارف النظامية الزاهرة. ١٣٤٠هـ

١٢٧. تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي. عبد الفتاح أبو غدة. ط ١. حلب - مكتب

المطبوعات الإسلامية. ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

١٢٨. تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الرتبة. للعلائي. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. ط ١.

بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤١٢هـ - ١٩٩١م

١٢٩. تدوين الحديث. مناظر أحسن الكيلاني. ترجمه عن الأردية: عبد الرزاق اسكندر. راجعه وخرج

أحاديثه: بشار عواد معروف. ط ١. بيروت - دار الغرب الإسلامي. ٢٠٠٤م

١٣٠. تدوين السنة. إبراهيم فوزي. ط ٢. لندن - رياض الريس للكتب والنشر. ١٩٩٥م

١٣١. التراتيب الإدارية. عبد الحي الكتاني. تحقيق: عبد الله الخالدي. ط ٢. بيروت - دار الأرقم.

د

١٣٢. تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة. لابن حجر العسقلاني. تحقيق: إكرام الله إمداد الحق. ط١. بيروت - دار البشائر. ١٩٩٦م
١٣٣. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح. لأبي الوليد الباجي. تحقيق: أبو لبابة حسين. ط١. الرياض - دار اللواء للنشر والتوزيع. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
١٣٤. تفسير ابن أبي حاتم. لعبد الرحمن ابن أبي حاتم. تحقيق: أسعد محمد الطيب. ط٣. المملكة العربية السعودية - مكتبة نزار مصطفى الباز. ١٤١٩هـ
١٣٥. تفسير أبي السعود. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. لأبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى. بيروت - دار إحياء التراث العربي.
١٣٦. تفسير البغوي. للحسين بن مسعود البغوي. تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. ط٤. دار طيبة للنشر والتوزيع. ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
١٣٧. التفسير الحديث. محمد عزت دروزة. القاهرة - دار إحياء الكتب العربية. ١٣٨٣هـ
١٣٨. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). لمحمد رشيد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٠م
١٣٩. تفسير القرآن العظيم. لابن كثير. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٩هـ
١٤٠. التفسير القرآني للقرآن. عبد الكريم الخطيب. القاهرة - دار الفكر العربي. دت
١٤١. تفسير اللباب في علوم الكتاب. سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٩هـ
- ١٩٩٨م -
١٤٢. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة). لأبي منصور الماتريدي. تحقيق: مجدي باسلوم. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م
١٤٣. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. وهبة الزحيلي. ط٢. دمشق - دار الفكر المعاصر. ١٤١٨هـ
١٤٤. التفسير الوسيط. لمحمد سيد طنطاوي. ط١. القاهرة - دار نهضة مصر. ١٩٩٧م إلى ١٩٩٨م
١٤٥. التفسير الوسيط. وهبة الزحيلي. ط١. دمشق - دار الفكر. ١٤٢٢هـ
١٤٦. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم. لمحمد بن أبي نصر الحميدي. تحقيق: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز. ط١. القاهرة - مكتبة السنة. ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

١٤٧. تفسير من وحي القرآن. محمد حسين فضل الله. ط ٢. بيروت - دار الملاك. ١٤١٩ هـ -
١٩٩٨ م
١٤٨. تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين. للراغب الأصفهاني. بيروت - دار مكتبة الحياة. ١٩٨٣ م
١٤٩. تقريب التهذيب. لابن حجر العسقلاني. تحقيق: محمد عوامة. ط: ١. دار الرشيد - سوريا.
١٤٠٦-١٩٨٦ م
١٥٠. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. للنووي. تقديم وتحقيق وتعليق:
محمد عثمان الخشت. ط ١. بيروت - دار الكتاب العربي. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
١٥١. تقييد العلم. للخطيب البغدادي. بيروت - إحياء السنة النبوية. دت
١٥٢. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح. لزين الدين العراقي. تحقيق: عبد الرحمن محمد
عثمان. ط ١. المدينة المنورة - المكتبة السلفية. ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م
١٥٣. تكملة المعاجم العربية. رينهارت بيتر آن دُوزي. نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي
وجمال الخياط. ط ١. الجمهورية العراقية - وزارة الثقافة والإعلام. من ١٩٧٩ م - ٢٠٠٠ م
١٥٤. تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم. تقي الدين العثماني. كراتشي - مكتبة دار العلوم
١٥٥. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. لابن حجر. ط ١. بيروت - دار الكتب
العلمية. ١٤١٩ هـ - ١٩٨٩ م
١٥٦. تلخيص المتشابه في الرسم. للخطيب البغدادي. تحقيق: سُكينة الشهابي. ط ١. دمشق - طلاس
للدراسات والترجمة والنشر. ط ١. ١٩٨٥ م
١٥٧. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لابن عبد البر. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي
ومحمد عبد الكبير البكري. المغرب - وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. ١٣٨٧ هـ
١٥٨. التنبهات المحملة على المواضع المشككة. لصلاح الدين العلائي. تحقيق: مرزوق بن هياس آل
مرزوق الوهراي. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ١٤٠٨ هـ
١٥٩. التنقيح في مسألة التصحيح. لجلال الدين السيوطي. عني بها: راشد بن عامر الغفيلي. ط ١.
بيروت - دار البشائر الإسلامية. ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م
١٦٠. تهذيب الأسماء واللغات. للنووي. تصحيح وتعليق: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.
بيروت - دار الكتب العلمية. دت

١٦١. تهذيب التهذيب. لابن حجر العسقلاني. ط ١. مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند.
١٣٢٦هـ
١٦٢. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لجمال الدين المزي. تحقيق: بشار عواد معروف. ط ١. بيروت
- مؤسسة الرسالة. ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م
١٦٣. تهذيب اللغة. للأزهري. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط ١. بيروت - دار إحياء التراث
العربي ٢٠٠١م
١٦٤. تهذيب مختصر سنن أبي داود. لابن القيم. تحقيق: أحمد شاکر ومحمد الفقي. بيروت - دار
المعرفة
١٦٥. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار. لمحمد بن إسماعيل الصنعاني. تحقيق: صلاح بن محمد بن
عويضة. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
١٦٦. التوقيف على مهمات التعاريف. للمناوي. القاهرة - عالم الكتب. ط ١. ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
١٦٧. تيسير التفسير. موقع القبس على شبكة الانترنت. تفسير سورة الأنعام الآية ٨٢
١٦٨. تيسير مصطلح الحديث. لمحمود الطحان. ط ١٠. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م.
١٦٩. الثقات. لابن حبان. بمراقبة: محمد عبد المعيد خان. ط ١. دائرة المعارف العثمانية بجيد آباد
الدكن - الهند. ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م
١٧٠. ثلاث رسائل في تحديد أصول الفقه وعلوم الحديث. يحيى رضا جاد. ط ١. القاهرة - دار
المعارف. ٢٠١٣م
١٧١. ثمرات النظر في مصطلح أهل الأثر. لمحمد بن إسماعيل الصنعاني. تحقيق: عبد الحميد بن صالح
بن قاسم آل أعوج سير. ط ١. بيروت - دار ابن حزم. ١٤٢٧-٢٠٠٦م
١٧٢. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. للطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط ١. مؤسسة الرسالة.
١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
١٧٣. جامع البيان في تفسير القرآن. محمد بن عبد الرحمن الإيجي. ط ١. بيروت - دار الكتب
العلمية. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م
١٧٤. جامع التحصيل في أحكام المراسيل. للعلائي. تحقيق: حمدي السلفي. ط ٢. بيروت - عالم
الكتب. ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م

١٧٥. الجامع الصحيح أو سنن الترمذي. لأبي عيسى الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض. دار إحياء التراث العربي - بيروت
١٧٦. الجامع الصحيح. للإمام مسلم بن الحجاج. تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت
١٧٧. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. لابن رجب الحنبلي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس. ط٧. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
١٧٨. جامع بيان العلم وفضله. لابن عبد البر. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. ط١. المملكة العربية السعودية - دار ابن الجوزي ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
١٧٩. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح. عبد الكريم النملة. ط١. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
١٨٠. الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل). أشرف حافظ. دت
١٨١. جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة. محمد عنبر. ط١. دمشق - دار الفكر - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م
١٨٢. الجرح والتعديل. لابن أبي حاتم. ط: ١. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيد آباد الدكن - الهند ودار إحياء التراث العربي - بيروت. ١٢٧١هـ - ١٩٥٢م
١٨٣. جزء في الأوهام التي وقعت في الصحيحين وموطأ مالك. لابن حزم والخطيب البغدادي. تحقيق وتعليق: أبي الفضل بدر العمراني. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م
١٨٤. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام. لابن قيم الجوزية. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. ط٢. الكويت - دار العروبة. ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م
١٨٥. جماع العلم. الشافعي. دار الآثار. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م
١٨٦. جمع المحصول في رسالة ابن سعدي في الأصول. عبد الله الفوزان. موقعه على شبكة الأنترنت
١٨٧. جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين. زكريا أوزون. ط١. بيروت - رياض الريس للكتب والنشر. ٢٠٠٤م
١٨٨. جناية الشافعي تخلص الأمة من فكر الأئمة. زكريا أوزون. ط١. بيروت - رياض الريس للكتب والنشر. ٢٠٠٥م
١٨٩. جناية أوزون عندما يتحدث الجنون. حاكم المطيري. ٢٠١٠م

١٩٠. الجواب عن طعون في صحيح البخاري . الشريف حاتم العوني. ملفات وورد بموقع ملتقى أهل الحديث. ٢٦-٠٨-١٤٢٧هـ
١٩١. الحاوي الكبير في فقه الشافعي. للماوردي. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
١٩٢. حجة الله البالغة. ولي الله الدهلوي. تحقيق: سيد سابق. ط١. بيروت - دار الجيل. ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م
١٩٣. حجية الحديث النبوي. محمد إسماعيل السلفي. ترجمة: مقتدى حسن ياسين الأزهرري. ط١. الكويت - شركة غراس للنشر والتوزيع. ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
١٩٤. حجية السنة في الفكر الإسلامي دراسة وتقوم. حيدر حب الله. ط١. بيروت - دار الانتشار العربي. ٢٠١١م
١٩٥. حجية السنة. عبد الغني عبد الخالق. المنصورة- الوفاء للطباعة والنشر. دت
١٩٦. الحدائث وموقفها من السنة. الحارث فخري عيسى عبد الله. ط١. القاهرة - دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
١٩٧. الحديث والقرآن. ابن قرناس. ط١. كولونيا - منشورات الجمل. ٢٠٠٨م
١٩٨. الحديث والمحدثون. محمد محمد أبو زهو. ط٢. القاهرة - دار الفكر العربي. ١٣٧٨هـ
١٩٩. الحق أبلج والباطل لجلج، رد علمي على كتاب عبد الوهاب أبو صفية (الاعتدال في إثبات عذاب القبر ونعيمه). جواد عفانة. ط٢. ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م
٢٠٠. الحق الذي لا يريدون (دراسة في روايات الأحاديث على ضوء القرآن الكريم). عدنان الرفاعي. ط١. الأوائل - دمشق. ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م
٢٠١. الحق المطلق (نظرية قرآنية في الروح القرآني). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت.
٢٠٢. حقبة من التاريخ - ما بين وفاة النبي ﷺ إلى مقتل الحسين رضي الله عنه - عثمان بن محمد الخميس. ط٣. الاسماعيلية: مكتبة الإمام البخاري. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
٢٠٣. الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها (الكتاب الرابع). نيازي عز الدين. ط١. بيروت - بيسان للنشر والتوزيع والإعلام. ٢٠٠٠م
٢٠٤. الحكمة المطلقة (الحكمة المطلقة نظرية قرآنية في إطلاق النص القرآني). عدنان الرفاعي. منشور

على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت

٢٠٥. حلمي عبد المنعم صابر. منهجية البحث العلمي وضوابطه في الإسلام. صادر عن رابطة العالم الإسلامي. ١٤١٨ هـ

٢٠٦. حوار الأجيال. حسن حنفي. القاهرة - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ١٩٩٨ م

٢٠٧. حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش حول الصحبة والصحابة. جعفر السبحاني. ط ٢. قم - مؤسسة الامام الصادق. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

٢٠٨. حوارات ثقافية. سامر إسلامبولي. ط ١. ٢٠١١ م

٢٠٩. الخروج من التيه دراسة في سلطة النص. عبد العزيز حمودة. الكويت - مطابع السياسة. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

٢١٠. خصائص التصور الإسلامي. سيد قطب. دار الشروق. دت

٢١١. الخصائص الكبرى. السيوطي. بيروت - دار الكتب العلمية. دت

٢١٢. خطب الرسول ﷺ. محمد خليل الخطيب. القاهرة - دار الفضيلة. دت

٢١٣. خطب الرسول الكريم محمد ﷺ دراسة توثيقية تحليلية. (رسالة ماجستير) مصعب نوري محمود العزاوي. إشراف: عبد الرحمن مطلق الجبوري. جامعة بغداد. كلية التربية - قسم اللغة العربية. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

٢١٤. خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل. حاتم بن عارف الشريف العوني. ط ١. دار عالم الفوائد. ١٤٢١ هـ

٢١٥. الخلاصة في معرفة الحديث. شرف الدين الطيبي. تحقيق: أبو عاصم الشوامي. ط ١. القاهرة - المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع والرواد للإعلام والنشر. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٢١٦. الخلافات السياسية بين الصحابة - دراسة في مكانة الأشخاص و قدسية المبادئ. محمد بن المختار الشنقيطي. ط ١. بيروت - الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ٢٠١٣ م

٢١٧. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. محمد علي البار. ط ٨. جدة - الدار السعودية للنشر والتوزيع. ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م

٢١٨. الدر المنثور في طبقات ربات الخدور. زينب بنت علي العاملي. ط ١. مصر - المطبعة الأميرية. ١٣١٢ هـ

٢١٩. درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط ٢. المملكة العربية السعودية

— جامعة الإمام محمد بن سعود. ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

٢٢٠. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه. للأعظمي. ط ٣. الرياض. ١٩٨١ م
٢٢١. دراسات في منهج النقد عند المحدثين. محمد علي قاسم العمري. الأردن - دار النفائس للنشر والتوزيع.
٢٢٢. دراسة موضوعية في السيرة المالية للنبي ﷺ (رسالة دكتوراه). عبد الفتاح السمان. إشراف: محمد شريف الصواف. بيروت - معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية. ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م
٢٢٣. دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين. محمد أبو شهبة. ط ٢. القاهرة - مجمع البحوث الإسلامية. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م
٢٢٤. دفاع عن حديث فضائل أبي سفيان رضي الله عنه. سعد محمد محمد الشيخ (المرصفي). دت
٢٢٥. دفع شبه التشبيه. لابن الجوزي. تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث. دت
٢٢٦. دلائل النبوة. للبيهقي. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٢٢٧. دور السنة في إعادة بناء الأمة. جواد موسى محمد عفانة. ط ٢. ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م
٢٢٨. الدولة الحرة مطلب قرآني. عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
٢٢٩. دين السلطان (الكتاب الثاني: البرهان). نيازي عز الدين. ط ١. دمشق - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام. ١٩٩٧ م
٢٣٠. ديوان الهذليين. للشعراء الهذليين. ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي. القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر. ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م
٢٣١. ديوان امرؤ القيس. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٤. القاهرة - دار المعارف. دت
٢٣٢. ديوان لبيد بن ربيعة العامري. لبيد بن ربيعة. تحقيق: حمدو طماس. بيروت - دار المعرفة. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
٢٣٣. ذخيرة الحفاظ. لابن القيسراني. تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي. ط ١. الرياض - دار السلف. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م
٢٣٤. رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين. معتر الخطيب. ط ١. الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت. ٢٠١١ م

٢٣٥. الرد على من ينكر حجية السنة. عبد الغني عبد الخالق. ط١. مكتبة السنة. ١٩٨٩ م
٢٣٦. الرسالة. للشافعي. تحقيق: أحمد شاكر. ط١. مصر- مكتبة الحلبي. ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م
٢٣٧. روح البيان في تفسير القرآن. إسماعيل حقي. بيروت - دار الفكر. دت
٢٣٨. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. طه عبد الرحمن. ط١. الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٦ م
٢٣٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. للألوسي. تحقيق: علي عبد الباري عطية. ط١. بيروت- دار الكتب العلمية. ١٤١٥ هـ
٢٤٠. الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم عليه السلام. لابن الوزير. اعتنى به: علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
٢٤١. زاد المسير في علم التفسير. لابن الجوزي. ط١. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت- دار الكتاب العربي. ١٤٢٢ هـ
٢٤٢. زاد المعاد في هدي خير العباد. لابن القيم. ط٢٧. بيروت- مؤسسة الرسالة والكويت- مكتبة المنار الإسلامية. ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م
٢٤٣. زهرة التفاسير. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. دت
٢٤٤. سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي البوطي نموذجاً. عبد الرزاق عيد. ط١. بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر. تموز يوليو ٢٠٠٣ م
٢٤٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. محمد ناصر الدين الألباني. ط١. الرياض- مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. ١٤١٥ هـ إلى ١٤٢٢ هـ
٢٤٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. لمحمد ناصر الدين الألباني. ط١: ٣. عمان- المكتبة الإسلامية. والرياض- مكتبة المعارف. ١٤٠٦ هـ
٢٤٧. السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. عبد الجواد ياسين. ط٢. المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٠ م
٢٤٨. سلم الخلاص (نظرية قرآنية في درجات الخلاص إلى الله تعالى). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
٢٤٩. السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين. لمحب الدين الطبري. تحقيق ومراجعة وتعليق: محمد علي قطب. مصر- دار الحديث. دت

٢٥٠. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي. لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٢٥١. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة. محمد شحرور. ط ٢. بيروت - دار الساقية. ٢٠١٣ م
٢٥٢. السنة المطهرة والتحديات. نور الدين عتر. قطر - مجلة مركز بحوث السُّنة والسيرَة. العدد الثالث. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٢٥٣. السنة النبوية بين الدس والتحريف. أحمد عبده ماهر. الناشر: أحمد عبده ماهر. ٢٠١٤ م
٢٥٤. السنة النبوية حقيقة قرآنية. محمد السعيد مشتهري. ط ١. القاهرة - دار مصر المحروسة. ٢٠٠٦ م
٢٥٥. السنة بين الأصول والتاريخ. حمادي ذويب. ط ٢. الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي. ٢٠١٣ م
٢٥٦. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث. محمد الغزالي. القاهرة - دار الكتاب المصري وبيروت - دار الكتاب اللبناني. ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م
٢٥٧. السنة تشريع لازم ودائم. فتحي عبد الكريم. ط ١. مكتبة وهبه. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
٢٥٨. السنة قبل التدوين. محمد عجاج الخطيب. ط ٣. بيروت - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م
٢٥٩. السنة ودورها في الفقه الجديد. جمال البنا. القاهرة - دار الفكر الإسلامي. دت
٢٦٠. السنة ومكانتها في ضوء القرآن الكريم. محمد حبيب الله. كراتشي - المكتبة البنورية. ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
٢٦١. السنة: الوحي والحكمة قراءة في نصوص المدرسة الإباضية. خميس بن راشد العدوي وزكريا بن خليفة المحرمي وخالد بن مبارك الوهبي. ط ١. سلطنة عمان - مكتبة الغبراء. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
٢٦٢. سنن ابن ماجة. لابن ماجة القزويني. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر - بيروت
٢٦٣. سنن أبي داود. لأبي داود. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت - المكتبة العصرية.

٢٦٤. سنن الترمذي. للترمذي. تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض. ط٢. مصر - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م
٢٦٥. سنن الترمذي. للترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت - دار الغرب الاسلامي. ١٩٩٨ م
٢٦٦. سنن الدارمي. للدارمي. تحقيق: حسين سليم أسد. ط١. دار المغني - السعودية. ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م
٢٦٧. السنن الكبرى. للبيهقي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط٣. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
٢٦٨. السنن الكبرى. للنسائي. تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي. ط١. مؤسسة الرسالة - بيروت. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
٢٦٩. سنن النسائي. للنسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط٢. حلب - مكتب المطبوعات الإسلامية. ١٤٠ - هـ - ١٩٨٦ م
٢٧٠. سنن سعيد بن منصور. لسعيد بن منصور. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط١. الهند - الدار السلفية. ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م
٢٧١. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. طه عبد الرحمن. جمع وتقديم: رضوان مرحوم. ط١. بيروت - المؤسسة العربية للفكر والإبداع. ٢٠١٥ م
٢٧٢. سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني. لابن المديني. تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر. ط١. الرياض - مكتبة المعارف. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م
٢٧٣. سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين. لابن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. ط١. المدينة المنورة - مكتبة الدار. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٢٧٤. سؤالات أبي داود للإمام أحمد. لأحمد بن حنبل. تحقيق: زياد محمد منصور. ط١. المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم. ١٤١٤ هـ
٢٧٥. سؤالات البرقاني للدارقطني. لأبي بكر البرقاني. تحقيق: عبد الرحيم القشقرى. ط١. كتب خان جميلي. لاهور - باكستان. ١٤٠٤ هـ
٢٧٦. سؤالات حمزة السهمي للدارقطني. للدارقطني. تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر. ط١. الرياض - مكتبة المعارف. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

٢٧٧. سير أعلام النبلاء. لأبي عبد الله الذهبي. تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف: شعيب الأرنؤوط. ط: ١. مؤسسة الرسالة - بيروت. ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م
٢٧٨. سيرة ابن هشام. لعبد الملك بن هشام. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ط ٢. مصر - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م
٢٧٩. السيرة النبوية. لابن كثير. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. بيروت - دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٦ م
٢٨٠. الشافعي حياته وعصره آراؤه الفقهية. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. ١٩٧٨ م
٢٨١. الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرضٌ وتفنيذٌ ونقدٌ. عبد العظيم المطعني. ط ١. القاهرة - مكتبة وهبة. ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٢٨٢. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. للالكائي. تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. ط ٨. الرياض - دار طيبة. ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م
٢٨٣. شرح الإمام بأحاديث الأحكام. لابن دقيق العيد. تحقيق: محمد خلوف العبد الله. ط ٢. سوريا - دار النوادر. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
٢٨٤. شرح التلويح على التوضيح. سعد الدين التفتازاني. مكتبة صبيح بمصر. دت
٢٨٥. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط ١. القاهرة - مكتبة الثقافة الدينية. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
٢٨٦. شرح السنة. للبغوي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش. ط ٢. دمشق وبيروت - المكتب الإسلامي. ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
٢٨٧. شرح النووي على مسلم. للنووي. ط ٢. بيروت - دار إحياء التراث العربي. ١٣٩٢ هـ
٢٨٨. شرح علل الترمذي. لابن رجب الحنبلي. تحقيق: همام سعيد. ط ١. مكتبة المنار - الأردن. ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م
٢٨٩. شرح علل الترمذي. لابن رجب الحنبلي. تحقيق: همام سعيد. ط ٢. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
٢٩٠. شرح متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية. ليحيى بن شرف النووي. ط ٤. دمشق - مكتبة دار الفتح وبيروت - المكتب الإسلامي. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

٢٩١. شرح مشكل الآثار. للطحاوي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط١. بيروت - مؤسسة الرسالة.
١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م
٢٩٢. شرح معاني الآثار. للطحاوي. تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق. ط١. بيروت
- دار الكتب العلمية. ١٤٠٤ هـ - ١٩٩٤ م
٢٩٣. شرط العلم بالسمع في الإسناد المعنعن. إبراهيم اللاحم. ١٤٣١ هـ
٢٩٤. شرف أصحاب الحديث. للخطيب البغدادي. تحقيق: محمد سعيد خطي اوغلي أنقرة- دار
إحياء السنة النبوية.
٢٩٥. شروط الأئمة الخمسة. للحازمي. بيروت - دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م
٢٩٦. شروط الأئمة الخمسة. للحازمي. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث.
٢٠٠٥ م
٢٩٧. شعب الإيمان. للبيهقي. تحقيق: مختار أحمد الندوي. الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع
باليابض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند. ط١. ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م
٢٩٨. الصحابة في القرآن والسنة والتاريخ. مركز الرسالة. دت
٢٩٩. الصحابة والنفاق - تفنيد لأباطيل أستاذ جامعي بالكذب على رسول الله ﷺ. منذر الأسعد.
ط١. الرياض - دار المعراج الدولية للنشر. ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م
٣٠٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط٤. بيروت - دار العلم
للملايين ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م
٣٠١. الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتخصيص الشرعي. حسن بن فرحان المالكي.
ملفات وورد على شبكة الانترنت
٣٠٢. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. لابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط١. بيروت -
مؤسسة الرسالة. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٣٠٣. صحيح ابن خزيمة. لابن خزيمة. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. بيروت - المكتب الإسلامي.
دت
٣٠٤. صحيح البخاري. لمحمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط١. دار
طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). ١٤٢٢ هـ
٣٠٥. الصراع من أجل الإيمان انطباعات امريكي اعتنق الإسلام. جيفري لانغ. ترجمة: منذر العبسي.

- ط ٢. بيروت - دار الفكر المعاصر ودمشق- دار الفكر. ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
٣٠٦. الصلاة عسكرة الرحمن. زكريا أوزون. ط ١. بيروت - رياض الريس للكتب والنشر. آب (أغسطس) ٢٠١٠م
٣٠٧. صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط. لابن الصلاح. تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر. بيروت - دار الغرب الإسلامي. ١٤٠٨هـ
٣٠٨. الضعفاء الصغير. للبخاري. تحقيق: محمود ابراهيم زايد. ط ١. دار الوعي - حلب. ١٣٩٦هـ
٣٠٩. الضعفاء الكبير. للعقيلي. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. ١٤٠٤هـ - ١٩٩٤م
٣١٠. ضعيف الترمذي. لمحمد ناصر الدين الألباني. ط ١. الرياض - مكتب التربية العربي لدول الخليج. ١٤١١هـ - ١٩٩١م
٣١١. طبقات ابن سعد. ابن سعد. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
٣١٢. طرح التثريب في شرح التقريب. لزين الدين العراقي. دار إحياء التراث العربية ومؤسسة التاريخ العربي ودار الفكر العربي. دت
٣١٣. ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني في مصطلح الحديث. لعبد الحي اللكنوي. اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة. ط ٣. حلب - مكتب المطبوعات الإسلامية. ١٤١٦هـ
٣١٤. عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح - دراسة تحليلية - . حمزة عبد الله المليباري. ط ١. بيروت - دار ابن حزم. ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
٣١٥. عدالة الصحابة رضي الله عنهم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية ودفع الشبهات. عماد السيد الشرييني. دت
٣١٦. عدالة الصحابة بين العاطفة والبرهان. جعفر السبحاني. ط ١. قم - مؤسسة الإمام الصادق. ١٣٢٧هـ - ١٣٠٨هـ ش
٣١٧. عدالة الصحابة في الميزان. شبير مراد أشكناني. د.ت.
٣١٨. عدالة الصحابة. محمد سند. ط ١. بيروت - دار المحجة البيضاء. ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م
٣١٩. العقائد الإسلامية. سيد سابق. بيروت - دار الكتاب العربي

٣٢٠. العلل ومعرفة الرجال (رواية عبد الله بن أحمد). لأحمد بن حنبل. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. ط٢. الرياض - دار الخاني.
٣٢١. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد (رواية المروزي وصالح والميموني). لأحمد بن حنبل. محمد بن علي الأزهري. ط١. القاهرة - الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
٣٢٢. العلل ومعرفة الرجال. لأحمد بن حنبل (رواية المروزي وغيره). تحقيق: وصي الله عباس. ط١. بومباي - الدار السلفية. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٣٢٣. علم أصول الفقه وتاريخ التشريع. عبد الوهاب خلاف. مطبعة المدني. دت
٣٢٤. علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة. صبحي الصالح. ط١٥. بيروت - دار العلم للملايين. ١٩٨٤ م
٣٢٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. لبدر الدين العيني. بيروت - دار إحياء التراث العربي. دت
٣٢٦. غريب الحديث. للخطابي. تحقيق: عبد الكريم الغرياي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي. دار الفكر. ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
٣٢٧. الغريب المصنف. لأبي عبيد القاسم بن سلام. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. السنة ٢٦. العددان (١٠١، ١٠٢) ١٤١٤ هـ - ١٤١٥ هـ
٣٢٨. غسان النبهان. رجم الزاني جريمة يهودية وافتراء على الإسلام. إشراف: سامر اسلامبولي. ط١. ٢٠١١ م
٣٢٩. الفائق في غريب الحديث والأثر. للزحشري. تحقيق: علي محمد البحاي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ط٢. لبنان - دار المعرفة
٣٣٠. فتاوى ابن الصلاح. ابن الصلاح. تحقيق: موفق عبد القادر. ط١. بيروت - مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب. ١٤٠٧ هـ
٣٣١. فتح الباري شرح صحيح البخاري. لابن حجر العسقلاني. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت - دار المعرفة. ١٣٧٩ هـ
٣٣٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري. لابن رجب الحنبلي. تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وغيره. ط١. المدينة المنورة - مكتبة الغرباء الأثرية. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م
٣٣٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. للشوكاني. ط١. دمشق - دار ابن

- كثير وبيروت - دار الكلم الطيب. ١٤١٤ هـ
٣٣٤. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. للسخاوي. تحقيق: علي حسين علي. ط ١. مكتبة السنة - مصر. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
٣٣٥. فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي. أحمد بن محمد بن الصديق الغماري. تحقيق وتعليق: عماد سرور. ط ٢. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
٣٣٦. الفرق بين (من) التبعية و(من) التبيينية (مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في اللغة). ابن كمال باشا. تحقيق: محمد حسين أبو الفتوح. ط ١. بيروت - مكتبة لبنان ناشرون. ١٩٩٣ م
٣٣٧. الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة. محمد الصادقي. ط ٢. قم - مطبعة أمير. بيروت - دار التراث الإسلامي.
٣٣٨. الفروق اللغوية. لأبي هلال العسكري. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. مصر - دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع
٣٣٩. الفصول في الأصول. للجصاص. تحقيق: عجيل جاسم النشمي. ط ٢. وزارة الأوقاف الكويتية. ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م
٣٤٠. الفصول في سيرة الرسول ﷺ. لابن كثير. تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي ومحبي الدين مستو. ط ٣. دمشق - مؤسسة علوم القرآن والمدينة المنورة - دار التراث. ١٤٠٢ هـ - ١٤٠٣ هـ
٣٤١. فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة. ط ٢. يوسف القرضاوي. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م
٣٤٢. الفقيه والمتفقه. للخطيب البغدادي. تحقيق: عادل بن يوسف الغزاوي. ط ٢. السعودية - دار ابن الجوزي. ١٤٢١ هـ
٣٤٣. الفكر المنهجي عند المحدثين. همام سعيد. ط ١. دولة قطر - رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. ١٤٠٨ هـ
٣٤٤. الفلسفة القرآنية، كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات الكتاب الكريم. عباس محمود العقاد. بيروت - منشورات الكتب العصرية. دت
٣٤٥. الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال. عبد الله المامقاني. تحقيق: محمد رضا المامقاني. ط ١. قم - مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. ١٤٣١ هـ - ١٣٨٩ هـ ش.
٣٤٦. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة. للشوكاني. تحقيق: عبد الرحمن المعلمي. بيروت - دار

الكتب العلمية. دت

٣٤٧. الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة. عبد الله بن محمد الغماري. دت
٣٤٨. في فلسفة التاريخ. أحمد محمود صبحي. بيروت - دار النهضة العربية. ١٩٩٤ م
٣٤٩. القاموس المحيط. للفيروز آبادي. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. ط٨. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م
٣٥٠. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. ابن العربي. تحقيق: محمد عبد الله ولد كريمة. ط١. بيروت - دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٢ م
٣٥١. القدر (نظرية قرآنية في مسائل القضاء والقدر). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
٣٥٢. قراءة في جدلية الرواية والدراية عند أهل الحديث. زكريا بن خليفة المحرمي. ط١. سلطنة عمان - مكتبة الضامري للنشر والتوزيع. ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
٣٥٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. ط١. بيروت - دار الطليعة. ٢٠٠١ م
٣٥٤. القرآن وأزمة التدبير. محمد السعيد مشتجري. ط١. القاهرة - دار الفكر الاسلامي. ٢٠١٠ م
٣٥٥. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة. خادم حسين إلهي بخش. ط٢. الطائف - مكتبة الصديق للنشر والتوزيع. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
٣٥٦. القضاء والقدر في الإسلام. فاروق الدسوقي. دار الاعتصام. دت
٣٥٧. القضاء والقدر في العلم والفلسفة الإسلامية. جعفر السبحاني. تعريب: محمد هادي اليوسفي الغروي. بيروت - دار الأضواء. ط٢. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م
٣٥٨. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه. عبد الرحمن المحمود. ط٢. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٣٥٩. قضايا اللغة في كتب التفسير، دراسة في المنهج والتأويل والإعجاز. الهادي الجطلابي. ط١. صفاقص - دار محمد علي الحامي. ١٩٩٨ م
٣٦٠. قضية الفقه الجديد. جمال البناء. دار الشروق. دت
٣٦١. القطعية من الأدلة الأربعة. محمد دكوري. ط١. المدينة المنورة - عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. ١٤٢٠ هـ

٣٦٢. قواطع الأدلة في الأصول. للسمعاني. تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م
٣٦٣. قواعد في علوم الحديث. لظفر أحمد العثماني التهانوي. ط ٣. بيروت - مطابع دار القلم. ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م
٣٦٤. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. للإمام الذهبي. تحقيق: محمد عوامة. ط: ١. دار القبلة للثقافة الإسلامية. جدة. ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م
٣٦٥. الكامل في ضعفاء الرجال. لابن عدي الجرجاني. تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض بمشاركة عبد الفتاح أبو سنة. ط: ١. دار الكتب العلمية - بيروت. ١٤١٨ - ١٩٩٧م
٣٦٦. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق. للبوطي. بيروت - دار الفكر المعاصر ودمشق - دار الفكر. ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
٣٦٧. كتاب التعريفات. للشريف الجرجاني. ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء. ط ١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
٣٦٨. كتاب السنة. للخلال. تحقيق: عطية الزهراني. ط ١. الرياض - دار الراجعية. ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م
٣٦٩. كتاب الطهور. لأبي عبيد القاسم بن سلام. تحقيق: مشهور حسن سلمان. ط ١. جدة - مكتبة الصحابة. ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
٣٧٠. كتاب العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال. دت
٣٧١. كتاب المراسيل. لابن أبي حاتم. تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني. ط ١. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٣٩٧هـ
٣٧٢. كتاب المصاحف. لابن أبي داود. تحقيق: محمد بن عبده. ط ١. القاهرة - الفاروق الحديثة. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م
٣٧٣. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. لابن أبي شيبة. تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط ١. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤٠٩هـ
٣٧٤. كتاب شرح أشعار الهدليين. لأبي سعيد الحسن بن الحسين الشكري. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج ومراجعة: محمود شاكر. القاهرة - مكتبة دار العروبة. دت

٣٧٥. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. محمد شحرور. ط ١. دمشق - دار الأهالي للطباعة والنشر.
١٩٩٠ م

٣٧٦. كتابة السنة في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية. رفعت بن فوزي عبد
المطلب. المدينة المنورة - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٣٧٧. كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي. تحقيق: علي دحروج. ط ١. بيروت - لبنان ناشرون.
١٩٩٦ م

٣٧٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. لجار الله الزمخشري.
ط ٣. بيروت - دار الكتاب العربي. ١٤٠٧ هـ

٣٧٩. كشف المشكل من أحاديث الصحيحين. لابن الجوزي. تحقيق: علي حسين البواب الرياض -
دار الوطن. دت

٣٨٠. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. للثعلبي. تحقيق: أبو محمد بن عاشور ومراجعة: نظير
الساعدي. ط ١. بيروت - دار إحياء التراث العربي. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

٣٨١. الكفاية في علم الرواية. للخطيب البغدادي. تحقيق: أبو عبد الرحمن السورقي وإبراهيم حمدي
المدني. المكتبة العلمية - المدينة المنورة

٣٨٢. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأبي البقاء الحنفي. تحقيق: عدنان درويش
ومحمد المصري. بيروت - مؤسسة الرسالة

٣٨٣. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. لشمس الدين الكرمانلي. ط ٢. بيروت - دار
إحياء التراث العربي. ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

٣٨٤. الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج. لمحمد الأمين بن عبد الله
الأرمي الهري. مراجعة لجنة من العلماء برئاسة هاشم محمد علي مهدي. ط ١. جدة - دار

المنهاج وبيروت - دار طوق النجاة. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٣٨٥. اللباب في علل البناء والإعراب. لأبي البقاء العكبري. تحقيق: عبد الإله النبهان. ط ١. دمشق
- دار الفكر. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

٣٨٦. لسان العرب. لابن منظور. ط ٣. بيروت - دار صادر. ١٤١٤ هـ

٣٨٧. لسان الميزان. لابن حجر. تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند. الناشر: مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات بيروت. ط ٢. ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م

٣٨٨. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل. فاضل صالح السامرائي. ط٣. عمان - دار عمار للنشر والتوزيع. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م
٣٨٩. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية. لشمس الدين السفاريني. ط٢. دمشق - مؤسسة الخافقين. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م
٣٩٠. ليس من الإسلام. محمد الغزالي. دار الشروق. دت
٣٩١. الماركسالية والقرآن أو الباحثون عن عمامة لدارون وماركس وزوجة النعمان (قراءة في دعوى المعاصرة). محمد صياح المعراوي. ط١. بيروت - المكتب الإسلامي. ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
٣٩٢. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. لابن حبان. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. ط١. حلب - دار الوعي. ١٣٩٦هـ
٣٩٣. مجمع الأمثال. للميداني. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت - دار المعرفة. دت
٣٩٤. مجمع البيان في تفسير القرآن. للطبرسي. ط١. بيروت - دار المرتضى. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
٣٩٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. لنور الدين الهيثمي. تحقيق: حسام الدين القدسي. القاهرة - مكتبة القدسي. ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
٣٩٦. مجمل اللغة. لابن فارس. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ط٢. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
٣٩٧. مجموع الرسائل الحديثية. عبد الرحمن المعلمي. تحقيق: علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
٣٩٨. مجموع الفتاوى. لابن تيمية. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة النبوية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
٣٩٩. المجموع شرح المهذب. للنووي. دار الفكر. دت
٤٠٠. مجموعة من الباحثين. الموسوعة الطبية المتخصصة. دمشق - دار الفكر
٤٠١. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. للرامهرمزي. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. ط٣. دار الفكر - بيروت. ١٤٠٤هـ
٤٠٢. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. للرامهرمزي. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. ط٣. بيروت - دار الفكر. ١٤٠٤هـ
٤٠٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لابن عطية الأندلسي. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي

- محمد. ط ١. دار الكتب العلمية- لبنان. ١٤٢٢ هـ
٤٠٤. المحصول. للرازي. تحقيق: طه جابر العلواني. ط ٣. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤١٨ هـ -
١٩٩٧ م
٤٠٥. محطات في سبيل الحكمة (الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث). عدنان الرفاعي.
طبعة دار الخيز بدمشق سنة ٢٠١٠ م
٤٠٦. المحكم والمحيط الأعظم. لابن سيده. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط ١. بيروت - دار الكتب
العلمية. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
٤٠٧. المحلى بالآثار. لابن حزم. بيروت - دار الفكر. دت
٤٠٨. مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف دراسة نظرية تطبيقية. عبد الكريم النملة. ط ٢. الرياض
- مكتبة الرشد. ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٤٠٩. مختار الصحاح. للرازي. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط ٥. بيروت. المكتبة العصرية ١٤٢٠ هـ -
١٩٩٩ م
٤١٠. مختصر التحفة الإثني عشرية. شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي. اختصره وهذبه: محمود
شكري الألوسي. تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب. القاهرة - المطبعة السلفية. ١٣٧٣ هـ
٤١١. مختصر تفسير ابن كثير. محمد علي الصابوني. بيروت - دار القرآن الكريم. ط ٧. ١٤٠٢ هـ -
١٩٨١ م
٤١٢. المخصص. لابن سيده. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ط ١. بيروت - دار إحياء التراث العربي.
١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م
٤١٣. المدخل الفطري إلى التوحيد. محمد السعيد مشتهري. ط ١. القاهرة - دار الفكر الإسلامي.
٢٠٠٩ م
٤١٤. المدخل إلى الدراسات التاريخية. لآنجلوا وسينوبوس. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط ٤. الكويت -
وكالة المطبوعات. ١٩٨١ م
٤١٥. المدخل إلى السنن الكبرى. لأبي بكر البيهقي. تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي الكويت -
دار الخلفاء للكتاب الإسلامي
٤١٦. المدخل إلى الصحيح. للحاكم النيسابوري. تحقيق: ربيع هادي عمير المدخلي. ط ١. بيروت -
مؤسسة الرسالة. ١٤٠٤ هـ

٤١٧. المدخل إلى علم الحديث. طارق بن عوض الله. ط ٢. الرياض - دار ابن القيم والقاهرة - دار ابن عفان. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
٤١٨. المدخل إلى كتاب الإكليل. الحاكم النيسابوري. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية - دار الدعوة
٤١٩. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. لعلي القاري. ط ١. بيروت - دار الفكر. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
٤٢٠. المزهر في علوم اللغة وأنوعها. جلال الدين السيوطي. تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م
٤٢١. المسائل لإيضاح المسائل. ابن عربي. تحقيق: قاسم محمد عباس. ط ١. دمشق - المدى. ٢٠٠٤ م
٤٢٢. المستدرک علی الصحیحین. للحاکم النیسابوری. تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا. بیروت - دار الكتب العلمية. ط ١. ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م
٤٢٣. المستصفی. للغزالی. تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی. ط ١. بیروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
٤٢٤. مسند أحمد. لأحمد بن حنبل. تحقيق: أحمد شاكر. ط ١. القاهرة - دار الحديث. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م
٤٢٥. مسند أحمد. لأحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون. ط ١. مؤسسة الرسالة. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
٤٢٦. مسند البزار. للبزار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي. ط ١. المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم. ١٩٨٨ م
٤٢٧. مسند الحميدي. لأبي بكر الحميدي. تحقيق: حسن سليم أسد الداراني. ط ١. دمشق - دار السقا. ١٩٩٦ م
٤٢٨. مشارق الأنوار على صحاح الآثار. للقاضي عياض. المكتبة العتيقة ودار التراث. دت
٤٢٩. مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار. لابن حبان البستي. حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على ابراهيم. ط ١. المنصورة - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

٤٣٠. المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي. لجمال الدين ابن حديدة الأنصاري. تحقيق: محمد عظيم الدين. بيروت - عالم الكتب
٤٣١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. للفيومي. بيروت - المكتبة العلمية. دت
٤٣٢. المصباح في عيون الصحاح (مخطوط). لعبد الغني المقدسي. ط١. الناشر: مخطوط نُشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية. ٢٠٠٤ هـ
٤٣٣. مصنف عبد الرزاق. لعبد الرزاق الصنعاني. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط٢. بيروت - المكتب الإسلامي. ١٤٠٣ هـ
٤٣٤. مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار (للبعضاوي). شمس الدين الأصبهاني. ط١. القاهرة - دار الكتيبي. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م
٤٣٥. المطلق والمقيد. حمد بن حمدي الصاعدي. ط١. المملكة العربية السعودية - عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م
٤٣٦. معارج القدس في مدارج معرفة النفس. لأبي حامد الغزالي. ط٢. بيروت - دار الآفاق الجديدة. ١٩٧٥ م
٤٣٧. معالم السنن شرح سنن أبي داود. للخطابي. ط١. حلب - مطبعة العلمية. ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م
٤٣٨. معاني القرآن. للفراء. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشليبي. مصر - الدار المصرية للتأليف والترجمة
٤٣٩. المعجزة (نظرية قرآنية في الإعجاز العددي). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت
٤٤٠. المعجزة الكبرى (معجزة إحدى الكبرى). عدنان الرفاعي. منشور على موقعه الرسمي في شبكة الأنترنت.
٤٤١. المعجم الكبير. لأبي القاسم الطبراني. تحقيق: حمدي السلفي. ط٢. القاهرة - مكتبة ابن تيمية
٤٤٢. المعجم الوسيط. قام بإخراجه إبراهيم أنيس وآخرون. وأشرف على الطبع: حسن علي عطية و محمد شوقي أمين. دار الفكر
٤٤٣. معجم لسان المحدثين. محمد خلف سلامة. ملفات وورد منشورة بموقع أهل الحديث. ١٤ - ٢٠٠٧ م

٤٤٤. معجم مقاييس اللغة. لابن فارس. تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م
٤٤٥. معرفة الثقات. للإمام العجلي. تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي. ط: ١. مكتبة الدار بالمدينة المنورة. ١٤٠٥-١٩٨٥ م
٤٤٦. معرفة السنن والآثار. للبيهقي. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. ط ١. كراتشي - جامعة الدراسات الإسلامية. دمشق وبيروت - دار قتيبة. حلب - دار الوعي. المنصورة - دار الوفاء. ١٤١٢هـ - ١٩٩١م
٤٤٧. معرفة الصحابة. لأبي نعيم. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. ط ١. الرياض - دار الوطن للنشر. ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م
٤٤٨. معرفة النسخ والصحف الحديثية. بكر بن عبد الله أبو زيد. ط ١. الرياض - دار الراية للنشر والتوزيع. ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م
٤٤٩. معرفة أنواع علوم الحديث المشهور بمقدمة ابن الصلاح. لابن الصلاح. تحقيق: نور الدين عتر. سوريا - دار الفكر وبيروت - دار الفكر المعاصر. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
٤٥٠. معرفة علوم الحديث. للحاكم النيسابوري. تحقيق: السيد معظم حسين. ط: ٢. دار الكتب العلمية - بيروت. ١٣٩٧-١٩٧٧ م
٤٥١. المعرفة والتاريخ. للفسوي. تحقيق: أكرم ضياء العمري. بيروت - مؤسسة الرسالة. ط ٢. ١٤٠١هـ - ١٩٨١م
٤٥٢. معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي. تقي الدين السبكي. تحقيق: كيلاني محمد خليفة. مؤسسة قرطبة. دت
٤٥٣. المغني في الضعفاء. لأبي عبد الله الذهبي. تحقيق: نور الدين عتر. ١٣٩١-١٩٧١ م
٤٥٤. المغني. لموفق الدين ابن قدامة. مكتبة القاهرة. ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م
٤٥٥. مفاتيح الغيب من القرآن الكريم. لفخر الدين الرازي. بيروت - دار إحياء التراث العربي. ط ٣. ١٤٢٠هـ
٤٥٦. المفردات في غريب القرآن. للراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط ١. بيروت ودمشق - دار القلم والدار الشامية. ١٤١٢هـ
٤٥٧. المفردات في غريب القرآن. للراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط ١. دار القلم - دمشق والدار الشامية - بيروت. ١٤١٢هـ

٤٥٨. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي. ط٤. دار الساقى. ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
٤٥٩. المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم. للقرطبي. تحقيق: محي الدين مستو ويوسف بديوي ومحمود بزال. ط١. دار ابن كثير ودار الكلم الطيب. ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م
٤٦٠. مفهوم الإسلام بين الآبائية والقرآن (الكتاب السادس: البدهيات). نيازي عز الدين. دار الأهالي. دت
٤٦١. مفهوم النبوة في القرآن الكريم. أسماء عبد المنعم أحمد هريدي. رسالة ماجستير. كلية الآداب بجامعة عين شمس. ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
٤٦٢. مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح. تحقيق: عائشة عبد الرحمن. دار المعارف
٤٦٣. مكانة الصحيحين. خليل إبراهيم ملا خاطر. ط١. القاهرة - المطبعة العربية الحديثة. ١٤٠٢هـ
٤٦٤. الملل والنحل. للشهرستاني. مؤسسة الحلبي. دت
٤٦٥. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة. جورج طرايشي. ط١. بيروت - دار الساقى. ٢٠١٠م
٤٦٦. من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم. حميد النجدي. ط٤. منشورات المكتبة الحيدرية. ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
٤٦٧. من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية طهمان). لابن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. دمشق - دار المأمون للتراث. دت
٤٦٨. من محورية إسلام الحديث إلى محورية إسلام القرآن. كمال الحيدري. إعداد: طلال الحسن. البصرة وبيروت - مؤسسة الإبداع الفكري للدراسات التخصصية
٤٦٩. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. فتحي الدريني. ط٣. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
٤٧٠. مناهج البحث العلمي. عبد الرحمن بدوي. ط٣. الكويت - وكالة المطبوعات. ١٩٧٧م
٤٧١. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. علي سامي النشار. ط٣. بيروت - دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م
٤٧٢. المنتخب من مسند عبد بن حميد. لعبد الحميد بن حميد بن نصر الكسبي. تحقيق: الشيخ مصطفى العدوي. ط٢. دار بلنسية للنشر والتوزيع. ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م
٤٧٣. المنتقى شرح الموطأ. لأبي الوليد الباجي. ط١. مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر. ١٣٣٢هـ

٤٧٤. من مصادر التاريخ الإسلامي مذكرة علمية انتقادية. إسماعيل أحمد أدهم. ط١. مطبعة صلاح الدين الكبرى. ١٩٣٦م
٤٧٥. منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية. لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط١.
- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
٤٧٦. منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح. أبو بكر كافي. ط١. بيروت - دار ابن حزم. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٠ م
٤٧٧. منهج البحث التاريخي. أحمد قائد الصائدي. منشورات جامعة صنعاء. ١٩٩٢م
٤٧٨. منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق. كيلاي محمد خليفة. القاهرة - دار السلام للنشر والتوزيع. ط١. ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م
٤٧٩. منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه. محمد مصطفى الأعظمي. ط٣. المملكة العربية السعودية - مكتبة الكوثر. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
٤٨٠. منهج النقد في علوم الحديث. نور الدين عتر. ط٣. دمشق - دار الفكر. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٤٨١. المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية. سعد الدين العثماني. ط١. المنصورة - دار الكلمة للنشر والتوزيع. ٢٠١٢ م
٤٨٢. المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحريرٌ لمسائله ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيةً). عبد الكريم النملة. ط١. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
٤٨٣. موارد الإمام البيهقي في كتابه السنن الكبرى مع دراسة نقدية لمنهجه فيها. نجم عبد الرحمن خلف. ط١. الرياض - مكتبة الرشد. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
٤٨٤. الموافقات في أصول الشريعة. للشاطبي. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط١. دار ابن عفان. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
٤٨٥. الموسوعة العربية. هيئة الموسوعة العربية. ط١. دمشق - دار الفكر. ٢٠١١ م
٤٨٦. الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ط٢. الكويت - دار السلاسل. ١٤٠٤ هـ - ١٤٢٧ هـ
٤٨٧. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد. عبد الوهاب المسيري. ط١. القاهرة - دار الشروق. ١٩٩٩ م

٤٨٨. الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث. صلاح قنصوه. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. ٢٠٠٧ م
٤٨٩. موعظة الحبيب وتحفة الخطيب من خطب النبي ﷺ والخلفاء الراشدين. علي القاري. تحقيق: عبد الحكيم الأنيس. ط١. دبي - دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
٤٩٠. الموقظة في علم مصطلح الحديث. لأبي عبد الله الذهبي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط٢. مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب. ١٤١٢ هـ
٤٩١. موقع الحوار المتمدن. مختار العربي. مباشرة الرجل امرأته (دابته!!) في رمضان حلال!! على مسؤولية أم المؤمنين!! العدد: ١٠٠٣ - ٣١/١٠/٢٠٠٤ م
٤٩٢. موقع أهل القرآن. عبد الفتاح عساكر ٢٠/٢/٢٠٠٧ بعنوان: (رهن درع النبي).
٤٩٣. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. للذهبي. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط١. دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت. ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م
٤٩٤. ميزان تصحيح الموروث الروائي معالم نظرية عرض الروايات على القرآن الكريم. كمال الحيدري. بقلم الدكتور: طلال الحسن. الكاظمية المقدسة - مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة. ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٥ م
٤٩٥. الميزان في تفسير القرآن. لمحمد حسين الطباطبائي. ط١. بيروت - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
٤٩٦. ناسخ الحديث ومنسوخه. لابن شاهين. تحقيق: سمير بن أمين الزهيري. ط١. الزرقاء - مكتبة المنار. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
٤٩٧. النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد. علي مبروك. ط١. بيروت - دار التنوير. ١٩٩٣ م
٤٩٨. النبي الخاتم ﷺ. أبو الحسن الندوي. ط١. القاهرة - المختار الإسلامي. ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م
٤٩٩. نتائج الفكر في النحو. للسهيلى. تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط١. بيروت - دار الكتب العلمية. ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م
٥٠٠. نشر الدر في المحاضرات. لأبي سعد الآبي. تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ. ط١. دار الكتب العلمية - بيروت. ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

٥٠١. نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين. محمد شحرور. ط ١. دمشق. دار الإلهام. ٢٠٠٠ م
٥٠٢. النحو الوافي. عباس حسن. ط ١٥. دار المعارف.
٥٠٣. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار شرح معاني الآثار. للعيني. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. ط ١. قطر - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
٥٠٤. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر. لابن الجوزي. تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي. ط ١. بيروت - مؤسسة الرسالة. ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م
٥٠٥. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. لابن حجر. تحقيق: عبد الله الرحيلي. الرياض - مطبعة سفير. ١٤٢٢ هـ
٥٠٦. نظرات جديدة في علوم الحديث. حمزة عبد الله الملياري. دار ابن حزم - بيروت. ١٩٩٥ م
٥٠٧. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي التكون والصبورة. حيدر حب الله. ط ١. بيروت - مؤسسة الانتشار العربي. ٢٠٠٦ م
٥٠٨. نفائس الأصول في شرح المحصول. شهاب الدين القرافي. تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط ١. مكتبة نزار مصطفى الباز. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م
٥٠٩. نقد الخطاب الديني. نصر حامد أبو زيد. ط ٣. الدر البيضاء - المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٧ م
٥١٠. نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً. رائد السمهوري. ط ١. لندن - طوى للنشر والإعلام. ٢٠١٠ م
٥١١. النكت الوفية بما في شرح الألفية. برهان الدين البقاعي. تحقيق: ماهر ياسين الفحل. ط ١. مكتبة الرشد ناشرون. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
٥١٢. النكت على كتاب ابن الصلاح. لابن حجر. تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي. ط ١. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة. ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م
٥١٣. النكت على مقدمة ابن الصلاح. للزركشي. تحقيق: زين العابدين بلا فريج. ط ١. الرياض - مكتبة أضواء السلف. ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٥١٤. النكت والعيون. للماوردي. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت - دار الكتب العلمية.
٥١٥. نهاية الأقدام في علم الكلام. لأبي الفتح الشهرستاني. حرره وصححه: ألفريد جيوم. ط ١. القاهرة - مكتبة الثقافة الدينية. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

٥١٦. نهاية المراد من كلام خير العباد. لعبد الغني المقدسي. مخطوط نُشر في برنامج جوامع الكلم
المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية. ط ١. ٢٠٠٤ م
٥١٧. هدي الساري مقدمة فتح الباري. لابن حجر. تحقيق وتعليق: عبد القادر شيبه الحمد. ط ١.
١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
٥١٨. الوافي بالوفيات. الصفدي. تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى بيروت - دار إحياء التراث.
١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م
٥١٩. الوجوه والنظائر. أبو هلال العسكري. تحقيق وتعليق: محمد عثمان. ط ١. القاهرة - مكتبة
الثقافة الدينية. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م
٥٢٠. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. للواحدي. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط ١. دمشق
وبيروت - دار القلم والدار الشامية. ١٤١٥ هـ
٥٢١. الوفا بأحوال المصطفى. لابن الجوزي. صححه ونسقه وعلق عليه: محمد زهري النجار. الرياض
- المؤسسة السعيدية. دت

قائمة المراجع الأجنبية ومواقع الأنترنت

- ١- <http://archive.tishreen.news.sy/>
- ٢- <http://gate.ahram.org.eg/>
- ٣- <http://www.awu.sy/>
- ٤- <http://www.thekr.net/>
- ٥- <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- ٦- <https://atheistdoctor.com/>
- ٧- <https://ghr.nlm.nih.gov/gene/SRY>
- ٨- <https://thenewvision1.wordpress.com/>
- ٩- <https://www.entaha.com/>
- ١٠- Ignaz Goldziher. *Muslim Studies (muhaammedanische studien)*, Translated from the german by C. R.Barber and S.M.Stern.Aldine – Atherton CHicago – New york. ١٩٧١
- ١١- Kaheel Y.com
- ١٢- kain jegalian and bruce T.lahn, **why the Y weird**, scientific american, february ٢٠٠١, v٢٨٤, issue ٢,
- ١٣- karkanaki A, praras N, katsikis I, kita M, panidis D. **Is the Y chromosome all that is required for sex determination ?**. Hippokratia ٢٠٠٧, jul-sep; ١١, ٣,
- ١٤- kazaaber.blogspot.com/

- ١٥- new.islamahmadiyya.net/
١٦- [www. Oxforddictionaries.com/](http://www.Oxforddictionaries.com/)
١٧- www.ahewar.org/
١٨- www.ahl-alquran.com/
١٩- www.alkabs.net/
٢٠- www.dgam.gov.sy/
٢١- www.eltwheed.com/
٢٢- www.hayrikirbasoglu.net
٢٣- <http://www.dr-rasheed.com/>
٢٤- <https://www.worldcat.org/>
٢٥- <https://catalog.loc.gov/>

قائمة المجلات والجرائد

١. مجلة العلوم الشرعية بجامعة طيبة. العدد الثالث والعشرون. ١٤٢٢ هـ
٢. مجلة التجديد بماليزيا. العدد ٥
٣. مجلة المنار
٤. مجلة نصوص معاصرة. العددان ١٥ و١٦. السنة الرابعة ٢٠٠٨ - ١٤٢٩ هـ
٥. مجلة إسلامية المعرفة. العدد ٤٠ ، ٢٠٠٢
٦. مجلة المقال . الثلاثاء ٠٣ يونيو ٢٠١٥ م الموافق ١٣ رمضان ١٤٣٦ هـ
٧. مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون. المجلد ٤٣، ملحق ٢، ٢٠١٦
٨. جريدة اليوم السابع المصرية ليوم ٠٩ يوليو ٢٠٠٩ م (صفحة الإسلام الآخر)
٩. جريدة الدستور المصرية يوم الأربعاء ٢٩/٠٩/٢٠٠٦ م
١٠. مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

٤ فهرست الموضوعات

مقدمة..... أ- د

فصل تمهيدي: التعريف بعدنان الرفاعي وكتابه

- المبحث الأول: التعريف بعدنان الرفاعي..... ٢
المبحث الثاني: التعريف بكتاب الحق الذي لا يريدون..... ٦
المبحث الثالث: التعريف بكتاب محطات في سبيل الحكمة..... ٢٦

الباب الأول: الدراسة النظرية

الفصل الأول موقف عدنان الرفاعي من مفهوم السنة النبوية

- تمهيد: مفهوم السنة لغة واصطلاحاً..... ٧٠
المبحث الأول: مفهوم السنة ووظيفتها وضوابط تمييزها عنده..... ٧٥
المطلب الأول: السنة لا تخرج عن القرآن الكريم..... ٧٥
أولاً: عرض رأيه في ذلك..... ٧٥
ثانياً: مناقشة رأيه..... ٧٧
المطلب الثاني: السنة بمعنى الحكمة..... ٩٢
أولاً: عرض رأيه في ذلك..... ٩٢
ثانياً: مناقشة هذا الرأي..... ٩٣
ذكر من يقول بمثل هذا الرأي..... ٩٦
المطلب الثالث: مقاماته ﷺ وأثرها في معرفة السنة..... ١٠٣
أولاً: عرض رأيه في ذلك..... ١٠٣
ثانياً: مناقشة رأيه..... ١١٠

المطلب الرابع: السنة بين الوحي والاجتهاد.....	١٤٩
أولاً: عرض رأي المؤلف.....	١٤٩
ثانياً: ذكر بعض من يذهب إلى هذا الرأي.....	١٥٤
ثالثاً: مناقشة رأي المؤلف.....	١٥٨
المبحث الثاني: السنة والرواية عنده.....	١٧٤
المطلب الأول: الفرق بين السنة والحديث والرواية.....	١٧٤
أ - الفرق بين السنة والحديث.....	١٧٤
ب - مفهوم الرواية وعلاقتها بالحديث والسنة النبوية.....	١٨٣
المطلب الثاني: عرض رأي المؤلف.....	١٨٩
المطلب الثالث: مناقشة رأيه.....	١٩١
المبحث الثالث: موقفه من بيان السنة للقرآن واستقلالها بالتشريع.....	١٩٨
المطلب الأول: عرض رأيه في بيان السنة للقرآن واستقلالها بالتشريع.....	١٩٨
المطلب الثاني: ذكر بعض من ذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين.....	٢٠١
المطلب الثالث: مناقشة رأي المؤلف.....	٢٠٤
المبحث الرابع: معايرة الروايات على القرآن وأهميتها عنده.....	٢٣٧
المطلب الأول: مفهوم معايرة الرواية على القرآن الكريم.....	٢٣٧
المطلب الثاني: موقف المؤلف من معايرة الروايات على القرآن ومناقشته.....	٢٣٩

الفصل الثاني

موقف عدنان الرفاعي من تدوين السنة النبوية

تمهيد.....	٢٤٩
المبحث الأول: موقفه من كتابة السنة النبوية وتدوينها.....	٢٥٥
المبحث الثاني: مناقشة موقف المؤلف من تدوين السنة النبوية.....	٢٥٨
المطلب الأول: المستوى الموضوعي النبوي للروايات.....	٢٥٨
المطلب الثاني: مستوى توجيه هذه الروايات.....	٢٨٢
المطلب الثالث: مستوى الواقع التاريخي.....	٢٩٥

الفصل الثالث موقف عدنان الرفاعي من الصحابة

- المبحث الأول: موقفه من مفهوم الصحابي..... ٣١٨
- المطلب الأول: مفهوم الصحابي لغة واصطلاحًا..... ٣١٨
- المطلب الثاني: موقف عدنان الرفاعي من مفهوم الصحابي..... ٣٢١
- المطلب الثالث: مناقشة موقفه من مفهوم الصحابي..... ٣٢٦
- المبحث الثاني: موقفه من عدالة الصحابة..... ٣٣٥
- المطلب الأول: مفهوم عدالة الصحابة لغة واصطلاحًا..... ٣٣٥
- المطلب الثاني: مفهوم عدالة الصحابة عند عدنان الرفاعي..... ٣٤٢
- المطلب الثالث: مناقشة موقفه من عدالة الصحابة..... ٣٤٦

الفصل الرابع موقف عدنان الرفاعي من الصحیحين وأحاديثهما

- تمهيد..... ٣٩٠
- المبحث الأول: موقفه من شروط الصحیحين ومدى علميتها..... ٣٩١
- المطلب الأول: عرض رأيه حول شروط الصحیحين..... ٣٩١
- المطلب الثاني: مناقشة رأيه حول شروط الصحیحين وما يتصل بها..... ٣٩٥
- المبحث الثاني: موقفه النظري من أحاديث الصحیحين..... ٤٢٤
- المطلب الأول: عرض موقفه من أحاديث الصحیحين..... ٤٢٤
- المطلب الثاني: مناقشة موقفه..... ٤٢٥

الباب الثاني: الدراسة التطبيقية

الفصل الأول: الأحاديث المتعارضة مع القرآن الكريم أو المسيئة إليه، أو إلى شخص

النبي ﷺ

المبحث الأول

ما ورد في سبق الكتاب على الرجل يعمل بعمل أهل الجنة فيدخل النار، وبالعكس، وتعارض ذلك مع القرآن الكريم

المطلب الأول: ذكر الحديث المعارض وبيان موقف المؤلف..... ٤٣٥

- المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض..... ٤٣٧
- المطلب الثالث: التّرجيح..... ٤٤٦

المبحث الثاني

ما جاء في رهن النبي ﷺ درعه عند يهودي وما يحمله من إساءة لشخصه الكريم

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه..... ٤٥٧
- المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث..... ٤٥٨
- المطلب الثالث: التّرجيح..... ٤٧٠

المبحث الثالث

ما جاء في قبلة ومباشرة الصائم، وما تحمله من إساءة لشخص النبي ﷺ

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه..... ٤٧٣
- المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة للنبي ﷺ في هذه الأحاديث..... ٤٧٤
- المطلب الثالث: التّرجيح..... ٤٨٧

المبحث الرابع

ما جاء في تفسير الظلم بالشرك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]

- المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من الروايات المفسّرة للآية..... ٤٩١
- المطلب الثاني: مناقشة وجه الإساءة لكتاب الله تعالى في هذا التفسير..... ٤٩٢
- المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٠٢

المبحث الخامس

ما ورد في خير نساء العالمين وتعارض الأحاديث في ذلك ومعارضتها للقرآن الكريم

- المطلب الأول: بيان موقف المؤلف من هذه الأحاديث..... ٥٠٥
- المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات وبينها وكتاب الله تعالى..... ٥٠٧
- المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٢١

الفصل الثاني الأحاديث المتعارضة فيما بينها

المبحث الأول

ما جاء في قسمة النبي ﷺ الثمر على أصحابه واختلاف الرواية في ذلك

- المطلب الأول: ذكر الأحاديث التي أوردها المؤلف وبيان موقفه..... ٥٢٤
- المطلب الثاني: مناقشة وجه التعارض بين هذه الروايات..... ٥٢٥

المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٣٦

المبحث الثاني

ما جاء في مقدار مكث النبي بمكة والمدنية وسنة وفاته

المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها المؤلف وبيان موقفه..... ٥٤٠

المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات..... ٥٤١

المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٤٩

المبحث الثالث

ما جاء في الاستلقاء ووضع إحدى الرّجلين على الأخرى

المطلب الأول: ذكر الأحاديث المتعارضة التي أوردها المؤلف وبيان موقفه..... ٥٥١

المطلب الثاني: مناقشة التعارض في هذه الروايات..... ٥٥١

المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٥٦

الفصل الثالث

الأحاديث المتعارضة مع الحقائق التاريخية أو العلمية المعاصرة

المبحث الأول

ما جاء في طلب الزواج من أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنهما

المطلب الأول: موقف عدنان الرّفاعي من هذا الحديث وتأويله..... ٥٥٩

المطلب الثاني: مناقشة موقفه والرد عليه..... ٥٦٠

المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٧٩

المبحث الثاني

ما جاء في تحديد جنس المولود

المطلب الأول: عرض موقف عدنان الرّفاعي من هذه الأحاديث..... ٥٨٢

المطلب الثاني: مناقشة موقفه والرد عليه..... ٥٨٥

المطلب الثالث: التّرجيح..... ٥٨٩

الخاتمة..... ٥٩٢

الفهارس والملخصات

فهرست الآيات القرآنية..... ٦٠١

٦١٦.....	فهرست أطراف الأحاديث والآثار.....
٦٢٥.....	فهرست المصادر والمراجع.....
٦٦٤.....	فهرست الموضوعات.....
٦٧٠.....	ملخص اللغة العربية.....
٦٧٢.....	ملخص اللغة الإنجليزية.....
٦٧٤.....	ملخص اللغة الفرنسية.....

٥- ملخص اللغة العربية

مواقف عدنان الرفاعي من مباحث السنة النبوية وأحاديث الصحيحين

دراسة تحليلية نقدية من خلال كتابيه: (الحق الذي لا يُريدون) و (محطات في سبيل الحكمة)

إعداد:

عمر كنيش

إشراف:

أ.د مختار نصيره

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعدُ:
يُعنى هذا البحث بدراسة مواقف المهندس عدنان الرفاعي من مباحث السنة النبوية وأحاديث
الصحيحين في الجانب النظري والتطبيقي، وتظهر أهميته في كونه يمثل إسهامًا نقديًا وتقويميًا لآرائه
ولبعض الاتجاهات المعاصرة حول السنة النبوية الشريفة.
وقد استخدمت المنهج التحليلي والنقدي في استعراض فصوله ومباحثه .
واشتمل على مقدمة، وفصل تمهيدي، وبابين رئيسيين، وخاتمة، وفهارس.
فأما المقدمة: فاحتوت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والإشكالية، ومنهج البحث
وخطته.

والفصل التمهيدي: تضمن التعريف بالمؤلف وكتابه موضوع الدراسة.

أما الباب الأول: الدراسة النظرية، فجعلته لتحليل ونقد موقف المؤلف من السنة النبوية وما
يتعلق بها، واشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: وهو في بيان موقفه من مفهوم السنة النبوية.

والفصل الثاني: جعلته لبحث موقفه من كتابة السنة النبوية وتدوينها.

والفصل الثالث: خصّصته لتحليل ونقد موقفه من مفهوم الصحابة وعدالتهم.

أما الفصل الرابع: فجاء لبيان موقفه من الصحيحين وأحاديثهما.

أما الباب الثاني: وهو الدراسة التطبيقية، فجعلته لبحث موقفه من أحاديث الصحيحين.

واشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وجعلته للنظر في جملة أحاديث - يرى المؤلف - أنها تتعارض مع القرآن

الكريم، أو تُسيء إليه، أو إلى شخص النبي ﷺ.

والفصل الثاني: في الأحاديث المتعارضة فيما بينها.

والفصل الثالث: في الأحاديث المتعارضة مع الحقائق التاريخية أو العلمية المعاصرة.

أما الخاتمة: فاحتوت على أهمّ النتائج، وهي:

١. أنّ مفهوم السنة السائد عند العلماء صحيح ولا إشكال فيه، وانتقادات المؤلف له غير دقيقة.

٢. أنّ السنة النبوية محفوظة، وقد دوّنت وكتبت على الجملة في عهد النبي ﷺ.

٣. عدالة الصحابة في الرواية مقطوع بها، ومذهب صحيح يدل عليه ظاهر القرآن الكريم.

٤. أحاديث الصحيحين في الجملة صحيحة متفق عليها في أسانيدها ومُتونها، والظن عليها بواقع الدلالات القرآنية ونحو ذلك بحاجة إلى كثير من التدقيق.

٥. صحّة مذاهب المحدثين في نقد الحديث سندًا ومتنًا.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، أحاديث الصحيحين، نقد الحديث، المهندس عدنان

الرّفاعي، مواقف، الجرح والتّعديل.

٦- ملخص اللّغة الإنجليزية

Abstract of the thesis

Attitudes of *Adnan Al Refai* towards the Prophetic Traditions And *Hadiths of Al-Sahihaine*,

An analytical and critical study through his books: “The Right That They Don't Want”, and “Stances For The Wisdom”.

Prepared By

Omar Kenieche

All praises to *allah*, Peace and blessings be upon our prophet *Mohammed* and his family and accompanies, To commence:

This research is concerned with the study of **Attitudes of *Adnan Al Refai* towards the Prophetic Traditions And *Al Hadiths of Sahihaine*** in the theoretical and applied aspects.

The Importance of this research lies in the critical contribution and evaluation of the author's opinions and some contemporary trends about the Prophetic Traditions.

The researcher applies analytical and critical approach in the presentation of chapters and sections.

This study consists of a general introduction, an Introductory chapter, two main sections, conclusion and indexes.

The Introductory chapter, it includes a definition of the author and his books.

The general introduction: it contains the importance of the subject, reasons for choosing it, statement of the problem, research's methodology, and the plan of the

research.

The first division: it is devoted to the theoretical study which is to analyze and criticize the attitude of the author of the Prophetic Traditions (*Sunnah*) and the related. It contains four chapters:

The first chapter: it is to know his attitude (*Al-Refai*) on the definition of the Prophetic Traditions (*Sunnah*).

The second chapter: It is to recognize his attitude on the codification and writing of the Prophetic Traditions.

The third chapter: It is dedicated to analyze and criticize his position on the concept of the companions and their justice.

The fourth chapter: it is devoted to theoretically treat Arefai's position on *Al-Sahihaine* and their *Ahadiths*.

The second division: It is the applied study. It is dedicated to recognize *Al-Refai*'s position on *Ahadiths of Al-Sahihaine*. This division contains three chapters.

The first chapter: It discusses a couple of *hadiths* that the author perceives as they oppose the *Holy Quran*, offends against it or against the prophet.

The second chapter: It discusses a couple of *hadiths* contradicting each other.

Chapter three: it discusses a couple of *hadiths* opposing historical facts and contemporary scientific facts.

The conclusion: It includes the most important search results.

١. The definition of the *Sunnah* prevailing to scientists is absolutely correct, and its criticism by the author is not accurate.

٢. The *Sunnah* is well preserved; it was recorded and written at the time of the Prophet *Mohammed*.

٣. Uprightness of the companions in the narration is definitely correct as it is evidenced by the apparent *Quran*.

٤. *Hadiths of Al-Sahihaine* in general are correctly agreed in either their chain of transmission (*Isnads*) or their content (*Matns*). Criticising them by the *Quranic* connotations and the so, needs a lot of scrutiny.

٥. Proving that *Al-muhadithins'* approaches to criticizing *Alahadiths* are absolutely accurate.

Key words: Prophetic Traditions, *Hadiths of Al-Sahihaine*, Criticising *el-hadith*, Engineer *Adnan Al Rifai*, Attitudes, Accrediting and Discrediting (*Al-jarh*, *Wa al-taadil*)



٧. ملخص اللغة الفرنسية

Résumé de la thèse

Attitudes d' **Adnan Al- Refai** de la *sunna* et *les hadiths des al-sahihain* (Etude analytique et critique à travers ses deux manuscrits: le droit qui ne veulent pas, et stations pour la sagesse).

Préparée par:

Omar Kenieche

Dirigée par:

Prof.Dr.: Mokhtar Necira

Lounage à *Allah*, la prière et la paix sur notre prophète *Muhammad*, toute sa famille et ses compagnons;

L'objectif de ce travail de thèse est d'étudier l'attitude de l'ingénieur **Adnan Al-Refai** vers la *sunna* et *les hadiths des al-sahihain* (Boukhâry et Mouslim), dans les aspects théoriques et Appliqués.

L'importance de cette recherche réside que celle-ci représente une contribution à la critique et à l'évaluation de ses opinions ainsi que de certaines tendances contemporaines sur la *sunna*.

J'ai utilisé la méthode Analytique et critique dans la présentation des chapitres et des sections de cette recherche.

Cette thèse contient une introduction, Introductory chapitre, deux parties principales, une conclusion et les index.

L'introduction expose l'importance du sujet, la motivation de son choix, la problématique, la méthodologie et le plan de recherche.

Introductory chapitre: il contient une définition de l'auteur et de son livre.

La première partie: Etude théorique

Elle comprend une analyse et une critique de l'attitude de l'auteur à propos de la *sunna* et connexes. Elle se compose de quatre chapitres:

Le premier chapitre : met en évidence l'attitude de l'auteur à la notion de la *sunna*.

Le deuxième chapitre: traite la position de l'auteur vers codification de *la Sunna*.

Le troisième chapitre: est consacré à ses analyse et la critique de l'attitude sur le concept et la confiance des compagnons.

Le quatrième chapitre: traite sa position générale envers les *sahihain* et leurs hadiths.

La deuxième partie Etude appliquée

Elle comprend une analyse et une critique de l'attitude de l'auteur sur les *hadiths des al-sahihain*. Elle contient, trois chapitres:

Le premier chapitre: traite un ensemble des *hadiths* critiqués par l'auteur à cause de leurs oppositions au saint *Coran*, abusives pour lui ou à la personne du prophète.

Le deuxième chapitre: traite un ensemble des *hadiths* contradictoires entre eux.

Le troisième chapitre: présente un ensemble des *hadiths* critiqués par l'auteur à cause de l'opposition aux faits historiques ou scientifiques contemporains.

La conclusion: contient les principaux résultats de cette recherche qui sont:

١. Que la définition la plus usuelle de la *sunna* est authentique qui ne présente d'aucun problème, et les critiques formulées par l'auteur sont imprécises.
٢. Que la *sunna* est protégée de toute modification et a été transcrite globalement au temps du prophète Muhammad.
٣. La justice des compagnons du prophète Muhammad dans la narration est évidente et c'est un rite (opinion) correct approuvé par le saint *Coran*.
٤. Les *hadiths* contenus dans les *sahihain* sont globalement fiables et authentiques soient dans leur chaîne de transmission (*el- Isnad*) soient dans leur contenu (*matn*), et la diffamation sur les *hadiths* aux faits des connotations coraniques ou autres et donc besoin de beaucoup de précision.
٥. Authenticité des doctrines des spécialistes des *hadiths* (*muhaddithin*) dans la critique de *hadith* en chaîne de transmission (*isnâd*) et contenu (*matn*).

Mots- clés: *Sunna* du Prophète, *Hadiths al-sahihain*, Critique *hadith*, Ingénieur *Adnan Al- Rifai*, Attitudes, *Al - jarh wa al- taadil*.

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Emir Abdelkader University of Islamic Science – Constantine

Faculty of Ossool Edin

Department Of Quran and Sunnah

Attitudes of Adnan Al Refai towards the Prophetic Traditions and Hadiths of Al-Sahihaine,

An analytical and critical study through his books: “The Right That They Don't Want”, and “Stances for The Wisdom”.

Thesis Submitted For Obtaining the Academic Degree Of Doctor
In Sunnah And its Sciences

Prepared By
Omar Kenieche

Supervised By
Prof.dr: Mokhtar Necira

Descussion committee members

<i>Full Name</i>	<i>Academic Degree</i>	<i>Original University</i>	<i>Role</i>
Mokhtar Necira	Professor	Emir Abdelkader University	Supervisor

University year: ٢٠١٦ - ٢٠١٧ / ١٤٣٧ - ١٤٣٨ ^H

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية