



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2018 العدد: 7-8
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السنة

- كلمة العدد - د. رجب أصلان - د. محمد التجار
- حدود شرح الحديث - أ.د. بنيامين أرول
- مشكلة تأصيل السنة - أ.د. إسماعيل حقي أونال
- مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن - أ.د. أنبيا يليرم
- أسباب معلوضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى - أ.د. كامل تشاكن
- إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن - «ملاحظات حول كتاب» - د. محمد خيري كرباش أوغلو
- الصحابة والقرآن والتفسير - أ.د. مصطفى أوزتورك
- السنة والحراك المجتمعي - أ.د. مصطفى تكين
- النظر إلى السنة بمنظور الحكمة - أ.د. محمد أونال
- نقد الحديث عند السيوطي - د. رجب أصلان
- التحقق من الروايات حول حصر الإمامة بقريش وفق المنهج الشمولي - د. محمد أبابدين
- نقد فكرة استشراقية من داخل أتمودجها المعرفي - د. راحلة قزل قايا يلماز
- استخدام نقد النص عند الشيعة الإمامية: ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري - د. بيمان أونكور
- عصمة النبي برهان الاعتصام به - د. محمود جنار
- دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال» - د. نور الله عقيد أوغلو
- علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي - أ.د. برنلر ويس
- الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة - أ.د. مجيد معرف
- قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري - أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو
- حوار مع - أ.د. علي عثمان كوشكوزو
- حوار مع - حيدر حب الله

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى ديمير (عميد كلية الإلهيات).

مديراً التحرير: د. مصطفى أونفيردي، د. محيي الدين إيغدة.

محرراً العدد: د. رجب أصلان، د. محمد عمر النجار.

مساعد التحرير: سارة فاخوري.

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى ديمير (رئيساً)، أ.د. عبد القادر نوري الشيخ، أ.د. أيوب بكر يازجي، أ.د. محفوظ سويلماز، أ.د. محمد أكباش، أ.د. محمد داغ، د. خليل آل ديمير، د. محمود جنار، د. رجب أصلان، د. رجب طوزجو، د. عدنان الكول، د. عبد العزيز الخلف، د. عبدي محمد ماميتوف، د. أمهان أردوغان، د. عائشة أر أوغلو، د. دلام طناس، د. أرول أركان، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. حبيب ديمير، د. خليل حجي مفتي أوغلو، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. محمد أولو كوتوك، د. محمد شيخ محمد النجار، د. محمد راشد آقبينار، د. مصطفى كسكين، د. أوكان باغجي، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. ضميرة أحمدوفا.

هيئة النشر الاستشارية: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عبدالله قهرمان (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عدنان ديمرجان (جامعة إستانبول كلية الإلهيات)، د. أحمد محمد أحمد العسيري (جامعة الملك خالد)، أ.د. أحمد يلدرم (جامعة يلدرم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. علي عبد الحق محمد الأغبري (جامعة تعز كلية الآداب)، أ.د. علي آقبنار (جامعة نجم الدين أربكان كلية الإلهيات)، أ.د. علي عثمان آتش (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. عاصم يابجي (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. إحسان ثريا صرما (جامعة سيرت كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. إلياس جلبي (جامعة ٢٩ أيار الجامعة الدولية للعلوم الإسلامية)، د. قيس رشيد علي (جامعة الموصل كلية التربية)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس كلية الإلهيات)، أ.د. دوغان قره جوشكون (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. خليل جيچك (جامعة يلدرم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، د. إبراهيم الحق الحسن (جامعة إفريقييا الدولية كلية التربية)، أ.د. محمد علي بيوك قره (جامعة مدينة إستانبول كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي ايشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. محمد شيخ أحمد محمد (جامعة بانادر كلية الشريعة والحقوق) أ.د. موسى بيلكيز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. متين يورداكور (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. مصطفى أغيرمان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نصر الله حجي مفتي أوغلو (جامعة بايبورت كلية

الإلهيات)، أ.د. عثمان تورر (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. صادق قيليج (جامعة أتاتورك_كلية الإلهيات)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران كلية الإلهيات).

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. عبد القادر أوكين (جامعة قهرمان مرعش ستجي إمام)، أ.د. عبد الله قره خان (جامعة أولوداغ)، أ.د. عبد الجليل بيلكين (جامعة موش ألب أصلان)، أ.د. بكر قوزودشلي (جامعة إسطنبول)، أ.د. أمين شلبي (جامعة إنونو)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. خالص أيديمير (جامعة دملوبنار)، أ.د. إبراهيم قطلوأي (جامعة إزمير كاتب شلبي)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيتت)، أ.د. محمد يلماز (جامعة جكوروة)، أ.د. موسى بغجي (جامعة دجلة)، أ.د. مصطفى ماجد (جامعة أتاتورك)، أ.د. نوري طوغلو (جامعة سليبان دميرال)، أ.د. أورهان بشران (جامعة بنكول)، أ.د. عمر فاروق طبر (جامعة أكنديز)، أ.د. رسول أوزترك (جامعة أتاتورك)، أ.د. صفوت صنجاقلي (جامعة إنونو)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب)، د. حسين أفكون (جامعة ١٩ مايس)، د. محمد بلان (جامعة دجلة)، د. معمر بيرقدار (جامعة غازي عثمان باشا)، د. مراد فيجان (جامعة موش ألب أصلان)، د. مصطفى إشبك (جامعة نيو شهر)، د. نعمة الله أكين (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، د. عمر أزيينار (جامعة نجم الدين أربكان)، د. أزجان كونكار (جامعة يلدريم بايزيد)، د. ويسل أزدمير (جامعة إنونو)، د. ويسي أونفيردي (جامعة مردين أرتوقلو)، د. محمد سعيد أزونداغ (جامعة شرناك)، د. أوكان باغجي (جامعة غازي عنتاب)، د. صلاح الدين يلدريم (جامعة إنونو)، د. ضميرة أحمدوفا (جامعة غازي عنتاب).

هيئة الترجمة: د. أيهان أردوغان، د. محمود جنار، د. مصطفى كسكين، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. عدنان ألكول، عادل أوزتكين، إسماعيل بلباز، أحمد عبد الله، هاجر جنرال، محمد قاسم أردان، مصطفى أقصوي، محمد طوبالجه. **مراجعة الترجمة:** د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. عبد العزيز الخلف، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

تدقيق المقالات: د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار.

تصميم الغلاف: حليلة صري قايا.

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني.

النشر والتوزيع: أ. محمد قاسم أردان.

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب.

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب - ٢٠١٨.

الفهرس

كلمة العدد

د. رجب أصلان د. محمد النجار - محررا العدد

المقالات

حدود شرح الحديث

أ.د. بنيامين أرول

مشكلة تأصيل السنة

أ.د. إسماعیل حقی أونال

مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن

أ.د. أنبیا یلدرم

أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى

أ.د. كامل تشاكن

إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن؛ كل شاردة وواردة عن التراث من تراث

«النانو» إلى تراث «المايكرو» - «ملاحظات حول كتاب»

د. محمد خيرى كرباش أوغلو

الصحابة والقرآن والتفسير

أ.د. مصطفى أوزتورك

السنة والحراك المجتمعي

أ.د. مصطفى تكين

النظر إلى السنة بمنظار الحكمة

أ.د. محمد أونال

نقد الحديث عند السيوطي

د. رجب أصلان

التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش؛ وفق المنهج الشمولي/ التكاملي

د. محمد آبايدن

نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي: الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ أنموذجاً

د. راحلة قزل قايا يلماز

استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية؛ ما بين القرن الثالث والحادي عشر

المهجري (التاسع والسابع عشر الميلادي)

د. بيهان أونكور

عصمة النبي برهان الاعتصام به

د. محمود جنار

دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»

د. نور الله عقيد أوغلو

علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي

أ.د. برنارد ويس

الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة

أ.د. مجيد معارف

قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري

أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو

حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو

أجرى الحوار: أ. أحمد عبد الله

حوار مع حيدر محمد كامل حب الله

أجرى الحوار: أ. داوود تكين

ضوابط النشر في المجلة

كلمة العدد

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

نشعر اليوم بفرحة وسعادة غامرة كوننا نلتقي بكم من جديد أيها القراء الأفاضل. فالنبي محمد ﷺ أرسل رحمةً للعالمين، وهو خير مثال ونموذج للبشرية جمعاء، كما جاء في القرآن الكريم، والدين الذي جاء به من عند الله يشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية والعقدية والتعبدية والخلقية. وبسبب هذه الخاصية التي يتمتع بها، فإنه يمتاز بكونه «أكمل الأديان وخاتمها». وبعبارة أخرى، فالإسلام دين مثالي عملي لا نقصان فيه، وهذا ما تم تبيانه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ كَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. فكمال دين الإسلام يظهر من خلال الخاصية التي يمتاز بها، وهي عدم قبوله أية إضافات لا تندرج تحت أصوله وضوابطه. فإن «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وقد قام النبي ﷺ طوال فترة حياته بحظر كل قول أو فعل يتعارض مع جوهر هذا الدين، ورفض كل ما لا يمكن أن يتوافق معه، كما نبه الصحابة إلى ضرورة الحفاظ على صفاء هذا الدين، حيث التزموا بوصية النبي ﷺ وأظهروا الحساسية ذاتها التي كان يُظهرها النبي فيما يتعلق بالحفاظ على السنة النبوية وفهمها فهماً صحيحاً.

ويعدُّ الذين نشؤوا على يد الصحابة - وهم جيل «التابعين» ومن بعدهم جيل «تابع التابعين» - خير مثال للأجيال التي حافظت على السنة وفهمتها فهماً صحيحاً. وقد قام علماء هذه الأجيال الثلاثة وفقهاؤها ببذل أقصى جهد في سبيل الحفاظ على السنة وتجريدها من كل دخيل وفهمها بشكل صحيح. وفيما يتعلق بفهم السنة وتفسيرها ظهرت لدى هذه الأجيال مفاهيم مختلفة للسنة. فحاول بعضهم فهم السنة من خلال المعنى الحرفي، وآخرون من خلال المقصد والعلة. وبناء على هذا وذاك ظهرت المذاهب الفكرية والفقهية.

ومما لا ريب فيه أن علم الحديث دراية ورواية من أوسع العلوم الإسلامية وأكثرها فروعاً ودلالات من حيث التدوين والمنهج، فيحتاج هذا العلم إلى وقت طويل وجهود مضنية حتى يتمكن فيه العالم، ويلم بمكوناته، ويفهم السنة - المتمثلة بالأحاديث وبالتطبيق العملي لها - فهماً صحيحاً، ومن ثم يستطيع مواكبة العصر وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات في يومنا هذا.

وقد قام علماء الحديث بذلك قديماً وحديثاً عبر العديد من المؤلفات والأبحاث من أجل تسهيل فهم السنة والأحاديث النبوية. فهناك نقاشات جديدة في عالمنا المعاصر - وإن كان ذات جذور قديمة - حول موضوعات تتعلق بالسنة والأحاديث النبوية، ففي الوقت الذي يحاول فيه بعض الباحثين الاستناد إلى العقل لا غير والابتعاد عن السنة والتهوين من شأنها والتنقيص من مكانتها، وجعلها في المرتبة الثانية بعد القرآن، يحاول آخرون استخدام جميع الروايات بنية الحفاظ عليها دون النظر إلى كونها صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة. وعلى النقيض يذهب بعض ثالث إلى أن الأحاديث هي السبب في معاناة الأمة عبر العصور فينتجه إلى رفضها جملة وتفصيلاً، رافعاً شعار «القرآن يكفي».

وإذا أردنا ذكر الأسباب وراء ذلك باختصار فيمكن القول: إن أهم أسباب رد الحديث دون مستند ديني ودليل علمي واضح وصحيح هي التجاذبات السياسية والثقافات الوافدة بالإضافة إلى الجهل العلمي وانعدام المعرفة الدقيقة.

وللحقيقة إن عدداً لا بأس به من غير طبقة المحدثين والفقهاء والأصوليين يعانون من قلة المعرفة والجهل في مجال الحديث.

وعلى الرغم من ذلك يمكننا القول: إن المرجعية الدينية للنبي ﷺ استمرت بعد وفاته كما كانت في حياته. وإن هذه المرجعية التي تقرها الغالبية الساحقة من المسلمين - ومثل هذا يقال في صعوبة فهم مقاصد القرآن وأحكامه بل الاستحالة أحياناً دون فهم السنة بشكل صحيح وكذلك لا يمكن فهم السنة بمعزل عن القرآن- خضعت بين الحين والآخر للنقاش والتأكيد والتشكيك على يد بعض الأشخاص والجماعات.

ولذا كان هدفنا من موضوع «السنة» في هذا العدد الخاص لفت الانتباه إلى هذه النقطة من خلال الإفادة من أقلام علمائنا الذين أفنوا حياتهم في سبيل خدمة السنة والحديث النبوي الشريف حتى يتم فهمها فهماً صحيحاً، وأيضاً الإسهام في إنشاء مجتمع إسلامي جديد ملتزم بمبادئ السنة النبوية، حيث يمكنه أن يشكل نموذجاً للحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى فهم سيرة النبي ﷺ وسنته والرسالة الموجهة من خلالها للإنسان والحياة والكوكب الذي نعيش فيه.

وعلى سبيل فهم الأحاديث والسنة النبوية فهماً أفضل ومعرفة الخطوات اللازمة لمواكبة العصر أجرينا حواراً مع مجموعة من رواد علماء الحديث روماً لاستطلاع وجهات نظرهم، أمثال: الأستاذ الدكتور محمد سعيد خطيب أوغلو، والأستاذ الدكتور علي علي عثمان كوشكوزو، والأكاديمي اللبناني الشيعي حيدر عبد الله. وعلاوة على ذلك أضاف أساتذتنا من مختلف التخصصات الاجتماعية رونقاً جميلاً إلى مجلتنا من خلال مشاركاتهم الطيبة.

ولما رأينا ضرورة الإضاءة على مفهوم السنة والحديث والتناج العملي المتنوع عند علماء بلدنا، وأردنا أن يطالع الباحثون في العالم العربي وغيره على ذلك - كانت الترجمة من التركية إلى العربية. ولا شك أن هذه المقالات ستلقي بظلالها على الباحثين بين مستفيد وناقد ومستفهم فلذا أشرنا إلى بريد الكاتب الإلكتروني؛ ليكون نافذة تواصل بينها.

وفي النهاية نشكر إدارة الجامعة وأعضاء الهيئة التدريسية في كلية الإلهيات الذين قدموا كل الدعم المادي والمعنوي من أجل نشر هذا العدد، كما نشكر الكُتَّاب وأعضاء لجنة التحكيم، وهيئة الترجمة، والتصحيح، والتدقيق، وهيئة النشر والتوزيع. ونرجو الله تعالى أن يجعل هذا العدد سبباً للخير.

فمجلتنا الأكاديمية المتميزة بموضوعاتها الهادفة إلى كشف المشكلات الدينية الطارئة على بلادنا الإسلامية، وفهم الإسلام من مصادره الصحيحة - ستوافي القراء بموضوع جديد يتعلق بملف «الأخلاق» ثم ملف «القرآن» في عددها القادم بإذن الله تعالى.

د. رجب أصلان ود. محمد النجار

مُحرِّرا العدد

حدود شرح الحديث*

أ.د. بنيامين أرول

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات، قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث: berul@ankara.edu.tr

الخلاصة:

استمرت الجهود العلمية المبذولة في فهم الحديث والسنة بدءاً من عصر الصحابة في العصور المبكرة واللاحقة عن طريق تأليف الكثير من الشروح المهمة حول مصادر الحديث الأساسية. ومن المعلوم للجميع أنّ هذه الشروح التي كتبت في أزمّة وأمكنة مختلفة، قد أضافت الكثير من الجوانب على شرح الحديث وتفسيره. حاولنا في هذا البحث المتواضع الحجم الوقوف على حدود شرح الحديث بعين نقدية عبر الاستفادة من المؤلفات المشهورة في شرح الحديث. وجرى العمل على تتبع أثر ميول وتوجهات الشراح والسلوك الذي اتبعوه في شرح الأحاديث؛ وذلك عن طريق أمثلة عدّة مثيرة للانتباه، حيث يلاحظ أنّ الشراح يلجؤون بين الحين والآخر في مجال الإشكالات التي تظهر في متون الحديث أو مضامينها إلى إيراد احتمالات غريبة وبعيدة جداً مُصعّبين بذلك ماهية الشرح، بدلاً من مناقشة الإشكال بعيداً عن العاطفة وإيجاد حلّ منطقيّ وعقلانيّ. ويكرّرون تفسيرات الشراح السابقين، ويوردون تأويلات مختلفة بغية الدفاع عن الرواية، أو يلتزمون الصمت مكتفين بتقديم معلومات غير مباشرة بشأن الإشكال عوضاً عن تناوله بالبيان والتوضيح. وسيتمّ خلال المقالة لفت الأنظار إلى مشكلات مختلفة حول التأويل الموجود في تراث الشروح، مع إيراد بعض المقترحات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشرح، التفسير، المتن

HADİS YORUMUNUN SINIRLARI

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Metin

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Hadis Yorumunun Sınırları" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بنيامين أرول، حدود شرح الحديث، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١-٢٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

LIMITS OF THE HADITH INTERPRETATION

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, commentary, interpretation, text

مدخل:

تُعدّ أحاديث رسول الله وسننه أهمّ العوامل المحدّدة والحاسمة إلى جانب القرآن الكريم بالنسبة للفرد والمجتمع المسلم على حدّ سواء. وقد بدأت عملية فهم السنن والأحاديث وتفسيرها مع الصحابة الذين يُعدّون أوائل المخاطبين بها، حيث قام الصحابة الكرام أثناء الاستماع والمشاهدة والفهم والبيان والنقل والرّواية بنوع من التفسير للأحاديث والسنن. وتُشكّل التوضيحات المقتضبة التي نراها -سواء في عناوين أبواب المؤلفات التي كُتبت لاحقاً خلال عملية نقل، وتدوين، وتصنيف الروايات، أو ضمن المتن، أو في نهايته- النماذج والأمثلة الأولى لشرح الحديث. ثمّ أصبح بعد ذلك شرح الحديث الذي بدأ بالتطوّر على شكل فروع مختلفة مثل غريب الحديث، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث، وفقه الحديث فرعاً متميزاً من خلال المؤلفات المستقلة التي كتبها الخطّابي، ومن جاء بعده من شراح الحديث.

سوف يتمّ في هذا البحث التوقف على حدود شرح الحديث بناءً على الشروح المشهورة في العصر الكلاسيكي. فما هي الأمور التي يتتبع إليها الشراح عند تفسيرهم المتن؟ وما هي مقارباتهم الأساسية بصدد شرح متن الرّواية؟ وما هي الثّوابت أمام المتن، والمعايير أو المبادئ الأساسية التي التزموا بها أثناء الشرح؟ وما الدور الذي أسهم فيه أثناء الشرح كل من القرآن الكريم، وقواعد اللغة العربية، وأساليب الخطاب والكلام لدى العرب وسليقتهم، والفنون الأدبية والبلاغية في اللغة العربية واستعمالاتها، ومعطيات المحاكمة، والمنطق والعقل السليم؟ وهل كان يوجد في هذا الموضوع دورٌ مؤثّرٌ لأموٍرٍ مثل مكانة مؤلّف كتاب الحديث الذي يتمّ تناوله بالشرح؟ ومرجعية المصنّف؟ وإسناد الرّواية أو صحتها؟ ومذهب الشارح؟ وما مدى تفعيل مبدأ

الانسجام وعدم التعارض في التوضيحات التي أوردها الشارح؟ وفي الاحتمالات التي ذكرها من أجل التوفيق بين التناقضات؛ وذلك أثناء قيامه ببيان الإشكالات التي واجهها في متون الروايات؟ وما هي صلاحيات الشارح وحدوده في معرض قيامه بإيضاح النص أو محتواه، أو تقريبه ولو جزئياً إلى المنطق والعقلانية رغم عدم وجود أي حجة أو دليل في النص؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يُقحم الشارح قوة خياله، ثم يعتبر كل احتمال يرد في عقله شرحاً؟ وهل يمكن أن يتجاهل الآيات القرآنية الصريحة، وقواعد اللغة العربية المتفق عليها؟ والعقل، والمنطق، والمحكمة والاستنتاج؟ وهل يُعدّ شرحاً إيراد الكثير من الاحتمالات بغية التوفيق بين التناقضات التي تظهر في النصوص، وتأويلها وجمعها؟ وكذلك ما هو موقع، ومكانة، وموقف الشارح بين اللفظ والمعنى عند شرح وبيان متون الرواية؟ وأي العنصرين يقدمه الشارح في ثنائية اللفظ والمعنى؟ هل هو موقفٌ يتمثل بإهمال المعنى بدعوى صحة اللفظ والظاهر؟ أو موقف يقدم المعنى، والمضمون؟ وكذلك ما هو الموقف الذي ينبغي على الشارح اتخاذه بصدد المشكلات المختلفة التي تعاني منها الرواية؟ حيث يلاحظ في شروحنا وموقفان مختلفان في هذه المسألة: فأحياناً يتم تجاوز مشكلة بارزة وواضحة للغاية بتجاهلها. وأحياناً يتم سرد روايات ومعلومات بدافع إزالة الإشكالات، وهذه الروايات والمعلومات قد تفتح الباب أمام إشكالاتٍ وتساؤلاتٍ، ومعضلاتٍ جديدة. فهل مهمة الشارح هنا هي التزام الصمت؟ أم الدفاع والرد على الاعتراضات والانتقادات الواردة بشأن تلك المشكلة؟ أم تناول الإشكالات بالشرح والتحليل وإيجاد حلٍّ معينٍ للمشكلة إن كانت هناك مشكلة حقيقية فعلاً؟

إذاً؛ سوف نتناول في هذه المقالة ومن خلال عدّة أحاديث بعض مشكلات الشرح، مثل: حدود تفسير الحديث، والتمسك باللفظ، الموقف من التناقضات، الموقف التسليمي، تجاهل الإشكالات والمعضلات التي يسببها التوجه الدفاعي.

ولا بدّ من التوضيح مسبقاً أنّ شراحنا وكما هو معلوم للجميع قد قدّموا الكثير من الخدمات الجليلة والمهمة، وذلك مثل: الإعرابات والتحليلات اللغوية والقواعدية للكلمات الواردة في المتون، وشرح الكلمات الغريبة، والإشارة إلى الفروقات الواردة بشأن النسخة الواحدة وإلى الروايات المختلفة في تلك المسألة، والاستفادة والافتقار من مختلف المصادر التي لم تصل إلينا، وتقديم المفاهيم والأفكار التي كانت سائدة في عصرهم والعصور السابقة، ونقل ما كان سائداً في الماضي من نقاشات وجدالات، واستخراج الفوائد، والقواعد، والحكم من الأحاديث، وعلم الرجال، والتنويه إلى صيغ الرواية الواردة في أقسام الكتاب المختلفة، وما يتعلّق بالرواية من سبب الورد، والسياق، وغير ذلك من المعلومات. فالمعلومات التي وفّرها بشأن الرواية التي تناولوها بالتفسير، وشروحات الحديث التي تضمّنت نقل الكثير من الروايات التي رأوها متعلّقة

بالمسألة بغض النظر عن صحتها تمثل أرسيفاً، أو بنكاً غنياً بالمعلومات. وهذه الحالة تشبه إيراد قوائم المعلومات المتحصّل عليها في الدراسات والأبحاث الحديثة تحت عناوين معينة دون إخضاعها للتفسير، والتحليل، والتقييم بشكلٍ كافٍ. ومع أنه لا يمكن إنكار دور وفائدة هذه البيانات في الوصول إلى المعلومات المتعلقة بموضوع ما، إلا أنّ مسألة ما إن كانت تُعد بالفعل «شرحاً للحديث» تحتاج إلى بحثٍ وتحقيق.

وقد تمّ اختيار الأمثلة المتناولة في هذه المقالة في معالجة الموضوع؛ لأنها لافتة أكثر من أجل الإشارة إلى بعض مشكلات شرح الحديث.

المثال الأول:

لما مات رأس المنافقين وزعيم قبيلة الخزرج عبد الله بن أبي بن سلول عام تسعة للهجرة، وأراد النبي ﷺ إقامة صلاة الجنائز عليه وجد معارضةً شديدةً من عمر بن الخطاب. وتُذكر عباراتٌ مختلفةٌ في الروايات الواردة في هذه المسألة:

١- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول، دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله، أتصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا؟ أعدد عليه قوله، فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: «أخّر عني يا عمر». فلما أكثرت عليه، قال: «إني خيّرت فاخترت، لو أعلم أنّي إن زدتُ على السبعين يغفرُ له لزدت عليها». قال عمر: فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف. فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَا تَابَ آدَا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَكِيْرُونَ﴾ [التوبة]. قال عمر: «فعمجت بعد من جرأتني على رسول الله ﷺ يومئذٍ، والله ورسوله أعلم»^(١).

٢- عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: لما توفى عبد الله بن أبي، جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ فأعطاه قميصه، وأمره أن يكفنه فيه، ثم قام يصلي عليه فأخذ عمر بن الخطاب بثوبه (ثوب رسول الله)، فقال: تصلّي عليه وهو منافق، وقد نهاك الله أن تستغفر لهم؟ قال رسول الله ﷺ: «إنها خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرّة وسأزيد على سبعين». قال عمر: إنّه منافق! قال الراوي: فصلى عليه رسول الله ﷺ، ثم أنزل الله عليه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَا تَابَ آدَا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَكِيْرُونَ﴾ [التوبة].^(٢)

وأما الصيغة الأخرى التي يرويها البخاري فهي:

(١) البخاري، الجنائز، ٨٤، التفسير، ١٢/٩؛ النسائي، الجنائز، ٦٩؛ أحمد، المسند، ١، ١٦.

(٢) البخاري، التفسير، ١٣/٩؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢٥، المنافقين، ٣.

إنما خَيْرَنِي اللهُ - أو أخبرني - فقال: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، فقال سأزيده على سبعين.

ويبين ابن حجر (٨٥٢ / ١٤٤٩) أن هذا الشك ليس بموجود في أكثر الروايات الأخرى وإن العبارة هي «خيرني»^(٣)، إلا أن شك وتردد الراوي هنا مهم بالنسبة لنا.

٣- إن عبد الله بن أبي لما توفي جاء ابنه إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له. فأعطاه النبي ﷺ قميصه، فقال: «أذني أصلي عليه»، فأذنه، فلما أراد أن يصلي عليه جذبته عمر رضي الله عنه، فقال: أليس الله هناك أن تصلي على المنافقين؟ فقال النبي ﷺ: «أنا بين خيرتين، قال: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ فصلّى عليه، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسِقُونَ﴾^(٤).

وفي رواية أخرى ينقلها البخاري عن شيخة صدقة لا تُردّ عبارة: «أنا بين خيرتين»: فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفي عبد الله بن أبي، جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه وصل عليه، واستغفر له. فأعطاه رسول الله ﷺ قميصه، وقال: «إذا فرغت منه فأذنا»، فلما فرغ أذنه به، فجاء رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فجذبته عمر فقال: أليس قد هناك الله أن تصلي على المنافقين؟! فقال رسول الله: قال الله: ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسِقُونَ﴾ فترك - رسول الله - الصلاة عليهم^(٥).

قبل الانتقال إلى الحديث عن كيفية فهم هذه الروايات من قبل الشراح، لا بد من التذكير بمجموعتين من الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع:

- ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٦) هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَيَلَّهِ خِزَابُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ^(٧) يَقُولُونَ لِنَنْتَفِعَنَّ بِإِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَرَسُولُهُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ^(٨) [المنافقون].
- ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٩) [التوبة].
- ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْوَاهُمُ فِلسِقُونَ﴾^(١٠).

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.

(٤) البخاري، الجناز، ٢٢؛ الترمذي، التفسير، ٩ / ١٣، الجناز، ٤٠؛ ابن ماجه، الجناز، ٣١؛ أحمد، المسند، ٢، ١٨.

(٥) البخاري، اللباس، ٨.

وبعد هذه الآيات والأحاديث من المناسب طرح الأسئلة الآتية:

١. هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَاءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الوارديتين في الآيات المذكورة؟
٢. هل يمكن أن يفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟
٣. هل يبقى احتمال وإمكانية للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾؟
٤. هل يمكن أن يفهم عمر - رضي الله عنه - الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟
٥. هل ذكر رسول الله ﷺ هذه العبارات يقينيًّا حسب الروايات؟ وألا يمكن أن تكون هذه العبارات من تفسير الرواة أو تدخلهم وتصرفهم؟
٦. هل إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنازة هذه يقينية حسب الروايات؟
٧. هل يوجد في الماضي اعتراضات بشأن صحة هذه الروايات وثبوتها؟

١ - هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَاءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الوارديتين في الآيات المذكورة؟

يشير القرطبي (٦٧١ / ١٢٧٣) في تفسير الآيات الواردة في سورة التوبة إلى اختلاف العلماء في تأويل هذه الآيات. فبحسب آراء بعضهم، فإن عبارتي ﴿لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ و﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ تفيد اليأس وانقطاع الأمل. وذهب علماء آخرون، مثل: عروة (٩٤ / ٧١٣)، والحسن البصري (١١٠ / ٧٢٨)، وقاتادة (١١٧ / ٧٣٥) إلى أنها تفيد التخيير بناء على قول النبي ﷺ: «إِنِّي خَيْرْتُ فَاخْتَرْتُ»^(٦). وأما الزمخشري (٥٣٨ / ١١٤٤) فيرى أن عبارة ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ إما تعني أن وجود الاستغفار وعدمه سيان بالنسبة إليهم بسبب إعراضهم عن الاستغفار. أو تعني «أن الله لن يغفر لهم» حتى وإن أراد النبي ﷺ الاستغفار لهم^(٧).

وأما بالنسبة لشراح الحديث، فإنهم وحسب البحث الذي قمنا به لم يروا أن هناك مشكلة تتمثل بـ«كيف للنبي استنتاج التخيير من هذه الآيات؟ وذلك بسبب صحة الأسانيد وورودها في مصادر معتبرة».

٢ - هل يمكن أن يفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟

من ذهب إلى استنتاج وفهم رقم محدد من الأرقام الواردة (في النصوص) تمسك بهذه القصة واستدل بها. ووجه الدلالة، أن النبي ﷺ استنتج أو فهم أن الاستغفار أكثر من سبعين مرةً مختلفاً عن سبعين مرة، فقال: «سأزيده على سبعين». وأما من أنكروا القول بالمفهوم المذكور وعارضه فقد أجاب بما وقع في بقية القصة، وليس ذلك بدافع للحجة؛ لأنه لو لم يقدّم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقياً^(٨).

ويقول ابن حجر: فأشكل قوله: «سأزيد على السبعين» مع أن حكم ما زاد عليها - على سبعين مرةً -

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠، ٣٢١.

(٧) الزمخشري، الكشاف، ٢، ٢٢١.

(٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨ / ٣٣٦.

حكماها - أي حكم الحالتين سواء - وقد أجاب بعض المتأخرين عن ذلك بأنه إنما قال: «سأزيد على السبعين» استمالةً لقلوب عشيرته، ولم يُرد إن زاد على السبعين يُغفر له، ويؤيده تردده في ثاني حديثي الباب حيث قال: «لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت». لكن قدّمنا أن الرواية ثبتت بقوله: «سأزيد» ووعدته صادقاً، ولا سيّما وقد ثبت قوله: «لأزيدن» بصيغة المبالغة في التأكيد. وأجاب بعضهم باحتمال أن يكون فعل ذلك استصحاباً للحال؛ لأنّ جواز المغفرة بالزيادة كان ثابتاً قبل مجيء الآية فجاز أن يكون باقياً على أصله في الجواز. وحسّن ابن حجر هذا الجواب^(٩).

٣- هل يبقى احتمال وإمكانية للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾؟

يذهب ابن حجر إلى تفسير إقامة النبي - ﷺ - صلاة الجنّازة على ذلك المنافق بأمور، مثل: إجراء له على ظاهر حكم الإسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحقّق صلاحه، ومصلحة الاستئلاف لقومه ودفع المفسدة. حيث كان النبي - ﷺ - في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين فاستمرّ صفحه وعفوه عمّن يُظهر الإسلام ولو كان باطنه على خلاف ذلك لمصلحة التأليف وعدم التنفير عنه؛ ولذلك قال: «لا يتحدّث الناس أنّ محمداً يقتل أصحابه!»... وقد كان أداء النبي - ﷺ - صلاة الجنّازة عليه قبل نزول النهي الصريح عن الصلاة على المنافقين^(١٠).

ويعلّل الخطّابي (٣٨٨ / ٩٩٨) إقامة صلاة الجنّازة، بكمال شفقة على من تعلق بطرف من الدين، وتطييب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح، وتأليف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، ثم يقول: «فلو لم يُجب رسول الله ﷺ سؤال ابنه، وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح، لكان سبّه على ابنه وعاراً على قومه. فاستعمل النبي ﷺ أحسن الأمرين في السياسة إلى أن تُهي فانتهي»^(١١).

ويقف ابن حجر والعيني على التّضارب الحاصل بين عبارة «أعطني قميصك أكفّنه فيه» الواردة في رواية ابن عمر، وبين عبارة «فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه»^(١٢) الواردة في حديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلمٌ في صحيحه، ويجمع بينهما بقوله: «فأعطاه أي أنعم له بذلك، فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً؛ لتحقّق وقوعه». وأمّا ابن الجوزي (٥٩٧ / ١٢٠١) فحاول إزالة هذا الإشكال بالقول إنّه ربما أعطاه قميصين^(١٣).

والغريب أن ابن حجر هنا يقف مطوّلاً على مسألة إلباس القميص، لكنّه لا يتحدّث أبداً على التّضارب

(٩) المرجع السابق، ٨ / ٣٣٨.

(١٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨ / ٣٣٦.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) «أتى النبي ﷺ قبر عبد الله بن أبي، فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه». فإله أعلم. مسلم، المنافقون؛ عبد الرزاق، المصنّف، ٦، ٤٠.

(١٣) العيني، عمدة القاري، ٨ / ٥٤؛ فتح الباري، ٣، ١٣٩.

الأساسي الحاصل بين حديث جابر الذي يبيّن أنّ عبد الله أخرج من قبره، ومن ثمّ فلا يتضمّن أيّ إشارة حول إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنائز عليه، ونظراً لدفعه كما يفهم من الحديث، فإنّه لم يؤدّ صلاة الجنائز، وبين الروايات الأخرى التي تتحدّث عن أدائه صلاة الجنائز. هذا ويذكر الإمام الطحاوي (٣٢١ / ٩٣٣) رواية جابر دليلاً على عدم إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنائز^(١٤).

وأما من يذهب إلى أنّ النبي ﷺ أقام صلاة الجنائز على ابن أبي؛ نظراً لصحّة الروايات فإنهم يرون أنّه يمكن فهم الآيات المتعلقة بالمسألة على أنها تدلّ على التخيير، وأنّ النبيّ إنّما صلّى عليه أخذاً بظاهر إسلامه، وتطبيقاً لقلب ولده عبد الله الرجل الصالح، ورغبةً بتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، وكذلك اتباعاً لسياسة دفع المفاصد التي قد تصدر عنهم في حال عدم الصلاة عليه^(١٥).

وبرأينا فإنّ النبي ﷺ أراد إقامة الصلاة على ابن أبي بمقتضى سياسة المصلحة، ولا اعتباراتٍ أخرى ورغم معارضة عمر بن الخطاب، إلاّ أنّه لم يُصلّ عليه بموجب الآيات ٧٣ - ٨٤ من سورة التوبة التي أنزلها الله تعالى بشأن المنافقين، والتي رسمت ملامح مرحلةٍ وسياسةٍ جديدةٍ في التعامل معهم^(١٦). حيث لم تذكر مسألة إقامة صلاة الجنائز صراحةً في بعض الروايات أيضاً^(١٧).

وقد مال بعض أهل الحديث إلى تصحيح إسلام عبد الله بن أبي؛ بسبب إقامة النبي ﷺ صلاة الجنائز عليه، وتجاهلوا بذلك الآيات والأحاديث الصريحة الواردة بشأنه والمخالفة لتوجههم هذا.

٤ - هل يمكن أن يفهم عمر رضي الله عنه الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟

وفقاً لابن حجر فكأن عمر قد فهم من الآية المذكورة ما هو الأكثر الأغلب من لسان العرب من أنّ ﴿أَوْ﴾ ليست للتخيير بل للتسوية في عدم الوصف المذكور، أي أنّ الاستغفار لهم وعدم الاستغفار سواً. وفهم عمر أيضاً من قوله: ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ أنّها للمبالغة وأنّ العدد المعين لا مفهوم له، بل المراد نفي المغفرة لهم ولو كثر الاستغفار. وبسبب ما عُرف عنه من شدة صلابته في الدين وكثرة بغضه للكفار والمنافقين، فإنّه لم يلتفت إلى احتمال إجراء الكلام على ظاهره^(١٨).

وقد استشكل كلام عمر بن الخطاب لرسول الله حول حرمة الصلاة على جنائز المنافقين؛ حتّى ذهب

(١٤) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ١، ٧٥.

(١٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٦ - ١٩٠.

(١٦) للاطلاع على توجهات مشابهة راجع: المودودي، تفهيم، ٢، ٢٥٨.

(١٧) البخاري، الجنائز، ٧٨، ٢، ٩٥؛ مسلم، المنافقين، ٢، ٣، ٢١٤٠؛ النسائي، الجنائز، ٩٢، ٤، ٨٤؛ أحمد، ٣، ٣٧١. وللإطلاع على الروايات والتقييدات التي يذكرها في هذا المجال الإمام الطحاوي الذي يقول إذا كان من سنة أن لا يصلي على من غل من أموال الغنائم، والمديونين، والمتحرين من المؤمنين فمن باب أولى أن لا يصلي صلاة الجنائز على رأس المنافقين، راجع: شرح مشكل الآثار، ١، ٧٤ - ٨١.

(١٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٥.

بعضهم إلى القول: إن هذا وهمٌ من بعض رواته، وحاول البعض الآخر تفسير ذلك بزعم أن عمر اطلع على نبيٍّ خاصٍّ في ذلك. وقال القرطبي: لعل ذلك وقع في خاطر عمر فيكون من قبيل الإلهام، ويُحتمل أن يكون فهم ذلك من قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]. ويرى ابن حجر أن هذا الرأي الذي رآه القرطبي أقرب من الأول^(١٩).

ويتناول الزمخشري المسألة من خلال طرح تساؤلٍ والإجابة عليه، حيث يقول: فإن قلت: كيف خفي على أفصح الخلق وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته أن المراد بهذا العدد أن الاستغفار ولو كثر لا يجدي؟ قلت: لم يخفَ عليه ذلك، ولكنه فعل ما فعل وقال ما قال؛ إظهاراً لغاية رحمته ورأفته على من بُعث إليهم. ولا يرضى ابن حجر عن هذا الجواب^(٢٠).

وأما ابن المنبر (١٢٨٤ / ٦٨٣) وغيره فقد انتقدوا هذا الرأي، وقالوا: لا يجوز نسبة ما قاله إلى الرسول؛ لأن الله أخبر أنه لا يغفر للكفار. وإذا كان لا يغفر لهم فطلب المغفرة لهم مستحيل، وطلب المستحيل لا يقع من النبي ﷺ.

ومنهم من قال: إن النهي عن الاستغفار لمن مات مشركاً، لا يستلزم النهي عن الاستغفار لمن مات مظهرًا للإسلام، لاحتمال أن يكون معتقده صحيحاً. واستحسن ابن حجر هذا الجواب^(٢١).

٥- هل يوجد في الماضي اعتراضات بشأن صحة هذه الروايات وثبوتها؟

رغم أن هذه الروايات موجودة في مصادر صحيحة وموثوقة مثل صحيح البخاري ومسلم، إلا أنها لاقت انتقاداتٍ من كثيرٍ من العلماء، وخاصةً من ناحية استحالة فهم النبي ﷺ التخيير بهذا الشكل من الآية ٨٠ من سورة التوبة، ومن ثم إقامة الصلاة على جنازة ابن أبي بالاستناد إلى هذه الآية. فقد رأى علماء مثل: أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي (١٠١٢/٤٠٢)، والباقلاني (١٠١٣/٤٠٣)، وإمام الحرمين الجويني (١٠٨٥/٤٧٨)، والغزالي (١١١١/٥٠٥)، والقشيري (١٠٧٢/٤٦٥)^(٢٢)؛ أمّا الطحاوي (٩٣٣/٣٢١) فيرى أن رواية ابن عباس أقرب وأوجه من حيث ألفاظها، إلا أنه يذهب إلى أن النبي ﷺ لم يُقم صلاة الجنازة^(٢٣).

ويذكر ابن حجر أنه استشكل فهم التخيير من الآية حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة

(١٩) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٤.

(٢٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩. وينقل المباركفوري الأمر ذاته في «تحفة الأحوذى»، راجع: ٨، ٣٩٥.

(٢١) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.

(٢٢) راجع: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٩؛ القرطبي، أحكام القرآن، ٨، ٢١٩؛ الزمخشري، الكشاف، ٢، ١٦٤؛ المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي، (١-٣٠)، ١٠، ١٧٦.

(٢٣) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة، (١-٢٥).

هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين وسائر الذين خرّجوا الصحيح على تصحيحه. ويتابع وذلك ينادي على منكري صحته بعدم معرفة الحديث، وقلة الاطلاع على طرقه. وينقل عن ابن المنير قوله: «مفهوم الآية زلت فيه الأقدام»، حتى أنكر القاضي أبو بكر صحة الحديث وقال: «لا يجوز أن يُقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله». ويورد ابن حجر لفظ القاضي أبي بكر الباقلاني في التقريب «هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها». ويقول إمام الحرمين في مختصره: «هذا الحديث غير مخرّج في الصحيح»، وقال في البرهان: «لا يصححه أهل الحديث». وقال الغزالي في المستصفى: «الأظهر أنّ هذا الخبر غير صحيح». وقال أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي: هذا اللفظ أعني قوله: «أنا بين خيرتين» غير محفوظ؛ لأنّه خلاف ما رواه أنس^(٢٤)، وأرى رواية أنس هي المحفوظة؛ لأنه قال هناك عن عمر: «أليس قد نهاك الله تعالى أن تصلي على المنافقين؟»، ثم قال: فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّا تَأْتِيكُم مَّاءٌ﴾^(٢٥). ويقول ابن المنير: «ليس عند أهل البيان تردد أن التخصيص بالعدد في هذا السياق غير مراد»^(٢٦).

وكذلك يذكر ابن حجر: وإذا تأمل المتأمل المنصف وجد الحامل على من ردّ الحديث أو تعسف في التأويل ظنه بأن قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ نزل مع قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أي نزلت الآية كاملة. وإلا فإذا فرض ما حرّرته أنّ هذا القدر نزل متراخياً عن صدر الآية ارتفع الإشكال. وإذا كان الأمر كذلك فحجة المتمسك من القصة بمفهوم العدد صحيح. وكون ذلك وقع من النبي ﷺ متمسكاً بالظاهر على ما هو المشروع في الأحكام إلى أن يقوم الدليل الصارف عن ذلك لا إشكال فيه. وبعد ذلك يقول ابن حجر: «فلله الحمد على ما ألهم وعلم». ثم يبيّن أنّ أبا نعيم الحافظ صاحب حلية الأولياء قد كتب جزءاً في هذه المسألة جمع فيه طرق هذا الحديث وتكلم على معانيه، وأنّه قام بتلخيصه منه^(٢٧).

المثال الثاني:

وأما مثالنا الثاني فستكون الشروح التي وردت على هذه الرواية المتفق عليها: «لولا بنو إسرائيل لم يُخبث الطعام، ولم يُخبز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر»^(٢٨).

إنّ إسرائيل هو الاسم أو اللقب ليعقوب عليه السلام، وبنو إسرائيل اسمٌ يُطلق في التوراة والقرآن على

(٢٤) لم نعثر على رواية أنس في مصادرنا.

(٢٥) راجع: العيني، عمدة القاري، ٨، ٥٥.

(٢٦) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.

(٢٧) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.

(٢٨) البخاري، الأنبياء، ١، ٢٥؛ مسلم، الرضاع، ٦٣؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

أبناء يعقوب عليه السلام ومن جاء من نسلهم^(٢٩). ومن المعلوم أن الله عزّ وجل قد أنزل على بني إسرائيل المنّ والسلوى من السماء^(٣٠). ويتمّ في شروحنا التوقف على إشارة هذه الأحاديث إلى فساد اللحم المنزل بسبب جمعه وادخاره. حيث يتم بيان أن بني إسرائيل أقدموا على ادّخار ما أنزل عليهم من السلوى رغم التحذير والنهي الإلهي عن ذلك، فتعرّضوا نتيجة ذلك للعقاب من الله تعالى. فبدأ اللحم بالفساد الذي لم يكن معهوداً إلى ذلك الوقت، واستمرّ على ذلك. ويرد في شرح أو تفسير آخر أنه لولا هذه العادة التي أحدثوها لما فسد اللحم، ومن ثمّ فإنهم كانوا سبباً في بدء عهد سيّئ. ينقل النووي (٦٧٦ / ١٢٧٧) أقوال العلماء بشأن فساد اللحم أن بني إسرائيل ثبوا عن ادّخار اللحم، إلا أنهم عصوا الأمر وادخروه في بيوتهم ففسد اللحم، واستمر على هذه الحال^(٣١).

وحسب قول آخر فقد بدأ الطّعام بالفساد؛ لأنّهم ادخروا الطّعام الذي تحتويه المائدة المنزلة إليهم من السماء. فوفقاً لرواية الترمذي أنه لما أنزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً، وأروا أن لا يجنونوا ولا يدخروا الغد، فخانوا وادخروا ورفعوا لغد، فمسخوا قردهً وخنزير^(٣٢).

إذا ما تأملنا الحديث نجد أنه يستخدم صيغةً عامّةً، ويُستتج منه أن فساد الطّعام وإنّان اللحم؛ إنّما ظهر بسبب بني إسرائيل. ولو أنّ المسألة هنا كانت فقط مسألة ادّخار بني إسرائيل اللحم أو طعام المائدة المنزلة عليهم من السماء، لكان من الممكن أن نفهم الأمر كالآتي: لو أنّهم لم يدخروا ذلك الطّعام، لاستمرت هذه المكزّمة الإلهية بالنزول كل يوم دون انقطاع؛ ولأنّ هذا الطّعام ينزل كلّ يوم، فإنه سيكون طازجاً ومن ثمّ لما فسد أبداً. إلا أنّ جشعهم وطمعهم، وخرقهم الحظر الإلهي تسبب بانقطاع النعمة التي أكرموا بها، وفساد ما ادخروه منها في بيوتهم. وبرأينا أنّنا إذا ما اتخذنا متن الحديث أساساً، فإنّ هذا التفسير غير ممكّن وغير كافٍ أيضاً.

هذا ويروى عن وهب بن منبه (١١٤ / ٧٣٢) أنّه قال: وجدت في بعض الكتب - المقدّسة - عن الله تعالى: «لولا أنّي كتبتُ الفساد على الطّعام لخزّنه الأغنياء عن الفقراء».

وفي الحقيقة فإنّ هذه العبارة تعكس القوانين/ السنن الكونية التي فرضها الله عزّ وجل على الكون وما فيها من أشياء. حيث إنّ لكلّ كائن حيّ على وجه الأرض عمراً محدداً، سواء كان نباتاً، أو حيواناً، أو إنساناً، وتلعب أسبابٌ وعوامل كثيرةٌ في انتهائه، مثل: الحرارة، والرطوبة، والهواء، والجراثيم والميكروبات وغيرها. وبموجب هذه السنن/ القوانين الطبيعية السارية منذ هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض وحتى يوم القيامة

(٢٩) هارمان، عمر فاروق Harman. Ömer Faruk، مادة "إسرائيل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية، ٢٣، ١٩٣ - ١٩٥.

(٣٠) انظر: البقرة، ٥٧؛ الكتاب المقدس، الخروج ١٣، ١٦؛ ١٢، ١٣ - ١٥.

(٣١) النووي، المنهاج، ١٠ / ٥٩.

(٣٢) انظر: الترمذي، التفسير، رقم: ٣٠٦١، ٥، ٢٦٠.

فإن كل ما على الأرض من فاكهة، وخضراوات، وأطعمة وأشربة محكومة بالفساد بعد مُضيّ مدّة معينة عليها - باستثناء تلك التي يتم حفظها بإجراءاتٍ وتدابير خاصة - وهذه القوانين أو النواميس الكونية التي بدأت مع آدم عليه السلام، وكانت حاضرةً وساريةً على مرّ تاريخ البشرية سوف تستمر بالسريان في المستقبل حتى قيام الساعة.

لذا لا يمكن القول إن إنتان اللحم وفساد الطعام إنما ظهر بسبب خطيئة ارتكبتها بنو إسرائيل بعد يعقوب عليه السلام، الذي عاش خلال فترةٍ محددةٍ من فترات التاريخ البشري الطويل. إذ كأنه يراد القول إن الطعام واللحم لم يكن يفسد قبل عصر يعقوب عليه السلام، وظهر للمرة الأولى بسبب بني إسرائيل، وهذا مستحيل.

لقد أَلَّف أبو هلال العسكري (٤٠٠ / ١٠٠٩) كتاباً مستقلاً حول تصحيقات المحدثين، ويذكر هذا الحديث من ضمن الأحاديث التي وقع فيها تصحيف، حيث يقول: إن عبارة «ولم يخزن اللحم» ترد في بعض الروايات بصيغة «ولم يخزن اللحم»^(٣٣). إلا أننا خلال عملية البحث التي أجريناها في النسخة الأولى والثانية من المكتبة الشاملة لم نعثر في أي مصدرٍ على رواية هذا الحديث بهذه الصيغة؛ لذا من المحتمل أن يكون هذا التصحيف الذي ذكره العسكري تأويلاً أو تصحيحاً مقصوداً بهدف إنقاذ الرواية.

وكذلك ليس من الممكن فهم القسم المتعلق بحواء ولا القبول به على وضعه؛ لأنه لا يمكن الحديث عن أي خيانة صادرة من حواء تجاه زوجها آدم. فليس في القرآن الكريم على عكس المعلومات الواردة في التوراة أي حديث يدور حول أن ارتكاب آدم عليه السلام لخطيئته الأولى إنما كان بتحريضٍ من حواء. فإرد في التوراة أن الحية أضلت حواء، وحواء أضلت آدم^(٣٤)، بينما يُذكر في القرآن الكريم أن الشيطان وسوس لكليةهما^(٣٥)، وأزلهما ودفعهما إلى اقرار المعصية^(٣٦). وحتى إن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن آدم وحده، فبعد بيان وسوسة الشيطان لآدم، وأكل كل من آدم وحواء من الشجرة المحرمة، تذكر عبارة أوضح ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه] ومن ثم فإن القرآن لا يذكر اسم حواء أبداً، ومن جهةٍ أخرى لا يتضمن تلميحاً إلى أي خيانة تتمثل بالعصيان وخرق الحظر المفروض بشأن الشجرة المحرمة.

يتم تقديم حواء في التراث اليهودي والمسيحي على أنها امرأة غاويةٌ ومضلّةٌ ومغررة^(٣٧)، أمّا القرآن فيساوي بين مسؤولية الرجل والمرأة عن الحادثة التي تسببت بطرد أول زوجين من البشر من الجنة^(٣٨).

وأما بالنسبة للتفسير والتوضيحات الواردة في الشروح الكلاسيكية للحديث فيبدو أنها وبكل أسفٍ

(٣٣) العسكري، تصحيقات المحدثين، ١، ٢٢٣-٢٢٤.

(٣٤) انظر: التكوين، ٣.

(٣٥) الأعراف، ٢٠.

(٣٦) البقرة، ٣٦.

(٣٧) للاطلاع على مزيد من المعلومات راجع: هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣-٥٤٥.

(٣٨) الأعراف، ١٩-٢٣.

تفسير متأثرة بما ورد في التراث اليهودي والمسيحي، بدلاً من أن تكون قائمة على القرآن الكريم. فمثلاً يقول ابن حجر: «إنها أي حواء قبلت ما زين لها إبليس أي الأكل من الشجرة حتى زينته لآدم فأكل منها. ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق، فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول. وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له...» (٣٩).

وبالنتيجة فإن أقصى ما يمكننا قوله بناءً على القرآن الكريم هو: لقد اشتركت أمنا حواء وأبونا آدم عليهما السلام بالتساوي في الخطيئة المتمثلة باتباع وسوسة الشيطان والأكل من الشجرة المحرمة، وكلاهما تابا عن الذنب الذي اقترفاه. وليس في القرآن الكريم أي تصريح أو تلميح باتهام حواء وحدها بشأن هذه القضية؛ ولهذا فإن الحديث حتى وإن كان صحيحاً من ناحية إسناده ومصادره، فإن نسبة متن كهذا ومحتوى لا يمكن أن تخرج عن دائرة الجدل والشك.

المثال الثالث:

إن مثالنا الثالث سيكون أيضاً للشروح الواردة حول رواية أخرى متفقٍ عليها: «جاء ملك الموت إلى موسى فقال له: أجب ربك، قال: فلطم موسى عين ملك الموت فقأها، قال: فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال: إنك أرسلتني إلى عبدك لا يريد لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني، قال: فردَّ الله عينه، وقال: ارجع إلى عبدي فقل له: الحياة تريد؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة، فإنك تعيش بها سنة. قال موسى: ثم مه؟ قال ملك الموت: ثم تموت. قال موسى: فالآن من قريب، وقال: رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر. وقال رسول الله ﷺ: لو أُنِيَ عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر» (٤٠).

إنّ هذا الحديث الصحيح إسناده قد تسبب من حيث معناه بالكثير من الجدالات والخلافات وخاصة بين علماء الحديث والكلام على مدى عصور طويلة؛ وذلك بسبب مخالفته روح الإسلام التي تتطلب من العبد التسليم المطلق لله عز وجل، وأبدت شبهات مختلفة في هذه المسألة، وردّ عليها بعض العلماء. ويمكننا عرض عدة أسئلة بهذا الشأن:

١. كيف يُفسر سلوك موسى عليه السلام كنيي مع الموت ومع ملك الموت؟
٢. لماذا ضرب موسى عليه السلام ملك الموت، بدلاً من الإسراع إلى تلبية هذه الدعوة الموجهة إليه من ربه في الحال؟
٣. هل فقئت عين ملك الموت بالفعل؟
٤. هل جرت هذه الحادثة حقاً أم أنها عبارة عن مثل؟

(٣٩) ابن حجر، فتح الباري، ٦، ٣٧٦.

(٤٠) عبد الرزاق، ١١، ٢٧٤-٢٧٥؛ البخاري، الأنبياء، ٣١، الجنائز، ٦٩؛ مسلم، الفضائل، ١٥٨؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

لقد تناول شراحنا المجريات الواردة في هذا الحديث على أنها حقائق، وحاولوا الردّ على الشبهات والانتقادات الموجهة إليه عبر عصورٍ مختلفة. فحسب بعض التفسيرات أنّ الله تعالى لم يرسل ملك الموت في البدء بأمرٍ قطعيٍّ، وإنما أرسله بهدف الامتحان، أو بصفته مخبراً. فجاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام بصورةٍ لم يعرفه بها، ولما وجد موسى المشهور بغيرته على أهله رجلاً غريباً في بيته لكمه على وجهه وفقاً عينه. وفقهياً ليس هناك حرجٌ على من فقاً عين رجل دخل بيته دون إذنه. حيث يروي أبو هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: «من اطّلع في بيت قوم بغير إذنه، فقد حلّ لهم أن يفقؤوا عينه»^(٤١)، ومن ثم فإنّ ما فعله موسى عليه السلام أمرٌ مباح.

ويذهب بعضهم إلى أنّ ملك الموت باعتباره جاء بهيئة رجلٍ أراد قتل موسى عليه السلام، وأنّ ما فعله موسى إنما كان دفاعاً عن النفس. ويرى آخرون أن موسى ضرب ملك الموت وفقاً عينه؛ لأنّه حاول مباشرة قبض روحه دون تخيير باعتباره نبي.

ويفسر أحد الآراء عبارة «فقاً عينه» بأنها معنوية، أي أنّه دفع حجته ودحضها، إلا أن الرأي يُردّ بالعبارة الأخرى الواردة في الحديث وهي: "فرد الله عينه" والتي تدلّ على الحقيقة لا المجاز.

فإذا ما أخذ بعين الاعتبار سواءً ورود موضوع «ملك الموت» بشكلٍ تشخيصيٍّ في الكتب المقدسة اليهودية، أو ذكر حادثة مجيء ملك الموت إلى موسى لقبض روحه، وصدّ موسى له، وقبض روح موسى من قبل الله تعالى في التراث اليهودي، فيمكن إقامة موازاةٍ بين الحادثة التي جرت بين ملك الموت وموسى والتي وردت بشكلٍ أكثر تفصيلاً في الأحاديث وبين ما ذكر في الكتاب المقدس والثقافة اليهودية. فقد قام ابن قتيبة بعد تصنيفه الحديث في مرتبة «الحسن» بربطه بالثقافات القديمة؛ وذلك بقوله: «أظنّ أنّ له أصلاً في الأخبار القديمة»^(٤٢).

إذا ما تمّ القبول بنسبة هذا الحديث إلى النبي ﷺ، فإنّه من الأصوب تفسير الحديث على أنه مثل. فمن المحتمل جداً أن يكون رسول الله قد استخدم شخصية موسى وملك الموت كمثليّ لبيان موقف الإنسان وردة فعله تجاه الموت؛ وذلك كما هي عادته في بيان الأمور بضرب الأمثال، وذكر القصص. حيث بعث بهذا المثل عدة رسائل فبعد أن بيّن في المشهد الأول أنّ الموت لا يريده أحدٌ حتى موسى عليه السلام، انتقل إلى حقيقة الموت الحتمية عاجلاً أم آجلاً، وأنّ لا أحد يقدر على الفرار منه، ثم بعد ذلك يبين ضرورة التسليم لأمر الله عز وجل. والله تعالى أعلم.

(٤١) مسلم، الآداب، ٤٣، ٢، ١٦٩٩؛ أحمد، المسند، ٢، ٢٦٦.

(٤٢) خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، ص ٥٨٢-٥٨٣؛ كلافوز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية، ٤، ٣٥٠-٣٥١.

المثال الرابع:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاثة: في الدار، والمرأة، والفرس». إلا أن السيدة عائشة رضي الله عنها اعترضت على ذلك فقالت: لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنه دخل ورسول الله ﷺ يقول: «قاتل الله اليهود، يقولون إن الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس»، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله^(٤٣). والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله ﷺ كان يقول: «كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة»^(٤٤).

لا بد أن اعتراضات السيدة عائشة هذه لم تؤخذ بعين الاعتبار كثيراً، حيث يوجد في العصور المبكرة الأولى تفسيرات وبيانات غريبة حول فهم هذه الروايات. فعلى سبيل المثال يقول معمر بن راشد (١٥٣/ ٧٧٠) عن فهمه وتفسير هذه الرواية: «وسمعت من يفسر هذا الحديث، يقول: شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء»^(٤٥).

ومع الأسف فإن علماءنا اللاحقين عندما قاموا بالمناقشة أو الاعتراض على هذا «التفسير» الذي لا يُعرف من قام به من ناحية شؤم المرأة العقيم، اختاروا نقله وكأنه حقيقة مسلمة. وأول الشراح الذين يكررون هذا التفسير هو الخطابي، ولو أنه يقول: «وقد قيل»^(٤٦). وينقل البيهقي (٤٥٨ / ١٠٦٦) في سننه رواية معمر هذه كما هي^(٤٧). ويضيف النووي وهو أحد شراح شؤم المرأة، يضيف إلى عدم الولادة أموراً أخرى مثل سلاطة اللسان، والتعرض للشبه^(٤٨). ونقل ابن حجر، والعظيم آبادي (١٨٥٧ - ١٩١١) رواية معمر ذاتها، ولم يوقوما بأي تقييم بشأنها^(٤٩).

أما المناوي (١٠٣١ / ١٦٢٢) الذي يكرر الحجة ذاتها، فيضيف إلى عدم الولادة سلاطة اللسان^(٥٠). وأما المباركفوري فقد اقتبس شرح النووي الوارد في الأعلى^(٥١).

والحال أنه كان بإمكان شراحنا على الأقل الاعتراض على هذا التفسير الغريب وإظهار خطأه من عدة

نواحٍ:

(٤٣) أبو داود الطيالسي، المسند، ص، ٢١٥، الرقم: ١٥٣٧، حيدر آباد ١٣٢١.

(٤٤) أحمد، المسند، ٤، ٢٤٦، ١٥٠، ٢٤٠.

(٤٥) عبد الرزاق، المصنف (جامع معمر)، ١٠، ٤١١.

(٤٦) الخطابي، معالم السنن، ٤، ٢١٨.

(٤٧) البيهقي، السنن، ٨، ١٤٠.

(٤٨) النووي، المنهاج، ٧، ٣٨٢ (وشؤم المرأة عديم ولادتها، وسلاطة لسانها، وتعرضها للرب).

(٤٩) فتح الباري، ٨، ٤٨٤؛ عون المعبود، ٨، ٤٤٨.

(٥٠) المناوي، فيض القدير، ٢، ٧١٠.

(٥١) المباركفوري، تحفة الأحوزي، ٧، ١٤٠.

- ١- فالقرآن الكريم لم يعد العقم وعدم الولادة شؤماً أبداً، بل على العكس فقد اعتبر وبشكل صريح أن العقم من تقادير الله عز وجل: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِن تَاءُ وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ۖ أَوْ بُزُوجَهُمْ دُكْرَانًا ۖ وَإِن تَاءُ وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ [الشورى].
- ٢- وكان بالإمكان ردُّ هذا التفسير بناءً على حقيقة أن العقم ليس بالعلة المخصوصة بالنساء، وإنما هناك رجالٌ يعانون من العقم أيضاً، والواقع شاهدٌ على ذلك.
- ٣- لقد رفض الإسلام ونبيه ﷺ عقيدة الشؤم بصورةٍ عامّةٍ، وظلَّ على مدى سنوات حياته يحارب مثل هذه المعتقدات والخرافات الباطلة، وذلك على عكس الأديان والعقائد السابقة. وباختصارٍ كان يمكن الاعتراض على التفسير المذكور بناءً على عدم وجود «الشؤم» في الإسلام.
- ٤- لقد أقر الإسلام ونبيه ﷺ بمكانة محترمة للمرأة، وقدرها حقَّ قدرها بخلاف الأديان الأخرى التي تتهم المرأة وتبينها، وأثبت ذلك بنفسه في معاملته لها. ومن ثم فلا يمكن تصور أن يعتبر النبيُّ المرأة «شؤماً»، ولا يمكن أن يُفسر شؤم المرأة بـ«العقم».
- ٥- أو على أقلِّ تقديرٍ كان يمكن ردُّ هذا التفسير الخطأ بناءً على كون السيدة عائشة التي صححت وعدلت الرواية لم تُرزق بولد.

وفي الواقع إنَّ شراحنا الذين لم يهملوا نقل التفسير المذكور بحجة الشرح لم يكونوا جاهلين بالأمر التي ذكرناها، إلا أن «تكرار الماضي» و«النظرة السلبية للمرأة» التي ظهرت بعد عهد النبي بفترةٍ قصيرةٍ دفعت بشراحنا الذين وردت أسماؤهم آنفاً إلى التساهل في نقل المعلومات التي توارثوها دون تحقيقٍ وتمحيص. والحال أنه كان بالإمكان عدم نقل وذكر مثل هذه المعلومة في شروحنا، إلا من أجل الاعتراض عليها، وبيان خطئها وعدم صحتها، حيث لم يكن أحدٌ من العلماء الذين نقلوا هذا التفسير ابتداءً من معمر بن راشد وغيره، لم يكن مجبراً على نقل مثل هذه المعلومة. وبالتأكيد إنَّ هذه الرواية التي فُسِّرت بمثل هذا التفسير حتى في بداية القرن الثاني لظهور الإسلام تحمل بالنسبة لنا أهميةً خاصّةً من ناحية وصولها إلينا. إلا أنَّه كان ينبغي إخضاع هذه المقولة التي ليست بأية قرآنية، ولا بحديثٍ نبويٍّ، ولا بقول صحابيٍّ، ولا يُعلم من قائلها، كان ينبغي إخضاعها للتمحيص والتقييم من ناحية الثوابت والمبادئ الإسلامية الأساسية على الأقل. ولكن مع الأسف فإنَّ التفسيرات المذكورة التي جرت بدعوى الشرح لم تتجاوز كونها مجرد تكرار تفسيرٍ خاطئٍ لروايةٍ يشوبها النقص والشك.

المثال الخامس:

يرد في مصادرنا بعض الروايات المنقولة عن أنس بن مالك رضي الله عنه تتحدث عن كثرة نزول الوحي على رسول الله ﷺ قبل وفاته ويوم وفاته. وسوف نذكر فيها يأتي روايةً وردت عند البخاري ثم ننتقل إلى ما قاله شراحنا.

عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه: «أنَّ الله تعالى تَابَعَ على رسوله ﷺ الوحي قبل وفاته، حتَّى توفاه أكثر ما كان الوحي، ثم توفي رسول الله ﷺ بعد»^(٥٦).

إنَّ ابن بطلال (٤٤٩ / ١٠٥٧) وهو من شُرَّاح البخاري لم يعترض على تفسير هذه الرواية أبداً^(٥٧). وأما الكرمانى (٧٨٦ / ١٣٨٤) فقد توقف عند معنى كلمة «تابع» فقط، حيث قال: «أي أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً أكثر مما كان وذلك كان قريب وفاته»^(٥٨).

وأما العيني، فبعد قوله عن الحديث إنَّ مطابقته للترجمة واضحة، والإشارة إلى وروده لدى محدّثين آخرين في أبواب معينة، يكتفي ببيان معنى كلمة «تابع»، وكيفية قراءة كلمة «بعد»^(٥٩).

أمَّا ابن حجر، فيقول في تفسيره وشرحه لهذه الرواية: أي أكثر إنزاله قرب وفاته ﷺ. والسّرّ في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا وكثر سؤالهم عن الأحكام فكثر النزول بسبب ذلك. ووقع لي سبب تحديث أنس بذلك من رواية الدراوردي عن الإمامي عن الزهري: سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي ﷺ قبل أن يموت؟ قال: أكثر ما كان وأجمه. وأورده بن يونس في تاريخ مصر. وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً. فإنَّ الوحي في أوّل البعثة فتر فترة ثم كثر. وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليل، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام. إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولاً بالسبب المتقدم. وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة؛ لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول^(٦٠).

ورواية مسلم هي: "عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك، «أنَّ الله عز وجل تابع الوحي على رسول الله ﷺ - قبل وفاته، حتى توفي، وأكثر ما كان الوحي يوم توفي رسول الله ﷺ»^(٦١).

إذا نظرنا إلى شروح رواية مسلم نجد أنَّ الوضع ذاته أيضاً. فلم يتعرّض لا القاضي عياض، ولا النووي لهذه الرواية بأيّ كلمة، وتجاوزها دون أيّ تفسيرٍ وبيان^(٦٢). ولعل أحمد داود أوغلو استقى من ابن حجر فكتب أموراً مشابهة^(٦٣).

وحسب هذه الرواية الثانية الواردة في صحيح مسلم في كتاب التفسير المؤلّف من أربعين حديثاً فقط فإنه

(٥٢) البخاري، فضائل القرآن، ١.

(٥٣) ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ١٠، ٢١٥.

(٥٤) الكرمانى، الكواكب الدراري، ١٩، ٤.

(٥٥) العيني، عمدة القاري، ٢٠، ١٣-١٤.

(٥٦) ابن حجر، فتح الباري، ٩، ٨.

(٥٧) مسلم، التفسير، ٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥، ٤؛ أحمد، المسند، ٣، ٢٣٦.

(٥٨) النووي، المنهاج، ١٨، ١٥٢؛ القاضي عياض، إكمال المُعلِّم، ٨، ٥٧٨.

(٥٩) أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، ١١، ٥٠٠.

كثرت نزول الوحي وتتالي في الأيام الأخيرة لرسول الله ﷺ، وأكثر ما نزل من الوحي كان في اليوم الذي توفي فيه. هذا مع أننا نعرف حسب روايات أخرى أن الآيات التي يُقال إنها آخر ما نزل على رسول الله ﷺ إنما نزلت في حجة الوداع. ومن المعروف أيضاً أن النبي ﷺ عاش بعد حجة الوداع قرابة الشهرين أو الثلاثة، ولم ينزل خلال هذه الفترة - رغم أن الأمر خلافياً - سوى آية أو آيتين. وفي هذه الحالة يتبادر إلى الذهن التساؤل الآتي: فهل هذه الرواية صحيحة أو الروايات الأخرى؟ وإذا كانت هذه الرواية هي الصحيحة، فما هي الآيات والسور التي نزلت خلال الأيام الأخيرة، وخاصة في اليوم الذي توفي فيه؟ وأين هذا الوحي؟

فهل تمت الإجابة في شروحنا على هذا التساؤل وأمثاله من الأسئلة الواردة في تاريخنا الثقافي، وخاصة الادعاءات التي يطرحها بعض الفرق الراضية مثل: إنه تم إخفاء بعض السور التي نزلت بشأن أهل البيت والإمام علي، ولم يتم ضمها إلى المصحف الشريف؟ مع الأسف لم يطرح أي من الشروح التي اطلعنا عليها هذه الإشكالات والأسئلة. وأما الشروح التي تطرقت إلى تفسيرها وبيانها جزئياً، فقد اكتفت بتفسير العبارة ب «السنوات الأخيرة للفترة المدنية». مع أن العبارة تتحدث بشكل واضح وجلي عن الكثير من الوحي الذي نزل قبل وفاة رسول الله ﷺ ويوم وفاته. وإن مهمة الشارح في هذه الحالة هي: إما دراسة وتقييم الروايات الأخرى المتعلقة بآخر الآيات والسور التي نزلت والمتعارضة مع هذا الحديث، أو إيراد توضيحات حول كيفية فهم هذه العبارة.

النتيجة:

لقد قدّم لنا الشراح الكثير من المؤلفات والتصانيف ذات المجلدات الضخمة التي لها دور مهم وبارز لا يمكن وصفه في تفسير الأحاديث والروايات وشرحها وبيانها، ومن المؤكد أن هناك عوامل عديدة ومختلفة تركت أثرها عليهم وهم يقومون بهذه المهمة الجليلة، ولم يتمكنوا من التحرر منها. فإلى جانب الظروف الزمانية والمكانية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية التي يوجد فيها الشراح هناك الكثير من العوامل الأخرى التي تؤثر على كل واحد منهم، ومن جملة هذه العوامل المهمة هي: تلقي النص وقوته، مكانة أئمة الحديث وتأثير وجاذبية مؤلفاتهم، التواتر، مدى تقبل الناس لشرحه بالقبول، درجة الحديث من صحيح أو متفق عليه، اتباع اجتهادات وأصول المذهب الذي ينتمي إليه سواء كان مذهباً فقهياً أو كلامياً.

فبسبب هذه المؤثرات وأمثالها التي ذكرناها في أبحاث سابقة يُلاحظ أن شراحنا في معرض تناولهم لحديث مقبول وارد في المصادر المعتمدة بالتفسير والشرح قد توجهوا بشكل عام نحو: التأويل بدل النقد، والتقليد بدل التحقيق، والتحميل (أي وضع احتمالات) بدل التحليل، والتكرار بدل الثبوت، والتعصب بدل العقلانية، واستخراج الحكمة بدل الوقوف على العلة، واعتماد اللفظ بدل المعنى، والتوفيق بدل المناقشة،

والدفاع بدل التحقق، ورؤية المستقبل بدل الماضي، والتفسير البعيد بدل التفسير المخالف^(٦٠).

يُعد الموقف الدفاعي، والغلو في التفسير الذي سببته الرؤية التسليمية المتبعة في أدبيات ومدونات الشرح التي قدمت إسهاماتٍ مهمّةً للغاية في فهم تراث الحديث الغني، يُعد حالةً ظاهرةً وملموسةً في كل زمان ومكان تقريباً. فمع أنّ الأمور التي تمّ الانتباه إليها في وقتها وعُدّت من المشكلات قد أدّت إلى ظهور الكثير من التصنيفات والمؤلفات المستقلة التي تناولتها، لكن من الملاحظ أنه حتى هذه المؤلفات القيّمة جنحت إلى الغلو في التفسير والمبالغة في التأويل بدل النظرة النقدية. وأبرز مثال على ذلك هو: كتاب ابن الجوزي "كشف المشكل" المهمّ للغاية الذي أُلّفه حول المسائل المشكّلة في الصحيحين. حيث إنّ ابن الجوزي رأى في عصره الكثير من الإشكالات، فكشف عنها وحاول تقديم الإجابات بشأنها. ولكن مع الأسف إذا ما نظرنا إلى ردود وإجابات ابن الجوزي فلا يمكن القول سوى أنّه نجح في كشف الإشكالات وتثبيتها لا أكثر^(٦١).

لا شكّ أنّنا لسنا بوارد الوقوع في مفارقةٍ تاريخيّةٍ من خلال مطالبة شراحنا الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة بتقديم وجهة نظرٍ منسجمةٍ مع عصرنا، وتناول مشاكلنا المعاصرة. ولكن كان بإمكانهم باعتبارهم أقرب إلى القرنين الأولين تناول مسائل تلك الفترة بشكلٍ مختلفٍ أكثر، وكذلك كان بمقدورهم نظراً للزمان والمكان الذي عاشوا فيه طرح وتفسير الأمور الإشكالية بجرأةٍ أكبر.

إذاً، فما هي الحدود التي ينبغي أن يلتزم بها الشارح في عملية الشرح؟

١. يجب أولاً أن يأخذ بعين الاعتبار مشكلة ثبوت الرواية. فيجب أن يناقش ثبوت الرواية من حيث المتن، والمحتوى أيضاً، وليس من ناحية الإسناد فحسب.
٢. يجب قبل الدخول إلى موضوع دلالة المتن، محاولة فهم العبارة وتفسيرها بالاعتماد على الروايات والصيغ والطرق الأخرى الواردة في المسألة ذاتها. فينبغي تبني مقاربةٍ شموليّةٍ بشأن الروايات، ولا بد من دراسة وتقييم الروايات التي يُشكّك بوجود تعارض أو تناقض بينها معاً.
٣. ينبغي التأكيد على أنه إذا وجد تناقض بين المتن وبين الآيات القرآنية الصريحة، فإنه لا يجب مخالفة الآيات الصريحة عند الشرح.
٤. يجب الالتزام بقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها، وعدم الخروج عنها بذريعة التأويل.
٥. يجب الابتعاد عن سوق الاحتمالات العشوائية من أجل شرعة الروايات المشكّلة وجعلها منطقيّةً ومقبولةً، إذا لم تكن في المتن قرينة أو دليل يدعم ذلك. كما يجب أن يكون الاحتمال محدداً وملتزمًا بمعيار معين.

(٦٠) أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩-٣٠، أيار ٢٠٠٤ / بورصة، ٢٠٠٥، ص، ٩٧-١١٤.

(٦١) أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤، ص، ٣١٤-٣١٩.

٦. يجب الابتعاد عن تكرار الكثير من الشروح والتفاسير، والأقوال المتناقضة وغير الصائبة، والكثير من الروايات الموضوعية والروايات الضعيفة التي يتم التأكد من عدم ثبوتها وصحتها.
٧. التثبت جيداً من الإشكالات المعرّضة للفهم والتفسير الخاطيء سواء في السابق، أو في عصره، أو حتى لاحقاً، والعمل قدر المستطاع على حل الإشكال، وإزالة التناقض. فينبغي عدم تجاهل الإشكالات في حال الاطلاع عليها، وعدم تمريرها بتفسيرات ضعيفة أو بسيطة لا تزيل اللبس.
٨. إذا رأى الشارح الإشكال ولم يورد تفسيراً وشرحاً كافياً، فينبغي على الأقل الإشارة إلى المشكلة ولفت الأنظار إليها بطرح عدة تساؤلات حولها. وحتى عليه الاعتراف إذا لم يتمكن من حل الإشكال بشكل كافٍ. لعل من يأتي لاحقاً من العلماء يتمكن من الإجابة على التساؤلات ويزيل الإشكال.
٩. لقد اعتمد الشراح في شرح الأحاديث بشكل عام على ما لديهم من خبرات ومعلومات شخصية في علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية. والحال أنّ الحديث إذا كان يتحدث عن مسألة تستوجب علماً خاصاً في ميدان معين مثل الطب، أو التاريخ، أو الزراعة، أو الجغرافية... إلخ، فيجب الرجوع إلى المختصين في ذلك الميدان.
١٠. يقوم الشُّراح بشكل عام بتكرار الشروح السابقة ذاتها. وخاصة إذا أمعنا النظر في الشروحات التي تمت خلال القرن الأخير، نجد أنّها عبارة عن معلوماتٍ مقتبسةٍ من الخطّابي، وابن حجر، والعيني. ويتبين أيضاً أنّ ابن حجر، والعيني اعتمدا بدورهما على شروح ابن بطل، وابن المثير، والكرمانى وغيرهم. وهنا يجب أيضاً إعادة النظر في الشروح التي بين أيدينا لنرى مدى أصالتها وتكررها.
- لا شك أنّ شروح الحديث بغثها وثمينها تشكل أرشيفاً مهماً وغنياً للمهتمين بميدان الحديث. ولا يمكننا الاستغناء عن المعلومات الموجودة في الكتب المؤلفة بمجلدات ضخمة في مجال الحديث، ولكن ليس من الممكن أيضاً اعتبار كافة المعلومات الواردة فيها بمثابة «العلم اليقيني القطعي». فكما لا يمكننا الاستغناء عن الشروح الموجودة، وكذلك لا يمكننا الاطمئنان إلى كثيرٍ من المعلومات المقدّمة هناك باسم الشرح. وبناءً على ذلك يبدو جلياً أنّ هناك حاجةً ماسّةً أكثر من ذي قبل إلى إخضاع الشروح التقليدية للنقد والتمحيص، ودراستها ضمن إطار المعايير العلمية للوصول إلى شروح وتفسيرات أصيلة، وهذه مسؤولية كبيرة تقع على عاتق علمائنا الأفاضل. ويجب أن تكون مؤلفات الشروح الجديدة في عصرنا قادرةً من جهة على الإجابة عن التساؤلات الحديثة، ومن جهةٍ أخرى يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر ومستجداته. ومن الأجدر أن تتم كتابة التفاسير القائمة على المتن والمحتوى وذات الوزن من قِبَل لجنة من المؤلفين، وأن تكون أكاديميةً، ومنهجيةً، ومنظمةً، وذات طرحٍ إشكاليٍّ وتحليليٍّ^(٦٢).

(٦٢) يمكن اعتبار الكتاب «الإسلام من خلال الأحاديث» الذي تم إعداده قبل سنوات بمساهمة غالبية علماء الحديث في بلادنا، ونشرته رئاسة الشؤون الدينية على سبع مجلدات أقرب الناذج لهذا الذي نتحدث عنه.

المراجع:

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، بلا تاريخ، المجلس العلمي.
- أحمد بن حنبل، المسند، إسطنبول ١٩٨٢.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة، القاهرة ١٩٨٢، الطبعة الأولى، المطبعة العربية الحديثة.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة ١٩٧٢، الطبعة الحلبية.
- عظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود، شرح سنن أبي داود، بيروت ١٩٧٩، دار الفكر.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، إسطنبول ١٩٨١.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، منشورات سونمز، إسطنبول ١٩٨٠.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤.
- أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩-٣٠، أيار ٢٠٠٤ / بورصة، ٢٠٠٥.
- خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، منشورات الإنسان، إسطنبول ٢٠٠٦.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "إسرائيل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣-٥٤٥.
- الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن، مع سنن أبي داود، إسطنبول ١٩٨١، منشورات جاغري.
- ابن بطلان، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض ٢٠٠٣، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٩.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة ١٤٠٧، الطبعة الثالثة.
- ابن ماجه، محمد ابن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة ١٩٩٨، الطبعة الأولى، دار الوفاء.
- قلاووز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية.
- الكرمان، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن يوسف بن علي، الكواكب الدراري، بيروت ١٩٨١، دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، الرسالة.
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي.

- المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، إسطنبول ٢٠٠٥، منشورات الإنسان.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوزي، بيروت ١٩٩٠، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت ٢٠٠١، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج، القاهرة ١٩٢٩، المطبعة المصرية بالأزهرى.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة.
- الطيالسي، أبو داود، المسند، حيد آباد ١٣٢١.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر بن محمد الخوارزمي، الكشاف، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي.

مشكلة تأصيل السُّنة*

أ.د. إسماعيل حقي أونال

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: unal@divinity.ankara.edu.tr

الخلاصة:

تُعدُّ السُّنة من مصادر أحكام الدين الإسلامي وتأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن، وإنَّ عدها دليلاً شرعياً، وإلزامها الديني مثار جدلٍ وخلافٍ منذ قرون عديدة. ومن المعروف أنَّه عند ذكر الأدلة المتعلقة بمسألة، يتمُّ سرد آيات القرآن أولاً، ثم روايات الحديث. وعند الحاجة يتم إجراء تقييمٍ عقليٍّ. ورغم أنَّ القرآن هو مصدر مشروعية السنة الأساسية والطبيعية، فإنَّه لا يمكن تحقيق الاستدلال الصحيح عند إيراد الآيات ذات الصلة دون مراعاة سياقاتها ودلالاتها. وإنَّ الدراسات العلمية المستقلة حول الأحاديث المعتمدة دليلاً على مرجعية السنة، تُظهر أنَّ هذه الروايات هي نتاج الخلافات والنقاشات المتعلقة بالمسألة التي ظهرت بعد عصر النبي ﷺ. ومن ثمَّ فإنَّ إثبات حجية السُّنة والدفاع عنها استناداً إلى هذه الروايات ليس بالمقاربة الصحيحة والسليمة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السُّنة، حجية السُّنة، الدليل الشرعي، الحديث، الرواية

Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi

ÖZET

İslam Dininin hüküm kaynakları arasında Kur'an'dan sonra gelen Sünnet'in şer'î delil olma keyfiyeti ve dînî bağlayıcılığı asırlardan beri tartışılan bir husustur. Konuyla ilgili deliller sıralanırken önce Kur'an ayetleri, sonra hadis rivayetleri, gerekirse aklî değerlendirmelere yer vermek bilinen bir uygulamadır. Sünnet'in esas ve doğal meşrûiyet kaynağı Kur'an olmasına rağmen, ilgili ayetler bağlamlarına ve delaletlerine dikkat edilmeden sıralandığı zaman isabetli bir delillendirme yapılamamaktadır. Sünnet'in otoritesine delil olarak sunulan hadisler üzerinde yapılan müstakil ilmî çalışmalar da bu rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemi sonrası zuhur eden konuyla ilgili tartışmaların ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak Sünnet'in otoritesini tespit etmek ve savunusunu yapmak sağlıklı ve doğru bir yaklaşım değildir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, sünnet, sünnetin hücciyeti, şer'î delil, hadis, rivayet

The Problem of Legitimization of Sunnah

Abstract

It is a long-lasting debate for centuries that Sunnah's shariatic evidence position and its religious binding status. It is a known application that religious sources are respectively Qur'an verses, hadith, and if necessary rational assessments of the individuals. Although Qur'an is the principal and natural legitimization source of the Sunnah, it is not possible to understand this if the related verses are not considered in order. Specific studies show that hadiths, presented as evidence for authority of sunnah, are from the debates emerged after the death of the prophet Mohammad. For that reason, such narratives cannot be a proper source for determining and defending authority of the Sunnah.

Keywords: Qur'an, sunnah, testification of sunnah, shariatic evidence, hadith, narrative

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إسماعيل حقي أونال، مشكلة تأصيل السُّنة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٥-٣٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

أ- تأصيل السُّنة بالقرآن:

إنَّ السنة أهمُّ مصدرٍ بعد القرآن في الدين الإسلامي، وهي تعبرٌ باختصارٍ عن النبي محمد ﷺ قدوة ونموذجاً من الناحيتين الدينية والأخلاقية، وذلك بأقواله وأفعاله وسلوكه. ومن المعلوم أنه تمَّ تصنيف الكثير من الكتب والتصانيف وتأليفها حول عدِّ السنة مصدرٍ دليلاً وحكم (حجية السنة) في الدين. واعتادت هذه الكتب في أقسامها الأولى على ذكر الآيات القرآنية ذات الصلة مستندةً لقيمة حجة السنة وعدّها مصدرًا للأدلة والأحكام. وفي الواقع هذا هو الأمر الطبيعي والصحيح؛ لأنَّ النبي مكلفٌ من صاحب الدين الذي يتبعه ويؤمُّ من به بالقيام بتبليغ الدين وبيانه وتفسيره وتطبيقه وتعليمه للناس. ومن ثمَّ فمن المنطقي والبديهي البحث عن مصدر حجية ومرجعية هذا النبي أولاً في القرآن. ولعل الأجدر الاكتفاء بالقرآن فقط. ولكن عند ذكر هذه الآيات لا ينبغي الاكتفاء بالنظر إلى ألفاظها، وإنما من المهم جداً الأخذ بعين الاعتبار سياق ألفاظ الآيات ومقاصدها والمخاطبين بها وأسباب نزولها. وقد أجرى البروفيسور الدكتور محمد خيرى كرباش أوغلو دراسةً شاملةً في هذا الموضوع؛ حيث قسّم الآيات التي تبين مكانة النبي ﷺ في القرآن إلى أربع مجموعات رئيسية، وعدّها مستنداً لمرجعيته وحجيته، ووجه انتقاداتٍ للذين أرادوا إدخال الآيات الواردة ضمن هذه المجموعات في سياقات مختلفة، وقد ادعاهم التي حاولوا فيها انتزاع الآيات الداخلة في هذه المجموعات من سياقاتها وتفسيرها تفسيراتٍ خاطئة؛ بغية القول بعدم صلاحيتها مستنداً لحجية السنة^(١). وكذلك يبيّن الاستخدام الخاطيء لبعض الآيات في تأصيل السُّنة مع ذكر الأمثلة^(٢). ونودّ هنا إيراد التقسيم الذي قام به كرباش أوغلو، وذكر بعض الأمثلة التي قدمها:

١- الآيات التي تأمر بطاعة النبي، وعدم عصيانه، والخضوع لأحكامه وأوامره واتباع تعليماته:

- ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران].
- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].
- ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].
- ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَحْزَنْ إِلَى اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ هُمْ الْفَائِزُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].
- ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النور].

(١) محمد خيرى كرباش أوغلو، السنة في الفكر الإسلامي، منشورات مدرسة أنقرة (الطبعة الرابعة، أنقرة ١٩٩٩)، ص، ١٤٨-

- ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صَبَلاً كَثِيبًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].
- ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٥٩].
- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

يلخص كرباش أوغلو آيات هذه المجموعة بأربعة بنود:

١. المؤمنون مدعوون إلى طاعة الله ورسوله وأولي الأمر.
 ٢. على المؤمنين الحذر من معصية النبي ومخالفته.
 ٣. المؤمنون مدعوون إلى اتباع النبي.
 ٤. على المؤمنين الخضوع لأحكام النبي، واتباع القرارات التي يصدرها في الأمور التي يختلفون بشأنها.
- ثم يضيف قائلاً: «إنَّ المقصود بالطاعة الواردة في هذه الآيات ليس طاعة الله تعالى بذاته، وإنما طاعة الكتاب الذي أنزله؛ أي إطاعة القرآن والأوامر النواهي الواردة فيه. وأما طاعة الرسول فهي إطاعته بذاته، واتباع تعليماته والالتزام بأوامره ونواهيه في حياته وطاعة سنته بعد وفاته»^(٣).

٢- الآيات التي تدور حول وظيفة النبي في بيان القرآن وتفسيره:

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ الْقُرْآنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤].
- ﴿ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ [إبراهيم: ٤].

يقوم كرباش أوغلو على ضوء هذه الآيات بتفسير موسع لمهمة النبي التبشيرية^(٤)، ويقول: «ليس من المنطقي الإقرار بوظيفة النبي في تفسير القرآن وبيانه من جهة، ثم ردّ الأحاديث التي تنقل إلينا بياناته وأقواله المتعلقة بهذه الوظيفة دون تمييز بين صحيح وموضوع من جهة أخرى؛ ولهذا فإنّ الإقرار بوظيفة النبي في بيان القرآن وتفسيره يُعدُّ أساساً إقراراً بمكانة السنة في الإسلام. وهذا تصديقٌ لصحة الرأي الذي يحاول إثبات أنّ السنة مصدرٌ ودليلٌ بالاستناد إلى الآيات التي تشير إلى أنّ للنبي مثل هذه الوظيفة التبشيرية»^(٥).

٣- الآيات التي تتحدث عن سلطة النبي في التحليل والتحريم:

- ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ

(٣) المرجع السابق، ص، ١٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص، ١٦٥ - ١٧١.

(٥) المرجع السابق، ص، ١٦٨.

دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٦٣﴾ [التوبة].
 - ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٦٤﴾ [الأعراف].

بعد إيراد هذه الآيات يناقش كرباش أوغلو مختلف الآراء المتعلقة بالمسألة، ثم يبدلي برأيه قائلاً: «كل هذه الآيات تبين أنّ «تحليل وتحريم» النبي ﷺ ليس مجرد تبليغ مسائل «الحلال والحرام» المذكورة في القرآن فحسب، وإنما له على ضوء المعيار- المبدأ العام المبين له في القرآن سلطة/ صلاحية «تحليل وتحريم» أمور لم يتم التطرق إليها في القرآن، وهذه السلطة مستندة إلى القرآن»^(٦).

وأما ما قال عنه كرباش أوغلو إنه المبدأ- المعيار العام فهي المبادئ المذكورة في الآية ١٥٧ من سورة الأعراف: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«تحليل الطيبات وتحريم الخبائث».

٤- الآية التي تتحدث عن أن النبي «الأسوة/ القدوة الحسنة» التي يجب على المسلمين اتباعها:

- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الأحزاب].

يذكر كرباش أوغلو تفسيراتٍ مختلفة بشأن هذه الآية، ثم يقول: «ومن حيث النتيجة يمكن أن نصف تأصيل السنة بالاستناد إلى (الآية ٢١ من الأحزاب) مقارنةً تلقى قبولاً عاماً. ومن الملاحظ عدم وجود أي اختلاف في هذه المسألة بين العلماء والمفكرين المسلمين إلى يومنا هذا. وفي هذه الحالة يمكن الاستنتاج أنّ تأصيل السنة بالاستناد إلى الآية المذكورة يُعدُّ مقارنةً سليمةً»^(٧).

وإلى جانب الآيات الواردة آنفاً، التي عدّها كرباش أوغلو تقاريرٍ صحيحةً ومصيبةً في تأصيل السنة، فقد تناول أيضاً بعض الآيات التي تُعدُّ دلالتها على السنة جدليةً وحتى غير صائبة، إلا أننا سوف نكتفي بالإشارة إليها فقط، ونحيل إلى المصدر للاطلاع على تقييحات وتوضيحات أوسع^(٨). يتناول كرباش أوغلو المسألة بعقلية دفاعية، ويبيّن أنّ السعي للدفاع المستमित عن السنة قد واجه جملةً من المصاعب في تفسير بعض الآيات. وإنّ الآيات التي عدّها كرباش أوغلو جدليةً أو غير صائبة في تأصيل السنة هي: النجم، ٣-٤؛ النساء، ٦١، ١٣٦؛ التغابن، ٨، ٩، ١٥٨؛ الحجرات، ١٥؛ النور، ٦٢؛ البقرة، ١٥١، ٢٣١؛ النساء، ١١٣؛ آل عمران، ١٦٤؛ الجمعة، ٢؛ الأحزاب، ٣٤؛ الحشر، ٧؛ الفتح، ١٠؛ النور، ٦٣؛ محمد، ٣٢.

(٦) المرجع السابق، ص، ١٧٦.

(٧) المرجع السابق، ص، ١٨٧.

(٨) انظر المرجع السابق، ص، ١٨٨-٢٠٥.

ب- تأصيل السُّنة بالحديث:

إنَّ تأصيل السنة بروايات الحديث، وبعبارةٍ أخرى محاولة إثبات القيمة المصدرية من خلال الأحاديث يشكّل أكثر ميدانٍ جدليٍّ وإشكاليٍّ في مسألة حُجِّيَّة السُّنة. فبقدر ما يُعد إثبات مرجعية النبي وسنته من القرآن طبيعياً وصائباً، فإنَّ محاولة إثبات ذلك عن طريق الأحاديث تُعد تكلفاً غير صائبٍ بالقدر ذاته. نشير قبل كلِّ شيءٍ إلى أنَّ كلَّ الأبحاث والدراسات المتعلقة بالموضوع تبيّن أنَّ اكتساب «السُّنة» و«الحديث» معنًى اصطلاحياً كمصدر حكمٍ ثانٍ بعد القرآن، إنّما حدث بعد وفاة النبي ﷺ في عهد الشباب من الصحابة^(٩).

إنَّ الدراسات العلمية كافة التي أُجريت حول الأحاديث التي تشير إلى أنَّ السُّنة والحديث مصدر حكمٍ مستقلٍ أو مشتركٍ مع القرآن، تبيّن أنَّ كلَّ هذه الروايات تقريباً مشوبةٌ بالإشكالات والشبهات. فمثلاً بيّن محمد أمين أوزأفشار في أحد أبحاثه مواطن الضعف والإشكالات التي تشوب الرواية المعروفة باسم «حديث الأريكة» والتي تُذكر في رأس قائمة الروايات التي تُستخدم لإثبات أنَّ السُّنة مصدر حكمٍ مستقلٍ عن القرآن، وكذلك التي تشوب الرواية المعروفة بـ«حديث معاذ» التي يرد ذكرها حتماً بين الأدلة الشرعية، وذهب نتيجة ذلك إلى أنّه من غير المناسب والمستحسن إسناد مثل هذه الروايات إلى النبي ﷺ^(١٠). وكذلك فيما يتعلق بالرواية المعروفة بـ«حديث الثقلين» التي تتحدث عن الأمانتين اللتين تركهما النبي للناس واللّتين أعلن عنها في حجة الوداع، وهما في بعض الطرق «القرآن/كتاب الله» و«سنة النبي/ سنتي»، وفي بعض الروايات «كتاب الله/القرآن» و«عرتي أهل بيتي»، حيث يتبين بشكلٍ واضحٍ أنَّ عبارتي «سنة النبي» و«أهل بيتي» قد أُدرجتا في الحديث فيما بعد^(١١).

إنَّ محاولة تأصيل مرجعية/حججة النبيّ والسُّنة؛ بالاستناد إلى مثل هذه الروايات التي تحمل آثار الاختلافات والجدالات الدائرة حول الحديث والسُّنة خلال القرن والنصف الهجري الأول الذي نُقلت فيه أغلب أقوال النبيّ وأفعاله شفاهاً، وشهد الكثير من الاختلافات والتباينات الاجتماعية والسياسية والثقافية تشبه وضع قواعد البناء وأساساته على أرضيةٍ هشةٍ. ففي مسألةٍ يمكننا استخراج عشرات الأدلة بشأنها من مصدر موثوقٍ مثل القرآن، يُعد حتى تقديم الحجج والبراهين المنطقية والعقلية المجردة أكثر إقناعاً من مثل هذه الأدلة الإضافية الجدلية والخلافية من حيث مضمونها ونسبتها إلى النبي. وهنا فإننا سوف نتناول بالنقد والتحليل روايةً درسناها في إحدى مقالاتنا المنشورة سابقاً إضافة إلى الدراسات التي أشرنا إليها في الأعلى^(١٢).

(٩) بنيامين أرول Bünjamin Erul، مفهوم السنة عند الصحابة، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٩، ص، ١٤-٧٨؛ محمد أمين أوزأفشار M. Emin Özafşar، إعادة التفكير بالحديث، منشورات مدرسة أنقرة، أنقرة ١٩٩٨، ص، ١٣-٣٢؛ أنبيا يلدرم Enbiya Yıldırım، مسائل الحديث، منشورات رغب، إسطنبول ٢٠٠٨، ص، ١٦-١٩؛ إسماعيل حقي أونال İsmail Hakkı Ünal، الحديث، منشورات MEB، إسطنبول ٢٠٠٥، ص، ١٦-٢٣.

(١٠) محمد أمين أوزأفشار، «الماهية الحقيقية للروايات الجدلية»، إسلاميات، ج ١، العدد: ٣، أنقرة ١٩٩٨، ص، ١٩-٤٨.

(١١) انظر: بنيامين أرول، مصطلح/ مفهوم السنة وروايات الثقلين، منشورات الإلهيات، أنقرة ٢٠٠٧.

(١٢) إسماعيل حقي أونال، «مقاربة انتقائية ونقدية أو فهم النبي»، دراسات إسلامية، ج ١٠، العدد: ١-٣، أنقرة ١٩٩٧، ص، ٤٧-٥١.

وهي رواية تعدّ حتى سنّة الخلفاء الرشدين دليلاً شرعياً فضلاً عن سنة النبي، وبالمقابل تصف كل التطورات والتيارات اللاحقة بالضلال تحت مفهوم البدعة.

عن العرباض بن سارية، قال: صلّى لنا رسول الله ﷺ الفجر، ثمّ أقبل علينا، فوعظنا موعظةً بليغة، ذرفت لها الأعين، ووجلت منها القلوب، قلنا أو قالوا: يا رسول الله، كأنّ هذه موعظة مودّع، فأوصنا. قال النبي ﷺ: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنّه من يعش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدّثة بدعة، وإنّ كلّ بدعة ضلالة»^(١٣).

ثبت لدينا ١٤ طريقاً لهذا الحديث تباينت فيما بينها بعد الراوي الأول. فوردت خمس روايات منها في مسند أحمد بن حنبل، وأربع روايات في سنن الترمذي، وثلاث روايات في سنن ابن ماجه، ورواية واحدة في سنن أبي داود، ورواية واحدة في سنن الدارمي. ويمكن تخفيض العدد إلى الستة إذا ما جمع الرواة المشتركين. وإنّ الراوي المشترك بين كلّ الطّرق هو الصحابي العرباض بن سارية (٧٥). بمعنى أنّ هذه الرواية حسب أصول الحديث هي حديثٌ فرديٌّ مطلقٌ (أو حديثٌ غريبٌ مطلقاً). وأكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الثانية هو عبد الرحمن بن عمرو السلمي (١١٠). حيث إنّهُ هو الراوي الذي ينقل عن العرباض في ثمانية طرقٍ من أصل الطرق الأربعة عشر. وأما الرواة الآخرون الذين يروون عن العرباض فهم: ضمرة بن حبيب، وحجر بن حجر، وخالد بن معدان (١٠٤)، وعبد الله بن أبي بلال، ويحيى بن بن أبي المطاع. وأما أكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الثالثة من الإسناد فهو خالد بن معدان (في سبعة طرق)، وأكثر راوٍ يرد اسمه في الطبقة الرابعة فهو ثور بن يزيد (١٥٣). (في ستة طرق).

وحسب المعلومات الواردة في كتب الرجال لا يشوب السُّند أيّ شائبةٍ لا في اتصاله ولا في موثوقية الرواية ومصداقيتهم. ورغم عدم ورود الرواية في الموطأ والمصنّف اللذين يُعدان من مجموعات/مصنّفات الحديث قبل الكتب الستة، وكذلك عدم ورودها في البخاري ومسلم فإنّها تُعدّ حديثاً صحيحاً من حيث التقييم الكلاسيكي للحديث؛ ولذلك يقول الترمذي عن هذا الحديث: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيح»^(١٤)، ويقول عنه الحاكم النيسابوري: «صحيحٌ لا علة له»^(١٥).

(١٣) أحمد بن حنبل، المسند، ١٢٦/٤ - ١٢٧ (١-٦)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨٢؛ أبو داود، السنن، ٦ (١-٥)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ الترمذي، العلم، ١٦ (١-٥)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ ابن ماجه، المقدمة، ٦ (١-٢)، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١؛ الدارمي، المقدمة، ١٦ (منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١)؛ ابن حبان، الصحيحين ١/١٠٤ (١-١٦، بيروت ١٩٨٨)؛ الحاكم، المستدرک، ١/٩٥ (١-٤، بيروت)؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/١٨١ - ١٨٣ (٢-١، بيروت).

(١٤) الترمذي، العلم، ١٦.

(١٥) الحاكم، المستدرک، ١/٩٥. وللإطلاع على مزيد من التقييمات حول الحديث راجع: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢/١٨٢. والمثال الوحيد الذي رأيناه عن نقد هذا الحديث من ناحية المتن ويحجج معقولة هو عند العالم الشيعي سيد مرتضى العسكري. انظر: معالم المدرستين، ٢/٢٤٣ - ٢٤٤ (١-٣، طهران ١٩٩٣). غير أنّ هذا الرجل لا يبدي الحساسية ذاتها بالنسبة لرواياته.

ويوجد بعض التباينات في متن الحديث أيضاً. ففي بعض الطُّرُق لا تُحدد الصلاة التي جاءت بعدها هذه الموعظة (أبو داود)، بينما ورد في طرقٍ أخرى أنّ هذه الموعظة كانت بعد صلاة الفجر (الترمذي، الدارمي). وأما في الرواية الواردة عند ابن ماجه، فيذكر أنّ النبيّ قام ووعظ الناس فقط، دون التّطرق إلى الصلاة.

وفي سنن الترمذي ورد بعد عبارة «وإياكم ومحدثات الأمور» وصف «فإنّها ضلالة» دون ذكر جملة «كل محدثة بدعة»، ثمّ تمّ سرد الحديث بالقول: «فمن أدرك ذلك منكم فعليه...». وفي رواية ابن ماجه هناك بعد جملة «فإذا تعهد إلينا؟» إضافة: «قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعش منكم، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ»، وفي نهاية أحد الطُّرُق الواردة في مسند أحمد بن حنبل توجد عبارة: «فإنّنا المؤمن كالجمل الأنف حيثما انقيد انقاد»^(١٦).

رغم أنّ الرواية ذاتها ترد بثلاثة طرقٍ مختلفة في كتاب الطحاوي (توفي ٣٢٧) «شرح مشكل الآثار» وبصورة تكمّل بعضها بعضاً، إلا أنّ الطرق الثلاثة لا تحتوي على عبارة «فإنّه من يعش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً» ولا عبارة «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». وعدم احتواء كتاب الطحاوي على هذه العبارات الواردة في المصادر الأخرى أمر غريب وملفت للأنظار^(١٧).

ويجب بعد تقديم هذه المعلومات التقنية وقبل الانتقال إلى تحليل المتن أن نبيّن الأمر الآتي: رغم أنّ هذا الحديث يُعدّ صحيحاً عند المحدثين، إلا أنّه يدخل حسب مبدأ طوّرَه الفقهاء الحنفية ضمن فئة الخبر الواحد الوارد في عموم البلوى، ومن ثمّ يتمّ ردّ الخبر الذي يأتي بهذا الشكل. أي إنّ نقل أحد الأحاديث أو إحدى السنن التي من المقترض والواجب أن يعلم بها الجميع أو قسم كبير من الناس من راوٍ واحد سبب كاف لرد ذلك الحديث أو تلك السنة^(١٨). ومع أنّ الحنفية لم يلجؤوا إلى هذه المبادئ بشكل دائم، إلا أنّ الحجّة التي قدموها معقولة ومنطقية. حيث إنّ النبيّ ﷺ يخاطب جماعة من الناس بعد الصلاة أو خارج أوقات الصلاة، وبكلامٍ وعظيٍّ مؤثّرٍ أدّى إلى بكاء المستمعين، ولم ينقل هذا الكلام أحد سوى العرياض بن سارية! وهذه القاعدة لا تسري فقط عند الحنفية، وإنّما سارية عند الشافعية أيضاً. فمثلاً من أسباب ردّ الخبر الواحد عند الخطيب البغدادي هو أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه، فيدل ذلك على أنّه لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون له أصل، وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم^(١٩).

(١٦) ذهب الكثيرون إلى أن هذه الجملة الأخيرة مدرجة/مدسوسة. (ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ١١٠/٢، ١-٢، بيروت ١٩٩١).

(١٧) راجع: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ٣/٢٢١-٢٢٤، (١-١٧، بيروت ١٩٩٤).

(١٨) السرخسي، الأصول، ١/٣٦٨، (إسطنبول ١٩٨٤).

(١٩) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١/١٣٣، (١-٢، بيروت ١٩٨٠). وراجع أيضاً: الكفاية، ١٧ (المدينة؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١/٢٧٦).

يذكر ابن القيم الجوزية (٧٥١) - في معرض بيانه مؤشرات الحديث الموضوع ودلائله - أن الرواية التي تصوّب الدعوى القائلة بكتان الصحابة وبالإجماع والاتفاق بينهم لقولِ قاله النبي أو فعلِ فعله في حضورهم لا أصل لها^(٢٠). مع أنّ روايتنا قد خرجت من إطار السريّة والكتان من خلال روايتها من قبل شخص واحد، فإنّ محتوى رواية «غدير خم» التي ذكرها ابن القيم في هذا المجال، وقال إنه لا أصل لها قد تكرر أيضاً نقلها في مصادرنا وإن بقليلٍ من الفوارق، ومن قبل أكثر من راوٍ^(٢١).

إنّ القسم الذي نوّد التوقّف عليه من الرواية هو العبارة التي تبدأ بـ «فإنّه من يعيش منكم ير بعدي اختلافاً كثيراً» وما بعدها حتى نهاية الحديث. ولكن قبل ذلك لا بد أن نبيّن أنه من يود فهم قول النبي «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً» بشكل معقولٍ يظن أنّ النبي إنّما أراد القول «أطيعوا من وُيِّ عليكم حتى وإن كان عبداً زنجياً لا يأبه به الناس» آخذاً بعين الاعتبار الإيثار، والعمل الصالح والأهلية فحسب؛ إذ لا فضل في الإسلام لأحدٍ إلا بالتقوى؛ إلا أن الخطابي (٣٨٨) وهو من أوائل شراح الحديث لا يرى الأمر كذلك، حيث يفسر الحديث بقوله: «يريد به طاعة من وآله الإمام عليكم وإن كان عبداً حبشياً، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: الأئمة من قريش^(٢٢). وقد يُضرب المثل في الشيء بما لا يكاد يصح منه الوجود كقوله ﷺ: من بنى لله مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، وقدر مفحص قطاة لا يكون مسجداً لشخص آدمي^(٢٣)».

أي بما أنّ الأئمة لا يكونون إلا من قريش، فإنّ احتمال تولي الحبشي الإمامة كاحتمال تحوّل مكانٍ بمساحة مأوى الطير إلى مسجد. ومن ثمّ، فإنّه يعوّزنا حتى فهم القسم الذي رأيناه خالياً من الإشكال للرواية المتناولة فهماً صحيحاً على ضوء الروايات الأخرى.

من الطبيعي للغاية أن يقوم النبي ﷺ بوعد الصحابة، وتوجيه النصح إليهم في كلّ مناسبةٍ وبأية طريقةٍ ووسيلةٍ كانت. وإنّ إخباره هنا عن حدوث الاختلافات بين الذين يأتون من بعده يحمل طابع اليقين/ القطع أكثر من التخمين والتوقع. وهذا إخبارٌ من الله تعالى لنبيه حسب رأي الذين يعدّون الوحي مصدر الأمور الغيبية التي يجبر عنها النبي ﷺ. وحسب هذا الفهم فإنّ اختلاف أولئك الناس فيما بعد وضرهم رقاب بعضهم بعضاً رغم إخبار النبي بذلك وتحذيره منه، يبدو وكأنه نتيجة لسعيهم وجهودهم المبذولة في سبيل تصديق إخبارات النبي بشأن المستقبل. أي كأنهم فعلوا ما فعلوه لإثبات صدق النبي في إخباراته.

يلاحظ أنّ النبي ﷺ قد استعمل عبارة «ستتي» للإشارة إلى أفعاله وتصرفاته في بعض المسائل مع أنّ

(٢٠) ابن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ٥٧، (حلب ١٩٨٢).

(٢١) راجع: مسلم، فضائل الصحابة، رقم الحديث، ٣٦ (عن زيد بن الأرقم)؛ أحمد بن حنبل، المسند، ١/ ٨٤، ١١٨، ١٥٢، ٤/ ٣٧٠ (عن علي).

(٢٢) أحمد بن حنبل، المسند، ٣/ ١٢٩، ١٨٣، ٤/ ٤٢١.

(٢٣) الخطابي، معالم السنن، ٤/ ٢٧٨، (١-٤ بيروت ١٩٩١). وانظر كذلك: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ٢/ ١١٩.

عبارة السنة لم تكن بعد قد اكتسبت معناها الاصطلاحي الذي اكتسبته لاحقاً^(٢٤). وإن إشارة نبي ذكر في القرآن الكريم كقدوة وأسوة حسنة إلى أفعاله، وتوصية أتباعه بالاعتداء بها لأمر طبيعي للغاية. إلا أن الأمر غير الطبيعي هو الحديث عن سنة الخلفاء الراشدين والمهدين. فكما هو معلوم لم يدل النبي ﷺ بأي بيان أو إشارة إلى من سيتولى حكم الدولة من بعده أبداً، لا تصريحاً ولا تلميحاً. وحتى الروايات التي تُعتمد مستنداً لإشارته الضمنية إلى ذلك يتبين أنها زائفة ومكذوبة^(٢٥). وإن النقاشات التي دارت بين الصحابة فور وفاة النبي؛ وحتى قبل دفنه حول أحقية الخلافة والحكم، والآراء المختلفة والمتباينة التي ظهرت نتيجة ذلك، أثبتت بشكل جلي أنه لم يكن هناك أي توجيه من النبي بشأن هذه المسألة^(٢٦).

إذا تركنا مسألة علم النبي ﷺ بأحوال الخلفاء الذين سيأتون من بعده، وهل سوف يكونون راشدين أم لا؟ جانباً، فيجب علينا التوقف عند مسألة من هم هؤلاء الخلفاء الراشدون. ومعرفة هؤلاء سهلة حسب الأخبار التي تشير صراحة أو ضمناً إلى ترتيب الخلافة والتي ألمحنا إليها آنفاً^(٢٧). فمن اعتمد على هذه الأخبار ذهب إلى ترتيب الخلفاء وفق الآتي: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي^(٢٨). وتذكر رواية أخرى أن النبي قال: «اتبعوا من بعدي أبا بكر وعمر»^(٢٩). وأضاف أحمد بن حنبل إلى هؤلاء الخلفاء الراشدين الخليفة عمر بن عبد العزيز المتوفي (١٠١) (٣٠).

يُنقل عن السيد الشريف الجرجاني أنه قال عند الحديث عن معنى سنة الخلفاء «إن الإشارة إلى هؤلاء الخلفاء الأربعة لا تعني نفي صفة الخلافة عن غيرهم؛ لأن النبي أخبر أنه سيخرج من الأمة اثنا عشر خليفة». ووفقاً لرأيه فإن الإشارة إلى الخلفاء الأربعة تهدف إلى إضفاء الأهمية عليهم، وتصويب آرائهم، وبيان فضلهم على غيرهم في الإدارة والحكم. وإن ذكر النبي ﷺ لستهم إلى جانب سنته نابع من علمه بعدم وقوعهم في الخطأ في اجتهاداتهم واستنباطاتهم من سنته. وكذلك كان النبي يعلم أن بعض سننهم سوف تنتشر في عصرهم. ولسد الطريق أمام ظهور الآراء التي سوف تردّ هذه السنن فقد أضاف سننهم إلى سنته. وكذلك يوجد في هذا الحديث دليل على ترجيح آراء الخلفاء الأربعة على آراء غيرهم من الصحابة في حال حدوث اختلاف في الرأي^(٣١).

- (٢٤) للاطلاع على أمثلة ذلك راجع: البخاري، النكاح، ١؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣/ ٢٤١، ٢٥٩، ٤/ ٢٦٨.
- (٢٥) للاطلاع على هذا النوع من الروايات وتقييمها راجع: خطيب أوغلو، العلاقة بين الحديث وبين الأحداث السياسية والاجتماعية، منشورات أوتو، أنقرة ٢٠١٥، ص، ٥٧ وما بعد.
- (٢٦) للاطلاع على مزيد من التفاصيل حو النقاشات المتعلقة بالمسألة انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣/ ٢١٨ - ٢٢٣، (١) - ١٠، بيروت).
- (٢٧) للاطلاع على بعض الروايات المتعلقة بالموضوع انظر: ابن حجر العسقلاني، المطالب العلية، ٤/ ١٧ - ١٩، (١) - ٤، الكويت (١٩٧٣).
- (٢٨) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ١٨٣ - ١٨٤؛ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم، ٢/ ١٢٢؛ اللكنوي، تحفة الأختيار، ٥١، (بيروت ١٩٩٢).
- (٢٩) ابن أبي شيبه، المصنف، ١٢/ ١١، (١ - ١٥ بومباي ١٩٨٣)؛ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، ٢/ ٣٣٤، (١ - ٩ بيروت ١٩٦٨)؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٥/ ٣٨٥، ٤٠٢؛ الترمذي، المناقب، ١٦، ٣٧؛ ابن ماجه، المقدمة، ١١.
- (٣٠) ابن القيم، المنار المنيف، ١٥٠.
- (٣١) نقلاً عن الشريف الجرجاني، اللكنوي، تحف الأختيار، ٤٩.

وبالإضافة إلى ذلك فقد جرى نقاشٌ حول ما إن كان أتباع سنة الخلفاء الأربعة يفيد الندب أم الوجوب. فحسب رأي ابن الهمام (توفي ٨٦١) فإن هذا الاتباع يفيد الندب، بينما يذهب عبد الحي اللكنوي (توفي ١٣٠٤) إلى أن هذا الاتباع يفيد اللزوم^(٣٢).

فكما ذكر آنفاً فقد ذهب السيد الشريف الجرجاني إلى «أن إضافة النبي ﷺ سنن الخلفاء إلى سنته ناتجة عن علمه بعدم وقوعهم في الخطأ في اجتهاداتهم». هذا مع أن الإمام الشافعي لا يذهب إلى الرأي ذاته، وربما يعود ذلك إما لعدم اشتها هذه الرواية في عصره، أو لكونه لم يول لها اعتباراً. يقول الشافعي بما معناه: «أقول إن جاءنا خبرٌ من خلفاء رسول الله، وخبرٌ مخالفٌ من رسول الله أخذنا بخبر رسول الله^(٣٣)»، وبحسب الكلام فإن الشافعي عند قوله هذا كان يعلم أن الخلفاء أقدموا على أفعالٍ وممارساتٍ مختلفة عن سنة النبي.

وبرأينا فإن بيت القصيد يكمن هنا. أي إن الخلفاء الأربعة عندما كانوا يطبقون أفكاراً ويُقدمون على أعمالٍ وتصرفاتٍ جديدةٍ لمواجهة الحاجات والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المستجدة والمتطورة، كان من الممكن أن يخالفوا بعض الأعمال السابقة؛ أي سنة النبي ﷺ ولو شكلاً. ويمكننا العثور على الكثير من الأمثلة حول هذه الحالة وخاصة من تصرفات الخليفة عمر بن الخطاب وأعماله. حيث إن التجديدات التي أحدثها لأول مرة في عهده تبلغ قرابة ١٥٠ أمراً^(٣٤). وهذه هي سنة الخلفاء.

إن الرواية التي تناولناها تشكّل من جهةٍ تذكيراً بأن التجديدات الإلزامية التي وضعها هؤلاء الحُكّام أو الخلفاء المُقرَّبون من النبي ﷺ في وسطٍ يعجّ بكبار الصحابة والتي يمكن تعرضها للنقد وللتخطئة؛ تشكل تذكيراً بأنّها من ضمن سنة النبي ﷺ، ومن جهةٍ أخرى هي نتاجٌ لمساعي سدّ الطريق أمام من يريد استخدام هذه الأداة لإحداث تجديداتٍ من غير هؤلاء الخلفاء الأربعة، وتقييم هذه التجديدات على ضوء الأبعاد والتصورات السلبية لمفهوم البدعة^(٣٥). ولكن لأنه لم يعد من الممكن منع الأفكار والأعمال الجديدة التي جاء بها العلماء والحكام لمواجهة المستجدات والتغيرات الجديدة وتقييدها وتحديدها، فقد تمّ توسيع نطاق السنة واجبة الاتباع وذلك بالقول إن هذه السنة تشمل سنة أهل القرون الثلاثة الأولى الذين شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية والصلاح والتقوى أيضاً^(٣٦)، وأما ما أحدثه من جاء بعدهم من أمورٍ مخالفةٍ لمنهجهم وطريقهم، فهي بدعةٌ تؤدّي إلى الضلال. وأما من أرادوا توسيع هذا المفهوم أكثر ليشمل جميع المسلمين فقد جاؤوا بروايةٍ أخرى

(٣٢) المرجع السابق، ٥٠.

(٣٣) الشافعي، الأم، ٧/ ٢٦٢-٢٦٣، (١-٧، بولاك ١٣٢٦).

(٣٤) راجع: غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، (١-٢، بيروت ١٩٩٠)؛ أوليات الفاروق في السياسة (مصر ١٩٩٠) للكاتب نفسه.

(٣٥) للاطلاع على ملاحظات مشابهة راجع: الطالب، "البدع"، ترجمة: محمد شيمشك، AÜFD، العدد: ٢٣، (أنقرة ١٩٧٨)، ص، ٤٦٠.

(٣٦) للاطلاع على الروايات المتعلقة بالموضوع انظر: البخاري، الشهادة، ٩، فضائل أصحاب النبي، ١؛ الترمذي، الفتن، ٤٥؛ ابن ماجه، الأحكام، ٢٧.

استدلوا بها في هذا التوجه، وهي: «ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ»^(٣٧).

ترد في الحديث توصية بالابتعاد عن كل الأمور المستحدثة فيما بعد «وإياكم ومحدثات الأمور». وبطبيعة الحال فقد تمّ التحوُّط بشأن محدثات الخلفاء الأوائل، حيث ورد أنّ محدثاتهم هي بمقام سنة النبي ﷺ^(٣٨). وبناءً على ذلك فإنّ كلّ جديدٍ خارج هذه الحدود هو من قبيل البدع التي يجب الحذر منها واجتنابها.

وقد اضطر من عدّه هذه الرواية من كلام النبي ﷺ إلى القول: لعله ليست كلّ المحدثات - أي البدع - سيئة، وإنّما هناك بدعٌ حسنةٌ وبدعٌ سيئةٌ. وذلك في إشارة إلى المستجدات والمستحدثات التي أقرّها النبي بذاته في حياته، ومن ثمّ فإنّ البدع/ المحدثات السيئة هي ما أحدثت في الدين نفسه^(٣٩). وهذا التفريق أمرٌ لا مفرّ منه؛ وذلك لأنّ الدولة الإسلامية توسعت ووصلت إلى مناطق جغرافية شاسعة بعد وفاة النبي ﷺ بفترة قصيرة، ووجد المسلمون الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية والتقوا بثقافاتٍ وحضاراتٍ جديدةٍ ومختلفة، وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع المئات بل الآلاف من المحدثات والأمر التي لم يعهدها في بلادهم. فترددوا في تبني قسمٍ منها، وتقبّلوا قسمًا آخر بكلّ سهولةٍ وأريحية. فمثلاً وجد العرب أنفسهم لأول مرّة أمام الحِمَامات الجماعية التي وجدوها عند البيزنطيين ولم يعرفوها من قبل، ولا بدّ أنّها لاقت استحسان الكثير من المسلمين؛ حتى حدّر بعض الصحابة من يذهب إليها لاحتمال محظورتها أو حرمتها؛ وحتى تمّ نسب مثل هذه التحذيرات إلى النبي ذاته^(٤٠).

لأنّ عبارة «كلّ محدثةٌ بدعةٌ، وكلّ بدعةٌ ضلالةٌ» وردت في الحديث مطلقةً دون بيانٍ أو قيد، فقد بذل العلماء المسلمون خلال كل العصور جهوداً عظيمة، وصنّفوا وألّفوا كتباً ومجلداتٍ ضخمةً في مسائل البدع؛ وذلك لتحديد البدع التي تُعدّ ضلالاً، وتلك التي لا تعدّ ضلالاً^(٤١). وتمّ تناول الجدالات والنقاشات الفكرية

(٣٧) أحمد بن حنبل، المسند، ١/ ٣٧٩.

(٣٨) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ١٣٥، (١-٢، بيروت ١٩٩١)؛ اللكنوي، إقامة الحجّة، ٢٣.

(٣٩) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ١/ ١٢٨ وما بعد، ١٣٥ وما بعد؛ اللكنوي، إقامة الحجّة، ١٩ وما بعد.

(٤٠) راجع: أبو داود، الحمام، ١؛ الترمذي، الأدب، ٤٣؛ النسائي، الغسل، ٢. وانظر كذلك: ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ٢/ ٨٠-٨١، (١-٣، بيروت ١٩٨٣).

وما عدا هذه المحدثات كان هناك محدثات في الدين ذاته أيضاً. فقد جعل والي المدينة مروان بن الحكم خطبة العيد قبل الصلاة ليمنع من انصراف الناس عقب الصلاة دون الاستماع للخطبة، وأثار هذا الأمر حفيظة أبي سعيد الخدري، ولم يعجبه تصرف مروان، فقال: "غيرتم والله". ومن اللافت استخدام أبي سعيد عبارة "غيرتم" دون التطرق إلى ألفاظ "محدثة" أو "بدعة". (البخاري، العيدين، ٦؛ مسلم، العيدين، رقم الحديث: ٩). ويروى أيضاً أن أول من قام بهذا التغيير هو عمر بن الخطاب. انظر: المهام، المصنف، ٣/ ٢٨٣.

(٤١) للاطلاع على الكتب المتعلقة بالموضوع راجع: رحمي ياران، "البدعة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ٦/ ١٣١، (إسطنبول ١٩٩٢). وانظر كذلك: غولدزبير، دراسات إسلامية، ٢/ ٢٥-٣٧، (١-٢، لندن ١٩٦٧)؛ الطالبي، البدع،

والعقائدية التي لم تكن معروفة في عهد النبي ضمن مفهوم البدعة، وحتى في المسائل الفقهية التي تُعدّ موضوعاً جديلاً حاول الخصوم تفنيد آراء خصومهم واجتهاداتهم وإثبات بطلانها من خلال مفهوم البدعة، كما حدث مع آراء أبي حنيفة وتلامذته^(٤٢). وعُدَّ كل ما عدا أهل السنة من أتباع الفرق الاعتقادية والكلامية من أهل البدع أيضاً. وشهدت مسألة جواز الرواية عن هؤلاء خلافاتٍ ونقاشاتٍ مستقلة أيضاً؛ ولأن مفهوم أهل البدع أو تقييمه قد جلب معه تهمةً عامةً، فقد رُدَّت كل أفكار تلك الفرق وآرائها، وتم تجاهلها تماماً مع أنها قد تتضمن آراءً صحيحةً وصائبةً.

إنَّ السبب الأساس لعدم قبولنا عدَّ هذه الرواية من كلام النبي ﷺ هو عدم وجود أيّة نقاشاتٍ بشأن السنة والبدعة في حياة النبي، فكما بيّنا آنفاً فإنَّ الرواية هي: عبارة عن انعكاسٍ للجذالات والخلافات والنقاشات المتعلقة بهذه المسألة التي ظهرت في القرن الهجري الأول وما بعده بمواجهة التطورات والمستجدات السريعة التي ظهرت عقب وفاة النبي^(٤٣). مع أنَّ كلمة «البدعة» موجودةٌ في لغة العرب، وحتى في القرآن الكريم^(٤٤)، إلا أنَّها تُعدُّ بمعناها الاصطلاحي الذي كسبته فيما بعد غريبة على النبي؛ لأنَّ النبي بذاته أقرَّ الكثير من المحدثات والمستجدات المفيدة والحسنة، وكان دائماً منفتحاً على مقترحات الآخرين وآرائهم.

وإنَّ مصطلح «الخلفاء الراشدين» في قناعتنا لم يكن بالعبارة المستقرة والمعروفة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل أيضاً، فهذه العبارة لا ترد كثيراً في المصادر الأولى للتاريخ الإسلامي^(٤٥)، كما أنَّها قد لا ترد في مصادر الحديث المشهورة إلا في الرواية التي تتناولها بالدراسة^(٤٦). ويتبيّن أنَّ استخدام هذا المصطلح/ العبارة لم يشهد انتشاراً إلا بعد ظهور هذه الرواية بفترة طويلة^(٤٧).

وهنا قد يخطر في الذهن تساؤلٌ استغرابيٌّ عن سبب ذكر النبي أخباراً ومعلوماتٍ عن الأحداث التي ستجري بعده؛ ولاستغرابنا هذا بعض الأسباب الوجيهة. فالنبي ﷺ لم يذكر ولو مرةً واحدةً مَنْ سيخلفه في إدارة أو حكم الدولة، علماً أنَّها مسألةٌ بغاية الأهمية. وباعتبار أنَّ وفاته لم تكن فجأةً، فكان يُتَظَرُّ أو يُتَوَقَّعُ منه إيراد بيان بشأن هذه المسألة أثناء فترة مرضه. وطالما أنه لم يذكر شيئاً بخصوص ذلك، ولعله ترك هذا الأمر الذي يمثل مسألةً مهمّةً وخطيرةً جدًّا للمجتمع الإسلامي ليقوم الأخير باختيار حكامه، فليس من المعقول بعد

(٤٢) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٢ / ١٤٨.

(٤٣) للاطلاع على بحث مهم في هذه المسألة راجع: محمد الطالبي، "البدع"، ص، ٤٤٥ - ٤٦٠.

(٤٤) الأحقاف، ٩؛ الحديد، ٢٧.

(٤٥) فمثلاً يذكر في طبقات ابن سعد في دعاء أبي بكر عندما أوصى باستخلاف عمر بن الخطاب مكانه: "واجعله من خلفائك الراشدين". (٣ / ٢٠٠). ولا بد من الانتباه هنا أن كلمة "الخلفاء" مضافة إلى الله تعالى.

(٤٦) خلال البحث الذي أجريناه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لم نثر على عبارة "الخلفاء الراشدين" سوى في هذه الرواية.

(٤٧) وللإطلاع على الرأي القائل: إن صفة "الراشدين" إنما أطلقت على الخلفاء الأربعة الأوائل بعد تسلم مقاليد الحكم خلفاء جاثرون وظلمة من الأمويين والعباسيين، وإن الأحاديث التي تصف هؤلاء الخلفاء الأربعة بهذه الصفة ظهرت بعد ذلك.

راجع: سيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ٢ / ٢٤٣.

ذلك أن يذكر معلوماتٍ عن أمورٍ ومسائلٍ أقلَّ أهمية، ويتدخل في الكثير من الاختلافات التي ستظهر بعده، حتى إنه يناصر طرفاً ضد آخر، ويخبر عن الكثير من الفتن، ويستهنج الفرق السياسية والعقائدية بذكر اسمها صراحةً أحياناً والإشارة إليها ضمناً أحياناً أخرى، ويحكم عليها بالصلاح أو المروق والفسوق. وإذا ما أمعنا النظر فإننا نلاحظ أنّ الإخبارات الصادرة عن النبي بشأن المستقبل، التي تحمل صفة سياسية واجتماعية وكلامية، محصورةٌ بالقرون الثلاثة الأولى تقريباً. وإذا ما تمت مقارنة بعض متون الحديث بالأحداث التي ظهرت وتطورت في هذه الفترة نجد تطابقاً تاماً بينها تقريباً^(٤٨). وسبب ذلك واضحٌ للغاية. حيث إنّ عملية تصنيف الحديث قد اكتملت بنسبةٍ كبيرةٍ في نهايات القرن الثالث الهجري، وبالتوازي مع هذه العملية توقفت أنشطة وضع الأحاديث وانتهت. وفي هذه القرون الثلاثة التي استمرت خلالها عملية تدوين كتب الحديث وتصنيفها نُسب إلى النبي من الأقاويل ما قد أريد نسبتها إليه، ودخل منها إلى المصادر ما دخل، وُجّع بعض منها في كتب الموضوعات، ولعلَّ القسم الأكبر منها صار في طيّ النسيان؛ لأنه لم يعد من الممكن إضافة شيءٍ جديد إلى الكتب والمؤلفات التي صُنفت وأخذت شكلها النهائي، فإنَّ الأحاديث المتعلقة بالمستقبل بقيت محصورةً بالقرون الثلاثة الأولى. وإنَّه لأمرٌ يثير الاستغراب والفضول أن يتحدث النبي حسب إحدى الروايات في خطبةٍ طويلةٍ امتدَّت من الصباح حتى المساء عن الأحداث التي ستجري إلى يوم القيامة، ثم لا يخبر شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عصورٍ لاحقة، وعلى سبيل المثال الأحداث التي جرت وتجرى في عصرنا الحالي التي ربما تُعد من أهم الأحداث وأخطرها في تاريخ العالم.

إنَّ تدرُّع الناس بالنبي وجعله أداةً ومنتكاً لمخادعة أنفسهم وغيرهم بدل تحمّل مسؤولية أفعالهم وأقوالهم يشكّل أساس الإشكالات التي نواجهها في ميدان الحديث. وإذا ما أمعنا التفكير في اختيار الناس لهذا الطريق، ظلناً منهم أنهم سوف يحققون مصالحهم السياسية والقبلية والطائفية والاقتصادية... إلخ بشكلٍ أسهل، فلن يكون من الصعب حينها فهم سبب تردّدنا وتشكّكنا أمام الكثير من مثل هذه الروايات التي نواجهها. وبرأينا يجب تطبيق التقييم ذاته على كل الروايات التي تتناول مسألة تعارض السنّة والبدعة، وتُنكر أو تدافع عن السنّة، هذه الروايات التي تعكس التطوّرات والمستجدّات والنقاشات والخلافات التي ظهرت بعد عهد النبي ﷺ.

المراجع:

- أحمد بن حنبل، المسند، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨٢.
- العسكري، سيد مرتضى، معالم المدرستين ٢، طهران ١٩٩٣.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٩.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة وروايات الثقلين، منشورات الإلهيات، أنقرة ٢٠٠٧.
- غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، بيروت ١٩٩٠.

(٤٨) انظر: محمد سعيد خطيب أوغلو، العلاقة بين الأحداث السياسية والاجتماعية وبين الأحاديث، أو تو، أنقرة ٢٠١٥.

- غالب بن عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في السياسة، مصر ١٩٩٠.
- غولدزير، إيجناز Goldziher Ignaz، دراسات إسلامية، لندن ١٩٦٧.
- الحاكم النيسابوري، المستدرک، بيروت، بلا تاريخ.
- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، بيروت ١٩٨٠.
- الخطيب البغدادي، الكفاية، المدينة، بلا تاريخ.
- خطيب أوغلو، محمد شيمشك، العلاقة بين الأحداث السياسية والاجتماعية وبين الأحاديث، منشورات أوتو، أنقرة ٢٠١٥.
- الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنة، بيروت ١٩٩١.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن أبي شيبة، المصنف، بومباي، ١٩٨٣.
- ابن حجر، العسقلاني، المطالب العلية، الكويت ١٩٧٣.
- ابن حبان، محمد بن حبان، الصحيح، بيروت ١٩٨٨.
- ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حلب ١٩٨٢.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت ١٩٩١.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كتاب الموضوعات، بيروت ١٩٨٣.
- ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، بيروت ١٩٦٨.
- كرباش أوغلو، محمد خير، السنة في الفكر الإسلامي، منشورات مدرسة أنقرة (الطبعة الرابعة)، أنقرة ١٩٩٩.
- اللكنوي، تحف الأخيار، بيروت ١٩٩٢.
- أوزأفشار، محمد أمين، إعادة التفكير في الحديث، منشورات مدرسة أنقرة، أنقرة ١٩٩٨.
- أوزأفشار، محمد أمين، "الماهية الحقيقية للروايات الجدلية"، إسلاميات، ج ١، العدد: ٣، أنقرة ١٩٩٨.
- السرخسي، محمد بن أحمد، الأصول، إسطنبول ١٩٨٤.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بولاق ١٣٢٦.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، بيروت ١٩٩١.
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، بلا تاريخ.
- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، بيروت ١٩٩٤.
- الطالبلي، محمد، "البدع"، ترجمة: محمد شيمشك، AÜİFD، العدد: ٢٣، أنقرة ١٩٧٨.
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، منشورات جاغري، إسطنبول ١٩٨١.
- أونال، إسماعيل حقي Ünal İsmail Hakki، الحديث، منشورات MEB، إسطنبول ٢٠٠٥.
- أونال، إسماعيل حقي، "مقاربة انتقائية ونقدية أو فهم النبي"، دراسات إسلامية، ج ١٠، العدد: ١-٣، أنقرة ١٩٩٧.
- ياران، رحيمي، "البدعة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٢.
- يلدرم، أنبيا، مسائل الحديث، منشورات رغبة، إسطنبول ٢٠٠٨.

مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن *

أ. د. أنبيا يلدرم

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: enbiyayildirim@hotmail.com

الخلاصة:

إن القرآن الكريم والأحاديث النبوية هما العنصران الأصليون في بناء وإنشاء التراث والحضارة الإسلامية؛ ولهذا ينبغي أخذ هذين العنصرين الأصليين بعين الاعتبار عند محاولة فهم كل شيءٍ يخطر في الذهن ابتداءً من هيكل البناء وصولاً إلى العادات والتقاليد. وكذلك ليس من الممكن المحافظة على التراث والحضارة المشار إليهما وضمان استمرارهما في العصور اللاحقة من غير هذين العنصرين الأصليين. وكل حالة معاكسة لهذه الحقيقة ما هي إلا انفصال عن القيم وتجرد منها، ومحاولة للتشبه بالآخرين واللهاث خلفهم. ورغم هذه الحقيقة الساطعة فإننا نلاحظ خلال المئة والخمسين سنة الأخيرة أن المقاربة التي تنادي بالاكتفاء بالقرآن الكريم في إعادة بناء التراث والحضارة الإسلامية واستبعاد الأحاديث من العملية كلياً تلقى آذاناً صاغية، وأصواتاً مؤيدة. وتظهر هذه المقاربة إلى الأحاديث على أنها من العوامل والمؤثرات الأساسية في المعاناة والمذلة والمهانة التي يعيشها العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، وتعتقد أن لم تشمل الأمة وجمع المسلمين حول كتاب وحيد سيكون أيسر وأسهل. ومع أن وجهة النظر هذه تقدم نفسها كنظرة شمولية وجامعة، إلا أنها تصطبح معها الكثير من الأزمات والمشكلات الجديدة غير المعهودة، كما أنها تدفع بالأمة نحو مزيد من الانقسام والتمزق والتشتت. ولذلك فإن ما يجب القيام به هو حماية مكانة سيادة العنصرين الأصليين. وينبغي عند القيام بذلك عدم تجاهل بعض المشكلات القائمة أيضاً.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، القرآن، الصلاة، الأذان، النبي، الأمة

Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları

Özet

İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden iki aslı unsur Kur'ân ve hadislerdir. Bu nedenle, mimariden âdet ve geleneklere varıncaya kadar akla gelebilecek her şey bu iki aslı unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde de bu ikisi olmadan söz konusu medeniyet ve geleneği sürdürmek mümkün olmayacaktır. Tersine bir durum değerlerden kopuş ve başkalaşmadır. Bu yalın gerçeğe rağmen, son yüz elli yıllık süreçte hadisleri tamamen bir yana koymak suretiyle İslâm medeniyet ve geleneğini yeniden inşa etme ve Kur'ân'la yetinme şeklinde bir yaklaşım kendisine taraftar toplamaktadır. Bu yaklaşım İslâm coğrafyasının son iki yüzyıldır zillet içinde yaşamasının kökenindeki etkenlerden biri olarak hadisleri görmekte ve ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını düşünmektedir. Bu bakış açısı bütünleştirici bir bakış açısı olarak kendisini takdim etmekle birlikte pek çok yeni sorunu da beraberinde getirmekte, ümmetin yeni parçalanmışlıklara sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, iki aslı unsurun hâkimiyetini korumaktır. Bunu yaparken de, var olan bazı sorunlara gözleri kapamamaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, Kur'ân, namaz, ezan, peygamber, ümmet

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أنبيا يلدرم، مشكلات خطاب الاكتفاء بالقرآن، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٣٩-٥٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse

Abstract

Qur'an and hadiths are two fundamental sources that base Islamic civilization and Islamic future. For that reason, all Islam related issues, from architecture to culture, should be interpreted with reference to them. Besides that, it is not possible to sustain Islamic civilization and future without these sources.

The counter situation is the rupture from the values and degeneration. Although this plain truth, in the last one hundred fifty years, there are increase in the number of supporters for the Qur'an is enough discourse which excludes hadith tradition. This approach hypothesizes that hadiths are the among of reasons for underdeveloped situation of the Islamic world and considers that uniting Muslim people around the Qur'an is easier to achieve.

Although this approach has potential to unity people, it causes many new problems and excludes the ummah differently. For that reason, the cure is to respect two fundamental sources of the Islam. While doing that, it is important not to ignore the current problems.

Keywords: Hadith, sunnah, Qur'an, salah, azan, prophet, ummah

إن الأحاديث دائماً ما تكون إحدى المسائل الجدلية/الخلافية الأساسية في العالم الإسلامي. وفي هذا السياق فقد أجريت دراسات وأبحاث عدّة حول إشكالية بعض الروايات الموجودة في كتب الحديث، وإلى جانب هذه الدراسات ظهرت اتجاهات تدعو إلى ضرورة استبعاد الأحاديث كلياً. وبدأت التوجهات التي تبنت المقاربة الثانية وتحولت إلى تيار معروف باسم «القرآن يكفي» بدأت خلال الفترة الأخيرة تلقي رواجاً واهتماماً في العالم الإسلامي، وخاصة بين فئة الشباب. والوضع في بلدنا لا يختلف عن ذلك أيضاً. وعند الحديث عن هذا الخطاب تجري محاولة تأصيلها عن طريق بعض الروايات، والدفاع عن فكرة أن القرآن، باعتباره النص الوحيد المحفوظ بين دفتي كتاب، يكفي المؤمنين. ووفقاً لهذه الدعوة أو الفكرة فإن التركيز على القرآن وتوحيد الأمة حوله أكثر منطقية ومعقولة من الانشغال بالأحاديث التي كتبت بعد النبي ﷺ بمئة عام على الأقل، وتشكل كتلة من التناقضات.

إن هذا الخطاب يبدو للوهلة الأولى مستساغاً وجذاباً، ولكن في الواقع يجلب معه الكثير من المشكلات والتعقيدات؛ لأنه محاولة لجمع الناس وتوحيدهم حول كتاب واحد، إلا أن نهاية الأمر ونتيجته مغايرة لذلك تماماً. فالنتيجة هي وضع المسلمين أمام معضلات وأزمات جديدة.

١ - جذور الجدل:

بعد الاحتلال الإنكليزي للهند ومصر خلال القرن التاسع عشر تنامت في هذه البلاد، التي أصبحت بحالة مواجهة مباشرة مع الغرب، مشاعر الحنين إلى عصور الازدهار والقوة والعزة، وظهرت أفكار ودعوات للنهوض ولانتشال المسلمين مما وقعوا فيه من المذلة والهوان، ورأت هذه الأفكار أن النهضة الجديدة لن تكون إلا بالعودة إلى قيمنا ومثلنا. فذهب قسم من أولئك الباحثين عن هذه النهضة - كما حدث في شبه القارة الهندية - إلى ضرورة التمسك بالقرآن ووجوب استبعاد الأحاديث بغية تحقيق وحدة المسلمين، ومن ثم ألفوا جملة من

أبحاث التفسير وكتبه التي توافق أفكارهم وآراءهم وتدعمها. فحسب رأيهم دونت الأحاديث بعد عهد النبي ﷺ بفترة طويلة، ولا تتمتع بالمصادقية والثقة، والأسوأ من ذلك أنها كانت وما زالت سبباً لتفريق المسلمين وتشتتهم. لم تكن هذه الفكرة في البداية حركة متمتعة بالقوة والاستمرارية، إلا أنها فيما بعد بدأت بجذب مناصرين بعدد لا يستهان به، ولاقت صدى في الكثير من بلدان العالم الإسلامي. وما زالت هذه الدعوة تحافظ على استمرارها في يومنا هذا وبشكل أوسع انتشاراً.

يقوم أنصار المقاربة المذكورة في سبيل إثبات وجهة نظرهم وأحقيتها بأبحاث وتأليف كتب، وكتابة رسائل وردود على مخالفاتهم بمختلف لغات العالم. ولكن الأمر الذي يلفت انتباهنا في جزء كبير من ردودهم هو تخليهم عن الأسلوب الخطابي اللين، والتوجه نحو الأسلوب الاتهامي المتضمن مختلف الاتهامات. وحسب النقاد فإن أنصار هذا التيار ودعائه - خاصة في شبه القارة الهندية ومصر - هم من المتأثرين بالمستشرقين ومن يسير على نهجهم، ومن الذين ليس لديهم شيء من القيم الإسلامية، وذلك استناداً إلى دور الإنكليز في ظهور هذه الحركة وتوجهها العام. وحتى إن بعضاً منهم رغم ظهورهم بمظهر المسلم لكنهم في الحقيقة أعداء لعقيدتنا، وغايتهم هي هدم الإسلام من خلال استبعاد المصدر الثاني من مصادر ديننا الحنيف.

ولا بد من العلم أنه رغم كون الحركة المذكورة موجودة كتيار منذ مئة وخمسين عاماً، إلا أن الأفكار التي تحملها لم تظهر على يدها للمرة الأولى. حيث يذكر الإمام الشافعي في كتابه «الأم» مناظرة أجراها مع أحد الذين يرفضون الأحاديث كلياً. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه توفي عام ٢٠٤ / ٨١٩ ندرك بكل سهولة أن جذور هذا الجدل والنقاشات تعود إلى العصور الأولى، إلا أنها لم تتحول إلى حركة مستمرة ومتناسكة بسبب ما تعانیه من ضعف علمي.

ونظراً لعدم وجود المستشرقين في العصور الأولى التي ظهرت خلالها هذه النقاشات والخلافات ينبغي علينا إذن الكف عن الاتكاء على شيء ما عند التطرق إلى مشكلاتنا، والتخلي عن الاستهزاء بعقول المسلمين وإظهارهم بمظهر المسكين الذي يتبع الآخرين في كل الأحوال، وغير القادر على الحديث عما جرى له. وكذلك يجب علينا إبقاء باب الفكر والنقد والاختلاف مفتوحاً حتى يتطور الفكر الإسلامي. وإلا فإننا نكون من خلال الضغط على المؤمنين ونبذهم وإقصائهم قد أعددنا البيئة الخصبة لحدوث الكوارث البشرية، وغطينا على إخفاقتنا وقصورنا بالاستبداد. ولهذا علينا إظهار الرحمة والشفقة والتفاهم تجاه كل مسلم. ولا ننس أن من ينادي بالقرآن وحده إنما يرى أن الأحاديث - وبعبارة أخرى الروايات - تسببت وتسبب تفرقة المسلمين، ومن ثم فإنهم يعتقدون أنه من الأسهل توحيد الأمة حول كتاب واحد، وحتى إنهم يعترفون بصعوبة المهمة أيضاً.

٢- المنادون ب فكرة «القرآن وحده يكفي» في هذا العصر:

إذا ما نظرنا إلى ماضي / سيرة الذين ينادون بفكرة «القرآن يكفي» في عصرنا الحالي، سواء في بلدنا تركيا أم في العالم الإسلامي بعامه، فإننا نجد حالة غريبة لدى هذه الحركة ومختلفة عن الأشخاص الذين تستند إليهم، مثل: سعيد أحمد خان، وعبد الله جكرالوي Abdullah Çekrâlevî، وأحمد الدين أمر يتساري Ahmeduddîn

Amritsârî. فأغلبهم لم يتلق تعليماً دينياً بالمعنى الحقيقي، فكل ما عندهم هو مطالعة وقراءة سطحية ضحلة، ولم يبلغوا إلى المستوى المطلوب في ميادين العلوم والمعارف الدينية مثل: العلاقة بين القرآن والسنة/ الحديث، والفقه، والتفسير وغيرها. وباختصار إنهم غير متخصصين في العلوم الإسلامية، ولهذا فإنهم لا يدركون ولا يستوعبون تماماً ما الذي تعنيه العلوم الشرعية وعمّا تعبر وخاصة في مجال الحديث. وبناء على ذلك فإنهم يتوقفون على بعض الروايات الواردة في كتب الحديث المعتمدة، تلك الروايات التي تعاني فعلاً من إشكال من حيث صحتها وثبوتها، ثم يعممون هذه الحالة الخاصة على كل مصادر ومدونات الحديث، ويردون الأحاديث كافة. فهؤلاء الأشخاص لا يأخذون بعين الاعتبار - بسبب قصورهم العلمي - حقيقة مهمة، ألا وهي أن النبي ﷺ لا بد أنه يمثل شيئاً للمسلمين المعاصرين، بل إنهم لا يستوعبون ذلك.

يوجد في دولتنا فئة من الناس تنادي بالاكتفاء بالقرآن. وهؤلاء لا يعرفون اللغة العربية، وإنما يتحدثون من خلال الترجمات التي قام بها بعضهم. وادعائهم هو: «إن كتاب الله لا يخاطب العرب وعلماءهم فقط، ومن ثم فلا يشترط العلم باللغة العربية، وإنما يمكننا معرفته وتناوله بالدراسة والحديث عنه عبر ترجماته». إلا أنهم يغفلون عن صعوبة فهم القرآن - وخاصة بعض الآيات - عبر ترجمته، وعن وجوب الرجوع إلى الفروع والاختصاصات العلمية الأخرى من أجل فهم كتاب الله. والأصح أنهم لا يعرفون صعوبة الأمر أساساً بسبب عدم توفر الحد الأدنى من العلم لديهم في هذا المجال. والحال أن للأدب العربي ولعلوم التفسير والحديث والفقه والكلام دوراً كبيراً، وتقدم مساعدة لا غنى عنها في هذا المجال. إلا أن هؤلاء الناس، بسبب قصور نظرهم وادعائهم عدم الاحتياج إلى شيء غير الترجمة التركية للقرآن الكريم، حرموا من العلوم المساعدة، واتخذوا المفهوم الذي شكّله عن القرآن من دفعهم إلى هذا الطريق ديناً. حقاً إننا أمام وضع كارثي.

٣- الاتهام الموجه من خلال عدد الأحاديث:

إن أحد أكبر الحجج التي يعتمد عليها الذين يدعون بعدم موثوقية الأحاديث هو عدد الأحاديث. حيث يرد في بعض الروايات أن كبار المحدثين بها فيهم البخاري قد اختاروا الأحاديث التي ضمنوها في كتبهم من بين مئات الآلاف من الأحاديث. وبناء على ذلك إذا ما جمعنا الروايات التي أوردتها كل محدث وأحصينا عددها فإننا نكون أمام عدد هائل من الأحاديث، بحيث لا يقل عن مليوني حديث على أقل تقدير. ومن ثم فإنهم ينظرون إلى هذا العدد الضخم، ويقولون:

«لقد كانت فترة النبوة ثلاثة وعشرون عاماً. وإذا ما أجرينا عملية حسابية لعدد الأيام، ٢٣ * ٣٦٥ فإننا نكون أمام ٨٣٩٥ يوماً. وإذا ما قسمنا عدد الأحاديث، وهو مليونان، على عدد الأيام ٨٣٩٥ فإن النتيجة هي ٢٣٨، أي إن النبي ﷺ تحدث كل يوم ب ٢٣٨ حديثاً. وليس من الممكن أن يكون النبي ﷺ قد تحدث بهذا القدر الكبير من الموضوعات والمسائل كل يوم. وعلاوة على ذلك إذا أراد إنسان أن يكتب ما سمعه في اليوم ذاته أو في أوقات متفرقة قبل عام عن شخص يحبه، فإنه لن يتذكرها كلها ليكتبها. وهذا الأمر يدل على أن الأحاديث التي دونت بعد النبي ﷺ بمئة عام على الأقل قد اختلطت بالكثير من الكذب، ومن ثم لا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها».

يشوب هذا الادعاء أخطاء ومغالطات من عدة جوانب:

١, ١. إن الروايات التي تتحدث عن عدد الأحاديث التي اختار منها أئمة الحديث أحاديثهم هي محض خيال. فهذه الأرقام ليست بالأرقام الإحصائية، أي لم تتم عملية عد وإحصاء منهجية للوصول إلى هذا الرقم. ولا نعتقد أن المحدثين أنفسهم قد أحصوا الأحاديث التي جمعوها؛ لأن ذلك إضاعة للوقت فيما لا طائل منه.

١, ٢. هناك أمر مهم للغاية يغيب عنن يتمسكون بالأرقام الواردة في الروايات بسبب قلة خبرتهم وعلمهم في هذا الميدان، وهو: تقييمهم كل حديث من المليون حديث على أنه مختلف ومتميز عن الأحاديث الأخرى كلياً. والحال أن المحدثين يعدون كل حديث يتغير أحد رواته، أو تتغير كلمة في متنه على أنه حديث مختلف. ومن ثم فقد يكون مئة حديث يتضمن اختلافاً في الرواية أو النص حديثاً واحداً في الأساس.

١, ٣. وأما بشأن دعواهم أن الإنسان إذا أراد أن يكتب ما سمعه في اليوم ذاته أو في أوقات متفرقة قبل عام عن شخص يحبه، فإنه لن يتذكرها كلها ليكتبها، ومن ثم فإن جزءاً كبيراً من الأحاديث مشبهه أو موضوع، فنقول:

يمكن تقسيم الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ بشكل عام إلى مجموعتين. أما الأولى فهي: الأحاديث المتعلقة بالمسائل التي يكررها المسلمون ويراجعونها بشكل مستمر في حياتهم. ومن جملة ذلك العبادات، مثل: الصلاة والصيام والزكاة والحج والأذكار بعد الصلاة. فهذه المسائل مطبقة من قبل المؤمنين في الحياة اليومية بدءاً من عهد النبي ﷺ. بمعنى أنه تم تأمين الروايات ذات الصلة بها الموجودة في كتب الحديث. فالمؤمنون تناقلوا هذه المسائل والأحاديث المتعلقة بها من جيل إلى آخر عبر كتب الحديث من جهة، وعن طريق الممارسات التي توارثوها عبر العصور من جهة أخرى. ويمكننا تسمية ذلك بضبط السنة وحفظها. ومن ثم فإنهم يصلون كما صلى النبي ﷺ، ويصومون بالشكل الذي بينه. وكذلك الأمر بالنسبة للعبادات الأخرى.

وأما اختلاف المذاهب الفقهية بشأن طريقة أو شكل أداء العبادات، وخاصة الصلاة فإنها يعود إلى اختيار بعضهم العمل بوحدة من مجموعة الروايات الواردة بشأن ممارسة ما، وامتناع الآخر عن العمل بها. ومن ثم فإن الاختلافات المذهبية التي يمكن تقييمها بأنها تطبيقات وممارسات النبي المختلفة في أوقات متفرقة هي انعكاس للمرونة التي أبداه رسول الله ﷺ، وليست دليلاً أو إشارة إلى صحة إحدى هذه الممارسات، وخطأ الأخرى. ولذلك فإننا عندما نقول إن كل ممارسة من الممارسات هي من السنة، ونفهم هذه الاختلافات في سياق التنوع ينتهي الإشكال. لذا لا يمكن الحديث هنا عن أي تناقض أبداً.

وأما فيما يتعلق بالروايات الموجودة في المجموعة الثانية فهي الأحاديث التي لا تتكرر في حياة المسلمين اليومية بشكل مستمر، وإنما يقوم بها المسلمون بين الحين والآخر. وأغلب الروايات التي أثرت حولها الشبهات، أو التي تعاني من الاضطراب هي ضمن هذه المجموعة. ويتعلق جزء مهم من هذه الروايات بالعقيدة

وقصص وأخبار الأمم والعصور الماضية. ومن أمثلة هذه المجموعة الروايات التي تتحدث عن المسائل الآتية: نزول عيسى عليه السلام والمعجزات والدجال والمهدي والجناسة وعذاب القبر والقدر وجولة النبي سليمان على تسعين من نساته في ليلة واحدة، وضرب موسى عليه السلام ملك الموت، وتسبب بني إسرائيل بفساد اللحم، والفأر بشر ممسوخ، وقتل الوزغ فعل مثاب. وهذه الأحاديث محل خلاف وجدل منذ عهد طويل. ومن ثم فإن الشبهات المثارة حولها والانتقادات الموجهة لها ليست بالأمر الجديد. إلا أن الأمر المهم الذي يميز الأغلبية الساحقة من الذين تكلموا في هذه الروايات في السابق من أمثالهم في الوقت الحاضر هو عدم ردهم الأحاديث جملة وتفصيلاً. أي انتقدوا الروايات في موضوعات ومجالات معينة، ومن ثم ليست لديهم مشكلة مع الأحاديث بأكملها. ونلاحظ هذا الأمر بكل وضوح إذا ما ألقينا نظرة سريعة على كتابات المذاهب الموصوفة بالبدعة والابتداع وآرائهم.

عند النظر في الروايات الموجودة ضمن المجموعة الثانية نجد أنها تتألف -بغض النظر عن الطرق المختلفة للحديث الواحد- من قرابة مئتين وخمسين رواية مفردة. إذن إن الأحاديث التي دائماً ما تكون مثاراً للجدل والخلاف، وتُخلق بسببها الشبهات حول الروايات، وتُقدم كمثال ليكون حجة وذريعة لإنكار كل مدونات الحديث جملة وتفصيلاً إنما هي قرابة مئتين وخمسين رواية فقط. ومن ثم فإن المقاربة التي تعتمد على بعض الروايات الواردة في المجموعة الثانية لترفض بسببها كل مصنفات الحديث وكتبه مقاربة تعميمية غير سليمة.

ولا ننس أيضاً أنه حتى لو تم رد كل هذه الروايات التي يبلغ عددها مئتين وخمسين حديثاً وعُدّت موضوعاً فلا يحدث نقص في الدين. فالمسلمون مستمررون في أداء واجب العبودية كما كان في عهد النبي ﷺ. ومن ثم فلا فرق سواء أكان مضمون الروايات تلك صحيحاً أم غير صحيح، وسواء أُعتمد على قسم منها أم لم يُعتمد. وإن وضع الروايات في هذا المجال وحالها لا يضر بالروايات الواردة في المجموعة الأولى؛ تلك التي تنظم الحياة الدينية لدى المسلمين، ولا تنقص شيئاً من إسلام المؤمنين. لأن عدد الروايات الحسنة والصحيحة الواردة في المجموعة الأولى التي تنظم الحياة اليومية للمؤمنين يُقدر بعدد يتراوح بين العشرين إلى خمسة وعشرين ألف حديث. وهذا العدد من شأنه ألا يترك فراغاً في حياة المؤمنين الدينية. ولا توجد أية مشكلة أو ضير في الخلاف والجدل القائم بشأن محتوى الروايات المئتين والخمسين أبداً. ويمكن عدّ هذه الروايات مجالاً للمناظرة والحوار وإعمال الفكر. والأمر المطلوب هنا هو عدم نقل هذا الجدل أو الخلاف الحاصل في مجال صغير وضيق إلى الميدان الأوسع والأرحب الذي يضم غالبية الأحاديث، ومن ثم جعله ذريعة لإنكار الأحاديث وردها كافة.

٤ - مشكلة استعمال كل أداة سلبية:

لا يتوانى القائلون بضرورة الاكتفاء بالقرآن وحده عن استخدام أداة/ آية الرواية التي من شأنها أن تدعم توجههم في عدم موثوقية الأحاديث، وتشكل ذريعة لهم في ذلك. فهم من جهة يذهبون إلى أنه لا يمكن الاعتماد على الأحاديث والوثوق بها، ومن جهة أخرى لا يفتؤون وبكل تجرؤ عن تكرار الروايات، دون مراعاة مسألة صحتها من عدمه، وحتى أحياناً ينتزعونها من سياقاتها بما يدعم أفكارهم. إنه لأمر مثير للحيرة

والاستغراب أن يلجأ هؤلاء إلى استخدام أداة الرواية لإثبات الدور السلبي الذي أدته الروايات خلال المراحل التاريخية، وإيراد أمثلة على ذلك، مثل الروايات التي تتحدث عن اعتراض الخلفاء على رواية الحديث، وأن بعض الصحابة وضعوا الحديث! مع أن هذه الشبهات التي أثاروها يمكن الرد عليها ودحضها بصورة علمية. ولهذا يتوجب عليهم التخلي عن محاولة إثبات سبب عدم موثوقية الأحاديث بالاعتماد على الرواية التي لا يتقنون بها بالأساس. لأنهم بذلك يستعملون معايير مزدوجة، والبحث العلمي لا يقبل ازدواجية المعايير أبداً.

٥- نتائج رفض الأحاديث جملة وتفصيلاً:

٥, ١. قضية وجود محمد ﷺ: إن من شأن فكرة (أو مبدأ) اتخاذ القرآن المصدر الوحيد المعتمد أن تستوجب على الذين يتبنونها عدم التصديق بمجيء رجل اسمه «محمد» إلى الدنيا، ولا تصديق أي من المعلومات التي تتحدث عن شخصيته وقصة حياته وعن أبيه وأمه ورسالته وكل شيء متعلق به.

٥, ٢. انتفاء الحاجة إلى الآيات المتعلقة بالنبي ﷺ: فطالما أن حياة النبي ﷺ وأقواله وأفعاله لا تعني شيئاً للمسلمين في يومنا هذا، إذن فلا معنى لبقاء الآيات التي تتحدث عنه وتأمّر بطاعته واتباعه في القرآن الكريم. وكذلك لا حاجة لاستمرار وجود الآيات التي لا تحمل رسالة للمؤمنين اليوم، وخاصة تلك التي تتحدث عن أحوال النبي الشخصية أو عن علاقته وأحواله العائلية مع أهل بيته! فضلاً عن ذلك فطالما أن الأمر كذلك فإنه لمن المستحيل تقريباً فهم مقاصد آيات المجموعة الثانية وإدراك مراميها بشكل تام. وخاصة الآيات التي تحمل تنبيهاً للنبي ﷺ. ومن ثم يتوجب إخراجها كلها من الكتاب!

٥, ٣. تمزيق القيم، والتخلي عنها والاستهانة بها: لنفرض جدلاً أننا مسحنا المعلومات الموجودة في أذهاننا حول الإسلام كافة ورميناها جانباً، ولنفترض أنه لا يوجد في ذهننا أي معلومة بشأن الإسلام بما في ذلك العبادات؛ مثل: الصلاة والصيام والحج وغيرها، وقبل كل ذلك كلمة الشهادة، ثم نجمع مئتي شخص لا على التعيين في قاعة ما، ونفتح صفحة من القرآن الكريم عشوائياً، ونقول للحاضرين في القاعة: «اكتبوا ما فهمتموه من الصفحة على الورقة الموجودة أمامكم». عندما نجمع الأوراق سنجد أن كل شخص فهم أشياء مختلفة عما فهمه الآخرون. وإذا كانت الصفحة التي فتحناها وطلبنا فهمها تتحدث عن العبادات والأحكام أو عن قصص الأمم السابقة فإن المعاني والأفهام ستكون أكثر تبايناً واختلافاً لدى هؤلاء الأشخاص.

وهنا لا بد لنا من سؤال أنفسنا السؤال الآتي: «إن لم يكن بإمكان مئتي شخص استخراج فكرة مشتركة من نص الصفحة، فيا ترى كيف ستكون النتيجة إذا وزعنا هذه الصفحة على العالم الإسلامي بأسره المتكون من قرابة مليار وسبعمئة مليون إنسان، وطلبنا منهم قراءتها وفهمها؟» لا شك أننا في هذه الحالة سوف نكون أمام مليار وسبعمئة مليون نتيجة مختلفة ومتباينة. وحينها سيكون من حقنا السؤال: إن هذا الكتاب منزل لجعل المؤمنين به وبالدين الذي جاء به أمة واحدة. وها نحن نرى أنه حتى الصفحة الواحدة منه عاجزة عن توحيد الناس، إذ تفرقهم إلى مليار وسبعمئة مليون فرقة، فأية أمة ستكون هذه الأمة؟ إذن؛ في الواقع حينما نستبعد النبي ﷺ ونلغي دوره فإن كل إنسان يضع نفسه مكان سيدنا محمد، ويعمل على إنشاء الدين حسب تصوراته

الشخصية. ولا حاجة لكثير بيان عن درجة اختلاف ذلك الدين الذي يضعه مليار وسبعمئة مليون إنسان، لكلٍ منهم تصوراتهِ المتباينة والمختلفة عن الآخر، عن دين الإسلام الذي أنزله الله تعالى. لا شك أبداً أن هذا الدين لن يكون الدين الذي تشكلت تحت قيادة سيدنا محمد ﷺ وإرشاده، وإنما سيكون الدين الذي فسره كل شخص حسب تصوراتهِ وقدراتهِ العقلية. ولهذا نحن مضطرون لأن نعتد في ديننا على القرآن وعلى النبي محمد الذي يُعد صلة وصل بيننا وبين القرآن. لأن الإسلام لا يكون على حسب هوى كل إنسان. وإن لم نفعل ذلك فإننا سنكون أمام المشهد المؤلم الذي رأيناه في الأعلى.

٤, ٥. خطر محقق بالثقافة والحضارة الإسلامية: يُعد النبي ﷺ أحد الدعائم الأساسية للثقافة والحضارة التي أنشأها المسلمون على مدى ما يزيد عن أربعة عشر قرناً. فأفواله وأفعاله تشكل قاعدة هذه الثقافة والحضارة. وتشكل من خلالها تراثنا وأعرافنا وعاداتنا، وتحددت عن طريقه نظرنا للحياة. ولا شك أن آخر الأنبياء استرشد بالقرآن الكريم واتخذ القوة المحركة والمحفزة له، كما كان تطبيقه وانعكاسه على الحياة وتجسده على أرض الواقع متحققاً على يد هذا النبي الكريم. ومن ثم يُعد كل ما أضافه إلى الحياة من تلقاء نفسه بما في ذلك تفسير القرآن وبيانه عناصر أو عوامل رئيسة من شأنها أن تفتح الآفاق أمام المسلمين، وتحدد نمط الحياة عندهم. فالثقافة والحضارة الإسلامية إنما نشأت وتطورت وتوسعت من خلال الاعتماد عليه، والاسترشاد بهديه وتوجيهاته.

فعلى سبيل المثال، إذا ما ألقينا نظرة سريعة على العالم الإسلامي نجد قيماً مشتركة لا تُعد ولا تحصى، وهي التي جعلت لنا مكانة وشخصية متميزة بين الأمم الأخرى. ومن ذلك: الأذان وصلاة الجماعة وصلاة الجمعة واليمنى... إلخ. فإذا ما استبعدنا هذه القيم من حياتنا وألقيناها جانباً بذريعة عدم ورودها في القرآن الكريم، فهل يتبقى شيء يجمعنا أو يعطينا الإحساس بالأخوة؟ هل يمكن الحديث عن إسلام دون أذان، أو عن تدين دون صلاة الجماعة؟ هل بإمكان دين تم تجريده من كل شيء، وحول إلى مجرد رمز أن يمنح السعادة المنشودة للحياة وللمسلمين الذين يعتقدونه ويؤمنون به؟ لا طبعاً. لأن المؤمنين يشعرون بوجودهم من خلال هذه القيم، ويحسون بالسعادة من خلال القيام بها. ومن الجلي أن إسلاماً من دون هذه القيم لن يمنحهم شيئاً غير الفوضى والأزمات والمآزق.

٦- الآيات التي يُستدل بها:

إن الذين يرفعون شعار «القرآن يكفيننا» يذكرون بعض آيات القرآن لتأييد مزاعمهم وادعاءاتهم. إلا أن طرق استدلالهم بهذه الآيات القرآنية تعاني من قصور وعيوب، ويشوبها الإشكالات. ومن أمثلة ذلك:

١, ٦. قال تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٦﴾ [الأنعام].

فالذين يستدلون بهذه الآية يقولون إنها تقول: المرجع الوحيد الذي يُحتكم إليه هو القرآن، فكل شيء

مفصل وموضح في الكتاب، لذا فلن يقبلوا بأي شيء لم يذكر فيه. ووفقاً لهذه الرؤية فإن لبس الرجال الحرير ليس بحرام، لأنه لم يذكر في القرآن. إذ لو كان حراماً لذكره الله تعالى في القرآن حتماً. فهو منزّه عن النسيان والسهو. وكذلك الأمر بالنسبة للأمر الأخرى التي لم ترد في الآيات القرآنية.

الرد:

(أ) أولاً إن من يستدل بهذه الآية يُغفل أنها تخاطب المنكرين للإسلام. فالأمر يتضح إذا ما عدنا إلى الآيات التي قبلها والتي بعدها: ﴿وَلَتَصِفِّي إِلَيْهِ أَفْئِدَةَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرْضَوْنَهُ وَيَقْتِرُونَ مَا هُمْ مُقْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٣٨﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٩﴾﴾ [الأنعام].

فكما يتبين من هذه الآيات فإن القرآن يخاطب الذين لا يؤمنون به، ويبين أن الحكم الوحيد هو الله تعالى، ودليل ذلك القرآن، وبعبارة أخرى: القرآن هو الكتاب الأخير المنزل بالحق. فلأن الإسلام يخاطب المنكرين والكفار عبر القرآن، ويقدم القرآن دليلاً على نبوة سيدنا محمد فمن الطبيعي جداً أن يكون القرآن هو المعتمد والمستند الوحيد في مواجهة الكفار.

(ب) إن المقصود من عبارة «الكتاب مفصلاً» الواردة في الآية واضح ومفهوم لا يحتاج إلى كثير شرح وبيان. فالقرآن قد بين فعلاً عقيدة التوحيد البعيدة عن الشرك، ونبوة سيدنا محمد ﷺ، وأنه كتاب حق بشكل مفصل وواضح لا يعتريه أي غموض.

(ج) وأما فيما يتعلق بالاستنتاج من الآية: «كل محرّم مذکور في القرآن، وكل ما دون ذلك فهو مباح» فيجب أولاً أن نبين أنه لم يذكر في القرآن حظر أكل مخلوقات كثيرة، مثل: الدب والكلب والذئب والهرة والضبع والجرذ والحريش والعقرب وديدان الجيف والعلق. فهل يمكن القول بجواز أكل هذه الحيوانات؟ وكذلك فإن الأشياء المحظورة المذكورة في القرآن الكريم محصورة بالمنطقة الجغرافية في عصر نزول الآيات. ومن ثم لا يمكن القول إن الأشياء التي لم تكن معهودة عند العرب مباحة بذريعة عدم ورودها في القرآن. وإلى جانب ذلك، هناك الكثير من المواد الضارة التي تم تطويرها فيما بعد ولم تكن معروفة زمن نزول القرآن، كالمخدرات على سبيل المثال. فالقول بإباحة الحشيش والكوكايين والهروين وغيرها من المواد الخطرة بذريعة عدم ذكرها في القرآن يؤدي إلى دمار المجتمعات. هذا يعني أن حكم بعض الأمور تُترك للنبي ﷺ، وللعلماء من أمته من بعده.

٦، ٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَسْمَاءٍ إِن بُدِّلَ لَكُمْ سَمَوْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ بِدَّلَ لَكُمْ عَمَّا أَتَى اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٣٧﴾﴾ [المائدة].

من يستدل بهذه الآية يقول: إن ما يجب ذكره فقد ورد في القرآن، وما لم يُذكر فهو مباح كما تبين الآية ذاتها ذلك. ووفقاً لذلك فإن كل ما لم يرد بشأنه حظر وتحريم في القرآن فهو مباح.

الرد:

أ) لقد نزل الكثير من الآيات القرآنية بناء على سبب ما. قد لا يكون لهذه الروايات قيمة بالنسبة لمن لا يعترفون بالأحاديث، ولكن يمكن أن يفهم من قسم مهم من هذه الآيات - حتى بإلقاء نظرة سريعة على نصها - أنها إنما نزلت لسبب ما. ولهذا فإن إنكار مسألة أن لبعض الآيات أسباب نزول إنكار لحقيقة أن النبي ﷺ كان في كثير من الأحيان يقدم الحلول لبعض المشكلات التي يواجهها المجتمع، أو يجيب عن بعض المسائل التي تحتاج إلى توضيح عن طريق الوحي الذي ينزل عليه من الله تعالى بشأنها. وهذا بدوره يُعد تجاهلاً للحياة الاجتماعية، وللمشكلات التي يمكن أن تظهر فيها. حيث يرد في المصادر بشأن هذه الآية أنها نزلت بسبب أسئلة سألها بعض الناس، مثل: «من أبي؟»، و«أين ناقتي المفقودة؟»، و«هل الحج فرض كل عام؟»^(١). فحتى لو افترضنا أن هذه الروايات لا أصل لها، فإننا عندما ننظر إلى هذه الآية نفهم منها أن النبي ﷺ سئل عن أشياء، وجاءت هذه الآية فمنعت السؤال عن كل ما يخطر في الذهن من أشياء ثانوية لا طائل منها. وهذا يعني أن الآية تنهى عن توجيه أسئلة لا لزوم لها، وتمنع من خلق مشكلات نحن بغنى عنها.

فكما يتبين مما سبق يوجد سياق معين داخل الآية. فهي تنهى عن توجيه الأسئلة وطلب إجاباتها في مسائل معينة، لأن السائل سوف يستاء من هذه الإجابات، وفيها إشارة إلى أن المسألة تبقى ضمن المباحات طالما سكت عنها ولم يرد توضيح بشأنها. فمن الواضح أن الأسلوب التعييري الذي استخدمه القرآن هنا هو ضمن إطار القول: إن كان هناك ما يجب قوله فنحن سنقوله، وأما أنتم فلا تثيروا المشكلات من تلقاء أنفسكم. ولهذا يجب أخذ السياق بعين الاعتبار.

وكذلك ما يدل على أن ما تم السؤال عنه إنما كان بشأن الأشياء المباحة هو: فلو كان ما تم السؤال عنه شيئاً محرماً لما سكت عنه الله تعالى ولا رسوله. والحاصل: يتبين من نص الآية وبشكل جلي أن الأشياء التي سئل عنها ليست من المحرمات، وإنما من الأشياء العادية التي يسأل عنها الناس عادة.

ب) إن الاستنتاج من هذه الآية أن الأمور المحرمة لا بد أن تكون مذكورة في القرآن استنتاج غير صحيح. لأن الحديث في الآية يجري بشكل واضح للغاية عن إباحة المسائل التي يخطر في الذهن السؤال عنها. وفضلاً عن ذلك فقد ذكر في الآية اللاحقة أن أمة سابقة وقعت في الإنكار بسبب الأشياء التي ألحت بالسؤال عنها، إذ جاء في هذه الآية: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ [المائدة].

هذا يعني أن الأمور التي تتم محاولة جعلها واجبة عن طريق الإلحاح بالسؤال عنها من شأنها أن تثقل كاهل الناس، ومن ثم قد تفتح الباب أمام إنكارها والكفر بها. ولهذا يُطلب من الناس التسليم. فلا يوجد هنا تقليص أو تقييد لتحريم بعض الأشياء من النبي ﷺ، وإنما الأمر هنا هو الإجابة عن الأسئلة الموجهة ضمن سياقها.

٦، ٣. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. يقول

(١) انظر البخاري، ٤٦٢١-٤٦٢٢؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٩٠٥.

الذين يستدلون بهذه الآية: إنها تبين وبشكل صريح جداً أن الدين قد اكتمل. ولهذا فلسنا بحاجة إلى أي دليل آخر ما عدا القرآن الكريم.

الرد:

(أ) إن الإشكال الأساس هنا هو في المقصود من اكتمال الدين. فوفق الذين ينادون بالاكتمال بالقرآن فقط فإن كل أمور الدين قد اكتملت بالكتاب. ولكن نظراً لأن كل الأمور أو تفاصيل بعض الأمور الواردة في الآيات لم تذكر كلها في القرآن فإن هذا الاكتمال ليس بالاكتمال بالمعنى الحقيقي، وإنما اكتمال للأمر والأعمدة أو الأركان الرئيسية. وأما الاكتمال الفعلي أو الإجرائي فترك لرسول الله. فقد قام عن طريق أفعاله وتفسيراته بتطبيق الدين تطبيقاً عملياً وتحسيده على أرض الواقع وبإشراف وتوجيه من الله تعالى. وفضلاً عن ذلك فليس في الآية أية إشارة إلى عدم الإصغاء لأقوال النبي ﷺ.

ولا ننس أن الذي قرأ هذه الآية التي تتحدث عن اكتمال الدين على الناس إنما كان النبي ﷺ، وهو الذي قام بإرشاد المجتمع طوال سنوات حياته. فهو لم يتوقف عن تلاوة الآيات وبيانها على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

(ب) من لا يولي أهمية لأسباب النزول قد ينكر مسألة نزول هذه الآية في حجة الوداع، إلا أن نص الآية يبين ذلك صراحة. فالآية تكتمل بالآية التي قبلها، وهي: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعِيْرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَامِيْنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوا عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَعَاوِزُوا عَلَى الْإِبْرَةِ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوِزُوا عَلَى الْإِنْتِمِ وَالْعُدُوِّ وَأْتَفَوْا اللَّهَ ءَارِتَ اللَّهِ شَدِيْدَ الْعِقَابِ ﴿٥﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَخُمْرُ الْخَنزِيْرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفِضَةُ وَالْمُؤَفَّذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذِيْحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ يَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِّن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ كَمَلْتُ لَكُمْ دِيْنََكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِنْتِمِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيْمٌ ﴿٦﴾ [المائدة].

وفي هذه الحالة يمكن أن نفهم أن المقصود من الآية إنما هو اكتمال أركان الإسلام الرئيسية بالحج. فكأننا عقد النبي ﷺ سقف بناء الدين من خلال الحج، أي عن طريق أدائه هذه العبادة بنفسه. ومن ثم بإمكاننا استقراء الآية وفق ما يلي: «لقد فتحت مكة وأخذتموها، وأدى النبي فريضة الحج. فأصبح الدين مهيمناً على هذه البلاد، وتم تنويع كل العبادات وإتمام النظام العام عبر حجة رسول الله. فلا تخشوا الكافرين، وإنما اخشوني أنا ربكم».

(ج) هل لدى من ينكرون الروايات الواردة حول نزول هذه الآية دليل على أن هذه الآية هي آخر آية نزلت من القرآن؟ لا، لا يوجد.

ألا يحتمل أن تكون هناك آيات أخرى نزلت بعد هذه الآية؟ بلى، هذا الاحتمال وارد جداً. وفي هذه الحالة فإن المقصود باكتفاء الدين أصبح حسب التفسير الشخصي لكل إنسان. (د) وردت هذه الآية إلى جانب بعض الأحكام المتعلقة بالحج. ولكن لا يرد في القرآن إجراءات الحج كافة ولا كيفية أدائها. وهذا الأمر من شأنه أن يوجهنا إلى الأحاديث والسير، ويدفعنا إلى إعادة التفكير بالمقصود من الاكتفاء المذكور في الآية.

٧- المكانة السامية الممنوحة للنبي في القرآن:

إذا ما تمعنا في كتاب الله تعالى نجد فيه أموراً لافتة للنظر بشأن رسول الله، ومن ذلك أنه يضع النبي ﷺ أمامنا هادياً ومرشداً، ويوجب على كل مسلم طاعته واتباعه، ويبين أنه المفسر للقرآن والشارح له. لذا فإن هناك رسالة يتوجب على سيدنا محمد إيصالها إلى جميع المسلمين حتى قيام الساعة. وأما المصدر الذي نطلع فيه على تلك الرسالة فهو الأحاديث والسنن. ولكن المشكلة القائمة في عصرنا هي:

الاعتماد اليوم كثيراً على التطورات العلمية الهائلة في تفسير القرآن الكريم، وخاصة آياته الكونية. فُتستخرج حكم وأسرار جديدة من كلام الله عز وجل، ويجري العمل على إثبات إعجاز كتاب الخالق سبحانه وتعالى من زوايا جديدة ومختلفة. وخلال كل ذلك يسود فكر متمثل بانتفاء الحاجة إلى سيدنا محمد لفهم هذه الآيات، أي عدم الحاجة إلى الذي جاء بهذا الكتاب، وأعلم الناس بمراد الله تعالى! ويترتب على هذا الأمر نتيجة خطيرة ألا وهي: عدّ فهمنا لكتاب الله أهم وأكبر قيمة من فهم سيدنا محمد ﷺ. والحال أنه هو أعلم الناس بسياق الآيات، وأسباب نزولها، لأنه هو الذي تلقى الوحي عن ربه. ولذلك فإن أحاديثه كلها آتية في إطار تفسير القرآن وبيانه.

وهنا توجد مشكلة خطيرة أخرى، وهي: أن أصحاب دعوة الاكتفاء بالقرآن وحده يستبعدون الأحاديث كافة بشتى الحجج والذرائع، إلا أنهم يتدخلون بين النبي والقرآن. وكأنهم يملون على النبي ﷺ وعلينا كيف يفهم القرآن! إنهم يتصرفون وكأن القرآن أوحى إليهم وليس إلى رسول الله ﷺ! والأنكى من ذلك أنهم بينما يستبعدون بمختلف الذرائع تفسير محمد الواحد للقرآن، فإن كل واحد منهم يضع نفسه مكان محمد ويقدمون لنا الآلاف من «محمد»، ويقحمون أنفسهم بيننا وبين القرآن. فإن لم يكن هناك حاجة إلى سيدنا محمد، فلا حاجة لنا إلى «المحمّدين الجدد» الذين تقمصوا دوره!! ولهذا يجب عليهم عدم الدخول بيننا وبين القرآن.

إن الأمثلة التي سوف نوردتها حول مدى صعوبة فهم الآيات من غير الأحاديث، وحول دور الأحاديث المهم في الحيلولة دون تحريف معاني الآيات سوف تذكرنا مرة أخرى بمكانة رسول الله الراسخة ضمن دائرة الإسلام.

٨- الادعاء أن الأحاديث سبب للتفرقة:

هناك ادعاء يذهب إلى أن الفرق والتيارات والأفكار المختلفة والمتباينة بين الأمة الإسلامية إنما ناتجة

بدرجة كبيرة من الأحاديث، وبسببها تشتت المسلمون وتمزق صفهم. ومن ثم فإن سبيل تحقيق الوحدة بين المسلمين وإعادة لم شملهم إنما هو الاكتفاء بالقرآن والتمسك به وحده.

إن هذه المقاربة لا تعكس الحقيقة والواقع أبداً. لأننا حتى لو استبعدنا الأحاديث كلها وافترضنا عدم وجودها، فإن القرآن نفسه ذو بنية مهيأة (في ميدان العقيدة والعمل) لأفهام مختلفة ومتباينة. ولهذا فإن القرآن وحده كفيل بظهور المذاهب والتيارات المختلفة. فالأمر المهم هنا هو التعامل مع التصورات والتفسيرات المختلفة التي لا بد من ظهورها بوعي، حيث ينبغي على الناس إبداء التفاهم والتسامح تجاه بعضهم بعضاً. ومن ثم فإن البراعة والكفاءة هي القدرة على تحويل هذا الاختلاف إلى غنى، وعدم إقصاء الآخرين، والتعايش مع الاتجاهات والآراء المختلفة. فهذا هو الوعي والفكر الذي يجب نشره بين المسلمين. لأن التفسيرات المختلفة مصدر غنى. وفضلاً عن ذلك فإن ما فهمه أصحاب فكرة الاكتفاء بالقرآن من الآيات ليس بالأمر ذاته عند جميعهم. فمن المستحيل القول: إن لديهم أفهاماً مشتركة بشأن القرآن. فهذا الأمر بطبيعة الحال ليس ضمن حدود الممكن. إذ إن التصورات والأفهام قد تكون متباينة، وكذلك فإن نص القرآن قد يؤدي إلى معانٍ متنوعة. وبعبارة أخرى فإن الكتاب الخاتم ذاته يطلب تفسيرات متنوعة.

وأود أن أعطي مثلاً هنا من خلال اللغة العربية لإظهار مدى قابلية القرآن نفسه لتفسيرات مختلفة ومتباينة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

إن عبارة «وَأَرْجُلَكُمْ» يمكن قراءتها بصيغتين وفق قواعد اللغة العربية. وهي بفتح اللام، وكسرها. فإن قرأناها بفتح اللام فإن المعنى يكون: «واغسلوا أرجلكم إلى الكعبين». وأما إن قرأنا هذه العبارة بكسر اللام «وَأَرْجُلِكُمْ» فإن المعنى يكون: «وامسحوا بأرجلكم إلى الكعبين». والقراءتان صحيحتان حسب قواعد اللغة العربية، ولكن يرى -بعضهم- أن القراءة الثانية أولى^(٢).

٩- تقييم:

عند النظر إلى النقاشات والحوارات والجدالات الجارية في العالم الإسلامي على صعيد الميدان الديني، وانعكاساتها على الحياة الاجتماعية يُلاحظ أن الأمة في غالبيتها قد انقسمت بين إفراط وتفريط. فشريحة ترى أن المعلومات الواردة في المؤلفات الكلاسيكية المكتوبة باللغة العربية بمثابة حقائق مطلقة. ويصل بعض الكتب التي توليها الأمة أهمية كبيرة -باعتبارها محقة- إلى مرتبة المقدس لدى بعض المقربين من هذه الشريحة، ومن ثم لا يجوز المساس بهذه الكتب ولا توجيه أدنى نقدها؛ لأن مثل هذا التوجه من شأنه الإضرار بعقيدة أهل السنة، وإتاحة المجال للمزيد في المستقبل، ومن ثم التسبب بالهدم والتخريب. ولهذا ينبغي الابتعاد عن النظرة النقدية في جميع الأحوال. وهناك فئة عاجزة عن إدراك القيم التي بنت الأمة. فبسبب قلة ذخيرتهم العلمية يجعلون

(٢) لا يرجح أهل السنة القراءة الثانية لأنه ليس في أفعال النبي مسح للقدم العارية.

أنفسهم مرجعاً، ويعدّون التهجم على التراث والثقافة والمكتسبات، والبحث عن العيوب والنواقص براءة، فيستخفون بكل شيء. ويرى بعض من هؤلاء أن الأحاديث هي السبب في الأزمات التي تعاني منها الأمة، فيتجهون نحو رفضها جملة وتفصيلاً. ويزعمون السعي لتوحيد الأمة عبر شعار الاكتفاء بالقرآن. ومن الواضح جداً أن هذه المساعي الصادقة وقفت عاجزة عن جمع الأمة على نقطة مشتركة. فكل واحدة من هذه الأفكار لها أنصار وجمهور غفير في كل بلد إسلامي، ولكن النتيجة ما نراه جلياً أمام الأنظار. فالأمة قد تمزقت وانقسمت إلى فرق ومعسكرات شتى.

إن هذا المشهد يرينا مدى أهمية الاعتدال. وأما السبيل إلى ذلك فهو بتقدير سيدنا محمد حق قدره، وجعله وسيطاً بيننا وبين القرآن، والاعتراف بحجتيه ومرجعيته. وإلى جانب ذلك ينبغي تناول كل الروايات - دون تقديس أي كتاب باستثناء القرآن - لمختلف أشكال التمهيع والتحليل، وإخضاعها لاختبار الصحة. فإذا ما تم ذلك فلسوف نرى أن القسم الأكبر من الجدالات والخلافات القائمة في ميدان الحديث لم تكن في الروايات التي تشكل عالم العبادات اليومية للمسلمين. وإنما على العكس، إذ سيتبين أنها متعلقة بمسائل أخرى؛ مثل: عذاب القبر ونزول عيسى وبعض القصص الواردة حول الأنبياء، التي كانت بطبيعة الحال موضع جدل وخلاف منذ العهد الأول، ومن ثم فليست هناك مشكلة ضخمة بهذا القدر. فينبغي الاستمرار في مناقشة الروايات القائمة في ميدان النقاش والجدل، ولكن ينبغي أن نعلم أنه يمكن عن طريق الروايات الباقية أداء العبادات بالشكل الذي كان سائداً في زمن النبي ﷺ. لذا فإنه لمن التعسف والظلم تعميم جدل صغير قائم بشأن جزء بسيط من مدونات الحديث الضخمة على الأحاديث كافة.

المراجع:

- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ٢٠٠١.

أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى *

أ.د. كامل تشاكن

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: kmlckn@hotmail.com

الخلاصة:

إن المرجعية الدينية للنبي ﷺ استمرت بعد وفاته كما كانت في حياته. وإن هذه المرجعية التي تقر بها الغالبية الساحقة من المسلمين خضعت بين الحين والآخر للنقاش والتحقيق والتشكيك على يد بعض الأشخاص والجماعات. لقد بدأت معارضة الحديث بالظهور ابتداءً من المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي. وتمت في هذه المقالة دراسة معارضة الحديث بشرطها الذي يقابل عصور الإسلام الأولى، وأسبابها. كنا قد تناولنا هذا الموضوع الذي يُعد مهماً للغاية في قسم مستقل من رسالتنا التي قدمناها لنيل درجة الدكتوراه. ورغم مرور ما يقرب من ثلاثين عاماً فإن هذا الموضوع لا يزال يحتفظ بزخمه وتجده. فرأينا من الملائم تناول الموضوع مرة أخرى على ضوء المعلومات والتطورات والتحليلات الجديدة. لقد تمت دراسة أسباب معارضة الحديث في هذه المقالة تحت عناوين مع تقديم الكثير من الأمثلة. ولم نكتف بسرد الأدلة والأمثلة فقط، وإنما حاولنا انطلاقاً من هذه الأمثلة التعرّيج على تحليل عقلي لأسباب تطور المواقف السلبية تجاه الحديث لدى الناس في هذه العصور التي أشرنا إليها آنفاً. وبذلك فإن القارئ سوف يصل إلى مستوى من العلم والمعرفة حول خصائص العصر أيضاً. والذي يبدو اليوم في سياق معارضة الحديث أن الأشخاص أو الجماعات التي تنظر نظرة سلبية إلى الحديث سوف يظهرون في المستقبل أيضاً كما كان الحال على مدى التاريخ. إلا أن هذه الفئات شاذة، ولكن يمكن اعتبارها موجودة وبحالة نشطة من الآن.

الكلمات المفتاحية: معارضة الحديث، النبي ﷺ، السنة، الكلام

İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri

Özet

Hız Peygamber'in dini otoritesi, sağlığında olduğu gibi, vefatından sonra da devam etmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bu otorite, zaman zaman bazı kişi ve gruplarca sorgulanmıştır. Hadisin dini otoritesini reddeden veya sınırlandıran hadis karşıtlığı, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu makalede hadis karşıtlığının İslâm'ın ilk asırlarına tekabül eden kesiti ve hadis karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. Oldukça önemli sayılabilecek bu konuyu, doktora tezimizin ilgili kısmında da müstakil olarak ele almıştık. Aradan yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, konu hala güncelliğini korumaktadır. Biz de yeni bilgiler ve yeni tahliller ışığında konuyu bir kez daha ele almayı uygun gördük. Bu makalede hadis karşıtlığının nedenleri ana başlıklar halinde ve çok sayıda örnekle incelenmektedir. Sadece deliller ve örnekler serdedilmekle yetinilmemiş, bu örneklerden hareketle, söz konusu dönemlerde yaşayan insanların hadise karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin nedenleri zihinsel olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece okuyucu dönemin özellikleri hakkında da bir bilgi seviyesine ulaşmış olacaktır. Hadis karşıtlığı bağlamında bugün itibarıyla görünen odur ki tarih boyunca olduğu gibi, gelecekte de hadislerle menfi yaklaşan kişi veya gruplar var olacaktır. Fakat bunların marjinal, ancak aktif nitelikte kalacakları şimdiden var sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Karşıtlığı, Hz. Peygamber, sünnet, kelam

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (كامل تشاكن، أسباب معارضة الحديث ورده في القرون الهجرية الأولى، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨٧، ص ٥٥-٨٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries

Abstract

The Prophet's religious authority, as in his health, continued after his death. This authority, which is accepted by the vast majority of Muslims, has occasionally been questioned by some individuals and groups. The opposition of the hadith, which is rejected or restricted the religious authority of the hadeeth, emerged from the early stages of Islam. In this article, the reasons for the hadith opposition seen in the first Islamic centuries were held. We discussed this very important issue in the relevant part of our doctoral dissertation. Although nearly thirty years have passed, the subject is still up to date. In the light of new information and the new tests, we have concluded to reevaluate the subject once again. In this article, the reasons of the hadith opposition are examined under the main headings and with many examples. Not only the evidence and the examples are presented in the article, but also these examples have been tried to analyze psychologically the causes of emergence of negative attitude towards the hadith in the people living in these periods. Thus, the reader will have reached a level of knowledge about the characteristics of the period. In the context of hadith, it appears that as of today and throughout the history, there will be people or groups opposing the hadiths in the future. However, it can be hypothesized that they will remain marginal but active.

Keywords: Hadith opposition, the Prophet, sunnah, kalam

لا شك أن المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي شهدت ظهور أفراد وجماعات اتخذت مواقف سلبية تجاه الحديث (السنة)، فهذه حقيقة واقعة. ولكن من الصعوبة بمكان تحديد الزمن الذي بدأت فيه هذه المقاربة السلبية. حيث لا يمكننا الحديث عن وجود أي نوع من معارضة الحديث خلال فترة حياة النبي ﷺ، والنصف الأول من عهد الصحابة، أو حتى ظهور الخوارج على أقل تقدير. حيث إن أقدم المعلومات التي بين أيدينا حول معارضة الحديث تشير إلى أنه كان لدى الخوارج الأوائل (الحرورية) موقفاً سلبياً من الأحاديث، وسوف نتوقف على أسبابه في السطور اللاحقة من مقالتنا.

ومع أن أول من يحظر في الذهن في عهد النبي ﷺ هم المنافقون، إلا أنهم كانوا يجهدون على الظهور بمظهر المسلم الفاضل الملتزم، ولهذا فمن المستحيل أن يتجرؤوا على معارضة الحديث. ويمكن القول أيضاً إن الأجواء السائدة منذ وفاة النبي ﷺ وحتى استشهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه لم تكن تسمح بمعارضة الحديث. ومع استشهاد عثمان بن عفان بدأت تشكل الظروف المواتية، حيث سهلت الأجواء السياسية، والاجتماعية، والكلامية السائدة تطور المواقف السلبية تجاه الحديث الذي هو أحد المصادر النصية الأساسية للإسلام. ويمكن تقييم بعض الطرق والأساليب الفردية (طرق التثبيت) التي ظهرت وتطورت بهدف التأكد من ثبوت الروايات التي اطلع عليها الصحابة للمرة الأولى على أنها النماذج أو الأمثلة الأولى على ولادة منهج نقد الحديث، وليس على أنه نشاط معارض ومضاد للحديث. فمثلاً يُعد تعليق السيدة عائشة رضي الله عنها على حديث «يقطع صلاة المرء المسلم المرأة والحمار والكلب» بقولها «قد شبهتمونا بالحمير والكلاب! والله لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدولي الحاجة، فأكره أن أجلس فأوذى رسول الله ﷺ فأنسل من عند رجله»، يُعد نموذجاً من نقد الحديث في العهد المبكر. وإننا نجد بكثرة مثل هذا الموقف وأمثاله التي اتخذها الصحابة تجاه الروايات التي وصلت إليهم لأول مرة وليس عندهم بها علم. وهذه

المواقف ليس لها علاقة بمعارضة الحديث، وإنما هي نماذج من مساعي الصحابة وجهودهم في التثبيت من صحة الأحاديث وسلامتها^(١).

لن يتم التطرق هنا إلى تاريخ معارضة الحديث وأنواعها، لأن الأمر الأساسي المبتغى هو التوقف على أسباب هذه المعارضة ودراساتها. ولكن سوف يتم تعريف معارضة الحديث وتوضيح العناصر الموجودة في هذا التعريف بصورة مختصرة من أجل تحديد إطار الموضوع.

نجد من الملائم أن نذكر هنا التعريف الذي أوردناه في بداية الرسالة التي أعدناها لنيل درجة الدكتوراه، وهو: «رفض كلي أو جزئي للمنزلة التي منحها القرآن للنبي ﷺ والاتباع الذي أوجبه له، وإنكار الأحاديث دون مبرر منطقي وعلمي، وذلك على الصعيد الفكري والعملي معاً»^(٢). فحسب القرآن الكريم فإن النبي ﷺ لم يُكلف بتبليغ القرآن فقط، وإنما حُمل إلى جانب ذلك بالكثير من الواجبات والمسؤوليات الأخرى، مثل: تبين القرآن وتفسيره، وأن يكون قدوة في الأخلاق والعبادات، وإيجاد الحلول لقضايا الأمة ومشكلاتها التي لم يتطرق إليها القرآن. وبعبارة أخرى؛ إن اتباع أقوال النبي ﷺ وأفعاله ذات الصبغة الدينية مسألة ضرورية ووجوبية لكل مسلم. ولكن أفعاله في المجالات غير الدينية ليست ملزمة.

والمقصود بعبارة "الفكري والعملي" الواردة في التعريف المذكور آنفاً إنها هي الجوانب النظرية والتطبيقية للسنة والحديث. لأننا نرى أن التيارات المعارضة للحديث تقوم بتكوين آرائها وأفكارها حول الدنيا والعالم دون أخذ الأحاديث النبوية بعين الاعتبار. ونجد آثار ذلك عند الخوارج وبعض المتصوفة^(٣). وإلى جانب ذلك فقد أصبحت دراسة الروايات وإخضاعها للنقد والتمحيص في إطار المناهج المتبعة في التأكد من صحة الأحاديث، أصبحت ضرورة دينية وعلمية معاً. ولا يمكن تقسيم هذه المناهج والحركات أو التيارات الهادفة إلى التثبيت من صحة الرواية تماماً ضمن نطاق معارضة الحديث بأي شكل من الأشكال. وإن استبعاد الرواية (السنة) جزئياً أو كلياً يدخل ضمن عناصر تعريف معارضة الحديث. والآن بإمكاننا دراسة أسباب ظهور معارضة الحديث بالاستناد على الأرضية التي شكلها هذا التعريف.

يمكن القول إن أهم عامل في معارضة الحديث التي بدأت بالظهور في المراحل المبكرة من التاريخ الإسلامي إنما هو «البيئة السياسية»؛ لأن هناك تفاعلاً وصلة وثيقة بين الأحداث السياسية وبين أفكار وآراء

(١) للاطلاع على نماذج من طرق نقد الحديث عند الصحابة راجع: مسفر بن غرم الله الدميني (الدامني)، مقاييس نقد متون السنة، الرياض، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.

(٢) منكرو الحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨، ص، ٢٥.

(٣) لا يمكننا استعمال كلمة الصوفي بمعنى "الشخص المنتسب إلى التصوف" بحق القرون الأولى. لأن التصوف ولد بعد عدة قرون كحركة فلسفية، وذلك في القرن الثالث الهجري تقريباً. فالذي يُقصد بتعبير الصوفي هنا هو الزاهد. إلا أن حركات الزهد وفلسفته لعبت فيما بعد دوراً مؤثراً في تشكيل التصوف، ولعب التصوف بجانبه دوراً مؤثراً في ظهور الطرق. للاطلاع على مزيد من المعلومات راجع: محمد نجم الدين بارداجي، "التصوف والطرق منذ الولادة حتى وقتنا الحاضر"، منشورات رغبت، إسطنبول، ٢٠١٥.

الإنسان. ويمكن أن يتجلى هذا التفاعل وهذه الصلة على شكل «تأثير أفكار الإنسان على التطورات السياسية». ولكن هناك حقيقة أخرى أيضاً، ألا وهي أن الأحداث الطارئة وغير الاعتيادية التي تجري على الساحة السياسية والتطورات التي تزعزع البنية الاجتماعية (مثل: محاولات الاغتيال، والانقلابات الناجحة أو الفاشلة، وجرائم القتل الجماعية) من شأنها تمهيد الطريق أمام حدوث تطورات وتغيرات في أنظمة التفكير لدى الناس. فمقتل عثمان بن عفان (١٨ ذي الحجة ٣٥هـ / ١٧ حزيران ٦٥٦م) يُعد حادثة أو عملاً خبيثاً مدبراً وخطيراً للغاية، كان من شأنه أن يقدح شرارة بداية أحداث الفتن في التاريخ الإسلامي، ويشعل فتيل الخلافات التي استمرت لقرون طويلة، إنه ميلاد الشر. وإن بيعة علي رضي الله عنه بعد استشهاد عثمان بن عفان لم تكف لتهدئة الأمور، وإخماد نار الفتنة والشقاق. حيث اندلعت معركة الجمل التي جرت بين جيش تقوده أم المؤمنين السيدة عائشة من جهة، وجيش الإمام علي من جهة أخرى (١٣ جمادى الأولى ٣٦هـ / ٧ تشرين الثاني ٦٥٦م). وكان يوجد في كلا طرفي هذه المعركة صحابة رسول الله، وفقد الكثير منهم حياته خلالها. وبعد هذه المعركة حدثت معركة صفين التي دارت بين معاوية بن أبي سفيان وبين الإمام علي (٣٦هـ / ٦٥٧م)، ووقعت حادثة التحكيم. وفقد الكثير من الصحابة حياتهم في معركة صفين أيضاً. فخلال عدة سنوات انفجرت حوادث خطيرة على الساحة السياسية، وجرت حروب أهلية داخلية، وتمزقت الدولة، وقتل الكثير من الصحابة، واستشهد الخليفة. ومع أن الحسن حفيد رسول الله ظل لفترة يطالب بالخلافة، إلا أنه تخلى عن مطلبه بعد فترة. وتُعد حادثة قتل الحسين الحفيد الأصغر لرسول الله بوحشية منقطع النظير في كربلاء عام ٦١هـ / ٦٨٠م والتي أعقبت وفاة معاوية، تُعد إحدى أكثر الأحداث مرارة وفجاعة، وشكلت الحصلة السياسية للقرن الهجري الأول.

يمكن أن نسمي فترة الاضطرابات السياسية التي بدأت بمقتل عثمان عام ٣٥هـ واستمرت حتى استشهاد الحسين عام ٦١هـ بفترة «الفتن الكبرى».

لقد أشرنا في الأعلى إلى تأثير الأحداث السياسية على أفكار الإنسان. والسؤال الذي سوف نطرحه هنا من زاوية موضوعنا هو: ما هي العلاقة السببية بين هذه الأحداث السياسية وبين معارضة الحديث؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن أن يكون بعض الأفراد أو الجماعات قد تأثروا بهذه الأجواء وهم يتجهون نحو معارضة الحديث ويطورونها؟

نقد الصحابة:

إذا ما نظرنا إلى الأدوار التاريخية فيمكننا القول إن الصحابة نهضوا بواجبين أو مهمتين تاريخيتين، أو لهما «تجاه القرآن»، والأخرى «تجاه النبي». حيث قام الصحابة عقب وفاة النبي ﷺ بجمع المصحف عن طريق جمع آيات القرآن الكريم بين دفتين، فهذه الأولى. وأما الثانية فهي بذل الصحابة جهوداً كبيرة في سبيل فهم القرآن الكريم بشكل سليم وصحيح، وذلك عن طريق تفسيره من كافة الجوانب، وشكل نقل الأحاديث والسنة جزءاً من هذه الجهود. وبذلك فقد أكمل الصحابة واجبهما التاريخي تجاه القرآن. وكان من أبرز واجباتهم تجاه النبي

ﷺ نقل أقواله وأفعال إلى الأجيال اللاحقة بشكل صحيح وسليم قدر الإمكان. والواجب الثاني تطبيق السنة، وتشكيل نموذجية فعلية من خلال تصرفاتهم وسلوكهم.

رغم أن مسألة نجاح الصحابة أو فشلهم في الحفاظ على أجواء الطمأنينة والسكينة والهدوء التي ورثوها عن النبي عليه الصلاة والسلام في الساحة السياسية قابلة للنقاش، والأخذ بالرد، إلا أنه من الواضح أنهم نهضوا بواجباتهم تجاه القرآن والنبي.

وبناء على ذلك فقد أوجد العلماء المسلمون (أهل السنة) ومنذ العصور المبكرة فكرة عدالة الصحابة. وإن عدالة الصحابة تعني أنهم قاموا بأدوارهم ومهامهم تجاه القرآن والنبي وأتموها بنجاح، ولا تشمل فكرة براءتهم أو عصمتهم من الذنوب. ويرأينا فإن أهم سبب لإبقاء الصحابة خارج نطاق الجرح والتعديل هو أن جرح هذا الجيل الذي يُعد الحامل الناقل الأول للإسلام قد يفتح الباب أمام الشبهات بحق القرآن والسنة اللذين يُعدان المصدرين الرئيسيين المنقولين على يد هذا الجيل. لأن فكرة «صحة خير ما تناسب طرداً مع موثوقية ناقليه» تشكل المبدأ الأساسي للجرح والتعديل. ولهذا فإن «عدالة الصحابة أمر مسلم به عند العلماء كافة، ولم تكن محل خلاف باستثناء بعض الفرق المبتدعة»^(٤). ويتحدث الخطيب البغدادي عن هذا الأمر بشكل أكثر وضوحاً وتفصيلاً، فيقول: «كل حديث اتصل بإسناده بين من رواه وبين النبي ﷺ، لم يلزم العمل به إلا بعد ثبوت عدالة رجاله، ويجب النظر في أحوالهم، سوى الصحابي الذي رفعه إلى رسول الله ﷺ؛ لأن عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نص القرآن بآيات كثيرة، وأحاديث عديدة، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع بتعديلهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق لهم»^(٥). وهذه الأفكار والآراء التي صاغها ودونها علماء الأصول الذين جاؤوا بعد عدة قرون تعبر في الحقيقة عن الفكرة أو القناعة العامة التي تحملها أمة الإسلام عن الصحابة في القرن الأول. وفي الواقع فقد أقرت غالبية المجتمع الساحقة إمامة الصحابة وريادتهم، ولم تكن هذه المسألة محل شك أو خلاف عندهم أبداً. ومع ذلك فإن الانقلاب الذي حدث على صحابي لأول مرة وبصورة أدت إلى نتائج خطيرة ومهمة للغاية قد خرج كثيراً عن هذه الصورة. حيث أدى هذا الانقلاب إلى تعرض صحابي كبير وخليفة المسلمين لسهام النقد، وإلى استشهاده في نهاية المطاف. والانتقادات التي وجهت لعثمان بن عفان هي:

١. حرقه المصاحف بعد جمع القرآن.
٢. عدم قصر الصلاة في السفر.
٣. عدّه نفسه أعلى من رسول الله، والخفض من شأن أبي بكر وعمر.
٤. عدم شهوده بدمراً وبيعة الرضوان، وتحلفه عن أحد^(٦).

(٤) ابن حجر، الإصابة، ١/ ١٠.

(٥) البغدادي، الكفاية، ٩٣.

(٦) ابن العربي، العواصم، ٦١.

وكان الثائرون قد طالبوا عثمان بن عفان بالتوبة عن الأخطاء الكبيرة التي ارتكبها والرجوع إلى الله، وبضرورة ترك منصب الخلافة^(٧).

إن الصحابة هم الحلقة الأولى من السلسلة التي أوصلت أقوال النبي ﷺ وأفعاله إلينا. وتتمتع هذه الحلقة بأهمية بالغة، وخاصة من ناحية رواية الحديث. لأنهم ليسوا كغيرهم من الرواة، فهم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ بأنفسهم. وإذا ما تم القدح بأمانة أول من سمع الكلام من مصدره وموثوقيته، فإن ذلك سوف يؤدي إلى إثارة الشبهات حول صحة الحديث المروي. وبذلك فإن نقد الصحابي وجرحه سوف يؤثر سلباً وبصورة مباشرة على موثوقية الحديث وحجيته^(٨). ويمكن العثور على أمثلة ذلك في مواقف الفرق الأولى من الخوارج، وغلاة الرافضة، وبعض أهل البدع. فلأن الخوارج الأوائل الذين انشقوا عن جيش الإمام علي وخرجوا إلى «حروراء» اتهموا الصحابة الذين شاركوا في معركتي الجمل وصفين، والأطراف التي قبلت التحكيم بالكفر والضلال^(٩) فقد رفضوا القبول بالأحاديث المروية عن طريقهم. ويعد الحوار الذي دار بين السيدة عائشة وإحدى النساء مثلاً لافتاً على معارضة الحديث عند الخوارج: «قالت امرأة لعائشة: أتجزئي إحدانا صلاتها إذا طهرت (أتقضي ما فاتها في حيضها من صلاة)؟ فقالت عائشة: أحرورية أنت؟، كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله»^(١٠). هناك عدة أمور تستحق النظر في هذا المثال؛ حيث يفهم من هذا الحوار أن عدم صلاة المرأة الحائض، وعدم قضائها ما فاتها من الصلوات خلال مدة الحيض كان أمراً (سنة) مستقراً في ذلك الوقت. أي أن هذا الحكم لم يكن يستند إلى الرواية فحسب، وإنما كان في الوقت ذاته ثابتاً بالعمل والتطبيق المستقر أيضاً. لذا يتبين أن الخوارج لم يرفضوا الرواية فقط، وإنما رفضوا إلى جانب ذلك السنة المستقرة أيضاً. ويمكن القول إن أحد أهم أسباب هذا الموقف المعارض والرافض للحديث والسنة عند الخوارج هو الفكرة السلبية التي تكونت لديهم بحق الصحابة، وأما السبب الآخر فهو خيبة الأمل التي تعرضوا لها في هذا المشهد السياسي. وأما سبب خيبة الأمل فهو عدم حصولهم على ما كانوا يرغبون ويتطلعون للحصول عليه من الإمام علي والصحابة الذين التفوا من حولهم. حيث إنهم كانوا يطالبون الإمام علي اعتبار النساء اللاتي التفن حول السيدة عائشة غنيمتهم لهم، وإعلان رفض القرار الذي اتخذته الحكمان. فلم يتحقق ذلك، وفوق ذلك فقد كان الخناق يضيق عليهم تدريجياً. وإن خيبة الأمل على الساحة السياسية دفعت الخوارج إلى الجهة المعارضة. وطوروا فيها بعد مفهوماً دينياً يتضمن نقد الصحابة والطعن بهم.

إن النظرة السلبية التي ابتدعتها وطورها الرافضة تجاه الصحابة تشكل أحد أسباب رد الأحاديث. ومن العلماء الذين يشيرون إلى تأثير نقد الصحابة والطعن بهم في معارضة الحديث ورفضه هو السيوطي (٩١١ هـ/

(٧) الطبري، التاريخ، ٤ / ٣٣٣.

(٨) تشاكن، منكرو الحديث، ٣٥.

(٩) البغدادي، عبد القاهر، الفرق، ٥٥ وبعد؛ الشهرستاني، الملل، ١ / ٢٠١؛ الأشعري، مقالات، ٨٧ وبعد.

(١٠) البخاري، الحيض، رقم الحديث: ٣٢١، ١ / ٧١.

١٥٠٥ م). حيث يقول: «والعجب من هؤلاء الرافضة حيث ضلوا الصحابة وردوا الأحاديث لأنها من رواياتهم»^(١١). ويقول واط Watt بشأن الرافضة: «إن إحدى النتائج الطبيعية لفرقة الرافضة هي القول بأن غالبية الصحابة الذين لهم منزلة ومكانة خاصة ومتميزة في الإسلام عصوا أمر رسول الله عندما لم يقرأوا بخلافة علي ولم يبايعوه خليفة عليهم بعد وفاة النبي. ولذلك فليس من المقبول رواية أحاديثهم والأخذ بها. وبهذا العمل فقد كان الرافضة يلغمون البنية الحساسة للحديث الذي يُعد أساس الشريعة أو النظام القانوني الإسلامي، ونتيجة لذلك كانوا ينسفون القوة والتأثير المتنامي لفئة العلماء المحدثين والفقهاء»^(١٢).

البيئة السياسية:

إن البيئة السياسية المعقدة التي سردنا ملامحها العامة في الأعلى مهدت الأرضية لبروز تيارات فكرية اتسمت بالسلبية تجاه الصحابة، ومن جهة أخرى فتحت الطريق أمام ظهور اتجاهات مختلفة حول الأحاديث. وكما بينا من قبل فإن الأحداث السياسية قد تترك أثراً عميقاً على البنية الفكرية للمجتمع، وتفتح المجال أمام حدوث جملة من التغيرات والتحويلات الجذرية. فحالة الاضطراب والفوضى الداخلية التي انفجرت بعد استشهاد عثمان واستمرت مدة طويلة وضعت بعض المسلمين وبعض الفرق أمام قضايا ومآزق معقدة ومسدودة الأفق. وإن التفسيرات والتوضيحات التي قامت بها الأجيال اللاحقة بشأن هذه الأحداث - وهي من حيث بنيتها نتائج الظروف السياسية ويجب حلها ضمن هذه الظروف - اكتسبت طبيعة وهوية دينية. وبعبارة أخرى: لقد تمت محاولة تفسير الأحداث وتحليلها في إطار النصوص الدينية، بينما كان يمكن توضيح ظهورها وتطورها من خلال الظروف الاجتماعية. وإذا ما نظرنا من زاوية موضوعنا، فيمكن القول إن الفرق والأطراف السياسية لجأت إلى الأحاديث أكثر من القرآن الكريم في سبيل إظهار صدق دعواها، وإثبات خطأ معارضيهها. وإن بعض الفرق لم تتوان عن اختلاق الأحاديث في وقت كانت الروايات المعروفة بالصحة تفسر فيه ضمن إطار مقاصد معينة. وفي الواقع فإن أول ما بدأ تلويث أداة الحديث المنظمة والبراقة إنها بدأ على يد السياسة، فتحريك المياه الراكدة وتعكيرها تم عن طريق السياسة. فمثلاً يتم إيراد حديث النبي: «أنا سيد ولد آدم، وعلي سيد العرب»^(١٣) عن السيدة عائشة. والأمر الغريب والعجيب في هذه الرواية هو روايته عن السيدة عائشة. إذ لو كانت السيدة عائشة تعلم بأمر هذا الحديث لما أقدمت على محاربة علي سيد العرب، وإنما وقفت بجانبه. ويرد في رواية موضوعة أخرى في المجال السياسي: عن ابن مسعود قال: «كنت مع النبي ﷺ ليلة وفد الجن، فتنفس، فقلت: ما شأنك يا رسول الله؟ قال: نُعِيَتْ إِلَيَّ نَفْسِي يَا ابْنَ مَسْعُودٍ. قلت: فاستخلف. قال: من؟ قلت: أبا بكر.

(١١) السيوطي، مفتاح الجنة، ٤٥.

(١٢) واط، الفلسفة الإسلامية، ٥٣.

(١٣) الحاكم، المستدرک، رقم الحديث: ٤٦٢٥، ٣/١٣٣. يقول الحاكم عن هذا الحديث أنه صحيح، ولكنه يقول أيضاً أنه لا يستطيع أن يحكم بصحته على شرط البخاري ومسلم لوجود عمر بن الحسن في إسناده. وأما الذهبي فيقول أن عمر بن الحسن الراسبي هو من وضع هذا الحديث. ويروي الطبراني هذا الحديث عن أنس بن مالك ويحكم عليه بأنه فرد الطبراني، المعجم الأوسط، رقم الحديث: ١٤٦٨، ٢/١٢٧.

فسكت، ثم مضى ساعة، ثم تنفس، فقلت: ما شأنك بأبي وأمي يا رسول الله؟ قال: نعتت إلي نفسي. قلت: فاستخلف. قال: من؟ قلت: علي بن أبي طالب. قال: والذي نفسي بيده لئن أطاعوه ليدخلن الجنة أجمعين أكتعين^(١٤). فكما يتبين لنا من هذه الرواية فقد تم امتداح خلافة علي بن أبي طالب واستحسانها، وحث المسلمين على بيعته من قبل النبي ﷺ بذاته. فمن الواضح أنه تم وضع هذه الرواية من قبل أنصار علي، ويحتمل أن يكون ذلك من الرافضة. وإن الجهة المقابلة إما أن تقوم بتأويل هذه الرواية وأمثالها من الروايات التي تمتدح شخصية سياسية، أو ترددها. ولكن المعارضين لم يقفوا بدورهم متفرجين، حيث يلاحظ أنهم قاموا بوضع الأحاديث أيضاً. فقد وضع أنصار معاوية روايات تتحدث عن فضائله وخصاله الحميدة. ومن جملة هذه الروايات حديث: «الأمناء عند الله ثلاثة: أنا، وجبريل، ومعاوية»^(١٥). وبينما يضع أنصار معاوية رواية تقول: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه (بايعوه) فإنه أمين مأمور»^(١٦). فإن أنصار علي يروونها بصيغة أخرى، حيث ينسب إلى رسول الله أنه قال: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقتلوه»^(١٧).

فأي موقف قد يتخذه المسلمون تجاه الأحاديث في ظل انتشار مثل هذه الروايات، وفي مثل هذه الأجواء التي عكرتها ولوثتها الأحداث السياسية؟

من المعلوم أن العلماء ومنذ العصر المبكر الأول قد حذروا الناس من هذه الروايات، وبذلوا جهوداً جارية لتنقية الأحاديث والكشف عن هذه الروايات الموضوعية، واستبعادها. ولكن من الوارد أيضاً أن يكون الذين ليست لديهم الملكة والقدرة على تمييز الروايات الصحيحة من السقيمة قد وجهوا الشبهة التي في داخلهم ضد الأحاديث. وبالطبع فإن مثل هذا الموقف السلبي إنما يصدر بدرجة كبيرة عن الذين تعرضوا وواجهوا الأحاديث الموضوعية. لأن من يتعرض بكثرة للسلبيات يتوهم أن الحياة عامة هي عبارة عن سلبيات، فهذه حالة شائعة وملموسة. فالذين يعملون في بعض المهن في يومنا هذا، مثل رجال الأمن والشرطة - وهم دائماً يتعاملون مع الجرائم والمجرمين - قد يأخذون نظرة سلبية ويعممونها على الحياة كلها. وكذلك من الطبيعي أن تتولد لدى الأطباء - الذين دائماً ما يتعاملون مع الأمراض والمرضى - جملة من التباينات في نظرهم إلى المجتمع والحياة. ويُعد الموقف القائم على الشبهة تجاه مدونات الحديث عند علماء الشريعة الذين يصادفون بحكم اختصاصهم وميدان بحثهم الكثير من الروايات الموضوعية حالة ملاحظة ومشاهدة بكثرة لديهم. ويمكن القول إن الوضع ليس بمختلف بالنسبة للقرون الأولى أيضاً. فمن الوارد جداً في البيئة التي عقدتها السياسة وخلطت أوراقها أن تلجأ الأطراف السياسية بمستوى فردي أو جماعي إلى تطوير أفكار قائمة على الشبهة والتشكك تجاه أداة الرواية.

(١٤) ابن الجوزي، الموضوعات، ١ / ٣٤٦.

(١٥) الشوكاني، الفوائد، ٤٠٤؛ السيوطي، اللآلئ، ١ / ٤١٨.

(١٦) ابن الجوزي، الموضوعات، ٢ / ٢٧؛ السيوطي، المرجع السابق، ١ / ٤١٨.

(١٧) ابن عراق، تنزيه الشريعة، ٢ / ٨؛ الشوكاني، ٤٠٧.

لم تنته هذه الأجواء السلبية والموبوءة بانتهاك وقعتي الجمل وصفين؛ وإنما استمرت حتى استشهاد الحسين رضي الله عنه (٦١ هـ / ٦٨٠ م). ومن المحتمل أن تكون الأحاديث التي تتحدث عن الحسن والحسين قد ظهرت بعد الخلافات والتجاذبات التي وقعت على الخلافة، أو بعد عام ٦١ هـ. ومن هذه الأحاديث: «ليلة عرج بي إلى السماء رأيت على باب الجنة مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي حبيب الله، الحسن والحسين صفوة الله»^(١٨). فالتجاذبات والصراعات السياسية لم تتوقف عند إحداث الكارثة المظلمة التي سميت بـ«الفتنة» فقط، وإنما خلقت في أذهان بعض أفراد وجماعات المسلمين شبهات وشكوكاً خطيرة حول حجية الحديث وقيمتيه وأهميته.

الموقف الخارجي:

كنا قد تطرقنا إلى فرقة الخوارج في الأعلى في معرض حديثنا عن الجماعات المعارضة والرافضة للحديث التي ظهرت أول الأمر. ومن الوارد جداً أن تكون طبيعة الخوارج ومن ثم الخارجية قد لعبت دوراً بارزاً في اتخاذ مثل هذا الموقف والسلوك المعارض والرافض. فهم قاموا خلال فترة قصيرة بإنتاج الكثير من الأفكار الشاذة والمتطرفة للغاية وتطويرها. ولكن لا بد أن نبين أننا لا نستطيع تحديد التسلسل الزمني الذي سارت فيه هذه الأفكار بشكل تام، وذلك لأن أفكار الخوارج نقلت إلينا عن طريق الكتب التي ألفت في مراحل لاحقة. وكذلك فإن الأفكار الشاذة والغريبة مثل «تكفير الصحابة» كانت قد ظهرت وتطورت في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، فهي ظهرت في أعقاب حادثة «صفين» مباشرة. ويمكن القول - كما يتبين لنا من حوار السيدة عائشة الذي أوردناه في الأعلى - أنهم اتخذوا موقفهم (الذي ينادي بالقرآن فقط) المعارض للرواية والسنة في الفترة ذاتها. وبناء على ذلك تُعد المعلومات والتقارير الواردة في المصادرة اللاحقة بحق الخوارج صحيحة. فمثلاً الشعار الذي رفعوه حول التحكيم: «لا حكم إلا لله»^(١٩) يعكس رأيهم حول حادثة التحكيم من جهة، ومن جهة أخرى يعكس عدم اعترافهم بالروايات الموجودة في زمن الصحابة والتابعين. والخوارج وخاصة فرقة الأزارقة منهم: «كانوا يأخذون بالقرآن ويحملون السنة. وكانوا مثل اليهود والنصارى يذهبون إلى تجويز أن يكون الأنبياء ظالمين، وتجويز أن يكفر نبي بعد البعثة، أو أن يكون كافراً قبل البعثة»^(٢٠). وكان هؤلاء «لا يقبلون من الأحاديث إلا ما كان مفسراً للمجمل القرآن، فيردون الأحاديث التي تحتوي على حكم غير موجود في القرآن»^(٢١). وتُعد وصية الإمام علي لابن عباس عندما أرسله لمحاورة الخوارج بـ«أن لا يجاجهم بالقرآن، وإنما بالسنة»^(٢٢) خير مثال على عدم اهتمام الخوارج بالروايات.

(١٨) ابن الجوزي، العلل، ١ / ٢٥٧.

(١٩) ابن سعد، الطبقات، ٣ / ٣٢.

(٢٠) الشهرستاني، الملل، ١ / ٢١١؛ الإزمري، المحصل، ٨٢.

(٢١) يالت كايا، أولى الحركات الفكرية في الإسلام، ١٢.

(٢٢) السيوطي، مفتاح الجنة، ٣٥.

لقد بينا آنفاً أن أحد الأسباب التي دفعت الخوارج إلى إنكار الأحاديث هو "تكفيرهم الصحابة". وأوردنا حينها الأدلة على ذلك. وسوف نتطرق هنا إلى سبب مهم آخر دفعهم إلى معارضة الحديث ومعاداته ورده، ألا وهو طبيعة ذهنية الخوارج. فالغالبية الساحقة من الخوارج كانوا من الأعراب وأهل البادية. فهم من أبناء المناطق البعيدة مثل اليمن، ولعل بينهم بعض أبناء القبائل التي أعلنت العصيان في عهد أبي بكر أيضاً^(٢٣). وإذا ما صح توقعنا هذا والمتمثل بأن الأعراب وأبناء القبائل المتمردة يشكلون أغلبية الخوارج وخاصة الخوارج الأوائل، فإنه يصبح من السهل أكثر بيان سبب السلوك والموقف السلبي الذي اتخذوه ضد الروايات والسنن غير الموجودة في القرآن. فالتصرفات التي قام بها الخوارج والاتهامات التي وجهوها خلال الحوارات والمنازعات مع الإمام علي تبين مدى ضحالة فكرهم، وسطحية فهمهم للأحداث. فأول اتهام هو امتناع علي عن سبي نساء أفراد جيش السيدة عائشة الذي هُزم في معركة الجمل وتوزيعه كجوازي عليهم رغم اعتباره أموال ذلك الجيش غنيمة. وأما الاتهام الثاني فهو إزالة الإمام علي عبارة «أمير المؤمنين» من نص الاتفاق الذي جرى مع معاوية في حادثة التحكيم بناء على طلب أو اعتراض معاوية. ومن الاتهامات التي وجهها الخوارج للإمام علي قوله للحكمين: «إن كنتُ أهلاً للخلافة فأنتباني»^(٢٤). كما يتبين مما تقدم فإن تأثير طبيعة البداوة واضح في معارضة الخوارج للأحاديث ورفضهم لها. فمن طبع البدوي أنه لا يهتم بما وراء الأحداث والأفكار، ولا يأخذ الحكم والدوافع في الأقوال والأفعال بعين الاعتبار. فهو ينظر إلى ظاهر الأشخاص، والتصرفات، والأفكار والآراء، والأحداث ويقوم بتقييمات سطحية بناء على هذا الظاهر الذي يظنه عنوان الحقيقة دون أن ينفذ إلى ما وراءه من حكم وغايات. فتأثير الطباع البدوية واضحة وبيّنة على النظرة السلبية للروايات، ويمكن العثور على أمثلة لهذه البنية الذهنية في كل عصر، وكل مجتمع.

التفاعل الديني والثقافي:

لقد ولد الإسلام في بقعة جغرافية بعيدة عن مراكز الحضارات والأديان. وكان يوجد في الحجاز جماعات يهودية، وبعض من أتباع الدين المسيحي. وكذلك كان أهل مكة والمدينة يلتقون خلال رحلاتهم التجارية بمجتمعات وشعوب مختلفة، وذلك في دمشق شمالاً، وفي اليمن جنوباً. ومن ثم لا يمكن القول إن عرب الحجاز كانوا يجهلون هذه الحضارات والمدنات؛ غير أن التواصل والاحتكاك والتفاعل كان محدوداً للغاية، ولم يكن له تأثير في معتقد العرب وحياتهم.

اتسعت الفتوحات بدرجة كبيرة، وكان الإسلام لا يزال في عهده المبكر جداً، حيث فتحت في عهد الخلفاء الأربعة بلدان أفريقيا الشمالية، وبلدان الشرق الأوسط وإيران حتى وصل المسلمون إلى تخوم بلاد ما وراء النهر. وخلال القرن الأول الهجري بدأت الفتوحات تمتد إلى بلدان آسيا الوسطى أيضاً. وكانت هذه المناطق والبلاد الشاسعة تحتوي قبل وصول الإسلام إليها الكثير من الأديان والثقافات المختلفة والمتنوعة.

(٢٣) تشاكن، منكرو الحديث، ٩٩.

(٢٤) للاطلاع على المزيد حول الاتهامات التي وجهها الخوارج للإمام علي راجع: البغدادي، الفرق، ٥٨-٦٠.

فجاء الإسلام كدين إضافي على كل الأديان الموجودة، ومن الطبيعي أن يتفاعل مع الأديان والثقافات السابقة. وهنا يمكننا رسم المشهد الديني والثقافي للبلدان التي انضمت إلى العالم الإسلامي، والتوقف على التأثيرات المحتملة لهذه العوامل الجديدة والغريبة في ظهور معارضة الحديث ورده.

لقد كانت المناطق الجغرافية الممتدة بين شرق الأناضول، وسوريا، والعراق، والأراضي الإيرانية مسرحاً لصراع السيطرة والهيمنة بين الدولة البيزنطية والفارسية^(٢٥). وإلى جانب الحروب والصراعات بين هاتين الدولتين كانت الثقافات والأديان تتصارع بدورها على الهيمنة والسيطرة على هذه المناطق الجغرافية. فتأثير البيزنطيين هنا كان متمثلاً بانتشار الثقافة الهيلنستية اليونانية والديانة المسيحية^(٢٦). حيث إن أصحاب العقيدة المونوفيزية الذين كانوا قد انشقوا عن المسيحية الأرثوذكسية وتعرضوا لضغوطهم واعتداءاتهم التجهوا نحو الشرق واستقروا في سوريا^(٢٧). وكانت مصر وخاصة مدينة الاسكندرية مركزاً حيويًا ونشطاً للثقافة الهلنستية^(٢٨). حيث كانت الأفلاطونية الجديدة التي تُعد من التيارات الفلسفية بغاية النشاط والحركة في الإسكندرية^(٢٩). ومع أن مدن أنطاكيا، ونصيبين، وأورفا، وحران بقيت تحت الهيمنة البيزنطية مدة طويلة من الزمن إلا أنها ظلت محافظة على مكائنها كمركز للصابئة^(٣٠). وفي إيران كانت الديانات الأكثر انتشاراً قبل الإسلام هي المجوسية، والزردشتية، والمزدكية، والمناوية^(٣١). وفي آسيا الوسطى كانت تنتشر البوذية، والمجوسية، والمسيحية، واليهودية، والمناوية^(٣٢).

والآن يمكننا أن نبحث ما إذا كان للتنوع الديني والثقافي تأثير أو دور في إنكار الحديث، وما مدى أو نسبة هذا التأثير. ولا بد أن نبين بادئ ذي بدء أن الإسلام إنما جاء إلى هذه البلدان والمناطق الجغرافية مع قوة حاملين مهمين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية. فأما حامل السنة فيتمثل أولاً في شكل الحياة الدينية للصحابة، وبعد ذلك في أداة الرواية. أي إن الإسلام لم يقتصر أو لم يكتف بفتح تلك البلدان فقط، وإنما اصطحب معه منظومة قيمه، ومصادره، ونظراته الخاصة للحياة ونمطها، وقدمها للشعوب التي تعيش في هذه البلاد. وحتى وإن كان المسلم الذي يميل إلى المثالية يفترض أن منظومة القيم، ونمط الحياة هذا سرعان ما تم القبول به وتبنيه من قبل الشعوب المحلية، إلا أنه يمكن القول إن ذلك لم يتم بهذه السهولة المتوقعة. حيث يلاحظ أن العقائد والثقافات المحلية قد استمرت قائمة مدة أطول مما هو متصور، ويمكن أن نشاهد آثار ذلك

(٢٥) بارثولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ١٠.

(٢٦) دي لاسي أوليري O'leary de Lacy، الفكر الإسلامي ومكانته في التاريخ، ١١.

(٢٧) مانتران Mantran، تاريخ انتشار الإسلام، ٨٩؛ بيرقدار Bayraktar، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ٣ وما بعد.

(٢٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٨٥.

(٢٩) دي لاسي أوليري O'leary de Lacy، ١٦.

(٣٠) للاطلاع على المزيد راجع: بيرقدار، ٣٨-٤٠؛ بارثولد، ١٠.

(٣١) سيد حسين نصر، الدين في الشرق الأوسط، ٩٦-٩٨.

(٣٢) كورد، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، ٢١٩-٢٢٩.

وبقايها حتى في يومنا هذا. ويمكننا أن نذهب أو نتصور أن الشعوب المحلية قد لجأت إلى سلوك عدة مسالك تجاه الإسلام. فلا شك أن الكثير من الناس قد قبل قيم الإسلام العالمية ونمط الحياة الذي جاء به، واختاروا الدخول إلى الإسلام بصدق وإخلاص، وإلا لما أمكن للإسلام البقاء في هذه المنطقة الجغرافية الشاسعة. ويمكن القول إنه حتى هؤلاء الناس قد ظلوا مستمرين أو محافظين على معتقداتهم، وتقاليدهم وأعرافهم، وثقافتهم، وأنماط حياتهم القديمة من خلال إذابتها في البوتقة الإسلامية وجعلها منسجمة ومتناغمة مع الإسلام^(٣٣). ويمكن اعتبار هذه المقاربة كإيجابية لصالح الإسلام. لأنه حسب توقعنا فإن الحركات المناهضة للحديث والمعارضة له لم تظهر بين الشعوب التي سلكت هذا المسلك. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للمقاربة أو الموقف الثاني، حيث حاولت المعتقدات والثقافات المحلية المحافظة على استمراريتها ووجودها من خلال إخفاء نفسها تحت مظاهر إسلامية، وتشكلت في هذا الإطار عدة فرق وطوائف. فمثلاً حسب بعض النظريات فإن فرق المجسمة، والمشبهة الموجودة في الإسلام تحمل آثار الديانة الزردشتية التي كانت منتشرة في إيران قبل الإسلام. فحسب الزردشتية فإن «ظواهر الطبيعة» هي «كائنات إلهية». وبناء على ذلك فقد جعلوا الشمس «عين الله»، وجعلوا الضوء «ابن الله»^(٣٤). ولهذا فإن فرق المجسمة والمشبهة وضعوا الأحاديث التي تحتوي على التشبيه والتجسيم، كما ردوا الأحاديث التي تنزه الله تعالى عنها^(٣٥). يتبين من هذا المثال وبشكل واضح أثر العقائد السائدة قبل الإسلام في تبني موقف معارض ومعاد للأحاديث. يُستخدم في الأدبيات الإسلامية عبارة «الزنديق، والزنادقة» بحق أتباع الحركات التي تعمل بشكل مدروس ومخطط لتحريف الإسلام عن طريق الفرق الضالة كالمشبهة والمجسمة. ودائماً ما يُعاد أصل الزندقة ومنشؤهم إلى أتباع الأديان والثقافات التي كانت منتشرة قبل الإسلام. فبشأن نشوء المنهج الكلامي وتطوره لدى المعتزلة على سبيل المثال يجري الحديث عن تأثير الفلسفة اليونانية، والديانة الزردشتية^(٣٦). فمثلاً الإله عند أرسطو وأفلاطون هو الكائن الذي يقوم بأعمال الخير في العالم، ولا علاقة له بالشرور. وفي الزردشتية يوجد في العالم قوتان (إلهان)، الظلمة والنور، وهما في حالة صراع دائم ومستمر. فالمسؤول عن الخير وأصله في العالم هو «أهرمزدا» قوة الخير، وأما أصل الشرور فهو «أهرمن» قوة الشر. والمعتزلة بدورهم ردوا الأحاديث التي تقول إن كلاً من الخير والشر من الله تعالى. فكما هو معروف فإن حديث جبريل ترد فيه عبارة: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره»؛ أي أن كلاهما من الله. ومن منظور المعتزلة يتم رد هذا المفهوم ومن ثم الروايات التي تشبهته^(٣٧).

(٣٣) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٤.

(٣٤) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩.

(٣٥) للاطلاع على نماذج من الأحاديث التي وضعتها هذه الفرق راجع: كاندмир، الأحاديث الموضوعية، ٤٦.

(٣٦) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩ وما بعد؛ الغزالي، الفیصل، ٥٨.

(٣٧) اشك، كمال Işık, Kemal، ولادة المعتزلة وأراؤهم الكلامية، منشورات AÜİF، أنقرة، ١٩٦٧، ٤١. للاطلاع المزيد من

النقاشات بشأن رد المعتزلة الجزئي للأحاديث راجع: كامل تشاكن، منكر والحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨.

النزعات القومية عند الأمويين:

لقد خاطب الإسلام باعتباره ديناً عالمياً كافة الأعراق والشعوب والقوميات. وقد حدد الإسلام نظرته إلى الإنسانية من خلال قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ [الحجرات: ١٣]. وقول رسول الله ﷺ: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي»^(٣٨).

ويلاحظ أنه كان هناك التزام بهذا المبدأ حتى نهاية عهد الخلفاء الراشدين الأربعة. ولكن مع مجيء الأمويين إلى الحكم وتسلمهم زمام السلطة بدأت السياسات القومية تطفو على السطح رويداً رويداً، وبدأ التمييز بين العرب وغير العرب يطل برأسه في المجتمع والدولة. وبتأثير سريان هذه النزعة القومية المتنامية جرت محاولة تقديم الثقافة العربية للمجتمعات إلى جانب العبادات والأحكام الإسلامية، وذلك عن طريق الأحاديث والفقه. فمثلاً تم تفسير المحدد الاجتماعي الذي يثبت خاصية القيادة السياسية لقريش من بين القبائل العربية في الحجاز من خلال الحديث النبوي: «الأئمة من قريش»^(٣٩) بطريقة تسد باب الحكم والسلطة السياسية أمام غير العرب. ولهذا فقد ظهرت مواقف وردات فعل معارضة لهذه التفسيرات القومية من قبل الفئات غير العربية الذين لم يجدوا أنفسهم أقل شأناً من العرب أو مختلفون عنهم. وكانت هذه المواقف أحياناً موجهة إلى الحديث مباشرة. ومن أبرز الأمثلة على النزعة القومية في الفقه مسألة الكفاءة في الزواج، حيث ذهب الفقهاء إلى أن الرجل غير العربي ليس بكفء للفتاة العربية، والرجل غير القرشي ليس بكفء للفتاة القرشية^(٤٠). ويمكن العثور على الكثير من الأمثلة الأخرى في هذا المضمار. ومن الجدير أن نذكر هنا الأمر الآتي: إن الإنسان لديه دافع داخلي للحفاظ على القيم الثقافية التي ينتمي إليها وحمايتها. وإن هذا الدافع الذي يكون في الأحوال العادية عبارة عن اتباع للثقافة الخاصة وتطبيق لها بصورة سلسلة وطبيعية، يتحول عند مواجهة الثقافة لتهديد خارجي إلى طبيعة دفاعية ووقائية. فتظهر مواقف وردود أفعال عكسية تجاه الثقافة المقابلة وحوامل هذه الثقافة المقابلة. والثقافة المقابلة هنا يتم تصورهما حسب الشعوب المحلية على أنها الثقافة العربية، وأما وسائلها التي تُعد بمثابة الحوامل فهي الأحاديث والفقه. وربما لعب هذا الدافع الداخلي الدفاعي دوراً بارزاً ومؤثراً في انتشار التشيع بين الفرس وبعض الأتراك في مناطق إيران، وكذلك في تبني الأتراك المذهب الحنفي والماتريدي. ويقول فيليب حتي Philip Hitti حول هذا الأمر: «إلا أن روح هذا الشعب (يقصد الفرس) الذي جرى إخضاعه للطاعة كانت ستنهض مرة أخرى، وإن لغته التي تعرضت للإهمال كانت ستتحيا من جديد»^(٤١). ومن المعروف

(٣٨) انظر: أمين، فجر الإسلام، ٩٩ وما بعد، الفيصل، ٥٨.

(٣٩) منقول عند معمر بن راشد موقوفاً عن الإمام علي (فضائل قريش، رقم الحديث: ١٩٩٠٣، ٥٨/١١). وروي هذا الحديث مرفوعاً أيضاً (البيهقي، السنن الكبرى، رقم الحديث: ١٦٥٤٠، ٨/٢٤٧). ويرد الحديث في مصادر أخرى مثل البخاري ومسلم بصيغة «إن هذا الأمر في قريش...» مرفوعاً (البخاري، المناقب، رقم الحديث: ٣٥٠٠، ٤/١٧٩).

(٤٠) للاطلاع على التفاصيل حول مسألة الكفاءة في الزواج راجع: محمد ديريك، الكفاءة بين الأطراف في الزواج حسب قانون العائلة الإسلامي، مجلة دراسات الشريعة/ القانون الإسلامية، ٢٠١٥، ٢٦/ ٢٢٩ - ٢٦٢.

(٤١) حتي، تاريخ الإسلام، ١/ ٢٤٠.

أن الأتراك بدورهم أبدأوا مقاومة ضد عملية الصهر مثل الفرس. فالأتراك الذين تم استرقاقهم بعد السيطرة على آسيا الوسطى وجلبهم إلى عاصمة الدولة الإسلامية كعبيد أو جنود لم يستسلموا لنفوذ الثقافة العربية وهيمتها. حيث يقول جان بول روكس Jean-Paul Roux، وفون غرونوبوم Von Grünebaum: «ولكن الأمر المثير عندهم (يقصد الأتراك) كان مقاومتهم الشديدة للانصهار؛ حيث لا يمكن اعتبار ارتباطهم بالبلاد التي ولدوا ونشأوا فيها مجرد حنين عادي، وإنما يحتوي على دلالات ونتائج رهيبية ومفرغة للغاية. لأنه رغم استقرار الإسلام في قلوب الأتراك، فإن ارتباط الجماعة ببعضهم كان يتقدم عندهم على الانتماء إلى جماعة المسلمين»^(٤٢). ولا بد أن قيام الأتراك المسلمين بعد قدومهم إلى إيران واستقرارهم فيها قبل توجيههم إلى الأناضول بإحياء اللغة الفارسية واستخدامها مقابل اللغة العربية لمواجهة خطر التعريب^(٤٣)، ووقوفهم بشكل ما بمواجهة المذهب الشافعي والتيار الأشعري الذي اختاره العرب عبر تبنيهم المذهب الحنفي في الفقه والتيار الماتريدي في العقيدة ما هو إلا نتيجة للدفاع الذاتي القائم على القومية التي أعيد إحيائها. يقول بيرقدار في هذا المضمار: «وبالإضافة إلى هذا فإن الترجمات التي تهدف إلى إحياء الفكر الإيراني القديم، وإعادة التعريف بها في البيئة الجديدة هي نتيجة للجهود التي بذلتها الحركات «الشعبوية» في التاريخ الإسلامي والتي يمكن أن نسميها بالحركات «القومية» أو «القبلية» لإظهار تفوق ثقافتها على ثقافة العرب...»^(٤٤).

يمكن القول إن (بعض أفراد) الشعوب التي اتجهت وسط هذه الأجواء نحو حماية وجودها القومي عندما واجهت الثقافة العربية التي اعتبروها ثقافة معادية ومعتدية، فإنها قد واجهت الأحاديث (بعض الأحاديث) التي اعتبرتها حاملة لتلك الثقافة. وإن إقدام الجيوش الإسلام التي دخلت منتصرة إلى آسيا الوسطى بإضفاء الصبغة الدينية على بعض الممارسات والأفعال البعيدة كل البعد عن جوهر الدين، وإظهارها وكأنها مستندة على أوامر النبي القطعية قد تسبب بنشوء مواقف وسلوكيات سلبية تجاه ثقافة الحديث والسنة. ولعل التمسك بهذه المسائل السطحية والثانوية وإيلاءها الاهتمام، والابتعاد عن الكثير من المبادئ الإسلامية الأصيلة مثل العدالة، والحق، والإنصاف، والرحمة، والتعاون والتعاقد، قد كان سبباً أيضاً في مجافة الحديث واتخاذ موقف سلبي تجاهه. فمثلاً لقد أسهم وضع حد لهذا النوع من الممارسات والتصرفات السطحية والسلبية في عهد عمر بن عبد العزيز في دفع شعوب ما وراء النهر إلى الاقتراب أكثر من الإسلام. حيث عامل عمر بن عبد العزيز الشعوب المحلية التي كانت تسمى بالموالي معاملة مساوية للعرب، وأنهى التمييز الذي كان يعطي الأفضلية للعرب. فأعطى سهماً من الغنائم للمشاركين من أفراد هذه الشعوب في المعارك التي يخوضها المسلمون، ومنع أخذ الجزية منهم. وكذلك لما بعث والي خراسان الجراح بن عبد الله بكتاب إلى عمر بن العزيز

(٤٢) تاريخ الأتراك، ١٨٥.

(٤٣) «إن جنوح الأتراك المستمر بوعي وقصد أو دون قصد إلى الدفاعات الإيرانية لم يكن من قبيل المصادفة. حيث إن الغزنويين والسلاجقة كانوا يتكلمون اللغة الفارسية، ويبدلون أقصى جهودهم لإتاحة المجال وتوفير الإمكانيات أمام الفن الإيراني للإبداع والتميز، وبلغ الأدب الإيراني ذروته في عهدهم» (جان بول رو Jean-Paul Roux، تاريخ الأتراك، ١٨٦).

(٤٤) بيرقدار، ٧٦.

يعبر فيه عن مخاوفه من نقص أموال الجزية، ويخبره عن شكوكه حول إخلاص الناس في هذه البلاد وميلهم للفتنة، وطلب من الخليفة السماح له باللجوء إلى الحزم والشدة واستعمال السوط معهم منعاً لحدوث الفتنة، كان رد الخليفة عمر بن عبد العزيز أن غضب منه وأرسل إليه كتاباً يوبخه فيه، حيث قال له: «يا ابن أم الجراح أنت أحرص على الفتنة منهم»، ثم عزله بعد فترة^(٤٥). إننا نرى في هذه الحادثة مثلاً صارخاً وملفتاً على السياسات الخاطئة التي كان ينتهجها الأمويون. ويمكن القول إن هناك الكثير من الحوادث والمواقف المشابهة أيضاً. لم يقتصر أثر هذه الممارسات الخاطئة على تأخير عملية تحول الشعوب المحلية إلى الإسلام فحسب، وإنما مهدت هذه الممارسات في الوقت ذاته الطريق أمام تكون مواقف سلبية تجاه الأحاديث التي صار يُنظر إليها على أنها الحاملة للثقافة والهيمنة العربية.

الخلافات الكلامية الأولى:

يمكن الحديث عن أربع فرق نشأت بعد أحداث الفتنة من خلال مناقشة جملة من القضايا والمشكلات الكلامية الأساسية، وهي:

- ١- الخوارج.
- ٢- الجبرية.
- ٣- المرجئة.
- ٤- القدرية.

فقد بدأ الخوارج بالقول إن مرتكب الكبيرة من أهل النار إذا لم يتب^(٤٦). وكانوا يقصدون بقولهم هذا الصحابة. وكان هذا الأمر يشكل دليلاً أو حجة لأفكارهم وآرائهم المسيئة للصحابة التي تطرقنا إليها في الأعلى. وأما المرجئة الذين ظهروا في عهد مبكر فقد خالفوا الخوارج في رأيهم هذا بحق الصحابة، حيث ذهبوا إلى أن أمر مرتكب الكبيرة يرجأ النظر فيه إلى الآخرة. وقال المرجئة: في البداية: إن الأعمال لا تضر بالإيمان^(٤٧). ثم طوروا هذا الرأي فقالوا: لا تضر المعصية الإيمان. وزعموا أن الإيمان هو المعرفة بالله، وأضافوا أموراً مثل: إن معرفة الله هي المحبة له، والإقرار به باللسان^(٤٨). ومن الأمور الأساسية التي جاء بها المرجئة في هذه المرحلة أيضاً هي فكرة أن الإيمان ثابت لا يزيد ولا ينقص.

وأما الجبرية فقالوا: إن الإنسان مجبر على أفعاله، ومن ثم فهو غير مسؤول عنها، ولعلمهم ذهبوا هذا المذهب تجنباً لتكفير الصحابة. وقد أصبح قول: «إنا مجبرون على عمل ما نعمل، فلا نستطيع أن نعمل غيره» شعاراً لهم^(٤٩).

(٤٥) كورد، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، ١٧٥.

(٤٦) الشهرستاني، الملل، ١/ ١٩٨.

(٤٧) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٧٩.

(٤٨) الأشعري، مقالات، ١٣٣ * ١٣٤.

(٤٩) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٨٣.

وأما فرقة القدرية - التي مثلها المعتزلة فيما بعد - فجاءوا بفكرة مخالفة لهذا الفهم «الجبري» القطعي لدى الجبرية، حيث قالوا: «الإنسان حر الإرادة، وإن حرية الإرادة تقتضي مسؤوليته عن عمله»^(٥٠). وكان أهم شعار لدى هؤلاء: «لا قدر، والأمر أنف»^(٥١). أي إذا عملت عملاً كان، وإذا لم تعمله لم يكن؛ فلديك القدرة على الاختيار، والخييار لك.

كانت كل فرقة من هذه الفرق تقوم بتأويل الآيات القرآنية ضمن منهجها الفكري وبما يتوافق مع آرائها وأفكارها، بينما ترد الأحاديث التي لا تتوافق مع هذه الآراء. فمثلاً فرقة الخوارج تكفر الصحابة وتقول أن مرتكب الكبيرة من المسلمين يُجلد في نار جهنم، ومن ثم فمن المستحيل أن تقبل بالأحاديث المروية عن النبي ﷺ والتي تمتدح الصحابة وتثني عليهم، وتؤكد على أنهم قدوة للمسلمين. ونظراً لتكفيرهم مرتكب الكبيرة فمن الطبيعي أن يردوا الروايات التي تتحدث عن شفاعة الرسول لعصاة المؤمنين. ومن البديهي جداً أن يشككوا بالروايات الصحيحة التي تتحدث عن فضائل بعض الصحابة الذين يبغضونهم، وخاصة تلك التي تتحدث عن فضائل الإمام علي الذي يُعد عندهم شخصاً عاصياً وضالاً لا يمكن مسامحته أبداً. ولعل الأحاديث التي وضعت ضد الخوارج قد أسهمت بدورها في تشبثهم بموقفهم المعارض والرافض للحديث. فعلى سبيل المثال يرد في إحدى هذه الروايات: "عن سعيد بن جهمان قال: أتيت عبد الله بن أبي أوفى فقال: ما فعل أبوك؟ قلت: قتلته الأزارقة. قال: لعنهم الله، حدثنا رسول الله ﷺ أنهم كلاب النار"^(٥٢). فلا بد أن مثل الروايات الموضوعية كان لها دور في إثارة الخوارج أيضاً.

لقد ردت فرق القدرية والجهمية والمعتزلة القدر ولم تعترف به، ولهذا فإنها فسرت الآيات القرآنية بما يتماشى مع هذا الاتجاه، ورفضت الروايات التي تثبت القدر. فمثلاً يرد في إحدى الروايات أن عمران بن حصين، قال: قيل: يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: نعم. قيل: ففيم يعمل العاملون؟ قال: كل ميسر لما خلق له^(٥٣). فمن المستحيل أن يقبل القدرية بهذه الرواية التي تذكر في مصنفات الحديث كحديث صحيح. وكذلك لا تعترف هذه الفرق بـ«حديث الأربعين يوماً»^(٥٤) الذي يتحدث عن أنه يكتب على ابن آدم وهو في بطن أمه عمله وأجله ورزقه وشقاوته وسعادته، لأنه يتعارض مع مناهجهم وأفكارهم. ونلاحظ أيضاً أن المعتزلة يلجؤون إلى تأويل الأحاديث التي تتحدث عن القدر^(٥٥).

(٥٠) للاطلاع على المزيد حول أفكار وآراء هذه الفرقة التي تعرف بالجهمية أيضاً راجع: أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، كتاب الرد على الجهمية، بيروت، ١٤٠٢ / ١٩٨٢.

(٥١) مسلم، رقم الحديث: ٨، ٣٦/١.

(٥٢) السيوطي، الخصائص، ٣ / ١٨.

(٥٣) مسلم، القدر، رقم الحديث: ٩ (٢٦٤٩)، ٤ / ٢٠٤١.

(٥٤) للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذا الحديث راجع: مراد أرسلان، تقييم حديث الأربعين يوم من ناحية السند والمتن، أطروحة ماجستير غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية بجامعة أنقرة، أنقرة، ٢٠٠٦.

(٥٥) للاطلاع على آراء المعتزلة في مسألة القدر راجع: عبد الحميد سنان أوغلو، مفهوم القدر عند المعتزلة الحركة التحريرية الأولى في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الإلهيات - جامعة سوتنجو إمام بقهرمان مرعش، ٢٠٠٦، ٧ / ٦٩ - ٩٢.

تأثيرات الفلسفة:

سوف نتحدث هنا عن الفلسفة اليونانية بشكل خاص. يمكننا القول إن التقاء المسلمين بالفلسفة اليونانية وتعرفهم عليها بدأ مع فتح مصر وبلاد الشام والعراق. وأما تأسيس بيت الحكمة وحركة ترجمة الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية فكانت فيما بعد في عهد الخليفة العباسي المأمون الذي تسلم الخلافة في عام ١٩٣ هجري وظل خليفة حتى وافته المنية عام ٢١٨ هجري. وكان مذهب المعتزلة قد اكتسب خلال هذه الفترة صفة رسمية، وتحول إلى اسم مؤثر وفاعل للغاية. وكان تأثير الفلسفة الذي بدأ في عهد المأمون واستمر بعده فترة من الزمن واضحاً وملموساً. ومع ذلك فإن تعرف المسلمين على الفلسفة يعود إلى وقت أبكر، ودورها في معارضة الحديث ومعاداته أو رده ثابت لا يمكن إنكاره. فقد تركت أفكار أرسطو وأفلاطون - وهما من أبرز فلاسفة اليونان - أثراً كبيراً في المنهج الكلامي لدى المعتزلة^(٥٦). لقد كان أرسطو قد عمل على الوصول إلى فكرة الإله الكامل. ورغم أنه نزه الإله عن الكثير من العيوب وصفات النقص، إلا أنه تصور إلهاً لا يتمتع بالقدرة على الخلق^(٥٧). وأما أفلاطون فكان يعتقد بإله يخلق الخير^(٥٨). إن كلاً من فكرة الإله غير الخالق، أي الذي لا يتمتع بالقدرة على الخلق عند أرسطو، وفكرة الإله الخالق للخير عند أفلاطون تتجليان في مناظرات ونقاشات المعتزلة حول أفعال العباد. وقد كان الإمام الغزالي أشار بدوره إلى التقارب والتناظر بين أفكار المعتزلة وبين الفلسفة الإغريقية^(٥٩). فمثلاً حسب رأي المعتزلة فإن الله تعالى لا يخلق الظلم والشر^(٦٠). كما أن الله لم يخلق الكفر والكافر أيضاً^(٦١). وليس كل شيء داخل في قدرة الله تعالى^(٦٢). وحسب رأي المعتزلة فإن الله عادل، لذا لا يصح الاعتقاد أنه خالق الشر، ولذلك فإن الشر من عمل الإنسان المسؤول عن أفعاله، أو من عمل الشيطان^(٦٣). وحسب أحمد أمين فإن المعتزلة يعتقدون أن أفعال الإنسان سواء كانت خيراً أو شراً ليست من خلق الله تعالى، وإنما هي من خلق الإنسان بإرادته الحرة^(٦٤). ويقول أبو المظفر الإسفراييني في معرض تناوله آراء المعتزلة بشأن أفعال العباد: «ومما اتفقوا عليه - أي المعتزلة - قولهم: إن أفعال العباد مخلوقة لهم كل واحد منهم، ومن جملة الحيوانات كالبقعة والبعوض والنملة والنحلة والدودة والسمكة خالق خلق أفعاله وليس - الله - خالقاً لأفعالهم، ولا قادراً على شيء من أعمالهم»^(٦٥).

(٥٦) نادر، ألبرت نصري، فلسفة المعتزلة، ١ / ٥٨.

(٥٧) بولاي، ميتافيزيقية أرسطو، ١٠١. "إن فكرة الخلق لم تعجب أرسطو طاليس وأغلب الفلاسفة اليونانيين كثيراً لكونها تخفي وراءها فكرة التدخل الإلهي المقدس. لذا فهم يؤمنون بقدرة الإنسان والعالم من حوله وبأزليته. أي يؤمنون بأن الجنس البشري والعالم من حوله وجدا ويستمران في الوجود إلى الأبد" (هوكينغ، ١٩).

(٥٨) أفلاطون، الدولة/الجمهورية، الكتاب ٢، ٧٠.

(٥٩) الفيصل، ٥٨.

(٦٠) القاضي عبد الجبار، التنزيه، ٧٨.

(٦١) القاضي، السابق، ٦٩.

(٦٢) القاضي، السابق، ٢٧.

(٦٣) تريتون Tritton A. S، علم الكلام في الإسلام، ٨٤؛ السيوري، إرشاد، ١٣٠.

(٦٤) ضحى الإسلام، ٣ / ٤٥.

(٦٥) الإسفراييني، التبصر، ٣٨.

نشاهد في هذه المقتطفات وبشكل واضح تقارباً بين بعض أفكار المعتزلة وبين أفكار قدامى فلاسفة الإغريق. ولكن من الواضح أيضاً أنهم خلال تأسيس هذا المنهج الفكري استبعدوا كافة الروايات التي تتعارض معه وردوها. ويلاحظ أن المعتزلة في إطار الأفكار التي تشكلت نتيجة لهذا التفاعل والتأثير المتبادل قد وضعوا مفهوماً في مسألة القدر يمكن صياغته واختصاره بعبارة «الإنسان يرسم قدر نفسه»، واتجهوا نحو رد الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المضمار. حيث إن مصنفات الحديث عند أهل السنة تفيض بأعداد كبيرة من الأحاديث والروايات التي ترسم مفهوم السنة لديهم، والذي يتمثل بأن الله تعالى هو من يحدد قدر الإنسان، وأن الخير والشر كلاهما من الله. ويتم التعبير عن هذه المسألة في حديث جبريل الذي يُعد عند أهل السنة حديثاً صحيحاً بجملة: «أن تؤمن بالقدر خير وشره».

نعلم أن المعتزلة قد ردوا جملة من الأحاديث. واكتفينا هنا بإيراد مثال واحد حول ردهم الأحاديث المتعلقة بالقدر. ويمكن القول إنه إلى جانب عدة عوامل أخرى كان للفلسفة تأثيرات واضحة في توجه المعتزلة إلى عدم العمل بالأحاديث في مثل هذه المسائل والاستعاضة عنها بأفكار وآراء مختلفة ابتدعوها من أذهانهم. ويمكننا تقييم معارضة أو رد المعتزلة للحديث بالقول إنها ربما ليست مجرد معارضة جافة للنص، وإنما نتاج لمنظور أوسع وأكثر تأصيلاً، وتنظيماً. فالتأثير الفلسفي هنا عبارة عن أحد العوامل؛ فالغاية الأساسية قد تستوجب تناول المسألة على صعيد أوسع وأرحب. في الواقع لم يكن الفكر المعتزلي موجهاً ضد الحديث فحسب؛ وإنما كان موجهاً للتراث والتقاليد الإسلامية الواسعة والمتجذرة والراسخة، وللقيم الدينية المستقرة التي مثلها التراث وتجسدت في الأحاديث والصحابة. ففي الفترة التي بلغت فرقة المعتزلة ذروة قوتها (عهد المأمون) كان للحضارة الإسلامية مراكز جذب رئيسة معروفة. مثل منطقة الحجاز، وبلاد الشام ومصر، والعراق، وبلاد ما وراء النهر (آسيا الوسطى)، واليمن. وكانت هذه المراكز الرئيسية تختلف وتتباين عن بعضها في ميدان عديدة مثل المنهج، وقراءة وتقييم النصوص، والمفاهيم الموجودة في العلوم الإسلامية الأساسية. ولكن أبرز سمة مشتركة بين هذه المراكز كلها كان تعويلها جميعاً على القرآن والحديث (السنة) وإيلائها أهمية وقيمة متميزة كمصدرين للدين. وبذلك فقد كان قد تشكل نظام حياة إسلامي مركّز على القرآن والسنة، ومقتات على التراث والتقاليد الأصيلة. فهل كان اعتراض المعتزلة اعتراضاً يستهدف هذا النظام؟ ما الذي كانت فرقة المعتزلة تريد فعله من خلال إيلائها الأهمية للفلسفة الإغريقية، وترجمة الكتب والآثار القديمة التي تحتوي على الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية؟ هل كانت تريد انتزاع الحضارة الإسلامية القائمة على أساس القرآن والسنة والمنتشرة بالتراث والتقاليد من مفهومها الإسلامي المتأثر بالحجاز وبلاد ما وراء النهر، وجرها إلى حضارة مختلفة، إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط؟ فإن كان الأمر كذلك، فيمكن وصف المعتزلة بأنهم أول أنصار للاختراب في التاريخ الإسلامي. حيث إن تسلمهم إلى مفاصل الدولة ابتداءً من زمن المأمون، وتوجههم نحو إجراء تعديلات وتغييرات جذرية وعلى كافة الأصعدة بالاستفادة من سلطة الدولة تدفعنا إلى أخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار. فنتناول معارضة الحديث عند المعتزلة في إطار هذا المخطط أو المشروع الهادف إلى تغيير حضاري واسع النطاق، وليس على أنها ترف فكري ثقافي ليس بخطأ. ولكن لا بد أن نشير أيضاً إلى أن المسألة تحتاج إلى البحث والدراسة.

تحديد دور الحديث والسنة في فهم القرآن:

يمكن أن نجمل دور الحديث والسنة في فهم القرآن تحت أربعة عناوين:

- ١- بيان الآيات المجملة.
- ٢- تخصيص العام من الآيات، وتعميم الخاص منها.
- ٣- إزالة اللبس عن المتشابه من الآيات وجعلها محكمة.
- ٤- سن الأحكام ابتداءً للمسائل التي لا حكم لها في القرآن.

وإذا ما نظرنا إلى ما تقدم نجد أن للحديث والسنة دوراً واسعاً ومهماً للغاية في فهم القرآن الكريم. وإن من شأن تفعيل هذا الدور بشكل حقيقي أن يعين الإنسان ويوجهه في مجال فهم الآيات القرآنية وتفسيرها والوصول إلى مقاصدها، كما أنه سوف يشكل ضمانة لابتعاد من يريد تناول هذه الآيات وفهمها عن التفسيرات المزاجية، وعن المعاني الكيفية. كان المنهج المتبع في فهم القرآن منذ العصور الأولى: الرجوع أولاً إلى سنة النبي ﷺ القولية منها والفعلية، ثم النظر إلى عمل الصحابة، وبعد ذلك الرجوع إلى آراء علماء التابعين وتابعي التابعين. ويشكل هذا المنهج المرجعي الكاريزمي حائلاً مهماً أمام تفسير الآيات تفسيراً كيفياً اعتباطياً.

وإلى جانب هذا الاتجاه العام كان دائماً ما يظهر أفراد أو فرق تسعى في ميدان الأحكام والآيات المتشابهة إلى تفسير الآيات على ضوء مناهجها الفكرية الخاصة. فقد تحدثنا في الأعلى عن فتوى الخوارج المخالفة للسنة بشأن قضاء المرأة الخائض للصلوات التي لم تؤدها خلال مدة الحيض. فلو كان الخوارج يقبلون الاستدلال بالسنة في هذه المسألة لعملوا بها كان معمولاً به في عهد النبي ﷺ، ولم ينشقوا عن صف الأمة. لقد أقدم الخوارج والروافض - الذين يُعدون أولى الفرق التي أشرنا إليها آنفاً - على إخضاع الآيات لتفسيرات مختلفة باستخدام مناهجهم وأنظمتهم الفكرية الخاصة لأنهم لم يقبلوا بوظيفة السنة المحددة والحاسمة. وقد قال ابن عباس في إشارة إلى هذا الجانب عند الخوارج: "يؤمنون بمحكمه، ويهلكون عند متشابهه"^(١). وإن تفسيرات الخوارج في مسألة التقية والقعدة تعكس مفاهيمهم أيضاً. فقد حدث أن اختلف نافع بن الأزرق (٦٥ هـ / ٦٨٤ م) مؤسس فرقة الأزارقة، ونجدة بن عامر مؤسس النجدات في مسألة التقية، والقعدة. حيث كان نافع يرى عدم جواز التقية، وأن القعدة توقع صاحبها في الكفر. واستدل على رأيه هذا بقول الله تعالى: ﴿إِذَا فِرَقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشِيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ أُوْمَةً لَّا يَمُرُّ﴾ [المائدة: ٥٤]. وكما يتبين فإن موضوع هاتين الآيتين ليس إخفاء المسلمين دينهم وإيمانهم أو إظهار ما يخالف الإيمان (التقية)، ولا القعود والتخلف عن القتال في صفوف المجاهدين أو المقاتلين (القعدة). وأما نجدت فرأى جواز التقية واستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مَن هُمْ ثَقَلَةٌ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ [غافر: ٢٨]. والحال أنه لا علاقة لهذه الآيات بالمسائل والخلافات

والمناظرات التي ظهرت فيما بعد مثل التقية أو القعدة. ومع ذلك فقد شعر أئمة الخوارج مثل هذين الرجلين بالحاجة إلى استنطاق الآيات القرآنية بأفكارهما. هذا في حين لو قرئت الآيات في سياق أسباب النزول لحالت دون استخدامهم لها لغايات أيديولوجية بهذا الشكل.

يروى أن عمر بن الخطاب قال: «إِنَّهُ سَيَأْتِيكُمْ نَاسٌ يَجَادِلُونَكُمْ بِشَهَاتِ الْقُرْآنِ فَخَذُوهُمْ بِالسَّنَنِ فَإِنْ أَصْحَابَ السَّنَنِ أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ»^(٦٧). هناك عدة لافتة للنظر في هذا القول؛ فأما الأول فهو استعمال الفرق للآيات المتشابهة، وتفسير هذه الآيات المتشابهة لغايات أيديولوجية. وأما الأمر الثاني فهو التوصية بالتعامل مع الفرق ومواجهتهم في إطار السنة. ويشار هنا إلى دور السنة (الحديث) المحدد والفاعل في تأويل الآيات المتشابهة. لأنه إذا تم الإقرار بأن السنة هي المصدر المخول وصاحب الشأن في فهم الآيات القرآنية فسيتم حينها سد الباب أمام التفسيرات والأفهام الكيفية والأيديولوجية. وفي الواقع فإن تعبير «أصحاب السنة» الوارد في عبارة «فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» هو تعريف عائد إلى العصور المتأخرة. حيث غالباً ما يُقصد بأصحاب السنة علماء الحديث والسنة بعد التابعين. ولكن هذه المقولة تشير بشكل واضح إلى دور السنة الجوهري والهام الذي لا غنى عنه في معرفة القرآن، وفهمه، وتطبيقه. يقول الحق سبحانه وتعالى في الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا إِلَهُكُمْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّكَ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَوْلَ الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾. لقد قسمت الآيات هنا وبشكل واضح إلى قسمين، وتبين هذه الآية أنه على المسلمين أن يأخذوا الآيات المحكمة بعين الاعتبار في تفكيرهم، وتطبيقهم الإسلام، أو بشأن آرائهم وأفكارهم حول العالم. ويتم التأكيد على أن تفسير الآيات المتشابهة وبيانها أنه من شأن الله تعالى، وهذا الأمر مهم؛ لأن كون التفسير من شأن الله تعالى يعني أن تفسير الآية المتشابهة يتم إما بإنزال آية أخرى، أو بتأويل النبي ﷺ وبيانه لها. وهذا يجعل الآية المتشابهة محكمة من جهة، ومن جهة أخرى يحول دون تفسير الآيات المتشابهة وتأويلها لغايات مشبوهة. «وهذه الآية تعم كل طائفة من كافر وزنديق وجاهل وصاحب بدعة. وقال قتادة في تفسير هذه الآية: إن لم يكونوا الحرورية، وأنواع الخوارج فلا أدري من هم!»، وقد مر هذا التفسير عن أبي أمامة مرفوعاً^(٦٨). ويقول الطبري بشأن تأويل الآيات المتشابهة لغايات مبيتة ومشبوهة: «فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة، فمال قلبه إليها، تأويلاً منه لبعض متشابه آي القرآن، ثم حاج به وجادل به أهل الحق، وعدل عن الواضح من أدلة آية المحكمات إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك كائناً من كان، وأي أصناف البدعة كان من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبياً، أو حرورياً، أو قديراً، أو جهمياً»^(٦٩).

(٦٧) الطبري، التفسير، ٣/ ١٧٧. لم أجد الرواية في تفسير الطبري. ولكن وجدت في تفسير الدر المنثور للسيوطي برواية الدرّامي عن عمر بن الخطاب قال وساق الأثر بلفظه. ١٥٣/٢ (المحرر).

(٦٨) القرطبي، ٤/ ١٣.

(٦٩) الطبري، التفسير، ٣/ ١٨١.

هناك أمر لافت للنظر هنا، وهو أن الفرق المختلفة ادعت أن الآيات التي استدلت بها لتأييد آرائها وأفكارها محكمة، وأن الآيات التي استدلت بها خصومها متشابهة. يقول الرازي في معرض تناوله هذه المسألة: «واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة، ثم هو الأمر في ذلك، ألا ترى إلى الجبائي؟ فإنه يقوله: المُجْبِرَةُ الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات»^(٧٠). هذا وإن منهج المعتزلة في فهم وتفسير الآيات المتشابهة ليس بمختلف أيضاً. فمثلاً قام القاضي عبد الجبار بتأويل ما يقارب أربعمائة آية في كتابه «متشابه القرآن»، ولم يعتمد في تأويل هذه الآيات إلا على أربعة عشر حديثاً فقط. وإن جزءاً من هذه الأحاديث الأربعة عشر هو دليل للخصوم، ومن ثم فقد ذكرها عبد الجبار في سياق نقده. وقد تم تحميل هذه الأحاديث التي أوردها للخصوم بمعاني مختلفة عن طريق التأويل وليّ عنق النصوص والألفاظ، كما حدث ذلك مع الآيات القرآنية. يقول اللالكائي في سياق تطرقه إلى المنهج المتحرر الذي يتبعه المعتزلة في تأويل الآيات: «المعتزلة قوم لم يتدينوا بمعرفة آية من كتاب الله في تلاوة أو دراية، ولم يتفكروا في معنى آية ففسروها أو تأولوها على معنى اتباع من سلف من صالح علماء الأمة إلا على ما أحدثوا من آرائهم الحديثة»^(٧١). يجسد اللالكائي مفهوماً سلفياً في هذه الجملة، ومن ثم يبدو أنه يغلق الباب أمام التفسيرات الجديدة للنص. ولا شك أن تأويلات السلف وأفهامهم لا تمثل المعنى النهائي والمطلق، حيث إن الفكر الإسلامي دائماً ما يتيح المجال للاقتراب إلى الحقيقة أكثر عن طريق آراء وأفكار جديدة. فرغم أن آراء وتفسيرات السلف تتمتع بأهمية كبيرة، إلا أنه يبدو أن الانفتاح على الأفكار الجديدة كان موقفاً علمياً يتبناه السلف أنفسهم. فمثلاً لم يكن المعتزلة يقبلون بفكرة رؤية الله تعالى في الآخرة، ومن الآيات التي استدلتوا بها في رفضهم لهذه الفكرة هي قول الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]^(٧٢). هذا في حين توجد أحاديث صحيحة تحبر برؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، ومن ذلك: عن جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة - يعني البدر - فقال: إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته^(٧٣). يتبين لنا مما تقدم أن المعتزلة وضعوا في البدء منهجاً فكرياً، ثم أخذوا يؤلون كل حديث لا يتفق مع هذا المنهج أو يردونه؛ لأن للأحاديث دوراً كبيراً ومهماً في فهم القرآن الكريم.

معاداة الإسلام:

كنا قد أشرنا من قبل إلى أن المسلمين قد التقوا بشعوب وثقافات مختلفة مع بدء حركة الفتوحات الأولى، وأن الأقوام في هذه البلاد التي تم فتحها حديثاً لم يختاروا الإسلام بصورة سريعة، وإنما ظلوا محافظين على

(٧٠) الرازي، ٢ / ٦٠١.

(٧١) اللالكائي، شرح، ١ / ١٢.

(٧٢) الرازي، التفسير، ٨ / ٣٧٧ - ٣٨٠، ابن تيمية، مجموعة، ١ / ١٠٠.

(٧٣) البخاري، التوحيد، ١٧٩. للاطلاع على المزيد حول مسألة رؤية الله تعالى راجع: طلعت كوجيغيت، مسألة رؤية الله في القرآن والحديث، كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، ١٩٧٤.

عقائدهم وثقافتهم القديمة. ومن المعلوم أن المثقفين وأصحاب الفكر من الذين لم يدخلوا الإسلام أو أظهروا الإسلام حاولوا نشر معتقداتهم القديمة هذه بصورة علنية أو خفية. وقد اتبع هؤلاء طرقاً وأساليب مختلفة ومتنوعة لتحقيق غايتهم هذه مثل اللجوء إلى تأويل الآيات، ووضع الأحاديث أو ردها. فمثلاً يذكر ابن الجوزي في معرض حديثه عن أسباب وضع الحديث أن بعض اليهود والمجوس الذين اضطروا للعيش في ظل الحكم الإسلامي وأظهروا الإسلام تقية وخوفاً قد اختاروا سلوك طريق وضع الحديث بدوافع عرقية، ويهدف تجريب البنية الفكرية^(٧٥). وحسب رأي أحمد أمين: «إن كثيراً من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ دخلت في الإسلام، فأخذوا يدخلون تاريخ أممهم ويبثونه بين المسلمين، إما عصبية لقومهم أو نحو ذلك. فكثير من اليهود أسلموا وهم يعلمون كثيراً من تاريخ اليهودية وأخبار الحوادث حسبما روت التوراة وشروحها، فأخذوا يتحدثون المسلمين بها. وهؤلاء ربطوها بتفسير القرآن أحياناً، وتاريخ الأمم الأخرى أحياناً»^(٧٦).

إن هذه الأمور أو التقريرات التي ذكرناها إنما تتعلق بوضع الأحاديث الموضوعية، ولكن يمكن القول إن الأمر لا يختلف من ناحية إنكار الحديث أيضاً. فمثلاً حسب رأي ابن تيمية الذي يصف هؤلاء بالزندقة والنفاق ويقول إنهم طائفة من المشركين والصابئة القديمة: «إن غاية الزنادقة إنما هي إنكار الكتاب والحكمة»^(٧٧).

ويقسم الإمام الغزالي الزنادقة إلى طائفتين، فأما الطائفة الأولى فتنكر الآخرة وخالق العالم، وأما الطائفة الثانية فتنكر الألم والمتعة المحسوسة في الآخرة^(٧٨). وإن الطائفة الثانية عندما ترد نعم الجنة التي تحببها الكثير من الروايات فإنها في الواقع ترد تلك الروايات أيضاً.

تحولت الزندقة التي أطلت برأسها في البدايات بالجدالات والبدع إلى فرق وطوائف ضاللة عرفت بأسماء كثيرة فيما بعد. حيث ظهرت فرق عديدة عرفت بالزندقة مثل النصيرية، والإسماعيلية، والقرامطة، والباطنية. وهذه الفرق عبارة عن أساليب ومناهج مختلفة تهدف إلى هدم الإسلام؛ لأنها فرق متمسكة بثقافتها ومعتقداتها القديمة. ومن أقدم هذه الفرق هم الرافضة الذين ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنة^(٧٩). وهنا جانب آخر لمعاداة السنة ألا وهو وضع أعداء الإسلام الأحاديث، وتأثيره غير المباشر في رد الحديث. ومن الواضح أن الوضعين من ذوي النوايا الخبيثة مدركون لهذا التأثير. أي أنهم يهدفون بعملهم هذا إلى إفساد معتقدات المسلمين وأعمالهم من خلال وضع أحاديث لا أصل لها، ومن جهة أخرى يحاولون من خلال نسبة هذه الأحاديث الموضوعية إلى المحدثين زعزعة الثقة بميراث الحديث والخط من مكانة المحدثين. و«إن أعداء الإسلام كانوا في الماضي والحاضر يقدمون على مهاجمة السنة والتشكيك في حجيتها وصدق جامعيتها وروايتها من أعلام الصحابة

(٧٤) الموضوعات، ١ / ٧.

(٧٥) فجر الإسلام، ١٥٧.

(٧٦) مجموع الفتاوى، ٣ / ١٥.

(٧٧) فيصل التفرقة، ١٤ - ١٥.

(٧٨) السيوطي، مفتاح الجنة، ٣ - ٤.

والتابعين فمن بعدهم»^(٧٩). وإذا ما نظرنا إلى تاريخ الحديث نجد أن الزنادقة وضعوا الكثير من الأحاديث، ولكن لم يكن هذا الفعل نابعاً من تمسكهم بالحديث أو التزامهم به، وإنما كانوا يفعلون ذلك بقصد إثارة الشبهات والشكوك في نفوس المسلمين بشأن الأحاديث، والإساءة إلى المحدثين^(٨٠). فمثلاً كان محمد بن شجاع الثلجي يضع الأحاديث التي تحتوي على التشبيه، وينسبها إلى المحدثين للتشهير بهم بين الناس والحط من قدرهم ومكانتهم^(٨١). وقد بدأ أحد مظاهر معاداة الإسلام بخلق الشبه حول صحة أقوال النبي ﷺ بالذات. فمثلاً يرى الباطنية «أن النبي ﷺ خاطب الجمهور بما لا حقيقة له في الباطن للمصلحة، وأن الأنبياء قد يكذبون إذا اقتضت مصلحة الناس ذلك»^(٨٢). وإنما نجد مثل هذه المقاربة اليوم عند تيار التاريخية. وحسب هذا المنهج الذي يتم اللجوء إليه في تفسير قصص القرآن، وآياته المتعلقة بالكون، فإن القرآن قد اعتمد القصص والحكايات التي كانت معروفة ومشتهرة بين العرب في ذلك الوقت واستعملها كما هي، ولم يعر اهتماماً لصحة هذه القصص أو كذبها، وإنما اكتفى بتقديم رسائله وتوجيهاته من خلالها. وفي الواقع فإن هذه القصص والحكايات لم تثبت تاريخياً، فهي عبارة عن حكايات متداولة على ألسنة العرب. والأمر ذاته ينطبق على الآيات المتعلقة بالكون والخلق أيضاً. فالآية التي تتحدث عن خلق الكون في ستة أيام لا تعبر عن الحقيقة، وإنما هي تعبير عن الاعتقاد الذي كان سائداً عند العرب؛ فألمح القرآن إلى هذا المعتقد ليؤكد على أن الله تعالى هو خالق الكون. فالحقيقة أنه لا أصل لخلق الكون في ستة أيام.

إذاً كان للتيار المنتشر تحت اسم «التاريخية» اليوم شبيه أو نظير في الخطابات أو المقولات التي كانت تنتشر على ألسنة بعض الفرق في الماضي حول النبي ﷺ ومؤسسة النبوة.

ويذكر الغزالي من بين فرق الزنادقة المنكرين للنبي ﷺ البراهمة، والدهرية، والثنوية^(٨٣)، بينما يصنف ابن تيمية القلندرية والنصيرية ضمن التصنيف ذاته^(٨٤). واستهدف القلندريون بدورهم سنة النبي ﷺ مثلما فعل غيرهم، فقد حاولوا أن يشككوا المسلمين في الأصل الثاني وهو السنة النبوية وقد اتخذوا للوصول إلى هذه الغاية الدنيئة أساليب متعددة، فتارة عن طريق التشكيك في ثبوتها، وأنها آحاد وليست متواترة^(٨٥). فمعاداة الإسلام عامل مهم لا يستهان به في مسألة معارضة الحديث ورده. كما بين من قبل فإن للحديث والسنة دوراً كبيراً ومهماً في فهم الإسلام وتطبيقه، ونظراً لهذا الدور الكبير فقد اعتبرت مصدر الإسلام الأساسي الثاني بعد القرآن الكريم. ولكن يبدو أن أنشطة وأعمال أعداء الإسلام المستمرة منذ قرون طويلة قد خلقت شبهات حول الحديث لدى الفئات التي يسودها الجهل وقلة المعرفة.

(٧٩) السباعي، السنة ومكانتها، ٢.

(٨٠) أكرم ضياء، بحوث، ٣٢-٣٣.

(٨١) الذهبي، الميزان، ٣ / ٥٧٧.

(٨٢) ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، ٣.

(٨٣) فيصل التفرقة، ٤-٥.

(٨٤) مجموع، ١ / ٥٢.

(٨٥) أبو شهبه، دفاع، ٦.

الجهل وقلة العلم:

لقد تطرق ابن عبد البر في كتاب «جامع بيان العلم وفضله» إلى أهمية العلم في ميدان الحديث، وأشار إلى أن جهل الناس في هذا المجال وقلة تحصيلهم ومعرفتهم قد تسهم في إثارة الشبهات عندهم حول الأحاديث، ونقل عن بعض الصحابة تحذيرات وتوصيات بشأن هذه المسألة. ومن ذلك: قال عبد الله بن مسعود (٣٢هـ / ٦٥٢م) لعبيد الله بن عبد الله بن عتبة: «ما أنت محدثٌ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة». وعن هشام بن عروة (١٤٥هـ / ٧٦٢م) أن أباه قال له: «ما حدثت أحداً بشيء من العلم قط لم يبلغه عقله إلا كان ضلالاً عليه». وأوصى أبو قلابة (١٠٤هـ / ٧٢٢م) أيوباً السخيتاني بما يشبه هذا فقال له: «لا تحدّث بحديث من لا يعرفه، فإن من لا يعرفه يضره ولا ينفعه». وقال عبد الله بن عباس (٦٨هـ / ٦٨٧م) لمجلس حوله: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»^(٨٦). فالجهل وانعدام العلم والمعرفة في ميدان الحديث وما يثيره من شبهاته وشكوكه قد لعب ويلعب دوراً مؤثراً في دفع بعض الناس إلى إنكار الأحاديث وردها، وخاصة العوام منهم، حيث إن احتمالات الوقوع في الشبهات والشكوك عالية عند هذه الفئات. وتعد هذه الحادثة خير مثال على ذلك: بينما كان عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن! فقال له عمران: أنت وأصحابك يقرؤون القرآن! أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها - وأوقاتها وعدد ركعاتها وسجدها -؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت. ثم قال له: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا. فقال الرجل: أحيتني أحياء الله^(٨٧).

إن الجهل مع المعرفة السطحية وقلة الفهم بالأحكام الإسلامية يدفع الإنسان إلى الاعتقاد أو الشعور بأنه على قدر كاف من المعرفة والعلم، ومن ثم يتسبب في إقدامه على استنتاجات خاطئة من خلال طرق وأساليب ساذجة بعيدة عن المنهجية العلمية. جلس أعرابي إلى زيد بن صوحان رحمه الله (٣٦هـ) وهو يحدث الأحاديث عن النبي ﷺ، وكانت يد زيد قد أصيبت - قطعت - يوم نهاوند. فقال: إن حديثك ليعجبني، وإن يدك لترينني - يريد أنه يخشى أن تكون قد قطعت في سرقة -، فقال زيد: وما يريبك من يدي؟ إنها الشمال. فقال الأعرابي: والله ما أدري اليمين يقطعون أم الشمال؟ فقال زيد بن صوحان: صدق الله تعالى حينما قال: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧]^(٨٨). وإن الجهل وقلة الفهم في ميدان الحديث قد تسببت بنظرة سلبية للحديث لدى المتخصصين في العلوم الأخرى. وإن الجهالة وقصور الفهم ظاهرة وبيّنة لدى هذه الشرائح العاجزة عن إدراك الحكم في أقوال وأفعال النبي ﷺ، ومن ثم لا تولى الأهمية المطلوبة للحديث. ويتحدث ابن تيمية عن هذه الحالة فيقول: «رغم أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة جادلوا الزنادقة وردوا عليهم إلا أن هذه الجدالات والرود لم تؤت أكلها لأن هؤلاء لم يعرفوا الحقائق التي

(٨٦) للاطلاع على الروايات المذكورة راجع: ابن عبد البر، أبو عمر النميري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٤ / ١٩٩٤ (المجلد ٢)، ١ / ٥٣٩ - ٥٤٢.

(٨٧) النيسابوري، المستدرک، ١ / ١٠٩.

(٨٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٨٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠ (مجلد ٨)، ٦ / ١٧٦.

جاء بها محمد رسول الله، ولم يحتجوا إلا إلى التي اقتضتها الدلائل العقلية»^(٨٩). ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «إنهم لا يذكرون الرأي الذي يشير إليه الكتاب والسنة والذي أخذ به السلف، لأنهم لا يعرفونه»^(٩٠) في إشارة إلى جهل بعض أهل العلم في مجال الحديث. ومر الإمام عليٌّ على قاصٍ فسأله عن ناسخ الحديث ومنسوخه فلم يعرف، فقال له: «هلكت وأهلكت»^(٩١). إن مهنة إلقاء القصص تكسب القاص اعتباراً وقدراً في نظر عامة الناس، وتظن الفئات التي ينتشر بينها الجهل أن هؤلاء القصاص أهل علم ومعرفة عميقة. وإن الإمام علي كشف عن جهالة القصاص من خلال اختبار بسيط. وإن كانت الشرائح الجاهلة تُعذر نوعاً ما في شكوكها واشتباها حول حجية الحديث أو صحته، فإنه لا يمكن أن يُعذر كثير ممن يبدون ضليعين في التخصصات الإسلامية الأخرى عن جهلهم في ميدان الحديث أبداً. لأنه من الملاحظ والمشاهد أن أحد أسباب تشكيك الناس بالأحاديث إنها هم أهل العلم الجاهلون. بعد ذكر المثال الذي مر معنا آنفاً عن النسخ يتم الهمداني الموضوع بالمثال الآتي، فيقول: «ألا ترى إلى قوله ﷺ: «شر اليهود من شهد قبل أن يستشهد». وفي حديث آخر: «خير اليهود من شهد قبل أن يستشهد». وهما حديثان قد تعارضا على ما ترى. وقد يشكل على غير الفقيه الجمع بينهما؛ لما يتوهم فيه من ظاهر المنافاة، مع حصول الانفصال بينهما. وربما يراه بعض من له معرفة بالإسناد فيرى إسناد الحديث الأول أمثل فيحكم بنسخ الثاني، وليس الأمر على ما يتوهمه، لفقدان شروط النسخ، لكن طريق الجمع بين هذين الحديثين أن يجعل الأول على ما إذا شهد قبل أن يستشهد من غير ميسس حاجة إليه، وهذا التفسير ظاهر في حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: خير هذه الأمة القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذي يلونهم، ثم ينشأ قوم يشهدون ولا يستشهدون. ويُحمل الحديث الثاني على ما إذا شهد عند ميسس الحاجة، فهو خير اليهود»^(٩٢).

يلعب التأويل والتفسير دوراً مهماً للغاية في فهم الأحاديث، وفي إزالة الإشكال والتناقض الذي يبدو بين بعض الآيات القرآنية أحياناً. ويُعد كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة خير مثال في هذا الميدان. يتم في هذا الكتاب تناول اعتراضات المتكلمين خاصة المعتزلة والجهمية حول الأحاديث والرد عليها. وسوف نكتفي هنا بإيراد مثال واحد من بين أمثلة كثيرة ترد في هذه الكتاب. حسب ابن قتيبة فإن أحد الأحاديث التي يتم الاعتراض عليها ونقدها هو ما يروى عن رسول الله ﷺ قوله: «لو أن القرآن جُعل في إهاب -جلد-، ثم أُلقي في النار، ما احترق»^(٩٣). انطلق النقاد والمخالفون في موقفهم من التجارب والمشاهدات العملية التي تظهر أن أوراق المصحف تحترق إذا ما وضعت في جلد وأشعلت فيها النار، فأخذوا الحديث من حيث الظاهر، وجربوا إحراق المصحف، ولما رأوه يحترق شككوا في صحة الحديث. يقول ابن قتيبة بعد إيراد طعون الطاعنين واعتراضات المعترضين: «إن لهذا تأويلاً، ذهب عليهم ولم يعرفوه، وأنا مبينه إن شاء الله تعالى. حدثني يزيد بن عمرو قال: سألت الأصمعي عن هذا الحديث، فقال: يعني لو جعل القرآن في إنسان ثم أُلقي في النار (جهنم)،

(٨٩) ابن تيمية، هداية الإسلام، ٩٦-٩٧.

(٩٠) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٥.

(٩١) الهمداني، الاعتبار، ٦.

(٩٢) الاعتبار.

(٩٣) أحمد، المسند، رقم الحديث: ١٧٤٠٩، ٢٨/ ٦٢٧؛ رقم الحديث: ١٧٤٢١، ٢٨/ ٦٣٦؛ الدارمي، المسند، رقم الحديث: ٣٤١٣، ٢/ ١٠٥٤. حكم على الحديث بالضعف لوجود ابن لبيعة في سنده.

ما احترق. وأراد الأصمعي، أن من علمه الله تعالى القرآن من المسلمين وحفظه إياه، لم تحرقه النار يوم القيامة، إن ألقى فيها بالذنوب، كما قال أبو أمامة: «احفظوا القرآن، أو اقرؤوا القرآن، ولا تغرنكم هذه المصاحف، فإن الله تعالى لا يعذب بالنار قلباً وعى القرآن». وجعل الجسم ظرفاً للقرآن كالإهاب^(٩٤).

يتبين من هذه الأمثلة أن أحد أهم أسباب رد الأحاديث هو الجهل وقلة العلم والمعرفة، ويُعد الحديث من أوسع العلوم الإسلامية وأصعبها سواء من ناحية مدوناته أو من ناحية منهجه، ولذلك فإن هذا العلم يحتاج إلى وقت طويل وجهود كبيرة حتى يتمكن فيه الإنسان. والحقيقة أن كثيراً من المتعلمين والمتقنين من غير طبقة المحدثين يعانون من قلة المعرفة والجهل في مجال الحديث.

النتيجة:

يوجد الكثير من الأسباب التي تؤدي إلى رد الحديث، ولكن يمكن القول إن من بين هذه الأسباب هناك ثلاثة أسباب لعبت دوراً أهم وأبرز من غيرها.

إن المؤسسة السياسية نهضت في الفترة الممتدة من عهد النبي ﷺ وحتى استشهاد عثمان بن عفان بمهمة إيجابية وبناءة، ولكنها بعد استشهاد عثمان أدت دوراً سلبياً حيبت من خلاله آمال جماهير الناس، وفتحت الباب أمام حدوث المظالم والويلات الاجتماعية، وأثارت لدى عامة الناس الشكوك والشبهات حول القيم الأساسية. ونتيجة لذلك فقد تزعزعت الثقة بمكانة الصحابة وحجيتهم وأثير حولها الكثير من الجدل، وأريق دماء كثيرة، وتحولت المؤسسة السياسية إلى ملك وسلطنة، وبدأت الفرق بتأويل القرآن الكريم بناء على أفكارها وآرائها الخاصة، وتعرضت موثوقية الأحاديث لثلم خطير. وبذلك فإننا نرى الأمثلة الأولى لتأثيرات المؤسسة السياسية الهدامة إلى جانب تأثيراتها البناءة.

لما جاء الإسلام جلب معه عقيدة صافية نقية خالية من الشوائب والشبهات. وكانت هذه العقيدة بسيطة، وسهلة ويسيرة بعيدة عن التعقيدات، وكافية في الوقت نفسه، حيث كانت خالية من الشوائب والآثار الموجودة في المجتمعات الوثنية، وبعيدة إلى حد معقول عن تشابكات وتفرعات الأديان الأخرى. ولكن نتيجة لحاجة المجتمع الإسلامي للانفتاح على الأحداث التي ظهرت ضمن حركته الداخلية، واحتكاكه مع أتباع الأديان الأخرى بدأت الجدالات الكلامية الأولى بالظهور، ولم يمض وقت طويل حتى بدأت المعلومات والمعارف العقدية التي كانت تبدو في بداية الإسلام بسيطة، وصافية وكافية، بدأت تفقد صفوتها ونقاءها، وتكدرت أجواء العقيدة، وأصبح الناس في نهايات القرن الهجري الأول في حيرة من أمرهم، وتشتت أذهانهم، فلم يعد بإمكانهم معرفة ما الذي يجب عليهم الإيمان به وما الذي يجب عليهم الابتعاد عن تصديقه والإيمان به، ولم يعد بمقدورهم التمييز بين الصواب والحق، وبين الخطأ والباطل، ولا معرفة المحق، وغير المحق. لقد نجحت الجدالات والنزاعات الكلامية في إحداث كل ذلك.

ومع بداية الفتوحات الأولى وجد المسلمون أنفسهم في حالة تشابك وتداخل مع أديان وثقافات غريبة عنهم.

وكانت هذه الثقافات الموجودة عند الشعوب والأقوام المحلية حصيلة لتجارب ممتدة لقرون عديدة. وكان على المسلمين مقاومة هذه الثقافات والحفاظ على هويتهم الخاصة. وكانت الثقافات المحلية تستمر أحياناً عبر هويتها التي اصبغت بصبغة إسلامية، وأحياناً تثير العداوات. وأضيف إلى كل ذلك جهل الناس وقلة معرفتهم.

لا شك أنه كما تعرضت الكثير من القيم والتقاليد المحلية للتأثير والضرر في ظل هذه الأجواء، فإن الأحاديث بدورها تعرضت للانتقادات، وفقدت شيئاً من حجيتها ومرجعيتها أيضاً. ويمكن القول بكل سهولة إن هذه السلبية هيمنت على أقلية قليلة من المجتمع أيضاً؛ لأن الحديث والسنة ظلا محافظين باستمرار على مكانتهما وعلى كونها من مصادر الإسلام الأساسية في نظر عامة المسلمين وجمهور العلماء، وبقيت معارضة الحديث ظاهرة منتشرة عند بعض الأفراد والفرق المتطرفة والشاذة.

المراجع العربية:

- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب أرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ / ٢٠٠١.
- أرسلان، مراد، تقييم حديث الأربعين يوماً من حيث الإسناد والمتن، أطروحة دراسات عليا غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية - جامعة أنقرة، أنقرة، ٢٠٠٦.
- البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مصر، بلا تاريخ.
- البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرواية، مصر، بلا تاريخ.
- بارداكجي، محمد نجم الدين، "التصوف والطرف من الولادة وحتى وقتنا الحاضر"، منشورات رغبة، إسطنبول، ٢٠١٥.
- بارثولد، فاسيلي Barthold W، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: كوبرولو M. F. Köprülü، أنقرة، ١٩٨٦.
- بيرقدار، محمد، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، أنقرة، ١٩٨٨.
- بيرقدار، محمد، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، أنقرة، ١٩٨٨.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإتيان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد، الرياض، ١٤٢٣ / ٢٠٠٣ (مجلد ١٤).
- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ / ٢٠٠٣.
- بولاي، سليمان خيري، مقارنة بين فلسفة أرسطو وميتافيزيقية الغزالي، أنقرة، ١٩٧٦.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
- تشاكن، كامل، منكر والحديث، منشورات سبأ، أنقرة، ١٩٩٨.
- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد، كتاب الرد على الجهمية، بيروت، ١٤٠٢ / ١٩٨٢.
- ديريك، محمد، الكفاءة بين الأزواج في الزواج حسب قانون العائلة الإسلامي، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، ٢٠١٥.
- الدميني، مسفر بن غرم الله، مقاييس نقد متون السنة، الرياض، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.
- أبو شهبة، محمد، دفاع عن السنة، مصر، بلا تاريخ.
- أكرم، زياد العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بيروت، ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، ١٩٣٦.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، فيسبادن Weisbaden، ١٩٨٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مصر، ١٣٢٥ / ١٩٠٧.
- الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى، كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ، حمص، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.
- حتي، فيليب، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي، ترجمة: صالح توغ، إسطنبول، ١٩٨٠.
- اشيك، كمال، ولادة المعتزلة وأراؤها الكلامية، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٦٣.
- ابن عبد البر، أبو عمر النميري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري/ الزيري، دار ابن الحوزي، السعودية، ١٤١٤ / ١٩٩٤.
- ابن عراق، علي بن محمد الحجازي، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، القاهرة، بلا تاريخ.
- ابن حجر، العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مصر، بلا تاريخ.
- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، ١٤١٩ / ١٩٩٩.
- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ترجمة: خيري كرباش أوغلو، إسطنبول، ١٩٨٩ (الطبعة الثانية).

- ابن سعد، أبو عبد الله البصري، الطبقات الكبرى، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠.
- ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، (ضمن مجموعة الرسائل)، مصر، ١٣٤١ - ١٣٤٥.
- ابن تيمية، تقي الدين، هداية الإسلام، ترجمة: جلال يلدزم، إسطنبول، ١٩٦٩.
- ابن تيمية، تقي الدين، مجموعة الرسائل والمسائل، مصر، ١٣٤١ و ١٣٤٥ (مجلد ١ و ٣).
- ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، القاهرة، ١٣٨٧.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، العلل المتناهية، بلا مكان ولا تاريخ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، كتاب الموضوعات، المدينة، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.
- الإسفرائيني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية، مصر، ١٣٥٩ / ١٩٤٠.
- إزميرلي، إسمايل حفي، محصل الكلام، إسطنبول، ١٣٣٦.
- جان بول رو، تاريخ الأتراك من المحيط الهادئ إلى البحر الأبيض المتوسط، ٢٠٠٠، ترجمة: آيكوت كازانجيل، ولاله أرسلان أوزجان، منشورات كابلجي، إسطنبول، نيسان ٢٠٠٨ (الطبعة الخامسة).
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الهمداني، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصر، ١٣٢٩.
- كاندمير، محمد يشار، الأحاديث الموضوعة، منشورات DIB، أنقرة، ١٩٨٤.
- كوجيغيت، طلعت، مسألة الرؤية في القرآن والحديث، كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٤.
- كورد، حسن، عملية تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام، بخارى نموذجاً، دار الفجر للنشر، الطبعة الأولى، أنقرة، ١٩٩٨.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير)، مصر، بلا تاريخ.
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، الرياض، بلا تاريخ.
- معمر بن راشد، الجامع (المجلد ١٠ و ١١ ضمن مصنف عبد الرزاق)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، باكستان، ١٤٠٣.
- مانتران، روبرت Mantran Robert، تاريخ انتشار الإسلام، ترجمة: عصمت كايا أوغلو، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٨١.
- مسلم، ابن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
- نادر، ألبرت نصري، فلسفة المعتزلة، الاسكندرية، ١٩٥٠.
- نصر، السيد حسين، الدين في الشرق الأوسط، كامبردج، ١٩٦٩.
- النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ / ١٩٩٠.
- أوليري دي لاسي، الفكر الإسلامي ومكانته في التاريخ، ترجمة: حسين يوردادين، ويشار كوتلووي، منشورات كلية الإلهيات - جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧١.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، إسطنبول، ١٣٠٧.
- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، ١٣٩٨ / ١٩٧٨.
- سنان أوغلو، عبد الحميد، مفهوم القدر عند المعتزلة الحركة التحررية الأولى في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الإلهيات - جامعة سوتجو إمام بقهرمان مرعش، ٢٠٠٦.
- السيوري، المقداد بن عبد الله، كتاب إرشاد الطالبين، بومباي، ١٣٠٣.
- السيوطي، جلال الدين، الخصائص الكبرى، القاهرة، ١٩٦٧.
- السيوطي، جلال الدين، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، بيروت، ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- السيوطي، جلال الدين، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المطبعة السلفية، ١٣٩٤.
- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، كتاب الملل والنحل، مصر، ١٣٦٦ / ١٩٤٧.
- الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٩٨ / ١٩٧٨.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بلا تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان وتأويل آي القرآن، (تفسير)، مصر، ١٣٧٤ / ١٩٥٤.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، لبنان، ١٣٨٧ / ١٩٦٧.
- تريتون A. S Tritton، علم الكلام الإسلامي، ترجمة: محمد داغ، أنقرة، ١٩٨٣.
- يالتكاي، محمد شرف الدين، المذاهب الدينية والحركات الفكرية الأولى في الإسلام، مجموعة دار الفنون كلية الإلهيات، إسطنبول، شباط ١٩٣٩.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- Watt, William Montgomery, Islâmic Philosophy and Theology, Edinburg 1962.

إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»*

د. محمد خيرى كرباش أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث

يتألف البحث كما سيتبين لاحقاً من مدخل وعشر مقالات. وإتاحة تكوين فكرة عامة حول محتوى الكتاب فقد تم إيراد عناوين المقالات وكتّابها وجمعها معاً ضمن قائمة، وبالإضافة إلى ذلك تم ذكر العناوين باللغة التركية لدى التطرق إلى كل مقالة بشكل منفصل. ولم يقتصر الأمر في هذه المقالة التي بين أيديكم على ذكر محتوى الكتاب وتفصيله، وإنما جنحنا إلى الإسهام بها في جعلتنا من شرح وتعليق وتقييم ونقد. ورغم أنه من الصعوبة القول: إننا حققنا النجاح بالمستوى المطلوب في صياغة المقالة وصقلها بسبب ضيق الوقت المتاح، إلا أنه يمكننا الادعاء أن المقالة، حتى بشكلها وصيغتها القائمة، قد أعطت فكرة كافية بشأن أهمية الكتاب وقيّمته.

مع أن الجهد المبذول في الكتاب للإحاطة بكامل التراث الإسلامي جهد في محله ويتمتع بأهمية كبيرة، إلا أن القصور يبدو فيه بسبب عدم احتوائه على مقالات مستقلة حول مفهوم السنة والحديث لدى المالكية والشيعة الإمامية. ورغم ذلك فإن الكتاب، بوضعه القائم، سوف يحقق فائدة ونفعاً منقطع النظير من حيث إتاحة المجال أمام طلاب العلم للتعرف على عوالم جديدة، وإزالة الغشاوة عن أعينهم، والكف عن النظر بعين واحدة، ومن ثم التعرف على كامل التراث الإسلامي من خلال مفاهيم السنة؛ إذ إن هؤلاء الطلاب يقتصر مفهوم السنة أو الحديث لديهم على تراث أهل الحديث فحسب، وكأنهم لم يعرفوا أو يسمعون بشأنه سوى منهم.

ويرغم أن هناك أبحاثاً ودراسات ناجحة في بلدنا بشأن الموضوعات والمسائل المتناولة في هذا الكتاب، إلا أنها وبسبب عدم نشرها باللغات الأخرى بقيت مجهولة من قبل الأوساط العلمية على الساحة الدولية، وهذا الأمر ينم عن عيب وتقصير كبير منا. ومع ذلك فإنه يبدو أن هناك ضرورة ملحة لإعداد مجموعات أو مختارات لمكونات التراث الإسلامي وعناصره كافة وعلى الأصعدة كلها بهدف التعريف بمفهوم السنة والحديث، وذلك باللغة التركية أولاً على أن تتم فيما بعد ترجمتها إلى اللغات الأخرى. وإلا فإننا سنبقى حتماً في مسألة السنة-الحديث كمن يرى الشجرة ولا يبصر الغابة.

في الواقع هناك الكثير مما يقال حول الكتاب، ولكن نظراً لضيق الوقت فقد تم بث قسم منه بين سطور المقالة، وتم الاحتفاظ بالقسم الآخر منه على أن نتشاركه معكم في لقاءات ومناسبات أخرى، ولا أذهب بعيداً إذا قلت إن أطروحتي هذه عبارة عن جمع ملاحظات دونتها بهدف قراءة هذا الكتاب بتمعن وتدقيق ومناقشته مع الزملاء، وليس بهدف كتابة مثل هذا البحث، ويدل ذلك في نظري على أن الكتاب من النوع الذي يقرأ بتمعن، خاصة بأفكاره وشروحاته الممررة بين السطور والتي تفتح الأفق أمام القارئ.

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "At Gözlüklerini Çıkararak Nebvi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيرى كرباش أوغلو، إزالة غشاوة العين عند النظر إلى السنة النبوية بتمعن كل شاردة وواردة عن التراث من تراث «النانو» إلى تراث «المايكرو» «ملاحظات حول كتاب»، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٨٣-١٣٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

المحتويات:

Introduction:

The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law -Adis Duderija

1. The Concept of sunna Based on the Analysis of sīra and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff -van der Voort
2. Uṣūl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)-Ahmet Temel
3. The Concept of Sunna in Mu‘tazilite Thought-Usman Ghani
4. The Sunnification of Ḥadīth and the Hadithification of Sunna - Aisha Y. Musa
5. The Concept of sunna in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca
6. The Concept of sunna in Early and Medieval Hanafism- Ali Altaf Mian
7. The Concept of sunna in the Early Shāfi‘ī Madhhab- Gavin N. Picken
8. From Tradition to Institution: sunna in the Early Ḥanbalī School-Harith bin Ramli
9. Sunna in the Zāhiri Madhhab- Amr Osman
10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur’ān in Muslim Modernist Thought-Adis Duderija.

المدخل:

السنة ومكانتها في نظام الفقه الإسلامي -البحث عن الحديث الصحيح- أديس دودريجا (ADĪS

:(DUDERİJA

يبدو أن السنة خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام قد تم فهمها ضمن إطار مفهوم عام غير منتظم على أنها: «التطبيق السلوكي الأخلاقي للمجتمع الإسلامي الأول» والذي جرت صياغته وحفظه ونقله إما مشافهة أو بواسطة تطبيق الصحابة وأفعالهم. وأود هنا استخدام عبارة مفهوم «السنة غير المرتبطة بالحديث (non-hadith-dependent concept of sunna)» للدلالة على السنة التي أقرت في التراث المالكي كمعايير مقبولة ونماذج دينية مستقرة مستنبطة من المبادئ الأخلاقية والدينية التي جاء بها النبي ﷺ.

على الرغم من أن المسلمين قد بدؤوا قبل نهاية القرن الأول الهجري بتدوين السنة النبوية لسد الاحتياجات الفقهية، والدينية، والسياسية، والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع، فإن هناك أسباباً أخرى كانت تقف وراء عملية التدوين هذه وهي ولادة الحكم العباسي، وادعاء العباسيين أنهم حماة الشرعيون للسنة التي بدأت تزداد أهميتها ومكانتها لدى عامة الناس.

وقد تسارعت الأنشطة الرامية إلى صياغة حياة النبي ﷺ وبلورتها على شكل أحاديث وبصورة تدريجية، فتشكلت في النهاية مجموعات ومصنفات حديثية من جهة، ومن جهة أخرى ظهر ما يسمى بـ«علوم الحديث» التي من شأنها أن تقوي الحديث وتضبطه، وأسمي هذه العملية الواسعة والمتشعبة بعملية: «تأطير الفكر الإسلامي بجعله تقليدياً Traditionalization of Islamic Thought» و«تحويل السنة النبوية إلى أحاديث مروية Hadithification of Sunna».

وإن هذه العملية وعبر آليات اجتماعية وفقهية قد مهدت الطريق خلال القرنين اللاحقين أمام التطورات

الآتية:

- استمرار زيادة الأحاديث وانتشارها.
- تزايد الاهتمام بالحديث على حساب «السنة غير المرتبطة به non-Hadith-dependent concept of sunna» التي هيمنت على القرنين الأول والثاني للإسلام.
- تحويل جوانب السنة غير القولية إلى صيغة قولية «أحاديث الأحاد الصحيحة».
- هيمنة الحديث بشكل متزايد على علوم القرآن والسنة وعلى التفسير والفقه وأصول الفقه.
- تطور نواذج «هرمية تراتبية» تفسيرية وفقهية قائمة على النص كلياً (القرآن والحديث)، وتهميش آليات معرفية ومنهجية غير نصية - مثل الرأي والاجتهاد والاستحسان - في مجال القرآن والسنة - (ص. ٢٠).
- من ناحية بعض القيم والمبادئ الأخلاقية ظهور مفاهيم مترافقة على شكل مصطلحي مثل: (القرآن والسنة)، (العدالة والأمانة) وكذلك (السنة العادلة) التي استخدمها المسلمون خلال القرنين الأولين.

إنني أقصد بعبارة تحويل السنة النبوية إلى أحاديث فكرة احتكار السنة داخل مصنفات الحديث المدونة، بحيث أصبح الحديث المكتوب هو الناقل الوحيد لها، ومن ثم فتح الطريق أمام ظهور مناهج «مرتبطة بالحديث» من أجل تثبيت السنة والكشف عنها.

في بدايات القرن الثاني ادعى بعضهم أن تصانيف الحديث ومدوناته هذه تعكس ميراث النبي ﷺ بشكل أكثر صدقاً من مصطلح السنة المعرفية والمنهجية غير المرتبطة بالحديث الذي يتمسك به فريق آخر ويدافع عنه. وفي منتصف القرن الثاني بدأت تسمية أحد الفريقين بـ«أهل الحديث» والآخر بـ«أهل الرأي».

كان أهل الحديث يعدّون أن الأحاديث هي المصدر الأوحى والكامل للسنة، والطريق الوحيد للحفاظ عليها وتخليدها. ومن ثم كانوا يخالفون تماماً مفهوم السنة لدى أهل الرأي والمقاربة المتبناة بشأن الرأي. فبحسب المحدثين يجب أن يكون الفقه مستنداً بشكل تام على السنة القائمة على أساس القرآن والحديث، ولهذا فإن الرأي عندهم كان يعدّ إما أداة منهجية غير مشروعة لاستنباط حكم ما، أو منهجاً لا يمكن اللجوء إليه إلا في المسائل التي سكتت عنها نصوص القرآن والحديث تماماً.

وحسب ميلتشيرت / Melchert / فإن أهل الحديث كانوا يعدّون القرآن والأحاديث الصحيحة المصدر الوحيد للفقه والأخلاق ومباحث الإلهيات والعقيدة. وكان أهل الحديث بصفة عامة يقدمون الحديث الضعيف على المبادئ والقواعد المستنبطة من القرآن أو المستنتجة عن طريق القياس. وحسب مذهبهم ينبغي أن يكون الفقه مبنياً على الأحاديث. فكانوا يتناولون المسائل الفقهية من خلال الإشارة إلى الأحاديث ونقل روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. وكان أهل الحديث في بغداد خلال القرن الثاني مرتبطين بالحنابلة ومتمزجين بهم.

وأما أهل الرأي، الذين يصفهم ميلتشيرت Melchert بنصف عقلايين، فكانوا يعدّون الفقه ميداناً مختلفاً ومستقلاً عن علوم الحديث، وكانت هذه المدرسة الفقهية مرتبطة في البدء بمدارس الفقه المالكي والشافعي التي تطورت في القرنين الثاني والثالث. ويبدو أن ميلتشيرت قد خانته التعبير هنا، إذ كان من المنطقي والأفضل وفق التسلسل التاريخي الحديث عن علاقة هذين المذهبين بأهل الرأي بدلاً من الكلام على علاقة أهل الرأي بهذين المذهبين. وفي هذا السياق يبدو موقف الكاتب غريباً سواء من حيث الملاحظات المتعلقة بالتسلسل الزمني، أم من حيث عدم تطرقه للحديث عن الحنفية الذين ينبغي ذكرهم بشكل خاص بسبب دورهم البارز والمحوري داخل أهل الرأي.

وحسب الكاتب فإن كلاً من أهل الرأي وأهل الحديث يشيران أو يرمزان إلى مجموعتين من الفقهاء الباحثين في ميدان الفقه الإسلامي. فأما المجموعة الأولى فتهتم بالبحث في هذا الميدان بالمصادر التقليدية، بينما تتألف المجموعة الثانية من فقهاء مهتمين بالجوانب العملية للفقه.

عندما اكتسب مفهوم السنة القائمة على الحديث المزيد من الثقة في القرنين الثاني والثالث بدأ أهل الرأي بالتبلور أولاً على شكل مدارس فكرية محلية، ثم بعد ذلك على شكل مدارس فكرية فردية. وخطوا خطوات توافقية في علم التفسير التأويلي (المهرنوطيقا) للقرآن والسنة. وتشير تلك الخطوات إلى إضفاء مزيد من المشروعية على مفهوم السنة القائمة على الحديث.

يُعد الحنفية في موضوع التأويل/ التفسير الفقهي أقرب إلى أهل الرأي، بينما يُعدّ الحنابلة بشكل عام استمراراً لمقاربة أهل الحديث ومنهجهم. وأما المالكية والشافعية فقد تطورا مع الزمن واتخذوا موقعاً وسطاً. هذا مع أن مفهوم السنة كان ما يزال وفق المذاهب مستقلاً عن الحديث معرفياً (ابستمولوجياً) ومنهجياً. حيث يمكن أن نرى بوضوح مفهوم السنة المستقلة عن الحديث على صيغة «السنة المعروفة والمحافظة» في مؤلفات الإمام أبي يوسف ت(١٨٢هـ/ ٧٩٨م) الذي يُعد واحداً من فقهاء العراق في القرن الرابع، أو بصيغة «السنة المأضية العمل» في كتب فقيه المدينة الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٨هـ/ ٧٩٥م).

ووفقاً لرأي دانييل براون / Daniel Brown / فإن المذاهب تولى الأهمية للحديث على الصعيد النظري من جهة، ومن جهة أخرى تبدي معارضة له في التطبيق العملي، ومن ثم فإنهم كانوا يتسببون في حدوث توتر وأزمة بين تعريف السنة لدى أهل الحديث وبين التطبيقات العملية للمذاهب. وقد بدأت حركة أهل الحديث بمراجعة ومحكمة عقيدة التفسير التأويلي للقرآن والسنة التي قامت بها المذاهب بشكل منظم، وذلك بحجة عدم استنادها إلى السنة الحقيقية. وهذا الأمر مهد الطريق أمام ظهور جدل يتمحور حول إحياء السنة والعودة إلى سنة النبي ﷺ الحقيقية. فإحياء السنة الحقيقية، حسب أهل الحديث، يتشكل في عدم إبداء أي تنازل أو تساهل في مجال الارتباط بالأحاديث الصحيحة/ الموثوقة المحددة من قبل أهل الحديث أنفسهم. وفي الحقيقة

فإن الهدف الأساس من الدعوة إلى إحياء السنة كان يتمثل بتقويض الجهود المبذولة من قبل المذاهب لتفسير التراث الإسلامي وتصويره على أساس المذهب، وبشكل خاص تمزيق الأطر المفاهيمية للمذاهب بشأن غاية مفهوم السنة وماهيتها.

وفي الواقع فإن التوتر والتأزم كان قائماً بشكل دائم بين مفهوم السنة القائمة على الحديث معرفياً ومنهجياً الذي يتبناه علماء الحديث، وبين مفاهيم السنة لدى المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية والمالكية القريبة من المفهوم الذي كان موجوداً قبل عملية تأطير الفكر الإسلامي ضمن الرواية.

إن مسألة منزلة/مكانة مفهوم السنة-الحديث وماهيته كمصدر للفقهاء أثارت بين المسلمين قضية العلاقة التفسيرية/التأويلية المتبادلة بين السنة والحديث وبين القرآن، وخاصة قضية ما إن كانت السنة جزءاً من الوحي شأنها كشأن القرآن أم لا. وإن كانت الإجابة على هذا التساؤل إيجابية فإن ذلك يعني إمكانية استخدام السنة (ومن ثمّ الحديث وأهل الحديث) كمصدر مستقل وكاف بحد ذاته للفقهاء والإلهيات/اللاهوتيات، وكذلك سيكون من الممكن استخدام التأويل كآلية مشروعة بهدف التفسير والشرح (ص، ٥).

وكذلك فإن التفريق بين الوحي المتلو وغير المتلو يُعد تفريقاً شكلياً وليس جوهرياً، ويمنح السنة في مجال الفقه مكانة موازية للقرآن مع أفضلية القرآن في التبعّد والتدين. فالقرآن ذو مصدر إلهي لفظاً وأمراً ومضموناً، وأما السنة فحتى وإن كان محتواها يحوز صفة الثقة والصحة، فإن ألفاظها ليست محمية من التحريف.

يقول أكثر الفقهاء إن «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة؛ أي السنة مبينة للقرآن، ولكن القرآن ليس بمبين للسنة»، «السنة مبينة ومفصلة لمجمل القرآن»، ويعطي هؤلاء الفقهاء للسنة-الحديث منزلة مشابهة للوحي، ومن ثم يرون أن بإمكانها تخصيص عموم القرآن، وحتى إن بعضهم ليذهب إلى إمكانية نسخ القرآن بالسنة. وباختصار فإن السنة/الحديث قد تحولت إلى آلية/أداة تأويلية مشروعة سواء في تأويل/تفسير القرآن أم في أصول الفقه. وقد حدث ذلك إما على شكل الحديث الصحيح كما هو لدى الإسلام الكلاسيكي الممثل للتيار العام، وإما على شكل السنة المتواترة أو السنة العملية كما هو لدى المعتزلة والحنفية والمالكية. وكذلك أصبحت مصدراً في أصول الفقه أيضاً، وأما في علم الكلام فحدث ذلك بنسبة أقل بكثير.

الأقسام باختصار:

١. مصطلح السنة في القرون الثلاثة الأولى للإسلام بالاستناد إلى تحليل كتب السيرة والتاريخ (نيكوليت

بوخوف- فاندن فورت (Nicolet Boekhoff-van der Voort):

في القسم الأول قامت نيكوليت- فاندن فورت بدراسة مقارنة وتفصيلية حول معاني مفهوم السنة وماهيتها المتناول في كتب التاريخ والسيرة التي تعود إلى القرون الثلاثة الأولى للإسلام. وأكثر نتيجة ملفتة تم

استخلاصها هي إضافة أربعة استخدامات من أصل ثمانية استخدامات للسنة المتناولة في هذه المصادر إلى النبي عليه - الصلاة والسلام- واستعمالها ضمن قالب «كتاب الله وسنة النبي». وأما في المصادر المتأخرة العائدة إلى هذا العصر فقد استخدمت السنة بصور وأشكال مختلفة للغاية. وتلفت نيكوليت الأنظار إلى أنه إلى جانب التقليد الشفهي والكتابي الذي اتبعه علماء الإسلام في نقل السنة إلى الأجيال اللاحقة فقد لاحظت أن لدى المجتمع الإسلامي أيضاً فعالية أو دوراً لآلية نقل أخرى مثل الراوي وخاصة في مجال الممارسات والأعمال العلمية. (ص. ١٤).

وحسب رأيها فإن مصطلح السنة حتى الربع الأخير من القرن الثاني الهجري لم يكن يُستخدم بمعنى سنة النبي فقط، وإنما كان يُستخدم إلى جانب ذلك بمعانٍ أخرى مثل: (أ) سنة الصحابة وخاصة سنة الخلفاء الأربعة (ب) والسنة الماضية (ج) وسنة الفقهاء. (ص، ١٥).

وحسب ما يراه ماير براومان Meir Brawmann فإن السنة سواء قبل الإسلام أم في الإسلام كانت أمراً أو شيئاً مستحدثاً من قبل الأفراد -أي النبي كفرد- ولم يكن من الوارد بروز السنة من قبل جماعة ما. وحتى إن بعض الممارسات التي عُدت في العصور اللاحقة سنة إنما كانت في الأساس ممارسات وأعمالاً جماعية مسندة إلى شخصية النبي النموذجية. وباختصار فإن براومان لا ينضم ولا يؤيد ادعاء شاخت Schacht القائل إن السنة النبوية إنما استحدثت من قبل الأجيال اللاحقة ثم عكست بصورة رجعية وأضيفت إلى النبي.

مع أن «باتريشا كرون Patricia Crone» و«مارتن هيندز Martin Hinds» يشاركان «شاخت» رأيها، إلا أنها يتفقان مع «ماير براومان» بالقول: إن مفهوم السنة إنما يعود إلى ما قبل الإسلام كمنهج سلوكية معيارية. إلا أن ثلاثتهم لا يؤيدون الرأي القائل إن محيط النبي من الأصحاب عدّه المصدر الوحيد للتصرفات المعيارية في الدين، الذي تمسك به ودافع عنه العلماء المسلمون فيما بعد.

ففي الربع الأخير من العصر الأموي أصبحت سنة النبي مختلفة و متميزة من سنة الخلفاء ومفهوماً بديلاً عنها. إلا أن هذا التطور كان تطوراً قد تبناه العلماء المسلمون ولكن لم يلق القبول والتأييد من القصر الأموي والعاملين فيه.

ادعت الأسرة العباسية التي صعدت إلى سدة الحكم عقب الأمويين أنها سوف تدير الامبراطورية وتحكمها وفق القرآن والسنة. إلا أن السنة كانت حتى هذه اللحظة لا تزال تعنى الممارسات والأعمال الخيرة والصالحة أو المقبولة. وفي أواسط القرن الثاني الهجري أصبحت السنة بالصيغة التي تم التعبير عنها في الأحاديث مصدراً مستقلاً للفقهاء. وحسب ادعاء كرون وهيندز فإن أول من استخدم هذه السنة المطورة حديثاً أو مفهوم السنة الجديد في الخطابات كان الخليفة المهدي. وحتى أواخر القرن الثاني الهجري تم تحديد السنة من قبل العلماء المسلمين من خلال منظومة القواعد محدودة العدد والواردة في الأحاديث. ولم يعد بإمكان الخلفاء العباسيين التبشير بسنة جديدة.

وأما «غولثيروس جوينبول Gualtherus Juynboll» فيذهب إلى احتمال وجود فكرة اعتبار تصرفات النبي نموذجية وملزمة حتى نهاية عصر الصحابة بسبب المكانة والمحبة التي يحوزها بين أصحابه.

لقد قامت نيكوليت في دراستها هذه بتجربة تحليل إحصائي حول استخدام السنة ومشتقاتها في مصنفات السير والمغازي ومدوناتها العائدة للقرون الثلاثة الأولى باعتبارها مصادر أساسية بشأن حياة النبي محمد. وأما فيما يتعلق بالمصادر التي رجعت إليها فهي كتاب المغازي للواقدي، والسيرة النبوية لابن هشام، والطبقات الكبرى لابن سعد، والتاريخ للطبري. واستعانت بالإضافة إلى ذلك بكتاب سيرة ابن إسحق ليوسف ابن بكير، وتاريخ اليعقوبي، وكتاب المغازي الموجود في مصنف عبد الرزاق.

وأما المصطلحات والمفاهيم التي وثقتها في هذه المصادر فهي: سنة الله، وسنن غير المسلمين قبل الإسلام، وسنة جماعات معينة من المسلمين (مثل: سنة النساء، وسنة أهل الخير... إلخ)، وسنن الحج، وسنن أشخاص قبل الإسلام، وسنة الصحابة، وسنة النبي محمد (سنة النبي، سنة رسول الله، سنن محمد)، وسنة لا يُعرف صاحبها (السنن)، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة، وأمرهم رسول الله أن يقرئهم القرآن ويعلموهم السنن، ويعلموهم السنن والفقه، وخير السنن سنن محمد).

يُفهم من هذه المصادر وخاصة من عبارة «خير السنن سنة محمد» أن هناك سنناً عائدة لممارسات أفراد وجماعات أو طوائف أخرى أيضاً، إلا أنها ليست بمستوى سنة النبي. (ص ٣٣).

وفي النتيجة فإن مصادر السيرة تتضمن مصطلح السنة بعدد أقل بالمقارنة مع مصادر التاريخ. حيث إن عبارات «سنن، والسنن، والسنة» ترد بكثرة في المصادر التاريخية المتأخرة، وتصل إلى ذروتها في كتاب الطبري. ويمكن تفسير هذه الظاهرة أو الحالة بالقول إن النقاشات والجدالات القائمة بين علماء الفقه حول مفهوم السنة قد تركت أثرها على علماء التاريخ أيضاً.

٢. أصول السنة: مذهب الأرثوذكسية (العقيدة الصحيحة) والأورثوإكسية (التطبيق الصحيح) الإسلامية حسب أهل الحديث. أحمد تَمَل (Ahmet Temel):

لقد تناول أحمد تَمَل التطور المفهومي لاصطلاح «أصول السنة» وخاصة استخدامه لدى أهل الحديث. ويبدو أن اصطلاح أصول السنة إلى جانب مصطلحات أخرى مثل أصول الدين، وأصول التوحيد، وأصول الفتيا/ أصول الفقه يُستخدم لدى أهل الحديث - وبخاصة في ميدان العقائد/ علم الكلام - للتعبير عن الأسس المتفق عليها بينهم. وكذلك يبدو أن هذا الاصطلاح يُستخدم كمصطلح بديل طوره أهل الحديث بمواجهة المتكلمين.

غير أنه، وللأمانة العلمية والحيادية، فإن مسألة عدم إشارة كاتب أكاديمي من مواطني الدولة التركية وعارف باللغة التركية، عدم إشارته ولو بكلمة واحدة إلى الأبحاث والدراسات التي أجريت قبل هذه المقالة

وخاصة في بلدنا، وكذلك مسألة بيان ماهية النتائج المختلفة والتميزة التي توصل إليها في أبحاثه والتي تتجاوز تلك التي تم التوصل إليها من قبل تنتظر الإجابة منه. ومن جانب آخر فإن ظهور الكاتب وكأنه لا يعلم شيئاً عن الدراسات المهمة التي أجريت في الغرب بشأن مصطلح أصول الفقه على سبيل المثال يستوجب وصف بحثه بالقصور أو النقصان.

النتيجة والكلمة الأخيرة في هذا القسم هي أنه لا يمكن أبداً تفسير عدم إشارته إلى الأبحاث المستقلة – الأجداد المؤسسون لأهل السنة مثلاً – التي أجريت حول تأثير اصطلاح أهل الحديث على أهل السنة الذي جاء فيما بعد (ص، ٥٣) بأي شكل من الأشكال، رغم أنها نشرت في وقت سابق!

٣. مفهوم السنة في الفكر المعتزلي (عثمان خاني):

أما عثمان خاني فإنه يتناول تطور مفهوم السنة اعتباراً من عصر تشكل المعتزلة وحتى العصر الكلاسيكي. فهو يذهب إلى أن النقاشات التي دارت لدى المعتزلة بشأن مفهوم السنة كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تحديد مدى قبول مضمون الحديث، أي جرت في المقاربة المتمحورة على المتن ضمن سياق تحديد دور العقل وذلك مقابل مقاربة أهل الحديث المتمحورة على السند. وتبعاً لذلك فإنه تناول وناقش معاني المفاهيم أو المصطلحات الموجودة لدى المعتزلة بشأن الحديث مثل الخبر المتواتر، والخبر الأحاد، ودرجة الوثوقية التي تعبر عنها هذه المصطلحات بشأن حديث ما. ويصل خاني إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن القول إن المعتزلة يقدمون مفهوماً وحيداً بشأن مصطلح السنة. لأنه بحسب رأيه فإن مفهوم السنة لدى المعتزلة قد تعرض بدءاً من عصر التكوين والتشكل وحتى العصر الكلاسيكي للكثير من التغيرات والتحويلات، واتجه المعتزلة نحو تعديلات واصلاحات في آرائهم وأفكارهم تبعاً لاتصالاتهم مع المذاهب الفقهية الرئيسية.

يشير عثمان الخاني في قصة ظهور المعتزلة إلى وجود معلومات تضع عمرو بن عبيد مكان واصل بن عطاء، وأنه اعتزل مجلس قتادة وليس مجلس الحسن البصري (ص، ٥٩)، ثم بعد ذلك يدخل إلى صلب الموضوع ويتابع حديثه بهذه التوضيحات المهمة:

فحسب رأيه إن أول العلماء المسلمين الذين حاولوا تأسيس نظرية معرفية ذات قواعد متماسكة ومتناسقة بهدف إقناع الخصوم والمخالفين بشكل قوي وورصين هم علماء المعتزلة. فقد حاول المعتزلة تأسيس قواعد معرفية قوية من أجل العلوم الدينية ذات الطبيعة الثقيلة وذلك لمواجهة الديانات والملل والطوائف التي ترفض رفضاً تاماً صنف العلوم النقلية (الأخبار) التي لا تدخل في ميدان التجربة والمعاناة بالحواس الخمسة، مثل البراهمة الهندوس والسومنية والسوفسطائية. (ص، ٦٠).

فيرى المعتزلة أن هناك ثلاثة طرق يمكن للإنسان الوصول من خلالها إلى معرفة الله والكون، وهي:

الحواس الخمس والنقل والعقل. فالحواس الخمس ضرورية لتحصيل العلم والمعرفة عن العالم الفيزيائي المادي؛ وأما تحصيل العلم عن العالم الغيبي الميتافيزيقي فيحتاج إما إلى الاستدلال العقلي أو اللجوء إلى الخبر؛ أي المعلومات التي جاء بها الأنبياء. وحسب رأي المعتزلة فإن المعلومة التي يتم تحصيلها عن طريق الحواس الخمس والعقل هي معلومات مباشرة، بينما يُعد ما جاء عن طريق الخبر أو الرواية من علوم فهي غير مباشرة، لأن هناك وسائط ورواة (فاعلون) بين الخبر والمتلقي (المفعول به) ومن ثم فباعتبار أن الفاعل/ الراوي قد تحصل على هذه المعرفة عن طريق وسيط فينبغي أن يكون الوسيط/ الراوي ثقة وأهلاً للأمانة.

وكذلك يذهب عثمان خاني إلى أنه نتيجة لاتباع العلماء المسلمين طرقاً وسبلاً مختلفة في تناول الأحاديث وتقييمها كان من الطبيعي أن يكون فهم المعتزلة للسنة مختلفاً أيضاً عما لدى الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث.

لقد بقيت النقاشات والأبحاث بشأن السنة محدودة للغاية عند المعتزلة. ويرى عثمان خاني أن أحد الأسباب المحتملة لهذه الظاهرة قد يكون اعتناق أئمة المعتزلة مذهباً معيناً في ميدان الفقه. حيث إن الجصاص (٣٧٠/٩٨٠)، وأبو الحسين البصري (٤٣٦/١٠٤٤)، والزمخشري (٥٣٨/١١٤٤) كانوا على المذهب الحنفي؛ بينما كان القاضي عبد الجبار (٤١٥/١٠٢٥) شافعيًا. ولأن السنة مصدر رئيس في هذه المذاهب فلم يدخل المعتزلة إلى هذه المسألة، واكتفوا فقط بالوقوف عند مدى موثوقية محتوى الأحاديث، وبخاصة كيفية إثبات الحديث وموثوقيته عقلاً.

كان أوائل المعتزلة وخاصة إبراهيم النظام (٢٢٠/٨٣٥) يبدون في مسألة سنة النبي وكأنهم يميلون إما إلى رفض المصطلح تماماً، أو على الأقل يضعون شروطاً متشددة في موضوع قبول روايات السنة التي تأتي بصورة الحديث بحيث لم تكن الروايات ترقى إلى مرتبة القبول إلا بعدد قليل للغاية (ص، ٦١-٦٢). وبالطبع فإن هذا الأمر لا يعني أن المعتزلة يرفضون السنة من أساسها، وإنما يعني أنهم ينظرون إليها باعتبارها جملة من القيم والممارسات. وعدّوا مادة الرواية سواء كانت متواترة أم آحاداً سنة بقدر موافقتها للعقل دون النظر كثيراً إلى السند والرواة.

لقد وجه كل من المعتزلة وأهل السنة اتهامات وانتقادات معروفة إلى بعضهم، وفي النتيجة طورت كل جماعة منهاهجها الخاصة بها. فالمعتزلة رفعوا من شأن العقل كثيراً في ميدان تفسير وبيان المصادر الدينية، بينما قدس أهل الحديث السند، وعدّوه السبيل الوحيد المضمون والأمن لفهم إسلام النبي بأصفى وأنقى صورة. ويرى المعتزلة أن القرآن والعقل أساسان في نقد النص. وبحسب المعتزلة فإن الحجية الوحيدة والنهائية في الدين هي القرآن، وأما فيما يتعلق بروايات الأحاديث فقد رجعوا إليها واستخدموها بمقدار موافقتها لمناهجهم (ص، ٦٢).

مفهوم المتواتر والآحاد في النظرية المعرفية الإسلامية:

إذا ما نظرنا إلى مؤلفات الأولين فإننا لا نعر على عبارة المتواتر في كتب الرامهرمزي والحاكم

النيسابوري، بينما نجد أنه خلال القرن السابع/ الثالث عشر قد بدأ تناوله بالتدرج وبشكل أوسع في مصنفات تلك الفترة، وعلى سبيل المثال مؤلفات ابن الصلاح.

يرى أغلب المتكلمين أن دلالة كلام الأنبياء فيما يخص النبوة مبناه على القطعية اليقينية بسبب تأييدهم بالمعجزات، إلا أن هذه الحالة تسري بشأن المعاصرين الذين شاهدوا هذه المعجزات وعابونها مباشرة، ولأن السبيل الوحيد للحصول على العلم والمعرفة عن الماضي هو النقل والخبر والرواية فقد حظيت هذه السبيل بأهمية لدى الشرائع الدينية كافة. (ص، ٦٤).

إلا أن ادعاء عثمان القائل هنا إن السبيل والطريق الوحيد للحصول على العلم والمعرفة بشأن الماضي هو العلم النقلى إنما يحتاج إلى شيء من التوضيح. لأنه، حتى وإن كان هذا الكلام يُعد معقولاً بدرجة ما فيما إذا دخل في نطاق العلم النقلى تسجيلات مؤرخي البلاط والعناصر والكتابات واللوحات الأثرية ونتائج التنقيبات وغيرها من المصادر الموضوعية، إلا أن هذا الادعاء سوف يصبح جدلياً ومشكوكاً فيه للغاية إذا أغفلت تلك العناصر المذكورة آنفاً.

لقد فتحت القيمة العلمية لروايات الأحاد الباب أما نقاشات وآراء مختلفة بين المتكلمين، وبالمقابل فقد عدّ أهل الحديث والظاهرية وأحمد بن حنبل حسب إحدى الروايات، عدّوا أن الأحاديث الأحاد تدل على العلم القطعي/ اليقيني (ص، ٦٤).

موقف المعتزلة في مرحلة التشكل من (روايات) الحديث:

تحدث رشا العمري عن ثلاث نقاط تبين موقف المعتزلة قبل الفترة الكلاسيكية من الحديث:

أما الأولى فهي نقطة نقل روايات الحديث فقط. ويرى النموذج الأول لهذا الوضع عند عمرو بن عبيد بذاته. فقد تعرّض لمقاطعة من أهل الحديث بسبب رواية حديث متعلق بحرية الإرادة/ القدر. ومن المؤلفات التي يمكن وضعها كأمثلة ضمن هذا التصنيف «كتاب السنن» لثمامة بن الأشرس (٢١٣/ ٨٢٨)، و«كتاب الآثار الكبير» و«كتاب معاني الأخبار وشرحها» لجعفر بن مبشر (٢٣٤/ ٨٤٨)، و«كتاب الأخبار وكيف تصح» للجاحظ (٢٥٥/ ٨٦٨).

وأما النقطة الثانية فهي قبول الأخبار والروايات المصنفة ضمن صنف المتواتر فقط، وهذا موقف يمتد حتى واصل بن عطاء (١٣١/ ٧٤٨)، وأبو الهذيل العلاف (٢٢٧/ ٨٤١).

أما الثالثة فهي موقف متشكك تجاه الروايات لكونها آلية جدلية عقدية أيديولوجية. يعبر ضرار بن عمرو (١٩٥/ ٨١٠) [لم يبين كاتب المقالة من أين جاء بتاريخ وفاته الذي لا يُعلم بشكل قطعي] عن غضبه وحنقه من الروايات التي استخدمتها مختلف الفرق لغاية جدلية ورفض القبول بها. فقد أبدى في كتابه «التحريش

والإرجاء» انفعالاً واعتراضاً على إساءة استخدام المحدثين للروايات واستعمالها بغايات جدلية، وبذلك يكون قد تقدم على النظام (٢٢٠/٨٣٥). (ص، ٦٥).

وكذلك فإن ضرراً قد أورد قبل النظام انتقادات شديدة في مسألة عدم جواز عدّ الروايات دليلاً مستقلاً بذاته، وحتى يروى أنه ألف كتابه «تناقض الحديث» لهذه الغاية. حيث يذهب ضرار في كتابه هذا إلى أن كل فرقة في ذلك العصر يمكن أن تكون قد أوردت في تصانيف الحديث الخاصة بها روايات تؤيد مواقفها وأفكارها، وبذلك مهد الطريق للنقاشات حول موثوقية الروايات والتشكيك بها.

وهنا نجد، بدافع توجيه ملاحظة للكاتب، أنه من الفائدة لفت الانتباه إلى أن كلام ضرار يذكر بمقتطفات الانتقادات الموجودة في مدخل كتاب «التأويل» لقتيبة، فمن الممكن أن يكون قد ألف كتاب «التأويل» رداً على كتاب ضرار المذكور – وحسب أستاذنا حسين حسنو كتاب «التحريش»-.

ووفقاً لوجهة نظر عثمان فإن ضرراً ذهب أبعد من ذلك، حيث رأى أن الروايات ما عدا القرآن والعقل لا يمكن أن تكون مصدراً للعلم القطعي اليقيني سواء كانت روايات الأحاد أم المتواتر، وأشار إلى ما ضعف قدرات الرواة قائلاً إنه لا يمكن ضمان عدم إحداث الراوي أو إدخاله لتغييرات وتعديلات على الرواية التي ينقلها.

لقد أقام ضرار بن عمرو الاعتزال على أساس نظام كوزمولوجي/ كوني، ولم يكن للحديث دور يذكر في هذا الموضوع. وقد استمر موقفه/ مذهبه المتمثل بمواجهة مخالفيه ممن يركزون على الرواية ورد الروايات استناداً على العقل والقرآن علي يد أبي بكر الأصبم (٢٠١/٨١٦). ولكن وفي مواجهة ظاهرة تحديث السنة اتجه النظام والجاحظ البصري الموسوعي الذي جاء بعده نحو تحديد استخدام روايات الحديث بالروايات المتواترة التي تفيد القطعية/ اليقين، وحددوا الشروط اللازمة لذلك. ونتيجة لهذا التطور نرى أن المعتزلة قد قبلوا رواية الحديث بنسبة ضئيلة جداً. (ص، ٦٦).

يستعرض ابن قتيبة في بعض المسائل التي تناوّلها في كتابه «التأويل» للرد على انتقادات المعتزلة في مجال الحديث، يستعرض الاختلافات القائمة بين المحدثين [الراوي/ الناقل] وبين المعتزلة. (ص، ٦٧-٦٨).

موقف المعتزلة في مسألة الحديث خلال العصر الكلاسيكي:

خلال نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع وبعد ظاهرة «تحديث السنة» من جهة، والممارسات والإجراءات التفتيشية التي اتبعت في بغداد عام ٢٣٤/٨٤٨، اتجه المعتزلة بالتدرّج نحو التصالح مع خصومهم، ودخلوا إلى ميدان دراسات الحديث وإجراء أبحاث فيه لدرجة يمكن مقارنتها ومضاهاتها بما لدى المحدثين المعتمدين على الرواية الذين يُعدون منافسي/ خصوم المعتزلة. ومثال ذلك محمد بن عمران المرزباني

(وفاة ٣٨٤ / ٩٩٤)، فهو عالم معتزلي وعدّه المحدثون راوياً ثقة، حتى إنه ألف كتاباً حول أحاديث المعتزلة. وأما أبو سعيد علي السمان، وهو معتزلي في الاعتقاد وحنفي في الفقه، فقد كان شيخاً للخطيب البغدادي (٤٣٤ / ١٠٤٢) في الحديث.

لقد ظهر التغيير الأساس لدى المعتزلة بشأن الحديث عن طريق القاضي عبد الجبار (١٠٢٥ / ٤١٥). حيث إن علماء المعتزلة السابقين كانوا من أتباع المذهب الحنفي الذي يعد حذراً ومحتاطاً في موضوع الأحاديث، وأما هو فقد انتقل إلى المذهب الشافعي، وبذلك اتبع منهج المذهب الشافعي في ميدان الحديث، فتخلّى في مجال الفقه عن شرط التواتر، وأبقى عليه في المسائل الكلامية.

رغم أنه يذكر في المقالة (ص، ٦١) أن أبا الحسين البصري (٤٣٦ / ١٠٤٤) من أتباع المذهب الحنفي، فإنه يجري الحديث عنه في الصفحات اللاحقة باعتباره من أتباع المذهب الشافعي وأنه كان قدوة للكثيرين في كتب أصول الفقه الشافعي (ص، ٦٩-٧٠)، وبذلك لم يكن هناك حرص ودقة كما يجب في هذا الموضوع.

يذهب الكاتب إلى أن موقف «أبي الحسين البصري» من أحاديث الآحاد لا يفيد العلم القطعي وإنما يفيد الظن الذي يؤخذ به في الأعمال وهو بذلك يقارب الموقف الذي يتبناه المسلمون السنة إلى حد كبير والشافعية منهم (ص، ٧٠) وهذا الأمر مثير للجدل وموضع شبهة، لأن الكلام والعبارات التي يوردها الشافعي في كتابه «الرسالة» تدل على أنه يعدّ خبر الآحاد مصدراً للعلم القطعي اليقيني مثله مثل المتواتر. [للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المختارات المنشورة تحت اسم «دور الشافعي في تشكل النموذج السني/ الباراديغما السنية»].

أكد الكاتب في النتائج: أن الاعتزال قد شهد في مسألة السنة والحديث تغييرات لافتة خلال الفترة الممتدة من عصر التأسيس وحتى العصر الكلاسيكي، فيذكر أن أبا القاسم البلخي مثلاً يعدّ في كتابه قبول أخبار السنة مصدراً ثانياً ومهماً بعد القرآن في ميدان علم الكلام، فيذكر أنه، بحسب رأي البلخي، لكي يكون الحديث صحيحاً فيجب ألا يكون مخالفاً للقرآن وللسنن التي أجمعت عليها الأمة أو المجتمع الإسلامي الأول، وكذلك يلفت النظر إلى أن الجاحظ كان يستخدم مصطلح «السنن التي اتفق عليها المسلمون جميعاً» أكثر من مصطلح الحديث. وانطلاقاً من ذلك فإنه يرى أنه من الصعوبة القول إن المعتزلة يتبنون الرأي ذاته تماماً في موضوعات السنة، والخبر المتواتر والآحاد، ويضيف أيضاً أن المعتزلة ربما نظروا إلى السنة بالمنظار الذي استخدمه أوائل الحنفية في الفقه مثل أبي حنيفة، وكذلك يذكر أن المعتزلة اعتباراً من اتباعهم المذاهب السنية في الفقه وإلى الآن قد فهموا السنة مثل جمهور العلماء، ولم يقدموا موقفاً مختلفاً سوى في ميدان الكلام لا الفقه (ص، ٧٠-٧١).

وفي النتيجة فإن العلم النقلى وفق عثمان خاني عدّ من قبل المعتزلة أهم مصدر علمي في المجال الديني.

٤. تسنين الحديث وتحديث السنة (عائشة موسى):

تسعى عائشة موسى إلى بيان كيفية تطور عملية وضع مدونات أهل الحديث في خدمة الفقه، وكيف ساعدت هذه المصنفات في تعزيز ظاهرة «تسنين الحديث» و«تحديث السنة». إنها بارعة و متميزة من ناحية بيان أحجام المصنفات السنية [أهل الحديث فقط]، والروايات التي تتضمنها، وعناوين الموضوعات المشتملة عليها، ونظام الأقسام الرئيسية والفرعية، وتوضيح عمليات تحديث السنة والعلم، وإظهار امتياز النبي ﷺ وعلو منزلته وفضله كمصدر للسنة.

وتبين عائشة موسى أن تكرار استخدام السنة وتفرعاتها وكثرته في مصنفات الحديث تتعارض بكثرة مع الجدول المقدم في الأعلى عن مصنفات الحديث وعناوين الموضوعات.

مع أن عائشة موسى تبين عند بداية بحثها أن مفهوم السنة والحديث استخدمتا بمعنى مترادف ابتداءً من الشافعي (٢٠٤/ ٨٢٠) وإلى الآن، إلا أنه في الواقع بل منطقياً ليس من الصعب أن نتبين أن هذا لم يكن ليتحقق إلا بعد مضي مدة معينة على الجهود التي بذلها الشافعي في هذا المجال. وفضلاً عن ذلك يتبين أن الكاتبة تعلم أن الأمر كذلك من بحث لوائيل حلاق (ص، ٧٨). وكذلك باعتبار كلامها حول «صحيح البخاري» الذي يُعد أهم كتاب بعد القرآن كلاماً مثيراً للجدل للغاية في سياق الزمان/ المكان/ الأشخاص/ المدارس وهو يتصف بالإبهام قليلاً (ص، ٧٥).

رغم أنه يمكن تلمس المعذرة بقدر ما لاستخدام الكاتبة عبارة مصنفات الحديث السنية (ص، ٧٨، ٨٢) اتباعاً للاستعمال الشائع، إلا أنه كان يُنتظر من باحثة جعلت موضوع بحثها التمييز بين السنة والحديث ثم استعمالهما بمعنى مترادف في وقت لاحق أن تلاحظ أن هذه المصنفات لا تمثل أهل السنة وإنما تمثل أهل الحديث فقط الذين يُعد أهل السنة أحد العناصر القريبة منهم.

ومن الجدير ذكره أن كلامها عن «موطأ» مالك: إنه كتاب فقه وليس كتاب حديث، كلام مثير للجدل، حيث إنه يجب على الكاتبة في هذا السياق توضيح الفرق بين الموطأ وبين مجموعات الحديث المسماة بالمصنف، والسنن والجامع وكذلك ذكر إشارتها إلى أن هذا الكتاب يعكس فترة لم تكن فيها السنة قد أصبحت مصطلحاً ذا صلة بالحديث بعد.

تورد الكاتبة في البحث معلومات تعريفية حول مصادر الحديث التي استخدمتها، وخلال ذلك تذكر أنه بُدئ بتأليف المسانيد بعد المصنفات، وتورد تقييماً حول عدّ المسانيد كتب حديث بالمعنى الحقيقي (ص، ٨٠). حتى، إن كان الادعاء الأول، الذي يتكرر ذكره في المؤلفات المعاصرة الكلاسيكية كافة حول تاريخ الحديث، يبدو صحيحاً للهولة الأولى، فإنه يمكن القول إن مسألة التقديم والتأخير ليست بالمسألة المبالغ فيها.

حيث إنه ليس هناك مدة زمنية كبيرة بين إصدار التصنيفات وبين إصدار المسانيد. حتى إن صح القول: إن المسانيد ظهرت قبل المصنفات، فإن المقاربة التي تذهب إلى أن الصنفين قد تطورا معاً (وقف الديانة التركي، الموسوعة الإسلامية، مادة: المصنف) أكثر واقعية، ومن جانب آخر فإن التقييم القائل إن المؤلفات التي استحققت توصيفها بمجموعات الحديث بالمعنى الحقيقي هي ذات طبيعة المسند، وإن تم التذكير بأن الأصناف الأخرى قد تطرقت في الوقت ذاته إلى جوانب أخرى مثل الجوانب الفقهية والكلامية وغيرها، فيبدو هذا معقولاً أيضاً. وكذلك فإن الجدير بالذكر أيضاً هو القول إن المؤلفات التي تظهر العلاقة بين السنة والحديث بشكل أفضل (ص، ٨١) هي تلك التي من صنف السنن.

٥. مفهوم السنة في المدرسة الإباضية (أرسيليا فرانسيسكا Ersilia Francesca):

إن مشاركة أرسيليا فرانسيسكا تهتم بمفهوم السنة في المذهب الإباضي. فمفهوم السنة في المصادر الأولى للمذهب الإباضي يُستخدم للدلالة على «السنة الفعلية الحية» من جهة، وعلى آراء أقرب الناس إلى النبي وأفعاله (مثل أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن عباس، وجابر بن عبد الله ما عدا عثمان الذي يُعد أنه ترك سنة رسول الله) وأيضاً المستخدم من قبل المرجعيات الإباضية البصرية في العهود الأولى، ومن قبل فقهاء عمان).

لقد بينت آليات عملية تحديث السنة والعوامل التي فتحت الطريق إلى ذلك حسب ما يُفهم من مؤلفات الموسوعيين الذين كانوا موجودين في عمان خلال نهايات القرن الخامس/الحدادي عشر وبدايات القرن السادس/الثاني عشر. وتصل أيضاً إلى نتيجة مفادها أن أفكار الإباضيين وآراءهم بشأن مكانة السنة ومنزلتها أمام القرآن في الشريعة (بمعنى سنة النبي) هي انعكاس لما هو موجود في المدونات السننية ذات الصلة.

وبصرف النظر عن الاتجاه القائل إن الإباضيين اليوم هم امتداد للخوارج، ذلك الاتجاه المرفوض بشدة من الإباضيين المعاصرين المنتشرين في عمان، وفي واحات المزاب في الجزائر، وفي زوارة وجبل نفوسة بطرابلس الغرب، وفي جزيرة جربا بتونس، وفي جزيرة زنجبار التي كانت تابعة لعمان سابقاً، فإن الكاتبة تشير في المدخل إلى جانب مهم قد يغيب عن الأنظار لهذا المذهب الذي يبرز جانبه السياسي والكلامي بالدرجة الأولى، ألا وهو: أنه من أقدم المذاهب الفقهية الحية! (ص، ٩٧).

لقد بدأت الحركة الإباضية، مثلها مثل المعتزلة، في البصرة على يد أبي عبيدة تلميذ جابر بن زيد شيخ قتادة ابن دعامة وعمرو بن هرم وعمرو بن دينار وتميم بن حويص وعمارة بن حيان الذي كان من أتباع الحسن البصري وابن عباس. ولما باءت جهود الحركة ومحاولاتها في التصالح والتفاهم مع المراجع السننية بالإخفاق دخلت الإباضية تدريجياً في مرحلة التطرف. وما يلفت الانتباه أن الحركة في الفترة الممتدة بين العقد الأول للقرن الهجري الثاني ونهايته قد انفصلت تماماً عن المجتمع السني (ص، ٩٨). وبعد انتقال الحركة الإباضية التي بدأت في البصرة إلى عمان بعد القرن الثالث الهجري دخلت في عملية تنظيمية منهجية ابتدأت في القرن الثالث،

وتعاظمت في القرنين الخامس والسادس، وكونت لنفسها فقهاً داخل بنية تماثل القضايا والموضوعات الجدلية التي يدور حولها البحث والنقاش في الكتب السنوية (ص، ٩٨). وفي القرن التاسع عشر قامت الإباضية بعملية نهضة جديدة في المغرب على يد عبد العزيز بن الحاج (١٨٠٨)، ومحمد بن يوسف اطفيش (١٩١٤)؛ وفي عمان على يد عبد الله بن حميد السالمي (١٩١٤). (ص، ٩٨).

لا يختلف الفقه الإباضي عما لدى المذاهب الأخرى من حيث أخذه بالقرآن والسنة والقياس والإجماع أساساً له. ولكن يمكن القول إن هناك تمايزاً لهذا المذهب من مذاهب السنة من ناحية بعض النتائج التي توصل إليها في الفروع، وذلك بسبب أخذه ببعض الروايات التي ردتها المذاهب الأخرى، وتقديمها تفسيراً مختلفاً للمصادر في بعض المسائل. (ص، ٩٩).

مفهوم السنة في المصادر الإباضية الأولى:

لقد انتقلت آراء مؤسس المذهب الإمام جابر بن زيد عبر طريقين اثنين، أما أحدهما فهو الطريق الإباضي (ضمام بن السائب، وأبو عبيدة، وأبو نوح صالح، وحيان الأعرج)، وأما الثاني فهو الطريق السني (قتادة، وعمرو بن دينار، وعمرو بن هرم).

والسنة حسب جابر بن زيد مفهوم واسع بحيث يشمل آراء الصحابة أيضاً إلى جانب أقوال النبي ﷺ (ص، ١٠١). وكذلك حسب إحدى رسالات سالم بن ذكوان التي يدعى أنها كتبت في بدايات القرن التاسع الميلادي فإنه استخدم مفهوم السنة للدلالة على سنة النبي ﷺ وعلى سنة الصالحين والخلفاء الراشدين - أبي بكر وعمر وعلي باستثناء عثمان الذي يُتهم بخيانة سنة النبي (ص، ١٠١ - ١٠٢).

ووفقاً لرأي جابر وأبي عبيدة فإنه يُرجع في المسائل الفقهية إلى القرآن أولاً، فإن لم يجد الفقيه فيه الدليل فيرجع إلى السنة. لقد قدم أبو عبيدة باعتباره متكلماً وفقهياً مقارنة نقلية، وعارض بشدة استعمال الرأي، إلا أنه أبقى مجالاً للرأي في حال تشكل الإجماع (ص، ١٠٢).

وإن أولى خطوات الإباضيين في مجال تأليف مجموعة أحاديث ألقاها الربيع خليفة أبي عبيدة.

لقد انضم الإباضيون في البداية إلى النقاشات والأنشطة الفقهية الدائرة في العالم الإسلامي بشكل إيجابي وفعال، إلا أنهم بعد تحولوا عن ذلك ودخلوا تدريجياً في جدالات وصراعات شرسة ومريرة ضد التقاليد السنية، وأصبحوا مجتمعات منعزلة منكشمة على أطراف العالم الإسلامي. (ص، ١٠٤).

ترشيد/ عقلنة المدرسة الإباضية:

بعد القرن الثالث الهجري اتجهت الإباضية نحو الفقه الأصولي، ودخلت إلى النقاشات والجدالات القائمة حول قضايا حجية المصادر وموثوقيتها وتفسيرها. (ص، ١٠٤). ففي القرن الثالث الهجري تم تحديد

المصادر في «كتاب الرصف» لأبي المنذر بأنها القرآن والسنة والعرف/التقاليد الإباضية (آثار المسلمين). وحسب رأيه فإن السنة مستقلة عن القرآن؛ إذ تفسره، وتأتي بأحكام إضافية، بل يمكن أن تنسخ بعض ما جاء في القرآن (ص، ١٠٥، ١٠٧). إلا أنه لا يوجد لا في كتاب أبي المنذر هذا ولا في المصادر الإباضية التي تعود إلى القرن الثالث الميلادي أي دليل يشير إلى تحديد مفهوم السنة بسنة النبي. وأما في القرن الرابع الهجري فتم التوجه إلى التفريق بين الأصول والفروع، وأدخل المذهب الإباضي إلى مرحلة جديدة سارت فيها النقاشات حسب ما هو موجود في كتب الأصول السنية. حيث تبنى عبد بن محمد بن بركة البلخي (النصف الثاني من القرن الرابع/ التاسع) في كتابه «كتاب الجامع» تصنيف الحديث المتبع عند المدارس السنية، وأسهم في الفقه الإباضي إسهاماً جديراً بالذكر والاعتبار (ص، ١٠٥).

عملية «التحديث» في المصادر العثمانية:

لا يرى الإباضيون بأساً في استخدام الأحاديث الواردة في مصادر المذاهب الأخرى كأدلة بشرط سلامة السند. حتى إنهم عملوا ببعض الروايات الواردة في المصادر السنية، مصادر أهل الحديث، دون إسناد ودون تحقق من صحتها. ومن الجدير أن نذكر هنا أنه حتى إن كانت مصادر الحديث هذه التي تُعد ملكاً مشتركاً قد جرى تشرها من قبل المذهب الإباضي، إلا أن الأمر لا ينطبق إلا على مسائل الفضائل، ولا يشمل ذلك الروايات التي تتعارض مع العقيدة الإباضية. (ص، ١٠٦).

عملية «التحديث» في المصادر المغربية:

اضطر الإباضيون في أفريقيا الشمالية للانسحاب إلى المناطق النائية والبعيدة مثل مزاب وجرجا وجبل نفوسة بسبب حكم الفاطميين. وفي هذه الفترة دمج الإباضيون عبر تأثير المذهب المالكي السائد في المغرب الروايات الموجودة في المصادر السنية [أهل الحديث] بالعرف الإباضي. غير أنه كان في القرن الثامن/ الرابع عشر ما يزال هناك عدم رغبة في اللجوء إلى المصادر السنية، وميل نحو الابتعاد عن هذه المصادر كلما أمكن ذلك. وأول مؤلف إباضي تطرق إلى الحديث عن مصادر الحديث السنية في كتابه العدل والإنصاف التي اطلع عليها من شيوخه السنة في قرطبة هو أبو يعقوب يوسف الوارجلاني. (ص، ١٠٨). وبالإضافة إلى ذلك يُلاحظ أن مبدأ قبول الروايات غير المتعارضة مع القرآن، وردّ أو تأويل تلك المتعارضة معه كان له وجود في العرف الإباضي أيضاً (ص، ١٠٩).

مسند الربيع بن حبيب:

إن ما يميز هذا الكتاب هو ذكر الروايات المروية من قبل الرواة الإباضية بذات الألفاظ باستثناء بعض الفوارق اللفظية البسيطة المروية من قبل الرواة السنة في المصادر السنية. وقد أجري الكثير من الأبحاث والدراسات وخاصة في الغرب حول مسألة ما إن كان المسند، الذي يُعده علماء الإباضية المعاصرون بمستوى

رفيع يمكن مقارنته بصحيح البخاري ومسلم، يعود إلى الفترة المزعومة أم لا. إلا أن الأمر المهم هنا هو أن «المسند» يمنح الإباضية مصدراً مستقلاً للحديث خصوصاً بهم في مواجهة مصادر المذاهب الأخرى (ص، ١١٠).

النتيجة:

عندما كان الإباضيون في البصرة كانت مرجعياتهم الأولى تتواصل وتلتقي مع المرجعيات السنية وتتبادل معهم العلوم والمعارف. وبذلك كانوا يسهمون في تطور النظام الفقهي الإسلامي بصورة عامة. وأما في العصور اللاحقة فقد انسحب الإباضيون إلى المناطق النائية والبعيدة للعالم الإسلامي، وتسبب هذا الأمر بتمهيد الطريق أمام تشكل عرف منغلقت لديهم، وفيما بعد توجهوا وبشكل تدريجي نحو تبني أسس علوم الحديث الموجودة لدى المذاهب الأخرى ومبادئها. وإن الجهود والمساعي التجديدية الجارية داخل الإباضية المعاصرة تفتح الطريق مجدداً لجهود التقارب بين الإباضيين والفرق والمذاهب الأخرى، وبشكل خاص المذاهب السنية (ص، ١١١-١١٢).

٦ - مصطلح السنة عند الحنفية في العصر الأول والأوسط (علي الطاف ميان Ali Altaf Mian):

يجري الكاتب، وهو ما يزال في المدخل، بعض التقييمات العامة التي يمكن أن تفتح الباب أمام الجدل والخلاف، فهو يقول من جهة: إن الحنفية قد عرفوا السنة باعتبارها الممارسات والأفعال المستقرة في الحياة الدينية والأعمال القياسية ذات الطبيعة الموحدة، إلا أنه يعود ويقول بعد قليل إنهم حددوا السنة بمفهوم السنن الجماعية السائدة في المدينة، لأنهم عدّوا أقوال النبي التي يمكن أن تعادل القرآن هي تلك المروية بأسانيد سليمة وموثوقة فقط (ص، ١١٨-١١٩). ويبدو أنه عندما يقول ذلك لا يدرك كثيراً أنه يتناقض مع مفهوم السنن الذي يذكره أبو يوسف في كتابه «الرد على سير الأوزاعي» وذلك بقوله «السنن المعروفة والمحفوظة».

ومن جهة أخرى فإن الكاتب يذهب أيضاً إلى أن الحنفية يصنفون السنة بالوحي غير المتلو (ص ١١٨-١١٩)، إلا أن المصدر الذي يورده في نهاية الفقرة التي تحتوي على كل هذه الادعاءات يثير الدهشة والحيرة: « I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (إني ممتن لـ: بهنام صادقي Behnam Sadeghi / الذي زودني بالفكرة المعبر عنها في هذه الجملة، وذلك خلال المراسلة التي جرت بيننا في ١٢ تموز ٢٠١٤) » (ص، ١٣٥/ هامش، ١٠).

وحتى إن الكاتب عندما يقول عقب هذه الأسطر مباشرة: إن الحنفية قسموا السنة إلى قسمين قطعي وظني، وإن كلاً من هذين القسمين يمكن أن يرد في المصادر المكتوبة على شكل أحاديث، وترد في المعايير والأنماط الموحدة الثابتة المستقرة العادات والأعراف في المجتمع الإسلامي على حد سواء (ص، ١١٩) فإنه يناقض ادعاءه السابق المتمثل بأن الحنفية أرادوا تحديد مفهوم السنة الجماعية المشتركة. ثم يورد الكاتب معلومات حول انتشار المذهب الحنفي، وخلال ذلك يشير إلى أن أكثر الحنفية في القرنين التاسع والعاشر هم

معتزلة، ويذهب إلى أنه بسبب ذلك فإن هذه النظرية العقلانية تركت أثرها على التشكيل الكلامي (ص، ١١٩)، ويبدو أن هذه التوضيحات جديرة بالتوقف والذكر من ناحية العلاقة بين الحنفية والمعتزلة التي يتم تناوؤها بتزايد في الفترة الأخيرة.

وإن كلام الكاتب حول قلة تقيد الحنفية في هذه الفترة بالرواية لا ينبغي أن يفهم منه عدم اهتمامهم بالأنشطة والأعمال الجارية في ميدان الحديث، حيث يجب أن يُذكر أن أسبقيتهم على المحدثين سواء من ناحية تصنيف مجموعات الأحاديث (مثل ورود اسم أبي يوسف ومحمد بن الحسن بين مؤلفي كتاب «الأثار» لأول مرة، وكذلك «كتاب الحجّة» لمحمد بن الحسن) أم من حيث وضع القواعد النظرية لعلم الحديث الرواية (مثل الإسهامات النظرية لأبي حنيفة، وأبي يوسف، وعيسى بن أبان في ميدان أصول الحديث) كانت في الغالب مجهولة أو غير ملاحظة.

إن مساعي الطحاوي (٩٣٣/٣١٢) ومطامحه، وشارحه الجصاص (٩٨١) في إظهار شرعية الفقه الحنفي الموروث من الكوفة وإثباتها بالاستناد إلى القرآن والسنة كانت تدل أو تعني أنها كان يعدّان الفقه الحنفي في العهد الأول زبدة العقل التفسيري وجوهره الذي استخدمه النبي في استنباط سنته من القرآن (ص، ١٢٠). وهذا الأمر يظهر الجهود المبذولة لتأصيل الحنفية وتقعيدها بالاستناد إلى المصادر المعتبرة، ومحافظة المرجعية الحنفية الثلاثية [أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن] على استمرارية وجودها (ص، ١٢٠). [وفي الفقرات اللاحقة يورد الكاتب كلاماً يشير فيه إلى ازدياد منزلة هذه المرجعية الثلاثية مع مرور الوقت].

المرجعية الحنفية الثلاثية والسنة:

يذهب الكاتب إلى أن فقهاء الكوفة المدينة المركزية في العراق قد طوروا مفهوماً للسنة يختلف عن مفهومها الموجود في المدينة ذلك الذي يمثله مالك بن أنس. ولا يقدم الكاتب معلومات حول ماهية هذا المفهوم المختلف، وإنما يكفي بذكر أن المرجعية الحنفية الثلاثية عرفت السنة في مؤلفاتها باعتبارها المعايير والأعراف المجتمعية وأفعال النبي والصحابة، وبالقول إن المراجع الثلاثة عارضت مالكا الذي حصر السنة بأعمال أهل المدينة فقط (ص، ١٢١). ولكن يبدو أنه لم يتم التوقف بالقدر الكافي على هذا الاعتراض، حيث يجب التوضيح فيما إن كان هذا الاحتجاج على انتقال السنة من جيل إلى آخر على شكل ممارسات وأعمال مجتمعية، أم على حصرها بالتطبيقات والأعمال الموجودة في المدينة فقط. لأنه يمكن العثور في كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» على عبارات تماثل رأي مالك. وذلك مثل عبارات «عليك بما عليه الجماعة من الحديث» (الرد، ص، ٣١)، أو «السنن المعروفة» (الرد على الأوزاعي، ص، ٣٢).

وهنا أردت التوضيح؛ حيث ينبغي إخضاع كتاب «الرد على سير الأوزاعي» للتحقق والتمحيص الدقيق إذا اتخذ الكتاب أساساً لاتجاه أبي يوسف في مسألة السنة، وما إن كان منطقياً ومنسجماً مع نفسه من

الناحية الاصطلاحية والمعرفية والمنهجية أم لا؟ وإلى جانب كل ذلك فإن إشارة الكاتب نقلاً عن محمد زاهد الكوثري إلى أن الحنفية «مذهب شوري» أمر في غاية الأهمية: فرغم أن أصول المذاهب الفقهية الأخرى كافة تقريباً قد وضعت في البدء على يد أشخاص منفردين (الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري... إلخ)، فإنه من الملاحظ أن المذهب الحنفي واعتباراً من بدايته قد تابع أنشطته وأعماله باتباع منهج قائم على الشورى بمشاركة الكثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال العلم، وتحت قيادة أبي حنيفة، وما حديث الكاتب عن «المرجعية الثلاثية للمذهب الحنفي» إلا إحدى المؤشرات على هذه الظاهرة. لذا فإن هذا الأمر يستحق التوقف عنده باعتباره أحد الخصائص التي تميز المذهب الحنفي من المذاهب الأخرى.

لا يتبين بشكل كافٍ في التفسيرات والشروح الجارية بالاستناد إلى الاقتباسات والمقتطفات المأخوذة من المصادر الثانوية بشأن مقارنة أبي حنيفة وموقفه من السنة (ص، ١٢٢)، وكذلك في كلام أبي يوسف بشأن المسألة، ما إن كان المقصود هو السنة المعرفة بالتطبيقات والأعمال المجتمعية، أم روايات الحديث؟ ومع ذلك فإذا ما أخذ بعين الاعتبار أن الباب الذي دخل منه أبو حنيفة إلى السنة هو حماد بن أبي سليمان، وأنه بدوره جزء من شجرة تنتمي بكاملها إلى الكوفة، فيمكن أن يُستنتج أنه استند على المعلومات المنقولة على يد الأفراد. وإذا ما صح ذلك فيمكن أن يفتح باب الجدل حول ما إن كان هناك فرق حقيقي وأساسي بين الحنفية وأهل الحديث في موضوع السنة والحديث.

رغم أن استعمال المرجعية الحنفية الثلاثية عبارة «حديث رسول الله» في معرض استخدامهم روايات الحديث من أجل تأصيل آرائهم الفقهية (ص، ١٢٣) يُعد مؤشراً على وجود تمييز بين المرفوع والموقوف في أذهانهم، وأن هذا الأمر مهم للغاية من ناحية تاريخ الحديث، إلا أنه يبدو أن الكاتب قد سها عن ذلك.

مع أن نقل عبارات واضحة حول مفاهيم السنة لدى المرجعية الحنفية الثلاثية لا تماثل الحديث ولا تساويه (ص، ١٢٣) فإن المهم هو مسألة مدى انسجام وتماكس سلوك أئمة الحنفية المؤسسين في هذا الموضوع، ولا يبدو أن الكاتب قد لاحظ أهمية هذا الأمر.

يذهب الكاتب انطلاقاً من الانتقادات والنقاشات المتبادلة بين أبي يوسف والأوزاعي إلى أن عدم وثوق أبي يوسف بخبر الآحاد المتعارض مع القرآن والسنة قد أصبح فيما بعد النموذج أو الصيغة المحكّمة والمحدّدة في مواقف الحنفية بشأن خبر الآحاد (ص، ١٢٤). ومع أن هذا الرأي ليس بخاطئ إلا أنه يبدو أن هناك عيباً يشوبه، لأنه قد يتجاهل الدور الذي قام به أبو حنيفة في هذا الشأن.

السنة في أصول الفقه الحنفي:

بعد بيان الكاتب أن الأصوليين الأحناف في الفترة التالية لعهد المرجعية الحنفية قد استخدموا كلمتي

السنة والحديث كمترادفتين تحل إحداهما مكان الأخرى، وأن مفهوم السنة استخدم شاملاً آراء الصحابة أيضاً، وأن مفهوم السنة المعروفة والمشهورة يقابل نوعين من روايات الحديث المتواتر والمشهور، وأن الفقهاء رجحوا روايات الصحابة على القياس في مسألة المفاضلة بين أخبار الآحاد التي رواها الصحابة وبين الأحكام القياسية، فقد حاول تناول هذه المسائل بشكل مفصل (ص، ١٢٤).

إن المسألة التي تلفت الانتباه لدى الكاتب هنا هي تناول الأصوليين الأحناف القرآن والسنة ضمن إطار معرفي ومنهجي أوسع. فقد تناولوا القرآن والسنة معرفياً ضمن إطار «العلم اليقيني»، و«العلم الظني»، وأما منهجياً فقد تناولوا ضمن إطار «الأدلة، والحجج، والأصول». ولهذا فإنهم جعلوا مصادر مثل القياس وخبر الآحاد، التي لا تفيد اليقين، المراتب الدنيا في سلم تحديد مرتبة المصادر (ص، ١٢٥). غير أنهم رجحوا القياس على روايات الصحابي غير الفقيه إذا كان القياس مستنداً إلى مصادر الشريعة القطعية. ولهذا فإن قسماً من المحدثين درجوا على انتقاد الحنفية واصفين إياهم بـ«أهل الرأي» (ص، ١٢٥).

رغم توجه الأصوليين الأحناف في هذه الفترة، بهدف إقامة المعتقدات والأفعال الدينية على أسس سليمة، نحو ترجيح المقاربة القائمة على النظرية العقلية-الكلامية، والتأكيد على ذلك (ص، ١٢٥)، ورغم أن التوازي بين هذا التغيير لدى الحنفية في تناول المسألة - الذي يستدعي التمييز بين الجبر والتخيير الموجود في الفلسفة - وبين المقاربات والأفكار المشابهة لدى المعتزلة ملفت للانتباه بدرجة كبيرة، إلا أنه لم يكد يخطر في الذهن أن يكون هذا التشابه نتيجة طبيعية لعلاقة عضوية بين الحنفية والمعتزلة.

وحسب الكاتب فإن الأصوليين الأحناف قد أقاموا المصادر التي تفيد القطع على نظام معرفي منسجم ومتناسك، وهذه الطريقة فقد حددوا مكانة خبر الآحاد. ووفقاً لـ«أرونزيسو Aron Zysow» فإن موقفهم بشأن خبر الآحاد كان لهذين اثنتين:

(أ) تأمين مادة روائية سليمة وكافية لتفعيل القياس.

(ب) إبعاد المادة التي قد تؤدي إلى إفساد النظام الفقهي.

في المحصلة يمكن القول إن الحنفية قد اعتمدوا في أنظمتهم الفقهية على القرآن والسنن المعروفة والمشهورة [باعتبار أن هذه المصادر تمثل في نظرهم مصادر العلم اليقيني] (ص، ١٢٥).

ويتابع الكاتب تناول الموضوع حسب التسلسل الزمني مقدماً معلومات حول مواقف ومقاربات الدبوسي والسرخسي والبزدوي بشأن السنة. فيتناول مسألة الأدلة عند الدبوسي، حيث يذهب إلى أن هذه الأدلة تنقسم عنده إلى قسمين:

(أ) الأدلة العقلية. (ب) والأدلة النقلية (الحجج الشرعية).

وأن كل قسم منهما ينقسم بدوره إلى قسمين يقيني وظني، وأن الأدلة الشرعية تقوم على مصدرين هما:

(أ) الوحي. (ب) والسنة (ص، ١٢٥-١٢٦).

وحسب الدبوسي لا توجد أية شبهة حول قطعية الوحي، إلا أن الأمر مشكل قليلاً بشأن السنة. حيث إن الخبر الذي سمع من رسول الله بذاته، والأخبار التي نقلت عنه ووصلت إلينا بالتواتر تفيد اليقين، بينما لا يدل خبر الآحاد إلا على الاحتمال أو الظن. ويضيف الدبوسي إلى هذا التصنيف دليلاً آخر ألا وهو الإجماع الذي يعدّه دليلاً شرعياً يقينياً. ووفقاً للكاتب فإن تصنيف الدبوسي هذا يظهر لنا كيف أن الحنفية استخدموا المفاهيم المعرفية عند تنظيم الأدلة الشرعية، وذلك مثل الأدلة التبعية والأدلة الأصلية والمستقلة.

يوجد لدى الفقهاء الأحناف هدف آخر من استخدامهم منطق التصنيفية المعرفية، وذلك إلى جانب الهدف المتمثل بالاعتماد على الأدلة السليمة في ميدان الإيمان والعمل، وهذا الهدف يتمثل بوضعهم أحاديث الآحاد في مراتب دنيا ضمن تصنيف الأدلة الشرعية باعتبارها تفيد لديهم العلم الظني لا اليقيني، وذلك بمواجهة الجهود المبذولة في مجال إثبات صحة الأحاديث بما فيها روايات الآحاد والمخالفة لنظامهم الفقهي المستند على القرآن والسنة الاعتباران لديهم من الأدلة اليقينية القطعية (ص، ١٢٦).

وعرف السرخسي السنة بدوره باعتبارها ما سمع من فم النبي مباشرة، أو ما نُقل عنه بالتواتر، لقد اعتبر الحنفية السنة مرادفاً في المعنى للخبر المتواتر والمشهور، وأما أخبار الآحاد فقد صنّفوها باعتبارها مصدرراً من المرتبة الثانية. وقد كان توجه الأصوليين من أمثال السرخسي نحو اعتبار السنة والمتواتر بمنزلة واحدة مهمّاً، حيث إن حجية القرآن وفق رأيهم كانت تستند بدورها إلى السنة أيضاً. ولهذا فإن السرخسي قد أكد على أن السنة هي المصدر الأساس للأحكام والمبادئ الدينية كافة، وحتى إن القرآن بذاته قد سمع لأول مرة من فم النبي اعتماداً على مرجعيته (ص، ١٢٦-١٢٧).

يضيف البزدوي في «أصوله» جوانب وأبعاداً مختلفة إلى موضوع السنة. فهو يذهب إلى أن للسنة جوانب متعددة مثل: الأمر والنهي، والعام والخاص، وأنها تفصل القرآن وتفسر هذه التفاصيل، وأنها -إن جاز التعبير- تكسو الفقه الأساسي المستنبط من القرآن لحماً (ص، ١٢٧).

يلجأ البزدوي عند تنظيره بشأن نمط الآحاد لدى الحنفية إلى مفهوم الاتصال، وهو يذهب في ذلك إلى أن المشكلة لا تكمن في نموذجية النبي ﷺ ولا في تعاليمه، وإنما المشكلة هي التناقض والتضارب الحاصل في الانتقال التاريخي لهذه المنظومة العلمية المقدسة وفي نقلها من جيل إلى آخر؛ حيث إن احتمال اشتغال هذا الصنف من منظومة المعلومات القائمة على أساس الرواية واردة بسبب طبيعة النقل الشفهي. ولهذا يجب على الفقيه أن يكون مثبّتاً من أن السلسلة التي تربط بين الحديث المروي وبين النبي ﷺ سلسلة موثوقة. وقام الدبوسي -

البرزدوي لتحقيق هذه الغاية بتطوير مفهوم «الاتصال»، فقسم الأخبار إلى ثلاثة أقسام:

- (أ) الخبر القائم على الاتصال التام البعيد عن الشبهة (الخبر المتواتر).
 (ب) والخبر الذي تشوبه جملة من الشُّبه الشكلية (الخبر المشهور).
 (ج) الخبر الذي تشوبه الشبه من ناحية الشكل والمضمون على حد سواء (خبر الواحد).

ففي الأخبار المصنفة ضمن الصنف الثالث هناك احتمال ورود الخطأ في المتن وفي السند على حد سواء، ويتناول البرزدوي فيما بعد النتائج الفقهية والكلامية لهذه الأصناف الثلاثة بشكل مفصل، وهذا يبين كيف أقام الفقهاء الأحناف علاقة أساسية بين تصنيف السنة والتصنيف المعرفي.

رغم أن الدبوسي يذهب إلى أن من بين الشروط التي يجب توفرها في الخبر المتواتر هو أن يكون الرواة متفرقين في مناطق وبلدان مختلفة، إلا أن شارح كتابه الأصول «شارح البخاري» يشير إلى أن بعض الأصوليين الأحناف لا يشاركونه الرأي حول هذا الشرط. وأما الهدف من وراء هذا الشرط فهو زعزعة الثقة بمشروعية روايات المدرسة المحصورة بمدينة وحيدة، أي بمشروعية مدرسة المدينة «عمل أهل المدينة» المنحصرة بالمدينة.

يرى الكاتب وهو يتناول هذه المسائل أن المتواتر وفقاً للحنفية لا يشمل المصادر المكتوبة فحسب، وإنما يشمل الأفعال والقيم أيضاً، إلا أنه بدلاً من أن يذكر أمثلة حول هذه المسألة من عصر التشكل أو من العصر الكلاسيكي، يقفز فوق كل المراحل إلى أنور شاه الكشميري المتوفى عام ١٩٣٣، ويقدم تقسيمه للمتواتر المتمثل في أربعة أقسام:

- (أ) تواتر الإسناد، هو تواتر المحدثين.
 (ب) تواتر الطبقة كتواتر القرآن.
 (ج) تواتر عمل وتوارث.
 (د) تواتر القدر المشترك.

ويقدم هذا التقسيم على أنه تقسيم الحنفية (ص، ١٢٩، ١٣٠)، والأمر مثير للجدل لدرجة لا يحتاج فيها حتى إلى إشارة.

ويعدد الكاتب هنا أمثلة كثيرة عن أحكام التكفير التي أصدرها الكشميري بالاعتقاد على التصنيف، إلا أنه ما ينبغي أن يفوتنا أن الكاتب قد مر على هذه الأمثلة دون التساؤل «التحقق» مما إن كانت نماذج أو أمثلة متواترة بالفعل أم لا. فلم يكن من المقبول والمتوافق تقديم مسائل جدلية وخلافية للغاية؛ مثل استعمال السواك والمعجزات وكذلك مسألة نزول عيسى التي ادعى المؤلف ذاته بوجود التواتر بشأنها، على أنها متواترة (ص، ١٢٩ - ١٣٠)، أو على الأقل عدم الإشارة إلى أن الادعاء باعتبار هذه المسائل من السنة المتواترة أمر خلافى وجدلي.

وبعد ذلك يرد ذكر أمور عن الخبر المشهور، وكلام حول إمكانية نسخ القرآن وتخصيصه بالخبر المشهور، وحديث عن القول بفسوق جاحد الخبر المشهور وليس بكفره، ثم يتم التوصل إلى نتيجة مفادها أن مرجعية المشهور والمتواتر وحجيتها تبلغ درجة يمكن مقارنتها بحجية القرآن (ص، ١٣٠).

وأما أخبار الأحاد فيرى البزدوي أنها روايات لا ترقى إلى مستوى المتواتر والمشهور، ويذهب إلى القول إن هذه الأخبار وإن استوجبت العمل بها فإنها لا تستوجب العلم اليقيني. وبعبارة أخرى فإن هذه الأخبار قد تعتمد كأدلة وحجج في المسائل الفقهية، إلا أنها لا تصلح دليلاً في المسائل الاعتقادية. ويختلف الحنفية عن المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية من ناحية حجية خبر الأحاد التي جعلوها في درجة متدنية (ص، ١٣١).

وهنا يعود الكاتب مجدداً إلى العلاقة بين القياس وخبر الأحاد، ويكرر كلامه حول تمييز الحنفية بين الصحابة الفقهاء وغير الفقهاء (ص، ١٣١)، في مسألة المفاضلة بين حجية القياس ورواية الصحابي.

وحسب رأيه فإن أصولي الحنفية الكلاسيكيين لم يحدثوا من خلال هذه المبادئ الأصولية التي طوروها أي تغيير في النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب الأوائل (ص، ١٣٢).

النتيجة:

يبدو جلياً الدور المهم والتميز الذي قامت به النظرية المعرفية في التقاليد الأصولية لدى الحنفية. وإن احتياط الحنفية وإخلاصهم في مسألة القطعية، أي حرصهم الشديد في إقامة مبادئهم ومعاييرهم على المعلومات الصحيحة والسليمة والموثوقة يشير إلى فضل علم الكلام العقلاني على هذا التقليد.

وبحسب الحنفية فإن مصادر العلم التي تصل بتسلسلها بشكل يقيني إلى النبي ﷺ هي: القرآن والسنة والإجماع. وأما أخبار الأحاد وأقوال الصحابة والقياس والعرف فهي مصادر تفيد العلم الظني.

ويمكن القول إن السنة المشهورة أصبحت الخطاب الفقهي الأساس لدى الحنفية، حيث إن تحول هذه السنة إلى مصدر ثان يفيد القطع واليقين إلى جانب القرآن مرتبط باكتسابها صفة اليقين، وهي كذلك المصدر المشهور لكل المعارف العلمية الشرعية الأخرى.

وإن تقسيم السنة إلى «سنة يقينية» و«سنة ظنية» شكّل أساساً معرفياً لدى الحنفية اللاحقين من أجل الدفاع عن النظام الذي وضعه مؤسسو المذهب (ص، ١٣٢).

يشير الكاتب في الهامش رقم ٢٨ من الصفحة ١٣٦ للبحث إلى أن هناك تصورات خاطئة حول دور الرواية في المذهب الحنفي لدى الكثير من المسلمين في العصر الحديث والمعاصر، ويذكر محمد إقبال كمثال على ذلك.

ونرى هنا إضافة إلى تقييمات الكاتب هذه أنه من المفيد أن نذكر أن عدم توضيح الكاتب في بحثه هذا لدور عيسى بن أبان الذي قام به في المذهب الحنفي بشكل كاف وشاف يُعد نقصاً وقصوراً حقيقياً.

وباختصار فإن تقسيم علي أطاف ميعان يتناول معاني كلمة السنة حسب نصوص الفقه وأصول الفقه

الأساسي لدى المذهب الحنفي في العصور الوسطى. فقد تناول الحنفية مسألة السنة معرفياً باعتبارها دليلاً وملزماً من الناحية الفقهية، وبهذه الغاية لجؤوا إلى مفهوم السنة التي تفيد اليقين في تفسير الشريعة.

٦. مصطلح السنة في المذهب الشافعي خلال العصر الأول (غافن بيكن Gavin Picken):

يتناول قسم غاف بيكن مفهوم السنة في المذهب الشافعي خلال عهده المبكر، فهو يتحدث عن الشافعي باعتباره جزءاً من النظرية التي أسماها بـ«مصفوفة الوحي (Revelatory matrix)» التي تدور حول العلاقة التأويلية التفسيرية بين القرآن والسنة والحديث. ويتناول بيكن أيضاً مسألة كيفية تصور تأثير الشافعي في البنية المعروفة اليوم باسم «المذهب الشافعي». وفي هذا السياق فإنه يتوقف أيضاً عند الدور المهم والريادي الذي قام به البويتي - أهم تلاميذ الشافعي - في تشكيل المذهب. فأهم إسهام للبويتي حسب الغرض من هذا الكتاب يكمن في توحيد التأويلية (علم التأويل الفقهي) لدى الشافعي القائم على الحديث كما لدى المحدثين الآخرين مثل أحمد بن حنبل.

يبدأ الكاتب مقالته بتكرار ادعائه المتمثل بأن الشافعي هو الأب المؤسس لأصول الفقه. وهو موضوع جدلي وخلافي. وفوق ذلك فإنه يرفع السقف أكثر من خلال حديثه عن دوره «المحطم للصنم» الذي بقي مستمراً إلى يومنا الحالي (ص، ١٣٩). إلا أنه يبدو كأنه يردد ما حفظه عن ظهر قلب دون أي تساؤل بشأن الآراء والأفكار المختلفة في هذا الموضوع. وكذلك فإن يكرر بيانه المتمثل بأن الشافعي في مسألة السنة قد فتح الطريق أمام تغيير نموذجي/ باراديجمي باختصاره السنة بالحديث دون شعوره بالحاجة إلى تأصيل هذا البيان (ص، ١٤٠).

حياة الشافعي وأعماله:

إنه تحت هذا العنوان لا يضيف شيئاً جديداً على ما هو معلوم سابقاً، كما أنه يدهشنا من خلال حديثه عن تلمذة الشافعي على الإمام مالك بقوله: إنه تعلم من مالك تقنيات الفقه وآلياته التي هي امتداد للتقنيات الفقهية القائمة على النص لدى المحدثين والسائدة في الحجاز (ص، ١٤٠). إلا أنه ومرة أخرى دون الشعور بالحاجة إلى أي تأصيل يتجه نحو تقديم ادعائه هذا دون القيام بأي تقييم في موضوع منهج مالك الذي يتركز على الأعمال والممارسات الموجودة في المدينة. وليس هذا فحسب، وإنما يكتفي الكاتب أيضاً، ودون الشعور بالحاجة إلى تأصيل علمي، بتكرار الادعاء المتكرر في كتب الطبقات الذي يدور حول موهبة الشافعي وبراعته الاستثنائية في اللغة العربية وآدابها (ص، ١٤١).

نظرية البيان لدى الشافعي:

يذهب الكاتب إلى أن كل المذاهب الفقهية متفقة على المصادر الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والقياس) مستمراً بذلك بتكرار محفوظاته (ص، ١٤٢). ونرى من الأجدى لو أن الكاتب يسأل نفسه عن مدى صحة

هذا التعميم وصوابه، خاصة أن نظرية المصادر الأربعة ليست معتمدة تماماً حتى عند الشافعي ذاته؛ حيث يمكن القول: إن موقفه بشأن القياس والاجتهاد لم يكن إلا عبارة عن إقرارهما «اضطراباً» وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٥٨، هامش، ١٧) وإن هناك مدارس فقهية، بما فيها المذهب الحنفي، تتبنى مصادر أخرى غير هذه المصادر الأربعة.

يذهب الكاتب إلى أن إسهام الشافعي لم يكن محدوداً بنظرية المصادر الأربعة، وإنما كان يشمل تطوير «علم تأويل فقهي» يهدف إلى تصحيح العلاقة بين المصادر، وإزالة التناقضات فيما بينها (ص، ١٤٢)، إلا أنه لم ير حاجة إلى بيان ما هو «الإسهام» الذي تشكله مسألة المصادر الأربعة. حيث إن هذه المصادر الأربعة هي من الأمور المعروفة قبل الشافعي أيضاً. وإن استخدمنا هنا صيغة حذرة، وتركنا مسألة الإسهام جانباً، فيمكن الحديث فقط عن جهود الشافعي حول تحديد الأدلة الشرعية بأربعة أدلة.

ومع أن الكاتب، كإضافة جديدة في هذا السياق، يذهب إلى أن الشافعي قد استحدث أو أنتج «مصنوفة الوحي (revelatory matrix)»، إلا أن هذا الكلام في الواقع ليس بشيء مختلف أو متميز عن جهد الشافعي في إدخال السنة والأحاديث ضمن نطاق الوحي استناداً إلى مفهوم الوحي المتلو وغير المتلو.

إلى جانب التساؤل الذي يتبادر إلى الذهن حول غرض الكاتب وكيفية إطلاقه صفة «التناظر المعماري» على أشكال الوحي التي أوردتها على أنها (١) القرآن، (٢) القرآن + السنة، (٣) السنة حسب مرصوفة الشافعي، فإن ماهية السنة حرفت هنا أيضاً. حيث إن الشافعي عندما يقول: «السنة» فإن ما يقصده ليس إلا «روايات الحديث الآحاد» المنقولة بالأسانيد.

ومن اللافت أيضاً نقل الادعاء المتمثل بالقول: إنه من غير الممكن تعارض نوعي الوحي (القرآن والسنة) عند الشافعي، وإن حدث وبدا مثل هذا التناقض فإنه تناقض في الظاهر وليس في الحقيقة، وذلك دون تمحيص وتحقيق. والحال أنه كان على الكاتب أن يسأل الشافعي أولاً عن الأمر الآتي: عندما يتحدث الشافعي عن السنة ويدعي أنها نتاج الوحي فهل يرجع إلى عهد النبي ﷺ ويتخذ ذلك العهد أساساً لبيانه وتقييمه، أم يقيم أحداً من الزمان والمكان الذي يوجد فيه؟ فإن كان الأمر الأول هو المتبع فكيف سوف يفسر التنبهات الواردة في القرآن حول أخطاء النبي، التي كان بعضها بمستوى تحذيرات صارمة؟ وإن كانت السنة نتاج الوحي كما يدعي الشافعي، أفلا يعني أمر الله لنبيه على أساس «وحي السنة» بالتصرف بشأن مسألة ما، ثم توجيه اللوم إليه على هذا التصرف عبر «وحي القرآن»، ألا يعني طعناً بألوهية الله وعدالته، وبموثوقية الوحي؟ فإذا كنا سنتناول المسألة من النقطة التي يقف عندها الشافعي فيجب علينا أن نعرف أولاً ما هي الأمور التي تُعد سنة حتى نستطيع اتخاذ قرار بشأن ما إن كان يحدث تعارض بين القرآن والسنة أم لا. ففي تناول الشافعي، مثله كمثل كل من يعيش في العصور اللاحقة لعصر النبي، فرصتان يتمكن من خلالها الحديث باسم السنة، إما السنن القائمة المتواترة (خبر العامة)، أو روايات الحديث الآحاد (خبر الخاصة).

حسناً؛ عندما يقول الشافعي بعدم التعارض بين القرآن والسنة، فأبي منها يتخذها أساساً له؟ فإن كان يتخذ الاثنين أساساً، فكيف سيقوم الشافعي الروايات المصنفة ضمن صنف «خبر الأحاد»؟ وماذا سيفعل الشافعي إذا خالفت رواية الحديث الأحاد القرآن مخالفة صريحة؟ فهل سيمرر المسألة بالقول إن هذه المعارضة المخالفة ظاهرية وليست حقيقية، أم سوف يستنتج أن هذه الرواية لا يمكن أن تكون من قول النبي؟ ويبدو بشكل صريح في كتاب «الرسالة» أن الشافعي لم يقبل ولم يقتنع بالخيار الثاني. لذلك فإنه عمل على تطوير جملة من الآليات التي من شأنها سد الطريق أمام استبعاد روايات الحديث بحجة معارضتها للقرآن. وباختصار فإن الطريق الذي اتبعه الشافعي لحل مثل هذه المسائل هو العمل على إزالة هذه التناقضات ضمن نطاق منظومة العموم والخصوص، والجملة والنص، والنسخ الحسن؛ فهل تكفل هذا الحل بالنجاح، أو ما مدى نجاعته ونجاحه؟ عند النظر إلى تقليد أصول الفقه لا يمكن قطعاً الحديث عن النجاح بالشكل والمستوى الذي تخيله ورمى إليه الشافعي. وسبب ذلك هو الجانب الموضوعي لهذه المنظومة الخماسية التي تشكل عمودها الفقري نظرية «البيان» للشافعي. حيث ليس من الواضح والصريح دائماً ما إن كان الأمر الذي ترمي إليه أو تعبر عنه الآية أو رواية الحديث عمومياً أو خصوصياً. ولذلك فإن مدونات أصول الفقه تفيض بالنقاشات المتعلقة بالمسألة. وحتى إن الأمر وصل إلى مرحلة استوجبت تأليف كتب مستقلة حول صيغ العموم (وغير مثال على ذلك كتاب «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم» لعلاء الدين كيكلدي). وكذلك الحال فيما يتعلق بمسألة ألفاظ الجملة (المغلق) - النص (الصريح/ المفتوح).

وأما الحال فيما يتعلق بالنسخ فجدي وخلافي أكثر. لأن المعلومات (روايات أسباب النزول) المتعلقة بالمسألة غير كافية من جهة، ومن جهة أخرى تعاني من مشكلات كثيرة من ناحية الثبوت والموثوقية. ولذلك فقد استمر العلماء المسلمون في مناقشة هذه المسائل لقرون طويلة، وقدموا مواقف وآراء ومقاربات مختلفة، وتوصلوا إلى نتائج مختلفة. وإن الأرقام المختلفة التي تم التوصل إليها بشأن عدد الآيات المنسوخة فقط تكفي وحدها للدلالة على أننا أمام حالة معقدة وشائكة للغاية يصعب الخروج منها. هذا ويجب عدم نسيان وجود أمور لا تقبل بطبيعتها النسخ أيضاً.

وهناك نقطة أخرى تتمتع بأهمية كبيرة للغاية، ألا وهي وجود أحاديث مروية معني. بالكامل - حسب المعلومات المتوفرة لدينا - والتي تمت مائلتها بالسنة الموصوفة بالوحي الثاني. يبدو في ضوء كل هذه الملاحظات أنه من غير الممكن القول إن نظرية البيان للشافعي مقاربة وخالية من العيوب. وهذا الأمر يكشف جلياً مدى حاجة الكاتب إلى مراجعة تقيمه التي أحل بها بشأن نظرية «البيان» للشافعي، وإعادة النظر فيها. ومن جانب نرى من الفائدة إضافة ما ذكره «لورين» حول الفرق بين مفهوم البيان لدى الشافعي وبين المعنى الذي اكتسبه في أصول الفقه لاحقاً (ص، ١٦١، هامش، ٧٢).

وأما بخصوص حديث الكاتب عن نظرية النسخ باعتبارها الجانب الأكثر غرابة للمنظومة الخماسية ونظرية مرصوفة الوحي لدى الشافعي، فقد تم تقديم ادعاء مفاده أن النسخ لا يحدث بين مصادر الوحي، وإنما يحدث ضمن المصدر الواحد (ص، ١٤٤)، ولكن دون إخضاع هذا الادعاء للتمحيص والتحقيق.

إن افتراض عدم نسخ القرآن للسنة ينسجم ويتوافق مع افتراض عدم تعارض نوعي الوحي مع بعضهما، إلا أن اللوم والانتقادات الموجهة في القرآن إلى النبي ﷺ (سورة التحريم، ٢ على سبيل المثال) تُخرج هذا التوافق من دائرة المطلق. إن لعدم اعتراف الشافعي بحق المبادرة للنبي ﷺ داخل السنة، ولسعيه إلى ملء هذا المفهوم بالوحي كاملاً نصيباً في هذا الذي ذكرنا أيضاً. والحال أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تدل على أن النبي لم يخط أية خطوة سواء سميت قياساً أو اجتهاداً (انظر مثلاً: كتاب «أقيسة النبي» لعبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب الجزري، المشهور بابن الحنبلي، وكذلك الكتب التي تتحدث عن «اجتهاد الرسول» و«اجتهاد النبي») بأي وحي غير وحي القرآن، ومن ثم فإن تناول هذا الموضوع مع تجاهل هذه الحقائق يمثل تصرفاً مناقضاً للعقلية العلمية.

مفهوم السنة - الحديث عند الشافعي:

النبي امتداد لإرادة الله في عالم الظواهر (ص، ١٤٧).

حسناً؛ فما هو محتوى السنة؟ وكيف يتم تحديده وفقاً للشافعي؟ وكونه قد قرر منذ البداية أن روايات الحديث هي مصدر السنة (ص، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢) فكان يجب عليه الدخول في مواجهة مع الأفكار التي يراها منافسة للحديث، ولهذا السبب فقد توقف أولاً عند فكرة عمل أهل المدينة التي تبناها شيخه الإمام مالك، وعدّ أن هذه الأعمال ليست تطوراً عضوياً لأعمال النبي ﷺ وإنما عبارة عن أعمال جرى الاتفاق بين علماء المدينة عليها (ص، ١٤٦). إلا أن الأهم الأساس لدى الشافعي، حسب ما حاولنا بيانه أيضاً في مخاطر «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، هو مواجهة فكرة عمل أهل المدينة أو معارضتها لكونها تشكل خطراً على روايات الحديث التي قرر مماثلتها مع السنة. إلا أن الشافعي عندما يفعل ذلك فإنه لا يستهدف شيخه مالكاً بصورة مباشرة، وإنما يوجه سهام نقده إلى المالكية (ص، ١٥٩، هامش، ٣٠).

وأما المقاربة الأخرى التي تعرض مذهبه المتمثل باعتبار الأحاديث المصدر الوحيد فهي مفهوم الاستحسان الذي يستخدمه الحنفية بكثرة، ولذلك فإنه يعارضه بتلذذ على حد وصفه. (ص، ١٤٧).

وعقب ذلك يكرر الكاتب كلامه حول استحداث الشافعي مرصوفة الوحي في مواجهة الآليات الفقهية الأخرى مثل أعمال أهل المدينة والاستحسان، ويذهب إلى أن الشافعي توقف على السنة بصورة خاصة وعمل على تأصيلها باعتبار أنه لم يكن هناك خلاف بشأن وحي القرآن. إلا أن المعلومات التي يقدمها الكاتب في هذا

المجال عبارة عن ملخص تصويري لمحتوى «الرسالة»، فتقريباً لا يوجد في حديثه أي منهج نقدي وتحليلي. وباعتبار أن الأدلة التي استند إليها في «الرسالة» بغية تأصيل السنة (ص، ١٤٧-١٤٨) قد تم تناولها كلها تقريباً بالنقد في مختارات «دور الشافعي في تشكل صيغة السنة»، فإننا نكتفي هنا بهذه المعلومات فقط تجنباً للتكرار.

غير أن تنبيه لوري Lowry في محله بخصوص ادعاء الشافعي أن «الحكمة» الواردة في القرآن هي بمعنى السنة، حيث إن هذا التفسير لم يرد في مصنفات التفسير قبل الشافعي (ص، ١٦٠، هامش، ٤٤). وما يؤكد هذا الأمر هو عدم تطرق مقاتل بن سليمان الذي توفي عام وفاة أبي حنيفة (ت: ١٥٠) في كتابه «الوجوه والنظائر»، الذي يُعد معجماً قرآنياً، إلى السنة ولو بكلمة واحدة في معرض بيانه المعاني الخمسة لكلمة الحكمة الواردة في القرآن. ويمكن أن ينطبق الأمر ذاته على الأدلة التي عمل الشافعي على تطويرها من أجل تأصيل خبر الأحاد (ص، ١٤٩-١٥٠).

وأخيراً ينتقل الشافعي الذي يفترض أن كل العضلات والإشكالات القائمة في هذه المسائل قد حلت، ينتقل إلى مسألة روايات الحديث المتعارضة، حيث يتناول إلى جانب آليات المنظومة الخماشية (العموم والخصوص والجملة والنص والنسخ)، التي تدور حولها مرصوفة الوحي، يتناول الأمور التي يجب الانتباه إليها ومراعاتها من أجل الترجيح بين الروايات المتعارضة (ص، ١٥١).

الردود على مذهب الشافعي:

يبدو أن ربط تناول الكاتب المسألة فقط من خلال مختصرات تلميذي الشافعي المزني والبويتي (ص، ١٥١-١٥٣) بالعنوان غير ممكن. غير أن الكاتب يشير إلى نقاط مهمة فيما يتعلق بهذين المختصرين، وخاصة ما يقوله بشأن مختصر البويتي، حيث يبدو أنه جدير بالذكر والتوقف.

يرى الكاتب أن الأحاديث بالنسبة للبويتي بمثابة بطاقة مفتوحة، وذلك انطلاقاً من قول الشافعي: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» لكون العامل الأول في تكوين الرأي الفقهي لدى الشافعي هو الحديث، وبناء على ذلك فإن البويتي عندما يختصر كتب الشافعي، فإنه لا يكتفي بالاختصار فقط، وإنما عند الحاجة يضيف أحاديث جديدة، ويستبعد أخرى ويخالف أو ينتقد آراء شيخه بشأنها (ص، ١٥٢).

وإن الكاتب انطلاقاً من مثال البويتي يلفت أنظارنا إلى نقطة مهمة أخرى: كيف كان الفقهاء في العصور الأولى يحددون علاقاتهم مع شيوخهم؟ فهم لم يكونوا يقبلون كل رأي يصدر عن شيوخهم قبولاً أعمى كما يُظن، وإنما كانوا يسعون للمحافظة على استمرار ارتباطهم بمنهجهم. ولذلك فإن البويتي اعترض على الكثير من آراء شيخه، وتوصل إلى آراء مخالفة لها مع بقاءه على ارتباط بمنهجه. ولهذا السبب فإن كتاب البويتي خرج عن كونه مجرد مختصر، واكتسب ماهية أخرى مختلفة تضمنت إضافات إلى الشافعي، واعتراضات على بعض آرائه. وهذا الأمر يشير بدوره إلى أن مذهب الشافعي ليس عبارة عن آراء شخص واحد وأفكاره فحسب.

ومن جهة أخرى فإن لجوء البويتي، بموجب منهج شيخه القائم على الحديث، إلى استعمال الأحاديث أكثر منه كان يحمل بصورة ما معنى الاعتراض على ابتعاد المحدثين في ذلك العهد عن الفقه حيث كانوا يعدّونه استعمالاً مفراطاً للعقل والرأي. وبذلك فإن البويتي يكون قد مد جسراً بين الوحي والعقل الذي لا يمكن إنكار دوره وفعاليته في الفقه، وربما حقق بذلك أحد الأهداف التي كانت في ذهن شيخه أيضاً (ص، ١٥٣).

النتيجة:

وفقاً لكلام الكاتب فلا بد من أن يكون الشافعي خلال الرحلات التي قام بها إلى الحجاز واليمن والعراق ومصر قد رأى تناقضات وتضاربات مختلفة تسود في الأوساط الفقهية. وربما جعل روايات الحديث التي ماثلها بالسنة التي حصرها في النبي ﷺ محوراً وأساساً لآرائه وذلك بمواجهة أعمال المدينة واستعمالات الرأي المفرطة التي عدّها سبباً لهذه الحالة، وكذلك ربما اختار القياس ليفتح المجال لتفعيل العقل الفقهي المنظم (ص، ١٥٤).

هناك مفكرون من أمثال شاخت / Schacht / وكولسون / Coulson / يثمنون دور الشافعي من ناحية تأثيره العام إلى جانب تأثيره في مجال أصول الفقه بشكل خاص، ويرون من المناسب وصفه بمؤسس علم أصول الفقه؛ بينما نجد أن هناك آخرين أمثال وائل حلاق ولوري إما يعارضون هذا الرأي، وإما يسلكون طريقاً وسطاً معتدلاً (ص، ١٥٤).

يمكن القول: إن الكاتب يصيب عين الصواب عندما يذهب إلى عدم صحة وصف كتاب الرسالة ضمن كتب أصول الفقه؛ لأن ٨٠٪ من الكتاب كما يقول لورين مخصص للعلاقة بين المصادر والسنة، أو أن نصفه مخصص لموضوع السنة، وثلثه للعلاقة بين المصادر (ص، ١٦٢، هامش، ٨٧) وهذا موجه للوسط الفقهي السائد خلال القرن الثاني، وإنه أراد إخراج الفقه من نطاق تأثير الإنسان [العقل] وإسناده إلى أداة آلية مصدرها الوحي (ص، ١٥٥). حيث إن مقالة جورج مقدسي التي تذهب إلى احتواء "الرسالة" على أثر لميول معارضة المعتزلة، ومن ثم معارضة العقل تصوب هذا الذي ذكرناه آنفاً (ص، ١٥٧، هامش، ٨). وبذلك يمكن القول إن الشافعي قد نجح في دفع الفقهاء إلى إقامة فقهم على المصادر المعتمدة على الوحي، وإلى إعادة النظر في مكانة السنة والحديث (ص، ١٥٥). غير أن الكاتب لا يرغب بالتخلي عن طرحه المتمثل في أن الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، حيث يعود مجدداً إلى هذا الموضوع ويجاول إيراد ما نقل حول دعوة الشافعي بالأب المؤسس لأصول الفقه (ص، ٥٥). وفي نهاية البحث تزداد وتيرة العاطفة لدى الكاتب حيث لا يتوانى عن وصف الشافعي بالمجدد (الإنسان الذي أحيا الدين من جديد) في سياق جهوده في ميدان السنة والحديث، وبالعالم الذي أنشأ وغذى أصول الفقه وأعاد الحياة إلى التشريع الإسلامي (ص، ١٥٥). وبغض النظر عن أن هذه الادعاءات جدلية وخلافية للغاية، فإنه من الأنسب القول إن هذه العبارات أو التقارير هي عبارات عاطفية أو بلاغية أكثر من كونها إثباتات علمية.

وأخيراً لا بد من القول إن حصر الكاتب موضوع المقال في الشافعي وباتنين من تلاميذه رغم حديثه في العنوان عن المذهب الشافعي يستوجب إعادة النظر في العنوان وتصحيحه من جديد.

٧. من النظام التقليدي إلى النظام المؤسسي: السنة عند الحنبلي في العهد الأول (حارث بن راملي):

يتناول حارث راملي وباستفاضة مفهوم السنة في تقاليد الفقه الحنبلي، ومكانتها التأويلية أمام القرآن، والمنزلة المعرفية والعلمية للحديث المتواتر والآحاد والموضوع. فهو يبين كيف أن تقليد الفقه الحنبلي ظهر نتيجة لجهود المحدثين الفقهاء في ميدان الفقه. فقد بذل هؤلاء المحدثون الفقهاء جهوداً من أجل إحلال تقليد قائم بكامله على النص محل التقاليد الفقهية القائمة على الرأي. ولتحقيق هذه الغاية لم يكتفوا بالأحاديث الصحيحة فحسب، وإنما أدخلوا في مفهوم النص أعمال الصحابة والتابعين وفتاواهم أيضاً. وأما سبب هذا الإدخال فهو اعتراضهم على الشافعي وعلى مفهوم الحديث الصحيح. حيث إن مفهوم الحديث الصحيح قد يفتح الباب واسعاً أمام القياس الذي ينظر إليه الحنابلة بعين الريبة على الأقل على الصعيد النظري. ولهذا فإن مفهوم السنة عند أصحاب هذا الرأي كان يعني «السنة الحية» المتجسدة في من يُعدون أعلم الناس بها، ومثلوا روحها خير تمثيل في أعمالهم وإيمانهم.

إن الرملي يلفت الأنظار إلى أن الحنابلة يذهبون إلى أن من يقرر أن هذا الأمر سنة يجب أن يكون مستنداً على النص قدر الإمكان، ولهذا الأمر نتيجة مهمة هي: أن هذا الكلام يعني أن يكون لدى الشخص علم بالسنة مفهوماً، إلى جانب علمه برواة السنة، فلا يكفي علمه بالرواة فقط.

يبدأ الكاتب حديثه بفتح نقاش حول ما إن كان لأحمد بن حنبل (٢٤١/٨٥٥) نية أو تفكير في تأسيس مذهب أو لا؟ وذلك حسب المصادر ذات العلاقة، ثم ينوع موضوعات النقاش فيلفت الأنظار إلى أن توصيف حركته في لغة الغرب بـ«التقليدية traditionalist» لا يخلو من إشكالات، ويبين أنه ليس من الواضح عن أي تقليد يجري الحديث هنا؟ ويشير أيضاً إلى أنه ليس من الواضح مدى مطابقة هذا المفهوم للسنة التي تُعد مصطلحاً عربياً إسلامياً (ص، ١٦٣ - ١٦٤). وعلاوة على ذلك فإنه يلفت الانتباه إلى أنه إذا ما تم الرجوع إلى المصادر فلا يمكن العثور - على ضوء المصادر - على أي منهج فقهي ونظام تفسيري تأويلي يُنسب إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٦٤).

فحسب سوزان سيكتورسكي / Susan Spector / فإن أحمد بن حنبل كان يجيب في المسائل غير الخلافية بالاستناد إلى الأحاديث، وإذا تعذر ذلك كان يتجنب الإجابة. ولكنه في كل الأحوال لم يكن يرضى أن تُتخذ آراؤه مرجعية يُحتكم إليها.

وينضم كريستوفر ميلشيرت / Christopher Melchert / إلى هذا الرأي، ويشير إلى «الطبيعة

الارتجالية» لإجابات أحمد بن حنبل وأن هذه الإجابات تحمل آثار نمط ثقافي قديم وقائم على المشافهة، وإلى أنه لم يستند إلى الأحاديث فحسب وإنما أظهر ثقة بأعمال العارفين وأهل الحكمة والصلاح (السلف الصالح) وآرائهم. إلا أنه يضيف أن الأدلة النصية لهذه الإجابات تتضمن تأكيدات أو إشارات جديدة حول ضرورة كتابتها بدقة وحذر (ص، ١٦٤).

ويتوصل ديفيد فيشانوف / David Vishanoff / إلى نتائج مشابهة أيضاً وذلك استناداً إلى ما نقل في مدونات أصول الفقه، ويذهب في مسألة علاقته بالشافعي إلى عكس ما يتم التأكيد عليه دائماً، حيث يقول إنه عارض رؤية الشافعي الفقهية المستندة إلى منهج منظم قائم على مرصوفة الوحي (ص، ١٦٤)، وإنه لم يترك خلفه منهجاً تفسيرياً منظماً، وإن ذلك ترك مساحة واسعة لتبنيح لأتباعه تطوير مناهجهم الخاصة (ص، ١٦٥).

وإن الأبحاث والدراسات الأخيرة تؤيد ما ذهب إليه فيشانوف بقوله: إن أحمد بن حنبل لم ينضم إلى البرنامج الإصلاحية المنظم للشافعي. حيث تم في هذه الدراسات التحقيق في مقارنة شاخت بشكل خاص، التي تعدّ أهل الحديث كتلة واحدة، ونتيجة لذلك تضع أحمد بن حنبل والشافعي في الكفة ذاتها دون اعتبار للاختلافات المهمة بينهما، وتبين في هذه الدراسات أنه يوجد داخل طيف من فقهاء أهل الحديث من ترك الباب مفتوحاً، وإن بنسب مختلفة، أمام اتباع العقل/ التفكير الفقهي المنهجي (ص، ١٦٥).

وحسب ميلشيرت الذي يذهب إلى أن الشرح الذي حدث بين أهل الحديث وأهل الرأي في نهايات القرن الثاني/ الثامن كان بسبب مسألة «خلق القرآن»، فإنه في القرن الثالث/ التاسع كان يوجد بين أهل الحديث - مثل عبد الله بن المبارك - الذين أسهموا في الاعتراف بمزيد من أهمية الأحاديث في الفقه الإسلامي من لا يزال منفتحاً على اتباع التفكير/ العقل المنهجي. غير أنه يضيف أنه إلى جانب أولئك كان يوجد محدثون مثل ابن أبي شيبة الذي يمكن وصفه بالمحدث المكثّر، والبخاري الذي يصنف ضمن «حركة/ تيار الصحيح». وحسب ما كتبه أحمد الشمسس فإن قول تلميذ الشافعي البويطي في هذا النقطة: إن الشافعي يُعد أقرب إلى أهل الحديث بترجيحه آراء الصحابة على القياس رغم الدلالة الواضحة والصريحة في الرسالة، مثير للاستغراب (ص، ١٦٥). وحسب ما ورد في رسالة الدكتوراه التي أعدها فولكان ستودولسكي / Volkan Stodolsky / فإن الشافعي لم يكن من رجح القياس على آراء الصحابة، وإنما تلميذه داود الظاهري (ص، ١٦٥).

حسناً؛ فأين موقع أحمد بن حنبل في هذه اللوحة:

ترى سوزان سبيكتورسكي أننا لو تمعنا في كتب «المسائل» التي ألفها كل من الكوسج (١٨٦٥/٢٥١)، وصالح بن أحمد بن حنبل (٨٨٠/٢٦٦)، وأبو داود السجستاني (٨٨٤/٢٧٠)، وابن هانئ (٢٧٥)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (٩٠٣/٢٩٠)، والبغوي (٩٢٩/٣١٧) فإننا نجد في المسائل الفقهية نواذج وأنماطاً مختلفة عن بعضها لأحمد بن حنبل (ص، ١٦٦). فمثلاً ينقل عبد الله أن أحمد بن حنبل رد كتب الفقهاء الفقهية كافة بشكل

قطعي. بينما يروي أبو داود وابن هانئ أن كتب مالك والشافعي استثنيت من هذا الرد باعتبار جوانبها الحديثية (ص، ١٦٦). فإذا ما اعتمدنا على «مسائل» عبد الله يتبين لنا أن أحمد ابن حنبل أكد على الثقافة الشفهية، ولم يتبن أي مقارنة قائمة على الكتب، ولم يجز اللجوء إلى كتب الفقه والحديث دون استشارة شيخ متمكن. ويمكن القول إن هذا المقاربة منسجمة ومتوافقة مع نمط «المسند» أيضاً.

فمثلاً نجد أن «سنن» أبي داود هي عبارة عن مجموعة من أحاديث مصممة ليكون بإمكان غير المتخصصين الرجوع إليها واستعمالها دون الحاجة للعودة إلى شيخ متخصص، بينما نرى أن «المسند» بأسانيد الكثرة وأنواع أحاديثه المتنوعة كأنه «قاعدة بيانات» مخصصة للخبراء والاختصاصيين، وهذا الأمر ينسجم ويتماشى مع المقاربة أو الرأي المنسوب إلى أحمد بن حنبل المتمثل بضرورة الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في الفقه والحديث (ص، ١٦٧).

يرى سعود صالح السرحان في رسالة الدكتوراه التي أعدها أن مؤلفات «المسائل» التي يُرجع إليها في تحديد مكانة أحمد بن حنبل في الفقه لا تمثل آراء أحمد بن حنبل المباشرة. وتبعاً لذلك فإن الاختلافات بين الروايات في هذه المؤلفات ليست نابعة من أحمد بن حنبل وإنما من أتباعه (ص، ١٦٧). وقد قام أبو بكر الحلال (٩٢٣/٣١١) بجمع كل هذه الروايات المختلفة - في كتاب ضخيم يبدو مفقوداً حالياً - وهكذا فقد شكل عبد بن حميد (١٠١٣/٤٠٣) إطاراً تأويلياً جديداً لإزالة الاختلافات بينها، وكوّن مصنفاً يمكن العمل عليه. وفيما بعد جرى تنظيم مبادئ المذهب بشكل منهجي على يد تلميذ ابن حميد أبي يعلى (٣٨٠-٤٥٨/٩٩٠-١٠٦٦)، وأبي الخطاب الكلوزاني (١١١٦/٥١٠)، وابن عقيل (١١١٩/٥١٣) (ص، ١٦٧).

إذا ما تم تناول تعريف السنة في المذهب الحنبلي، وعلاقة القرآن بالسنة، ومسألة الحديث على ضوء هذه التطورات والمصادر فسوف تظهر لنا النتائج الآتية:

١) تتفق المصادر كافة ما عدا «مسائل» أبي داود على أن السنة محصورة بالنبي ﷺ، وأن أعمال الصحابة لا تدخل ضمن نطاق السنة (ص، ١٦٨).

٢) يبدو أن هناك تأثيراً نظرياً للبيان لدى الشافعي في مسألة كون السنة مفسرة وشارحة للقرآن، ويمكن القول إن الحنابلة والشافعية يشكلون هنا جبهة ضد المقاربة الضيقة التي تكتفي بمعاني القرآن البيئية وبالإجماع (ص، ١٦٩).

٣) مع أنه يتم استبعاد أعمال الصحابة والتابعين وآرائهم عن مضمون السنة، إلا أنه يمكن العثور في المصادر الحنبلية على نقولات تشير إلى أن أحمد بن حنبل قد يرجح أحياناً رأي أحد التابعين، مثل: سعيد بن المسيب، على رأي أحد الصحابة مثل ابن عباس (ص، ١٧١).

العلاقة بين القرآن والسنة:

إن الآراء المختلفة الواردة بشأن جواز العمل بالقرآن مباشرة عند عدم توفر سنة تبين وتوضح الحكم المقصود الوارد في القرآن أو عدم جوازه تُضاف في الوقت ذاته إلى أحمد بن حنبل (ص، ١٧٢). فمع إقراره بدور السنة المحوري في شرح القرآن وتفسيره، إلا أن أحمد بن حنبل لا يتبنى صيغة «السنة محددة أو مقيدة للقرآن»، وإنما يكتفي بالقول «السنة تشرح معاني القرآن» أو «السنة تفسر القرآن» فقط.

يذهب أحمد بن حنبل على عكس الشافعي إلى أنه يمكن للقرآن أن ينسخ السنة، كما أنه ينحو إلى التمييز بين الفرض والواجب كما يفعل الحنفية (ص، ١٧٤)، ولعل هذا الأمر يدل على أن هذا التمييز منشؤه العراق (ص، ١٧٥). غير أنه يجب أن نذكر هنا أنه توجد روايات لم يميز فيها أحمد بين الأحكام الثابتة بالقرآن وبين الأحكام الثابتة بالسنة، وذلك على عكس الحنفية (ص، ١٧٤).

الحديث:

أما بشأن الحديث المتواتر فيتفق المذهب الحنبلي مع أئمة المعتزلة، مثل أبي القاسم البلخي وغيره في مسألة دلالة على العلم اليقيني. إلا أن هناك آراء مختلفة حول ما إن كان هذا العلم اليقيني ضرورياً أم مكتسباً (ص، ١٧٥-١٧٦). ومن جهة أخرى يرد في المصادر الحنبلية معلومات تشير إلى وجود رأي حول إمكانية دلالة أخبار الآحاد أيضاً على العلم اليقيني مثل المتواتر (ص، ١٧٦). ويذكر أن هذا الرأي يذهب إليه داود الظاهري، والحارث المحاسبي أيضاً (ص، ١٧٦). غير أن القول المنسوب إلى أحمد بن حنبل؛ إنه عندما يصل إليه حديث صحيح سوف يعمل به ولكنه لن يشهد أنه كلام النبي، وذلك حسب ما ينقله أبو يعلى عن كتاب «معاني الحديث» للأثرم يستدعي إلى الذهن المقاربة التي تقول: إن خبر الآحاد يفيد الظن لا اليقين (ص، ١٧٧). ومن جهة أخرى يتم التطرق أيضاً إلى الحديث عن تأثير تشدد الشافعي في مسألة الإسناد المتصل على أحمد بن حنبل الذي يرجح قول الصحابي المتصل على الحديث المرفوع المنقطع (ص، ١٧٧).

وينقل عن أحمد بن حنبل رأيان في مسألة العمل بالحديث الضعيف:

(أ) يُعمل بالحديث الضعيف إذا لم يكن هناك دليل أقوى.

(ب) لا يعمل بالحديث الضعيف بشكل من الأشكال (ص، ١٧٨).

ومن جانب آخر يرد في المصادر أن أحمد بن حنبل لم يكن يتشدد كثيراً عند رواية الحديث في مسائل الفضائل والترغيب والترهيب، بينما كان يتشدد في مسألة الحرام والحلال، وتبعاً لذلك فإنه يقول إنه قد يعتمد الحديث الضعيف كدليل في مجال الفضائل، إلا أنه لن يعتمد في مسائل الحلال والحرام (ص، ١٧٨-١٧٩).

وأما الأمر الذي يجب الانتباه إليه فهو كما أن المذهب يتضمن المقاربات «المحدودة التي تكتفي بالحد

الأدنى بنقل آراء أحمد بن حنبل كما هي دون تجاوزها والذهاب أبعد منها»، فإنه إلى جانب ذلك يتضمن مقاربات متسعة مثل: الحراكي، وابن حميد تقوم باستنباطات من آراء أحمد بن حنبل تحت اسم الحنبلية وتستخرج آراء جديدة (ص، ١٨٠). ولهذا السبب فإن في مقابل شخصية أحمد بن حنبل التي يجري تقديمها بصورة عامة كمحدث متصلب لا إسهام له، توجد شخصية أخرى لأحمد بن حنبل منفتحة وأكثر تنظيراً أمام استخدام آليات أصول الفقه، خاصة كما جاء في تناول الواسع له لابن حميد بشكل خاص (ص، ١٨١).

يقوم ابن حميد وخاصة في مسألة السنة بالتمييز بين مقاربة أحمد بن حنبل تجاه الروايات الواردة في مجموعات الأحاديث التي صنفها في المسند، وبين المواقف والمقاربات التي قدمها ابن حنبل عند تناول هذه الروايات بغاية فقهية؛ أي إنه يرمي إلى أن أحمد بن حنبل الذي في المسند ليس بأحمد بن حنبل ذاته الوارد في مؤلفات المسائل (ص، ١٨١).

وكذلك فإن ابن حميد انطلاقاً من آراء أحمد بن حنبل يؤكد على أن ابن حنبل لا يعارض القياس كما يُظن أو يدعى. وفي الواقع فإن كل هذه الجهود «التوسعية» التي يبذلها ابن حميد يمكن عدّها نتيجة لسعيه إلى التخفيف من الارتباط بروح مبدأ «المحدودية/ الحد الأدنى» لأحمد بن حنبل، ومن ثم فتح آفاق واسعة أمام المذهب بغية تأسيس مذهب فقهي منهجي قادر على التنافس مع المذاهب الأخرى ومجاراتها (ص، ١٨٢).

يبدو أنه لم يُنظر في الموروث الحنبلي بإيجابية كثيرة إلى سعي الشافعي بحصر السنة ضمن الأحاديث الصحيحة والمرفوعة، وذلك على عكس ما يظن. حيث نجد أن المروزي تلميذ أحمد بن حنبل عارض استنساخ كتاب «الرسالة» للشافعي، ولكن ثبت أيضاً أنه رجح كتب الشافعي باعتبار أنها أكثر اعتماداً على الحديث بالمقارنة مع كتب الفقهاء الآخرين (ص، ١٨٦/ هامش، ٩). وكذلك، حسب رأي الحنابلة، فإن مقاربة الشافعي هذه سوف تجعل اللجوء إلى القياس أمراً لا مفر منه في المسائل التي لا ترد بشأنها أحاديث صحيحة، ومن ثم فإنها سوف تفتح الباب أمام تطبيق القياس. ولهذا رأى الحنابلة أنه من الأنسب عند عدم وجود الحديث الصحيح اللجوء إلى أقوال الصحابة والتابعين عوضاً عن اللجوء إلى الأقيسة التي تعاني من خطر الثقة بالنسبة للأجيال اللاحقة (ص، ١٨٣). هذا وقد تمت الإشارة في وقت سابق إلى احتواء مدونات الحنابلة على روايات تدور حول رد القياس جملة وتفصيلاً من قبل الظاهرية من الحنابلة.

مع أنه يتم وصف الحنابلة من قبل المستشرقين مثل كولدزير وشاخت وكولسون على أنهم حرفيون متعصبون، فإن وائل حلاق يذهب إلى أن التمييز بين المتقدمين من الحنابلة الذين يُعدون أقرب إلى هذا التوصيف (مثل الحنابلة البغداديين من محدودي الأفق خلال القرن الثاني)، وبين المتأخرين من الحنابلة الذي يُعدون أكثر اعتدالاً وانفتاحاً، ذلك التمييز من شأنه مساعدتنا على فهم أكثر وضوحاً وسلامة للتقليد/ الموروث الحنبلي الذي يبدو متناقضاً ومتضارباً وإشكالياً عند النظر إليه وتناوله كوحدة واحدة (ص، ١٨٤). غير أن

الأمر المؤكد هو أن الروايات المختلفة، خاصة الواردة عن أحمد بن حنبل، تجعل التعميم أمراً مستحيلًا. وإضافة إلى ذلك لا ينبغي إهمال التوقف أكثر على علاقة التيارات المتعصبة والمتطرفة الموجودة داخل المذهب مع التيارات «الظاهرية» المحيطة به لا مع أحمد بن حنبل ذاته (ص، ١٨٤).

وأما المحافظة المتدينة لدى أحمد بن حنبل فيجب تناولها في إطار محبته للموروث والتقليد وسعيه لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية، وليس في إطار الخوف من الذنب فحسب. ولهذا فإن من الأجدر عند تناول الحنبلية عدم تجاهل هذا البعد العاطفي الذي غفل عنه كولدزير (ص، ١٨٥).

٨. السنة في المذهب الظاهري (عمر عثمان):

يقدم عمر عثمان إسهاماً يتناول كل ما ورد في الكتاب من الخلافات والنقاشات المتعلقة بالسنة من وجهة نظر الظاهرية التي تُعد مذهباً مندرجاً، ومن منظور أصول الفقه لديهم. وفي النهاية يبين أن مفهوم السنة لدى ابن حزم يعكس ذروة حصيلة تساوي الحديث وتمثاله في المعنى.

في الواقع رغم أن الأمر قد يكون مستغرباً لدى الكثيرين باعتباره مؤسس المذهب الظاهري فإن المصادر تزخر بالحديث عن المخزون العملي الواسع لدى داود الظاهري ومهاراته وبراعته في مسألة المناظرة، كما تصفه المصادر بشأن مكانته العلمية وتخصّصه بـ«الرجل الذي جمع في شخصه كل علوم بغداد في زمانه». ويجب ألا ننسى أننا أمام عالم ألف الكثير من الكتب المهمة بما فيها الكتاب الضخم «الذب عن السنن والأحكام والأخبار» المؤلف من قرابة ألف جزء والذي بلغه حتى تاج الدين السبكي بعد وفاته بخمسة قرون (ص، ١٩٥). وتذكر المصادر أن داود الظاهري بدأ تحصيله وتخصّصه باتباع نهج محمد بن الحسن الشيباني، ولما جاء الشافعي إلى بغداد تحول الظاهري إلى اتباعه، ورغم ما يبدو في كتب الظاهري من تأثيرات واضحة لمواقف وأفكار الشافعي، ولكن في الحقيقة وبمقتضى أسلوب وطبيعة دراسة وتدرّس العلوم الإسلامية في العصور الوسطى فإنه لم يتأثر بمحمد بن الحسن الشيباني والشافعي فحسب، وإنما التقى بالكثير من العلماء غيرهم وتلقى عنهم وتأثر بهم، وتبادل معهم الآراء والأفكار، وذلك مثل: أبي ثور الكلبي (٢٤٠/٨٥٤)، والكرابيسي (٢٤٥/٨٥٩) وغيرهم.

إلا أن الأمر المهم هو عدم تطابق ما يقال عنه إنه مناصر أو موال لأهل الحديث مع الوقائع. فحتى علاقته القائمة مع الشافعي غير كافية لتوصيفه بهذه الصورة. حيث إنه إلى جانب انتقاداته الموجهة إلى المحدثين الذين جعلوا رواية الحديث عملية معقدة، فإن المصادر تذكر أيضاً أنه صب جل اهتمامه على النقاشات الفقهية (المناظرات) أكثر من رواية الحديث (المذاكرة)، وأن علاقته لم تكن على ما يرام مع أهل الحديث بمن فيهم أحمد بن حنبل. حيث يرد في هذه المصادر أن أحمد بن حنبل اتهمه بالابتداع. ولا شك أن لكون العلماء الذين كان على علاقة معهم مثل أبي ثور والكرابيسي علماء استمروا على منهج الرأي ولم يقطعوا صلّتهم به كلياً رغم اهتمامهم عن قرب بمقاربة الشافعي القائمة على الحديث دوراً في هذا الاضطراب. وربما يعود سبب عداوته لأحمد بن

حنبل إلى وصف ابن حنبل إياه بالمتدع الذي اتبع طريق بشر المريسي (وفاة، ٢١٨/٨٣٣) والكرائيسي، وترك الحديث وانشغل بكتبهم. وأما معاداة أحمد بن حنبل لهؤلاء فهي بسبب دفاعهم وخاصة الكرائيسي عن الرأي القائل: «القرآن غير مخلوق، ولكن اللفظ بالقرآن مخلوق» (ص، ١٩٦). ومع ذلك يمكن القول إنه رغم هذا الرأي ورغم عدم اهتمامه الكبير بالحديث فإن الجانب الإيجابي لدواد الظاهري قد طغى عند أهل الحديث على جانبه السلبي (ص، ٢٠٧/ هامش، ٦).

ولفهم المسألة واستيعابها أكثر لا بد أن نذكر هنا -إضافة إلى ما ذكره الكاتب- أن أحمد بن حنبل ومن هم على رأيه مثل أبي زرعة والرازي وأبي حاتم الرازي قد اتبعوا إجراءات حازمة، وفرضوا رقابة تفتيشية صارمة بحق الكرائيسي وصاحبه البخاري. وبناء على ذلك لا يمكن القول استناداً إلى المصادر: إن داود الظاهري عدّ نفسه من أهل الحديث، كما لا تتوفر معلومات كافية حول ثبوت نسبته إلى أهل الحديث. بل على العكس حيث يبدو أنه من الأصوب القول بكونه أقرب إلى أهل الرأي والفقهاء (ص، ١٩٦، ١٩٧). ولعل قبوله مع أبي ثور الرأي القائل «يمكن لخبر الأحاد أن يفيد اليقين» الذي رده الكثير من علماء الحنفية والشافعية والمالكية والمعتزلة قد فتح الطريق أمام اعتقاد انتسابه/انتهاؤه إلى مدرسة أهل الحديث (ص، ١٩٧). ونتيجة لقلة اهتمام داود الظاهري بالحديث فليس من الغريب ألا نجد بين رواة الحديث إلا قلة قليلة من تلامذته.

ولا شك أن قرب داود من أهل الرأي والفقهاء لا يعني اتفاقه معهم في كل مسألة. بل على النقيض من ذلك، حيث من الثابت مخالفته أهل الرأي في مسائل القياس والاستحسان والاجتهاد. غير أن مخالفة هذه الآيات ناجمة عن دفاعه عن مبدأ «الإباحة الأصلية» الذي يُعد أحد مبادئ الأصول. وإن اعتماد كل من أبي ثور والكرائيسي اللذين يشكلان محيطه العلمي له دلالة بالغة الأهمية أيضاً.

وتذكر المصادر أيضاً أن الظاهرية بمن فيهم داود وابنه يذهبون إلى أنه ليس هناك إجماع غير إجماع الصحابة، وأن القرآن لا يحتوي على المجاز، وأن أنواع الروايات كافة بما فيها رواية الأحاد بإمكانها نسخ القرآن، وأن الروايات تتضمن الحلول للمسائل المحتملة كافة (ص، ١٩٧).

وحسب الكاتب فإنه يُستنتج من كل ما سبق من المعلومات ما يلي:

- ١) ليس في الموروث الظاهري إسهامات مهمة في ميدان الحديث.
 - ٢) لم يقدم العلماء المنتمون إلى هذا الموروث والذين مر ذكرهم مقارنة موحدة في الكثير من المسائل المتعلقة بالأصول، حيث دائماً ما تظهر بينهم اختلافات في المواقف والمقاربات بشأن الكثير من المسائل.
- وقد استمر اختلاف الآراء حتى مجيء ابن حزم (٤٥٦/١٠٦٤). حيث قام ابن حزم بتوحيد آراء المذهب، وقدم الأمور الآتية على أنها المقاربة الأساسية المتفق عليها في المذهب:

- ١) النصوص الدينية هي المصدر الوحيد في تأسيس الحكم الشرعي.
- ٢) عند عدم قيام الدليل تفسر النصوص بأوسع صورة.
- ٣) تدل الأوامر والنواهي على الوجوب عند عدم قيام دليل قطعي يفيد العكس.
- ٤) لا تُعد أفعال النبي وحدها مصدر إلزام وحكم إذا لم يرد في المسألة ذاتها تصريح قولي.
- ٥) أفعال النبي غير ملزمة للمسلمين لا ديناً ولا شرعاً، وإنما هي عبارة عن نصائح ووصايا (ص، ١٩٨).

السنة في المذهب الظاهري:

يقسم ابن حزم السنة إلى ثلاثة أقسام: القول والفعل والتقرير. فأما الأول فيدل على الفرض والوجوب؛ وأما الثاني فيدل على التوصية (الندب) دون إلزام، وأما الثالث فيدل على الإباحة فقط، دون وجوب أو ندب. إن أفعال النبي غير ملزمة باعتبار أن الله تعالى لم يذكر في القرآن وجوب تقليد أفعال النبي. وإن الآية التي تتحدث عن أن النبي قدوة وأسوة للمؤمنين (الأحزاب، ٢١) لا تشير إلى الوجوب، حيث لو أن الله أراد الوجوب لقال في الآية: «لقد كان عليكم...» بدلاً من قوله: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ...». ومن ثم فإن متبع أفعال النبي مثاب ومأجور، وأما الممتنع عن اتباعها فغير آثم (ص، ١٩٩).

ليس في النصوص أي دليل حول عدم لزوم اتباع أفعال النبي، كما أن هذا الأمر غير ممكن في التطبيق العلمي. حيث لو كان من الواجب على المسلمين اتباع وتقليد أفعال النبي، لوجب عليهم حينئذ الإقامة حيث أقام، ووجب عليهم أداء العبادات كما أداها هو، وصوم الأيام التي صامها وبذات العدد، وتقليد كل فعل وكل حركة قام بها كما هي. لأنه ليست هناك أي حجة مقبولة تدل على مشروعية تقليد بعض أفعاله وترك بعضها الآخر.

وحسب ابن حزم فإن خصوم الظاهرية الرئيسيين هم المالكية. فقد أشار إلى تناقضات المالكية في مسألة اتباع أفعال النبي، كما أنه عارضهم في دعواهم التي تذهب إلى وجوب وجود تطبيق فعلي مؤيد للحديث حتى يُعتمد الحديث دليلاً. وكذلك فإنه يسأل المالكية عما إن كان عمل أهل المدينة يمثل عمل الأمة كلها أم لا. ثم يتوصل في النهاية إلى القول بعدم وجود أي ميزة أو فضل للمدينة على المدن والأمصار الإسلامية الأخرى (ص، ٢٠٠-٢٠١). غير أن الدراسات والأبحاث الحديثة تشير إلى أن مالكا نفسه لم يكن يرى أن إجماع علماء المدينة أو أعمال أهل المدينة ملزم بصورة مطلقة (ص، ٢٠٨/ هامش، ٥٥).

يعارض ابن حزم المالكية ويخالفهم انطلاقاً من مثال الزكاة، حيث يذهب إلى إن التطبيق الموحد في مسألة الزكاة إنما استجد بعد النبي ﷺ بقرابة ٨٠ عاماً، ويشير إلى أن التطبيقات المختلفة التي اتبعها الخلفاء قبل هذه الصيغة الموحدة؛ ليلفت الأنظار من خلال ذلك إلى أن العمل (التطبيق) لا يكون دائماً نفسه أو ذا صيغة موحدة.

وإن بعض الدارسين والباحثين المعاصرين يصفون مفهوم عمل المدينة بـ«الصندوق الأسود» بسبب ماهيته وغموضه (ص، ٢٠٩/هامش، ٦٩). وهنا فإن ابن حزم [مثل الشافعي تماماً] يقدم مقابل التطبيقات المختلفة روايات الحديث التي يعدها نموذجية وذات صيغة موحدة في إشارة إلى الآية التي تتحدث عن وجوب رد المسألة/ الأمر إلى الله (القرآن)، وإلى الرسول (الحديث) (ص، ٢٠٢).

إلا أن هناك أمراً غفل عنه الكاتب وهو أنه يفعل ذلك مثل الشافعي تماماً متجاهلاً الاختلافات وحتى التضاربات والتناقضات التي بين روايات الحديث المتعلقة بالمسألة. لأنه من النادر والصعب للغاية العثور في المسائل الفقهية على رواية التقت المصادر كافة على نقلها بالصورة ذاتها، واتفقت بينها في مسألة اعتمادها دليلاً. أو ليس من الممكن العثور على مثل هذه الروايات في كل مسألة على أقل تقدير. ومن ثم فإن الانتقادات التي يوجهها ابن حزم ومن قبله الحنفية والشافعية إلى عمل أهل المدينة إذا ما انطبقت بالشكل ذاته وبدرجة كبيرة على روايات الحديث التي يدافعون عنها، فإن هذه الاعتراضات تقل قيمتها أيضاً.

لا يقبل ابن حزم الروايات التي تتحدث عن أن بعض الصحابة تركوا جملة من روايات الحديث جانباً وعملوا بخلافها، ويذهب إلى أن هذه الروايات -دون تأصيل حقيقي- موضوعة. وفي النهاية فإن ابن حزم يعدّ الأحاديث مصدر السنة الوحيد مساوياً بذلك -مثل الشافعي- بين السنة والحديث (ص، ٢٠٢).

ويجيب على التساؤل حول سبب اختلاف الصحابة بشأن السنة بالذهاب إلى عدم إمكانية امتلاك كل صحابي معلومة تحيط بكل شيء في كل مسألة من مسائل السنة، أو أن السبب يعود إلى مسألة الثقة بالمعلومة حيث ربما ما رآها أحدهم معلومة موثوقة، وعدّها الآخر محل شك (ص، ٢٠٢-٢٠٣).

ينظر بعين الشك إلى الروايات التي تتحدث عن منع بعض الصحابة بمن فيهم عمر (ابن الخطاب) رواية الحديث، ويربر موقفه بالقول إنه من غير الممكن إهمال الأحاديث التي تُعد المصدر الوحيد للسنة (ص، ٢٠٣)، إلا أنه لأمر ما لا يرى حاجة لتأصيل فرضيته التي تذهب إلى مطابقة رأي الصحابة لرأيه، ولا لإثبات ادعائه.

وأخيراً فإن ابن حزم يذهب في مسألة صحة الأحاديث وسلامتها وموثوقيتها إلى ضرورة قيام روايات الحديث قائمة على السماع، ووجوب بيان ذلك بعبارات واضحة، مثل «سمعت عن فلان، قال لي فلان»، ونتيجة لذلك فإنه يرد أشكال الرواية غير القائمة على السماع مباشرة، وذلك مثل الإجازة وغيرها.

الظاهرة: نظرية نصية:

يمثل المذهب الظاهري ذروة الرأي القائل إن الأحاديث المصدر الوحيد للسنة. وإن ابن حزم يستخدم في هذا السياق ألفاظ السنن والأخبار والروايات ككلمات مرادفة في المعنى لكلمة الحديث.

يرد ابن حزم فكرة عمل أهل المدينة المناقضة لما تم ذكره آنفاً من جذورها، ويفرد في «الإحكام» قسماً واسعاً

لهذه الغاية. ويتعامل ابن حزم بتحفظ مع أقوال الصحابة الواردة بشأن ما إن كان أمر ما من السنة أم لا لأسباب عديدة؛ مثل عدم علمه ببعض الأحاديث، أو الفهم الخاطئ لمعاني بعض الأحاديث، ومن ثم فإنه يذهب إلى أن مثل هذه الأقوال قد لا تعدو في الواقع كونها مجرد أعمال الصحابة أنفسهم وممارساتهم (ص، ٢٠٤).

إن الموقف الذي اتخذته الظاهرية من السنة العملية ليس بالأمر المفاجئ. إذ إن هذا الاسم «الظاهر» الذي اتخذته الظاهرية للدلالة على أنفسهم يُعد مفهوماً تفسيرياً متعلقاً بالنصوص. وإن عبارة «الظاهر» التي استخدمت سابقاً من قبل الشافعي والطبري تحمل معنى عاماً بحيث يشمل المفردات الممكنة كافة. فمثلاً عندما يقول القرآن «أيها الإنسان» فإن المقصود بذلك ليس جماعة أو فئة معينة، وإنما كافة الناس. وللقول إن المقصود بهذه العبارة هو فئة معينة فيشترط وجود دليل على ذلك من القرآن أو الأحاديث. وكذلك فيما يتعلق بصيغة الأمر، حيث إن لم يكن هناك دليل قطعي يدل على العكس فإنها تدل على الفرض والوجوب، لا الندب أو الإباحة؛ وإن كانت لزومية وفورية فإنها تدل على وجوب التنفيذ بشكل مكرر (ص، ٢٠٤).

وحتى إن كلمة الظاهرية تبدو نتيجة وسبباً لاعتمادهم النصوص والدراسات المتعلقة بها أساساً في الفقه بدل الآليات الأخرى أو التطبيق (العمل).

الظاهرية ليست حرفية:

ظلت الظاهرية ولمدة طويلة يُنظر إليها بشكل خاطئ على أنها تفسير حرفي، ونظرية فقهية. فالحرفية في علم اللغة لا تزال إلى الآن مصطلحاً جدلياً، والظاهرية بالمعنى الذي يتم تصورها في وقتنا الحالي ليست حرفية (ص، ٢٠٥). فالحرفية تذهب إلى أنه بالإمكان تفسير أي نص بمعزل عن السياق، أو في إطار اللاسياق، وبالمقابل فإن الظاهرية تضع النصوص في إطار السياق التاريخي والنصي. وفي الواقع فإن الأجدد القول إن الظاهرية «نظرية نصية» تقر بالرجحان المطلق للنصوص، وتستبعد الأدلة غير النصية مثل القياس والاستحسان والمصلحة والعمل (السنة العملية/ التطبيقية). وإن هذه الطريقة في تناول النصوص الدينية متمسكة بالقواعد لدرجة كبيرة، ومن ثم فإن الظاهرية تعد في الوقت ذاته مقاربة «شكلية».

الظاهرية والبحث عن قطعية الدلالة:

في الحقيقة يجب بيان الموقف الذي اتخذته الظاهرية بشأن المصادر النصية، أو فهمها، على سبيل المثال: صيغ الأمر والنهي من خلال البحث عن القطعية الدلالية عندهم. فمثلاً بغض النظر عن طريق الاختلافات في آراء المسلمين الذي فتحه سواء الإبهام والغموض في مسألة العمل أو صيغة الأمر، فإن المبهات التي يستشكل على الإنسان أمر دلالتها فيما إن كانت تدل على الفرض والوجوب، أم على الندب والإباحة تعني بشكل ما وجود إبهام وغموض في إرادة الله تعالى. الأمر الذي لا يمكن القبول به على الإطلاق (ص، ٢٠٥).

ولهذا فإن الظاهرية ليست بالمذهب الذي يكتفي في ميدان الفقه بـ«الظن الغالب» مثل المذهب الحنفي والجعفري، وإنما على العكس حيث يمكن تصنيفها ضمن المذاهب الباحثة عن القطعية اليقينية (ص، ٢٠٥). فلو كان من الواجب اتباع أفعال النبي وليس أقوله، لوجب على المسلمين حينئذ التأكد من الفعل الذي سوف يتبعونه ما إن كان آخر أفعاله أم لا. وأما في الأحاديث القولية فإن إخبار النبي قولياً بإلغاء العمل اللاحق لحكم عمل سابق كما في كثير من الأمثلة من شأنه إزالة الغموض أو الشبهة تلقائياً (ص، ٢٠٦).

٩. الوضع النسبي للسنة والحديث كمصادر تشريعية أمام القرآن في الفكر الإسلامي الحديثي (أديس دودريجا):

ينطلق مؤلف الكتاب في هذا القسم بالموضوع من عصر التنزل إلى عصر الحداثة، ويسعى للإجابة عن التساؤل: أي من المسائل الجدلية والخلافية الكلاسيكية لا تزال مستمرة في عصرنا، وأيها توقفت؟ ويحاول التوقف على المكانة النسبية للسنة والحديث أمام القرآن كمصدر تشريعي، وتناول دورهما المعياري في تفسير القرآن من خلال بعض العلماء المسلمين الحديثيين الذين طوروا أفكاراً وآراء تجديدية (مبتكرة) في هذه المسألة، مثل: جاويد غامدي وفضل الرحمن ومحمد شحرور وغلان برويز. وكذلك يحاول أديس تقديم مقارنته هو حول مفهوم السنة.

فحسب أديس فإن ماهية مفهوم السنة والنقاشات القائمة في سياق علاقتها مع الحديث الصحيح والقرآن من الناحية الاصطلاحية والمعرفية والتفسيرية لا تزال حاضرة في الأبحاث والدراسات الإسلامية المعاصرة. والأمر اللافت هو الاستمرارية والاتصال اللذان يبدوان بين هذه النقاشات وبين النقاشات التي كانت قائمة في الماضي.

جاويد غامدي (١٩٥١-) من نقاد الفكر الديني الباكستاني البارزين. ولد في ولاية بنجاب الباكستانية. أتيت له فرصة التربية والدراسة الإسلامية الحديثة (Islamia High School, Pakpattan in 1967)، والدراسة الإسلامية الكلاسيكية (درس اللغة العربية والفارسية والقرآن مع نور أحمد المولوي) على حد سواء. قدم في ١٩٦٧ إلى لاهور، وبقي فيها حتى اضطر تحت تهديدات حركة طالبان إلى مغادرة باكستان والاستقرار في ماليزيا. وفي عام ١٩٧٢ درس مرحلة الماجستير في الأدب الإنكليزي في الكلية الحكومية بلاهور، وفي هذه الأثناء تلقى التربية الإسلامية التقليدية على يد الكثير من الشيوخ. وفي عام ١٩٧٣ انتسب إلى «أمين إصلاحي» العالم الباكستاني الذي كان له الأثر الأبرز والعميق على غامدي. وبقي لمدة تسع سنوات بصحبة المودودي (وفاة ١٩٧٩) الإحيائي والمجدد المشهور مثل الإصلاحي. إلا أنه أخرج من الجماعة الإسلامية عام ١٩٧٧ بسبب الاختلاف بالرأي في مسألة ماهية الدين ودوره في المجتمع. وكان غامدي على النقيض من المودودي يرى أن المؤسسة الدينية ليست بالمؤسسة التي إنشاؤها بسلطة الدولة، وأن وظيفتها الأساسية هي تركية النفس وحث

الناس على عبادة الله. وتبعاً لذلك فقد أعاد غامدي تعريف المفاهيم الموجودة في التشريع الإسلامي الكلاسيكي، مثل: السنة والحديث والتواتر والإجماع والجهاد. وغامدي هو الرئيس المؤسس لمعهد المورد للعلوم الإسلامية (al-Mawrid Institute of Islamic Sciences)، ورئيس التحرير لمجلة «الإشراق» الشهرية التي تصدر باللغة الأوردية، ومجلة «Renaissance» الشهرية التي تصدر باللغة الإنكليزية. وكذلك فهو مؤسس «نظام مدرسة مصعب» التي لها الفضل في تعليم طلبة العلم الباكستانيين وتخريجهم، أولئك الطلبة النجباء الخيرين من أصحاب الغايات النبيلة والأخلاق الحميدة، والمستوى التربوي المتميز، والذين يتمتعون بالعقلية العلمية، ويمتلكون ذخيرة من المعلومات حول الأديان. وهو يقدم البرامج العلمية على شاشات الفضائيات ويتناول فيها الموضوعات المتعلقة بالمسائل الإسلامية وبقضايا العصر بهدف تعليم الناس وتوعيتهم بشأن الإسلام. وكما أنه شغل منصب عضو في مجلس الأيديولوجيا الإسلامية التابع للحكومة الباكستانية.

حتى إن كان غامدي قد تأثر بالسلفيين مثل الفرحي / Farahî /، والإصلاحي / Islahî / إلا أن غالبية إسهاماته في الفكر الإسلامي أصيلة ومبتكرة (ص، ٢١٢).

إن غامدي مثل أستاذه الإصلاحي يساوي السنة بمفهوم «ملة إبراهيم»، أي بموروث دين إبراهيم الذي أعاد محمد إحياءه وأصلحه، وأضاف إليه عناصر جديدة. وهذه الممارسات والأعمال الدينية لم تنتقل إلينا عن طريق القنوات المكتوبة والشفهية مثل الحديث، وإنما انتقلت إلينا على شكل معلومات مستندة على الأعمال والتطبيقات الشعبية الجماهيرية، ومن ثم فإن قيمة السنة المعرفية هي ذات القيمة التي في القرآن، وأعلى درجة من الأحاديث (ص، ٢١٣). وهذه السنن تثبت بـ«العمل المتواتر» الذي أجمع عليه الصحابة والتابعون.

يقسم غامدي السنة إلى عدة أقسام (سنن) حسب المجالات:

- ١) سنن في مجال العبادات. سنن في المجال الاجتماعي.
 - ٢) سنن في مجال الغذاء (الطعام والشراب). سنن في مجال الآداب والمعايشة (ص، ٢١٣).
- وإلى جانب هذا النوع من الجهود المبذولة في ميدان تحديد مضمون السنة فقد طور أيضاً معايير منهجية في ميدان تحديد ماهية وغاية السنة:

- ١) السنة معنية فقط في المسائل التي تحمل صفة دينية والمتعلقة بالحياة اليومية.
- ٢) مسائل الاعتقاد والأيديولوجيا والتاريخ وأسباب النزول خارجة عن دائرة السنة.
- ٣) الأحكام التي شرعها القرآن وطبقها النبي لا تدخل ضمن نطاق السنة.
- ٤) من الممكن استحداث سنن جديدة في ميدان النوافل (التراويح على سبيل المثال)، وليس في ميدان الواجبات.
- ٥) السنة ترد في المسائل المتعلقة بالجانب البشري للنبي فقط.
- ٦) هناك أمور لم يُرد النبي أن يجعلها سنناً (مثل ألفاظ الدعاء).

٧) السنة مثلها كمثل القرآن لم تثبت بخبر الأحاد، وهي أحد المصدرين المستقلين والوحيدين للدين الإسلامي.

وحسب رأيه فإن السنة لا تثبت بخبر الأحاد، وإنما تثبت بإجماع الصحابة وروايتها عنهم بالتواتر. وإن أغلب الأحاديث التي عرفت أنها أقوال النبي وأفعاله وتقريره هي أحاديث آحاد، ومن ثم لا تضيف شيئاً على مضمون الدين الذي تم بيانه في القرآن والسنة (ص، ٢١٤-٢١٥). ووفقاً لرأيه أيضاً فإنه يجب أن يكون متن الحديث غير مخالف للقرآن والسنة، وغير متعارض مع العقل والعلم (القطعي)، وأن يكون بأسلوب عربي بليغ، وأن يتم تناول الأحاديث على ضوء القرآن، وليس القرآن على ضوء الأحاديث. ولا يمكن أن تغير الأحاديث القرآن بأي شكل من الأشكال، ولا أن تتسبب بإحداث طريق فيه. فوظيفة السنة هي عبارة عن بيان الدين وتفسيره، وتصوير شخصية النبي محمد النموذجية والقدوة (ص، ٢١٥).

ولاتخاذ قرار بشأن صحة حديث ما يجب جمع طرق روايته كافة والتحقق فيها كلها (ص، ٢١٥). ولاستخدام حديث ما دليلاً شرعياً في مسألة ما يجب أن يكون له أساس في القرآن والسنة، وغير مخالف للعقل والفترة البشرية (ص، ٢١٥).

وباختصار؛ إن السنة مستقلة عن القرآن، ولا يمكن قبول الحديث إلا إذا تطابق مع المعايير التي تمت الإشارة إليها في الأعلى (ص، ٢١٦).

فضل الرحمن (ت: ١٩٨٨م):

ولد في هازار الباكستانية الحالية، وتلقى تعليمه الكلاسيكي على يد والده الذي كان معلماً في إحدى المدارس، ودرس اللغة العربية في جامعة البنجاب التي حصل فيها على درجة الماجستير. وحصل على درجة الدكتوراه في أوكسفورد، حيث قدم رسالة حول كتاب «النجاة» لابن سينا. وفي الفترة بين العام ١٩٥٠ و١٩٥٨ قام بتدريس اللغة الفارسية والفلسفة الإسلامية في جامعة دُرهام. وانتقل من هناك إلى جامعة / McGill / في كندا، وظل محاضراً فيها حتى عام ١٩٦١. ثم عاد إلى باكستان بدعوة من أيوب خان ليعمل في البحوث والسياسات الإسلامية. فتولى في الفترة الممتدة بين ١٩٦١ و١٩٦٨ إدارة «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية» الذي جرى تأسيسه لهذه الغاية. وكان عضواً أيضاً للهيئة الاستشارية للفكر الإسلامي. إلا أن المساعي والجهود الإصلاحية التي قام بها في هذا المجلس الذي يُعد أعلى هيئة في تحديد السياسات الباكستانية عرضته لهجمات المعارضين الذين أرادوا الإطاحة بهذه الجهود. ومن جهة أخرى فإن الآراء التي قدمها في مجال السنة والحديث خاصة إلى جانب أفكاره الأخرى أثارت غضب المحافظين عليه، فاضطر نتيجة لذلك وبالإضافة إلى مشكلاته الصحية للانتقال إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٦٨، وعمل فيها أستاذاً محاضراً حتى عام ١٩٨٨.

إن أكثر كتبه منهجية وانتظاماً حول علاقة السنة بالقرآن هو كتابه الذي يحمل عنوان «مشكلة المنهجية

الإسلامية عبر التاريخ»^(١). قام فضل الرحمن مثله كمثل غامدي بتمييز مفهومي واضح بين السنة والحديث. فهو يعرف السنة على أنها قواعد أخلاقية معيارية عامة ونظام سلوك أخلاقي ديني، ومن شأن هذه المقاربة أن تفتح الطريق أمام تطبيق عملي معياري لا يمكن احتواؤه بالنص. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يعرف السنة على أنها مفهوم مفتوح على التفسير وقابل للتكيف. وحسب رأيه فإن السنة مفهوم يتضمن بالإضافة إلى آراء واجتهادات النبي، آراء الصحابة واجتهاداتهم التي تشكل إجماعهم أيضاً. ووفقاً لرأيه أيضاً فإن السنة ليست كثيرة العدد، وليست بشيء متميز أيضاً، ونظراً لعناصرها المعنوية والنفسية والمادية فإنها لا تأتي ذاتها في عملين تطبيقيين أبداً. ويذهب فضل الرحمن إلى أن سنة النبي نادراً ما أقدمت على خطوات تحمل طابع التشريع العام، وأنها قامت بعمليات تشريعية عشوائية وعرضية متفرقة وآنية ظرفية أكثر من قيامها بعملية تشريع منهجي منظم، وأن أفعال النبي وممارساته التي تحمل طابعاً فقهياً غير ملزمة بالمعنى القطعي والحرفي. ومن جهة أخرى فإنه يقول بانقطاع الرابطة العضوية التي بين السنة والاجتهاد والإجماع، ويؤكد بشكل خاص على أن مفهوم السنة يُعبر عنه بمفهوم الحديث الصحيح. لا يحاول فضل الرحمن القيام بتصوير مضمون السنة بشكل واضح وذلك على عكس غامدي.

يؤكد فضل الرحمن وبشكل صريح على أهمية الأحاديث سواء من ناحية المسلمين أم من ناحية الأبحاث والدراسات التاريخية، ويقول إذا ما استبعدنا الأحاديث فلن يبقى شيء سوى فجوة واسعة تفصل بيننا وبين النبي. ويقول أيضاً إن العمل الذي يقوم به بعض من يريد استبعاد الحديث والسنة بدعوى التقدم والتطور هو أسوأ وأفظع من حرق نبيرون لروما. وحسب فضل الرحمن فإن الحديث وتعاليم النبي ليسا بالشيء ذاته، إنه لا يمثل إلا أحد الأشكال المُفسَّرة لروح هذه التعاليم؛ فهو الحالة المجمدة، والمثبتة لـ "السنة الحية" الديناميكية المتحركة التي جرت بلورتها نتيجة عمليات الاجتهاد والإجماع. وإلى جانب ذلك فإن فضل الرحمن عند تعارض القرآن مع أحد الأحاديث يذهب إلى أفضلية القرآن وتقدمه على الحديث بشكل قطعي، لأن القرآن مصدر هداية الله المباشر والمنزه عن كل عيب أو نقص (ص، ٢١٧).

وباختصار فإن فضل الرحمن بعيد عن مفهوم السنة القائمة على الحديث، ولهذا فإنه لا يرى الأحاديث حاضنة لمحتوى السنة. ومع ذلك فإن الأحاديث التي لم يعد لها مصدراً مستقلاً للسنة مهمة للغاية عنده، وذلك لأن الأحاديث في مسألة فهم وتفسير القرآن مصدر مهم يعكس آراء المسلمين الأوائل وقناعاتهم بحق القرآن والنبي (ص، ٢١٨).

محمد شحور (١٩٣٨):

إن محمد شحور واحد من أكثر المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين المبدعين والمثبرين واللافتين للأنظار. ويُعد كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» (١٩٩٠) أكثر كتبه مبيعاً. وقد تسبب هذا الكتاب بجعله

واحداً من أكثر الكتاب والمفكرين إثارة للجدل، وكتابه أكثر تناولاً بالبحث والدراسة والنقد بين الباحثين منذ تسعينات القرن الماضي وإلى الوقت الحالي. حيث يصنفه بعضهم ضمن الجهود التي تبذلها الصهيونية في تقديم تفسير جديد للقرآن على يد اسم وشخصية عربية، بينما يقارنه آخرون بهارتن لوثر / Martin Luther / أبي البروتستانتية.

ولد شحرور في دمشق عام ١٩٣٨. ونشأ في بيئة ليبرالية. حيث كان والده متديناً إلا أنه صاحب رؤية تجعل الأخلاق هي الأساس والمحور. أرسل عام ١٩٥٩ إلى روسيا السوفيتية لدراسة الهندسة. ولأنه وجد معتقداته في مواجهة مع الفلسفة الماركسية ونمط الفكر السوفيتي وجهاً لوجه فقد جهد بصورة مستمرة للدفاع عن عقيدته والذود عنها. تخرج عام ١٩٦٤ من معهد الهندسة في موسكو. تزوج من سيدة روسية ورزق منها بولد. يعرف اللغة الروسية بطلاقة. عاد إلى سوريا فور تخرجه. ثم سافر عام ١٩٦٨ إلى دبلن، وفي عام ١٩٦٩ حصل على درجة الماجستير في الهندسة، وأتم مرحلة الدكتوراه ونال لقب دكتور عام ١٩٧٢. وفي العام ذاته رجع إلى سوريا، وعين مدرساً في جامعة دمشق، حيث بقي محاضراً فيها حتى عام ١٩٩٨. ترك إخفاق مشروع الوحدة العربية ونكسة حزيران - هزيمة حرب - ١٩٦٧ أثراً بالغاً عليه. لم يفقد اهتمامه بالإسلام أبداً، وذهب كغيره من من المفكرين السوريين الكثر إلى أن الإسلام معرفة/ أستمولوجيا عالمية تناصر العقلانية وحرية الفرد، والعلم. وقد كان مصدر إلهامه الأكبر تأليف العلوم الطبيعية والهندسة الحديثة أكثر من الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية أو موروث التفسير الإسلامي. تتمثل غايته كلها بإثبات الانسجام في تجاربه الحديثة والعقلانية حول نظرة القرآن العالمية وواقعيته. وكان لكل من وايت هيد / Whitehead / ، وروسل / Russel / ، وكانت / Kant / ، وفيتش / Fichte / ، وهيجل / Hegel / دور بارز في تشكل هذه التجارب.

لم يواجه شحرور في بلده بتهم النفاق أو الارتداد، ولم يتعرض لأي عملية اعتقال. منع كتابه «الكتاب والقرآن» رسمياً في مصر، وأما في دول أخرى مثل السعودية والكويت فقد تم حظره لمدة مؤقتة. يُعد شحرور في الوقت الحاضر من علماء التفسير الإسلامي الإصلاحي/ التجديدي البارزين (ص، ٢١٨ - ٢١٩).

يذهب شحرور إلى أن مفهوم السنة القائم على الحديث قد استبعد دور القرآن فعلياً، وارتقى مع الأسف إلى مرتبة المصدر الأول معتبراً أن ذلك يمثل خطأ فادحاً (ص، ٢١٩). ويرى أن مفهوم السنة المتمحور على الحديث هذا قد سد الطريق أمام الفكر الإبداعي والتجديد والإصلاح والنهضة من جديد. وحسب رأيه فإن السنة عبارة عن تفسير «الكتاب» المقدم باجتهادات النبي وبشكل يتناسب مع وعي الإنسان وقدرته الاستيعابية، وهذا التفسير غير ملزم.

ومع رده لمفهوم السنة فإنه يرى أنها ذات خاصية سياقية مرتبطة بشروط وظروف معينة، ويجاول تأصيلها

بـخمس نقاط:

- (١) إن قرارات النبي مرتبطة بالظروف والسيرورة التاريخية، وهي نتاج هذه الظروف.
- (٢) إن تقييد المباح ليس له علاقة بالوحي.
- (٣) إن تقييد الحلال المطلق مرتبطة بجملة من التصحيحات المتعلقة بالتغيرات في حياته.
- (٤) إن اجتهاده ليس مثل الوحي في عصمته وعدم تعرضه للخطأ.
- (٥) إن اجتهاده ليس بمثابة الحكم الشرعي سواء كان صادراً بصفته نبياً أم بشراً.

وإن طاعة الرسول حسب رأيه نوعان: طاعة متصلة، وأخرى منفصلة، أما الأولى فتعني طاعة الله ورسوله إلى يوم القيامة؛ وأما الثانية فتعني الطاعة المطلقة لله، وأما طاعة النبي فمرتبطة بالزمان. فالأولى سارية في حياة النبي وبعد وفاته على حد سواء، إلا أنها تنقسم إلى مطلق ونسبي: فأما القسم الأول فينطبق على الأعمال والممارسات المتوافقة مع القرآن روحاً وشكلاً، مثل الصلاة والصيام والحج. وأما الثاني فمتعلق بالمسائل التي من شأنها أن تتغير حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، مثل نسب الزكاة. ففي الاجتهادات المتعلقة بالقسم الثاني أحياناً بلغ في الحظر والتحریم إلى أقصى الدرجات، وأحياناً أبدى مواقفاً تحريمية عند أدنى الدرجات، وذلك حسب الظروف والأحوال. ومن الأمثلة على المحظورات والمحرمات الواردة في هذا المجال هي ما جاء بشأن الموسيقى والمعازف والرقص والفنون التصويرية الرسم والنحت وزيارة القبور. مع أن هناك تفسيرات حول حظر الرسم والنحت المقتصر على ما كان بهدف العبادة (ص، ٢٧٩ / هامش، ٢٠).

ويقسم شحورر الأحاديث إلى قسمين: عبارات الحكمة أو الحكم، والأقوال المتعلقة بالنبوة. فالصنف الأول الذي يتضمن جملة من المبادئ الأخلاقية العالمية يُعد من قبيل «الحكمة» التي هي نتاج الإنسان بشكل عام (ص، ٢٢١). وهذا الصنف قد يكون أحياناً من نتاج الوحي، كما أنه قد يكون أيضاً ناتجاً عن مصدر مستقل عن الوحي، ولذلك فإن هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مصدراً ملزماً للجميع في التشريع الإسلامي، إلا أنه من الأجدر تقييمها على أنها تعاليم وتوجيهات أخلاقية.

ويقسم شحورر التصريحات والبيانات الصادرة عن النبي والمتعلقة بالنبوة إلى خمسة أصناف:

- (١) صنف يدور حول كيفية القيام بالعبادات الواردة في القرآن (العبادات). ولكون هذا الصنف ضمناً يقع في نطاق الطاعة المتصلة فيجب على المؤمنين اتباعه دون قيد أو شرط.
- (٢) صنف متعلق بالغيب. ولأنه من غير الوارد والممكن علم النبي بالغيب فلا يجب النظر إلى هذا الصنف من الروايات على أنه يعبر عن الحقيقة. (الغيبات).
- (٣) صنف متعلق بميدان الأحكام. وهذا الصنف عبارة عن الحلول التي وضعها النبي باعتباره مجتهداً للمسائل والمشكلات التي واجهها في ظل ظروف عصره، وهذه الحلول والإجراءات غير ملزمة للمسلمين في العصور اللاحقة (الأحكام). وهذا لا يعني أن اجتهاداته لا قيمة لها، كما أنه لا يعني الإساءة إليه.

٤) الروايات المتعلقة بالغيب المسماة بالأحاديث القدسية، والتي يُعتقد أنها نتاج الوحي، وقيم شحور هذه الروايات مثل الصنف الثاني [القدسيات].

٥) صنف التصرفات الشخصية الصادرة عنه بصفته بشر [الإنسانيات].

وهذه التصرفات غير ملزمة للمسلمين. ويمكن عدّ الروايات التي تتحدث عن تصرفات النبي وسلوكه في طعامه وشرابه وملبسه وناماه وسفره وصيدته التي صدرت عنه باعتباره بشراً وليس نبياً أمثلة على هذا الصنف (ص، ٢٢٢).

كما يتبين مما سبق فإن شحور لا يرى السنة والحديث كمصدر مستقل، وإنما يعدّ التصريحات والأقوال الصادرة عن النبي سواء كانت تفسيراً للقرآن أم اجتهاداً شخصياً على أنها تفسيرات وبيانات مرتبطة بظروف العصر الذي صدرت فيه وغير مطلقة وغير ملزمة (ص، ٢٢٣).

غلام برويز (ت: ١٩٨٥م):

عالم من لاهور، هو مؤسس منظمة طلوع الإسلام التي بدأها باستلهام من أحد أشعار محمد إقبال. وهذه الحركة تبني رؤية إسلامية يمثل القرآن محورها، وترد كل فكر واعتقاد وفعل مخالف للقرآن. ولد غلام برويز لعائلة سنية (حنفية) عام ١٩٠٣ في مدينة باتالا الواقعة ضمن إقليم غورداسبور الهندية - وهي حالياً إحدى بلدات ولاية البنجاب - تلقى من جده حكيم باش الدراسات القرآنية وغيرها من العلوم الإسلامية التقليدية. كان للعلامة محمد إقبال دور بارز في تحديد مفهومه القرآني، حيث كان غلام على علاقة قريبة منه. ومن خلال محمد إقبال تعرف على أسلم جايراجوري (ت: ١٩٥٥م) / Eslem Jairacpuri / الذي يعدّ أحد كبار العلماء في شبه القارة الهندية، وتلقى على يده دروساً في الأدب العربي بمستوى متقدم. حيث بقي بصحبة هذا العالم حتى مغادرته باكستان عام ١٩٤٧، وبلغت مدة هذه الصحبة خمسة عشر عاماً. في عام ١٩٣٨ بدأ بإصدار مجلة «طلوع الإسلام» بناء على توجيه من محمد علي جناح (ص، ٢٢٢-٢٢٣). وحسب رأيه فإن أساس المجتمع هو الأيديولوجيا وليس الحدود الجغرافية، وإن تطبيق الشعب للإسلام شرط لإقامة دولة مستقلة تمام الاستقلال. وهذا الرأي الذي تبناه كان يتعارض مع كل من مصالح المحتل الإنكليزي، والهندوسية التي تمثل الغالبية، والقوميين من الهنود المسلمين المتطرفين (ص، ٢٢٣).

قام باعتباره مستشار محمد جناح خلال الحركة الباكستانية بمهمة استشارية بشأن القيم والمبادئ القرآنية في المجلس القانوني الذي تأسس وفقاً للدستور الباكستاني عام ١٩٥٦. وكان مدير مركز الدراسات القرآنية الذي تأسس في لاهور بإشرافه وقيادته، وكذلك أسس جمعية التعليم القرآني. وأسس شبكة باسم منظمة طلوع إسلام بهدف نشر تعاليم وتوجيهات القرآن في المجتمع. ومن اللافت ظهور تيارات أو تنظيمات مشابهة مثل «القرآن فقط» أو «أهل القرآن» في دولة مصر أيضاً.

يتميز برويز بغزارة التأليف، ومن أشهر مؤلفاته التي كتبها حول الدعوة أو العقيدة القرآنية هو «معرفة القرآن» المكون من ثمانية أجزاء، و«لغة القرآن» المكون من أربعة أجزاء، و«مفهوم القرآن» المكون من ثلاثة أجزاء. وأما أفضل مؤلفاته الذي يعرض آراءه المتعلقة بموضوعنا فهو كتابه «مقام الحديث». وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية من قبل أتباعه. فيوجه في هذا الكتاب انتقادات لاذعة وشديدة للنظرة الكلاسيكية إلى السنة في ميدان التشريع الإسلامي، وإلى استخدام الأحاديث في مجال تفسير القرآن. ولكونه بخلاف محمد شحرور قد ذهب إلى القول بأن القرآن كاف لشرح وتفسير ذاته في ميدان العقائد، والعبادات، والتشريع القانوني فقد أطلق عليه وصف «القرآني». وأسند رأيه هذا على مفهوم «الدين». فهذا المصطلح الذي يشمل في النظرية الكلاسيكية كلاً من القرآن والسنة/ الحديث، يتضمن حسب رأي برويز القرآن وحده فقط، وإنه المصدر الوحيد للناس المحفوظ من أي تغيير أو تحريف إلى يوم القيامة، والمتمتع بالموثوقية والصدقية. ويرى برويز أنه لا يمكن أن ينطبق الكلام ذاته على الأحاديث، ويرفض بشدة تصنيف المحدثين للحديث على أنه الوحي غير المتلو، وكذلك رأيهم القائل إن القرآن قد يحتاج إلى السنة وأما العكس فغير وارد، أو أن السنة/ الحديث قد تنسخ القرآن. وينتقد المقاربة الكلاسيكية التي تذهب إلى أن النبي هو أفضل مفسر وشارح للقرآن، ويرى أن أداة الحديث الموجودة غير شاملة لدرجة تكون فيها فعالة وعملية في هذا الموضوع حتى ولو من بعيد (ص، ٢٢٤-٢٢٥).

وأما الحجة أو الذريعة الأخرى التي يعتمدها في إثبات صحة رأيه المتمثل بأن المعنى الحقيقي لطاعة النبي إنما هو اتباع نظام القرآن (الدين) فهي أن تعاريف المسلمين للسنة قد خلق حالة تناقضية وإشكالية أدت إلى حدوث الفارقة والتدابير بين المسلمين وتمزيق صفوفهم. فحسب رأيه فإن الحديث الملزم الوحيد هو القرآن، وتُعد التاصيلات والآراء والاطروحات الكلاسيكية حول إلزامية المصادر الأخرى كافة بعيدة عن الإقناع معرفياً ومنهجياً. ولهذا فإنه يرد الرأي القائل بعدم إمكانية فهم القرآن دون الأحاديث، ويتناول بدلاً من ذلك فكرة تفسير القرآن بالقرآن -مخالفاً بذلك شحرور- ويبرر ذلك بذكر تناقض بعض الآيات القرآنية مع الأحاديث. ووفقاً لرأيه فإن الأحاديث تكتسب أهمية من ناحية «تاريخ الدين»، وليس لها فائدة تذكر لتنظيم الدين بشكل عقلائي. إذ إن الأحاديث تؤدي إلى التضييق على القرآن المفعم بالحياة والسعة.

والأمر اللافت هنا هو عدم قيام برويز بالتمييز بين السنة والحديث كما فعل المفكرون الآخرون الذين مر ذكرهم (ص، ٢٢٥). وباختصار فإن السنة- الحديث حسب رأي برويز ليست مصدراً فقهياً ملزماً في «الدين». وعلاوة على ذلك فإنه يذهب إلى أن الإقرار بالسنة- الحديث- يؤدي - حتى في ميدان الفقه - إلى تحريف وتشويه تعاليم القرآن وتوجيهاته (ص، ٢٢٦).

وفي تقييمه الأخير يقدم أديس دودريجا عدة توصيات تتمثل ب: إن محتوى القرآن والسنة وماهيتها هي ذاتها؛ أي يشملان ميادين العقائد والعبادات (العملية/العبادية)، والأحكام والأخلاق، ومن ثم يجب تناول السنة ضمن إطار المبادئ القائمة في مجال تفسير القرآن، وذلك لأنه لا يمكن تأسيس السنة بالرجوع أو توماتيكياً إلى الأحاديث فقط بصورة مستقلة عن القرآن، حيث إن علماء الإسلام في العصر الأول الكلاسيكي أدركوا الرابطة بين القرآن والسنة، ولهذا فإن توجههم في مقاربات أصول الفقه نحو إعطاء الأولوية والأفضلية التأويلية/التفسيرية للمقاربات المقاصدية أو الأخلاقية توجه وجيه وفي محله (ص، ٢٢٦).

ومن الجدير ذكره في هذا السياق أن للمؤلف مقاليتين مهمتين هما: « Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (نحو منهج فهم جديد في مجال ماهية السنة وغايتها)» (1-12: Arab Law Quarterly 21 (2007)؛ و« A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought—From ulum-ul-hadith to usul-ul-fiqh (تحول نوعي في تقييم أهمية الحديث وقيمه في الفكر الإسلامي من علوم الحديث إلى أصول الفقه)»، (2009) Arab Law Quarterly, 23، ١٩٥-٢٠٦.

النتيجة:

وفقاً للمؤلف فإن الجانب المشترك للعلماء والمفكرين المسلمين الذين تم تناوُلهم فيما سبق إنما هو اتفاقهم على ضرورة مراجعة موقف العلماء الكلاسيكيين حول مكانة السنة والحديث ودورهما، وإعادة وضع مفهوم جديد لهما، وذلك رغم اختلاف أنماط التعليم التي تلقوها، والخلفية الاجتماعية والثقافية التي جاؤوا منها. ولهذا فإن مقارباتهم في هذه المسألة تمثل تميزاً مهماً من مقاربات العصور الكلاسيكية وعصور تشكل الفكر الإسلامي. إن كيفية فهم السنة تولد من ناحية التشريع الإسلامي والأخلاق والسياسة نتائج مهمة للغاية. فالمقاربات الحديثة (العصرية- التجديدية) بشأن السنة تؤدي إلى نتائج واسعة النطاق تمتد إلى الميادين الاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية والتشريعية والأخلاقية. ولهذا فإنه دائماً ما وصفت المرجعيات المرتبطة بهؤلاء المفكرين على أنها إصلاحية. وأما العلماء الكلاسيكيون فإنهم نظروا إلى هذه الدعوات والمطالب الإصلاحية (التغيرية والتجديدية) على أنها تهجمٌ واعتداء يستهدف الإسلام ذاته، ووقفوا في وجهها بحزم. وهذه الحالة أدت إلى تعرض هؤلاء المفكرين لتهديدات بالقتل والتصفية واضطرارهم إلى مغادرة بلدانهم، وذلك كما حدث مع فضل الرحمن وغامدي.

وأما مسألة ما إن كانت هذه المقاربات الجديدة قادرة على زعزعة مكانة المقاربات الكلاسيكية ومنافستها

ومجاراتها أم لا فمرتبطة بنيل التيار الذي ترتفع أصواته بشأن ضرورة إجراء إصلاح إسلامي في مسألة مكانة السنة كمصدر في الإسلام مزيداً من الاهتمام في المستقبل المنظور (ص، ٢٢٧).

ويجدر أن نذكر أيضاً أن الكاتب قد قدم في نهاية الكتاب قائمة غنية وقيمة من المراجع المتعلقة بموضوعه (ص، ٢٣٢-٢٤٩) وذلك كملحق أخير لبحثه وتقييمه هذا، وهي تستحق النظر فيها بعناية خاصة. ويجب أن نبين أيضاً أنه رغم فائدة تقديم سير الكتاب بعد قائمة المراجع وأهميته، فإن الفهرس الذي يأتي بعد هذه السير يعاني من ركاكة وضعف شديدين، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك كما أشرنا سابقاً الكثير من التناقضات والأخطاء التي قد تعود إلى ضعف الصياغة وعدم المراجعة، مما يستوجب إعادة النظر والتصحيح في الطبعة الجديدة للكتاب.

رغبة وأمنية:

منذ قرون طويلة والمهتمون بالإلهيات ليس في بلدنا فحسب وإنما في العالم الإسلامي كله تقريباً يحصرون أنفسهم بمقاربات تراث أهل الحديث (المحدثين)، لِيُسَجِّنُوا ضمن بوتقة صغيرة وضيقة طانين أنها تمثل ثقافة السنة والحديث وكامل الجماعة السنوية. فبكل تأكيد لا يمكن القول إن هذا التيار الحديثي الذي يمكن أن نشبهه حجماً بـ«النانو NANO» يمثل أهل السنة الذين يمكن أن نشبههم حجماً بـ«الميكرو MICRO». لأن تيار أهل السنة إرث «مايكروي» يتألف من المكونات الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والأشعرية والماتريدية والظاهرية وأهل الحديث/السلفية والصوفية، وكذلك من كثير من التقاليد والموروثات العلمية المستقلة مثل جهود الأوزاعي والطبري وغيرهم. تلك الجهود التي تقع خارج هذا الصنف المذكور إلا أنها ضمن دائرة أهل السنة. وأما أهل الحديث فهم صنف واحد من جملة عشرة أصناف، ومن ثم فلا يمكن لا للمحدثين، ولا للموروثات «النانوية» الأخرى تمثيل أهل السنة بمفردهم حتى إن ظهرت ادعاءات عكسية، فأهل السنة باعتبارهم إرث «مايكروي» ضخم يجمعون كل هذه المكونات «النانوية».

والأكثر استحالة من ذلك هو تمثيل تيار المحدثين للتراث الإسلامي بكامله، وذلك لأن التراث الإسلامي عبارة عن تراث «ماكروي MAKRO» يتألف من خمس مكونات «مايكروية» لا تزال حية على الأقل في وقتنا الحاضر، وهي السنوية والشيعية والإباضية والزيدية والمعتزلة.

فهذا الكتاب يبدو وكأنه يساعدنا على نزع منظار أهل الحديث إن جاز التعبير ذي الفتحة الواحدة عن أعيننا لنرى أولاً الموروثات «النانوية» الصغيرة الأخرى التي تُعد مكونات لأهل السنة، ثم نصبر الموروثات «الميكروية MICRO» الأكبر حجماً البعيدة عن أهل السنة، ومن ثم التعرف عليها، والدخول في حوار معها، لنتنقل بعدها إلى التعرف على «الإرث الإسلامي الماكروي MACRO» الكبير واكتشافه عن كثب. ولهذا فإنه

لمن الأهمية بمكان لنا القيام بترجمة هذه الأبحاث والمؤلفات التي تحمل طابعاً تحذيرياً وتنبهياً موجّهاً إلى «النقاط السوداء» المتشكلة بشأن السنة والحديث لتكون مصدر غنى ثقافي لبلدنا.

فمن جهة يجب علينا من خلال ترجمة مثل هذه الأعمال الإسراع في الانتقال بشأن السنة والحديث من مستوى «النانو» إلى مستوى «المايكرو»، ومن ثم إلى «الماكرو»، ولكن من جهة أخرى يجب التعجيل بإصدار أعمال ومدونات ذات مستوى أعلى حول موضوع هذا الكتاب في بلدنا أيضاً، بل ترجمتها فيما بعد إلى لغات عالمية لنحجز لنا مكاناً داخل مركب التطورات المعاصرة الحاصلة ضمن ميدان السنة والحديث.

نسأل الله ونرجوه أن يكون هذا الكتاب وسيلة لتحقيق رغبتني وأمنيّتي هذه لنرى معاً نتائجها الملموسة على أرض الواقع.

الصحابة والقرآن والتفسير*

أ.د. مصطفى أوزتورك

جامعة مرمره - كلية الإلهيات؛ قسم العلوم الإسلامية (التفسير): mustafaozturk65@outlook.com

الخلاصة:

الصحابة هم الرعيل الأول من المسلمين الذين شاهدوا نزول الوحي والقرآن على رسول الله ﷺ وعاصروه. لذا فإنهم يمتازون بالتفوق والأفضلية في مسألة التفسير؛ لأن التفسير منهج علمي يهدف إلى تبين ما الذي قاله القرآن الكريم لأول المخاطبين به في البيئة الاجتماعية والمرحلة التاريخية التي نزل خلالها. وأما التأويل فهو نشاط يهدف إلى إنتاج وصياغة أفكار وآراء حول الخطاب الذي أراد القرآن إيصاله إلى الإنسانية في مختلف الأزمنة والعصور اللاحقة لنزوله، وذلك انطلاقاً من هذا المعنى الأول والخاص. والتفسير ثابت، أما التأويل فمتغير. وإن المسلم الغيور والمخلص بشأن مراد القرآن الكريم وخطابه الأول الذي هدف إيصاله للناس لا يقدم على التفسير اليوم بالاعتماد على أرضية سوسيولوجية وبمعزل عن آفاق الفهم والإدراك العامة التي كانت موجودة عند الصحابة. غير أنه يوجد اليوم تجاهل متعمد ومدروس لمسألة فهم الصحابة، وذلك إما بذريعة إثبات أن القرآن كلام إلهي يحمل رسائل عالمية، أو بدعوى تحميل القرآن بخطاب يتلاءم مع وعي وإدراك العصر. وبالمقابل يوجد الكثير من المفسرين المسلمين المعاصرين ممن يصل في الرفع من شأن الصحابة والمبالغة في مدحهم إلى درجة غير معقولة، وذلك في المسائل الخارجة عن تفسير القرآن؛ وأما عندما يتعلق الأمر بتفسير القرآن وفهمه فيتم استبعاد الصحابة وتنحيتهم عن المسألة تماماً، ومن ثم يقوم المفسر الحدائي بملء الفراغ الناتج عن هذا الاستبعاد بوجهة نظره الشخصية، واستنطاق القرآن في كثير من الأحيان بشكل كفي.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، القرآن، السنة، التفسير، التأويل

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahî sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retorığı yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi özneliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sahabe, Kur'an ve Tefsir" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزتورك، الصحابة والقرآن والتفسير، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ١٣٣-١٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

مدخل:

عندما يتم الحديث عن تفسير القرآن في وقتنا الحالي يتبادر إلى الذهن بشكل عام أن مصطلح التفسير يقابل التأويل، أو ينظر إليهما في غالب الأحيان على أنهما مصطلحان مترادفان. هذا في حين إن التفسير هو سعي أو محاولة للوصول إلى معرفة ما الذي أراد القرآن قوله لأول جماعة توجه إليهم بالخطاب وقت نزوله، وهو نشاط يعتمد في الأساس على علم الرواية والتاريخ. ويُعد التفريق الذي قام به الإمام الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤) بين التفسير والتأويل بقوله «هو ما قيل» والذي يُجتمَل أنه نقله عن الجليل الذي قبله مهم في هذه النقطة. وحسب هذا التفريق المشهور فإنه ليس أحد محول بالحديث بشأن التفسير غير الصحابة، وذلك لأن التفسير يتعلق بمسألة ما قاله الله تعالى في القرآن. وأساساً فإن التفسير باعتباره جهداً يتمتع بهاهية دينية بقدر ماهيته العلمية فهو يمثل جواباً على سؤال ما الذي قاله القرآن للمخاطبين به الأوائل والمباشرين الذين عاصروا نزوله وشهدوه بأنفسهم، وهم النبي ﷺ، وجيل الصحابة؛ أي أنه جهد منصب على البحث عن المعنى الأول والأصلي. وأما الآراء والأفكار والشروحات التي أنتجت أو ظهرت في العصور والمراحل المختلفة اللاحقة لعصر النزول استرشاداً بالمعنى والمحتوى الأصلي بصورة مباشرة أو غير مباشرة – والتي يعبر عنها في المصادر الإسلامية التقليدية بتعابير ومصطلحات متعددة، مثل: الرأي، والاجتهاد، والاستنباط، والاستخراج – فهي تدخل ضمن التأويل حسب التقسيم الذي نقله الإمام الماتريدي^(١).

وبصورة مختصرة فإن المعنى المستخرج عن طريق التفسير المعتمد على التاريخ والرواية واللغة ودلالاتها

(١) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وائل أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥، ١، ٣.

وأساليبها يتعلق بما قاله القرآن الكريم لأول مرة وبشكل مباشر للجماعة التي كانت موجودة زمن نزوله، وأما المعنى الاستدلالي والاستنباطي الذي يُستخرج عن طريق التأويل فمتعلق بما أراد القرآن قوله لمخاطبيه غير المباشرين على مر العصور والأزمنة اللاحقة لعصر نزوله. وهنا يمكن القول إن التفسير يبحث عن المعنى الثابت بشأن الأمور التي حدثت وانتهت في الماضي، أي الأمور التي حدثت خلال فترة النزول التي تمتد لثلاثة وعشرين عاماً. وأما التأويل فيتعلق بالمسائل القائمة في الوقت الحاضر، أو المسائل المحتمل ظهورها في المستقبل. من غير الممكن كثيراً الادعاء بالموضوعية المطلقة في عملية التأويل، وذلك نتيجة لكونها عملية مفتوحة الجوانب، وقابلة لاحتمالات متعددة، ولا يمكن للسبب ذاته الحديث عن الصواب المطلق أيضاً.

ولهذا السبب فإن هناك الكثير من العلماء في العصر الكلاسيكي أمثال شمس الأئمة السرخسي (٤٨٣/١٠٩٠)، وموفق الدين بن قدامة (٦٢٠/١٢٢٣) أقروا - من خلال مقارنة يمكن اختصارها بـ «لا تكفير طالما هناك تأويل»^(٢) - بالطابع الشخصي في عملية التأويل، وأن رسالة الدين لا يمكن فهمها ونقلها إلى عصور وأزمنة مختلفة إلا عن طريق التأويل، ولكنهم في الوقت ذاته سلموا بحقيقة ظهور تيارات واتجاهات مختلفة في التأويل بمقتضى طبيعة النشاط. ووفقاً لذلك فإن المعنى الأول والأصلي الذي يتم تتبعه عن طريق عملية التفسير لا يشكل إجابة على التساؤل الذي يدور حول كيفية فهم الإسلام وتطبيقه في العصر الحالي؛ إلا أنه يشكل الخطوة أو المرحلة الأولى للأجوبة المختلفة والمحتملة على هذا السؤال. ونظراً لذلك فإنه لا يمكن تفسير القرآن وتأويله بشكل مستقل عن الفهم والإدراك العام لدى الصحابة الذين يمثلون الجيل الإسلامي الأول.

إن للصحابة امتيازاً وأفضلية على سائر أجيال المسلمين باعتبارهم الأمة المؤسسة على مسرح تاريخ الإسلام الذي مثله وبلغه النبي ﷺ مهدي وإرشاد من الوحي الإلهي. حيث إن الصحابة كما يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١/١٣٥٠) وردوا رأس الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالاً^(٣). وإن أحد الأمور الأساسية التي تميز الصحابة عن سائر المسلمين على مدى التجربة التاريخية الممتدة لخمسة عشر قرناً من الزمن هو وجودهم في بيئة نزول القرآن والوحي على رسول الله ﷺ، وشهودهم عملية نزول الوحي، وهذه الميزة تمنح الصحابة سبقاً وأفضلية في فهم القرآن وإقامة علاقة مباشرة معه.

ورغم كل ذلك فإنه يلاحظ في عصرنا هذا أن هناك توجهاً على صعيد الخطاب الديني للإسهاب في الثناء على الصحابة وكيل المديح لهم، والحديث عن مناقبهم، وذكر خصائصهم، حتى الحديث عنهم بأسلوب أدبي بليغ يحمل حنيناً إلى عهدهم، ولكن عندما يتعلق الأمر بمسائل جدية وهامة مثل كيفية فهم المسلم للقرآن الكريم، وكيفية إقامة العلاقة معه نجد أنه لا يلقى بالاً لتجربة الأمة المؤسسة، ويتم تجاهلها. والحال أن جيل الصحابة يُعد بالنسبة لنا نموذجاً يحتذى في ميدان فهم القرآن وتطبيقه بشكل صحيح. لأنهم الرعيل الأول والسباق الذي نشأ

(٢) انظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، بيروت ١٩٨٩، ١٠، ١٢٥، ١٢٨؛ أبو محمد موفق الدين بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلوي، الرياض، ١٩٩٧، ١٢، ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣، ٨، ٢.

وتربى في ظل الوحي الإلهي والتربية النبوية، وضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل دعوة الإسلام، وهذه الأمور ثابتة بصريح الكثير من الآيات القرآنية. فمثلاً يوصف جيل الصحابة في إحدى الآيات القرآنية بـ ﴿حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، بينما يتم وصفهم في آية أخرى بـ ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩، التوبة: ١٠٠، المجادلة: ٢٢، البينة: ٨]. وكذلك فقد كان الصحابة مظهرًا لثناء الله تعالى ووعده لهم بالثواب والأجر العظيم في العديد من الآيات الأخرى^(٤).

ولكن لا ريب أن الصحابة الكرام غير معصومين عن الخطأ والذنوب؛ لأن الصحابة كغيرهم من البشر معرضين للخطأ والنسيان، وارتكاب المعاصي فقد نزلت العديد من الآيات القرآنية عتاباً لهم على أمور كان المطلوب منهم فعلها ولم يفعلوها، أو على تصرفات وأعمال خاطئة أو غير مناسبة أقدموا عليها^(٥). إلا أنه يجب أن نتذكر أن النبي ﷺ بذاته قد تعرض للعتاب الإلهي عدة مرات. وباختصار، فإن الصحابة «خير القرون»^(٦) كما جاء في رواية منسوبة إلى النبي ﷺ. وبناء على ذلك فإن استرشاد المسلم الغيور والحريص على دينه بجيل الصحابة، وأخذ آرائهم بعين الاعتبار في فهم القرآن، وتفسيره وتأويله اليوم هو ضرورة، وليس خياراً.

أسلوب فهم القرآن عند الصحابة:

إن فهم القرآن يُعد بالنسبة لكل مسلم معرفة لله تعالى ربه ومالك وجوده الحقيقي قبل كل شيء، ومن ثم فإنه يدرك ككائنٍ فاني مكانه وموقعه في هذه العالم، وسبب وجوده، وغايته. وهذا هو بشكل عام أسلوب ونمط الصحابة في فهم القرآن وتأسيس العلاقة معه كما ورد في الكثير من الآيات، والأحاديث والروايات. وليس في مثل هذه العلاقة مكاناً لأنطولوجياً توجب التمييز القائم على شكل الذاتي والموضوعي بين المسلم الساعي إلى الفهم وبين وحي القرآن الذي هو موضوع الفهم والتفسير. حيث إن القرآن عند الصحابة لم ينظر إليه على أنه شيء مستقل بعيد عن شعور الأنا/النحن، وعن تجارب الحياة الواقعية، ولا على أنه نص قائم على غايات، وبيانات، وألفاظ تحمل معانٍ مستقلة عن الأنا/النحن، وإنما تلقوه على أنه هدى إلهي يرشد الإنسان في حياته العملية والواقعية بوعي وإدراك قائم على الإيمان والتسليم.

إن ما حدد هذه العلاقة الوجودية التي بناها الصحابة مع القرآن الكريم إنما هو الشعور والإحساس القائم على التسليم والثقة (الإيمان) كفعل قلبي، أكثر من الفكر، والذهنية القائمة على المنطق. وبهذا النموذج الفريد من الفهم والوعي أصغى الصحابة إلى دعوة ونداء الوحي المتداخل مع سنة النبي والملتصق بها كالتصاق اللحم بالعظم، وسمعوا الكلام الإلهي وكأنهم يتحدثون مع الله تعالى وجاهياً، وعملوا بمقتضياته ونفذوها على أرض الواقع بحذافيرها. وترد الإشارة إلى هذه العلاقة العميقة والمتينة التي أقامها الصحابة مع الله تعالى عبر

(٤) البقرة، ١٤٣؛ الأنفال، ٧٤؛ الحشر، ٨-٩.

(٥) راجع على سبيل المثال: النساء، ٧٥؛ المائدة، ١٠١؛ الأنفال، ٦٧؛ النور، ١١-١٨؛ الأحزاب، ٥٣.

(٦) البخاري، فضائل أصحاب النبي، ١؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢١١-٢١٢.

الإيمان والتسليم التام في الآية ١٩٣ من سورة آل عمران، حيث يقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَسَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مِنَ الْأَجْرَارِ ﴿١٩٣﴾

لقد نظر الصحابة إلى القرآن الذي توجه بالنداء إلى الإنسانية كلها منذ اللحظة الأولى لنزوله على أنه خطاب يهدف إلى الكشف عن الغاية الأصلية والمعنى العظيم لقصة الوجود والحياة المحدودة بمدة معينة في هذا العالم، وليس باعتباره كياناً نصيباً، أو شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن واقع وتجارب الحياة الحقيقية. ولهذا فإن الصحابة عند استماعهم إلى خطاب القرآن فهموا معناه ضمن إطار سعيهم لإدراك هذه الدنيا. وبذلك فإنهم عندما فهموا القرآن بدؤوا يدركون وينظرون بعين مختلفة إلى الأحداث التي جرت وتجري في هذه الدنيا، والأحداث التي ستجري في العالم الآخر. فمعنى القرآن بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة هو رابط وصلته تقام وتؤسس بين القرآن والعالم. وبعبارة أخرى فإن القرآن في نظر الصحابة ليس بالشيء الذي يفهم بالنظر إلى نظم القرآن ومعانيه فقط، ولا بالنظر إلى هذا العالم فقط... فالقرآن عندما يفصح عن معناه كوعد، فإنه في الوقت ذاته يقدم نفسه بالتوازي مع هذا الوعد كخطاب إلهي يتيح للإنسان الذي يحاطبه إمكانية التغير والتطور نحو حال مختلف وأفضل مما هو عليه، والتفكير بالمستقبل انطلاقاً من حاضره، بل ويعرض نفسه كخطاب إلهي يقدم للناس عامة والمسلمين خاصة الكثير من الفرص، ويتيح لهم مجالات وإمكانات واسعة ورحبة لتغيير أنفسهم وتطويرها^(٧).

يمكن القول: إن الصحابة تصوروا القرآن على أنه دعوة إلهية موجهة إليهم مباشرة، وفي الوقت ذاته نظروا إليه على أنه نص مفتوح. وإن القرآن كنص مفتوح بلجاً إلى إيراد ما يريد إيصاله وبيانه بشكل مجزأ بدلاً من إيراده بشكل كامل، أو يقوم بالإحالة إلى ما بدأ به في مكان آخر لإتمام الرسالة التي يود إيصالها. فالقرآن وخاصة المقاطعات المتعلقة بالقصص والأمثال من نمط النص المفتوح. حيث إن هذه الأفكار أو البيانات الواردة في هذا النوع من المقاطع والفقرات تأتي مكملات لما ورد في سورة أخرى قبلها، أو لما بُدئ به في الآيات السابقة من السورة ذاتها^(٨).

عقب انتهاء عصر النزول الذي شهد فيه جيل الصحابة كلاً من نزول الوحي وسنة رسول الله وعاصره وهما، وأقاموا خلاله علاقة وطيدة تتسم بغاية الدفء والحيوية مع الخطاب الإلهي حدث انكسار وشرح خطير للغاية بخصوص القرآن وفهمه. لأنه لم يكن يوجد على مسرح التاريخ جيل الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ ورافقوه وصحبوه. نعم كان القرآن موجوداً، ولكن كان موجوداً كنص مكتوب بين دفتي المصحف، وليس كخطاب. وهذه الحالة جعلت القرآن الذي يُعد في الحقيقة نداء حياً، جعلته نصاً مغلقاً بالاضطرار.

إن النص المغلق يهدف قبل كل شيء إلى تقديم رسالة مكتوبة، ويلتزم بالقواعد الخاصة بلغة الكتابة، ويستخدم إمكاناتها، ويبقى محدوداً ومحصوراً بحدود ومجال إمكانات هذه اللغة. وإن كل أصناف المؤلفات التي

(٧) برهان الدين تيار، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤، ص، ٨٧-٨٨.

(٨) وهبي بشر، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦، ص، ١٤٢-١٤٣.

تتم كتابتها مع أخذ جمهور القراء بعين الاعتبار مثل النصوص القانونية، والكتابات الفلسفية، والمؤلفات العلمية هي من نمط النص المغلق. وإن النصوص التي اکتملت في داخلها وأصبحت مغلقة تخاطب في الأساس الذهن، وملكة المحاكمة، والمخيلة. ولا يشعر المرء بوجود نقص في مقطع من مقاطع هذه النصوص، أو بالكلية التي يكون للمقطع بداخلها معنى وذلك بخصوص الأمر الذي تحدثت عنه هذه النصوص، أو أرادت قوله. وكذلك فإن الفكرة أو موضوع الحديث في هذه النصوص يبدأ حيث يبدأ النص، وينتهي حيث ينتهي النص^(٩). لقد تعرف جيل المسلمين الثاني المسمّى بالتابعين، تعرف على القرآن على أنه نص من هذا النوع من النصوص، وهذه الحالة ولدت حاجة حتمية إلى فهم نص القرآن وبيانه بصورة فنية. وتبعاً لذلك فقد ازدادت الآراء والأفكار التي تصنف ضمن مفهوم التفسير والتأويل بدرجة كبيرة لا يمكن مقارنتها مع ما كان معهوداً في عصر الصحابة. وفي هذه الفترة تغير الزمن، وتغير العالم؛ ومن ثم تغيرت اللغة، وتغير المعنى والفهم أيضاً. وفي مرحلة التغيير هذه تلقى الناس كلام الله تعالى وكأنه يتحدث بلغة نص مكتوب، وليس بلغة النبي ﷺ، والأمر حتمي لا مفر منه. وهذا الحديث كان مجرداً من العوامل التي تجعل الخطاب الشفهي مفهوماً من تلقاء ذاته، مثل الزمان، المكان، والمعاشر، وكذلك كان فاقداً للخصوصيات التي تصدر من المبلغ (رسول الله) أثناء أو في بيئة نزول الخطاب، مثل تعابير الوجه، والإيحاءات، والإشارات، ونبرة الصوت وغيرها من الأمور والمزايا الشخصية.

لقد أدى تسطير الخطاب الإلهي في نص مكتوب ومن ثم إضفاء طابع تقني على الكلام عبر التاريخ إلى خلق مسافة معتبرة بين أجيال المسلمين الذين جاؤوا فيما بعد وبين القرآن، وتسبب في الوقت ذاته بظهور حالة أو إحساس اغترابي. لأن القرآن قد أصبح متجسداً كنص مكتوب يقف بعيداً ومستقلاً عنا. فقد وجد جيل المسلمين الثاني "التابعين" الذين جاء بعد الصحابة، وجد نفسه أمام مشكلة فهم تقني فرضها عليهم أمران، وهما: عدم شهود هذا الجيل عملية نزول الوحي وسياقه، والتقاؤهم بالقرآن وقد تحول إلى نص مكتوب مدرج بين دفتي كتاب. إلا أن هذا الجيل الثاني من المسلمين لم ينظر إلى وضع النص القرآني المفتوح على معان وأفهام وتأويلات مختلفة على أنه يمثل فرصة وميزة لصالحهم، وإنما نظروا إليه على أنه مشكلة وسلبية خطيرة.

وما يؤيد هذا الأمر هو المعلومات التي يذكرها الطبري (٣١٠ / ٩٢٣) حول شدة تحفظ مشاهير فقهاء التابعين في مسألة تفسير القرآن، من أمثال: سعيد بن المسيب (٧١٣ / ٩٤)، وسالم بن عبد الله (١٠٦ / ٧٢٥)، والقاسم بن محمد (١٠٧ / ٧٢٥)، فهذه المعلومات لها دلالة مهمة في هذا السياق^(١٠). وفي الواقع فإن ما يؤكد ويؤيد هذه المعلومة أيضاً هو قول الإمام الماتريدي في التفسير: «التفسير للصحابة، باعتبار أن الصحابة شهدوا

(٩) بشر، "عالم الإنسان في القرآن"، ص، ١٤١-١٤٢.

(١٠) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١، ٧٨-٧٩.

المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن. وكذلك التفسير يعني "حقيقة المراد، أي أن الله أراد كذا في هذه الآية" فهو يدل على علم قطعي^(١١). هذا وإن غاية جيل التابعين الأساسي أو مقصده هو بيان حقيقة ما قاله القرآن، وليس استشار القرآن من ناحية الفهم والتأويل والتفسير أو تحميلة أفكارهم وآراءهم وتوجهاتهم الشخصية. فعند دراسة روايات التفسير التي وصلتنا عن التابعين والتمعن فيها يُلاحظ أن غاية هذا الجيل الأساسية هي ردم فجوة المسافة التاريخية التي تفصل بينهم وبين سياق نزول القرآن، والوصول إلى المعنى الأصلي. ونظراً لذلك فإنه من الأصوب النظر إلى الطرح المتمثل بـ«العلم هو الرواية» المنسوب إلى بعض علماء التابعين على أنه مبدأ تأويلي هرمونطيسي، وليس بشعار لمدرسة أهل الحديث. حيث إن علماء التابعين جعلوا اللجوء إلى شهادات الصحابة، وتلقي المعلومة الصحيحة منهم مبدأ لهم، ولكنهم مع ذلك اضطروا للجوء إلى الرأي والاجتهاد في التفسير بسبب وفاة الكثير من الصحابة من جهة، وبسبب عدم توفر معلومات كافية حول كافة الآيات لدى كل صحابي من جهة أخرى.

وهنا يمكن تقسيم التقسيم الذي أورده الإمام الماتريدي بشأن فهم القرآن إلى «التفسير والتأويل» على أنه تعميم بخصوص الصحابة، ومن ثم قد لا يكون مصيباً كثيراً؛ لأنه من المؤكد أن ليس كل صحابي يمتلك رصيذاً واسعاً من المعلومات في مجال تفسير القرآن. ويُعد كلام نجم الدين الطوفي (٧١٦ / ١٣١٦) بشأن أسباب الاختلاف في التفسير ملفتاً ومهماً في هذا السياق، حيث يقول:

من المعروف اختلاف أقوال المفسرين في الحرف الواحد أو الآية الواحدة على عشرة أقوال وأكثر وأقل، بعضها يرد بعضاً، أو يضاده، أو يناقضه، وأقل ما فيه أن تختلف تلك الأقوال أو بعضها بالعموم والخصوص. وسبب ذلك: أن ما أخذ بعض الصحابة عن النبي ﷺ من التفسير تناقلوه فيما بينهم على حسب الإمكان، ولعل بعضهم مات ولم ينقل ما عنده منه، لمبادرة الموت له. ثم تفرق الصحابة رضي الله عنهم بعد موت النبي ﷺ في البلاد، ونقلوا ما علموه من التفسير إلى تابعيهم، وليس كل صحابي علم تفسير جميع القرآن، بل بعضه. إذ الجامعون للقرآن على عهده ﷺ كانوا نفرأ معدودين، وشرذمة قليلين. فألقى الصحابي ذلك البعض إلى تابعه، ولعل ذلك التابعي لم يجتمع بصحابي آخر يكمل له التفسير، أو اجتمع بمن لا زيادة عنده على ما عنده عن الصحابي الذي أخذ عنه، فاقصر عليه، وشرع يكمل تفسير القرآن باجتهاده استنباطاً من اللغة تارة، ومن السنة تارة ثانية، ومن نظير الآية المطلوب تفسيرها من القرآن تارة ثالثة، ومن مدارك أخرى رآها صالحة لأخذ التفسير منها، كالتاريخ وأيام الأمم الحالية، والقضايا الإسرائيلية ونحوها تارة أخرى. فانتسج الخرق، وكثر الدخول في التفسير حتى آل الأمر إلى الأقوال الكثيرة^(١٢).

تُعد هذه التقارير التي أوردها الطوفي بشأن الصحابة ومسألة الاختلافات في التفسير مهمة، ومحقة

(١١) الماتريدي، تأويلات القرآن، ١، ٣.

(١٢) أبو الربيع نجم الدين سليمان الطوفي، الإكسر في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ، ص، ٣٦.

وصائبة على حد سواء؛ إلا أنها لا تمس بحقيقة أن مرجعية الصحابة وحجيتهم في مسألة التفسير بشكل عام لا تقارن بأهميتها وضرورتها بأي جيل من أجيال المسلمين الأخرى. وإن أفضلية الصحابة ومرجعيتهم وحجيتهم في هذه المسألة لا تعود إلى تمتعهم بعلم وثقافة أكبر، وإنما يعود السبب كما أوجزه الكثير من المفسرين مثل أبي عبيدة (٢٠٩ / ٨٢٤)، وأبي حيان الأندلسي (٧٤٥ / ١٣٤٤) إلى كونهم شهدوا نزول الوحي على رسول الله ﷺ، ولم يجدوا حاجة للسؤال عن معاني القرآن، وغرائب تركيبه، وإبراز نكته البيانية لأنهم كانوا عرب الألسن، وذلك مركوز في طباعهم، ويدركون تلك المعاني كلها ومن ثم استغنوا بعلمهم بالقرآن عن المسألة عن معانيه ومراميه^(١٣).

لقد ربط المفسران المذكوران فهم الصحابة الفطري إن جاز التعبير للقرآن، وإدراك معانيه، ومراميه باللغة، أي أنها يشيران إلى أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن هي اللغة التي كان الصحابة يتكلمون بها ويتواصلون فيها بينهم بواسطتها. لا شك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، وإنما اللغة كما قال الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر هي «بيت الوجود». وإذا نظرنا من هذه الزاوية فنجد أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم تحتوي نمط تفكير الصحابة، وأحاسيسهم ومشاعرهم، ومداركهم، وفي الوقت ذاته هي ظاهرة عاكسة لهذه الأمور كلها مثل المرأة. ومن جهة أخرى فإن امتياز الصحابة وتفوقهم في فهم القرآن ليس مسألة لغة فحسب، وإنما يعود كما بينا من قبل إلى تواجدهم في المرحلة التاريخية والبيئية الاجتماعية التي شهدت نزول القرآن. وتوضح لنا هذه الرواية الواردة في كثير من المصادر الكلاسيكية ما المقصود من شهود الصحابة الذي نتحدث عنه:

خلا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات يوم زمن خلافته، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحداً؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحداً، وقبلتها واحدة [وكتابتها واحداً]؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلّمنا فيها أنزل. وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا^(١٤).

مع أن الرواية الواردة في الكثير من المصنفات التي كتبها علماء العصور الأولى مثل أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ / ٨٣٨)، وسعيد بن منصور (٢٢٧ / ٨٤٢) ليست قطعية الثبوت، إلا أنها تشير من حيث الدلالة إلى واقعة تاريخية قطعية. وهذه الواقعة مستقلة إلى حد كبير عن اختلاف معاني القرآن ومدلولاته في عصر الصحابة. فلا شك أنه حدث اختلاف بين الصحابة بشأن آيات القرآن وألفاظه المختلفة؛ إلا أن هذه الاختلافات حدثت بعد وفاة النبي ﷺ بشكل خاص. ومن جانب آخر فإن الاختلافات المذكورة قليلة جداً كما لفت إليها ابن تيمية (٧٢٨ / ١٣٢٨). وحتى يمكن القول إن اختلافات علماء السلف في المجال الاجتماعي والقانوني (الأحكام) كانت أكثر بكثير من اختلافاتهم في ميدان التفسير. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلافات

(١٣) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزكين، القاهرة، بدون تاريخ، ١، ٨؛ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥، ١، ٢٦.

(١٤) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، الرياض، ت. د، ٢، ١٨٣.

في مجال التفسير هي من نمط التنوع أكثر من كونها من نمط التضاد^(١٥). وبشكل أوضح فإن اختلافات الصحابة بشأن القرآن لم تصبح خلال الواقع التاريخي على شكل مذاهب اعتقادية تختلف في مسائل العقيدة، كأن يدعي البعض وجود عذاب القبر، وينفي البعض الآخر وجوده.

إن خروج اختلافات الصحابة عن طبيعة التضاد والتناقض أو الابتعاد عنها يعود بداية وبشكل خاص إلى إمكانية فهم القرآن في ضوء سنة النبي ﷺ القولية والفعلية والتقريرية، وليس باعتباره نصاً مكتوباً ومدوناً في السطور. ويمكن القول هنا إن السنة في عهد النزول تتمتع بمعنى واسع جداً بحيث تتضمن القرآن أيضاً. فالسنة في عهد النزول كانت تقوم بوظيفة تمثيل رسائل القرآن وتعيين محتواها وحدودها في الحياة العملية، وإن المقولة المشهورة عن المحدث البصري التابعي أبو نصر يحيى بن أبي كثير (١٢٩ / ٧٤٧): «السنة قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاض على السنة»^(١٦) تشير بأحد جوانبها إلى هذا الأمر الذي نتحدث عنه.

نتيجة لجمع القرآن بين دفني المصحف عقب وفاة النبي ﷺ، وتدوين السنة في مرحلة لاحقة على صورة رواية الحديث تشكلت تراتبية حتمية في الأدلة الدينية، ولعل وضع القرآن في المرتبة الأولى، والسنة في المرتبة الثانية بين المصادر الدينية الأساسية يعود إلى الفرق الوجودي بين الله تعالى والنبي ﷺ. والحال أن القرآن والسنة كانا زمن نزول الوحي متداخلين مع بعضهما، وكان الصحابة ينظرون إليهما ويتصورون وضعهما المتداخل والمتلاصق كوضع الظفر واللحم. ومقابل ذلك أصبح المسلمون مع اتخاذ العلوم الإسلامية شكل الأنظمة المستقلة ينظرون إلى القرآن والسنة على أنها مصدران أو دليان شرعيان مستقلان عن بعضهما، والأبعد من ذلك فقد ظهر من قال بفكرة تقدم القرآن على السنة في مطلق الأحوال أيضاً. مع أن الواقع أو الحقيقة تؤكد على أن النبي ﷺ وأحياناً الصحابة أيضاً كانوا يقدمون على أمور وتصرفات في الحياة اليومية ابتداءً، ثم ينزل الوحي عقبها. وتعد روايات أسباب النزول، وموافقات عمر رضي الله عنه، أو الروايات المذكورة تحت عنوان «فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»^(١٧) خير شاهد على هذه الحقيقة.

ومن الجدير أن نذكر هنا أفكار وآراء موسى جار الله (١٨٧٥ - ١٩٤٩) حول العلاقة بين القرآن والسنة. فحسب رأي جار الله فإن السنة كمصدر للعلم والعمل في الإسلام تتقدم على القرآن. وبناء على ذلك يجب أن ترد السنة في تراتبية الأدلة الشرعية قبل القرآن أيضاً. لأنه أول ما تم بيان الحكم في الإسلام إنما تم عن طريق السنة، ثم جاء وحي القرآن ليؤيد أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته ويشبثها. وبعبارة أخرى فقد تم بيان وتحديد أسس وقواعد وأركان الدين الأساسية عن طريق السنة أولاً، ثم نزل وحي القرآن ليؤكد على هذه الأسس والقواعد ويشبثها. ومثال ذلك الصلاة، حيث تم بيان أركان الصلاة وشروطها وأوقاتها من خلال السنة أولاً،

(١٥) أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، بيروت، ٢٠٠٠، ١٣، ١٤٩.

(١٦) الدارمي، "المقدمة"، ٤٩.

(١٧) أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢، ٩٢-

ثم تم تأكيد كل ذلك وتثبيتها بالآيات القرآنية التي نزلت عقبها. فمثلاً يُعد الوضوء أحد أهم شروط الصلاة، ولم تنزل الآية المتعلقة به (المائدة، ٦) إلا في السادسة للهجرة. وقد جعل النبي ﷺ وقفة عرفة أهم أركان الحج من خلال قوله «الحج عرفة»^(١٨)، بينما يرد هذا الأمر في القرآن من خلال الحديث عن ركن غير فرض للحج فقط. ومن جهة أخرى، فإن الصيام أول ما كان الصيام في الإسلام إنما كان عن طريق السنة، وأما الآيات المتعلقة بالصيام فنزلت تأييداً وتأكيداً لعبادة الصوم المستندة إلى السنة^(١٩).

إن مقارنة جار الله هذه حول العلاقة بين القرآن والسنة تُعد مهمة وقيمة للغاية بالنسبة إلينا على أقل تقدير؛ ولكن التعميم الوارد هنا قد يكون محل نقد ونظر. وهذا النقد قد يكون محققاً استناداً إلى حقائق ووقائع حدثت في عهد النبي ﷺ، وهي أن النبي كان أحياناً ينتظر نزول الوحي، ويجد نفسه في وضع حرج عند انقطاع الوحي عنه، وكذلك كان يتعرض للتنبيه والعتاب عن طريق الوحي^(٢٠). ولكنه مع ذلك يمكن القول على ضوء مصادر السير والتفسير أن المشهد العام السائد في عهد النزول يؤيد بدرجة كبيرة مقولة: «السنة تتقدم على القرآن» وتصوبه.

علينا أن لا ننسى أن الإسلام إنما بدأ مع النبي ﷺ الذي بلغ القرآن للناس وبينه لهم، ومع أول الناس المحيطين به الذين تلقوا خطابه وآمنوا به. وكانت السنة في عهد الرسالة التي امتدت لثلاثة وعشرين عاماً العامل المتقدم والمحدد في الحياة العملية. وإذا أردنا الحديث من الناحية الفقهية فإن السنة كانت في غالب الأحيان تحدد المسائل العملية للمجتمع من خلال اللجوء إلى ثقافة المعروف والمنكر، وأما وحي القرآن فقد كان يؤكد على هذه المسائل العملية بخطوط عريضة رئيسة. فالشريعة لم تبدأ بوحي القرآن، إذ من المعلوم أن المجتمع العربي في زمن النزول كان يمتلك نمط حياة، وقواعد اجتماعية مثل الأعراف والعادات التي توارثها منذ زمن بعيد ولاقت استقراراً واستمرارية بشكل ما. ففي هذه الأرضية التاريخية والاجتماعية نزلت بيانات القرآن، وعلى هذه الأرضية تشكلت رؤية جديدة للعالم. وإن وحي القرآن بين من إحدى النواحي أن أعمال النبي ﷺ وممارساته التطبيقية غير مردودة. ويمكن تقييم الآيات المتعلقة بالصلاة عامة، وبصلاة الجمعة خاصة ضمن هذا السياق. حيث إننا نميل إلى فهم هذه الآيات نسبةً إلى الله تعالى على الشكل الآتي: "إن الصلاة التي فرضها عليكم رسول الله هي الصلاة التي فرضتها عليكم ابتداءً". ولكن في الواقع فإن الوحي قد أكد وأيد ناحية الصلاة العملية التي نفذها وطبقها النبي ﷺ^(٢١).

يذهب أوغسطس بيبيل August Bebel وهو محق في ذلك إلى أنه إذا أراد دين جديد كسب أنصار، وتحقيق

(١٨) أبو داود، المناسك، ٦٩.

(١٩) موسى جار الله ببيغيف، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠، ص، ٧-٩.

(٢٠) محمد غورمز، «مفهوم السنة عند موسى جار الله»، موسى جار الله ببيغيف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢، ص، ٩٨.

(٢١) علي باردك أوغلو، «الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟»، مجلة أبحاث أسكي بني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩ (٢٠١٤)،

انتشار له في المجتمع فلا بد أن تتسجم تعاليم ذلك الدين مع مستوى ثقافة المجتمع. حيث إن تخلف التعاليم الدينية عن المستوى الثقافي السائد وسط البيئة الاجتماعية التي تهدف للانتشار فيها أو تفوقها على مستواها من شأنه أن يؤثر سلباً على تطور ذلك الدين وانتشاره. ففي الحالة الأولى سوف ترضي تعاليم هذا الدين ومبادئه على أحسن الاحتمالات الطبقات الدنيا من أصحاب المستوى الثقافي المنخفض، وأما في الحالة الثانية فسوف ترضي الطبقات العليا من المجتمع المستهدف. ولكن في كلتا الحالتين سرعان ما ستفقد حظوظها في إحداث تأثير مستدام، ومن ثم فإن هذا الدين وتعاليمه إما سينتهي ويختفي تماماً، أو سوف ينبعث هذا الدين بعد فترة وربما بعد عدة قرون من جديد، ويستعيد إمكانية الانتشار في وسط مثمر بناء على تجدد الظروف، وبعبارة أخرى: وصول شرائح معينة من المجتمع إلى مستوى ثقافي وتطوري أعلى من شأنها أن توفر بيئة مناسبة لها من حيث المستوى الثقافي^(٢٢).

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حفاظ أي دين من الأديان وتعاليمه على وجوده بشكل مستمر ويرتبط بتصرفات وسلوكيات ومواقف أتباعه، لا شك حينها سندرك بشكل أفضل ما مدى أهمية الثقافة والتراث ومكانتهما بالنسبة للدين. فأكبر نجاح حققه النبي ﷺ هو التراث الجديد الذي أسسه مع الأخذ بعين الاعتبار ثقافة المعروف والمنكر القديمة. والمقصود من هذا التراث الجديد هو السنة. وأهم فرق بين التراث الذي كان موجوداً زمن النزول وبين ذلك الموجود في وقتنا الحاضر هو أن سلوكيات وتصرفات وأفعال كل من النبي ﷺ والمسلمين الأوائل كانت خاضعة للمراقبة عبر الوحي. فأهمية السنة كتراث جديد تعود بدرجة كبيرة إلى هذا الأمر.

إن ما نسميه بالسنة اليوم إنما كان بالنسبة لجيل الصحابة إرشاد النبي وقيادته الفعلية. فجيل الصحابة لم يكن يعرف قضايا وتساؤلات مثل: "القرآن يكفيننا"، أو هل ما قاله النبي ﷺ نتاج الوحي، أم اجتهاد شخصي منه؟، وهل يمكن للنبي أن يسن أحكاماً خارج القرآن؟ وإن الادعاء بوجود مثل هذه القضايا والتساؤلات في ذلك العهد انطلاقاً من بعض الأحداث المنفردة وتعميمها غير قابل للإثبات كثيراً. فيجب تناول هذا النوع من القضايا ودراستها مع الأخذ بعين الاعتبار وقت ظهورها في التاريخ الإسلامي، وكيفية ظهورها، والظروف التي ظهرت خلالها^(٢٣).

وإذا أردنا إجمال الموضوع نقول: لم ينظر الصحابة إلى القرآن الكريم ولم يتصوروه بمعزل عن سنة النبي ﷺ، أو على أنه مستقل عنها، وإنما وعوه وفهموه من خلال هدي النبي ﷺ. وفضلاً عن ذلك فإنهم كانوا يرجعون إلى النبي ﷺ بخصوص مطالبهم المتعلقة بالله تعالى أو التي يبغونها من الله تعالى. وهناك الكثير من

(٢٢) أوغسط بيبيل، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١، ص، ٩-١٠.

(٢٣) للاطلاع على تقييم أوسع حول ماهية السنة في عهد النزول، ووظيفتها وأهميتها راجع: صلاح الدين بولات، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣، ص، ١٦-١٧.

الآيات والعبارات القرآنية التي تُعد شواهداً وأدلة على هذه الحقيقة، ومن أمثلة ذلك، عبارات: {يسألك}، و {يسألونك}، وكذلك الآيات: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ [أيها النبي] عِبَادِي عَنِّي [كيف يدعوني] قُلْ إِنِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِلَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ [البقرة]، و: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا إِخْوَلَةَ بِنْتُ ثَعْلَبَةَ [وتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١٥٧﴾﴾ [المجادلة]، ويُعد مطلع الآية ١٠١ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْتَأْذِنُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّعَ لَكُمْ نَسْوَأَكُمُ﴾ أبرز الأمثلة وأكثرها لفتاً للأنظار حول تداخل علاقة الصحابة بالقرآن مع السنة وترباطها مع بعضها البعض. وتدل هذه الآية الأخيرة على أن الصحابة أقاموا مع القرآن علاقة وجودية، وليست معرفية. ولا تترك مجالاً لإقامة علاقة أخرى مع القرآن أمام الصحابة الذي يعون ويعرفون تماماً أنهم سوف يتعرضون للتحذير أو اللوم والعتاب الإلهي إذا ما صدر عنه أدنى تصرف أو عبارة خاطئة.

لقد وعى الصحابة القرآن وعرفوا أنه القرار الإلهي الذي صدر على لسان رسول الله، وطبق من قبله على أرض الواقع، وشهدوا في الوقت ذاته نزول الوحي بأعينهم وآذانهم، ومن ثم فقد أضافوا على علاقتهم بالقرآن بعداً عاطفياً كبيراً، وولّد هذا البعد عندهم حاجة إلى كتابة القرآن تبركاً به من جانب، وبدافع الحفاظ على الآيات التي نزلت في بيئته كانوا شاهدين عليها باعتبارها أمانة مقدسة بين أيديهم من جانب آخر. فالحديث في المصادر المتعلقة بتاريخ القرآن عن عدد كتبه الوحي الذي يزيد عن أربعين كتاباً^(٢٤) يثبت أن الأمر متعلق بالدافع العاطفي المذكور، أكثر من سعي النبي ﷺ أو محاولته تشكيل مؤسسة واسعة وكبيرة بهذا القدر تهتم بكتابة الوحي. ويمكن تقييم ردود الفعل التي صدرت تجاه حرق بعض الصحابة مصاحفهم الخاصة مثل ابن مسعود وغيره ضمن هذا السياق أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الروايات المختلفة التي تتحدث عن رفع بعض السور أو نسخها أو الآيات أثناء مرحلة النزول تثبت أن تصور الصحابة للقرآن في ذلك العهد تختلف كثيراً عن تصور القرآن المتمحور على المصحف الذي ساد في المرحلة التاريخية اللاحقة، وخاصة بعد عملية التدوين التي قام بها الخليفة عثمان بن عفان. فحسب الرواية التي ينقلها عروة بن الزبير عن أم المؤمنين السيدة عائشة فإن سورة الأحزاب كانت على زمن النبي ﷺ تتكون من مائتي آية، بينما وصل عدد الآيات هذا إلى ثلاث وسبعين آية خلال عملية جمع واستنساخ القرآن في عهد عثمان. ووفقاً لما يرويهِ زر بن حبیش عن أبي بن كعب فإن سورة الأحزاب كانت كبيرة بحيث يمكن مقارنتها بسورة البقرة تقريباً، وكان يوجد فيها آية الرجم أيضاً. ولكن تم فيما بعد إلغاء «رفع» قسم كبير من هذه السورة بما في ذلك مضمون آية الرجم. وأما الروايات المنسوبة إلى أبي موسى الأشعري فإنها تشير لنزول سورة مشابهة لسورة التوبة زمن الوحي، ولكنها رفعت فيما بعد، أو نزول سورة مشابهة للسور التي تبدأ بـ«سبح لله»، ولكن تم نسيان هذه السورة فيما بعد^(٢٥).

(٢٤) انظر: مصطفى أوزترك، وهادية أونصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧، ص، ١٢٣-١٣٨.

(٢٥) انظر: السيوطي، الإقتان، ٢، ٧١٨-٧١٩.

حتى وإن أصر العلماء المسلمون في العصور المتأخرة على فكرة أو مفهوم الموثوقية بحق القرآن من ناحية عدم اعتمادهم أو اعتبارهم لأي من الروايات المذكورة آنفاً وأمثالها، والقول بضرورة الثقة والتصديق التام بأن القرآن وصل إلينا دون تغير ولو بحرف واحد، فإن هذه الإصرار لا يغير شيئاً من حقيقة أن تصور القرآن لدي جيل الصحابة مختلف كثيراً عن التصور الموجود عند سائر أجيال المسلمين الأخرى. فقبل كل شيء لم يُتصور القرآن ولم يُنظر إليه بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة على أنه نص يجب تركه كميّرات لأجيال المسلمين اللاحقة، وإنما تم تصوره على أنه إرشاد وهدى إلهي متعلق بحياتهم وجوانبها الأخلاقية، ولهذا لم يستغربوا أبداً من نسخ بعض الآيات لفظاً أو حكماً عند حدوث تغير وتحول في ظروف حياتهم. وعلاوة على ذلك فإن مهمة النبي ﷺ لم تكن كتابة القرآن وتدوين الخطاب الإلهي، ونقله وإيصاله كنص إلى الأجيال اللاحقة، وإنما كانت وظيفته الأساسية هي تقديم الرسالة، وبيان ضرورة تنظيم الحياة بموجب هذه الرسالة الإلهية، ولهذا عندما جاء عمر بن الخطاب إلى أبي بكر بعد استشهاد الكثير من حفاظ القرآن في معركة اليمامة وعرض عليه جمع القرآن في نص مكتوب واحد استغرب أبو بكر المسألة، ولم يقدم على مثل هذا العمل في أول الأمر.

حتى هذه المعلومات الواردة في أشهر رواية متعلقة بتاريخ تدوين القرآن وتحويله إلى نص كافية للدلالة على أنه كان عند بعض الصحابة على الأقل تصور للقرآن مختلف كثيراً عما لدى أجيال المسلمين اللاحقة. وباختصار لقد تصور الصحابة القرآن ونظروا إليه على أنه نص حي ومفتوح، ومكنهم هذا التصور من التعامل مع حالات النسخ أو الرفع التي كانت تحدث لبعض السور والآيات القرآنية أثناء فترة النزول باعتبارها حالات عادية وطبيعية. لأن الصحابة فهموا الكلام والخطاب الإلهي على ضوء هدي النبي ﷺ وإرشاده، وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثير من آيات القرآن نزلت بحقهم أو بحق أفعال أقدموا عليها، ولهذا فإن فهم القرآن بالنسبة إليهم أصبح بمثابة فهمهم لأنفسهم أو لأفعالهم وتصرفاتهم.

ولأن الصحابة لم يتصوروا علاقتهم بالقرآن مع سنة النبي ﷺ، ومن ثم لم يتصوروا أو لم ينظروا إلى الآيات القرآنية على أنها شيفرات قانونية يمكن اللجوء إليها والاعتماد عليها لحل كل مشكلة فردية فإنهم اتبعوا طريقة معتمدة على تجربة «السنة الحية» في حل المشكلات التي ظهرت مع حدوث التحولات والتطورات الاجتماعية التي ظهرت لاحقاً، وخاصة في الفترات التي اعقبت انتهاء الوحي. والذي نقصده بالسنة الحية هو تجربة الحياة الإسلامية التي عاشها وطبقها النبي فعلياً وبشكل متداخل مع الوحي الإلهي، وخاصة تلك التي حمل الصحابة على تطبيقها بالنيابة (المشاهدة، والاقْتداء). وقد ظل الصحابة بعد وفاة النبي ملتزمين ومتماشين مع هذا الفهم والوعي والبصيرة الإسلامية التي كسبها خلال هذه التجربة الحياتية الممتدة لثلاثة وعشرين عاماً، واتبعوا مع المشكلات الجديدة التي ظهرت مع مرور الزمن منهج حل قائم على الرأي والاجتهاد والذي أنتجوه بالوعي والفهم والبصيرة ذاتها.

ومن الأمثلة على الاجتهادات والتطبيقات المعتمدة على تجربة السنة الحية المتوارثة عن النبي ﷺ: حكم

أبي بكر رضي الله عنه في مسألة الكلاله برأيه، ومحاربتة مانعي الزكاة من الأعراب، وجمع القرآن في عهد أبي بكر، وما قام به عمر بن الخطاب رضي الله عنه من اجتهادات وممارسات تبدو غير منسجمة مع الكثير من ألفاظ الأحكام الصريحة الواردة في القرآن الكريم، ومن ذلك فرض الزكاة على الجياد، وجعل صلاة التراويح جماعة، وحظر حج التمتع، وعدم إقامة حد السرقة على العبد السارق من مال سيده بقوله: «أرسله فلا قطع عليه، خادمكم أخذ متاعكم»، وكذلك ما قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه من اجتهادات، مثل وقف العمل بتقصير الصلاة لعل السفر أثناء الحج خشية أن يعتاد الجهال والعوام الذين كثر عددهم على أداء صلوات الفرض ركعتين بدل أربعة في كل الأحوال، والأمر بالأذان الثاني وقت صلاة الجمعة، وكذلك اجتهاد الإمام علي رضي الله عنه بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، واجتهاد معاوية رضي الله بجواز أن يرث المسلم الكافر^(٢٦). لا شك أن لعمر رضي الله عنه مكانة مختلفة ومتميزة بين كل هؤلاء الصحابة؛ لأن الاجتهادات والممارسات التي قام بها عمر رضي الله عنه بشأن حرمان المؤلفه قلوبهم من حصتهم من أموال الزكاة، وحد السرقة، وتقسيم الأراضي المفتوحة تُعد براهية راديكالية وصعبة الفهم والتفسير للغاية وذلك من ناحية فكرة سريان أحكام القرآن على كل زمان ومكان وهيمنتها التاريخية. وكما هو معلوم فإن فضل الرحمن يقدم اجتهادات وممارسات عمر المذكورة كأمثلة يعتمد عليها في آرائه حول كيفية فهم وتفسير الأحكام الشرعية اليوم في سياق القرآن والتاريخية، بينما يطرح معارضو التاريخية الكثير من الآراء والتفسيرات دفاعاً عن ادعاءاتهم، مثل قولهم: «إن عمر لم يخالف شيئاً من أحكام القرآن، أو أنه لم يأت في أي مسألة باجتهاد من شأنه أن يشكل دليلاً ومستنداً للمقاربة التاريخية». إلا أن اجتهادات وأعمال وتصرفات عمر تعني بشكل واضح وصریح تعليق المقتضيات اللفظية لبعض الأحكام الواردة في القرآن، وذلك في إطار الواقع الاجتماعي لذلك العصر.

ومثال ذلك: تحدد الآية ٣٠ من سورة التوبة المصارف التي يجب إعطاؤها أموال الزكاة بشكل واضح وصریح، ويرد بين هذه المصارف فئة المؤلفه قلوبهم. والمؤلفه قلوبهم هم إما أناس من غير المسلمين يراد استمالتهم للإسلام وكسب تعاطفهم مع المسلمين بالعطاء من مال الزكاة، وإما قوم من زعماء الكفار والمشركين يعطون من مال الزكاة أملاً بدخولهم الإسلام، أو لدفع ضرر محتمل قد يصدر عنهم، أو ليطلب منهم حماية بلاد المسلمين من الأعداء والدفاع عنهم. وإما هم قوم من حديثي الهداية والإسلام فيعطون من مال الزكاة لتبشيتهم على الإيذان. ومن المعلوم أن النبي ﷺ قد أعطى الكثير من الأشخاص أعطيات مادية ومالية بقصد دفع شرهم أو تأليف قلوبهم واستمالتهم للإسلام، وحققت هذه السياسة نتائج إيجابية.

ومن جملة هؤلاء المؤلفه قلوبهم أبو سفيان بن حرب من بني أمية، والحارث بن هشام من بني مخزوم، وصفوان بن أمية من بني جمح، وسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى من بني عامر بن لؤي، وحكيم بن

(٢٦) بنيامين أرويل، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧، ص، ٣٦١ - ٤٣١؛ خير الدين كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥، ص، ٦٩ - ٧٩.

حزام من بني أسد، وسفيان بن حارث من بني هاشم، وعيينة بن حصن من بني فزارة، وأقرع بن حابس من بني تميم، ومالك بن عوف من بني نادر، وعباس بن مرداس من بني سليم، والأعلى بن حارثة من بني ثقيف. حيث أعطى النبي ﷺ لكل رجل منهم مائة بعير^(٢٧)، وسمي هؤلاء بـ«أصحاب المئين». وكذلك تلقى آخرون من قريش أعطيات متفاوتة مثل محرمة بن نوفل الزهري، وعمير بن وهب الجمحي، وهشام بن عمر العامري. وجاء في رواية أن عباس بن مرداس لما أعطي أباعر قليلة سخط وقال:

فَأَصْبَحَ نَهْبِي وَنَهْبُ الْعَبِيدِ... يَبِينُ عَيْنَةَ وَالْأَقْرَعَ
وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تَدْرَأَ... فَلَمْ أُعْطَ شَيْئًا وَلَمْ أُمْنَعِ.

فقال النبي ﷺ: «اذهبوا فاقطعوا عني لسانه» بمعنى أسكتوه بشيء من العطايا، فأعطوه حتى رضي

وسكت^(٢٨).

وكان عطاء المؤلفات قلوبهم من أموال الزكاة مستمراً في بدايات خلافة أبي بكر أيضاً. ولكن عمر بن الخطاب عارض تخصيص أبي بكر عطاء لشخصين من هذه الفئة بحجة أن الإسلام قد انتشر، وقويت شوكة المسلمين، ولم يعد هناك حاجة لهؤلاء. فحسب ما ورد في المصادر أن كلاً من الأقرع بن حابس من زعماء قبيلة تميم، وعيينة بن حصن من زعماء فزارة جاء إلى أبي بكر وطلباً منه أن يقطعها إياها وكتب لهما بذلك كتاباً، وأشهد لهما وأشهد عمر، ولم يكن عمر حاضراً المجلس. فانطلقا إلى عمر ليشهداه على ما فيه، فلما قرأ على عمر ما في الكتاب، تناوله من أيديهما فتفل فيه فمحاها، وقال لهما: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعز الإسلام. فاذهبا فاجتهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن أُرعتما»^(٢٩) فأسدل بذلك الستار على فصل المؤلفات قلوبهم.

يذهب بعض الباحثين في العصر الحديث إلى أن المقصود في هذه الرواية الأرض وليس أعطية المؤلفات قلوبهم المخصصة من مال الزكاة، ومن ثم فإن عمر بن الخطاب لم يخالف مقتضى حكم وارد في القرآن، بينما يتحدث باحثون آخرون عن توقيف أو تعليق الحكم بسبب حالة عرضية، معتقدين أنهم فندوا بذلك مذهب المقاربة التاريخية^(٣٠). هذا مع أنه ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات قلوبهم تلقوا أعطيات أو مساعدات مادية فعلية من أموال الزكاة خلال عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين جاؤوا بعد أبي بكر، حتى إن كتب الفقه تذكر أنه انعقد الإجماع بين الصحابة حول سياسة عمر بن الخطاب بشأن المؤلفات قلوبهم. فمثلاً حسب ما يذكره الفقهاء الحنفية من أمثال الكاساني (٥٨٧ / ١١٩١)، وابن الهمام (٨٦١ / ١٤٥٧) فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن

(٢٧) الطبري، جامع البيان، ١٠، ٥٢٠.

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨، ٨، ١١٤.

(٢٩) أبو محمد بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣، ٦، ١٨٢٢.

(٣٠) للاطلاع على المزيد من المعلومات والتقييمات حول هذه الآراء والأفكار راجع: صافت كوسا، «بعض أعمال عمر بن الخطاب - نظرة على خلافات تغير الأحكام»، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (٢٠٠٦)، ص ١٨ - ٢٩.

الحكم المتعلق بنصيب المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة، قد نسخ وانتهى أثره. حيث إن الحكم المذكور قد انتهى إما لأنه كان محدوداً بحياة النبي ﷺ، وإما لانتفاء مناط الحكم^(٣١).

إن هذا العمل يعني إبطال حكم وارد في القرآن عن طريق الرأي والاجتهاد ضمن حالة تاريخية معينة. ولا شك أن وقف العمل بهذا الحكم لا يسري على الأزمنة، إلا أن أحكام القرآن لم تنزل بدورها لتطبق في كل الأزمنة وسائر الظروف والأحوال. فالحكم الذي توقف العمل به في زمن عمر بن الخطاب قد يجد الأرضية المناسبة في زمن آخر ويعود إلى التطبيق مجدداً، ولكن موضوع بحثنا هنا ليس مسألة إمكانية العمل بحكم قرآني متوقف في زمن معين خلال زمن آخر أم لا، وإنما موضوعنا هو أن الأحكام المذكورة لم تنزل لتطبق في كل الظروف والأحوال بصورة مطلقة.

فهذه هي الفكرة أو الطرح الذي تبناه المقاربة التاريخية. وأما أصحاب الفكر المخالف والمعارض لهذا الاتجاه فعندما يعترضون على المقاربة التاريخية التي يصفونها بـ«الحدائية» فإنهم يتبنون بذلك موقفاً حدثياً يمثل خيانة للتراث والتوجهات التقليدية التي توافق عليها العلماء، وإنهم باسم التراث واتباع الاتجاه التقليدي يلغون التراث ولا يلغون له بالاً، وفوق ذلك فإنهم في حالة تحجبط وتناقض وبعد عن المبدأ مثل قولهم: «إننا اليوم نقرأ ما نعرفه على حساب التناقض مع أنفسنا بغض النظر عما قاله الصحابة وعلماء السلف أو فعلوه».

يقول الإمام الماتريدي في سياق الآية ٦٠ من سورة التوبة أن النبي ﷺ في بدايات الإسلام كان يداري المشركين والمنافقين فيعودهم ويعطيهم الأعطيات لما كان فيه الإسلام والمسلمون من ضعف وقلة، ولكن لما تغير الحال وأعز الله الإسلام وقويت شوكة المسلمين توقف عن اتباع هذه السياسة، ثم بعد ذلك يعرج الإمام على فعل عمر بن الخطاب فيصف منعه نصيب المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة بـ«النسخ بالاجتهاد»، ويلفت الانتباه إلى أن هذه الآية تدل على جواز النسخ بالاجتهاد لانتفاء الحالة التي كانت سبباً للحكم، فيقول: «وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد؛ لارتفاع المعنى الذي به كان»^(٣٢). والنتيجة، لقد أقدم عمر بن الخطاب على وضع حد لهذا الحكم وأنهى العمل به نظراً لانتفاء العلة التي كانت وراء حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من مال الزكاة مع تغير حال الإسلام والمسلمين وتمتعهم بالقوة والمنعة، ومن ثم انتهاء المصلحة المرجوة من الحكم. سواء فُسر هذا الاجتهاد باعتباره تعليقاً للحكم، أو إلغاءً له كلياً فإنه يبدو في المحصلة وبشكل قاطع أنه كان لدى الصحابة إدراك وتصور أن أحكام القرآن فيما يتعلق بالميدان التشريعي والتنظيم الاجتماعي لم تنزل بقصد تطبيقها في مطلق الأحوال والظروف، ولهذا لما تبين لهم أن المعنى والمقتضى الظاهر لألفاظ الآية التي تحتوي على الحكم لم يعد يتوافق ويتلاءم مع الظروف القائمة، ومن ثم لم يعد الحكم المذكور يحقق الفائدة والمصلحة المرجوة، فإنهم وضعوا حداً لتطبيق الحكم في حياتهم العملية، وأنهوا العمل به.

(٣١) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤، ٢، ٤٥؛ كمال الدين محمد ابن المهام، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩، ٢٠١، ٢.

(٣٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، ٦، ٣٩٢.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الرواية المشهورة التي تتحدث عن بعثة معاذ بن جبل كقاض إلى اليمن وجوابه على سؤال النبي عن كيفية الحكم في المسائل. حيث تذكر هذه الرواية أن إجابته كانت أنه سوف يحكم فيها بها في كتاب الله، وإن لم يجد فيحكم بسنة رسول الله، وإن لم يجد فسوف يجتهد ويحكم برأيه^(٣٣). فهذه الرواية وبغض النظر عن بعض الشبهات التي تدور حول ثبوتها تشكل على الأقل الأرضية للمفهوم التقليدي بشأن ترتيب الأدلة الدينية. وبعبارة أوضح، لقد أجاب معاذ بن جبل على سؤال رسول الله حول المصدر الذي سوف يعتمد عليه أو يرجع إليه إن لم يجد حكم المسألة في القرآن والسنة بقوله: «أجتهد رأياً»، وإن تعبير «اجتهاد الرأي» الذي ظهر بناء على تقدير جواب معاذ بن جبل هذا يمثل أهم مرحلة في عملية الوصول إلى معنى مصطلح الرأي وبشكل خاص الاجتهاد^(٣٤).

وإلى جانب ذلك فإن العبارات التي استخدمها عمر بن الخطاب في كتابه الذي أرسله إلى قاضي الكوفة شريح (ت: ٨٠ / ٦٩٩) الذي يُعد من كبار فقهاء التابعين تشير بدورها إلى هذه النقطة: «إِذَا وَجَدْتَ شَيْئًا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاقْضِ بِهِ، وَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى غَيْرِهِ. وَإِنْ أَتَاكَ شَيْءٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاقْضِ بِمَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَإِنْ أَتَاكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَمْ يَسُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْضِ بِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ. وَإِنْ أَتَاكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ أَحَدٌ قَبْلَكَ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَجْتَهِدَ رَأْيَكَ فَتَقْدَمْ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَتَأَخَّرَ فَتَأَخَّرْ»^(٣٥).

قد يُنظر إلى محتوى هذه الرواية الأخيرة على أنه نتاج لعملية بناء وإنشاء تاريخ يعود إلى الوراثة، وذلك لكونه يذكرنا بالتراتبية المتعلقة بالأدلة الدينية ومصادر التشريع الموجودة في تراث أصول الفقه، وهي: «القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس». ولكن المصادر الكلاسيكية تحتوي على أقوال كثير من مشاهير الصحابة تحت أو تشجع على الاجتهاد والرأي. مع أنه توجد روايات ونقول تفيد أن هؤلاء الصحابة أنفسهم ذهبوا إلى ضرورة الحذر من الرأي وتجنبه^(٣٦). وإن ورود روايات متضاربة وغير منسجمة مع بعضها حول موقف الصحابي الواحد في مسألة الرأي يعكس الصراع المشهور في التراث العلمي الإسلامي بين أهل الحديث وأهل الرأي، وذلك أكثر من كونه إشارة إلى تغيير الصحابي لرأيه بشكل قاطع وحاد جداً في هذه المسألة. إلا أن هذه الحالة تنطبق على رواية معاذ أيضاً^(٣٧). وكذلك يمكن تقسيم الروايات التي تدم إعمال الرأي في تفسير القرآن ضمن الإطار ذاته أيضاً.

(٣٣) أبو داود، «الأقضية»، ١١؛ الترمذي، الأحكام، ٣.

(٣٤) يونس أب آيدن، «الرأي»، اسطنبول، ٢٠٠٨، ٣٥، ٣٧.

(٣٥) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ١١٥.

(٣٦) انظر: أبو المعالي ركن الدين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧، ٢، ١٥-

١٧؛ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ٩٧-١٢٤.

(٣٧) إن استعمال معاذ بن جبل مصطلحاً فقهياً ناضجاً جداً متمثلاً بقوله: أجتهد رأياً "يشير الشكوك حول الرواية من ناحية الثبوت، ويستدعي إلى الأذهان الفكرة القائلة إن هذه الرواية اختلفت على خلفية الخلافات الدائرة بين أهل الحديث وأهل الرأي. وإلى جانب ذلك، فمن المعلوم أنه تم قبول رواية معاذ في التراث. وإن إشارتنا إلى هذه الرواية فتعود إلى القبول التقليدي بها، وإلى مراجعة المقاربة التقليدية وإخضاعها للتحقيق عن طريق التراث.

وإذا تركنا ماهية أو طبيعة الروايات المتعلقة بمسألة الرأي جانباً، فإن الأعمال والتطبيقات العديدة التي قام بها كثير من الصحابة في ميدان التشريع والتنظيم الاجتماعي بعد وفاة النبي ﷺ لا تدع مجالاً للشك في مسألة إعمالهم الرأي والاجتهاد في استصدار كثير من الأحكام والفتاوى بشأن الميدان المذكور. ومن جهة أخرى، فإن رواية معاذ وإن كانت تبدو وكأنها تشير إلى أن الصحابة قد استخدموا آيات القرآن في زمن النزول كشيء من التشريعية في مسائل خاصة ومحددة، إلا أن الأمر الأهم من ذلك والأكثر لفتاً للأنظار أنها تدل على إمكانية ظهور جملة من المسائل التي لا حكم لها في القرآن والسنة رغم أن النبي ﷺ ما يزال على قيد الحياة، والوحي لم ينقطع بعده، وإمكانية إصدار الصحابي الذي يشغل منصب القضاء الحكم في تلك المسائل بالرأي والاجتهاد مباشرة بدلاً من الرجوع إلى النبي ﷺ.

حتى ولو كانت رواية معاذ بن جبل غير ثابتة ولا أصل لها، إلا أن نمط استعمال هذه الرواية في مصادر أصول الفقه الكلاسيكية يدل أو يثبت أن العلماء التقليديين قد سلموا بحقيقة أن النصوص حتى في زمن النزول لم تتطرق إلى الحديث عن كافة أحداث وأحوال الحياة، ولم تضع الحلول لكافة المشكلات والقضايا، ولهذا كان اللجوء إلى الرأي والاجتهاد أمراً حتمياً لا مفر منه. وقد تطرق الشهرستاني (١١٥٣ / ٥٤٨) إلى هذا الأمر بقوله: «نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار»^(٣٨).

لا بد أن نبين هنا وبشكل خاص أن هناك اتفاقاً أو تطابقاً تقريبياً بين كافة المدارس حول الإقرار بوجود الرأي في عهد الصحابة. وحتى إن إمام الحرمين الجويني (٤٧٨ / ١٠٨٥) يذكر أن هناك إجماعاً بين الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم على العمل بالرأي، وأن تسعة أعشار الفتاوى والأحكام القضائية لا صلة لها بالمعاني الصريحة والظاهرة للآيات والأحاديث، وإنما تستند إلى الرأي المحض، حيث يقول: (...ومن أنصف من نفسه لم يشكك عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر)^(٣٩). وفي الواقع فإن مسألة ما إن ما كان الصحابة قد اجتهدوا في حياة النبي أم لا مسألة خلافية بين الأصوليين. فالبعض يرى عدم جواز اللجوء إلى الاجتهاد في حياة النبي ﷺ لأن إمكانية الرجوع إليه واستشارته متاحة، إلا أن الفهم أو التوجه السائد المتمركز على رواية معاذ بن جبل يناقض هذا الرأي. ولهذا ذهب الجمهور إلى أن اجتهاد الصحابة في حياة النبي ﷺ ممكن عقلاً، ولكن وردت آراء مختلفة بشأن ما إن كان هذا الأمر أي الاجتهاد قد وقع بالفعل أم لا. فبعض العلماء مثل الباقلاني (٤٠٣ / ١٠١٣) يذكر أن هذا الاجتهاد وقع عندما كان الصحابة بعيدين عن مجلس رسول الله ﷺ، بينما يذهب آخرون مثل الإمام الغزالي

(٣٨) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٢١٠.

(٣٩) الجويني، البرهان، ٢، ١٥.

(٥٠ / ١١١١) إلى أن هذا الاجتهاد جائز في مطلق الأحوال وقد وقع بالفعل، حيث يقول الغزالي: (وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه ﷺ)^(٤٠).

لم يواجه الصحابة في حياة النبي ﷺ مشكلة المرجعية لأن عملية الوحي كانت مستمرة، وكان النبي ﷺ يقوم بمهمة بيان القرآن. إلا أن مسألة الخلافة التي ظهرت عقب وفاة النبي مباشرة وإن كان تم حلها نتيجة للنقاشات والأحداث التي وقعت في سقيفة بني ساعدة خلقت مشكلة المرجعية التشريعية المتمثلة بالخلاف على الجهة المخولة بالتشريع، أو تفسير التشريع، وكيفية ذلك، وشكلت نظراً لماهيتها وطبيعتها محور خلاف أكثر تجذراً واستمراراً. لم يكن لدى الصحابة شبهة حول مرجعية القرآن، ولكن لم يكونوا واثقين بما إن كان لهم صلاحية بيان القرآن وتفسيره مثلما فعل النبي ﷺ أم لا.

والنتيجة: اتضح أن الوجود النصي للقرآن لم يكف لإيجاد الحلول للمشكلات والقضايا القائمة، وأن هناك حاجة إلى الاستعانة ببيانات النبي ﷺ وتفسيراته، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تبين أن هذا العون بدوره لم يعد كافياً أيضاً. لأن بيانات نصوص القرآن والسنة كانت محدودة ومحصورة بعدد معين، ومع أن احتمالات الفهم والمعاني قوية وكثيرة إلا أنها كانت هي الأخرى محدودة وسلبية على حد سواء. ولهذا كان هناك حاجة لأن ينهض أناس بوظيفة شبيهة بوظيفة رسول الله ﷺ حتى يتم الحفاظ على ديناميكية وفعالية القرآن والسنة. وهذه هي الحاجة التي ولدت مصطلح «الاجتهاد بالرأي» الذي تم التعبير عنه في الحوار المشهور المسمى بحديث معاذ^(٤١).

والحاصل أن مسألة وجود الرأي والاجتهاد وانتشارهما واستعمالهما في عهد الصحابة حقيقة واقعة لا خلاف فيها. وبغض النظر عن مذاهب الصحابة في موضوع ماهية الرأي وتوصيفه، أي سواء أكانوا قد وصفوه وقيموه بأنه إعطاء حكم غير ملزم، أو أنه ترجيح الأحوط، أو اتباع العقل، أو إظهار دلالة النص المهمة، أو الاجتهاد والقياس، فإن كل هذه التقييمات والآراء لا تغير من حقيقة أن الصحابة لم يتبنوا مفهوماً متمثلاً بمحاولة حل كل قضية ومسألة تستجد في الحياة العلمية عن طريق النص مباشرة أو الرجوع إلى النص في كل مسألة من المسائل الجديدة التي يواجهونها، وإنما اعتمدوا على رأيهم في مرات وأحوال كثيرة.

وإن من شأن تأسيس العلاقة مع القرآن من خلال الألفاظ الموجودة في نص المصحف المدون بين دفتي كتاب، وليس من خلال منظور مستند إلى السنة وخاصة «السنة الحية» ومحاولة فهمه وتفسيره في سياق هذه العلاقة المستندة إلى أنطولوجيا الذات والموضوعي، من شأنه أن يخلق إشكالية ومعضلة أكثر من أن يوجد حلاً

(٤٠) أبو المعالي ركن الدين الجويني، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦، ٣، ٣٩٨؛ أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠، ص، ٥٣٢.

(٤١) يونس آيادين، "الاجتهاد"، دائرة المعارف الإسلامية التركية/ الموسوعة الإسلامية، اسطنبول، ٢٠٠٠، ٢١، ٤٣٣. للاطلاع على المزيد راجع: كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص، ٤٣-٥٣.

للمشكلة. وقد تم بيان أن الأمر على هذا النحو بشكل واضح وصريح في خلافة الإمام علي. حيث لما بعث الإمام علي ابن العباس إلى الخوارج لمحاوَرَتهم ومناظرتهم، ومفاوضتهم قال له: «أذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن حاججهم بالسنة».

وجاء وجه آخر أن ابن عباس قال لعلي: «يا أمير المؤمنين! فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل. قال له علي: صدقت، ولكن القرآن حال وجوه تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٤٢). وكذلك يرد في بعض المصادر أنه جرت مناظرة بعد حادثة التحكيم بين الإمام علي والخوارج، ومما قاله له قول ابن الكوي مثل الخوارج: «فخبرنا أترأه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟ فقال علي: إننا لسنا حكمنا الرجال إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»^(٤٣).

قيمة حجية الصحابة في التفسير ومرجعيتهم:

خلال الآونة الأخيرة كثر الحديث والنقاش في أكاديميات الإلهيات حول مسائل وقضايا تتعلق بالتفسير، مثل مسألة ما إن كان التفسير يشكل علماً مستقلاً أم لا، وهل له أصول خاصة به أم لا، وغير ذلك. وفي الواقع فقد تم تناول مسألة ماهية التفسير أو ما الذي يجب أن يكونه التفسير في العصور الماضية وتم التوصل إلى نتائج مهمة في هذا المجال. فتناول التفسير ودراسته إلى جانب التأويل بشكل عام في المصادر الكلاسيكية وتعريفه عن طريق المقارنة يُعد أمراً مهماً وجديراً بالاعتبار. فهذا الأمر في غاية الأهمية من ناحية توضيح قضية ما إن كان المعنى الذي عبر عنه القرآن أو دل عليه في الوسط الأول الذي تلقى خطابه والمعاني التي حملها في العصور اللاحقة أو تم استنباطها واستخراجها منه متساوية من حيث الماهية والدلالة على قصد المتكلم أم لا. مع أنه يجري الحديث في الدراسات الحديثة عن فوارق واختلافات بين التفسير والتأويل، إلا أنه تتم معالجة هذا الموضوع على أنه من قبيل تفرع أو تفصيل متعلق بمعنى هذين المصطلحين واستخدامهما. والحال أن ميدان واستعمال هذين المصطلحين يتعلق بالكثير من المواضيع المهمة، ابتداءً من مجال الأدلة الشرعية، إلى مكانة الرأي والاجتهاد في الميدان الديني وقيمة حجيتهم في تفسير القرآن.

ويمكن القول بشكل أوضح إن من شأن تناول ومناقشة مسألة ما إن كان القول أو البيان الصريح لأحد الصحابة بشأن زمن نزول آية ما من آيات القرآن، ومكان نزولها، وسبب نزولها مساوياً للتفسير أو التأويل الذي يتوصل إليه بشأن الآية ذاتها باحث في القرآن خلال العصر الحديث أم لا، من شأنه أن يتيح لنا التوصل إلى

(٤٢) السيوطي، الإقتان، ١، ٤٤٦؛ أبو الحسن الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦، ص، ٣٧٨.

(٤٣) أبو زيد ولي الدين ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢، ٢٠٧. مقابل التلميح أو الإشارة إلى حالة سلبية تتعلق بكون القرآن نص قابل للاستغلال من قبل الناس، وحدث هذه الاستغلال بالفعل كما يتبين من سياق هذه المقولة المشهورة أيضاً، فقد استنتجت المصادر الشيعية نتيجة معاكسة لذلك تماماً. فمثلاً يذكر الشريف الرضي هذه المقولة في كتاب نهج البلاغة بالشكل الآتي: «أرسله - أي النبي ﷺ - على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأمم، وانتفاض من المبرم. فجاءهم بتصديق الذي بين يديه، والنور المقتدى به. ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه. ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي». الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص، ١٨٥ - ١٨٦.

نتائج مهمة سواء حول قيمة ووظيفة التفريق بين التأويل والتفسير في الواقع العملي، أو حول السبب الأساسي لحرص العلماء في الماضي على ضرورة تصنيف الفعاليات والأنشطة التي يتم التعبير عنها بهذين المصطلحين في مجال شرح وتفسير القرآن ضمن تصنيفات مختلفة ومتميزة، وعدم المساواة بينها من ناحية الحجية.

لقد تطرق القاضي شمس الدين الحُويِّي (٦٣٧ / ١٢٤٠) وهو تلميذ فخر الدين الرازي إلى هذا الموضوع بقوله: «علم التفسير عسير يسير. أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه. بخلاف الأمثال والأشعار فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه. أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يُعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل»^(٤٤).

إن تقييم التفسير على أنه عبارة عن نقل عن طريق السماع للمعنى المفهوم ضمن سياق ظواهري زمن التنزيل يتطابق إلى حد كبير مع ما قاله ابن تيمية (٧٢٨ / ١٣٢٨) تحت عنوان «أحسن طرق التفسير». فوفقاً لرأي ابن تيمية فإن أصح طرق التفسير وأسلمها هو تفسير القرآن بالقرآن. إذ إن الأمر الذي ورد مجملاً في آية من آيات القرآن تم بيانها وتوضيحها في موضع آخر. وأما المصدر الثاني الذي يجب الرجوع إليه في التفسير فهو السنة النبوية. لأن رسول الله ﷺ شارح وموضح للقرآن... وإذا لم يجد التفسير في القرآن ولا في السنة فيتم الرجوع إلى أقوال الصحابة. حيث إن للصحابة مرجعية لا تقبل الخلاف والنقاش في ميدان التفسير لأنهم شهدوا نزول القرآن، وعانوا بأنفسهم الحوادث التي نزلت بشأنها الآيات. وفوق ذلك فإنهم جيل يتميز بأن لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح ما ليس لغيرهم، لا سيما علماءهم وكبرائهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، مثل عبد الله بن مسعود وابن عباس. وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة فيرجع في ذلك إلى أقوال التابعين الذين تلقوا تدريسهم وعلومهم على يد الصحابة كمجاهد بن جبر. وقد تذكر أقوالهم في الآية الواحدة فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ يحسبها من لا علم عنده اختلافاً، ولكن ليست كذلك، فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره.

وقد يقال: إن أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير؟ فيرد عليه بالقول: «إنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم من التابعين» وهذا صحيح، أما إذا أجمع علماء التابعين على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة. وإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك. فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام^(٤٥).

إن أفكار وآراء ابن تيمية هذه تتمتع بأهمية كبيرة من عدة نواحٍ. فالتفسير ليس بالميدان المفتوح الذي

(٤٤) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ، ١٦٠١.

(٤٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣، ١٦٢-١٦٥.

يمكن لأي مسلم يريد فهم القرآن وشرحه وبيانه أن يضع فيه آراءه وأفكاره وقناعاته الشخصية حجة على غيره. وإنما التفسير يوجب على من يود الخوض فيه أن يتخذ ما ورد في القرآن بذاته، أو في السنة، أو أقوال الصحابة، والتابعين أساساً له، واتباعه. وهذا يعني أن التفسير ليس بابتداع معنى غير موجود، وإنما هو كشف عن معنى قائم من عهد النزول. ومن ثم فإن مهمة المفسر الرئيسة هي النقل. ولهذا قيل: «المفسر ناقل، والمؤول مستنبط»^(٤٦).

إن كون التفسير متعلق من ناحية الماهية والوظيفة بالبيانات والتوضيحات المستندة إلى الرواية عن الصحابة والتابعين بالدرجة الأكبر لا يستوجب التصور أن تفسيرات القرآن لدى الجيل الأول والثاني من المسلمين هي عبارة عن مجرد مرويات ونقول لبيانات النبي وتوضيحاته دون أن تتضمن آراء وقناعات شخصية. وبشكل أوضح، فإن قسماً كبيراً من البيانات والتوضيحات المتعلقة بالتفسير الواردة عن الصحابة والتابعين وخاصة الواردة عن التابعين هو من صنف الرأي والاجتهاد والاستنباط، ولكن هذه البيانات التي تدخل أساساً ضمن نطاق الدراية أصبحت تُعرف مع مرور الزمن بـ«الرواية»، واكتسبت معنى اصطلاحياً مناهضاً ومعارضاً للرأي. وكان لمفهوم «السلف» الذي تشكل في مدرسة الحديث والمدارس السلفية دور مهم وكبير في ذلك. وإذا تركنا هذه المسألة جانباً، فلا شك أن روايات التفسير التي ترد على الصعيد التقني بصفة المرفوع والموقوف والمقطوع حتى وإن كانت تحتوي على تفسيرات وتوضيحات علماء الصحابة والتابعين القائمة على الرأي فإنها تُعد مصدراً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه في الكشف عن المعنى الأصلي والتاريخي الموجود في القرآن، ومن ثم فإن عنصر الرأي الموجود في هذه التفسيرات والبيانات قد شكل صنفاً مختلفاً ومتميزاً عن مصطلح الرأي الذي ظهر بعد تشكل المذاهب الكلامية والفقهية.

يتم تقييم روايات الصحابة المتعلقة بشرح القرآن وتفسيره ضمن صنف الموقوف بصورة عامة. وإلى جانب ذلك فإذا كانت رواية التفسير المنقولة عن الصحابة متعلقة بأسباب النزول فإنها تُعتبر مرفوعة، أي ينظر إليها وكأنها من قول النبي ﷺ. ورؤي أنه ليس من الجائز رد روايات الصحابة المصنفة بهذا التصنيف. وأما الروايات الموقوفة ففيها مذهبان مختلفان، فأما الأول فيذهب إلى أن الرواية الموقوفة على الصحابة غير ملزمة. لأنه يحتمل أن يكون الصحابة قد فسروا الآية بالرأي؛ والرأي قابل للخطأ والصواب. وأما المذهب الثاني فيذهب إلى القول باحتمال سماع الصحابي للمعلومات الواردة في الروايات الموقوفة من رسول الله ﷺ. وحتى وإن كان الصحابي قد فسر الآية برأيه فإن هناك احتمالية كبيرة لأن يكون هذا التفسير صحيحاً وصائباً. لأن الصحابة عاشوا في زمن النزول، وشهدوه^(٤٧). فالصحابة أعلم الناس بالقرآن، ولهذا فإنهم المجتمع الإسلامي الأول الذي استحق الأفضلية والامتياز.

(٤٦) الزركشي، البرهان، ٢، ١٦٦.

(٤٧) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٦٤-٦٥.

برأينا أن هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه علماء السلفية أمثال ابن تيمية وابن كثير (١٣٧٣ / ٧٧٤) أقرب إلى الصواب. لأن لا شك أن الصحابة قد فهموا القرآن واستوعبوه أفضل من سائر المسلمين باعتبارهم نشؤوا في ظل التربية النبوية، وشهدوا بأنفسهم نزول القرآن. وإلى جانب ذلك فليست كافة روايات التفسير المنسوبة إلى الصحابة موثوقة من ناحية الثبوت، ولكن الذي نريد تناوله وبيانه هنا ليس موثوقية هذه الروايات، وإنما مرجعية الصحابة في التفسير. وبطبيعة الحال فإن مسألة الموثوقية بحث آخر من حيث موضوعنا الذي نحن بصدده. وإلى جانب ذلك تُعد مكانة التأويل والرأي والاجتهاد في روايات التفسير المسندة إلى الصحابة مسألة جديرة بالتوقف والبحث. فقد كانت علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد محل بحث في أصول الفقه.

لقد تطرق الأصوليون الحنفية إلى فرق دقيق بين التأويل والاجتهاد، فعلى سبيل المثال يذكر السرخسي (٤٨٣ / ١٠٩٠) أن تأويلات الصحابة ليست حجة على من بعدهم من المسلمين، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لاجتهاداتهم، وربط هذا الاختلاف بالفرق بين التأويل والاجتهاد. فالتأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ومدلولاته. وأما الاجتهاد فإنما يكون بالتأمل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع. ولا مزية للصحابة في باب التأويل على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان العربي مثل ذلك. ولكن الاجتهاد يختلف عن التأويل، فهناك أحوال خارجية من شأنها أن تؤثر على الاجتهاد. ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب ونزول الوحي على غيرهم ممن لم يشاهد. وبناء على ذلك فإن اختيار الصحابة أحد المعاني المحتملة المتعلقة بآية أو حديث لا يمنع غيرهم من فهم هذه النصوص على الظاهر؛ لأن الصحابي إنما يقوم بذلك بالتأويل، وتأويل الصحابة ليس حجة على غيرهم^(٤٨).

برأينا أن التفريق الذي قام به السرخسي بين التأويل والاجتهاد ليس مقنعاً كثيراً؛ لأن التأويل من حيث النتيجة هو تقديم فرضية حول المعنى الذي يدل عليه لفظ ما أو الحكم الذي يُستدل منه عليه، ومن ثم لا يجب في مثل هذا الأمر استسهال التوجه نحو تفريق تصنيفي بين التأويل والاجتهاد. وعلاوة على ذلك فإن السرخسي يذهب إلى أنه لا مزية ولا أفضلية للصحابة في مسألة التأويل على من يعرف اللغة العربية ومعانيها وقواعدها، ومن ثم فإنه لا مزية لتأويلات الصحابة على تأويلات غيرهم؛ وأما في موضوع الاجتهاد فإنه يذهب إلى أن لاجتهاد الصحابة أفضلية على اجتهاد غيرهم من العلماء المجتهدين، وذلك بناء على تميزهم بمشاهدة نزول الوحي وأحواله. والأمر الملفت هنا هو ربط المزية والأفضلية بالوجود في عهد النزول ومشاهدته. فإذا كان هذا هو معيار الأفضلية فيجب أن نقر بأفضلية الصحابة على غيرهم من العلماء في موضوع التأويل أيضاً كما هو الحال في الاجتهاد تماماً. لأن اللغة شيء متغير وليس بثابت. فمع أن ألفاظ نصوص القرآن ثابتة منذ خمسة عشر قرناً، فإن المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ قد تغيرت مرات عديدة.

(٤٨) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، دار كهركان، اسطنبول، ١٩٨٤،

إن تعريف السرخسي مسألة التأويل كنشاط مستقل ومنعزل عن عامل الزمان أو التاريخ يعود إلى كون أصول الفقه التقليدي قائمة على اللفظ-البيان. وعدا عن ذلك؛ فإن كان لا بد من التمييز بين التأويل والاجتهاد، ومناقشة مسألة ما إن كانت تأويلات الصحابة واجتهاداتهم متميزة عن تأويلات واجتهادات سائر العلماء الآخرين في إطار هذا التمييز فحينها من الأصوب القول إن تأويل الصحابة له مزية وأفضلية أكثر من اجتهادهم. لأن التأويل يدور مباشرة حول تحديد أو تعيين معنى جديد بشأن الألفاظ التي نزلت في زمن معين، وتم فهمها من قبل الجماعة المخاطبة بها زمن النزول. وأما الاجتهاد فهو نشاط يهدف إلى إيجاد حل لمسألة أو معضلة ظهرت في عصور لاحقة للعصر الذي فيه القرآن، وأحيانا قد لا يتم في هذا النشاط الاعتماد على النص. لقد أدلى سيف الدين الأمدي (٦٣١ / ١٢٣٣) جملة من التوضيحات بشأن ماهية التأويل وشروط صحته، ثم بين في نهاية ذلك أن التأويل الذي أسماه بـ«المقبول» و«المعمول به» نشاط مستمر وغير مستهجن وغير منكر منذ عهد الصحابة، وذلك ضمن شروط معينة^(٤٩). إن تطرق الأمدي إلى عهد الصحابة يعني أن التأويل إنما بدأ في عهد النزول، وهذا الأمر يثير من جهة مسألة علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد، ومن جهة أخرى مسألة ما إن كان التفسير الذي ذكره الماتريدي عند التمييز بين التفسير والتأويل والذي رآه بشأن معنى اللفظ الوارد في القرآن مساويا لاستشهاد الله تعالى وجعله خاصا بالصحابة، ما إن كان هذا التفسير مفتوحا على الاحتمالات مثل التأويل أم لا. وهذه المسألة الثانية تستوجب مناقشة موضوع ما إن كان لرأي الصحابة واجتهادهم، وتأويلهم نص أم لا.

لا بد أن نبين أولاً أن التفريق التصنيفي بين التفسير والتأويل الذي قام به الإمام الماتريدي ليس تعميمياً. وبشكل أوضح؛ إن هذا التمييز يهدف للإشارة أو البيان أن بإمكان الصحابة الوقوف على معاني آيات القرآن الكريم بشكل أفضل من علماء المسلمين الآخرين، وذلك باعتبارهم عاصروا النبي ﷺ وشاهدوا نزول الوحي. ولكن كما بين نجم الدين الطوفي (٧١٦ / ١٣١٦) بشكل صريح^(٥٠) ليس كل صحابي شهد نزول كافة الآيات بذاته، ومن ثم لم يعلم تفسير جميع القرآن. وهذه الحالة جعلت لجوء الصحابة إلى الاستعانة بمعلومات بعضهم لاستكمال النقص الذي لدى أحدهم أحياناً، وإلى استعمال الرأي والتأويل والاجتهاد عند الحاجة أحياناً أخرى أمراً لا مفر منه.

إن من شأن الرأي والاجتهاد أنها يمتلآن الخطأ والصواب. وينطبق هذا الأمر على الصحابة أيضاً. ولهذا لم يعتبر أي صحابي رأيه واجتهاده حجة على غيره، ولم يدع الآخرين إلى اتباع هذا الاجتهاد. وفوق ذلك فقد حدث أن اعترض أحد الصحابة على اجتهاد صحابي آخر وانتقده، وخالفوا اجتهاد بعضهم بعضاً. وبناء على ذلك فعندما يعتمد قول الصحابي حول تفسير آية من آيات القرآن على نقل قطعي، فلا شك أنه يتم تقديم

(٤٩) أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩، ٣، ٣٨.

(٥٠) الطوفي، الإكسر، ص، ٣٥-٣٧.

هذا القول على محض الرأي. فتقديم قول الصحابي على الرأي هنا بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس. ولئن كان قول الصحابي صادراً عن محض الرأي فهذا الرأي أقوى من رأي غيرهم من علماء المسلمين. لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص. وبذلك فإذا وقع التعارض بين رأي الواحد من الصحابة ورأي الواحد من علماء المسلمين الآخرين يجب تقديم رأي الصحابي^(٥١).

ومن جهة أخرى، فمن المعروف أن روايات الصحابة بشأن التفسير لا تشكل مجموعة كبيرة. وهذا الأمر يثبت أن علاقة الصحابة بالقرآن تختلف عن علاقة سائر المسلمين بالقرآن. فكما بينا من قبل فإن الصحابة قد نظروا إلى القرآن على أنه قرار إلهي تم فهمه وتطبيقه على هدى السنة، وليس كمجرد نص مستقل ومنعزل عن السنة النبوية، ومن ثم فإنهم أدركوا رسائل القرآن وما يطلبه منهم استرشاداً بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره. وبالإضافة إلى ذلك فلأن القرآن قد تعرض أحياناً لأفعال وتصرفات أقدم عليها الصحابة فإنهم لم يجدوا حاجة في مجال فهم معانيه إلى إجراء عملية ذهنية، وإنما فهموا القرآن بشكل مباشر وطبيعي. وبناء على كل ما تقدم فإن الصحابة لم يتكلموا كثيراً بشأن التفسير، لأنه قد تم تفسير القرآن وتطبيقه ككل في ميادين الحياة كافة من قبل النبي ﷺ.

ولعل ابن تيمية عندما قال إن النبي ﷺ قد فسر القرآن كله إنما حاول بيان هذا الأمر. لأن التفسير عنده عبارة عن إظهار المعنى - لا بد أنه المعنى الأول والأصلي - الذي تم فهمه من قبل، أو العلم بهذا المعنى. وإن إظهار هذا المعنى الأول عبارة عن نشاط تفسيري بسيط يعتمد في الأساس على النقل واللغة، ويقابل كلمات مثل البيان، والتوضيح. وكذلك فقد فسر النبي ﷺ الدين وبينه كله من حيث الأصول والفروع، والظاهر والباطن، والعلم والعمل. وبالإضافة إلى ذلك فإن الله ورسوله لم يدعا شيئاً من القرآن والحديث إلا بينا معناه للمخاطبين ولم يجوهم إلى شيء آخر^(٥٢). فالآية ٤٤ من سورة النحل: ﴿لُتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ تدل على أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه^(٥٣). لقد تم بيان معاني القرآن في عصر النزول، وما يجب على المسلمين القيام به ليس تفسير القرآن وبيان معانيه من جديد، وإنما اتباع البيان النبوي.

وأما من ذهب إلى خلاف الرأي الذي تبناه ابن تيمية فقالوا إن روايات التفسير المروية عن النبي ﷺ قليلة للغاية، وحملوا كلمة التفسير معنى اصطلاحياً، وأشاروا إلى أنه لا يمكن قراءة كل رواية منقولة عن النبي وعن الصحابي في إطار التفسير. ويمكن تقسيم الإشارة إلى وجود قسم خاص بعنوان «كتاب التفسير» في بعض مصنفات الحديث والتي تتم في سياق النقاشات التي تجري في العصر الحديث بشأن مسألة ما إن كان التفسير

(٥١) السرخسي، أصول السرخسي، ٢، ١٠٧-١٠٨.

(٥٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧، ٧١-٧٢.

(٥٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٤٨.

فراعاً تابعاً لعلم الرواية والحديث أم علماً مستقلاً بذاته، يمكن تقييم هذه الإشارة كدليل من شأنه أن يدحض ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله «إن النبي فسر وبين القرآن كله». وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن تيمية باستخدامه عبارة «إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة» تحت بند «أحسن طرق الحديث»^(٥٤) قد أقر في الواقع بحقيقة أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله [بالمعنى التقني]، وبذلك فقد جعل طرحه متناقضاً وغير متماسك نوعاً ما. ولكن في النهاية لا أن النبي ﷺ قد بين كامل القرآن وفسره وطبقه كنص فعلي على الصعيد العملي حتى وإن كان هذا البيان والتطبيق لا يعني التفسير بالمعنى التقني.

وخير دليل على ذلك وأوضحه هو قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. وبناء على ذلك فإن القضية ليست قضية معرفة ما إن كان النبي ﷺ قد بلغ القرآن، وبينه وطبقه أم لا، وإنما القضية هي معرفة كيفية تطبيق النبي للقرآن مع الصحابة وتجسيده على أرض الواقع. ولا مفر هنا من اللجوء إلى المعلومات التاريخية الواردة في مصادر السير والتفسير إلى جانب بيانات القرآن نفسه.

التقييم والنتيجة:

حسب الرأي أو المفهوم السائد والمتشر في العصر الحديث فإن التركيز على المعنى الأصلي للقرآن، وبعبارة أخرى إن اتخاذ روايات التفسير الواردة عن الصحابة والتابعين كمبدأ في تقدير معاني ألفاظ القرآن يحمل خطر حصر القرآن وسجنه في عهد النزول، ومن ثم هناك خطورة الحد من عالمية الكلام الإلهي. ويتم في نمط التفسير الذي يقترحه هذا المفهوم السائد، يتم تحميل القرآن عدداً لا حصر له من المعاني والأفهام التي ترد في أذهان المسلمين خلال العصر الحديث حول القرآن كما لو أن الوحي قد نزل اليوم ودون الأخذ بعين الاعتبار الروايات المرفوعة والموقوفة والمقطوعة التي تنسب إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين، والمشملة على معلومات التفسير بشأن أسباب النزول وألفاظ القرآن الغربية والمبهمة والمجملة، وذلك بحجة عصرنة القرآن، وإظهار رسالته العالمية.

في الواقع إن هذا المفهوم الحديث للتفسير والذي نراه مشكلاً ومعلولاً من زاوية علم الأصول يستند إلى الاتجاه المعروف بـ«التفسير الاجتماعي»، ويتخذ من تفسير المنار الذي يُعد نتاجاً مشتركاً لمحمد عبده (١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٩٣٥) مرجعاً له، وأساساً لمعاييره. وكذلك فإن هذا المفهوم يسعى في سبيل إثبات عكس الدعوى المتمثلة بـ«الإسلام معني بالارتقاء الأخلاقي» إلى ربط آيات القرآن بالعلوم التجريبية والاكتشافات العلمية والتكنولوجية والتي تستوجب بدورها تجاهل تاريخ التفسير كله، وخاصة مخاطبي الوحي الأوائل والمباشرين بذريعة تقريب القرآن إلى وعي وإدراك العصر، ومن ثم فإن هذا المفهوم عندما ينادي إلى تحويل القرآن إلى العالمية فإنه مع الأسف لا يدرك أنه إنما يدفن بذلك النبي والصحابة في التاريخ.

(٥٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٦٤.

يمكن تشخيص هذا الوضع أو المفهوم المثير للسخرية أنه سعي لتأريخ النبي ﷺ الذي يُعد أول من بلغ القرآن وبينه وفسره مع الصحابة، ووضعهم على رفوف التاريخ، ومن ثم إنتاج نص قرآني يتناسب من حيث المعنى والرسالة مع مرحلته التاريخية المعاصرة متخذاً تجربته التاريخية الحديثة التي يعيش فيها أساساً لذلك، وذلك كله لإثبات عالمية القرآن. وإن المفسرين المسلمين المعاصرين الذين كثيراً ما يصرفون النظر بتعمد عن مرجعية النبي والصحابة بشأن فهم القرآن وتفسيره لا يتوانون عن المبالغة في كيل المديح والثناء على ذات النبي والصحابة ولكن في المسائل والمجالات المستقلة والبعيدة عن تفسير القرآن. وأما عندما يتعلق الأمر بفهم القرآن وتفسيره فإنهم يسعون إلى ملء الفراغ الناتج عن تصفية الصحابة واستبعادهم عن طريق آرائهم وأفكارهم الذاتية، ويستنتقون القرآن بما يشاؤون.

غير أن المحتويات والمضامين الحديثة التي استحدثت ومُحلت إلى الآيات القرآنية بقصد نقل رسالة القرآن العالمية إلى عصرنا لم تفلح في إظهار تطبيق عملي إسلامي أكثر إخلاصاً وصدقاً وعمقاً من ذلك الذي كان موجوداً في الماضي، كما وأنها لم تضيف أي قيمة زائدة على قدسية الكلام الإلهي ووظيفته الأصلية، بل أساءت إلى تفسير القرآن واستسهلت أمره، ومن ثم فتحت الطريق أمام كل من هب ودب للخوض فيه، فأصبح حتى العامي الجاهل من الناس يظن نفسه مفسراً ومحولاً بتفسير القرآن. ولهذا يجب على كل مسلم غيور على دينه وصاحب حس بالمسؤولية أن يطرح على نفسه التساؤل المهم المتمثل بـ: «طالما أن الغاية من فهم القرآن وتفسيره هي نقل رسالة القرآن إلى ميدان الحياة العلمية والحقيقية والالتزام بها وتجسيدها على أرض الواقع؛ فما المانع من الوصول إلى هذه الغاية الأساسية إذا فهم القرآن اليوم كما فهمه الصحابة؟»، وأن يعتبر الإجابة بصدق وإخلاص على هذا التساؤل دينياً أخلاقياً ووجدانياً مترتباً في ذمته.

المراجع:

- الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩.
- آب آيدن، يونس Apaydın H. Yunus، "الاجتهاد، اسطنبول، ٢٠٠٠.
- آب آيدن، يونس Apaydın H. Yunus، "الرأي"، اسطنبول، ٢٠٠٨.
- بارداك أوغلو، علي Bardakoglu Ali، "الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟"، مجلة أبحاث أسكي بني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩ (2014).
- بشر، وهيبي، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦.
- ببيل، أوغسطس Bebel August، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١.
- بيغيف، موسى جار الله Bigiyef Musa Cârullah، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إساعيل، الجامع الصحيح، اسطنبول، ١٩٨١.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، بيروت، ١٩٨٧.
- أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزغين، القاهرة، بدون تاريخ.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧.
- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠.
- غورماز، محمد، "مفهوم السنة عند موسى جار الله"، موسى جار الله بيغييف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، ١٩٩٧.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ٢٠٠٠.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩.
- كارامان، خير الدين، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤.
- كوسا، صافت، "بعض أعمال عمر بن الخطاب - نظرة على خلافات تغير الأحكام"، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (2006).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، اسطنبول، ١٩٨١.
- أوزتورك، مصطفى، وهادية أنصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧.
- بولات، صلاح الدين، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، كتاب المسوط، بيروت، ١٩٨٩.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار كهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، الرياض، بدون تاريخ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ.
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١.
- تثار، برهان الدين، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.
- الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ.

السنة والحراك المجتمعي *

أ.د. مصطفى تكين

جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات؛ قسم سوسولوجيا الدين : mtekin7@hotmail.com

الخلاصة:

تُعد السنة واحدة من المسائل التي تشهد نقاشاً وجدلاً نشطاً في الفكر الإسلامي. وأكثر الجوانب التي تحظى بالمناقشة جانب الصحة، مما يجعلها عرضة وهدفاً لسهام النقد. ولكن ما عدا ذلك، إذا ما أخذنا السنة من ناحية وظيفتها أو فعاليتها الاجتماعية التي توفرها فإننا نكون أمام لوحة مختلفة تماماً.

سوف يتم في هذه المقالة تناول السنة من هذه الناحية، والتعريب على تحليلات مقتضبة. فيتم أولاً تقديم تعريف مختصر للسنة والذي سيكون أساساً لحديثنا. وإن تعريف السنة على أنها تجربة أو تطبيق القرآن الكريم في الحياة الاجتماعية يعطينا شفرة أو رمزا عمليا لها من جهة، ومن جهة أخرى تتيح تلك التجربة إمكانية إعادة تطبيقها في المستقبل.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن العلاقة المتقابلة بين النظري والحياة العملية، فإن السنة تظهر قبل كل شيء أن القرآن الكريم ليس بالأمر الطوباوي الخيالي، وإنما أمر يكتسب حيوية عبر المراحل التاريخية وداخل الثقافات المختلفة. وبهذا المعنى فإن تجربة السنة ليس لها نظير في أي دين آخر. ومن جهة أخرى فإن شفرات أو رموز العمل السلوكي التي ولدتها تكشف عن صفتها العالمية البادية في انفتاحها على كل الأزمنة والأمكنة.

وهناك أمر مهم آخر، وهو الفوارق والتباينات ومظاهر عدم المساواة الموجودة داخل المجتمعات، والتي تُعد التربية والتعليم، والدخل، والجنس، والعمر من أسبابها المهمة، فتأتي السنة التي أنشأها النبي ﷺ مع أمته، ومن خلال التراث الذي شكلته ضامناً لاستمرار الدين وخاصة عند الطبقات الاجتماعية الدنيا، حيث إن أغلب الناس يعرضون شفرات السلوك التي تحتويها المقومات الثقافية والمستقبلية حتى دون أن يعلموا أنها سنن. فالسنة في هذا السياق تستثمر من جهة التفاعل الاجتماعي، ومن جهة أخرى تتقل عن طريق هذه من جيل إلى آخر.

الكلمات المفتاحية: السنة، المجتمع، التراث، الثقافة، التفاعل، الحركة

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler

Özet

Sünnet, İslam düşüncesinin dinamik tartışma konularından birisidir. Daha çok sahilik üzerinden tartışması yapılan Sünnet, en fazla bu sebeple eleştiri konusu yapılmaktadır. Fakat bunun dışında Sünnet'in toplumsal işlevi ve sağladığı dinamikler açısından ele alındığında karşımıza bir başka resim çıkmaktadır.

Bu makale, Sünnet'e bu açıdan yaklaşmakta ve kısa analizler yapmaktadır. Makalede önce, anlatımlarımıza temel oluşturacak şekilde kısaca sünnet tanımı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Sünnet'in Kur'an-ı Kerim'in toplumsal hayatta bir deneyimleme olarak tanımı, onun hem bir davranış kodu hem de geleceğe doğru yeniden deneyimlenebilmesi imkanını vermektedir.

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى تكين، السنة والحراك المجتمعي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١٦٣-١٧٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Teori ile hayat arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceksek Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in ütopya olmadığını, farklı kültür ve tarihsellikler içinde hayatiyet kazanacağını göstermektedir her şeyden önce. Bu anlamda Sünnet'in karşılığı olabilecek tecrübenin hiçbir dinde karşılığı yoktur. Diğer yandan Sünnet'in ortaya çıkardığı davranış kodları, onun tüm zamanlara açılım yapmasında bir evrenselliği ifşa etmektedir.

Önemli bir nokta da şudur: Toplum kendi içerisinde eşitsizlik ve farklılıklardan oluşur. Eğitim, gelir, cinsiyet, yaş bu eşitsizliklerin sebepleridir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile birlikte inşa ettiği Sünnet, oluşturduğu gelenekle bilhassa alt sosyal katmanlarda dinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanların çoğu Sünnet olduğunu bile bilmeden gelecek ve kültürel öğelerin içerdiği davranış kodlarını sergilemektedir. Bu bağlamda Sünnet, bir yandan toplumsal dinamikleri işletmekte, diğer yandan bu dinamiklerle nesilden nesile aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, toplum, gelenek, kültür, toplumsal dinamik

Sunnah and Social Dynamics

Abstract

Sunnah is one of the dynamic discussion topics of Islamic thought. The Sunnah, which is mostly debated over authoritarianism, is the subject of criticism for this reason. However, when we consider the social function of the Sunnah and the dynamics it provides, another picture emerges.

This article approaches the Sunnah in this respect and makes short analyzes. In the article, firstly, the definition of the Sunnah is emphasized. In this sense, the definition of Sunnah as an experience of Quran in social life gives him the possibility to experience a code of behavior as well as to re-experience towards the future.

If we are to talk about the mutual relationship between theory and life, Sunnah shows that the Holy Quran is not a utopia and that it will gain life in different cultures and historicities. In this sense, there is no equivalent in the experience of Sunnah. On the other hand, the codes of behavior produced by Sunnah reveal a universality in its opening to all times.

One important point is that the society consists of inequality and differences within itself. Education, income, gender, age are the causes of these inequalities. The Sunnah, which the Prophet built with his ummah, ensured the continuity of religion in the lower social layers with the tradition he created. Most people will come without knowing that there is Sunnah and display the codes of behavior contained in cultural elements. In this context, Sunnah operates social dynamics on the one hand and on the other hand it is transferred from generation to generation with these dynamics.

Keywords: Sunnah, society, tradition, culture, social dynamics

تستمر السنة بوصفها موضوعاً للنقاشات والجدالات ذات الأبعاد المختلفة التي تجري في عصر الحداثة الذي نعيشه. حيث إن المتكلمين عن السنة يحققون لأنفسهم مكانة عن طريق مقارباتهم الجارية حولها، وحتى إنه يتم استعمال جدل السنة بصورة توظيفية لتقوم بمهمة تشكيل تيارات أو مناصرات سلبية وأخرى إيجابية في المجتمع. والأبعد من ذلك قد يتم تحميلها أحياناً مهمة «قياس الإيمان». وفي مثل هذا الزمن الذي تطبق فيه التعقيدات والأزمات من كل ناحية يجب أولاً توضيح المعاني التي يجري تحميل السنة بها وتداعياتها، وبعد ذلك بيان ما الذي تعنيه السنة. إلا أن موضوع مقالتنا الأساسي إنما هو إجراء تحليل اجتماعي للحركة الاجتماعية المرنة التي تتمتع بها السنة.

لقد أدت مواجهة العالم الإسلامي مع الحداثة إلى انكسارات متعددة. وفي الواقع فإن أكثر ما أحدثته الحداثة التي تُعد واحدة من أكبر تحديات التاريخ من شروخ واضطرابات إنما أحدثته في الفكر الإسلامي. وفي هذه المرحلة تعرضت الأفكار والأفعال الغربية والإسلامية إلى مراجعة ومساءلة متبادلة. ولكن لما دخلت التطبيقات العلمية والمنتجات اليومية للعالم الحديث مع حداثتها إلى العالم الإسلامي تعمقت مراجعة ومساءلة المفاهيم، وبشكل خاص الدينية منها.

فرغم أن الحديث والسنة كانا محل جدل وخلاف منذ قرون طويلة، إلا أن التوجه المتمثل بقبول أو رد الحديث والسنة قد اتسع ولاقى رواجاً أكبر مع الحداثة. فالاصطلاحات أو المفاهيم الجديدة مثل "إسلام القرآن" هي من نتاج هذه المرحلة. وعندما أصبحت الذهنيات المضطربة والمنحصرة بين النموذج الفكري الإسلامي والحداثي - ومن الطبيعي حدوث ذلك - أمام العالم الحديث وجهاً لوجه أبدت في إطار السنة مواقف وردات فعل مختلفة ومتباينة عن بعضها البعض.

وتمثلت أولى ردات الفعل هذه برد الحديث والسنة بشكل قطعي. قد يكون لرد السنة علاقة بطريقة أو شكل فهمها، إلا أنها ناتجة بدرجة أكبر عن فكرة تضاربها وتناقضها مع الفكر الحداثي وتطبيقاته العملية. حيث يرى بعض القائلين بهذا: إن تحقيق الانسجام أو إزالة الاغوجاج وتصحيح مواضع الخلل إنما يكون عن طريق إنكار الحديث والسنة.

وفي الحقيقة فإن شكل أو طريقة فهم السنة تكتسب أهمية كبيرة هنا. فقسم من أصحاب المقاربات التقليدية والتراثية الذين يعتقدون في عصرنا الحالي أنهم سائرون على خطى العلماء الكلاسيكيين يتناولون مسألة الحديث والسنة بمنطق الرواية المحض، فيقدمون تفسيرات حبسية التاريخ كونوها حول طريقة فهم السنة. وفي السياق ذاته فإنهم لا يهتمون بكيفية شرح السنة نفسها عبر التاريخ، وخلال مراحلها المختلفة. وإن المقاربة الروائية تنطلق في مواقفها من مبدأ شمولي في الحفاظ على الروايات أو تشكيل خط دفاع عنها دون أن تكلف نفسها حتى بتقييم الأحاديث ضمن نطاق أصول الحديث.

ما هي السنة؟

لا شك أن هناك تعريفات مختلفة كثيراً في الكتب المهمة بمسألة السنة. وهدفنا هنا ليس إيراد هذه التعريفات وتكرارها مرة أخرى. ولكن الهدف هو توضيح بعض النقاط حول مضامين السنة في سياق إثبات أو إظهار علاقة السنة بالحياة الاجتماعية الفعالة. وبذلك سيكون بالإمكان دراسة وتحليل هذه الطاقة المتجددة بصورة أصح.

في مسألة تعريف السنة ينظر الأستاذ أرول «إلى الموضوع ببعدين أو جانبيين مختلفين. فوفقاً لرأيه فإن السنة من حيث الاسم تُستخدم بثلاث معانٍ هي: الطريق، والعادة، ونمط حياة؛ وأنماط السلوك والتصرفات التي فعلها النبي ﷺ أو بينها؛ بحيث تلازم السنة القرآن ويتحدان معاً. وأما السنة بلغة النبي ﷺ فتحتوي على خمسة معانٍ:

١. الإمامة في عمل ما خيراً كان أو شراً، وذلك بتحديد الاتجاه وشق طريق جديد، والإتيان بسلوكيات

وتصرفات يتبعها الآخرون.

٢. البيان، والتقرير.

٣. اتباع قاعدة مقررة في المعاملة.

٤. وضع سلوكيات، أو سنن نموذجية.

٥. الاتباع والسير على النهج^(١).

إن هذه البنود التي أوردتها أروول ترسم إطاراً عاماً حول مضامين السنة.

وإننا نجد في التعريفات المختلفة للسنة على مضامين ومحتويات من شأنها أن تغلب أبعاداً وجوانب مختلفة لها، أو تركز عليها. فمثلاً نرى أن تعريف ابن عاشور يتوقف على الجانب "القانوني"، وجانب "التواتر": إن أفعال النبي ﷺ بمثابة التواتر العملي بالنسبة لكل صحابي، وذلك بسبب رؤيته المتكررة لها، بحيث يمكن استنتاج غاية قانونية أو مقصد شرعي من مجموعها^(٢).

رغم مكانة السنة الهامة والضرورية من ناحية كونها مصدراً للفقه، فإننا نرى اعتبارها بالكامل أداة أو أساساً لبناء نظام قانوني نقطة ضعف في عصرنا الحالي. لأننا في هذه الحالة نكون بصدد محاولة إنشاء أو بناء الحياة كنظام قانوني عن طريق خصوصيات محددة بشكل صارم دون إتاحة المجال للأعراف، والعوامل الثقافية، والتاريخية، والاجتماعية. هذا في حين أن السنة تحتوي على الكثير من المعايير أو العناصر الاجتماعية التي ليس من شأنها أن تكون قانونية. وأولى هذه العناصر هي جملة من المفاهيم والمصطلحات مثل: العرف، والعادات، والأخلاق. فتصور السنة وفهمها بكاملها ضمن إطار قانوني من شأنه أن يؤدي إلى ظهور موقف يتجاهل الفوارق الثقافية والشكلية بين المجتمعات والعصور، وكذلك الأعراف والتقاليد والثقافات الموجودة في كل مكان وكل زمان.

وأما التعريف الآخر فيقوم بتضمين السنة في سياق تحقق الأمر المثالي. فوفقاً للفاروقي فإن السنة باعتبارها تجسيداً للفكرة وتحقيقاً للمثال قد حولت النظرية إلى الواقع؛ وبذلك قد أضفت على قيم الإسلام شكلاً معيناً، وتوحدت مع قوة متحركة. فعندما وجدت أو ظهرت السنة دبت الحياة بالشيء الذي كان في حالة سبات^(٣). ومن ثم فإن السنة من وجهة نظر الفاروقي هي بمثابة إضفاء الحياة على القرآن.

يقول الشاطبي إن السنة استعملت على ثلاثة معان. فالأول هو أن لفظ «السنة» أطلق على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، مما لم يُنص عليه في الكتاب العزيز، بل إنها نص عليه من جهته ﷺ، ولا فرق إن كان بياناً لما في الكتاب أو لا. وأما الثاني فيطلق في مقابلة البدعة؛ وأما الثالث فهو أن لفظ السنة أطلق على ما

(١) بنيامين أروول، مفهوم السنة عند الصحابة، الطبعة الثانية، أنقرة، منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠٠٠، ص، ١٥-٢٦.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، فلسفة القانون/ التشريع الإسلامي - مشكلة الغاية/ المقصد، ترجمة وتعليق: وجدي أكبوز- محمد أردوغان، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٦، ص، ٣٧.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي - لويس لاميا الفاروقي، أطلس الثقافة الإسلامية، ترجمة: مصطفى أوكان كبار أوغلو - زرين كبار أوغلو، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات انقلاب، ١٩٩٧، ص، ١٣١.

عمل عليه الصحابة^(٤). وعندما يقول حميد الله: «لقد بدأ الناس يفهمون من لفظ السنة اعتباراً من عهد النبي ﷺ أنها كافة القواعد والمبادئ التي علمها النبي الناس وحثهم عليها، ولو كانت غير مذكورة في القرآن»^(٥) فإنه يشير إلى المعنى الأول الذي ذكره الشاطبي. وعندما يقول فضل الرحمن: «إن مصطلح سنة النبي مصطلح متأخر نسبياً، وأن السنة عند المسلمين الأوائل إنما كانت تدل على أعمال وممارسات المسلمين أنفسهم»^(٦) فإنه يشير إلى المعنى الثالث الذي ذكره الشاطبي.

وعندما يقول موسى جار الله: «إن كل ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أو حاول فعله بهدف تبليغ الرسالة والوحي الذي نزل عليه فهو سنة»^(٧)، فإنه يقصد كل ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وبيانات. فحسب رأيه فإن السنة تشمل كلاً من نمط معيشته وسلوكه في حياته الخاصة، والمنهج الذي اتبعه في علاقاته الاجتماعية مع الناس، والطريقة التي سلكها في تلبية وتأمين احتياجاته الخاصة^(٨). ويتفق طاهر بن حكيم نسبياً مع جار الله من خلال توصيفه السنة بمنهج حياة^(٩).

وأما عندما يعرف كرباش أو غلو السنة فإنه يؤكد على الجانب المتعلق برؤيتها العالمية: «إنها ذهنية أو رؤية عالمية شكّلها مجمل القواعد والمبادئ وعلى رأسها القرآن الكريم والتي اعتمد عليها النبي ﷺ في توجيه وإدارة المجتمع الإسلامي الأول في مختلف الميادين، مثل العقيدة، والعبادات، والتبليغ، والتربية، والأخلاق، والقانون، والسياسة، والاقتصاد؛ وباختصار في كل ميادين الحياة الفردية، والاجتماعية، والعالمية»^(١٠). وفي الواقع يبدو أن تعريف كرباش أو غلو يتمتع بميزة من شأنها وضع حد لجدالات وخلافات الرواية الجزئية والخاصة. لأن من شأن قراءة السنة ضمن إطار رؤية عالمية انتشالها من مستنقع الخلافات والجدالات المتباينة السائدة في العالم الإسلامي وتأمين وصولها إلى مبادئ وأسس محددة. فحسب رأيه فإن هدف السنة هو بناء نموذج حضارة ومجتمع إسلامي جديد قائم على الأسس والمبادئ التي وضعتها السنة^(١١).

وأما نحن فنميل إلى تعريف السنة وفق الآتي: «السنة هي تجربة وتطبيق النبي ﷺ وبمساهمة من الصحابة والأمة للقرآن الكريم خلال مرحلة تاريخية، وضمن ظروف اجتماعية وثقافية معينة ومحددة». قد تتضمن التعاريف بعض الغموض والإبهام بسبب طبيعة التعريف التي تستوجب الاختصار والاقتضاب. ولذلك نجد فائدة في إجراء توضيح مختصر للتعريف، وبيان خصائص صفات السنة الأساسية.

(٤) الشاطبي، الموافقات - منهجية العلوم الاجتماعية، ترجمة: محمد أردوغان، ج ٤، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٣، ص، ٢.

(٥) محمد حميد الله، "السنة"، الموسوعة الإسلامية، ج ١١، إسطنبول، منشورات MEB، ١٩٧٠، ص، ٢٤٣.

(٦) فضل الرحمن، مشكلة المنهجية عبر التاريخ، ترجمة: صالح أكدمير، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٥، ص، ١٧.

(٧) موسى جار الله بيرغيف، مقاربة مختلفة لعلاقة القرآن والسنة - كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٨، ص، ٦.

(٨) انظر: موسى جار الله، المرجع السابق، ص، ٦.

(٩) محمد طاهر حكيم، شبهات حول السنة، ترجمة: حسين أرسلان، إسطنبول، منشورات بنار، ١٩٨٥، ص، ١٥.

(١٠) محمد خيري كرباش أو غلو، السنة في الفكر الإسلامي - مقاربة نقدية، الطبعة الثالثة، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٧، ص، ١٠٤.

(١١) محمد خيري كرباش أو غلو، المرجع السابق، ص، ١٠٥.

أولاً: السنة ليست أفعال النبي الخاصة والفردية وأموره وأحواله الذاتية الشخصية. وإنما هي نماذج وضعها النبي ﷺ في إطار تفاعله وتعامله مع الأمة. فمثلاً لا يمكن اعتبار مسألة حب النبي لبعض الأطعمة أو كرهها من السنة. لأن مثل هذه الأمور شخصية عند الإنسان. وبذلك يمكننا القول إن السنة هي النماذج التي تتجاوز هذه الخاصية الذاتية الشخصية وتحتل مكاناً في الذاكرة الجماعية.

ثانياً: السنة هي تجربة تطبيق القرآن الكريم. فإن انطلقنا في القول من تمييز عملي متمثل بأن القرآن نظري، والسنة عملية فإن السنة تُعد حينها انعكاساً للوحي داخل الأمة (المجتمع) في شخص النبي ﷺ. والتجارب التطبيقية حسب التعبير الكلاسيكي تثبت أن النظريات ليست جملة من الادعاءات أو مجرد بيان فحسب؛ وإنما أمر قابل للتطبيق والعمل به في الحياة. وبذلك يتم تحويل الشيء السواوي إلى أرضي.

ثالثاً: وأما المحتوى الثالث الذي يظهر مما تقدم فهو أن السنة مُثل عليا ونماذج بالنسبة للأمة. فهي النموذج الذي تم تنفيذه في أعلى المستويات بشأن كيفية تطبيق تجربة الوحي من قبل المجتمع الذي نزل عليه. ولكن ينبغي ألا ننسى بأي شكل من الأشكال أن هذه النموذجية استمرت مدى حياة النبي ﷺ، ونُفذت وتحققت داخل حياة ما، وأن للأمة دوراً وإسهاماً فيها.

رابعاً: السنة اسم للصيغة التي اكتسبتها تجربة تطبيق القرآن الكريم هذه ضمن ظروف تاريخية، واجتماعية، وثقافية، ومرحلة معينة. وهي هذا السياق تتمتع بخاصيتين. فالقرآن الكريم يحمل رسالة «هدفاً» عالمياً يتجاوز التاريخ والزمن. وهذه الرسائل والأهداف العالمية يتم حفظها وحمايتها في الفترات اللاحقة. ومن جانب آخر فإن الصيغة التي حازتها واكتسبتها السنة إنما وجدت داخل تلك الحالات التاريخية، والاجتماعية، والثقافية وضمن حدودها وإمكاناتها. ولهذا السبب فقد تظهر بعض التغيرات في صيغ وأشكال السنة. فمثلاً لتحقيق نظافة الأسنان استخدم النبي ﷺ السواك وأوصى به، وهذا قد يشهد تغيراً، ويُستعاض عنه بفرشاة الأسنان على سبيل المثال كما هو حاصل في عصرنا هذا. وهذا يعني أن إدامة هذا الهدف والحفاظ على استمراريته لا يكون إلا باللجوء إلى هذه الأدوات المختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة لمسألة لباس رسول الله، ومائدته، والأدوات التي استعملها فهي تُحمل على هذه الظرفية الثقافية والتاريخية. لذا فإن الادعاء أن تقليد هذه الأمور هو اتباع لسنة من السنن لا يبدو صحيحاً.

والآن إذا أردنا إجمال ما أوردناه في الأعلى فنعتقد أننا بيننا العلاقة والتحاورية القائمة بين السنة، والتاريخ والمجتمع. وانطلاقاً من معنى السنة الذي يفيد «الطريق» و«الأثر» فيجب أن نقر بتأثير بعض الموروث التاريخي في تشكيلها أيضاً. فحتى وإن كان دين الإسلام اسم يُطلق بشكل خاص على الدين الذي نزل على سيدنا محمد، فإن لهذا الدين إراثاً وجذوراً تعود إلى سيدنا آدم. وهناك أمور ورثها النبي ﷺ من الأنبياء قبله وخاصة من إبراهيم عليه السلام وطالب باتباعها على أنها سنة. وهذا الأمر من شأنه تأمين الارتباط بالسنة واستمراريتها عن طريق التراث والتقليد.

ولا شك أن لدى العرب أشكالاً من السلوك والتصرفات التي يعود مصدرها إلى مجتمع ذاك العصر، فحافظوا عليها وأطلقوا عليها تسمية السنة. والإسلام لم يرد أشكال السلوك هذه جملة وتفصيلاً، وإنما تم رد

تلك التي لا تتوافق مع معاييرهِ ومبادئهِ فحسب. وبذلك يمكننا القول إن السنة حافظت على استمرار بعض الأعراف والعادات القديمة. وإن المزايم الغربية حول موازاة السنة للتراث والعادات والتقاليد تجد لها أرضية في هذا المضمار.

وإن قولنا: إن السنة إنما هي تجربة تطبيق القرآن الكريم، أي تطبيق النظريات القرآنية يلتقي في الواقع مع النقطة المذكورة في الأعلى. فتطبيق القرآن في الظروف التاريخية والثقافية السائدة خلال ذلك العصر له أهمية في سياق تطبيقه من مختلف الأنبياء السابقين، وإضافة السنة نتيجة لذلك إلى الميراث التاريخي؛ لأن الذي جرى تطبيقه إنما هو في الحقيقة رسالة عالمية. إلا أن الأشكال والصيغ التي تتكون نتيجة هذه التجربة التطبيقية قد تحمل طابعاً تاريخياً ومحلياً. ولذلك فإن السنة قد تشهد في كل مرحلة تغييراً لبعض الصيغ والأشكال الوظيفية بشرط المحافظة على الهدف. ويُعد هذا الأمر أحد العوامل التي تضمن للسنة في المراحل المستقبلية القدرة على الصمود والمقاومة في مواجهة «التاريخ» المتسم بالتغير والتبدل المستمر. وفي هذا السياق فإن النظر إلى الحديث والسنة على أنها «منظومة من الأقوال والأفعال» الثابتة والمنتهية والمنغلقة على أي تغيير من شأنه أن يؤدي إلى مفارقات خطيرة.

وبناء على هذا فإن السنة تُعد عاملاً مهماً في تأمين الحركة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وضمان استمرارها. وفي هذا السياق فإننا نستطيع الادعاء أن السنة إلى جانب الفقه تُعد قوة وحتى امتيازاً غير موجودين في أي دين وتراث آخر. فذات مرة كنت أجالس أكاديمياً يابانياً، وكنا نتحدث عن المقارنة بين الأديان التي كانت موضوعاً لدراسة يقوم بها. فسألته عن أهم صفة يميز بها الإسلام من غيره، فكان جوابه: الفقه. وفي الواقع نستطيع إضافة السنة إلى ذلك أيضاً. إذ لا يمكننا أن نجد في أي دين بما فيها المسيحية واليهودية مخزوناً ضخماً من المدونات مثل السنة التي تحولت إلى علم مستقل قائم بذاته.

السنة والحراك المجتمعي:

نحن لا نقوم في هذه المقالة بتقييم السنة تقييماً تقنياً فنياً. وبشكل أوضح إن مشكلتنا تتمحور حول العلاقة بين السنة والحياة الاجتماعية. وفي هذا الصدد يمكننا التفكير في علاقة ذات جانبيين. فأما الجانب الأول فهو الحيوية التي أكسبتها السنة للمجتمع. وأما الثاني: فهو إعادة تعريف السنة من خلال الحيوية والمرونة الاجتماعية. والآن بإمكاننا إجراء تحليل مقتضب لهذه التأثيرات أو التفاعلات من خلال إشكالات مختلفة.

يمكننا وكما بينا في الأعلى أن نسمي القرآن بالنص النظري مع أن هذا التعبير اختزالي قليلاً بالنسبة للقرآن الكريم. فالقرآن من جهة منظوره إلى الحياة، والكون، والإنسان؛ يحتوي على جملة من القواعد والمبادئ الخاصة والشاملة والأخلاقية حول العلاقة بين الإنسان والإله، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون. ولا شك أننا لو انتقلنا إلى الخوض في التفاصيل فبالإمكان تنظيم قائمة مؤلفات عن الموضوعات والقضايا التي يتحدث عنها القرآن. وهذا الإطار الذي بيناه يعبر من جهة عن نظرية بوضعها المجرد الذي لم يدخل حيز التجربة والتطبيق، ومن جهة أخرى يُعد نظرية أيضاً من ناحية احتوائها على اطروحات ورسائل حول الحياة، والإنسان، والكون. لا ريب أن كل جملة من القرآن الكريم تعبر عن الحقيقة في نظر الإنسان المؤمن به. ولكن

عندما نأخذ المجتمع الإنساني كله بعين الاعتبار فإن هذه الجمل تكون حينها عبارة عن فرضيات ومقترحات نظرية فحسب.

لقد كانت الأفكار والتوجهات الدينية، والأيدولوجية، والفلسفية المختلفة والمتنوعة موجودة في المجتمع الإنساني على مدى التاريخ. وهي بالنسبة للإنسانية في بادئ الأمر عبارة عن فرضيات وأشكال من القراءة النظرية المجردة. ومن أمثلة ذلك البوذية، والماركسية، والإلحادية وغيرها. فمثلاً تقوم المسيحية بقراءة الحقيقة بشكل مختلف، وتطور وجهة نظر إلى مفهوم «المطلق» من زاويتها الخاصة، وتنظر إلى العالم بصورة مختلفة. وإن الماركسية ترسم أمامنا بإطار نظري متمحور على مفاهيم المادية الجدلية، والجهد، والاستغلال، والطبقة الدنيا (البروليتاريا) والطبقة العليا (الملاك) وكل هذه الأديان، والأفكار الفلسفية، والأيدولوجيات بحالتها هذه عبارة عن نظريات. فالبوذية وجدت لها مساحة تطبيق وتجربة ضمن مساحة جغرافية محددة ولم تتحول إلى العالمية. وفي الأساس لا يبدو أن لها مثل هذا الادعاء أو التطلع نحو العالمية. وأما الماركسية فقد أتاحت لها فرصة التطبيق والتجربة في مناطق جغرافية متعددة، ولكن توصلت الآراء والإقارات بصورة عامة إلى أنها باءت بالفشل بدرجة كبيرة.

وإذا ما نظرنا إلى الإسلام في هذا الإطار يتبين أن القرآن كنظرية أثبت من خلال تجربته وتطبيقه ضمن مجرى تاريخي، وثقافي، واجتماعي، أثبت أنه لم يبق عند المستوى النظري فحسب، وإنما تحول إلى واقع عملي، وحياتي معاش. وبالإضافة إلى ذلك يتبين أيضاً أن السنة لم تكن تجربة خاصة ومحصورة في عهد النبي ﷺ فقط، وإنما استمر تطبيقها في مراحل وفترات تاريخية مختلفة. وهذه الاستمرارية التاريخية إنما تحققت عن طريق فهم السنة وتصورها تصوراً مرناً متحركاً عبر التاريخ. وفي الواقع فإن السنة هي جمع اللوحات الصغيرة والكبيرة القائمة في شخصية رسول الله النموذجية، وكذلك الموجودة في الظرف التاريخي والاجتماعي لذاك العهد ورفصها مع بعضها بغية بناء حياة، وإضفاء الاستمرارية على هذه الحياة^(١٢). وبهذا المعنى فإن السنة تعني الحياة. ونود هنا التطرق إلى المسألة الآتية: وهي العلاقة بين الطوباوية والواقع. وطوبيا Topos وهي كلمة أصلها يوناني وتعني حرفياً المكان، وبإضافة أداة النفي إلى أولها U-Topos تصبح المكان الذي لا وجود له^(١٣). ويُطلق هذا المصطلح على الأفكار النظرية التي لا وجود لها في الواقع. وبعبارة أوضح عندما يسمع الناس بمختلف الأيدولوجيات، والأفكار والآراء الفلسفية، واطروحات الأديان فإن أول ما يتبادر إلى ذهنهم هو إمكانية تطبيقها على أرض الواقع. ويجب اعتبار السنة في هذا السياق مؤشراً أو دليلاً على التجربة وإمكانية التطبيق في الواقع.

وهناك جانب أو بعد آخر يجب التوقف عنده من ناحية علاقة القرآن الكريم بمكونه كتاباً ذا إطار نظري مع السنة، ألا وهو وظيفة السنة الإيجابية في مواجهة عمليات التحريف والتضليل التي قد تشن في إطار معاني القرآن

(١٢) انظر: مصطفى تكين، «إمكانية/ قوة سوسولوجية السنة- الدخول إلى سوسولوجية الإسلام ابتداء من السنة»، سوسولوجية السنة، المؤلف: مصطفى تكين، أنقرة، منشورات أسكي، ٢٠١٣، ص، ٤٥.

(١٣) عمر دمر - محمد آجار، معجم العلوم الاجتماعية، إسطنبول، منشورات آعاج، ١٩٩٢، ص، ٣٧٠.

ومضمونه. فالقرآن الكريم قد مر عبر التاريخ على الكثير من الأيديولوجيات والأفكار الفلسفية حتى وصل إلينا اليوم. وخلال هذه الرحلة حدثت محاولات كثيرة لوصل القرآن الكريم بتلك الأيديولوجيات والأفكار الفلسفية، وتفسيره وتحميله معانٍ على ضوء تلك الأفكار والتيارات وبالارتكاز عليها. وتجري اليوم أيضاً محاولات لتحميل القرآن أفكاراً ورؤى مختلفة بالارتكاز على الليبرالية، والحداثة وغيرها. ومن جهة أخرى فقد ظهر عبر التاريخ تحديات للقرآن الكريم. وهنا تظهر للسنة وظيفة هامة أخرى، حيث إن سنة النبي ﷺ ومن خلال النماذج والأمثلة التي وضعتها، والمنظورات الموجودة في هذه النماذج تحول دون إخراج القرآن الكريم من إطار الفهم والتحليل الخاصة به. وفي سياق متصل فإن السنة بالمفهوم التراثي تقوم بمهمة تفسير القرآن، وتضمينه بالمضامين. ولعله ينبغي علينا فهم قول الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب»^(١٤) وبهذا المعنى فإن السنة التي تحتوي في داخلها على نماذج من الفهم والتحليل، والأهداف، والسلوكيات والتصرفات، دائماً ما تقوم بتوضيح وتفصيل هذه الخصائص في مختلف المراحل والفترات التاريخية.

لقد بينا في الأعلى أن السنة في الوقت ذاته تراث موروث. والتراث يدل بأحد أبعاده كافة على التراكمات القائمة في المرحلة العملية التاريخية. والسنة تنقل عبر التاريخ من جيل إلى جيل لتقوم بوظيفة كجزء من التراث في وقتنا الحاضر أيضاً. وإن محافظة دين ما على حيويته واستمراره لفترة طويلة يكون من خلال تشكيل تراث له. فكيف ينبغي أن نقرأ العلاقة بين السنة والتراث؟

إن السنة تنتقل من جيل إلى جيل باعتبارها صيغة فهم وتحليل، ومنظور، وباعتبارها نماذج من السلوك والأفعال، والممارسات العلمية على حد سواء؛ وتستطيع أن تكون عاملاً محدداً وحاسماً في رحلة المجتمعات نحو المستقبل من خلال حيازتها خاصية الإطار والمنظور في الذاكرة الجماعية. ومن ثم فقد انتقلت السنة عبر الأجيال إلى مناطق جغرافية مختلفة من العالم حتى تم توريثها لنا اليوم. وبغض النظر عن أن هذا النقل تم في المصادر المكتوبة أيضاً، فإن النقطة التي نتوقف عليها هي الانتقالات التي تكون على شكل ممارسات وأفعال جماعية مجتمعية. إلا أن هذه الممارسات العملية لا تنتقل من جيل إلى آخر، أو إلى مناطق متعددة بالشكل ذاته دائماً. حيث يُعاد تطبيقها وتجربتها داخل الحالة الثقافية، والاجتماعية السائدة لدى كل جيل، وفي كل مرحلة تاريخية، وفي المناطق الجغرافية المختلفة. وبيننا تحافظ التجارب الجديدة على أهداف وغايات السنة الأساسية من جهة، فإنها من جهة آخر تشكل أو تكون ممارسات وتطبيقات بالصيغ والأشكال التي تسمح بها حالتها الثقافية والاجتماعية الخاصة. ولا شك أنه يمكن حفظ العبادات، وبعض العناصر الاعتقادية الأساسية شكلاً ومضموناً. إن الهدف الأساسي هنا هو تطبيق القرآن، أي بث الحياة في القرآن عن طريق السنة. لذا فإن السنة كتطبيق عملي تحمل في داخلها منظورها وطريقة فهمها وتحليلها الخاصة بها، وتنشرها في الحياة الشخصية والاجتماعية نظراً للمؤثرات التي تتمتع بها.

ويجب التأكيد على النقطة الآتية المهمة أيضاً: إن السنة بدءاً من عهد النبي ﷺ تحتوي على الأعراف

والعادات والتقاليد وجملة من المقومات والمعايير الاجتماعية الأخرى، وذلك بسبب تجربة الاستقرار في المجتمعات. وبعبارة أخرى، إن المجتمع يجرب السنة تحت عنوان السنة وفي الأشكال والصيغ الدينية فقط، فإذا ما وافقت المعايير الاجتماعية، أو أخذتها بعين الاعتبار كإطار فإنه يحافظ على السنة ويستمر بتطبيقها. ويمكننا رؤية ذلك أحياناً في مراسم الزواج والحفلات التي تقام بمناسبتها، وأحياناً في الأعراف والعادات السائدة في أحد المجتمعات. وهذه الحالة تثبت لنا أن السنن بالمعنى العام تحتوي على معنى الثقافة أيضاً.

لذا فإن العائلة، والأقرباء، والأحياء، وغيرها من الأوساط تلعب دوراً في الانتشار المجتمعي للسنة. ويجب التذكير بشكل خاص بالدور المهم والخطير الذي تلعبه العائلة سواء في انتقال الأعراف والعادات إلى المستقبل وذلك من خلال تطبيقها والالتزام بها، أو في سياق تعليم الأجيال الجديدة دورها الاجتماعي. فاللغة المستخدمة داخل العائلة، ونماذج السلوك والتصرف المتبعة فيها تظهر لنا منعكساتها على كل خصوصيات السنة. فسلوك الوالدين، وتصرفاتهم، وثيابهم، وهندامهم، وخصوصياتهم، ومبادئهم الأخلاقية، وعلاقتهم بالحوار وغير ذلك من الأمور يظهر ذلك في ثوب السنة العملية من جهة، وتظهر السنة النبوية في تكوين تلك العائلة من جهة أخرى.

إلا أن التحولات والتغيرات التي حدثت في العصور الحديثة جردت العائلة من أغلب أدوارها القديمة، كما أنها أضعفت دور الكثير من الأوساط والبيئات الاجتماعية، مثل الحي، والقرية، وصلة القرابة. حيث كانت هذه الأوساط تقوم بمهمة ضبط ما يتعلمه الإنسان داخل العائلة، وتعميقها وترسيخها في النفوس على حد سواء. وإننا نجد أن نقل الكثير من مهام العائلة وأدوارها إلى مؤسسات مختلفة في عصرنا الحالي، إلى جانب ما تضخه وسائل الإعلام والشابكة ومواقع التواصل الاجتماعي المنتشرة على صعيد واسع قد مزقت الروابط العائلية، وأضعفت ما يحتويه التراث من عادات وتقاليد.

لقد تطرقنا إلى صلة تطبيق الدين في المجتمع وانعكاسه على المستقبل بالتراث والسنة. ولا بد لنا في هذا السياق من تناول العلاقة بين هذه المسألة وبين الفئات الاجتماعية وتحولها إلى طبقات. فكما هو معلوم فإن المجتمع يتكون من التباينات والاختلافات، والتفاوتات. فمثلاً يتميز الناس في المجتمع عن بعضهم من حيث الجنس، والعمر، واللون وغير ذلك من مظاهر الاختلاف. وكذلك يوجد في المجتمع انقسام إلى طبقات، وفئات اجتماعية بناء على معايير أخرى، مثل الاقتصاد، والثقافة. وإذا أردنا تبين الأمر بصورة فظة فنقول يوجد في المجتمع فئة أو طبقة الأغنياء، والمتوسطي الحال، والفقراء. ومن ناحية الثقافة ومستوى التحصيل العلمي فيوجد حسب التعبير القديم العوام والخواص.

والتقسيم المهم من ناحية موضوعنا هنا هو الخواص والعوام. إن أكثر ما يلفت الانتباه في مفهوم الخواص هو تمتع أهله بفهم ووعي ديني كتابي، ومقاربتهم للدين القائمة على الجانب النظري بالدرجة الأولى. وبطبيعة الحال فإن الرجل في طبقة الخواص هو العالم بعلم الأحكام، والقادر على نقد الروايات التي تصل إليه، وفرزها في الوقت ذاته، والمتحرر من حالة «التقليد». إلا أن فئة العوام تتمتع أو توصف بعكس هذه الخصائص تقريباً. فلأن العوام لم يتعلموا تعليماً كافياً، وليست لديهم المعرفة بالعلوم الدينية فإنهم يمتلكون فهماً دينياً قائماً على

الرواية، والاتباع الحرفي، والتطبيق العملي. فهذه الفئة ورثت أغلب معارفها الدينية وتطبيقاتها من الجيل السابق. ولذلك فإن الممارسات والتطبيقات المنقولة والمتوارثة هي التي ترسم وتميز التدين الموجود في المجتمع بدرجة كبيرة. لا شك أن الوعي بالعمل الذي يتم القيام به وإدراكه مهم، إلا أن هذه هي طبيعة تدين العوام أو تدين الشعب.

إذاً فالسنة التي اختلطت بأمور الحياة اليومية، والثقافات، والأعراف والعادات، وبالكثير من المقومات والمعايير الاجتماعية المختلفة لا تزال منذ قرون وإلى الآن مستمرة وتنبض بالحياة في التطبيقات والممارسات العملية سواء لوحظ ذلك أم لا. ومن يحافظ على استمرار هذه التطبيقات العملية بنسبة كبيرة هم العوام، أو الشعب. فمثلاً الرجل الذي يريد إنشاء سبيل ماء في مكان ما إنما يستهدف الخير والثواب في هذا العمل. حيث إن إنشاء سبيل ماء يُعد أحد أشكال أو صيغ الصدقة الجارية في مجتمعنا. فاستمرار وإدامة هذا التقليد بدافع ديني يعني في الواقع استمرارية سنة من السنن. وكذلك فإن أسس أداء العبادات في المساجد، وأصولها، وطقوسها إنما هي بأحد جوانبها تطبيقات عملية تتغذى من سنة تحولت إلى طبيعة شكلية.

ولعله من المفيد هنا أن نبين أحد التباينات من حيث الوظيفة. فالخواص يقومون بوظيفة نقد وتجديد المفاهيم والتطبيقات والممارسات التي من شأنها أن تكون سبباً للشكلية والجمود المطلق، بينما يقوم العوام بمهمة في سياق إدامة وتوارث هذه التطبيقات مستقبلاً. وإن الدين بدوره يحافظ على وجوده وحيويته داخل هذه الحالات المجتمعية.

وهناك نقطة مهمة أخرى، وهي ضرورة نظرنا للسنة وقراءتها على أنها نمط أو منهج حياة، فالسنة وكما مر معنا في الأعلى تمنحنا في الوقت ذاته رؤية عالمية. فالنبي ﷺ يوضح لنا أن السنة هي نتيجة لرؤية ومنظور للحياة. ويعني ذلك النظر إلى الحياة، والإنسان، والكون بشكل مختلف. ويمكننا أن نرى أمثلة مهمة على ذلك إذا ما ألقينا نظرة على السنن والأحاديث التي بين أيدينا.

فكما هو معلوم فإن عالمنا الراهن الذي نعيش فيه مليء بأيديولوجيات وأفكار فلسفية مختلفة. وتتميز هذه الأفكار والأيديولوجيات عن بعضها من خلال نظرتها إلى الإنسان، والحياة والكون. فمثلاً تعتبر الأيديولوجيات الدنيوية أن الإنسان وحياته محدودان بهذه الدنيا فقط، بينما تحمل المعتقدات الدينية إشارات إلى العالم الآخر الذي يتجاوز العالم الدنيوي. وهذا الأمر من شأنه أن يخلق تباينات عميقة في أهداف الإنسان وأفعاله وممارساته بشأن الدنيا. وتتمتع السنة بميزة وإمكانية تجسيد رؤاه العالمية والكشف عنها في الأفعال والممارسات.

وبهذا المعنى فإن السنة صالحة وقادرة بنظرها العالمية التي تحتويها على بناء منهج حياة لدى الإنسان. وفي الواقع يمكننا فهم هذا الأمر بشكل أفضل إذا ما تناولناه إلى جانب أطروحة أن السنة هي تجربة تطبيق القرآن الكريم وتجسيد له. فالسنة وخاصة تلك التي توارثها غالبية الناس في مجتمع ما قابلة للتحويل إلى منهج حياة وتطبيق عملي بشكل أسرع. ولكن القسم النظري أي القسم الذي له علاقة بالقرآن قد لا يلقى هذا التجسيد ولا يُطبق على أرض الواقع بهذه الدرجة. وأما مدى صحة هذا الأمر فموضوع بحث آخر، ولكن علينا أن نعلم أن هناك مثل هذا الواقع في المجتمع.

وما يجب لفت الانتباه إليه هنا أيضاً هو الخطأ المتمثل بفهم وتصوير السنة في إطار مقصد أو غاية قانونية تشريعية بشكل تام. فالسنة كما بينا سابقاً عندما تقوم ببناء منهج حياة فإنما تقوم به بالاشتراك مع الأعراف والعادات، والمعايير الاجتماعية. ومن ثم فإن تناول السنة من زاوية غاية تشريعية بحثية من شأنه الإطاحة بحقيقة احتوائها لحياة واسعة الجوانب، وبدورها الهام في بناء الإنسان.

إن قراءة السنة والنظر إليها على أنها رؤية عالمية من شأنها أن تحول في الوقت ذاته دون قراءتها قراءة «فردية خاصة»، ومن ثم تسد الطريق أمام الجدالات والخلافات العقيمة والمعقدة التي تجري في عالمنا المعاصر. لأن التوقف على الروايات بشكل منفرد والتمسك بكل واحدة منها على حدة يؤدي في غالب الأحيان إلى ضياع النظرة الكلية والشمولية الموجودة في السنة، والغرق في التفاصيل والتفرعات. ولا شك أن إخضاع الأحاديث من الناحية الفنية والتقنية للجرح والتعديل، والتثبت من صحتها أمر مهم، ولكن يجب عدم نسيان أن لها جانباً حركياً اجتماعياً.

وهنا نحاول أن نبين أن السنة ونتيجة لاحتوائها على شفرات السلوكيات والتصرفات العملية قد وصلت إلى يومنا هذا مستندة على بعض الحركات الاجتماعية من جهة، ومغذية تفاعلاً اجتماعياً جديداً من جهة أخرى؛ وإنما بهذا الجانب جُربت وطُبقت بصيغ وأشكال مختلفة داخل الثقافات والبلدان الإسلامية المختلفة، ولعبت دوراً مهماً في استمرار الإسلام وحيويته.

المراجع:

- ابن عاشور، محمد طاهر، فلسفة القانون/ التشريع الإسلامي - مشكلة الغاية/ المقاصد/ مقاصد الشريعة الإسلامية، ترجمة وتعليق: وجدي آيوز - محمد أردوغان، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات إي، ١٩٩٦.
- بيرغيف، موسى جار الله، مقارنة مختلفة لعلاقة القرآن والسنة - كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٨.
- ديمر، عمر - آجار، محمد، معجم العلوم الاجتماعية، إسطنبول، منشورات آعاج، ١٩٩٢.
- أرو، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، الطبعة الثانية، أنقرة، منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠٠٠.
- الفاروقي، إسماعيل راجي - الفاروقي، لويس لامي، أطلس الثقافة الإسلامية، ترجمة: مصطفى أوكان كبار أوغلو - زرین كبار أوغلو، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات انقلاب، ١٩٩٧.
- فضل الرحمن، مشكلة المنهجية عبر التاريخ، ترجمة: صالح أكدمير، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٥.
- حميد الله، محمد، "السنة"، الموسوعة الإسلامية، ج ١١، إسطنبول، منشورات MEB، ١٩٧٠.
- حكيم، محمد طاهر، شبهات حول السنة، ترجمة: حسين أرسلان، إسطنبول، منشورات بنار، ١٩٨٥.
- كبراش أوغلو، محمد خيرى، السنة في الفكر الإسلامي - مقارنة نقدية، الطبعة الثالثة، أنقرة، منشورات مدرسة أنقرة، ١٩٩٧.
- الشاطبي، الموافقات - منهجية العلوم الاجتماعية، ترجمة: محمد أردوغان، ج ٤، إسطنبول، منشورات إيز، ١٩٩٣.
- تكين، مصطفى، "إمكانية" قوة سوسيولوجية السنة - الدخول إلى سوسيولوجية الإسلام ابتداء من السنة"، سوسيولوجية السنة، أنقرة، منشورات أسكي، ٢٠١٣.

النظر إلى السنة بمنظار الحكمة*

أ.د. محمد أونال

جامعة إينونو - كلية الفنون والآداب؛ قسم الفلسفة: onal.mehmet@inonu.edu.tr

الخلاصة:

للسنة في الثقافة الإسلامية دورٌ ملزمٌ سواءً في فهم القرآن أم في فقه جوهر الدين. لهذا فإنَّ تحديد السنّة- إذ ليست ذات متن قطعي كالقرآن- مهمٌ جدًّا. ولتحديد السنة لا تكفي العودة إلى الأحاديث فقط، بل تجب الاستفادة من علوم ومجالات معرفية كثيرة منها القرآن - وهو على رأسها - والسنة والسيرة والكلام والتاريخ والعلوم الطبيعية والمنطق والفلسفة. ولهذا فإن العلوم المذكورة ينبغي تحصيل معظمها بالتوازي وليس بتقديم بعضها أو تأخير.

ومن المهم جدًّا في ساحة العلوم الإسلامية تحديد السنّة، ولكن من المهم بالقدر نفسه على الأقل أمرٌ آخر وهو انعكاس السنّة على حياة المسلمين.

يرى علماء المسلمين أن السنّة تعطي المعايير الأساسية للمسلم الجيّد والإنسان الجيد. فالهدف من كتابة هذه المقالة أن نجعل السنّة مفهومةً وقابلةً للتطبيق بالاعتماد على مصطلح «الحكمة» الوارد في القرآن الكريم. وبالنظر إلى السنّة على أنها الحكمة سيمنح رؤية البُعد الفاعل فيها والمرن. وانطلاقاً من هذه الفكرة الجديدة فإن مصطلحي: «الحكمة النبوية» و«الإرشاد النبوي» سيُجلبان هذه المناقشة.

الكلمات المفتاحية: السنّة، الحكمة النبوية، الإرشاد النبوي، الحديث، القرآن الكريم

SÜNNETE HİKMET NAZARIYLA BAKMAK

Özet

İslami literatürde, hem Kuran'ın anlaşılması hem de insan hayatı için dinin özünün kavranmasında Sünnetin belirleyici bir rolü vardır. Kuran kadar çok net bir metne sahip olmayan Sünnetin tespiti, bu yüzden çok önemlidir. Ancak Sünnetin tespiti için sadece hadislere başvurmak yetmez aynı zamanda başta Kuran olmak üzere, Siyer, Kelam, Tarih, Doğa Bilimleri, Mantık ve Felsefe gibi pek çok bilim ve bilgi alanından yararlanmak gerekir. Bu yüzden, adı geçen bu ilimler mutlak bir öncelik sonralık sırasıyla değil çoğunlukla paralel bir biçimde tahsil edilmelidir. İslami ilimler sahasında Sünnetin tespitine çalışmak çok önemlidir, ancak en az onun kadar önemli olan bir diğer husus da Sünnetin Müslümanın hayatına yansımadır. Müslüman âlimlere göre, Sünnet, iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın temel ölçütlerini verir. İşte bu makalenin yazılış amacı, Kuran'da geçen "hikmet" kavramına dayanarak, Sünneti anlaşılır ve yaşanabilir kılmaktır. Bu sayede, Sünnete bilgece bakarak onun dinamik ve esnek boyutunu görmek mümkün olacaktır. Bu yeni bakış açısından hareketle, "peygamberi hikmet" ve "peygamberi rehberlik" kavramları tartışmayı aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, peygamberi hikmet, peygamberi rehberlik, hadis, Kuran-ı Kerim

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sünnete Hikmet Nazariyla Bakmak" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أونال، النظر إلى السنة بمنظار الحكمة، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨٠٧، ص ١٧٥-١٨٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

WISELY LOOKING TO SUNNA

Abstract

In the Islamic literature, there is a decisive role for the Sunnah in both the understanding of the Qur'an and in the grasp of the essence of religion for human life. Thus, the determination of the Sunnah, which does not have a clear statement like the Qur'an, is very important. However, for the determination of the Sunnah, it is not enough to apply only to the hadiths. At the same time, it is necessary to use various science and knowledge such as the Qur'an, Siyer, Kelam, History, Natural Sciences, Logic and Philosophy. Therefore, these mentioned sciences should be collected in a parallel form, not an absolute priority order. It is very important to determinate the sunnah in Islamic science, but at least as important as it is the reflection of Sunnah on the life of the Muslim. According to Muslim scholars, Sunnah gives the basic measures of being a good person and a good Muslim. The aim of this article is to make the Sunnah understandable and livable based on the concept of "wisdom" in the Qur'an. At this point, the Sunnah will be able to see its dynamic and flexible dimension by wisely looking. From this new point of view, the concepts of "prophetic wisdom" and "prophetic guidance" will illuminate the debate.

Keywords: Sunnah, prophetic wisdom, prophetic guidance, hadith, Quran

١- المدخل:

في الإسلام، كما في الأديان الإبراهيمية الأخرى، لا يمكن فهم كلام الله وتطبيقه وتحديد أركان الإيمان وعمل العبادات ورسم الإطار العام للأخلاق والحياة اليومية إلا بالإرشاد النبوي. لا خلاف حقيقياً في عالمنا المعاصر بشأن قبول الإرشاد النبوي وأهميته، ولكن ليس هناك دراسات جادة في: كيفية فعل ذلك، وأي الطرق التي ستنعمل في تقديم الإرشاد؟ ومن باب أولى: لا دراسة حول كيفية عكسه على التربية لإنشاء عالم القيم والمعنى لتنشئة الشخصيات المسلمة، ولهذا ينبغي أن يسأل هذا السؤال: كيف يجوز ألا يستطيع المسلمون في عصرنا الاستفادة في العملية التربوية من هذه الأسوة بالمعنى الحقيقي، وألا يستفيدوا حقيقةً من هذا المرشد؟! وفي الوقت الذي لا يعرف فيه بعض المعروفين في موضوع الدعوة إلى الإسلام وبعض المثقفين كيف سيتعاملون مع هذه المشكلة، هناك قسم ليس مدركاً للمشكلة أصلاً.

كما أشار السؤال آنفاً: هناك أكثر من سبب لعدم قدرة المسلمين في عصرنا على الاستفادة بحق من قدوة أو مرشد كهذا. أول هذه الأسباب: رفع سيدنا محمد ﷺ إلى مرتبة وكأنه ملك لا يمكن اتخاذ قدوة، وذلك نتيجة إعطاء حياته ﷺ قدسية مغالية^(١).

والسبب الثاني: هو الدفاع عن مفهوم السنة ذي شكلٍ أحاديٍّ تراثيٍّ يتمثل في التصرفات التي تظن وتدافع عن نمط سلوكيٍّ واحدٍ لا يتغير لسيدنا محمد ﷺ تجاه حالةٍ محددةٍ أو واقعةٍ، وتفرضه على الناس. ذلك، ومن المعلوم أن النبي ﷺ قدم طرقاتاً للمسلمين، واقتراح، فيما عدا البعد الظاهري للعبادات، أمثلةً من العيش

(١) لمعلومات تفصيلية أكثر يُنظر: Mustafa. İslamoğlu, Üç Muhammed, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.

متنوعة تحوي بدائل، وإن لم تكن متضادةً مع بعضها، وذلك حسب الأحوال المتنوعة والظروف. لأنّ فرض تصرف سيكون مضاداً لروح المفهوم الإرشادي. فقد كان للصحابة يتصرفون بحرية في العبادات المباحة.

ويعبر العالم المشهور الإمام الشاطبي في تفسير آية: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] كان الصحابة يسافرون مع رسول الله ﷺ، فكان منهم من يقصر الصلاة ومنهم من يتمها، ومنهم من يصوم ومنهم من يفطر، ولم يكن يعيب بعضهم بعضاً، ذاكراً الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم [البخاري: كتاب الصوم رقم: ٣٧، مسلم: كتاب الصيام رقم: ٩٥ - ١٠٠] معبراً عن أن النبي ﷺ كان يترك الصحابة أحراراً في اختيارهم وأنهم بناءً على ذلك لم يقلدوا الرسول ﷺ.

والسبب الثالث، عدا هذين السببين، وإن كان قليلاً: هو إظهار بعض المسلمين أو المستشرقين النبي ﷺ بأنه مجرد ناقل للقرآن الكريم، ومجرد واسطة نقل القرآن الكريم، وانتهت مهمته، أو بالتعبير المشهور: «مبلغ رسالة». وهذا السبب الثالث مع قلة تأثيره في هذه الأيام يمكن أن يبدو حجر عثرة مانع للمسلمين المعاصرين من الاستفادة من السنة بحق. فلأجل هذه الأسباب تُفهم سنة النبي ﷺ خطأ، أو تُجعل غير فاعلة برفعها إلى موقع حيث لا يمكن اتخاذها قدوةً.

أما الأخطاء في تحديد السنة وفهمها الكلي فهي مشكلة تزيد هذه السلبية ضرراً. ولعل أهم ذلك الظن بأن السنة هي الأحاديث المدونة كتابةً في مصدرٍ واحد. وإهمال الجانب المرن والفاعل للجانب النبوي الإرشادي للشخص والمجتمع هو نتيجة هذا الخطأ. وهذا بطبيعة الحال سبب عدّ شروح السنة، التي صارت تُعدّ صحيحة بالمعنى المطلق، هي السنة ذاتها، وأدى إلى مفهوم إرشادي جامد. وهذه الحال، سواءً نوقشت من قِبَل الإرشاد النبوي أم من قِبَل مبادئ الاستشارات النفسية المطبقة في عصرنا، فستبدو متناقضة تماماً؛ لأن أهم مبادئ الإرشاد استحضار الفرد والظروف التي في المحيط حين التوجيه.

وتبعاً للأول فإن الخطأ الآخر الشائع في تحديد السنة هو ربط شرح السنة بالمروي فقط، وغض الطرف عما وراء تلك الروايات. والظن - تبعاً لذلك - أن الحكم الذي استنبطه بعض الفقهاء أو رجال الدين ملزمٌ للجميع، فحضر الحديث بما بين إشارتي الاقتباس؛ أي بما يُذكر على أنه: «قال رسول الله ﷺ»، هو مشكلة، ثم تشكيل ذلك مستنداً للأحكام هو مشكلة أيضاً.

إنّ بعض القيود المتعلقة بالأحكام بهذا الشكل في المجال الفقهي تمنع الظهور الكامل للمقصد الحقيقي للسنة، وكان الحديث نصّ قانوني يُتناول باليد ويفسّر حصراً بالنص المذكور بقولهم «قال النبي ﷺ» وبشهادة الشهود كما في المحكمة. لذلك صارت السنة جامدةً عند جماعة كهؤلاء، وتحولت إلى نصوصٍ جُمعت وقُدّمت

على هيئة صفات جاهزة، وتبعاً لذلك، فقد سبب عدم الذكر - غالباً - لمكان الخطاب وتوجهه لامرئٍ من أيِّ عُمَرٍ أو أي قوم وفي أي ظرف، وتركيز أهل العلم - في حين دُكر ذلك - على متن الحديث فقط، وعدم انتباههم كثيراً إلى ذلك. كل ذلك أدى وما زال إلى أخطاءٍ فادحةٍ. ولا ينبغي أن يضيف علم الحديث ذكر المناسبة التي قال فيها النبي ﷺ ذلك فقط، بل بأي سبب، وباستحضار أي مبدإٍ قد قاله^(٣).

ليست المشكلة الأساسية في فهم السنة هي استنادها إلى مراجع قليلة، أو كونها متنوعة المحتويات، بل المشكلة قلة البحث عن طرق تطبيقها وتحديدتها من خلال هذه المصادر. رغم أنه في التاريخ الإسلامي كان دائماً هناك من علماء الإسلام الحكماء والمفكرين من نظر إلى هدف الحديث وحكمه أكثر من نظره إلى معاني الكلمات الحرفية والأحداث المعبر عنها في الحديث. وقد عمل هؤلاء على الوصول إلى مبادئ وقواعد كلية بدلاً من استنباط الأحكام واحداً واحداً من الأحاديث. ويبدو اعتناء الفقهاء في العصر الأول بأصول الفقه أكثر من الفقه متعلقاً بهذا النهج. ورغم وجود أعمالٍ جادة في هذا الشأن في التاريخ الإسلامي فإنه ينبغي تحديث ذلك وفق عصرنا. فإذن كل شرح للسنة دون أخذ النظرة الكلية التي تتيحها لنا سيرة النبي ﷺ والاستدلالات العقلية المنطقية والاتفات لواقع الحياة يُضّر بتكاملية السنة وبالبعُد الحكمي.

والمسلمون بتوجيه القرآن الكريم في الوقت نفسه قد رأوا النبي ﷺ مثلاً ومرشداً، وإذا عبرنا بلغة فلاسفة التربية، رأوه قدوةً، وهذا يُظهر عظم أهمية كون السنة مرجعاً يعطي مقياساً لتدين المسلم، ويحدد المبادئ التي يجب أن يعيشها ليكون إنساناً أو مسلماً جيداً. لكن السنة ليست شيئاً مُحدداً تماماً، بل هي، على العكس مما يُظن، ستتجج بجهدٍ وسعيٍ كبير. بل هي مصدرٌ سيتجدد في كل عصرٍ وفق أسلوبه على الأقل. وفي الحقيقة إذا كنا سنشبه السنة بحقل، فمهما يكن ذا تربة خصبة فيجب أن نجعل الحقل بالعمل صالحاً للزراعة. وتحديد السنة وتطبيقها في الحياة عملٌ من هذا القبيل. والجهود في تحديد السنة، وإن بدا أنها قد اكتملت بجوامع الحديث الضخمة كصحيح البخاري وصحيح مسلم، يبقى النظر إليها بهذا الشكل ليس صحيحاً. وحين تبيان الفرق بين مصطلحي السنة والحديث سيتضح أن هذا العمل لم ينته تماماً. فإذن من الممكن أن نوضح هذا بدراسة مُصطلحي السنة والحديث.

٢. الحديث والسنة:

معنى السنة اللغوي: الجادة والطريقة الجيدة أو السيئة^(٤). وبالمعنى الاصطلاحي يشمل كل ما فعله النبي ﷺ طول حياته؛ كالأكل والشرب واللبس مما يعبر عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله ومواقفه أو تقريراته. لكن الفرق بين الحديث والسنة مهمٌ جداً، فالحديث، وهو المصدر الأعنى لتحديد السنة، هو بالمعنى اللغوي غالباً: القول أو الرواية أو التوضيح، أما بالمعنى الاصطلاحي: فهو كلُّ أقوال النبي ﷺ وأفعاله المنقولة إلينا سواءً كتابةً أم

(٣) (٣) Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu: ١٢٥. الصفحة

(٤) Koçyiğit, Hadis Tarihi, s. 10

شفهياً بالسند، والمُخصَّصة ببعض المعايير العلمية وفق شروط الصَّحة التي تنفع في تحديد معنى السنة. والعلم الآخر الذي ينفع في تحديد السنة هو سيرة النبي ﷺ الذي هو ترجمةٌ تشرح حياة النبي ﷺ كلها. وعلم السيرة في الأصل يتغذى من الأحاديث غالباً، ومن علم التاريخ عامَّةً، ولكنه في النهاية يضيف إليها أشياء. وهذين الاثنين: الحديث والسيرة يتحولان بتعاضدهما إلى مصدرٍ مهمٍ جداً لتحديد السنة.

لا نجد في القرآن الكريم مفهوم «السنة» بالمعنى الاصطلاحي، فنجد مصطلح «السنة» مستعملاً للتعبير عن طرائق عيش الشعوب والجماعات الأخرى. ويبدو مصطلح «الحكمة» مستعملاً في القرآن الكريم بدل السنَّة. كلمة الحكمة المشتقة من جذر (حكَم) العربي تأتي بمعنى: إزالة الفساد، وكسب الخير، والحكم، والتوثق. وقد رتب المفسر المشهور الملاحدي يازر في تفسيره للآية ٢٦٩ من سورة البقرة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣١﴾﴾. هذه المعلومات المتعلقة بمعنى الحكمة باختصار: «الإصابة في القول والعمل والعلم والفقه، ومعرفة معاني الأشياء وفهمها، وعقل أوامر الله سبحانه وتعالى، والاختراع، ووضع الشيء في محله، والتخلق بأخلاق الله، والتفكير بأوامره، وانتظام أمور الدين والدنيا»^(٥). وهذان التعريفان منسجمان مع بعضهما.

يُعرِّف الطَّبْرِيّ -العالم المسلم المشهور- مفهوم الحكمة في القرآن الكريم بأنّه: مجموع الأقوال الصحيحة والعقل وعلم الدين (الفقه). في حين يعرفها البيضاوي بأنها: «استكمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها»^(٦). وإن لم تتحد فكرة علماء الإسلام في تعريف مفهوم الحكمة، فإن سليمان آتش يرى أن معظم علماء الإسلام يُعرِّفون الحكمة بالعلم النافع العميق الذي لا يبقى في نطاق الفكر بل يتحول إلى عملٍ، ويكون متعلقاً بالسبب والنتيجة^(٧).

يُستعمل مصطلح الحكمة في القرآن الكريم مقترناً بكلمة الكتاب: «الكتاب والحكمة»، فيُعرض على أنّه الرحمة (الهداية) التي يهبها الله تعالى للأنبياء. وباختصار، فإن من الواضح أن الحكمة بشهادة القرآن قد أعطيت لسيدنا محمد ﷺ كما أعطيت للأنبياء الآخرين، ولكن ينبغي أن تكون الحكمة شيئاً غير القرآن، فيجب أن يكونا على الأقل شيئين حسب عبارة «الكتاب والحكمة». وبها أن المقصود بالكتاب: القرآن الكريم، فإلى ماذا يشير مفهوم الحكمة؟ وهذا سؤال مفيدٌ جداً. فسَّر الإمام الشافعي تعبير الكتاب والحكمة الوارد في ثماني مواضع متفرقة في القرآن الكريم بأنه: القرآن والسنة^(٨)، وبهذا المعنى فإن معنى جملة: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الواردة في الآية ٢ من سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥﴾﴾ يكون: «ويعلمهم الكتاب والسنة». ولنسأل مرة

(٥) Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. II, s. 177-186

(٦) İslam Ansiklopedisi, "hikmet" maddesi, M.E. B

(٧) Ateş, Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, s. 44'teki dipnot

(٨) Şâfiî, Risâle, s. 51

أخرى: لماذا قال الكتاب والحكمة، ولم يقل الكتاب والسنة؟ وينبغي التركيز على مصطلح الحكمة؛ لأن جواب هذا السؤال يختبئ في معنى كلمة الحكمة.

عُرِّفَت السنة في القرآن الكريم بأنها مصطلح الحكمة، وهذا يثير الاهتمام من جهة أن الإرشاد عملٌ ينبغي أن يُقام بحكمة. فإذا عملنا لفهم سبب الإشارة إلى السنة في القرآن الكريم بـ«الحكمة» والمقصد من ذلك سيقوم بدورٍ مهم في بناء تصورنا عن السنة. بهذا المعنى ليست الحكمة علماً أو عملاً خاصاً بسيدنا محمد ﷺ؛ فالعبارة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]. الواردة في القرآن، والحكمة التي وهبت لمن جاؤوا من نسل إبراهيم عليه السلام ينبغي أن نفسرها بأنها نوعٌ من السنّة. وعلى هذا فأفضل تسمية يمكن أن تُستعمل للتعبير عن السنة هي «الحكمة النبوية».

٣. الحكمة النبوية:

فإذا أخذت معاني كلمة الحكمة بعين الاعتبار: «العدالة، العلم، النبوة، الفهم الدقيق للدين، العمل بمقتضى العلم، العقل الكامل، القول الصادق والعلم الجليل»^(٩) فسيوضح أنّها وكلمة السنة متساويتان في المعنى تقريباً. ففي هذه الحالة إذا وضعنا كلمة الحكمة مكان السنة فستكون الحكمة النبوية اسماً لجميع أفعاله ﷺ التي تعكس روح القرآن الكريم وتوافقه. وهذا علمٌ لا يُفهم إلا بدراسةٍ تفصيلية عميقة لنمط حياته ﷺ الذي نُقل لنا. فعملية الفهم هذه تقتضي سعياً جدياً يوضح المبادئ الرئيسة للحكمة الإسلامية، وهكذا يبدو أن تبني القول: إن الحكمة هي المصدر الثاني للعلم والتطبيق العملي للوحي سيكون أنسب. إضافة لذلك تبدو الحكمة في بعض آيات القرآن الكريم تسميةً لعلم تزكية الروح، وهذا يمكن أن يؤول بأنه نافذة مفتوحة نحو التصوف الإسلامي.

إذا بحثنا في التاريخ الإسلامي فسنجد منهجين مختلفين منذ العصر الأول بين المسلمين الأوائل: أحدهما يراعي الحكمة في النظر للوقائع وشرح الأحاديث التي تعبر عن تطبيق النبي ﷺ وفهمه للقرآن، وآخر يُخضع هذين المصدرين للقراءة الصارمة من خلال اللفظ غالباً. وفي هذا المعنى يمثل سيدنا عمر رضي الله عنه المنهج الأول، وأما ابنه عبد الله بن عمر فيمثل المنهج الثاني. وبعض الصحابة كسيدنا علي والسيدة عائشة كانوا يستحضرون الحكم التي وراء كل أفعال النبي ﷺ، فيتساءلون: لماذا فعل الرسول ﷺ، أكثر من سؤالهم ماذا أو كيف فعل؟، في حين كان الذين في الطرف الآخر يركزون على «ماذا فعل؟». فلهذا، وحسب تعبير محمد كورماز، فقد تصرف هؤلاء في فهم الأحاديث بلفظية وفي فهم السنة بـ«شكلية»^(١٠).

وقد كان من انعكاس هذا الاختلاف في المنهج على وجهات المذاهب الإسلامية، بل وعلى وجهات العلماء المسلمين، أن صار هنالك من يدافع عن وجوب اتباع النبي ﷺ من كل ناحية، كما صار هناك من يقولون:

Önal, Mehmet, İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi, Flsf, Sayı 3, 2007-Bahar, s. (٩)

.148 (١٤٥-١٥٤).

.Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metot Sorunu, s. 46-47 (١٠)

إِنْ كَوَّنَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا قُدُورَةً لَهُ حُدُودٌ، وَهُوَ مَخْصُوصٌ بِالشُّؤْنِ الدِّينِيَّةِ. والحديث: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» [صحيح مسلم رقم: ٥٨٣١] دليل على رأيهم هذا. ويرون أن السنة: كل ما فعله النبي ﷺ، ولكن ليس كل ذلك سنناً مُلزِمةً. والمُلمزم من ذلك هو المبادئ الأخلاقية التي شكلت هذا الدين وأهدافه، وجوهر ذلك موجودٌ في القرآن. وبطبيعة الحال فالدين والأخلاق يشكّلان المصدر الأساس للقانون في الوقت نفسه.

لكن نصوص السنة هنا لا تظهر نفسها في كلِّ من الوقائع، بل تُظهر نفسها بالمبادئ التي خلف كلِّ من هذه الوقائع. ولذلك حين فهمنا السنة مرتبطةً بالمبدأ استطاع الفقه الإسلامي إيجاد حلولٍ مناسبةٍ للمتغيرات في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، واتصف بالفاعلية دائماً. فإذاً يجب على المسلمين بذلَّ جهدٍ كبيرٍ لتحديد هذه المبادئ الأخلاقية والدينية التي يمكن أن نتبناها على أنها الحكمة النبوية، ثم أتباع ذلك في حياتهم. والدليل الآخر على أن سنن الأنبياء تستند إلى الحكمة تعاملهم مع الأشخاص آخذين دوماً بالاعتبار قدرة الناس على الفهم والفروق الفردية والعلم والآداب الاجتماعية حين تقييم الوقائع. فمثلاً كان سيدنا محمد ﷺ يوصي من طلب منه النصيحة بأفعالٍ مناسبةٍ للظروف والاحتياجات، ويتكلم معه بأسلوبٍ يناسب استيعابه وقدرته على الفهم. لكنه رغم اختلاف الأسلوب قد شرح الحقائق نفسها للخاصة (المثقفين) والعامّة. وأما البعد الأخلاقي في هذا التصرف الحكيم فقد ظهر في جعله مبدأ العدالة أساساً في جميع تصرفاته، سواء وهو فرداً أم رجل دولة. ولأجل ميزته فقد حُكِّم في خصوماتٍ عدةٍ قبل النبوة وبعدها. فمثلاً بعد تأسيس دولة المدينة المركزية رجعت إليه الجماعات الأخرى على أنه محكمةٌ عليا في النزاعات التي بينهم مع كونه قائد المسلمين. وقد طبّق العقوبات المأمور بها شرعاً أو عرفاً على أولئك المجرمين، ولكن دون أن يُحِلَّ بحقوقهم الشخصية التي هي مقتضى إنسانيتهم. بل قد أظهر اعتناء بحقوق الإنسان، فاهتم اهتماماً عظيماً بهذا المبدأ في تطبيقه العقوبة القانونية على من ارتكب ظلماً، واستمر بعلاقاته الطبيعية مع المجرمين الذين نالوا عقابهم. هذا كله يشير إلى إرشادٍ يعتمد على نوعٍ من الحكمة. فإذاً، يجب أن نقرأ نحن سنته على أنها نوعٌ من الإرشاد المعتمد على الحكمة. من الممكن أن يُستعمل تعبير: الحكمة النبوية والإرشاد النبوي بمعنى السنة.

٤. الإرشاد النبوي:

بتعبير القرآن فقد أُرْسِلَ الأنبياء مختارين من بين البشر، وهم يأكلون ويشربون ويتنزهون، ولهم خصائص بشرية كالآخرين^(١١)، ولكن كونهم مختارين ومخاطبين بالوحي جعلهم شخصياتٍ إرشاديةٍ، وحملهم مسؤولية إرشادٍ يعتمد على الحكمة.

إن جهد جميع الأنبياء هو تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، الذي هو غاية الأهداف التي يصل إليها الناس ومرجعها. ولهذا فإن الإرشاد الديني لا يتحقق إلا بواسطة الأنبياء أو العلماء الذي يسلكون سبيلهم.

(١١) القرآن الكريم: إبراهيم: ١١، الكهف: ١١٠، فصلت: ٦.

ومن ناحية أخرى، فإن الأنبياء ليسوا مرشدين شخصيين فقط، فكلٌّ منهم في الوقت نفسه هو رائدٌ في الدفاع عن الحقيقة والإصلاح الاجتماعي^(١٢).

وواحدٌ من أهم انعكاسات الإرشاد النبوي تحمُّلهم للاختلافات، ولهذا فقد تعاملوا دائماً مع أتباع الديانات الأخرى بتسامح، والحقُّ أنهم سمحوا لهم بالعيش أحراراً داخل الدولة الإسلامية ما داموا لم يرتكبوا جريمةً خيانيةً في الحرب، ولم يسرقوا أو يظلموا صراحةً. وبسبب تحول هذا المبدأ إلى تقليدٍ تكوّن منهجٌ من التسامح في البلاد ذات الشعوب المسلمة. ولهذا فقد استمر حتى الآن وجود أديانٍ ومذاهبٍ كثيرةٍ في هذا الجو من الحرية في البلاد في الإسلامية. صار النبي ﷺ الرائد والمرشد الشعبي الاستثنائي الرحيم جداً، الذي أبدى اهتماماً بالتعامل بصبرٍ ولطفٍ. وفي الحقيقة حين تقاس صفته هذه بقيادة الشعوب الأخرى ورؤاها نجدتها مميزةً جداً، خاصةً أن سيدنا محمداً ﷺ كان يعتمد على بعض مبادئ الحكمة الأساسية في الإرشاد الفردي والمجتمعي. وكان من أهم تلك المبادئ تطبيق ما أمر به الوحي عملياً، وترك الناس أحراراً في مجالات الحياة التي لم يرد فيها أمرٌ شرعيٌّ أو نهيٌّ، والتيسير في الدين، ومراعاة الفروق الفردية، والعدل والالتزان، ومراعاة حقوق الإنسان، ومعاملة أتباع الأديان الأخرى بتساهلٍ وعدم إهمال الجوانب العاطفية للناس، والرحمة، والصبر، واللطف^(١٣).

هذا يعني أنهم لم يكتفوا بإيصال الوحي للناس، بل قدموا الإرشاد الذي يبين كيف سيطبق هذا الوحي عملياً، ونحن نعرف هذه الخدمة في عصرنا بأنها السنة. لقد استُشير الأنبياء في حياتهم في كل أنواع الموضوعات؛ لكونهم أشخاصاً موثوقين، لذلك من الممكن أن نقول: إنهم قدموا في الوقت نفسه ما نسميه في عصرنا: خدمة الإرشاد النفسي. وحين نقول: «الأنبياء بتصرفاتهم الخالصة والسهلة هم رواد الشعوب» نكون قد عبرنا أنهم قدموا هذه الخدمات بحكمة. فيمكن أن نقول: إن السنة هي كلُّ عملٍ بحكمة. وتبعاً لذلك، من الممكن أن نقول: إن جزءاً كبيراً جداً من الأنشطة السياسية والوطنية والاجتماعية المتنامية قد أخذت شكلها من أعمال الأنبياء الإرشادية الأساسية ووصلت إلى يومنا. لأن الأنبياء قد بينوا للناس طرق الحياة الأكثر سعادةً وهناك بالقول الحسن دون تعنيفٍ ولا إهانة. ومن المعروف أن صفات من يمثلون هذا الطبع في كل مجتمع تقريباً هي الحكمة.

ينبغي أن تُدرس حياة سيدنا محمد ﷺ آخر الأنبياء على أنه مرشدٌ دينيٌّ ودنيويٌّ، وينبغي أن ينظر إلى أفعاله بمنظار الحكمة.

وبالنظر إلى الآيات المتعلقة برسالته التي خوطب بها، وإلى تطبيقاته هو نفسه ﷺ من الممكن تعريف الداعية بأنه: البعيد عن الشدة والغلظة، عذب اللسان، رزين، ذو شخصيةٍ آسرة، صاحب أفكارٍ مناسبةٍ للعقل والمنطق، ويجعل الناس واثقين به، ويعمل على إقناع مخاطبه بأفضل الطرق^(١٤). وهذا يعني التصرف بحكمة،

(١٢) للتفصيل في الحكمة النبوية يُنظر: Mehmet : Peygamberi rehberlikle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz.

Önal, Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015, s.45

(١٣) Önal, Mehmet, Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri, Bilge Adamlar, Sayı: 27, 2011, s. 89-90

(١٤) Çelik ve arkadaşları, Üsve-i Hasene, ج: ٢، ص: ٣٥، ٣٦.

فينبغي تعريف السنة كلها هكذا. وقد أوصانا الله وصيةً لإرشاد عالمي بقوله تعالى في القرآن الكريم مخاطباً النبي ﷺ وتبعاً له المسلمين جميعاً: ﴿فِيمَا رَحِمْتُمْ مِنَ اللَّهِ لَنْ تُكُونَ لَهُمْ وَأَنْتُمْ لَوْ كُنْتُمْ فَطَّاعِلِينَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَسَأَوُا رَبَّهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. لقد طبق سيدنا محمد ﷺ هذا المبدأ بالاهتمام، سواء في قيادته للمسلمين، أم في دعوته الناس إلى الدين، وفي إدارته لشؤون المسلمين. لقد تعامل بغاية الحب واللباقة واللطف بدل التعامل المخيف الغليظ. بذل أعظم الجهد لئلا يجرح من أمامه أو ينجله. وتصرف في مواقف كثيرة بما كسب قلوب الناس حتى أعدائه.

إنّ تعامل الأنبياء بجديّة كبيرة تجاه فساد النظام الأخلاقي العام، وكفاحهم ضد الاضطرابات بطرق متنوعة، وتغلّبهم بهذا على المشكلات الفردية والاجتماعية هو تعبير عن أنهم كانوا متمتعين بهذه المسؤولية الإرشادية النبوية أو بالحكمة. ولهذا فقد بدت النبوة بين المسلمين عامةً رحمةً من الله ولطفاً وإحساناً.

أول ما ينبغي عمله لإيضاح إرشاد سيدنا محمد ﷺ تحليل القراءات القرآنية والحديثية من جديد في سياق الحكمة. وإضافة إلى هذا ينبغي الاستفادة - بلا شك - من المصادر التي يقدمها علم السيرة النبوية والتاريخ. لأنه ينبغي تحليل علاقاته الإنسانية وأفعاله اليومية وتصرفاته ومواقفه وبعض تفاصيل حياته ﷺ الغائبة عن النظر لفهم أعمال النبي ﷺ الإرشادية. ونجد في المصادر الحديثية بعض الأفعال التي تبدو كأنها متعارضة فيما بينها، وذلك لعدم فهمنا البعد الكلي لحياته ﷺ.

باختصار: إن اتخاذا الآيات القرآنية التي تشير إلى النبي ﷺ أو إلى إرشاده نقطة انطلاق، وتحديد السنة التي هي تطبيق للمعلومات النظرية وشرح للقرآن بمراعاة الحكمة والعودة بعد ذلك للقرآن لمحاولة فهمه، كل هذا مهم جداً من ناحية إكساب الشمولية للتصور الإسلامي، لأن علم السنة وإدراكها الذي سيكتسب من الأحاديث سيقودنا دائماً إلى الحكمة. وما لم نفعل ذلك فيصعب فهم المقصد الإلهي في القرآن كاملاً، بل يستحيل أحياناً. وكذلك لا يمكن فهم السنة من دون القرآن. فكل حديث، أيّاً كان مقدار صحته، يستند إلى حكم في القرآن الكريم، ولهذا لا يمكن فهم الأحاديث - التي هي وعاء السنة - بمعزل عن القرآن^(١).

النتيجة:

أكبر خطأ للمسلمين في عصرنا هو ظنهم أن السنة قد أخذت شكلها باجتماع الأحاديث وتحدّدت. السنة التي هي نوعٌ من التطبيق للقرآن الكريم لا يمكن أن تنال الشمولية إلا بالفهم المنطقي للقرآن الكريم والجوامع الحديثية والسيرة النبوية ومعطيات علم التاريخ وتقدير واقع الحياة وأخذ العلوم الدينية الأخرى بعين الاعتبار. وانطلاقاً من المصادر التي ورد اسمها من قبل، فإن أهم مشكلة للمربين والمتقنين المسلمين اليوم هي تحديد السنة التي هي المصدر الثاني للإسلام وتحديثها وتطبيقها في عصرنا.

وأول خطوة لحل هذه المشكلة لتكوين الإدراك ولفت الانتباه هي الاحتكام إلى القرآن الكريم، والنظر

إلى السنة بمنظار الحكمة. فحين البحث عن المصادر التي تنفع في تحديد السنة سيبدو أن الحكمة النبوية قد اتخذت القرآن الكريم أساساً. لذلك فمبادئ الفكرة الإسلامية عن الدنيا كلها تستند إلى هذا المصدر الأول، أي: إلى القرآن الكريم. ويرى عدد من رجال العلم المسلمين أن مفهوم «الحكمة» الوارد في عبارة ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ في القرآن الكريم ليس إلا السنة النشطة المرنة في التطبيق المناسبة لكل عصر. السنة التي تسمى بالحكمة النبوية أيضاً هي في الوقت نفسه ذات معنى غنيّ يحوي الفكر الإسلامي الأصلي والمبادئ الأساسية لثقافته.

حين ينظر إلى السنة من زاوية الحكمة، أو حين نسمي السنة بالحكمة النبوية سيتحول النبي إلى مثالٍ ينبغي فهمه وليس تقليده. والجانب النشط في الفكرة الإسلامية عن الدنيا يستند إلى هذا الأساس. الذين يبحثون في الإسلام ويتعاملون معه وكأنه حزبٌ يهملون عمداً أو بغير عمدٍ مبادئ الحكمة النبوية، ولم يستطيعوا أن يبلغوا هذا القوة العميقة للحكمة الإسلامية.

النبي - الذي كان يتصرف في المحور القرآني - سلك من بعد الإيمان سبيل: الأخلاق والعبادة والقانون. وهذا في الوقت نفسه يراثل ترتيب الأولويات في دين الإسلام. فالنبي اتبع هذا الترتيب، فوضع الإيمان أولاً، ثم الأخلاق، ثم أصول العبادة، ثم القانون، فيما بعد، للتطبيق. وهذا من ناحية المحتوى يعكس فكرة الحكمة الإسلامية، ويحوي الخصائص الرئيسة للإرشاد النبوي. ومنهج كهذا سيقود المسلمين إلى الحكمة والإرشاد النبويين.

المراجع:

- Çelik, Ömer, Mustafa Öztürk ve Murat Kaya, Üsve-i Hasane, Erkam Yayınları, İstanbul, 2004.
- Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Hatipoğlu, Nihat, Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak, Birharf Yayınları, İstanbul, 2006.
- İslam Ansiklopedisi, MEB.
- Koçyiğit, Talât, Hadis Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, Süleyman Ateş, Kılıç Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Mustafa. İslamoğlu, Üç Muhammed, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.
- Önal, Mehmet, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", Flsf, Sayı 3, 2007-Bahar, (145-154).
- Önal, Mehmet, Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015.
- Önal, Mehmet, "Peygamberi Hikmetin Ana İlkeleri" Bilge Adamlar, Sayı: 27, 2011, (84-91).
- Şafîi, Muhammed b. İdris, Er-Risâle, (Çeviren, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, (Elmalı Tefsiri), Çelik Şura, İstanbul, Tarih yok.
- Yeşilyaprak, Binnur, Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım, Nobel Yayınları, Ankara, 2003.

نقد الحديث عند السيوطي *

د. رجب أصلان

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: recep_aslan72@hotmail.com

الخلاصة:

إن السيوطي (ت. ٩١١-١٥٠٥) شخصية مهمة ترك بصماته على القرن التاسع في التاريخ الثقافي الإسلامي. وهو عالمٌ مهمٌ له إسهاماتٌ كبيرةٌ خاصة في علوم الحديث والتفسير واللغة العربية والأدب. وفي هذا المقال، تمت محاولة تقييم نقد الحديث عند السيوطي الذي كان منشغلاً بكل فرع من فروع العلوم الإسلامية. لقد اشتغل السيوطي بالحديث والسنة اشتغلاً كثيراً، وكانت لديه تقييمات في تثبيت الروايات واضعاً الإسناد في المركز؛ لقد قام بنقل عدد من الروايات الموضوعه بلا إسناد لاسيما في الرسائل المصنفة صغيرة الحجم، ولم يتصرف بشكل انتقادي في نقد الأحاديث. وبشكل عام قد تساهل في هذه التقييمات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، السيوطي، نقد الحديث، السند

SUYŪTÎ'NİN HADİS TENKİTÇİLİĞİ

Özet

Suyûtî (ö. 911/1505), İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan önemli bir âlimdir. Bu makalede, İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Suyûtî'nin hadis tenkitçiliğini ortaya koyarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Suyûtî hadis ve sünnetle çok çok iştiğal etmiştir. Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle risâle türü olan küçük hacimli eserlerde uydurma ve mesnedsiz birçok nakil yapmış, hadislerin kritiğinde seçici davranmamış, bu değerlendirmelerde genellikle mütesâhil davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Suyûtî, Hadis Tenkitçiliği, Sened

SUYUTI'S HADIS CRITICISM

Abstract

Suyuti (d. 911/1505) is an important figure in the history of Islamic culture in 9th century. He is especially a major contributor to Hadith, Tafsir, Arabic Language and Literature sciences. In this article, by revealing the hadith criticism of Suyuti, who is interested in every branch of Islamic sciences, it is aimed to evaluate Suyuti's hadith criticism.

Suyûtî had a lot of interactions with hadith and Sunnah. Suyuti has made isnâd-centered evaluations in determining the well-being of the narratives. He, as seen in his small volume works such as Risale, has reported made up hadiths, he was not selective in the criticism of the hadiths and he acted loose in assessing the sanad of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Suyuti, Hadith, Criticism, Sanad

* إن هذه المقالة قد أخذت وأحدثت من قسم ثانٍ عنوانه «فقه الحديث للسيوطي» الذي هو جزء من رسالتي الدكتوراه بعنوان «مكانة السيوطي في علم الحديث» (جامعة أنقرة، مجمع العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٧).

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (رجب أصلان، نقد الحديث عند السيوطي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١٨٧-٢١٨). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

علم الحديث في عهد السيوطي:

إنَّ عهد السيوطي الذي عاش فيه كان عهد تجمع وتطور علمي. تم تأليف الكثير من المؤلفات في هذا العهد بسبب دعم المالك للأشطة العلمية، فظهر عدد كبير من العلماء. وبالتوازي مع هذه التطورات فقد أجريت دراسات وفعاليات مهمة في علوم الحديث، حيث كثر من يطلب الحديث، كما أقيمت المجالس لإملاء الحديث. والسخاوي (ت. ٩٠٢-١٤٩٧) أحد علماء هذا العهد يصف هذا الوضع على النحو الآتي: "كانت توجد المجالس للحديث وكانت معمورة، والمداومون فيها كانوا ذوي الطموح إلى الحديث"^(١).

كان الاهتمام والعلاقة بعلم الحديث في هذه الفترة ذا بُعدين:

أما البعد الأول، فهو قسم يتعلق برواية الأحاديث. حيث إن علماء مصر والشام قاموا بجمع المسانيد الكبار الضخمة، التي تُعدّ مراجع غنية في مرويات الأحاديث. يقول الشاه ولي الله الدهلوي (ت. ١١٧٦-١٧٦٢) موضِّحاً هذا الوضع: «قد علم باستقراء تامّ أنّ إسناد الحديث في هذا العصر منقطعٌ إلا من طريق المصريين، أعني الشيخ زين الدين زكريا الأنصاري (ت. ٩٢٦/١٥٢٠)، والشيخ شمس الدين السخاوي، والشيخ جلال الدين السيوطي وطبقتهم، عن آخرين من المصريين»^(٢). أما البعد الثاني، فهو قسم يتعلق بعلم دراية الأحاديث. فلم تكن هناك دراسات في هذا المجال على المستوى المطلوب. ومع ذلك أُلفت مؤلفات في جميع المجالات المختلفة والمعروفة في علم الحديث. وعلى سبيل المثال نذكر بعضاً من المؤلفات في مجالات مختلفة:

١- المجاميع الحديثية:

جامع المسانيد والسنن لابن كثير (ت. ٧٤٤/١٣٧٣): جمع ابن كثير في كتابه هذا الكتب الستة ومسانيد أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٦) والبرّار (ت. ٢٩٢/٩٠٥) وأبي يعلى (ت. ٣٠٧/٩٢٠) والمعجم الكبير للطبراني (ت. ٣٦٠/٩٧١)^(٣).

أطراف كتب العشرة (إتحاف المهرة بأطراف العشرة) لابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢-١٤٤٩): جمع ابن حجر في أثره هذا أطراف أحاديث الكتب العشرة الآتية: الموطأ، ومسند الشافعي، ومسند أحمد، ومسند الدارمي، وصحيح ابن حزيمة، ومنتقى ابن الجارود، وصحيح ابن حبان، ومستدرک الحكيم، ومستخرج أبي عوانة على مسلم، وشرح معاني الآثار، وسنن الدارقطني. وقد ذكر أحد عشر كتاباً كما يرى فالزيادة هي صحيح ابن حزيمة (ت. ٣١١/٩٢٤) الذي لم يصل إلينا إلا رُبعة^(٤).

(١) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار المكتبة الحياة، بيروت، ت. س. VIII، ١٣.
 (٢) بدیع السيد اللحام، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وجهوده في الحديث وعلومه، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٤، ص. ٢٠٠.
 (٣) محمد بن جعفر الكتاني، Hadis Literatürü, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994، ص. ٣٧٨.
 (٤) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٧١.

٢- الشروح:

إن فتح الباري لابن حجر وعمدة القارئ للعيني (ت. ٨٥٥-١٤٥١) من المؤلفات الأكثر شهرةً في هذه الفترة الزمنية، وهما من الآثار التي لا تزال تحافظ على قيمتها إلى اليوم.

٣- قد ألف مؤلفات شاملة في علم الرجال. منها الإصابة لابن حجر وتهذيب التهذيب وما شابهها. ومن تلك المؤلفات أيضًا: المقاصد الحسنة للسخاوي الذي جمع الأحاديث التي كانت مشهورة على ألسنة العامة، والبدر المنير للشعراني (ت. ٩٧٣/١٥٦٥) أحد تلاميذ السيوطي. وهما أثران قيমান مشهوران في ذلك المجال. وبالإضافة إلى ذلك فإن المطالب العالية لابن حجر ومجمع الزوائد للهيتمي (ت. ٨٠٧/١٤٥٥) كتابان قيمان من كتب الزوائد^(٦). وقد كتبت في تلك الفترة كتب حول الفتاوى في الأحاديث: مثل كتاب الفتاوى لابن حجر وكتاب السخاوي المسمى بـ: الأجوبة المرضية عما سئلت عنه من الأحاديث النبوية؛ فهما أثران مكتوبان في ذلك المجال^(٧). وقد استفاد السيوطي من هذا التراث العلمي الغني للحديث الذي ذكرناه فيما سبق. وفي واقع الأمر عبّر السيوطي عن هذا الموقف فيما كتبه عن ترجمة ابن حجر: «على الرغم من أنني لم أتمكن من الوصول إلى مجالس ابن حجر ولم آخذ منه بالسمع شيئًا، إلا أنني قد استفدت من آثاره استفادة كثيرة»^(٨). إن من بين المحدثين المشهورين بالحفظ والرواية في مصر في عهد السيوطي: قاسم بن عبد الله بن قطلوبغا الحنفي (ت. ٨٧٩/١٤٧٤)، وشمس الدين السخاوي، والحافظ الديلمي^(٩) (ت. ٩٠٨/١٥٠٢)، والقسطلاني (ت. ٩٢٣/١٥١٧)، وزين الدين زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي (ت. ٩٢٦/١٥١٩). إن هؤلاء العلماء الكبار قد اشتهروا في علوم الحديث في مصر ما بين نهاية القرن التاسع وأوائل القرن العاشر من الهجرة^(١٠).

ب. حب اطلاع السيوطي على علوم الحديث:

إن السيوطي كما أفاد أنه أصبح متخصصًا في العلوم السبعة: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبدیع. ويرأيه أنه لم يبلغ أحد من مشايخه مبلغ علمه في تلك العلوم غير الفقه. فعلم الحديث علم تبخر فيه السيوطي وامتلك مهارة الكتابة فيه^(١١).

إلا أن العلوم التي اشتغل بها السيوطي في أول الأمر هي اللغة العربية والفقه. وعبر عن ذلك بقوله: «لقد

(٥) انظر: Çakan, İsmail L., Hadis Edebiyatı, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, ص. ١١٨-١٢٠.

(٦) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٧.

(٧) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥، ص. ٣٨١-٣٨٢.

(٨) تلميذ الحافظ ابن حجر) المحرر.

(٩) لترجم هؤلاء العلماء انظر إلى: رشاد الخليفة، مدرسة الحديث في مصر، القاهرة، ١٩٨٣، ص. ٥٨-٦٤.

(١٠) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص. ٢٩٠؛ الخاوي، المصدر نفسه، IV، ص. ٦٧؛ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ت.س، I، ص. ٣٣٠؛ جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤؛ I، المقدمة، ص. ١٢.

تخصّصتُ في النحو وقرأت الكثير من الكتب المؤلّفة فيه، ووقّعتُ العديد من الشروح والتعليقات عليه فكثيرٌ من العلماء الحديثيين والسابقين منهم لم يكونوا على درايةٍ بهذه الكتب كدرايتي بها. ثم أصررت على نفس ذلك الاهتمام والطموح في الفقه، فإتّهما العلمان اللذان أفصلهما على غيرهما، ثم يليهما علما البلاغة ومصطلح الحديث»^(١١).

إنّ تدريس الحديث في ذلك العهد كان يتميز من العلوم الأخرى؛ لأنّه لم يكن محدودًا بحدود المدرسة. والسيوطي وإن كان قرأ مؤلفاتٍ كثيرةً في الحديث، إلا أنّه لم يكتف بها قرأه، بل أخذ يجمع الأحاديث. فالعمل ذلك كان يوجب على صاحبه الرحلة فضلًا عن حفظ الأحاديث، وكان المنهج المنتشر والأكثر شيوعًا في أخذ الحديث في ذلك الوقت هو السماع الذي كان عبارةً عن حفظ التلميذ ما ينقله إليه شيخه؛ حتى إنّه كان يرى قراءة حديثٍ ما من مجموع الأحاديث غير كافية، بل كان المنهج المعترّ هو أن يسمع الحديث عن الشيخ الراوي بالذات فيمليه. وكان هذا المنهج هو المنهج الوحيد المعترّ يومئذٍ.

إنّ الرواية في علم الحديث تُلزم نقل الأحاديث بألفاظها منطوقةً، وأما الدراية فتلزم دراسة صحة الأحاديث المنقولة والبحث عن عدالة المحدثين الرواة^(١٢). والسيوطي يقرّر موقعه من الرواية والدراية بقوله: «ولأسبابٍ عديدةٍ لم أكن أهتمّ في جمع الأحاديث بطريق السماع؛ لأنّني كنت مشتغلًا بعلم دراية الحديث. وقد تلقّيت من أهمّ علماء هذا المجال. كنت ألقى محاضراتٍ وأولف مصنّفات في هذا المجال. فالذي أقوم به كان أكثر أهميةً من رواية الحديث في رأيي. والسبب الآخر هو أنني كنت أرى أن المشايخ الذين يروون الحديث بطريق السماع عوامًا من الناس ونسوة ومسننين في العمر، ومن ثمّ لم أكن أحرص على أخذ الحديث منهم كعالم. ومع ذلك لم أترك طريق السماع تمامًا»^(١٣). ولا نغفل أن السيوطي قد ذكر بعضًا من الأحاديث التي جمعها عن طريق السماع في سيرته الذاتية^(١٤).

وقد تحدّث السيوطي عن توقّفه عن الاشتغال بعلم المنطق واشتغاله بعلم الحديث بدلًا منه، وأنها نعمة أنعم الله عليه بها. فأفاد ذلك بقوله: «في بداية حياتي الدراسية قد قرأت شيئًا من المنطق. ثم ألقى الله على قلبي الرغبة عن هذا العلم. ثم سمعت فتوى ابن الصلاح (ت. ٦٤٣/١٢٤٥) أنّ هذا العلم كان حرامًا؛ لذلك توقّفت عن الاشتغال بعلم المنطق. فرزقني الله بدلًا من علم المنطق أن أكون عالمًا في أشرف العلوم؛ علم الحديث»^(١٥).

(١١) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، التحدّث بنعمة الله، تحقيق، Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975، ص. ١٣٨، Hasan، ص. ٢٠.

(١٢) Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002، ص. ٢٠.

(١٣) Sartain, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975، ص. ١٨.

(١٤) السيوطي، التحدّث بنعمة الله، ص. ٢٤٧-٢٤٨.

(١٥) السيوطي، المصدر نفسه، ص. ٧١-٧٨.

(١٥) السيوطي، حسن المحاضرة، I، ٢٩٠؛ انظر، السيوطي، التحدّث، ص. ٢٤١-٢٤٢.

وقد حفظ السيوطي معظم الأحاديث المروية لقوة ذاكرته. وقد ذكر أنه حفظ مئتي ألف حديث، وإذا كان هناك المزيد من الأحاديث، فإنه يمكنه حفظها^(١٦).

شيوخ السيوطي في علم الحديث:

ذكر السيوطي في كتابه المسمى (المنجم في المعجم) شيوخه الذين أخذ عنهم الحديث سماعاً وإجازة، وقد بلغ عددهم مئة وخمسة وتسعين شيخاً مع ذكر تراجمهم. وقد قسم السيوطي شيوخه الذين أخذ عنهم الحديث بطريقتي السماع والإجازة إلى أربع طبقات. ووضع رمزاً بجانب ترجمة كل شيخ من الشيوخ يبينه من أي طبقة يكون. ولم يضع رمزاً للطبقة الرابعة لقلّة الرواية عنهم^(١٧). وصنّف تلك الطبقات الأربع كالآتي:

الطبقة الأولى: من يروي عن أصحاب الفخر بن البخاري (ت. ١٢٩٠/٦٩١) وعبد المؤمن بن خلف الدميّاطي (ت. ١٣٠٦/٧٠٥) وتقي الدين سليمان بن حمزة (ت. ١٣١٥/٧١٥) ونحوهم.

الطبقة الثانية: من يروي عن سراج الدّين عمر بن رسلان البلقيني (ت. ١٤٠٣/٨٠٥) والحافظ أبيي الفضل زين الدين العراقي (ت. ١٤٠٤/٨٠٦) ونحوهما. وهي دون التي قبلها في العلو.

الطبقة الثالثة: من يروي عن شرف الدّين بن الكويك والجمال النبلي ونحوهما، وهي دون الثانية في علوّ السّند.

الطبقة الرابعة: من يروي عن أبي زرعة بن العراقي (ت. ١٤٢٢/٨٢٦) وابن الجزري (ت. ١٤٢٩/٨٣٣) ونحوهما. ولم يرو السيوطي عنهم شيئاً لا في الإملاء ولا في التخريج ولا في التّأليف^(١٨). وكذلك ذكر السيوطي في مصنّفه المسمى (التحدث بنعمة الله) مئةً وثلاثين شيخاً من شيوخه الذين أخذ عنهم الرواية في مختلف الطبقات. فهذه الروايات التي أخذها منهم روايات^(١٩) عالية السّند^(٢٠). وفيما عدا ذلك نرى أنّ ثمة أحاديث عشوائية وقع عليها السيوطي، وهذه الأحاديث نادرة الوجود وقليلة العدد وهي ثلاثة أحاديث فقط حيث وجدها في جوار دميّاط أثناء إحدى رحلاته^(٢١).

(١٦) أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٣، X، ص. ٧٦.

(١٧) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، المنجم في المعجم: معجم شيوخ السيوطي، تحقيق، إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٥/١٤١٥، ص. ٤٥؛ السيوطي، التحدث، ص. ٤٣.

(١٨) السيوطي، التحدث، ص. ٤٣، انظر، السيوطي، المنجم، ص. ٤٥.

(١٩) كلما قل عدد أسماء الرواة المذكورين في الإسناد إلى النبي يعد راوي الحديث أقرب من النبي أكثر. فهذا النوع من الإسناد يسمى بالإسناد العالي. والحفاظ المشهورون قد فضلوا أخذ الحديث ممن كان إسناده عاليًا دائمًا. انظر: العراقي، التقيد والأيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح، مؤسسة الكتب التثقيفية، بيروت، ١٩٩١، ص. ٢٤٠-٢٤١.

(٢٠) السيوطي، التحدث، ص. ٧٠.

(٢١) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٢؛ أيضًا لتلك الروايات انظر، السيوطي، التحدث، ص. ٧١-٧٤؛ جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩، ص. ١٤٧ وما تليها.

مصنّفات السيوطي في فن الحديث ومعلقاته:

ألّف السيوطي في جميع فنون علم الحديث وتعلقاته تقريباً. فقد ذكر الداودي (ت. ١٥٣٩/٩٤٥)، وهو أحد أبرز وأشهر تلامذة السيوطي، ذكر ٢٢٩ اسماً من أسماء مصنّفات السيوطي في الحديث^(٢٢). وكذلك بديع السيد اللحام يذكر في أثره ٣٠٤ أثراً عند ذكره أسماء المصنّفات للسيوطي^(٢٣). فنلك المصنّفات بين كتبٍ مستقلةٍ ضخمةٍ وبين رسائل صغيرة الحجم. وسنكتفي بذكر أسماء بعض مؤلفات السيوطي.

وهذه بعض مصنّفات السيوطي في فنّ الحديث وتعلقاته:

١. كتب الجمع: جمع الجوامع، والجامع الصغير.
٢. شروح الحديث: التوشيح على الجامع الصحيح للبخاري، والديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، قوت المغتذي على جامع الترمذي، وزهر الرباع على المجتبى للنسائي، ومرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، ومصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه، وتنوير الحوالك شرح موطأ مالك، وعقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد.
٣. دراسة تحليلية لحديث معين أو شرحه: أعذب المناهل في حديث من قال أنا عالم فهو جاهل، والتسييح لصلاة التسييح، وجزء في طرق من حفظ على أمتي أربعين حديثاً، ومنتهى الأعمال في شرح حديث إنما الأعمال.
٤. كتب الانتخاب والتجريد: مجرد الموطأ، والمنتقى من المستدرک على الصحيحين للحاكم، والمنتقى من مسند ابن أبي شيبة، والمنتقى من مسند أبي يعلى، والمنتقى من معجم الطبراني، المنتقى من سنن سعيد بن منصور^(٢٤).
٥. الآثار الترتيبية لبعض الكتب المعينة: إسعاف الطلاب بترتيب الشهاب.
٦. كتب الزوائد: بغية الرائد في الذيل على مجمع الزوائد، وزوائد شُعب الإيمان للبيهقي، وزوائد نوادر الأصول للحكيم الترمذي.
٧. كتب الأجزاء من الأحاديث: يحتوي أحاديث في موضوعات معيّنة؛ أحاديث الشّفاء، والخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، وجزء في أسماء المدلّسين ونحوهم.
٨. كتب التخريج: وهي تبحث في تخريج الأحاديث المروية الموجودة في الكتب، مثل: كتب العقائد والتفاسير والحديث وأصول الفقه والتصوف واللّغة لبعض المصنّفين من مصادرها الأولى^(٢٥): مناهل الصفا في تخريج

(٢٢) لأسماء تلك المصادر انظر، محمد خيرى البقاعي، مخطوطات ترجمة العلامة السيوطي لأبي عبد الله شمس الدين محمد الداودي، العربية، يناير، ٢٠٠١، العدد، ١٣، ص. ٣٨٠-٣٩٤.

(٢٣) انظر، اللحام، المصدر نفسه، ص. ٢٣٩-٢٦٤.

(٢٤) إياد خالد الطباع، جلال الدين السيوطي مجلة العلوم الإسلامية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦، ١٤٩-١٥٠.

(٢٥) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٨٨؛ ٢٢٤.

- أحاديث الشفا، ونشر العبير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، وتخريج أحاديث الكفاية، وتخريج أحاديث شرح المواقف، وتخريج أحاديث شرح عقائد التفتازاني ونحوها^(٣٧).
٩. كتب في أصول الحديث: تدریب الراوي في شرح تقريب التّواوي، وألّفية الحديث (نظم الدرر في علم الأثر)، والبحر الذي ظهر في شرح ألّفية الأثر.
١٠. كتب في الأحاديث المشهورة على ألسنة الخلائق: الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة.
١١. كتب الأحاديث المتواترة: الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة. فاختصر السيوطي أثره ذلك باسم «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»^(٣٧). وله مؤلف آخر باسم كطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة أيضًا.
١٢. كتب في الأحاديث الموضوعية: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، فاختصر الإمام أثره ذلك باسم التعقبات على الموضوعات^(٣٨).
١٣. كتب الطبقات والجرح والتعديل: طبقات الحفّاظ، المنجّم في المعجم، معجم شيوخ السيوطي، وإسعاف المبطلّ برجال الموطأ، جزء في أسماء المدلسين، تذكرة المؤتسي بمن حدّث ونسي.
١٤. كتب في أسباب ورود الأحاديث: اللّمع في أسباب الحديث. تُرجم إلى اللغة التركية وطبع في دار النشر إخطار سنة ١٩٩٦ في أرض روم.
١٥. كتب غريب الحديث: التذليل والتذويب على نهاية الغريب. ولخص السيوطي أيضًا الأثر المسمّى: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير^(٣٩).
١٦. كتب المدرج: المدرج إلى المدرج.
١٧. كتب في الأحاديث المسلسلة: المسلسلة الكبرى، والجياد المسلسلات^(٤٠).
١٨. كتبه في العشاريات: عشاريات البخاري، الفيض الجاري في طرق الحديث العشاري، جزء السلام من سيّد الأنام، والتّادريات من العشاريات.

نقد السيوطي للأحاديث:

إن نقد الحديث هو النظر بعناية في أسانيد الأحاديث ورواتها ومتونها لتمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية. ووفقاً لذلك فإنّ الأولويات هي في تحديد صحة الإسناد وسلامته وثقة الرواة من عدمها فيه، ودراسة متن الحديث بطريقة لا تدع مجالاً ولا محلاً للشك في انتائه للنبي ﷺ؛ ولتكوّن

(٢٦) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٨٨-٣٩٤.

(٢٧) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٩٩.

(٢٨) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٢٥-٣٢٦.

(٢٩) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٣٣.

(٣٠) الكتاني، المصدر نفسه، ص. ٣٢٩.

الأحاديث من الجزأين: السند والمتن فإنّ دراسة النقد على الروايات تتم مناقشتها في جزأين أيضًا وهما: نقد السند ونقد المتن^(٣١).

فينبغي دائماً النظر في الشئيين (السند والمتن) للثبوت من صحة الأحاديث. وهما عنصران لا غنى عنها في الحديث أيّاً كان؛ ولكون السند هو أداة توصلنا إلى متن الحديث يمكن أن يطلق على النقد والدراسة التي يتم إجرائها في تلك المرحلة نقداً شكلياً. ففي الحالات التي يعجز فيها نقد السند عن تحديد صحة حديث ما، يتم فحص المتن من منظور مقاييس معينة فتثبت صحته. وهذه المقاييس هي القرآن الكريم وهو يكون الأول في الترتيب، ثم السنة النبوية والتاريخ والبيانات العلمية والتناقضات والتباينات في المتن^(٣٢).

وفي هذا الصدد سوف نتحدّث عن إسهامات السيوطي في الحديث من حيث السند والمتن.

اعتراضات السيوطي على ابن الجوزي:

وفي بياننا منهج السيوطي في نقد الروايات من حيث السند فإنّ المصدر الذي سنتخذه أساساً هو أثره المسمّى بـ«اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة».

عند بيان السيوطي سبب تأليفه اللآلئ يؤكد أنّ الأخبار التي ذكرها ابن الجوزي (ت. ٥٩٧ / ١٢٠١) في موضوعاته ليست كلها موضوعة، بل فيها روايات ضعيفة، وقد يوجد فيها الصحيح والحسن^(٣٣).

وعندما ندرس ونتفحص هذا الأثر للمؤلف قد نرى شكلياً أن السيوطي بعد أن نقل الأخبار الموجودة مع أسانيدها من الكتاب المسمى بـ«الموضوعات» لابن الجوزي يشرع أولاً بنقل خلاصة آراء ابن الجوزي في الحديث، ثم ينقل رأيه هو وملاحظاته وانتقاداته حول الحديث، بأن يبدأ قائلاً «قلت»، وينتهي بـ«الله أعلم».

إنّ المعلومات النقدية التي يسردها السيوطي بشكل عام، هي عبارة عن نقل الآراء المختلفة حول الحديث ورواياته والروايات التي يأتي بها شاهداً على ما يراه والطرق الأخرى لتلك الروايات فضلاً عن المعلومات المتوفرة الموجودة في أثر ابن الجوزي المسمى بـ«الموضوعات»^(٣٤).

لذلك سنقوم بتقييم انتقاداته بشكلٍ رئيسيٍّ في إطار الآراء التي نقلها حول الحديث والراوي والمعلومات التي سردها.

(٣١) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ط. ٤، ص. ٢٦٩-٢٧١؛ Karacabey, Salih, Hadis Tenkidi, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

(٣٢) السباعي، المصدر نفسه، ص. ٢٧١-٢٧٢؛ أيضاً انظر. محمد بن الصديق الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعات في الجامع الصغير، بيروت، ١٩٨٢، ص. ١٣٦-١٣٨؛ Karacabey, a.g.e., s. 233-254.

(٣٣) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦، I، ص. ٩.

(٣٤) Karayılan, Mevlüt, *Suyûti'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara, 1994, s. 91.

وقد ادعى السيوطي أن الروايات الموجودة في كتاب الموضوعات لابن الجوزي ليست كلها موضوعة؛ ولإثبات ادعائه استدلل بأدلة مختلفة؛ كأن يكون الحديث قد تمّ تخريجه في مصادر أخرى، أو قد روي من طرق أخرى، وأن يكون له شواهد ومتابعون.

وسنبداً بذكر الأمثلة:

- ١- «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ متي مرة كتب الله له ألفاً وخمسمئة حسنة إلا أن يكون عليه دين» إن هذا الحديث قد عدّ من الموضوعات لوجود حاتم بن ميمون في سنده الذي قيل عنه لا يحتج به بحال^(٣٥). ولكن السيوطي يبدأ يدافع عن هذا الحديث بعد ما قال «قلت» بأن يذكر أن الترمذي (ت. ٢٧٩/٨٩٣) أخرج هذه الرواية في سننه^(٣٦) ثم يذكر الطرق الأخرى للحديث محاولاً إثبات عدم وضع هذا الحديث^(٣٧).
- ٢- «حلمة القرآن عرفاء أهل الجنة»^(٣٨). قال ابن الجوزي فيه إنه «متروك»^(٣٩). أما السيوطي فذكر أن الرواية قد نقلها محدثون كأبي داود (ت. ٢٧٥/٨٨٩) والترمذي والنسائي في سننهم إضافة إلى أن الذهبي (ت. ٧٤٨/١٣٤٨) نقلها في أثره المسمى بميزان الاعتدال. كما أن المحدثين مثل يحيى بن معين (ت. ٢٣٣/٨٤٨) وأبي حاتم الرازي (ت. ٢٧٧/٨٩٠) قد قبلوا الرواية صحيحة^(٤٠). ولذلك قال السيوطي بصحة متن هذا الحديث^(٤١). وكما يتبين من هذا المثال أيضاً حاول السيوطي إثبات صحة هذه الرواية التي زعم ابن الجوزي أنها متروكة بتخريج نفس الحديث من مصادر أخرى. وكما يلاحظ أن السيوطي لا يذكر سند الحديث ولا متنه في الغالب مع أنه يذكر المصدر الذي فيه الرواية.
- ٣- وفي نقد الحديث ما معناه «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ وَمَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ...»، قال إن هناك طرقاً أخرى لهذه الرواية فذكر الطرق التي أخرجها أبو داود^(٤٢) وابن ماجه (ت. ٢٧٣/٨٨٧)^(٤٣) في سننهما^(٤٤).

(٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق، نور الدين بن شكري بن علي البويجاclar، مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٧، ص. ١٨-١٩.

(٣٦) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧، فضائل القرآن، ص. ١١.

(٣٧) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢١٧-٢١٨.

(٣٨) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، دار إحياء السنة النبوية، دمشق، ١٣٤٩، فضائل القرآن، ص. ٣٣ (٤٧٠).

(٣٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٤١٣-٤١٤.

(٤٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي محمد الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ٣، ص. ٣٤٠.

(٤١) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٢٣.

(٤٢) أبو داود سليمان بن أشعث، السنن، الناشر، م. م. عبد الحميد، ت. س.، كتاب السنة، ١٧، الرقم: ٤٦٩١، (٢-٢٢٢).

(٤٣) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢، المقدمة، ص. ١٠، الرقم: ٩٢، (I-35).

(٤٤) السيوطي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٣٦-٢٣٧. وكذلك ذكر علي القاري الروايات حول هذا الموضوع وحكم عليه بالوضع على خلاف السيوطي. انظر، علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق، محمد صباغ، دار الأمانة، بيروت، ١٩٧١، ص. ٢١٣.

٤- وفي الحديث ما معناه «من احتكر قوت المسلمين أربعين يوماً يريد الغلاء، فقد برئ من ذمة الله وبرئ الله منه»؟ قال السيوطي فيه: إن راوي الحديث أسبع بن زيد تابع يزيد بن هارون^(٤٥) ونقل الحديث بسنده كما ذكر في مسند أحمد بن حنبل^(٤٦). ولكن ابن الجوزي جزم بعدم صحة هذه الرواية وجميع الروايات التي تماثلها^(٤٧). في هذا وما شابهه من الأمثلة قام السيوطي أثناء انتقاده لابن الجوزي بإحضار متابعي الرواة المزعوم أنهم عبارة عن أفراد فحسب، فصان الروايات من أن تكون موضوعة. ومع ذلك فإن السيوطي نفسه بعدما ذكر الحديث بشبه الرواية في جامع الصغير بين أنها ضعيفة^(٤٨). فما ذلك إلا تضارب وتناقض بين الأثرين للسيوطي.

٥- قال السيوطي في يوسف بن يونس^(٤٩) الذي وصف ابن الجوزي الروايات التي تأتي منه بـ«منكر» و«متروك» أنه راوٍ قد روى عنه الحديث البخاري (ت. ٢٥٦ / ٨٧٠) وابن ماجه^(٥٠). وكذا قال السيوطي في سليمان بن أرقم^(٥١) الذي جرحه ابن الجوزي بإفادات «متروك» و«ليس بشيء» أنه راوٍ قد روى عنه الحديث أبو داود والنسائي والترمذي^(٥٢).

وفقاً لذلك إن السيوطي لصرف التهمة عن الرواة الذين اتهمهم ابن الجوزي بتبّه إلى أن هؤلاء الرواة من مصنفي الكتب الستة هادفاً بذلك إلى رفع التهمة التي اتهموا بها وتهمة وضع المرويات التي رويت عنهم أو بطريقتهم.

٦- حديث: «ثلاثٌ يزدن في قوة البصر: النظرُ إلى الخُضرة، وإلى الماءِ الجاري، وإلى الوَجْهِ الحَسَنِ» قال ابن الجوزي إن هذا الحديث موضوع ومن بين رواته وهب بن وهب وهو كذاب^(٥٣). كذلك قال ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١ / ١٣٥٠) مثل ما قال ابن الجوزي بالإضافة إلى أن تلك الرواية وما ماثلها إن هي إلا موضوعة من قبل الزنادقة. وإن كل ما روي عن النبي وفيه الوجه الحسن والمدح والثناء على صاحب الوجه الحسن ونحوها من التعبيرات ما هي إلا افتراء وكذب على النبي ﷺ^(٥٤). وأما عليّ القاري (ت. ١٠١٤ / ١٦٠٥) لم يكن

(٤٥) أحمد بن حنبل، المسند، ٢، ١٣١٤، ص. ٣٣.

(٤٦) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ١٢٤.

(٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ١٤-١٨؛ أيضاً انظر، Ali el-Kârî, Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi, çev. Ahmed Serdaroglu, Ankara, 1966, s. 111؛ نفس المؤلف، الأسرار المرفوعة، ص. ٣٣٠.

(٤٨) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ص. ٥٠٨.

(٤٩) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠٩.

(٥٠) السيوطي، الأسرار المرفوعة، ١، ص. ٤٢٥.

(٥١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠٣، ٣، ص. ٢٢٠، ٢٩٢، ٣٩٣.

(٥٢) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ١٨.

(٥٣) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٥٣-٢٥٤.

(٥٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، المترجم، مظفر جان، çev.

متشددًا في هذه الرواية مثل ابن الجوزي فحكم بأنها ضعيفة وليست بموضوعة^(٥٥).

ودافع السيوطي عن هذه الرواية بذكره طرقًا أخرى تدعمها. كما أنه ذكر آراء نقاد الحديث حول بعض الرواة في أثناء ذكره الطرق الأخرى. ومع ذلك لم يكتف بذكر الطرق الأخرى، بل ذكر الأحاديث التي تم تخريجها حول حب النبي النظر إلى الخضرة فقال فهذه شواهد تجعل للحديث أصلًا.

وتابع السيوطي تقييمه على النحو التالي: «واعلم أنه جرت عادة الحفاظ كالعقيلي (ت. ٣٢٣ / ٩٣٥) وابن حبان (ت. ٣٥٤ / ٩٦٥) والحاكم (ت. ٤٠٥ / ١٠١٥) وغيرهم أنهم يحكمون على حديث البطلان من حيثية سند مخصوص لكون راويه اختلق ذلك السند لذلك المتن ويكون ذلك المتن معروفًا من وجه آخر ويذكرون ذلك في ترجمة ذلك الراوي يخرجونه به، فيغتر ابن الجوزي بذلك ويحكم على المتن بالوضع مطلقًا ويورده في كتاب الموضوعات وليس هذا بلائق، وقد عاب عليه الناس ذلك وآخروهم الحفاظ ابن حجر وهذا الوضع من ذلك. وكثيرًا ما نجدهم يقولون هذا الحديث بهذا الإسناد باطل وهو بغيره ليس بباطل»^(٥٦).

إذا حكم العلماء غير ابن الجوزي على حديث بالوضع بسبب راوٍ ما، فذلك لبيان عدم صحة هذا السند، فيمكن أن يكون نفس المتن قد روي صحيحًا بسند آخر غير الأول. وكيفما يكون الحكم على حديث بالصحة يعدّ حكمًا على سنده بالصحة، فكذلك الحكم على حديث بالوضع يعني أنّ وضعه بهذا السند. فما يطبقه السيوطي وما يفعله لجلب الانتباه إليه وهذا هو السبب في انتقاده ابن الجوزي.

٧- «إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبّل خراسان فأتوها ولو حبوا، فإن فيها خليفة الله المهدي». قال ابن الجوزي في هذا الحديث لا أصل له. ويعني به عدم احتواء الحديث سندًا معروفًا. وبعبارة أخرى إنّ الرواة الموجودين في سلسلة السند لم يسمع بعضهم عن بعض^(٥٧).

والسيوطي يترك التقييمات إلى ابن حجر ناقلًا من «القول المسدّد». فابن حجر قال: إنّ ابن الجوزي مخطئ في الحديث^(٥٨)، وتلك الرواية قد أخرجها أحمد بن حنبل في مسنده^(٥٩). وبعد ذلك يقول السيوطي إنّ الحاكم أيضًا قد أخرج في مستدركه فروى الحديث من المستدرک في نفس المعنى^(٦٠). كما أكد أنّ الراوي عمرو بن قيس الذي هو أحد الرواة في سلسلة السند ثقة وهو راوٍ من رواة مسلم (ت: ٢٦١ / ٨٧٥) والسنن الأربع. فينتهي تقييمه بالروايتين اللتين أخرجهما أبو الشيخ (ت: ٣٦٩ / ٩٧٩) في الفتن وشواهد من مرويات ابن عساکر (ت: ٥٧١ / ١١٧٦)^(٦١).

(٥٥) علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ٤٣٥-٤٣٦؛ أيضًا انظر، محمد درويش الحوت، أثنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب،

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص. ١١٩.

(٥٦) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ١٠٥-١٠٨.

(٥٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ٢٨٧-٢٨٨؛ وكذلك انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ١٣٨-١٣٩.

(٥٨) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ٥، ٢٧٧.

(٥٩) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكناني العسقلاني، القول المسدّد في الذب عن المسند، حيدرآباد، ١٣١٩، ص. ٤٥-٤٦.

(٦٠) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، بيروت، د.ت.، ج ٤، ص. ٤٦٤.

(٦١) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٩٩-٤٠٠.

في هذه الرواية لا ينص السيوطي نفسه على أي رأي ولكنه ينقل الرواية والمعلومات حول الراوي الذي يخضع للسرد والنقد فحسب. ومع ذلك فإن هذا الحديث قد وُضع لأغراض سياسية^(٦٦) ويلاحظ أن السيوطي قد اكتفى بذكر المعلومات حول الحديث والرواة ولم يقل أي شيء عن الرواية.

إن محمد علي دورموش قد قام بتقييم هذه الرواية وما ياتلها في أطروحته المعنونة بـ «تقييم أحاديث المهدي» كما يأتي: إن الروايات التي ذكرها السيوطي في عشرات الصفحات حول الرايات السود والمدح لخراسان، من الواضح جداً أنه قد تم إلتاجها، أي وضعها، دعاية للعباسيين عموماً، ولأبي مسلم خصوصاً. وعلى سبيل المثال في أحد هذه الأحاديث قد يذكر أسماء السفاح والمنصور والمهدي من خلفاء العباسيين بالمدح والثناء عليهم من خلال مخاطبة النبي ﷺ لعمة العباس. فكيف يعقل أن يعرف النبي ﷺ أصحاب السلطنة التي سيتم تأسيسها بعد النبي نفسه وأن يذكر أسماءهم فرداً فرداً ويثني عليهم بالمدح مع جبرائيل^(٦٧).

تقييم السيوطي من ناحية المتن:

عندما نتحدث عن إسهام السيوطي بالروايات من حيث المتن سنتخذ كتابه اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية أساساً كالسابق. فالسيوطي في اللآلئ قد ينقد السند أكثر مما ينقد المتن. ومع ذلك قد توجد انتقادات حول المتن سواء أكانت إيجابية أم سلبية وإن كانت نادرة.

والآن تعالوا نحاول دراسة الموضوع من خلال إعطاء بعض الأمثلة:

١- «إن نزول الله إلى الشيء إقباله عليه من غير نزول». وقد اكتفى السيوطي في تلك الرواية بنقل النقد القصير للذهبي من كتابه ميزان الاعتدال^(٦٨) حيث قال في الميزان: إسنادٌ مظلم؛ أي إنه رُوي بسند أغلب الرواة فيه مجهولون؛ ومتنٌ مختلق أي إنه موضوع^(٦٩). وكذلك حكم ابن الجوزي على هذه الرواية بالوضع قائلاً: إنه موضوع لا أصل له^(٧٠).

٢- «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة، وهي الزنادقة» قال السيوطي فيه اضطراب سنداً ومتناً؛ فالروايات مخالفة بعضها بعضاً، ولذلك لا يمكن ترجيح إحداها على الأخرى^(٧١). فبعد ذلك ذكر السيوطي المتن المحفوظ^(٧٢) أي أسلم من غيرها مؤكداً على أن الرواية المحفوظة مقلوبة المتن أي إن في

(٦٢) Kademir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991, s. 41

(٦٣) Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000, s. 145

(٦٤) الذهبي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٩٨.

(٦٥) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣١. انظر لتقييم مماثل إلى: السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٥٨.

(٦٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه ج ١، ص. ١٧٨؛ انظر أيضاً إلى، أبو الحسن علي بن محمد ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعية، تحقيق، محمد الصديق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، مصر، د.ت. ١٠ - ١٧٣ - ١٧٤.

(٦٧) السيوطي، المصدر نفسه ١ - ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٦٨) المحفوظ هو الحديث الراجح مقابل الحديث المرجوح وهو الشاذ. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 251; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş

.Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 91

متن الحديث تقديم وتأخير^(٦٩). وكذلك فإن ابن الجوزي جزم بعدم صحة تلك الروايات وبين أن ليس لها أصل^(٧٠).

٣- «... فإني آليت على نفسي ألا أدخل النار من اسمه أحمد ولا محمد...» حكّم ابن الجوزي على الرواية بالوضع وعدم الاحتجاج بصدقة بن موسى من رواة سلسلة سند تلك الرواية حيث إنه غير أماكن الروايات^(٧١).

فالسويطي يقول ناقلًا عن الذهبي: إنه قال عن أحمد بن محمد أحد رواة الحديث إنه كذاب^(٧٢)، وكذا قال ابن حجر إن صدقة بن موسى مجهول فروى عنه أحمد بن عبد الله أحاديث منكورة^(٧٣). وبعدما نقل السويطي ما قيل حول الحديث روى الحديث كما أخرجه أبو المحاسن عبد الرزاق بن محمد الطبرسي (ت: ٤٤٣/١٠٥٢) في كتابه الأربعين فحكّم هو على الحديث بأنه معضل^(٧٤).

إنّ السويطي يومئ بقناعته في الحديث بأنه موضوع بناء على ما تقدم من المعلومات حول كلّ من الرواية والمتن والراوي^(٧٥).

ولا يمكن ألا يعلم السويطي أن النجاة من جهنم ليست بالأسماء والألقاب وإنما النجاة منها بالأعمال الصالحات فحسب^(٧٦). كما أن التسمية بأسماء النبي الجميلة لا تمنح من لا يعمل بأوامر الله امتيازًا عند الله.

إذن فإن ذلك الخبر الذي تبين أنه موضوع قطعًا بلا شك كان من المتوقع من السويطي ألا يكتفي فيه بنقل الآراء فحسب بل يجزم ويقر قائلًا إنه موضوع فيؤيد ابن الجوزي^(٧٧).

وإن عبد الفتاح أبو غدة (ت. ١٤١٧/١٩٩٧) بينما كان يشرح قواعد معرفة الحديث الموضوع وأماراته يأتي بذلك الخبر مثالًا لبيان قاعدة احتواء الخبر الموضوع حكمًا يخالف حكمًا ثابتًا بالخبر الصحيح^(٧٨).

وكذلك عندما قال السويطي في تدريب الراوي إن الرواية المضادة للخبر المتواتر موضوعة^(٧٩) كان يُتوقع منه تأييد ابن الجوزي في تلك الرواية لكنه على عكس المتوقع منه فقد نقل بعض الروايات وكأنه يترأى بها

(٦٩) السويطي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٢٨.

(٧٠) ابن الجوزي، المصدر نفسه، I، ص. ٤٣٨-٤٤٠؛ أيضًا انظر، ابن عراق، المصدر نفسه، I، ص. ٣١٠؛ علي القاري، المصدر نفسه، ص. ١٦١-١٦٢؛ نفس المؤلف، الموضوعات، ص. ٥٥.

(٧١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، I، ص. ٢٤١؛ أيضًا انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ٦٢.

(٧٢) الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣١٣.

(٧٣) ابن حجر، لسان الميزان، حيدرآباد، ١٣٣٠، ٣، ١٨٧.

(٧٤) السويطي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٧٣.

(٧٥) Karayılan, a.g.e., s.112-113.

(٧٦) Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 141-142.

(٧٧) Karayılan, a.g.e., s.113.

(٧٨) Ebû Gudde, a.g.e., s. 141-142.

(٧٩) السويطي، تدريب الراوي، ١، ص. ٢٣٣.

مخالفاً لابن الجوزي. وما هذا إلا تناقض وتباين واضح بين أثره. فبينما كان يحصي طرق التعرف على الأحاديث الموضوعية في تدريب الراوي ذكر المقاييس المذكورة في كتب علوم الحديث التقليدية^(٨٠) لكنه هو نفسه لم يلتزم تماماً بتلك المقاييس في اللآلئ كما يرى في ذلك المثال.

ج- التقييم العام:

إن السيوطي عند تقييمه الروايات في اللآلئ انتقدها على أساس نقد الإسناد ولم يقيم بأية انتقادات قيمة جديرة بالذكر في نقد المتن. ولم يطبق عمومًا معايير النقد النصي المقبول من قبل علماء الحديث كالقرآن الكريم خاصةً وسنة الرسول ﷺ والعقل والبيانات التاريخية والتناقض والتباين في المتن ونحوها. وأما في نقد المتن فلا نجد إلا قليلاً نقد من قبله. فقد نقل المعلومات التي كانت موجودة في وقته. وفي عمله هذا لم يكن انتقائياً كما أنه تساهل في تقييماته حول رواة سلسلة الإسناد.

وأكد عبد الفتاح أبو غدة أحد العلماء المعاصرين أن السيوطي كان متساهلاً في تقييم الرواة. فقام بتقييم هذه الحالة في المثال التالي: إن تفكر ساعة خيرٌ من عبادة ستين سنة. فقد رواه السيوطي. لكن المناوي (ت. ١٠٣٠/١٦٢١) أشار إلى وضعه في «فيض القدير» كما بين الإمام ابن الجوزي في الموضوعات أنه موضوع^(٨١).

وأما السيوطي فزعم في اللآلئ المصنوعة أن هناك شاهداً يقوي هذه الرواية. ونستنتج من ذلك أنه إما قد تغافل وإما قد وقع في الغفلة حقاً. لأن في سند الرواية التي ذكرها شاهدين كذابين آخرين، أولهما سعيد بن ميسرة البكري البصري، حيث قال فيه يحيى القطان: «إنه كذاب» وقال البخاري: «أحاديثه مردودة» أي لا تحل عنه الرواية. وقال ابن حبان «إنه يروي أحاديث موضوعة». وأما ثانيهما فعلي بن إبراهيم القزويني فهو من الوضاعين كما نبه عليه الحافظ ابن حجر في ترجمته في لسان الميزان. فضلاً عن ذلك فإن الإسناد مجهولين آخرين.

إن الرواية التي ذكرها السيوطي شاهداً لتقوية الرواية الأولى هي نفسها معللة بعلل ومليئة بالمصائب. إذن فهل يمكن عدّ هذا الحديث شاهداً؟ عفا الله عن الحافظ السيوطي الذي تصرف متساهلاً غاية التساهل حيث قام بتقوية الحديث الموضوع بحديث موضوع آخر^(٨٢).

وكما يتبين من هذه المعلومات فقد تساهل السيوطي في تقييم أسانيد الأحاديث. وكذا قال أبو غدة عن السيوطي أيضاً إنه هو من تساهل غاية التساهل من بين العلماء الكبار الذين ذكرناهم إلى الآن من حيث ذكر الروايات الضعيفة والموضوعة والمردودة ونحوها في مؤلفاتهم ورسائلهم^(٨٣).

(٨٠) انظر، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٣٣-٢٣٦.

(٨١) ابن الجوزي، المصدر السابق، ص. ٥٣-٥٤.

(٨٢) Ebû Gudde, a.g.e., s. 53-54.

(٨٣) محمد عبد الحي اللكنوي، الأجوبة الفاضلة لأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الرابعة، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٧، ص. ١٢٦. Kirbaşoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 121.

وكذلك السيوطي، على الرغم من زعمه أنه لم يذكر في كتابه الجامع الصغير حديثاً موضوعاً على الإطلاق^(٨٤)، فقد قيل إن فيه العديد من الأحاديث الضعيفة^(٨٥) حيث إن العلامة أحمد بن محمد بن الصديق الغماري (ت. ١٣٨٠ / ١٩٦٠) وجد في الجامع الصغير أربعمئة وستة وخمسين حديثاً موضوعاً وذلك في مؤلفه المفيد عن الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير^(٨٦).

وتجاوز أبو غدة في حق السيوطي بقوله: إن السيوطي لم يستطع التنبؤ بأن العديد من الأحاديث كانت موضوعية، وإنما السبب في ذلك ما هو إلا أن يكون متساهلاً في غاية التساهل. ويؤكد أبو غدة أنه يكاد لا يحكم بالوضع على أي حديث كان إلا إذا اضطُرَّ وعجز عن الحكم عليه بغير الوضع. وعلاوة على ذلك كما أنه لا يرى بأساً أن يذكر الأحاديث الموضوعية في آثاره فكذا لا يتردد في استخدامها كأدلة أيضاً^(٨٧).

إنَّ الغماري نصَّ على بعض التقييمات في مقدمة كتابه قبل أن يذكر الأحاديث الموضوعية الموجودة في الجامع الصغير. فأكد أنَّ الجامع الصغير الذي يزعم السيوطي أنه لا ينطوي على حديث موضوع في الحقيقة ينطوي على بعض من الأحاديث التي يشهد فيها متن الحديث نفسه على أنه موضوع كطوله المفرط.

لكن السيوطي يذكر من الحديث قسماً لن يجذب الانتباه مثل أن يذكر أول الحديث ويحذف باقيه الدال على وضعه فكأنه يريد بذلك أن يخفي أنَّ الحديث موضوع، حيث إنه لو ذكر الحديث بتمامه، لن يشك أحد في وضعه. فأعطى مثلاً حديث جابر: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»^(٨٨).

وبالخلاصة إن السيوطي ركز على الإسناد أكثر من النص. وعلى الرغم من أنه قام بتعيين بعض المعايير والمقاييس في التدريب إلا أنه أورد كثيراً من الأحاديث الموضوعية والضعيفة في الجامع الصغير خاصة وفي رسائله الأخرى عامة. فعدم اهتمامه بنقد المتن إنما هو سبب من أسباب وجود المرويات الضعيفة والموضوعية في مصنفاته.

مقارنة بعض رسائله من حيث نقد الرواية:

في هذا القسم سنتخذ بعضاً من الرسائل الموجودة في تأليفه المسمى بـ«الحاوي للفتاوى» أساساً. وتلك الرسائل التي سنقوم بتقييمها هي آثار صغيرة الحجم. أما الحاوي للفتاوى فهو مصنف يتكون من مجلدين مكونين من ٧٨ رسالة تقريباً في موضوعات شتى ولا سيما في الفقه والتفسير والحديث والعقيدة والتصوف

(٨٤) السيوطي، الجامع الصغير، ١، ص. ٥٥؛ محمد الحسن ضيف الله، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤، ١، ص. ٣.

(٨٥) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٢٦؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121.

(٨٦) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٣٠؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121؛ أيضاً انظر، الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير.

(٨٧) اللكنوي، المصدر نفسه، ص. ١٢٦-١٢٧؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.121.

(٨٨) الغماري، المصدر نفسه، ص. ٦-٧؛ Kirbaşoğlu, a.g.e., s.122-123P؛ أيضاً انظر، Kirbaşoğlu, M. Hayri, İslâm

.Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999, s. 132

والنحو وغير ذلك. ففي ذلك المصنف تم تقييم بعض الروايات من حيث السند والمتن. وسنقوم هنا بمقارنة تلك التقييمات بتقييماته التي أتمها في اللآلئ قبل ذلك من حيث التشابه وعدمه.

١ - رسالته المسماة بـ«القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه»:

أكد السيوطي أن تلك الرواية المذكورة قولٌ مشهورٌ بين الخلق، وليس بحديثٍ صحيح بل من أقوال الكبار. ثم قال: فيه قولان.

من حيث الصحة: قال: إن هذا الحديث ليس بصحيح، وقال النووي (ت. ٦٧٦/١٢٧٧) فيه: «ليس بثابت»، وقال ابن تيمية (ت. ٧٢٨/١٣٢٨): إنه موضوع، وكذا الزركشي (ت. ٧٩٤/١٣٩٢) قال في كتابه الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعاني (ت. ٤٨٩/١٠٩٦) أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي (ت. ٢٥٨/٨٧٢)^(٨٩).

ومن حيث المعنى فإن السيوطي قد حاول أن يبين المقولة من حيث العلاقة بين الجسد والروح فأفاد أنه ذو معان، ثم نقل معنى ذلك عن النووي وتاج الدين بن عطاء الله السكندري (ت. ٧٠٩/١٣٠٩) وأبو طالب المكي (ت. ٣٨٦/٩٩٦)^(٩٠).

حيث إن النووي قال في معناه: إنه من عرف نفسه بالضعف والافتقار إلى الله والعبودية له عرف ربه بالقوة والربوبية والكمال المطلق والصفات العليا. وكذلك العلماء الآخرون فقد شرحوا هذا القول حول علاقة الروح بالجسد من منظور الصوفية^(٩١).

٢ - رسالته المسماة بأعذب المناهل في حديث «من قال أنا عالم فهو جاهل»:

قال السيوطي في هذا القول: إنه يعد مقطوعاً باعتبار أنه يعرف من كلام يحيى بن أبي كثير (ت: ١٢٩/٧٤٧) موقوفاً عليه. لكن السيوطي حكم عليه بالضعف؛ لكون يحيى بن أبي كثير من صغار التابعين. فباعتبار أنه رأى أنس بن مالك وحده؛ حيث إنه لم يلق غيره من الصحابة ولا يعرف له عن أحد منهم رواية متصلة فقد يعد من أتباع التابعين. وقد وهم بعض الرواة فرفعه إلى النبي ﷺ. وإن وجد عنه الجزم بذلك إلا أن الحافظ حكم على هذا الحديث بالوهم في رفعه فإن ليث بن أبي سليم متفق على ضعفه. فمثلاً قال فيه أحمد بن حنبل: مضطرب

(٨٩) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، التذكرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٢٩؛ انظر أيضاً: إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ٢، ص. ٢٦٢؛ علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ٣٥١-٣٥٢؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ٢٩٩.

(٩٠) جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ٢، ص. ٢٣٨-٢٣٩.
(٩١) لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢٣٩-٢٤١؛ أيضاً انظر، جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص. ٢٢٨.

الحديث، وقال فيه ابن معين والنسائي وعلي بن المديني (ت. ٢٣٤/٨٤٩) وغيرهم من نقاد الحديث: إنه ضعيف الرواية^(٩٢).

وبعدما نقل السيوطي ما قيل من التقييمات في ليث بن أبي سليم، فهو راوٍ من رواة تلك الرواية المذكورة التي أسندت إلى يحيى بن أبي كثير وحكم عليه نفسه بالرفع بصيغة الجزم، قد قام بتقييم مهم من حيث نقد السند: «والحاصل أنه كان في حال صحة عقله كثير التخليط في حديثه حيث جرح بسبب ذلك. وحكم المختلط هو أنه إذا شك فيه هل رواه قبل الاختلاط أو بعده فإنه مردود»^(٩٣).

وبعد تقييمات السيوطي ووجه إليه سؤال: على أي سبب لم تقبل رواية ليث بن أبي سليم فهو لا يتهم بالكذب. أجاب السيوطي عن السؤال ببيان أنواع الأحاديث الموضوعية من حيث علم الحديث وأسباب الوضع مع سرد الأمثلة منها.

فأكد أن الحديث الموضوع نوعان: الأول منه هو من قصد الوضع على علم فهم الكذابين، والنوع الثاني من يخطئ في الرواية دون أن يقصد الوضع فهو مضطرب الحديث، فهم يكونون في الأغلبية من مضطربي الحديث والمختلطين وأصحاب الحفظ السيئ. فهؤلاء الوضاعون وضعوا من أقوال التابعين والحكماء والأطباء أو الأقوال الناتجة من ثقافة الإسرائيليات، فأحياناً أضافوا إلى متن الحديث كلمة^(٩٤).

وبعد إعطاء السيوطي هذه المعلومات القيمة المهمة من حيث أصول الحديث، أكد أن عدم قبول رواية ليث بن أبي سليم ناتجة/ بسبب الغفلة والاختلاط في روايته من دون أي قصد.

ففي تلك الرسالة قام السيوطي بنقد الرواية التي تعرف بأنها حديث وفقاً لمبادئ أصول الحديث التقليدية الموجودة في تدريب الراوي.

وفي أثناء نقده لإسناد الحديث أورد بعضاً من المعلومات القيمة في أصول الحديث، ومع ذلك لم يقم بأي تقييم حول متن الحديث.

٣- رسالته المسماة بـ«الدرة التاجية على الأسئلة الناجية»:

قام السيوطي في هذه الرسالة بتقييم مختلف شكلاً ومنهجاً عن الرسالتين المذكورتين آنفاً. حيث إنه في الرسائل السابقة كان يدرس الرواة الموجودين في السند بشكل متعمق من خلال رواية واحدة فقط. لكن في هذه الرسالة تم تقييم العديد من الروايات معاً.

ولقد ذكر الغرض من كتابة تلك الرسالة في مدخلها بأنه ورد إليه من الشام بعض من الأحاديث وسئل

(٩٢) لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٧-٨.

(٩٣) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٨.

(٩٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩. أيضاً انظر السيوطي، تدريب الراوي، ١، ص. ٢٣٣-٢٤٦.

أن يكتب حول صحة تلك الأحاديث^(٩٥) فرأى السيوطي أنّ فيها أحاديث واردة بعضها مقبول وبعضها فيه مقال ولذلك تكلم عليها حديثاً حديثاً^(٩٦).

إن الرسالة قد تتضمن أربعين حديثاً. فالسيوطي لم يتكلم على كل الأحاديث. وتقييماته كانت قصيرة. فهو أكد ما يتعلق بإسناد الحديث كما كان في الرسائل الأخرى، فعلى سبيل المثال قال: إن الحديث الأول الذي يتعلق باللجنة على اليهود ذكر مصدره فأكد أنّ كلاً من الطريقين اللذين تصل بهما الرواية ضعيف^(٩٧). وأما في الحديث الثاني المتعلق بشهادة من مات في الغربية ذكر الشواهد التي تقوي الحديث فقال إن عمرو بن حصين وهو من المذكورين في سند تلك الرواية متروك^(٩٨). وأما في الحديث الثالث المتعلق ب: بدأ الإسلام غريباً^(٩٩) وفي الحديث الرابع المتعلق بعلاقات الجوار بعضها ببعض فقد اكتفى فيها بذكر الأسانيد فقط؛ لعدم وجود أي مشكلة في سلسلة الرواية^(١٠٠). وأما في الحديث الرابع عشر المتعلق بإطعام النساء في نفاسهن التمر فقال في سليمان بن عمرو المذكور في سند الرواية إنه كذاب، وأشار إلى أنّ هذا الحديث قد أورده ابن الجوزي في كتابه الموضوعات^(١٠١). وأما الحديث المتعلق بسؤال النكير والمنكر في القبر فهو الحديث السابع عشر فقال في داوود بن صغير أحد المذكورين في السند أن ابن الجوزي جرّحه بأنه منكر الحديث^(١٠٢).

ومن ذلك عند تقييمه للحديث الرابع والعشرين المتعلق بمنع قطع شجرة السدر الموجودة في بقعة الحرم، وقد أفاد أنه أفرد مؤلفاً في ذلك الموضوع^(١٠٣). وأما في الحديث السادس والعشرين المتعلق بتسمية المولود باسم محمد حباً للنبى وتبركاً فقد بين السيوطي قناعته في الحديث بصراحة قائلاً «وسنده عندي على شرط الحسن»^(١٠٤). وأما الحديث الحادي والثلاثون المتعلق بملكين يستغفران فقد أكد أنّ جميع الرواة في سلسلة السند ثقات

(٩٥) انظر لتلك الروايات في رسالة "العجاجة الزرنبية في السلالة الزنبية" للسيوطي. الحاوي، II، ٣١-٤٦. إن هذه المسألة قد تتضمن مباحث حول ماهية السيادة والشرف وفضيلتها، وكون اللبس الأخضر علامة للسيادة، وسوء الحياة الدنيا، واستخدام النساء في الخدمة، وفضيلة بعض الأطعمة، وفضيلة الوردة الحمراء، والروايات حول الخلفاء الراشدين، ونحوها من المباحث.

(٩٦) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٤٦-٤٧.

(٩٧) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٧.

(٩٨) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٧؛ انظر أيضاً ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢٠٢؛ الذهبي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٥٢-٢٥٣؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ص. ٩٣.

(٩٩) انظر، السيوطي، الدرر المنتثرة، ص. ٩٧-٩٨.

(١٠٠) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٤٧.

(١٠١) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٤٩؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ١٧٦-١٧٧؛ أيضاً انظر: علي القاري، المصدر نفسه، ص. ٤٤٠-٤٤١؛ الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٢١٦-٢١٨؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ص. ٦٥.

(١٠٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٣٢؛ السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٠؛ أيضاً انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩.

(١٠٣) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥١؛ إن هذه الرسالة وهي صغيرة الحجم قد تتضمن روايات حول منع قطع شجرة السدر في الحرم. لمعلومات أوسع انظر: السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٤-٥٧؛ انظر أيضاً: ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ١١٦-١١٧؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ٢٢٢.

(١٠٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥١.

معروفون غير أن الوليد بن مسلم^(١٠٥) يدلّس التسوية^(١٠٦). وللحديث طريق آخر عن أنس فهو واه^(١٠٧). وأما في الحديث التاسع والثلاثين ما معناه «أنا مدينة العلم وعلي بابها» فقد أكد أن الترمذي والطبراني والحاكم والنيسابوري قد صححوا هذا الحديث، أما الحفاظان العلائي (ت. ١٣٥٩/٧٦١) وابن حجر فقد حسّناه^(١٠٨).

وأما علي القارئ فقد قام بتقييم هذا الحديث في مؤلفه الموضوعات الكبرى، فقال رواه الترمذي في جامعه وقال إنه منكر وكذا قال يحيى بن معين وأبو حاتم ويحيى بن سعيد القطان (ت. ٨١٣/١٩٨): إنه كذب لا أصل له. وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ووافقه الذهبي وابن دقيق العيد (ت. ١٣٠٣/٧٠٢) فقالوا: إنه لم يثبت فلا أصل له، وتعقب علي القاري برأي السيوطي الذي ذكر آنفًا^(١٠٩).

يتبين من جميع تلك الأمثلة أنّ السيوطي قد تكلم على الأحاديث التي سُئل عنها شيئًا يسيرًا. وأنه انتقد السند أكثر مما انتقد المتن كما فعل في آثاره الأخرى. وتقييماته تطابق تمامًا تقييماته في اللآلئ منهجًا وأصولًا. وكذا أشار إلى الموضوعات لابن الجوزي كما أشار إليه في اللآلئ المصنوعة، إلا أن تقييماته الواردة في هذه الرسالة كانت قصيرة وموجزة.

٤ - رسالته المسماة بالمصاييح في صلاة التراويح وتقييمه بعض الروايات:

في هذه الرسالة سُئل السيوطي عن الروايات الواردة بخصوص صلاة التراويح فأجاب بعد التقييم فقال: إن الأحاديث التي وردت منها صحيحة ومنها حسنة ومنها ضعيفة. فقد سئل السيوطي عن هذا الحديث المروي عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر». فقد قيّمه باستخدام أدبه الغني في الرجال، وأبدى رأيه من البداية قائلًا: إن ذلك الحديث ضعيف ولا يصلح الاحتجاج به. وبعد إبداء رأيه فيه ذكر أقوال الحفاظ المتقدمين قبله حول الرواية. فمن تلك الأقوال: قول الذهبي في الميزان أنّ الحكم بن عيينة من رجال سند هذه الرواية كذاب، وقال ابن معين ليس بثقة، وقال أحمد بن حنبل ضعيف وقال البخاري سكتوا عنه (وهي من صيغ التجريح) وقال النسائي متروك الحديث^(١١٠). وللحديث طرق أخرى قد ضعفها أحمد بن

(١٠٥) إن تدليس التسوية هو أن يروي الحديث بإسقاط الرواة الضعفاء في السند من بين الرواة الثقات فكأنه بذلك يروي حديثًا إسناده متكون من الثقات فقط. Aydinli, a.g.e., s. 152؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١، ١٨٧.

(١٠٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه ١ ص. ٣٠٢.

(١٠٧) السيوطي، الحاوي ٢، ص. ٥٢.

(١٠٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٥٣. أيضًا لتقييم تلك الرواية انظر: السيوطي، اللآلئ، ١، ص. ٣٠٨-٣٠٢؛ السيوطي، الدرر المنتثرة، ص. ٤٤-٤٥.

(١٠٩) علي القاري، الموضوعات، ص. ٤٣-٤٤؛ أيضًا لتقييمات مختلفة انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ١١٠-١١٨، ابن عراق، المصدر نفسه، ١، ٣٧٧-٣٧٨؛ العجلوني، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٠٣-٢٠٤؛ محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق، حمدي عبد المجيد السلفي، دار السامعي، الرياض، ٢٠٠٠، ١، ص. ١٣٩؛ الزركشي، المصدر نفسه، ص. ١٦٣-١٦٦؛ الخوت، المصدر نفسه، ص. ٩٣.

(١١٠) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٤٧؛ الذهبي، المصدر نفسه، ١، ص. ٥٧٧.

حنبل ويحيى بن معين والبخاري والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبو داود والترمذي وكثير من أهل الحديث^(١١١).
وبعدما أورد السيوطي النقد الوارد حول سند الرواية قام بتقييم تال: «ومن اتفق هؤلاء الأئمة على تضعيفه لا
يحل الاحتجاج بحديثه»^(١١٢).

وأما الرواية الثانية فقد ثبت في صحيح البخاري أنّ عائشة سئلت عن قيام رسول الله ﷺ في رمضان
فقالت: «ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة»^(١١٣). وكذا قد ثبت في صحيح البخاري
عن عمر أنه قال في التراويح: «نعمت البدعة هذه»^(١١٤).

فأعقب السيوطي هنا بذكر أنواع البدعة وقال ما أحدث مما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه
البدعة الضلالة. والثاني منها ما أحدث من الخير وهذه محدثة غير مذمومة؛ كعمل عمر في التراويح فهذه البدعة
من هذا النوع^(١١٥).

وفي الصفحات التالية لهذه الرسالة والمواضع الأخرى المختلفة في الحاوي سئل السيوطي عن مصدر بعض
الروايات ودرجة صحتها فأدلى ببعض التقييمات الوجيزة. إنّ ذكر تقييمات الروايات جميعها قد يتجاوز الغرض
من عملنا ويحلّ بمقصدنا فلذلك سنكتفي بإيراد بعض من الأمثلة مع تجنب التكرار.

أ- الذي يقال على الألسنة إن «لأيام البيض» إنما سميت بذلك؛ لأن آدم عليه السلام لما هبط من الجنة اسود
جلده فأمره الله بصيامها فلما صام اليوم الأول ابيض ثلث جلده وفي اليوم الثاني الثلث الثاني وفي اليوم الثالث
بقيته. فقد سئل السيوطي عن هذا الحديث هل له أصل فأجاب متبعاً المنهج التالي: ذكر السيوطي أولاً مصادر
الرواية. فبيّن أن هذا القول ورد في حديث أخرجه الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ / ١٠٧١) في أماليه، وابن
عساكر في تاريخ دمشق، وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات وقال إنه حديث موضوع وفي إسناده جماعة
مجهولون لا يعرفون^(١١٦).

ب- روي حديث عن أنس: قال رسول الله ﷺ: «إنّ في الجنة نهراً يقال له رجب ماؤه أبيض من اللبن
وأحلى من العسل من صام يوماً من رجب سقاه الله من ذلك النهر». وكذا حديث أنس أيضاً قال رسول الله

(١١١) انظر لتقييم الروايات، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٧-٣٤٨؛ محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب الجرح
والتعديل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٢٥، ٣، ١٢٥؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكفائي العسقلاني،
تهذيب التهذيب، حيدرآباد، ١٣٢٥، ٢، ٤٣٤-٤٣٥.

(١١٢) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٨.

(١١٣) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠، صلاة التراويح، ١ (٢، ٦١).

(١١٤) البخاري، صلاة التراويح، ١ (٢، ٦٠).

(١١٥) لمعلومات أوسع انظر، السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٤٨-٣٥٠.

(١١٦) إنّما سبب التسمية بالأيام البيض هو أن تتحول الليلة الظلماء إلى بيضاء بالكامل. السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٠-

٣٥١؛ ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٤؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٤-٥٥.

ﷺ: «من صام من شهر حرام الخميس والجمعة والسبت كتب له عبادة سبعمئة سنة» وكذا حديث ابن عباس قال رسول الله: «من صام من رجب يوماً كان كصيام شهر...». فقد سئل السيوطي عن هذه الروايات هل هذه الأحاديث صحيحة أم موضوعة؟ فأجاب بالتقييمات الآتية^(١١٧):

ليست هذه الأحاديث بموضوعة، بل هي من قسم الضعيف الذي تجوز روايته في الفضائل والعمل بها. قال ابن الجوزي: إن الروايات الواردة في الصيام في رجب ليست بصحيحة وعلى العكس إنها روايات موضوعة^(١١٨). والسيوطي بعدما أبدى رأيه العام حول الحديث الضعيف، قام بتقييم الأحاديث التي سئل عنها فذكر مصادر الرواية الأولى فأورد قول ابن حجر في منصور بن زائدة الأسدي في الإسناد أنه لم يتوافر فيه العدالة والضبط. كما أشار إلى أن الذهبي قد ذكرها في الميزان وضعفها. ثم ذكر مصادر الرواية الثانية ونقل قول ابن حجر في الحديث: إنه أمثل من الضعيف قريب من الحسن. وأما الحديث الثالث فقال فيه السيوطي: وإن كان له طرق وشواهد ضعيفة لا تثبت إلا أنه يرتقي عن كونه موضعاً^(١١٩).

وبعد ما أورد هذه المعلومات بيّن الفرق بين الحديث الضعيف والغريب^(١٢٠).

ج - إن السيوطي قد سئل عن الحديثين حديث «الباذنجان لما أكل له» وحديث «ماء زمزم لما شرب له» أيها أصح من الآخر؟ فأجاب بانتقاد هذين الحديثين، فقال إنه مخطئ أشد الخطأ فأكد أنّ حديث الباذنجان كذب باطل موضوع بإجماع أهل الحديث كابن الجوزي والذهبي وغيرهما. وقال نقلاً عن الزركشي إنه قال في كتابه التذكرة في الأحاديث المشتهرة لا يعلم له أي إسناد صحيح^(١٢١). وأما حديث زمزم فإن له أقوالاً مختلفة فقد قيل فيه صحيح، وقيل حسن، وقيل ضعيف، ولكن لم يقل أحدٌ إنّه في حدّ الوضع، ثم ذكر مصادر هذا الحديث وأقوال أهل الحديث حوله^(١٢٢).

د - إنه قد وُجه إلى السيوطي سؤال كما يلي: أ حديث «أول ما خلق الله القلم» قد ورد؟ ومن خرجه؟ وهل هو صحيح أم لا؟ فأجابه السيوطي بأنه حديث صحيح ورد من رواية جماعة من الصحابة. رواه كل من أحمد بن حنبل وأبي داود والترمذي^(١٢٣) عن عبادة بن الصامت. وقال الترمذي حسن صحيح، ورواه الطبراني في

(١١٧) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٢.

(١١٨) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٥٧٦-٥٨١؛ أيضًا انظر، الحوت، المصدر نفسه، ص. ٨٧.

(١١٩) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٣٥٢؛ أيضًا انظر، ابن عراق، المصدر نفسه ٢، ص. ١٥٨-١٥٩.

(١٢٠) السيوطي، المصدر نفسه ١، ص. ٣٥٢.

(١٢١) الزركشي، المصدر نفسه، ص. ١٥٠-١٥١؛ أيضًا انظر. ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣، ١٢٥-١٢٦؛ علي القاري، الأسرار المرفوعة، ص. ١٤٤-١٤٥؛ نفس المؤلف، الموضوعات، ص. ٥٠؛ ابن عراق، المصدر نفسه، ٣، ص. ٢٣٧-٢٣٨؛ العجلوني، المصدر نفسه، ١، ٢٧٨-٢٧٩؛ الحوت، المصدر نفسه، ص. ١٤٧؛ لتقييم متماثل انظر: السيوطي، الدرر المنتشرة، ص. ٩٦.

(١٢٢) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٥٣؛ أيضًا انظر، السيوطي، الدرر المنتشرة، ص. ٢١٥-٢١٦.

(١٢٣) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ٥، ص. ٣١٧، وأبو داود، كتاب السنة، ص. ١٧ (٤، ٣١١)، والترمذي، القدر، ١٧؛

المعجم الكبير عن ابن عباس بسند رجاله ثقات، إلا أن فيه مؤمل بن إسماعيل ليس بثقة. وثقه ابن معين وغيره وضعفه البخاري وغيره^(١٢٤).

على الرغم من أن السيوطي يقول إن الترمذي قال عن هذا الحديث «حسن صحيح»، إلا أن الحقيقة ليست هكذا؛ لأن الترمذي إنما استخدم هذا الحديث تعبير «حسن غريب»^(١٢٥).

والسيوطي عند تقييمه لتلك الرواية في اللآلئ ذكر طرقاً مختلفة لها. وضعف بعض الروايات منها باستخدام تعبير «حديث باطل» و«حديث غير محفوظ» ونحوهما. كما ذكر بعض الروايات مشيراً إلى سندها ومصدرها دون أي نقد وتقييم^(١٢٦).

وهناك روايات للسيوطي قد قدم لها معلومات موجزة للغاية وروايات اعترف بعدم وقوفه عليها عند تقييمه الأحاديث المختلفة في المباحث الأخرى. فمثلاً قال في حديث «أحبوا البنين...» لا أعرف كمثلها ولم أفق عليه في شيء من كتب الحديث^(١٢٧). وكذلك حديث «اللهم اهد قريشاً فإن علم العلم منهم يسع طبقات الأرض» قال رواه أبو يعلى في مسنده من حديث ابن عباس وسنده جيد^(١٢٨). وكذا حديث «أنا جد كل تقى» فقد اكتفي بـ«لا أعرفه»^(١٢٩). وكذا أجاب عن السؤال عن حديث «من جلس فوق عالم بغير إذنه فكأنما جلس على المصحف» إجابة قصيرة بـ«لا أصل له» الذي يعني ليس له أي سند^(١٣٠).

٥- رسالته المسماة بـ«الأوج في خبر عوج»:

سئل السيوطي في هذه الرسالة عن الأخبار الواردة حول «عوج بن عنق». فأجاب عنها إجابة مستعينة ومستعملاً أدبه الغني في علم الحديث. والأسئلة التي طلب منه الإجابة عنها كانت من قبيل: عوج بن عنق متى عاش؟ وفي أي زمن نبي عاش؟ وكم ذراعاً كان طوله؟ ومتى كان موته؟ ونحوها. حيث إن الأخبار المتعلقة به قد وردت كثيراً في التفاسير المختلفة وعلى رأسها تفسير القرطبي (ت: ١٢٧٣/٦٧١) والبغوي (ت: ١١٢٢/٥١٦). وها نحن هنا سنتطرق إلى المعلومات حول نقد الرواية باختصار دون الخوض في تفاصيل الأخبار.

دخل السيوطي الموضوع مع تقييم ابن قيم الجوزية في كتابه «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» حيث إن ابن القيم قال: إن الأخبار الواردة فيه موضوعة، وإن كانت هناك شواهد تُروى. وبعد ما أورد بعضاً من الأخبار الواردة حول طول قامته وأنه لم يعيش بعد نوح عليه السلام، وكذا طول آدم ومقارنة طول آدم بطول

(١٢٤) لتقييم الروايات الأخرى انظر: السيوطي، الحاوي ١، ص. ٣٥٨.

(١٢٥) الترمذي، القدر، ١٧.

(١٢٦) انظر، السيوطي، اللآلئ، ١، ص. ١٢٠-١٢٢.

(١٢٧) السيوطي، الحاوي، ١، ص. ٣٥٨.

(١٢٨) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

(١٢٩) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

(١٣٠) السيوطي، المصدر نفسه، ١، ص. ٣٥٩.

عوج، فقد قال: ولا ريب أن هذا وأمثاله من وضع زنادقة أهل الكتاب الذين قصدوا الاستهزاء والسخرية بالرُّسل وأتباعهم^(١٣١).

وتابعه ابن كثير، فقال في كتابه البداية والنهاية قولاً عن أخبار عوج يوازي ما قال ابن القيم، فأكد أن قصة عوج بن عنق وجميع ما يحكون عنه هذيان لا أصل له وهو من مخلفات زنادقة أهل الكتاب^(١٣٢).

وقد لاحظنا أن المعلومات الواردة في كتاب ابن كثير البداية والنهاية قد تتطابق مع المعلومات التي ذكرها السيوطي آنفاً نقلاً عن ابن كثير بحيث أكد ابن كثير أن الروايات من هذا النوع ضعيفة، كما أنها مخالفة للعقل والنقل. وإن مثل هذه الأخبار قد نُقلت إلينا من أهل الكتاب، فقال: إنما الخبر الوارد المتعلق بعوج بن عنق، فإنني لا أحسبه غير أن يكون موضوعاً من قِبَل أعداء الرسل والزنادقة والمفسدين^(١٣٣).

والسيوطي قد نقل روايةً طويلةً حول عوج بن عنق في بقية رسالته^(١٣٤) ثم قام بانتقادها فقال: هذا الخبر باطلٌ كَذِبٌ آفته عبد المنعم بن إدريس^(١٣٥)، وقال ابن الجوزي في عبد المنعم: أفصح أحمد بن حنبل فقال كان يكذب على وهب بن منبه. وقال ابن معين: كَذَابٌ خبيث، وقال ابن المديني وأبو داود: ليس بثقة، وقال ابن حبان: لا يصلح الاحتجاج به، وقال الدارقطني (ت. ٣٨٥ / ٩٩٥): متروك الحديث^(١٣٦).

وبعد تقييمه للخبر أورد التقييمات الواردة من أهل الحديث حوله مستخدماً الأدب الغني الواسع في ذلك المجال. فقال: الذهبي في الميزان: قصاصٌ لا يُعتمد عليه، وقال أحمد بن حنبل: كان يكذب على وهب بن منبه وقال البخاري مستخدماً صيغة من صيغ التجريح: ذاهب الحديث^(١٣٧). وقال ابن حبان: يضع الحديث على أبيه وعلى غيره، وقال يحيى بن معين: إنّه موضوع، وقال ابن المديني والنسائي: ليس بثقة^(١٣٨).

إنّ السيوطي كما هو الحال في الرسائل الأخرى قد قام بنقد الخبر وتقييمه على أساس جعله الإسناد في المركز بحيث أورد أقوال أهل الحديث والحفاظ الموجودين حتى إلى عهده أولاً. وفي تقييماته قد اعتمد على فقه أصول الحديث المعبر عند أهله، وفي النهاية أبدى رأيه وقناعته الخاصّة حول الخبر.

(١٣١) السيوطي المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢. انظر أيضاً، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص. ٧٦-٧٧.

(١٣٢) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢.

(١٣٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (büyük islam tarihi) المترجم، محمد كسكين، Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, I, s. 157-158.

(١٣٤) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٢-٣٤٣.

(١٣٥) السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٣.

(١٣٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٦، I؛ ١٦٨؛ ابن حبان، كتاب المجروحين، II، ص. ١٤٣؛ الذهبي، المصدر نفسه، II، ٦٦٨.

(١٣٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ١، ص. ٢٢٤.

(١٣٨) لتقييمات أخرى انظر: السيوطي المصدر نفسه، ٢، ص. ٣٤٣.

٦- رسالته المسماة بـ«رفع الصوت بذبح الموت»:

وقد سئل السيوطي عن رواية حديث يقول: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار يؤتى بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ويقال للفريقين أتعرفون هذا؟ فيقولون نعم هو الموت فيذبح»^(١٣٩) إلى آخره. فقام السيوطي في رسالته هذه بتقييم تلك الرواية مع بعض من الروايات المختلفة الأخرى. فقال السيوطي في الحديث: إنه مشكل. ثم نقل مقال القاضي أبي بكر بن العربي (ت: ٥٤٣/١١٤٨) إذ قال: استشكل هذا الحديث لكونه يخالف صريح العقل؛ لأن الموت عرض والعرض لا ينقلب جسماً فكيف يذبح؟^(١٤٠) فبذلك أنكرت طائفة صحّة الحديث ودفعته.

وأما طائفة أخرى تأولت الحديث فقالت: هذا تمثيل ولا ذبح هناك حقيقة^(١٤١). كما قلنا آنفاً إنّ في هذه الرسالة تقييمات لأحاديث مختلفة، ولكننا لكي نتجنب التكرار لم نقم بتقييم الروايات الأخرى. وإنّ السيوطي قد قام بنقد المتن في هذه الرسالة وإن كان مما يفعله نادراً. فهو مع أنه مع رأي القاضي أبي بكر بن العربي في الحديث، فإنه أيضاً يرى ما يراه ابن العربي أنّ تلك الرواية مخالفة للعقل. وقام بتقييم بعد ما أورد من التعليقات حول طبيعة الموت وهو مبحث من مباحث علم الكلام.

إنّ السيوطي ردّ رواية حديث معناها أنّ أحداً من الصحابة المسمّى بمعمر عاش قرابة أربعمئة سنة بسبب بركة دعاء دعاه له النبي ﷺ لتناقضها مع حديث آخر. حيث إنه مخالفٌ لحديث صحيح ورد عن النبي ﷺ حيث قال «أرأيتمكم ليلتكم هذه فإنّ على رأس مئة سنة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد». وأكد أنّ آخر الصحابة موتاً هو أبو الطفيل عمر بن واصله بن عبد الله الليثي (ت. ٧١٨/١٠٠) مات سنة عشر ومئة من الهجرة^(١٤٢) وأنّ أهل الحديث متفقون على ذلك. كما أكد أنّ الروايات حول عمر معمر موضوع وكذب؛ كذلك معمر هو نفسه كذاب دجال. ونبه على أنّ من كذب على رسول الله دخل في قوله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». فبذلك قد رد الحديث الموضوع الأول بالحديث الصحيح الثاني^(١٤٣).

٧- رسالته المسماة بـ«العرف الوردي في أخبار المهدي»:

إنّ السيوطي لخصّ في هذه الرسالة الأحاديث والآثار الواردة في المهدي نقلاً عن شيخ من شيوخ البخاري

(١٣٩) لروايات متاثلة انظر: جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى و القبور، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ٤٤-٤٥.

(١٤٠) السيوطي، الحاوي، ٢، ص. ٩٥-٩٦.

(١٤١) إن من العلماء كالمازري (ت. ٥٣٦/١١٤٢) والنووي والقرطبي قد أولوا ذلك الحديث وقالوا بصحته. ولتقييماتهم انظر: السيوطي، المصدر نفسه، II، ص. ٩٩.

(١٤٢) السيوطي، تدريب الراوي، II، ص. ٢٠١. أيضاً انظر، Subhi, Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları, M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988, S.304; Erul, Bünyamin, Sahabenin Çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2000, S. 280.

(١٤٣) السيوطي، الحاوي، II، ص. ٩٧-٩٨.

الحافظ أبي نعيم ابن حماد (ت. ٢٢٨ / ٨٤٣) (١٤٤) صاحب «كتاب الفتن» وأورد فيها عديداً من الروايات دون أيّ نقدٍ لا في سندها ولا في متنها، مثل أن المهدي ممن سوف يأتي ومن أي نسب هو، ووجوب اتباعه، ونزول عيسى، وإمامة المهدي بعيسى وأمارات مجيئه المهدي، وتاريخ مجيئه، وعمره، ومجيئه السفيناني والدجال ونحو ذلك (١٤٥).

والسيوطي في هذه الرسالة بعدما أورد بعضاً من الروايات حول تاريخ مجيئه المهدي ونحوه زوّدها بتواريخ ومعلومات فيها تباين وتناقض، وعلى سبيل المثال على الرغم من أنه أكد أنّ الخلق اتّفقوا على أن المهدي سوف يأتي في تاريخ ٢٠٤ هـ. في خبر (١٤٦). ففي خبر آخر أكد تاريخ ٢٠٠ هـ (١٤٧). وكذا في خبر أنّ المهدي سوف يكون في سنّ الأربعين عند ظهوره، وفي الخبر الآخر نقل أنّ المهدي عند ظهوره سوف يكون في سنّ العشرين من عمره (١٤٨). وكذا في رواية نقلها أنّ المهدي سيكون شخصاً واحداً وفي رواية أخرى أنّ المهدي يكون ثلاثة أشخاص (١٤٩). وكذا أورد رواياتٍ عديدة تبين أنّ المهدي من نسب فاطمة ومع ذلك أورد روايةً أخرى تبين أنه سوف يظهر من نسل عباس (١٥٠). وكذا أورد روايةً تخبر أنّ المهدي سوف يظهر من موضع اسمه «قرى» (١٥١) وفي رواية أخرى سوف يظهر من المدينة المنورة (١٥٢). وكذا أورد رواياتٍ يخبر بعضها أنّ المهدي سوف يحكم أربعين سنة وبعضها ثلاثين سنة وبعضها أربعة عشر سنة (١٥٣). فيمكننا الإكثار من تلك الأمثلة التي فيها تناقض.

وقد اتّبع السيوطي في هذه الرسالة نمطاً مختلفاً عن الأسلوب الذي اتبعه في الرسائل التي قمنا بتقييم بعضها في الخلاصة مسبقاً.. إنه قد نقل معلوماتٍ كثيرةً بعضها ضعيفة من حيث نقد الحديث وبعضها فيه تباين وتناقض. وإنه لم يقيم بأيّ تقييم حتى في الأخبار حول تاريخ وصول المهدي الذي كان قبله بفترة طويلة، ولم يقيم بأيّ تقييمٍ جدّيٍّ لهذه الروايات من حيث السند والمتن من منظور الأصول التي كتبها هو. ومع ذلك، سواء كان في اللائحة أم في أي رسائلٍ أخرى قمنا بتقييمها فقد انتقد السيوطي السند على الرغم من أنه لم ينتقد المتن، لكنه هنا قد اكتفى بنقل الأخبار فحسب دون أيّ تمييز بين الضعيف والصحيح والمعلّل.

قام السيوطي على الأقل في نهاية رسالته بتقييم عددٍ قليل من الروايات، وعلى سبيل المثال أكد أن إسناد الروايات المتعلقة بأن أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر وعمر صحيحة (١٥٤).

Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İbrahim Horoz Basımevi, (١٤٤) İstanbul, 1956, S. 283

(١٤٥) انظر، السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٥٧-٨٦.

(١٤٦) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٦٨.

(١٤٧) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧١.

(١٤٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧٣.

(١٤٩) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٨.

(١٥٠) انظر للروايات ذات الصلة، السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٥٨، ٥٩، ٦٦، ٧٤، ٧٨.

(١٥١) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٦٦.

(١٥٢) السيوطي، المصدر نفسه ٢ ص. ٧٦.

(١٥٣) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٩.

(١٥٤) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٧٧.

وبالإضافة إلى ذلك قام بتقييم بعض الروايات في نهاية الرسالة تحت عنوان «التنبيهات». أما في التنبيه الأول قد أشار السيوطي إلى حديث أورده أبو داود في سننه بعنوان كتاب المهدي^(١٥٥): «أن المهدي أحد الاثني عشر فإنه لم يقع إلى الآن وجود اثني عشر اجتمعت الأمة على كل منهم. وأما في التنبيه الثاني أورد السيوطي أن الدارقطني قال حول رواية «المهدي من ولد العباس عمي» أن هذا حديث غريب تفرد به محمد بن الوليد. وأما التنبيه الثالث فهو حول الرواية بأن المهدي هو عيسى عليه السلام^(١٥٦) حيث أشار إلى أن إسناد الحديث الذي ذكره القرطبي ضعيف. وفضلاً عن ذلك أكد أن حديث خروج المهدي من نسل فاطمة هو أصح الأحاديث في ذلك المبحث^(١٥٧). وأما في التنبيه الرابع أكد السيوطي أن حديثاً أورده القرطبي في التذكرة بأن المهدي يخرج من الغرب الأقصى في قصة طويلة فلا أصل لذلك^(١٥٨).

النتائج:

إن أول نتيجة مهمة نستنتجها من هذه المقالة التي حاولنا فيها الكشف عن فقه الحديث عند السيوطي هي: انشغال السيوطي بالحديث والسنة انشغالاً كبيراً. حيث إنه ألف مصنفات في كل فرع من فروع علم الحديث تقريباً. علم الحديث هو فرع علمي تبخر فيه السيوطي وأصبح ماهراً فألف فيه مصنفات عديدة في غاية الكثرة. وإنه قد حفظ معظم روايات الحديث لقوة ذاكرته. فقد روى أنه قد حفظ مئتي ألف حديث. حاول جمع جميع روايات الحديث، وهذا يمكننا أن نطلق على السيوطي لقب «الموسوعي».

إن تقييمات السيوطي قد كانت على أساس نقد الإسناد غالباً في تحديد صحة الروايات، ومع ذلك قد قام بنقد المتن أحياناً كما في بعض مصنفاته كاللآلئ المصنوعة. وعلى الرغم من ذلك توجد في مؤلفاته العديد من الروايات التي لا تتفق مع مقاييس السيوطي كأصولي في الحديث؛ إذ إنه أورد كثيراً من الموضوعات والروايات بلا إسناد في مؤلفاته وعلى رأسها الرسائل صغيرة الحجم والجامع الصغير ونحوها. إنه لم يكن انتقائياً في نقد الأحاديث فجمعها بشكل عشوائي. وفي تلك الروايات لم يقيم بتقييم جدي لا من ناحية الإسناد ولا من ناحية المتن على مقاييس ومعايير قررها هو نفسه في مؤلفاته. ومع ذلك فقد توجد وإن قلت التقييمات الجدية وفق منهجه في بعض رسائله.

وإحدى النتائج التي توصلنا إليها في دراستنا هذه هي: أن السيوطي قد تساهل كثيراً في تقييم إسناد الأحاديث. فقد تكلم السيوطي على الإسناد أكثر من المتن. وبرأينا أن عدم اهتمام السيوطي بنقد المتن هو سبب من أسباب وجود الروايات الضعيفة والموضوعة في

(١٥٥) للروايات حول المهدي انظر: أبو داود، المهدي، ١، الرقم، ٤٢٨٠، ٤٢٧٩، (IV، ١٥٠).

(١٥٦) أحمد بن حنبل، المصدر نفسه ٢، ٢، ٤١١.

(١٥٧) الترمذي، الفتن، ٥٢، ابن ماجه، الفتن، ٣٤، (٢، ١٣٦٦)؛ أحمد بن حنبل، المصدر نفسه، ١، ٨٤.

(١٥٨) السيوطي، المصدر نفسه ٢، ص. ٨٥-٨٦. انظر أيضاً إلى رسالة أخرى للسيوطي كتلك الرسالة حيث قد تتضمن مباحث

متماثلة ولم يقيم عليها بأي تقييمات مثل الروايات حول قدر عمر النيا وظهور الدجال ونزول عيسى وتاريخ ظهور المهدي وغير ذلك من المباحث المشابهة، السيوطي، المصدر نفسه، ٢، ص. ٩٢-٨٦. أيضاً انظر، ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه،

ص. ١٣١-١٤٥؛ Durmuş, M. Ali, Mehdi Hadislerinin Tenkidi.

مؤلفاته. فمع كونه يؤكد على حديث ما أنه موضوعٌ في أحد مؤلفاته، إلا أنه يستعمل الحديث نفسه في مؤلفٍ آخر، وهو أمانةٌ ظاهرةٌ على ضعفه في الدقة العلمية. وهذا الوضع جديرٌ بالملاحظة من حيث إظهاره تساهل السيوطي في الحديث.

وختامًا نقول: إن السيوطي عالمٌ كبيرٌ حمل فقه الحديث التقليدي إلى يومنا وورث لنا أدب الحديث الغني الضخم. وجديرٌ بالذكر أيضًا أنّ مصنّفات السيوطي هي من بين المصادر الأساسية لكل من يشتغل بعلم الحديث سواءً أكان روايةً أم كان درايةً.

المراجع العربية:

- إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- أحمد بن حنبل، المسند، ١٣١٤.
- علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد صباح، دار الأمانة، بيروت، ١٩٧١.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠.
- محمد خيرى البقاعي، مخطوطات ترجمة العلامة السيوطي لأبي عبد الله شمس الدين محمد الداودي، العربية، يناير، ٢٠٠١، العدد. ١٣.
- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، دار إحياء السنة النبوية، دمشق، ١٣٤٩.
- محمد الحسن ضيف الله، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤.
- أبو داود سليمان بن أشعث، السنن، الناشر، م. م. عبد الحميد، ت. س.
- محمد بن الصديق الغفاري، المغير على الأحاديث الموضوعات في الجامع الصغير، بيروت، ١٩٨٢.
- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، بيروت، ت. س.
- رشاد الخليفة، مدرسة الحديث في مصر، القاهرة، ١٩٨٣.
- محمد درويش الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣.
- العراقي، التقييد والإيضاح لما أطلق وأُغلق من مقدمة ابن الصلاح، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩١.
- أبو الحسن علي بن محمد ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق، محمد الصديق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، مصر، ت. س.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، القول المسدد في الذب عن المسند، حيدر آباد، ١٣١٩.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد، ١٣٣٠.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر الكنتاني العسقلاني، تهذيب التهذيب، حيدر آباد، ١٣٢٥.
- محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب الجرح والتعديل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٢٥.
- محمد بن أحمد بن حبان البستي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق، حمدي عبد المجيد السلفي، دار السامعي، الرياض، ٢٠٠٠.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، المترجم، مظفر جان، çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (büyük islam tarihi) المترجم، محمد كاشكين، Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.
- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق، نور الدين بن شكري بن علي البويجاclar، مكتبة الأضواء السلف، ي. ي. ١٩٩٧.
- أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر أرناؤوطي، محمود أرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٣.
- محمد بن جعفر الكنتاني، Hadis Literatürü, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994.

- بديع السيد اللحام، الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وجهوده في الحديث وعلومه، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٤.
- محمد عبد الحي الكنتوني، الأجوبة الفاضلة لأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الرابعة، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٧.
- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ت. س.
- مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ط. الرابعة.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، الخاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، المنجم في المعجم: معجم شيوخ السيوطي، تحقيق، إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٥/١٩٩٥.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، التحدث بنعمة الله، تحقيق، Elisabeth Sartam, Cambridge University, Cambridge, 1975.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٥٩.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في تقريب النواوي، تحقيق، عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩.
- جلال الدين أبو الفضل بن أبي بكر السيوطي، ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥.
- محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ت. س.
- إباد خالد الطباع، جلال الدين السيوطي مجلة العلوم الإسلامية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦.
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٣.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، التذكرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

المراجع الأجنبية:

- Ali el-Kârî, Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966.
- Aydınî, Abdullah, Hadis İstilahları Sözlüğü, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- Çakan, İsmail L., Hadis Edebiyatı, M.U. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Durmuş, M. Ali, Mehdî Hadislerinin Tedkiki, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000.
- Ebû Gûdde, Abdulfettah, Mevzû Hadisler, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erul, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991.
- Karacabey, Salih, Hadis Tenkidi, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Karayılın, Mevlüt, Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.U.S.B.E. Ankara, 1994.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, Alternatif Hadis Metodolojisi, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, Hadis Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- Sartam, Elisabeth, Celâleddin Suyûtî, Cambridge, Cambridge University, 1975.
- Sartam, Elisabeth, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, çev. Hasan Nüreddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- Subhi, Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988.

التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش

وفق المنهج الشمولي/ التكاملي *

د. محمد آبايدن

جامعة ٢٩ أيار/ مايو؛ إسطنبول - مركز دراسات وتطبيق أبحاث القرآن الكريم: entegre1@hotmail.com

الخلاصة:

لقد قمنا في هذا المقال بنسج «تصور» من خلال الاستعانة بالروايات التي تحتوي على عبارة «الأئمة من قريش» سواء لفظاً أم معنى، وذلك باتباع منهج المقاربة الشمولية/ التكاملية الذي سبق أن كان موضوع رسالتنا لنيل درجة الدكتوراه. وانطلاقاً من هذا التصور توصلنا إلى نتيجة هي أن هذه العبارة تعرضت لاقطاع من رواية تتضمن متناً مفصلاً، وأنها ظهرت فيها بعد نتيجة النقل عن طريق «الرواية بالمعنى»؛ وأنها تجاوزت بوضعها الحالي مقصود النبي ﷺ وغاياته.

الكلمات المفتاحية: قريش، الإمامة، تخيل، خيال، مقارنة، منهج شمولي، بنو هاشم

İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair

Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel

Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti

Özet

Bu makalede, tarafımızdan daha önce doktora tezi olarak sunulan Bütünsel Yaklaşım yöntemi kullanılarak "İmamlar Kureyş'tendir" sözünün lafız veya mâna olarak yer aldığı rivâyetler yardımıyla bir Kurgu yapılmıştır. Ulaşılan Kurgu'dan hareketle bu sözün, mufasssal metne sahip bir rivâyetin tahtı' ameliyesine maruz kalması ve ardından ma'nen rivâyet şeklinde nakledilmesi neticesinde ortaya çıktığı; mevcut hâliyle de Hz. Peygamber'in maksadının aşıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kureyş, imâmet, kurgu, bütünsel yaklaşım, Benû Hâşim

Determination of the Narratives "The Imamate Belongs to Quraysh", Referred to the Prophet, With Integrative Approach

Abstract

In this article, a Fiction has been made by using the Integrative Approach method which we have previously presented as a doctoral thesis, based on the narratives that exact words or the meaning of "The Imams are from Quraysh" is included. Based on the resulting Fiction, it can be said that these words came into being after the narration of the meaning of a detailed text which is being exposed to the tahtı' process and it was also concluded that the purpose of the words of The Prophed was exceeded.

Keywords: Quraysh, imamate, fiction, integrative approach, Banu Hahsim

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد آبايدن، التحقق من الروايات المسندة إلى النبي ﷺ حول حصر الإمامة بقريش وفق المنهج الشمولي/التكاملي، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٢١٩-٢٦٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

تمهيد:

حسب أصول الحديث القديمة يتم التحقق من الرواية المنقولة عن النبي ﷺ وتصنيفها وإعطائها درجة عن طريق معايير محددة تدور حول السند والمتن. إلا أن التصنيفات أو الدرجات التي يتم الوصول إليها بشأن بعض الروايات عن طريق نقد السند تختلف أو تتناقض أحياناً وبشكل تام فإن تلك الدرجات التي يتم إعطاؤها لهذه الروايات باتباع طريقة نقد المتن. أي أن الرواية التي تقبل ويُقر بصحتها من ناحية السند - قد تُرد من حيث المتن.

يمكن تقديم نقد الروايات التي تحتوي على عبارة «الأئمة من قريش» والواردة في مصادر الحديث كأحد الأمثلة على مدى إمكانية أو احتمالية اختلاف النتائج بين النقد من حيث السند والنقد من حيث المتن. لقد نُقل الكثير من الروايات التي تحتوي لفظاً أو معنى على هذه العبارة عن الصحابة^(١). وأقر بصحة قسم من هذه الروايات وفق أصول الحديث الكلاسيكية. حتى إن بعض العلماء ذهب إلى أن هذا الخبر متواتر، أمثال ابن حزم^(٢) (ت ٤٥٦/١٠٦٤)، والمرداوي^(٣) (ت ٨٨٥/١٤٨٠)، والكتاني^(٤) (ت ١٣٤٥/١٩٢٦). وأما حسب رأي محمد سعيد خطيب أوغلو M. Said Hatiboğlu الذي قام بدراسة جديرة بالاعتبار حول هذا الموضوع في عصرنا الحالي فخلص إلى أن هذا الحديث موضوع^(٥).

إن ظهور نتيجتين متناقضتين إثر هذه الدراسات والتحقيقات أمر طبعي؛ لأن العلماء الذي وردت أسماؤهم في الأعلى أصدروا حكمهم على الروايات موضوع البحث بالاعتماد على شهرتها وانتشارها، وأسانيدها. بينما توصل محمد سعيد أوغلو إلى نتيجة مختلفة عنهم نظراً لكونه استخدم معايير نقد المتن.

هناك عدد من الدراسات التي أجريت في العصر الحديث على الروايات التي تتضمن عبارات تشير إلى حصر الأئمة في قريش. ومن الأمثلة على هذه الدراسات، الدراسة التي كتبها محمد سعيد خطيب أوغلو الوارد ذكره في الأعلى تحت عنوان «أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة»^(٦)، والمقال الذي كتبه علي بقال Ali Bakkal بعنوان «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»^(٧)،

(١) للاطلاع على طرق نقل الرواية انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (وفاة، ١٤٤٨/٨٥٢)، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش، (تحقيق: محمد ناصر العجمي)، بيروت ١٤٣٣/١٢٠٢.

(٢) ابن حزم، الفصل، ٤، ٧٤.

(٣) المرادوي، التحرير شرح التحرير، ٤، ١٧٦١.

(٤) الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت ١٩٨٠، ص، ١٠٣.

(٥) راجع: محمد سعيد خطيب أوغلو، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١-٢١٣.

(٦) محمد سعيد خطيب أوغلو، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١-٢١٣.

(٧) علي بقال، «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»، 6/ İstem، كانون الأول ٢٠٠٥، ص، ٨٧-١٠٣.

والمقال الذي نشره إسرائفيل بالجعي İsrafil Balcı تحت عنوان «أزمة ادعاء 'الأئمة من قريش'»^(٨). وحاول الكتاب في هذه المقالات الثلاث بصورة عامة الوصول إلى نتيجة من خلال متون الروايات، وليس أسانيدها. ويمكن تفسير هذا الأمر على أنه ناتج عن كثرة الروايات التي تتضمن عبارة «الأئمة من قريش» لفظاً أو معنىً والمسندة إلى النبي ﷺ، وصعوبة تحقيقها ونقدها من حيث السند.

عندما يؤدي نقد رواية ما عن طريق السند ونقدها عن طريق المتن إلى نتائج مختلفة ومتباينة عن بعضها فيجب اللجوء في هذه الحالة إلى طريقة ثالثة للتحقق من تلك الرواية. ونقترح بشأن هذا الأمر اللجوء إلى المنهج الذي أسميناه بـ«المقاربة الشمولية»^(٩). ففي هذا المنهج يتم بناء تحليل جديد من خلال تناول السند والتمن معاً وتفعيلها بشكل مختلف كثيراً عن أصول الحديث الكلاسيكية بحيث يمكن الوصول عن طريقه إلى المكان والزمان والوقائع والأحداث الأخرى التي ظهرت فيها الرواية. وبذلك يمكن التثبت من أصل الرواية التي تحتوي عبارة «الأئمة من قريش» بشكل أصح، واستخراج المعنى الأول^(١٠) بشكل أنسب وأكثر موافقة للأصل. لا يسعنا الدخول هنا إلى تفاصيل منهج المقاربة الشمولية. ولكن لو أردنا تلخيصه باختصار فنقول إن الغاية من منهج المقاربة الشمولية هي التحقق مما إن كانت عبارة «الأئمة من قريش» التي يدعى تلفظ النبي ﷺ بها قد صدرت عنه بالذات أم لا، وإن كان قد استخدمها فيتم التحقق من مكان الحادثة، وزمانها وتفصيلها الأخرى، وتحليل الحادثة بشكل متوافق مع أصلها. ولأجل ذلك يجب أولاً تحديد نطاق التطبيق. وبعد ذلك ينبغي فرز طرق روايات الصحابة أو التابعين الذين نقلوا هذه العبارات على شكل مجموعات مستقلة، وتصنيف وجمع ما يُطلق عليه تسمية الخبر حسب الأشكال والمناهج. ونظراً لمحدودية المقال فسوف يتم في هذه الدراسة استخدام إحدى طرق الروايات موضوع البحث فقط. ولكن إن اقتضى الأمر سوف يتم الاستقاء من الطرق الأخرى أو من بعض العبارات الواردة في هذه الطرق. وإلى جانب ذلك فسوف يتم تدقيق كافة الروايات الأخرى المتعلقة بالموضوع الواردة في المصادر تقريباً حتى وإن لم يُقتبس منها عبارات هنا، وسيتم الإشارة إلى تناقضاتها - إن وجدت - حسب المقاربة الشمولية بعد فرز وتجميع الأخبار يتم استخراج العبارات الواردة في الروايات التي تحتويها هذه الأخبار. ويتم تصنيف هذه العبارات ضمن خمس فئات مستقلة هي: الفعل، الزمان، المكان، الكائن، الجماعة.

وأما بالنسبة لمرحلة نسج التخيل فيتم انتقاء العبارات التي تتمتع بخاصية الفعل من العبارات المصنفة ووضعها في قائمة حسب تسلسل الزمان. وأما العبارات الأخرى فيتم ربطها بحوادث الفعل حسب علاقاتها^(١١).

(٨) إسرائفيل بالجعي، «أزمة ادعاء 'الخلفاء/ الأئمة من قريش'»، مجلة كلية الإلهيات - جامعة ١٩ أيار/ مايو OMÜİFD، ٢٠١٦، عدد: ٤٠، ص، ٥-٣٢.

(٩) راجع: محمد آبايدن، مقاربة شمولية في تحقيق الأحاديث، إسطنبول ٢٠١٨.

(١٠) هذا المعنى حسب منهج المقاربة الشمولية هو معنى المتن الطبيعي الذي لم يُحمل بالقيم الدينية.

(١١) للاطلاع على تفاصيل هذا المنهج راجع: محمد آبايدن، مقاربة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ٢٧٥-٣١١.

ونتيجة لهذه العمليات يظهر لنا سياق الواقعة. وإن السياق يتحول إلى متن تقني فني والذي يطلق عليه فيما بعد تسمية السيناريو. ومن خلال المتن الجديد الذي ظهر بهذه الطريقة يصبح بالإمكان تقييم المعنى الأول بشأن تفاصيل الواقعة وفي مقدمتها عبارة «الأئمة من قريش» المنسوبة إلى النبي ﷺ. إلا أنه لا ترتب نتيجة على المعنى الديني^(١٢) للحادثة التي جرى تخيلها في إطار منهج المقاربة الشمولية.

تحديد نطاق التطبيق:

إن أول عمل يجب القيام به للبدء بنسج تخيل ما حسب المقاربة الشمولية هو تحديد نطاق التطبيق. ولا بد أن يكون تحديد نطاق التطبيق سليماً وصحيحاً حتى يؤدي التخييل إلى نتائج مفهومة ومفيدة، ويتم بشكل ناجح.

جرى في هذا المقال تناول بعض الروايات التي تتضمن عبارات «الأئمة من قريش» لفظاً أو معنى باعتبارها نطاق التطبيق. ولكن تبين أن التخييل الذي سيجري في مراحل لاحقة من الدراسة قد تجاوز أبعاد المقال، ولهذا فقد تم تحديد التخييل من خلال الاكتفاء بروايات معينة. وسوف يتسبب هذا الأمر بخفض القيمة عند وضع درجة للتخييل المشكل. إلا أنه تم التساهل بصدد هذا التخييل بناء على الاعتقاد أن المسألة لا علاقة مباشرة لها بالموثوقية. وبالطبع بالإمكان في هذا المجال تقديم أمثلة عن التخييل أكثر تكاملاً.

فرز/ تصنيف الأخبار ضمن نطاق التطبيق:

سيتم في هذا القسم تصنيف كل رواية عن النبي ﷺ تحتوي لفظاً أو معنى على عبارة «الأئمة من قريش» على شكل خبر حسب الراوي وفق رؤية منهج المقاربة الشمولية.

فموثوقية الروايات وفق المقاربة الشمولية لا تقيم من خلال المصادر التي ترد فيها هذه الروايات أو الرواة الموجودين في أسانيدنا. ومن ثم فإن كل رواية تظهر الحاجة إليها في عملية التخييل تصبح قابلة للاستخدام دون الالتفات إلى معايير الجرح والتعديل المعروفة في أصول الحديث الكلاسيكية.

يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن ورود الروايات في مصادر العصور المتقدمة أو المتأخرة ليس له علاقة مباشرة بموثوقية هذه الروايات، وأن الروايات أو الطرق الواردة في العصور المتأخرة قد تكون محفوظة ومحمية بشكل أفضل بالمقارنة مع تلك الواردة في مصادر العصور المتقدمة^(١٣)؛ لأن المصدر الذي استخدمه أحد علماء العصر المتأخر (ابن حجر على سبيل المثال) لنقل إحدى الروايات قد يكون أقرب إلى نسخة المؤلف. وحتى هناك احتمالية وصوله إلى بعض نسخ مؤلفي كتب العصر المتقدم. وهذا الاحتمال أقوى بالنسبة للمحدثين القريبين من العصر الأول، أمثال الطبراني (ت ٣٦٠/٩٧١)، وأبو نعيم (ت ٤٣٠/١٠٣٩)، والبيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦).

[BCD186] خبر رفاعة بن رافع

(١٢) المعنى الديني لنص ما حسب منهج المقاربة الشمولية هو المعنى الذي يتم التوصل إليه من خلال تحميل ذلك النص قيماً دينية.

(١٣) للاطلاع على تحقيقنا في هذا المجال راجع: محمد أبابدين، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ١٥٩-١٧٦.

توضيح: ليس في هذا الخبر الذي يقال إن راويه هو رفاعه بن رافع عبارة صريحة يشير إلى أن رفاعه شاهد للواقعة. ولكن يمكن القول انطلاقاً من سياق المتن إن هذا الاحتمال بعيد. ومع أن هناك طرفاً أخرى للرواية إلا أنها أبعدت عن الدراسة والتحقيق نظراً لعدم احتواء هذه الطرق على فروق جديرة بالاعتبار من حيث موضوعنا من جهة، ورغبة منها بعدم الإطالة وزيادة حجم المقال من جهة أخرى.

الاقْتِباسات:

[D185] البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي إِسْحَاعِيلُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ عُبَيْدٍ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ»، فَجَمَعَهُمْ، فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي، فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ، فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ، إِنْ أَوْلِيائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْقَالَ، فَيَعْرَضُ عَنْكُمْ»، ثُمَّ نَادَى فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنْ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ، مِنْ بَعِيِّهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظْنُهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّ اللَّهُ لِمُنْخَرِيهِ، يَقُولُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-185-D18E قول النبي ﷺ لعمر (اجمع لي قَوْمَكَ).
- E-185-D18F جمع [عمر] لهم (فَجَمَعَهُمْ).
- E-185-D190 حضورهم أمام باب النبي (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ).
- E-185-D191 دخول عمر على [النبي] (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ).
- E-185-D192 جمع عمر لقومه (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي).
- E-185-D193 سماع الأنصار بالأمر (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ).
- E-185-D194 ظنهم [الأنصار] نزول الوحي في قريش (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيُ).
- E-185-D195 مجيئهم لسماع ومشاهدة ما قيل فيهم [قريش] (فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ).
- E-185-D196 خروج النبي ﷺ (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ).
- E-185-D197 وقوف النبي ﷺ أمام قريش (فَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ).
- E-185-D198 سؤال النبي قريشاً (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- E-185-D199 إجابتهم على النبي (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).
- E-185-D19A قول النبي ﷺ لهم (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ).

- E-185-D19B قول النبي لهم (إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- E-185-D19C قوله لهم (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ).
- E-185-D19D قوله لهم (وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَثْقَالِ).
- E-185-D19E رفع الصوت والنداء (ثُمَّ نَادَى).
- E-185-D19F قوله للناس (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

E-185-D1A2 قوله (مَنْ بَعَى بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظُنُّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَهُ اللَّهُ لِنُخْرِيهِ)^(١٤).

• عبارات المكان

M-185-D18B (بَابِ النَّبِيِّ)

• عبارات الكائن

N-185-D187 (رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ).

N-185-D188 (النَّبِيِّ).

N-185-D189 (عُمَرَ).

• عبارات الجماعة

G-185-D18A (فَجَمَعَهُمْ).

G-185-D18C (الْأَنْصَارُ).

G-185-D18D (حَلِيفُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).

[BCD1A5] خبر «رجل من الأنصار».

توضيح: إن قسماً من العبارات الواردة في هذا الخبر يشابه الخبر المذكور في الأعلى. لذا يجتمل أن يكون الراوي الأنصاري المجهول هو رفاعه بن رافع.

الاقْتِباسات

﴿D1A4﴾ ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣-٣٦٤.

وسألت أبي عن حديث رَوَاهُ أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ عَطَاءِ اللَّهِ؛ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ الْقَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُمَيْدٍ الزُّرْقِيُّ: أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ أَبِيهِ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ السَّحَرِ؛ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ نَائِمٍ، فَنَادَاهُ: أَيُّهَا النَّوْؤُمُ! مَا لَكَ وَلِلْوَحْدَةِ؟ أَمَا عَلِمْتَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْوَحْدَةِ؟ فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَتِكَ سَفَرًا؛ إِنَّمَا خَرَجْتُ مِنْ هَذَا الْمَاءِ

(١٤) عامة يفهم من عبارة "مَنْ بَعَى بِهِمْ الْعَوَائِرَ كَبَهُ اللَّهُ لِنُخْرِيهِ" أن "من كاد بهم (أي بقريش) كبه الله على منخريه". ولكننا نرى أنه يمكن تفسيرها أو فهمها بالشكل الآتي: "من طلبه" هذا الأمر "لنفسه [لأمانيه وأهوائه] كبه الله على منخريه". ونعتقد أنه أكثر ملاءمة للتخيل الوارد في هذا المقال. حيث أن هذه العبارة تبدو كمقابل للذم الوارد في بعض الروايات الأخرى "فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ". ولكن لكون هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق بشكل أكثر تفصيلاً فقد تركناها لدراسات أخرى قد نقوم بها لاحقاً.

الَّذِي رُحِتَ مِنْهُ، وَأَنَا أُرِيدُ هَذَا الْمَاءَ الَّذِي أَصْبَحْتُ، فَقَالَ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ؛ قَالَ: أَبَشِرْ؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: اللَّهُمَّ، اغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ، وَلَا بَنَاءَ الْأَنْصَارِ - قَالَ: وَأَرَاهُ قَالَ: وَلَا بَنَاءَ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ - قَالَ: إِنِّي لَسْتُ مِنْهُمْ، أَنَا مِنْ مَوَالِيهِمْ؛ قَالَ: أَنْتَ مِنْهُمْ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ؛ قَالَ: فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ -: نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ أَمْرٌ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا قَالَ: إِمَّا أَنْ يَدْخُلُوا إِلَيْكَ، وَإِمَّا أَنْ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ؛ فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟، قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ، ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرَ، كُتِبَ عَلَى مَنْخَرِيهِ؟ قَالَ أَبِي: ابْنُ الْقَارِيِّ هُوَ عِنْدِي: عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عَثْمَانَ بْنِ حُثَيْمٍ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-1A4-02D9 قول رسول الله لعمر (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ).
- E-1A4-02DA قول الناس (قَالَ: فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ -: نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ أَمْرٌ).
- E-1A4-02DB اجتماعهم (فَلَمَّا اجْتَمَعُوا).
- E-1A4-02DC قول عمر لرسول الله (قَالَ: إِمَّا أَنْ يَدْخُلُوا إِلَيْكَ، وَإِمَّا أَنْ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ).
- E-1A4-02DD خروجه "النبي" إليهم (فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ).
- E-1A4-02DE قولهم (قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).
- E-1A4-02E0 قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا).
- E-1A4-02E1 قول النبي (ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- E-1A4-02E2 قوله (فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ).
- E-1A4-02E3 صراخ رسول الله (ثُمَّ صَرَخَ رَسُولُ اللَّهِ).
- E-1A4-02E4 مجيء الناس (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ).
- E-1A4-02E5 قول رسول الله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرَ، كُتِبَ عَلَى مَنْخَرِيهِ).

• عبارات الكائن

N-1A4-02D5 (رَسُولُ اللَّهِ).

N-1A4-02D6 (لِعُمَرَ).

• عبارات الجماعية

G-1A4-02D7 من ظنوا أنه نزل شيء في قريش (فَقُلْنَا - أَوْ قَالَ النَّاسُ).

G-1A4-02D8 (فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَخَوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).

[DA9BD5] خبر عبد الرحمن بن جبير بن نفير (وفاة، ٧٣٧/١١٨)

توضيح: إن هذه الرواية المفصلة من ناحية المتن تحوي مضمون معظم الأخبار المستخدمة في هذا الترخيل.

ويبدو أن عبد الرحمن بن جبير الذي يُعد راوي الخبر حسب سياق النص وكأنه حمل الحادثة من شاهد وحيد. وهناك قوي أن يكون هذا الشاهد أبو الدرداء^(١٥). لن يدخل في التخيل القسم الأخير الوارد في الخبر والأقسام التي تدور حول السؤال عن الأدعية التي دعا بها بعض الصحابة بعد دعاء النبي ﷺ تجنباً للتوسع كثيراً.

الاقْتِباسات:

﴿9BD4﴾ الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦.

حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحُرَائِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيُّ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، قَالَ: أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ» قَالَ: فَجَمَعَهُمْ أَفْقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَجَلَسَ مِنْهُمْ ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ» فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا وَكَانَ رَجُلًا مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَأَمْرِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ فَيَأْتِيَ لَا تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مُلْكَ الْأَجْرَةِ وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدْلُونَ بِقَرَابَتِكُمْ فَإِنَّمَا أَوْلِيائِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً، فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ» قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ أَقَالَ: «فَلَمَّا قَضَى رَغْبَتَهُمْ جَعَلَ يَسْأَلُ مَنْ يَلِيهِ: «بِإِذَا دَعَوْتُ؟» ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ وَقَدْ حَصَرَ ذَلِكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَافِعًا يَدَهُ فَأَقْبَلَ حَتَّى حَصَرَ مَعَهُمُ الرِّغْبَةَ فَسَأَلَهُ يَوْمَئِذٍ: «بِمَ دَعَوْتُ بِهِ يَا عُوَيْمِرُ» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ جَنَاتِ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا وَجَنَاتِ عَدْنٍ نَفْلًا فِي مُعَافَاةٍ مِنْكَ وَرَحْمَةٍ وَخَيْرٍ عَافِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْسَأُ فَأَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يَقُولُ: «ذَهَبَتْ بِهَا يَا عُوَيْمِرُ».

العبارات:

• عبارات الفعل

- E-BD4-8DA1 إرسال النبي رجلاً بينما هو جالس في المسجد (أرسل النبي ﷺ رجلاً وهو قاعد في المسجد).
- E-BD4-8DA2 طلبه جمع بني هاشم (فقال: «اجمع لي بني هاشم في دار»).
- E-BD4-8DA3 جمع الرجل بني هاشم (قال: فجمعهم).
- E-BD4-8DA4 قيام رسول الله ودخول الدار (فقام رسول الله ﷺ حتى دخل الدار).
- E-BD4-8DA5 جلوس رسول الله معهم (فجلس منهم).
- E-BD4-8DA6 طلب رسول الله فتح الباب (ثم قال: «افتح لي باب الدار»).

ملاحظة: إذا ما نظرنا في هذه العبارة مع العبارة السابقة لها فإننا نلاحظ أنها تنبئ عن وقوع تصحيف في

النقل.

(١٥) من المعروف أن لوالد عبد الرحمن جبير بن نفيير روايات أخرى عن أبي الدرداء. راجع على سبيل المثال: ابن سعد، الطبقات، ٤٤٠، ٧... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ...؟! ابن أبي شيبة، المسند، ١، ٤٦٦؛ أحمد بن

حنبل، ٩، ٤٧٦، رقم: ٢٢١٥٣.

- E-BD4-8DA7 سؤال رسول الله عن وجود غريب (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- E-BD4-8DA8 إجابته (قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا).
- E-BD4-8DA9 قول رسول الله (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ»).
- E-BD4-8DAA قول رسول الله (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً).
- E-BD4-8DAB قول رسول الله (وَأَمْرِي أَنْ أُنذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ).
- E-BD4-8DAC قوله (فَيَا أَيُّهَا لَا تَأْتِينَ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مُلْكَ الْآخِرَةِ).
- E-BD4-8DAD قوله (وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدْلُونَ بِقَرَابَتِكُمْ).
- E-BD4-8DAE قوله (فَأِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ).
- E-BD4-8DAF قوله (وَإِنْ لَكُمْ دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ).
- E-BD4-8DB0 قوله (فَأَقِمْوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).
- E-BD4-8DB1 رفع رسول الله والقوم أيديهم (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ).

• عبارات المكان

- M-BD4-8D9C (المسجد).
- M-BD4-8D9E مكان الاجتماع (في دار).

• عبارات الكائن

- N-BD4-8D99 (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ).
- N-BD4-8D9A (النَّبِيُّ).
- N-BD4-8D9B (رَجُلًا).
- N-BD4-8DA0 (أَبُو الدَّرْدَاءِ).

• عبارات الجماعة

- G-BD4-8D9D (بني هاشم).
- [DA9BD2] خبر الحكم بن مينا

الاقْتِباسات:

[9BD1] ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١.

حَدَّثَنَا الْقُدَمِيُّ، نا أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ، نا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي الْخُوَيْرِثِ، سَمِعَ الْحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعِ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟ قَالَ: «أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ» فَخَرَجَ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءُ أَخَوَاتِنَا. قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بوجْهِي» ثُمَّ قرأ: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِذْرِهِمِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا السَّبِيلُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران].

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف BD1-1D70 - قول رسول الله لعمر (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ»).
- ف BD1-1D71 - قول عمر لرسول الله (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟).
- ف BD1-1D72 - قول رسول الله (قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ»).
- ف BD1-1D73 - خروج رسول الله (فَخَرَجَ).
- ف BD1-1D74 - قول رسول الله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف BD1-1D75 - قولهم لرسول الله (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِنَا).
- ف BD1-1D76 - قول رسول الله لهم (قَالَ: «إِبْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف BD1-1D77 - قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِیِ الْمُتَّقُونَ»).
- ف BD1-1D78 - قول رسول الله (فَابْصُرُوا أَنَّ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُوهَا فَاصْطُدُّ عَنْكُمْ بِوَجْهِي»).

ف BD1-1D79 - قراءة رسول الله الآية ٦٨ من سورة آل عمران (ثُمَّ قَرَأَ: {إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ}).

• عبارات المكان

م BD1-1D6F - المكان الذي أمر فيه عمر (قَالَ لِعُمَرَ).

• عبارات الكائن

ك BD1-1D69 - الراوي (الْحَكَمَ بِنَ مِينَاءَ).

ك BD1-1D6A - (النَّبِيِّ).

ك BD1-1D6B - (عُمَرَ) ابن الخطاب.

• عبارات الجماعة

ج BD1-1D6C - (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ).

ج BD1-1D6D - أبناء الأخوات (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِنَا).

[0F97AA] خبر أبي هريرة

توضيح: يبدو أنه ليس من الممكن القول بشكل قطعي إن أبا هريرة يُعد في الوقت ذاته شاهداً لهذه الرواية المنقولة عنه ويتضح أنه الراوي لها، وذلك بناء على العبارات الواردة في هذه الرواية. ويمكن القول إن الطرق المذكورة في الأسفل مختلفة عن بعضها من حيث المتن. إلا أنه لدى أخذ الأخبار الأخرى بعين الاعتبار يمكن القول وبكل سهولة إن هذه الطرق للرواية ذاتها.

الاقتباسات:

﴿[97A9] الترمذي، سنن الترمذي، ٥، ٣٣٨.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ عَدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الرَّقِّيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا فَخَصَّ وَعَمَّ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي قُصَيٍّ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِنَّ لِكَ رَجْمًا سَأَبُلُهَا بِبِلَالِهَا».

﴿[979 A] الطبراني، المعجم الأوسط، ١، ٣٤.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ خَالِدِ بْنِ حَيَّانِ الرَّقِّيُّ قَالَ: نَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى الْوَقَارِيُّ قَالَ: نَا عُثْمَانُ بْنُ كُلَيْبٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ زُهْرَةَ بْنِ مَعْبِدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا صَفِيَّةُ عَمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَا أَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا يَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا، إِنَّهَا أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، إِنَّهَا مِثْلِي فِيكُمْ كَمِثْلِ رَجُلٍ يُسْتَنْصَحُ فِي قَوْمِهِ، آتَاهُمْ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أُتَيْتُمْ عُشَيْتُمْ وَاصْبَحَاهُ، أَنَا النَّذِيرُ، وَالْمَوْتُ الْمَغِيرُ، وَالسَّاعَةُ الْمُوْعَدُ».

العبارات:

• عبارات الفعل

م- 7A9-11AB جمع رسول الله قريشاً عند نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء {لَمَّا نَزَلَتْ} وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا.

م- 7A9-11AC قول رسول الله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11AD قول رسول الله (يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11AE قوله (يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»).

م- 7A9-11A0 قوله (لَا أَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا يَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا»).

م- 7A9-11A1 قوله (إِنَّهَا أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ»).

• عبارات الكائن

ك- 7A9-11AA (أَبِي هُرَيْرَةَ»).

[CC2D5F] خبر أبي أمامة، والحارث، وعمير بن الأسود

﴿[2D5E] ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢.

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ خَالِدٍ، نَا أَبُو الْيَمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: نَا أَبُو أُمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ فَقَامَ فِيهِمْ فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي

بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِبُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيْكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ هُمْ ثُمَّ قَالَ هُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِينَ النَّاسَ يَأْتُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ مَجْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِلْ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف-11BA-5D نداء رسول الله على قريش وجمعهم (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ).

ف-11BB-5D قيامه فيهم (فَقَامَ فِيهِمْ).

ف-11BC-5D قول رسول الله (فَقَالَ): «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِبُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيْكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا».

ف-11BD-5D قول لفاطمة مثل ما قاله للقوم (حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا مِثْلَ مَا قَالَ هُمْ).

ف-11BE-5D قول رسول الله لقريش (ثُمَّ قَالَ هُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِينَ النَّاسَ يَأْتُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ مَجْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَجِلْ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ»).

ف-11BF-5D قوله لهم (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ»).

• عبارات الكائن

ك-9B-11D5 الرواة (أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعَمِيرُ بْنُ الْأَسْوَدِ).

[DA9BDA] خبر عمرو بن عوف بن زيد بن ملحمة

توضيح: يرد في هذا الخبر عبارات تتضمن وصايا من رسول الله لقريش بشأن الأنصار. فالخبر من هذه الناحية يدعم خبر أبي هريرة.

الاقْتِبَاسَات:

🌸 [9BD9] الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَائِيُّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ فَدَخَلَ بَيْتَهُ وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا قُرَيْشِي»، فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟» قَالُوا: نُخْبِرُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبَائِنَا أَنْتَ وَأُمَّهَاتِنَا مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاءُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ، فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَنِيفًا، وَتَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أُمَّتِهِمْ، رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ».

العبارات

• عبارات الفعل

- ف- BD9-1D5A جلوس النبي مع بعض أصحابه (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).
- ف- BD9-1D5B دخوله بيته (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).
- ف- BD9-1D5C قوله (وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّ إِلَّا قُرَشِيٌّ»).
- ف- BD9-1D5D دخول عمر بن عوف (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).
- ف- BD9-1D5E قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟»).
- ف- BD9-1D5F قول قريش (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلُ).
- ف- BD9-1D60 قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BD9-1D61 قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاةُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ).
- ف- BD9-1D62 قوله (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ).
- ف- BD9-1D63 قوله (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا).
- ف- BD9-1D64 قوله (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ).
- ف- BD9-1D67 قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أُمَّتِهِمْ).
- ف- BD9-1D68 قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

• عبارات الزمان

- ز- BD9-1D58 زمن الواقعة (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).

• عبارات المكان

- م- BD9-1D59 بيت رسول الله (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).

• عبارات الكائن

- ك- BD9-1D52 الراوي (كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ).
- ك- BD9-1D53 رسول الله (رَسُولُ اللَّهِ).
- ك- BD9-1D55 عمرو بن عوف (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).

• عبارات الجماعة

- ج- BD9-1D54 المجلسون مع النبي (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ).
- ج- BD9-1D56 أبناء الأخت والموالي (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلُ).
- ج- BD9-1D57 قريش (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ).

[DA9BCE] خبر أبي موسى

توضيح: يلاحظ أن هذا الخبر يحتوي على معلومات وعبارات تتشابه إلى حد بعيد مع ما هو موجود في خبري أنس بن مالك و أبي سعيد الخدري^(١٦). وقد يكون هذا الخبران عبارة عن طريق لأحدهما. ولا شك أن هناك حاجة إلى تحقيقات مفصلة للتثبت من هذا الأمر. ولكن لكون مسألة الموثوقية لم تُعدّ مشكلة هنا فلم يُرَ أن هناك محظوراً في تحقيق أو دراسة الخبرين المشار إليها بشكل منفصل عن بعضها خلال رسم هذا التخيل/التصور.

الاقْتِباسات:

﴿BCD 9﴾ البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ زِيَادِ بْنِ مِحْرَاقٍ، عَنْ أَبِي كِنَانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَقْرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ، ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»، قَالَ: فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا، قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَى بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي مُوسَى بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَأَبُو كِنَانَةَ رَوَى عَنْهُ زِيَادُ بْنُ مِحْرَاقٍ، حَدِيثَيْنِ هَذَا أَحَدُهُمَا وَالْآخَرَ رَفَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمْرَانَ وَعَيْرُ عَبْدِ اللَّهِ لَا يَرَفَعُهُ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- BCD-1D80 وقوف رسول الله على باب بيت فيه بعض من رجال قريش (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَقْرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).
- ف- BCD-1D81 إمساك رسول الله بعضادة الباب (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ).
- ف- BCD-1D82 قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»).
- ف- BCD-1D83 مخاطبة رسول الله (فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَيْرُ فُلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا).
- ف- BCD-1D84 قول رسول الله (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BCD-1D85 قوله (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا»).
- ف- BCD-1D86 قوله (إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا).
- ف- BCD-1D87 قوله (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا).
- ف- BCD-1D88 قوله (وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا).
- ف- BCD-1D89 قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).
- ف- BCD-1D8A قوله (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ).

(١٦) لم يذكر في هذا التخيل أو التصور بسبب التشابه الكبير في المتن (انظر: الطبراني، المعجم الصغير، ١، ١٤٢).

• عبارات الزمان

ز- BCD-1D7F زمن الواقعة (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).

• مكان الواقعة

م- أمام بيت البيت (عَلَى بَابِ بَيْتٍ).

• عبارات الكائن

ك- BCD-1D7A الراوي (عَنْ أَبِي مُوسَى).

ك- BCD-1D7B النبي (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- BCD-1D7D (نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).

ج- BCD-1D7D ابن الأخت (عَبْرَ فُلَانٍ ابْنُ أُخْتِنَا).

[AD9705] خبر أبي أمامة - ٢

توضيح: إن هذا الخبر الذي ترد فيه عبارات واضحة ومفهومة للغاية حول ماهية حديث النبي ﷺ يسهم بشكل فعال في فهم مسار الواقعة الذي يتم التوصل إليه في هذا التخيل بشكل أجلي وأوضح. ويتبين أن النبي ﷺ قد خاطب أزواجه أيضاً في قسم من هذه العبارات. وهذه المعلومات تشير إلى احتمال أن تكون الحادثة مرتبطة باعتزال النبي ﷺ لأزواجه لمدة شهر كامل. إلا أن هذا الأمر سيكون موضوع بحث آخر تحجباً للإطالة والاضطرار إلى التوسع كثيراً في هذا التصور/ التخيل.

الاقْتِباسات:

﴿[AC97] الأجرى، الشريعة، ٣، ١٣٣٧.

وَأَبْنَاؤُنَا الْفَرِييَاتِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَائِكَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْفَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿٣٧﴾ [الشعراء] الآية جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ، فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ، وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ، فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يُعْرَتِكُمْ قَرَابَتِكُمْ مِنِّي، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاسْعَوْا فِي فِكَالِكُمْ رِقَابِكُمْ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئاً، فَبَكَتْ عَائِشَةُ، ثُمَّ قَالَتْ: أَيُّ حَبِيٍّ، وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ يَوْمَ لَا تُغْنِي عَنِّي شَيْئاً؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ﴿٣٧﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ ﴿٣٣﴾ [المؤمنون] فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً، وَعِنْدَ النُّورِ: مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَتَمَّ نُورَهُ، وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ فِي الظُّلْمَةِ يَعْصِمُهُ فِيهَا، فَلَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئاً، وَعِنْدَ الصَّرَاطِ، مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ سَلَّمَهُ وَأَنْجَاهُ، وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِي النَّارِ» قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَيُّ حَبِيٍّ، قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْمَوَازِينَ هِيَ الْكِفَّتَانِ

يُوضَعُ فِي هَذَا الشَّيْءِ، وَفِي هَذَا الشَّيْءِ فَتَرَجَّحَ إِحْدَاهُمَا، وَتَحَفَّ إِحْدَاهُمَا، وَقَدْ عَلِمْنَا النُّورَ وَالظُّلْمَةَ، فَهَذَا الصِّرَاطُ؟ قَالَ: «طَرِيقٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، يُجَازُ النَّاسَ عَلَيْهَا، وَهِيَ مِثْلُ حَدِّ الْمُوسَى، وَالْمَلَائِكَةُ صَافُونَ يَمِينًا وَشِمَالًا يَتَخَطَّفُونَهُمْ بِالْكَلايِبِ، مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، وَهُمْ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَأَفْتِدْتَهُمْ هَوَاءً، فَمَنْ شَاءَ اللَّهُ سَلَّمَهُ، وَمَنْ شَاءَ كَبَبَهُ فِيهَا».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 7AC-11AF جمع رسول الله بني هاشم حين نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء (قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: ٢١٤] الْآيَةَ جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ).

ف- 7AC-11B0 جمعهم أمام البيت، وزاجه داخل البيت (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ).

ف- 7AC-11B1 خروجه إليهم (ثُمَّ أَطْلَعَ).

ف- 7AC-11B2 قوله لهم (فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمِ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْرِتُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا).

ف- 7AC-11B3 مخاطبته أهل بيته (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ أَوِيَا حَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ أَوِيَا أُمَّ سَلَمَةَ أَوِيَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَوِيَا أُمَّ الزُّبَيْرِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ اسْعَوْا فِي فِكَالِكِ رِقَابِكُمْ أَفَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا).

[B11D8E] خبر أنس بن مالك:

الاقْتِسَاسَات:

﴿[1D8D] الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، ثنا فَضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحِ الْحَنْفِيِّ، عَنْ بُكَيْرِ الْجَزْرِيِّ، عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مَنَّا يُوسِعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ، وَيَ عَلَيْهِنَّ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهَمُّ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدْلًا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D8D-62CC قدوم رسول الله إلى بيت فيه بعض المهاجرين والأنصار (كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ).

ف- D8D-62CD إفساح كل واحد من الحاضرين المجال لجلوس رسول الله بجانبه، ووقوف رسول الله على الباب (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مَنَّا يُوسِعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ).

- ف- D8D-62CE إمساك رسول الله بعضة الباب (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ).
- ف- D8D-62CF قول رسول الله ((فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ)).
- ف- D8D-62D3 قول رسول الله (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا).
- ف- D8D-62D4 قول رسول الله (إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَحِمُوا).
- ف- D8D-62D5 قوله (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا).
- ف- D8D-62D6 قوله (وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا).
- ف- D8D-62D7 قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).

• عبارات الزمان

ز- D8D-62CA زمن الجلوس في البيت (كُنَّا فِي بَيْتٍ).

• عبارات المكان

م- D8D-62C9 بيت (فِي بَيْتٍ).

• عبارات الكائن

ك- D8D-62C6 الشاهد والراوي (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ).

ك- D8D-62CB النبي (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- D8D-62C7 جماعة من المهاجرين (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَفَرٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ).

ج- D8D-62C8 جماعة من الأنصار (وَنَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ).

توضيح: بناء على هذه العبارة «بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ» الواردة في كل طرق هذا الخبر والعبارات المشابهة الأخرى يمكن القول إن أبا مسعود الأنصار شاهد في هذا الخبر. وأما عبارة «ثُمَّ لَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصْلِدُ» فإنها تدل على أنه كان يوجد بيد النبي ﷺ عوداً في تلك الأثناء وأنه قام بنزع قشره عنه. وهذا برأينا يؤيد ما ورد في أخبار أخرى من عبارات بشأن العود/ القضيب، ويقوي من قناعتنا حول أن كل الأخبار التي اقتبسناها وأوردناها هنا إنها تدور حول الواقعة ذاتها.

الاقْتِباسات:

﴿[2D67] الدارقطني، العلل الواردة، ٦، ١٨٨.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بَكْرٍ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَزَالُ فِيكُمْ، وَأَنْتُمْ وَلَانْتُهُ، مَا لَمْ تُحَدِّثُوا عَمَلًا، فَيَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارًا مِنْ خَلْقِهِ، فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ.

﴿[E011] أحمد بن حنبل، المسند، ٢، ٥٣٦.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحِ بْنِ شَهَابٍ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَشِيٌّ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ صَفِيحَةً وَجُوهَ رَجَالٍ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْ وَجُوهِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ فَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَتَشَهَّدْتُ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ تَعْصُوا اللَّهَ، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ لِقَضِيبٍ فِي يَدِهِ، ثُمَّ لَحَا قَضِيبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصِلِدُ.

﴿2AF8﴾ [الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣].

حَدَّثَنِي عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، نَا مُضْعَبُ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي تَمَانِينَ رَجُلًا أَوْ نَحْوِ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَ صَفَحَاتٍ وَجُوهِهِمْ لِقَوْمٍ قَطُّ إِذْ تَحَدَّثُوا عَنِ النِّسَاءِ فَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ وِلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ»، ثُمَّ لَحَا قَضِيبًا فِي يَدِهِ، فَإِذَا مَا لَحَتْهُ أَبْيَضُ يَصِلِدُ.

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- AF9-11C2 وجود [أبو مسعود أو ابن مسعود الأنصاري] مع ما يقارب الثلاثين شخصاً من قريش بصحبة رسول الله (بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ تَمَانِينَ رَجُلًا لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَشِيٌّ).
- ف- AF9-11C3 ذكرهم للنساء وتحديثهم بشأنهن (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ).
- ف- AF9-11C4 تحدّثه [رسول الله] معهم [رجال قريش] (وَتَحَدَّثَتْ مَعَهُمْ).
- ف- AF9-11C6 قول رسول الله (ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ).
- ف- AF9-11C7 قوله (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ).

• عبارات الكائن

ك- AF9-11C1 أبو أو ابن مسعود الأنصاري (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ).

[0F97A7] خبر عمران بن حصين

الاقтиباسات

﴿97A6﴾ [الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١].

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سِنَانٍ، ثنا أَبُو قُرَّةَ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سِنَانٍ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُدَيْرٍ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي سَهْلِ، عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي هَاشِمِ، إِنْ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، يَا بَنِي هَاشِمِ انْفِقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، يَا بَنِي هَاشِمِ لَا أَلْفَيْتُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا».

العبارات:

• عبارات الفعل

- ف- 7A6-11A4 جمع بني هاشم (جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ).
 ف- 7A6-11A6 قول رسول الله لبني هاشم (فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا»).
 ف- 7A6-11A7 قول رسول الله (إِنْ أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
 ف- 7A6-11A8 قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ).
 ف- 7A6-11A9 قوله (لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا).
 ملاحظة: عند الرجوع إلى الأخبار الأخرى يلاحظ أن هذه العبارات تتضمن أخطاء، ولكن مع ذلك يفهم منها المقصود. حسب طريق آخر للخبر ينبغي أن تكون هذه العبارات بالشكل الآتي: «لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا»^(١٧).

• عبارات الزمان

ز- 7A6-11A5 (ذَاتَ يَوْمٍ).

• عبارات الكائن

ك- 7A6-11A3 الراوي (عُمَرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ).

[E67853] خبر عائشة

توضيح: يتم التأكيد في هذا الخبر المنقول عن عائشة أيضاً أن النبي ﷺ خاطب فاطمة، وصفية إلى جانب الآخرين من بني عبد المطلب. بغض النظر عن أنه يذكر في المتن أن آية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ نزلت في ذلك الوقت، فإننا إذا ما تناوله إلى جانب الأخبار الأخرى يتبين أن النبي ﷺ كان يذكر بالآية الأنفة الذكر. وأما بشأن القول بنزول الآية في تلك الأثناء فإننا بحاجة إلى أدلة إضافية. ومع احتواء بعض طرق الروايات الأخرى على بعض العبارات التي تقول إن النبي ﷺ جمع أقرباءه في سنوات النبوة الأولى وتلا عليهم هذه الآية يتبين أن الرواة خلطوا هذا الاجتماع مع دعوة أخرى حصلت في وقت سابق في مكة وحضرها أبو لهب^(١٨) أيضاً. لأن فاطمة التي يذكر أنها حضرت هذا الاجتماع^(١٩) كانت صغيرة السن جداً زمن تلك الدعوة التي جرت في مكة، ولعل عائشة لم تكن قد ولدت، وأما زوجاته الأخريات فلم يكن قد تزوج بهن بعد.

الاقتباسات

﴿[7852] أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠، رقم: ٢٦١٧٥.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿٣٦﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمَطْلِبِ يَا بِنِي عَبْدِ الْمَطْلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.

(١٧) الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، ٢، ٧٤٣.

(١٨) ابن اسحاق، سيرة ابن اسحاق، ص، ١٤٥-١٤٦؛ البزار، البخر الزخار، ٢، ١٠٥.

(١٩) الأجرى، الشريعة، ٣، ١٣٣٧؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٨، ٢٢٥.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 852-11B8 قول النبي ﷺ (لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ﴿١٧﴾ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ).

• عبارات الكائن

ك- 852-11B7 الراوي (عَائِشَةُ).

[9D62EC] خبر معاذ بن جبل

توضيح: ليس لهذا الخبر المتعلق بتعيين معاذ بن جبل والياً علاقة مباشرة مع هذا التخيل/ التصور. ولكننا نرى بناء على عبارات «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا» و«اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ» الواردة في متن الرواية أن الواقعتين قريبتان جداً من بعضهما، وأنها تؤثران على بعضها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ونعتقد لو تم التوسع في هذا التخيل/ التصور الذي أعددناه باعتباره مجرد بداية فسوف تظهر العلاقة السببية والصلة الزمنية بين الواقعتين.

الاقتراسات:

﴿[62EB] ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُعِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ هُمَيْدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ، ثُمَّ انْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا. اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ، وَإِيْمُ اللَّهِ لَتُكْفَنَنَّ أُمَّتِي عَنْ دِينِهَا كَمَا تُكْفَنَنَّ الْإِنَاءُ فِي الْبَطْحَاءِ».

العبارات

• عبارات الفعل

ف- 2EB-1197 خروج رسول الله مع معاذ ليوصيه حين بعثه والياً إلى اليمن (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ).

ف- 2EB-1198 التفات رسول الله إلى المدينة (ثُمَّ انْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ).

ف- 2EB-1199 قول رسول الله (فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هُوَ لَأَيُّ يَرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ»).

ف- 2EB-119A قول رسول الله (إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).

ف- 2EB-119B قول رسول الله (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا).

ف- 2EB-119C قول رسول الله (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَهُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ).

• عبارات الكائن

ك- 2EB-1195 (مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ).

ك- 2EB-1196 (رَسُولُ اللَّهِ).

• عبارات الجماعة

ج- 2EB-119E أهل البيت (أهل بيتي هؤلاء).

[CC2D77] خبر ابن عمر

توضيح: إن ورود عبارة «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ» في بعض طرق هذه الرواية المنقولة عن عبد الله ابن عمر يؤكد أن ابن عمر شاهد وارو لهذا الخبر في الوقت ذاته. لقد نقلت الرواية من عدد كبير من الرواة. إلا أن كل هذه النقول تقريباً وحسب ما تحققنا منه منقولة عن عاصم بن محمد بعبارات متقاربة. ولهذا لم تذكر الطرق الأخرى في هذا البحث.

وإن عبارة «مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ» أو «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ» الواردة في الطرق المذكورة في الأسفل لا وجود لها في أي رواية أخرى بقدر ما توصلنا إليه ما عدا هذا الخبر المنقول عن عبد الله بن عمر. وبرأينا فإن سبب هذا الأمر هو خطأ روائي ناتج عن نقل أحد الرواة للمتن الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ». ففي الواقع إن المتن الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمُ» لا يستلزم إحصاء عدد الباقيين، وإنما عد الخصال التي يجب توفرها في أولئك الأشخاص، وذلك كما هو الحال في الرواية المنقولة عن أنس بن مالك التي مر ذكرها في الأعلى. والمثال المشابه لهذا الأمر هو الرواية المنقولة عن أبي برزة الأسلمي التي ورد فيها عبارة «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا بِثَلَاثٍ» والتي برأينا اختصرت خطأ^(٢١). وقد تم تعداد هذه الأعمال/الخصال في طريق آخر مفصل من طرق هذه الرواية وذلك بشكل مشابه لما هو منقول عن أنس بن مالك وغيره من الرواة^(٢٢). والذي يتبين لنا أن الاختصار الخاطيء الذي حدث بالشكل ذاته للمتن المنقول عن عبد الله بن عمر جعله بوضع يسمح لفهمه فهماً خاطئاً، وبدأت عملية رواية العبارة الواردة في هذا القسم سواء «رجلان» أو «اثنان» ظناً أنها تدل على «عدد الأشخاص الذين بقوا على قيد الحياة»^(٢٣). ولذلك يبدو أنه من غير الممكن القول إن هذه الرواية المنقولة عن عبد الله بن عمر محفوظة من التغيير. ويمكن إزالة هذا الإبهام في حال التوصل إلى طريق آخر للرواية عدا طريق عاصم بن محمد.

الاقْتِباسَات

[2D76] الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْعُمَرِيُّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ».

[2D7B] البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

(٢٠) حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي بَرَزَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا عَمِلُوا بِثَلَاثٍ»، الطيالسي، المسند، ٢، ٢٤٠.

(٢١) ... حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا سَيَّارُ بْنُ سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا بَرَزَةَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجُومًا وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ»، أحمد بن حنبل، المسند، ٨، ٤٦٨، رقم: ٢٠٠٩١. وانظر كذلك: الروائي، المسند، ٢، ٢٥، ٢٧.

(٢٢) وقد ذكر ابن حجر أيضاً أنه قد لا يكون عدد الأشخاص هو المقصود بعبارة "اثنان" الواردة في رواية البخاري، وتطرق إلى احتمالات أخرى. (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٨، ١١٧).

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D76-11C9 سماع [ابن عمر] رسول الله وهو يتحدث (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»).

• عبارات الكائن

ك- D76-11C8 ابن عمر (عَنِ ابْنِ عُمَرَ).

[492AFC] خبر عطاء بن يسار

توضيح: يتمتع هذا الخبر بأهمية من ناحية تأييده وتدعيمه للعبارات الواردة في الأخبار الأخرى المتعلقة بواقعة لحي رسول الله القضيبي الذي كان يمسكه بيده.

الاقْتِباسات:

﴿2AFB﴾ [الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ، عَنِ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- AFB-11CE الراوي (عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ).

ف- AFB-11CF قول رسول الله (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»).

ف- AFB-11D0 قول رسول الله (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ).

[CC2D79] خبر إسماعيل بن محمد بن عمرو بن سعد

الاقْتِباسات:

﴿2D78﴾ [نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَافِعٍ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَابِي هَذِهِ ثُمَّ فَشَعَ طَائِفَةٌ مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- D78-11CB قول رسول الله (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ

الله تَعَالَى»).

ف- D78-11CC قول رسول الله (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَايَ هَذِهِ).
ف- D78-11CC إزالة رسول الله قسماً من قشر العود وإلقائه على الأرض (ثُمَّ فَشَعَ طَائِفَةً مِنْ لَحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ).

• عبارات الكائن

ك- D78-11CA إسماعيل بن محمد (إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ).

[EDE0E5] خبر أبي هريرة- ٢

توضيح: يوجد طرف مختلفة لهذا الخبر المنقول عن أبي هريرة. ورغم وجود فوارق بالعبارات/التعابير في هذه الطرق فإنها تحتوي بصورة عامة على وصايا بشأن الأنصار. ويمكن القول بناء على عبارات «سمعت رسول الله» الواردة في أغلب هذه الطرق أن أبا هريرة راو وشاهد في الوقت ذاته. ويتمتع هذا الأمر بأهمية كبيرة من ناحية تحقيق التسلسل الزمني خلال عند تطوير هذا الترخيل/التصور.

الاقْتِباسات:

﴿E0E4﴾ يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣-٣٨٤.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنِي شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ بِنَحْدَافَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنَهُمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرَهُمْ.

﴿E0E7﴾ ابن حبان، الصحيح، ١٤، ١٥٩.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ الْأَنْصَارِيِّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الْأَنْصَارُ أَعَفَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ: مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنَهُمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرَهُمْ».

العبارات:

• عبارات الفعل

ف- 0E4-11D1 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يتحدث (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبْرٌ).

ف- 0E4-11D2 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعُوا لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ).

ف- 0E4-11D1 سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (مُؤْمِنُهُمْ تَبِعُوا مُؤْمِنَهُمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعُوا فَاجِرَهُمْ).

الوقائع

* 41169- الفعل - النقل: طلب النبي من عمر بن الخطاب جمع بني هاشم وبني عبد المطلب

ف- 185-D18E- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قول النبي لعمر: اجمع لي قومك ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ»)).

ف- 1A4-02D9- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قول رسول الله لعمر: اجمع لي قومك (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِعُمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ).

ف- BD4-8DA1- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: إرسال النبي ﷺ لرجل وهو جالس في المسجد (أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ).

ف- BD4-8DA2- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: طلب النبي من الرجل جمع بني هاشم (فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ»).

ف- BD1-1D70- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: طلب النبي من عمر جمع قريش (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ»).

ف- 7A9-11AB- الترمذي، سنن الترمذي، ٥، ٣٣٨: جمع رسول الله قريشاً حين نزول الآية ٢١٤ من سورة الشعراء (لَمَّا نَزَلَتْ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا).

ف- D5E-11BA- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: نداء رسول الله على قريش وجمعهم (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ).

◆ الربط: ك- 60DC- النقل- الصلة: [6097]- النبي

◆ الربط: ك- 60DD- النقل- الصلة: [609D]- عمر بن الخطاب

◆ الربط: ز- 60DE- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 60DF- النقل- الصلة: [609A]- المسجد النبوي

*A4116- الفعل- النقل: جمع عمر بن الخطاب إياهم في أحد البيوت وحضوره إلى النبي وإخباره بالأمر.

ف- 185-D18F- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: جمع عمر إياهم (فَجَمَعَهُمْ).

ف- 185-D190- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: حضورهم أمام باب النبي (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ).

ف- 185-D191- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: دخول عمر عليه «النبي» (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ).

ف- 185-D192- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله له (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي).

ف- 1A4-02DB- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: اجتماعهم (فَلَمَّا اجْتَمَعُوا).

ف- BD4-8DA3- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: جمعه «الرجل» بني هاشم (قَالَ: فَجَمَعَهُمْ).

ف- BD1-1D71- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قول «عمر» لرسول الله (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟).

ف- BD1-1D72- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قول النبي (قَالَ: «أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ»).

◆ الربط: ك- 60E0- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ك- 60E1- النقل، الصلة: [609D]- عمر بن الخطاب

◆ الربط: م- 60E2- النقل- الصلة: [609A]- المسجد النبوي

◆ الربط: م- 60E3- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

- ◆ الربط: ز- 60E4 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- ◆ الربط: ج- 60E8 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخوات والموالي
- ◆ الربط: ج- 60E9 - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ.
- * 4116C - النقل - الفعل: حضور النبي ﷺ إلى باب البيت الذي يجتمعون فيه
- ف- 185-D196 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: خروج النبي ﷺ (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ).
- ف- 1A4-02DD - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: خروجه [النبي] إليهم (فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ).
- ف- BD4-8DA4 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قيام الرسول ودخوله الدار (فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ).
- ف- BD9-1D5B - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: دخوله بيته (فَدَخَلَ بَيْتَهُ).
- ف- BD1-1D72 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله [النبي ﷺ] (قَالَ: «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ»).
- ف- BD1-1D73 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: خروجه [النبي إليهم] (فَخَرَجَ).
- ف- BCD-1D80 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: وقوف رسول الله على باب فيه بعض رجال من قريش (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابٍ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ).
- ف- BCD-1D81 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: إمساكه بعضادة الباب (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْبَابِ).
- ف- 7AC-11B1 - الآجري، الشريعة، ٣، ١٣٣٧: خروجه إليهم (ثُمَّ أَطَّلَعَ).
- ف- D5E-11BB - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: قيامه فيهم (فَقَامَ فِيهِمْ).
- ◆ الربط: ك- 60E5 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 60E6 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: م- 60E7 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 4116D - النقل - الفعل: سؤال النبي ﷺ عما إن كان بينهم غريب أم لا
- ملاحظة: يتبين أن النبي وجه هذا السؤال كي لا يعاتبهم أمام أحد غريب عنهم.
- ف- 185-D198 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- 1A4-02DE - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BD4-8DA7 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: سؤاله (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BD9-1D5E - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟»).
- ف- BD1-1D74 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله (فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟»).
- ف- BCD-1D82 - البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَشِيٌّ؟»).
- ◆ الربط: ك- 60EA - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

- ◆ الربط: ج- 60EB- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ز- 60ED- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 60F2- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- * 4116E- الفعل- النقل: قولهم أنه لا يوجد بينهم سوى أبناء الأخوات
- ف- 185-D199- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قولهم (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا حَلِيفْنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا).
- ف- 1A4-02DF- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قولهم (قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَحُلَفَاؤُنَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا).
- ف- BD4-8DA8- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قولهم (قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا).
- ف- BD9-1D5F- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قولهم (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى).
- ف- BD1-1D75- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قولهم (قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءُ أُخْوَاتِنَا).
- ف- BCD-1D83- البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: الرد على رسول الله (قَالَ: فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنُ أُخْتِنَا).
- ◆ الربط: ك- 60EE- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 60EF- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 60F0- النقل- الصلة: [609E]- أبناء الأخت والموالي
- ◆ الربط: م- 60F1- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- * 4116F- الفعل- النقل: قول النبي أن أبناء الأخت يُعدون من أفراد القبيلة/ القوم
- ف- 185-D199A- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قول النبي ﷺ (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ).
- ف- 1A4-02E0- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلِيفُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا).
- ف- BD4-8DA9- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله «النبي ﷺ» (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ»).
- ف- BD9-1D60- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قول رسول الله (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «حَلِيفُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BD1-1D76- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله النبي ﷺ (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ف- BCD-1D84- البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»).
- ◆ الربط: ك- 60F3- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: م- 60F4- النقل- الصلة: [609B]- المكان الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 60F5- النقل، الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- * 41170- الفعل- النقل: جلوس النبي وتبادل الحديث معهم

ف- D8D-62CD - الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: إفساح كل منهم المجال ليقعد الرسول بجانبه، ووقوف النبي عند الباب (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِمَّنَا يُوَسِّعُ إِلَى جَنْبِهِ رَجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ).
 ف- AF9-11C3 - أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ٨، ٤٣٨: ذكرهم النساء وحديثهم بشأنهن (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ).

◆ الربط: ك- 1481 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 1482 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب

◆ الربط: ج- 1483 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء

◆ الربط: م- 1484 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ز- 1485 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

* 41171 - النقل - الفعل: سماع بعض الأنصار بالأمر ومجيئهم إلى مكان الاجتماع

ف- 185-D193 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: سماع الأنصار بالأمر (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ).

ف- 185-D194 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: ظنهم «الأنصار» نزول الوحي بشأن قريش (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ).

ف- 185-D195 - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: مجيئهم لساعة ومشاهد ما يقال عنهم (فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاظِرُ مَا يُقَالُ لَهُمْ).

ف- 1A4-02E4 - ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: إسراع من سمع صوته «رسول الله» بالمجيئ «إليه» (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَدُّ).

ف- BD9-1D5D - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: دخوله للداخل [عمرو بن عوف] (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ).

◆ الربط: ج- 1486 - النقل - الصلة: [6099] - جماعة من الأنصار

◆ الربط: م- 1487 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ز- 1488 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

* 41172 - النقل - الفعل: بدء النبي ﷺ بالحديث وتذكيره بالآية التي تدعو إلى إنذار ذوي القربى

﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾

ملاحظة: لقد سبق أن ذكرنا في الأعلى أن هذه الآية نزلت في مكة، وأن النبي ﷺ دعا أقرباءه بناء عليها، وأن من بين من لبي دعوته كان عمه أبو لهب. وأما هنا فيتبين لنا أن النبي ﷺ ربا جمع أقرباءه مرة أخرى في المدينة وذكرهم بالآية التي نزلت في مكة منذ سنوات.

ف- BD4-8DAA - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً أَوْ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً).

ف- BD4-8DAB - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَأَمْرِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ).

◆ الربط: ك- 1489 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

- ◆ الربط: ج- 148A - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 148B - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: ج- 148C - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ
- ◆ الربط: م- 148D - النقل - الصلة: [609B] - المكان الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 148E - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 41173 - الفعل - النقل: تذكيرهم أن صلة القريبى التي تربطهم بالنبي ﷺ غير كافية لنجاتهم
- ف- 7A6-11A6 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله لهم (فَقَالَ هُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا»).
- ف- 852-11B8 - أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠: إنذاره أهل بيته وذوي قرياه (لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾) قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمَلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ. ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾.
- ◆ الربط: ك- النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 1490 - النقل - الصلة: [6098] - بنو هاشم وبنو المطلب
- ◆ الربط: ج- 1491 - النقل - الصلة: [609F] - أهل بيت النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 1492 - النقل - الصلة: [609E] - أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: م- 1493 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ز- 1494 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع
- * 41174 - الفعل - النقل: تحذيرهم من أن يأتوا يوم القيامة وفي أعناقهم أثقال الذنوب والمعاصي
- ف- 185-D19D - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (وَالْأَلْفَاظُ وَالنَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْثِقَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ).
- ف- BD4-8DAC - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَيَأْتِي لَا تَأْتِيَنَّ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْتَسِمُونَ مَلِكَ الْآخِرَةِ).
- ف- BD4-8DAD - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِقَرَائِكُمْ).
- ف- BD1-1D78 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله «فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِي».
- ف- 7A6-11A9 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا أَلْفَيْنِكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا).
- ملاحظة: تبدو هذه العبارات خاطئة إذا ما نظرنا إلى الأخبار الأخرى. ولكن رغم ذلك فإن المقصود مفهوم. فينبغي أن تكون العبارات حسب طريق آخر للخبر بالشكل الآتي: «لَا أَلْفَيْنِكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسُ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا»^(٣٣).
- ◆ الربط: ز- 1495 - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

- ◆ الربط: م- 14A0- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AB- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 14B8- النقل- الصلة: [6098]- بنو هاشم وبنو المطلب
- * 41175- الفعل- النقل: التفاته إلى ابنته فاطمة وزوجاته وتحذيرهن
- ف- 7AC-11B0- الآجري، الشريعة، ٣، ١٣٣٧: إجلاسهم على الباب وأهله داخل البيت (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ، وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ، فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ).
- ف- 7AC-11B3- الآجري، الشريعة، ٣، ١٣٣٧: توجهه إلى أهل بيته وقوله (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا أُمَّ الزُّبَيْرِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اشْتَرَوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَسْعَوْا فِي فِكَائِكِ رِقَابِكُمْ أَفَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا).
- ◆ الربط: ز- 1496- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A1- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AC- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- ◆ الربط: ج- 14B9- النقل- الصلة: [609E]- أبناء الأخت والحلفاء
- ◆ الربط: ج- 14BA- النقل- الصلة: بنو هاشم وبنو المطلب
- * 41176- الفعل- النقل: تنبيهه إلى إنقاذ أنفسهم من النار ولو بشق تمره
- ف- 7A6-11A8- الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ).
- ◆ الربط: ز- 1497- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A2- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AD- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ
- * 41177- الفعل- النقل: التذكير أن أولياءهم هم المؤمنون المتقون [وليسوا أقرباؤه]
- ف- 185-D19B- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 1A4-02E1- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- BD4-8DAE- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَإِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ).
- ف- BD1-1D77- ابن أبي عاصم، الأحاد والثاني، ٥، ٢٥١: قوله (ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ»).
- ف- 2EB-119A- ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣: قوله (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 79A-11A1- الطبراني، المعجم الأوسط، ١، ٣٤: قوله (إِنَّمَا أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ).
- ف- 7A6-11A7- الطبراني، المعجم الكبير، ١٨، ١٦١: قوله (يَا بَنِي أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ).
- ◆ الربط: ز- 1498- النقل- الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
- ◆ الربط: م- 14A3- النقل- الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
- ◆ الربط: ك- 14AE- النقل- الصلة: [6097]- النبي ﷺ

- * 41178 - الفعل - النقل: إيلاغه أن أمرهم حرج إن لم يكونوا من المتقين
 ف- 185-D19C- البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَّكَ فَذَٰكَ).
 ف- E-1A4-02E2- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ).
 ف- 2EB-119B- ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣: قوله (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا).
 ◆ الربط: ز- 1499 - النقل - الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
 ◆ الربط: م- 14A4 - النقل - الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
 ◆ الربط: ك- 14AF - النقل - الصلة: [6097]- النبي ﷺ
 * إعلامهم أن الأمر سيؤول إليهم م بعده، ونصحهم أن لا يختلفوا فيما بينهم ويشردوا عن الطريق القويم
 ف- BD4-8DB0- الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).
 ف- BD9-1D61- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَاةُ بَعْدِي لِهَذَا الْأَمْرِ).
 ف- BD9-1D62- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ).
 ف- BD9-1D63- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا).
 ف- BD9-1D64- الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ).
 ف- BCD-1D85- البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣: قوله (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا»).
 ف- D8D-62CF- الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: قوله (فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ).
 ف- D8D-62D0- الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣: قوله (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهَمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا).
 ف- D5E-11BF- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٣٠٢: قوله (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ خِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرُ النَّاسِ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَخِيَارُ قُرَيْشٍ خِيَارُ النَّاسِ وَشِرَارُ قُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ»).
 ف- AF9-11C6- الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣: قوله (ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ).
 ف- D76-11C9- الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢: سماع [ابن عمر] رسول الله وهو يقول (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»).
 ف- AFB-11CF- الشافعي، المسند، ٤، ٥٣: قول رسول الله لقريش (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»).
 ◆ الربط: ز- 149A - النقل - الصلة: [609C]- يوم الاجتماع
 ◆ الربط: م- 14A5 - النقل - الصلة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع
 ◆ الربط: ك- 14B0 - النقل - الصلة: [6097]- النبي ﷺ
 * 4117A - الفعل - النقل: تذكيرهم أنهم إن لم يحسنوا إلى الناس فسوف يُنزَعون عن الأمر ويلقون جانباً كما ينزع قشر العود الذي بيده

ف- AF9-11C7-11CD-93: قوله (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمُ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ).

ف- D78-11CC-11CD-93: قوله [رسول الله] (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا التَّجِي عَصَايَ هَذِهِ).

ف- D78-11CD-11CD-93: نزعه جزء من قشر العود الذي بيده وإلقائه على الأرض (ثُمَّ قَشَعَ طَائِفَةً مِنْ لَحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ).

ف- AFB-11D0-11CD-93: إشارته إلى عود في يده وقوله (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ) يُشِيرُ إِلَى جَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ).

◆ الربط: ز- 149B - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A6 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B1 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

* 4117B - الفعل - النقل: إخباره أن لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ستحل بهم إذا جنحوا للظلم

ف- BCD-1D89-11CD-93: قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).

ف- BCD-1D8A-11CD-93: قوله (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ).

ف- D8D-62D7-11CD-93: قوله (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).

ف- 2EB-119C-11CD-93: قوله (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُجِلُّ هُمْ فَسَادًا مَا أَصْلَحْتُ).

ف- D5E-11BE-11CD-93: قوله (ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفِينَ النَّاسَ يَأْتُونَ يَجْرُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ تَجْرُونَ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أُجِلُّ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ»).

◆ الربط: ز- 149C - النقل - الصلة: [609C] - يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A7 - النقل - الصلة: [609B] - البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B2 - النقل - الصلة: [6097] - النبي ﷺ

* 4117C - الفعل - النقل: ثم توجه إلى الأنصار الذي جاؤوا بعد سماعهم بأمر الاجتماع، وعمم كلامه

ف- 185-D19E-11CD-93: نداءه (ثُمَّ نَادَى).

ف- 185-D19F-11CD-93: قوله (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

ف- 185-D1A0-11CD-93: قوله (مَنْ بَغَى بِهِمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظُنُّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّهُ اللَّهُ لِمُنْخَرِيهِ).

ف- 185-D1A1-11CD-93: قوله (إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

ف- 1A4-02E3-11CD-93: ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: صراخ رسول الله (ثم صرخ رسول الله).

ف- 1A4-02E4-11CD-93: ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: إسراع كل من سمع صوته [رسول الله] أو بلغه الأمر بالمجيء (فَلَمْ يَسْمَعْ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بُلِغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ).

ف- 1A4-02E5- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْخَرِيهِ).

◆ الربط: ز- 149D - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A8 - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B3 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 14B7 - النقل - الصلاة: [6099]- جماعة من الأنصار

* 4117D - النقل: طلبه من الحاضرين حماية الأنصار وحفظهم

ف- BD9-1D67 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَبْنَائِهِمْ).

ف- BD9-1D68 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

ف- 0E4-11D1 - يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣: سماع أبي هريرة رسول الله وهو يقول (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَفَّةٌ صَبْرٌ).

◆ الربط: ز- 149E - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14A9 - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B4 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

* 4117E - النقل: الدعاء للحاضرين وللأنصار

ف- 185-D19F - البخاري، الأدب المفرد، ص، ٤٠: قوله (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ).

ف- 1A4-02E5- ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٦، ٣٦٣: قوله (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَعَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْخَرِيهِ).

ف- BD4-8DAF - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً).

ف- BD4-8DB0 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: قوله (فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ).

ف- BD4-8DB1 - الطبراني، مسند الشاميين، ٢، ٦٦: رفعه يده ورفعهم أيديهم (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ).

ف- BD9-1D67 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَبْنَائِهِمْ).

ف- BD9-1D68 - الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢: قوله (رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ).

ف- BD1-1D78 - ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ٥، ٢٥١: قوله (فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْدُنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَاصْذُ عَنْكُمْ بَوَّجْهِي).

◆ الربط: ز- 149F - النقل - الصلاة: [609C]- يوم الاجتماع

◆ الربط: م- 14AA - النقل - الصلاة: [609B]- البيت الذي جرى فيه الاجتماع

◆ الربط: ك- 14B5 - النقل - الصلاة: [6097]- النبي ﷺ

◆ الربط: ج- 14B6 - النقل - الصلاة: [6099]- جماعة من الأنصار

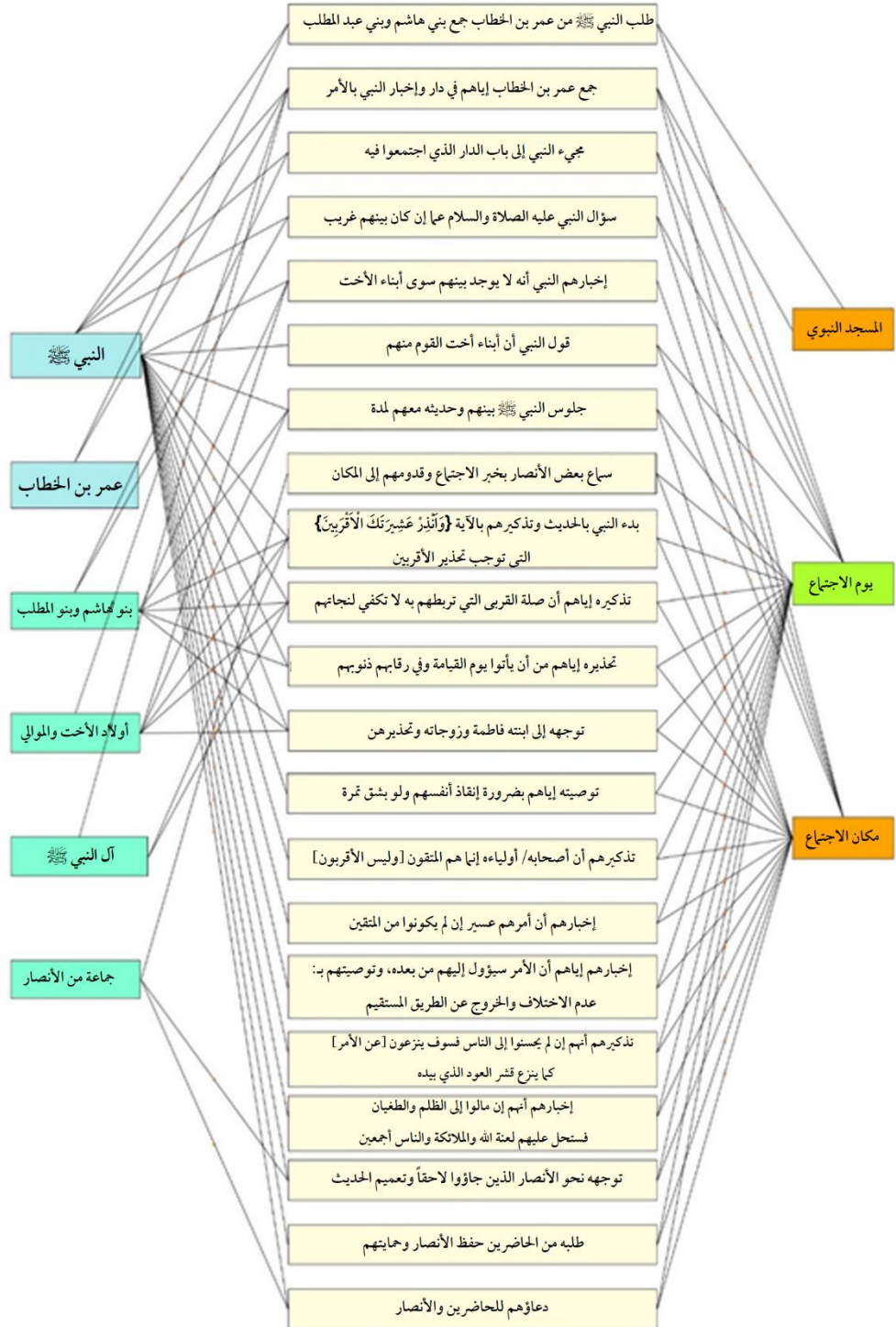
سيناريو التخيل أو التصور:

طلب رسول الله من عمر بن الخطاب جمع بن هاشم وبنو المطلب^(٣٦). جمع عمر بن الخطاب إياهم في بيت من البيوت ومجيئته إلى النبي ﷺ لإخباره بالأمر^(٣٧). حضور النبي ﷺ إلى باب البيت الذي يجتمعون فيه^(٣٨). سؤال النبي ﷺ إياهم عما إن كان بينهم أحد غريب^(٣٩). إخبارهم أنه لا يوجد بينهم سوى أبناء الأخت^(٤٠). قول النبي ﷺ أن ابن القوم منهم^(٤١). جلوس النبي ﷺ بينهم وحديثه معهم مدة من الزمن^(٤٢). سماع بعض الأنصار بأمر الاجتماع ومجيئهم إلى مكانه^(٤٣). بدء النبي ﷺ بالحديث وإشارته إلى ضرورة تحذيره ذوي قرباه، وتذكيره بأية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٤٤). تذكيرهم أن صلة القربى التي تربطهم بالنبي ﷺ غير كافية لنجاتهم^(٤٥). تحذيرهم من أن يأتوا يوم القيامة وفي أعناقهم الذنوب والمعاصي^(٤٦). توجهه إلى ابنته فاطمة وزوجاته وتحذيرهن^(٤٧). حثهم على إنقاذ أنفسهم من النار ولو بشق تمرة^(٤٨). التذكير أن أولياءه وأصحابه هم المؤمنون المتقون [وليس ذوو القربى]^(٤٩). إبلاغه أن أمرهم حرج إن لم يكونوا من المتقين^(٥٠). إخباره أن الأمر سيؤول إليهم من بعده، وتوصيتهم أن لا يختلفوا فيما بينهم ولا يشردوا عن الطريق القويم^(٥١). التذكير أنهم إن لم يحسنوا إلى الناس ولم يعدلوا فسوف يُنزعون [عن هذا الأمر] ويلقون جانباً كما ينزع قشر العود الذي بيده^(٥٢). إخباره أنه ستحل عليهم لعنة الله، والملائكة، والناس أجمعين إن جنحوا نحو الظلم^(٥٣). التوجه نحو الأنصار الذي حضروا بعد أن سمعوا بأمر الاجتماع وتعميم الحديث^(٥٤). حث الحاضرين على حماية الأنصار وحفظهم^(٥٥). الدعاء للحاضرين وللأنصار^(٥٦).

الرسم البياني للتخيل وأخذ تصور:

- (٢٤) ٤١٦٩ - الفعل - النقل.
 (٢٥) A٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٦) C٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٧) D٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٨) E٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٢٩) F٤١١٦ - الفعل - النقل.
 (٣٠) ٤١٧٠ - الفعل - النقل.
 (٣١) ٤١٧١ - الفعل - النقل.
 (٣٢) ٤١٧٢ - الفعل - النقل.
 (٣٣) ٤١٧٣ - الفعل - النقل.
 (٣٤) ٤١٧٤ - الفعل - النقل.
 (٣٥) ٤١٧٥ - الفعل - النقل.
 (٣٦) ٤١٧٦ - الفعل - النقل.
 (٣٧) ٤١٧٧ - الفعل - النقل.
 (٣٨) ٤١٧٨ - الفعل - النقل.
 (٣٩) ٤١٧٩ - الفعل - النقل.
 (٤٠) A٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤١) B٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٢) C٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٣) D٤١١٧ - الفعل - النقل.
 (٤٤) E٤١١٧ - الفعل - النقل.

الرسم البياني للتركيب



تقبيات:

لنهم هذا التخيل الذي تشكل بنهاية هذه الدراسة فهماً صحيحاً لا بد أولاً من إجراء بعض التحقيقات حول الخلفية التاريخية بشأن الحادثة.

لقد أرسل النبي ﷺ الغنائم التي حصل عليها المسلمون في غزوة حنين إلى مكان يقال له «الجرعانة»، ثم اتجه من هناك نحو الطائف^(٤٦). وبعد عودته من الطائف جاء إلى جعرانة لتقسيم الغنائم. وأعطى قسماً من هذه الغنائم لزعماء مكة (المؤلفة قلوبهم) أيضاً. ولما سمع علم رسول الله بتذمر الأنصار من هذا الأمر، وأنهم قالوا «يَعْمُرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَتْرُكُنَا، وَسَيُوفِنَا تَقَطُّرَ مِنْ دِمَائِهِمْ» جمعهم وتحدث معهم في الأمر، واسترضاهم^(٤٧).

لما عاد النبي ﷺ إلى المدينة كان أكثر أقربائه من بني هاشم وبني المطلب الذين أسلموا يوم الفتح وبعده وفي مقدمتهم العباس قد قدموا معه إليها^(٤٨). ولما جاء بعضهم إلى المدينة وجدوا أن خيبر قد فتحت، وأن النبي ﷺ قد خص بعضاً من بني هاشم وبني المطلب الذين هاجروا من قبل واشتركوا في هذه الغزوة بحصة من نخل خيبر. فبدأ هؤلاء يسألون النبي إعطاءهم كما أعطى غيرهم مذكرين أنهم أقرباؤه مثلهم أيضاً. فمثلاً طالب عمه العباس إعطاه شيئاً من هذا النخل^(٤٩) أو تعيينه والياً^(٥٠). وكذلك ذكر عثمان بن عفان و جبير بن مطعم أنهم أقرباء النبي ﷺ وسألوه أن يعطيهم شيئاً^(٥١). وكذلك يرد أن علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة سألا شيئاً أيضاً^(٥٢). وانزعج النبي ﷺ من مسألة هؤلاء^(٥٣). وعبر أحياناً عن استيائه بإشاحة وجهه والنظر نحو سقف البيت^(٥٤). وأثناء تقسيم الأموال التي جاءت من البحرين رفض الاستجابة لمطامع عمه العباس المالية، ورد مسألته^(٥٥).

(٤٥) الواقدي، المغازي، ٣، ٩٢٤.

(٤٦) الواقدي، المغازي، ٩٥٧-٩٥٨؛ ابن أبي شبة، المصنف، ٧، ٤١٨؛ البخاري، الصحيح، ٥، ١٥٧-١٥٨، رقم: ٤٣٣٠-٤٣٣١.

(٤٧) ابن سعد، الطبقات، ٤، ١٦. وهناك معلومات تشير إلى أن العباس جاء إلى المدينة عام الخندق أو بعد فتح خيبر (انظر: ابن سعد، الطبقات، ٤، ١٧، ١٨).

(٤٨) الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٣. «... فَسَأَلَ الْعَبَّاسُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَبُرَتْ سَيِّئِي وَرَقَّ عَظْمِي، وَقَدْ رَكِبْتِي مَوْثَةً، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَأْمُرَ لِي بِكَذَا وَكَذَا وَسَقَامٍ مِنْ طَعَامٍ فَافْعَلْ...». عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٥.

(٤٩) قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو سُفْيَانَ الْجُمَيْرِيُّ الْحَدَّاءُ الْوَأَسِطِيُّ، عَنِ الصَّحَّاحِ بْنِ حُمْرَةَ قَالَ: قَالَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلِبِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمِلْنِي، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّ النَّبِيِّ نَفْسٌ تُنَجِّبُهَا خَيْرٌ مِنْ إِمَارَةٍ لَا تُخْصِيهَا»، ابن سعد، الطبقات، ٤، ٢٧.

(٥٠) ... أَنَّ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ، أَخْبَرَهُ قَالَ: مَشَيْتُ أَنَا وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْنَا: أَعْطَيْتَ بَنِي الْمَطْلِبِ مِنْ مِئَةِ خَيْبَرَ، وَتَرَكْتَنَا، وَحَنُّ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْكَ، فَقَالَ «إِنَّمَا بَنُو هَاشِمٍ، وَبَنُو الْمَطْلِبِ سَيِّئٌ وَوَاحِدٌ» قَالَ جُبَيْرٌ: «وَلَمْ يُقْسِمِ النَّبِيُّ ﷺ لِبَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، وَبَنِي نُوْفَلٍ شَيْئًا»، البخاري، الصحيح، ٥، ١٣٧، رقم: ٤٢٢٩.

(٥١) الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٤؛ أحمد بن حنبل، المسند، ١، ١١٩٧؛ عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٥؛ البزار، البحر الزخار، ٢، ٢٢٩.

(٥٢) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣؛ «يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ الْإِمَارَةَ أَوْهَا نَدَامَةٌ، وَأَوْسَطُهَا مَلَامَةٌ، وَأَخْرَهَا خِزْيٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَنْعَدَلْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ تَعْدِلُونَ مَعَ الْأَقْرَابِ»، الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص، ٢٢٢.

(٥٣) «فَسَكَتَ وَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى سَفْتِ الْبَيْتِ»، الواقدي، المغازي، ٢، ٦٩٧؛ ابن سعد، الطبقات، ٤، ٥٨؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٧، ٤١٧، رقم: ١٧٧٩١؛ ابن حبان، الصحيح، ١٠، ٣٨٥.

(٥٤) عمر بن شبة، تاريخ المدينة، ٢، ٦٤٠.

ويتبين لنا أن مطالب العباس وأقربائه الآخرين استمرت حين أراد إرسال عمال الزكاة في بداية السنة التاسعة للهجرة. فقد أراد العباس أن يبعث بابنه وابن أحد أقربائه إلى النبي ﷺ ليستعملها على أموال الزكاة^(٥٥). إلا أن رسول الله وجد حلاً آخر ولم يستجب لمطلبه.

لا بد أن النبي ﷺ كان يضيّق بمطالب أقربائه هذه، حيث إنه حين عين معاذ بن جبل والياً على اليمن وخرج معه يودعه أخذ يشكو إليه من أهل بيته^(٥٦). وحتى يروى عن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قد قال: «أَلْ أَبِي طَالِبٍ لَيْسُوا إِلَيَّ بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»^(٥٧).

يتبين لنا أن النبي ﷺ بناء على هذه المطالب جمع بني هاشم وبني المطلب، وألقى عليهم النصائح والمواعظ التي ظهرت تفاصيلها عن طريق التخييل المنسوج في الأعلى، وذكرهم بالآية القرآنية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء]،^(٥٨) وأخبرهم أن أموال الصدقات ليست من حقهم^(٥٩). وقد يكون لاعتزال النبي نساءه مدة شهر كامل علاقة بهذه الحادثة. لأن الحادثان تعودان إلى واحد تقريباً. ولكن تجنباً للإطالة وزيادة حجم هذا التخييل فإننا لم نتعرض للبحث في هذه الحادثة خلال هذه المرحلة.

يظهر لنا أن الحديث في كل الروايات المقتبسة في الأعلى يدور حول الحادثة ذاتها. حيث لم يُعثر على أي معلومة أي عبارة تشير إلى أن الحديث يدور حول حادثة أخرى مغايرة، وذلك لا في هذه الروايات التي ذكرناها، ولا في طرقها الأخرى التي حققناها ولكن لم نذكرها هنا.

يوجد في مصادر الحديث روايات أخرى تبين أن الإمامة أو إدارة أمر الناس والدولة من حق قريش مستخدمة كلمتي «الأئمة»، أو «الولادة»^(٦٠). ورغم أننا درسنا وحققنا كافة هذه الروايات تقريباً فإننا لم نعثر على أي دليل يثبت أن عبارة «الأئمة من قريش» أو «فإنكم ولأه هذا الأمر» المنسوبة إلى النبي ﷺ قد قيلت خارج

(٥٥) مسلم، الصحيح، ٢، ٧٥٢، رقم: ١٠٧٢؛ الطبراني، المعجم الكبير، ١١، ٦٩.

(٥٦) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

(٥٧) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ٣، ٤٦١. ترد هذه الرواية في مصادر أخرى أيضاً وفي مقدمتها صحيح البخاري (راجع: البخاري، الصحيح، ٨، ٦، رقم: ٥٩٩٠). ولكن يذكر أن عبارة «أَلْ أَبِي طَالِبٍ» قد حذفت في هذه المصادر. للاطلاع على الخلافات في هذه المسألة راجع: المقرئ، إمتاع الأسماء، ٥، ٤٠٢. ومن جانب آخر فإن هناك احتمال قوي أن تكون العبارة المشار إليها قد صدرت عن النبي خلال الحديث الذي تبين لنا في «التحليل/التصور» المنسوج في هذا المقال. ولكن لم نتناولها في هذا التخييل لعدم توفر أدلة كافية.

(٥٨) أحمد بن حنبل، المسند، ١١، ٤٥٠، رقم: ٢٦١٧٥؛ الترمذي، السنن، ٥، ٣٣٨، رقم: ٣١٨٥.

(٥٩) «أَخْبَرَنَا مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا نَبِيَّ عَبْدُ الْمَطْلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ النَّاسِ فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا»، ابن سعد، الطبقات، ١، ٣٩١؛ «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْعُمَرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْمَدِينِيِّ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ فَيْبَانًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمَلْنَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيبٌ مِنْهَا مَا يُصِيبُ النَّاسَ وَنُوَدِّي كَمَا يُوَدُّونَ فَقَالَ: «إِنَّا أَلْ مُحَمَّدٍ لَا نَحُلُّ لَنَا الصَّدَقَةَ وَهِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَلَكِنْ مَا ظَنَنْكُمْ إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِحَلْفَةِ الْحَتَّةِ هَلْ أُوتِرَ عَلَيْكُمْ أَحَدٌ»، الطبراني، المعجم الكبير، ١١، ٦٩.

(٦٠) كما أشير في أحد الهوامش في مدخل هذا المقال فإن ابن حجر جمع هذه الروايات في كتابه «لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش».

هذا الاجتماع الذي تطرنا إليه في التخيل / التصور المكون في الأعلى. لذا يبدو أن تناول هذه الروايات كلها بشكل منفصل ووضعها في التخيل / التصور لن يدعم النتيجة التي يتم التوصل إليها بقرائن أصح وأسلم. ولهذا لم نر أن هناك حاجة لدارسة تصورية مفصلة ومتشعبة لهذه الدرجة لأن دراستنا ستتجاوز جوانب المقال.

إذا ما نظرنا إلى الأمر في إطار هذه المعلومات فإنه لا يبدو من الممكن القول إن النبي ﷺ استخدم عبارة «الأئمة من قريش». وإنما يبدو أنه استخدم بدلاً منها إما عبارة «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ» وإما «إِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ»، وإما «تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ»، أو عبارات مشابهة لهذه، وأنه من خلال الجمل الشريطية التي استعملها مع هذه العبارات أراد أن يذكر بني هاشم أو بني المطلب، وقريش بشكل عام في حال تكليفهم ببعض الأعمال أن لا يركنوا إلى صلة القربى التي تربطهم برسول الله، وإنما عليهم الرحمة بالناس، وتحقيق العدالة والمساواة بينهم. وإلا فإنهم سوف يأتون في الآخرة وهم يحملون على عاتقهم الأثقال «الذنوب» الناتجة عن هذه الأعمال التي كلفوا بها ولم يؤدوها بحقها.

برأينا أن إحدى الروايات التي تحمل المعنى الأنسب والأكثر ملائمة واتساقاً مع الحالة التي تشكلت نتيجة التخيل / التصور الذي تم نسجه بناء على الأخبار التي جرى تحقيقها من جهة المعنى الأولي هي الرواية الآتية^(٦١): «الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ مَا لَمْ تُحْدِثُوا عَمَلًا يَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ أَفَادًا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَ خَلْقِهِ فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبُ».

إلا أنه عند أخذ التخيل المشكل في الأعلى بالاعتبار نجد أنه حتى الطريق الذي اختصرت به الرواية ذاتها والوارد في المصدر ذاته مثير للاستغراب من ناحية إظهاره أو دلالته على أبعاد انحراف المعنى الأولي^(٦٢): «حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وُلَائُهُ».

فحسب الرواية الأولى فإن كون الولاية لقريش نتيجة طبيعية لظهور النبوة من بينهم. ولكن جرى البيان أن هذا الوضع سوف يتغير إذا ما استُحدث أمر من شأنه أن يكون سبباً لحجب الله تعالى هذا الحق عن قريش وسحبه منهم، ومن ثم سوف يفقدون هذه الولاية.

وأما العبارات الواردة في الرواية الثانية التي نراها اختصرت بشكل خاطئ فإنها تُفهم على أنها تعطي حق الولاية أو الإمامة لقريش في مطلق الأحوال، وذلك لعدم تضمن الرواية على أي قيد أو حصر.

إن هذا الأمر ملفت للانتباه من ناحية دلالاته على احتمالية حدوث تدخلات أو تلاعب بالنص في أصول الحديث الكلاسيكية، وذلك من قبيل الاختصار، والتقطيع، والرواية بالمعنى^(٦٣).

(٦١) ابن أبي شيبة، المصنف، ٧، ٥٢٦، رقم: ٣٧٧١٨.

(٦٢) ابن أبي شيبة، المصنف، ٦، ٤٠٢، رقم: ٣٢٣٩٠.

(٦٣) للاطلاع على بحثنا وتقييمنا حول هذه المسألة راجع: محمد آبايدن، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، ص، ١١٥ - ١٢٥،

النتيجة:

من الجدير أن نذكر أن هذه الدراسة التي خضناها وفق المنهج الذي أطلقنا عليه المقاربة الشمولية، وجعلناها على شكل تخيل/ تصور ما هي إلا في مرحلة البداية. ولكن مع ذلك يمكن القول إنها حتى بوضعها الحالي نجحت في إلقاء الضوء على الكثير من الأمور حول الموضوع وأوضحتها.

ويمكن أن نذكر بعض هذه الأمور وفق الآتي:

١. يتضح لنا أن النبي ﷺ ألقى خطاباً أو كلمة استهدف بها بني هاشم وبني المطلب أكثر من غيرهم من أهل قريش، وحذرهم فيها من الجنوح نحو الاعتقاد أن لهم حقوقاً وميزات خاصة بسبب صلة القرابة التي تربطهم به والتصرف مع الناس على ضوء هذا الاعتقاد؛ وتضرع «اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُحِلُّ لَكُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ»^(٦٦) معبراً عن عزمه على عدم إتاحة المجال لفساد ما أصلحه وعودته إلى عهده السابق؛ وذكرهم أنهم إن يتعاملوا مع الناس بالرحمة، ولم يعدلوا، ولم يقسطوا بينهم «فَإِنَّكُمْ وُلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى» فإنهم سوف يقصون ويُعزلون عن الأمر كما ينزع القشر عن العود الذي بيده «فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ»^(٦٧). فعبارات بني هاشم الواردة في الأخبار المذكورة في الأعلى، والعبارات التي تتحدث عن أن عدد المجتمعين في البيت يتراوح بين ٣٠ و ٨٠ شخص تؤيد رأينا أن الاجتماع يستهدف أقرباء النبي ﷺ أكثر من غيرهم من أهل قريش. وأما بشأن عبارات «قريش» الواردة في بعض الروايات فقد تكون ناتجة عن الرغبة في الإشارة إلى بني هاشم وبني المطلب معاً باعتبارهم ينتسبون إلى قريش. فقد ذكر في بعض الروايات «بنو عبد مناف» الذين ينتسب إليهما الاثنان فقط^(٦٨). وهناك احتمال أيضاً أن تكون ناتجة عن الرغبة في تبديد الأجواء السلبيه التي تشكلت من تحذير النبي ﷺ لأقربائه من خلال تعميمها وعطفها على قريش التي تُعد الكتلة الأوسع والأكثر أفراداً.
٢. يتبين أيضاً أن الأنصار الذين علموا بأمر الاجتماع والحديث الذي جرى فيه حضروا إلى مكان الاجتماع؛ وأن النبي ﷺ التفت إليهم ووجهه إلى أقربائه والصحابه الآخرين بعض الوصايا بشأنهم. ولكن لم يتم التطرق إلى تفاصيل هذا القسم لكونها تتجاوز حدود هذا التخيل/ التصور.
٣. إن عبارات «إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ»^(٦٩)، «إِنَّكُمْ وُلَاةُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرِ»^(٧٠)، «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ»^(٧١)، «الْأَيْمَةُ

(٦٤) ابن أبي عاصم، السنة، ١، ٩٣.

(٦٥) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣؛ نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥؛ الشاشي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٦٦) الطبراني، المعجم الأوسط، ١، ٣٤.

(٦٧) البخاري، الأدب المفرد، ص، ٣٤.

(٦٨) الطبراني، المعجم الكبير، ١٧، ١٢.

(٦٩) البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

مِنْ قُرَيْشٍ»^(٧٠)، «فَإِنَّكُمْ أَهْلَ هَذَا الْأَمْرِ»^(٧١)، «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ»^(٧٢)، «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ»^(٧٣)، «لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ»^(٧٤)، أو «إِنَّ النَّاسَ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ»^(٧٥) موجهة للحالة الراهنة أكثر من كونها موجهة للمستقبل، فهي استخدمت بسبب بعض الأعمال التي تولاهها بعض الناس من قريش وفي مقدمتهم بني هاشم وبني المطلب أو التي سألوها، وأظهرت أن قريش أهل لهذا الأمر وأصحاب خبرة وكفاءة في هذا الميدان ولكن أبلغوا أنه يجب عليهم استعمال قدراتهم وكفاءاتهم بالشكل الصحيح والأمثل، وتم تعليق الأمر على شروط معينة وواضحة بعبارات مثل «مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجِحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا»^(٧٦)، «وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجِحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا»^(٧٧)، «مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى»^(٧٨)، وإلا فإنهم سوف يُجْلَعُونَ من هذه الأعمال ويعدون «فَتَلْحَوْنَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ»^(٧٩) عنها كما ينزع القشر عن العود.

٤. يتبين أن الكلمات المعقدة باللون الأسود الواردة في الرواية المنقولة عن عبد الله بن عمر من قبل الطيالسي بصيغة «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»^(٨٠) ومن قبل البخاري بصيغة «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَثْنَانِ»^(٨١) هي خطأ روائي ناتج عن نقل أحد الرواة للمتنب الذي يلي عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمْ»، ولا يفهم من عبارة «مَا بَقِيَ مِنْهُمْ» عدد الناس/الأشخاص الذين يقعون من قريش، وإنما تعداد الصفات أو الخصال التي يجب استمرار توفرها في قريش. وكما سبق أن أجرينا تقييماً مفصلاً في القسم المخصص فإنه يبدو من غير الممكن الإقرار أن طرق هذه الرواية الواردة عن عبد الله بن عمر والمروية من قبل الطيالسي والبخاري عن عاصم بن محمد - لم نعثر على طريق آخر غيره هذه الطرق - قد حفظت بحالتها الراهنة.

٥. وأخيراً إذا أجرينا تقييماً من حيث ماهية الاجتماع والجمهور المستهدف من قبل المتحدث فإننا نرى أن استخدام عبارة «الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» من قبل النبي ﷺ في هذا الاجتماع احتمال بعيد؛ وأنها ظهرت من خلال الرواية بالمعنى للرواية التي تشكلت نتيجة الاختصار أو التقطيع الخاطيء. ويمكن القول من خلال عموم

(٧٠) الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

(٧١) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٧٢) البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

(٧٣) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

(٧٤) نعيم بن حماد، الفتن، ١، ٣٩٥.

(٧٥) يعقوب بن سفيان القسوي، المعرفة والتاريخ، ١، ٣٨٣-٣٨٤.

(٧٦) البزار، البحر الزخار، ٨، ٧٣.

(٧٧) الطبراني، الدعاء، ص، ٥٨٣.

(٧٨) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٧٩) الشافعي، المسند، ٤، ٥٣.

(٨٠) الطيالسي، المسند، ٣، ٤٦٢.

(٨١) البخاري، الصحيح، ٤، ١٧٩، رقم: ٣٥٠١.

التخيل أن عبارة بصيغة «فَإِنَّكُمْ وُلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى»^(٨٢) مناسبة لكلام النبي ﷺ ومنسجمة معها أكثر من عبارة «الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ». ولكن لا بد أن الرواة عندما أرادوا التركيز على هذه العبارات فقط دون نقل تمام الكلام فإنهم جعلوا المقصود من «فَإِنَّكُمْ» قريشاً، واختصروا «هَذَا الْأَمْرَ» بـ«الْأئِمَّةُ». وما يؤيد رأينا هذا أيضاً هو عدم استخدام عبارة «الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» التي تدل على عائدية الخلافة لقريش في الخلافات على الخلافة التي ظهرت بين الأنصار والمهاجرين عقب انتقال النبي إلى الرفيع الأعلى أو استخدام عبارة «قُرَيْشٌ وُلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ» بدلاً عنها^(٨٣)، وكذلك المعلومات التي تشير إلى أنه حتى هذه العبارة لم تشكل محور الخلاف^(٨٤).

كما يتضح مما تقدم فإنه عند عدم التوقف على الأحداث والوقائع التي تلي القول أو الفعل أو التقرير المروي عن النبي ﷺ لا يمكن تحديد إطار المعنى الأول لهذا القول، وإن هذا الوضع يتسبب بفهم تلك الرواية من حيث المعنى الثاني (الديني) فهماً إشكالياً، وتحوله إلى حكم خلافي. وبذلك فإن العبارات أو الجمل رغم عائديتها لفظاً أو معنى للنبي ﷺ ورغم وصولها إليها بالأسانيد الصحيحة حسب أصول الحديث الكلاسيكية فإنها تتجاوز قصد النبي ﷺ. لأن كل جيل يقرأ العبارات المنقولة إليه من الجيل السابق وفق عقلية عصره، ويتتقي منها بشكل عام العناصر والمقومات التي تناسبه وتفيده. إذ حين تقلص تأثير قريش مع مرور الأيام أمكن تفسير القول ذاته بأشكال وصيغ مختلفة.

المراجع:

- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي (وفاة، ٩٧١/٣٦٠)، الشريعة (تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي)، ١-٥، الرياض ١٤٢٠/١٩٩٩.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (وفاة، ٨٥٦/٢٤١)، المسند، (المحقق: أحمد معبد عبد الكريم)، ١-٧، بيروت ١٤٣٢/٢٠١١.
- آبايدن Apaydin، محمد، مقارنة شمولية في تحقيق الأحاديث، إسطنبول ٢٠١٨.
- بقال، علي، "حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين"، 6 / Istem، كانون الأول ٢٠٠٥، ص، ٨٧-١٠٣.
- بالجى Balci، إسرائيل، أزمة ادعاء الخلفاء/الأئمة من قريش، "مجلة كلية الإلهيات-جامعة ١٩ أيار/مايو OMÜİFD، ٢٠١٦، عدد: ٤٠، ص، ٥-٣٢.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (وفاة، ١٠٦٦/٤٥٨)، معرفة السنة والآثار (تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي)، ١-١٥، كراتشي، بيروت، حلب، القاهرة ١٤١٢/١٩٩١.
- الزبار، أبو بكر أحمد بن عمرو (وفاة، ٩٠٥/٢٩٢)، البحر الزخار، (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله ١-٩؛ عادل بن سعد ١٠-١٧؛ صبري عبد الخالق الشافعي ١٨)، ١-١٨، المدينة ١٩٨٨/٢٠٠٩.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (وفاة، ٨٧٠/٢٥٦)، الأدب المفرد (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي) الرياض ١٤١٩/١٩٩٨.

(٨٢) الشافعي، المسند، ٢، ٢٩٣.

(٨٣) أحمد بن حنبل، المسند، ١، ١٢، رقم: ١٩.

(٨٤) للاطلاع على المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع راجع: علي بقال، «حول دور حديث 'الأئمة من قريش' في اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين»، ص، ٩٨، ١٠٠، ١٠٣.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي (وفاة، ٣٨٥/٩٩٥)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي ١- ١١؛ محمد بن صالح بن محمد الدباسي ١٢- ١٥)، ١٥- ١، الرياض ١٤٠٥/١٩٨٥، الدمام ١٤٢٧/٢٠٠٦.
- أبو بكر بن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الإشبيلي (وفاة، ٥٤٣/١١٤٩)، أحكام القرآن، ١- ٤، بيروت ١٤٢٤/٢٠٠٣.
- أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلبي (وفاة، ٣٠٧/٩٢٠)، مسند أبي يعلى (تحقيق: حسين سليم أسد)، ١- ١٣، دمشق ١٤٠٤/١٩٨٤.
- خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (وفاة، ٤٦٣/١٠٧١)، تلخيص المشابه في الرسم (تحقيق: سكينه الشهابي)، ١- ٢، دمشق ١٤٠٦/١٩٨٥.
- خطيب أوغلو Hatiboğlu، محمد سعيد، "أول دعوى قومية سياسية في الإسلام: قرشية الخلافة"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة AÜİFD، ج ٢٣، أنقرة ١٩٧٨، ص، ١٢١- ٢١٣.
- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (وفاة، ٢٨٧/٩٠٠)، الأحاد والمثاني (تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة)، ١- ٦، الرياض ١٩٩١.
- -----، السنة (تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني)، ١- ٢، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (وفاة، ٣٢٧/٩٣٨)، العلل (تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد؛ خالد بن عبد الرحمن الجريسي)، ١- ٧، ١٤٢٧/٢٠٠٦.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر بن أبي شيبه عبد الله بن العبيسي (وفاة، ٢٣٥/٨٥٠)، المصنف (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، ١- ٧، الرياض ١٤٠٩.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (وفاة، ٨٥٢/١٤٤٨)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١- ١٨، بيروت ١٣٧٩/١٩٥٩.
- -----، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش (تحقيق: محمد ناصر العجمي)، بيروت ١٤٣٣/٢٠١٢.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (وفاة، ٣٥٤/١٠٦٤)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١- ٥، القاهرة.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (وفاة، ٣٥٤/٩٦٥)، الصحيح (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، ١- ١٨، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- ابن الجعد، علي بن الجعد الجوهري البغدادي (وفاة، ٢٣٠/٨٤٥)، المسند (تحقيق: أمير أحمد حيدر)، بيروت ١٤١٠-١٩٩٠.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (وفاة، ٢٣٠/٨٤٥)، الطبقات الكبرى (تحقيق: علي محمد عمر)، ١- ١٠، القاهرة ١٤٢١/٢٠٠١.
- الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت ١٩٨٠.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري (وفاة، ٤٥٠/١٠٥٨)، أدب الدنيا والدين، ١٩٨٦.
- المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي (وفاة، ٨٨٥/١٤٨٠)، التحجير شرح التحرير (تحقيق: عبد الرحمن الجبرين؛ عوض القرني؛ أحمد السراح)، ١- ٨، الرياض ١٤٢١/٢٠٠٠.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (وفاة، ٢٦١/٨٧٥)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ١- ٥، بيروت.
- نعيم بن حماد، أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي (وفاة، ٢٢٨/٨٤٣)، الفتن (تحقيق: سمير أمين الزهيري)، ١- ٢، القاهرة ١٤١٢.
- عمر بن شبة، أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري (وفاة، ٢٦٢/٨٧٦)، تاريخ المدينة (تحقيق: فهد محمد شلتوت)، ١- ٤، جدة ١٣٩٩.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (وفاة، ٢٠٤/٨٢٠)، المسند (تحقيق: ماهر ياسين فحل)، ١- ٤، الكويت ١٤٢٥/٢٠٠٤.
- الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب (وفاة، ٣٣٥/٩٤٧)، المسند (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله)، ١- ٢، المدينة ١٤١٠.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الشامي (وفاة، ٣٦٠/٩٧١)، الدعاء (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت ١٤١٣.

- -----، المعجم الأوسط (تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد؛ عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، ١- ١٠، القاهرة.
- -----، المعجم الصغير (تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير)، ١- ٢، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- -----، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، ١- ٢٥، القاهرة.
- -----، مسند الشاميين (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، ١- ٤، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٤.
- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن البصري (وفاة، ٢٠٤ / ٨٢٠)، المسند (تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي)، ١- ٤، مصر ١٤١٩-١٩٩٩.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (وفاة، ٢٧٩ / ٨٩٣)، سنن الترمذي، ١- ٥، مصر ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد السلمي (وفاة، ٢٠٧ / ٨٢٣)، المغازي (تحقيق: مارسدن جونز Marsden Jones)، ١- ٣، بيروت ١٤٠٩ / ١٩٨٩.
- يعقوب بن سفيان الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفارسي (وفاة، ٢٧٧ / ٨٩١)، المعرفة والتاريخ (تحقيق: أكرم ضياء العمري)، ١- ٣، بيروت ١٤٠١ / ١٩٨١.

نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي:

الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ أنموذجاً*

د. راحلة قزل قايا يلماز

جامعة مرمره - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

الخلاصة:

من الممكن القول: إن المستشرقين المهتمين بالعصر الفقهي والحديثي الأول قد ألفوا عن الموطأ كتباً بعدد يسمح بتشكّل مدونة فكرية مهمّة. ومن المهم من بين هذه الدراسات والأعمال ذكر كتاب نورمان جالدر «Studies in Early Muslim Jurisprudence» لكونه سبباً لكتابة كثير من الكتب والمقالات والتحليلات من بعده لمناقشته مرحلة ظهور الموطأ. وقد تناولت هذه المقالة انتقادات وائل الحلاق وهارالد موتزكي بالذات من بين الباحثين الذين وجهوا انتقادات لجالدر، مع إظهار الاستمرارية الفكرية والعلمية في الأنموذج الاستشراقي ومع التنبيه على الأخطاء المتوقعة التي ستفتح الطريق لمنهج تعميمي كالذي يدعي: أنّ الباحثين المستشرقين على فكرة واحدة، وأن كل كتاب قد كُتب إنما يحوي نتائج مشابهة.

وتهدف هذه المقالة لإظهار منهج الأنموذج الاستشراقي حول مشكلة أساسية في علم الحديث وأنه لا يمكن إلا برؤية الأعمال المنشورة حول تلك المسألة جميعها وتقويمها. وتهدف أيضاً إلى تقديم طريقة ووجهة نظر لرجال العلم الذين يريدون الإفادة من المدونة المذكورة.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، نورمان جالدر، هارالد موتزكي، وائل الحلاق، الموطأ، التأريخ

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:

Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler

Özet

Hadis ve fikhın erken dönemiyle ilgilenen oryantalist araştırmacıların Muvatta' hakkında önemli bir literatür oluşmasına imkan sağlayacak kadar sayıda eser kaleme aldığı söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında özellikle Muvatta'ın ortaya çıktığı dönemi tartışması itibarıyla kendisinden sonra pek çok kitap, makale ve değerlendirmenin yazılmasına neden olması sebebiyle Norman Calder'ın Studies in Early Muslim Jurisprudence adlı eserini zikretmek önem arz etmektedir. Bu makalede Calder'a eleştiriler yönelten araştırmacılar arasında özellikle Wael B. Hallaq ve Harald Motzki'nin tenkidleri ele alınarak hem Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî süreklilik ortaya konulmuş hem de Oryantalist araştırmacıların tamamının aynı fikre sahip olduğu ve onlar tarafından kaleme alınan her eserin benzer sonuçlar içerdiği şeklinde genellemeci bir yaklaşımın yol açacağı muhtemel hatalara dikkat çekilmiştir.

Oryantalist paradigmanın hadis ilminin temel bir problemi hakkındaki yaklaşımını tespit edebilmenin, ancak ilgili mesele etrafında ortaya çıkan çalışmaların tamamını bir arada görmek ve değerlendirmek ile mümkün olabildiği düşüncesini ortaya koymayı

* كتبت هذه المقالة بالاستفادة من أطروحة الدكتوراه التي كتبناها من قبل. انظر: Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları*

., İstanbul 2014 (Aطروحة دكتوراه غير منشورة) Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE,

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler"

مجلة الإلهيات الأكاديمية. (راحلة قزل قايا يلماز، نقد فكرة استشراقية من داخل أنموذجها المعرفي: الانتقادات الموجهة لتأريخ نورمان جالدر للموطأ

أنموذجاً، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٦٩-٢٨٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

amaçlayan bu makale, söz konusu literatürden istifade etmek isteyen bilim insanlarına bir yöntem ve perspektif sunmayı da ön görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, Muvatta', Tarihlendirme

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of Muwatta'

Abstract

It is possible to say that the orientalist researchers who showed a particular interest in the early period of hadith and Islamic jurisprudence have written enough to form a significant literature on Muwatta'. Among these works, Norman Calder's Studies in Early Muslim Jurisprudence is worthy of note, for it discusses the period in which Muvatta' emerged and his book is widely discussed in many books, articles and reviews. In this article, the scientific and intellectual continuity within the orientalist paradigm will be discussed, as well as the possible mistakes caused by a generalist approach asserting that all orientalist researchers have the same mindset and each study made by them arrives at similar conclusions. The subject will be handled through the criticisms made researchers for Calder; especially Wael B. Hallaq and Harald Motzki.

This article aims to present the idea that the only way to determine the approach of the Orientalist paradigm on any fundamental issue of the science of hadith, all of the studies ever done in that particular subject must be evaluated together. It also aims to provide a method and a perspective to researchers who want to benefit from orientalist literature.

Keywords: Orientalism, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, Muwatta', Dating

المدخل:

ينبغي أن نعبر من البداية عن حقيقة أن كل كتاب منتج داخل الأنموذج المعرفي الاستشراقي وإن حمل آثاراً من الأنموذج الذي هو أساسه، ولكنه تعرض لنقدٍ كل حينٍ من المستشرقين الآخرين^(١). ولهذا السبب فإن الأطروحة العائدة لهذا الأنموذج المعرفي لا يمكن أن تُفهم بغض النظر عن التصحيحات والإضافات والانتقادات التي في المدونات المذكورة، كما أنه من الضروري للإفادة من هذه الأعمال أن يراجع الباحثون الكتب والآثار التي ظهرت بتامها. هذه العملية والحال المصوّرة تؤمن في الحقيقة طريقة لرجال العلم الذين يرغبون بالإفادة من هذه الأعمال أو يريدون تحصيل معلومات عن المدونات الاستشراقية. وإلا فإن النظرة والطريقة التعميمية ستسبب الفشل للأعمال العلمية بكونها عائقاً كبيراً أمام رؤية الاستمرارية الفكرية والعلمية التي للأنموذج الاستشراقي.

(١) انظر لأساء مستشرقين انتقدوا من زملائهم المستشرقين: Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363; Kılıç, "Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukuları Özel Sayısı], ss. 175-195

موطأ الإمام مالك (ت: ١٧٩ / ٧٩٥) الذي له مكانة مهمة بين كتب العصر الأول ويراجعه كلُّ من يشتغل بتاريخ الحديث والفقه الإسلامي، ويرى جالدر أنه قد تشكّل في مدة عشرين سنة بين ٢٥٠ / ٨٦٤ - ٢٧٠ / ٨٨٣، وقد صيّرهُ كتاباً ابنُ وضاح (ت: ٢٨٧) المعروف بأنه تلميذ يحيى بن يحيى (ت: ٢٣٤ / ٨٤٩) وذلك في قرطبة^(٢). ويسند جالدر ادعاءاته في تأريخ الموطأ إلى ثلاث نقاط رئيسة: محتوى الموطأ، وبحوث في مبادئ ترتيب الموطأ وبنيته، ومقارنة لبنية الموطأ وترتيبه ومحتواه بالمدوّنة.

بعض الادعاءات التي في كتاب جالدر وإن تُنوّلت بالنقد^(٣) لكن المؤلفات التي توجهت لنقض أطروحة الكتاب الأساسية هي كتابا الحلاق وموتزكي. ولهذا فسُتخذ آراء الحلاق وموتزكي عن تأريخ الموطأ - والتي جعلت ادعاءات جالدر مشكوكاً بها - سِتُّخذ أساساً في هذه المقالة بجانب تقارير مهمة عن تاريخ الفقه والحديث. وهكذا سيظهر كيف تختلف ميول المستشرقين فيما بينهم، وكيف تخضع أفكارهم لعملية تقويم من قِبَل زملائهم المستشرقين. فَتتبعُ الحصيللة النقدية لأطروحة من داخل أنموذجها المعرفي سيجعل تحديد الخصائص الرئيسة للمدوّنة المقصودة مُمكنًا. وسيقدّم بجانب ذلك وجهة نظر للراغبين بالإفادة من هذه المكتسبات.

١. تأريخ نورمان جالدر للموطأ:

يتفحص نورمان جالدر (١٩٥٠ - ١٩٩٨) المستشرق الإسكتلندي الأصل في كتابه «Studies in Early Muslim Jurisprudence - دراسات في الفقه الإسلامي المبكر» كلاً من موطأ الإمام مالك - الذي يُعد من

(٢) Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: The Clarendon Press, 1993, ss. 35-38, 146. وقد تناولنا من قبل في مقالة تعريف هذا الكتاب لجالدر وادعاءاته الأساسية وتاريخه للموطأ: "Norman Calder in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adli Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, sayı: 24, ss. 393-407. ولكن لم نتناول التفاصيل والانتقادات الموجهة لتأريخه للموطأ. وهذا الموضوع الذي يقتضي دراسة مستقلة وهو أحد أسباب كتابة مقالنا هذه.

(٣) وهذه بعض الأعمال المكتوبة عن كتاب جالدر والمقومة له: Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", Journal of the American Oriental Society, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Görke, Andreas, Das Kitāb al-Anwāl des Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes, Princeton: The Darwin Press 2003 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 22); Sadeghi, Behman, "The Structure of Reasoning in Post-Formative Hanafi Jurisprudence", Princeton University, 2006; Schneider, Irene, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", The Journal of Religion, 75/4 (Oct., 1995), ss. 604-606; Hawting, G. R., "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 59/1 (1996), ss. 139-141; Peters, Rudolph, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder" International Journal of Middle East Studies 26/4 (1994), ss. 699-701; Weiss, Bernard, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", British Journal of Middle Eastern Studies, 21/2 (1994), ss. 253-255 المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق جالدر ورد بعض المستشرقين، الدراسات الإسلامية ٤٤ / ١، إسلام آباد ١٤٣٠ / ٢٠٠٩، ص: ١٤٥. Rippin, Andrew, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Journal of Semitic Studies, 39/2 (1994), ss. 346-347; Rosen, Lawrence, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Law and History Review, 13/1 (1995), ss. 137-139; M. al-Faruque, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", Muslim World Book Review 15/1 (1994), ss. 11-15.

المصادر الرئيسة العائدة للعهد الإسلامي المبكر - والخراج للإمام أبي يوسف (ت: ١٨٢ / ٧٩٨) والأصل والحجة على أهل المدينة للإمام الشيباني (ت: ١٨٩ / ٨٠٤)، والأُم للإمام الشافعي (ت: ٢٠٤ / ٨١٩) والمدونة لسحنون (ت: ٢٤٠ / ٨٥٤)، والمختصر للمزني (ت: ٢٦٤ / ٨٧٨) يتفحص ذلك بطريقة التحليل النَّصِّي التاريخي متسائلاً عَمَّن أَلْفَهَا، وأين ومتى. وينبغي برأيه إرجاع تاريخ هذه المصادر إلى عهد متأخر عما هو شائع؛ لأنها مرت بعملية صياغة ضخمة. ويرى أن قسماً كبيراً من الكتب التي رُدَّ نسبتها إلى مؤلفيها - قد أُلِّفَتْ في مناطق أخرى، فيعمل على إعادة تعيين مؤلف الكتاب والمنطقة التي كتب فيها والتاريخ الذي شاع أنه أُلِّفَ فيه^(٤).

تأثر جالدر^(٥) بآراء إكتنس جولدزير (١٨٥٠ - ١٩٢١)، وجوزيف شاخت (١٩٠٢ - ١٩٦٩)، ونيودر نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠) وبأستاذه جون وانسبرغ (١٩٢٨ - ٢٠٠٢)، وقد كتبت أبحاث كثيرة جداً سواء في الشرق أو الغرب^(٦) عن جالدر بسبب تأريخه للموطأ في كتابه الذي هدَفَ فيه لدراسة المتنِّ والوسط الثقافي والاجتماعي الذي ظهر فيه. وحين نستحضر الأعمال التي أنتجها المتقنون جالدر في مسائل مثل المنهجية التي طبقها والطريقة التي اتبعها ومقارنته لمحتوى الموطأ والمدونة وكلامه عن المواضع التي ورد فيها كل حديث من الموطأ في الكتب الأخرى وعلى رأسها المدونة، فسنجد أنه يمكن تصنيف أعمالهم فيما بينها^(٧).

(٤) انظر لتفصيلات ادعاءات جالدر: Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 60-111; Yılmaz, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407.

(٥) يوضح جالدر في صفحات دراسته الأولى أنه على منهج جولدزير ووانسبرغ وشاخت زاعماً أن نظرياتهم وجهت الأبحاث الإسلامية. انظر: Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, ss. vii, ix.

(٦) الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي ٢٠٠٤ ج: ١، ص: ٣٠٠-٣١٣، Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83; Dutton, Yasin, "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), ss. 102-108, Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of sadl al yadayn When Doing the Prayer, *Islamic Law and Society*, III (1996), ss. 13-40, Muranyi, Miklos, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society IV* (1997): ss. 224-41; Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn B. Sa'īd: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafī Legal Texts: the Kitāb al-āthār and al-Muwatta' of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), ss. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), ss. 511-523. Yılmaz, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri", ss. 393-407.

(٧) Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (أطروحة دكتوراه لم نشر) İstanbul 2014, ss. 112 vd.

و حين نتكلم عن كتاب «*Studies in Early Muslim Jurisprudence*» لجالد الذي اختلق شبهة حول صحة كتب كثيرة مما شاع أن تأليفه قبل سنة ٢٥٠ للهجرة، فيمكن تصنيف المستشرقين في هذا الموضوع إلى ثلاثة أصناف: الذين قبلوا منهجه بكلّيته، والذين قبلوا بعضاً من أطروحاته ورفضوا بعضاً، والذين عارضوه من الأساس. ويمكن أن نذكر من المجموعة الأولى جون وانسبرغ، وباتريسيا كراون (١٩٤٥ - ٢٠١٥ م) وجوناثان إي بروكوب، وميشيل كوكو. ومن المجموعة الثانية جوينبول (١٩٣٥ - ٢٠١٠). وديفيد بويز وجون بورتون، ومن المجموعة الأخيرة ميكلوس نوراني، وأندريس گوركه وكريستوفر ميلشيرت وحلاق وموتزكي

٢. نقد من الناحية المنهجية: وائل الحلاق وتركيزه على السياق التاريخي للفقهاء الإسلامي:

تبني وائل حلاق طريقة تقويم الفقهاء الإسلامي في السياق التاريخي الذي ظهر فيه، وهو في أعماله التي جعل موضوعها الكلي تقريباً التقدُّد يجب على الأطروحات الاستشراقية بحجج قوية في إطار المهمة التاريخية للفقهاء^(٨). وحلاق الذي كتب أعمالاً مهمة في موضوعات كنشوء الفقهاء الإسلامي وماهيتته يوجه انتقادات من المستوى المنهجي لرأي جالد المتناقض جذرياً مع المعلومات المتعلقة بتاريخ تأليف كتب الفقهاء القديمة، وزيادة على ذلك فإنه يحلل مُستحضراً تاريخ تطور علم الفقهاء. وفي مقالته «*On Dating of Muwatta*» انتقد ادعاءات جالد التي تحوم حول نشوء الفقهاء في القرن الثالث الهجري والتي جعل مدارها تاريخ تصنيف الموطأ بالسنة ٢٧٠ هـ تقريباً^(٩). ويرى أن هذه الادعاءات التي ينبغي أن يتوقف عندها كل باحث متخصص في تاريخ التشريع ينبغي أن لا تهمل بل وينبغي أن تُقبل أو تُردّد^(١٠).

وركز حلاق على: أن الادعاء بأن الموطأ ألف في عهد متأخر يستند بنسبة كبيرة إلى مقارنة البنية الشكلية للموطأ والمدونة، وعلى أن المثال المختار لهذا الادعاء هو عبارة عن تحليل لترتيب باب - لا يتجاوز الصفحتين من الموطأ يتعلق بنجاسة الماء وأسلوبه. وذهب إلى أن المعايير التي استند إليها جالد هي أيضاً بنسبة كبيرة متعنتة واعتباطية^(١١). ويرى أن نقد جالد يستند إلى مثال ليس كافياً للوصول إلى مجموعة نتائج تتعلق بالموطأ كله. إضافة إلى ذلك فإنه يذكر أن التاريخ المتعلق بالحديث والذي اتخذ جالد أساساً في تحليله قد كُشف بوضوح من قبل موتزكي أنه مشبوه بل وخطأ، وزيادة على ذلك يلفت الانتباه إلى الادعاءات حول تطور الفقهاء في عهد مبكر^(١٢).

(٨) المعلومات أكثر عن وائل الحلاق انظر: Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 149-174; Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363.

(٩) Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.

(١٠) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 47

(١١) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 48

(١٢) Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta*", s. 49

وقد قال بضرورة أخذ المحتوى والترتيب العام بعين الاعتبار لتحديد تاريخ تأليف الموطأ، مقررًا أن الموطأ هو من نتاج القرن الثاني الهجري لأسباب عدة، خاصة منها احتواؤه موضوعات ليست متعلقة مباشرة بالفقه، ولعدم انتظام أسماء الكتب والأبواب وفق الطريقة المتبعة في كتب الفقه التي في العهد الذي يدعيه جالدر، ولعدم مناقشة المسائل الفقهية المختلفة تحت عناوات مرتبة كما هو معتاد، ولأنه ضيق المجال قياساً على الكتب الفقهية في القرن الثالث الهجري الذي يُدعى أنه أُلّف فيه. ويرى حلاق أن في نهاية فصول كثيرة هناك أبواباً بعنوان جوامع، وفيها مسائل فقهية مختلفة يمكن ذكرها تحت عناوات أبوابٍ أخرى، ولكن رغم هذا تُنوِّلت في الباب المسمى بالجوامع. ولم يعدّ الحلاق «الموطأ» أيضاً كتاباً فقهياً مكتمل بالمعنى الاصطلاحي بسبب بعض خواصه مثل تناوله موضوع الإجارة في باب البيوع^(١٣). وفي الحقيقة إن جالدر الذي أدرك الحال التي يشير إليها الحلاق قد اعترف بذلك في مواضع من كتابه، ولكنه ربط بعض نواقص الترتيب البارزة في الموطأ بعجلة الشخص الذي أظهر هذا الكتاب وجعله مسؤولاً عن ذلك. ولعل هذا هو أكثر ادعاءات جالدر اعتباطيةً وتعسفيةً^(١٤). ويؤمن حلاق أن البنية الخاصة بالموطأ جعلته كتاباً فريداً، ويصفه بأنه كتاب ذو ترتيب ومحتوى يظهر فيه فكرٌ قديم لم يُدعم بعناية فقهية اصطلاحية^(١٥). والحلاق الذي يلفت الانتباه إلى أهمية الترتيب العام والمحتوى في تحديد زمان كتابة الموطأ. يرى أن الأدلة المتعلقة بمحتوى الكتاب حين تدرس باتزانٍ تُشير إلى أن كتابة الكتاب ليست متأخرة عن سنة ١٥٠/٧٦٧^(١٦).

ويطعن الحلاق في العلاقة التي ادعاها جالدر بين عمل أهل المدينة والواقع الأندلسي في قرطبة في تلك الحقبة الزمنية المذكورة، ويكتفٍ نقده في نقطة أخرى هي: لماذا أذن المذهب المالكي - وهو في مراحل تشكله الأخيرة وعلى وشك نضوج تكوينه المذهبي - باحتواء الموطأ هذه الأخطاء البارزة مع أنه معروف بأنه كتابٌ مؤسس الإمام مالك. ويمضي الحلاق بسؤاله قُدماً فيطعن في النتائج التي وصل إليها جالدر من خلال محتوى الكتاب وفي ادعائه التصويبي إذ يسأل: ألم يكن ثمة أحدٌ من العلماء المحققين ليجعل محتوى الموطأ ومزايه التخصصية مُقتنعة وبمستوى الكتب الفقهية الأخرى المكتوبة في نهايات القرن الثالث الهجري^(١٧). وعلى هذا فنكون قد قبلنا من البداية بأن الشخص - الذي ادعى جالدر أنه مؤلف الموطأ بعد سنة ٢٧٠ هـ - لم يستطع تأليف الكتاب بما يناسب التطورات التي في القرن الثالث الهجري وأنه فشل في إبراز فكرة فقهية مناسبة لكتب الشخصيات المشهورة في هذا القرن.

(١٣) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 50

(١٤) ويناقش حلاق أيضاً الادعاء بأن المحقق الذي نشر الموطأ هو المؤلف على أنه افتراض بحاجة للإثبات. انظر: Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 49-50

(١٥) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 50

(١٦) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", s. 47

(١٧) يرى حلاق أن جالدر لم يسأل نفسه هذه الأسئلة بجديّة بل ولم يعترف. انظر: Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 50-51

وهناك ظاهرة كثرة الأحاديث في الموطأ وتصدير النبي ﷺ فيه، وقلة الأحاديث في المدونة وتصدير الإمام مالك فيها، فركز الحلاق على ما ولده حصر تفسيرها بـ «أن الموطأ قد أُلّف بعد المدونة» من نتائج خاطئة من ناحية تاريخ الفقه والحديث في العهد الأول. ويرى الحلاق ادعاء استعمال الأحاديث المرفوعة في الموطأ أكثر من الآثار مشبوهاً، ويُذكر أن عدد الأحاديث المرفوعة سيبدو أقل من آثار الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء نتيجة تحليل كل باب مستقلاً^(١٨).

ويؤكد الحلاق أن هناك أسباباً أخرى لعمل المقارنة بين عدد الأحاديث التي احتواها كل من الكتابين، ويوضح أن سبب عدم استعمال أحاديث كثيرة في المدونة هو عمل سحنون هذا الكتاب عمداً مراعاةً لمناسبته للنوع الذي يؤلف فيه. فيرى أن سحنون مؤلف الكتاب قد عمل هذا العمل جاعلاً منه كتاباً فقهياً يناقش المسائل المشكّلة. ويقرر الحلاق أن الفقهاء في هذه المسألة بالذات حين يتناولون المسائل المتنوعة في الكتب الفقهية لا يستعملون الأحاديث بترتيب وكثافة حين يريدون ترجيح آرائهم مبيناً أن سحنون قد اتبع هذه الطريقة كالفقهاء الآخرين^(١٩) ويبين الحلاق أن بعض الكتب الفقهية القديمة كالأم للإمام الشافعي والمختصر للمزني قد أشارت إلى الموطأ بل واعتمدت عليه، ويقرر أن ادعاء جالدر بحق الموطأ لا يتوافق والتاريخ^(٢٠). ويؤكد الحلاق أن الإشارات إلى الموطأ التي في الكتب المذكورة تقتضي وجود الموطأ قبل تلك الكتب، مُنبهاً على أن ادعاء جالدر في شأن تأريخ تأليف الموطأ سيفتح الباب لمشكلات تاريخية كبيرة جداً. فيرى أنه إذا قبل هذا الادعاء فسيصير من اللازم إعادة النظر في تاريخ تأليف الكتب الفقهية المستندة للمراجع كالأم والمختصر، بل وتاريخ تأليف ما بعدها من الكتب^(٢١). فإن افتراض أن تلك الكتب كلها قد أُلّفت بعد تاريخها المعروف يوصل إلى أن الفقهاء في القرون المذكورة رغم اختلاف مدارسهم قد تحدوا في موضوع إخفاء الحقائق حول هذه الكتب الفقهاء. وادعاء كهذا - كما يرى الحلاق - لا يمكن أن يتجاوز كونه نظريةً خيالية^(٢٢). واختلاف المدارس الفقهية خاصة واختلاف الآراء في مسائل الأصول والفروع بين الفقهاء والنزاعات الشخصية بين بعضهم تُظهر أن اتفاقاً كهذا غير ممكن. وبناء عليه فتقبل إمكانية إخفاء الفقهاء - الذين أفادوا من تلك الكتب متخذين موقفاً موحداً غير ممكن، كما إن رأي جالدر هذا في الحقيقة لا يوحى إلى أن الفقهاء وحدهم اتخذوا هذا الموقف الموحد بل وكذلك مؤلفو الطبقات والتراجم والمحدثون والفقهاء الذين رأوا الموطأ والذين شرحوه.

٣. نقد من جهة النص: هارالد موتزكي وتحليلات المصدر والمحتوى:

نشر موتزكي انتقاداته بشأن تأريخ الموطأ بخصوص حديث القطة في مقالة مستقلة بحجم كتاب

(١٨) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 52-53

(١٩) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 54

(٢٠) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 55

(٢١) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 56-57

(٢٢) Hallaq, "On Dating Mâlik's Muwatta", ss. 57-58

تقريباً^(٢٣). ويوجه فيه إلى جالدر انتقادات مهمة على مستوى المصدر والنص، ويذكر انتقاداتٍ وتقاريرٍ مهمة متعلقة بتاريخ المصنفات الحديثية وتطورها^(٢٤). فعبارة «النبى والقطة» التي في عنوان المقالة المذكورة هي التي ركز عليها موتزكي في دراسته وأسند إليها تحليلاته المهمة، وهي تمثل أساس تأريخ جالدر للموطأ. جالدر الذي أرخ للموطأ متخذاً رواية «إنهن من الطوافين عليكم والطوافات»^(٢٥) أساساً وبسبب احتواء الموطأ هذه الرواية وعدم احتواء المدونة إياها فقد ادعى بأنه قد أُلّف بعدها. فيرى موتزكي أن عدم وجود الحديث المذكور في المدونة لا يدل على أنه ليس حديثاً مروياً عن النبي ﷺ. ويرى أن الباب الذي تُنوّلت فيه هذه المسألة في المدونة - أنه هو باحتمال كبير - ويناقش المسائل التي لم يحكم فيها بحكم قطعي في الموطأ. ووجود حديث النبي ﷺ عن الكلب في الموطأ ووجوده بالمعنى فقط في المدونة يؤيد هذه الاحتمالية^(٢٦).

ويعارض موتزكي خلط جالدر لمسألتي الكلب والقطة، مؤكداً اختلاف المثالين عن بعضهما، فيرى أن حديث القطة يناقش طهارة الماء الذي شربت منه القطة، في حين يناقش حديث الكلب صحة صلاة من علم - بعد أن صلى - أن وضوءه كان من ماء ولغ الكلب فيه. يرى موتزكي خطأ وصف جالدر هذه المسألة بأن محتواها الفقهي في المدونة أقل من حديث القطة الذي في الموطأ، ويؤيد ذلك بوجود الحديث في كتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب الأندلسي (ت: ٢٣٨ / ٨٥٢) المعاصر ليحيى بن يحيى وسحنون^(٢٧) فعلى الرغم من كونه كتاباً فقهياً قد كُتب قبل المدونة لم يقترح حلاً شاملاً بخصوص نجاسة الحيوانات المفترسة الأهلية - والكلب

(٢٣) انظر عن هارالد موتزكي وطريقته: Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 275-283; Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştirisi", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 293-326; Kuzuşli, Bekir, İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 13-62.

(٢٤) Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's Muwatta' and Legal Traditions", (٢٤) getirildiği İsnad ve « هذه المقالة في كتاب » Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII, 1998, ss. 18-83. «Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları» (إسطنبول ٢٠١٢) ل بكر كوزو ديشلي الذي جمع فيه مقالات هارالد موتزكي وترجمها.

(٢٥) الحديث المبحوث ورد في الموطأ هكذا: وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حُمَيْدَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ خَالَتِهَا كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهَا أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ لِتَشْرَبَ مِنْهُ فَأَضْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَأَيْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي قَالَتْ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَافَاتِ. قَالَ يَحْيَى قَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُرَى عَلَى فَمِهَا نَجَاسَةٌ. [الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبوظبي ٢٠٠٤ ج: ٢، ص: ٣٠-٣١].

(٢٦) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 25. ويرى موتزكي أن سحنون يعلم حديث القطة، ويفترض أن تلاميذ سحنون أيضاً يعرفونه.

(٢٧) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 27.

منها- والحق أن هذا في المسائل المتعلقة بتطور مسائل النجاسة في المذهب المالكي هو كما عبر موتزكي يُضعف الرأي الذي أظهره جالدر بمقارنة المدونة والموطأ. وهذه الحالة- برأي موتزكي- تتناقض مع ادعاء جالدر بأن عدم وجود حديث القطعة في المدونة صراحةً يعني عدم علم مؤلف الكتاب بهذه الرواية. بل ووجوده بهذه الحالة برأي موتزكي يتناقض مع ادعاء جالدر بأن عدم وجود الحديث في المدونة صراحةً يعني عدم علم مؤلف هذا الكتاب بهذه الرواية. بل ووجود هذا الحديث في كتاب الواضحة يلغي هذا الادعاء من أساسه.

ويرى موتزكي أن النقاط التي يهتم بها مؤلفا الموطأ والمدونة في موضوع النجاسة تختلف عن بعضها. فصاحب المدونة لا يتقيد كثيراً بالموطأ ويركز على المسائل التي تحتاج إلى زيادة شرح في حين لا يمكن القول: إن الإمام مالك قد هدَفَ لمثل هذا في الموطأ^(٢٨). بل ويمكن القول إن النقطة الأساسية التي اهتم بها سحنون في المدونة هي وجود رأيه الفقهي هو وليست وجود روايات الإمام مالك.

يستحضر موتزكي الطبيعة الخاصة بالمصنفات الحديثية وأهداف كتابة الكتب ويرى أن الاختلافات التي تظهر بمقارنة محتوى الموطأ والمدونة وترتيبها تستند إلى أسباب مختلفة عن الأسباب التي ذكرها جالدر. ويرى أن الكتابين المذكورين لم يؤلِّفاً بهدف واحد، وأن جالدر مدركٌ لهذا الاختلاف^(٢٩)، ويرى أيضاً أن الموطأ لا يهدف لإيجاد حلول شاملة للموضوعات القانونية مثل الكتب الفقهية. أما المدونة فتهدف لجمع آثار الإمام مالك وأسلافه. ويرى أن الموطأ يهدف لجمع أحاديث محددة متعلقة بالأحكام- لم ير الإمام مالك في روايتها إشكالاً- بدءاً من بداية الإسلام، في حين اختصت المدونة بالآراء الفقهية للإمام مالك وطلبته كسحنون، واختلفت عنه بكونها كتاب أحكام أكثر^(٣٠).

بين موتزكي في مقالته التي تناول فيها انتقاداته لتأريخ الموطأ أن الرواية المذكورة هي في السنن الأربعة وهو يرى ضرورة إجابة جالدر على هذا السؤال: كيف لحديث ظهر أول مرة في مدينة قرطبة في الأندلس سنة ٢٨٠ تقريباً أن يكون في كتب ثلاثة عاش مؤلفوها وتوفوا بين (٢٧٠ - ٢٨٠) في البقاع الشرقية من العالم الإسلامي^(٣١)؟ ويتخذ موتزكي من تحليل المتن والإسناد طريقةً من طرائق تأريخ الحديث ويطبقها في دراساته بكثرة، وأهم نتائجها في هذه المقالة: أن الإمام مالك هو من ترجع إليه الرواية كلها في المصادر التي خرج فيها

(٢٨) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 28-29.

(٢٩) يرى موتزكي أن عبارة جالدر: «إن الموطأ قياساً بالمدونة لا يبدو متناً قانونياً» تؤيد أنه مدرك لذلك: Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

(٣٠) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

(٣١) Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 30-31. والحق أن محمد مصطفى الأعظمي الذي يبين أن الحديث موجود في كتب كثيرة جداً من كتب العهد المبكر يسأل سؤالاً مشابهاً، انظر: موطأ الإمام مالك بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي ٨ مجلدات، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبوظبي ١٤٢٥/٢٠٠٤. ج: ١، ص: ٣١٠. وللاطلاع على آراء الأعظمي ونقده لجالدر بالتفصيل يُنظر: Yılmaz, Rahile, Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE İstanbul 2014, ss. 64-68 ("Muhammed Mustafa" غير منشورة) (أطروحة دكتوراه غير منشورة) el-A'zamî' başlığı).

الحديث. وأما النتيجة الأخرى التي وصل إليها فهي أن اختلاف الرواية في أسماء الرواة وفي بعض النقاط في نصوص الحديث تجعل كونها متتحلة غير ممكن. ويرى موتزكي أن تأريخ حديث القطعة بما بعد سنة ٢٧٠هـ سيؤدي لمشكلات أكبر إذا أخذت الكتب المؤلفة قبل الكتب الستة بعين الاعتبار. لأنها في أحد عشر كتاباً من كتب العصر الأوّل غير رواية يحيى بن يحيى للموطأ: سنن الدارمي (ت: ٢٥٥/٨٦٨) ومسنند أحمد ابن حنبل (ت: ٢٤١/٨٥٥)، وقسم من رواية سويد بن سعيد (ت: ٢٤٠/٨٥٤) للموطأ، ومصنف ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥/٨٤٩)، وكتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت: ٢٣٨/٨٥٢)، المعاصر للموطأ ليحيى بن عبد الله بن بكير (ت: ٢٣١/٨٤٥ - ٨٤٦)، وكتاب الطهور لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤/٨٣٨)، وقسم كبير من رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي (ت: ٢٢١/٨٢٦)، ومسنند الحميدي (ت: ٢١٩/٨٣٤)، ومصنف عبد الرزاق (ت: ٢١١/٨٢٦)، وكتاب الأم للإمام الشافعي ورواية الإمام الشيباني للموطأ^(٣٢).

ويؤمن موتزكي بضرورة دراسة أطروحة جالدر عن تاريخ الكتب الفقهيّة التراثية، ويرى أن الخطأ في تأريخ هذه الكتب سيكون له أثر كبير في المعلومات والآراء الناتجة عن تلك الدراسات^(٣٣). ويشير موتزكي إلى المعلومات والتاريخ المذكور في كتب التراجم والطبقات بشأن تأريخ الموطأ، ويتخذ هذا التاريخ أساساً في دراساته. ويؤيد موتزكي ما نقرره من عدم ثقة جالدر بالتواريخ المدّعاة لكتابة الكتب المنقولة بالسند نتيجة تعامله الشكّي المفرط تجاه العلم المنقول بالسند. فيرى أن موقف جالدر الجائر تجاه الأسانيد والروايات التي في الكتب التي بحثها دفعه لردّ المعلومات التي من الممكن أن تفيده في تحديد تاريخ تأليف الكتب المذكورة، بل وتجاهلها^(٣٤). ويرى أن جالدر يمكن أن يقوم الأمر تقوياً مختلفاً جداً لو أخذ الأسانيد بعين الاعتبار مُثلاً لذلك بكتاب الاعتكاف الذي حوى إحدى عشرة رواية لم يروها يحيى بن يحيى عن الإمام مالك مباشرة، وإنما بواسطة زياد بن عبد الرحمن (ت: ١٩٣/٨٠٨ - ٨٠٩)^(٣٥). ويتنقد موتزكي تصرف جالدر المعانيد إذ إنّه على الرغم من علمه بهذه الحال وبالتوضيح المخصص في الكتب عن حياة الراوي لم يأبه لهذا^(٣٦). بل ويضيف أن هذه الظاهرة التي وقعت في الإسناد من الممكن أن تؤخذ على أنّها علامة على أن الأسانيد غير مختلقة. فلو كان الذي ادعى جالدر أنه ألّف الموطأ فيما بعد موجوداً قد وضع رواية يحيى بن يحيى عن الإمام مالك لجعل ذلك في الكتاب كله، ولما أضاف هذه الروايات الأحد عشر ليحيى بن يحيى عن شيخه زياد بن عبد الرحمن في كتاب الاعتكاف^(٣٧).

(٣٢) Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 33-34

(٣٣) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 18

(٣٤) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21

(٣٥) يفسر موتزكي وجود زياد بن عبد الرحمن بين الإمام مالك ويحيى بن يحيى في السند بما يناسب ما في كتب الطبقات من عدم سماعه هذه الروايات الأحد عشر من الإمام مالك مباشرة. فقد نقل يحيى بن يحيى هذه الروايات الأحد عشر من هذا القسم من الموطأ عن شيخه زياد بن عبد الرحمن لأنه لم يحضر درس الإمام مالك. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23

(٣٦) يؤكد موتزكي أن جالدر وإن كان له توضيح ما بشأن هذه الظاهرة الغريبة فلن يكون موثقاً بقدر التوضيح الذي في المصادر الإسلامية: Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23

(٣٧) Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 23

النتيجة:

يسند جالدر النتائج التي وصلها إلى أساسين: أولهما أن مسألتَي القطعة والكلب هما مسألة واحدة. والثاني أن حكم حديث القطعة من الناحية الفقهية يعدُّ أقدم.

وقد أخذ الحلاق وموتزكي - وهما من الباحثين الناقدين - على جالدر مآخذ مهمة فهم يرون أن هذين المبدئين في الحقيقة لا يوصلان إلى النتائج التي وصل إليها. وقد ركز الحلاق نقده لجالدر على الجانب المنهجي غالباً مستحضراً تاريخ تطور علم الفقه. أما موتزكي فقد سرد مآخذه وتحليلاته متبعاً طريقة تتخذ المحتوى والمصدر أساساً.

وانتقادات الحلاق التي لها أثر مباشر على تأريخ الموطأ هي في الحقيقة مهمة لطعنه في صحة استنتاجات جالدر عامةً. ولكن الحلاق الذي خصص قسماً كبيراً من أعماله لنقد الأنموذج المعرفي الاستشراقي كان يتوقع منه تحديد الجوانب المشبهة لشاخحت في طريقة جالدر ونقدها. وأسلوبه في الحقيقة جديرٌ بالذكر بسبب إظهاره الاستمرارية العلمية والفكرية داخل الأنموذج المعرفي الاستشراقي. لن يكون من الخطأ القول: إن طريقة جالدر تشبه طريقة شاخحت بسبب خصائص عدّة. فعدم وجود رواية في كتاب مع الحاجة إليها يدلُّ حسب طريقة شاخحت على أن الحديث لم يكن موجوداً حين ألف هذا الكتاب. هذا في حين لم تُبيِّن الأدلة المقتنعة على صحة هذا الادعاء، كما لا يبدو إثبات هذا ممكناً حقاً بواسطة المصادر التي وصلت إلينا من القرون الثلاثة الأولى والتي لا نعرف حالتها الكاملة النهائية.

ويتم موتزكي في تأريخ الحديث بالإسناد على الأقل كاهتمامه بالمتن ويستعمله في دراساته وأفضل مثال عن استفادته من المعلومات التي في كتب الطبقات والرجال هو آراؤه في تأريخ الموطأ. حيادية موتزكي تجاه المعلومات المسندة وتجاه الكتب المؤلفة على أساس هذه المعلومات سهّلت له الاستفادة من الكتب المذكورة كما مكّنته من الاستفادة من المعلومات التي قدمتها عن المسائل الحديثية المتنوعة وعن حياة الرواة؛ ولهذا السبب فإن الطرق المختلفة في اعتماد المعلومة المنقولة بالسند الذي يجوي أسماء الرواة قد لعبت دوراً حاسماً بين المستشرقين في موضوع الثقة بالمدونات التي ألفها العلماء المسلمون كما أنها دافع مهم في تناول الباحثين المسلمين أيضاً الكتب التي كتبها المستشرقون.

إن جالدر في كتابه الذي حوى أفكاره التي تبناها قد بقي في إطار ما يمكن أن نسميه المبادئ المؤسّسة للأنموذج الاستشراقي. ومن الممكن أن نقول: إن أهم المسائل التي أهملها الباحثون الذين وجهوا نقدهم لادعاءاته بشأن الموطأ - باتخاذهم نقاطاً معينة أساساً - هي هذه.

ووصل جالدر إلى بعض النتائج لتأثره بـ (شاخحت) وقبوله تقريراته المتعلقة بمدارس القانون القديمة في أوريكينز على أنها معلوماتٌ مسلمةٌ. وجالدر الذي - لا يثق بنقل المعلومة المسندة - لا يثق بالكتب المنقولة بالأسانيد ولا بمسيرة تأليفها.

ومن نافلة القول إن الأطروحة القائلة إن «الأسانيد يظهر فيها النمو والزيادة في نهاية السند وأن ما فيها من العيوب يُزال مع الزمان» والتي طرحها (شاخحت) وطوّرها (جوينبل) هي من أكثر ما تأثر به جالدر، ونظر في إطارها لتاريخ الحديث والفقه وهي الادعاءات التي قرأ من خلالها الكتب المؤلفة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

ومن الغريب عدم تنبيه الحلاق وموتزكي كليهما على هذه الادعاءات الاستشراقية الأساسية، والتي يبدو أثرها في دراسة جالدر. ف (شاخت) والباحثون الماضون على طريقه من المدعين أن الروايات المرفوعة حملت قيمة الدليل في العصور الفقهية التالية- يتساءلون دائماً في أذهانهم عن صورة الإمام مالك الفقهية في المدونة وصورته ناقلاً الأحاديث والآثار في الموطأ. فيرى جالدر أن البحث في الأحاديث مصدراً شرعياً هو تطورٌ ظهر بعد العهد المعروف بأنه تاريخ تأليف الموطأ؛ فلهذا السبب يرى أنه ينبغي نسبة الموطأ إلى زمن كتابة المدونة. هذا وكَوّن الإمام مالك فقيهاً بالنسبة لتاريخ الحديث والفقه في العصر الأول واضح جداً زيادةً على أنه ناقل الأحاديث والآثار في الموطأ في الوقت نفسه.

المراجع العربية:

- الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ثمانية أجزاء، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي ٢٠٠٤/١٤٢٥.
- الماتريدي، عبد الحكيم، تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرقين نورمان جالدر ورد بعض المستشرقين عليه، الدراسات الإسلامية، ١/٤٤، إسلام آباد ١٤٣٠/٢٠٠٩، ص: ١٤٥-١٧٨.

المراجع الأجنبية:

- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", Essays on Islam: Felicitous Volume in Honour of Muhammad Hamidullah, I-II, ed. Hakim Mohammed Sa'îd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, ss. 244-255.
- Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174.
- el-A' zamî, Muhammed Mustafa, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, King Saud University, Riyad.
- Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Goldziher, Ignaz, Muslim Studies (Orientalist Studies), I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber-S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971; Chicago 1966-1973.
- Hallaq, Wael B., İslam Hukukuna Giriş, çev. Necmettin Kızılkaya; ed. Onur Atalay, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- "On Dating Mâlik's Muwatta", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.
- Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence, Adli Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 275-283.
- Juynboll, G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadith Literature", Arabica, XXXIX/ 3, 1992, s. 287-314 ("Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", çev. Rahile Yılmaz, HTD, VII/1, ss. 121-144).
- Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 293-326.
- Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 343-363.
- Kızıl, Fatma, Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidî, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) UÜSBE, Bursa 2005.
- Kuzudişli, Bekir, "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", HTD, V/2, 2007, ss. 47-71.
- İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII, 1998, ss. 18-83.
- Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions", Journal of the Royal Asiatic Society, 1949, ss. 143-154 ("Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, HTD, 2007, V/2, ss. 135-144).
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence, The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Yılmaz, Rahile, Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.
- "Norman Calder in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adli Eseri Çerçevesinde Şarkiat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, sayı: 24, s. 393-407.
- Yücel, Ahmet, Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري (التاسع والسابع عشر الميلادي)* د. بيمان أونكور

جامعة بايزيد؛ أنقرة - كلية العلوم الإسلامية؛ قسم الحديث: peyman.unugur@gmail.com

الخلاصة:

ازدادت الدراسات حول نقد النص في كل من الأوساط السنيّة والشيعة؛ نتيجة الزيادة في التأكيد على عدم الرعاية لأهمية انتقاد النص في محاولة نقد الحديث تاريخياً، ومن المهم أن نلاحظ أن نقد النص لا يقل أهمية عن نقد الإسناد، وبعض الدراسات تثبت جهود مبذولة لانتقاد النص عبر التاريخ. وعند الشيعة لا توجد دراسة مفصلة حول النقد النصي بشكل دوري. وفي هذه الدراسة تمّ تقسيم الدراسة إلى فترات وفقاً لخصائصها في القرن الثالث حتى الحادي عشر الهجري، وتمت محاولة رسم الأساليب والممارسات التي وضعتها الشيعة في سياق النقد النصي، وتمّ البحث عن الفترات التاريخية من خلال عينات من العلماء ومؤلفاتهم بحيث تعكس كلّ مرحلة بشكل دقيق، والمعطيات التي حصلنا عليها تشير إلى أن علماء الشيعة لديهم نقد نصي بين القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي. لأن ظاهرة الغلو عند الشيعة جلبت ضرورة نقد النص في وقت مبكر، وكان يُستخدم نقد النص كوسيلة أساس في انتقاء الغلو على مرّ التاريخ، وأما النقد النصي في الرواية الفقهية، فقد فقد تأثيره تدريجياً بعد سيطرة الفهم المرتكز على الإسناد إبان القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشيعة، نقد النص، الغلو، الأخباريون، الأصوليون، القرينة

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az isnad tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîa'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîa tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşım ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtacak alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tâbi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîa'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîa'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fıkhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîa, metin tenkidi, guluv, Ahbârîler, Usûlîler, karfne

* أعدت هذه المقالة من أطروحتي في الدكتوراه «نقد المتن عند الشيعة» جامعة أنقرة معهد العلوم الاجتماعي ٢٠١٧.
هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بيمان أونكور، استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري -التاسع والسابع عشر الميلادي-)، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٨٣-٢٦٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narrations in hadith methodology for the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not been done yet, and the present study hopes to contribute to this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII. centuries has been examined with its different periods, and the approaches/practices of textual criticism in each period have been overviewed. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of ghuluww (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding ghuluww. Textual criticism, which was employed in the study of narrations concerning fiqh as well, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on isnad began to be used more commonly.

Keywords: Ḥadīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Usūlīs, qarīnah

المدخل:

إن للحديث دوراً فعالاً في تشكيل التراث الشيعي كما هو عند أهل السنة. فكان السبب الأهم للدراسات في هذا المجال.

إن التفهم الشيعي للحديث ومصطلحاته وبصفااته الخاصة كما يتطلّب تحليلاً معمقاً له، كذلك يستدعي تحليل الحديث مرتبطاً بالفقه والتفسير والكلام. ومن ناحية أخرى فالكشف عن شروط القبول والرفض للروايات في مفهوم الحديث عند الشيعة مهم جداً؛ لأن معرفة معايير قبول الرواية أو رفضها تعطي فكرة حول أصول التراث الشيعي، ومن الخصائص للحديث عند الشيعة في مرحلة تحليل مفهوم الحديث نقد الإسناد المتعلق بقبول الرواية أو رفضها، وهذا النقد عند الشيعة بدأ تتوضح معالمه بعد العصر السابع الهجري من حيث قبول الحديث أو رفضه إلى أن أصبح علم نقد الحديث ذا دور محوري بعد هذا العصر. وبعبارة أخرى كانت معايير النقد النصي أكثر تحديداً في تقييم الروايات من نقد السند، واستمرّ هذا الدور الحاسم للمعايير في النص على مستويات مختلفة طوال تاريخ الحديث الإسلامي، ووصل إلى وضعه الفعال في القرون الأخيرة. وعلى الرغم من صعوبة القول بوجود أصول انتقادية نصية منهجية ذات حدود في تقييم الروايات، فجدري بنا البحث عن قضية النقد النصي في المرحلة النهائية، والطريقة التي يمكن بها فهم نقد النص في التقاليد الإسلامية وكشفه بنظرة شاملة للمذاهب كلها وليست نظرة أهل السنة فقط. كما أن ظاهرة النقد النصي لم تمرّ بعملية مفهومية مشابهة لنقد الإسناد عبر التطوّرات التي مرّت بها ظاهرة نقد السند عند أهل السنة. كما أنه لم توضع قواعد تفصيلية حول نقد المتن في كتب الأصول، لهذا السبب بالذات لم تكن ظاهرة نقد المتن واضحة عند الشيعة^(١).

(١) انظر إلى ما كتبه من المقالة العلمية المنشورة في هذا المجال.

هذه المقالة تشمل القرون الثالث حتى العاشر، ولا تشتمل على القرن الحادي عشر الهجري حتى العصر الحديث الذي يتطلب دراسات مختلفة بسبب مدى التغيير في أنشطة النقد النصي من ذلك القرن إلى الوقت الحاضر^(١). ولربما يتبادر إلى الذهن سؤال لماذا لم يبدأ التحقيق من تاريخ مبكر؟ الجواب على هذا، كما هو الحال في كل مجال مرتبط إلى حد ما بتصور الإمامة الذي له تأثير كبير في فهم الشيعة للحديث؛ لأن ورود الحديث عند الشيعة لم ينته بوفاته النبي عليه الصلاة والسلام بل استمر في عهد الأئمة الاثني عشر، ووفقاً لهذا التصور فإنَّ الأئمة معصومون ويتولَّون بأمر من الله كلَّ ما كلَّف به النبي غير النبوة، ويعلمون كلَّ ما أرسل إلى النبي، وأقوالهم تعادل أقوال النبي ﷺ.

وفي دراستنا هذه يقصد بالشيعة مدرسة الشيعة الإمامية والاثني عشرية، ويقصد بالنقد النصي طريقة التقييم على أساس معايير النص، والتي يتم تطبيقها من أجل أن تقرر وفقاً لتفضيل الروايات في حالة القبول أو الرفض أو الاختلاف. ويدخل في نطاق الرواية بالمعنى كثير من الموضوعات مثل: القلب والإدراج والزيادة والتعارض والاختصار والتقطيع والتصحيح والتحريف واللحن، ولكن ليس لها أي ارتباط بالنقد النصي^(٢).

١. نقد المتن في العصر الثالث والرابع / استبعاد الروايات التي فيها غلو:

في هذا الفصل من الدراسة يؤخذ في الحسبان تلك الأنشطة التي يمكن قبولها في سياق النقد من النصف الثاني للقرن الثالث والرابع في سياق النقد النصي للقرن، ويظهر أن الروايات ذات الغلو كانت في مركز فعالاً في النقد؛ لأن الغلاة في الغالب ارتبطوا بأحد الأئمة الاثني عشر من نسل النبي، وبناء عليه حاولوا تبرير وجهات نظرهم المتطرفة حيث وضعوا الروايات، وأسندوها إلى النبي محمد وإلى الأئمة الاثني عشر^(٣). وتظهر الروايات المرفوعة إلى الأئمة من هؤلاء الغلاة أن هناك وعياً تجاهها من فترة مبكرة، وإن الخطوات المتخذة في سياق القضاء على تلك الروايات في القرن الثالث والرابع الهجري من قبل علماء مدرسة "قم" الذين يمثلون العلماء الأخباريين تتضمن النص الأول للنقد الذي قدمه علماء الاثني عشرية كمدرسة.

١،١ نظرة عامة على عناصر الغلو في مصادر الرواية:

أخذت مصادر الشيعة الأولية المكتوبة عن كتابات أناس كانوا زمن الأئمة آنذاك، ووصل عدد هذه المصادر الأولية إلى ٤٠٠ مصدر^(٤). كما أن هذه المصادر كانت الأساس لهذه الروايات التي دونت أواخر العصر الثالث^(٥). وعندما بدأ جمع المواد الأساسية للرواية في كتب المصادر لم يكن آنذاك قد اكتمل مذهب الإمامية

(٢) M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 182

(٣) مجلس بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الوفا، ١٩٨٣)، ٣/ ٢٩٤. كشي، اختيار معرفة الرجال، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة، المصطفائي، ٢٠٠٩)، ٢٤١.

(٤) كشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، مصطفائي، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة المصطفائي، ٢٠٠٩)، ص ٢٤١.

(٥) محقق الحلي مبتزر، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤) ١/ ٢٦.

(٦) Mecîd Meârif, *Târih-i Umûmî-yi Hadîs-bâ Rûykerd-i Tahlîlî*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224

بآرائه الاعتقادية، ولم يكن قد أصبح منهجاً كاملاً ويمكن القول: إن هذا الأمر قد مهد الأرضية للملائمة لتأثير الشيعة المتطرفة في المذهب^(٩). أي أن فكر الإمامية عندما لم يكن مضبوطاً ومعروفاً وبسبب دخول الأفكار المتشددة إلى مصادر الرواية - قد نسب إلى الأئمة الكثير من الأمور كالعصمة والمعجزات^(١٠).

- المسائل الأساسية التي قبلتها الإمامية من الغلاة:

١. قبول وجود إله غير الله والحلول^(١١).
٢. قبول وجود نبي بعد النبي محمد ﷺ^(١٢).
٣. قبول وجود أئمة خارج الأئمة عدا الأئمة الاثني عشر^(١٣).
٤. التشبيه^(١٤).
٥. قبول الغيبة للأئمة الاثني عشر وغيرهم^(١٥).
٦. وجود نقص في معلومات الله (فكرة البداء)^(١٦).
٧. وجود مهدي عدا المهدي المنتظر وهو محمد بن الحسن^(١٧).
٨. قبول التناسخ^(١٨) والتفويض^(١٩) وعلم الغيب المطلق^(٢٠) وعدم التكليف^(٢١) وتحريف القرآن^(٢٢). فهذه فرقهم^(٢٣).

Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlahiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten (٧) sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır

Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), s. 19-33

Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, (٩) 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'yye (a.g.e., s.171)

.Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178 (١٠)

(١١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(١٢) الجوالقية ١٧٣، (المصدر السابق) البدعية، ١٧٠ (المصدر السابق). مشكوري، (المصدر السابق)، ١٧٢: الجواربية، (المصدر السابق) ١٧٣.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٦٦-١٧٢.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٧١.

(١٥) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٧٠-١٧١-١٧٩.

(١٧) المصدر السابق، ٠-١٧١-١٧٣-١٧٩.

(١٨) من ينسبون الألوهية للأئمة.

(١٩) مشكوري، تاريخ الشيعة، ١٨٠.

Garcin de Tassy, 1982'de *Journal Asiatique*'de "Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları" isimli yayınında (٢٠) Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûri, her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80; Meşkuri, *Tarihu Şia*, 154-156

Amir Moezzi, a.g.e., s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, (٢١) *Gâliyan Kâdeşî Der Cereyanhâ' ve Berâyende'hâ' ta Pañân-i Sede-yi Sevvom*, (Meşhed, 1378), s. 361

وإذا نظرنا إلى كتب الحديث عند الشيعة بدءاً من أواخر العصر الثالث الهجري نرى وجود هذه المسائل التي سبق ذكرها في مثل هذه الكتب حيث ذكر فيها نسبة الكثير من المعجزات والخوارق للأئمة^(٢٢).

وحين ننظر إلى روايات الحديث الشيعي الشامل في نهاية العصر الثالث الهجري سنرى أنه لم يرد في الروايات ذكر وجهات النظر المنسوبة إلى ربوبية غير الله ونبوة غير نبوة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ومع ذلك فهناك العديد من القصص حول الصفات الاستثنائية الخارقة للأئمة.

ويشير وجود هذه الروايات إلى أن الإمامية لم تظهر الحساسية نفسها في انتقاد الروايات المروية عن الإمام. فهناك احتمال قوي آخر هو أن رواية السرد استمرت في الحفاظ على وجودها في المصادر الشيعية^(٢٣). لذلك ينبغي النظر بشكل خاص في تحديد العناصر في الروايات التي تناو لها مذهب التفويض الشيعي. كما أن المؤلف الشيعي المعاصر «المدرسي» يعطي أهمية خاصة لموضوع التفويض، ووفقاً له ينبغي تقييم المفوضية منفصلاً عن الغلاة الذين يقصدون الأئمة.

إن المذهب الشيعي المعروف بـ«الغلاة الجدد» رغم أنه يستند على عدم وجود ألوهية للأنبياء والأئمة، لكنه يعتقد أن لديهم قوى إلهية مثل وجود معرفة غير محدودة وقوة التصرف في الكون. وهذه القوى ليست أصلية بل لها طبيعة فرعية زوّدهم الله بها، يقول «المدرسي» الغلاة الذين يجري ذكرهم في الكتب هم غير المفوضين المتطرفين^(٢٤). وهذا يساعد على إمكانية وجود الأفكار والروايات التي تحتوي على التفويض عند الشيعة. ويفهم منه أن المفوضية تعد مشكلة من حيث أفكارها المتطرفة، ولكن يعترف بها من حيث إن الأئمة لديهم معرفة غير محدودة. وفي هذا السياق سيكون من الجيد النظر إلى آراء مؤلف كتاب «مجلس بحار الأنوار» (١٦٩٨/١١١٠) لفهم الاعتقاد الشيعي في موضوع التفويض.

ذكر المجلسي باباً باسم «نفي الغلو». وقسم التفويض إلى قسمين: مثبت ومنفي. ويذكر في قسم التفويض المنفي ما تم نقله مباشرة عن الأئمة حسب المفوضين من الأمور الداخلة تحت تصرف الله تعالى مثل: الخلق والرزق. ويذكر في قسم التفويض المثبت ما تم نقله عن النبي إلى الأئمة بعد النبي عليه السلام ويقول: إنه ينبغي قبول هذا القسم من التفويض^(٢٥). ويحاول المجلسي في كتابه تحديد حدود التفويض غير المتطرف من خلال الروايات، وبناءً على ذلك، فإن معرفة الإمام بجميع اللغات في العالم هو من ضرورة الإمامة، ويمكن تقييمه في نطاق المراجعة الإيجابية كما هو مذكور في الروايات، وفي هذا السياق يتم نقل سلطة الله على القضايا الدينية إلى الأئمة ووضعها على الحلال والحرام مثل الأنبياء^(٢٦). ومن الروايات التي تدعم التفويض ما ذكره

(٢٢) Alemin idaresi, ahirette ceza ve mukafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

(٢٣) Modaresi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

(٢٤) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, "Berresî- yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyâñ der Menabî-i Ricâl-i Şîa", *Do Faslnâme-yi*

Hadî Pejuhî 5 (1390): 83-87.

(٢٥) Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXV, s. 209-212.

(٢٦) Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

المجلسي والتي نقلها محمد بن سنان^(٣٧) (٢٢٠/٨٥٣) أن الله تعالى خلق سيدنا محمد عليه السلام وعلي رضي الله عنه وفاطمة رضي الله عنها قبل خلق المخلوقات بألفي عام وشهدوا خلق كل شيء. وفوضهم الله بعد ذلك لإصدار الأحكام في كل شيء، ووضع الحلال والحرام أيضاً^(٣٨).

ويضيف «المجلسي» بأن ما في الرواية هو الطريق الوسط بين الإفراط والتفريط حول فهم الإمامة. ويتهم «المجلسي» بعض المتكلمين والمحدثين بوقوعهم في التفريط فيما يتعلق بصفات الأئمة. ويتهم المقصرين بأنهم اعتبروا العديد من الرواة الثقات ضعفاء، وكذا ما نقلوه عن الأئمة من الروايات الضعيفة حول امتلاك الأئمة معلومات ما حدث وما سيحدث بكافة أنواعها^(٣٩).

وعلى الرغم من اعتقاد «المجلسي» أن تصرفات الأئمة مقتصرة على القضايا الدينية، إلا أن لديه من ناحية أخرى فكرة عندما ينتقد المتكلمين والمحدثين تدل على أنه يدافع عن معرفة الأئمة لكل الأشياء، ويلفت المجلسي الانتباه عندما ينتقد كلام المحدثين والمتكلمين للروايات التي مصدرها من الغلاة بأنها مرتكزة على المحتوى أكثر. وما يحمل أهمية من وجهة نظرنا مسألة مدى تطابق محتوى المصادر المكتوبة في العصور المبكرة والمنسوبة إلى الغلاة بروايات ذات محتوى تفويضي في مصادر الرواية عند الشيعة. وبين أيدينا الآن كتابان كُتبا في القرن الثاني الهجري ويعكسان فهم الغلاة أولهما اسمه: «أم الكتاب» الذي ظهرت نسخته المكتوبة في بدايات القرن الماضي، ويعدُّ معظم الباحثين الذين أنه ألف في القرن الثاني الهجري حيث يحتوي الكتاب على أجوبة الإمام الباقر على أسئلة جابر الجعفي ومريديه الآخرين^(٤٠).

أما الكتاب الآخر: فيتكون من أجوبة جعفر الصادق على الأسئلة التي سأهاها المفضل بن عمر الجعفي أحد طلبة جعفر الصادق^(٤١). كما أن هذا الكتاب الذي يسمى «الهِفْت والأظلة»^(٤٢)، أو «الهِفْت الشريف» يرى أنه يتكون من نصائح باطنية^(٤٣)، كمصدر اعتقادي للإسماعيلية والنصيرية^(٤٤). وعلى الرغم من القبول العام على

(٢٧) ابن الغدائر، الرجال، (قم: دار الحديث، ١٤٢٢) ص ٩٢: الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق حسن المصطفاوي، (لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩)، ص ٥٠٤: النجاشي الرجال، (قم: مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩)، ص ٣٢٨.

(٢٨) الكليني، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣)، ١/٤٤١.

(٢٩) Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğ'in başlamasından önce etkinlik gösteren kelimacıları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

(٣٠) Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkında bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, (٣٠) çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (Istanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

(٣١) Metnin 20. asrın başında bulunması ve sonrasında çeşitli dillerde basım süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallah ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitab", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

(٣٢) Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. (٣٢) Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

(٣٣) *el-Heftu's-şerîf*, tah. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977). Kitap ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, s. 237-240.

(٣٤) *Kitabu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, (٣٤) *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

أنهما ألفا في القرن الثاني الهجري إلا أنه من المختلف فيه ما تعرضه تلك النسخ التي بين أيدينا لنوع من أنواع التعديلات في المراحل التاريخية^(٣٥). ومع هذا يمكننا القول: إن كتاب «الهفت والأظلة» على وجه الخصوص قد رسم إطاراً عاماً حول الأفكار الدائرة حول التفويض، وبناء عليه يشتمل على محتوى مناسب لدراستنا^(٣٦). مثل: إن الله خلق أرواح الأئمة قبل ألفي سنة من خلقه المخلوقات^(٣٧).

وتسبيح هذه الأرواح لله عز وجل من فوق العرش، واختلاف قصة ولادة الأئمة الاثني عشر عن باقي الناس^(٣٨). ومعرفة الأئمة لكافة اللغات، وكون العرش فوق الماء، وربط هذا الماء بالعلم المطلق الممنوح للأئمة، وامتلاك الأئمة خزائن علم الله المخفية^(٣٩). وسيتم وضع جهود علماء الكلام والمحدثين في العصر الثالث الهجري / التاسع الميلادي مع العصر الرابع الهجري / العاشر الميلادي تحت المجهر، والذين قاموا بنقد مضمون روايات الغلاة وأفكارهم الذي بحث فيه المجلسي منذ البداية في ضوء هذه المعلومات الأولية.

٢، ١. الانتقادات النصية الأولى تجاه روايات الغلاة والمفوضين:

تم البحث تحت هذا العنوان عن انتقاد متكلمي الشيعة ومتقدمي الأخباريين طوائف الغلاة التي ظلت تعمل بشكل مكثف خلال القرون في العصر الثاني والثامن والثالث والتاسع، وتم الكشف عما إذا كان هناك أي انتقاد هام يمكن من خلاله تقييم الباحثين المرتبطين بهاتين المجموعتين في سياق النقد النصي المرتبط بالروايات، وقد تم في البحث أخذ الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة والبحث عن منهجهم في القرن الثالث والرابع الهجري، حيث انفصلت فيهما الفرق الشيعية الأخرى بشكل واضح عن مفهوم الإمامية الشيعية الاثني عشرية في ذلك القرون.

١-٢-١ نقد متكلمي الشيعة روايات الغلاة في موضوع علم الأئمة:

نجد أن أكثر المجالات التي فيها أحاديث موضوعة فيما يتعلق بنسبة خصائص فوق البشرية للأئمة جاءت من الغلاة. ويبدو أن الروايات المتعلقة بمصدر معرفة الأئمة وماهيتها هي إحدى المجالات التي وضع فيها الغلاة معظم أحاديث خصائص الأئمة. وتنقل إحدى هذه الروايات قول جعفر الصادق حين قال: (لعم الله من نقل عنا ما لم نقله) محذراً أصحابه من نسبة أوصاف لهم ك: امتلاك قوة تصرف فوق كل شيء في الكون ومعرفة كل ما حدث وما سيحدث^(٤٠). وفي رواية أخرى ينقل لجعفر الصادق قول الناس عنه: إن الإمام يعلم عدد قطرات الأمطار وعدد النجوم وعدد الأوراق في الأشجار وذرات التراب وقطرات المياه في البحار، فيقول جعفر الصادق رضي الله عنه: إن هذا الأمر غير ممكن على الإطلاق، وإن الله وحده من يكون صاحب هذا^(٤١).

(٣٥) Kitābu'l-heft, s. 68, 181

(٣٦) Kitābu'l-heft, s. 87-90

(٣٧) Kitābu'l-heft, s. 68

(٣٨) Kitābu'l-heft, s. 79

(٣٩) Kitābu'l-heft, s. 80-81

(٤٠) الصدوق، الاعتقاد، (قم: بياض امام هادي، ١٣٩١)، ص ١٠٩.

(٤١) Meclisî, Bihâr, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", (٤١) Ulûm-e Hadîs 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîh müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahrân: İntişârât-i Kevir, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsârî ve'l-âhbâr-arz .ve dirâse-, (Beyrut: Dârû't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261

إن قضية مصدر معرفة الأئمة وماهيتها وروايات الغلاة من القضايا الانتقادية الموجهة للشيعة منذ القرن الثالث، ومن هذا القبيل ما روي عن علي في كتاب «البصائر» للصفار: أنه لم ينم يوماً قط إلا ويتعلم من النبي عليه السلام مباشرة ما ينزل عليه من الحلال والحرام والسنة والأمر والنهي، فهذه الرواية لا تختلف كثيراً عن الروايات الأخرى التي تم نقلها في «البصائر» حول مصدر معرفة الأئمة، ولكن اعترضت المعتزلة قائلة: هذا غير ممكن؛ لأنه من الصعب أن يكونوا معاً في الأوقات كلها، فأخبرت الشيعة ذلك «زيداً»^(٢٧) فأجاب زيد بن علي أنه تم إخبار محمد عليه السلام علياً كل ما نزل عليه في الأيام التي لم يكونوا فيها معاً^(٢٨). ومن قام برد الانتقادات الموجهة للشيعة في الفترة المبكرة في موضوعات مختلفة (الفضل بن شاذان) (ت. ٨٧٤ / ٢٦٠) وابن قبة الرازي (319 / 931) من المتكلمين، وفقاً للمؤلف المعاصر «بيهم» الذي قال: إنَّ المتكلمين الذين يشكّلون مدرسة من المدارس الرئيسة للشيعة في فترة ما قبل الغيبة قد قيّموا ما يقال من معرفة الأئمة في نطاق روايات الغلو^(٢٩). ومنهم الفضل بن شاذان فقد أجاب عن انتقادات أهل السنة حول معرفة الأئمة في كتابه «الإيضاح في الرد على سائر الفرق»، ومنها ادعاء أن ما تعلمه علي من النبي مع ما يلهم إليه هو مصدر معرفة أهل البيت، ويذكرون رواية عن علي أنه قال: لا يمكن فهم الوحي الإلهي إلا عن طريق المهوبة من عند الله، وهذا هو الإلهام^(٣٠). فيرد الفضل بن شاذان على هذا بقوله: إن ما نقل في هذه الرواية ليس مما يدافع عنه الشيعة. ويذكر رواية أخرى عن علي ينص على أنه ليس هناك سوى كتاب الله والصحيفة كمصدر للمعرفة. ويضيف «الفضل» إن الصحيفة هي التي أملاها النبي عليه السلام على علي وهي موسوعة حول ١٠٠ مجلد كتبها هو نفسه فيما يتعلق بالحلال والحرام، وأنها موروثه من أئمة أحفاده بعده، ولكن أهل السنة لا يعترفون به^(٣١). ويمكن القول: إنه لا يعترف بمحتوى الروايات التي تخبر عن تلقي الأئمة الوحي أو الإلهام، ومن أجاب عن نقد مصادر الغلاة عموماً والزيدية خاصة حول معرفة الأئمة ابن «قبة» الرازي المتكلم الشيعي، فكتب «الصدوق» في كتابه «كمال الدين» ما ذكره ابن قبة من الأجوبة عن الانتقادات. وما نقل عن ابن «قبة» يعطي المعلومات بصورة أوضح للموضوع، وبناءً على ذلك، فهو يقر صراحة بوجود الروايات التي تسببت في انتقادات الزيدية مما يشير إلى أنها من أصل الغلاة، وكشف أنها غير مقبولة من حيث المحتوى، ويقترح عرض هذه الروايات على الإجماع. وهذه الحالة هي مؤشر ملموس لوجود نقد موجه إلى الروايات المتداولة في فترة مبكرة جداً.

(٤٢) هو مؤسس مذهب الزيدية والإمام الرابع من الأئمة أخو الإمام الباقر.

(٤٣) الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق حسن كجو باغي، طهران، منشورات العالم، ١٤٠٤، ص ٢١٧.

(٤٤) Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân

al-Nisâbûrî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190

(٤٥) لم نطلع على رواية هكذا في مصادر الشيعة.

(٤٦) الحسيني، بيروت مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٩، ص ٤٦٠-٤٦٤. الفضل بن شاذان، الايضاح للرد في سائر الفرق، تحقيق

جلال الدين.

٢.٢.١. مدرسة «قم» ونقد النص المرتكز على الغلو:

تعدُّ مدينة «قم» التي تعدُّ أكثر مراكز العلوم السياسية فعالية منذ قرن الثالث والخامس أول مدينة حيث أصبح للشيعة هيمنة في إيران، ولما كان الأشعريون أنصاراً لعليٍّ ولعبوا دوراً فعالاً في حركات التمرد تمَّ نفيهم من العراق من قبل الأمويين، فاستقروا في مدينة «قم»، وأصبحوا مؤثرين في تشييع المنطقة، يقال: إن أحد عشر شخصاً من تلك القبيلة قدموا إلى مدينة «قم» في بداية القرن الثاني الهجري وبدؤوا برواية الحديث وكانوا من أصحاب الإمام «الباقر» والإمام «الصادق»^(٤٧). وغدت المدينة مع مرور الوقت ملجأ ومأوى لعلماء الشيعة الذين هربوا من ضغوط الأمويين وكانت مركزاً لمرحلة التدوين لدى الشيعة. ومن المعتقد أن الروايات المروية من الأئمة قد جمعت لأول مرة في مدينة «قم» وأن الروايات التي نشأت من الغلاة خضعت للتصفية خلال مرحلة التدوين، وقد تمَّ تأليف كتاب «الكافي» من قبل الكليني^(٤٨) (ت ٣٢٩/٩٤١) وتأليف كتاب «ما لا يحضره الفقيه» للصدوق^(٤٩) (ت ٣٨١/٩٩١) والكتابان من أهم «كتب الأربعين» للشيعة، وكلُّ من المؤلفين قد نشأ في مدينة «قم». وهناك العديد من النظريات التي تدعم مقولة: إن علماء «قم» كان لديهم تجاه رواية الغلاة موقف شديد لا هوادة فيه، ومنهم من كان يرى قتل الغلاة أو ألا يسمح لهم بالعيش في «قم».

وكان هناك أيضاً أنشطة فكرية مثل تأليف الكتب لرفض الأفكار المنحرفة. ويذكر في «الرجال» للنجاشي أن ثمة مؤلفات كثيرة تم نشرها ولكنها لم تصل إلينا^(٥٠). ويؤكد المؤلفان المعاصران «المدرسي» و«كاديوار» هذا الموقف من مدرسة «قم» تجاه رواة الغلاة.

إن خصائص الأئمة مثل: معرفة الغيب، وتوظيفهم من عند الله، وبراءتهم من المعاصي، هي من بين الصفات التي يرفضها علماء «قم» في سياق الأفكار المتطرفة^(٥١). ومن أهم النقاط التي اتخذها «المدرسي» و«كاديوار» أساساً لهذه الآراء تقييم قضية «سهو النبي» في سياق الغلو من قبل الأخباريين، وذكر «الصدوق» رواية في هذا الصدد «في ما لا يحضره الفقيه» وما قاله أستاذه «إن رفض سهو النبي هو أول درجة الغلو»^(٥٢).

ومن الواضح أن التدابير التي اتخذها علماء «قم» في الغلاة المدعين للتفويض تشير إلى رفض الأفكار المفرطة. وهل تلك التدابير التي يدفع بها «المدرسي» و«كاديوار» أزال «فكرة النبوة الخارقة للطبيعة» - وعلى

(٤٧) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، بيروت، منشورات العالم، ١٩٩١، ص ٩٨-١٢٥.

(٤٨) Suheyli Pîruzfer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habîp Demir, *Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), s. 103-104.

(٤٩) Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyû' Der İrân Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209. (٥٠) Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

(٥١) النجاشي، الرجال، ص ١٧٧-٣٥٤-٤٤٨.

(٥٢) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), (٥١) <http://kadivar.com/?p=238>

(٥٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، (قم: ١٤٠٤)، ص ٤١-٤٢.

الأقل بالنسبة لعلماء «قم» - أم لا. لا بدّ من البحث عنها، ولتحديد هذه المسألة تم فحص مدى وجود الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة في سياق معرفة الأئمة في كتاب «بصائر الدرجات» للصفار، وفي «الكافي» للكليني.

نقد روايات الغلوّ في معرفة الأئمة:

الحسن الصفار «القمي» (ت ٢٩٠/٩٠٣) من أوائل العلماء الذين نشروا الحديث الشريف، فهذا الكتاب يتكون من أربعين قسماً، ويبدأ بباب المعرفة، ويحتوي على الروايات حول مزايا «أهل البيت».

ويمكن تقسيم الروايات فيه إلى أربعة أقسام من حيث مصدر معلومات معرفة الأئمة. وهي القرآن، والأنبياء السابقون، والمعلومات المرسلة إلى محمد، ومصحف فاطمة الذي ألهم من قبل جبريل، والمعلومات بطريق الإلهام. وكذا في «البصائر» حول معرفة الأئمة^(٥٦) أنّ لدى الأئمة معلومات مقدمة لهم من خلال الإلهام^(٥٧)، وفي مصادر الغلاة أيضاً: أن الأئمة خلقوا قبل الناس بألفي سنة، وكان لديهم العلم بكلّ شيء^(٥٨).

ويمكن القول: إن هذا الوضع يقوم كدليل على أن علماء «قم» لم يحدوا المسافة بينهم وبين الغلاة ولو في سياق الروايات كما أن هذا الموقف مقبول بشكل عام لدى الشيعة. وقد ذكر الحسن الصفار «القمي» بصفته عالماً بارزاً روايات كثيرة للغلاة في كتابه، ولم يوجه أيّ نقد إلى محتواها^(٥٩). ولكي نتأكد من وجود اختلاف ملحوظ بين مقاربة «الكليني» و«الصفار» تلك الروايات أم لا، ونعتقد أنه سيكون من المفيد إجراء المقارنة بين الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة. ففي «الكافية» حوالي ثلاثمئة وثمان وأربعين رواية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بمعرفة الأئمة. ويمكن سرد بعض الروايات ومحتوياتها كما يلي: أنّ لديهم علم السماء والأرض، وأنهم يخبرون عن الغيب^(٦٠)، وتلقي المعلومات من الملائكة^(٦١) ومعرفة الشيعة من وجوههم^(٦٢)، وأنّهم يعلمون كلّ ما قدّر للإنسان، وأنّهم على علم فيما يتعلّق بالإنسان إلى يوم القيمة^(٦٣). وأن النبي والأئمة هم على علم بأعمال الناس^(٦٤). وأنّ أسماء الناس من الشيعة موجودة لديهم كتابة^(٦٥). وأنّ لديهم علم السموات والأرض، وأنهم عالمون بما حدث وما سيحدث من الأمور وبما يتضمنه القرآن^(٦٦). وأنّ لدى الأئمة ما فيها من الحلال والحرام، وهي «الجامعة» وما فيها علم الأنبياء والعلماء وهي «الجفر» ولديهم أيضاً ما فيها من علم الأولين

(٥٣) الصفار، بصائر، ص ١١٨-١٢١.

(٥٤) المصدر السابق، ٢٦٨-٢٧٢، ٣٥٦-٣٥٨، ٣٦١-٣٦٤.

(٥٥) Kuzudişli, Şîa ve Hadis, s. 226-252.

(٥٦) كليني، الكافي، ص ١ / ١٧٣.

(٥٧) المصدر السابق، ص ١ / ١٧٥-١٧٦.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١ / ١٨٤.

(٥٩) كليني، الكافي، ص ١ / ١٩٧، ٢٢٥.

(٦٠) المصدر السابق، ص ١ / ٢١٩-٢٢٠.

(٦١) المصدر السابق، ص ١ / ٢٢٤.

(٦٢) المصدر السابق، ص ١ / ٢٢٩.

والآخرين وهي «مصحف» فاطمة^(٦٣). وأنه يقدم لهم المعلومات حول السنة القادمة في كل ليلة القدر^(٦٤) وأنه يزداد علمهم كل يوم الجمعة^(٦٥). وأنه يتم الإبلاغ عن الأشياء التي يقدرها الله للنبي والأئمة^(٦٦). وأنه عندما يريد الأئمة أن يتعلموا شيئاً عن الغيب، فيسألون الله ويلهمهم العلم بهذا الأمر^(٦٧). ولديهم المعرفة حول زمان موتهم^(٦٨). ويتم إسماعهم أو إلقاء كل ما يحتاجون إليه في قلوبهم^(٦٩). وأنهم يعرفون حقيقة الأشياء وكل شيء في السماء والأرض من خلال قدراتهم الروحية^(٧٠). ويقدرون على الجواب أي سؤال، ويعرفون لغات الناس كلهم، ويفهمون لغة الحيوانات كلها^(٧١). ويعلمون كل خواطر الناس ونياتهم^(٧٢)، ويكونون أصحاب المعرفة بكل ما نزل الله على وجه الأرض عند الولادة^(٧٣)، ويكونون على بينة من عمل المخلوق من خلال عمود يرتفع أمامهم وقت الولادة^(٧٤). وأنه قبل ألفي سنة من خلق الأرواح عرضت الأرواح على الأئمة وبذلك يعرفون أنصارهم في الدنيا^(٧٥). ويبدو أن هذه الروايات التي تعكس معتقدات الغلو تتفق مع روايات «البصائر» ولم يوجه أي انتقادات إليها، كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن في العديد من الروايات وجود رجال من «الغلاة» ومن «المفوضية» حسب مصادر الشيعة.

فموضوع معرفة الأئمة الغيب وغيره كما ذكرنا فيما سبق^(٧٦) بالإضافة إلى نقلها من قبل غلاة الشيعة، لديهم محتوى يتوافق مع أفكار ورد ذكرها في «الهفت والأظلة»^(٧٧) و«الكليني» لم يراع معايير صحة النصوص أثناء جمع النصوص الأصلية، وهذه الأمثلة التي قدمناها تعزز تلك القناعة، ويبدو أن «الكافية» لم تأخذ موقفاً -ولا سيما الروايات المتعلقة بالعقيدة- مخالفاً لما في «البصائر» للصفار، وليس من

(٦٣) المصدر السابق، ص ١ / ٢٣٨-٢٤٠.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١ / ٢٤٧.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٤.

(٦٦) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٩.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١ / ٢٦٤.

(٧٠) المصدر السابق، ص ١ / ٢٧٢.

(٧١) المصدر السابق، ص ١ / ٢٨٥.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١ / ٣٤٣-٣٤٥.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٥-٣٨٧.

(٧٤) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧.

(٧٥) المصدر السابق، ص ١ / ٤٣٨.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١ / ٣٥٣: Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran.

.hakkında, İbnu'l-Gadâirî (Ricâl, s. 40-41), Necâşî (Ricâl, s. 77-78), Tûsî (Fihrist, s. 65)

(٧٧) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧-٣٨٥: Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf)

olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnu'l-Gadâirî,

(Ricâl, s. 91).

الممكن أن نقول إن «الكليني» الذي كان من أبرز علماء «قم»، الذين اشتهروا بمخالفتهم الغلاة أنه رسم صورة ناجحة لتحديد الأفكار المتطرفة في الروايات وإزالتها، فهذا الوضع يبطل الادعاء بأن عدم تأليف كتاب في الموضوعات في الفترة المبكرة للشيعة، هو اعتقاد أن هذه الفعالية قد تم قيامها من قبل المؤلفين المحدثين مثل «الكليني» وغيره، وأنهم قد قاموا بانتقاء الموضوعات في مجموعاتهم. ومن أهم علماء الشيعة الأخباريين في الفترة الأولى «الصدوق» (٣٨١/٩٩١) الذي حاول تنظيم فهم الإمامية، وسلك مسلكاً يتبنى العقل في أسلوبه. على الرغم من أن العناصر الأساسية لمؤلفاته كانت تتألف من الروايات، ولا سيما تلك التي وردت في سياق تأويل الروايات والمعنى الحرفي لها، فهو يختلف عن «الأخباريين» يبدو أن «الصدوق» يعبر عن انتقاداته للأفكار والروايات المتطرفة بوضوح، ويبنى «الصدوق» آراءه المتعلقة بالتوحيد على آيات القرآن ويفرض الفهم الذي يبقى خارج هذا الإطار الذي يرسمه، ويعده غير مقبول، ويقول: إن الروايات التي تخدم هذا الفهم من الموضوعات، ويعارض بقوة فكرة التشبيه والتجسيم في مدخل كتابه «الاعتقادات» الذي يعتبر الكتاب الأساس في عقيدة الشيعة ووفقاً له فالرواية لو لم تكن موافقة للقرآن الكريم فهي كاذبة، ولو وجدت في مصادر علماء الشيعة^(٧٧). وهذا المبدأ الذي اعتمده «الصدوق» يوافق معيار العرض في القرآن، وهو أحد المعايير الأساسية للنقد النصي، ومن المحتمل جداً أن «الصدوق» الذي سافر عدة مرات إلى بغداد وبقي هنا لفترة من الوقت، أتاحت له الفرصة التعرف على وجهات نظر المعتزلة. كما اعتبر «نيومان» (Newman) موقفه المناهض للتشبيه وتركيزه على التوحيد والعدالة في كتابه «التوحيد» بمثابة انعكاس لتأثير المعتزلة^(٧٨). ويحذر أن نذكر أن رجوع «الصدوق» إلى ظاهرة التأويل في سياق الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة أمر مهم بالنسبة لنا، فيذكر في كتابه «معاني الأخبار» رواية عن خطاب للإمام الثامن علي الرضا (٢٠٣/٨١٩) في مسجد «مروة» وفيها التأكيد على معرفة الإمام ويقول: إنه يجب أن يكون لديه كل المعلومات التي قد يحتاجها لتوجيه الناس إلى الهداية. ووفقاً لتلك الرواية يجب أن يكون الإمام قادراً على الرد عندما يُسأل، ويجب أن يعرف اللغات التي يتحدث بها الناس^(٧٩). ويرى «الصدوق» الذي ينقل هذه الرواية أنه يجب تحديد نطاق تلك المعلومات المعنية^(٨٠). ووفقاً له؛ فإن منشأ معرفة الإمام هو النبي عليه السلام، وأن كل ما يحتاج إليه من المعرفة علمه النبي قبل وفاته^(٨١). ولا توجد أية معلومات إلهية مباشرة للأئمة بعد النبي عليه السلام ومع ذلك؛ فالعديد من الروايات التي نقلها «الصدوق» هي دليل على عدم وجود عائق في الحفاظ على نطاق المعلومات المنقولة من النبي إلى الأئمة واسعاً جداً. وأن لدى الأئمة صحيفة «جامعة» وفيها أساء أنصارهم وأعدائهم حتى يوم القيامة وفيها جميع احتياجات البشرية أيضاً، وطولها (٣٥ م)، ولديهم «الجفر» المكتوب على الجلد، حيث

(٧٨) الصدوق، اعتقاد، (قم: بيامي إمام هادي، ١٣٩١)، ٣-٤. ٤-٣. (Kum: Peyâm-i Imam Hâdî, 1391), 3-4.

(٧٩) Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawîd (٧٩)

.Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111

(٨٠) الصدوق، معاني الأخبار (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)، ص، ٩٥-١٠٢.

(٨١) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٢) المصدر السابق، ١٠٢-١٠٣.

فيه جميع الأحكام الفقهية^(٨٣). والنقطة المهمة هنا أن «الصدوق» لا يرى الأئمة مثل الأنبياء بخصوص تلقي المعرفة من الله مباشرة، فلا يضع الأئمة على قدم المساواة مع النبي، ربما لإغلاق هذا الباب ضد عدد من المفاهيم المتطرفة التي تصوغ وجهات نظرهم حول خصائص الأئمة. فيقول: إن الأئمة ليسوا مخاطبين مباشرة بمعلومات المصدر الإلهي مثل الأنبياء. حيث صرح محقق الكتاب في التعليق «علي أكبر الغفاري» عدم موافقته على هذا الوضع، وأن ما قاله «الصدوق» يتناقض مع الروايات التي كانت لديهم^(٨٤). وكما قال «ابن قبة» يمكن القول: إن «الصدوق» اعترف ضمناً أن الأئمة لا يعرفون الغيب أو على الأقل أن تلك الروايات هي في مصادر «الغلاة» و«المفوضية» فقط.

ومن ناحية أخرى ينقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة القائلة باكتسابها من غير مصدر النبوة. ومثالاً على ذلك يقول في «كامل الدين» و«البصائر» و«الكافية» يلهم إمام العصر معرفة ما سيحدث في هذا العام في ليلة القدر^(٨٥). ويوجد في كثير من كتب «الصدوق» روايات حول الغلو، ويمكن ذكر بعض الروايات منها قصة خلق الأئمة، وعرضهم للمخلوقات كنخبة الله في عالم الأرواح^(٨٦). وقصة ولادة علي وفاطمة الغير العادية^(٨٧). والروايات القائلة إن أرواح الأبرياء تم إنشاؤها قبل بضعة آلاف من السنين^(٨٨). يقول «المعزي»: إنه يستمر نقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة وقوتهم وخلقتهم في خط «الصفار- والكليني- والصدوق» دون اختلاف كبير في المحتوى. والفرق الأكثر أهمية هو قلة عدد الروايات المروية^(٨٩). والفرق الآخر الذي يمكن ذكره بالنسبة لـ«الصدوق» هو أنه يستخدم التأويل كدفاع ضد الانتقادات للروايات ومحاولة تبعيد الروايات التي يمكن تقييمها ضمن نطاق الغلو عن هذا المفهوم. والمعطيات التي حاولنا تقديمها هنا تسمح لنا بالوصول إلى الاستنتاج على النحو التالي: مهد السبيل لظهور الغلاة وإفشاء أفكارهم على أساس دعم علي خاصة في الفترة السابقة التي لم يتم فيها التطوير التنظيمي للثاني عشرية / الإمامية في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، فاستخدمت هذه المجموعات الروايات التي اخترعها وفقاً لأفكارهم وأسندوها إلى أئمة الشيعة من أجل نشر وجهات نظرهم وجمعاً لأنصارهم، وجاءت ردود الفعل الأولية على تلك المجموعات من الأئمة أنفسهم ومن علماء القرن الثالث الهجري مثل «الفضل بن شاذان وابن قبة» وغيرهما، فقد جهوا انتقادات ملحوظة في سياق النقد النصي. وخاصة أن مدرسة «قم» التي كانت فعالة في القرن الرابع الهجري / العاشر

(٨٣) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٤) المصدر السابق، ١١٢.

(٨٥) الصدوق، كمال الدين، ص ٣٠٥.

(٨٦) المصدر السابق، ص ٢٤٠. عيون أخبار رضا، تحقيق، حسين العالمي، (بيروت: مؤسسة العالمي، ١٩٨٤)، ٦١ / ٢ معاني الأخبار، ص ١٠٨.

(٨٧) الصدوق أمالي، (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧)، ١٩٤-١٩٥-٦٩١. (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417).

(٨٨) معاني الأخبار، ص ١٠٨: كمال الدين، ص ٣١٦-٣١٥. Kemâlu'd-dîn, s. 315-316.

(٨٩) Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), s. 15-18.

الميلادي قد لعبت دوراً مهمّاً في هذا السياق، وعارضت أفكار الغلو، وسعت لمحاربة تلك الأفكار وإضعاف ممثليها، وطردهم من مدينة (قم) ووفقاً ل الشيعة، فقد تمت إزالة روايات الغلو في هذه الفترة، وكنتيجة لذلك لا توجد مثل هذه القصص في الكتب الأربعة، وتؤكد المعلومات في المصادر وجود مثل هذا النضال ضد أعضاء الغلاة في «قم»^(٩٠). ومع ذلك فليس من الممكن التأكيد على أنه تم منع إدراج روايات الغلاة نتيجة هذه الجهود؛ لأن المعلومات السابقة تكفي دليلاً على أن روايات الغلاة والمفوضية لم تنزل موجودة حتى في الكتب الأربعة وفي مؤلفات العلماء من مدرسة «قم». وأحد الأسباب الأكثر أهمية في اعتقادنا عدم الفصل بين ما هو داخل في حد الغلاة وخارجه. ونتيجة لهذا؛ لم يتم إقصاء العلماء الأخباريين والغلاة، ولا الخلاص من تأثير أفكارهم، وعندما يتعلق الأمر بمسألة الإمامة، فلا يمكن فيها الحفاظ على نقد المحتوى الخاص بنفس الاجتهاد على سبيل المثال، فليس من الممكن أن نقول: إنه من السهل على أنصار الإمامة أن يقبلوا نفوذ الغلاة على قضايا مثل ما إذا كان على الأئمة أن يعرفوا كل شيء، ويمكن أن يكون هذا الموقف مرتبطاً بمفهوم الإمامة وهو العنصر الأكثر أهمية لدى الشيعة، وبالتالي يصبح من الصعب إظهار موقف موضوعي تجاه الغلاة، ونتيجة لذلك، يبدو أن رواية الغلاة في القضايا المتعلقة بمزايا الأئمة بعيد عن نقد المحتوى، ومن المحتمل جداً أن علماء «قم» لم يرووا أي رواية بسبب موقفهم ضد الغلاة الذين كانوا يعيشون في «قم» في الوقت نفسه. ومن المحتمل أيضاً أنهم أخذوا بعض روايات الغلاة التي وضعوها وأسندوها إلى الأئمة ورواها أشخاص ليسوا متطرفين. ويمكن القول: إن معايير النص لم تستخدم بشكل منهجي، وأن الرواية المشيرة إلى أن رتبة الأنبياء والأئمة فوق مستوى البشر يمكن الاطلاع عليها في المصادر، ومن الواضح أيضاً أن نهج «الصدوق» مختلف عن فهم الأخباريين الكلاسيكيين على الرغم من رواياته الكثيرة عنهم، وقد تبني نهجاً مختلفاً من محتوى هذه الروايات في بعض المواد مثل: علم الأئمة، وحاول حل هذا التناقض من خلال استخدام التأويل بطريقة فعالة، الذي يمكن عده مؤشراً على أنه قد أخذ بعين النظر معايير معينة للمحتوى عند إصدار أحكام حول صحة الروايات. ومع ذلك لا يمكن القول: إنه استخدم المعايير بطريقة منهجية. وواحدة من القضايا الهامة التي لا ينبغي تفويتها هي اختلاف الغلاة والمفوضية في الروايات، ويبدو أن ما يدافع عنه «المدرسي»: من أن وجهات نظر متطرفين الغلاة مثل: إسناد الألوهية إلى غير الله أدى إلى فقدان تأثيرها بمرور الوقت بسبب ردود الفعل الخطيرة التي واجهتها، واستبدلت بهم المفوضية التي نسبت إلى الأئمة صفات فوق مستوى البشر، وأن هذا النهج المخفف من المفوضية قبل لدى الشيعة مع مرور الوقت، وبناء عليه يمكن أن نقول: إن ردود الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى عند الشيعة أدى إلى وجود تقييم أكثر اهتماماً لهذه الأحاديث والروايات، وفي المقابل تم إقصاء تلك الروايات بشكل ملحوظ في الموسوعات الحديثة، ولم تشمل تلك الروايات على أفكار متطرفة كأفكار المغيرية والخطابية اللتين هما أكثر تطرفاً من المفوضية، ولم تجد لها مكاناً في «البصائر» أيضاً، بينما كانت الروايات التي تعكس آراء المفوضية ظلت باقية حتى زمن «الصدوق» ولكن بدأت تقل على مر الزمان.

(٩٠) علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة مركزي دراسة الكوفة (٢٠١٤)، ١، ٣٤.

٢. تطوير نقد النص بين القرن الخامس والثالث عشر:

أصبحت «الأخبارية» بعد نهاية فترة الأئمة مهيمنة حوالي القرن ونصف القرن، وفي نهاية القرن الرابع الهجري، تم استبدال «الأصوليين» بالأخباريين وقد وجدوا فرصة تطوير مريحة خلال فترة (٩٤٥ / ٣٣٤ - ١٠٥٥ / ٤٤٧). وفي عهد «البويهيين» والفترة التي بعدها حافظ الأصوليون على هيمنتهم.

وفي هذا المطلب سيتم محاولة الكشف عن التطور في الدور المعطى لمعايير النص في تقييم الروايات من خلال الانتقال إلى فهم إجرائي، ونحن نعتقد أن فحص هذه العملية الطويلة في فترات مختلفة وفقاً لخصائصها سيجعل من السهل تحليل التطور في سياق النقد النصي بشكل صحيح.

١.٢. مدرسة الأصوليين البغداديين ونقد النص المستند على القرينة:

الشيخ مفيد (ت: ٤١٣ / ١٠٢٢) والشريف المرتضى (ت: ٤٣٦ / ١٠٤٤) والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ / ١٠٦٧)، كانوا يعيشون في بغداد في عهد البويهيين الذي يمكن عده ألمع فترات الشيعة في مختلف المجالات العلمية والإدارية في القرون المبكرة، فهؤلاء العلماء لعبوا دوراً مهماً في الفعاليات العلمية الشيعية ما أدى إلى تنظيم الفهم الإجرائي، ووفقاً للباحث المعاصر ستيوارت (Stewart) فإن النظام القانوني الشيعي قد اكتسب المكونات الأساسية والخصائص الضرورية له من التقاليد القانونية السنية، وبدأت هذه العملية قبل «الغيوبة الكبرى». وخير شاهد على ذلك أن «الكليني» (ت: ٣٢٩ / ٩٤١) ألف كتابه «الكافية» وفقاً لتخطيط المحتوى القياسي للفقهاء السني^(١١). ويشير «واط» (Watt) إلى أن ذلك من أهم مؤشرات الهيمنة السنية في الفكر الإسلامي^(١٢). ولكن لا يمكن القول: إن هذا التأثير السني كان موجوداً منذ المراحل الأولية في مقاربة الشيعة للروايات في مصادرها الخاصة؛ لأن العلماء المؤسسين من «مفيد والمرتضى والطوسي» أخذوا في مناقشة الروايات بعض المعايير للنص من قبول الروايات أو رفضها بدلاً من الإسناد، فيختلف هذا الوضع عن مفهوم «الحديث السني» الذي تمحور حول الإسناد في الفترة نفسها.

وأفاد «مفيد» الذي أحضره والده إلى بغداد في سن مبكرة لملازمة دروس علماء الشيعة والسنة في تلك الفترة، ويعد «مفيد» أحد أوائل علماء الشيعة الذين تلقوا دروساً من علماء الطائفتين^(١٣).

ويشير استخدام العالم الأصولي «مفيد» الأخبار إلى أن تقديم علماء مدرسة المعتزلة بالبصرة بالمبادئ الكلامية كان لها مكان مهم في تشكيل فهم الحديث عند الأصوليين. ويشير «مفيد» إلى معايير قبول أو رفض

Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (٩١) (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

.W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278 (٩٢)

Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. أyrıntılı bilgi için bkz.: (٩٣)

Halil Ibrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s.

.55-61, 98-114, 129-165

محتوى الروايات في مؤلفاته المختلفة. ووفقاً لمفيد الذي ذكر في آخر كتابه «التذكرة بأصول الفقه» نوعين من الروايات التي يمكن استخدامها كحجة في الدين وهما الأخبار المتواترة والأخبار المدعومة بالقرائن. فالمتواتر ما يرويه جمع لا يسوغ العقل اتفاقهم على الكذب، والمدعومة بالقرائن هي رواية الأحاد ولكن يدعمها العقل أو العرف أو الإجماع^(٩٥).

والقضايا التي نقلها «مفيد» عن الشيخ «الصدوق» حول خلق أفعال العباد مهمة من حيث الكشف عن انتقاد «مفيد» بشكل عام، فينتقد «مفيد» الرواية من كلتا الناحيتين ناحية النص والإسناد. ووفقاً لـ «مفيد»، فإن الروايات غير المعمولة بها فيها إشكال، كما أن معرفة شيء ما وفقاً للغة العربية لا يعني إنشائه، ومن الواضح أن قبول تلك الروايات يتناقض مع القرآن^(٩٦)؛ لأنه قال في معرض البيان في نهاية هذه القضية، إن القرآن مقدم على الأحاديث، ولا بد أن تعرض الروايات كلها على القرآن صحيحة كانت أو سقيمة، ومن الواضح أن «مفيد» أيد هذه الفكرة. وفي هذا السياق يقول فيما ينقله عن الإمام «علي الرضا» أنه سئل عن أفعال العباد هل هي مخلوقة أم لا؟ فأجاب الإمام بأن هذا مخالف لآية ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]؛ لأن الله لو كان خالقاً لأفعال العباد ما تبرأ منها^(٩٧). وأخذت بعض الروايات المتعلقة بالفقه أيضاً نصيبها من انتقادات «مفيد»، ففي الرسالة التي كتبها «مفيد» لأهل «الموصل» يحاول دحض وجهات نظر بعض الناس الذين ذكروا في كتبهم بعض روايات «الصدوق» و«الكليني» كـ: «صوم رمضان في السنة ثلاثين يوماً دون استثناء». يذكر «مفيد» أنها روايات شاذة ومنتقدة من حيث الإسناد^(٩٨)، ويقول: إن تلك الروايات تتناقض مع القرآن والسنة والإجماع، وكذلك تتناقض مع نتائج حسابات من يحددون الوقت من المسلمين وغيرهم^(٩٩). ويكشف تأكيد «مفيد» على صحة السند بالإضافة إلى النص عن وجود نظام إسناد في مؤلفات الشيعة في ذلك الوقت. وخصوصاً في القرن الرابع هـ/ العاشر م. مثل كتاب «الكافية» لـ «الكليني».

وتأليف بعض كتب الجرح والتعديل يشير إلى أن الإسناد كان معياراً لصحة الحديث في ذلك الوقت، ولهذا فإن تركيز علماء الأصوليين المؤسسين في تلك الفترة على النص لا يعني أن نظام الإسناد في الشيعة لم يتم تطويره في ذلك الوقت، وموقف «المرتضى» - وهو من طلاب «مفيد» ومن أبرز علماء الأصوليين - تجاه خبر الأحاد أنه لا - يكون حجة في الدين، ومن الممكن أن تجد آراءه في «رسالته»، وفيها الجواب على سؤال «الموصلين» عنه في قبول علماء الشيعة خبر الأحاد من الرواة الثقات حجة في الأحكام الشرعية؟ فيقول: إنّه ليس من الضروري الرجوع إلى تلك الروايات التي تكون مشبوهة حول قضايا مشهورة معروفة، لأنه لا تقبل الروايات غير المتأكد من ثقة روايتها ولا تكون حجة في موضوع الإيذان والأحكام الشرعية^(١٠٠). وفي «الرسائل»

(٩٤) مفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي (النجف: ١٩٩٣)، ص ٤٤-٤٥.

(٩٥) الصدوق، الاعتقاد.

(٩٦) مفيد تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسيني درجاوي، قم، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٤٢-٤٥.

(٩٧) الكليني، الكافي ٤/ ٢٨-٢٩.

(٩٨) مفيد، جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٢١-٢٢.

(٩٩) مرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥، ص ٢١٠-٢١١.

يشير «المرتضى» إلى بطلان العمل بخبر الآحاد بسبب ضعف السند فلا يوثق بخبر الآحاد؛ لأنه لا بد من الحكم على راوي خبر الآحاد بالعدل قبل وجوب العمل بخبره، والعدل يتطلب الاستقامة في العقيدة، ولكن مع ذلك تم نقل معظم الروايات الفقهية من منتسبي «الواقفية والغلاة ومدعي الحلول والخطابية والمخمصة» ومع ذلك فإن أكثر أهل «قم» من الجبرية والمشبهة، وكأنه لا توجد أية رواية محمّية من تأثير الواقفية أو الغلاة من حيث النص أو الإسناد، فلا توجد أية مشكلة في نقل هؤلاء.

وأما الخبر المتواتر، فالعدالة الفردية غير مطلوبة فيه، ويجب «المرتضى» عما تمّ التخلي عنه من خبر الآحاد فيقول: تكفي الأخبار المتواترة في معرفة الضروريات، وتستند بعض الأحكام على إجماع الأئمة^(١٠٠). على الرغم من موقفه القوي تجاه خبر الآحاد، يبدو أن لدى «المرتضى» بعض التوضيحات حول كيفية الاعتماد على خبر الآحاد في سياق محدود. والذي يهمننا هنا هو موقف «المرتضى» الذي يعطي الأولوية للنص في هذه المرحلة ويشير «المرتضى» إلى نقطة الانطلاق لقبول أخبار الآحاد أو إنكارها، فيقول: إن قبول خبر الآحاد أو رفضه أمر يتعلق بالدليل هل هو في صالحه أو ضده^(١٠١). ووفقاً له، فلو كانت الرواية معارضة للأدلة يمكن التوفيق بين الأدلة وبينها، وهذا التوفيق يتم بتخصيص العام وتفصيل المجلد وغيره من الطرق، ولكن خبر الآحاد لا محالة أنه ربما يتناقض مع القرآن، ولا يمكن التوفيق بينهما، فيجب إخضاع كل الأخبار لهذه العملية، ويجب تطبيق ذلك بواسطة الأدلة والحجج العقلية، ولو لم يمكن التوفيق بين الأخبار والأدلة الأصلية فلا حاجة إذن للتعامل مع هذه الرواية بل لا بد من ترك الرواية جانباً^(١٠٢). ويذكر «المرتضى» خبر الآحاد قليلاً جداً في «أماليه» على عكس «الصدوق ومفيد والطوسي» فلا ينظر إلى تلك الأخبار من حيث الإسناد بل يلجأ إلى طريق التأويل حسب مقتضى القرآن والأدلة العقلية، وطريقه الخاصة بالنسبة لقبول تلك الروايات أو رفضها يرجع إلى ما إذا كان يمكن تفسيره وفقاً للقرآن أو الأدلة العقلية أم لا، فالرواية مقبولة إذا كانت مناسبة للأدلة الأصلية أو يمكن تفسيرها وفقاً لها^(١٠٣). فموقف «مفيد والمرتضى» تجاه نقد النص مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجهة نظرهما للرواية، فمع أنها متفقان على أن خبر الآحاد لا يفيد يقيناً، إلا أن المرتضى له موقف واضح تجاه تلك الروايات بالنسبة لـ «مفيد» ومن الممكن التحقق من ذلك في مؤلفات كلا العالمين، ومع أنّ «مفيد» ينتقد خبر الآحاد ويقول إن الرواية التي لا تتناسب مع المعايير الأساسية للنص لا يجب قبولها، وأنه بصفته عالماً أصولياً يقول: لا يمكن عدّ تلك الروايات كأساس في أمور العقيدة، فإنه يذكر في مؤلفاته كثيراً من تلك الروايات في موضوع الإمامة والقضايا المتعلقة بها^(١٠٤)، ويشير إلى أنه لا يمكن التسوية العقلي لبعض الروايات المتعلقة بالإيمان؛ لأن موضوع الإيمان إنما يتمّ تسويغه بالأدلة السمعية، ويمثل لهذا بعدة أمثلة، ومنها ما ذكره في «الأمالى والإرشاد»

(١٠٠) الذريعة إلى أصول الشريعة، «قم» مؤسسة الإمام صادق، ص ٣٠٩-٣٣-٤٢: مرتضى، الرسائل، ص، ٣١٨-٣٢٣.

(١٠١) مرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية، ١٩٥٤، ص ١/٣٤٠-٣٤١.

(١٠٢) مرتضى، الأمالي، ص، ٣٥٠-٣٩٦.

(١٠٣) مرتضى، الأمالي، ص، ٥٠-٥٣-٣٤٢.

(١٠٤) مفيد، التذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣، ص ٤٤-٤٥.

ووفقاً لطريقته الخاصة فمن الواضح أنه يشترط أن تكون الروايات مدعومة بعدد من القرائن حول النص في القضايا المذكورة، لأن موافقة المحتوى للقرآن وغيره يخرج رواية الأحاد عن نطاق الأحادية ويجعلها صالحة في موضوع الإيمان، وأما «المرتضى» فإنه بالنسبة لـ «مفيد» تجنب - ولا سيما فيما يتعلق بالقضايا الاعتقادية - سرد خبر الأحاد وما ذكر منها إلا القليل، فمن الممكن أن نقول: إن العامل الرئيس عند «المرتضى» في قبولها أو رفضها هو النقد النصي، وهذا يشكل عنده أسس مناقشة الروايات، ومن الممكن أن نقول: إن هذا هو أحد العناصر الأساسية التي تميز نهجه عن نهج «مفيد» على الرغم من أن «مفيد» يؤكد على أن يكون النص مدعوماً بالقرائن في قبول الروايات أو رفضها، فهو لا يتجاهل تماماً عامل الإسناد. وبنظرة فاحصة على ما كتب في «الإرشاد» لـ «مفيد» و«الشافعي» لـ «المرتضى» لتبرير فهم الإمامة من قبل المؤلفين فإن الروايات في كتاب «مفيد» ذات أهمية للغاية مع وجود روايات للغلاة في كتابه^(١٠٥). وأما «المرتضى» فيبدو أنه أكثر إعراضاً عن الروايات الضعيفة والمتسببة للغلاة. وقد ادعى «الطوسي» الذي كان لديه نهج أكثر اعتدالاً عند المقارنة مع «المرتضى» أن خبر الأحاد قد يكون حجة في القضايا الفقهية، وفصل «الطوسي» في «عدة الأصول» موضوع خبر الأحاد، ودرس الموضوع تحت أبواب: أدلة حجية خبر الأحاد في الدين، وأنواع خبر الأحاد، وشرط العمل بخبر الأحاد^(١٠٦).

وفي مقدمة «الاستبصار» للطوسي وهو من الكتب الأربعة عند الشيعة، هناك معلومات حول أنواع الأخبار وشرط العمل بها، فعلى هذا ينقسم الخبر إلى قسمين: الخبر المتواتر والخبر غير المتواتر، فالخبر المتواتر هو ما يفيد المعلومات اليقينية، ويكون العمل به من ضرورياً. وغير المتواتر قسماً منه ما يفيد اليقين مثل المتواتر بالطريقة نفسها وهو المدعوم بالقرائن فيكون العمل به ضرورياً، والقرائن التي تدعم الخبر كثيرة، ومتنوعة منها: مطابقته للأدلة العقلية وللقرآن والسنة القطعية والإجماع، فمطابقة الخبر لواحد من هذه المصادر يجعل الخبر صحيحاً، ويجب العمل به^(١٠٧)، ويذكر «الطوسي» هذه القرائن الأربع في كتابه «عدة الأصول». فيذكر في سياق الأخبار الكاذبة أن إحدى الطرق التي يكون فيها الخبر كاذباً هي أن يعارض واحدة من هذه الأربع^(١٠٨). ووفقاً لـ «الطوسي» فإن القرائن التي تشير إلى صحة محتوى خبر الأحاد هكذا:

١. مطابقته الأدلة العقلية، فيمكن أن تحتوي رواية على الحظر والإباحة أو التوقف، فإذا لم يكن هناك دليل يعارض خبراً حول الحظر، فمن الضروري التعامل معه، وكذلك الخبر الذي يحتوي على الإباحة والتوقف.
٢. مطابقته النص من حيث الخصوص والعموم والدلالة والفحوى، فكل واحد منها دليل على صحة الخبر.
٣. مطابقته الخبر المتواتر، فمطابقة محتوى رواية الأحاد للخبر المتواتر دليل قطعي على العمل به.
٤. مطابقته إجماع الفرقة المحقة مذهب الشيعة^(١٠٩). فيشير الطوسي إلى أن مطابقة الخبر القرآن يعنى كونه موافقاً

(١٠٥) مفيد، الإرشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥، ص ١٠٣٥ / ٢ / ٢٢٥.

(١٠٦) الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧، ص ١٠٥٥ / ١٦٣ : "Īmāmiyye Şīas'na Göre".

Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), Marife Bilimsel Birikim, 28/2 (2014): 63-84.

(١٠٧) الطوسي، الاستبصار، النجف، ١٣٧٥، ص ١٠٣ / ٥.

(١٠٨) الطوسي، عدة، ص ١ / ٩٢.

(١٠٩) المصدر السابق، ص ١٠٤٣ / ١٤٥.

ظاهر القرآن وعمومه والتوافق مع محتواه، وكذلك مطابقة السنة، وينص «الطوسي» على أن هناك بعض الجدل حول مفهوم العام.

وفي هذا السياق قال بعض العلماء: إنه لا يمكن العمل بظاهر نص يحتمل التخصيص. و«الطوسي» يقبل هذا الرأي^(١١٠). فيجري نفس الأحكام على ما يدخل في «فحوى الخطاب» ولو لم يتم التعبير عنها صراحة، ويمثل «الطوسي» بآية ﴿فَلَا تَقْتُلْ لَهُمَ أُنْفُسَهُمْ﴾ [الإسراء: ٢٣] حيث يدخل في نطاق بيان الكلمة «أف» فينطبق التحريم على بعض التصرفات أيضاً مثل الضرب والشتم من المعاملات التي هي أكثر أذى من الغضب.

ويذكر «الطوسي» في «العدة» موضوع «دليل الخطاب»، وينص على أن هذه القضية أثارت الجدل بين الأصوليين. وعلى هذا فبعض العلماء ومن بينهم الشافعي يقولون: إن الحكم المنصوص عليه في سياق حدث ما ينطبق أيضاً على حالات أخرى حيث كانت العلة جارية فيها أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك، فإن عكس النص هو أيضاً عكس مفهوم المخالفة. والمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم هو يعني أن حكم المنطوق غير صالح للتطبيق على المسكوت عنه لعدم توفر بعض الشروط المعتبرة في الحكم، وما يسمى بـ«مفهوم المخالفة» في الفقه الإسلامي، فإنها قد قبلت من كثير من العلماء السنيين كطريقة لاستنباط الأحكام^(١١١).

ومن العلماء من لا يقبل المفهوم المخالف كدليل للأحكام ويتبنى «الطوسي» والمرضى» هذا الرأي^(١١٢). وبعد أن ذكر «الطوسي» القرائن يضيف نقطة مهمة وهي: أن القرينة لا تدل على صحة الرواية وإنما على محتواها فقط، فعلى الرغم من أن محتوى الرواية توافق مع هذه القرائن، فمن المحتمل أن تكون موضوعه، وأما إذا كانت رواية خالية من القرائن فهي خبر آحاد لا غير. فالخبر من هذا القبيل لو كان معارضاً للقرآن والسنة والإجماع فلا بد من تركه، ولو لم يكن معارضاً لواحد مما سبق، فينظر هل هناك خبر آخر معارض له أم لا، فإن وجد ف يرجع إلى أسباب الترجيح^(١١٣). ويتناول «الطوسي» قضية التعارض بين الأخبار وطرق الترجيح فيقول: إذا كان أحد الخبرين موافقاً للقرآن والسنة والآخر مخالفاً فيترك هذا ويعمل بالأول، وإذا كان أحدهما موافقاً لإجماع مذهب الحق فيرجح الموافق للإجماع، وإذا لم يكن سبب الترجيح أحد هذين الأمرين، فينظر إلى رواة الخبر فيؤخذ العدل ويترك الآخر، ولو لم يكن فرق بين رواة الخبرين من حيث العدد والعدالة فيؤخذ بما يوافق كلام العامة ويترك الآخر^(١١٤). ومن المهم جداً تركيز «الطوسي» على احتمال أن يكون الخبر موضوعاً حتى لو كان مدعوماً بالقرائن. ويشير هذا إلى أن هناك تحفظات عند «الطوسي» بادئ ذي بدء، والسبب الرئيس في هذا هو عدم ثقة «الطوسي» بكيفية نقل الروايات، وخاصة اعتماده في الروايات على القرائن وليس على السند إشارة إلى ما أشرنا إليه.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦.

Zekiyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye (١١١)

.Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31

(١١٢) الطوسي، ص ٤٦٧-٤٧٠.

(١١٣) الطوسي، ص ٤١-٥١.

(١١٤) الطوسي، ص ٤١-٤٨.

٢, ٢ مكتبة «الحلة» الأصولية وتقليل تأثيرها:

قد بدأت عملية قبول الإسناد كمعيار لخبر الأحاد عند العلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥) وشيخه أحمد بن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) وازدياد التأثير السني في هذه الفترة الانتقالية، وما لا شك فيه في هذا الصدد، أن المتأخرين من «الأخباريين» انتقدوا الأصوليين المتبعين نهج العلامة «الحلي» واتهموهم بتكليف المنهج السني مع المذهب الشيعي^(١١٥). ونعتقد أن دراسة العملية بين الشيخ الطوسي وشيخه من خلال تطبيق المنظور التاريخي ستسهم في توضيح القضية، فموازن القوى المتغيرة في تلك الفترة كانت تحت تأثير جوانب عديدة.

في الوقت الذي عاش فيه الطوسي كانت نهاية دولة بني بويه وإعادة الهيمنة للعباسيين الذين أعادوا للسنة مكانتهم، مع توقف الأنشطة العلمية للشيعة، واستمر الوضع حتى «ابن طائوس»؛ لأن النتائج العلمي ووجهات النظر التي طرحت خلال هذه الفترة لا يمكن أن تتجاوز استنساخ ما تقدمت به مدرسة بغداد الأصولية، ومن المتوقع أن تظهر الإدارة السنية العباسية موقفاً أكثر اضطهاداً للشيعة بعد أن تم تحريرها من تهديد بني بويه، ومن المحتمل جداً في هذه الفترة (٤٤٧ / ١٠٥٥ - ٦٥٤ / ١٢٥٦)، أن علماء الشيعة الذين لا يستطيعون الحفاظ على أنشطتهم العلمية ولا يستطيعون الأداء بفاعلية في المناطق التي يهيمن عليها العباسيون والسلاجقة تأثروا بالأنشطة العلمية التي قام بها السنة، ويمكن القول: إن هذا التأثير قد لعب دوراً هاماً في التغيير في فهم طريقة الحديث. وقد أدى صراع السلاجقة وكذا المدارس «النظامية» التي أقيمت في هذا السياق ضد البويهيين والفاطميين إلى تعزيز موقف أهل السنة تجاه الشيعة^(١١٦).

ونرى أن علماء الشيعة الذين كانت لديهم الفرصة لمراقبة طريقة أهل السنة المهيمنة في المنطقة عندما وصلوا إلى بيئة علمية حرة في عهد «الإلخانيين»^(١١٧) انعكست هذه الملاحظات وخاصة في فهم تقاليد الحديث، ويمكن أيضاً عدّ طريقة الحديث المستند على الإسناد في فترة تقليد الحديث كنتيجة لهذا.

نقد النص عند ممثلي نهج مركز الإسناد: ابن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) والعلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥):

من المقبول أن ابن طائوس هو أول من قام بتصنيف رباعي لخبر الأحاد في الشيعة^(١١٨). ومن العلماء من يقول إن أول من صنف هو تلميذه الحلي^(١١٩). ووفقاً لهذا التقسيم؛ فخبر الأحاد يكون أحد هذه «الصحيح والحسن والموثق والضعيف» وما كتبه ابن طائوس في «حل الإشكال في معرفة الرجال» أهم مؤشر على أن ابن

(١١٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ٢٥٩/١٤٠٩، ٣٠، كاشاني، وافي، اصفهان، منشورات مكتبة

الإمام، ١٤٠٦، ص ١٤-١٥. أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ص ١٢٣-١٢٤.

(١١٦) Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), s. 232-234.

(١١٧) İlhanlılar dönemi Moğol-Şia ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Newman, *Twelver Shiism*

Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam, (Edinburgh University Press, 2013), s. 122 vd.

(١١٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣، ٣ / ١٩٠.

(١١٩) محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، ص ١٠٩.

«طاوس» قد ركز على الإسناد، وبهذا العمل أصبح ابن طاوس «أول من جمع خمس مؤلفات للرجال في كتاب واحد»^(١٢٠). وأن مفهوم الحديث قد استقر مع ابن طاوس على الإسناد، وأنه قد تبدلت المعايير في سياق النص بالمعايير حول الإسناد، وعندما نظر إلى تطبيقات العلامة «الخلي» نرى أن القرائن الدالة على المحتوى لم تعد محسوبة بين المسائل المعتبرة بها في خبر الأحاد، ويشير العلامة الخلي إلى الشروط المتعلقة بالأخبار بدلاً من القرائن المرتبطة بالمحتوى، ويقول في كتابه «مبادئ الأصول» أن خبر الأحاد حجته مقبولة عند الأمة، ويذكر شروط راويه وهي: العقل والبلوغ والإسلام والعدل والضبط^(١٢١). ويقسم المؤلف أخبار الأحاد تحت عنوان الأخبار المردودة تقسيماً مختلفاً؛ فالقسم الأول: المحتوى العقدي، ففي هذه الحال لو لم يوجد دليل قوي يدعم مضمون الخبر ينبغي رفضه، والقسم الثاني: المحتوى العملي فإذا كانت هذه الروايات تدور حول القضايا العامة المتعلقة بعموم البلوى فإن قبولها ضروري^(١٢٢). وفي هذا التقسيم يفرق العلامة بين الروايات العقدية والعملية، فالروايات العقدية اشترط لقبولها موافقة محتواها العقل والكتاب والسنة والإجماع، وأما الروايات الفقهية والعملية وخصوصاً في قضايا عموم البلوى فافتقدت بصحة الإسناد فقط^(١٢٣). ويتناول العلامة حالة تعارض الروايات فيقول: يجب ترجيح على الإسناد وما رواه أكثر عدداً أو أكثر علماً من غيره، وإضافة إلى هذا قال: يجب أن تكون الرواية باللفظ لا بالمعنى، وألا تكون مكية بل مدنية^(١٢٤). وأن تكون ألفاظها صريحة ليست مغلقة، ويقول: يجب قبول الروايات المعمولة بها من قبل بعض العلماء على تلك التي لم يعمل بها^(١٢٥). وعند التأمل في كتاب «مختلف الشيعة» نرى أن نقد الإسناد أصبح الطريق الرئيسة في تقييم الروايات؛ فهناك العديد من الروايات التي يرفضها تماماً مع انتقاده للإسناد، أو لم يتصل إسنادها بالأئمة^(١٢٦). وهناك أيضاً روايات في سندها الغلاة^(١٢٧). ومع ذلك لا يمكن القول: إنه في نهجه لم يمارس النقد للنص تماماً^(١٢٨). ويكشف عن تصريحات حول بعض الروايات المتعلقة بالغسل فيفهم منها أنه يمكن قبول الروايات أو رفضها حسب معايير النقد النصي، وبناءً على حال وجوب الغسل وفقاً للقرآن والإجماع فلا تقبل الروايات التي تفيد عكس ذلك^(١٢٩). وفي بعض الأحيان يراجع العلامة الأدلة العقلية ومنه «براءة الذمة» فيدعي أن غسل الإحرام ليس بواجب ويقول: إنه يجب أن تؤخذ براءة الذمة كأساس هنا؛ لعدم وجود نص بخلافه، ويحمل الوجوب الوارد في بعض الروايات على الاستحباب^(١٣٠). وطريق نقل الاختلاف في «مختلف الشيعة» ذكر الحكم المشهور أولاً

(١٢٠) فهذه الكتب: الرجال للنجاشي، المعرفة للكاشاني، الرجال وفهرسته للطوسي، والضعفاء لابن غدائري.

(١٢١) الخلي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤، ص ٢٠٦.

(١٢٢) Mustafâ Bakır, "Umümü'l-Belvâ", TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155

(١٢٣) الخلي، مبادئ الأصول، ص ٢٠٩-٢١٠.

(١٢٤) ويبين سببها بقلة الروايات المكية.

(١٢٥) الخلي، مبادئ الأصول، ص ٢٣٨-٢٣٤.

(١٢٦) الخلي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣، ١، ص ٢٢٨.

(١٢٧) الخلي، مختلف الشيعة، ١/ ص ٢٣٨-٢٤٩-٢٥٧-٢٨٠.

(١٢٨) المصدر السابق، ١، ص ٣٤٩.

(١٢٩) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٠) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

ثم يذكر بعده الاختلاف المشهور لعلماء الشيعة وفي النهاية يذكر رأيه حول المسألة، ويحمل الروايات التي تخالف رأيه في المسألة على الاستحباب^(١٣١). ومن اجتهاداته حمل الرواية المخالفة للرأي الشهير على التقية^(١٣٢). ومنها تفضيله الرواية المرسله لشيوع العمل بمضمونها على رواية مرسله أخرى بلا نقد لإسنادها^(١٣٣).

والنقطة البارزة في اختلاف الحلي مع «الطوسي» هي توجهه إلى الإسناد كمعيار أساس في قبول الروايات المتعلقة بالفقه أو رفضها.

٣, ٢. مدرسة جبل عامل وتشويه النقد النصي:

كانت إحدى أهم مراكز العلوم بعد قرنين تقريباً من فترة التوقف التي جاءت بعد فترة الأصوليين المؤسسين (٤١٣ / ١٠٢٢ - ٤٦٠ / ١٠٦٧) فبعد مدرسة «الحلة» في لبنان، التي كانت في عهد «الإخانيين» أصبحت مدرسة جبل «عامل» أهم مركز من مراكز العلوم على يد شمس الدين محمد بن مكّي الشهيد الأول، (ت. 786 / 1384) ويمكن القول: إن ضعف مدرسة «الحلة» في نفس الفترة كان سبباً فعالاً في الارتفاع السريع لمدرسة جبل «عامل»^(١٣٤) يقول الشهيد الأول: «يجب أن يكون في خبر الأحاد بعض الشروط المتعلقة بالمحتوى، لكي يتم قبوله بالإضافة إلى شروط السند، ويذكر الشروط الواجب وجودها»^(١٣٥). وقد سلط الضوء على القضايا المتعلقة بالنص كمعيار لقبول أو رفض الروايات في تحليله لأخبار الأحاد على الرغم من تلقيه العلم في مدرسة «الحلة» وقد أشار مراراً إلى مفهوم الشهرة كمعيار لنقد النص، وولفت النظر إلى أن الأئمة استخدموا الممارسة الشهيرة كمعيار في قبول الأخبار أو رفضها^(١٣٦). ويؤكد زين الدين بن علي وهو الذي لديه موقف شديد جداً حول الروايات المتعلقة بالفقه أنه من الخطأ الإفتاء وفقاً لمحتوى الروايات، ولكنه كما لم تطبق الدقة نفسها على روايات فضائل الأعمال، بل قال إن الأغلبية قررت قبول هذه الروايات، ويضيف بموافق الأغلبية؛ لأن تلك الروايات تحمّد مصالح الناس^(١٣٧). ومنها: من أتاه خبر في فضائل الأعمال فعمل به إيماناً بالله واحتساباً لثوابه أعطاه الله الثواب ولو لم يكن الخبر صحيحاً^(١٣٨). ووفقاً لهذا التسامح لا بأس بقبول الروايات الضعيفة السند والعمل بمضمونها^(١٣٩). ويقول الشهيد الثاني في مقدمة كتابه «الاستقصاء» شرح «الاستبصار» للطوسي: «الخبر على قسمين: متواتر وغير متواتر، وغير المتواتر أيضاً على قسمين ما هو مدعوم بالقرائن وما هو غير مدعوم بالقرائن، فيناقش الشهيد الثاني ما قبله «الطوسي» من موافقته للعقل والكتاب والسنة والإجماع

(١٣١) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٢) المصدر السابق، ١/ ص ٢٩٧.

(١٣٣) المصدر السابق، ٢/ ص ٣٨-٣٩.

(١٣٤) جعفر المهاجر، الهجرات العالمية إلى إيران، في العصر الصفوي، بيروت، دار الروضة، ١٩٨٩، ص ١٠٨.

(١٣٥) الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩، ١/ ٤٨-٤٩.

(١٣٦) المصدر السابق، ١/ ٥١-٥٢-١٩-٤٢٠-٤٤٤.

(١٣٧) الشهيد الثاني، الرعاية، ص ٩٢-٩٤: شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١، ص ٢٩-٣٠.

(١٣٨) الكليني، الكافي، ٢/ ص ٨٧: مجلس البحار، ٢/ ص ٢٥٦.

(١٣٩) Ali Ekber Kelanterî, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen", *Pejûheş-e Ulûm-i Islâmî* 17 (2010)

تحت عناوين مختلفة، وأهم المشكلة في سياق هذه القرائن غموض المتن؛ لأنه ليس من الواضح ما هو المقصود بموافقة العقل؛ لأن الدليل العقلي نوعان: الأول هو دليل غير تابع للنص مثل البراءة الأصلية. والثاني ما هو تابع للنص مثل: الأمر بشيء يدل عقلاً على النهي عن ضده، وتوجد مشكلات مشابهة لقرينة الموافقة القرآن؛ لأن دلالة القرآن منها ما هي ظنيّة، وكذلك القول بالنسبة للسنة أيضاً^(١٤١). ومما اعترض على العلماء في مدرسة «جبل عامل» أنهم بمعارضتهم لسيطرة الاجتهاد على الفقه وتركيزهم على العمل بخبر الأحاد أعدوا أسساً ذهنية للأخباريين المنهجيين الذين ستظهر بعد فترة قصيرة^(١٤٢). واتخذ الشهيد الثاني من القرن الرابع الهجري خطوة على أساس الخطة النظرية، نحو النقد النصي الذي كان موجوداً عند الأصوليين، وبهذه الخطوة ضعف موقف الأصوليين من الأخباريين، وحسب رأينا أن هذا الأمر أدى إلى اكتساب روايات الغلو مكانة فعالة لدى الشيعة؛ لأن انتقادات النص المطبقة في سياق معايير مختلفة داخل الشيعة منذ القرون الأولى، لها وظيفة مهمة تفصلها عن نقد النص المطبق عند أهل السنة، ويلاحظ أن نقد النص عند أهل السنة مستخدم بطريقة فعالة في نطاق المصادر الفقهية التي تم فيها الكشف عن الروايات الضعيفة خاصة في القرون الأولى، وأما لدى الشيعة فلم تكن هذه الممارسات حتى قبل ثلاثين عاماً^(١٤٣). والنقطة التي نريد التأكيد عليها هنا هي أن ما حدده مؤلفو الكتب الأربع كـ"الكليني والصدوق" الذين قبلوا وجود الروايات الضعيفة كان كحاجز أمني ضد الروايات الموضوعية وذات الغلو، ويمكن القول: إن إضعاف نقد النص مع الشهيد الثاني قد مهد الطريق لاستخدام الروايات الضعيفة في الكتب الأساسية مثل "الكافي"، فقد أهمل في فترة الأخباريين المنهجيين وضع معايير النقد إلى حد كبير سواء في النص أو في السند، ومن الواضح أنه لا يمكن ذكر أي نشاط نقدي مهم في هذه الفترة. ومع ذلك ونتيجة لتشويه سمعة نقد النص والسند، عادت آراء الغلو والروايات الضعيفة بشكل جلي، ولا ننسى أن بعض العلماء الأصوليين نقدوا النص في سياق بعض الروايات^(١٤٤).

النتيجة:

تظهر المعطيات التي تم الحصول عليها في دراستنا أن الشيعة الإمامية والإثني عشرية، استفادوا من معايير النقد النصي في قبول الروايات أو رفضها باستثناء الفترات القصيرة خلال العملية التاريخية التي ناقشناها، ولكن المعايير المستخدمة اختلفت بشكل دوري. فقد أدى رد الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى إلى تقييم أكثر دقة للروايات التي تسربت إلى الأصول، والتي كانت من مصادر الفترة المبكرة للشيعة، وتم تفنيد تلك الروايات إلى حد كبير خلال ممارسة تأليف مجموعات الحديث واسعة النطاق. وهذا الوضع يدل على وجود

(١٤٠) الشهيد الثاني، الاستسقاء، ١/ ص ١٣-١٨-٢٩.

(١٤١) Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; (١٤١)

Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel

.Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173

(١٤٢) Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Ĥasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidî

.Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120

(١٤٣) الحر العامل، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دارالكتب العلمية، ١٤٠٠، ص ١٢٤-١٢٥-١٣٨-١٤٢.

نهج نقدي ركز على النص في الفترة المذكورة. ومع ذلك ترى أن هذه الفعالية كانت عبارة عن استهداف الروايات ذات الغلو، ولا يمكن أن تجرد الروايات التي تحتوي على أفكار متطرفة مكانها هنا، كتلك المجموعات المتطرفة أكثر من المفوضية مثل: المغيرية والخطابية. في حين بقيت الروايات التي تعكس آراء المفوضين في المصادر رغم أنها كانت متناقضة، ويلاحظ أن هناك ثلاث طرق مختلفة ظهرت في مرحلة النقد النصي في الفترة بين القرون الخامس / الحادي عشر - والحادي عشر / السادس عشر. الأول هو النهج الذي اعتمده العلماء الأصوليون مثل الطوسي والمرتضى والمفيد.

والعامل الرئيس في تقييم الروايات عندهم من حيث القبول أو الرفض هو النقد النصي. وفي هذا السياق فإن المفهوم الأساس الذي استخدمه العلماء الأصوليون هو مفهوم القرينة، ووفقاً لذلك، لكي يتم قبول خبر الأحاد لديهم لا بد أن يكون مدعوماً بواحد أو أكثر من القرائن وهي المطابقة للقرآن والسنة والعقل والإجماع وشهرة العمل، وقالوا: ينبغي رفض الروايات المخالفة لهذا المعيار ولو من الناحية النظرية، ولا يمكن القول إن دور نقد السند قد أهمل من قبل العلماء الأصوليين المؤسسين ولا سيما الطوسي فقد جعل لنقد السند دوراً في الترجيح عند تقييم الروايات في سياق تفضيل الروايات المختلفة، والسبب الأهم لتقديم مؤهلات النص على السند هو وجود قدر كبير من الروايات قد تسربت في مصادر الشيعة، وأن العلماء الأصوليين كان لديهم مخاوف جدية حول سند الروايات. وفي القرن السابع / الثالث عشر. قد أدى تقدم مدرسة «الحلة» إلى تقليل وظيفة نقد النص الكتاب، وفي رأينا إن العامل الأساس في زيادة التركيز على الإسناد عند الشيعة هو أنهم قد عاشوا تحت سيطرة الحكام من أهل السنة بعد سقوط «البويهيين» في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري إلى الحادي عشر الميلادي، ونتيجة لذلك، لا يمكن تصوّر عدم تأثر الشيعة الذين دخلوا فترة الركود في أنشطتها العلمية بأهل السنة في أنشطتهم العلمية، وقد كتب علماء الشيعة الذين حصلوا على استقلالية علمية مع «الإلخانيين»، مؤلفات تشير أنهم كانوا تحت تأثير أهل السنة ولا سيما في مجال أصول الحديث، ولذلك فالزيادة في التركيز على الإسناد خلال فترة مدرسة «الحلة» يمكن أن تكون مرتبطة بأسلوب أهل السنة في أصول الحديث، الذي كان مصدر إلهام له، والذي كان حتى ذلك الوقت قد قدم منتجاته المختصة على عكس الشيعة، وكان لديه وعي مرتكز على الإسناد، ويلاحظ أن الأصوليين من بداية مدرسة «الحلة» مع الشهيد الثاني الذي هو من علماء مدرسة «جبل عامل» قد انتقلوا إلى مرحلة مختلفة عن الأصوليين المتقدمين فيلغي هؤلاء تماماً دور السند في تقييم قبول الروايات أو رفضها؛ لأنه من الملاحظ أن علماء مدرسة «الحلة»، المستندة إلى النظام القائم على الإسنادية ما زالوا يقبلون النقد النصي كعامل محدد حاسم من حيث روايات العقيدة، ويظهر أنهم يؤكدون القرائن المتعلقة بروايات الفقه، وإن كان بمعدل أقل، وبعد الشهيد الثاني تم اتخاذ خطوات لتشويه أسلوب التقييم القائم على القرائن.

المراجع العربية:

- الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق، حسن كجو باغي، طهران: منشورات العالم، ١٤٠٤.
- ابن الغدائر، الرجال، قم: دار الحديث، ١٤٢٢.

- جعفر المهاجر، المهجرات العاملة إلى إيران، في العصر الصفوي، (بيروت: دار الروضة، ١٩٨٩).
- الحر العاملي، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠.
- الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ١٤٠٩.
- الحلبي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- الحلبي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
- الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩.
- الشهيد الثاني، الرعاية، شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١.
- الصدوق، الاعتقاد، (قوم: بياض امام هادي، ١٣٩١).
- الطوسي، الرسائل العشر، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ١٤١٤.
- الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧.
- علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة الكوفة التعليمية المركزية، ٢٠١٤.
- الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.
- الكاشاني، الوافي، أصفهان، منشورات مكتبة الإمام، ١٤٠٦.
- الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، حسن المصطفاوي، لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق، حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣.
- الحلبي، المعبر، قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤.
- محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، مؤسسة نصر الإسلام، قم، غير مؤرخ.
- المرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية غير مؤرخ.
- المرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
- مفيد: تصحيح الاعتقاد، تحقيق: حسيني درجاني، قم، مؤتمرات العالم.
- مفيد، الإرشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥.
- مفيد: تذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣.
- مفيد: جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم.
- النجاشي الرجال، قم، مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩.

المصادر الأجنبية:

- Ahmet Yaşar Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Ali Ekber Kelanterî, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen", Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî (2010). Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003).
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe, 2014.
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe. (٢٠١٤)
- Nimetullah Saferî, GâliyanKâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyendeħa'ta' Pâÿân-i Sede-yi Sevvom, (Meşhed, 1378).
- Amir Moezzi, The Divine Guide, (New York, 1994).
- Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlisî And Safawid Medical Discourse", Journal of the British Institute of Persian Studies, 2012.
- Andrew Newman, Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam, (Edinburgh University Press, 2013)
- Daftary, Şif Islam Tarihi, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016).
- Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System, University of Utah Press, 1998.
- Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel

- Mazzaoi, Utah: The University of Utah Press, 2003.
- Habip Demir, Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri, (Ankara: Otto, 2017).
 - Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).
 - Halm, Shiism, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
 - Hossein Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993).
 - İmâmiyye Şîas'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi Şeyh Tûsî Özeline, Marife Bilimsel Birikim, 28/2 2014 .
 - M. Hayri Kırbaşoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, (Ankara: Otto, 2015).
 - Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsârî ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-, (Beyrut: Dâru't-ta'aruf li'l-matbûât, 1987).
 - Mecîd Meârif, Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396)†
 - Bekir Kuzudîşli, Şîa ve Hadis, (İstanbul: Klasik, 2017) .
 - Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlâhiyât, 2007).
 - Modarressi, An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study, London: Ithaca Press, 1984.
 - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, New York: University of New York Press, 1994.
 - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994).
 - Mohsîn Kasimpûr, "Berresî-yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ra'iyân der Menabî'-i Ricâl-i Şîa", Do Faslnâme-yi Hadî Pejuhî 5.(1390)
 - Müfîd, et-Tezkira bi-usûlî'l-fıkh, tah. Mehdî, Necef, 1993..
 - Muhammed Cevad Meşkûr, Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslâm tâ Karn-i Çeharom, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379).
 - Mushegh Asatryan, Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition (Doktora tezi, Yale University, 2012).
 - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
 - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2012.
 - Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahran: İntişârât-ı Kevîr, 1384).
 - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2 2018.
 - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2.(2018)
 - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, Kum, 1375.
 - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, (Kum, 1375).
 - Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", Journal of the Royal Asiatic Society 21/1.(2011)
 - Stephanie Haught Wade, The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990).
 - Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5 1390.
 - Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 64/2 (2001). Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5.(1390)
 - Uyûnu ahbârî'r-Rıza, tah. Huseyn el-A'lemî, Beyrut, Muessesetu'l-A'lemî, 1984.
 - W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, (Edingburg, 1973).
 - Waheed Akhtar, Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers, (New Delhi, 1988)
 - Zekiyyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

عصمة النبي برهان الاعتصام به*

د. محمود جنار

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: cinarmahmut02@gmail.com

الخلاصة:

إن الله اصطفى بشراً من الناس جعلهم رسله، هداية الخلق ولتنظيم معاشهم. ولكي تتم هذه الوظيفة المقدسة ابتداءً فيجب تحقق شروط ثلاثة:
أولاً: أن يُعرفوا بين أقوامهم.
ثانياً: أن يكونوا أمناء
ثالثاً: أن يقع لهم التسليم والطاعة.

وينبغي النظر في الشرطين الأولين على أنهما من طبيعة النبوة وخصوصياتها. في حين يقع الشرط الثالث على المخاطبين المرسل إليهم ذلك النبي ليتحقق الهدف من الرسالة، وبغير هذا الشرط لا يتم نجاح النبي في وظيفته. غير أن التسليم والطاعة لا يقعان لمن كان بشراً مثلهم بسهولة ويسر. ولقد سبق علم الله تعالى بوقوع هذه الموانع والعقبات التي تعرقل الرسالة، فلذا أيد رسله بالمعجزات ليقع بسببها تصديق الناس للنبي ومعرفتهم له، وكذلك أيد أنبياءه بالعصمة من المعاصي، ليتحقق فيهم شرط الأمانة المطلوبة. فالمعجزات والعصمة لهما وظيفتان مهمتان في النبوة: فهما من جانب سبب في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن جانب آخر ليقطع الله بهما حجة الناس عليه يوم القيامة، وتأتي الطاعة والتسليم شرطاً أخيراً لنجاح النبوة بعد التصديق، ومن جانب آخر يجب على النبي أن يكون ناصحاً مخلصاً لقومه لا يهتم بمنافعه الشخصية الذاتية، حتى يقع التسليم والطاعة له بلا جدال.

إن العصمة التي هي شرط النبوة تعني أمانته الذاتية والدينية، وكذلك تعني أمانته في تبليغ الرسالة المكلف بها فعلاً وقولاً، ولقد خص الله تعالى الرسل بالعصمة كي لا تتبدل رسالته أو تتغير على أيدي الأنبياء، لأنه لو فرض عدم عصمتهم فذلك الأمر يشكك في صحة رسالتهم وهذا محال، ولأجل هذه الخصوصية الفريدة للأنبياء، ينبغي أن يقع لهم التسليم والإذعان. وسنشرح في مقالنا هذه: ماهية العصمة، وحدودها، وكونها أساساً للطاعة، والهدف المرجو منها، والعلاقة بين العصمة والطاعة.

الكلمات المفتاحية: النبي، الأمة، العصمة، الطاعة، التحوّل

Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi

Özet

Peygamberler, insanların hidâyeti bulmaları ve bu doğrultuda hayatlarını düzenlemeleri için, Allah tarafından kendileri arasından seçilen ve yine kendilerine gönderilen şahsiyetlerdir. Peygamberlerin işlevlerini yerine getirmeleri için, öncelikle tanınmaları, daha sonra görevleri konusunda güvenilir olmaları ve kendilerine itaat edilmeleri gerekir. Tanınmaları ve güvenilir olmaları, işin tâbiatının gereği ve peygamber olan şahsiyetle ilgili hususlardır. İtaat edilmeleri ise, peygamberlikle amaçlanan hedefin gerçekleşmesi için, peygamberin muhatabı olan kitleyle ilgili bir tercihtir. Ne var ki insanların kendileri gibi başka bir insana kayıtsız

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمود جنار، عصمة النبي برهان الاعتصام به، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٢٧-٣٤٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

şartsız teslim olmaları ve ona itaat etmeleri her zaman kolay değildir. Diğer yandan teslimiyet ve itaat söz konusu olmadığı takdirde de peygamberlikten beklenen neticenin elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu engelleri aşmak için peygamberliği bir yöntem olarak belirleyip tercih eden Yüce Allah, peygamberlerin tanınmaları için onları mucize ile desteklemiş, kendilerine güvenilmesi için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır. Bu iki husus peygamberin ümmetini dönüştürme kapasitesini oluşturmakta ve ümmetin aksine mazeret göstermesini engellemektedir. İtaat ise, ümmetin istenilen yönde dönüşmesi için, başlangıçta sahip olması gereken ön şartı teşkil etmektedir. Ümmetin itaatinin meşru bir zeminde olması için, peygamberin peygamberlik iddiasında samimi olması ve bu görevine şahsi hiçbir kaygısını karıştırmaması gerekir.

Peygamberlik göreviyle görevlendirilen zâtın, ismet sıfatıyla donatılmış olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın dinini yaşama ve bunu hem sözlü olarak hem de fiili olarak tebliğ etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Allah'ın onu mâsûm kılmaması, onun dinî konularda dinin gerçek sahibi olan Allah'ın iradesinin aksine herhangi bir tasarrufta bulunmayacağı anlamına gelmektedir. İşte başka hiçbir insanda bulunmayan bu özellik nedeniyle peygambere itaat etmek gerekli görülmüştür. Bu makalemizde ismetin mahiyeti, sınırları, itaatın kaynağı olma kapasitesi ve buna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen, mâsûm olan peygambere itaat üzerinde durulacak, ismet ile itaat arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Ümmet, İsmet, İtaat, Dönüşme

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet

Abstract

Prophets are personalities chosen by God from among people and sent to them so that they can find guidance and regulate their lives in this direction. In order to fulfill their functions as prophets, they must first be recognized, then they must be trusted in their duties and be obeyed. Being recognized and obeyed is a matter related to the nature of their duty and is mostly about the prophet himself. Obedience, on the other hand, is a preference about the mass as the interlocutor for the fulfillment of the goal of the prophecy. However, it is not always easy for people to be submissive unconditionally and obey to another human being like themselves. Nevertheless, in the absence of submission and obedience, it is not possible to obtain the expected result from prophecy. Here, Almighty Allah, who chooses the prophecy as a method to overcome these obstacles, has propped them up with miracles for recognition and has equipped them with ismah to make them trustworthy. These two points constitute the capacity of the prophet to transform the Ummah and prevent him from making excuses unlike the Ummah. Similarly, obedience constitutes a precondition that must be possessed in the beginning in order for the ummah to be transformed into the desired direction. In order for the obedience of the Ummah to be at a legitimate ground, the prophet must be sincere in the claim of prophecy and should not confuse his personal concern with this task.

The fact that the person assigned with the duty of prophecy is equipped with the title of ismah expresses his credibility to live the religion of Allah, the subject to which he is commissioned, and to communicate it both verbally and de facto. Allah's making him sinless means that he will not do anything in religious matters in contrary to the will of God, the true lord of the religion. It is considered necessary to obey the prophet because of this property which is not found in any other person. In this article we will focus on the essence of ismah, its boundaries, its capacity to be a source of obedience, and the relation between ismah and obedience.

Keywords: Prophet, ummah, ismah, obedience, transformation

مدخل:

لقد احتل مقام النبي ﷺ خاصة، ومقام الأنبياء عامة مساحة واسعة من الجدل الفكري على صفحات التراث الإسلامي، وقد دار النقاش حول محورين أساسيين أولهما: هل للنبي صلاحية تعيين الأحكام العقديّة والفقهية ابتداءً؟ وثانيهما: على أي شيء يعتمد النبي في تعيين تلك الأحكام؟ فالمسألة الأولى ترتبط بماهية النبوة وبأهدافها وبمزلتها في الدين، في حين ترتبط المسألة الثانية بمصادر النبي التي يعتمد عليها؛ من علمه الذاتي، أو من أي شيء آخر. ولا ريب في اتساع بحث هاتين المسألتين وتحليلهما بشكل ملحوظ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب في هذا المجال إلا أنه لم تُحلّ هذه المسألة بشكل قطعي إلى يومنا هذا، وربما يستمر النقاش إلى يوم القيامة بغير جواب نهائي.

ومما لا شك فيه أن مُصدِرَ النبوة ومنشئها هو الله تعالى، ويستدل أهل الكلام على حقيقة النبوة، واختيار الله للأنبياء بأدلة مختلفة، فمثلاً تقول «المعتزلة»: إن «العدل» هو الأصل في اصطفاء الله للأنبياء^(١). أما «الماتريدية» فيقولون: إن «الحكمة» هي التي اقتضت ذلك^(٢)، في حين يرى «الأشاعرة»: «الرحمة والالطف» هما الأساس في ذلك^(٣)، ويجب علينا من خلال هذه التحليلات الكلامية أن نثبت مراد الله من اختيار «النبوة» طريقاً لهداية البشر، وليس أمامنا سبيل سوى مصدر واحد هو القرآن الكريم، لأن المصادر الأخرى غيره لا تسلم من النسبية أو الشبهات. وفي الحقيقة لا يمكن رد هذه المصادر غير القرآنية بالجملة لكنها لا تستقل وحدها بالدليل دون القرآن، لجواز الأخذ والرد فيها، وبهذا لا يمكن أن نسلم إلا للقرآن الكريم مصدراً وحيداً في هذه المسألة، وإذا نظرنا فيه وجدنا خصالاً تبرز مكانة النبي أمام أمته.

النبي شاهد حيّ:

ويفهم ذلك من عموم آيات القرآن الكريم إجمالاً بشكل غير مباشر، ومن الآيات التالية على وجه الخصوص بشكل مباشر: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ وَسْطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرًا ﴿١٥﴾﴾ [الأحزاب]، ففي الآيتين الأوليين يظهر النبي مثلاً حياً لأُمَّته، ويجب على الأمة تطبيق هذا المثال. وتشير آية سورة البقرة صراحة إلى أنه لا يكفي تطبيق نموذج النبي وحده بل ينبغي مع هذا توصيل هذا النموذج إلى الناس جميعاً، حتى يتحقق مقام الشهادة في نفس كل مؤمن، أما الآية الثالثة فتفيد صراحة بوجوب اتخاذ النبي نموذجاً، لأن ذلك سبباً في مرضاة الله، والفوز برحمته في الدنيا والآخرة.

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: إلياس شلبي، رئاسة الآثار المخطوطة، إسطنبول، سنة ٢٠١٣م، ٢/ ٤٢٠.

(٢) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق: ح. أطاي؛ ش.أ. دوزجون، أنقرة، سنة ٢٠٠٣، ٢/ ١.

(٣) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقب، تحقيق: عمر الدماطي، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ٨/ ٢٤٢.

١- النبي معلمٌ ومزكٌ:

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى، خصوصاً الآية ١٥١ من سورة البقرة، حيث يقول تعالى فيها: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ وهي جلية في هذا الخصوص، حيث يوجه الله تعالى نظرنا إلى أن الرسول من خلالها يتلو آياته للناس ويزكيهم ويعلمهم، فهو ليس تالياً للآيات وحسب، بل هو معلم الناس ومزكيهم كي يتحولوا من حال إلى حال خاصة أي من الشرك إلى الإيمان.

٢- الأنبياء جميعاً على الهداية ومن يرد أن يهدي نفسه فواجب عليه اتباعهم:

فالقرآن مراراً يظهر هذه الفكرة ويؤكد عليها خاصة للرسول ﷺ، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِمْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام]. وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [النحل]. ففي آية سورة الأنعام خطاب للنبي ﷺ أن كل من جاء قبلك من الأنبياء على الهداية ويجب عليك اتباعهم، وفي آية النحل يؤكد على المعنى نفسه ويبين الغاية من إرسال الرسل وهي عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت فهو سبيل الهداية إلى الحق؛ ولذا يوصف أتباع الأنبياء بالمهتدين، وغيرهم بالضالين. كما يفهم من النصوص القرآنية السابقة بشكل غير مباشر أننا لا نستطيع وصف الأنبياء بغير أوصاف الهداية، ومن ثم لا يمكن هداية البشر إلا باتباع دعوة الأنبياء.

٣- محبة الله الناس تبع لإطاعتهم النبي ﷺ:

فإذا نظرنا إلى القرآن الكريم إجمالاً وجدنا محبة الله للعباد منوطة باختياراتهم الصائبة، مما يكون سبباً في سعادتهم، ولهذا السبب يذكر في القرآن الكريم مراراً أن الله تعالى يحب المحسنين ولا يحب الظالمين: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران]. ففي هذه الآية شرط لمن يدعون محبة الله أن يتبعوا رسول الله كشرط أولي لمحبة الله لهم، حيث يؤمرون بإطاعة الله وإطاعة النبي معاً بعد ذلك.

٤- النبي يوجه أمته إلى الخير المحض:

فلا ريب أن جميع الأنبياء حريصون على أمتهم، ويرجون لهم الهداية كي يسعدوا بها في الدنيا والآخرة، وترسم الآية التالية شعور النبي تجاه أمته ومنزلته بينهم بشكل حي: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [التوبة]. وهنا نرى النبي حريصاً على أمته، يتألم لما أصابها من مصيبة أو ضرر، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجه النبي أمته إلى طريق الخطأ أو إلى غير سبيل الرشاد، ولذا يجب إطاعته والتسليم له بالقيادة في الحياة كلها.

ولقد أراد البحث فيما سبق من آيات أن يثبت منزلة الأنبياء عموماً، ومنزلة رسول الله ﷺ خصوصاً في

أمته بشكل موزن، ووصل إلى نتيجة مؤداها أن الأنبياء كلهم مهتدون ودعوا من حولهم إلى نفس الطريق. وفي الحقيقة هذا سبب إرسالهم، فهم ليسوا مبلغين عن الله فقط، بل هم نماذج تحتذى أيضاً؛ فالله تعالى يطلب من البشر اتباع الأنبياء واحتذاء طريقهم كشرط لرضاه عنهم. وسوف نتعرض لصفة العصمة فيما يلي كونها صمام أمان النبوة، وكذلك نناقش العلاقة بينها وبين الطاعة والتسليم للأنبياء، ونتكلم عن مصدر هذه العلاقة؛ لأنه تشور بين الحين والحين مشكلة علاقة النبي بأمته، ففتة من الناس ترفع النبي إلى درجة الألوهية بحيث تنقطع العلاقة التأثيرية بينه وبين البشر، فلا يمكن أن يقلد، في حين تحط فئة أخرى من الناس منزلته فلا يرى له تأثير كبير على حياة الأمة، خاصة بعد زمن النبوة. وفي كلا الرأيين شطط، فلذا يتوجب علينا البحث عن رأي وسط بعيد عن الإفراط والتفريط موافق لمراد الله تعالى، وذلك بمحاولة الإجابة عن التساؤل الآتي: هل هناك ما يوجب على الأمة اتباع النبي؟ ولماذا؟

العصمة صفة لازمة للأنبياء:

الأنبياء هم المرسلون المصطفون من الله تعالى إلى الناس، وهم من الناس. والفرق بين الأنبياء وغيرهم من البشر هو تلقي الوحي. ولكون الوحي تجربة فردية خاصة توجد هناك بعض العضلات، منها على وجه الخصوص معضلتان ترتبطان بشكل كبير بمقام النبوة وتؤثران عليه، الأولى: ادعاء بعض المفترين دعوى النبوة مع أنهم لم يتلقوها حقيقة، كي يستفيدوا من المزايا التي تعود إليهم من جراء هذا الادعاء؛ وذلك اعتماداً على أن الوحي تجربة خاصة لا يدرك حقيقتها أحد من الناس سوى من يتلقاها. والتاريخ يثبت ظهور عدد من هؤلاء المدعين الكاذبين. الثانية: ولكون من يتلقى الوحي بشر يعرض ما يعرض للبشر من خوف وحرص على إيمان قومه فقد يدفعه ذلك إلى تغيير الوحي شكلاً أو مضموناً. ولو لم تحل هاتين المعضلتين لا يتوصل إلى تحقيق مراد الله من إرساله الرسل للناس، والله تعالى أعلم بكل شيء وهو يعلم هذه العضلات لذا يرجى منه تجنيب البشر الوقوع في هذا الشرك. وقد دبر الله هذه الأمور كما دبر كل شيء، فقد دفع المعضلة الأولى بإعطاء من أرسله نبياً معجزة، ولذا تظهر بيد النبي معجزات ولا تظهر بأيدي المتنبئة معجزات للتفريق بينهما، فهي التي تفرق بين الصادق والكاذب في ادعاء النبوة في قومهم.

والمعضلة الثانية في مقام النبوة هي إمكانية تغيير الوحي أو تحريفه عن مواضعه من طرف الأنبياء باعتبارهم بشراً يعرض لهم ما يعرض للبشر، وهذا ممكن عقلاً بسبب وقوع الأنبياء تحت ضغط من طرف أقوامهم في مراحل الدعوة المختلفة، وكذلك ممكن عقلاً أثناء تلقي الوحي أن يتسلط الجن والشياطين على قلب الأنبياء فيشوشوا عليهم بحيث يخرج الوحي بعدئذ عن مراد الله، ولا شك عند تحقق أحدهما ألا يتوصل إلى مراد الله من الوحي. وقد جزم القرآن الكريم بأن الأنبياء محفوظون من هذه المخاطر بشكل قطعي، وأن القرآن في حصن عنها لأنه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة] ولهذا فقد ثبت الله النبي الذي يرسله بالعصمة كي يحفظ الوحي الإلهي بها، وهذه العصمة لا تشمل الوحي المفوظ فقط بل تشمل كذلك فهم النبي لمادات الله وتطبيقاته الدينية، فعصم الله وحيه من تخليطات الجن والشياطين من جهة، ومن تغييرات هذا العبد من جهة أخرى، إذن فما العصمة؟

العصمة وجذرها: (ع ص م) لغة: تعني المنع ودفع الضرر المحتمل، وهي مصدر من الفعل عَصَمَ، وتستعمل اصطلاحاً في تاريخ الفكر الإسلامي بمعنى حفظ الأنبياء الذين اختارهم الله تعالى من الوقوع في المعاصي كلها^(٤)، ولكون هذه المسألة مؤثرة في الدين الموكل إلى الأنبياء تبليغه، فقد اهتم العلماء بها أيها الاهتمام في القرون التالية لقرن النبي ﷺ، ولذا فقد أفردت رسائل مستقلة لهذه المسألة^(٥)، وقد نوقش الموضوع من جهات متعددة؛ مثل: عصمة الأنبياء في الأمور الدينية والدنيوية، وقبل النبوة أو بعدها، وظهرت أحياناً آراء متباينة في ذلك. ومع أن هذا المصطلح قد تكوّن لاحقاً إلا أنه في القرون الأولى قد حفظت منزلة النبي بين المؤمنين في المنهج الديني والتطبيق العملي، بحيث لا يتطرق الشك إليهما من أي جهة، باعتبار القرآن الكريم يؤكد مراراً على فكرة وجوب اتباع النبي كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [القاتل]، إذ كون النبي ﷺ معصوماً بالوحي الذي يبلغه عن ربه فذلك يحقق له السيادة الدينية على المؤمنين به، إذ لو وقع في خطأ فسيأتي التصحيح الإلهي فوراً^(٦). ومسألة عصمة الأنبياء فيما يدخل تحت وظيفة النبوة، أو بعبارة أخرى في الأمور الدينية، مسألة اتفاق بين العلماء.

أما أكثر ما وقع الاختلاف فيه ففي شمول العصمة خارج دائرة النبوة؛ فمثلاً يقول إمام الحرمين الجويني (ت: ١٠٨٥/٤٧٨) باستحالة وقوع الكبيرة من الأنبياء لكونهم مؤيدين بالمعجزات وهذا من لوازم العقل، وأما الصغائر فهي ممكنة عقلاً ولا يوجد دليل قطعي على منعها^(٧)، ويقول نور الدين الصابوني (ت: ١١٨٤/٥٠٨) إن عصمة الأنبياء من الكفر قبل الوحي وبعده ثابتة للأنبياء، وأما عصمتهم من الكبائر فثابتة بعد الوحي فقط، ولكونهم حجة الله على الناس فلا بد ألا يتلبسوا بالمعاصي، ولو لم يكونوا على هذا فيسيفقدون أمانتهم^(٨). وفيما نقل تلخيص لآراء علماء أهل السنة في مسألة العصمة، أو بعبارة أخرى لا خلاف بينهم في وجوب العصمة في الأمور الدينية الداخلة تحت وظيفة النبوة، أما فيما عدا ذلك من أمور الدنيا فقد وقع الاختلاف في وجوبها أو عدمه.

وينبغي النظر إلى آراء المعتزلة والشيعة مع أهل السنة في هذه المسألة لأهميتها، فالمعتزلة لا يجوزون وقوع الكبائر من الأنبياء عمداً لكنهم يجوزون وقوع الصغائر منهم بشرط ألا تكون من المنفّرات. وهنا يقرب رأيهم من رأي أهل السنة، لكن لا بد أن يؤخذ في الحسبان اختلاف الرأي فيما بينهم؛ فإبراهيم النظام (ت ٨٤٥/٢٣١) لا يُجوز للأنبياء وقوع الكبائر والصغائر عمداً حتى الخطأ في التأويل، وفي رأيه يمكن أن يقع

(٤) انظر بتوسع: ابن منظور، لسان العرب صفحة: ٢٩٧٦، والتهانوي، الكشف، ١١٨٣/٢، Topaloğlu-Çelebi, KTS, "İsmet", s. 163; Bulut, Mehmet, "İsmet", DİA, XXIII, 134.

(٥) على سبيل المثال: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م، وفخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء، القاهرة سنة ١٩٨٦م، وجلال الدين السيوطي، تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء، بتحقيق: سيد محمد لحام، بيروت سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، وعويد بن عياض المطرفي، آيات عتاب المصطفى في ضوء العصمة والاجتهاد، دار الفكر العربي، القاهرة، Mehmet, Bulut, Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı, İstanbul 1991.

(٦) انظر على سبيل المثال الآيات من ٤٤ إلى ٤٧ من سورة الحاقة.

(٧) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، تحقيق: يوسف موسى، وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، صفحة ٣٥٦.

(٨) نور الدين الصابوني، البداية في أصول الدين، تحقيق: بكر تويال أوغلو، أنقرة سنة ٢٠٠٥م، صفحة ٥٤.

ذلك سهواً أو نسياناً فقط، وحتى في ذلك يوقظهم الله تعالى وينقذهم؛ وذلك لأن علمهم هو الأكمل فهم في تيقظ دائم، وعلى عكس هذا يأتي أبو علي الجبائي (ت ٩١٦/٣٠٣) فيرى أنه بالرغم من استحالة وقوع الصغائر والكبائر عمداً فإنه يجوز وقوع الخطأ في التأويل في حقهم^(٩)، وينقل القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٤/٤١٥) رأي أبي هاشم الجبائي (ت ٩٣٣/٣٢١) ثم يفصل ما نقله وينتهي إلى أن من يُجوز وقوع المعاصي من الأنبياء بعد النبوة آراؤهم متناقضة؛ لأن جواز وقوع الأنبياء في المعاصي التي ينهون الناس عنها أمر يؤدي إلى التناقض الظاهر بين ما يدعون إليه وما يفعلونه، لأنه لو صح هذا الفرض للأنبياء إذن ينبغي تبعاً له ألا ينجحوا في تبليغهم^(١٠)، ويظهر في الفكر الاعتزالي بشكل عام عصمة الأنبياء في أمور النبوة، حتى يمكن وصفهم بالتشدد في هذه المسألة خاصة بالنظر إلى أهل السنة، ومن هذا يتبين لنا عظم منزلة مقام النبوة داخل مؤسسة الدين وخصوصيتها فيه.

والشيعة يخطون خطوة أوسع من المعتزلة وأهل السنة في مسألة العصمة، حيث لا يجوزون وقوع المعاصي من الأنبياء صغیرها وكبیرها عمداً أو خطأً أو نسياناً، قال الشريف المرتضى (ت ١٠٤٤/٤٣٦): وقوع المعاصي يجلب نفرة الناس؛ لذا فالأنبياء قبل النبوة وبعدها معصومون من هذا، والعصمة بهذا المفهوم عند الشيعة ليست مخصوصة للأنبياء وحدهم بل تشمل الأئمة أيضاً^(١١). ومن علماء الشيعة المؤثرين في العصر الحديث «كاشف الغطاء» (ت ١٩٥٤/١٣٧٣) الذي بين شرف الأنبياء جميعاً وأنهم مرسلون من الله تعالى، وأشار إلى منزلة النبي ﷺ وقال: إنه معصوم في جميع أموره حيث عاش في مرضاة الله طول حياته^(١٢).

وكما أشرنا سابقاً فقد بحث علماء الأصول الآيات القرآنية المتعلقة بالعصمة آية آية، ثم انتهوا إلى عدم وجود تعارض بينها وبين مفهوم العصمة، وإذا نظرنا في المؤلفات التي ألفت في هذا المجال نرى جميع التأويلات تتجمع حول ما يلي:

- ١- الأفعال التي تنسب للأنبياء وفي ظاهرها تعارض مع مفهوم العصمة كلها ليست منفرة أو مُسَوِّدةً للوجوه، حيث لم يصدر من أي نبي أفعال تشينه.
- ٢- هذه الأفعال لم تصدر بقصد العصيان، فكلمها وقعت بغير قصد، فما ظهر من ندم موسى عليه السلام بعد قتله القبطي يدل على ذلك بشكل واضح.
- ٣- الأنبياء لم يصروا على هذه الأفعال بل يستغفرون ويستعيدون بالله من الوقوع في مثلها مرة أخرى.
- ٤- هذه المعاصي ليس لها علاقة بمنزلة النبوة من التبليغ والتطبيق لأحكام الله.
- ٥- الأنبياء معصومون من تسلط الجنة والشياطين؛ لأنهم مؤازرون من الله تعالى خلافاً لغيرهم من الناس^(١٣).

(٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، صفحة ٥٧٣.

(١٠) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م ١٥/٣٠٠.

(١١) المرتضى أبو القاسم علم الهدى علي بن الحسين الشريف، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م، صفحة ٤.

(١٢) م. حسين الكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، دار الأصول بيروت سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، صفحة ١٤٣.

(١٣) Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.

ولقد ظهر من هذه القراءات أن ما وقع من هناتٍ من طرف الأنبياء قد ترى في حق غيرهم من الناس صغائر يتجاوز عنها، حتى الذين يجوزون وقوع المعاصي من الأنبياء في حياتهم الشخصية فإنهم يرون عدم إصرارهم عليها بحيث تشين وجوههم أو تقبحها عند أقوامهم، مما يؤدي إلى أن الأنبياء في تصرفاتهم الدينية تحت حفظ الله ورعايته فكل ما صدر منهم في الأمور الدينية حق مصيب.

طاعة النبي وأدلتها من القرآن الكريم:

النبي هو العبد الذي اختاره الله تعالى مرشداً لعباده، فأوحى إليه كي يريه منهجه وطريقه، وبهذا يمكن أن يتعلم العباد ما طلبه الله تعالى منهم من الأوامر والنواهي عن طريق النبوة فقط. ومعلوم أن بعض الآيات التي فيها أحكام الله تعالى تحتوي الجانب التطبيقي، وفي أكثر آيات القرآن لم تفصل المسائل التطبيقية: متى وأين وكيف تؤدي التكليف؟ وربما يؤدي ذلك إلى تشويش في العقول واختلاف في الآراء. ومثاله الواضح البارز عدد ركعات الصلوات المفروضة؛ فعلى الرغم من تعدد الآيات التي تأمر بإقامة الصلاة في القرآن لم يذكر شيء حول عدد الركعات، وترك ذلك الأمر لرسول الله ولو لم يراع تعيين النبي لهذا العدد لظهرت الاختلافات في عماد الدين، وتتفرق الأمة حينئذ. ويحتمل هنا ألا يصل مراد الله إلى العباد، ولذا أرسل نبيه كي ينهي الاختلافات بين الناس ويكون عليهم شهيداً ومثالاً نموذجياً لهم، ولذا يأمر القرآن الكريم بشكل واضح بضرورة طاعة الأنبياء جميعاً وخاصة نبي هذه الأمة رسولنا ﷺ، والآيات التي تفيد ذلك لا تعد، ولنا أن نصنفها بحسب موضوعها كما يلي:

١ - طاعة النبي من لوازم الإيمان:

إن الأوامر والنواهي الإلهية التي طلبت من العباد مبنية على إيمانهم، فجمهور المتكلمين يرى أن من لم يؤمن غير مخاطب بالتكليف، لأنه لا يمكن تحقيق الثواب من وراء الحسنات بغير إيمان. وبناء على هذه القاعدة فإن آيات التكليف تخاطب المؤمنين فقط، وقد جاءت الإشارة في بعض آيات التكليف مخاطبة المشركين إلا أن هذا الخطاب منصب على طاعة النبي في الالتزام بعقيدة الإيمان والتوحيد أولاً، ثم تأتي الأوامر والنواهي بعد إيمانهم ثانياً. فلا تخرج الآيات التكليفية حول إطاعة النبي عن هذا الاعتبار بحال. ويضاف لذلك أن بعض الآيات تصرح بهذا المعنى وتؤيده كما في سورة الأنفال: ﴿ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنفال]، أو في سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمُؤِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب].

ويظهر من منطوق الآيتين السابقتين أن طاعة الرسول مع طاعة الله تعالى من لوازم الإيمان الواجبة.

٢ - طاعة النبي من طاعة الله:

وقد ورد هذا المفهوم بشكل مباشر في القرآن الكريم وبشكل غير مباشر، فمثال على الأول قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٥﴾﴾ [النساء]. أما النوع الثاني الذي

يأمر بطاعة النبي وأنه من طاعة الله بشكل غير مباشر فأمثلته كثيرة جداً. وعندما تقترن طاعة النبي بطاعة الله يؤدي ذلك إلى تلازم المدلول بينهما. وهذه الطاعة مرتبطة بوصفه رسولاً لله تعالى، وعلى هذا فمن أطاع الرسول فقد أطاع من أرسله رسولاً وهو الله تعالى، ونمثل لذلك بموضعين من القرآن الكريم: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَلَى رُسُولِكُمُ الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة ٦٥].

٣- الأنبياء أرسلوا كي يطاعوا:

من خلال القرآن الكريم يتضح لنا هذا المفهوم جلياً، حيث إن سبب إرسال الرسل هو أن يطيعهم الخلق ويسلموا لهم، وإن الأنبياء لم يرسلوا إلا لذلك المعنى، وبناءً على هذا فلو لم يطع الأنبياء لكان من المحال أن تصل الإرادة الإلهية إلى هدفها. ومن جهة أخرى فليس من سبيل إلى الوصول لمرضاة الله إلا بإطاعة من أرسلهم لذلك وهم الأنبياء، وهذه الآيات تفيد هذا المعنى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء ٦٦] وقوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [الشعراء]، وقد تكرر هذا المعنى مع الأنبياء جميعاً في هذه السورة، بحيث يفهم من هذا التكرار أن النبوة بذاتها تستلزم من المكلفين القبول والطاعة، أو بمعنى آخر بين النبوة والطاعة تلازم ضروري.

٤- طاعة النبي مع طاعة الله شرط الدخول إلى رحمته:

ذكر الله تعالى أن إطاعة النبي شرط أولي لرحمته، ولو لم يطع النبي وقع الخذلان وهو ضد الرحمة، وتلك العاقبة لا يريدتها أحد من المؤمنين، ونمثل على ذلك بمواضع من القرآن الكريم: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران ٣٦]، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ٧١]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور]، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء].

٥- أُرْسِلَ الْأَنْبِيَاءُ كِي يَبِينُوا لِلنَّاسِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ:

فإنه تعالى قد ذكر الهدف من إرسال الأنبياء وهو تبين الحلال من الحرام، ولذا يأمر الناس بالسمع لهم والطاعة، ويضرب على ذلك مثلاً من قصة عيسى عليه السلام مع قومه إذ يخاطبهم قائلاً: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَإِلْحَالَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران ٥٥].

٦- الفوز الأبدي مبني على إطاعة النبي مع إطاعة الله تعالى:

فإنه تعالى يربط بين الفوز الأبدي في الآخرة وبين إطاعة النبي، إذ بدون إطاعة النبي لا يتحقق الفوز

الأبدي، وذلك الفوز هو الذي وعد به الإسلام أتباعه بصفة عامة على ما قدموا من أعمال. ولا يتصور أن مؤمناً ملتزماً بواجبات دينه لا يرجو ذلك الفوز. ولكون الفوز في الآخرة مشروطاً بإطاعة النبي فلذا اكتسب كل الواجبات الدينية قيمتها منه، ونمثل على هذا من الآيات بطائفة مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَوُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِنَّ كُنْتُمْ تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء]، وقوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور]، وقوله: ﴿يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب].

٧- عدم إطاعة النبي سبب للعذاب الأبدي:

فكما يربط القرآن بين طاعة النبي والفوز الأبدي، يربط كذلك بين عدم الطاعة والعذاب الأبدي الأخرى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء]، و﴿يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيَّتْنَا اللَّهُ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [القتال]، ففي آية الأحزاب يربط بين طاعة الله ورسوله، فلكي تتحقق طاعة الله بشكل تام لا بد أن يُسَمَّعَ لرسوله ويُطَاعوا، وفي آية القتال يذكر أن عدم إطاعة الله ورسوله سبب لإبطال العمل، ويفهم منها أن قبول أعمال العبد عند الله مرتين بإطاعة الله ورسوله.

علاقة العصمة بالإطاعة:

الوصف الذي يفرق بين النبي وغيره من الناس هو تلقي الوحي كما بينا، فالوحي يأتي إلى النبي من مصدر لا يختلف عليه وهو الله تعالى. ولأنه يحتوي العلم الذي لا يشك في مصدره لذا فهو طريق لتيسير الهداية. والوحي بهذا الوصف وما يحتويه من علم الله هو صفة مائزة للأنبياء عمَّن سواهم من الناس مهما كانوا قطعاً. ومما يزيد أهمية الوحي الإسلامي من الناحية العملية استمراره مدة البعثة النبوية حتى وفاته ﷺ، وذلك يعطي حياة النبي الدينية وإمامته لأمة مميزة أخرى، وهي وقوعها تحت مراقبة الله الدائمة، وموافقتها لمرادات الله، لأن الوحي أحياناً جاء ناقداً وموجهاً للنبي في بعض تصرفاته، فيفهم ضمناً من هذا موافقة الله لبقيّة التصرفات التي لم يرد فيها تعليق إلهي. ولا شك أن هذه الحال مقصورة على التصرفات التي صدرت عن النبي بوصفه نبياً، أما فيما فعله بوصفه بشراً فيخرج من هذه الدائرة؛ فالصحابة مع إطاعتهم المطلقة للنبي كانوا يفرقون بين أفعاله وأقواله بوصفه نبياً أو بوصفه بشراً، فلذا نجدهم أحياناً يناقشونه فيما لم يكن بصفة النبوة، وكان ﷺ أحياناً ينزل عن رأيه إلى رأيهم، وهذا يبين إدراك الصحابة مراقبة الله لنبيه فيما هو تحت كلمة النبوة، أما ما صدر عنه بوصفه البشري فهو يصيب فيه بلا شك، ولكنه قد يخطئ^(١٤).

(١٤) للتقسيم حول هذا الموضوع انظر: Evkuran, Mehmet, Ahlak, Hakikat ve Kimlik, Ankara: Araştırma, 2013, s. 65.

ولأن الوحي مصدره إلهي فهذا يعني إجازة الله لكل ما يصدر عن النبي، وإذا لم تكن تصرفات النبي موافقة لمراد الله فيأتي الوحي مصححاً ومعتاباً على الفور كما أشار البحث من قبل. ولأجل الاستفادة من مزايا سيطرة الوحي الروحية على الناس ظهر المتنبة الكاذبون، لذا يجب التفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب؛ لأن ذلك الأمر في غاية الأهمية؛ فالله تعالى قد أيد النبي بالمعجزة كي يفرق بين نبيه الحق وغيره من الكاذبين، فيجري الله المعجزات على أيدي الأنبياء، وكأن لسان حالها ينطق قائلاً: «بأن هذا الذي جريت على يديه هو النبي أيها الناس فاتبعوه وثقوا في أمانته».

وتظهر مشكلة أخرى بعد التسليم للنبي بالطاعة والقبول بسبب ما جرى على يديه من معجزات تؤيده وهي: هل يمكن لهذا المخاطب بالوحي أن يزيد أو ينقص منه أو يحرفه لفظاً أو معنى لاعتبارات كثيرة؛ مثل: الخوف من قومه، أو طمعاً في قبولهم، أو رغبة في نشر دعوته أو غير ذلك؟

لا شك أن الذي اصطنفى من خلقه رسلاً وأراد منهم أن يسروا أمور عباده الدينية والدنيوية، قد دبر أمور الرسالة كي لا يصيبها نقص أو فساد، فلا يمكن لمن أُعطي العصمة وهو النبي أن يحرف في الوحي شيئاً من اللفظ أو المعنى أو التطبيق، ولا شك أن تطبيق الوحي في الأمور العملية يقوم به النبي الذي أعطي فرصة الاختيار بين البدائل بشرط أن تكون هذه الاختيارات موافقة للمقاصد الإلهية، وبالفعل تحقق هذا الشرط في تطبيقات نبينا ﷺ، وكما أشير فيما سبق فإن يظهر شيء مخالف لهذا الشرط يتدخل الوحي الإلهي ليوقظ نبيه على الدوام، وبناء على هذا فإن إطاعة الأنبياء عموماً ونبينا محمد ﷺ خصوصاً مبنية على عصمته، ولكونه معصوماً فقد أدى أمانته بحق موافقاً بذلك مراد الله، ولو ظهر منه سهو أو خطأ أو قصور في التطبيق فإن الله يعاتبه فوراً. ونتيجة لهذا فقد أصبحت تطبيقات الوحي الإلهي التي قام بها النبي ﷺ واجبة على أمته، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك التسوية بين القرآن الكريم والسنة النبوية بحال، لأن السنة في جانب منها تاريخية ترتبط بزمان النبي ومكانه، أما الوحي القرآني فهو شامل لكل زمان ومكان.

ومما سبق نرى أن إطاعة الناس للنبي تصدر من كونه نموذجاً مثالياً للدين، أما أمانته وسلطانته الديني على الناس فيصدران من معصوميته، ولذا فإن الارتباط بين العصمة والإطاعة ارتباط مباشر، وعلى هذا فلا يجب على مجموع الأمة إطاعة أحد دون النبي مهما كانت منزلته الدينية، فطاعة من هم سوى النبي محدودة بمنازهم وعلاقاتهم مع الناس، ولذا فمن يقبل من الناس بهذه الطاعة أو يردها فلا يلام أو يذم، أما ما فعله النبي بوصفه نبياً فواجب على مجموع من آمن به طاعته، ومن رد ذلك فإنه يلام ويذم لأنه لم يؤد واجبات دينه حينذاك، وهذا لا يحصل إلا لمن أعطي العصمة وهو النبي. ومع ادعاء الشيعة عصمة أئمتهم فإن هذه الفكرة لم يكتب لها القبول من جمهور الأمة الإسلامية، فيبقى الأنبياء وحدهم معصومين تحت مراقبة الله المباشرة في أقوالهم وأفعالهم، فهذا يجعل الصواب حليفاً دائماً في كل ما صدر عنهم من أفعال دينية؛ فهم في كفالة الله ورعايته وحفظه، لذا فقد أمر المكلفون بإطاعتهم. ويمكن أن نقول بناء على هذا: إن طاعة النبي تتأسس على عصمته.

الخاتمة:

قد نوقشت منزلة النبي ﷺ وسلطانه على الأمة في المسائل الدينية منذ بداية تاريخ الفكر الإسلامي حتى زماننا هذا، وقد تركزت المناقشات حول الحقيقة الوجودية للنبي، وحول مقام السنة في الدين وحول النقد العلمي للأحاديث، ولا شك أنه قد نتج عن هذه المناقشات أحياناً تصورات خاصة لاسيما حول حقيقته الوجودية إذ يوضع في مرتبة نصف إلهية فوق البشر، ولا يمكن قبول هذه التأملات من منطوق القرآن الكريم بأي حال. لكن هذه التنطعات، وإن كان في ظاهرها احترام النبي إلا أنها تؤدي إلى تصويره بصورة عكسية وكأنه ساعي بريد ينقل الرسائل، بحيث يخرج بهذا الوصف عن تأثيره في الحياة اليومية. ولا شك أن هذين التصورين بعيدان عن موقف النبي ولا يليقان بمقامه.

ولا يختلف ما فعله النبي بوصفه بشراً عن غيره من آحاد الناس، ولكن قوة شخصيته، وصفاء أخلاقه، وطهارة فطرته ونحو ذلك.. كل ذلك لا يجتمع في غيره من الناس بمثل ما اجتمع فيه، ولذا فلا يجب على أمته تقليده في كل هذه الخصائص حذو النعل بالنعل، حيث يرى جمهور العلماء أن وجوب الاتباع على الأمة فيما تعلق بالأمر الدينية المحض، وحتى هذا فيه استثناء فيما خص الرسول ﷺ ولم يشارك فيه أمته، وعلينا أن نراعي هذا ونخرجه من محل النقاش قدر الإمكان، بيد أن هذا لا يمنعنا من مناقشة الروايات التي جاءت بها الأحاديث المسندة إلى النبي ﷺ بقواعد علوم الحديث، حتى نستبين صدق هذه الروايات التي جاءتنا مسندة إلى الرسول من عدمه، وقصدنا في هذه المناقشة تبيان ما صدر عن النبي بوصفه الديني بشكل قطعي فتجب على الأمة إطاعته فيه، أو غير ذلك.

فالتوحيد هو أخص خصائص الدين الذي أرسله الله تعالى لعباده لتيسير هدايتهم، فهو صمام أمان حرية العبد، فإذا تمسك العبد بالتوحيد كان حراً، أما لو عبد غير الله ردت عليه عبادته وفقد كذلك حريته، وبهذا فالتوحيد أساس حرية الإنسان، لأنه مع التوحيد يؤمن بلا سيطرة عليه بل بإرادته الحرة، حتى يكون إيمانه صحيحاً، ولو روعيت هذه الأمور إذن فلن يطيع بشر بشراً مثله بلا قيود تقيد هذه الطاعة، ويمكن أن ترد شبهة التناقض بين ما رمى إليه القرآن من وجوب طاعة النبي وبين هذا الرأي، ولكن مع كون النبي بشراً فإن التسليم والطاعة له جاءت له لأنه يتلقى الوحي، وأيضاً هو مؤيد بالعصمة في تلقيه الوحي وفهمه وتطبيقاته العملية، وتأييده بالعصمة يمنعه من الزلل أو فعل شيء على غير مراد الله تعالى. ويفهم من ذلك كله سلطان النبي على جميع أفراد الأمة لكونه معصوماً، وغيره ليس بمعصوم.

فكما لم يتلق أحد الوحي دون الأنبياء فكذلك لا عصمة لغيرهم من الناس^(١٥)، فعلى هذا لا يجوز اتباع أحد في المسائل الدينية دون شرط أو قيد مهما كان نسبه أو علمه أو عرفانه. فأخر من تلقى الوحي وآخر

(١٥) اتفقت أمة الإسلام على أن العصمة للأنبياء وحدهم دون سواهم، إلا الشيعة الذين لا يمثلون سوى أقل القليل بالنسبة للأمة، فهم يحددون العصمة في السيدة فاطمة الزهراء والأئمة الاثني عشر فضلاً عن الأنبياء، وهنا نستفيد أن العصمة حتى لو أخذنا برأيهم محدودة جداً.

المؤيدين بالعصمة هو نبينا محمد ﷺ، فكما انقطع بوفاته تلقي الوحي، انتهت صفة العصمة اللازمة له لحفظ هذا الوحي، فكل ما قيل بعد وفاته ﷺ يؤخذ منه ويرد لأنه قد يصيب وقد يخطئ، فحفظ وحدة الأمة وهويتها واجتماعها منوط باتباع النبي وحده، ولو زالت هذه الصفة عن رسول الله إذن لفقدت الأمة صفة الأمة، ولظهرت مشكلات وتناقضات وفوضى على الساحة الدينية، وتلك صفة مائزة ليست لأحد غير النبي.

المناقشات حول وجوب اتباع النبي من عدمه تدل على الجهل بطبيعة الدين، ومع هذا يمكن أن نناقش حدود هذا الاتباع والتمسك به، ولو اعترض علينا بالتنطعات التي ترفع النبي فوق مستوى البشرية بحيث لا يمكن مناقشة حدود اتباعه ففي هذا انحراف عن الهدف الصحيح. إضافة إلى وجوب إخراج النبي عن صفته البشرية بهذا القول مما يخالف شرائط النبوة، وإن ادعاء الاكتفاء بالقرآن الكريم دليلاً ومصدراً واحداً مرجعه إلى تصور خاطئ مؤداه أن النبي والقرآن على طرفي نقيض بحيث إذا أخذ بواحد ترك الثاني، وفي الحقيقة فالقرآن والنبي ليس أحدهما بديلاً عن الآخر بل يكتمل هذا بهذا؛ فكل أفعال النبي بوصفه نبياً جاءت صورة حية للقرآن، وكل ما صدر من النبي بإسناد قطعي لا يختلف عن القرآن أبداً، ولو وجد تناقض ظاهري فمن الممكن أن يشك في الإسناد ولا يشك في القرآن بحيث لا يترتب على الكلام المنسوب إلى النبي أحكام تخالف القرآن. ومن المعلوم أن جوهر الدين قد انتقل إلينا من النبي ﷺ بصورة عملية تطبيقية، وما لم يكن تطبيقياً فهو ليس بجوهري في الدين، ويحتل التأويلات العقلية، فكل ما قام به النبي بهذه الصفة وطلب منا إطاعته فيه كي يتمكن الدين في نفوسنا، ونرتقي به إلى المراتب العليا عند الله تعالى، وجبت علينا الطاعة والتسليم والقبول بلا ريب فيه.

المصادر:

- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: علي الكبير، دار المعارف القاهرة.
- أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، تحقيق: ح. أطاي؛ ش.أ. دوزجون، أنقرة، سنة ٢٠٠٣.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت سنة ١٩٩٦.
- الجرجاني، شرح الموافقات، تحقيق: عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
- جلال الدين السيوطي، تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء، بتحقيق: سيد محمد حام، بيروت سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- الجويني إمام الحرمين، الإرشاد، تحقيق: يوسف موسى، وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.
- الرازي فخر الدين، عصمة الأنبياء، القاهرة سنة ١٩٨٦م.
- الصابوني نور الدين، البداية في أصول الدين، تحقيق: بكير توبال أوغلو، أنقرة سنة ٢٠٠٥م.
- عويد بن عياض المطرفي، آيات عتاب المصطفى في ضوء العصمة والاجتهاد، دار الفكر العربي، القاهرة.
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: إلياس شلبي، رئاسة الآثار المخطوطة، إسطنبول، سنة ٢٠١٣م.
- م. حسين الكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، دار الأصول بيروت سنة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- المرتضى أبو القاسم عالم الهدى علي بن الحسين الشريف، تنزيه الأنبياء، بيروت سنة ١٩٨٨م.

المصادر التركبية:

- Evkuran, Mehmet, Ahlak, Hakikat ve Kimlik, Ankara: Araştırma, 2013.
- İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", DİA, XIII,s
- Mehmet Bulut, Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı, İstanbul 1991.
- Topaloğlu-Çelebi, KTS, "İsmet",s.

دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»*

د. نور الله عقيد أوغلو

جامعة شرناق - كلية الإلهيات؛ قسم الحديث: nurullahagitoglu@gmail.com

الخلاصة:

السنة هي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية، فلذا درسها المسلمون وبذلوا الجهد لأجل فهمها وتطبيقها ابتداء من العصور الأولى. وكلما بعد العهد عن زمن النبوة كثرت الصعوبات في سبيل فهمها على وجه صحيح. ولتذليل هذه الصعوبات كتب المسلمون في: «مختلف الحديث» و«غريبه». إلا أن تلك الصعوبات قد استمرت إلى أيامنا هذه فوقف بعضها حاجزاً أمام الفهم الصحيح للمرويات النبوية، ويعاق ذلك الفهم عندما يقطع الحديث عن سياقه ويؤخذ مبتوراً عما يتعلق به؛ مما يؤدي إلى الفهم الناقص والخطأ، مما يتسبب في إدراك غير صحيح. وسوف نبحت في هذه المقالة عن مشكلتي: النقص والخطأ في فهم الحديث ونمثل على ذلك برواية: «إن الله جميل يحب الجمال».

الكلمات المفتاحية: السنة، الحديث، الرواية، الفهم

Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması '-Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-

Özet

İslam Dini'nin ikinci temel kaynağı olan Sünnet'in anlaşılması ve hayata geçirilmesi yolunda Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) yaşadığı dönemden uzaklaşıldıkça zaman içerisinde Sünnet'in doğru anlaşılması noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Muhtelifu'l-hadis, Garibu'l-hadis gibi ilim dalları doğmuştur. Günümüzde de hadislerin ve Sünnetin doğru anlaşılması önünde bazen engellerin çıktığı bilinmektedir. Bütünlükten uzak, bağlamından kopuk ele alınması gibi durumlar da bazen hadislerin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir.

Hadisin eksik veya yanlış anlaşılması, onun günümüze taşınması hususunu etkiler. Bu çalışmada hadisin eksik veya yanlış anlaşılması konusu üzerinde durulacak ve bu konu 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivâyeti örneğinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Rivayet, Anlama

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty'

Abstract

Muslims have been striving for the first time since the Sunnah, the second main source of Islamic religion, has been understood and passed on to life. Hz. As the Prophet departed from his time, some troubles arose at the point of correct

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان «Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme» التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (نور الله عقيد أوغلو، دراسة حول مفهوم حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٤٥-٣٥٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

understanding of Sunnah. In the direction of this need, science branches like Muhtelifu'l-hadith, Garibu'l-hadith were born. Nowadays, it is known that obstacles sometimes appear before correct understanding of hadiths and Sunnah. Sometimes the situations such as being totally distant and being disconnected from the context can sometimes cause the hadiths to be missed or misunderstood. It should not be forgotten that this condition also affects Sunnah's daily movement. The subject will be discussed in this study and the issue will be covered in the example of 'Allah is beautiful, he likes beauty'. Interpretations of the narration, especially commentaries, will be helpful.

Keywords: Sunnah, Hadith, Rumor, Understanding

إن المصدر الثاني لدين الإسلام أحاديث النبي ﷺ ومن ثم فهي في غاية الأهمية، لأن الإسلام لا يفهم من دونها، حيث إن الرسول ﷺ عندما أُمرَ بتبليغ القرآن أُمرَ أيضاً ببيانه للناس^(١). ومن أهم الواجبات على المسلمين ضبط صورة صحيحة للرسول الكريم معتمدين على المصادر الثقافية الإسلامية الضخمة من عهد النبوة إلى يومنا هذا؛ حتى يتخذها المسلمون أسوة صالحة إلى قيام الساعة^(٢).

قيمة السنة مسلم بها، وهي تمثل طريقة عيش للرسول ﷺ، غير أن مصطلحي: «السنة» و«الحديث» كثيراً ما يحدث بينهما تبادل في الاستعمال، على الرغم من أهمية معرفة الفرق بينهما، وإن استعمل المُحدِّثون كلا المصطلحين بمعنى واحد فترة من الزمن، فأطلقوهما على كل أفعال الرسول ﷺ، إلا أن السنة تتميز بدوام التطبيق والثبات عليها^(٣).

إن السنة هي أفعال الرسول التي لا تتغير فأصبحت خُلُقاً له، وهي تعني لغة: دوام هذه الأفعال والثبات عليها^(٤). لقد أراد النبي أن تتبعه أمته فيما سنَّ لهم؛ فلذا قال ﷺ: من رغب عن سنتي فليس مني، ونصحهم بالتمسك بالسنة وحث على ذلك مراراً^(٥).

إن اتباع الرسول ﷺ هو الأساس الأول في تطبيق الدين، لأن السنة تطبيق عملي للدين نفسه، غير أن صعوبة جوهرية تبرز في إمكانية هذا التطبيق، ذلك أن الرسول ﷺ قد نشأ في بيئة ثقافية معينة تختلف عن البيئات الثقافية والحضارية التي يعيشها المسلمون اليوم. ولا يمكننا تعميم هذه الإشكالية لتشمل كل السنن، غير أنها مازال صعوبة قائمة على الأقل في تطبيق بعضها، خاصة إذا عرفنا أن بعض هذه السنن كان من ورائها قصة تشبه أسباب نزول بعض آيات القرآن الكريم^(٦).

(١) انظر سورة الحشر ٧، النجم ٣، الأحزاب ٢١، النحل ٤٤.

(٢) إسماعيل حقي أونال، "İslamın İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", Ankara2003, s.26-28.

(٣) علي ياردم، حديث ١، نشر داملة، إسطنبول ١٩٩٧، ص. ٣١. ياوز أونال، "Gelenek Sünnet İlişkisi"، جامعة أوندكوز مايس، مجلة كلية الإلهيات، ١٩٩٩، العدد ١١، ص. ٧٩-٩٦، ص. ٨٠.

(٤) علي ياردم، ص. ٣١. ياوز أونال، ص. ٨٠.

(٥) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت ١٩٨٧، النكاح ١: مسلم، أبو الحسين بن الخجاج، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ، النكاح ٥: أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت دون تاريخ، السنة ٦.

(٦) ياوز أونال، ص. ٨٢.

ولا يعني فهم الأحاديث الواردة في كتب السنن فهم المنطوق اللغوي فحسب، بل هو فهم الظروف التي قيل فيها هذا الحديث، وكأن فهم الظروف مفتاح لفهم الحديث^(٧). إن السياق في فهم النص مهم جداً، لأن سياق المقال له دور في تحديد المعنى وارتباطه بما قبله وما بعده، وهو مع القرائن الأخرى يكون ما يسمى بسياق الحال^(٨) فيضيف معنى مصاحباً للمعنى الأصلي أو مساعداً على فهمه على الأقل، فلذا لا يتطرق الشك إلى أهميته ودوره في إدراك معاني النصوص^(٩). ولأجل الفهم السليم لا بد من مراعاة كل العلاقات السياقية وأخذها في الحسبان^(١٠)، فإذا كان هدف السنة المساعدة على فهم القرآن الكريم، فمن باب أولى أن تفهم السنة نفسها، ففهمها لا ينفصل عن البيئة التي عاش فيها النبي ﷺ من حيث الثقافة والقيم والعادات والتقاليد والمكان. وكل هذه التفاصيل لها قيمتها ولا بد من معرفتها^(١١). وفي يومنا هذا وبعد شيوع الفساد في البر والبحر اشتدّت حاجة المسلمين إلى النبي ﷺ كأسوة حسنة، وليس حاجة المسلمين فحسب بل البشرية جمعياً بحاجة إلى إمامته كأسوة لهم^(١٢).

عندما نتخذ النبي ﷺ أسوة في عصرنا، فليس واجباً علينا تقليد كل ما عمله الرسول ﷺ، بل الواجب أن نفهم السبب وندرك الحكمة من أعماله ﷺ مع مستلزمات العصر لحياتنا اليومية وبمنظار جديد وبروح جديد نوول ونطبق، فنقل رسالة النبي ﷺ يكون بمعرفة المبادئ الأصيلة منها وتطبيقها في الحياة^(١٣). وذلك للقيمة التي تحظى بها السنة عند المسلمين؛ فهي: المصدر الثاني لدين الإسلام بلا منازع، وهي صالحة لكل زمان ومكان، وحفظها وفهمها أمران غاية في الأهمية، وهناك شيء لا يقل عنها خطورة وهو نقل السنة بمعانيها وبمفهومها إلى يومنا الحاضر، وسوف نطرق هذا الباب في القسم الأول من مقالتنا تلك.

١- نقل السنة إلى يومنا:

إن التطبيق مقدم على النظرية، وهي تبنى عليه عادة، والسنة تقوم على التطبيق فلذا تطبيقها كان مقدماً على غيره طوال التاريخ، ولقد لعبت دوراً فعالاً في تكوين المجتمع وتنظيمه، حتى في تكوين الشخصية المسلمة، فكانت عامل تقارب وتوحد بين المسلمين في شتى البقاع^(١٤).

(٧) دجاجة جندي أوغلو، Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi، التبيان للنشر، إسطنبول ١٩٩٧، ص. ١٧.
(٨) القاموس التركي، TDK، أنقرة، ٢٠٠٥ الطبعة العاشرة، ص. ١٨٠: دوغان أكسان، Her yönüyle Dil، TDK، أنقرة، ٢٠٠٧، ج٣، ص. ٢٠٠.

(٩) جندي أغلو، ص. ١٧.

(١٠) نور الله أجييت أوغلو، "Hadiste Bağlam İnşası"، The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, VI, s. 145-127, s. 145.

(١١) ياوز أونال، ص. ٨٢.

(١٢) موسى أرقايا، "Hz. Peygamberin sav Örnek ahlakının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü"، المؤتمر: الأخلاق في العصر الحديث، ٧-٨ مايو ٢٠١٠، فوننيا ٢٠١٢، ص. ٣٢٧-٣٦٤، ص. ٣٢٧.

(١٣) أرقايا، ص. ٣٢٧.

(١٤) ناصي أسلان، "Diyanet İlmî Dergi، Sünnetin Günümüze Taşınması"، (مجلة الرئاسة الدينية السنوية)، العدد الخاص بالنبي ﷺ، ٢٠٠٠-٢٠٠٣، ص. ٣٣٩-٣٦٠، ص. ٣٥٧-٣٥٨.

إن صاحب السنة ومنشئها الأول هو رسول الله ﷺ، لأن الأنبياء، بداية من آدم عليه السلام، إنما بعثوا لهداية الناس، وكل منهم كان قدوة وأسوة في مجتمعه، ولقد أمر الناس باتباعهم، والذي بعث بالحق رحمة للعالمين لم يكن بدعاً في ذلك، بل أرشد الناس كافة للطريق المستقيم، ولكي لا ينقطع إرشاده ﷺ فلا بد من معرفته وتعريفه للناس، وتلك حاجة لا تنتهي أبداً إلا بنهاية الدنيا، كي يتيسر الاقتداء به، والعمل بها جاء.

ولا شك أن الأفكار والآراء تتغير بتغير الزمان، وعلى العلماء أن يدركوا مفاهيم الإنسان المعاصر وحاجاته كي يقدموا له إنساناً نموذجياً يقتدون به وهو النبي ﷺ^(١٥).

ويبرز في كثير من الآيات القرآنية ذمٌّ للأعمال والأفكار التي لا تعتمد على دليل، والرسول ﷺ أمر من يسمع منه بإبلاغ ما سمع بإدراك وتعقل؛ حيث قال ﷺ: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَاهَا»، وقال أيضاً: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَاهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهِيهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^(١٦).

هكذا كان اهتمام النبي ﷺ بالفهم والإدراك، حيث حذر من قلده دون إدراك لما يفعل؛ فقد جاء في حديث أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه صَلَّى فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعَ النَّاسُ نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: «لِمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟»، فَقَالُوا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا»، فَقَالَ: «إِنَّ جِرِيْلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ بَيْنَهُمَا خَبْنًا، فَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَقْلِبْ نَعْلَهُ فَلْيَنْظُرْ فِيهَا، فَإِنْ رَأَى بِهَا خَبْنًا فَلْيُؤَسِّسْهُ بِالْأَرْضِ ثُمَّ لِيُصَلِّ فِيهَا»^(١٧).

ومن الخطأ أن نقدم الرسول ﷺ للناس أسوة يُقلد دون وعي وإدراك، وإذا طلبنا من الناس أن يتخذوه أسوة هكذا دون تعقل فكأنما طلبنا منهم أن يعيشوا في عصر الرسول ﷺ وليس في عصرنا الحاضر، مسقطين بذلك مسافات شاسعة من الزمان والمكان والبيئة^(١٨).

من الأسباب التي منعت الفهم الصحيح للسنة وعدم نقلها إلى يومنا كما ينبغي هي: الالتزام بالشكل والظاهر، والتقليد والجهل والعاطفية، وعدم إدراك المعاني الأدبية، وعدم التفريق بين الأمر والنهي والحث والتحذير والتنبيه، والاعتبار بالأحاديث الموضوعية كثيراً، وعدم الاهتمام بأسباب الورد وتاريخ الأحاديث، والخلط بين أقوال النبي ﷺ وأفعاله قبل النبوة وبعدها، فهذه كلها أدت إلى الفهم الخاطئ^(١٩). وإن كانت أسوة

(١٥) آدم أباك، "Günümüzde Hz. Peygamber'in sav Doğru Anlaşımı Üzerine Düşünceleri" مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولو داغ، ٢٠١٠، 2 / XIX، ص. ٥٩-٧٢، ص. ٦٠.

(١٦) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (الجامع الصحيح)، I-V، تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره، مصر ١٩٧٥، (عني به وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض دون التاريخ) العلم ٧: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، I-II، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت دون التاريخ، المقدمة.

(١٧) أبو داود، العلم ١٠: الترمذي، العلم ٧: انظر أبو داود، الصلاة، ٨٨: بغجي، ص. ١٠٧-١٠٨.

(١٨) بغجي، ص. ١٢٣: إسماعيل حقي أونال، ص. ٢٦-٢٨.

(١٩) انظر عبدالقادر أوكين، Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri،

جامعة فوات مجلة كلية الإلهيات، ٢٠٠٠، العدد ٥، (نسخة أ.د. شعبان كوزكون) ص. ١١١-١١٦.

النبي تطبّق في يومنا هذا كما كانت في عهده ﷺ، إذن فلا بد من النظر إلى ما يستنبط من علل ومقاصد من السنة والأحاديث^(٢٠).

وفيما يلي سوف نقوم بدراسة حديث «إن الله جميل يحب الجمال» فلا نحتاج إلى مناقشته من حيث السند لأنه ورد في الكتب الصحيحة المعتبرة، ولكن سوف ننظر إلى الشروح وسوف نشير إلى موقفنا في نقل هذا الحديث وأمثاله إلى يومنا.

٢- حديث «إن الله جميل يحب الجمال» ونقله إلى يومنا:

يستهدف دين الإسلام سعادة المؤمن في الدنيا والآخرة، ولا يمكن القول: إن النصوص الدينية لا تهتم بالحياة اليومية، وبنفس القدر ترشد السنة الإنسان في حياته إلى ما فيه الخير، ولكن على الإنسان ألا ينسى الموازنة بين دنياه وآخرته، وأن الأصل هو دار البقاء.

وهناك أحاديث للنبي ﷺ، تحث المؤمن على الجمال وترفع العلاقات بين البشر إلى المستويات العليا، وقد أفادت هذه الأحاديث الحياة الاجتماعية، ومنها حديث «إن الله جميل يحب الجمال»^(٢١).

لكي تتحقق سعادة الإنسان وراحته المادية والمعنوية جاء القرآن والسنة بنصوص تحض على الجمال وتعلي من شأنه، لأن ذلك يتعلق بما يقع تحت حواس الإنسان، ولما له من أهمية لسعادته الدنيوية^(٢٢).

من درس حياة النبي ﷺ رأى أنه كان أسوة في: الجمال والنظافة والبرقة والعفة، وهنا يظهر التناسق، بحيث لا يمكن أن نحصره في مجال دون مجالات أخرى؛ فهو متّصف بهذه الصفات في أهله ومع صحابته ومع عامة الناس. ففي أهله مثلاً كان أباً حنوناً، وزوجاً كريماً، وفي المجتمع لكل أحد صديق. وبورود التنبيه القرآني على اتخاذ النبي أسوة في نحو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. إذن وجب فهم هذه الآية وتطبيقها في المجالات كافة^(٢٣).

وفي هذا السياق يمكن فهم وتفسير حديث عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ تَوْبَهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ»^(٢٤) بما يناسب مقصود النبوة؛ فعندما بعث النبي ﷺ كان الصحابة فقراء، يعيشون تحت ظروف قاسية جداً، والرسول صلى عليه وسلم يجزن لما يشاهده من معاملة زعماء القبائل للناس بكبر وشدة، والإسلام من أول الأمر ناداهم بأنهم سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي

(٢٠) إسماعيل حقي أونال، ص ٢٦-٢٨.

(٢١) مسلم، الإيمان، ١٤٧.

(٢٢) علي قراقاش، "Hadis Kültüründe Estetik"، Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical, Hadis Kültüründe Estetik، s. 487-501, s. 498-499

for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2017, XII/35, s. 487-501, s. 498-499

(٢٣) قراقاش، ص ٤٩٨-٤٩٩.

(٢٤) رواه مسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجه وأحمد.

إلا بالتقوى، فلقد قال الله تبارك وتعالى في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات]. فلذا حذر النبي ﷺ من الكبر، ومن عنده كبر فلن يدخل الجنة، ولو كان الكبر مثقال حبة من خردل، فتبادر إلى أذهان بعض الصحابة أن جمال الملابس أو الحذاء من الكبر، ولكن النبي صلى الله وسلم أرشدهم بأنه إنكار للحق والسخرية من الآخرين، فشرح لهم أن حب التجمل والجمال مشروع لأن الله سبحانه وتعالى خالق الجمال ويجب أن يرى الجمال على عباده بشرط عدم السخرية من الآخرين، فالكبر حرام ويؤدي بصاحبه إلى النار^(٢٥).

وهنا نرى الإسلام يهتم بالتجمل والنظافة والترتيب وبمظهر لا يزعج الآخرين، ونلاحظ أن الجمال في الملابس والترتيب ليس إسرافاً، فالإسراف يكون بتجاوز الحد؛ إنما الخطر في جمال الملابس وجمال المظهر هو أن يرى الإنسان مستوى عيشه سبباً لعلو منزلته بين الناس.

قد يفهم من جملة «الله يحب الجمال» جمال المظهر وجودته، ومن جملة «إن الله جميل» يفهم أنه تعالى صوركم بصورة جميلة فأحسن خلقكم^(٢٦). وجملة «إن الله جميل يحب الجمال» يدل على طهارة الإسلام ويحث على كل نوع من الطهارة^(٢٧). وفي قوله: «إن الله جميل يحب الجمال» إخبار يدل على عدم النقص فلذا هو من الأسماء الحسنى، وهو تعالى بريء من أي نقص وقبح، غير أن بعض العلماء قال إن «جميل» بمعنى جُمِّلَ^(٢٨).

وفي هذا الحديث نستطيع أن نقول في أمر نقله إلى يومنا ما يلي:

عندما قال النبي ﷺ إنه: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ» أفادنا الحديث أن الكبر لا يليق بالمسلم وهو كبيرة من الكبائر، والصحابة بسؤالهم أرادوا أن يفهموا بدقة هل من الكبر أن تكون الملابس والأحذية جميلة، وهنا تبين أنه بين الجمال والكبر شعرة رفيعة، فقد بطرق المنظر الجميل باب الكبر فيوقع صاحبه فيه.

بعد أن شرح النبي ﷺ وتبّه محبباً عن سؤال أن جمال الملابس والمظهر لا يعدّ كبراً، فقد بين أيضاً منظار جمالية الإسلام، والإسلام يهتم بالطهارة والترتيب وهو دائماً يحث المسلمين على هذه الصفات، دون الوقوع في الكبر.

إذا عاش الإنسان بلا إسراف أو خيلة متمشياً مع آخر صيحات الزي واللباس العصرية فلقد عاش متبعاً أوامر دينه وسنة نبيه ﷺ بصرف النظر عن ملبس يخص عصراً من العصور حتى وإن كان عصر النبوة نفسه، حينئذ تصبح السنة مرشداً وهدياً للطريق وليست قيداً مقيداً بحدود الزمان أو المكان.

(٢٥) شاهين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ١-١٠، دار الشروق، ٢٠٠٢: ٨، ٣٤٤: الهري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهري الشافعي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، دار المنهاج، مكة ٢٠٠٩، ٣، ٥٣.

(٢٦) شاهين، ١، ٣٠٢.

(٢٧) شاهين، ٨، ٤١١.

(٢٨) مظهر ي أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، ١-٣، تحقيق: محمد الشاذلي، الدار التونسية، ١٩٨٨، I، ٣٠٣. عياض بن موسى الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ١-٨، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر ١٩٩٨، ١، ٣٥٩-٣٦٠.

الخاتمة:

السنة أحد مصدري الإسلام وهي ذات أهمية قصوى للمسلمين؛ إذ بدونها لا يمكن فهم الإسلام وتطبيقه على وجه صحيح، والسنة نموذج لحياة النبي ﷺ، وإن تطبيقها ونقلها إلى يومنا أمر ذوو بال.

الأصل الاقتداء بالنبي ﷺ، وتطبيق الدين مرتبط بتطبيق السنة، ولكن عندما نقل السنة إلى يومنا هذا فليس الهدف الفعل المطابق لما فعله الرسول ﷺ، إنما بإدراك الأسباب والعلل وبفهم الحكم والمقاصد من هذا الفعل النبوي ثم تأويله بروح عصري جديد.

منشئ السنة هو النبي ﷺ والعمل بها أمر مهم جداً، وفي القرآن نقد للمقلد الذي لم يفهم، والنبي ﷺ عندما أمر المسلمين بتبليغ أقواله، أمرهم بذلك مع الفهم والإدراك، إذ من الخطأ أن ندعو الناس إلى تقليد النبي على ظاهر الأمر.

درسنا حديث «إن الله جميل يحب الجمال» في موضوع نقل السنة إلى يومنا، فللرسول ﷺ أحاديث يرشد الناس فيها إلى العيش الكريم في المجتمع، وفوائد هذه الأحاديث مُسَلِّمٌ بها على مدى التاريخ، ومنها ذلك الحديث المشار إليه.

الجمالية التي تلاحظ بجميع الحواس مهمة للإنسان معنوياً؛ فلذا نرى في الآيات والأحاديث ما يتعلق بالجمالية.

إن الرسول ﷺ حذر من الكبر وحذر من عنده شيء منه بعدم دخول الجنة، حتى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل، فظن بعض الصحابة أن جمال الملبس أو الأحذية من الكبر، لكن النبي ﷺ بين لهم أن الكبر بإنكار الحق وتحقير الناس، أما حب الجمال فأمر مشروع لا غموض فيه، لأن الله سبحانه وتعالى خلق الجمال وهو يحب أن يرى الجمال على عباده. وهنا نرى بوضوح أن الإسلام يهتم بالترتيب والتجمل والطهارة وعدم إزعاج الناس. وعرفنا أن الملبس الجميل ليس إسرافاً، إنما الإسراف يتجاوز الحد، والخطر في اللباس الجميل أن يظن الإنسان بالنظر إلى ملبسه أنه أفضل من غيره.

الإنسان عندما يعيش على مبادئ النبي ﷺ تصبح السنة مرشدة ومبيرة له.

المراجع:

- نورالله أجييت أوغلو، "Hadiste Bağlam İnşası"، The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, VI, 5, s. 127-145., s. 145.
- دوغان أكسان، Her yönüyle Dil، TDK، أنقرة، ٢٠٠٧.
- آدم أبالك، "Günümüzde Hz. Peygamber'in sav Doğru Anlaşması Üzerine Düşünceler" مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولو داغ، ٢٠١٠، XIX/2.
- ناصي أسلان، "Sünnetin Günümüze Taşınması"، Diyanet İlmî Dergi، (مجلة الرئاسة الدينية السنوية)، العدد الخاص بالنبي ﷺ، ٢٠٠٠-٢٠٠٣.

- "Hz. Muhammed ,Hz. Peygamber'in Örneklîğinin Günümüzdeki Önemi ، حسين موسى بىجى، ve Mesajı" ۲۰۱۴.
- البخارى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت ۱۹۸۷.
- دجاجة جندي أوغلو، Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi، التبيان للنشر، إسطنبول ۱۹۹۷.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت دون التاريخ.
- "Hz. Peygamberin sav Örnek ahlakının Günümüze Taşınmasında Hadis /Sünnetin Rolü" المؤتمّر في الأخلاق في العصر الحديث، ۷-۸ مايو ۲۰۱۰، قونيا ۲۰۱۲.
- عبدالقادر أوكين، Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri، جامعة فوات مجلة كلية الإلهيات، ۲۰۰۰، العدد ۵، (نسخة أ. د. شعبان كوزكون).
- الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، دار المنهاج، مكة ۲۰۰۹.
- عياض بن موسى الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم، I-VIII، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر ۱۹۹۸.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، I-II، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت دون التاريخ.
- علي قراقاش، "Hadis Kültüründe Estetik"، Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic 2017|XII /35|s. 487-501|s. 498-499.
- قولومان رحمة، Misvak، Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Hadisleri Örneği) رسالة الماجستير غير المطبوعة، ŞÜSBE، ۲۰۱۷.
- مظهري أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، I-III، تحقيق: محمد الشاذلي، الدار التونسية، ۱۹۸۸.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون التاريخ.
- نازلي كل، هايبيل، "Sünnetin /Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?"، جامعة الشرق الأدنى، مؤتمّر المتخصصين في الحديث، ۲۶-۲۹ نيسان ۲۰۱۴، لفكوشا، ص. ۴۱-۸۲.
- شاهين، موسى، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ۲۰۰۲.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (الجامع الصحيح)، I-V، تحقيق: أحمد محمد شاكر وغيره، مصر ۱۹۷۵، (عني به وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض دون التاريخ)
- القاموس التركي، TDK، أنقرة، ۲۰۰۵ الطبعة العاشرة،
- إسماعيل حقي أونال، "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü". Ankara 2003
- ياوز أونال، "Gelenek Sünnet İlişkisi"، جامعة أوندكوز مايبس مجلة كلية الإلهيات، ۱۹۹۹، العدد ۱۱.
- علي ياردم، حديث ۱، نشر داملة، إسطنبول ۱۹۹۷.

علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي*

أ.د. برنارد ويس

ترجمه إلى التركية: أ.د. حسين هانسو
 جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات
 قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث
 hhansuistanbul@edu.tr

الباحثة زينب منتهى كوت
 جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات
 قسم تاريخ الفلسفة
 zeynep.kottan@istanbul.edu.tr

ترجمه إلى العربية: د. عدنان آكول

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات؛ قسم الفقه الإسلامي: adnanalgul47@hotmail.com

نص المقالة:

على الرغم من التركيز الهائل للعلوم الحديثة على البحوث التجريبية، إلا أنه من الصحيح القول: إن جزءاً كبيراً مما يُعدّه الإنسان العادي من معرفته بالعالم لا ينبع مباشرة من تجربته الخاصة. على سبيل المثال، يمكن لأحد سكان نبراسكا حتى لو لم يكن قد خرج إلى خارج وطنه أن يقول دون تفكير: إنه يعرف أن العالم مستدير. ويمكن للشخص نفسه أن يقول دون تردد: إن شيكاغو تقع على شاطئ البحيرة، ويحكم روسيا النظام الشيوعي، وقد هُزم اتحاد دول الجنوب في الحرب الأهلية الأمريكية، أو اغتيل كينيدي. ومن غير المعقول أن نتوقع منه بناء الجمل التالية: «أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل» أو «إنني أسمع أخبار اغتيال كينيدي لكن لا يمكنني القول ما إذا كان قد تم اغتياله بالفعل أم لا». في مثل هذه الحالات، يعتقد المرء أنه من حقه أن يقول: «أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل».

يتكون التاريخ من أحداث خارجة عن تجربة الإنسان نفسه. هذا يعني: إذا كانت معرفة الأحداث الماضية هي معلومات تنبئية مبنية على عالم من المعرفة، فيجب أن يقبل بأن هذه المعلومات ليست معلومات تجريبية. (إنني أستخدم مصطلح «معلومات حول العالم» بخلاف الحقائق الرياضية والمنطقية وكذلك بخلاف المعرفة الدينية والصوفية. وأما مصطلح «العالم» فأستخدمه بمعنى أن ينظر إليه ضمن حدود الزمان والمكان في الماضي والآن). إذا كنتُ أصر على معرفتي باغتيال الرئيس كينيدي بطريقة لا تستند إلى دليل - دون النظر لما رأيته أو سمعته من وسائل الإعلام - فإنني حينئذ أدعي معلومات لا تستند إلى تجربتي الخاصة.

سوف يجد المؤرخ الذي يتبنى وجهة نظر تجريبية صارمة صعوبةً في إنكار معرفية الحالات التاريخية. ويقتصر نوع المعلومات الوحيد الذي يمكنه المطالبة به على الموارد والبيانات الحالية. وهذه البيانات هي في المقام الأول التعبيرات اللفظية عن الأحداث الماضية. ومن ناحية أخرى، تعدّ البيانات غير اللفظية، كالأثار

* Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtur" According to * مقالة مترجمة من اللغة الإنجليزية

بعنوان: Ghazâlî, Studia Islamica, 61 (1985), 81-105.

من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٨-٧، ص ٣٥٧-٣٧٤.

التاريخية وما شابهها مفتوحة لاستخدام المؤرخين. فإن التجربة المباشرة للمؤرخ ليست هي الحالة التاريخية نفسها، بل هي بيانات هذه الحالات أو سردها. ومن خلال هذه المعرفة والروايات (في الحقيقة هذه هي الحالات الحقيقية للمؤرخ) يحاول المؤرخ أن يخلق تاريخاً للأحداث الماضية في خياله. فالمصدر المكتوب الذي يصف فيه المؤرخ الحدث هو انعكاس لهذه الفكرة. ويتم الحكم على هذا السجل والوصف للحدث التاريخي - مع الإشارة إلى البيانات المتوفرة - بأنه «معقول» أو «محمّل» في الغالب. ويجب أن تكون البيانات قد تأكدت من خلال المبادئ والقواعد المتفق عليها بالفعل، بحيث يمكن للمؤرخ اختيار البيانات الأكثر ثقة والاعتماد عليها. ومن المفترض أن بعض الأخبار عن الحالات التاريخية أكثر دقة من غيرها، أو أن بعضها صحيح وبعضها الآخر غير صحيح. ومع ذلك، لا توجد طريقة تجريبية لتحديد هذه الدقة أو الخطأ؛ لأن المؤرخ ليس لديه فرصة لتجربة الحدث نفسه. لذلك، فإنه من الصعب العثور على معيار منهجي لتقييم فائدة البيانات التي توفر أنسب صورة أو تفسير للأحداث التاريخية (أو يمكننا القول: يصعب التوصل لدرجة الدقة - خلافاً لعملية التحقق التجريبي - من الأخبار المتعلقة بالأحداث الماضية والمنسوبة لهاضي).

مثل هذا النهج التجريبي الصارم يقدم تناقضاً واضحاً مع وجهة نظر الشخص العادي؛ لأن الشخص العادي يدرك أن معرفته - سواء كانت عن الماضي أم الحاضر - لا تقوم على تجربته الشخصية، وإنما تقوم على الكتب ووسائل الإعلام والقصص والتعليم وما إلى ذلك. وفي اللغة اليومية، يكون المجال المشار إليه بواسطة كلمة "المعلومات" كبيراً إلى حد يكفي لاحتواء كل هذه المعاني. (على أي حال، فإن اللغة اليومية هي دائماً اللغة المستخدمة من قبل الشخص العادي). فأني شخص يذهب إلى الجامعة للحصول على المعرفة إنما يذهب مع مثل هذا الخيال العقلي. لا شك أن الطالب الجامعي يريد أن يستخدم أساليب تجريبية للإسهام جزئياً في المعرفة الحالية للعالم من خلال إجراء مشاريع بحثية. ومع ذلك، فإن ثروة المعلومات التي يخلقها الطالب في الحقيقة ليست من خلال الطريقة التجريبية، بل من خلال موارد المكتبة ودروس الفصل الدراسي. وبهذا المعنى الواسع، الحياة اليومية اجتماعية بشكل عام. ويمكن للفرد من خلال المشاركة في المجتمع، الحصول على جزء من هذه المعلومات الممكنة له.

الإسلام له جذوره في أعماق التاريخ مثل الأديان السماوية قبله كاليهودية والمسيحية. فكل دين قائم على الوحي هو تاريخ إلى حد كبير؛ لأن الوحي هو عبارة عن الأحداث التي تحدث في فترة زمنية معينة. الأحداث التي تخضع للوحي - إلى جانب أحداث معينة تحيط بها - تشكل تاريخاً مقدساً خاصاً. الظاهرة الأكثر تقدسياً في الإسلام هي نزول القرآن الكريم على محمد ﷺ وتبليغه القرآن لمعاصريه. فكل آية منه، أو حتى كل كلمة منه هي في مقام تمثيل كلمة الملك ثم نُطق النبي. ويجب قبول كلمات النبي وأفعاله - من حيث كونها نتيجة للوحي الإلهي - كأحداث مقدسة. ومن خلال عملية الوحي، فإن جميع الأحداث التي جرت في تكوين الأمة الإسلامية تحت إشراف النبي، ومن بعده في فترة الخلفاء الراشدين (وخاصة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) يتشكل منها التاريخ الإسلامي المقدس.

فكل مسلم عاقل يخضع للشكل التقليدي للإسلام لن يؤيد الاقتراح القائل بضرورة استبعاد الماضي من المعرفة الإنسانية، فالعلم في التقليد الإسلامية ليس شخصية تجريبية بحثية، بل له معنى أوسع بالمعنى الذي ذكرنا أعلاه. ويستند المسلم المتعلم التقليدي على وجهة نظر الشخص العادي (حول المعرفة)، والعلم له نفس المعنى المعرفي في اللغة اليومية (الإنجليزية). ومن وجهة النظر هذه، لدي كل الحق في الادعاء بأنني أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، تماماً مثل كل مسلم (أو غير مسلم في هذا الصدد) حيث يحق له أن يدعي أن كل الكلمات في نص القرآن التي وصلت إلى اليوم معروفةً بخروجها من فم محمد ﷺ... بعد هذه النقطة، قولي: إنني أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، لن يعني أي شيء أكثر من قول شخص آخر: إنني أعتقد أن كلمات القرآن جاءت إلينا من محمد ﷺ. الأحداث التي تخضع للتاريخ المقدس - مثل العديد من الأحداث في تاريخ العالم - هي جزء من تراث المعرفة في العالم، وهي مفتوحة للوصول لجميع الأفراد من جميع الأعمار.

يدرك العلماء والمثقفون المسلمون أن معظم التاريخ بعيد عن متناول المعرفة الإنسانية، ولكن الأهم من ذلك أنهم يدركون تماماً أنه لا يتم استرداده مرة أخرى. كما أنهم يعرفون أن الجزء من هذا التاريخ - الذي يمتد إلى ذكريات الناس أو السجلات المكتوبة - غالباً ما يكون مفتوحاً للنقاش. أفضل شيء يمكننا القيام به عندما يتعلق الأمر بالمعلومات حول كيفية وقوع حدث خارج نطاق خبرتنا، هو الظن. ولا يختلف الوضع عن هذا بالنسبة للجزء الكبير من التاريخ المقدس. على سبيل المثال: كل الكلمات والأفعال المنسوبة إلى محمد عليه السلام هي ظنية نوعاً ما، فلا تفيد هذه الروايات العلم اليقيني حتى في الحالات التي يكون فيها احتمال الصدق أكثر، مثل كلمات الرسول وأفعاله المسجلة في المجاميع الصحاح. ومع ذلك، فإن رؤية الماضي - من خلال تقييمه ضمن التصنيف الظني - على أنه بعيد وخارج عن نطاق المعرفة، أمرٌ غير مقبول بالنسبة لمسلم يعيش في العصور الوسطى. إن النظر إلى الماضي كنظير نسبي بحث يجعل الوحي أيضاً نسبياً، وفي هذا التحليل النهائي سيؤدي هذا إلى إنكار الوحي تماماً. وإذا كنا نتحدث حرفياً عن الوحي، فيجب أن يكون نواة آمنة للمعرفة التاريخية. فقد تكون بعض كلمات الرسول وأفعاله مفتوحة للنقاش، لكن الهياكل المؤسسية والنظرية للوحي الإسلامي يجب أن تُبنى على يقين تاريخي غير مفتوح للنقاش. إن العناصر الرئيسية في هذا الأساس الذي بني عليه دين الإسلام، هي: وجود محمد عليه السلام، وبعثته النبوية، وتبليغه الوحي الدال على نبوته للناس، والخطوط الرئيسية للعملية النبوية، ومراحل التشكيل الأولى للأمة.

أي نظام فكري يرى معرفية المعلومات التي لا تستند مباشرةً إلى الخبرة حول الوجود، يجب عليه أن يجيب عن السؤال الواضح التالي: ما هو أساس هذه المعرفة إن لم يكن تجربة مباشرة؟ إجابة التقليد الإسلامي عن هذا السؤال هي مفهوم «التواتر». هذا هو المفهوم الذي سأحاول فحصه وشرحه في الصفحات التالية. يظهر مفهوم التواتر خاصة في كتب أصول الفقه الإسلامي. وهناك أيضاً العديد من الأعمال المستقلة مكتوبة حول هذا الموضوع. وبما أن المفهوم يتم التعامل معه تقريباً بنفس الأسلوب في كتب أصول الفقه، فسنتكفي في بحثنا هذا بكتاب واحد منها، ألا وهو كتاب: «المستصفى من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي. وإن السبب

الذي جعلني أختار هذا الكتاب من بين الكتب الأخرى في الأصول هو أنه - بخلافها - يشرح مفهوم التواتر ضمن نظرية المعرفة العامة. ونرى أن المجال الذي نوقشت فيه نظريات المعلومات في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى هو علم الكلام التقليدي. إن عقيدة الغزالي للمعرفة مدرجة أيضًا في هذا الخط الرئيس للكتب الرئيسية المكتوبة في مجال الكلام مثل كتاب «المواقف» للإيجي^(١). إن ما يجعل منهج الغزالي فريدًا، هو أنه يعدّ التواتر موضوعًا لكل من الأصول والكلام (نظرية المعرفة)، ويرسخ ذلك في أجزاء مختلفة من الكتاب نفسه^(٢). (المستصفي).

التواتر في اللغة: التوالي والتتابع. والمعنى الاصطلاحي له في العلوم الإسلامية التقليدية هو تعاقب الأخبار حول الأحداث الماضية. ووفقًا لنظرية الغزالي وغيره من الذين أَلَّفوا في أصول الفقه، فإن تتابع هذا النوع من الأخبار يخلق معرفة لدى السامعين بأن ما سمعوه صحيح. وتكرر جملة «التواتر يفيد العلم» كثيرًا في كتب أصول الفقه. دعنا نذكر أيضًا أن معرفة صحة خبر عن حدث سابق تُعدّ معادلةً للمعلومات حول الحدث نفسه. وهذا معقول للغاية؛ لأنه إذا استطعت أن أقول إنني أعرف أن خبر «قد تم اغتيال الرئيس كينيدي» صحيح، يمكنني القول إن لديّ معرفةً حول الحدث نفسه. وبما أنني أفهم اللغة الإنجليزية وأعرف معنى الكلمات، فلدي معلومات حول ما حدث في دالاس في ٢٢ نوفمبر ١٩٦٣. ولا يمكن تقييم هذا النوع من المعلومات في نفس التصنيف للمعلومات التجريبية لشهود الحادث، ولكن على أية حال فهو معرفة. وهكذا، في مناقشة معرفة الأحداث التاريخية، فمن المعقول والشرعي أن نركز على القيمة المعرفية للأخبار حول هذه الأحداث. لأنه عندما يتم إثبات حقيقة الخبر، تثبت لا محالة معرفة الحدث أيضًا.

من ناحية أخرى، هذا لا يعني أن أخبار الأحداث الماضية صحيحة بشكل عام. ولا شك أن معرفة شهود العيان بحدث ما هي أكثر دقة من المعلومات التي توفرها الروايات حول هذا الحادث. ومع ذلك، يجب أن لا ننسى أن شهود العيان سيكون لديهم أيضًا المعلومات التي توفرها الأخبار حول هذا الحادث. وما نحاول القيام به هنا أثناء محاولة شرح نظرية المعرفة الإسلامية في العصور الوسطى هو إظهار أن المعلومات الصحيحة عن الحادث التي حصل عليها الشاهد لا تمثل النوع الوحيد الممكن من المعلومات حول هذا الموضوع. وهناك

(١) وقد تمت مناقشة عقيدة الإيجي للمعرفة بدقة في كتاب Josef Van Ess 'in Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Īci (Wiesbaden, 1966).

(٢) تعدّ مسألة التواتر قسماً فرعياً منفصلاً، وتُدْرَج كـ «فصل» من السنة النبوية. (المجلد ١، الصفحة ١٣٢-١٤٠). هذا هو التقسيم التقليدي لكتب أصول الفقه. توجد نظرية المعرفة في مقدمة المستصفي. ولا يدرس الغزالي نظرية المعرفة في أي مكان بشكل منظم. النقطة المحورية لمقدمة كتابه هي المنطق. ومع ذلك، فإن عناصر نظرية المعرفة واضحة أيضًا في فصل المقدمة. ويقدم هذا الفصل (المجلد ١، الصفحة ٤٣-٤٩) أسس الأدلة البرهانية (على عكس الشكل الرسمي) في الاتجاه المادي، أي الأسس التي تستند إليها المقدمات النهائية للتفكير (التي ستقودنا إلى النتائج الصحيحة). يتحدث الغزالي عن هذه المقدمات بمدارك العلم أو مدارك اليقين. تستند المراجع في هذه المقالة على نسخة بولاك من المستصفي (١٣٢٢ هجري). في السنوات الماضية، أعيد نشر هذه النسخة من قبل قاسم محمد رجب في بغداد. يعطي H. Laoust ملخصًا عن محتوى المستصفي (بما في ذلك قسم

التواتر) في كتابه: La Politique de Ghazali (Paris, 1970, s. 152-182).

نوع آخر من المعلومات التي تدل على أن الحدث صحيح؛ وهي التي يمكن أن نطلق عليها: معلومات مطلقة مستمدة من الأخبار حول الحدث.

ما قلناه حتى الآن سيقودنا إلى هذا السؤال الحيوي الذي سيحدث في ذهن القارئ: كيف يمكن التأكد من صحة الأخبار عن حدث وقع في الماضي دون معرفة تجريبية؟ أليس مصدر الأخبار حول حدث ما بالفعل هو التجربة حول هذا الحدث؟ وهل من الممكن فصل بعضهما عن بعض؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للأخبار حول حدث سابق أن تكون صحيحة دون التحقق التجريبي؟

يشكل تعبير «التواتر يفيد العلم» إجابة عن هذا السؤال بالضبط. النظرية التي يشير إليها تحاول أن تبين لنا أن معرفة أحداث الماضي يمكن أن توفرها أيضًا وسائل غير تجريبية.

ومن الواضح أن النظرية، التي نتحدث عنها هنا، هي في تناقض واضح مع الطريقة التجريبية الحديثة. وهنأ؛ من المفيد أن نقارن بين المؤرخين المعاصرين الذين يميلون إلى التجريبية وبين طريقة تفكير الأصوليين. كلا الفريقين متفقان على أن موضوع تجربتنا ليس الأحداث الماضية في حد ذاتها، بل الإخبار عن هذه الأحداث. فبعد وقوع الحادث لا تزال الأخبار عنه قائمة ومعلقة بيننا وبين الحادث. وما حدث قبلنا هو الأخبار نفسها مباشرة.

ومع ذلك، في حين حصول الأصولي من الأخبار على معرفة مباشرة للحادث عن طريق مفهوم التواتر، (كما سبق أن ذكرنا، فإنه يصل إلى مستوى من المعرفة عن طريق الأخبار التي تشير إلى دقتها وصحتها)؛ فإن المؤرخ صاحب المنظور التجريبي يكتفي بإعادة بناء الحدث المناسب للسياق أو الممكن في أحسن الأحوال (أو يفترض أنه صحيح مع أنه غير صحيح)؛ بما أنه لا يستطيع أبدًا إجراء عملية تحقق تستند إلى التجربة، فلا يمكنه أن يصدق أن الأخبار صحيحة بشكل لا يقبل الجدل.

كما ذكرنا أعلاه، فإن تكرار أخبار الأحداث الماضية يؤدي إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وهذه المعرفة تحدث دون التحقق التجريبي. لكن هذا التعبير الأكثر عمومية عن النظرية لا ينبغي اعتباره كما يبدو. إذ هناك بعض الصفات المهمة التي يجب البحث عنها، ومن الممكن فهم ما تقوله النظرية بالفعل بعد أن تكون معروفة. وهذه الصفات سوف توضح كم أن «التواتر» مصطلحٌ تقني. وبسبب المعنى الاصطلاحي المعقد للغاية لهذه الكلمات، سنتركها في النص كما هي بدلاً من ترجمتها إلى «التكرار على فترات» أو «التكرار في فواصل زمنية».

لكي تكون أخبار الماضي متواترة (اللفظ المتكرر في فترات)، يجب أن تكون أكثر من مجرد تكرار بسيط. لهذا، فمن الضروري أن تحمل بعض الشروط المهمة المعروفة بشروط التواتر. الشروط الأربعة⁽³⁾ التي حددها الغزالي (التي تم تعديل ترتيبها جزئيًا هنا)، وهي كما يلي:

(3) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٤.

١. أن يجبروا عن علم لا عن ظن. (ربما يقول الغزالي: المعلومات الظنية حول الأحداث السابقة، إنما تنتج في أذهان الآخرين ما يشابه هذه الأحداث فقط ولا يمكن أبداً أن يتحول الظن إلى العلم. لذلك، لا يمكن أن تكون الأخبار الظنية عن الأحداث الماضية متواترة).
٢. أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس.
٣. أن يكون هناك كمال في عدد الأشخاص الذين ينقلون الخبر (أو كمال في عدد الأخبار). يستخدم «الكمال» هنا كمصطلح فني، وهو ما يعني عدداً كبيراً لا يمكن تواطؤهم على الكذب. فنحن سوف نستخدم كلمة «الكافي» بدلاً من كلمة «الكمال». ولكي تكون الأخبار صحيحة، يجب تكرارها عدة مرات (بالانتقال من شخص إلى آخر) حتى يتم استبعاد إمكانية التواطؤ على الكذب. ينبغي اعتبار هذا النوع من التكرار ذاتياً وموضوعياً. فإذا كنتُ سأعرف حقيقة الخبر عن الماضي، فيجب عليّ أن أسمع الأخبار بشكل جيد (من عدد من الأشخاص المختلفين)، حتى لا يبقى هناك احتمالٌ للتواطؤ على الكذب. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون تكرار الخبر صحيحاً في حدود تجربتي. ومن ناحية أخرى، ربما تجاوز عدد مرات تكرار الأخبار حدود تجربتي، وأنا قد وُجِّهت إلى بعض هذه العبارات فقط. المهم هنا هو أن تكون الأخبار التي وصلت إليّ كافية. وليس هناك حاجة لأن يقال: إن الأخبار حول القضية ستنتشر في العالم بما فيه الكفاية أو تفوق هذا العدد.
٤. عندما تنتقل الأنباء من خلال سلسلة من الشهود المباشرين للحادث، يجب أن تحدث الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه في كل من الطبقات التالية أو في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية.

ففي فقرة أخرى، يشير الغزالي إلى شرطين بدلاً من أربعة. ويذكر هذه الشروط ليس كـ«شروط التواتر» ولكن كـ«شروط تكوين المعرفة (دقة الأخبار حول الأحداث الماضية)». في الواقع، من الواضح أن كلا الفئتين تشير إلى نفس المجموعة؛ لأن شروط التواتر - ليست فقط لتحديد مصطلح التواتر في تعيين الأخبار حول الأحداث الماضية - بل يمثل في نفس الوقت تكوين المعرفة، وشروط ولادة المعرفة حول الحدث الماضي في ذهن السامع. سيكون من المفيد ذكر الفقرة جميعها هنا: «العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم؛ لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يجبروا عن يقين ومشاهدة، فإذا كان العدد كاملاً كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله إني شاهدت ذلك، بل بناه على توهم وظن أو كذب متعمداً؛ لأنهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة»^(٤).

وهكذا لقد وصلنا إلى شرطين أساسيين للتواتر: الأول: يجب أن تستند أخبار حدث سابق إلى اليقين والملاحظة، وبعبارة أخرى يجب أن تكون صحيحةً. الثاني: أن يكون هناك عدد كافٍ من الرواة (أو تكرار الخبر). ويجمع الغزالي هنا بوضوح بين اثنين من الشروط الأربعة المذكورة أعلاه على أنها الشرط الوحيد.

(٤) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٨.

وتعبير أدق، أول شرطين من الشروط الأربعة ليست شروط مستقلة بالفعل، إذ الشرط الثاني موجود لتحديد المعلومات المطلوبة في الشرط الأول بالمعلومات الحسية. وبما أن البيانات الحسية هي التي تنشئ المعلومات، فعندما يتحقق الشرط الثاني يتم بالفعل توفر الشرط الأول من تلقاء نفسه. والشرط الرابع أيضًا ليس مستقلًا، ويمكن عدّه «شرط صحة»؛ إذ هذا الشرط يعطي معلومات حول الشروط الأخرى، حيث يعلن ضرورة هذه الشروط في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية عندما ينتقل الخبر من راي إلى آخر.

وهذا الشرط الأخير ليس مطلوباً في الشهود الأوائل لهذا الحدث، بل في أولئك الذين يسمعون الأخبار منهم. ومعظم المعلومات التي لدينا اليوم عن العالم ليست مستمدة من شهود الأخبار، بل من الرواة. وتصل إلينا المعلومات من خلال وسيلة واحدة أو أكثر. ففي الفترة التي كان يعيش فيها الغزالي، كان الأفراد فقط هم الوسطاء في نقل المعرفة؛ لأنه في وقته لم يكن هناك لا وسائل إعلام ولا صحافة مطبوعة. ويمكن دائماً عدّ المقالات - التي تصدر لا من المطبعة بل من يد الناسخين الذين يمكن أن يخطئوا - أنها أقل موثوقية من التراث الشفوي. إن شرط الصحة الذي تطرقنا إليه يعني أنه يجب استيفاء الشرطين الأساسيين في كل مرحلة من مراحل عملية نقل الأخبار. إذ عندما يتحقق هذان الشرطان، يمكن أن تمر معرفة الحدث بمرور الوقت وتصل من جيل إلى جيل. لذلك، يجب على عدد كاف من الناس - في كل نقطة من الفترة الزمنية منذ تاريخ الحادث حتى هذا اليوم - نقل الخبر إلى تجربة كمية كافية من السامعين. وبنفس الطريقة، يتطلب وجود عدد كاف من شهود الحادث. ومع تقدم الأخبار في سلسلة الرواية، تتدفق أخبار الشهود على أنها أخبار الرواة، وبالتالي يتم ضمان تدفق المعلومات. وبما أن شهود الحادث سيموتون عاجلاً أم آجلاً - والخطوة التالية من المعلومات ستعتمد كلياً على الرواة - فيجب أن يظل عدد الرواة في كل طبقة من عملية الرواية هو نفس العدد أو أعلى من ذلك الرقم. علاوة على ذلك، يجب أن تستند الأخبار المعنية إلى المعلومات الحسية في كل مرحلة من مراحل العملية. ليس من الواضح ما الذي يعنيه الغزالي من هذا بالضبط. ربما كان يعني أن روايات الرواة الذين سمعوا (فقط) ما سمعوه (مثلما رأى شهود الحادث أو كانوا قد اختبروها) كانت مستندة إلى المعلومات الحسية. وربما كان قد فكر هذا أيضاً: إن الخبر يستند إلى المعرفة الحسية؛ لأن الرواة دائماً ينقلون تجربة شهود الحادث ويستند استنهاد الشهود مع مرور الوقت على المعرفة الحسية.

المصطلح الفني المستخدم لأي حدث في الماضي - الذي يستوفي الشرطين اللذين اقترحهما الغزالي في كل مرحلة من مراحل عملية النقل - هو «التواتر» في إطار نظرية الغزالي. وهذا النوع من الأخبار يؤدي في ذهن السامع إلى معرفة أنه صحيح، وهذه المعلومات تتوافق مع شهادة الحادث.

إن تحقيق هذين الشرطين الأساسيين لا ينبغي عدّه تذكراً ضرورياً لتكوين المعرفة في ذهن أي شخص يسمع أخباراً متواترة. هذه الأشياء منفصلة عن بعضها بعضاً فيما يتعلق بالسامع. وتؤكد نظرية الغزالي ما يلي: إذا تمت المصادقة على الأخبار بأثر رجعي وتعميمها بطريقة تستبعد احتمال "التواطؤ على الكذب"، فإن الشخص الذي سمع الخبر يقبل صحة الأخبار دون اللجوء إلى أية معالجة منطقية.

لا شيء من هذين الشرطين يكفي بحد ذاته، فالأخبار التي تكون صحيحة ولكن غير مسموعة (خاصة إذا كان الشخص الذي يعطي الخبر معروفاً بالموثوقية) يمكن أن تكون مقنعة؛ ولكن هذا لا يؤدي إلى المعرفة، ومن ثم لا يعدّ تواتراً من الناحية الفنية. ومن المثير للاهتمام أن الأخبار التي وصلت إلى عدد كافٍ ولكن مصدرها ليس شهود عيان لا تعدّ صحيحة. وقد يبدو غريباً أن الغزالي لا يدرج مثل هذه الأخبار ضمن التواتر، بغض النظر عن مدى انتشاره؛ ولكن هذا يبين لنا أيضاً الميزة الأساسية لمصطلح التواتر: إنه تكرار لتقرير موثق تجريبياً، وليس مجرد أي خبر سابق فقط.

قد تتبادر إلى الذهن مسألة كيفية انتشار الأخبار الخاطئة في مجموعة كبيرة، حيث يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب. ويحيب الغزالي عن هذا: قد يكون هذا الخبر من مجموعة صغيرة لم تصل إلى العدد الذي يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب في ذلك، وانتشر إلى أشخاص آخرين من هنا، وربما قد ساعد الأشخاص الذين يتوسطون في نقل الأخبار غير مدركين لاحتمال الخطأ. وهذه المجموعة الثانية تصبح ناقلة للخطأ دون وعي. والنقطة التي لا ينبغي إغفالها هنا هي أن الأخبار الشائعة لمجموعة صغيرة متحالفة مع الخطأ قد يتم تداولها في مجموعة أخرى أكبر، حيث يستبعد أن تتحالف مع الخطأ. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك في التاريخ. ويذكر الغزالي: أن المسلمين السنة ينظرون إلى ادعاء تعيين محمد ﷺ لعليّ كرم الله وجهه كأول خليفة على أنه خطأ واضح. ومن ناحية أخرى، فإن عدد الشيعة الذين يصرون على هذا الخطأ كثير جداً بحيث يستبعد احتمال تواطؤهم على الكذب^(٥). ويمكن قول الشيء نفسه عن الهرطقات اليهودية والمسيحية.

إذا كان من الممكن أن تنتشر المعلومات غير الصحيحة في مجموعة كبيرة بحيث تستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب، فلماذا نكون مشغولين بالشرط الثاني إذن؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال على النحو التالي: بصرف النظر عن الصحة المطلقة للأخبار، يجب استيفاء شرط آخر يتعلق بالعدد. يعتقد الغزالي أن الشيء الذي يعزز احتمال الصدق هو العدد الكافي من الرواة. وهذا يعني أن أخبار عدد كبير من الناس لها تأثير أكثر بالنسبة إلى أخبار المجتمعات القليلة. ويمكن أن يعزى هذا التأثير إلى حقيقة أن تحالف مجموعة كبيرة على الخطأ أقل احتمالاً من تحالف مجموعة صغيرة على الخطأ.

ويستند افتراض الشرطين على المنطق التالي: نحن ندرك جميعاً أنه في عقولنا معلومات تفيد أن بعض الأخبار حول أحداث تاريخية معينة أو أحداث حاضرة اليوم لم نشهدها بشكل مباشر صحيحة. ومثل جميع المعلومات الأخرى، تشير هذه المعلومات أيضاً إلى شعور ذاتي مستقر من خلال التأمل الذاتي. لدينا هذه المعلومات ببساطة. ومن ناحية أخرى، لا يمكننا أن ننسب هذه المعرفة إلى الإدراك الحسي أو الإدراك العقلائي. لذلك، نحن بحاجة إلى شرح هذه المعلومات على أساس آخر. فأتساءل تحليل الظروف التي تؤدي إلى مثل هذه المعلومات، يجب ألا نغفل عن مسار هذه المعلومات: وهو ظهور هذه المعلومات فقط عندما يتم سماع الخبر من مجموعة كبيرة من الأشخاص. ولذلك، ينظر إلى العدد كشرط لظهور المعرفة. ولا تخلق الأخبار معلومات

(٥) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٨-١٣٩.

في أذهاننا عندما يتم سماعها من مجموعة صغيرة؛ ومع ذلك، تحدث المعلومات عند سماع الأخبار فقط من عدد كبير من الأشخاص. لكن كثرة العدد وحدها لا تكفي لشرح الوضع. فعلى الرغم من أننا نسمع عن الكثير من الناس، فهناك أخبار لا نعرف ما إذا كانت صحيحة أم لا (حتى إننا نعلم أحياناً أنها غير صحيحة). أمثال الحكايات والخرافات والقصص عن الحيوانات. لذلك يجب أن يضاف شرط صحة الأخبار إلى شرط كثرة العدد.

بالمعنى الفني للكمال الذي ترجمناه إلى «الكافي»، هو عدد معين يستبعد احتمال التواطؤ على الكذب فيه، أي الحد الأدنى الذي يجعل احتمال التواطؤ على الكذب مستحيلاً. ويسمى الأكثر من هذا العدد بالزيادة أو الزائد. لذلك، يمكننا التحدث عن إمكانية صدور أخبار كاذبة عن مجموعة دون عدد التواتر.

هل من الممكن تحديد أقل عدد يحصل به العلم الضروري؟ يعترض الغزالي على محاولات بعض الأصوليين تعيين هذا العدد كأربعين أو سبعين ويقول: إن ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِيبًا قَلِيلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥] وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكيمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه، ويكفي تعارض أقوالهم دليلاً على فسادها. إذن لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافق أصحابه على الإخبار. ويعتقد الغزالي أن هذا العدد أي أقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوماً لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته. لهذا، من الضروري تحديد اللحظة الدقيقة التي ظهرت فيها معلومات حول صحة الأخبار فينا، وحساب عدد المرات التي تم فيها سماع الأخبار حتى الآن، وهذا أمر مستحيل. وهذا مماثل لمحاولة التعرف على اللحظة التي تنتهي فيها مرحلة الطفولة وتبدأ مرحلة البلوغ^(٦).

ومع ذلك، ليس من المهم أن نعرف ما هو الحد الأدنى للعدد. إن الظروف التي أدت إلى معرفة حقيقة الأحداث الماضية، كما قلنا من قبل، ليس لها ما يعادلها في ذهن الشخص الذي هو على اتصال مع المعلومات. ولا نحتاج إلى معرفة عدد الأشخاص الذين تم نقل الأخبار من قبلهم، لتحديد ما إذا كانت الأخبار صحيحة أم لا. ولا أحد يناقش دقة المعلومات حول عدد التكرارات أو حول ما إذا كان العدد كافياً أم لا. في الواقع، العكس هو الصحيح. فعلى سبيل المثال، أنا إذا كنت أعرف أن محمداً ﷺ كان قد عاش حقاً، فإنني أفكر بناء على هذا، في عدد الأشخاص الذين سمعت بهم وأحاول أن أحصل على انطباق عن العدد الكافي؛ لأنه إذا لم يتم الوصول إلى العدد الكافي، فلن يظهر العلم^(٧).

فمن الواضح أنه ينبغي تقييم الأعداد الكبيرة جداً في فئة «الزائد». على سبيل المثال، يقدر جميع الناس أنه لا يمكن لمليون شخص أن يجتمعوا ويتتبعوا معلومات كاذبة. ويتطلب هذا النوع من الإنتاج وجود غرض

(٦) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٧.

(٧) لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، وليس بكمال العدد نستدل على حصول العلم. (المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٥).

ودافع مشتركين، وهذا غير محتمل في حالة وجود أعداد كبيرة. ومن ناحية أخرى، لا يعدّ هذا العدد ضماناً لصحة الأخبار. ففي مثال تعيين محمد ﷺ علياً كرم الله وجهه الخليفة الأول كان عدد الأشخاص الذين أعطوا الأخبار أعلى بكثير من الحد الذي عددهنا كافيًا. ومع ذلك، إذا لم تكن هناك معلومات حول دقة الأخبار في أذهاننا فيمكننا أن نستنتج أن الشرط الآخر لم يتم الوفاء به، أي إن الأخبار لا تستند إلى التجربة، وعليه فهي غير صحيحة.

ونتيجة لذلك، يشير مصطلح التواتر إلى فئة من الأخبار حول الأحداث الماضية التي نفهمها بالعلم الذي نجاهه في داخلنا. وهذا العلم كما أنه ليس نتيجة تأكيد تجريبي، فهو لا يحتاج إليه أيضًا. فهو متاح بغض النظر عن هذا التحقق. ولا يمكن تمييز المعلومات التي توفرها أي أخبار استنادًا إلى التحقق التجريبي من المعلومات التي توفرها البيانات الحسية، ولا يوجد مثل هذا التأكيد للأحداث الماضية. تُثبت نظرية التواتر معرفة حقيقة الأخبار المتواترة على أساس مستقل لا يتطلب التحقق التجريبي. ومن خلال التواتر يتم الوصول إلى نوع تاريخي من المعلومات المستقلة عن المعلومات الحسية. وهذه المعلومات، مثل المعلومات الحسية، ليست نتيجة للاستدلال بل هي معرفة تلقائية داخلنا. ومن ناحية أخرى، على عكس المعلومات الحسية، تخضع هذه المعلومات لظروف محددة معينة موجودة فقط في الفكر.

يمكن التعبير عن النظرية وراء مفهوم التواتر وشروط التواتر بالطريقة الأكثر وضوحًا وإيجازًا على النحو التالي: يؤدي العديد من تكرار الأخبار الدقيقة عن الماضي إلى تحقق معرفة صحة الأخبار في عقول السامعين. يجب الفهم من عبارة «العديد» هنا على أنه «العدد الذي يستبعد معه احتمال التواطؤ على الكذب». وبناءً على هذا البيان، يمكننا التوصل إلى استنتاجين:

١. لا يؤدي تكرار الأخبار الدقيقة حول الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وعلى نحو مماثل:

٢. لا يؤدي تكرار الأخبار الكاذبة عن الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان الذين يسمعونها.

على وجه الخصوص فيما يتعلق بالبند الثاني الذي يبدو أنه حشو، من المهم أن نأخذ في الاعتبار: أن المعلومات التي تفيد بأن الأخبار صحيحة، تختلف عن صحة الأخبار. في حين أن المعرفة هي حالة ذاتية تظهر في العقل، فإن دقة الأخبار التي هي موضوع المعرفة في العقل هي حقيقة موضوعية خارج العقل. وهكذا، فإن النتيجة الثانية المذكورة آنفاً نخبّرنا أن: المعلومات - على الرغم من أنها تبدو كحالة ذاتية - لا يمكن أن توجد بشكل مستقل. أي إن معرفة دقة الأخبار لا يمكن الكشف عنها إذا لم تكن الأخبار صحيحة في الحقيقة. وإذا كانت الأخبار غير صحيحة، فلا يمكن للشخص أن يعرف أنها صحيحة.

إن نظرية الغزالي - على الرغم من عمقها - تترك بعض المشكلات دون حل. فتفترض هذه النظرية نوعًا

من المعلومات التي تفتقر إلى دعم موضوعي واضح. وهذه المعلومات هي موجودة بشكل عفوي، حيث نجدها داخل أنفسنا، ولا يمكن أن يظهر كيف ومن أين أتت. وشروط التواتر غير كافية لشرح هذه المشكلات. وهكذا، يبدو أن النظرية قد أقفلت نفسها في مجال ذاتي. المعرفة هي بالطبع حالة ذاتية نجدها في أنفسنا. ولكن إذا لم يكن هناك بعض من الدعم الموضوعي المسبب لها، فلا تعد من المعرفة في شيء.

هذا الاتجاه الموضوعي واضح عندما يكون هناك نزاع حول حقيقة أخبار الأحداث الماضية. فكيف تحل النزاعات من هذا النوع؟ وبحكم التعريف فإن التحقق التجريبي خارج الموضوع، وكذا المنطق والاستدلال المنطقي، ودقة البيانات حول الأحداث الماضية ليست بديهية، ولا هي مستمدة من البديهيات. فلو كان من الممكن حل النزاعات من خلال النظر في عدد مرات تكرار الأخبار لوجدنا دعماً موضوعياً. لكن هذا غير ممكن، ولا يمكن لأحد المعارضين أن يقول للآخر: «انتظر حتى تسمع الخبر من مزيد من الناس، فسترى حينئذ أنني على صواب»، إذ يمكن أن تدخل الأخبار الكاذبة - كما الأخبار الصحيحة، بل ربما تكون أسرع منها - إلى شبكة التناقل المشترك. ولذلك، فإن اشتراط العدد الكافي لا يعطينا معياراً موضوعياً. والشرط الأساس الآخر للتواتر - وهو الدقة الفعلية للأخبار زيادة على أن تكون أساساً قوياً للمناقشة - هي مشكلة تُسبب ظهور الاختلاف.

في الفصل حول تعريف المستصفي للعلم، يتحدث الغزالي عن كيفية الخلط بسهولة بين العلم والاعتقاد؛ لأنه يرافق اليقين كلا منهما. بمعنى آخر، إذا كان الشخص الذي يدعي العلم خاطئاً، فإنه في الواقع قد يكون الشيء الذي يُظن أنه علمٌ اعتقاداً خالصاً. الفرق بين العلم والاعتقاد هو: أن الشخص الذي لديه علم، يصل إلى العلم بعد التفكير في إمكانية العكس وتعطيله. في حين أن الشخص الذي لديه اعتقاد يعنتق هذا الاعتقاد بطريقة معصوبة العينين، مع عدم التفكير في العكس. العلم يحتاج إلى عقل مفتوح، في حين أن الاعتقاد يحتاج إلى عقل مغلق. ويبقى العلم على أرضية صلبة وأماً من الشبهات. ولا يمكن أن يقال هذا عن الاعتقاد^(٨). ووفقاً لهذا التمييز، في حالة الادعاءات المعارضة المتعلقة بصحة الأخبار الماضية، يمكننا أن نستنتج أن طرفاً يفترض معرفة اعتقاده وعليه فهو يدافع عن عقيدة. ولكن هذا يعيدنا إلى حيث بدأنا؛ لأنه من المتوقع أن يسود أحد الأطراف المتعارضة (الطرف الذي لديه المعلومات الصحيحة) في التحليل النهائي. ويُعتقد أن هذا الانتصار يتحقق من خلال إدارة عملية تأخذ في الاعتبار أطروحات المعرفة المعارضة وتصل في النتيجة إلى اليقين الذي يفترض دعماً موضوعياً لا يمكننا اكتشافه بعد.

دعونا نعود إلى القسم المتعلق بالأدلة المنطقية (البرهان) في المستصفي لئرى مدى دقة وأهمية حقيقة أحداث الماضي في نظرية الغزالي. وعند تقييم هذا القسم، يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن دقة الأخبار من الأحداث الماضية تقع في نطاق المعرفة بالظواهر الخارجة عن مجال تجربتنا، التي هي فئة أوسع من المعرفة. وهذه

(٨) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٢٥-٢٦.

الظواهر لا تشمل ما حدث في الماضي فحسب، بل تشمل الحاضر أيضاً، كوجود المدن التي لم نزرها أبداً. وقد ذكرنا بإيجاز في بداية المقالة أن مناقشة دقة أخبار الأحداث الماضية في الواقع هي مناقشة حول إمكانية الحصول على معلومات حول الكيان خارج نطاق التجربة، سواء في الماضي أم في الوقت الحاضر. وهذا النوع من المعرفة في مجمله هو من مصلحة جميع نظريات التواتر؛ لأن معرفة الأحداث الجارية خارج مجال معرفتنا؛ مثل معرفة الأحداث الماضية، تصل إلينا من خلال أخبار واسعة الانتشار.

إن الاستخدام المستمر لمثل هذه التعبيرات مثل «المعرفة عن الأحداث الماضية ودقة الظواهر الحالية غير المجربة» أو «معلومات من تكرار الأخبار» قد يجعل لغتنا مرهقة ويصرفنا عن جوهر المسألة. ولتجنب هذا سوف نطلق على هذا النوع من المعلومات في الفقرات التالية: «المعرفة من جهة ثانية»^(٩). ولكيلا تسبب هذه التسمية أي سوء فهم تجدر الإشارة إلى ما يلي:

نحن نستخدم مصطلح «المعلومات غير المباشرة» للإشارة إلى أن المعلومات المعنية صحيحة، وأن الشخص الذي نقل الخبر قد شهد موضوع الخبر، وإلى أن المواقف وصلت إلينا أخباراً من خلاله. ومن المفترض أن المعلومات المعنية تستند إلى شهادة في المصدر الأصلي؛ لأن الأخبار التي هي موضوع هذه المعلومات غير متوفرة قبل شهادة المُخبر.

النقطة هنا ليست نقل المعرفة التجريبية من شخص إلى آخر، وهذا غير ممكن بحكم التعريف (إذ تفقد المعلومات طابعها التجريبي بعد نقلها). لقد ظهرت هذه المعلومات تجريبياً، ووصلت إلى الآخرين غير الشاهد عن طريق التواتر. وعليه فقد تم قبول دقة تلك المعلومات.

ووفقاً للغزالي، فإن هذه المعلومات التي نطلق عليها اسم «المعلومات غير المباشرة»، يتم تضمينها في فئة «العلم الضروري». ومصطلح «الضروري» هنا يشير إلى المعلومات التي تكون تلقائية تحت تأثير أذهاننا، وعليه فهي غير قابلة للشك. إذن هذه المعلومات ليست نتاج تفكير واعٍ؛ لأن نتائج الاستدلال تخضع للشك خارج نطاق الأساس المنطقي. ولتجنب الشكوك، تحتاج إلى أدلة منطقية. ويتم تضمين المعلومات المتعلقة بالأدلة المنطقية في فئة ثانية تسمى العلم النظري. والعلم الضروري هو مصدر للعلم النظري؛ لأن جميع المعلومات النظرية مستمدة في التحليل النهائي من خلال التفكير المنطقي. إن الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري يشبه الفرق بين مصدر المعلومات الذي تولدت منه المعلومات الأخرى وبين المعلومات الناتجة عن ذلك المصدر. إذا اتبعنا طريقة تفكير الغزالي فيمكننا أن نقول للعلم الضروري «معلومات المصدر»، وللمعلومات المنطقية «المعلومات المستنبطة». ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أن الكلمتين «المصدر» و«المستنبط» تستخدمان في سياق منطقي بدلاً من مجرد المعنى المعرفي. والتفكير المنطقي كله يجب أن يبدأ من مكان ما،

(٩) في الأصل من المقالة، بدلاً من استخدام «معلومة التواتر»، فهو يستخدم «second-hand knowledge/المعرفة المستهلكة». ومع الأخذ في الاعتبار أن الخبر هو معلومة بواسطة فإنه تتم ترجمة هذا التعبير بـ «معلومات غير مباشرة».

والعلم الضروري هو نقطة البداية. ويمثل المنطق الاستنتاجي الحاصل من الاستدلال الاستنباطي نوعاً من المعرفة التي يكون مصدرها هو المقدمات. وإذا تم استنباط المقدمات أيضاً، فيجب أن يُذهب إلى المقدمات الأولى حتى يتم الوصول إلى المصدر الحقيقي للتفكير المنطقي بأسره. وهذه المقدمات الأولى ليست هي المبادئ التي توصلنا إليها مع الاستدلال، ولكنها المبادئ الأساسية في العقل.

يقسم الغزالي العلم الضروري إلى خمسة أقسام ويسميتها "مدارك العلم أو مدارك اليقين"^(١٠):

١. الحقائق البديهية (الأوليات): مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره.
٢. المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه.
٣. المحسوسات الظاهرة: كقولك: الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مضيئة.
٤. التجريبيات: وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل.
٥. المتواترات. كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الخمس.

إذا جمعنا بين المصدر الثاني (الحواس الداخلية) والمصدر الثالث للمعرفة (كما هو الحال في معيار العلوم للإمام الغزالي) مع الإدراك الحسي الخارجي، فإننا نرى أربعة أنواع أساسية لنوع رابع من العلم الضروري: ١- معلومات بديهية، ٢- معلومات حسية، ٣- معلومات استقرائية، ٤- المعلومات غير المباشرة/ المعلومات المتواترة.

بعض المنظرين المسلمين الذين جاؤوا قبل الغزالي كانوا مترددين في إدراج هذين النوعين الأخيرين من المعلومات في فئة العلم الضروري. وبالمعنى المطلق للعلم فقط ظنوا أن الفئتين الأوليين - كمعلومات أساسية وغير مستنبطة - مؤهلتان لتصنيفهما تحت عنوان «العلم الضروري». إن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة - في نظرهم - ليست أساسية، فهي مستنبطة؛ لأن كليهما من محاصيل الاستدلال. والاستدلال ليس ظاهراً كما هو الحال في الاستنتاج العادي، بل هو خفي. ويمكننا تتبع هذا المتواتر، لكننا لا نكون على علم

(١٠) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٤٤-٤٦. يتحدث الغزالي عن المصادر السبعة لليقين (أي العلم) والاعتقاد الراسخ. ولكن في هذا الجزء من المناقشة، يصرح بأن خمسة فقط من هذه المصادر مقبولة كمصادر لليقين القطعي. ويجب علينا أن نتذكر أن العلم واليقين هما مفهومان مترابطان عند الغزالي كما عند الأصوليين. معرفة شيء ما هو التأكد من ذلك الشيء. في الواقع، يجمع الغزالي هذين المفهومين في تعبير مدارك العلوم اليقينية (الصفحة: ٤٦). في نقاش الغزالي للأدلة المنطقية يظهر مفهوم اليقين في المقدمة، وخاصة بسبب ارتباطه الخاص بالمنطق. إن السؤال الأكثر إشغالاً للغزالي في هذا النقاش ليس هو المصدر النهائي للعلم، (على الرغم من أن إجابته عن هذا السؤال يمكن التقاطها بسهولة من فحوى كلامه)، ولكن السؤال القائم: هو كيف يمكننا التأكد من دقة نتائج أدلتنا المنطقية؟ ويعتمد التأكد من النتيجة بشكل واضح على اليقين في المقدمات. والمقدمات الأولى التي تتبعها عملية الاستدلال المنطقي هي المصدر لليقين. ولكن بما أن اليقين هو المتغير التابع للعلم ونتائج الأدلة المنطقية تنتج العلم فيمكن عدّ هذه المقدمات مصادر للعلم، وهي مصادر المعلومات المستنبطة في سياق المنطق.

تام في الوقت الذي يظهر فيه في أذهاننا؛ لأنه يخفى عنا. ويستند تكوين المعرفة إلى الاستدلال، ولكن هو مخفي عنا ونحن لسنا على علم به.

على الرغم من أن الغزالي يعترف أن هناك تفكيراً خفياً في خلفية المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، فإنه يبحث هذه الأنواع من المعلومات في فئة العلم الضروري؛ لأن المنطق الذي يشكل أساسها مخفي. ومن المعقول للغاية الادعاء بأن المعرفة تُفرض على العقل في الحالات التي يتم فيها اللجوء إلى المعلومات بوعي، حيث الحدود ليس لها أساس منطقي^(١١).

الافتراض الضمني في مفهوم المنطق الخفي هو: أن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة لا يمكن أن تُفهم من كلمة «العلم» بإطلاقها، فهي تطلق على المعلومات الأساسية، كالمعلومات البديهية والمعلومات الحسية. وإذا لم تكن هي المعلومات الأساسية، فينبغي أن تكون مستنبطة؛ وإذا لم يكن الاستنباط ضمن عملية واعية، فمن الضروري افتراض وجود نشاط خفي.

لم ير المفكرون المسلمون في العصور الوسطى المعلومات البديهية والمعلومات الحسية كثفات متباينة، كما هو الحال في الاستقطاب بين العقلانيين والمجربين في الفلسفة الغربية. بدلاً من ذلك، نظر هؤلاء المفكرون في العقل والبيانات الحسية كمصدرين مكملين للمعلومات. وبالمعنى المعرفي: هما المصدران النهائيان للمعرفة، وهذان المصدران للمعلومات يختلفان عن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة اللتان نقول إنهما ترتبطان بالعملية المنطقية.

بينما نتحرك على أرضية النقاش للغزالي، لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من قبول ثلاث فئات من المعرفة بدلاً من اثنتين:

١. المعلومات الأساسية، التي هي المصدر النهائي لجميع المعلومات.

٢. المعلومات المستنبطة من المنطق الخفي.

٣. المعلومات التي تم التوصل إليها عن طريق الاستدلال المنطقي.

ومع ذلك لا يوجد هذا التصنيف في أي مكان في الأدب الإسلامي في العصور الوسطى. فالفئات المألوفة من الأدب الإسلامي هي معلومات «ضرورية» و«استدلالية»؛ ولذلك، فإن إدراج المعلومات المستنبطة الخفية في القضية ينشأ كمشكلة.

من الواضح أن الغزالي لا يعدّ المنطق الخفي خارجاً تماماً عن التقييم. في المقابل، يبدو أنه يعبر عن إعادة تشكيله من قبل المنظر. ويعيد بناء التعميم الذي ينطوي على المنطق على النحو التالي: إذا كانت الحجارة التي ألقيتها في الهواء لم تسقط دائماً، فإن تجربتنا ستكون مختلفة كالتالي: عندما يتم إطلاق الحجارة، فإنها تطير في

(١١) الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١، الصفحة: ١٨٧.

بعض الأحيان، وأحياناً تذهب إلى جنب، وأحياناً تقف في مكانها^(١٧). إن خبرتنا بأن الحجارة (التي تُلقي في الهواء) تسقط دائماً هي إشارة واضحة على أن السقوط في طبيعة الحجارة.

التفكير الذي يشكل أساس المعلومات غير المباشرة يجلب مقدمتين حسب الغزالي:

١. بما أن الكثير من الناس (الذين ينقلون الأخبار) لا يستطيعون الاندماج في الخطأ بسبب ظروفيهم ودوافعهم المختلفة، فلا يمكنهم إلا الاتحاد مع الحقيقة (وحتى إذا اتحدوا مع الخطأ فإنهم غير قادرين على الحفاظ عليه).
٢. كل منهم يقدم خبراً حول قضية واقعية. (بمعنى أنهم يعطون معلومات لا عن تخمين أو فكرة بل عن حالة كانت في وقت ومكان معينين، ويمكن فهمها بواسطة الحواس)^(١٨).

فإن الذي يأتي بهذه المقدمات يخلص إلى أن الاقتراح صحيح. ويبدو أن هاتين المقدمتين مرتبطتان بشرطي التواتر اللذين ذكرناهما سابقاً. وهذان الشرطان - بكيفية لا نستطيع توضيحها سبق أن أعلننا أنها ليسا مقدمتين منطقيتين - مدرجان في عملية الاستدلال الخفي. وهذا المنطق الذي يتطلب التفكير الخفي - في أحسن الأحوال - غير واضح، والغزالي لا يدلي بأية تعليقات أخرى حول هذه القضية. ويظل مفهوم «الخفي» سراً، غير مضاء بالكامل، حتى عند إخضاعه للبحث.

هناك تشابه مطلق بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة عند الغزالي، بغض النظر عن حقيقة أن كليهما مستنبطان بشكل خفي. والمعلومات الاستقرائية هي نتيجة لتكرار التجارب؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الشخص يأخذ مرهماً إلى المنطقة المؤلمة وشهد انخفاض الألم في كل مرة، فإن هذه التجربة ستصبح في النهاية معرفة: بأن هذا المرهم جيد للألم. وبالمثل، فإن المعلومات غير المباشرة هي نتيجة لتجارب متكررة، ولسماع تكرار التعبير عن حدث سابق.

وأبعد من ذلك، فكل من المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة هي نتيجة التطور التدريجي لفكرة ما. فبعد تجربة عدد معين من المرات لانخفاض الألم عند تطبيق المرهم، نشهد تشكيل فكرة أن المرهم يخفف الألم. فإذا كان المرهم لا يزال يخفف من الألم تصبح هذه الفكرة بشكل تدريجي علماً. وينطبق الشيء نفسه على الحالات الموجودة المتبقية ماعدا الأحداث والتجارب الماضية. فلا نعتقد أن الخبر صحيحاً فور سماعنا أن الشافعي قد عاش في زمن ما. ورد فعلنا الأول على هذا الخبر هو: أن الخبر ربما يكون صحيحاً؛ ولكن في وقت لاحق تصبح القناعة قوية وتصبح علماً حول دقة الخبر. وفي كلتا الحالتين، لا يمكننا تحديد اللحظة التي يتولد بها العلم بشكل دقيق، فهذا خارج قوتنا^(١٩).

(١٢) هذا المثال المعروض لي. ولزيد من المعلومات انظر: المستصفي، المجلد ١، الصفحة ٤٦.

(١٣) المستصفي، المجلد ١، الصفحة ١٣٢. يبدو أن الغزالي يقول: إن العقل مدرك لهذه المقدمات العقلية، لكن ليس على علم بها. وبعبارة أخرى: يبدو أنه يقول: إنه ليس على علم وإع. وهذا بيان مثير للاهتمام، لكنه لا يتعارض مع النظرية القائلة: إن الاستدلال الخفي هو في الأساس العقل الباطن.

(١٤) يقول هنري لاوست: إن الغزالي يعتقد أن إنكار معتق الإسلام الجديد للمعلومات التي وصلت إلينا بالتواتر قد يكون له ما يبرره. ومن الواضح أنه يفترض أن المعتق الجديد لم يصل بعد إلى قناعة بشأن يقين الأخبار المتواترة التي علمت صحتها في المجتمع الإسلامي، ولم يسمعها بشكل كافٍ. (لاوست، المصدر السابق، الصفحة ٣٥٤).

على الرغم من كل هذه التشابهات فهناك فرق كبير بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، حتى لو لم يعبر عنها الغزالي بشكل مباشر. في حين أن المعلومات الاستقرائية هي تعميم مستمد من تجارب معينة، إلا أن المعلومات غير المباشرة ليست كذلك. فمعرفة دقة خبر أن الشافعي عاش في زمن ما، لم يتم الوصول إليها عن طريق تعميم تجربة الاستماع. وتأكيد دقة هذا الخبر ليس تأكيداً لحقيقة عامة حول الوجود المادي. وهذا التصديق ليس نوعاً من هذه الأنواع: الحجارة تسقط والذهب يرتفع والخمر يسكر. وكما سجلنا من قبل، فإن المعلومات غير المباشرة - بما أنها معرفة بالمغيبات - تحملنا إلى أبعد من تناول حواسنا. على الرغم من أن المعلومات غير المباشرة تعتمد على تجربة شهود الحادث، فلا شك في أنها لم تظهر بسبب تجربتنا، على العكس من معلوماتنا الاستقرائية.

وخلاصة القول: إن الغزالي متأكد من وجود نوع من المعلومات حول الأحداث الماضية، مثل أن عيش محمد ﷺ ودعوته الناس إلى التصديق بنبوته كان في زمن ما. وبما أنها تفتقر إلى أساس تجريبي فيمكن حصر حصول العلم ومعرفة دقة البيانات بالأحداث الماضية. ويتولد هذا العلم بشكل عفوي - دون اللجوء إلى المقدمات المنطقية - عندما يتم سماع أخبار من عدد من الأشخاص (على أساس تجريبي) ممن يستبعد احتمال تواطئهم على الكذب بشأن الأحداث الماضية. ولا يحدث العلم عندما يكون نفس العدد من الأشخاص متحالفين مع الأخبار الخاطئة، أو عندما يكون عدد قليل منهم متحالفين مع الأخبار الصحيحة. وينبغي إدراج هذه المعلومات في فئة العلم الضروري، حيث لا توجد مقدمات منطقية يتم الرجوع إليها بوعي. ومن ناحية أخرى، فلا يحدث هذا النوع من المعرفة فجأة كما هو الحال في حقائق منطقية بديهية ومعلومات حسية. ولكن من المفترض أن يقوم على أساس التفكير الخفي أو غير الواعي. وهذه المعلومات ضرورية وليست تعميماً لتجارب معينة، على خلاف المعلومات الاستقرائية التي تعتمد على التفكير الخفي.

على الرغم من أن نظرية الغزالي حول دقة أخبار الأحداث الماضية تحتوي على عدد من القضايا التي لم تُحل بعد، فإنها تقدم منظوراً لا يمكننا تجاهله إذا تم قبول هذا النوع من المعلومات.

المراجع العربية:

- الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.
- الغزالي، المستصفي، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢.

المراجع الأجنبية:

- Henri Laoust, La Politique de Ghazali, Paris 1970.
- Josef Van Ess, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Īcī, Wiesbaden 1966.

الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة*

أ.د. مجيد معارف

جامعة طهران - كلية الإلهيات؛ قسم علوم القرآن والحديث: maaref@ut.ac.ir

ترجمة وتقديم وملاحظات: د. بيمن أونكور

جامعة يلدرم بايزيد بأنقرة - كلية العلوم الإسلامية؛ قسم الحديث: peyman.unugur@gmail.com

تمهيد:

رغم أن الأبحاث والدراسات المتعلقة بمفهوم الحديث عند الشيعة تشير إلى تزايد الاهتمام بهذا الميدان في تركيا، إلا أن معرفة هذا الميدان والخوض فيه وانتشاره بين أوساط الإلهيات في بلدنا لا يزال بمستوى ضعيف للغاية. إن طرح الأبحاث والجهود المبذولة من قبل المسلمين في ميدان الحديث خلال المسيرة التاريخية دون أدنى تمييز واستبعاد لأي طائفة أو فئة يُعد ضرورة ملحة لتكوين وعي تاريخي شمولي وجامع بشأن الحديث. وفي هذا السياق فإن ترجمة الأعمال والدراسات التي قام بها الشيعة أنفسهم حول المصادر الشيعية والتي من شأنها التعريف بها وإتاحة فرصة الاطلاع عليها تتمتع بأهمية كبيرة لا تقل عن أهمية الدراسات الأكاديمية التي نقوم بها نحن حول تلك المصادر.

إن هذا العمل عبارة عن ترجمة قسم من كتاب تم تأليفه في وقت قريب حول تاريخ الحديث^(١) وتم التطرق فيه بخطوط عريضة إلى فعاليات وأنشطة شرح الحديث في إطار كتب ومصنفات الحديث عند الشيعة. وتجري في المتن محاولة الإجابة على تساؤلات تتعلق بتاريخ بدء الفعاليات المذكورة، وكيفية، وأكثر الكتب التي تناولتها. ومن الواضح أنه لا يمكن فهم مقاربة الحديث عند الشيعة بمعزل عن كيفية شرحهم وتفسيرهم له. وبذلك فإن مدونات الشرح الواسعة في التراث الشيعي تشكل ميداناً مهماً ينتظر منا الخوض فيه بالبحث والدراسة.

تحتوي الترجمة على بعض الإضافات غير الموجودة في أصل المتن، فقد تمت إضافة التاريخ الميلادي على تواريخ الوفاة التي ذكرها المؤلف بالتقويم الهجري فقط، وتم وضع الأمور المضافة بهدف فهم النص بشكل أفضل بين قوسين في سياق النص الأصلي. وأما التصحيحات والمعلومات المضافة فتم ذكرها في الهوامش مع وضع رمز (م.م) للإشارة إلى أنها من ملاحظات المترجم. وإلى جانب ذلك فقد أفردت قدر الإمكان مساحات للمعلومات التعريفية بشأن الكتب المطبوعة التي ورد ذكرها في النص.

* إن عنوان القسم الذي تمت ترجمته من الكتاب هو «تحليل ودراسة وشرح الروايات». ولكن لأن الغاية الأساسية من ترجمة النص

ونشره هي لفت الانتباه إلى أنشطة الشرح عند الشيعة فقد تم اختيار العنوان المذكور المتوافق مع المضمون. هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مجيد معارف، ترجمة وتقديم وملاحظات: بيمن أونكور، الشروح والحواشي على كتب الحديث عند الشيعة، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٧٥-٣٨٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

(١) مجيد معارف، «تاريخ عمومي حديث بارويكر دتحليلي»، طهران: انتشاراتكوير، ٣٨٨، ١٣٩٦، ٣٩٤.

إن كتابة مؤلفات ومصنفات الحديث الشيعية باللغة العربية في العصور الأولى من شأنه أن يسهل نوعاً ما من عمل باحث الإلهيات الذي يقوم بدراسات أكاديمية حولها، إلا أن هذا الأمر قد شهد تغيراً خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حيث نرى أن اللغة الفارسية هي المهيمنة والطاغية في المؤلفات الشيعية، ولهذا السبب فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كليات الإلهيات لا تجعل تعلم اللغة الفارسية إلا اختيارياً ولمدة فصل أو فصلين فحسب نجد أنه من الصعوبة بمكان تعقب ومتابعة التطورات الحاصلة في العالم الشيعي وخاصة في الفترة الأخيرة. لذا فإن الترجمات التي تجري في هذا الميدان من شأنها أن تزيد الاهتمام بهذا الميدان، وتمهد الطريق أمام المزيد من الباحثين والدارسين لتعلم اللغة الفارسية، والقيام بدراسات في هذه المجالات. ونتمنى أن تشكل هذه الترجمة المتواضعة إسهاماً بسيطاً في هذا المضمار.

تحليل الروايات ودراستها وشرحها:

بدءاً من أواسط القرن العاشر الهجري بدأت كتابة الشروح حول الكتب الأربعة وغيرها من كتب الحديث الأخرى، وكان الشرح يتم بطريقتين: الشرح المزجي، والشرح المفصل^(١). وأول مؤلف (في القرن المذكور) بدأ عملية كتابة الشروح حول الكتب والمصنفات التي تم تأليفها في العصور السابقة هو الشهيد الثاني (٩٦٦/١٥٥٩). حيث ألف كتاب «بداية الدراية» في مجال مصطلح الحديث، وهدف تسهيل استعمال الكتاب وفهمه ألف بنفسه كتاباً في شرحه أسماه بداية الدراية^(٢). وتمت عمليات الشرح هذه حول كتب الحديث على نمطين؛ أما الأول: فهو الشروح المستقلة على كتب ومصنفات الحديث. وأما الثاني: فهو الكتب التي ظهرت من خلال شرح روايات مختارة في سياق بعض المسائل والكتب الفقهية. والأمر الآخر الملفت للنظر هو انقسام الشروح والحواشي التي كتبت حول مؤلفات وتصانيف الحديث إلى قسمين، هما:

١. الشروح والحواشي على الكتب الأربعة.

٢. الشروح والحواشي على كتب الحديث الأخرى.

الشروح والحواشي على الكتب الأربعة:

لا بد أن نشير إلى أنه تم تأليف وكتابة الكثير من الشروح والحواشي حول الكتب الأربعة. ويحتوي قسم من هذه الشروح والحواشي على شرح كامل الكتاب، بينما يحتوي القسم الآخر على شرح أجزاء معينة من الكتاب الذي يتناوله. يذكر آغا بزرك الطهراني (١٩٧٠) في كتابه الذريعة أسماء ثمانية وأربعين شرحاً، وسبعين

(٢) في الشرح المزجي يرد متن الحديث والشرح في الفقرة/ العبارة ذاتها، ومن ثم يصعب التمييز في هذه الطريقة بين متن الحديث وبين متن الشرح. وأما في الشرح المفصل فإن متن الحديث يكون متميزاً ومستقلاً عن الشروح والتوضيحات تماماً: الياسبور أكبر- علي ناقي خوداباري Tārīh-i Hadīs-i Šīa Der Sedehā-yi Heštom Tâ Yazdehom, Muessese-i Īlm-yi Ferhengī-yi Dâru'l-hadīs، ١٣٨٥، ٤٢٠.

(٣) يور أكبر-خوداباري، تاريخي حديثي شيعي Tārīh-i Hadīs-i Šīa Der Sedehā-yi Heštom Tâ Yazdehom، ٤٢٠.

حاشية. حيث تم إفراد واحد وعشرين شرحاً واثنين وعشرين حاشية لكتاب الكافي للكلييني (٣٢٩ / ٩٤١)، وخمس عشرة حاشية لكتاب «من لا يحضره الفقيه» للصدوق (٣٨١ / ٩٩١) وأربعة عشر شرحاً وثلاث عشرة حاشية لكتاب «تهذيب الأحكام» للطوسي (٤٦٠ / ١٠٦٧)، وثلاثة عشر شرحاً وثلاث عشرة حاشية لكتاب «الاستبصار» للطوسي أيضاً. وسنذكر فيما يأتي أمثلة عن الشروح والحواشي التي تمت على كل كتاب، مع إيراد تفاصيل حول كل منها.

بعض الشروح والحواشي على كتاب الكافي:

١. مرآة العقول^(٤): محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المعروف بالعلامة المجلسي (١١١٠-١١١١ / ١٦٩٨-١٦٩٩).
٢. شرح أصول الكافي: أمير إسماعيل الخاتون آبادي.
٣. شرح أصول الكافي^(٥): محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (مؤلف الأسفار الأربعة (١٠٥٠ هـ)).
٤. شرح أصول الكافي: محمد بن صالح بن أحمد المازندراني (١٠٨٠ / ١٦٧٠). يرد في هذا الكتاب انتقادات لشرح الصدر (محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي).
٥. الصافي في شرح الكافي: كتبه الملا خليل القزويني باللغة الفارسية كشرح على أصول الكافي. وأما اسم كتاب الشرح الذي ألفه المؤلف ذاته على كتاب الكافي باللغة العربية فهو الشافي في شرح الكافي^(٦).
٦. حاشية بر أصول وفروع كافي: إبراهيم بن فقيه الكاظمي المشهور بابن الوندي، وهو مؤلف كتاب جامع أسرار العلماء.
٧. حاشية أصول الكافي: محمد بن حسن بن زين الدين (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٨. الرواشح السواوية في شرح الكافي^(٧): السيد محمد باقر محقق داماد (١٠٤٠ / ١٦٣١). يُعد هذا الكتاب بمثابة مقدمة على شرح الكافية.
٩. شرح روضة الكافي (نزهة الإخوان وتحفة الخلان): نعمة الله الجزائري (١١١٢ / ١٧٠١).
١٠. شرح فروع الكافي: محمد هادي بن محمد صالح المازندراني (١١٢٠ / ١٧٠٨)^(٨).

من شروح الكافي: مرآة العقول:

هو أحد مؤلفات الشيخ محمد باقر المجلسي. ويقول المؤلف عن الدافع إلى تأليف هذا الكتاب: «لقد كنت علقت على كتب الأخبار حواشي متفرقة عند مذاكرة الإخوان الطالبين البيان، وخفت ضياعها بمرور

(٤) طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.

(٥) طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٦.

(٦) تحقيق: محمد حسين الدرايتي، قم: دار الحديث، ١٤٢٩ / ١٣٨٧.

(٧) قم، دار الحديث، ١٤٢٢ / ١٣٨٠.

(٨) للاطلاع على شروح الكافي الأخرى راجع: بورآكبر- خودايارى، طهران، تاريخ حديثي شيعه، ١٧٥-١٧٩.

الدهور واندراسها بمرور الأزمان. فشرعت في جمعها مع تشتت البال وطفقت أن أدونها مع تبدل الأحوال. وابتدأت بكتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني. وأزمت على أن أقتصر على ما لا بد منه في بيان حال أسانيد الأخبار التي هي لها كالأساس والمباني، وأكتفي في حل معضلات الألفاظ وكشف مخيبات المطالب بما يتفطن به من يدرك بالإشارات الخفية دقائق المعاني. وسأذكر فيها إن شاء الله كلام بعض أفاضل المحشّين وفوائدهم، وما استفدت من بركات أنفاس مشايخنا المحققين وعوائدهم من غير تعرض لذكر أسمائهم، أو ما يرد عليهم، وسميته بكتاب مرآة العقول»^(٩).

«الحديث الأول: الصحيح». بعد ذلك يشرح بعض عبارات الحديث الذي يتناوله ثم يتابع: «تواضعوا لمن تعلمونهم بالعلم» أي التواضع في أوان اشتغاله بالطلب كما قيل، ويحتمل أن يكون الأعم (وليس عند طلب العلم فقط) هو المقصود هنا. وقوله «لمن طلبتم منه العلم» أي التواضع عند طلب العلم وبعده. قوله «جبارين» أي المتكبرين. وقوله «فيذهب باطلكم بحقكم» أي تكبركم بحقكم، أي يذهب تكبركم بعلمكم ولا يبقى عنكم، أو بفضلكم وشر فكم بالعلم، أو بثوابكم على التعليم والتعلم، ولعل الأوسط أظهر.

بعض الشروح والحواشي على «من لا يحضره الفقيه»:

لقد ألقت عدة شروح وكتبت الكثير من الحواشي على كتاب «من لا يحضره الفقيه» أيضاً. ومن هذه الشروح والحواشي نذكر ما يلي:

١. روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين^(١٠): محمد تقي المجلسي (المشهور بالمجلسي الأول: ١٠٧٠ / ١٦٥٩).
٢. معاهد التنبيه في شرح من لا يحضره الفقيه: محمد بن حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٣. معراج التنبيه: يوسف بهراني، ليس بشرح كامل لكتاب من لا يحضره الفقيه.
٤. اللوامع القدسية^(١١)، محمد تقي المجلسي، باللغة الفارسية^(١٢).
٥. من لا يحضره النبي في شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: عبد الله بن صالح السماهيجي (١١٣٥ / ١٧٢٣).
٦. شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: محمد صالح بن عبد الواسع الخاتون آبادي (١١٢٦ / ١٧١٤).
٧. معراج النبي في شرح (كتاب) من لا يحضره الفقيه: يوسف بن أحمد البحراني (١١٨٦ / ١٧٧٢).
٨. مفتاح النبي في شرح الفقيه: محمد بن عبد النبي النيشابوري الأخباري (١٢٣٢ / ١٨١٦)^(١٣).

(٩) المجلسي، مرآة العقول، ١، ٣.

(١٠) قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٨.

(١١) انتشارات إسلامي، ١٤١٤.

(١٢) آغابزر كالمطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشريعة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٣، ١٤، ٣٣.

(١٣) للطلاع على معلومات عن الحواشي المكتوبة على كتاب من لا يحضره الفقيه راجع: بورأكبر - خودايار، تاريخ حديث الشيعة،

من شروح من لا يحضره الفقيه: روضة المتقين:

يقول المؤلف الشيخ المجلسي الأول في مقدمة الكتاب:

«لقد انتشر بلطفه تعالى آثار عترة سيد المرسلين وأخبارهم بعد ما كادت تكون مهجورة، وملأت الآفاق بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً. سألني جماعة من أخلاء الدين (من أهل العلم) وطالبي مناهج اليقين أن أكتب لهم على أحاديث أهل البيت شرحاً يكشف أستاها، وإيضاحاً يظهر أسرارها.

ولما رأيت هذا الخطب جليلاً، والفكر عليلاً، والجسم كليلاً، وكنت أقدم رجلاً وأؤخر أخرى، وأشرفت على الستين ولم أحصل شيئاً. فاستخرت الله تعالى وشرعت في نيل مطلوبهم، لعله يكون لي زاداً في المعاد وذكر آيين العباد لئلا ينسوني ويذكروني بالدعاء والاستغفار بعد المهاجرة إلى دار القرار. ولما رأيت كتاب من لا يحضره الفقيه مختصراً وافياً ومجموعاً كافياً قد اشتمل من تهذيب الأحكام واستبصارها، استعنت من الله تعالى وشرعت في إيضاحه على نهاية الإيجاز والاختصار، وفقاً لطباع أهل هذه الأعصار، وسميته بـ «روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين»^(١٤).

ويقول آية الله المرعشي النجفي عن هذا الكتاب: «هو شرح فريد في بابه، مقدّم على أضرابه، إمام لأترابه في محرابه، كافل ببيان غامضه، وإيضاح مبهمه، وحل مشكله، وتفصيل مشكله، وبسط موجزه، وتقريب بعيده، والكشف عن دقائق أغراضه، وخفي مقاصده، ولطيف إشاراته، ومكنون أسرارها، ومقفل مسائله، أنيق الوشي، حسن التعبير، لم يدع سنداً إلا أصلحه، ولا متناً إلا نقّحه، كشف عن غامض معانيه الدقيقة، وسهّل فهم مطالبه العميقة. حاول الشارح البحث عن الصدور جرحاً وتعديلاً، والاستفادة من المتون نصاً وظاهراً، والجمع الدلالي بين المعارضات إن أمكن، والرجوع إلى المرجحات السنديّة إن لم يمكن مع الإشارة إلى موافقة القوم وعدمها، وكونه معمولاً به عند الأصحاب وعدمه والسرّ في تركهم إياه، وأورد فيه فوائد فقهية وإسنادية»^(١٥).

بعض الشروح والحواشي على تهذيب الأحكام:

لقد ألف الكثير من الشروح والحواشي على كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي^(١٦). ونذكر من ذلك

ما يلي:

١. شرح تهذيب الأحكام: أبو جعفر محمد بن الحسن بن زين الدين (١٠٣٠ / ١٦٢١).
٢. شرح تهذيب الأحكام: محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي (١٠٣٦ / ١٦٢٦).

(١٤) محمد تقي المجلسي، روضة المتقين، قم: بونبادي فرهنگي إسلامي، ١٣٦٧، ١، ٣ (مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، طبعة ٢٠٠٨)، ٧٣، ١، ٧٤.

(١٥) المجلسين روضة المتقين، مقدمة المرعشي النجفي، ١، ٥.

(١٦) للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الشروح المؤلف على تهذيب الأحكام راجع: الطهراني، الذريعة، ٢٢، ١٩١-١٩٢.

٣. إحياء الأحاديث: محمد تقي المجلسي (١٠٧٠ / ١٦٥٩).
٤. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار^(١٧): محمد باقر المجلسي (١١١٠ - ١١١١ / ١٦٩٨ - ١٦٩٩).
٥. مقصود الأنام: نعمة الله الجزائري (١١١٢ / ١٧٠١) وهو شرح مؤلف من اثني عشر مجلداً.
٦. غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام: ينسب إلى نعمة الله الجزائري، وهو شرح مختصر مؤلف من ثمانية مجلدات.
٧. كنز الطالب ووسيلة الراغب: وهو تلخيص لشرح غاية المرام لنعمة الله الجزائري.
٨. شرح التهذيب: أحمد بن إسماعيل الجزائري (١١٥١ / ١٧٣٨).
٩. توضيح المرام في شرح تهذيب الأحكام: محمد نعيم بن محمد تقي عرفني طالقاني (بعد ١١٥٨ / ١٧٤٥ أو ١١٧٧ / ١٧٦٣)^(١٨).

بعض الشروح والحواشي على الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

يوجد عدة شروح وحواشي على كتاب الاستبصار أيضاً. ومن ذلك:

١. شرح الاستبصار: محمد أمين الأسترآبادي (١٠٣٣ / ١٦٢٤).
٢. جامع الأخبار في شرح الاستبصار: عبد اللطيف بن أبي جامع العاملي^(١٩).
٣. كشف الأسرار في شرح الاستبصار^(٢٠): نعمة الله الجزائري.
٤. حاشية على الاستبصار: محمد باقر الحسيني الأسترآبادي المعروف بالميرداماد، (١٠٤١ / ١٦٣١).
٥. حاشية على الاستبصار: نعمة الله الجزائري.
٦. شرح الاستبصار: ميرزا حسن بن عبد الرسول الحسيني الزنوزي.
٧. شرح الاستبصار: محمد صالح بن عبد الواسع الخاتون آبادي^(٢١).

الشروح والحواشي على كتب الحديث الأخرى:

إن الشروح والدراسات التي جرت على كتب الحديث في عهد المتأخرين لم تقتصر على الكتب الأربعة فقط، وإنما امتدت بدرجات متفاوتة إلى كتب الحديث الأخرى أيضاً. وسوف نذكر فيما يأتي أكثر هذه الكتب شرحاً وناذجاً كافية من الشروح التي تمت عليها.

(١٧) تحقيق: مهدي رجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦.

(١٨) للاطلاع على المزيد حول الشروح والحواشي على تهذيب الأحكام انظر: بورأكبر - خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨١ - ١٨٣.

(١٩) الطهراني، الذريعة، ٥، ٣٧.

(٢٠) قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٨.

(٢١) للاطلاع على المزيد حول الشروح والحواشي والتعليقات المكتوبة على كتاب الاستبصار راجع: بورأكبر - خوداياري، تاريخ

حديث الشيعة، ١٨٣ - ١٨٥.

١. يوجد الكثير من الشروح الكاملة أو الجزئية على كتاب نهج البلاغة^(٢١).
٢. الشروح التي تمت على الصحيفة السجادية^(٢٢). يذكر آغا بوزرك في أحد أبحاثه اسم خمسة وعشرين شرحاً على هذا الكتاب^(٢٣).
٣. ما كتبه نعمة الله الجزائري من شروح وحواشٍ على كتاب التوحيد للصدوق، وهي: نور البراهين في بيان أخبار السادة الطاهرين^(٢٤)، أنيس الفريد في شرح التوحيد، حاشية على توحيد الصدوق.
٤. لوامع الأنوار في شرح عيون الأخبار: نعمة الله الجزائري.
٥. جامع أسرار العلماء أو جامع الأحاديث وأقوال الاستبصار. الكتاب لمحمد قاسم بن محمد المعروف بابن الراوندي. ألف الكتاب في البداية كشرح للاستبصار، ولكن قام المؤلف فيما بعد بتوسيع الشرح ليشمل أحاديث كتب أخرى، مثل تهذيب الأحكام، ومن لا يحضره الفقيه، والكافي وغيرها^(٢٥).
٦. شرح توحيد الصدوق^(٢٦): القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمي المتوفى بعد (١١٠٦ / ١٦٩٤).

هناك عدة أمور لافتة للنظر في كتب المتأخرين المؤلفة في هذا المجال عدا كونها شروحاً على كتب الحديث التي تعود للعصر المبكر. ومن هذه الأمور كونها تتضمن شروحاً وحواشي على أجزاء معينة من الكتب التي تم تأليفها في العصور المتأخرة، مثل الوافي، ووسائل الشيعة، وبحار الأنوار. والأمر الآخر هو البدء بكتابة الشروح على بعض خطب نهج البلاغة، وعلى بعض أحاديث النبي ﷺ وأحاديث الأئمة، وكذلك على بعض أدعياتهم. ويوجد أمثلة كثيرة وخاصة على الصنفين الأخيرين، حيث قام بعض الباحثين بإدراج هذا الصنف من الشروح (المخصصة لحديث واحد أو خطبة واحدة فقط) في فهارسهم^(٢٧).

المراجع:

- عبد الزهراء، الحسيني الخطيب، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٧.
- الجزائري، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، قم، مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٨.

(٢٢) للاطلاع على معلومات حول شروح نهج البلاغة راجع: الطهراني، الذريعة، ١٤، ١١١، ١٩١؛ الحسيني الخطيب عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٧، ١، ٢٠٢؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨٥-١٨٩.

(٢٣) الصحيفة السجادية عبارة عن كتاب أدعية يُنسب إلى زين العابدين الذي يُعتبر الإمام الرابع من أئمة الشيعة الإثنا عشر. ويحتوي الكتاب على أربعة وخمسين دعاء. قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ١٤٠٤ / ١٣٦٣ (م.م).

(٢٤) للاطلاع على معلومات حول شروح الصحيفة السجادية راجع: الطهراني، الذريعة، ١٣، ٣٥٤-٣٥٩؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ١٨٩-١٩٢.

(٢٥) قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.

(٢٦) بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ٤٢٨ (نقلاً عن الذريعة والنسخ الخطية الموجودة في مكتبة المرعشي).

(٢٧) طهران، مؤسسة الطباعة والنشر.

(٢٨) الطهراني، الذريعة، ١٣، ١٨٦-٢٢٥؛ (م.م): والصفحة ٢٢٦ أيضاً؛ بورأكبر- خوداياري، تاريخ حديث الشيعة، ٢٠١-٢٤٤.

- الجزائري، نعمة الله، نور البراهين في بيان أخبار السادة الطاهرين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- القزويني، ملا خليل، الشافي في شرح الكافي، تحقيق: محمد حسن الدرايتي، قم، دار الحديث، ١٤٢٩ / ١٣٨٧.
- القمي محمد سعيد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٥.
- المجلسي، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأحكام، تحقيق: مهدي رجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، مرآة العقول، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.
- المجلسي، محمد تقي (المجلسي الأول)، اللوامع القدسية، قم، النشريات الإسلامية، ١٤١٤.
- المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين، قم، بنيادى فرهنگى إسلامى، ١٣٦٧.
- المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٨.
- المحقق داماد، محمد باقر، الرواشح الساوية في شرح الكافي، قم، دار الحديث، ١٤٢٢ / ١٣٨٠.
- بورأكب، إلياس - علي ناقي خودايارى، تاريخ حديثى شيعة در صداهاى هشتوم تا يزداهوم، مؤسسى علمى فرهنگى دارى الحديث، ١٣٨٥، ٤٢٠.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٦.
- الطهراني، آغا برك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٣.
- زين العابدين، علي بن الحسين، الصحيفة السجادية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ / ١٣٦٣.

قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري*

أ.د. محمد سعيد خطيب أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم علم الحديث

ترجمة: أ. إبراهيم خليل إلكي

علي دره: الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على رسوله الكريم. في البداية أود أن أقدم خالص الشكر والامتنان لكم أستاذنا العزيز -الذي ربى وخرج الكثير من طلبة العلم- أن خصصتم جزءاً من وقتكم الثمين لهذا الحوار وأنتم في قمة الانشغال بالأبحاث والدراسات العلمية.

إن أحد الشروط المهمة التي تعلمناها من حضر تكلم في ميدان البحث العلمي والتفكير السليم هو الوعي بمعاني المصطلحات أو المفاهيم ودلالاتها، وضرورة تتبع أثر المفهوم، لمعرفة من استخدمه، وأين ومتى، وبأي معنى استخدمه. حيث إن تجاهل هذه الخصائص في المفاهيم أو المصطلحات، واستخدامها بشكل كفيافي واعتباطي من شأنه بصورة عامة أن يسوق أهل العلم إلى اختلاف وشقاق فكري، بل قد يصل بهم الأمر أحياناً إلى تبادل الاتهامات وإقصاء بعضهم بعضاً. ومن الأمثلة المهمة التي يمكن أن نطرحها هنا هي ثنائية الحديث والسنة.

فهذان المفهومان يُستخدمان ككلمتين مترادفتين أو مفهومين مترادفين في المعنى، وخاصة في الوقت الراهن، وهذا الأمر لا يقتصر على تركيا فحسب، وإنما ينتشر على نطاق واسع في العالم الإسلامي كله. فما هو التقييم الذي تودون تقديمه سواء من حيث الأصول اللغوية والاشتقاقية لهاتين الكلمتين، أم من حيث كيفية استخدامهما كمفهوم أو مصطلح في المؤلفات والأوساط العلمية خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى؟

محمد سعيد خطيب أوغلو: بسم الله الرحمن الرحيم؛ ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾^(١) وَ﴿يَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾^(٢) وَأَحْلِلْ عُقْدَةً مِن لِسَانِي﴾^(٣) يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾^(٤).

إننا وكغيرنا من العلماء الشباب في عصرنا الحالي الذين جعلوا هدفهم وغايتهم الاشتغال بعلم رسول الله ﷺ نواجه هذين التعبيرين منذ سنوات طويلة. وعندما نقرأ كتب الأصول أو المتون المختلفة لعلمائنا الذين استخدموا هذين التعبيرين نجد أن منهم من ساوى بين التعبيرين في المعنى خلال استخدامه لهما في كلامه، أو خلط بينهما. مع أن هذين التعبيرين بقدر ما فهمناه في يومنا هذا ليسا بتعبير أو مفهوم واحد، وإنما مختلفان عن بعضهما. حيث عندما نقول «السنة» فإن ما يتبادر إلى ذهننا هو فعل، أو تطبيق، أو حكم، أو مبدأ^(٥). وعندما نقول «الحديث» فإن الذي يتبادر إلى ذهننا -بشكل عام- هو رواية الأمور التي ذكرناها^(٦). ويسهل إدراك الفرق

* أجري هذا الحوار مع الأستاذ محمد سعيد خطيب أوغلو من قبل علي دره أحد المساعدين في مكتبته الشخصية، وذلك بتاريخ

١٨-٠٨-٢٠١٨ في مدينة أنقرة. وابتعت في كتابة هذا النص القواعد الإملائية التي يفضلها خطيب أوغلو.

هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد سعيد خطيب أوغلو، قيمة المصادر والتحقيق العلمي في فهم تراثنا الفكري، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٨٣-٤٠٢).

(١) من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية. (١) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول استخدامات ومعاني كلمة السنة راجع: خطيب أوغلو، دراسات/تحقيقات الحديث ١، ص ١٥٧-١٦٣.

(٢) للاطلاع على المزيد انظر: المرجع السابق، ص، ١٧٦-١٧٨.

بينهما إذا ما ضربنا على ذلك مثلاً. فمثلاً إذا بدأ بقال رسول الله ﷺ: «إذا خرج أحدكم من بيته فليخرج برجله اليمنى» فهذا حديث. وإذا ما ورد أن رسول الله ﷺ قال: كذا... فهذا حديث أيضاً، وأما إذا قلنا «يجب عند الخروج من البيت تقديم الرجل اليمنى» فهذه سنة. فهذا هو الفرق الأساس بين الاثنين، ولهذا فإن هناك علماء يفرقون هذا التفريق بكل وضوح في كتبهم التي تتحدث عن السنن، أي التصرفات والحركات الفعلية. ومن ذلك ما يرد في كتاب «السنن» لأبي داود (ت ٢٧٥هـ). فعندما يتحدث أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) عن الحديث الواحد، فإنه يشير إلى أن أبا داود قال: «يوجد في هذا الحديث خمس سنن»^(٣). ولو أن السنة والحديث تعبيران أو مفهومان مترادفان في المعنى لكان كلام أحمد بن حنبل خاطئاً منطقياً. فهذا العالم يريد أن يقول لنا بكلامه هذا: «يوجد في هذه العبارات التي وصلتنا كرواية خمس حوادث، أو مسائل، أو أحكام يمكن تطبيقها وتنفيذها فعلياً وعملياً على أرض الواقع»؛ ويمكن أن تكون عشرة أو خمس عشر أو أكثر من ذلك أو أقل، إلا أن الحديث واحد^(٤).

ويمكن إيراد المزيد من الأمثلة من هذا القبيل. فمثلاً يُقال في كتبنا عن الكثير من العلماء «وهذا عالم إمام في السنن، وليس كذلك في الحديث». ويقال العكس عن علماء آخرين، حيث يقال عن أحدهم: «عالم في الحديث، وليس كذلك في السنة». فهذه الأمثلة وغيرها تُعدُّ من الأدلة التي تؤكد على أن تعبير الحديث وتعبير السنة ليسا سواء أو مترادفين في المعنى. إذن من لا ينتبه كثيراً إلى هذه التعابير قد يخلط بينها، أو يستخدم أحدهما مكان الآخر. لذا أرى أنه من الواجب علينا تجنب ذلك والحذر منه.

علي دره: أستاذي الكريم! في مصادرنا التي تعود إلى العهد المبكر تُستخدم عدة عبارات بشأن المعلومة النقلية المسندة فأحياناً تُستخدم كلمة الحديث، وأحياناً الخبر، وأحياناً الأثر، وأحياناً أخرى تُستخدم عبارة الرواية، أو المرويات. وبالمقابل فإن بعض الأوساط الأكاديمية اليوم تذهب إلى القول بعدم جواز استخدام عبارة الرواية إذا كانت المعلومة النقلية متعلقة بالنبي ﷺ، وحتى إنهم يقولون: إن هذا الاستخدام يقلل من أهمية المعلومة النقلية، لا بل تقلل من قيمة النبي ﷺ وتحت من مكانته، ومن ثم فإنهم يعارضون هذه العبارة. فهل هذا صحيح برأيكم؟

خطيب أوغلو: إن رجعنا إلى البدايات فلا بد من القول إن هذه العبارات لم تكن في عهد النبي ﷺ مقعدة ومستخدمة بهذا الشكل وبهذه المعاني. وإنما بدأ العلماء باستخدام هذه العبارات لاحقاً، بدءاً من القرن الثاني عندما بدأ تشكل «علم الحديث». فالكثير من العلماء كانوا عند الكلام عن حديث رسول الله ﷺ يقولون عنه رواية. ولكن نظراً لأن كلمة الرواية قد اتخذت في العصور اللاحقة ماهية شاملة لكافة الأقوال الشفهية، فقد وجد العلماء أن هناك حاجة للتمييز بين الروايات الواردة عن النبي ﷺ، ومن ثم فإنهم يقولون مثلاً عن الرواية الواردة عن الصحابة الأثر أو الخبر. ولكن عند يتعلق الأمر بالروايات المسندة إلى النبي ﷺ، فإنها تخرج عن

(٣) كتاب الجنائز، ٨٠.

(٤) مثلاً يوجد للعالم الهندي محمد بن علي النيموي (ت ١٣٢٢) مجموعة باسم «آثار السنن مع التعليق الحسن»، حيث يذكر فيها الروايات المرفوعة والموقوفة الأعمال والأفعال، والأحكام.

نطاق الأثر والخبر، وتدخّل في إطار الحديث. وبالمقابل فإنه يُطلق على كثير من الروايات المنقولة التي لا يرد في محتواها اسم النبي ﷺ ولا دخل له بها تسمية الحديث أيضاً، وهذا واقع لا يمكن نكرانه. حيث إن هذه الاستعمالات المختلفة موجودة في مصادرنا. فمثلاً يمكن أن يطلق علماءنا على مقولة لعمر بن الخطاب تسمية الحديث. ولهذا أرى أنه ليس من الصواب حمل الأمر على قلة الاحترام إذا ما تكلم أحدهم عن قول النبي ﷺ وقال حسب خبر وارد عنه. وهو عندما يقول ذلك قد يقيم ذلك القول على أنه من كلام النبي ﷺ أيضاً. ولذلك ليس من الصواب حمل هذه العبارات على معنى واحد ومن ثم توقع النوايا حسب ذلك دون التثبت جيداً من كيفية استخدام العالم لها، ولأي شيء استخدمها.

دوره: يدعى أن هناك اتجاهين تعميمين بشأن الأحاديث والروايات سواء في الماضي أم الحاضر، وسواء في تركيا أم البلاد الإسلامية الأخرى، وسواء في الميدان الديني أو في سائر الميادين العلمية والفكرية الأخرى؛ فأما أحدهما فيردها جملة وتفصيلاً قائلاً: «لا قيمة علمية لها، ولا يمكن أخذ أي منها بعين الاعتبار»، وأما الآخر فيقبلها جملة وتفصيلاً قائلاً: «نقبل ونأخذ بكل الأحاديث أو الروايات الواردة بشأن مسألة ما». فهل لاحظتم مثل هذا الأمر؟

خطيب أو غلو: أعتقد أنه يُقصد بهذا الزمرة أو الفرقة التي توجهت نحو إخراج ثقافة الحديث والسنة من الأصول والأسس الإسلامية تماماً، والاعتماد على القرآن وحده. ويمكن الحديث مطولاً عن سبب سلوكهم هذا الطريق، وما هي الأدلة والحجج التي اعتمدوا عليها في ذلك. وأحياناً قد يرد في هذه الموضوعات الكثير من سوء الفهم، والتحريف والتزييف، وحتى الاتهامات أيضاً. فأقول مباشرة لا يمكن أن يكون هناك إسلام، ولا يمكن فهم الدين دون النبي ﷺ الذي نزل القرآن عليه.

إن أهم أمر في المصادر التي تتحدث عن رسول الله ﷺ بالنسبة لنا هو أن الرسول بلغ الإسلام، وهو أعلم الناس بالإسلام. فنحن وكل العلماء إنما تعلمنا الإسلام من النبي ﷺ. وإن ما نقله العلماء السابقون قام العلماء الذين جاؤوا بعدهم بدراسته والتحقيق فيه وتدقيقه، وأوردوا عليه جملة من التقييمات والملاحظات. ولكن نجد أمامنا المشهد الآتي: لا شك أن صاحب الدين هو الله تعالى، غير أنه ليس أمامنا مباشرة، أي لا نتعامل معه مباشرة، وإنما يوحى إلى النبي ﷺ. والنبي يعرفنا على الله عز وجل، ويعلمنا القرآن والإسلام؛ وبذلك فإننا نعدّ النبي – بالشكل الذي تحدث عنه القرآن الكريم – أهم مصدر للدين بعد القرآن. وبعبارة أخرى فإن مصدر الإسلام في مجال الرواية هو القرآن المنزل الموحى، وإن عنصره البناء على الصعيد العملي هو نبينا ﷺ. وبناء على ذلك فإننا نعدّ كل المعلومات والأفعال المنقولة إلينا عن رسول الله ﷺ قيمة من قيم الإسلام؛ فالمسلم لا يعدّ التراث العلمي – بشكل عام – شيئاً مختلفاً عن ذلك. غير أننا نواجه أكبر المصاعب والمشكلات في مسألة معرفة أي من هذه المعلومات والقيم قد وصلت إلينا بشكل صحيح – وبالمعنى الاصطلاحي التأكد من «الثبوت» – وأي منها تحتوي على الشبهة في صحة وصولها.

فالقُرآن الكريم ثابت من ناحية الثبوت؛ وبالمقابل فإن سماع الكلام من النبي ﷺ وفهمه، ونقله قد تم بواسطة أناس وأشخاص متفاوتين في القدرات العقلية والاستيعابية، وهذا الأمر فتح الطريق أمام ظهور تباينات واختلافات في محتوى المنقول؛ حتى إننا نجد في العصور اللاحقة أشخاصاً وفئات قامت بتشكيل الروايات المنقولة وصياغتها باسم النبي ﷺ كما تشاء، وأضافت عليها ما تريد.

فعندما نجد أن هناك أجيالاً أرادت جعل رسول الله ﷺ أداة لحل كافة مشكلاتها السياسية والاجتماعية، ومن ثم تحدثت عن قضاياها الشخصية ونسبتها إلى النبي بالقول: «قال لنا رسول الله»، فيجب علينا التوقف على هذه الحالة وعلى هذه الأقوال ملياً. لتأكد هل بالفعل يمكن أن يقول رسول الله مثل هذا الأمر أم لا؟

وأمام هذه الحالات التي لها تشعبات وتفصيل كثيرة قام العلماء بعدة تقييمات وتصنيفات للرواة الموجودين في أسانيد الروايات، حيث قالوا هذا راو ضعيف، وهذا ثقة، وهذا متروك الحديث، وبناء على ذلك قالوا مثلاً «هذه الرواية لا يمكن نسبتها إلى النبي ﷺ». بيد أنه ليس هناك اتفاق دائم بين العلماء بشأن هذه التقييمات. وتقييم الإسناد لا يحل المشكلة دائماً. إذ؛ فكيف يمكننا إيجاد حل لذلك؟ إننا مضطرون إلى تقييم الروايات المنقولة عن رواة نعددهم ثقات في عهدهم بالاعتماد على القرآن الكريم الذي يعرف لنا النبي ﷺ بالشكل الأمثل.

لقد قمت شخصياً وبحسب إمكانياتي وقدراتي بدراسة الكثير من المسائل، ولم أفضل لأولئك العلماء بعض التناقضات التي رأيتها. فقلت بشأن بعض الروايات التي عدّها أولئك العلماء صحيحة: «لا يمكن أن يقول رسول الله ﷺ مثل هذا الكلام». ودعني أقدم مسألة «تخصيص الخلافة بقريش» كمثال على ذلك، وهي موضوع رسالتي التي قدمتها لنيل مرتبة البروفيسور. حيث توصلت في هذه الدراسة إلى قناعة أن جملة من الأحاديث التي عدّها الكثير من العلماء صحيحة لا يمكن ثبوت نسبتها إلى النبي ﷺ.

وقد يخرج من يقول لي: «ومن أنت حتى تستبعد أولئك العلماء الكبار وتقدم رأيك على آرائهم». أقول إن قولي ليس المقصد منه استبعاد أولئك العلماء، وإنما قولي ورأيي هو «إذا فهمنا النبي ﷺ وعرفناه بالصورة التي بينها القرآن الكريم، فمن المستحيل إسناد الروايات المذكورة في هذه المسألة إليه». لأنه لو تم القبول بصحة مثل هذه الروايات بحجة أن الكثير من العلماء صححها، فإننا نكون معاذ الله قد قولنا رسول الله ﷺ أشياء لا أساس ولا أصل لها في عصرنا هذا، وهذه أكبر إهانة يمكن أن توجه للنبي ﷺ، ولا يمكن القبول بها.

من المعروف أن هناك مئات من المصادر التي تقول بوجود أن تكون الخلافة في قريش، وترد الأحاديث الواردة في هذه المسألة في كثير من كتب الحديث. وحسب تلك الأحاديث الواردة في صحيح الإمام البخاري، والإمام مسلم^(٥) اللذين نعدهما من أصحاب المصادر يزعم أن النبي ﷺ يقول: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن؛ إن هذا الأمر في قريش إلى قيام الساعة». والآن إذا سألنا: هل يوجد في عصرنا خليفة قرشي؟

(٥) البخاري، ٦١، المناقب، ٢؛ وللإطلاع على معلومات واردة في مصادر أخرى راجع: خطيب أوغلو، قرشية الخلافة، ص، ٩٣-٩٤.

فالجميع سوف يجيب بـ«لا». حسنٌ؛ فماذا تقول هذه الروايات؟ إنها تقول: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان». فكم كان عدد خلفاء المسلمين من قريش إلى يومنا هذا، أو لم خالف الخلفاء الذين كانوا من غير قريش هذا المبدأ، ولم لم يعارضهم المسلمون، ولم يواجهوهم بهذه الأدلة؟ إذن؛ أن لا يكون الرسول ﷺ في هذه الحالة كأنه - حاشاله - قد قال شيئاً لا أصل له؟ بلى يكون. فأنا لا أستطيع أن أتهم رسول الله بمثل هذا الأمر أبداً، فالنبي ﷺ منزه عن قول مثل هذه الأشياء الخاطئة. فهذه قناعتي. ولكن إن قبلت بصحة تلك الروايات التي نقلتها المصادر، واعتمد عليها العلماء فإنك تقع في تناقض حتمي. وبذلك فإنك لا تبتعد عن فهم النبي ﷺ ومعرفته معرفة صحيحة فحسب، وإنما في الوقت ذاته تبتعد عن دراسة مثل هذه الروايات والتثبت منها، ومعرفة سبب ظهورها وكيفية ذلك، والآثار التي خلفتها.

لقد أعطيت هذا المثال المشخص وكررت ليشبث في الذهن، وإلا فإن هناك الكثير من الأمثلة المشابهة. ومن الجدير ذكره أيضاً المدائح والصفات الخاطئة التي نراها اليوم بحجة الرفع من شأن رسول الله ﷺ. فهناك الكثير من العلماء سواء في الماضي أم في الحاضر من يتحدث عن النبي ﷺ وكأنه حي في قبره ويعيش مع أهل بيته. فرسول الله عاش بين الصحابة، وليس في الروايات المنقولة عن الصحابة أنفسهم مثل هذا التفكير أو هذه الصفات أبداً. ألا يكون هؤلاء وكأنهم يقولون دع القرآن الكريم يقول عن نبينا «إنك بشر وإنك ميت» كما يريد، إلا أنه ليس ببشر؟ فهناك من العلماء من يعتقد ويكتب ذلك. وهنا يوجد نوع من استغلال النبي ﷺ. حسناً؛ فلم يقول هؤلاء العلماء ذلك، ولم يقعوا في مثل هذا الخطأ؟ برأيي أن فهم أسباب الأمر، وتفسيره، وتصحيحه مهمة تقع على عاتق جليتنا الحالي.

علي دره: أي نوع من المعلومات التي يمكن أن يكون قد استند إليها العلماء الذين نقلوا هذه التصورات أو أقروها، وما هي الأوساط والظروف الاجتماعية والنفسية التي تأثروا بها في عصرهم حتى اقتنعوا بمثل هذه التصورات؟ وهل كان هناك تصورات مشابهة في صدر الإسلام؟ أم أنها تكرار للتصورات القديمة التي كانت سائدة قبل الإسلام، أو نتيجة لتأثير الثقافات المجاورة؟ أم ياترى كان هناك تأثير للمقاربات والمناهج المختلفة التي نراها في فهم الإسلام وتفسيره، مثل: الإشارية، والباطنية، والميثولوجية / الأسطورية، والصوفية، والفلسفية، والحرفية، والرمزية، ومنهج الترغيب والترهيب وغيرها؟ أم أن تميزه المتخيل أراهم أن مثل هذا الأمر طبيعي ومعقول، ومن ثم أقرها هذه الأفكار وقبلوها؟

خطيب أوغلو: للإجابة على التساؤلات التي طرحتها لا بد من معرفة يقينية للتغيرات والتحويلات الاجتماعية والسياسية التي مر بها العالم الإسلامي. فالنبي ﷺ لما أغمض عينيه وانتقل إلى الرفيق الأعلى كان مطمئن القلب، قرير العين؛ حيث كان على قناعة تامة أنه ترك الإسلام بيد جيل قد استوعبه وفهمه فهماً سليماً. فهل من كان بهذه القناعة يمكن أن يكون قد قال: إن الصحابة سوف يقتل بعضهم بعضاً في الأيام القادمة؟ لا، لا يمكن. ولكن ما الذي حدث؟ الحقيقة التاريخية هي أن عثمان بن عفان وهو ما يزال الخليفة الثالث في

الإسلام استشهد على يد المسلمين أنفسهم، والهدف هو تنحيته عن الخلافة. ولا يوجد تدخل من أحد في هذا الأمر، لا من الإنكليز ولا من الفرنسيين ولا من الأمريكيين. حسنٌ، فما الذي حدث بعد ذلك؟ لم يمض على استشهاد عثمان رضي الله عنه عام واحد حتى دخلت كبريات الشخصيات الإسلامية في المعركة، وقاتلوا ضد بعضهم. وكانت تقف أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها في إحدى الجبهتين، وفي الجبهة الأخرى الإمام علي رضي الله عنه. لقد كان استيعاب مثل هذه الأحداث الأليمة والمفجعة، وتفسيرها أمراً خارجاً عن نطاق إدراك الإنسان المسلم الذي وقف أمامها وجهاً لوجه، وفوق تصوره. وفيما بعد ورغم أن الإسلام والقرآن الكريم يأمران أن يكون الخليفة من اختيار المسلمين، فقد ظهر في العالم الإسلامي عقب وفاة الإمام علي، وقبل انتهاء النصف الأول من القرن الأول للإسلام ظهرت الإمارات والسلطنات والممالك واستمرت إلى يومنا هذا؛ ولا يزال في العالم الإسلام ملوك يعلمون على المحافظة على تلك الممالك والسلطنات. وإن أساء وألقاب هؤلاء الرجال الذين يحكمون الممالك والسلطنات هي الملك؛ مع أنه ليس في الإسلام نظام ملكي.

حسنٌ؛ فلم وقعت هذه الحوادث؟ وكيف ظهرت التصورات الدينية الخاطئة والتصورات المغلوطة عن النبي ﷺ والتي يتم تقديمها والدفاع عنها من خلال الروايات؟ أعتقد أن أولى أسباب ذلك هو عدم فهم النبي فهماً تاماً؛ وكذلك التباينات الثقافية والاختلاف في التطلعات والأهداف لدى الأمم والشعوب التي دخلت الإسلام. وبعبارة أخرى، أحياناً كان يحدث ذلك لعدم فهم النبي فهماً صحيحاً، وأحياناً كان يتم تقديم تصورات وأفكار مغلوطة عمداً في سبيل الوصول إلى المصالح، وتمرير الأفكار الخاصة. وكيف يحدث ذلك؟

في تلك الفترات كان من يسعى إلى بناء مستقبله يبحث عن مستمسك يعتمد عليه في المصدرين الأساسيين اللذين أشرنا إليهما سابقاً وهما القرآن ورسول الله ﷺ. وكان أول ما يبحث، يبحث في القرآن، فإن لم يجد فيه آية تؤيد أفكاره، فأين يذهب؟ بالتأكيد إلى النبي ﷺ. وإن لم يجد ما يتمسك به في الروايات الصحيحة التي نعدها من أقوال النبي ﷺ، فإن كان يلجأ في هذه الحالة إلى اختلاق رواية ووضعها باسمه. ففي القرن الثاني للهجرة ظهر من تاب من أهل البدع، واعترفوا بوضعهم الأحاديث والروايات، وحذروا المسلمين منها، حيث أخبروا أنهم كانوا إذا أرادوا نشر شيء أو نفروا من شيء وضعوا له حديثاً ونسبوه إلى النبي ﷺ.

يوجد الكثير من الأمثلة على وضع الحديث في تراثنا، ولهذا السبب إذا ما اكتفينا ببعض كتب الحديث من أجل معرفة النبي ﷺ دون الاطلاع على محتويات مصادر تراثنا الضخمة، وفهمها، وتحليلها وتدقيقها فلن نصل إلى نتيجة سليمة قطعاً. ولذلك فإني أقول: «حتى تتمكن من تقييم مصادر علم الحديث، وعلم الرواية فلا بد من معرفة التاريخ الإسلامي الاجتماعي، والسياسي معرفة سليمة».

يبدو أن التدخل الذي حدث مع الزمن في التقاليد الدينية والفكرية قد سرى بشكل ما على الروايات أيضاً. فمثلاً يظهر بين الحين والآخر تصورات حول المهدي، بل تشكل حركات قائمة على دعوة المهدي، وحدث ذلك في الماضي، كما يحدث في الحاضر. ولا يوجد في القرآن الكريم أي عبارة أو كلمة تتحدث عن

مسألة المهدي. ولم يكن الحديث عن المهدي وارداً في عهد النبي أيضاً. ولكن ألا نجد في كتب الحديث التي بين أيدينا هذه المسألة وهذه التصورات؟ بلى، نجد. فلم نجدها؟ ففي فترة ظهور مدونات الحديث التي قلنا عنها فترة تشكل الكليات خلال القرن الثاني الهجري كان المسلمون قد سيطروا على سوريا والعراق ومصر. وكان يعيش في هذه البلدان اليهود والنصارى، ومنتشر بينهم تصور وفكرة عن المسيح. حيث إنهم ينتظرون عودة عيسى عليه السلام لتخليص العالم. حسنٌ؛ فعندما يواجه المسلمون هذه الفكرة، وهذه القصص فكيف سيردون عليها؟ إنهم ردوا عليها بأسلمة هذه الفكرة، حيث جعلوا مفهوم مهدي المسلمين مكان مفهوم المسيح لدى النصارى. فأخذت الكثير من الروايات المتعلقة بمسألة المهدي مكانها في مصادر الرواية. ومع أن ابن خلدون رد هذه الروايات جملة وتفصيلاً في كتابه «المقدمة» إلا أنها لا زالت موجودة في بطون الكتب. فهو يقول: إنه لا وجود لهذه الروايات في أي كتب حديث صحيح، وهذا الكلام صحيح. فمثلاً لا يوجد في صحيح البخاري ومسلم أي رواية حول هذه المسألة، إلا أنها موجودة في كتب السنن، مثل سنن أبي داود، والترمذي، وفي مصادر أخرى. فكيف ترون ذلك؟ إن مؤلفا كتاب سنن أبي داود وسنن الترمذي أعلم منا في ميدان الحديث بكثير، ولكنهم مخطئون من ناحية الرأي والقناعة. حيث إنهم كانوا تحت تأثير السلطة السياسية والفكرية القائمة في ذلك العصر.

علي دره: تأثرت آراؤهم وقناعاتهم بما كان سائداً في عصرهم من أفكار، وظواهر سياسية واجتماعية، وتصورات وأعراف وعادات مشتركة، ولهذا لم يستطيعوا ملاحظة التناقض والخلل الواقع في المحتويات الفكرية؟

خطيب أوغلو: بالطبع لا يستطيعون ملاحظة ذلك. يجب عليهم ملاحظة ذلك وإدراكه، ولكن كيف سيتم إدراكه؟ ففي هذه النقطة نشاهد مدى تأثير الفكر والثقافة والأعراف والمسلّمات المشتركة في فهم الأحاديث، وأريد توضيح ذلك بمثال: فعندما يحل الربيع وخاصة لدى دخول شهر أيار فإننا نستذكر حادثة استثنائية من تاريخنا والتي أسدلت الستار على مرحلة تاريخية، وفتحت الباب على عهد آخر، وخلال ذلك فإننا نكرر بحماس حديث نبويًا هو: «لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ فَلِنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلِنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ».

من الوارد جداً أن رسول الله ﷺ كان يعرف بوجود الروم والبيزنطيين، ويعرف قيصر. وربما معرفته ذلك فإنه بدأ عقب صلح الحديبية وقبل فتح مكة بتوجيه كتب إلى البلدان المجاورة يدعوهم فيها إلى الإسلام. ومن بين الكتب يوجد كتب موجهة إلى قيصر الروم ومقوقس مصر وكسرى فارس. فلم أرسل النبي ﷺ هذه الكتب؟ لأنه يعلم أكثر منا أنه ليس بمرسل إلى مكة وما يجاورها فحسب، وإنما نبي وندبر مرسل إلى الإنسانية كلها ليبين لهم الحق، ويخرجهم من الظلمات إلى النور. ولا حاجة هنا لذكر الكثير من الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن. ومن الطبيعي جداً كأعظم شخصية ولديه حس هذه الآيات أن يفكر «بدخول الناس جميعاً إلى الإسلام ذات يوم». ونتيجة لهذا التفكير، وبسبب رغبته بدخولهم الإسلام أرسل إليهم كتب الدعوة إلى الإسلام. وكان المسلمون الأوائل الذين لديهم شعور مرفه تجاه كتب الدعوة هذه يتحركون بدورهم في كل فرصة سانحة

ويتوجهون إلى إسطنبول لفتحها، إلا أنهم لم يتمكنوا من فتحها رغم محاولات تجاوزت بضع عشرة محاولة.

لقد ظهرت الأفكار والتفسيرات والتحركات العسكرية بشأن مسألة فتح إسطنبول منذ القرن الهجري الأول. وقد قرأت في أحد كتب السنن عن أنس بن مالك (٩٣هـ) أن فتح إسطنبول سيكون من علامات الساعة. فلم يفكر بهذا الشكل؟ ربما أن الصحابي أنس وهو أحد آخر الصحابة وفاة لما رأى أن الجيوش الإسلامية التي توجهت في عهد معاوية بقيادة ابنه إلى إسطنبول لفتحها لم توفق في المهمة، خطر في فكره أن هذه المهمة صعبة للغاية ولن تتحقق إلا قرب قيام الساعة. وعبر التاريخ كان يُعد فتح إسطنبول في المصادر «من علامات الساعة» على شكل حديث. وبعد مرور ثمانية قرون من ذلك الوقت فتحت هذه المدينة للمسلمين على يد رجل تركي. وإلى الآن يوجد من إخوتنا العرب من لا يقر ولا يعترف بهذا الفتح. فنحن نحمل القائد والجنود المذكور في الحديث الذي أوردناه في الأعلى على أنه محمد الفاتح والجنود العثماني، بينما لا يزال هناك من العلماء المسلمين من يخرج اليوم ليقول: «إن إسطنبول لم تُفتح بعد». حسنٌ؛ فمتى ستُفتح إذا؟ فمتى ما أخذ العرب إسطنبول من يد الأتراك الأشقياء فحينها ستكون قد فتحت، وتحققت بشارة الفتح التي بشر بها النبي ﷺ.

لقد رأيت هذه الادعاءات مؤخراً في أطروحة مقدمة في جامعة أم القرى بعنوان «أشراط الساعة» بينما كنت أتفحص المنشورات في مكتبة من مكتبات مكة. حيث يتجرأ كاتب هذه الأطروحة على القول بشأن إسطنبول «إنها الآن تحت أيدي الكفار». إن هذا الكلام لمخجل ويندى له الجبين حقاً. فأنا أقول عمن تلفظ بهذا الكلام: الأخرق الذي لا يعلم عن العالم شيئاً!

يوجد في عالمنا الإسلامي اليوم أنماط مستنسخة من قطاع الطرق والأشرار كـ«داعش» وأمثاله. وهم بدورهم يقولون الشيء ذاته حول هذه المسألة إلى جانب الكثير من الادعاءات الجدلية الأخرى. إذاً، فمن أين تصدر أو تنتج هذه الذهنية؟ إنها قبل كل شيء تنتج عن الكتب التي خطها المسلمون، أو من الروايات الواردة فيها. وعلى ذلك فإن إثبات كذب الروايات التي يستندون إليها، أو إثبات خطأ فهمهم لها إن كانت روايات صحيحة مهمة تقع على عاتقنا.

نحن الآن في سنة ١٤٤٠ هجري. حيث نعيش في القرن الإسلامي الخامس عشر. وقد ألفت في العالم الإسلامي مئات الآلاف من الكتب والمصنفات التي علمنا بأسماؤها وعناوينها من كتب الفهارس والسير، ومن المصادر التي مر ذكرها فيها، ولم يصلنا من هذا العدد الهائل إلا النذر اليسير. ولم تبق مسألة أو موضوع من الموضوعات إلا وتعرض لها العلماء المسلمون، وتناولوها بالبحث والتمحيص واستخراج الأحكام بشأنها، ويكفي أن نعرف كل ذلك حتى باللقاء نظرة سريعة على كتاب «الفهرست» لابن النديم (ت ٣٨٥ / ٩٩٥) (١). وما يجب علينا فعله قبل كل شيء هو إخضاع المصادر التي وصلت إلينا للدراسة والتحقيق العلمي، ومعرفة التاريخ الفكري لدى السابقين من علمائنا، وأصول وأسس الأفكار التي طرحوها وتبنوها، والأدلة التي

(٦) هكذا جاء في الأصل ولعله سهو. والصحيح أنه توفي سنة (٣٨٠ / ٩٩٠). المحرر.

اعتمدها، ومن ثم التثبت من علاقتها بالعصور والفترات التي عاشوا فيها. حيث إننا نعيش اليوم وسط ثقافة إسلامية تختلف فيها الآراء ووجهات النظر نحو الدين، والتاريخ، والعلم، والفكر والكتب اختلافاً شاسعاً. ولفهم آراء وأفكار هذه الأوساط المختلفة والأسس التي استندوا إليها، ومقارنتها ببعضها، وتصحيح الأخطاء التي تحتويها نحتاج إلى دراسة مصادرنا وتناولها بالتدقيق والتحقيق العميق. وبكل الأحوال فإن الأمثلة التي قدمناها تحملنا على الاعتراف بضرورة ذلك. ولهذا السبب إذا ما اكتفينا ببعض كتب الحديث من أجل معرفة ديننا، والتعرف على نبينا ﷺ دون الاطلاع على محتويات مصادر تراثنا الضخمة، وفهمها، وتحليلها وتدقيقها فلن نصل إلى نتيجة سليمة قطعاً. ولذلك فيني أقول: «حتى تتمكن من تقييم مصادر علم الحديث، وعلم الرواية فلا بد من معرفة التاريخ الإسلامي الاجتماعي، والسياسي معرفة سليمة».

دره: يوجد في أساسيات أصول الحديث لدينا مصطلح «الصحة»؛ ويُستخدم في أسماء بعض كتب الحديث لفظ «الصحيح» في إشارة إلى هذا المصطلح. وذلك مثل «الحديث الصحيح»، و«الجامع الصحيح»، و«الصحيحين». وكذلك نجد في أصول الحديث عبارات مثل: «شروط صحة الحديث»، و«شروط الصحة عند العلماء»، أو «طرق إثبات الصحة». فما معنى مفهوم «الصحة» و«الصحيح» المستعملين في هذه العبارات والعناوين؟ فهل مفهوم «الصحة» يعبر عن ثبوت تسلسل المتن الذي يورده السند وباللفظ والمحتوى المنقول حتى وصوله مباشرة إلى المصدر، أو الشخص أو الأشخاص المدعى صدوره عنهم؟ أم أنه تصنيف تقييمي توصل إليه المحدثون بناء على المعايير المطلوبة في السند؟ أم أنه يعبر عن اعتقادهم بأن محتوى رواية ما حقيقة، وصحيح مطلقاً، وواقع قطعاً؟ فالذي يفهم اليوم عند قول أحدهم «حديث صحيح» - وخاصة في أوساط غير المختصين - هو أن مضمون ومحتوى هذا الصنف من الروايات يعادل الحقيقة، وأنه صحيح مطلقاً.

خطيب أوغلو: لقد بذل علماءنا جهوداً جبارة في ميدان دراسة السند والرواية وتقييمهم، وألفوا في ذلك كتباً مكونة من عشرات المجلدات والأجزاء. وتتمتع هذه الجهود التي بذلوها والكتب التي ألفوها، وكذلك الإسهامات التي قدموها في علم الحديث بأهمية بالغة. ولكن قبل الدخول إلى تفاصيل علم الجرح والتعديل الذي يدور حول نقد الحديث لا بد من القول إنه ليس هناك اتفاق على الدوام بين علمائنا سواء في التقييمات والقواعد التي وضعوها سواء في دراسة وتحقيق الروايات والأسانيد. فرغم الجهود التي بذلوها في هذا المجال فلا يمكننا الحديث عن تطبيق أو طريقة متفق عليها بكل تفاصيلها ومن شأنها أن تعطي النتيجة ذاتها دائماً. ونسمع هذا الأمر حتى من أئمة هذا الميدان حسب ما نجده في المصادر الأساسية لعلم الجرح والتعديل. فهم يقولون: «نحن من نعرف صحة رواية ما من عدم صحتها». وعندما يقال: حسنٌ؛ وكيف تعرفون ذلك؟ لا نجد جواباً تاماً وشفافاً، حيث تتم محاولة توضيح الأمر بالحديث عن ماهية وخطوات تحقيق ودراسة تحمل صفة عمومية. ويضيفون: «عندما تأخذ قطعة نقدية معنية إلى صائغ ذهب فإنه يعرف مباشرة ما إن كانت ذهباً حقيقياً أم معدناً مزيفاً، ولكن لا يستطيع أن يشرح لك كيف ذلك. فهذه مسألة مهارة». عندما ألف العلماء - بارك الله بجهودهم ورضي عنهم جميعاً - وصنفوا كتب الحديث التي جمعت بين دفتيها مئات

الآلاف من الروايات إنما فعلوا ما فعلوه من تصنيف وتنظيم وتقييم ضمن إطار مستوياتهم الثقافية، وإمكاناتهم ومهاراتهم وعلومهم الشخصية، وعلى ضوء القواعد والظروف العلمية للعصر الذي عاشوا فيه.

وحتى إن كلاً من الكتاب الذي ألفه البخاري، والذي ألفه مسلم يميلان في عالمنا الإسلامي صفة الصحيح، فنحن نقول مثلاً «الجامع الصحيح». حسنٌ؛ ولكن صحيح وفقاً لماذا، وحسب من صحيح؟ بالتأكيد هو صحيح حسب معاييرهما، لذا يقال ضعيف أو صحيح «على شرط فلان». ويقول علماءنا «أولاً يجب أن يكون رواية الحديث ثقات، والإسناد سليماً صحيحاً»، إلا أن دراسة ذلك وتدقيقه والتحقيق فيه علم مرتبط بثقافة العلماء تماماً. ولهذا السبب فإن تقييم كل عالم لا يلزم إلا العالم نفسه، فلا يلزم الآخرين، لأن الأحكام التي أصدرها قد تكون تقريبية. فقد تكون صحيحة وقد لا تكون^(٧).

علي دره: نود هنا انطلاقاً من المعلومات التي قدمتموها تسليط مزيد من الضوء على المسألة وتوضيحها أكثر. فعندما نتحدث عن صحة رواية ما، فهل الحكم هو نتيجة لتقييم فني على أساس دراسة إسناد الرواية دراسة تاريخية وتسلسلية وشخصية، أي دراسة السند؟ أم الحكم هو تقييم لمحتوى المتن فحسب؟ أم أنه نتيجة لتقييم الاثنين معاً، أي السند والمتن؟

خطيب أو غلو: ننظر أولاً إلى الإسناد، حيث ندرس رجال السند، لمعرفة ما إن كانوا ثقات أم لا. وكما أسلفت من قبل فإن هذه الدراسة الكثير من المعايير أو الشروط. فمثلاً يُنظر هل هناك إمكانية للقاء بين الرواة؟ ما هو مستواهم العلمي والثقافي؟ وغير ذلك. وبعد التثبت من ذلك فإن المحدثين حسب قناعاتهم يستخلصون النتيجة، حيث إن كان السند سليماً، فإن المحدث يستنتج أن المتن الذي نقلوه سليم أيضاً. ووفقاً لهذا يمكننا القول إن التقييم الذي قاموا به مرتبط بدراسة السند تقريباً.

دره: بعد القول بصحة سند رواية ما، هل ينظرون قسم الرواية الثاني وهو المتن بمعايير أخرى؟

خطيب أو غلو: هناك من يضع معايير بشأن قسم المتن أيضاً. حيث يوجد من العلماء من جعلوا القرآن هو المعيار الأساس، حيث قالوا: «إن كان المتن متعارضاً/ مخالفاً للقرآن فلا قيمة له مهما كان السند سليماً وصحيحاً». ويوجد الكثير من الآراء والتفصيلات سواء بشأن هذا المعيار، أو بشأن غيره من المعايير الأخرى.

دره: من بعد إذنكم أود السؤال عن أمر آخر. هل حدث وأن قام أحد من علماء الحديث والرجال المشهورين على سبيل المثال من علماء القرن الرابع والخامس بإعادة تقييم روايات حكم عليها المحدثون السابقون بالصحة، واعترضوا على حكمهم هذا؟ وإن كان قد حدث ذلك، أفلا يعني أنه يمكن إعادة النظر في النتائج التي تم التوصل إليها حسب المعايير المتبعة في تقييم الروايات خلال عصر ما؟

(٧) يتحدث العالم الهندي ظفر أحمد التهانوي (ت ١٨٩٢) وهو من علماء العصر الحديث، يتحدث عن هذه الحالة بقوله: «القد أوضحنا كثيراً أن تقرير صحة حديث ما أو ضعفه، واعتبار أحد الرواة ثقة أو ضعيفاً متعلق بمزاج المحدثين، وظنهم، واجتهاداتهم؛ ومن هنا ظهرت الاختلافات بينهم» (krş. A.g.e. s. 181؛ التهانوي، القواعد، ص، ٤٥٧).

خطيب أو غلو: بإمكاننا قراءة أمثلة عن هذا النوع من التقييمات والاعتراضات التي قام بعض العلماء في كتبهم بالذات. وقبل تقديم أمثلة عن لابد من الإشارة إلى أمر مهم برأي، وهو أنه قد لا يذكر دائماً الأساس أو المعيار الذي تستند عليه الاعتراضات الواردة في هذه الأمثلة التي وجدناها. ولهذا يجب علينا محاولة فهم المسلمات والأرضية الفكرية لهذه الاعتراضات أو التقييمات التي قام بها العلماء السابقون. فعندما لا نفعل ذلك ونتحدث عن هذه الأمثلة قد يخرج من يقول معترضاً «أن هذه الأمثلة بحكم الاستثناء، ولا قيمة ولا اعتبار لها». والحال أنه حتى المثال الواحد في هذه الموضوعات يُعد مهماً وكافياً لمساعدتنا على فهم المسألة.

والآن وبصرف النظر عن بعض التقييمات^(٨) الواردة حول صحيحي البخاري ومسلم مباشرة، فإني سأقدم مثلاً عما له صلة بهذين الصحيحين. فمن المعلوم أن بعضاً من علمائنا بدءاً من القرن الرابع والخامس الهجري عمل على جمع الأحاديث التي لم يضمها البخاري ومسلم إلى صحيحهما رغم تحقيقها معاييرهما، وموافقتهما لتقييمات الإسناد لديهما، وصنفوها في كتب ألفت لاحقاً. ويُعد «المستدرک» أحد هذه الكتب. وقد تم طبع المستدرک في الهند في أربع مجلدات ضخمة. ويقول مصنف هذا الكتاب الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) إن القصد من هذا الكتاب إنما هو جمع الأحاديث التي لم يضمها البخاري ومسلم إلى صحيحهما رغم توفر شروط الصحة فيها (من ناحية الإسناد) في كتاب مستقل، وتلافي هذا النقص الحاصل. ولكن جاء بعده من العلماء من كتب الشروح على كتابه، وعلق عليه. ومن هؤلاء العلماء الذهبي (٧٥٨هـ) ذي الأصول التركية، حيث يخاطب الحاكم في عدة أماكن قائلاً: «ألم تستح، ألم تحش الله وأنت تقول عن هذا الحديث صحيح؟». فانظروا إلى أي درجة قد يصل التباين والاختلاف في التقييمات بين عالمن بشأن الرواية الواحدة.

وهناك من العلماء من رد الأحاديث الواردة في صحيحي البخاري ومسلم حتى خلال العصر الذي ألفا فيه. وأكبر مثال على ذلك أحمد بن حنبل الذي يُعد علامة وإمام القرن الثاني، وأحد أشهر وأهم الشخصيات في العالم، وشيخ البخاري ومسلم معاً.

فعندما كان الإمام أحمد على فراش الموت قال لابنه عبد الله عن رواية موجودة في مسنده: «يا بني! أخرج هذا الحديث من كتابي وألق به، فإنه مخالف للأحاديث الصحيحة». وإذا ما نظرنا إلى الحديث الذي طلب الإمام أحمد إخراجه من مسنده^(٩)، فنجد أنه لا يزال موجوداً ذاته في صحيح البخاري وصحيح مسلم وبنفس السند والمتن. وإن كان الأمر كذلك، أفلا يصبح في هذه الحالة الحديث الذي عده البخاري ومسلم صحيحاً، رواية يجب إخراجها واستبعادها من الكتاب حسب أحمد بن حنبل؟ بلى، يصبح.

دوره: مرة أخرى يتبين لنا من المعلومات القيمة التي أوردتها أن لميدان الحديث ومدونات غنية حتى بالقدر الذي وصلت به إلينا، فقد عمل الكثير من علمائنا الأفاضل في هذا المجال في الماضي والحاضر، وأجروا تقييمات مهمة، وقدموا عند تناول المسائل تفاصيل مختلفة، وطرخوا وجهات نظر عميقة ومعتبرة. فهل تجدون من

(٨) انظر ص ١٧٩.

(٩) المسند، ٢، ٣٠١.

الصواب ما يجري اليوم من نقاشات وأحاديث تعميمية بين الناس أو في الإعلام حول مسائل الحديث الاختصاصية، مع وجود هذا الكم الهائل من الآراء والتفاصيل في ميدان الحديث؟ وهل لهذه المسائل منهج وتراث علمي خاص بها؟

خطيب أوغلو: لقد كنت بين عامي ١٩٥٤-١٩٥٨ طالباً في كلية الإلهيات، ثم بعد ذلك صرت مساعداً لأستاذنا طيب أوكيج في مجال الحديث، ومنذ ذلك الحين وأنا العبد الفقير أجري دراسات وأبحاث حول مدونات الحديث بقدر ما أستطيع، وإن النتيجة التي توصلت إليها بعد كل ذلك هي: «إننا لسنا بعد بذلك المستوى من الفهم والعلم الذي يؤهلنا لأن نصدر حكماً، أو نقول الكلمة الأخيرة بحق كافة الروايات الموجودة في مصادرنا وكتبنا». ولذلك فهذه المسائل ليست بالمسائل التي يمكن الاستهانة بها وتناولها كيفما اتفق؛ وإنما هي مسائل يجب بحثها ودراستها في أوساط علمية متخصصة.

والآن؛ ماذا يمكننا فعله اليوم؟ لقد كان في زمننا كلية إلهيات وحيدة في تركيا، وهي كلية الإلهيات بأنقرة، وأما اليوم - وبحمد الله وتوفيقه - فتجاوز عدد كليات الإلهيات المائة. إلا أن المهم ليس عدد هذه الكليات، وإنما كفاءتها. المهم هو ملؤها بالعلم والعلماء. فنحن بحاجة الكثير من التخصصات والأبحاث والدراسات المهمة، مثل: فهم التاريخ، ومعرفة كبار العلماء السابقين، وفهم كيفية ونمط تفكيرهم، ومعرفة المسائل التي ناقشوها، التحقيق العلمي في الكتب والمؤلفات التي خلفوها وغير ذلك من المواضيع المهمة. ففي مجال التدقيق والتحقيق العلمي فإن جملة تقرأها في كتاب، أو مثال عشر عليه بين صفحاته قد يساعد أحياناً في فهم مسألة، أو استيعاب فكرة؛ وقد تصبح مفتاحاً في الكشف عن مناهج علمائنا القدامى وشرحها وتوضيحها. ولهذا السبب يوجد بين أيدينا العديد من الكتب، ولا يمكننا القول إنها تكفيها أو تزيد. فمكتبات العالم تعج بمئات المخطوطات التي لم تدخل إلى ساحة النشر بعد؛ وكذلك هناك المئات من الكتب التي نتفاجأ بوجودها وتشهد النور لأول مرة عند إعادة ترتيب وتصنيف المكتبات القديمة، مثل اليمن، ومكتبة القرويين. فالمطلوب منا إخراج هذه المخطوطات والكتب من جهة، ودراسة ومناقشة ما في بطونها من معلومات، وثقافة من جهة أخرى. لقد حصل تقصير وإهمال كبير من جانبنا في هذا الميدان. ويقدم العالم أحمد محمد شاكر الذي حقق «كتاب الخراج» اعترافاً بالذنب باسمنا جميعاً عن هذا التقصير، وذلك عندما يقول في مقدمة هذا الكتاب الذي أعده للنشر: «لولا المستشرقون الغربيون وجهود العلماء الإسلاميين لكننا إلى الآن نترك كتب علمائنا القدامى تغط في نوم عميق منذ قرون طويلة. فهم أول من نبهونا وأيقظونا من سباتنا».

لقد ذكرني كلام أحمد محمد شاكر هذا بأبحاث وكتب أخرى كتبها هؤلاء العلماء الغربيون في الميدان الإسلامي. حيث يوجد في هذا الميدان الآلاف من المقالات والدراسات، والتحقيقات، والترجمات والكتب المنشورة بمختلف اللغات الغربية. ومن دون إخضاع كل ذلك إلى دراسة وتحقيق نقدي لا يمكن مواجهة العالم الغربي علمياً ولا سياسياً. فالعالم الغربي اليوم متأثر في تصرفاته، وسياساته التي يتبعها تجاه العالم الإسلام بهؤلاء من آباء الفكر الذي نسميهم المستشرقين، والإسلاميين الغربيين، وبالكتب التي ألفوها. حيث إن الغرب لا

يلجأ إلى المسلمين للاستفسار عن مسألة متعلقة بالإسلام، وذلك لأن لهم رجالاً عارفين بمثل هذه المسائل. وبناء على ذلك فلنكي يستطيع العالم الإسلامي الوقوف أو الصمود في وجه الغرب فإنه بحاجة إلى معرفة الإسلام الذي فهمه هذا الغرب، وأفهمه الناس. وهذه المهمة هي من أعظم المهام التي آمل أن تنهض بها كليات الإلهيات القائمة في عصرنا الحالي.

حيث إن المهمة التي يجب على الجامعات وكليات الإلهيات في تركيا النهوض بها في ظل هذا الوضع هي استخراج كتبنا ومصنفاتنا ومخطوطاتنا وإخضاعها للدراسة والتمحيص والتحقيق من جهة، ومن جهة أخرى تهيئة الأرضية اللازمة للتحقيق والدراسات العلمية، وإعداد جيل من العلماء المتميزين، والمتسلحين بأصول التحقيق العلمي، وباللغات الغربية ليكونوا قادرين على دراسة ونقد ما كتبه البلدان غير الإسلامية بحققنا^(١٠). ولا جدوى أو لا معنى من نقل كل هذه الدراسات والنقاشات والتحقيقات العلمية الجارية بهذه السوية إلى العوام، إذ إن العامة لن تتبع هذه التفصيلات ولن تستوعبها كما يجب. ولهذا فإني أرى أن يتم تدارس هذه المسائل، ومناقشتها، والتحقيق فيها وتطويرها في المحافل العلمية.

علي دره: لو تكرمتم دعنا ننتقل إلى سؤال المنهج. فبأي منهج يمكننا القيام بالمهمة التي أسميتها البحث والتحقيق العلمي؟ فمثلاً عندما يقال المنهج فأول ما يخطر في الذهن أصول العلوم الإسلامية الأساسية، مثل: أصول الحديث، وأصول التفسير، أو أصول الفقه. فعندما نريد اليوم تقييم الثقافة والتراث الفكري الإسلامي بكل جوانبه وأبعاده، هل يجب استخدام هذه الأصول الكلاسيكية؟ أم أنك تقترح جملة من المناهج، والمبادئ والأساليب الجديدة؟ وهل المناهج والمقاربات التي لا تزال تُعد كافية وتلبي كل احتياجاتنا، وهل بإمكاننا القول: إنها تقوي مكانتنا في ميدان العلم؟

خطيب أوغلو: في الواقع هذا السؤال مهم للغاية. فكما هو معلوم فقد بدأ في العالم الإسلامي ومنذ القرن الهجري الثاني تشكل كثير من الفروع العلمية التي لم تكن معهودة في عصر النبي ﷺ أبداً، وذلك مثل: التفسير، والحديث، والفقه، والسير، والعقيدة وغيرها. وألفت الرسائل والكتب حول الأصول التي تبين ميادين هذه الفروع العلمية التي تطورت وأخذت طابعاً منظماً ومنهجياً عبر الزمن، وتحدد ماهيتها، ومقاصدها.

أولاً: يجب علينا معرفة تاريخ تطور ميادين ومجالات هذه العلوم والاختصاصات، وفهم المسائل التي

(١٠) ذات مرة سمعت للحصول على منحة من الدولة لتحسين لغتي الفرنسية والذهاب إلى فرنسا من أجل الاطلاع على الدراسات الشرقية الموجودة هناك، فكان رد أحد أعضاء لجنة وزارة التربية والتعليم النابع من الذهنية السائدة في تلك الفترة هو: «وما الذي سيفعله أستاذ إلهيات في فرنسا، من الأجدر أن نرسل أحداً من المعهد الموسيقي»، ولا أود هنا إيراد تفاصيل هذه القصة المثيرة للضحك لكوني كررتها في مناسبات كثيرة سابقاً. ولكن إذا ما استمر الذين يشغلون المنصب ذاته اليوم بتقديراتهم وأحكامهم المسبقة والحاططة مثل قولهم: «ما الذي سيفعله أستاذ في مجال التفسير، أو الفقه في كلية الإلهيات إذا ذهب إلى فرنسا، أو إنكلترا، أو كندا. فإن كان لا بد من إرسال بعثة من هذا القبيل فليذهبوا إلى دولة إسلامية، فمن جهة اللغة العربية كافية ولا حاجة لتعلم لغات أخرى، ومن جهة لا تختلط عليهم الأمور» إذا ما استمر الأمر كذلك فليعلم الجميع أن وضعنا المبكي الذي يسوده الجهل والغفلة لن يتغير للأفضل ولو مضى عليه قرن من الزمن.

تناولتها، وكيفية ذلك، والمفاهيم التي استخدمت في هذه العملية، ومن ثم يجب علينا بهذه الصورة العمل على فهم كيفية تفكير علمائنا السابقين في المسائل، والأدلة التي استخدموها للوصول إلى حكم بشأنها.

ثانياً: علينا أن نقوم بتعريف ميادين هذه العلوم المذكورة بخطوط عريضة، لأننا عندما نقول الفكر الإسلامي فليس من الممكن تمييز هذه الميادين والمجالات عن بعضها بشكل تام، بل على العكس، يجب علينا أن ندرك جيداً تأثير هذه العلوم على بعضها والإسهامات المتبادلة فيما بينهما، سواء من ناحية الأدوات، أو من ناحية الفكر.

ثالثاً: يجب أن نتذكر دائماً أن العالم الذي يُعدّ إماماً في أحد الميادين العلمية المذكورة قد يكون متمكناً وصاحب علم بالمستوى ذاته في ميدان علمي آخر؛ فمثلاً العالم الذي له اليد الطولى في ميدان التفسير، قد يكون متبحراً في ميدان الحديث أيضاً. ولذلك فإن هذا الواقع يُعد في يومنا هذا مسألة متشابكة ومعقدة للغاية. فكيف فكر العلماء المتضلعون في مختلف فروع العلوم الإسلامية بشأن مسألة من المسائل، وماذا قال فيها؟ فماذا قال المفسر، وما قال المتكلم، وماذا قال الفيلسوف، وماذا قال المتصوف؟ إذاً؛ فيجب علينا تناول المسألة ودراستها من خلال إجراء مقارنة بين علماء كل عصر.

رابعاً: يجب أن نعلم أن رأي العلماء السابقين وتفسيرهم في بعض المسائل إنما هو مرتبط بالمعلومات والتفاسير التي يمكنهم الوصول إليها والاطلاع عليها في عصرهم. فعندما نقرأ اليوم تفسير الرازي (٦٠٦هـ) فإننا نجد فيه الكثير من المعلومات القيمة التي قدمها لنا، ولكن عند النظر إلى المعلومات التي أوردتها في هذا الكتاب عن الميادين الأخرى – والتي نسميها اليوم بالعلوم التجريبية – فيمكنكم العثور على الكثير من الأمور المثيرة للضحك. وقد تتساءلون في أنفسكم: كيف لعالم أن يعتقد بمثل هذه الأمور؟

وكذلك عندما تطلعون على بعض ما كتبه ابن حزم (٤٥٦هـ) علامة عصره في الأندلس فيمكن أن تقولوا: يا إلهي، حتى الأطفال لا يقولون مثل هذا، أيعقل قول مثل هذه الأمور المثيرة للسخرية؟ ولكن هم لم يقولوا مثل هذه الأشياء في يومنا هذا، وإنما قالوها في عصرهم. ومن ثم يجب علينا العمل على كشف الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك، ونوجه سهام النقد لا إليهم، وإنما نوجهها إلى الذين لا يزالون يقلدون آراءهم في تلك المسائل ويتبعونها إلى اليوم.

فاليوم يتم طرح تصورات وأفكار حول نساتنا باسم الدين من شأنها أن تظهر لنا أن المرأة لم تنل المكانة التي تليق بها في الإسلام أبداً. والمحزن والمؤلم أكثر أننا إذا حاولنا فهم أسباب هذه التصورات والأفكار نجد أنه قد غلب على جزء كبير منها طابع الحديث. وأبرز مثال على ذلك ما أورده الحكيم الترمذي (٣٢٠هـ) في كتاب «نوادير الأصول»: «لا تسكنوا نساءكم الغرف ولا تعلموهن الكتابة»، والذي يظهر بمظهر الحديث^(١١).

(١١) علماءنا الذين يحققون هذه الكتب ويعيدون نشرها لا يضعون ملاحظة على هذا الكلام ولا يبينون المسألة، لأنهم لا يعلمون أنه حديث موضوع ومكذوب.

فالحكيم الترمذي يُعد بالنسبة إلينا أحد كبار العلماء. حسنٌ؛ فلم أورد الحكيم مثل هذه العبارة في كتابه، وأسندها إلى النبي ﷺ، وما الذي عليه فعله عندما أواجه هذه العبارة في كتابه؟ إن لب المسألة وجوهرها يكمن في الإجابة على هذا السؤال. فأولاً يجب أن نبحت ونتحرى جيداً عما قاله الرسول ﷺ بشأن هذه المسائل وأمثالها في حياته، وكيف تصرف حيالها، ونقدم أمثلة على ذلك. فلا حياة النبي التي قرأناها واطلعنا عليها، ولا الأمثلة التي وجدناها، ولا ظروف ذلك العصر وأحواله، ولا المكانة التي منحها الإسلام للمرأة تتم عن احتمالية قول رسول الله هذه العبارة.

ويوجد في كتبنا عبارة ترد على أنها حديث بشأن المرأة، وهي: «شاوورهن وخالفوهن». وتذكر هذه العبارة كحديث في كتاب «سياسة نامه» لنظام الملك (٤٨٥هـ). في الواقع إن الإنسان ليحار ويندهش أمام هذا الأمر، إذ كيف لعالم مثل نظام الملك وهو صاحب الغزالي والجويني أن يكتب هذا الكلام في كتابه! والسبب أنه يعكس التصورات والأفكار التي كانت منتشرة تجاه المرأة في المجتمع والعصر الذي عاشوا فيه، وبالإضافة إلى ذلك فإننا نكتشف مدى التأثير الذي تركه مستوى المجتمع وأحواله على فكر هؤلاء العلماء، وحتى على قدراتهم التمييزية. وهذه الإهانة الموجهة للمرأة استناداً إلى أحاديث موضوعية لا تجد انتقاداً إلا في وقتنا الحاضر، ولا نجد ذلك في عصرهم. فالنبي ﷺ منزه عن إصدار مثل هذا الأمر. ولكن عندما تدون هذه التصورات وتجعلها حديثاً منسوباً إليه، وتحمل الناس على القبول بها فإنك في النتيجة تترك النساء اللاتي يشكلن نصف العالم الإسلامي في مستنقع الجهل.

خامساً: يجب علينا دراسة الكتب الموجودة في الميدان الديني والتاريخي والثقافي سوياً، واستخراج وتشكيل وتطوير أطلس للفكر الإسلامي. حيث يجب دراسة آراء وأفكار وأفهام مختلف العلماء، وفي مختلف الاختصاصات، وفي مختلف العصور، ومختلف الأمصار بشأن الإسلام ومسائله، ومن ثم تشكيل جدول أو قاعدة معلومات حول ذلك. مثلاً: ماذا قال العلماء من أصحاب الاختصاص ذاته والذين تواجهوا خلال العصر الواحد في مناطق مختلفة وعاشوا في الظروف نفسها؟ وماذا قال العلماء من أصحاب الاختصاصات الأخرى؟ وكيف فهم علماء كل عصر وكل إقليم وكل بلد وكل قارة الإسلام مثلاً كيف فهم الإسلام كل من علماء مصر والعراق وآسيا الوسطى الذين عاشوا في القرن الأول؟

سادساً: كما سيتبين من الجدول المستخرج سنجد آراء مختلفة ومتباينة في الكثير من المسائل سواء في الأصول أو في الفروع. فمقابل كل رأي أو وجهة نظر هناك العشرات من الآراء المخالفة في العالم الإسلام، وذلك لأسباب كثيرة لن نخوض في تفاصيلها. أتسمون ذلك تعددية فكرية اليوم؟ ولهذا لا يمكن لأي عالم مسلم أن يتحدث بصورة قطعية، كأن يقول: «هذه الحقيقة قطعاً، أو قولي هو الصواب دون غيره». فيجب أن يتحمل الجميع مسؤولية الكلام، وثقل الفكر.

سابعاً: رغم أن قسم كبيراً من مصادرنا القيمة مكتوب حول ميدان معين ومحدد، إلا أن الكتاب من

حيث المحتوى والماهية يتضمن معلومات مشكلة يصعب تبين المراد منها، وهذه المعلومات يتم نقلها عند الحديث عن مسائل متفرقة. ولذلك فإنه من المفيد والمهم قراءة وتمحيص الكثير من كتبنا من أولها إلى آخرها وبدقة بالغة. ومن أولى الأمثلة التي تخطر في ذهني هي كتب: «الطبقات» لابن سعد، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر، و«النبلاء» للذهبي، وكتابا «التمهيد» و«الاستذكار» لابن عبد البر.

ثامناً: يجب علينا العمل على فهم الآراء المختلفة في الفكر والثقافة الإسلامية مع أسبابها. حيث ينبغي دراسة المسائل والتحقيق ضمن حدود الأدب والأخلاق العلمية دون شتم أو قرح أو ذم أو تكذيب ودون توجيه اتهامات بالضلال والزندقة والتكفير والمروق من الدين. فقد وقع في تاريخنا ومع الأسف حوادث أليمة ومحنة تبعث على الدهشة والحيرة. ومثال ذلك ما نقرأه في تاريخنا الثقافي ما جرى للإمام الطبري (ت ٣١٠) الذي كان علامة لا نظير له في مجالات كثيرة على رأسها التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ؛ حيث تذكر المصادر أن بيته تعرض للرجم بالحجارة على يد الناس، ولما توفي رحمه الله شُيع ودفن خفية تحت جناح الظلام. لماذا؟ لأنه كتب بعض الأفكار والآراء الخاطئة والضالة في تفسيره حسب زعم بعض الجهلة الغوغائيين والموتورين. فمن هو الأعلم بهذه المسائل، الجاهل الغوغائي؟ أم الإمام الطبري؟

تاسعاً: لا بد لتحصيل المعلومة من استعمال الطبقات المحققة تحقيقاً علمياً. حيث إن بعض الكتب العلمية قد تتعرض للتحريف أو إسقاط المعلومات منها حسب هوى الناشر وتوجهه ومذهبه. فمثلاً قام حنيفة الهند بنشر «كتاب المجروحين» لابن حبان (ت ٣٥٤) في حيدر آباد عام ١٩٧٠، وأسقطوا منه مادة الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت التي كانت موجودة في أصل الكتاب. وهذه المادة موجودة في طبعة حلب ١٩٧٥. وهناك الكثير من التحريفات المشابهة^(١٢).

عاشراً: إذا استعملنا مرجعاً ما فينبغي أن نعرف المعايير والمبادئ التي اتبعها المؤلف في ذلك الكتاب. فمن المؤكد أن هناك الكثير من الكتب والرسالات والوثائق التي تحدثنا عن أحداث ووقائع الماضية، وعن آراء وأفكار العلماء القدامى. ولا بد لنا قبل تكوين رأي أو إصدار حكم بشأن المعلومات الواردة فيها، لا بد لنا من معرفة وضع الكتاب الذي بين أيدينا، وفهم مقاصد المؤلف والمبادئ والمعايير التي يعتمدها.

وعلى سبيل المثال كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (٤٦٣ / ١٠٧١) والذي يتألف من ١٤ أو ١٧ مجلداً والمطبوع بتحقيقات مختلفة. فقد ألف المرحوم زاهد الكوثري الدوزجلي (١٩٥٢) وهو من علماء العهد العثماني الأخير، ألف كتاب «تأنيب الخطيب» ينتقد فيه الخطيب البغدادي، حيث يهاجمه بسبب ذكره بعض الروايات السلبية في كتابه تاريخ بغداد بحق أبي حنيفة. وبرأيي فإن الكوثري غير محق في تهجمه وتحامله على الخطيب البغدادي؛ إذ إنه لو انتبه إلى المبدأ الذي اتبعه الخطيب البغدادي عند تأليف ذلك الكتاب لما أقدم على

(١٢) ونعرف أن في عالم الكتب هناك بعض الكتب قد تعرضت للتحريف أيضاً. فمثلاً يقول الإمام الشعراي (ت ٩٧٣ / ١٥٦٥): «إذا أردت تقييم كتاب «الفتوح المكية» لابن العربي حق تقييم فاقروا والنسخة المخطوطة بخط المؤلف ذاته والموجودة في مدينة فونيا، لأن النسخ الأخرى تحتوي على تحريفات». إذاً فقد الكثير من الناس ولأسباب مختلفة على تحريف كتب بعض العلماء.

التهجم عليه. لأن الخطيب البغدادي يعرض في كتابه معلومات وصلت إليه، وهو لا يقرها كلها. وهو يذكر ما يقال لصالحه وضده في المسائل التي يتناولها في كتبه. وكذلك فإنه قد جمع في كتابه «شرف أصحاب الحديث» كل شيء قد يكون لصالح المحدثين صحيحاً كان أو خاطئاً، ثم ترك الحكم على ذلك للقارئ.

الحادي عشر: يجب الاستفادة من المصادر التي أنتجها اختلاف المشارب والثقافات الفكرية للعالم الإسلامي، والعمل قدر الإمكان على دراسة الفكر الإسلامي وفهمه ككل متكامل. إذ في ميدان الحديث هناك مدونات ومصنفات للعالم السني والعالم الشيعي. وأشهر وأبرز مثال على ذلك الكتب الستة لدى السنة، والكتب الأربعة لدى الشيعة. فهل قام أي من علماء السنة بتحقيق المراجع الموجودة لدى العالم الشيعي؟ ربما يتم العمل على ذلك حديثاً في الفترة الأخيرة. وأظن أن الوسط العلمي الشيعي – وإن كان لغاياتهم الخاصة – متقدم في هذا المجال في دراسة وتقييم المراجع السنية. حيث إن العالم الشيعي عبد الحسين يحاول في مؤلفه «الغدير في الكتاب والسنة والأدب» الدفاع عن الادعاءات السياسية الشيعية عبر استعمال الكتب الموجودة لدى العالم السني. وباختصار فهو يريد القول أتم أيضاً تفكرون مثلنا. ولكن عندما تخضع هذا الكتاب لتحقيق علمي فإنك تدرك سبب عدم جواز الثقة به. فقد رأيت في عدة مواضع اطلعت عليها أنه مثلاً يستخدم كتاب «التاريخ الكبير» للبخاري وهو من مصادرنا السنية، ويأخذ منه إحدى الروايات، إلا أنه يذكر من هذه الرواية الجزء الذي من شأنه أن يدعم هدفه وغايته، ويغض النظر عن الأجزاء الأخرى، فلا يذكرها. مع أن البخاري يذكر في كتابه أن تلك الرواية ضعيفة. ولكن مؤلف الغدير لا ينقل هذه العبارة في كتابه. إذاً فيحق لنا القول: إن هذا الكتاب إنما ألف لغاية، وليس بكتاب علمي.

ثاني عشر: لقد حاولت التعبير عن رأبي وقناعتي حول كيفية تقييم كتبنا ومصنفاتنا التي تُعد بمثابة أرشيف للفكر والثقافة الإسلامية. ويوجد اليوم جوانب متعددة من العلوم والتي نسميها العلوم الاجتماعية، وهذه العلوم تتناول ميادين متنوعة مثل: الإنسان، والتاريخ، والمجتمع، والسياسة، والعدالة، والأخلاق، والفكر، واللغات، والأدب، والثقافة وغيرها. وينبغي متابعة هذه العلوم وإدراك ما تقوله، وكيفية تناولها للموضوعات، والاستفادة منها في المسائل ذات الجدوى. هذا ولم أذكر المجال الآخر الذي يتمتع بدوره بالسعة ألا وهو ميدان العلوم التجريبية والتقنية.

الثالث عشر: بما أنه ليس بمقدور الأشخاص بمفردهم النهوض بمهمة البحث والدراسة في ميادين العلوم كافة التي ذكرنا بعضاً منها، فينبغي اللجوء إلى الأعمال المشتركة والمشاريع ذات الخطط وتبادل المعلومات، وينبغي في هذا المجال الاستعانة قدر المستطاع بالإمكانات التقنية التي يستخدمها الأجيال الجديدة بدرجة أكبر.

دره: لقد عرفنا من خلال التوضيحات التي ذكرتها والأمثلة التي قدمتها كيفية تفكير علماء العهد الكلاسيكي في المسائل الدينية والاجتماعية والثقافية، ومن جهة أخرى عرفنا كيفية تقييمهم وتقييم أفكارهم وآرائهم ضمن نطاق الظروف والشروط التي عاشوها، وإذا ما انتقلنا إلى وقتنا الحاضر والميدان التطبيقي فإننا

نجد أنفسنا أمام الوضع الآتي: عندما نحاول اليوم فهم ديننا الإسلامي، ونعمل على نقل تعاليمه ومبادئه إلى ساحة حياتنا ومجتمعنا وضميرنا، وفكرنا أفلا نفعل ذلك عن طريق العلماء القدامى وكتبهم، والذين قاموا في الأساس بفهم الإسلام وتفسيره ضمن حدود المستويات العلمية ووجهات النظر التي كانت سائدة في عصرهم؟ وإن كنا نفعل ذلك يظهر أمامنا التساؤل الآتي: إن كانت العلاقة والتأثير المتبادل بين أفهام وتفسيرات كبار العلماء القدماء وبين المستويات الفكرية والعلمية السائدة في عصرهم أمر واقع لا مفر منه، فكيف سنقوم اليوم بدورنا بإنشاء هويتنا الإسلامية، وتطوير فكرنا الإسلامي استناداً إلى المستويات العلمية والفكرية الموجودة في عصرنا؟ كيف سيتم اليوم التعريف بالمبادئ الأساسية والمصيرية للإسلام الذي بلغه النبي ﷺ، والتعبير عنها وتطبيقها على أرض الواقع؟ وما المنهج المتبع في ذلك؟ وكيف ننجح في ذلك؟

خطيب أوغلو: أساساً إن جزءاً من الإجابة موجود في السؤال ذاته. عندما نسعى إلى معرفة تاريخنا وفهم آراء وأفكار علمائنا السابقين فيجب علينا أولاً دراسة مختلف الظروف التي كانت سائدة في المراحل التاريخية التي عاشوا فيها. فحين ندرس تاريخنا الفكري والثقافي ضمن إطار هذه العلاقة ونفهمه ابتداءً من العصور المبكرة وحتى يومنا هذا، فإننا نكون قد عثرنا على إجابة السؤال المطروح والمتمثل بـ: كيف نقوم بهذه المهمة اليوم؟ واستبان أمامنا الطريق الذي سنسلكه من أجل تحقيقها. فكما قلنا آنفاً عند نستخرج جدولاً فكرياً، ونضع أطلساً للفكر الإسلامي حسب الميادين العلمية الموجودة في كل عصر، وفي كل بلد وإقليم، فإن الخريطة المشكلة سوف ترسم لنا الطريق المطلوب سلوكه اليوم وفيما بعد أيضاً. غير أننا لا نستطيع لا رؤية الطريق ولا البدء بالسير عليه نحو الأمام، وذلك بسبب عجزنا عن الكشف عن التجارب التاريخية الموجودة في كل ميادين الفكر الإسلامي العلمية بشكل منهجي ومنظم، وفشلنا في تحقيق اتفاق حولها.

وبالمناسبة فقد كنت قد ذكرت في أحد مقالتي أن الرئيس الليبي السابق معمر القذافي -رحمه الله- كان ينظم الكثير من المؤتمرات، واللقاءات التي يشترك العلماء من مختلف البلدان. وذات مرة كانت العاملة الأزهرية السيدة عائشة بنت الشاطي (١٩٩٨م) -رحمها الله تعالى- مشاركة في إحدى هذه المؤتمرات. فصعدت منصة الخطابات وخطبت القذافي قائلة: «أيها الرئيس! لقد جمعنا وكبار علماء العالم الإسلامي في مدينة بنغازي العام الماضي أيضاً. وحينها تحدث كل عالم خرج إلى المنصة عن الإسلام حسب رؤيته. ولم يكن أي خطاب وفق ما لاحظت ينسجم مع الخطابات الأخرى ويتوافق معها»، فشخصت بحديثها الوضع القائم. وهذا الكلام والتشخيص يؤيد واقع أن كل عالم يتحدث عن الإسلام ويبيئه حسب مستواه الثقافي. فما النسبة المثوية التي يعكسها حديث وبيان كل عالم عن حقيقة الإسلام الذي يتحدث باسمه! وفوق ذلك فإن كل واحد من هؤلاء العلماء يدعي أنه هو المحق الوحيد، وأن رأيه يمثل الحقيقة واليقين. وهذه هي النقطة التي شخصتها السيدة عائشة بنت الشاطي. ولهذا السبب فليس هناك عالم اليوم باستطاعته الادعاء أنه الممثل للإسلام في العالم الإسلامي.

مع الأسف هذا هو المستوى الثقافي الإسلامي الموجود في عصرنا، ولم نبلغ بعد الوضع الذي نستطيع فيه تجاوز هذا المستوى. وأما كيفية تجاوز هذا المستوى وبلوغ المستوى المطلوب فتكون كما كررت وأكرر دائماً بمراجعة ومحاسبة جدية للذات، والعمل بعزم على أرضية علمية رصينة.

علي دره: لقد أشرت قبل قليل إلى معنى صحة حديث ما وكيفية إثباتها ضمن إطار أصول الحديث. وما يلفت نظري أنكم عندما تعملون على دراسة وفهم الأحاديث في أبحاثكم فإنكم تتوقفون بشكل أكبر على محتوى النص، وتجرون تقييماً تفصيلياً له. وقد أجري بإشراف منكم بعض الأبحاث والدراسات في تركيا لدراسة وتقييم الأحاديث من ناحية المتن. فهل هذه الأعمال كافية برأيكم، أم لا؟ وما هي تطلعاتكم في هذه المسألة؟

خطيب أوغلو: إننا نفهم من محتوى متن ما أولاً الأفكار الرئيسة التي يحملها. ولا شك أن كيفية تقديم هذه الأفكار مهمة أيضاً، وفي الوقت ذاته موضوع تحقيقي مهم أيضاً. ووفقاً لذلك فإننا عندما نقوم بتحقيق متن حديث ما فينبغي علينا أولاً أن نبين الفكرة الموجودة فيه. فأحد الأمور التي يبغي علينا القيام بها حين البدء بالدراسة هو: معرفة الخلفية التاريخية لهذه الفكرة؛ أي ما هو أقدم ظهور تاريخي لهذه الفكرة؟ وكيف نقلت إلى المصادر المكتوبة بدءاً من الفترة التي ظهرت فيها؟ وما التفسير التي فسرت بها هناك، وبأي الأدلة تم تأصيلها، وأي الأفكار التي نتجت عنها؟ إذاً ينبغي دراسة كل هذه الجوانب والتحقيق فيها. وينبغي أن لا نكتفي في هذا التحقيق بما ورد في مصادر الحديث فقط، وإنما نستخدم ما ورد في كل المصادر مثل مصادر التفسير، والفقه، والتاريخ، وعلم الكلام، والسياسة، وحتى المصادر الأدبية أيضاً. ومن الطبيعي عند قيامنا بذلك أن نأخذ بعين الاعتبار القرآن الكريم والمبادئ والقيم السليمة والصحيحة التي جاء بها النبي ﷺ.

لقد اتبعت هذا المنهج في بحثي «قرشية الخلافة»، حيث بحثت في مختلف ميادين ثقافتنا وعلومنا للثبوت من المواضيع التي وردت فيها هذه الفكرة، وفي سياق أي مسألة ذكرت، وكيف ذكرت، وما هي أرضيتها وخلفيتها، وكيف فسرت. وفي النتيجة تشكلت لدي قناعة وتحصلت على معلومات ليس بشأن هذا الحديث الذي تكلمت عنه فحسب، وإنما بشأن الكثير من المسائل الأخرى، مثل: تاريخ السياسة والإدارة، والعلاقة بين الحكام والمحكومين، وتصورات الحكم والإدارة وجذورها، والمفاهيم والتطبيقات الموجودة لدى الثقافات المجاورة في هذه المسائل، وأفكار علمائنا حول النظام الاجتماعي وكيفية تحقيق العدالة في المجتمع، وأشكال المنافسات النفعية القائمة على المصلحة التي ظهرت في المجتمع. وما أوصلني إلى هذه القناعة هو قيامي بدراسة وفهم أحداث التاريخ ووقائعها من خلال الاطلاع على المعلومات التي حفظتها لنا كتب علمائنا السابقين اطلاعاً شمولياً قائماً على المقارنة بينها قدر المستطاع. وبذلك فإن أدلة وحجج قناعتي هي فهم الأسباب والعلاقات القائمة بين ما في كتب علمائنا السابقين والأحداث والتطورات التي حصلت عبر التاريخ.

إن الأبحاث والدراسات الجارية بشأن الحديث في البلدان الإسلامية الأخرى تبقى بالدرجة الأكبر حسب ما أعرف ضمن إطار أصول الحديث العادية الكلاسيكية، ولا يتم تقييم المحتوى بالشكل الذي ذكرته. وحتى أن البعض من الأكاديميين في تركيا قد ينظرون إلى من يتبع بشأن الحديث منهجاً تحقيقياً مختلفاً – لنقل لم يعتد عليه – بعيداً عن إطار أصول الحديث الكلاسيكية نظرة أصحاب المثل القائل: «تجلبون عادة جديدة إلى قرية قديمة». وبرأيي أنه لو كان كبار علماء الحديث القدامى مثل: البخاري، ومسلم يعيشون في يومنا هذا، وتوفرت لهم الإمكانيات العلمية الموجودة حالياً لتبنوا منهج التحقيق القائم على دراسة المستوى وبشكل

أوسع، ولحققوا نجاحاً فيه. إلا أن الموقف السائد لدى علمائنا اليوم أصبح متمثلاً بتفضيل رفع كتب السابقين إلى مرتبة أو مقام لا يمكن الوصول فيه إليها ولا تجاوزهها، والاكتفاء بتقليد منهجهم، وذلك عوضاً عن إضافة المزيد على الجهود والنجاحات التي حققها أولئك الأئمة الكبار من خلال استخدام الإمكانيات والتجارب العلمية التي حصلوها في عصرهم، والتقدم بها نحو أفق أوسع وأرحب.

الاحظ في الأبحاث والدراسات التي تجري مؤخراً في تركيا بشأن الحديث والموضوعات المتصلة بالحديث توجهاً نحو التوقف على المحتوى/المتن وإخضاعه للتحليل والدراسة أيضاً. فعندما يزداد عدد هذه الأبحاث النوعية يصبح بالإمكان حينها إجراء مقارنة بين النتائج الحاصلة منها. ومن ثم يتم الاحتفاظ بتحقيقات هذه الأبحاث وأصولها، ونتائجها معاً، ليصبح لدينا إطار تشخيصي أكثر حول كيفية تحقيق محتوى الحديث. ومن الطبيعي جداً أن يتم استخدام أصول الحديث الكلاسيكية/العادية في تناول المسائل، ونمط التحقيق الجديد الذي تحدثنا عنه معاً، بحيث يكمل أحدهما الآخر. ولهذا فإني لست من مؤيدي الدعوى القائلة إن المنهج الوحيد في تحقيق ودراسة الحديث هو المنهج القائم على دراسة المحتوى فقط، ولكن أرى أنه عند استبعاد هذا المنهج كلياً سيكون من الصعوبة بمكان تفسير الكثير من المسائل بشكل منسجم ومتناسك، وسوف نحرم كذلك من الكثير من المعلومات والتقييمات القيمة.

إني أوصي علماء الحديث في عصرنا وعلى رأسهم علماء تركيا عند القيام بتحقيق ودراسة آليات ومصادر الرواية/الحديث الموجودة بين أيدينا أن يقدموا بجسارة على الاطلاع على التقييمات والمعلومات التي توصلت إليها الأبحاث والدراسات الجديدة، ويتعلموا مناهج التحقيق العلمي المتمتعة بالانسجام والتناسك والتي يمكنهم تطبيقها في أبحاثهم؛ وكذلك أوصيهم أن يدلوا بأفكارهم وآرائهم بالجسارة ذاتها.

علي دره: أستاذي العزيز، أكرر شكري العميق لكم أن خصصتم جزءاً من وقتكم الثمين لهذا الحوار، وأتمنى لكم دوام الصحة والعافية، والمزيد من التوفيق والنجاح في أبحاثكم ودراساتكم وقيادتكم العلمية القيمة.

حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو*

أستاذ متقاعد من جامعة نجم الدين أربكان - كلية الإلهيات؛ قسم علم الحديث

أجرى الحوار: أ. أحمد عبد الله

باحث في جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: ahmetabdullah79@hotmail.com

أ. أحمد عبد الله: أستاذي المحترم، لو تحدثتم لنا قبل كل شيء باختصار عن حياتكم الشخصية وثوراتكم العلمية؟

أ.د. علي عثمان كوشكوزو: ولدت في قونيا، وبعد المرحلة الابتدائية ذهبت إلى معاهد تحفيظ القرآن، ثم سجلت في الثانوية الشرعية في مدينة قونيا ثم التحقت عام ١٩٥٩ بالمعهد الإسلامي العالي في إسطنبول وأنهيت دراستي هناك سنة ١٩٦٣. ولأنني كنت من الطلاب المقيمين أثناء الدراسة ألزمت بالتعليم في مدرسة يوزغات الشرعية معلماً مهنيًا. وفي عام ١٩٩٦ أكملت دراستي كمعيد لمادة الحديث في معهد قونيا للدراسات الإسلامية العليا، حيث كنت معيداً عند المرحوم البرفيسور محمد طيب أوكج بي. وفي عام ١٩٦٨ ذهبت إلى الخدمة العسكرية، وبعد انتهاء خدمتي حصلت على وظيفة في المعهد نفسه، ثم أصبح المعهد كلية، وبعيداً عن عملي في المعهد حصلت على درجة الدكتوراه من كلية العلوم الإسلامية في أرض روم وتقاعدت عام ٢٠٠٤.

أ. أحمد: ما الأصول والمناهج التي يجب علينا اتباعها من أجل فهم السنة - الحديث فهماً صحيحاً؟

أ.د. كوشكوزو: من أجل فهم الحديث أو بمعنى أشمل (السنة) فهماً صحيحاً، ينبغي الاطلاع على الأصول التي انتهجها علماء المسلمين أو بتعبير أفضل (سلفنا) عبر ألف ونيف من السنين في مناطق مختلفة، ولهذا المنهج شروط ومعايير ثابتة، فقبل كل شيء تعلم اللغة العربية وأدائها بتعمق هو شرطها الأول، ولو أمكن أن يكون الباحث حافظاً فهو أفضل، وبالنسبة للتحصيل الديني يمكن أن يكون هذا هو الشرط الأول. وأن يكون ذا ذخيرة دينية، وعلى هذا فالباحث الذي يعرف القرآن الكريم بشكل جيد، ويعرف جيداً الأساليب المعروفة، ويتصف بالإنصاف والخلق، ويتمتع ببصر وبصيرة نافذة - يوفقه الله في فهم الحديث والسنة النبوية، وعلى أساس ذلك فليس هناك حاجة لقول «ما المنهج الذي يجب أن نتبعه؟» فإن معايير هذا المنهج وأصوله ومفرداته معلومة منذ الأمس إلى يومنا هذا.

أ. أحمد: يوجد هناك ادعاءات عديدة منها وجود مشكلات في الثبوت من الحديث كمثل كتابته بعد

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أجرى الحوار: أحمد عبد الله، حوار مع الأستاذ الدكتور علي عثمان كوشكوزو، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٤٠٣-٤٠٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

مدة طويلة من وفاة الرسول ﷺ، وعدم وصول نسخة أصلية من البخاري إلينا، وبناء عليها لا حكم للحديث أو السنة. فما رأيكم بهذا الكلام؟

أ.د. كوشكوزو: العالم الذي يفهم الدين جيداً والمنصف العاقل لا يقول الذي قلته: «إن الكتابة بعد مدة طويلة، وعدم وجود النسخ القديمة، وادعاء عدم وجود حكم للسنة»، فالذي يقدر مسؤولية البحث العلمي وتعليم العلوم الإسلامية والخائف من الله تعالى لا يقول هذه الأقوال لأنها أقوال لا يُفاد منها في طريق التعليم والإرشاد.

ولكن إذا وضعنا الله جل جلاله معياراً مركزياً للعلوم الدينية فستكون النظرة أجمل، ولكن المشكلات ستبقى مكدسة وبلا حل. والنقطة التي لم نستطع أن نفهمها هي كون الرسول ﷺ هو المقياس الوحيد وصاحب الصلاحية في ديننا. وعلى رغم الأقوال المختلفة في شتى المناطق الجغرافية إلا أنه عندما فهمت مناهج الصحابة والتابعين وتابع التابعين العلمية بوجه صحيح أزيلت الشبه، ونورت العقول، وفتحت الطرق أمام علماء الأمة.

أ. أحمد: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» يوجد فهم مشهور لهذا الحديث، فما وجهة نظركم في معناه؟

أ.د. كوشكوزو: جملة (فهم مشهور) التي ذكرتموها لا علم لي بوجودها والأصح أنه لا علم لي بالمعنى المقصود من كلمة (فهم) والمعيار الذي ذكرتموه يندرج في اختصاص الفقهاء والمحدثين، ويجب أن تكون هناك شروح مطولة لمعرفة متى قيل هذا الحديث؟ وما يقصد به. وإن القول بشكل مجرد «وجدت الحديث متعلقاً بموضوع كذا - وعلى قناعتي في حل المسائل» تحجير وتضييق لمعنى الحديث فيما احتواه، ولكن الفقيه الجيد والمحدث المجتهد يفهم بشكل صحيح هذا المنهج الذي وصلنا من سلفنا، وهذا المنهج ليس عائقاً أمام الاجتهاد، وكل المجتهدين يعلمون جيداً كيفية الاجتهاد في حال ثبوت الحديث (فوجود الحديث لا يعني تأييد فكرة أو رأي ما بسهولة) أي أن هذا لا يعني (أن أي مجتهد كائناً من كان إذا وجد الحديث الصحيح يأخذ به) والجميع مكلف بالعمل بالحديث الصحيح، فكتب الفقه الإسلامي وعلوم الحديث أمرة بهذا. والمهم لفهم الحديث فهماً صحيحاً معرفة من قال الحديث، وفي أي معنى استخدمه فقهاؤنا.

أ. أحمد: كيف تقيمون مستوى الأبحاث العلمية حول السنة / الحديث في بلدنا؟ فنحن في شوق لسماع

رأيكم في ذلك؟

أ.د. كوشكوزو: من أجل الجواب عن ذلك «يجب أن أكون على اطلاع بهذه الأبحاث في بلدنا». وللحقيقة فأنا لا أعرف إلا القليل منها ولا سيما أبحاثكليات الشريعة والمعاهد الشرعية القديمة. وبرأي أن

الأبحاث الخاصة والفعاليات التعليمية غير معروفة للجميع.. وأريد من علماء الشريعة في كل مكان أن يكون تعليمهم الحديث والسنة مناسباً للأصول الواردة عن علماء الحديث، ويجب على الناس والعائلات والطلاب في زماننا أن يظهر وا اهتماماً بما كلفهم الدين به، ويجب وضع معايير واضحة وعدم احتكار أي شيء يساعد في تطوير هذا العلم، وأظن أن لا وجود لهذه الرغبة في يومنا.

أ. أحمد: أستاذنا بما أنكم من علماء الحديث كيف تقيمون المناقشات الحديثة المستجدة، وماذا يمكن أن يفعل بخصوص ذلك؟

أ.د. كوشكوزو: أنا لا أشاهد المناقشات التلفزيونية، والأصح أنني لا أعرف من يتحدث، ولا عن أي شيء يتحدث؟ لكن عندي معلومة توضح أن كلام المتناقشين على شاشة التلفاز ليس كلام مختص بهذا العلم؛ لأن مناقشة مثل هذه الموضوعات هي لأهل الاختصاص ولا يمكن عرضها أمام العامة، فلا يمكن رؤية ثلاثة أو خمسة أطباء يتحدثون عن عملية عقل أو عملية كبد أو عن موضوع اختصاص أكثر أهمية على شاشات التلفاز؛ لأن كلامهم على الشاشة لا جدوى منه.

فالمشاهد ليس لديه اطلاع على هكذا موضوعات. ولا يمكن للمشاهد اكتساب معلومات كافية حول موضوع ما من خلال حوار بنصف ساعة، سوى بعثرة المعلومات واضطرابها. وحسب ما يقال: من النادر على شاشات التلفاز رؤية الأشخاص المتناقشين من أهل الكفاءات الشرعية.

أ. أحمد: أستاذنا ما الطريقة التي توصوننا بها في قراءة سيرة الرسول ﷺ لتساعدنا في فهم السنة/ الحديث. بوجه صحيح؟

أ.د. كوشكوزو: حديثاً قد ظهرت كلمة (الطريقة) من جديد ولكن بدل كلمة (طريقة) سأكتفي بذكر ما أعرفه وهو أننا نحتاج إلى إخوان دعويين ذوي تواضع، وعلى معرفة بتاريخ الفرق والكلام والعقيدة الإسلامية والفقهاء والسنة على نحو ممتاز، وحافظين لكتاب الله عز وجل، ويجب أن يكونوا من الإخوة الذين لديهم ملكة ومقدرة في اللغتين العربية والتركية، وعلى علم متميز بلغة الكتب السماوية القديمة.

ولهذه الدراسة خطوات معلومة، حتى في مختلف الدول الإسلامية؛ فالمنهج التاريخي معلوم أيضاً من ناحية التعلم والتعليم والإرشاد والتبليغ وتوعية الناس بالأمور الدينية ويجب على الباحثين معرفة هذه الخطوات وتطبيقها بأساليب أدبية، وطلب القوة والمدد من الله تعالى لأجل إنشاء جيل أفضل من أساتذته. وبمعنى آخر يجب تعليق العمل بالتوفيق الإلهي.

أ. أحمد: أستاذنا تتلمذ على أيديكم العديد من الطلبة على مدى سنوات. فهل تشاركوننا إحدى ذكرياتكم أثناء حياتكم المهنية بحيث تكون تجربتكم مثلاً حياً لنا؟

أ.د. كوشكوزو: في الخمسينيات عندما كنت طالباً في الثانوية الشرعية قامت الجمعيات الداعمة للمدرسة بأخذ الطلاب المتفوقين مع بعض الأساتذة إلى مدينة غازي عنتاب، وقامت بتوظيفهم في المساجد. وإذا كتب الله لنا الذهاب إلى غازي عنتاب من جديد، فهناك نتقابل وجهاً لوجه وأعرض عليك بعضاً من ذكرياتي.

في أمان الله.

حوار مع حيدر محمد كامل حب الله*

من مواليد صور - لبنان ١٩٧٣م، ماجستير في الشريعة من جامعة المصطفى العالمية في إيران

أجرى الحوار: أ. داوود تكين

أستاذ الثقافة والأخلاق وطالب دكتوراه في جامعة أنقرة - كلية الإلهيات

أ. داوود تكين: هناك من يدّعي أنّه لا يمكن التوصل إلى نسخة أصلية ثابتة وموثقة لكتب متون أمّهات الحديث، على سبيل المثال: هناك في بلادنا من يدّعي أنّه لا يوجد شيء في الدنيا اسمه «صحيح البخاري» فهل يوجد بحسب معلوماتكم مثل هذا الادّعاء حول كتب الشيعة؟ وهل يوجد بحسب معلوماتكم نسخة أصلية لكتاب أصول الكافي؟ وعلى فرض أنني لم أستطع الحصول على نسخة أصلية لكتاب أصول الكافي فهل لديكم مشكلة في هذا الأمر؟

أ. حيدر حب الله: إنّ توثيق الكتاب لا يكفي فيه حتى مجرد وجود نسخة أصلية بيد المؤلف أو بخطّ المؤلف؛ لأنّه من الممكن أيضاً في مثل هذه الحال أن تتم مناقشة أنّ هذه النسخة هل هي بالفعل بخطّ المؤلف حتى لو كُتب عليها ذلك أو لا؟ ومن ثمّ فنحن بحاجة إلى مقارنة تاريخية للتأكد من صحّة نسبة هذه النسخة التي ترجع لنفس القرن مثلاً إلى المؤلف، وإلا فكيف أعرف أنّ هذه النسخة بخطّ المؤلف؟ وهل يكفي في ذلك أن يكتب اسمه عليها أو يذيل بكلامه؟ ألا يُحتمل الوضع عليه في ذلك؟

هذا يعني أنّ هناك جهداً بحثياً يقف دائماً إلى جانب النسخة الواصلة إلينا، ولو كانت هذه النسخة مدوّنات عليها أمّها بخطّ المؤلف أو أنّ عباراتها تفيد ذلك.. فمن يريد أن يناقش في صحّة انتساب نسخة الكتاب الواصلة إلينا إلى المؤلف نفسه عليه مرّة أخرى أن يبذل جهداً للتصحيح حتى لو وصلت نسخة من نفس عصر المؤلف إليه. ما الذي أريد أن أقوله؟ إنّ قصدي هو أنّ الباحثين في مجال الحديث ونسخ الكتب الحديثية؛ هم كسائر الباحثين في مجال نسبة النسخ إلى أصحابها: إمّا أن يعتمدوا على الشهرة والتطابق بين أبناء مذهب معيّن على نسبة هذا الكتاب أو هذه النسخة لصاحبها من خلال شهرة الكتاب وتناقله جيلاً بعد جيل، غاية الأمر أننا مع الأسف الشديد قد افتقدنا النسخة الراجعة إلى القرون الأولى واشتهرت نسخة لاحقة، أو أن يعتمدوا طرق الإملاء والسماع من الشيوخ جيلاً بعد جيل ويكون هذا الإملاء والسماع موثقاً ومدوّنات على نسخة قديمة، أو أن يكون عن طريق جمع القرائن والشواهد بحيث نظر في نقل المعاصرين للمؤلف أو القريب عهده منه، نقلهم عن كتابه هذا، فإذا تطابق هذا النقل بدرجة عالية مع نسخة الكتاب الواصلة إلينا والتي تكون نسبياً قريبة من زمنه كقرنين أو ثلاثة قرون كما هي الحال في كتاب الكافي للشيخ الكليني أو قرن مثلاً كما هي الحال في كتاب صحيح البخاري، ففي مثل هذه الحال فإنّ جمع القرائن والشواهد إذا لم نكن نجد جدلاً خلال القرون المتتالية حول صحّة نسبة الكتاب إلى صاحبه وعدمه.. إنّ مثل هذه المعطيات هي التي يقوم الشيعة وغير الشيعة بمراكمتها لإثبات نسخة الكتاب الواصلة إلينا إلى صاحبها، ومن ثمّ كلّما اقتربت النسخة، أي كانت قديمة

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أجرى الحوار: داوود تكين، حوار مع حيدر محمد كامل حب الله، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٤٠٧-٤٢٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

وقريبة جداً من عصر المؤلف وتعاضدت هذه القرائن والشواهد، ازدادت القوّة الاحتمالية في نسبة الكتاب لصاحبه، وكلّما تأخّرت أشكل الأمر.

على سبيل المثال في الوسط الشيعي هناك العشرات من الكتب الحديثية الصغيرة التي لا نجد لها نسخاً ترقى إلى ما قبل القرن العاشر والحادي عشر الهجريين أي في العصر الصفوي (الإخباري).. إنّ هذا النوع من الكتب يحتاج إثبات نسبة هذه النسخ إلى أصحابها إلى مشقّة عالية، بينما كلّما رجعنا إلى الأجيال القديمة بفصل قرن أو قرنين أو ثلاثة وكانت المعطيات والشواهد والنقل من الكتب الأخرى عن هذا الكتاب متعاضدة مع هذه النسخة، فإنّ هذا يوجب الوثوق أكثر بصحّة نسبة النسخة الواصلة إلينا.

إنّ اليقين بمفهوم علم التاريخ ليس هو اليقين الرياضي أو الأرسطي البرهاني، فعلم التاريخ يقوم على الوثوق المبني على مراكمة المعطيات تمهيداً للوصول إلى ترجيحات قويّة جداً، وهي العلم العقلاني الذي يبني البشر حياتهم عليه في يومياتهم ويتعاملون معه ويرتبون النتائج عليه مما يسمّى في علم أصول الفقه بالاطمئنان، ولسنا هنا أمام معادلات رياضية برهانية نهائية لا تقبل الشكّ بمختلف أشكاله، وإلا فأكاد أجزم أنّه لا يمكن إثبات أيّ كتاب لأيّ أحد في أيّ علم من العلوم لو أردنا الذهاب والتفكير بطريقة برهانية فلسفية صارمة.

نعم، إذا كان هناك جدل أو علامة استفهام على باب من الأبواب أو على جزء من الأجزاء ربما يكون مقحماً أو ربما يكون أضيف خطأ أو ما شابه ذلك، فإنّ علينا أن نتوقّف حتى يثبت بالدليل صحّة انتساب هذا المقدار إلى الكتاب/الأصل وصاحبه.

وعلى سبيل المثال كتاب روضة الكافي - وهو الجزء الأخير من كتاب الكافي المطبوع حالياً - هناك من طرح أنّ هذا الكتاب ليس للشيخ الكليني، وإنّما هو لابن إدريس الحلّي المتوفى عام ٥٩٨هـ.. فما دامت قد طرحت هذه الإشكالية فإنّ هذا يفرض علينا التوقّف في صحّة نسبة هذا الجزء إلى كافي الكليني، والاعتراف باحتمال أنّه قد أضيف خطأ نتيجة التباس معين، وإن كنت شخصياً - نتيجة قراءتي الخاصة التي ذكرتها في كتابي: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي الشريف) - قد أثبتت أنّ الروضة ليست لابن إدريس الحلّي إطلاقاً، وأنّ هذا خطأ وقع فيه أحد العلماء في القرن الحادي عشر الهجري في هذا السياق.

بناء على مجمل ما تقدّم فإنّ النسخة الأقدم المتوفرة لكتاب الكافي ربما ترجع إلى قرنين ونصف بعد زمن الشيخ الكليني، عدا بعض الوريقات أو الأجزاء الناقصة، وهذا يعني أنّنا بحاجة إلى قرائن وشواهد عديدة وتعاضد نقل المعاصرين والمقارنين إليه عن نسخته لنقارنها بالنسخة الواصلة إلينا ونرصد أيضاً مدى هذا الكتاب شهرة وتناقله واهتمام العلماء والأجيال بهذا الكتاب في تلك الفترة، كما يشير إلى ذلك مثل نصّ الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ) رحمه الله في فهرسته، حين يتحدّث عن كتاب الكافي بشيء من هذا القبيل.

أ. تكين: ما هي وجهة نظركم حول الادّعاء الذي ادّعه جولدزيهر (Goldziher) بأنّ السنة لم تُكتب

إلا بعد ثلاثة قرون؟

أ. حب الله: إنّ ما ذكره المستشرق المشهور جولدزيهر وغيره من أنّ السنة لم تُكتب إلا بعد ثلاثة قرون يمكن مناقشته، لكن لا بمعنى أنّ السنة كانت قد كتبت في القرن الأول الهجري، أو أنّها قد كتبت برمتها في

القرن الثاني الهجري، إذ من الواضح أنّ المجاميع الحديثية الكبرى لم نجد مخطوطات لأحاديثها برمتها في القرن الأول أو الثاني، وهذا شيء ينبغي أن نقرّ به عند الشيعة والسنة معاً، لا فرق في ذلك على الإطلاق بما يتعلق بالمرويّات النبويّة، لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو أنّ الكتابة هل هي العنصر التوثيقي الوحيد للسنة وأنّ التناقل الشفوي لا يمكن أن يكون كافياً في هذا السياق أو لا؟ فلنفترض أنّ هناك كتاباً لشخص من الأشخاص في القرن الهجري الأوّل وقد احتوى هذا الكتاب على مجموعة وافرة من الأحاديث النبويّة الشريفة لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو هل وجود تدوين للسنة في القرن الأوّل الهجري يكفي لإثبات صحّة الرواية أو لا؟ من الممكن أن يكون هذا الكتاب قد اختلّق، تماماً كما يمكن أن تكون الرواية الشفويّة قد اختلّقت، وهذا يعني أنّ تدوين الحديث في القرنين الأولين لا يحسم سلامة الحديث، وعدم تدوينه لا يبطل قيمة تناقله؛ لأنّ القوّة الاحتماليّة في النقل الشفوي لا تنتهي تماماً، والقوّة الاحتماليّة في النقل التدويني لا تبلغ دائماً حدّ الوثوق والاطمئنان بسلامة النقل.

نعم، إنّ القيمة الخاصّة في هذا السياق هي في نوعيّة النقل، أرجو أن ندقّق قليلاً هنا، فالنقل الشفوي بطبيعته لا يمكنك التثبت من أنّه نقلٌ باللفظ ما لم تقم شواهد إضافية، ومن ثمّ أنت أمام نقل فكرة، وعندما تمرّ خمسة أجيال، وكلّ جيل ينقل الفكرة، ثم يعيد إنتاج صياغة الحديث بلغته قبل أن ينتشر الحديث كصيغة ثابتة لغويّة لفظيّة مدوّنة، فنحن أمام خطر تشوّه الحديث ولو من غير قصد، بينما الكتابة عندما يتمّ استنساخ الكتاب في الجيل اللاحق، عادةً ما يكون الاستنساخ باللفظ. إذن نحن في قضية عدم تدوين السنة لا نستطيع أن نقول بأنّ الشفويّة أو التناقل الشفوي - ولو كان متعدّد الطرق والأسانيد - لا يكفي، ولا يملك قيمة تاريخيّة بالمطلق، بينما التناقل الكتبي - ولو لم يكن متعدّد الطرق والأسانيد - يكفي.. لا.. القضية ليست كذلك.

نعم التناقل الكتبي له مجموعة من الميزات التي تضبط لنا - بنسبة أعلى - نصوص الحديث، ومن ثمّ كلّما حصلنا على مدوّنات كتيبة ترجع إلى القرون الأولى، يمكن لنا أن نقرب أكثر من الصيغة التي صدرت من شخص النبي ﷺ.. نعم، هذه النقطة جوهرية، وأنا أوافق جولدزير في أنّ عدم تدوين السنة على نطاق واسع في القرنين الهجريين الأولين، ممكن أن يكون قد أدّى إلى حصول التناقل الشفوي، والتناقل الشفوي يفتح علينا - تلقائياً - باب النقل بالمعنى، والنقل بالمعنى يفضي - تلقائياً أيضاً - إلى عدم إمكان إقامة الحجج على حرفيات النصّ الذي تمّ نقله، أمّا الحديث بشكلٍ مطلق بأنّه لم تكن السنة متداولة أصلاً في القرنين الأولين، أو لم تكن هناك كتابة بالمطلق، فأعتقد بأنّ الشواهد التاريخيّة على عكس ذلك، غاية الأمر أنّ القضية كانت محدودة، وأنّك عندما تتكلّم عن القرن الثالث فما بعد، فأنت تتكلّم عن مساحة واسعة، ومن الطبيعي أنّي أقبل بأنّ هذا من شأنه أن يدفعنا إلى التريث، وأن يدفعنا إلى التعامل بجديّة أكثر مع الحديث، وعدم التعاطي معه بضربٍ من التسامح.

وخلاصة كلامي: إنّ التناقل الشفوي لا يفقد قيمته بالمرّة، ولا التناقل الكتبي يُثبت ذاته دائماً، لكنّ التناقل الكتبي تقلّ فيه فرص الأخطاء والالتباسات قياساً بالتناقل الشفوي.

أ. تكين: ما هي المشكلات المتعلقة بأصول الحديث وتاريخه من وجهة نظركم؟

أ. حب الله: لا يمكنني أن أحصر المشكلات المتعلقة بأصول الحديث وتاريخه، فهي مشكلات كثيرة جداً في الحقيقة، وهذه المشكلات هي التي تدفع شخصاً مثلي إلى أن يكون من المتشددين في قبول الحديث وشروطه، وأن تكون لديّ مواقف غير متساهلة في ذلك، ينتقدني عليها الكثيرون.

لكن يمكن أن أشير إلى بعض النقاط التي تعرفونها مسبقاً:

١ - ما أشرت إليه قبل قليل، من أزمة النقل بالمعنى، فهي أزمة حقيقية، وبالتالي نحن لسنا دائماً أمام نصّ نبويّ بالضرورة مدوّن في صحيح البخاري أو في كافي الكليني، وإنما نحن أمام نصّ تفسيري، بمعنى أنّ هذا النصّ هو فهم الراوي لما قاله النبيّ، وليس هو عين قول النبي، وعندما نقول: هو نصّ تفسيري، فإنّ هذا يعني أنّك أمام فهم، وبالتالي منطقيّاً عليك أن تتعامل مع فهم لكلام النبيّ، لا أن تتعامل مع أصل الكلام. إنّ من نتائج قضية النقل بالمعنى هو التخليّ عن التعامل دائماً مع حرفيات النص، وأن نذهب إلى روح الفكرة التي يقوها النصّ، ونأخذ بها فقط، وأن لا نُفَرِّطَ في التدقيق في حرفيات النصوص والاجتهاد في استنتاجات متعدّدة من خلال هذه الحرفيات.. وهذا أيضاً يتبع نوعيّة الرواة، ويفرض علينا أن ندرس الرواة لا فقط من حيث الضبط، بل من حيث العلم، ومن حيث قدرتهم على فهم الموضوع الذي ورد في الحديث وما شابه ذلك.

إنّ القضية ليست في خصوص عصر الصحابة، بل في ثلاث أو أربع طبقات حديثة أحياناً لا نستطيع أن نتأكد من أنّها لم تنقل بالمعنى، وهذا ما يفرض أحياناً اعتبار مجموعة أحاديث ليست سوى حديث واحد تمّ نقله بأساليب بيانية متعدّدة محافظين على روح الفكرة ومتنوّعين في طرائق التعبير.

٢ - أزمة النسخ والمخطوطات، وهي أيضاً أزمة حقيقية من وجهة نظري، فهناك العشرات من مخطوطات الكتب الحديثية الصغيرة الشيعيّة لا يمكن الثبوت من نسبتها لمؤلّفيها، مثل كتاب تفسير علي بن إبراهيم القمي، وكتاب مصباح الشريعة، وكتاب زيد الزرّاد وغير ذلك؛ والسبب هو أنّ أقدم نسخها ظهر في القرون المتأخّرة، وفي الوقت عينه قليلاً ما تجد إشارات لها قبل ذلك.. إنّ أزمة النسخ تحتاج لجهود كبرى على الدول الإسلاميّة أن تقوم بدعمها وتمويلها لتحقيق نهضة عالميّة إسلاميّة في هذا المضمار.

٣ - مشكلة الإدراج والدمج في الأحاديث، وهي أيضاً مشكلة حقيقية، فالعديد من الرواة ربما أدرج - عن حسن نيّة - تفسيره في الحديث، وأضاف جملةً له عدها تفسيريةً وضروريةً، كشرح بعض الكلمات العربيّة غير المعروفة ونحو ذلك، كما هو المنسوب إلى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، بل المتّبع في الحديث يرى أنّ بعض المحدّثين أو الرواة كان يدمج حديثين ببعضهما؛ لتقارب مضمونهما، وهذا ما يترك تأثيراً على فهم المجتهدين والفقهاء اللاحقين للحديث نفسه.

وقد خفيت بعض الإدراجات حتى على بعض العلماء اللاحقين، فظنّوا أنّ هذا الإدراج هو جزءٌ من الحديث أيضاً، وكانت لذلك نتائج متعدّدة.

٤ - أزمة التقطيع الحديثي، فعندما نأتي إلى المجاميع الحديثية الكبرى منذ القرن الثالث الهجري، نلاحظ أنّ العديد منها - ولا أقول كلّها - يقوم بتقطيع الحديث، عبر أخذ المقطع الذي يتناسب مع الباب الحديثي

وعنوانه، فإذا كان الحديث يتكلم عن مجموعة أمور منها مسألة الديات، فإنّ المحدث يقطع الجملة المتصلة بالديات لوضعها في باب الديات من كتابه الحديثي، ويترك سائر أجزاء الحديث. إنّ هذا التقطيع مضرّ بعمل الفقيه والمجتهد والمفسّر؛ لأنّه يُفقدنا القرائن المتصلة بالنصّ والتي تلعب دوراً كبيراً في فهمه.

عندما تفصل مقطعاً من الحديث، وتخصرنا بهذا المقطع، فأنت تضحّي بالمقاطع اللاحقة أو السابقة، والتي قد يرى الفقيه أنّها تساعده على فهم المقطع موضع الشاهد، ومن هنا يلزمنا في عمليّة الاجتهاد أن نعيد للملّة وتجميع مقاطع الحديث الواحد عبر ملاحظة التركيبة المضمونية والسندية معاً؛ للوصول إلى فهم أفضل للحديث، وأحياناً قد لا تتمكّن من فعل ذلك مع الأسف.

في تقديري إنّ مشكلة التقطيع ليست بسيطة، بل تفتح على احتمال أنّ الراوي/ السامع نفسه، لم ينقل لنا تمام الجمل المحيطة بالجملة موضع الشاهد، فمارس بنفسه تقطيعاً ظاناً عدم أهميّة تلك الجمل الحافّة، وبهذا يقع التقطيع من المحدث تارةً لأهداف تصنيفية تدوينيّة، وأخرى من الراوي/ الأصل بهدف الاختصار أو لعدم ملاحظته ضرورة لنقل سائر الأجزاء، في حين لو وصلت سائر الأجزاء للفقيه لربما رأى فيها مساعدات تفسيرية للفهم.

طبعاً، مشكلة التقطيع مشكلة عامة وواسعة، وقع فيها بعض كبار المحدثين، ومنهم صاحب كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) الشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) كما هو معروف، وحاول السيد البروجردي في العصر الحديث تلافي ذلك في موسوعته الحديثيّة (جامع أحاديث الشيعة)، عبر استحضار النصّ الكامل للحديث حيث يتوفّر له.

٥ - عدم توفّر إمكانيّة معرفة طبيعة سؤال الراوي، فهناك الكثير من الأسئلة وجّهت إلى النبيّ أو إلى الصحابة أو إلى أهل البيت، ولم يُنقل لنا سوى نصّ الجواب، فيما نصّ السؤال تمّ اختصاره بجملة: سألته عن كذا، دون نقل تركيبة السؤال بالضبط، ومن ثمّ يقع نوعٌ من الإجمال في السؤال على مستوى بعض الخصوصيّات، وكلّما صار السؤال منقولاً بشيء من الإيجاز والإجمال صارت طبيعة الجواب أيضاً ملتبسة بدرجة معيّنة؛ لأنّ طبيعة الجواب تتصل بهويّة السؤال، فكلّما أجمل السؤال تأثّر الجواب بذلك على مستوى بعض امتداداته، لا أنّه أجمل بالمطلق، فنحن لا نتكلّم عن إجمال أو إبهام تامّ في هذا السياق.

٦ - التحدّي الآخر في الحديث هي الوسائط السندية، وهي لا تسقط الحديث لكن كلّما ازدادت الوسائط الموجودة في السند (أربعة - خمسة - عشرة أشخاص) إلى أن نصل إلى شخص النبيّ (ص)، فإنّ نسبة الوثوق بالحديث تقلّ؛ لأنّ كلّ شخص من هؤلاء من الممكن أنّه أخطأ، أو أدرج، أو سهى ولو في جزء من الحديث، فكلّما زاد عدد أفراد الوسائط زادت احتماليّة الخطأ، وبالتالي زاد احتمال عدم تطابق النصّ الذي صدر من النبيّ ﷺ مع الذي وصل إلينا.

وعدالة الرواة الثابتة بعلم الجرح والتعديل لا تجعلهم معصومين، بل تظلّ احتماليّات الخطأ واردة، فكلّما زاد العدد زاد الاحتمال بحساب الاحتمالات الرياضي. وهذه عقبة تحتاج لجهود بغية تذليل بعض جوانبها عبر ضمّ النصوص والحفر في التراث الحديثي أكثر.

٧- الوضع في الحديث، وهي مشكلة معروفة لا تحتاج أن نتكلم عنها، وهي تتبدى للباحت خاصة في عمليات النقد المتني التي مع الأسف الشديد لا نهتم بها بالمستوى اللازم، وإن كان هناك اهتمام جيد بها، لكن بالإمكان أن يكون هناك اهتمام أكبر في هذا الإطار. خاصة وأن دواعي الكذب كثيرة عبر التاريخ ومتنوعة، وعلى الباحث الحديثي رصد نوعية الموضوعات الحديثية التي تزداد فيها دواعي الكذب، لكي يكون يقينه بالأحاديث أبطأ وبحاجة لجهود مضاعفة أكثر، مثل القضايا المتصلة بآخر الزمان، ونصوص الفضائل والمناقب والمثالب، والأحاديث المتصلة بالصراعات المذهبية والأزمات الطائفية والقومية وغير ذلك من القضايا، فاحتمالات الدس والوضع في هذا النوع من الموضوعات مرتفع، الأمر الذي يفرض علينا الكثير من التريث، هذا مضافاً إلى الأزمات المضمونية التي يواجهها الحديث أحياناً كمواجهة حقائق العلم أو العقل الصريح أو غير ذلك.

٨- تشظي الحديث الإسلامي وعدم مراكمة أحاديث المذاهب مع بعضها لتقوية صدور بعض النصوص النبوية، وفهمها بشكل أفضل، ولا أريد أن أطيل فلديّ دراسة موسّعة في ضرورة تكوين موسوعة حديثية إسلامية (فوق مذهبية) تجمع مختلف النصوص النبوية عند جميع المذاهب الإسلامية، وقد دوّنت هذه الدراسة في الجزء الأول من كتابي (الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج).

أ. تكين: هناك من يدعي في أيامنا هذه أنّ القرآن الكريم هو الدين وحده، فما هي وجهة نظركم حيالهم؟ بالمقابل هل يوجد مثل هذه الأقوال أو ما يشبهها عند الشيعة؟ وما تقولون أنتم حول هذه الأفكار؟

أ. حب الله: في حدود تبّعي المتواضع، لا يوجد بين الشيعة الإمامية تيار قرآني مئة بالمئة، هذه قضية يجب أن نلتفت إليها جيداً لندرس سببها، فربما تكون هناك تيارات قليلة الثقة بالحديث، ويمكن أن نعدّها قرآنية بدرجة عالية وحديثية بدرجة دانية، نعم هذا صحيح، أمّا وجود تيار شيعي إمامي لا يؤمن بحجية السنة أصلاً، فهذا من النادر أن تجد بين الشيعة إن لم أكد أجزم أنّه غير موجود إطلاقاً. وربما يكون السبب في ذلك أنّ الشيعي الإمامي إذا أراد أن يكون قرآنياً بحثاً على جميع الصعد، فينبغي عليه أن يتخلّى عن تشييعه الإثني عشري، فأسماء الأئمة - إذا استبعدنا الحديث - ليست موجودة في القرآن الكريم، ومن ثمّ لا توجد فكرة الإثني عشريّة في القرآن وحده، وهذا يعني أنّ القرآنيّ الشيعي بشكل تلقائي يفترض أن يتخلّى عن تشييعه، ومن ثمّ فكلمة (قرآني شيعي) بالمعنى السائد اليوم لهذه الكلمة ربما تعاني من نوع من التناقض الذاتي (Paradoxical) أو من المفارقة.

نعم، بين الشيعة في الفترة الأخيرة تيارٌ بدأ بالنموّ تدريجياً منذ مطلع القرن العشرين، يراجع الحديث عنده كثيراً مقارنةً بحضور النصّ القرآني، وهذه حقيقة واقعية لا ينبغي إنكارها، وقد استعرضتُ في الفصل السادس من كتابي المتواضع (نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي) تفاصيل التيارات النقدية الشيعية للحديث، والتي يميل أغلبها لتقليص حضور الحديث في فهم الدين، لصالح حضور النصّ القرآني تارةً، والعقل الإيماني تارةً أخرى.

أما فيما يتعلق بأصل المرجعية الحصريّة للقرآن الكريم، فشخصياً في كتابي (حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم) ناقشت مختلف الأدلّة التي سبقت في هذا الإطار، وقلتُ بأنّ الأدلّة التي ينطلقون منها، مثل عدم تدوين السنّة أو بعض النصوص القرآنيّة التي تفيد أنّ القرآن لوحده هو تبيان كلّ شيء وما شابه ذلك.. هذه الأدلّة كلّها لا تصلح لإثبات عدم حجّية السنّة بالمطلق، وإنّما غاية ما في الأمر أنّها تؤكد على مرجعية القرآن الأولى بوصفها المرجعية العليا، وأنّ السنّة لها دورٌ تكميلي.

نعم، من الممكن أن نوافق على فكرة جذريّة هي أنّ الإفراط في الفكر المدرسي الإسلامي عموماً في تقديم السنّة على الكتاب، والاهتمام بالسنّة أكثر من الاهتمام بالكتاب، أدّى إلى مشكلات عظيمة.. وفي تصوّري المحدود فإنّ الفكر الإسلامي قلّص من إمكانات الاحتكام إلى الكتاب في محاكمة السنّة نفسها، وأعني بالسنّة تلك السنّة المحكية الواصلة إلينا، والتي نسمّيها بالحديث الشريف. وهذا كلّه يعني أنّه من الممكن أن نذهب مع القرآنيين إلى مرجعية فهمية للقرآن وتكريس مقولة قدرة القرآن على بيان نفسه، وضرورة الشروع في الاجتهاد الديني من القرآن ليُجعل الفهم القرآني حاكماً على السنّة المحكية وليس العكس إلا في حدود ضيقة تمّ البحث فيها في أصول الفقه الإسلامي في علاقات العام والخاصّ والمطلق والمقيّد.

إنّني لست قرآنياً، بمعنى لست منكرًا للسنّة، ولكنني قرآنيٌّ بمعنى أنّني أعتبر القرآن الكريم هو المرجعية الاجتهاديّة الأولى في فهم الدين، بينما السنّة هي المرجعية الاجتهاديّة الثانية، والتي تحتلّ مكاناً أضيق من المكان الذي رُسم لها في أيامنا هذه وأعطي لها لاحقاً.

أ. تكين: كيف تقيّمون وتناقشون موضوع «فهم السنّة» عند الشيعة في عصرنا الحالي؟ هل تكفي أصول الحديث الكلاسيكي لفهم السنّة وموضوع ثبوته؟ ماذا يجب علينا أن نفعل حتى نفهم متون الاحاديث بشكل سديد وبعيد عن الزلل؟ لقد قدّمت أبحاث عديدة حول نقد المتون الحديثيّة لفهمها بشكل سديد سواء عند الشيعة أم عند أهل السنّة والجماعة، فهل هذه الأبحاث كافية من وجهة نظركم؟ وهل أدّت الغرض المطلوب؟ وما هي أوجه النقص برأيكم؟

أ. حب الله: إنني أعتقد أنّ التوجّه الشيعي والإسلامي عموماً لفهم السنّة يملك العديد من عناصر القوّة، وعلينا أن لا نجلد ذاتنا ولا نبخس الناس أشياءهم، إلاّ أنّه يعاني من بعض عناصر الضعف.

ويمكنني في هذه العجالة الإشارة لبعض النقاط:

أ- إنّ التيّار الإخباري عند الشيعة الإماميّة - وبعض التيارات السنيّة - ما تزال تأثيراته واضحة في العديد من العلماء إلى عصرنا الحاضر، خاصّة في مجال الدراسات الكلاميّة والعقائديّة والتاريخيّة وما شابه ذلك، وهو توجّه يميل عامّةً إلى جعل فهم القرآن الكريم منحصراً بالحديث الشريف، أي أنّ القرآن يُفهم من خلال الحديث، سواء قيل إن القرآن لا يُفهم من ذاته وليست له قدرة بيانيّة في نفسه أم لم يُقل ذلك، لكن من الناحية العمليّة نحن نلاحظ أنّ هناك طيفاً من علماء الشيعة والسنّة عندما يتحرّكون ميدانياً في عمليّات التفسير

القرآني، يتتهجون نقطة البداية من الحديث ليرشداهم الحديث إلى فهم القرآن أو يقدمون التفسير الحديثي للقرآن على تفسيرهم المباشر له، وهذه في رأيي نقطة غير دقيقة، كما أشرت إلى ذلك في غير موضع من أعمالي العلمية المتواضعة في هذا السياق.. إنني أعتقد أن المفترض أن يكون فهمنا للقرآن وفق قواعد اللغة والتاريخ هو المقدم على النصوص الحديثية، بل هو الذي يقوم بتقويم هذه النصوص والحكم عليها سلباً أو إيجاباً، إذ حجية الحديث لا تحصل إلا بعد إحراز سلامة متنه، وأحد أهم عناصر سلامة المتن هو عدم مخالفة الحديث للقرآن الكريم، وهذا يعني أن نقطة الانطلاق وحجر الزاوية هو النص القرآني، ليكون فهمه وفقاً للقواعد الصحيحة أساساً في أصل اعتبار هذا الحديث أو ذاك وحجيتها، فكيف نريد أن نجعل فهم القرآن منوطاً حصراً بالحديث نفسه؟! إن هذا لا يكون إلا بعد إحراز سلامة الحديث وعدم معارضته للكتاب، ليضيف إلينا إضاءة معينة في فهم القرآن، لا أن يكون أصل فهم القرآن منوطاً بالحديث حصراً كما يقول بعض الإخباريين الشيعة. إن سبب تركيزي على هذه النقطة بالذات هو إعادة ترتيب مستويات المصادر الاجتهادية في النص الديني، فالنص القرآني هو الأول فيما النص الحديثي هو الثاني (ونحن نتكلم عن العلاقة بين الحديث والكتاب، وليس بين السنة والكتاب)؛ لأن قوة الصدور في النص القرآني تجعله معياراً لمستوى قبول الحديث وليس العكس، والأمة الإسلامية التي تريد أن تحتكم للنص الديني عليها أن تعيد اليوم مرجعية النص القرآني إلى الواجهة دون أن تضحي بالحديث الشريف، فترتيب مستويات المصادر المعرفية يظل مهماً للغاية، وهذا ما تعرضت له بشيء من التفصيل في كتابي المتواضع (حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم).

ب- إن عمليات نقد المتن في الداخل الإسلامي هي في تقديري ما تزال - نسبياً - دون المستوى المنشود، وفي القرنين الأخيرين بدأنا نشهد شيئاً مبشراً في هذا السياق، ولكن بالإجمال العام الحركة الحديثية ليست فاعلة كما ينبغي في مجال نقد المتن الحديثية والدخول في تفكيك نقدي للمتن وتحليله بطريقة نقدية، ومقاربة ومقارنة المتن مع الحقائق الأخرى الآتية من المصادر المعرفية الأخرى.. إن النزعة التسليمية والنزعة التعبدية الموجودة في النصوص الشرعية والفقهيّة سرت إلى النصوص الحديثية التي تتحدث عن التكوينات (بداية الخلق وخصائص العالم والطب النبوي و.. والتاريخ والعقائد وقصص الماضين والأنبياء وتفسير القرآن والمستقبلات ووقائع آخر الزمان وغير ذلك، ومن ثمّ فهذه النزعة التسليمية التعبدية أفقدت الباحث الحديثي قدرته على نقد المتن الحديثي في هذه المجالات، وإذا كان الفقه غير قادر على نقد المتن الحديثي نظراً للنزعة التعبدية والتسليمية للأحكام الشرعية، رغم أنه يمكن هناك أيضاً ممارسة نوع من النقد الحديثي المتنّي، إلا أنه في غير الفقه هناك مجال واسع للنقد الحديثي في تقديري، ومن ثمّ فهذه نقطة ضعف أساسية في هذا السياق. إننا نلاحظ نشاطاً أوسع في النقد المتنّي في سياق الجدالات المذهبية، فالسنة - مثلاً - يارسون نقداً متنياً للحديث الشيعي، والشيعة كذلك بالنسبة للحديث السنّي، لكن عندما يرتدّ كل فريق إلى نصوصه الخاصة نجد تراجعاً في قدرات العقل الاجتهادي على ممارسة نقد متنّي.

ولا أعني بالنقد المتني الاستمزاجات الشخصية للباحث، كما بتنا نرى ذلك مع الأسف الشديد، بل القضية تحتاج إلى معايير علمية صارمة وواضحة قدر الإمكان، وليس ردّ الحديث بأدنى سبب ولو كان مزاجياً ولا يتناسب مع أعرافي وعاداتي اليوم، الأمر الذي نلاحظه في بعض أشكال حركة النقد المتني عند بعض المسلمين من تيار التحديث الديني المعاصر. وهناك رواية تُنقل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، يحذّر فيها أصحابه من ردّ الأحاديث وتكذيب ناقلها، لمجرد أنّها لا تنسجم مع أذواقهم وأمزجتهم، وهو تحذيرٌ في محلّه، ويخاطب جميع الباحثين في مجال الحديث؛ لضبط إيقاع نقدهم على أسس أكثر علمية ودقة.

ج- ثمة نقطة ضعف عامة أخرى وهي الغياب النسبي للقراءة التاريخية الكلية للحديث، فعندما ندرس الحديث في موضوع معين - مثل أخبار آخر الزمان والمستقبلات عموماً - عادةً ما نقع في فخّ التقطيع وأخذ موضوعات صغيرة، ثم محاكمة الأسانيد.. نحن بحاجة إلى دراسة مسار هذا النوع من الحديث، ومن أين ظهر الحديث عن المستقبلات؟ هل ظهر في بلاد الشام أو في العراق؟ وفي أيّ ظروف ظهر؟ كيف سار؟ كيف انتقل الحديث من منطقة إلى منطقة؟ وما هي الظروف والملابسات السياسيّة والاجتماعيّة التي احتفّت بهذا النوع من الأحاديث؟ ومتى قوي ظهور هذه الأحاديث ومتى انخفض ظهورها عبر التاريخ؟ وأيّ تيار ساعد على تقويته وأيّ تيار ساعد على تغييبه؟

إنّ المسيرة التاريخية لموضوع حديثي معين مهمّ جداً بالنسبة إلينا، ويستطيع أن يسلّط الضوء على نقاط كثيرة في هذا السياق، ومع الأسف ليس الأمر على هذه الشاكلة في بعض الأوساط، ونحن بحاجة إلى هذا النوع من التفكيك والرصد والمتابعة الزمنية للحديث لمحاولة مقارنة هذه الموضوعات بطريقة أكثر علمية. فكرتي هي دراسة تاريخ ملفّ حديثي معين في نقطة انطلاقه وظهوره التاريخي لنا، وصولاً إلى عصرنا الحاضر، هذا الأمر سيكشف لنا العديد من النقاط، ولا أتكلّم هنا عن تاريخ الحديث بشكل عامّ، فقد كتبت فيه الكثير، بل أتكلّم عن تاريخ الموضوعات الحديثيّة وكيف سارت نصوصها الحديثيّة تاريخياً وجغرافياً وسياجتماعياً؟

أ. تكين: لقد ذكرتم في كتابكم «حجية الحديث» أنّ الحديث حجة. فهل الحديث حجة في العقائد من وجهة نظركم؟

أ. حب الله: في حقيقة الأمر يجب عليّ أن أشرح نظريتي الشخصية فيما يتعلّق بحجية الحديث، فأنا لا أوّمن بحجية الحديث الظنيّ (أخبار الآحاد الظنيّة)، حتى لو كان صحيح الإسناد، أي الحديث الذي لا يعطينا إلا الظنّ ليس حجةً حتى لو كان صحيح الإسناد. هذا ما توصلت إليه في كتابي (حجية الحديث) ضمن مقارنة كلامية واصولية وحديثية، ومن ثمّ فالحديث الحجّة هو فقط الحديث الذي يكون بالغاً في عواضده وشواهدة ومؤيّداته وقرائنه وطرقه وأسانيده.. مرتبةً يستطيع أن يحصل للإنسان معها نوعٌ من الاطمئنان بصدور هذا الحديث أو ذاك عن شخص النبيّ ﷺ؛ لكثرة طرقه وتعدّد مصادره وتنوعها وسلامة متنه وما شابه ذلك من

وسائل البحث التاريخي، لكن ليس كل حديث صحيح الإسناد أو ضعيفه بالذي تتوفر فيه هذه العواضد والشواهد المحتقة به، بحيث ترفعه إلى مستوى تحصيل اليقين بصدوره، وهذا يعني أن الصحة السندية ليست سوى أحد العناصر المساعدة على إنتاج اليقين، لا أنه العنصر الكافي في الحجية، فضلاً عن كفايته لوحده في إنتاج اليقين.

هذه هي خلاصة نظريتي التي سعيْتُ في هذا الكتاب (أعني: حجية الحديث) للتوصل إليها وإثباتها، ومناقشة مختلف أدلة الأصوليين المسلمين - من السنة والشيعة - التي أرادوا منها إثبات حجية خبر الواحد الظني خاصة لو كان صحيح الإسناد، مثل اعتمادهم على آية النبأ الواردة في سورة الحجرات المباركة أو على سيرة وعمل الصحابة أو غير ذلك.

لكنني قلتُ بأن الذين يقولون بحجية الحديث الظني وأخبار الآحاد، وفقاً للقواعد التي بناها عليها نظرية خبر الواحد، يلزمهم أن يأخذوا بحجية خبر الواحد في تفاصيل العقائد أيضاً؛ لأن المسيرة التي ساروها في الاحتجاج لصالح حجية الخبر يفترض أن توصلهم إلى حجيتها في العقائد التفصيلية، والموانع التي ذكرها في هذا السياق غير صحيحة من وجهة نظري الشخصية. أما بالنسبة لي فحيث إنني لا أؤمن بنظرية حجية الخبر الواحد أصلاً، فهو عندي ليس حجةً لا في باب العقائد ولا في باب الفقه ولا في باب الأخلاق، بل إنني لا أؤمن بنظرية التسامح في أدلة السنن أو نظرية التسامح في فضائل الأعمال - وهي النظرية التي تُعطي الحجية للخبر الضعيف في غير العقائد والإلزامات الفقهية والشرعية - ولا غير ذلك.

وقد عالجت في الجزء الثاني من كتابي المتواضع (الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج) عالجت بالتفصيل مديات ومساحات حجية أخبار الآحاد في غير المجال الشرعي، أي في مجال التكوينية وقضايا العالم والمستقبلات والتاريخ والعقائد وعلم الكلام وما شابه ذلك، كما درستُ بالتفصيل أيضاً مسألة قاعدة التسامح في فضائل الأعمال، وقلتُ بأنه بناءً على نظريتي الشخصية فإن أخبار الآحاد الظنية ليست حجةً مطلقاً ولو كانت صحيحة الإسناد، وعليه فالحديث الحجة في العقائد هو الحديث المعلوم الصدور تماماً كما هو في الفقه، بينما على نظرية الذين يقولون بحجية خبر الواحد يلزمهم القول بحجيتها في تفاصيل العقائد واحتجاجات من أنكر منهم حجيتها في التفصيل العقدي هي احتجاجات ضعيفة، وعليه فبناءً على نظريتهم في أصل حجية خبر الواحد عليهم أن يذهبوا ويكملوا طريقهم ويقولوا بحجيتها في تفاصيل الاعتقادات.

أ. تكين: كيف تنظرون إلى الدراسات والجهود الحديثة في تركية؟ وكيف تقيّمون هذه المسألة؟ وهل هذه المسألة موجودة في أذهانكم أم لا؟ وإذا حصلت مقايسة وموازنة بين جهود علماء الحديث في دول الخليج وجهود علماء الحديث الأترک، فما هي النتائج المترتبة على ذلك من وجهة نظرکم؟

أ. حب الله: في حقيقة الأمر، ومع الأسف الشديد، فإن معلوماتي عن الجهود الحديثة في تركية محدودة جداً لكي أكون صريحاً معكم، ولكنني أخذت انطباعاً جيداً عندما شاركت في المؤتمر الدولي حول نقد المتن

الحديثي عند المذاهب الإسلاميّة، والذي انعقد في إسطنبول قبل حوالي ثماني سنوات.. في حينها أصبت بشيءٍ من الدهشة والإعجاب؛ لعدم كوني مسبوقةً بأيّ اطلاع على المشهد الحديثي في تركيا.

وفي هذا السياق، أودّ أن أستغلّ الفرصة لكي أتمنّى أن يتمّ في تركيا الاشتغال على نشر الجهود الحديثية التركية باللغات العربية والفارسية والأردية. وأتمنى أن تخصصّ مجلات ونشريات علمية بحثية رائدة في هذا الإطار أو أن تؤسّس أقسام أو مراكز خاصة بترجمة النتاج الحديثي والقرآني الجديد في تركيا إلى العالم العربي؛ لكي نطلع أكثر، ويكون هناك نوعٌ من التواصل بين الباحثين الحديثيين الأتراك والباحثين الحديثيين في العالم العربي..

إنّها مسؤوليّة الجامعات التركية أيضاً أن توطّد علاقاتها البحثية والعلمية مع الجامعات العربية، تماماً كما هي مسؤوليّة الجامعات والمعاهد الدينية العربية في هذا السياق؛ لكي يفتح الأفق العلمي لهاتين الأمتين العظيمتين على بعضه، بما يُنتج المزيد من التجديد والتعميق لدراساتنا الحديثية خصوصاً والإسلامية عموماً.. إنّ هذا كله سوف يسمح لنا بالاطّلاع أكثر على المنجز التركي إن شاء الله تعالى؛ لأنّ مشكلة اللغة هي مشكلة حقيقية، ومن ثمّ علينا تجاوز هذه المشكلة إمّا عبر مراكز ترجمة أو عبر تواصل في مؤتمرات ولقاءات وندوات مستمرة؛ لكي ينتقل المشهد الإنجازي التركي إلى الجامعات والمحافل العلمية والمعاهد الدينية في العالم العربي إن شاء الله تعالى.

وبناءً عليه، أستطيع أن أعلّق على الشقّ الثاني من سؤالكم، فيما يتصل بإجراء مقارنات بين الجهود الحديثية التركية والعربية أو الخليجية؛ وذلك أنّي غير قادر على إعطاء جواب؛ لأنني غير قادر على القيام بمقارنة وموازنة بين جهود علماء الحديث في العالم العربي وجهود علماء الحديث الأتراك؛ نظراً لعدم وجود إطلاع كافٍ من قبلي شخصياً على الجهود التركية في هذا السياق، ولعلني شخصياً مقصراً أيضاً في هذا المجال، وعليّ السعي أكثر لتوسعة مجال اطلاعي على المنجز التركي في مجال الإسلاميات عموماً.

أ. تكين: حتى نفهم أحاديث سيرة النبيّ فهماً سديداً بقراءة ماذا تشير ون علينا؟ وكيف يجب علينا أن نتبع منهجاً سديداً لفهم السنّة عموماً بشكلٍ مثالي؟

أ. حب الله: أعتقد أنّه يجب علينا أن ندخل في مرحلة جديدة من التعامل مع الحديث الشريف والسيرة النبوية المباركة معاً، وعنوان هذه المرحلة الجديدة هو إعادة تقويم الحديث وفهمه.

الخطوة الأولى في هذا السياق هو التحرّر من فهم الماضين، فإذا لم نتحرّر من الاستنتاجات المشهورة في مجال الحديث والسيرة والطرائق المتداولة في التعامل معها من قبل السلف إلى يومنا هذا، فلن نتمكنّ - في رأيي المتواضع - من تقديم شيءٍ جديد، وفي الغالب سوف نظلّ نتحرّك في دائرة أو مدار المنتجات القديمة.. فالمفتاح هو التحرّر من الفهم القديمة، لكن لا بمعنى التخلّي عنها، وإنّما بمعنى أنّها تظلّ خاضعة - كسائر وجهات النظر في عالم الفكر والمعرفة - للتقويم الإيجابي والسلبّي طبقاً للمعايير العلمية؛ وتظلّ ينظر إليها أيضاً بوصفها

جهوداً بشرية غير مقدسة، وإثماً محترمة.. إن التفكير دائماً من داخل الصندوق لن يولد في حياتنا العلمية مناهج جديدة، ولن يفتح آفاقاً، بل سيحولنا إلى مجرّد شراح لا أكثر.. وبهذا نقتل الاجتهاد في مجال الحديث والسيرة معاً. إن هذه الخطوة ليست مجرّد شعار، بل تعني ضرورة بناء أنظمة التربية والتعليم في المعاهد والجامعات العلمية والدينية على روح التأمل والتفحص والنظر لدى طلاب علوم الحديث والتاريخ والسيرة، بدل روح الفهم المجرّد لما قال المأزون، فالفهم خطوة أولى لكنها ليست كافية، بل يلزم أن تتبعها خطوات المقارنات والمقاربات، لتتلوها خطوات النقد والتقويم، وفي النهاية يولد - من هذا المسار الثلاثي - الإبداع الفكري الحقيقي، شرط أن لا نربّي طلاب علوم الحديث والسيرة على عُقدة النقد وشهوته، فهذا سلوك غير أخلاقي، كما لا نربّيهم على ثقافة انتقاص الماضين، فهذا أيضاً نكرانٌ لجميل علماء المسلمين وجهودهم المباركة عبر التاريخ.

نحن بحاجة حقيقةً إلى ثورة في الحديث والسيرة، لكن ليست ثورة تمردية كما يفعل بعض التمرديين، حيث يُطلقون الكلام النقدي في الهواء دون تفحص أو تعمق أو تربّث، بل ثورة علمية موضوعية متوازنة في تقويم الحديث وفهم السيرة والسلوك النبوي، وصولاً حتى إلى معايير علم الرجال والجرح والتعديل، فهل هي معايير نهائية؟ هل المطلوب منّا نحن اليوم أن نبقي نقلد علماء الرجال والجرح والتعديل فيما قالوا أو يمكننا لنا بمراجعة متون أحاديث الراوي وتاريخه وغير ذلك أن نقد أجيال علماء الرجال والجرح والتعديل القديمة، ومن ثمّ نفتح باب الاجتهاد في الجرح والتعديل كما دعوتُ إلى ذلك في كتابي (منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل)؟

إن المطلوب هو فتح باب الاجتهاد - بالمعنى الحقيقي للكلمة - في علوم الجرح والتعديل، وكذلك فتحه في قواعد علوم الدراية وعلوم مصطلح الحديث، وربما نفتح على أنواع جديدة من الحديث لم يكونوا قد التفتوا إليها.. وفتحُ باب الاجتهاد يتطلّب تحطّي الإجماعات والشهرات وتحطّي المتسالم عليه للدخول في مرحلة بحثية جديدة.

الخطوة الثانية بعد تكريس ثقافة التحرّر هي قيامه معيارية النصّ القرآني في تقويم الأحاديث وتفسيرها وفي فهم وقائع السيرة النبوية، فهذا أصل أصيل؛ كون النصّ القرآني هو نصّ يقيني من الدرجة الأولى عند المسلمين، ومن ثمّ يجب علينا أن نعتبره أصلاً لمحاكمة النصوص التي هي في غالبها ظنيّة.. بل في مجال السيرة النبوية أجدد الدعوة التي أطلقها غيرٌ واحدٍ من مفكّري الإسلام في القرن العشرين، لاعتبار النصّ القرآني مصدراً أعلى للسيرة وتدوينها، فتدوين السيرة لا يكون من خلال كتب التواريخ والحديث فقط، بل النصّ القرآني يحظى بالأولوية في هذا المجال؛ كون مجريات الأحداث التي يسردها لنا يمكنها أن تكون في أذهاننا أجزاء مهمة من وقائع العصر النبوي الشريف.

الخطوة الثالثة في فهم السنة والسيرة هي إعادة فهمها في ضوء ثنائية الشخصية النبوية، وهذا أمرٌ طرّحته في بعض مقالاتي خلال الأعوام الأخيرة، فالنبي ﷺ ليس دائماً مفسّر القرآن ومبلّغ للدين، بل هو في بعض

الأحيان مديرُ الجماعة المسلمة لأنّه يدير شؤون الأمة المسلمة في زمانه، ومن ثمّ يغدو من المعقول جداً أن بعض نصوصه تتحرّك في دائرة تبليغ الأحكام الإلهية الثابتة، وبعض نصوصه الأخرى تتحرّك في دائرة إدارة زمنيّة مؤقتة لعصره. والتحدّي الكبير هنا هو أنّه كيف نضع مناهج إجتهاديّة لتمييز النصوص النبويّة الأصليّة التي تمثل انعكاساً لدوره التبليغيّ صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله عن النصوص النبويّة الإدارية التدبيرية الزمنية التي تشكّل انعكاساً لدوره الزمني، كونه قائد الأمة ومدير الجماعة في تلك اللحظة التاريخيّة؟ إنّ التحديّ الكبير أمام الاجتهاد الحديثي اليوم هو كيف نضع معايير تميّز النصوص النبوية ضمن هذين الشقين، ففي حين يكون الشقّ الأول خالداً إلى يوم القيامة يخاطبنا، يكون الشقّ الثاني عبارة عن عنصر زمني علينا أن نترك بينه الظاهرية ونأخذ روحه فقط، هذه نقطة مهمة في تحديد أنواع السنة الصادرة عن رسول الله ﷺ؛ لأنّ النبيّ ينطلق أحياناً من ضرورات مرحليّة خاصّة بزمنه، وعلينا أن نتعلّم أسلوبه في إدارة الموقف من الوقائع الزمنية الخاصّة، لكنّ أحكامه في معالجة تلك الوقائع لما كانت أحكاماً زمنيّة لم يكن يمكن فهمها على أنّها تشريعات موحى بها تخاطب جميع المسلمين إلى يوم القيامة.

الخطوة الرابعة هي الاستعانة بما يثبت عندنا أنّه مفيد من الدراسات التاريخيّة الحديثة، فعلم التاريخ تطوّر كثيراً خلال القرون الأخيرة، ومن ثمّ عليّ أن أستفيد من تطوّر الدراسات التاريخيّة ونمط ومناهج البحث التاريخي، وعلوم الآثار والحفريات، وعلوم النسخ والمخطوطات وغير ذلك؛ لكي أتمكّن من خلال هذا التطوّر أن أفهم الحديث والتاريخ النبويين، وأقوم ما وصلني منها تقويماً أكثر علميّة، لا بمعنى تقليد علماء التاريخ المعاصرين أو المحدثين، ولا بمعنى تقليد المناهج التاريخيّة الحديثة، فنحن ضدّ التقليد على كلّ جبهاته وبكلّ تجلّياته وصوره، وإنما بمعنى الاستفادة وتوظيف صحيح العلوم الحديثة في مجال التاريخ؛ لإنتاج فهم وتقويم أفضل لمجال الحديث الشريف والسيرة النبويّة.

أ. تكين: أخيراً، ما هي نصائحك القيمة لطلبة الحديث عامّة، وللشباب منهم خاصّة؟

أ. حب الله: لست في موقع النصيحة؛ فأنا أقلّ من ذلك، لكن ما أراه للطلاب الشباب هي أن يحملوا في نفوسهم مسؤوليّة المعرفة وجرأة النقد الموضوعي، وفي الوقت عينه لا ينجرفوا أمام ميولهم النقديّة التي تجعلهم فقط فقط ويتقدون لكي يتمردوا لا أكثر ولا أقلّ. إنّ علينا أن نربيّ في نفوس الشباب الكثير من الجرأة المعرفيّة والكثير من الأخلاق العلميّة في الوقت عينه، فالجرأة المعرفيّة وإحساس المسؤوليّة العلميّة تعني نهاية عصر التقليد لأننا بحاجة اليوم فعلاً إلى أئمّة في علم الجرح والتعديل وأئمّة في علم التاريخ وأئمّة جدد في علم الحديث.. لسنا اليوم شرّاح ابن صلاح ولا البهائي ولا غيرهما، وإن كان فهمهم والتلمذ على أيديهم وظيفة من وظائفنا، لكننا نريد للجيل الآتي في مجال الدراسات الحديثيّة أن يُنتج لنا نسخةً أخرى جديدة من ابن الصلاح والبهائي، أفضل - بحول الله - من نسخة ابن الصلاح نفسه ونسخة البهائي نفسه، هذا هو التحديّ الكبير: كيف يتمكّن الجيل الشاب اليوم من أن يفكر بحريّة عالية وفي الوقت عينه بموضوعيّة عالية وبأخلاقيّة

عالية؛ لكي تقدّم نظريات جديدة؟ وكيف يمكن لمناهج التربية والتعليم وللمؤسسات التعليمية والجامعية والدينية أن تخلق فضاءً إيجابياً من هذا النوع؟ إن المكافآت يجب أن تكون على الأفكار الإبداعية الجديدة، وليس على الشروحات فقط أو التوضيحات، وأطروحات الدكتوراه يجب أن تركز على الإبداع في مجال النظريات الحديثة وطرح مشاريع جديدة لحلّ المشكلات القائمة في مجال علم الحديث، بطريقة علمية تمارس الإقرار بنقاط الضعف حيث تكون والانتكاء على نقاط القوة في هذا التراث الإسلامي العريق.

أسأل الله لنا جميعاً أن يقبلنا وفقاً في سبيله؛ لخدمة القيم الروحية والأخلاقية والإلهية العظيمة.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
- ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
- ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرّر.
- ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
- ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
- ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
- ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
- ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
- ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار

والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Sakkal Majalla» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- التوثيق:

- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣٧)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي» محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
- مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydut.ronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٣١٥/٢)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr