

حيدر حب الله

حجية السنة في الفكر الإسلامي

قراءة وتقويم



حجية السنة في الفكر الإسلامي

قراءة وتقويم

حيدر حب الله



حيدر حب الله

حجية السنة في الفكر الإسلامي قراءة وتقويم



ص.ب: 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-195-6

الطبعة الأولى 2011

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى صاحب السنّة الشريفة

إلى رسول الرحمة والرافة

إلى منقذ البشرية

إليك يا رسول الله محمد ﷺ

هذه البضاعة المزجاة

حيدر

المقدمة

تظلّ دراسة مصادر المعرفة الدينية حاجةً ملحةً في عصور النهوض الفكري؛ لأن مصادر المعرفة ذات دور بالغ وأساس في هيكلية المعرفة عموماً، وهي كذلك عندما تدخل نطاق المعرفة الدينية، من هنا نجد ضرورةً كبيرةً لدراسة أمّهات مصادر المعرفة الدينية، ورصد علاقاتها ببعضها، مثل الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل و.. وعلى هذا الأساس، كان هناك شعور بمتابعات جادة لملفات مصادر المعرفة الدينية، وكان أن شرعتُ بمصدرٍ هام منها هو «السنة»، آملاً في إكمال هذا المشوار لدراسة سائر المصادر الأخرى، ومن خلال ذلك تحديد تصوّر معرفي عام حول الدين.

وكان أن بدأتُ بذلك عبر عملية درسٍ تاريخي لتطوّر نظرية السنة، وذلك في كتابي: «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة»؛ لأن الدراسات التاريخية تفتح أمام الباحث أفقاً رحباً، وإطلاقةً مستوعبة - إلى حدّ ما - على طبيعة المشهد أو نوعية التجارب السابقة التي تناولت هذا الموضوع بالتفكيك والبحث والتنقيب؛ لأن الإنسان لا يقدر في هذا الزمن البشري - مهما سعى - أن ينفصل عن استمرارية السير الإنساني في المعرفة، لهذا كان لا بدّ له أن يعيد تصوّر المشهد تبعاً لتجارب من سبقه، فكانت أهمية الدرس التاريخي في هذا المجال.

وثمة ملاحظة نقدية أراها تسجّل عليّ لا بدّ لي من الإقرار بها، وهي أن الرصد التاريخي الذي قمتُ به كان مركزاً على المذهب الإمامي، فيما نظرية السنّة النبوية ليست حكراً في التراث الإسلامي على هذا الفريق أو ذاك، فكيف تمّ تجاوز المشهد التاريخي في مدرسة أهل السنّة للشروع بدراسة معيارية، مع أننا نعرف - كما سيلاحظ القارئ في هذه الدراسة - أنّ المساهمات السنّية في مجال حجية السنّة الواقعية بدرجة خاصّة لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها إطلاقاً؟!

وهذه الملاحظة صائبة من حيث التدوين، وليست كذلك من حيث الجهد الثبوتي للكاتب، أي أنّه وإن لم يدوّن شيئاً في هذا المجال، إلّا أنّ المطلوب منه أن يكون قد كوّن صورةً ولو في ذهنه الشخصي عن هذا الموضوع، وسيكشف هذا الكتاب عن مدى هذه الصورة أيضاً رغم معياريّته.

وفي ضوء المعطيات المذكورة، ومدى أهمية دراسة مصادر الاجتهاد الديني، قد يمكن تسجيل ملاحظة فنية على طبيعة التصنيف القائم في أصول الفقه الإسلامي، وهي ملاحظة أوّل ما تسجّل على الشافعي (٢٠٤هـ) الذي ركّز في بدايات دراسته الأصولية «كتاب الرسالة» على مسألة البيان وأنواعه، ثم حصل التطرّق الأصولي فيما بعد إلى مسائل أخرى تتصل بمصادر الاجتهاد كالعقل والإجماع و...، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّة كان من اللازم أن تكون مباحث الألفاظ أو مباحث البيان لاحقاً على مباحث الحجج ومصادر الاجتهاد؛ إذ العرش ثم النقش، ففي البداية أركّز مصادر الاجتهاد وأثبتها، ثم بعد ذلك أقوم بدراسة مباحث الألفاظ التي تدور حول نصوص بعض المصادر الاجتهادية كالكتاب والسنّة، ولعلّ وضوح حجية الكتاب والسنّة لعب دوراً في هذا المجال، كما أنّ الجانب اللغوي والأدبي في شخصية الشافعي ترك أثراً على اهتماماته وأولوياته التي لاحت مع كتاب (الرسالة)، لتصبح الأسلوب المعتمد تقريباً في بعض التصنيفات اللاحقة.

ولعلّ السبيل الأفضل هو ما سلكه الكثير من علماء أصول الفقه السنّي فيما بعد، حيث جعلوا علم الأصول مقسّماً على مصادر الاجتهاد، ولما بحثوا في الكتاب الكريم تعرّضوا لمباحث الألفاظ والبيان فيه، وعندما وصلوا إلى المصدر الثاني، وهو السنّة، اكتفوا بدراسة الحجية والأسانيد في الغالب، محيلين الجانب الدلالي في السنّة اللفظية إلى ما تمّ بحثه مسبقاً في القرآن الكريم؛ لوحدة التركيب البياني في الغالب على الأقلّ.

وعلى أية حال، فقد سعيت في هذه الدراسة لتناول موضوع حجية السنّة تناولاً استدلالياً أصولياً - بتوسعة ستأتي عند الحديث عن المراد بمصطلح السنّة في هذه الدراسة - معيارياً، وعلى هذا سرّت في أجزاء هذه الدراسة، فبعد المقدّمة هذه، عقدت مبحثاً تمهيدياً مدخلياً تعرّضت فيه لضرورة هذا البحث، وسوابقه، ومنهجه، وأهميته، ونطاقه، ودائرته، ثم حدّدت بعض المصطلحات المدخلية المفتاحية، وعلى رأسها مصطلح «السنّة»، وذلك بصورة سريعة، كي نحدّد بعد ذلك مقصودنا من بعض هذه المصطلحات. ثم جعلت الكتاب على فصلين رئيسين هما: حجية السنّة الواقعية، ومديات هذه الحجية، وقد وضعت أبحاث الكتاب في ضوئها.

أما الفصل الأول، فقد تحدثت فيه عن مبدأ حجية السنّة، وجعلت البحث في تقرير هذا المبدأ على محورين:

المحور الأوّل: درسنا فيه نظرية حجية السنّة، حيث استعرضنا هناك أدلّة القائلين بالحجية وهي سبعة أدلّة، وبحثناها بحثاً مفصّلاً نسبياً.

المحور الثاني: ودرسنا فيه نظرية عدم حجية السنّة، حيث استعرضنا هناك أدلّة نفاة حجية السنّة، وقد بلغت أربعة أدلّة.

وبعد ذلك، خرجنا بنتائج البحث في حجية السنّة بوصف ذلك مبدأ أولياً.

أما الفصل الثاني، فقد تخصّص لبحث دائرة حجية السنّة ونطاقها، وهنا انعقد

الكلام في محاور ستة هي:

المحور الأول: ودرسنا فيه مديات حجية السنّة من حيث مساحة المصدر الذي نعتبر سنّته حجّة، وهنا تعرّضنا للملّفين مهمّين:

١- الملّف الولوي، أي ثبوت أو عدم ثبوت مبدأ الحجية في حقّ سنّة أهل البيت عليهم السلام؛ لما تملكه سنّة أهل البيت في المعتقد الشيعي من امتداد للسنّة النبوية.

٢- الملّف الصحابي، أي ثبوت أو عدم ثبوت مبدأ الحجية في حقّ سنّة صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لما تملكه سنّة الصحابي في وعي أهل السنّة من امتداد وحضور للسنّة النبوية، على بعض الخلاف والاختلاف في نوعية الامتداد المذكور بين السنّة والشيعّة، نظراً لاعتقاد الإمامية بعصمة أهل البيت.

المحور الثاني: ودرسنا فيه مديات حجية السنّة من حيث شمولها لدائرتي: الوحي والاجتهاد، وهنا بحثنا بالتفصيل مسألة اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله.

المحور الثالث: السنّة المؤسّسة أو المستقلّة عن القرآن، حيث درسنا شمول أو عدم شمول أدلة حجية السنّة للسنن والتشريعات و.. النبوية و.. التي لا يوجد ما يدلّ عليها - بنحو من أنحاء الدلالة العرفية - في القرآن الكريم، وركّزنا البحث هنا مع الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) صاحب الموافقات، لتميّزه بهذه النظرية، على ما هو المعروف.

وفي هذا السياق، جاء الحديث أيضاً عن السنّة المؤسّسة لأهل البيت عليهم السلام، ومعنى ولايتهم التشريعية الثابتة لهم، وقضية تفويض الدين إليهم، فاستعرضنا المواقف والأدلة؛ لنختتم هذا المحور بالحديث عن ثمرات البحث في السنّة المؤسّسة.

المحور الرابع: ودرسنا فيه دائرة حجية السنّة من حيث درجتها في الاحتجاج والاعتبار المعرفي، حيث تعرّضنا هناك لمسألة تقدّم السنّة على الكتاب أو تأخرها عنه،

على معاني متعدّدة للتقدّم والتأخر.

المحور الخامس: السنّة الفعلية والتقريرية، وقد بحثنا هناك في حجية الفعل النبوي والولوي، وما هي الأدلة التي تثبت هذه الحجية؟ وأعقبنا ذلك بالحديث عن مؤدى حجية الفعل وضوابطها وقوانينها، الأمر الذي فرض علينا بحث أنواع الفعل ومسألة الخصوصية، لنعرّج بعد ذلك على الدور الدلالي للأفعال، وعلى ماذا تدلّ وكيف؟ واستكمالاً، درسنا أيضاً السنّة التقريرية، وتحدّثنا فيها عن شمول دليل حجية السنّة وعدمه للإمضاءات والتقريرات، وقد استعرضنا الأدلة والمنطلقات التي تدفع لتبني الحجية وبحثناها، وبعد ذلك تحدّثنا عن دلالات التقرير والمعطيات التي يمكن أن يقدمها لنا.

المحور السادس: ودرسنا فيه دائرة حجية السنّة من حيث الامتداد الزمكاني، وبحثنا عن تاريخيّة السنّة، حيث عاجلنا في هذا المحور نظرية تاريخية وعدم تاريخية السنّة، وفصلنا أنواع التاريخيّة، وعقدنا بحثاً مركزاً نسبياً لتحليل هذا الاتجاه والأضلاع الفكرية التي تكوّنه، وحاولنا رصد درجة الترابط وعدمه ما بين نظرية التاريخيّة ونظريات أخرى متداولة، مثل دور الزمان والمكان في الاجتهاد وتحول الموضوعات و.. مستعرضين - بغية الإيضاح - أمثلة روائية وفقهية في هذا المضمار.

بعد ذلك، تعرّضنا للأسس والأدلة التي تبنى عليها نظرية التاريخيّة لنحاكمها محاكمة علمية.

ثم وفي نهاية الدراسة، عقدنا خاتمة لحصنا فيها مجمل النتائج والمعطيات التي توصلت إليها هذه الدراسة على الصعد المختلفة، لنختم ذلك بمصادر الكتاب ومراجعته.

ونشير أخيراً إلى أنّ هذه الدراسة تركز في السنّة الواقعية، أي واقع السنّة وما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وذلك بصرف النظر عن طريقة وآليات

ثبوت هذه السنّة بالنسبة إلينا، وأنها هل تثبت باليقين عبر التواتر مثلاً أو بالظن عبر أخبار الآحاد غير العلمية، فإنّ هذا النوع من الأبحاث موكولٌ للحلقة اللاحقة من مشروعنا في دراسة نظرية السنّة في الفكر الإسلامي، وهي ما نعبر عنه بالسنّة المنقولة المحكية - أو حجية الحديث - وعليه فبحثنا هنا في السنن الواقعية لا المنقولة.

هذا، وقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في أصول الفقه والتي ألقيتها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، للعام ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م، ثم قمت بمزيد من التعميق لها والبحث فيها لتنظيم في فصول هذا الكتاب. وقد انتظرت حتى أكملت كل الأبحاث المتصلة بالسنّة والحديث والرجال في عام ٢٠٠٩م؛ وذلك لتكتمل التصوّرات عندي، وأسأل الله تعالى التوفيق في تنظيم سائر الأبحاث التي ألقيتها على طلبة بحث الخارج بين عامي ٢٠٠٦ و ٢٠٠٩م فيما يتصل بالحديث والرجال والجرح والتعديل لتكون في متناول القراء قريباً بحوله تعالى.

ولا يسعني إلا أن أشكر هنا مركز الثقلين وبالذات مديره الأستاذ علي الجوهر على تجشّمهم عناء صفّ حروف هذا الكتاب وتنضيده وإخراجه بهذه الحلّة الجميلة، كما أشكر الأستاذ نبيل مروّة رئيس مؤسّسة الانتشار العربي على تفضّله بنشر هذا الكتاب وتوزيعه، فجزاهما الله خيراً.

وإنني لأرجو أن أكون قد وفقت لدراسة هذا الموضوع بشكلٍ علمي سليم، فأقدّم لبنةً في ساحة الفكر والمعرفة الإسلاميين، ولتكون هذه الدراسة مادةً للبحث والنقد الموضوعيين إن شاء الله تعالى.

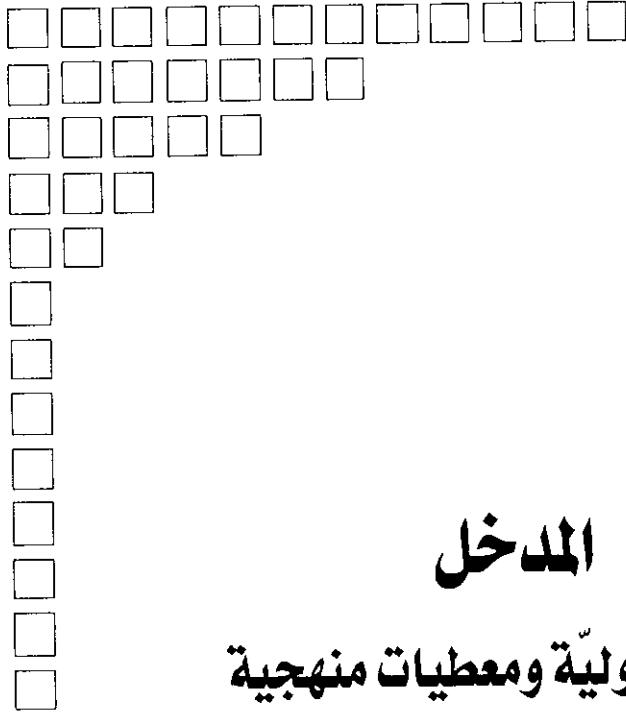
اللهم إني أسألك أن تريني الحقّ حقاً فأتبعه والباطل باطلاً فأجتنبه. اللهم وقد أودعت فينا عقولاً وقلوباً نبصر بها الحقيقة، اللهم ولا تجعل قساوة قلوبنا وغرور

عقولنا حجاباً بيننا وبين هذه الحقيقة، فامنحنا ذلّةً أمامها وتواضعاً ورضاً وقبولاً.
اللهم تقبل عملي هذا منك بأحسن القبول واجعله ذخراً لي عندك يوم لا ينفع مال ولا
بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. اللهم آمين.

حيدر محمد كامل حب الله

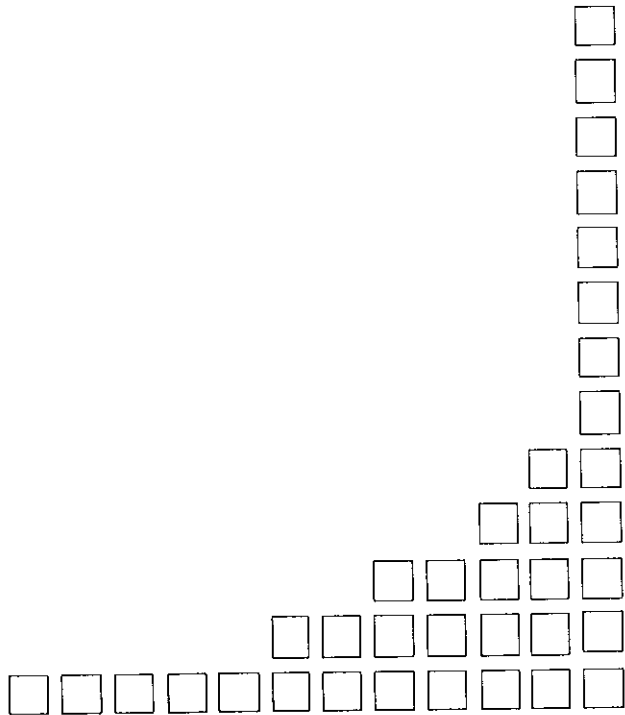
١٥ - رجب - ١٤٣١ هـ

٢٨ - ٦ - ٢٠١٠ م



المدخل

مفاهيم أولية ومعطيات منهجية



تهييد

قبل الشروع في دراستنا هذه، يلزمنا وضع مدخل نحدّد فيه بعض الأطر المنهجية اللازمة لها، ونفكّك بعض المفاهيم الأولية الضرورية، وذلك عبر رصد أهمية هذه الدراسة، ومنهجها، ودائرتها، ونطاقها، ومصطلحاتها، و..، ليكون القارئ على بيّنة من الموضوع الذي تجري دراسته.

أهمية الدراسة ومدّيات الحاجة إليها

سعيت في هذه الدراسة لتناول موضوع حجية السنّة الواقعية، أي بقطع النظر عن الطريق الذي يوصلنا إليها من حيث اليقين والظن، أو من حيث الاعتبار وعدمه، وقد لاحظت أنّ هذا الموضوع لم يحظ في الدراسات الإسلامية - لاسيما الشيعية - بقراءة موسّعة ومركّزة، إلا مؤخراً وعلى مستوى بعض الأعمال، ربما لوضوحه وبداهته، فمسألة حجية السنّة مسألة قطعية بين المسلمين، لا يُفترض الريب فيها، وهذا الوضوح في كليات موضوع السنّة لعلّه هو الذي ساعد ومايزال على عدم إفراد أبحاث مستقلّة لها في المدوّنات الأصولية إلا ما استثنى.

إلا أننا نعتقد أنّ أهمية دراسة هذا الموضوع تكمن في عناصر هي:

أولاً: ما أشرنا إليه سابقاً من ضرورة إفراد مصادر المعرفة الدينية والاجتهاد الديني، لاسيما الفقهي، بدراسات مستقلّة مركّزة، وعدم الاكتفاء بالوضوح المتوارث عبر الأجيال؛ إذ ذلك يقوّي - على الدوام - علمية الأسس ومثانتها، ولا يذرّها عرضةً

للتوارث، كي نتجنب الاصطدام دفعةً واحدة بفتح ملفات مغلقة.
ثانياً: إنّ ملفّ حجية السنّة الواقعية طرأت ضرورات تفرض إفراده بالدرس والبحث، فالإشكاليات التي أثارها المستشرقون ثم بعض الكتاب والباحثين العرب وغيرهم في هذا الموضوع، لم تعد تسمح لنا بتجنب دراسته اتكالاً على وضوح العمومات فيه، بل صار لا بدّ من تركيز البحث حوله، وإعادة نبش أساسيات الأدلة ومحاكمتها بطريقة علمية، كي يتسنى التعامل السليم والمنطقي مع الحركة النقدية الغربية والعربية و.. في هذا المضمار.

أما الحديث عن اختصاص الإشكاليات المثارة بالسنّة المحكية وحجية الروايات، أو اختصاصها بالمصادر السنّية للأحاديث، ومن ثم بالفكر الشيعي ما يزال بمنأى عنها، فهو حديث صحيح من بعض الزوايا لا جميعها، فهناك إشكاليات - كما سيرى القارئ - تناولت السنّة الواقعية، لا فقط السنّة المنقولة المحكية، وكفينا شاهداً على هذا الأمر المحاولة الدفاعية التي قام بها الدكتور عبد الغني عبد الخالق في كتابه «حجية السنّة»؛ قبل أكثر من نصف قرن، إذ تكشف أبحاث هذا الكتاب عن أن العضلات التي كان يعايشها عبد الخالق كانت تتركز بشكل كبير على السنّة الواقعية، لا فقط على المنقول من الروايات.

أما مسألة الشيعة والسنّة، فهذا الكلام صحيح أيضاً في الجملة؛ إذ بعض الملاحظات الواردة - لاسيما في كلمات المستشرقين من أمثال: جولدتسيهر، وشاخت، وجوينيل، وكايتاني، وروبسون وغيرهم - تختصّ بصورة نظرية السنّة في الفكر السنّي، إلا أنّها ليست كذلك كلّها، كما سيظهر من مطاوي هذه الدراسة، لهذا لا يصحّ أخذ هذا الأمر عذراً لعدم تناول الفريقين: الشيعة، والسنّة، هذا الموضوع بجديّة.

ثالثاً: إنّ بعض الملفات التي فتحت لا في أصل حجية السنّة، بل في نطاقها ودائرتها، تغزو - في الفترة الأخيرة - الأوساط الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي، لاسيما العالم العربي، وتقف على رأس هذه الملفات مسألة تاريخية السنّة النبوية، وهي الموضوع الذي

بات ينفذ إلى الممارسات الاجتهادية والبحثية للعلماء والباحثين المسلمين، ولم نجد - مع الأسف - محاولات جادة نظيرية تتناول هذا الموضوع بمنهج أصولي تاريخي، من هنا كانت هذه الملفات في مسألة حجية السنّة جديرة بالدرس، مما يضاعف من أهمية دراسة هذا الموضوع ككل.

وأعتقد أنّ هذه العناصر - وغيرها - تقدّم انطباعاً كافياً عن ضرورة دراسة هذه المسألة، وفتح باب النقاش العلمي الموضوعي فيها.

حجية السنّة، النطاق والدائرة

أما على صعيد الدائرة التي تتناولها دراستنا هنا، فتتحدّد فيما يلي:

أ- لا تُعنى هذه الدراسة - كما أشرنا من قبل - بمسألة السنّة المحكية التي تستوعب الأخبار الموجودة بين أيدينا سواء منها المتواتر أم الأحاد، فلسنا ندرس طرق إثبات السنّة، ومدى اعتبار هذه الطرق، بل نفترض السنّة أمراً واقعاً كأننا نشاهده بأعيننا، فنسمع النبي ﷺ وهو يتكلّم، أو نراه وهو يقوم بعملٍ ما، ونحاول تسليط الضوء على مدى كون قوله أو فعله حجةً و..

إذن، فموضوع دراستنا هو السنّة الواقعية الصادرة حتّى، بقطع النظر عن سبيل ثبوت صدورها لنا، لا السنّة المنقولة المحكية، سواء المتيقنة أم المظنونة..

ب- تتناول دراستنا دائرتين اثنتين هما: أصل حجية السنّة واعتبارها، والمدّيات التي تملكها السنّة على مستوى موضوع الحجية، فقد تكون السنّة حجةً، لكن لا مطلقاً، وقد تكون حجةً ومطلقاً، فنحن لا نبحث في أصل حجية السنّة فحسب، بل نتناول أيضاً دائرة هذه الحجية ومساحتها، ولهذا تحدّثنا عن شمول الحجية للسنّة المؤسّسة وعدمه، وشمولها لتمام النصوص أم اختصاصها بخصوص التبليغي دون الحكومي الصادر لتنظيمات وقتية، وهكذا...

ج- لا تختصّ دراستنا بالسنّة النبوية، بل تشمل - بحكم العقائد المذهبية الشيعية -

سنة المعصومين الأربعة عشر جميعهم، فدائرة البحث تستوعب الجميع، وإن لاحظ القارئ أن كثيراً من الموضوعات يتركز على حجية السنة النبوية؛ لأنها الأصل والأساس الذي لا بد من إقامته أولاً.

ولا تقتصر دراستنا على السنة هذه، بل تستوعب - لكي يكون البحث شاملاً - كل نظرية توسع مقولة السنة، لكي نبحثها ونرى مدى صوابيتها؛ لهذا تناولنا موضوع سنة الصحابي في فكر أهل السنة، لوجود بعض الآراء التي تدرجها في مفهوم السنة العام، ولا تهمنا النتيجة التي خرجنا بها، فنحن وإن نفينا حجية سنة الصحابي، إلا أن هذا لا يمنع من إدراج هذا البحث في دراستنا؛ لأن موضوع أي دراسة لا يساوق النتائج الشخصية للباحث، بل عليه البحث فيه مطلقاً ما دامت هناك نتائج مترتبة.

د - مما تقدم ظهر أنه لا علاقة لبحثنا بسائر مصادر الاجتهاد عند المسلمين، مثل: القرآن، والإجماع، والعقل، والقياس و.. نعم قد يكون دليل حجية السنة قرآناً أو إجماعاً، لكن هذا لا يجعل الإجماع داخلياً في محل بحثنا، ما لم نضطرّ لتناول قضية هنا أو هناك تقتضيها حاجات الدراسة نفسها.

هـ - نتناول هنا القواعد العامة لبحث حجية السنة، أما الصغريات الموردية أو القرائن أو الحالات الخاصة، فلا نتعرض لها إلا على مستوى الكبريات التي تتصل بها. ومن هذا القبيل، اضطرارنا إلى التعرض لموضوعات قد تكون في الأصل خارجة عن بحثنا، مثل مسألة تدوين الحديث، فإننا لا نتعرض لها إلا من زاوية مناقشة من جعل هذه المسألة دليلاً على عدم حجية السنة، إذ فأي موضوع خارج إطار دراستنا إننا نتناوله من زاوية اتصاله ببحثنا لا بما هو هو، ولهذا فمثل مسألة تدوين الحديث لا نلج في خصوصياتها التي لا تتصل بمورد بحثنا.

و - لا تختص دراستنا بتناول نظرية حجية السنة في الفكر الشيعي فحسب، بل تتعرض لما وصلها من مواقف وآراء عند المسلمين جميعاً، وحيث كتب أهل السنة كثيراً في هذا الموضوع، لهذا تم تناول مصادرهم بشكل مركّز، بل سيجد القارئ الكريم أننا

تعرضنا في الجملة لبعض آراء المستشرقين في الحديث، وأما تفصيل نظرياتهم فأحلناها إلى بعض أبحاثنا المتصلة بموضوع «المستشرقون والسنة النبوية»، وستصدر مستقلة بعون الله تعالى، مشتملة على أبحاث حديثة متنوّعة.

إننا نعتقد بأنّ الدراسات الأصولية في الاجتهاد الإسلامي يجب أن تتحرّك ضمن منهج فوق مذهبي أيضاً، ولا تبقى تقتل نفسها في الأطر الخاصّة.

منهج الدراسة وآلياتها

أما المنهج الذي اتبعته هذه الدراسة، فيمكن تلخيصه فيما يلي:

أولاً: نستخدم هنا - بالدرجة الأولى - المنهج المعياري، لا التوصيفي، إلا عند الضرورة، ونقصد بالمنهج المعياري أنّ الدراسة تهدف الوصول إلى نتائج ومواقف يجري تبنيها، وليس مجرد توصيف للآراء والأفكار الأخرى، كما فعلنا في كتاب «نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي»، لهذا اعتمدت المنهج الاستدلالي وأسلوب المناقشات العلمية.

ثانياً: حيث كانت روح هذه الدراسة مما يتتمي إلى البحث الأصولي، يمكن القول بأن الدراسة دراسة في أصول الفقه الإسلامي، وإن وسّعنا قليلاً الغرض والغاية عما يطلبه الأصولي بما هو أصولي، كما سوف نشير عند الحديث عن المقصود من مصطلح السنة في دراستنا هذه، لهذا فهي تحاول أتباع المنهج الأصولي الذي تؤمن به، وتسعى للابتعاد عن الموضوعات الكلامية، من هنا لما واجهت الدراسة مسألة العصمة، كونها من أهم أدلة حجية السنة لم تتناولها؛ لأنها مسألة كلامية، بل اعتبرتها أصلاً موضوعاً مفروغاً منه، وإلا يلزم من الدخول في مسألة العصمة تأليف كتاب مستقل، كثير منه ذو طابع فلسفي وكلامي، مما يجعل الدراسة ذات منهجين مختلفين، وموضوعات بينها قدر من التباين.

من هنا يمكننا القول بأنّ هذه الدراسة اجتهاد داخل - ديني لقضية حجية السنة.

ثالثاً: سعت الدراسة لمراجعة المصادر التراثية الإسلامية ذات الدرجة الأولى قدر جهدها ومكنتها، لهذا اعتمدت تناول النظريات وأدلتها من مصادرها الرئيسة لا المصادر الثانوية، كلما تسنى لها ذلك.

رابعاً: اعتمدنا التنظيم الموضوعي للأبحاث تبعاً لمعيارية الدراسة، لهذا لم نأخذ بعين الاعتبار التسلسل الزمني، وإن احتجنا إلى هذا الإطار الزمني في بعض الموارد، كالإجماع ونحوه.

خامساً: اعتمدنا - قدر المستطاع - منهج الموضوعية، لهذا لم نعتبر أنّ هناك أصلاً مسلماً في مادة مسألتنا، غير الأصول الكلامية والفلسفية والمنطقية الموضوعية، ولهذا يجد القارئ أننا مارسنا نقداً لبعض ما يعدّ مسلماً من الأدلة، كما تبيننا بعض الأدلة الأخرى، وسعينا قدر الجهد ألا ننطلق من موقف دفاعي عن أحد، بل بكلّ تجرّد وموضوعية ممكنة، ولم نضع - والله الشاهد - أيّ نتيجة مسبقة مطلقاً، بل سرنا - حتى المستطاع - مع حركة الأدلة ومنهج البحث، لهذا نأمل أن نكون مصيبين في أفكارنا، ومنصفين في التعامل مع أفكار غيرنا، كائناً من كان، والله الموفق.

سوابق البحث، أو الجهود المنجزة من قبل

تناول العلماء المسلمون بشكل متفرّق بعض موضوعات دراستنا هنا، لاسيما في كتبهم الأصولية والتفسيرية أو في بعض الرسائل المفردة المستقلة، إلا أن الفترة الأخيرة - قرابة قرنين - شهدت سجالاتاً حول الموضوع، لهذا اهتمّينا أيضاً بنتائج هذه الفترة، حسبما توفر لنا من مصادر ومصنّفات، وأركّز هنا على دراسة الدكتور عبد الغني عبد الخالق، إذ ما زالت تمثل واحدة من أهم الدراسات في هذا الموضوع على صعيد مدرسة الانتصار لنظرية السنّة، فيما يمثل كتاب العودة إلى القرآن لقاسم أحمد الماليزي ومصنّفات أخرى أنموذجاً عن الفريق الآخر النقدي.

وقد وجدنا اهتماماً سنياً بالموضوع أكثر من الاهتمام الشيعي، لأسباب عديدة، لهذا

كانت جهود الباحثين السنّة أساسية ومهمّة، إلى جانب دراسات أصولية شيعية قديمة، مثل الذريعة للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والعدّة للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ومصنفات أصولية للعلامة والمحقّق الحليّين ..

أهداف الدراسة

أما الأهداف الأساسية للدراسة فأبرزها:

- ١ - التوصل إلى موقف من مبدأ حجية السنّة النبوية، ومدى إمكانية إدراجها ضمن منظومة المصادر المعرفية الدينية.
- ٢ - تحديد المنطلقات المشرّعة لحجية السنّة؛ لأنّ هذه المنطلقات لها دور كبير في تحديد نهج تعاملنا مع السنّة وأسلوب هذا التعامل.
- ٣ - تعيين حدود حجّية السنّة على صعيد القول والفعل والتقارير، من حيث الاستيعاب أو التحديد، فهل كل قول حجة؟ وهل كل سكوت للمعصوم هو حجّة أم لا؟ وهكذا...
- ٤ - تحديد مدى تاريخية السنّة وثباتها، أي تحديد الأفق الزمني لمرجعية السنّة، بما يحمّله الزمان من ظروف وعناصر حافّة.
- ٥ - تحديد درجة الدلالة التي تقدّمها السنّة على مثل صعيد الفعل والتقارير. إلى غير ذلك من الأهداف الأخرى.

أسئلة الدراسة

أما الأسئلة الأساسية فهي:

- ١ - ما هو مدرك حجّية السنّة النبوية؟
- ٢ - ما هي المناقشات على حجّية السنّة والردود عليها؟
- ٣ - ما هي الأدلّة على حجّية سنّة أهل البيت النبوي أو سنّة الصحابة؟

- ٤ - ما هو الموقف العلمي من نظرية تاريخية السنة؟
- ٥ - ما هو مدى الحجية الموجودة في الفعل والتقارير؟
- ٦ - ماهي العلاقة الرتيبة بين الكتاب والسنة؟
- ٧ - هل كل السنة وحي أم هناك فيها ما لا علاقة له بالوحي؟
إلى غيرها من الأسئلة المهمة.

مصطلحات مدخلية

وقبل الشروع في صلب البحث، نحاول هنا رصد بعض قليل من المصطلحات، وأهمها مصطلح السنة نفسه، توطئةً للشروع في البحث؛ لما يلعبه تحديد المصطلحات والمفاهيم من دور محدد لحركة أي بحث وآلياته.

١. السنة، التعريف والمفهوم

جاء تعريف السنة لغةً واصطلاحاً في مدونات علماء الإمامية، إلا أن نقطة الفرق أن علماء أهل السنة طرحوا داخل المعنى الاصطلاحي للسنة تقسيماً يضع المصطلح الأصولي في عرض المصطلح الحديثي والدراي. من هنا، سوف ندرس التشريح اللغوي للكلمة، ثم نعقبه بالتحليل الاصطلاحي، وهناك نرصد الفرق في التعريف ما بين المدرسة الأصولية والمدرسة الحديثية بإذن الله تعالى، لنتمكن من استيعاب كلِّ الدلالات التي يقدمها مصطلح السنة في اللغة والثقافة.

١.١ السنة على مستوى التحليل اللغوي

السنة في اللغة: الطريقة، لكن ما يبدو من معاجم اللغة أن هناك شرحين لهذه المفردة، يختلفان في السعة والضيق هما:
الأول: إن السنة تعني لغةً الطريقة، دون تقييد هذه الطريقة بشيء من حسن أو قبح

أو نحوهما، ذكر ذلك جماعة من اللغويين منهم ابن الأثير^(١)، والطريحي^(٢)، وابن فارس^(٣)، كما ذكر ذلك الجرجاني (٨١٦هـ) في التعريفات أيضاً^(٤).

الثاني: إن السنّة لغةً خصوصاً الطريقة الحسنة المستقيمة، جاء ذلك عن الأزهري (٣٧٠هـ) فيما حكى عنه في تاج العروس^(٥)، وورد في كلمات الجوهري^(٦)، والفيروزآبادي^(٧).

وللسنّة معاني لغوية فرعية أخرى تراجع في المصادر المذكورة، مثل الطبيعة، والوجه، وتمر المدينة ..

وقد تعرّض بعض الأصوليين - ولو سريعاً - لتعريفها اللغوي مثل الأمدي والشوكاني وغيرهما^(٨).

والذي يبدو أن إطلاق معنى السنّة لغةً وتحريره من قيد التحسين ونحوه هو

(١) ابن الأثير، النهاية ٢: ٤٠٩.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٢٦٨.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٦١.

(٤) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات: ١٢٥.

(٥) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ٩: ٣٤٤.

(٦) الجوهري، صحاح اللغة ٥: ٢١٣٩.

(٧) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٢٣٧.

(٨) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٤٥؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٥؛

والسبكي، الإبهاج ٢: ٢٦٣؛ والمرادوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٢١ - ١٤٢٣؛

والسمعاني، قواطع الأدلّة: ٥٢؛ وانظر: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٠٨؛

ومصطفى إبراهيم الزلي، أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد: ٣١؛ وسميح عاطف الزين،

أصول الفقه الميسّر: ٣١٢؛ ومحمد كمال الدين إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٦٥٥؛ ومحمد تقي

الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١١٥؛ وعبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ٤٧

- ٥٠؛ وإبراهيم سلقيني، الميسّر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٢.

الأصح؛ وأن اقتران مفهوم الحُسن بالسنة إنما جاء وليداً للثقافة الإسلامية في ثنائيتها التي قدّمتها تحت عنوان: السنة والبدعة، وإلا فتحرير المفردة من الثقل الإسلامي الذي حملته بعد البعثة النبوية يستدعي فهم السنة على أنها مطلق الطريقة.

وربما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣٨)، وقوله سبحانه: ﴿أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣)، فإن السنة هنا هي العذاب الدنيوي النازل على الكافرين، وهو أمرٌ محمّل بالمعاني السلبية، لاسيما بعد إضافته إلى الأولين المفروض ذمهم في القرآن الكريم في سائر القصص، كما فيها ورد حول عاد وثمود وغيرهما.

نعم، حاول الباحث المعاصر محمد شحرور أن يستخرج مفردة السنة من (سن) التي تعني في اللسان العربي اليسر والجريان بسهولة، كقولنا: ماء مسنون، أي يجري بسهولة واستنتج من ذلك تطبيق هذا المفهوم اللغوي على التجربة النبوية، من حيث إنها تعبر عن ممارسة النبي تطبيق أحكام أم الكتاب بطريقة متحركة ضمن حدود الله^(١). والجذر اللغوي الذي تحدت عنه شحرور صحيح، وقد أشار إليه ابن فارس أيضاً^(٢)، لكن تطبيق شحرور لهذا الجذر اللغوي غير دقيق؛ لأنّ (سن) تدلّ على جريان الشيء واطراده في يسر وسهولة، ولهذا عبّروا عن السيرة بالسنة وعن العادة والطريقة بالسنة؛ لأنّ الشيء عندما يكون عادةً وسيرةً وطريقةً فإنه يشبه الشيء الجاري بسهولة؛ فغير العادات تجري بغير سهولة أما العادة فتصدر في الواقع بجريان وسهولة ويسر، وهذا هو المدلول الأوّل الأقرب إلى الجذر اللغوي بحيث لو طبّقنا الجذر على السنة النبوية - ونحن هنا علماء لغة - لكان المعنى تلقائياً هو الطريقة والعادة والسيرة، أما

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: ٥٤٩؛ وانظر: ذوب، السنة بين الأصول والتاريخ: ٢٢ - ٣٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣: ٦٠.

إدخال مفهوم تطبيق أمّ الكتاب ومفهوم الحركية في التطبيق بهدف إيجاد مقارنة بين الدلالة اللغوية ونظرية شحرور في مسألة أمّ الكتاب وحدود الشريعة، فهذا يستبطن خروجاً من العفوية اللغوية التي لا يفترض فيها أن تميّز بين سنّة النبي وغير النبي، فهذا هو الأصحّ كما فعل علماء اللغة.

فالجزر هو السنّ بمعنى الجريان، لكنّ المعنى هو العادة والطريقة، وأكثر من ذلك إذا قصده شحرور يكون مشتملاً على عناية زائدة.

والكلام عينه يجري فيما بذله حمادي ذويب من جهد لادّعاء المفهوم الحراكي للسنّة في مقابل المفهوم السكوني الذي أرادته المدارس التقليدية^(١)، إذ إنني أعتقد أنّ في هذا الأمر خلطاً بين الجريان الذي يكون لصاحب السنّة ومرجعية السنّة التي تكون بالنسبة إلينا.

١.٢ السنّة على مستوى التحليل الاصطلاحي

١.١.٢ المعنى الاصطلاحي للسنّة في الفكر الشيعي أصولياً وحديثياً

سوف نتعرّض - في الجملة - لتعريف العلماء للسنّة على الصعيد الشيعي أو السنّي، ولن نضيق وقتنا - كما حصل مع بعض علماء أهل السنّة - في تناول التعريفات نقضاً وإبراماً، فالمهم أن نكون في تصوّر حول الموضوع يساعدنا - فيما يساعد - على فهم نصوص التراث، ويحدّد لنا مركز بحثنا.

على أية حال، قلّمنا نجد على الصعيد الشيعي تركيزاً أو جدلاً يطال تعريف السنّة، وربما يكون ذلك:

أ - لوضوح المفهوم عندهم. ب - أو أن مرجع ذلك إلى عدم وجود إسهاب في نظرية السنّة الواقعية. ج - أو إلى ضعف علم دراية الحديث عند الإمامية^(٢) المهتم بمثل

(١) السنّة بين الأصول والتاريخ: ٢٩ - ٣٠.

(٢) انظر حول موقف الإمامية من علم دراية الحديث، والتأثير الأخباري السلبي في ذلك كتابنا:

هذه السجلات عادةً أو المهيمى لمناخ يركّز الاهتمام عليها، ولو كان هناك اهتمام شيعي بعلم الدراية لوجدنا تعريفات للسنة عندهم، يشهد لذلك أنّ أغلب ما وجدناه من تعريف شيعي للسنة عثرنا عليه فيما صنّفوه في علم الدراية.

والذي نجده في تعريف السنة شيعياً صيغ عدّة أهمها وأشهرها ثلاث صيغ، هي: الصيغة الأولى: وهي الصيغة المشهورة المتعارفة: «قول النبي ﷺ أو المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره»^(١).

وهذه الصيغة جيدة وفق الأصول الشيعية، وهي لا تستوعب سنة الصحابة التي يبحث في أصول الفقه السني عن حجيتها، كما سندرس ذلك لاحقاً بعون الله، فلا يدخل فيها ذلك.

الصيغة الثانية: وهي عين الصيغة الأولى مع إضافة قيد «غير عادي»، أي أن لا يكون الفعل عادياً أو القول عادياً، وإلا لو كان من الأفعال العادية التي تصدر عن النبي على سبيل العادة الطبيعية لخرجت عن السنة.

وهذه الصيغة هي التي طرحها في بداية بحثه الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) في زبدة الأصول^(٢)، ثم تبناها الشيخ عبدالله المامقاني^(٣) في القرن الرابع عشر الهجري، إلا أنها تعرّضت لنقد ينطلق من عدم وجود مبرّر لهذا القيد، فكل أفعال النبي حجة، وهو المعصوم الذي لا يمكن صدور الحرام عنه، فما هو الموجب المنطقي للترقية بين العادي وغيره؟!

والذي يبدو لنا أن المامقاني كان حين تعريفه للسنة ناظراً إلى مناخ الجدل الفكري

نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٢٠٠-٢٠٢، ٢٦٥-٢٧٣.

(١) الحسين بن عبدالصمد العاملي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٣٩١؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٢٢.

(٢) البهائي، زبدة الأصول: ٨٧، نعم، أضاف في الزبدة قيد: غير قرآن أيضاً.

(٣) المامقاني، مقباس الهداية ١: ٦٨-٦٩.

حول حجية السنّة عند أهل السنّة، حيث يذهب فريق من علماء أصول أهل السنّة - وسيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى - إلى تقسيم ما صدر عن النبي ﷺ إلى أقسام: منها ما اقتضته الجبلة والسليقة أو ما اقتضته العادة الشخصية الخاصة، مخرجين مثل هذه الأنواع عن دائرة الحجية.

إلا أنه مع ذلك، يمكن أن يلاحظ على المامقاني في تعريفه - حتى لو أخذنا بنظرية إخراج بعض أنواع أفعال المعصوم عن الحجية - أنه لا يفترض تعريف السنّة الحجّة بقدر ما يفترض تعريف السنّة المدروسة في دائرة كلّ علم، ومعنى ذلك أنه إذا كان علم أصول الفقه معنياً بدراسة كل فعلٍ نبوي، لينظر في أنه حجة أو ليس بحجة، فمن المطلوب جعل المفهوم الأوسع من النتيجة هو المادة المعرّفة، لا أن يقوم التعريف على أساس نتائج دراستنا لحجية السنّة، فنحن لا نريد هنا تعريف السنّة الحجّة، بل نريد تعريف السنّة التي ندخلها ضمن دراستنا لكي نعرف ما هو الحجّة منها، وما ليس كذلك، فهذا هو السبيل المنطقي الذي يسمح باجتماع الأفكار والآراء المتعددة على مادة دراسية واحدة، وإلا لعرف كل شخص السنّة على حسب رأيه في موضوع حجيتها!!

الصيغة الثالثة: وهي الصيغة التي ذكرها الشيخ البهائي حيث قال: «أما نفس الفعل والتقدير فيطلق عليها اسم السنّة لا الحديث، فهي أعمّ منه مطلقاً»^(١).

وتناقش أولاً: إن السنّة المحكية لا يصح نسبتها إلى النبي ﷺ، لا أقلّ في بعضها مما نعلم عدم صدوره، فكيف يمكن جعل الحديث، وهو الشامل لتام ما بأيدي المسلمين من روايات، سنّة للنبي ﷺ أو للمعصومين ﷺ؟ فالصحيح أن الحديث حاكٍ عن السنّة المنتسبة للنبي لا أنه عينها^(٢)، وعدم التفرقة لدى بعضهم في سياق أبحاثه بين السنّة الواقعية والسنّة المحكية أفضى على الدوام إلى حصول التباسات.

فعلى سبيل المثال، التمسك بمثل حديث الثقلين لإثبات حجية الأخبار الموجودة بين

(١) البهائي، الوجيزة: ٣؛ وزبدة الأصول: ٨٧-٨٨.

(٢) راجع: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٢-٢٣.

أيدينا أو حتى خصوص الصحيح منها، مآله إلى الخلط بين المفهومين، كما يذهب إليه بعض المعاصرين^(١)، فالحديث النبوي الواصل إلينا غير نفس النبي.

ثانياً: إن في كلام البهائي اضطراباً، فرغم ذكره في النص المتقدم أعمية السنّة من الحديث الحاكي عن قول المعصوم، إلا أنه في السطر الذي سبقه قال: «ولو قيل: الحديث: قول المعصوم أو حكاية قوله، أو فعله، أو تقريره، لم يكن بعيداً»، رغم أنه حصر في بداية بحثه تعريف الحديث بالحاكي لا الواقع، ففيه البعد عما قاله أخيراً، معناه تبنيه له، وإذا تمّ كان الحديث هو الأعم لأنه يشمل الواقع والحاكي، إلا إذا كانت (أو) هنا تفيد تردداً في الحكم بالموضوع.

وبعبارة أخرى: إذا كانت السنّة واقع قول المعصوم وفعله وتقريره، وكان الحديث هو واقع القول وحكاية القول مع حكاية الفعل وحكاية التقرير، فالنسبة هي العموم والخصوص من وجه، حيث إن بعض السنّة ليس بحديث كواقع الفعل والتقرير، كما أن حكاية القول ليست بسنّة بل هي حديث، ومعه، لا نكاد نفهم كيف كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق؟!!

اللهم إلا أن يقال بأنه حصر الواقع بالقول، لكن مع ذلك يجب أن لا تكون السنّة أعم مطلقاً، بل أعم من وجه، فقوله أخيراً: «لم يكن بعيداً» موهم أو خطأ.

وما يجدر ذكره هنا أن الباحث الشيعي المعاصر الشيخ أحمد البحراني يذهب إلى تعريف جديد لمصطلح السنّة، يستوعب حتى التحليلات التي يارسها العلماء بعد عصر النص، وتكون منطلقةً من فهم النص بنفسه، من هنا يذهب البحراني إلى صحّة أن ينسب الفقهاء استنتاجاتهم من القرآن إلى السنّة^(٢).

وهذا الرأي غير مألوف، وبطلانه يرجع إلى مباحث كلامية، لاسيما في علم الكلام

(١) عبد الله جوادى آملي، تفسير تسنيم: ٧٦.

(٢) أحمد البحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام: ٤٨ - ٥٠، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٢، ٥٤٣.

الجديد، لا أقل من أننا لا نجد دليلاً مقنعاً عليه، إلا إذا كان يريد تأسيس اصطلاح جديد خاص به، وهذا شأنه.

هذا؛ وما سوف نعلق به على هذا التعريف الأصولي للسنة يطال بعضه التعريفات الشيعية الآتفة الذكر.

والذي نلاحظه في الوسط الشيعي أن الذين تصدّوا لتعريف السنة كانوا - في الغالب - من علماء الدراية، وقلّمها تجد من علماء أصول الفقه من اهتم بهذا الموضوع عدا أمثال المحقق القمي صاحب القوانين، فأبرز من قدّم لنا - شيعياً - تعريفات للسنة كان: الشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي في كتابه الحديثي «وصول الأخيار»، وابنه الشيخ البهائي في كتابه الحديثي «الوجيزة»، وفي قسم الدراية من كتابه «مشرق الشمسين»، والسيد حسن الصدر في كتابه الحديثي «نهاية الدراية»، والشيخ المامقاني في كتابه الحديثي «مقباس الهداية»، ووجدنا من الفقهاء الشهيد الأول يهتم في مقدّمة «ذكرى الشيعة» - وهي مقدّمة أصولية تقريباً - بهذا الموضوع^(١).

٢.١.٢. المعنى الاصطلاحي للسنة عند أهل السنة

على خلاف الحال في المناخ الشيعي، كان الوضع في الوسط السنّي، إذ رصد دارسو السنة اختلافاً في تعريفها، انطلاقاً مما يراه الدكتور محمد عجاج الخطيب اختلافاً في الأغراض والمقاصد^(٢).

ولكي نستوعب الموقف نبحت السنة عند المحدثين، ثم عند علماء أصول الفقه السنّي، مؤكّدين على أن مصطلح السنة مقابل الفرض الذي استخدمه فقهاء الإمامية

(١) راجع: الحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار: ٣٩١؛ والبهائي، الوجيزة: ٣؛ ومشرق الشمسين: ٢٤؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٥؛ والمامقاني، مقبّاس الهداية: ١: ٦٨ - ٦٩؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة: ١: ٤٧؛ والمحقق القمي، القوانين المحكمة: ٢: ٣٩٣؛ وانظر: صنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٣٨ - ٦٣٩.

(٢) أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٨.

موجود هو الآخر في الوسط السنّي أيضاً، ولا نتعرض له ولأمثاله؛ لاتصاله بالبحث الفقهي الخاص.

أ. السنة في الاصطلاح الحديثي

يعرّف المحدثون السنة - تصریحاً أو تلميحاً - بأنها: كل ما أثر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلقية، أو خلقية، أو سيرة، أكان ذلك قبل البعثة، أم بعدها^(١). وهذا الاصطلاح أوسع اصطلاح للسنة؛ ذلك أنه لا فرق فيه بين ما قبل البعثة وبعدها، وما فيه حكم شرعي وغيره، وما كان الحكم الشرعي فيه إلزاماً وغيره، ولهذا نجد أن المحدثين عموماً لا يقفون عند مضمون الخبر كثيراً، بل يهتمهم انتسابه إلى الرسول وحكايته عنه، بشكلٍ أو بآخر، لا فرق في ذلك بين المحدثين من المذاهب الإسلامية المختلفة، ويظهر ذلك بمراجعة كتب المحدثين المسلمين.

ومن الواضح أن هذا التعريف تعريفٌ للسنة المحكية المنقولة؛ لوجود تعبير (أثر)، والحال أننا بصدد البحث عن السنة الواقعية بصرف النظر عن نقلها إلينا وعدمه، فالمفترض حذف كلمة (أثر) ووضع كلمة (صدر) أو نحوها، ليلتقي التعريف مع غرضنا، وإن كان صحيحاً ضمن غرض علماء الحديث.

ب. السنة في الاصطلاح الأصولي

عرّف الأمدى السنة بقوله: «ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز»، مشيراً إلى أن هذا هو الداخل في البحث الأصولي^(٢).

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠: ١٨؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٩؛ وعبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجيته: ٥١؛ وأميرة الصاعدي، القواعد والمسائل: ٥٨.

(٢) الأمدى، الإحكام ١: ١٤٥.

وعرّفها العضد في شرح مختصر ابن الحاجب بأنها: «ما صدر عن سيدنا محمد رسول الله ﷺ غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير»^(١)

وعرّفها الأسنوي في شرح المنهاج: «ما صدر من النبي ﷺ من الأقوال والأفعال التي ليست للإعجاز»^(٢).

وفي تعريفات الجرجاني (٨١٦هـ): «المشترك بين ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبين ما واظب النبي ﷺ عليه بلا وجوب»^(٣).

وعرّفها الزركشي (٧٩٤هـ) في البحر المحيط: «ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال، والأفعال، والتقرير، والهّم، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال»^(٤).

إلى غيرها من التعريفات، وما يتعلّق بمباحثها^(٥).

التعريف الأصولي للسنة، وقفات وتعليقات

وعصارة معطى هذه التعريفات والتعليق عليها نقاط:

أ- خروج القرآن عن مفهوم السنة

تكاد التعريفات الأصولية تتفق في أن تخرج النص القرآني^(٦) عن دائرة السنة، رغم

(١) العضد، شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٢٢، نقلاً عن حجية السنة.

(٢) الأسنوي، شرح المنهاج ٢: ٢٣٨، نقلاً عن حجية السنة.

(٣) الجرجاني، التعريفات: ١٢٥.

(٤) بدرالدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٢: ٢٣٦.

(٥) راجع: العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٢٣ - ٢٢٤؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١:

١٨٦؛ والمرادوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٢٤ - ١٤٣٥؛ والعكبري الحنبلي، رسالة في

أصول الفقه: ٥٩؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٠٩.

(٦) راجع - غير ما في المتن -: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٦؛ والمرادوي، التحبير شرح التحرير

أنه من مقول الرسول ﷺ، وهو أمر متفق عليه بين علماء المسلمين، ولعلّه لأجل وضوحه لم نجد هذا القيد في التعريفات الشيعية - مثلاً - للسنة سوى ما في بعض كلمات البهائي^(١)؛ ولعلّ المنطلق شيء آخر غير الوضوح، وهو ما ذكره السيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) من أنّ خروج القرآن عن تعريف السنة لعدم كونه من مقول الرسول ﷺ^(٢)، بل هو صادرٌ عن الله تعالى، فصدق نسبته إليه على نحو التجوّز، فالخروج عنده تخصّصي.

وقد يناقش هذا الكلام بأنّ صدق كونه من قوله ممّا لا شبهة فيه، إذ القول - عرفاً - يشمل التبليغ عن قول الغير، ولولا أنسنا المسبق بفصل نصّ القرآن عن نصّ السنة لم يكن هذا الكلام دقيقاً.

لكنّ هذه المناقشة في غير محلّها؛ لأنّ العرف ولو نسب فعل القول إلى الناقل عن الغير، لكنّ القول نفسه بما يحمله من مضمون ومحتوى ينتسب عرفاً وعقلاً إلى صاحبه لا إلى ناقله؛ ولهذا لا يقال: إنّ حديث الثقلين هو قولٌ لهذا الصحابي أو ذاك، ولا يُقال عن الروايات بأنها أقوال الرواة، بل أقوال نقلها الرواة عن أصحابها ما لم يعلم الوضع مثلاً.

ب - قيد عدم الإعجاز في تعريف السنة

تشير بعض التعريفات^(٣) إلى خروج كل ما صدر عن النبي ﷺ على وجه الإعجاز حتى لو لم يكن قرآناً، فأفعاله الإعجازية ليست مما يهتمّ البحث الأصولي، بل يرجع إلى

٣: ١٤٣٣؛ وعبدالكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦؛ ونجم الدين الدركاني، التلخيص

شرح التلخيص: ٢٦٠؛ وعبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ٥١.

(١) زبدة الأصول: ٨٧.

(٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١١٦.

(٣) ومثاله - غير ما في المتن -: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٢٦٣؛ والزرکشي، تشنيف

المسامع ١: ٤٤٦.

اهتمامات المتكلمين.

وقد حاول بعضهم إدخال هذا النوع من الأفعال في دائرة السنّة، على أساس أن ظهور هذه المعجزات على يديه كاشف عن كونه رسولاً، وعلى وجوب الاعتقاد برسالته، ولزوم متابعتها، وهذا اللزوم حكم تكليفي، فيدخل في دائرة البحث الأصولي، ولو على سبيل أن الدالّ على الملزوم دالّ على اللازم^(١).

ويعلّق عليه أولاً: بالنقض بالقرآن نفسه، فإنه من أهمّ المعجزات الدالة على رسالة نبينا محمد ﷺ، فلماذا لم يدخله في دائرة السنّة ولو من حيث إعجازه كما فعل في بقية المعجزات؟! اللهم إلا أن يقال: إن النص القرآني صادر عن غيره، ظاهر على يديه، على خلاف سائر المعجزات الصادرة عنه بقوة نفسه، وهذا ما يحتاج بحثه إلى مجالٍ آخر، رغم أن هذا الباحث نفسه كان فسّر الصدور في تعريف السنّة بما يشمل الظهور^(٢)، فلا يصحّ منه الهروب من مثل هذا الإشكال بما استدركناه هنا.

ثانياً: إن المعجز ينقح موضوع الدليل الدال على لزوم الاتباع، فالعقل يدلّ على لزوم اتباع رسول الله، والمعجز ينقح لنا موضوع الحكم، أي يثبت لنا الرسول ويحدّده، ولا مانع من أن ينتمي موضوع بحث ما إلى علم فيما ينتمي المحمول إلى علم آخر، بل هو حاصل في الكثير من العلوم البشرية، ومجرد كون العلاقة كذلك بحيث يصبح هناك نحو تلازم لا يعني صيرورة ما يثبت الموضوع مثبتاً للمحمول، كما هو واضح.

نعم، لو صاحب المعجز ما يمكن أن يستفاد منه حكم شرعي كان داخلاً في السنّة التي ندرسها أصولياً وإلا فلا.

ج - هل تنحصر السنّة بما يقدم معطى تشريعياً؟

الملاحظ - بقرائن السياق التي بحثها الأصوليون - أنهم يريدون بالسنّة ما يثبتون به

(١) عبدالغني عبدالخالق، حجية السنّة: ٧٣ - ٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ٦٩.

حكماً شرعياً^(١)، وهذا ما يفني به تعريف الآمدي المتقدم وما شابهه، فيكون - أصولياً - أحسن من التعاريف التي حذفت التقييد الذي يشير إلى البعد التشريعي، وإن قصد الجميع ذلك.

إلا أن الصحيح، إذا عممنا البحث إلى ما هو أوسع من النطاق الأصولي، كما سنشير، هو رفع هذا القيد؛ لأن مرجعية السنة لا تختص بالأمور العملية، بل نحن نأخذ من النبي ﷺ حتى العقائد أيضاً، وهي مما لا يندرج في الأحكام الشرعية بما هي شأن علمي، وبما هي مفاهيم، لا بما هي سلوك نفسي عقدي للقلب، فدعوى مثل السيد الحكيم أن ما من صادرٍ عن النبي إلا وله حكم شرعي فلا داعي للتقييد بالحكم الشرعي في التعريف^(٢)، في غير محلها؛ فإن العمليات الصادرة عنه ﷺ كثيرة، كيف وهناك نصوص صدرت عنه في قضايا التاريخ والطب وخواص النباتات وحقائق التكوين والعالم.

وبما تقدم نعلم أن التعريف الأصولي للسنة أخص من التعريف الحديثي لها؛ ذلك أنه يخصصها بما يتصل بالبعد التشريعي بحيث تكون مدركاً من مدارك استنباط الأحكام، على خلاف الحال في التعريف الحديثي الذي يشمل ما ليس له أدنى اتصال بالتشريع أيضاً، فالنسبة بين التعريفين هي العموم والخصوص المطلق.

ولعل الذي دفع الأصوليين إلى ذلك طبيعة عملهم العلمي، إذ رأوا أنهم غير معينين بما لا يتصل بالتشريع.

إلا أنه مع ذلك ثمة ملاحظة ترد على التعريف ولا بد من أخذها بعين الاعتبار في موضوع دراسة حجية السنة، وهو أن لا يفرض الأصولي موضوع بحثه ما كان من

(١) انظر: عبدالكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦؛ وعبدالوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجتيه: ٥١.

(٢) انظر: عبدالكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦؛ وعبدالوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجتيه: ٥١.

الأدلة الشرعية، بل ما يترقب أن يكون من هذه الأدلة، وإلا لما اتفقنا في أصول الفقه على الموضوع الذي ندرسه، بل صار موضوع درس كل واحد منا تابعاً لنتائج بحثه الأصولي، وهذا خلل منهجي أكيد.

وقد التفت السيد باقر الصدر إلى هذا الأمر في مباحث تعريف أصول الفقه، حينما اعتبر أن موضوع أصول الفقه ما يترقب أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي^(١)، وتعبير «يترقب» دقيق ومنهجي.

د - السنّة والأحاديث القدسية

إن تعريف السنّة بما تقدّم يشمل الحديث القدسي، رغم أنه مما يُحسب قول الله سبحانه، ولهذا تتفق الكلمات على إدراج هذا النوع من الحديث في السنّة النبوية. ولكن إدخال الحديث القدسي وإخراج النصّ القرآني في الوقت عينه يواجه مفارقة؛ إذ ما دام النبي في كلتا الحالتين ينقل قول الله تعالى، فما هو المبرر لإخراج النصّ القرآني من التعريف وإدخال الحديث القدسي؟!

وقد يجاب عن هذه الإشكالية بأن النصّ اللفظي في القرآن الكريم صنيعه إلهية كما هو المعروف بين المسلمين، على خلاف اللفظ الموجود في الأحاديث القدسية، فهو صنيعه نبوية ذو مضمون إلهي، فينسب القول إلى صانع اللفظ، وبهذا يمتاز الحديث القدسي عن القرآن الكريم.

ويناقش بأنه بناءً على اشتهاار النقل بالمعنى في عالم الحديث يلزم إخراج الكثير من الروايات عن أن يكون سنّة نبوية؛ لأنّ الألفاظ فيها صيغة الرواة لا شخص النبي، فكيف تمّ التوفيق بين الحالتين يضاف إلى ذلك أنه من غير المعلوم أن يكون الحديث القدسي صنيعه نبوية على مستوى ألفاظه، ومجرد عدم الإعجاز اللفظي والبياني فيه لا يعني عدم نسبته إلى الله تعالى؛ لعدم وجود ملازمة بين الكلام الإلهي والإعجاز البياني،

(١) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٠ - ١١.

ولهذا لم تكن التوراة معجزة موسى ولا الإنجيل معجزة عيسى .
والصحيح أنه إذا بُني على أنّ الحديث القدسي إلهيٌّ في معناه ولفظه، فهو خارج عن السنّة النبوية، وداخل في حجية إخبار النبي، تماماً كما يجبرنا بالقرآن الكريم، وإما إذا كان مضمون الحديث القدسي من الله ولفظه من النبي أو لا أقلّ لم يجز التأكد من كون لفظه من الله تعالى فهو أيضاً خارج عن السنّة؛ لأن النبي ينقل فيه قول الله، فلا يحسب هذا قوله الشخصي حتى ننسبه إليه، وإنما يكون مجرد ناقل فيكون نقله حجة؛ لأنه معصوم فيما يبلغ عن الله تعالى سواء بلغ عبر النقل باللفظ أم بالمعنى .
نعم، السنّة النبوية هي أيضاً من الله لا أقلّ في الجملة، لكنّ لما لم يكن لسانها لسان نقل عن الغير فهي تنسب للشخص نفسه، فلاحظ ذلك جيداً.

هـ- التوسعة والتضييق في مصدر السنّة

تشير التعريفات المتداولة للسنّة إلى اختصاصها بالنبي ﷺ، مما يعني أن ما وصلنا - عن غير طريق النبي محمد ﷺ - عن الأنبياء السابقين لا يندرج في السنّة، بل لا بدّ من بحثه في نظرية «شرع من كان قبلنا» أو مسألة «استصحاب الشرائع السابقة» التي تعرّض لها علماء أصول الفقه في مباحث الاستصحاب من الأصول العملية.

نعم، هناك توسعة شيعية لسنّة النبي ﷺ تتفق عليها الإمامية، كما توجد توسعة سنية، ذهب إليها بعض علماء السنّة، دون أن تقع مركزاً لاتفاقهم في التعريف:

أ- أما التوسعة الشيعية، فهي شمول مفهوم السنّة لما صدر عن الأئمة الاثني عشر عليهم السلام وكذا السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، دون غيرهم، ووفقاً للعقيدة الشيعية تغدو هذه التوسعة صحيحة؛ لأن الملاك في حجية السنّة النبوية يمكن أن يتصوّر بعينه في سنّة أئمة أهل البيت، كالعصمة أو الإبلاغ عن الله تعالى وما شابه ذلك، والأصل الموضوع لهذه التوسعة يراجع في محله من علم الكلام الإسلامي.

ب- وأما التوسعة السنية، فقد ذهب إليها بعض متأخري الحنفية، ووافقهم في ذلك

صاحب الموافقات الإمام الشاطبي^(١)، مخالفين في ذلك المشهور بين المسلمين قاطبةً، وهي إدخال أقوال الصحابة وأفعالهم في السنة.

والذي يبدو مرجعاً لهذه التوسعة ما تشير إليه بعض كلمات الشاطبي من أن عملهم أتباعٌ للسنة، فيكون منطلقاً عن دليل شرعي صدر عن النبي ﷺ. وقد يلاحظ على هذه التوسعة بملاحظتين:

الأولى: إنه ليس كل فعلٍ لصحابي يلزم صدوره عن دليل من صاحب الشرع، فنحن لا نقول بعدالة كل صحابي، ولا نقبل هذه النظرية، فمن الممكن صدور أقوال منهم أو أفعال على نحو الخطأ أو الاجتهاد النظري أو .. وهذا ما يشمل أصحاب الأئمة من أهل البيت، على أنه بقطع النظر عن عدالة الصحابة، ثمّة نقاش في حجية سنتهم، حتى في أصول الفقه السنّي نفسه.

الثانية: لو سلّمنا نظرية عدالة الصحابة بهذا العرض العريض، أو قلنا بأن سيرتهم على شيء وتوافقهم على سلوك ديني لا بد وأن يكشف عن وجود سنة من صاحب الشرع، فهذا لا يجعل سلوكهم سنة، بل كاشفاً عنها، تماماً كما فيما ذكره في أصول الفقه الشيعي من نظرية السيرة التشريعية، إذ تكشف عن واقع السنة لا أنها واقعها، تماماً كالخبر الواحد الكاشف عن السنة، وليس هو عينها، كما ظهر في منهجة البحث وتقسيمه مطلع هذه الدراسة، ولهذا الأمر نماذج أيضاً في أصول الفقه السنّي، فحجية عمل أهل المدينة في فقه المالكية لا يعني دخول عمل أهل المدينة في السنة، وإنما يكون عملهم كاشفاً عن هذه السنة من حيث قربهم الجغرافي من التجربة النبوية.

وبهذا يتضح أنه قد حصل خلل على صعيدين: أحدهما: كلامي يتصل بالموقف من

(١) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٠، ٣٩٢؛ وانظر: جلال الدين الخبازي، المغني في أصول الفقه: ٨٥؛ حيث ينصّ على انصراف كلمة السنة أحياناً عند الأحناف إلى قول الصحابي، مصرحاً بمخالفة الشافعي لذلك.

عدالة الصحابة وحجية أفعالهم وما يسمّى أيضاً في أصول الفقه السني بسنة الصحابي، والآخر أصولي يتصل بالتمييز بين السنة الواقعية والسنة المحكية.

ونحن وإن كنا نرى عدم حجية سنة الصحابي - على ما سوف يلاحظه القارئ مفصلاً في الأبحاث القادمة - إلا أننا نعتقد بأن الذي يريد أن يدرس نظرية حجية السنة بوصفها مصدراً معرفياً دينياً إلى جانب القرآن الكريم، عليه أن يجعل موضوع بحثه كلّ سنة يترقب أن تكون كذلك ما لم يكن وضوح عدم حجيتها واعتبارها بالغا مبلغاً كبيراً جداً، وما دام أنّ بعض المسلمين أدخل سنة أهل البيت النبوي في مفهوم السنة، وبعض آخر أدخل سنة الصحابة، لهذا لزم دراسة السنة بما يستوعب هذه الدوائر.

و- تعريف السنة والتقسيم الثلاثي

لا شك في أن التقسيم الثلاثي للسنة لا ينبغي التعامل معه معاملة جدل التعاريف، كي يقال تارةً بأن القول مندرج في الفعل، والتقارير نحو فعل سلبي، فلا داعي لذكر القول والتقارير، كما سجّل بعض هذه الملاحظات ابن السبكي وغيره^(١).

ومعه يمكن التعامل مع هذا التقسيم الثلاثي تعاملاً عرفياً، بأن يقال: إن ما صدر عن النبي قد يكون ذا دلالة صامته وقد يكون ذا دلالة ناطقة، والثاني هو القول من حيث مضمونه ومحتواه؛ لأنه قد يطوف النبي مثلاً فيسأله سائل، فيجيبه، فجوابه تارة يكون حكماً شرعياً من حيث جواز التكلّم في الطواف، وأخرى يكون كذلك من حيث ما يحتويه من بيان حكم شرعي آخر قد يرتبط بالحج وقد يرتبط بغيره، والأول - أي ما كانت له دلالة صامته - قد يكون سلبياً وقد يكون إيجابياً، والأول هو التقرير؛ لأنه نحو

(١) ابن السبكي، جمع الجوامع: ١٥٥؛ والزرکشي، تشنيف المسامع ١: ٤٤٦؛ وقد نُسب إدراج

التقرير في الفعل إلى المالكية في كتاب خبر الواحد وحجّيته للشنقيطي: ٥٤؛ وراجع: أبا يحيى الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول: ١٦١؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحجير

عمل سلبى، والثاني هو الفعل ويشمل ما كان قلبياً وقالبياً، فاكتفاؤهم بتعبير الفعل عن أفعال القلوب ربما يقع مورداً للإشكال من حيث انصراف كلمة الفعل إلى العمل الجوارحي دون الجوانحي، فعليهم إما التصريح بالتعميم أو بيان قسم رابع للعمل الجوانحي كما حاول ذلك الزركشي في إضافته الهمّ بحسب نصّه المتقدّم^(١)، وهو من أفعال القلوب، وإن لم يكن مصيباً في التخصيص به، فإن أفعال القلوب لا تنحصر بالهمّ، كما أنّ إخراج الهمّ صريحاً عن السنّة مطلقاً غير صحيح، كما فعله مثل الشوكاني^(٢). بدعوى أنّه ليس ممّا آتانا إياه الرسول ﷺ؛ فإنّ دليل العصمة يشمل على بعض النظريات عند المسلمين؛ فلا ينبغي استبعاده لعدم شمول آية له تمثل أحد أدلّة حجّة السنّة لا تمامها.

نعم، قد يكون حذفهم الفعل الجوانحي، لبعده معرفته، إلا إذا صرح النبي به، ولكنه ليس دائماً فقد يحصل بقرائن أخرى.

ز - تعريف السنّة والصفات النبوية

ذكر بعضهم - كشيخ الإسلام - أن صفات النبي داخلة في تعريف السنّة، على أساس اندراجها في الأفعال^(٣).

وقد يناقش:

أولاً: إنّ تعبير الفعل منصرف عن الصفة و.. مما يستدعي ذكرها في التعريف، أو الإشارة إلى إرادة ما يعمّ الصفة من الفعل.

ثانياً: ما أورده بعضهم من خروج الصفات عن البحث الأصولي، بل هي من

(١) يذكر المرادوي الحنبلي في التحجير شرح التحرير ٣: ١٤٣٣، أنّه رأى قيد الهمّ عند الشافعية،

ولسنا نعرف هل يقصد أحداً منهم غير الزركشي الشافعي الذي نقلنا كلامه أم لا؟

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣) انظر: العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٢٣ - ٢٢٤.

شؤون المحدثين.

لكنّه غير واضح، فإن التحلي بصفة له دلالة شرعية أيضاً من حيث الجواز، بل وربما الاستحباب أحياناً، أو الراجحية بالمعنى الأوسع.

ح - السنة والصادر سهواً

هل تشمل السنة ما صدر عن المعصوم سهواً أم لا؟

ينفتح البحث حول هذا الموضوع على النظرية القائلة بجواز السهو على النبي كما مال إليه مشهور أهل السنة، ومثل الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) من علماء الإمامية على ما ينقل عنه، أما على النظرية المشهورة عند الإمامية فلا مجال لهذا البحث إطلاقاً؛ لانعدام موضوعه ومحلّه.

وعلى تقدير تحطّي النظرية الكلامية، يُفترض إدراج ما صدر سهواً في السنة أيضاً إذا وقع الفعل المشوب بالسهو محلاً لفعل عمدي يكشف عن حكمه، كما لو سها في الصلاة ثم تدارك الحكم، أو علم بأنه سها وتجاهل ولم يتدارك شيئاً، بحيث نعلم بعدها بما يجب فعله على تقدير السهو وما لا يجب، أما نفس السهو بما هو هو فلا نجد معنى لدخوله في مباحث السنة بحسب الاصطلاح الأصولي الخاص لا بحسب المعنى العام الذي سنذكره لاحقاً إن شاء الله؛ لأنّ السهو في حدّ نفسه يحدّد معطى كلامياً وفق المعنى العام الذي سنختاره.

ومن هنا يعلم أيضاً أنّ ما صدر عنه عن جهل بالحكم أو الموضوع - بناء على جواز ذلك كلامياً - يكون داخلياً في تعريف السنة كذلك بالبيان الذي ذكرناه.

ط - تعريف السنة والفعل الخصوصي و...

أخرج بعضهم ما كان صادراً عن المعصوم على نحو الخصوصية له، كمختصات النبي ﷺ، وذلك على أساس أنه لا يؤخذ منها أيّ حكم شرعي، فلا يترقب

الاستنباط منها، فيما أدرجه فريق آخر^(١).

والذي يبدو أن الأمر الخاص به إذا كان يترقب دلالاته على حكم شرعي في حقنا كما في حرمة نكاح زوجات النبي، على اعتباره من مختصات النبي، كان داخلاً في تعريف السنّة، أما إذا لم يكن فعلاً أو أمراً ذا صلة أساساً بأيّ حكم شرعي في حقنا ولو من حيث كشفه عن اختلاف التكليف بيننا وبينه ﷺ بما يرجع إلى بيان حكم شرعي لنا في النهاية، لم يكن داخلاً في تعريف السنّة على مستوى الاصطلاح الأصولي الخاص وفق تعريفهم وغرضهم.

هذا، وقد شرط بعض علماء السنّة أن لا يكون الفعل الصادر من النبي من الأمور العادية الطبيعية، كالأكل والشرب ونحوهما^(٢)، ولم يذكره آخرون^(٣). وقد ذكرنا سابقاً تقييد المامقاني لتعريف السنّة بقيد «غير العادي»، وعلّقنا عليه هناك بأنه خلط بين موضوع البحث الأصولي في السنّة وبين نتائجه والآراء فيه، فلا نعيد، على أن الفعل العادي من شأنه إيفاءنا بحكم شرعي أحياناً، لا أقلّ من الإباحة.

٢. البدعة

يقابل مصطلح السنّة أحياناً مصطلح البدعة^(٤)، ويقصدون بالأخير ما أحدثه الناس

(١) انظر: طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي: ١٥.

(٢) راجع: ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير ٢: ٢٩٧؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٢١.

(٣) انظر: طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي: ١٥.

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٠؛ والمرداوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٢٤؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١١٥؛ ومحمد الخضري بك، أصول الفقه: ٢١٤؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٠٨؛ ومحمد كمال الدين إمام، أصول الفقه الإسلامي: ١٥١ - ١٥٤؛ وحزرة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث: ٣٠.

في الدين مما ليس منه، بحيث لا يكون من سنة النبي ﷺ.

وقد عرّف الشاطبي البدعة بأنها: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي (الطريقة) الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»^(١).

وعرّفها المحقق النراقي بتعريف يظهر منه مخالفته المشهور، حيث علّق على القول بأنها القيام بأمر بداعي أنه جزء من الشريعة فيما لا يكون جزءاً، واستبدل هذا التعريف بأنّ البدعة هي جعل أمرٍ ما شرعاً للغير لا للنفس^(٢).

ومن الواضح أن مفهوم السنة والبدعة صارا متقابلين في الثقافة الإسلامية السائدة، على أساس أن البدعة تأتي مخالفةً للسائد والجاري وما هو الطريقة القائمة.

٣.٤.٥. الخبر والحديث والأثر

يقول الشهيد الثاني: «الخبر والحديث: بمعنى، هو كلام يكون لنسبته خارج في أحد الأزمنة تطابقه أو لا، وهو أعمّ من أن يكون قول الرسول والإمام والصحابي والتابعي وغيرهم، وفي معناه فعلهم وتقريرهم، وقد ينحصّ الثاني بما جاء عن المعصوم، والأول بما جاء عن غيره، أو يجعل الثاني أعمّ مطلقاً»^(٣).

ويقول الشيخ البهائي: «الحديث: كلام يحكي قول المعصوم ﷺ أو فعله أو تقريره، وإطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم ﷺ تجوّز، وكذلك الأثر، والخبر يطلق تارةً على ما ورد عن غير المعصوم ﷺ من الصحابي والتابعي ونحوهما، وأخرى على ما يرادف الحديث، وهو الأكثر.. ولو قيل: الحديث قول المعصوم أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره لم يكن بعيداً»^(٤).

(١) الشاطبي، الاعتصام: ٥٥.

(٢) عوائد الأيام: ٣٢٥.

(٣) الشهيد الثاني، البداية في علم الدراية: ٢٨.

(٤) راجع: بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٢ - ٣، ونحوه في مشرق الشمس: ٢١ - ٢٤؛

وينصّ المامقاني على أن جمعاً من أصحابنا ذكروا أن الحديث في الاصطلاح هو: «ما يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره»^(١).

وعلى الصعيد السنّي، ذكروا أن السنّة ترادف الحديث عند المحدثين، ولفظ الحديث ينصرف في الغالب إلى ما صدر عن رسول الله بعد البعثة؛ وأن الخبر مرادف للحديث فيشملان المقطوع والموقوف والمرفوع، وميّز أيضاً بأن الحديث ما جاء عن النبي والخبر ما جاء عن غيره، أو قيل بكون النسبة هي العموم من وجه، وغير ذلك من الكلمات الكثيرة^(٢).

وذكر محمد جمال الدين القاسمي أن مصطلح الحديث والخبر والأثر مترادفة عند المحدثين^(٣).

والذي يبدو أن التعابير الثلاثة تحكي - على أبعد تقرير - عن السنة المنقولة لا السنة الواقعية؛ فتكون خارجة عن محلّ دراستنا.

٦. الحجية

ويقصد بها في علم الأصول ما يمكن أن يحتجّ به لمصلحة الذات أو ضدّ الغير بحيث تثبت عقاباً أو ترفعه لتثبت عذراً، وهذا ما يسمّيه علماء الأصول بالتنجيز والتعذير، فحجّية السنّة تعني - في الاصطلاح الأصولي - أن السنّة مما يمكن لو أفاد إلزاماً أن يدخل هذا الإلزام في عهدة المكلف وينجزه في حقه ليستحقّ العقوبة عليه على تقدير

وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٠ - ٨٥؛ وأحمد بن عبدالرضا البصري، فائق المقال في الحديث والرجال: ١٩ - ٢٠.

(١) المامقاني، مقياس الهداية ١: ٥٧.

(٢) للمزيد، انظر: الخطيب، أصول الحديث: ٢٧ - ٢٨؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ٣١ - ٣٢.

(٣) القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ٦١.

المخالفة، وكذا يمكن للسنة لو رخصت في شيء أن ترفع العقوبة فيه ويصبح الإنسان معذوراً.

إلا أن هذا الربط بين الحجية والسنة خاص بدائرة الأعمال مما يدخل فيه الثواب والعقاب، فيما السنة تتعدى هذا المستوى من المعطيات، فقد تجربنا عن خصائص النبات الفلاني وكيفية نموه، وهذا ما قد لا يتصل بعمل ما نقوم به، لهذا تدخل الحجية المنطقية بمعنى أن السنة هل هي مصدر معرفي مضمون الصواب ويمكن الاعتماد عليه في الكشف عن الواقع أم لا، بصرف النظر عن كون الواقع مما يتصل بدائرة العمل أم لا؟

وعليه فالحجية المقصودة في دراستنا هي الأعم من الحجية المنطقية والأصولية، وهذا تحوّل جذري.

المقصود بالسنة في عنوان هذه الدراسة

نقصد بالسنة في بحثنا هذا، جملة ما تستوعبه السنة الواقعية، أي كل ما يترقب أن يكون مرجعاً شرعياً أو معرفياً دينياً، علمياً كان أو عملياً، من مطلق ما صدر عن المعصوم أو من ألحق به، سواء صدق عليه عنوان الفعل أو القول أو التقرير أم لا، ضمن التعليقات المتقدمة على تعاريف السنة.

والهدف من دراسة السنة الواقعية تحديد مكانتها المعرفية والدينية في الفكر الإسلامي بتام أبعاده الشرعية وغيرها، ولا ينحصر تعريف السنة بالأعمال - كما ذكره بعض الباحثين - حيث رأى أن تعريف السنة بأنها قول المعصوم وفعله وتقريره يخرج المسائل العقائدية عن تحت عنوان السنة^(١)، ولم يتضح لنا وجه الخروج والإخراج، بعد أن كانت العقائديات مما يندرج - لا أقل - في قول النبي ﷺ كما أدرجت العقائد الدينية

(١) علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٥٠.

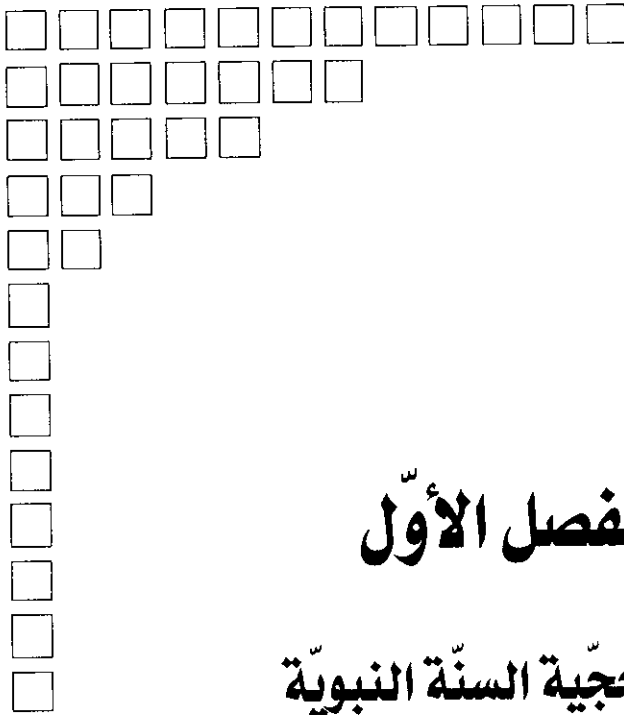
في القرآن الكريم، ولا نرى ذلك إلا انسياقاً للمصطلح الأصولي الذي هو نحت بشري لغرض خاص يعني الأصوليّ نفسه.

والهدف من دراسة السنّة هذه هو معرفة القيمة المعرفية والاعتبار التشريعي لها، وتحديد الموقف منها بوصفها مصدراً من مصادر الدين الإسلامي.

والملاحظة التي تسجّل على تعريفنا للسنّة هنا - بوصفها مادةً دراسية - هو أن هذا النطاق خارج عن دائرة أصول الفقه، بل هو أوسع منه، ما دام مختصاً بالفقه وشؤون التشريع.

والجواب عن هذه الملاحظة هو أننا بتنا على قناعة تامة، بأنّ ملفّ السنّة لا بدّ أن يدرس معرفياً ومرجعياً على مستوى الفكر الإسلامي، وأن طبيعة المرحلة العلمية تستدعي تكوين نظرية شاملة، قد لا تكون بأجمعها من شؤون الأصولي، إلا أن بعض الملفات العلمية غير قابلة للتجزئة، في بعض المراحل الفكرية على الأقل، فلا بدّ أن تكون للباحث أكثر من شخصية لتناولها على أساس إعادة رسم للخارطة المعرفية عموماً؛ وإلاّ فنحن نعارض بشدّة خلط العلوم ببعضها، لاسيما علم أصول الفقه.

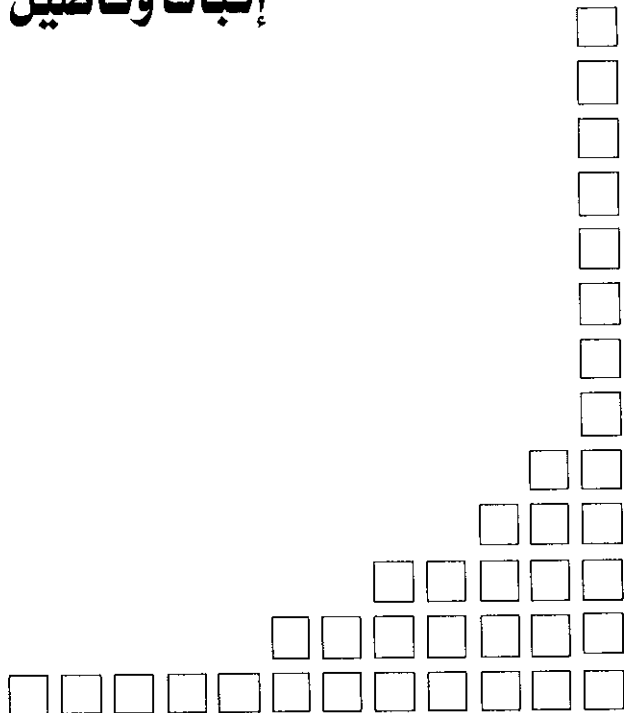
وتؤكد هنا أنه رغم ما نقول، إلا أنّ أغلب ما سيأتي معنا من مساهمات أصولية ينفع على الصعيدين: العلمي والعملي.



الفصل الأوّل

مبدأ حجّية السنّة النبويّة

إثبات وتأصيل

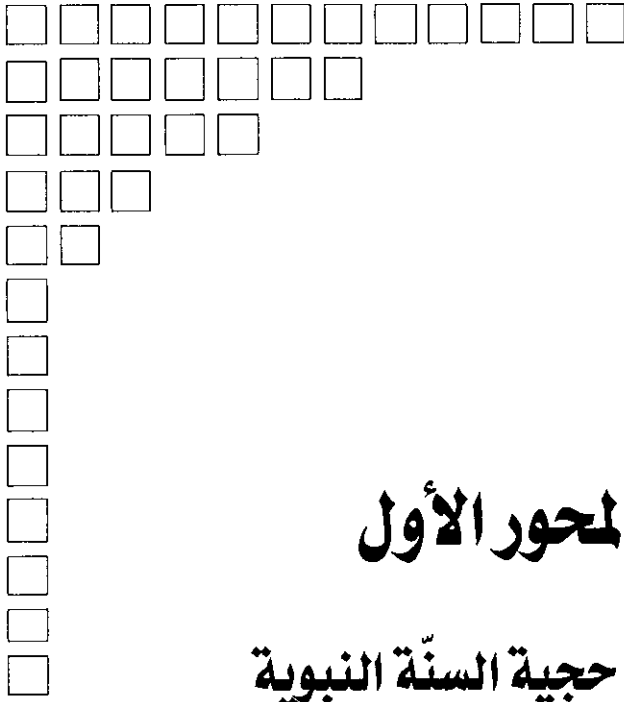


اكتسب موضوع أصل حجية السنّة أهميةً فائقةً في القرن الأخير بعد سجلات طويلة دارت حوله، وانقسام في الرأي بدا إزاءه، وقد شهدت الساحة السنّية جدلاً واسعاً، لا يُقاس به ما لحظناه في المشهد الشيعي؛ حيث لم يأخذ هذا الموضوع حيزاً كبيراً من الاهتمام، بل ظلّ جزءاً من الواضحات التي قلّمنا دخلت حيزَ تجديد النظر وإعادة القراءة، ولهذا الأمر أسباب عديدة لا تعيننا الساعة، إلا أنّ الذي نراه هو ضرورة إعادة قراءة موضوع السنّة اليوم على مستوى النطاق الإسلامي عموماً، بدءاً بالسنّة الواقعية، وصولاً حتى السنّة المنقولة المحكية.

بدورنا، سوف نعالج في هذا الفصل الأوّل مبدأ حجية السنّة الواقعية - أي واقع ما صدر عن النبيّ بقطع النظر عن السبيل الذي وصلنا، سواء كان تواتراً يفيد اليقين أو خبراً أحادياً لا يفيد سوى الظن حتى لو كان معتبراً - في ضوء النص القرآني والحديثي، وكذلك في ضوء المعطيات العقلية والعقلانية والتحليلية.

وتقتصر معالجات هذا الفصل على أساس ومبدأ حجية السنّة، لا مديات هذه الحجية ودائرتها ومساحتها، مثل الإطلاق الأزمني فيها وما يرتبط بتاريخية السنّة، أو غير ذلك.

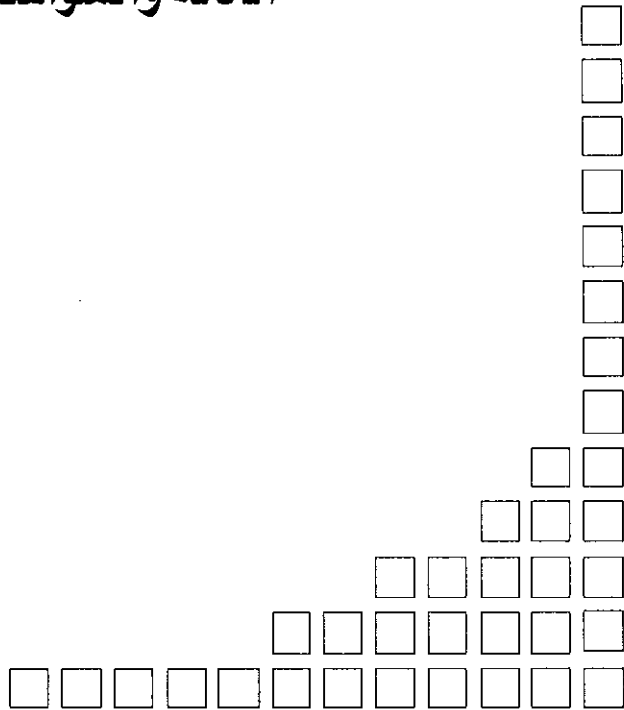
والبحث يقع في محورين: أحدهما في أدلّة الحجّية، وثانيهما في أدلّة عدم الحجية.



المحور الأول

نظرية حجية السنّة النبوية

الأدلة والشواهد



المنطلق الأيديولوجي في تأصيل حجية السنّة

برهان العصمة

عمدة براهين حجية السنّة التمسك بعصمة النبي محمد ﷺ، وفق ما ثبت في علم الكلام الإسلامي، فإنه إذا ثبتت العصمة عن الذنوب صغيرها وكبيرها، في التبليغ وغيره، في السرّ والعلن، عن الكذب وغيره، قبل البعثة وبعدها، عن الخطأ والعمد، والسهو والنسيان، وبطل مفهوم اجتهاد المعصوم بما يحتمل الخطأ عليه، فإن قوله وفعله وتقريره .. لا بدّ أن يكون - في الجملة على الأقل - حجةً بالبدهة^(١).

ولعلّ سعة مفهوم العصمة في الكلام الشيعي هو ما جعل البحث عن حجية السنّة الواقعية غير مهم ولا معتنى به شيعياً، على خلاف الحال في الكلام الأشعري والمعتزلي .. حيث يفتح مجال عدمها ولو في بعض الدوائر، مما يثير التساؤل حول حجية فعله وقوله ..

والظاهر أن نظرية العصمة إذا تمّت بهذا العرض العريض لا نقاش في أنها تنتج حجية السنّة، بعيداً عن البحث في مديات الحجية، والبحث في نظرية العصمة ودائرتها موكول إلى علم الكلام، فلا نخوض فيه، حيث طرحت هناك الكثير من النظريات عند علماء المسلمين تدور حول سعة عصمة النبي ﷺ، فذهب فريق إلى اختصاصها

(١) علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٥٠.

بالتبليغ على تفصيل هناك، فيما ذهب آخرون إلى شمولها لمطلق ما يصدر عن النبي بلا استثناء، كما تمّ إيجاد ربط مركز بين نظرية العصمة ونظرية العلم على تفاصيل موسعة تراجع في محالها.

والمقدار المتفق عليه بين المسلمين يقع حول عصمة النبي محمد ﷺ في شؤون التبليغ، بمعنى أنه معصوم فيما يبلغ عن الله سبحانه، وهذا يعني أنه إذا نسب شيئاً إلى الله فلا يكون في نسبه تلك أيّ كذب أو خطأ مستقرّ، فكّل ما ينسبه الرسول إلى الله فهو حجة بالاتفاق بمقتضى نبوّته وتصديقه وعصمته.

ويجب أن نشير إلى أننا سوف نتعامل مع الأدلة اللاحقة بقطع النظر عن نظرية العصمة لاسيما بالمعنى الإمامي، وهذا ضروري جداً لسلامة البحث ومنهجيته.

مدّيات العلاقة بين نظريتي: العصمة وحجية السنة

وثمة استفهام جاد هنا يدور حول أنه إذا تجاهلنا نظرية العصمة لاسيما بالمعنى الإمامي، كيف يمكن إثبات حجية السنة إذا؟! وهل يتصوّر كون سنة النبي ﷺ حجة مع فرض عدم عصمته؟!

وهذا السؤال هام وفي الوقت عينه حسّاس، وجوابنا عنه بالإيجاب، إننا نرى أنه قد وقع خلط بين حجية السنة وبين العصمة، وأنه حصل تصوّر بعدم انفكاكها، فقد استدلّ على العصمة في علم الكلام بحجية السنة، فيما استدلّ في أصول الفقه على حجية السنة من جهة أخرى بالعصمة، وهذا ارتباك منهجي يحتاج إلى تفكيك.

إذا أثبتت نظرية العصمة بدليل آخر غير حجية السنة، فلا إشكال في أنها تفضي إلى حجية السنة كما ذكرنا قبل قليل، إنما الكلام في أن حجية السنة هل يلازمها - ثبوتاً - تبني نظرية العصمة، بمعنى هل يمكن تصوّر حجية السنة مع عدم القول بنظرية العصمة، ومن ثم فلا تكون حجية القول أو الفعل أو التقرير دليلاً على العصمة أم لا؟ فإذا كان الجواب بالنفي، فدليل حجية السنة لا يثبت العصمة، أما إذا كان بالإيجاب

فالدليل الدال على حجية السنّة يصلح بالمآل دليلاً على العصمة.

والجواب: نعم، لا ملازمة من هذه الناحية على المستوى الثبوتي، فإن حجية النبي في سلوكه قد تنطلق من أن غالبية أفعاله وأقواله مطابقة للشريعة، فتجعل لها الحجية على أساس غلبة إصابتها للواقع، تماماً كما هي الحال في المبررات النظرية التي وضعها الأصوليون لحجية الظن وخبر الواحد، فما دامت هذه المبررات معقولةً في نقل الخبر واعتماد الظن، فما هو الذي يمنعها في نفس الفعل أو القول النبوي ما دام كذلك طريقاً لمعرفة الحكم الشرعي؟ ولا فرق في ذلك بين الاثنين.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كانت الظنون ممكنة الحجية على أساس غلبة إصابتها للواقع، مهما فسّرنا الحجية وأنها المصلحة السلوكية، أو جعل الطريقة والعلمية، أو التزام الحفظي.. فلماذا لا تكون سنّة النبي حجةً على الأساس نفسه؟! غاية الأمر أن الواقع في الصورة الأولى يتصوّر عادةً متمثلاً في السنّة الشريفة، فيما الواقع في الصورة الثانية يكون هو القول والحكم الإلهي، وتكون السنّة هي الطريق إليه، كما كان الظن طريقاً للسنّة، فما هو الذي يميّز بين الحالتين حينئذ؟

قد يقال: إن عدم عصمة النبي معناه إمكان كذبه في رسالته، وكذلك إمكان كذبه في نقل أحكام الدين، فلعلّه يكذب في كلّ هذه الأحكام، فكيف يمكن الاعتماد على قوله حينئذ؟!

والجواب: إن المقصود بنفي العصمة هنا نفي العصمة في غير تبليغ القرآن وأساس الديانة أو ادعاء النبوة، فهذه الحالات لا تثبت حجية السنّة، بل الذي نريد من العصمة هو ما يثبت حجية السنّة، وهو غير هذه الموارد التي تثبت أصل الدين وأساس النبوة، فهذه الموارد نفترض ثبوتها، ولا نناقش فيها الآن.

كما أن القول بعدم لزوم العصمة أو ثبوتها للنبي لا يعني بالضرورة كونه كاذباً عاصياً مطلقاً، وكأن بعضهم يتصوّر أن نفي العصمة يلازم صدور كلّ شيء منه وهو قبيح، مع أنه إنما يلازم - على أبعد تقدير - إمكان صدور هذه الأشياء القبيحة،

والإمكان لا يساوق الوقوع، بل يتساوى في نسبته إلى الوقوع وعدمه، وأما ترجيح عدم الوقوع حتى يحصل الظن الغالب بالواقع فهو ما ثبت لدى المسلمين جميعاً من عدالته وتقواه وإيانه، فهذه أمور ثابتة حتى لو لم نقل بالعصمة، ومع ثبوتها يحصل الظن، وإلا كيف حصل الظن من خبر الواحد الثقة؟!

نعم، اتصاف السنة النبوية أنها في غالبها مطابقة للواقع لا يكفي لوحده في إثبات الحجية، لكنه يبرر ثبوتها على تقديره، فلا مشكلة على الصعيد الثبوتي الإمكان، إنما على إثبات الحجية على هذا التقدير ووقوعها، والنتيجة أن نظرية حجية السنة ليست بحاجة - ثبوتاً - لنظرية العصمة، وإن كانت نظرية العصمة - لو تمت - أقوى دليل على حجية السنة.

وينتج عن ذلك:

أولاً: إن نظرية السنة ليست بحاجة - ثبوتاً - إلى نظرية العصمة.

ثانياً: إن نظرية العصمة - إذا تمت - تكون من أقوى الأدلة على حجية السنة.

ثالثاً: إن ما فعله الأصوليون من الاستدلال على حجية السنة بالعصمة كان عملاً صائباً وموفقاً، ولهذا وجدنا لهم في قضية العصمة أبحاثاً بدوا فيها وكأنهم متكلمون كما يظهر من مراجعة مصنفاتهم^(١). على خلاف ما فعله المتكلمون، إذ انتقلوا من حجية السنة إلى العصمة، ولا ملازمة عبر هذا الطريق، بل هو مستبطن للدور على تقدير كون دليل حجية السنة هو برهان العصمة، وعدم وجود ملازمة على تقدير كون دليل الحجية أمراً آخر كآيات القرآنية.

(١) انظر - على سبيل المثال - : الإبهام ٢: ٢٦٣ - ٢٦٤؛ وتشنيف المسامع ١: ٤٤٦ - ٤٤٧؛ والآيات

البيئات ٣: ٢٢٤ - ٢٢٩ (ومعه شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي)؛ وإرشاد الفحول ١:

١٩٠ - ١٩٧؛ والتحبير شرح التحرير ٣: ١٤٣٦ - ١٤٥٣؛ والبرهان ١: ١٨١ - ١٨٢؛

والتلخيص ٢: ٢٢٥ - ٢٢٩؛ ونفائس الأصول ٣: ١٥٨ - ١٦١؛ والتقرير والتحبير ٢: ٢٩٧ -

٢٩٩؛ وحجية السنة: ٨٧ - ٢٣٩.

رابعاً: بناءً عليه، فالبحث في أدلة حجية السنة غير دليل العصمة، مفيد ومنتج لمن لم يؤمن بالعصمة أو حتى من آمن بها ضمن بعض التفاصيل، وسيظهر لاحقاً، فما ذكره الإمامان ابن الهمام (٨٦١هـ) وابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) - كما يظهر من كلامهما - من توقّف حجية السنة - لا أقل الفعلية - على العصمة^(١)، في غير محلّه.

(١) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٤٥ - ١٤٦؛ والمرداوي الحنبلي، التنجير شرح التحرير في أصول الفقه ٣: ١٤٣٦؛ والزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع ١: ٤٤٦ - ٤٤٩؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢٢.

التأسيس القرآني لنظرية حجية السنة النبوية

تهديد

يمثل القرآن الكريم في مصادر المعرفة الإسلامية ركناً أساسياً في منظومة المعرفة الدينية، وإذا تخطينا المعطيات العقلية التي تثار حول نظرية العصمة، سنجد أنفسنا أمام القرآن لكي ننظر فيه، حيث يفترض - إذا كان يؤسس للأحكام لتذهب التفاصيل ناحية مصدر معرفي - أن يرشد إلى المصادر المعرفية الأخرى، لاسيما عندما لا يكون هناك وضوح في مصدريتها.

وبصرف النظر عن هذا الأمر ومدى انطباقه على ما نحن فيه، يفترض الرجوع لنص الكتاب لمعرفة هل يدلنا على حجية سنة النبي محمد ﷺ أم لا؟ وإذا فتشنا في الدراسات التراثية الإسلامية والمعاصرة سنجد أنه استدلل في الموروث الإسلامي بمجموعات من الآيات القرآنية على حجية سنة النبي ﷺ، ولا بد لنا من استعراض هذه المجموعات لمعرفة مدى دلالتها على تأصيل حجية سنة النبي، وهذه المجموعات هي:

١. آيات الدعوة للإيمان والتصديق بالرسالة

المجموعة الأولى من مجموعات الآيات ما دلّ على لزوم الإيمان به ﷺ، على أساس

أن الإيمان بالرسول معناه التصديق به والإذعان برسالته، وبها جاء به من عند الله، سواء جاء في الكتاب أم لا، ولا أقل من أن عدم اتباعه ينافي الإيمان به والتصديق.
ومن هذه الآيات:

أ- ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن: ٨).

ب - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦).

ج - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

د - ﴿وَمَن لَّمْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ (الفتح: ١٣).

هـ - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (النور: ٦٢).

و - ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفتح: ٨ - ٩).

ز - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات: ١٥).

ح - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ (النساء: ٦١).

ط - ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ٩١).

ومنطلق اعتبار هذه الآية مفيدة لحجية السنة أن النصيحة للرسول تعني دعمه

والتصديق به وطاعته في أمره ونهيه، كما ذكره بعضهم^(١).
 ي - ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.. ﴾ (النور: ٤٧ - ٥١).

إلى غيرها من الآيات مما يشترك معها في مضمون لزوم الإيثار والتصديق^(٢)، فإن مفادها يعني أنه لا بد من الإيثار بكل ما جاء النبي به وبكل ما قاله، وإلا لا يكون التصديق تاماً ولا الإيثار كاملاً، ومن الواضح أن إطلاق لزوم الإيثار والتصديق معناه الأخذ بكل ما صدر عنه ﷺ وهذا ما يثبت حجية سنته، وهو المطلوب.

لكن الصحيح أن هذه المجموعة من الآيات لا تدل على حجية السنة، إذ أقصى ما تبين لزوم تصديق الرسول في دعواه الرسالة وأن ما جاءهم به من أمرها وأمر القرآن صحيح صائب، ليس بالهذيان ولا بالخطأ.. وهذا المقدار مما قاله الرسول لا خلاف بين مسلم وآخر قط فيه، فهو من أوليات الإسلام، إنما الكلام في أن غيره هل يجب أخذه منه مثل التشريعات وغيرها أم لا؟

ودعوى شمول الآيات لذلك بعيد، لظهورها في مبدأ تصديق النبي في أمر رسالته، فإذا قيل: إنها تدل على حجية السنة بهذا المقدار فلا بأس، لكنه ليس مما ينفذ أو يقع محلاً لتنازع، لا أصولي ولا غيره.

(١) انظر: التقرير والتحبير في علم الأصول ٢: ٢٩٧.

(٢) انظر: القاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٣؛ وعبدالحق، حجية السنة: ٢٩٣؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٣٦ - ٣٧.

وما ذكره أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) وغيره لحجية السنة من التمسك بالمعجزة^(١) من هذا النوع أيضاً، فهي تدلّ على أساس نبوته لا غير، فقد حصل تداخل بين المفاهيم والمقولات هنا. وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذه المجموعة القرآنية الأولى على حجية السنة غير صحيح.

٢. آيات تفسيرية السنة، أو كون السنة مفسرة للكتاب

الفئة الثانية من الآيات المشرعة لحجية السنة مجموعة الآيات التي تفيد كون السنة مفسراً للقرآن، وأن رسول الله ﷺ يشرح بها القرآن الكريم، وهذه الآيات هي:

أ - ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

ب - ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٦٤).

فالآيتان دالتان على أن وظيفة الرسول شرح القرآن وبيانه وإيضاحه، وهذا ما لا يكون إلا عبر السنة، إذ كيف يقوم النبي ﷺ بهذه المهمة دون أن يستخدم سنته الشريفة؟! فلا مجال إلا لجعل سنته حجة كفي يتحقق البيان والتبيين^(٢).

(١) راجع: الشافعي، الرسالة: ٦٩ - ٧١، ٧٣؛ والغزالي، المستصفى ١: ٣٨٤؛ والطوفي، البلبل في أصول الفقه: ٣٣؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١٠٦ - ١٠٧؛ وعبد الخالق، حجية السنة: ٢٩١ - ٢٩٥؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦.

(٢) انظر: ابن حزم، الأحكام ١: ٩٥؛ والطبرسي، مجمع البيان ٤: ٤٩؛ والشاطبي، الموافقات ٣: ٢٧٤، ٣٠٠، و ٤: ٣٩٦؛ وابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول: ٤٤؛ وعبد الخالق، حجية السنة: ٢٩٥ - ٢٩٦؛ وقاسم أحمد، إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن: ٨١ - ٨٢؛ ومحمد كمال الدين إمام، أصول الفقه الإسلامي: ١٥٥ - ١٥٦؛ وأبا يعقوب الوردجاني، العدل

ويمكن تسجيل ملاحظات ناقدة على هذا الاستدلال هنا، وهي:
 أولاً: الاستشكال في كون المراد من «تبيين» ما هو غير بيان القرآن وإظهاره مقابل إخفائه، بمعنى أن يكون المراد أننا أنزلنا إليك الكتاب لتبينه للناس، فإن في بيانه لهم الهدى والرحمة، ولا دليل على أن المراد بالبيان أمر آخر وراء إبداء القرآن للناس، أو شرح القرآن نفسه، فإن إبداء القرآن وذكره للناس بيان له بما للكلمة من معنى، إذ لو لم يذكر النبي القرآن للناس واحتفظ بالوحي لنفسه لا يكون قد بين القرآن وكشف عنه، بل لظل القرآن مستوراً في قلبه، وإظهار القرآن مهمة عظيمة ومسؤولية جسيمة، يفهم ذلك من تفرغ القرآن بعض علماء بني إسرائيل في أنهم كانوا يخفون ما أنزله الله تعالى ويكتمونه، وقد وردت آيات عديدة تنهي عن ذلك أشدّ النهي.

يضاف إلى ذلك أن الله تعالى وصف القرآن بأنه يبين ما اختلف فيه الناس فقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصِّلُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل: ٧٦)، فالقرآن يصلح بياناً لما اختلف فيه الناس، كما وصف في القرآن بأنه هدى ورحمة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٥٢)، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ (لقمان: ٢ - ٣)، فالأوصاف الواردة في الآية الثانية كلها ورد مثلها في القرآن في حق القرآن نفسه^(١).

ثانياً: إنه لو تمّ هذا الدليل فلا يثبت مثل السنة المؤسسة لما هو غير موجود في القرآن، أو مثل فعل النبي أو تقريره، لأن صدق الشرح عليه غير عرفي، فيحتاج إلى قرينة، إذ العرف لا يفهم من فعل النبي فكرة التبيين إلا إذا احتفّ الفعل بشاهد ما، وليس هناك إلا أنسنا الذهني بأن كل تصرفات النبي شرحٌ للدين، وهو محلّ الكلام هنا

والإنصاف: ٤٧؛ وسلفيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٣ - ٧٤.

(١) انظر: الأنعام: ١٥٧؛ والأعراف: ٢٠٣؛ ويوسف: ١١١؛ والنحل: ٨٩.

الساعة، بعد التنازل - عملاً - عن نظرية العصمة، إذ لو دخلنا هذا البحث على أساس أن فعل النبي وكلّ أقواله شرحٌ للدين لما كان معنى للبحث نفسه؛ لأن أساس البحث سوف يكون هو النتيجة عينها حينئذ.

وبصياغةٍ أخرى: لا بد أن يسمّى ما يصدر عن النبي بياناً للقرآن، والسنة المؤسسة لا يمكن أن تسمّى بياناً له، إذ ماذا تبيّن فيه حتى تكون بياناً له بعد أن كانت مؤسسة بمعنى إنشائها أحكاماً لا وجود لها فيه؟! وطبعاً هذا بناءً على هذا المعنى للتأسيس وستأتي المعاني المحتملة.

ومن الممكن أن يخطر في بال القارئ للآية الأولى أنها لا تريد أن تجعل وظيفة النبي بيان القرآن، بل بيان ما نزل إليه؛ لأنها تقول: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وعنوان «ما نزل إليهم» لا ينحصر بالقرآن، فتكون وظيفة النبي شرح وإبداء كلّ ما نزل من الوحي، سواء كان قرآناً أو لم يكن، فلماذا ترفضون السنة المؤسسة باعتبارها لا تسمّى شرحاً للقرآن مع أن الآية صريحة في أن وظيفة النبي شرح ما نزل إليه، ولا دليل يخصّص ما نزل إليه بالقرآن الكريم؟!

إلا أن هذا التصوّر ملتبس في فهمه للآية من وجهة نظرنا؛ ذلك أن الآية إذا لم تكن واضحة في أن ما نزل قصد به القرآن بقرينة الصدر، فهي غير واضحة أبداً في أن المراد أمراً آخر غير القرآن، فصحيح أن الآية تجعل وظيفة النبي بيان ما نزل، لكنها لا تحدّد لنا ما هو هذا الذي نزل عليه، وحيث نعرف أنّ ما نزل عليه القرآن الكريم، إذ فلا يوجد ما يؤكّد نزول غيره أبداً، فهذا الكلام معناه افتراض مسبق بكون السنة المؤسسة جزءاً مما نزل على النبي، مع أن هذا هو الذي نريد أن نبرهن عليه، فكيف يفرض أمراً مسلماً في دائرة البحث العلمي؟! وعلى أية حال، نوكل تفصيلات مسألة السنة المستقلة عن القرآن للأبحاث القادمة حيث سنخصّص دراسة مستقلة في هذا المجال.

وقد حاول بعضهم ردّ الاستدلال بهذه الفئة من الآيات من خلال أنه لم يُؤثر نصّ تفسيري كامل عن رسول الله ﷺ، ومعنى ذلك أنه لم يتصدّد الرسول لشرح القرآن، بل كانت العرب تفهم هذا النص دون أن يعقد النبي جلسات توضيح لهم، وهذا ما يدلّ

على أن اعتبار النبي مفسراً للقرآن أمرٌ لا دليل عليه^(١).

إلا أن هذا الكلام - الذي طوّرناه بصيغتنا - يمكن تسجيل ملاحظات عليه: أولاً: إن عدم وصول نصوص تفسيرية كاملة لتمام النص القرآني لا يعني أنه لم تصدر مثل هذه النصوص، فلعلّ النبي كان يشرحها لكنها لم تصل بتامها، وما أكثر ما ضاع بمرور الأيام؛ فالحجم الذي وصلنا لا يعبر عن تمام ما صدر عنه. ثانياً: إن اعتبار النبي ﷺ شارحاً للقرآن لا يُشترط فيه شرحه لتمام آياته، فإن شرح ما يحتاج إلى شرح، وبيان بعض النقاط الغامضة فيه، بحيث يغدو النبي مرجعاً للمسلمين عندما يتعمّد عليهم الأمر في فهم آية أو مقارنة آيتين.. ذلك كلّه مما يصحّ معه أن يكون شارحاً ومبيناً، وليس من الضروري أن نُسقط شخصية المفسّر المعاصر اليوم أو اللاحق لعصر النص على افتراض كون النبي مفسراً، بحيث نلزمه بكتابة تفسيرٍ كامل للقرآن الكريم.

ثالثاً: لا يُشترط في صدق التبيين تناول النص القرآني بالتحليل والتفكيك، فإن شرح الصلاة وكيفيتها الأساسية يصحّ أن يكون بياناً للقرآن، فكأن القرآن أمر بالصلاة، ثم جاء النبي، وفسّر لنا الصلاة القرآنية، وهذا مما يصحّ أن يسمّى بياناً أو شرحاً وبسطاً للقرآن، نعم التفاصيل الفقهية قد لا يصدق عليها ذلك، كما أن التخصيص أو التقييد قد لا يصدق عليهما - في بعض الحالات على الأقل - مفهوم الشرح والبيان، وهذا بحثٌ آخر ندرسه في حجية السنّة المؤسّسة إن شاء الله تعالى. وبهذا يتبيّن أن هذه المجموعة الثانية من الآيات المستدلّ بها على حجية السنّة غير تامّة أيضاً.

٣. آيات وظائف النبي ودلائل مدحه

المجموعة الثالثة من الآيات ما دلّ على مدح النبي ﷺ في خلقه وأعماله و... أو على

(١) قاسم أحمد، العودة إلى القرآن: ٨٢؛ وعلي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٩٤.

تكليفه بمحاسن الأعمال، وهي آيات عديدة:

أ - ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ * وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ تَمْنُونٍ * وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٢ - ٤).

ب - ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (النمل: ٧٩).

ج - ﴿إِنَّكَ لِمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (يس: ٣ - ٤).

د - ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٢ - ٥٣).

هـ - ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المؤمنون: ٧٣).

و - ﴿.. فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا...﴾ (المائدة: ٤٨ - ٤٩).

ز - ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧).

ح - ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: ١٠٨).

ط - ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ١ - ٢).

ي - ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦).

ك - ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
(الجنانية: ١٨).

إلى غيرها من الآيات الكريمة الواردة في هذا السياق.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنها ذكرت مجموعة وظائف للنبي وأوامر وجهت إليه، وإذا رصدناها وجدناها التوكل على الله، والهداية إلى الصراط المستقيم، والدعوة إليه، والحكم بين الناس بما أنزل الله، وعدم اتباع أهواء الكافرين، وإبلاغ ما أنزل إليه، والدعوة إلى الله، وتقوى الله، وعدم طاعة الكافرين والمنافقين، وأنه على شريعة من الأمر و.. وبضم هذه الآيات إلى بعضها يفهم أن النبي هو معيار الهداية والرشاد، ولا معنى لذلك كله إذا لم تكن سنته حجة على المسلمين.

هذا مضافاً إلى نعته بأنه ليس بمشرك، وأنه على خلقٍ عظيم، مما يعزز مكانته، وأنه القدوة التي تُتخذى^(١).

إلا أن الاستدلال بهذه الطائفة ربما يواجه بعض المشاكل، منها:

أولاً: إن مدحه بالخلق العظيم أو الهداية، لا يعني حجية سنته، لا عقلاً، ولا عرفاً، ولا دلالة، بل يعني أنه بحسب حياته العامة هو في الأغلب منضبط على صراط الحق، وأنه متمتع بخلق رفيع، وشاهد ذلك أنك لا تجد حزازة من وصف شخص بأنه صاحب خلقٍ سامٍ دون أن تضطرّ إلى تبني، لا عصمته ولا أنه معيار للآخرين مطلقاً في قوله وفعله وتقديره.

فالإنصاف أن مثل هذه الأوصاف التي تُطلق على الإنسان إنما تلاحظ بحسب الحالة الغالبة عليه عادةً، ولا يُشترط في وصفه بها كونه متصفاً بها على الدوام، حتى يكون معياراً في حركاته وسكناته، كما لا تدلّ على جعله معياراً ابتداءً أيضاً.
نعم، الآية تدلّ على سلامة الخطوط العامة في حياته والعناوين العامة في سلوكه، لا

(١) انظر: الشافعي، الرسالة: ٧٦-٧٧، ٧٨-٧٩؛ والنووي، رياض الصالحين: ١٣٤.

جزئيات الأفعال والأقوال، وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة إن شاء الله تعالى عند الحديث عن آية التأسّي.

ثانياً: إن المدح بالخلق الرفيع لو دلّ فإنما يدلّ على كون فعله العمدي منزهاً عن المعصية أو الانحراف، إلا أن ذلك لا يمنع الخطأ عليه في التقدير، إذ لا ربط بين العلم والخلق عرفاً وعقلاً وعقلاً، فمن الممكن لصاحب الخلق أن يخطأ في نقله أو فعله أو تقريره للأمر، دون أن يחדش ذلك بسماته الخلقية، وهذا ما يلغي فرضية لزوم معيارية سنته، نعم يمكن جعل الحجية لها مع ذلك، كما أشرنا، لكن الكلام هنا إثباتي لا ثبوتي.

ثالثاً: إنّ توجيه أوامر إلى الرسول، كالطلب منه أن يتوكّل على الله، أو يتق الله، أو ما شابه ذلك، لا يدلّ على أنه يلتزم به دائماً، فإن مادة الأمر وصيغته من الإنشاءات التي لا تدلّ على وقوع ما تُنشئه أو عدم وقوعه، ومعه فلا بدّ لتأكيد وقوعه من شاهد يُستقدم من خارج الآية.

قد يقال: إن هذا الشاهد الخارجي موجود، وهو أن المخاطب بهذه الأوامر هو الرسول ﷺ الذي نستبعد عدم عمله بمثل هذه الأوامر القرآنية، ومعه فنستدلّ بذلك على حجية سنته، من خلال التزامه بمضمون الطلب القرآني.

إلا أن ذلك يمكن أن يجاب عنه بأن مشكلة البحث حول السنة تكمن - عادةً - في الإسقاط اللاواعي لنظرية العصمة، فيما المطلوب منا لدى دراسة هذه الأدلة تجاوز هذه النظرية خارج إطار تبليغ القرآن وادّعاء النبوة، وإذا حصل ذلك فلا يمكننا الجزم - لو بقينا نحن والآيات - بأن المخاطب بها قد طبّقها بحذافيرها دائماً في حياته، وأنه غدا من المستحيل عقلاً أو عادةً صدور منافيتها عنه، فلا يمكنها أن تكون دليلاً إلزامياً على حجية سنته، مضافاً إلى أن هذا اللسان ليس لسان جعل الحجية، فدالتها لا بدّ أن تكون بالالتزام.

بل يمكن القول أيضاً بأن هناك العشرات من النصوص القرآنية التي توجّه أوامر للمؤمنين في تلك الحقبة، بل وتمدحهم كثيراً، من المهاجرين والأنصار، أفهل يقال بأنها

تدلّ على حجية سنتهم؟! هل أن وصفهم بأنهم ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ أو غيره يدلّ على حجية سنتهم؟! فلولا مركزية عصمة النبي لما فهم أحدٌ من هذه الآيات دلالةً على تأسيس مصدر جديد في الدين، هو السنة النبوية.

رابعاً: إن وصف النبيّ أنه يهدي إلى صراطٍ مستقيم أو يدعو إلى ذلك لا يدلّ على حجية السنة؛ لأن السنة النبوية حتى لو لم تكن حجةً سيكون الرسول هادياً إلى الصراط المستقيم، فإنّ دعوته للناس إلى التوحيد .. وتلاوته القرآن ودعوته لهم إليه هو أهم مظاهر الدعوة إلى الحق وإلى صراط مستقيم، فهذا المقدار المؤكّد في حقّ النبي يشبع حيثية هذه الأوصاف المأخوذة في هذه الآيات الكريمة، وتكرار النبي بلغته مضمون الآيات في الخطوط الدينية الكبرى ليس حجياً لسنته، فهذا حاله كحال من يقرأ نصاً ثم يعيد صياغته بلغةٍ أخرى.

والذي نخرج به من مجموع ما تقدّم أن هذه المجموعة من الآيات تعطي حجيةً للخطوط العامة في حياة النبي، وهو أمرٌ يمكن أخذه من القرآن والعقل، أما الجزئيات وتفصيل الأقوال والأفعال فهذا ما لا تفيده هذه الطائفة إذا بقينا معها وحدها.

٤. آيات وحيية السنة، أو الآيات الدالّة على أنّ السنة وحي

المجموعة الرابعة من الآيات ما دلّ على أن ما أتى به النبي ﷺ إنما هو وحي من الله تعالى، وأنه غير قادرٍ على أن يأتي بما هو من عنده:

أ- ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤)^(١).

(١) يستفاد هذا الاستدلال بالآية الكريمة من: العلامة الحلي، منتهى المطلب ٣: ٣٧، و ٤: ٤٢٩؛ ونهاية الأحكام ١: ٤١١؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٥: ٤٢٢ و ٤٠: ٤٥؛ والسيد مصطفى الحميني، ثلاث رسائل، ولاية الفقيه: ٨؛ والسيد علي الشهرستاني، وضوء النبي ٢: ١٣؛ وابن حزم، المحلّى ١١: ١٦٧؛ والأحكام ١: ٨٧، و ٢: ١٦٢ - ١٦٣، ١٩٨، ٢٠٧، ٤٢٧، و ٦: ٧٧٦، ٨١٠؛ وابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول: ٤٤؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ٥٩؛

ب - ﴿فَلَا أُفْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلَ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٣٨-٤٧).

وهذه المجموعة من النصوص القرآنية تجعل كل ما ينطق به الرسول من وحي الله تعالى، وأنه لا يقدر على أن يأتي بأقاويل من عنده يتقوّلها على الله سبحانه، وهذا يدل على أن ما يقوله حجةٌ وسنةٌ متبعة^(١).

وقد يُتوقف في دلالة هذه المجموعة من وجوه:

أولاً: إن آيات سورة النجم قد وقعت في سياق مخاطبة المشركين الذين يكذبون النبي ﷺ في دعواه النبوة والقرآن، بقرينة «صاحبكم» و«ضلّ»، كما أن تكملة الآيات تشير إلى جبرئيل عليه السلام الذي ارتبط اسمه بنزول الوحي القرآني لا مطلق ما حصل عليه النبي من معلومات من عند الله تعالى، وهاتان القرئتان تصلحان معاً مقيداً لإطلاق «هو» في الآية، ولا أقل من أنها تمنعنا عن الأخذ بالإطلاق فيها، وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى ذلك آخذاً بعين الاعتبار القرينة الأولى^(٢)، بل إن الآيات نظراً لمكيتها

والمجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٣٠٩، و١٧: ١٠٨، وشرف الدين، المراجعات: ٣٥٦؛ ومحمد رضا المظفر، السقيفة: ١٧٣؛ والسمعاني، أدب الإملاء والاستملاء: ٩؛ والطبرسي، مجمع البيان: ٥: ١٦٧، و٩: ٢٨٨؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٠٩؛ والفصول في الأصول ٢: ٣٤٤؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٦٤؛ والشوكاني، فتح القدير ٥: ١٠٥؛ والسرخسي، الأصول ٢: ٧٢، ٩١، ٩٧، ١٢٠؛ والغزالي، المستصفى ١: ٣٨٤؛ والنووي، رياض الصالحين: ١٣٤؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦.

(١) راجع: ابن حزم الظاهري، الإحكام ١: ٩٥، و٤: ٤٦٣؛ والغزالي، المستصفى ١: ٣٨٤؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١٠٦.

(٢) الطباطبائي، الميزان ١٩: ٢٧٠؛ وقد جزم محمد شحرور بذلك، فانظر له: الكتاب والقرآن:

تدور حول الإشكالية التي كانت قائمة في تلك المرحلة وليست أفعال النبي وحجيتها، بل صدقية النبوة والقرآن، كما ذكر ذلك الدكتور محمد شحرور^(١).

وبعبارة أخرى إننا نشك في «هو» هل هي راجعة إلى المقدر في الآية السابقة عليها، أم أنها راجعة إلى القرآن لهذه القرائن؟ ومعه نأخذ بالمتيقن وهو الثاني؛ انطلاقاً من وجود ما يمنع عن التمسك بالإطلاق، وإن لم يصلح مقيداً اصطلاحاً، فهي أشبه بما سمّاه المحقق الخراساني (١٣٢٩هـ) بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، والذي اعتبره مانعاً عن انعقاد الإطلاق، جاعلاً عدمه أحد مقدمات الحكمة^(٢).

ولعله انطلاقاً من هذه الملاحظات أو غيرها وجدنا من فسر الآيات من سورة النجم على أنها تتحدث عن القرآن دون إشارة إلى وحي غيره، مثل الشيخ الطوسي في التبيان^(٣)، وإن كان عدد من مال إلى هذا التفسير قليلاً فيما بدا لنا.

ثانياً: إن سياق الآية الثانية من آيات هذه المجموعة ظاهرٌ في الاختصاص بالقرآن الكريم، بقريته ما سبق موضع الشاهد، حيث كان الحديث عن القرآن الكريم، ولا أقل من عدم الاطمئنان للتعميم، نتيجة هذا السياق، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق لغير النص القرآني.

وهذا الإيراد قد يجاب عنه بأن الآية موضع الشاهد: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا...﴾ وإن جاءت ضمن هذا السياق، إلا أنها مسوقة لبيان قاعدة عامة، فكأن الآيات السابقة كانت تتحدث عن القرآن بقريته الحديث عن الشعر، وأنه تنزيل من رب العالمين، ثم جاءت الآيات اللاحقة لتؤكد صدق النبي ﷺ في أمر القرآن، عبر بيان مبدأ إلهي عام،

٥٤٥؛ ولاحظ: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ: ٥٧.

(١) شحرور، الكتاب والقرآن: ٥٤٥.

(٢) الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٣) الطوسي، التبيان ٩: ٤٢٢.

يقضي بمعاقة النبي عند ادّعائه على الله تعالى كذباً، فيكون ذلك بياناً لكبرى عامة وقاعدة كلية معلّلة لتأكيد الصغرى التي وقع السياق لصالحها.

وهذا الجواب غير بعيد عن سياق الآيات المذكورة، غير أنه إنما يفيد فيما إذا قال النبي ﷺ وادّعى أنه من عند الله تعالى، لا فيما إذا سكت عن شيء أو فعل شيئاً أو أمر بشيء أو قال شيئاً ليست فيه أية إشارة إلى أنه ينقله عن الله تعالى، والذي يؤكّد ذلك تعبير: «تقول علينا» أي قال قولاً نسبته إلينا، ففي غير هذه الحالة لا يكون ما صدر عنه مشمولاً للآية الكريمة، فيكون الاستدلال أخصّ بكثير من المدّعى؛ لأن أكثر الأقوال والأفعال والإقرارات قد لا تحوي ظهوراً خاصاً في هذه النسبة، وأول الكلام وجود ظهور عام في ذلك.

نعم، ثمة ملاحظة أخرى ترد هنا، وهي أنّ صدق التّقول على الله تعالى إنما يكون مع العمد لا مع الخطأ في التفسير والاجتهاد، فعندما يقول النبي: سأحكم بينكم بكتاب الله، ثم يصدر حكماً لا نراه موجوداً في الكتاب، وفسرنا مراده بالكتاب بأنّه القرآن الكريم، أو ينسب أمراً إلى الله تعالى ويكون قد استقاه - في واقع الحال - من اجتهاده في النصّ القرآني، ولا يكون اجتهاده مصيباً، فهنا يحتمل عدم اندراج ذلك في التّقول أو الكذب على الله تعالى؛ لأنه من الممكن أن يكون اجتهاد في تفسير القرآن بهذا المعنى دون أن يبدو لنا وجه اجتهاده، أو اجتهاد ولم يكن مصيباً، وهذا لا يصحّ تقوُّلاً، وإلا لزم أن يكون اجتهاد المجتهدين قاطبةً تقوُّلاً وافتراءً على الله في حالات الخطأ، ومن الواضح عدم صحّة ذلك إطلاقاً، لا عرفاً ولا على مستوى الذوق المتشرعي.

إذن، فمفهوم التّقول الثابت بدليل الكتاب لا يشمل هذه الصورة وأمثالها مما يظهر أو يحتمل احتمالاً عقلائياً أنه راجع إلى اجتهاد النبي في النص، وكلّما استبعدنا هذا الاحتمال كلّما سرى دليل التّقول ليثبت حجية السنّة التي تنسب أمراً إلى الله تعالى.

وهذا كلّه يعني أنّ دليل عدم تقوُّل النبي على الله تعالى إنما يثبت حجية السنّة بمعونة دليل العصمة في التبليغ، وأنّه في تبليغ الأحكام - بالمعنى الذي يشمل تلقّيها وعرضها

معاً - لا بدّ أن يكون معصوماً، ولولا دليل العصمة لا نستطيع في حال نسبة الرسول لله أمراً أن نأخذ به بوصفه حكماً إلهياً، استناداً إلى هذه المجموعة من الآيات الكريمة، ما لم نقل باستحالة الاجتهاد النبوي أو يكون قول الرسول مما لا يحتمل أنه صدر منه عن اجتهاد داخل - ديني.

مقولة «يهودية: السنة وحي»، نقد وتقويم مستعجلين

هذا، وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى التشكيك بمقولة أن السنة وحي، من خلال الذهاب إلى أنها قد تكون جاءت من الفكر اليهودي؛ لأنّ اليهود يعتقدون بوجود نوعين من الوحي: المكتوب، والشفوي، وأن الوحي المكتوب هو التوراة، فيما الشفوي هو عبارة عن مجموعة التعاليم الشفوية التي تركها حاخامات اليهود وكبار علمائهم القدامى بوصفها شروحاً للكتاب المقدس، والتي سمّيت فيما بعد باسم «التلمود»، وتنقسم إلى المشناه (Mishnah) والجمارا (Gemara)، وقد ظهرت الجمارا في القرن الثاني الميلادي، لتكون نقاشاً وشرحاً للمشناه، ولتنقسم إلى فلسطينية وبابلية. وتُعزى حركة الشرح الشفوي إلى عزرا الكاتب وغيره منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وتحديدًا بعد السبي البابلي^(١).

وربما يعزّز هذا الفهم بالرواية التاريخية المنقولة عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حينها انتقد تدوين الحديث وقال: «مشاة كمشاة أهل الكتاب»^(٢)، والتي فسّرها بعض المعاصرين بأنها المشناة وأنّ الخطأ من النسخ^(٣)؛ فهذا يعني أن الأنموذج اليهودي كان حاضرًا في موضوع السنة في وعي المسلمين الأوائل.

(١) قاسم أحمد، العودة إلى القرآن: ٧٨ - ٧٩.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٨؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٥: ٥٩؛ وتاريخ الإسلام ٧: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) انظر: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ١: ٥٩.

إلا أننا نلاحظ على هذا المنهج في النقد، والذي استخدمه كثيراً المستشرقون وبعض الكتاب العرب المحدثين منهم سيد محمود القمني، أن مجرد التشابه بين ديانتين أو بين ديانة ما وحضارة سابقة عليها لا يؤكد لنا دوماً حصول ظاهرة نقل واقتباس، بل المفروض جمع معطيات تفرض حصول احتمال قوي، وإلا فكما يمكن تفسير الظواهر على أساس هذا الاحتمال، كذلك يمكن طرح احتمالات أخرى، مثل أن تكون بعض الأفكار الموجودة في حضارات سابقة من بقايا تعاليم الأنبياء، سيما الحضارة الكلدانية، فلا مفرّ عند تعدّد الاحتمالات من ترجيح واحدٍ منها على آخر، ولا يكفي مجرد احتمال. ثم ما المانع أن تكون الديانات كلّها جاءت على نسق نصّ أصلي ونصّ ثانٍ، ومجرد التشابه في هذا القانون لا يعني أن الديانة الثانية لم يكن فيها هذا المفهوم وإنما أخذته من الديانة الأولى، انسياقاً وراء نمط إفراطي في الفكر الوضعي لتفسير الحوادث التاريخية. وأما الرواية التاريخية عن عمر بن الخطاب، فغاية ما تعني أنه استخدم مقولات أهل الكتاب، لا أنه يريد أن يخبر بأنهم أخذوا هذه القضية من أهل الكتاب. وعلى غرار هذه الفكرة ما طرحه محمد شحرور من أن المسلمين وقعوا بنظريتهم حول وحيانية السنّة في المزلق المسيحي، فكما كان المسيح كلام الله عندهم، والإنجيل سيرة عيسى، كذلك صار الحال الإسلامي، وصار النبي شهادة إلهية إلى جانب القرآن^(١).

٥. آيات تعليم الكتاب والحكمة، نظرية مدرسة الشافعي في المساواة بين السنّة والحكمة

المجموعة الخامسة من النصوص القرآنية ما دلّ على أن النبي ﷺ يعلم الكتاب والحكمة، وهذه الطائفة ذات آيات عديدة هي:

(١) انظر: شحرور، الكتاب والقرآن: ٥٦٨ - ٥٦٩.

أ - ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩)، وقد جاءت هذه الآية على لسان إبراهيم وإسماعيل وهما يرفعان القواعد من البيت، وفسرها المفسرون بالنبي محمد ﷺ.

ب - ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١).

ج - ﴿.. وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١).

د - ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

هـ - ﴿.. وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣).

و - ﴿وَادْكُرْنَا مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٤).

ز - ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

وقد كانت هذه الآيات من أبرز ما ذكره الإمام ابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) في «الرسالة» تأسيساً لمبدأ حجية السنة، ولعله أقدم بحث نظري أصولي إسلامي وصل إلينا، ولذلك اعتبر بعض نقاد السنة أن الشافعي هو مؤسس نظرية حجية السنة في تاريخ المسلمين.

قال الشافعي: «فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال والله أعلم؛ لأن القرآن

ذُكِرَ، وأتبعته الحكمة، وذَكَرَ اللهُ مَنْهَ على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يُقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعةَ رسوله، وحتمَّ على الناس اتِّباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فَرَضَ إِلَّا لِكِتَابِ اللهِ ثُمَّ سُنَّةِ رَسُوْلِهِ...»^(١).

ومعنى كلام الشافعي أن الكتاب حيث ذكر مع السنة، دلَّ ذلك على مغايرتهما لبعضهما، إذًا فهناك أمران جرى تعليمهما: أحدهما الكتاب، والآخر الحكمة، فهي ليست القرآن؛ لأنه الكتاب، وليست غير القرآن والسنة؛ لأن المفروض أن النبي قد علّمها، وما علّمه لا يخرج عن الكتاب والسنة، فلزم أن يكون المراد بالحكمة سنة الرسول ﷺ^(٢).

وقد طوّر أنصار الشافعي الموقفَ حينما استبعدوا - فيما بعد - احتمالاً إضافياً، وهو الأدلة العقلية التي تثبت أسس الدين كالتوحيد والنبوة، وقد قام الاستبعاد المذكور على أساس أن هذه الأدلة يستقلّ العقل بفهمها، وكأنهم يريدون بذلك أنها لا تخضع لنظام التعليم النبوي، وهذا ما جعلهم يخلصون إلى مبدأ يقضي بأولوية الحمل على المعنى الشرعي^(٣).

ويمراجعة المصادر التفسيرية الإسلامية، وجدنا أن تفسير الحكمة بالسنة، قولٌ منسوب إلى قتادة (١١٧هـ)^(٤)، مما يعني أنه سبق الشافعي إلى ذلك، وربما أخذ الشافعي

(١) الشافعي، الرسالة: ٧٢، ٨١؛ وانظر له: كتاب الأم: ١٣٦: ٥، و٢٧٤: ٨.

(٢) لمزيد من الاطلاع راجع: نظام الدين النيسابوري، تفسير غرائب القرآن: ١: ٤٠٤؛ وابن حجر، فتح الباري: ١٣: ٢٤٨؛ وعبدالحالقي، حجية السنة: ٢٩٧؛ والخطيب، أصول الحديث: ٣٨ - ٣٩.

(٣) راجع: النيسابوري، تفسير غرائب القرآن: ١: ٤٠٤؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير: ٤: ٦٦ - ٦٧.

(٤) راجع: الثعالبي، الجواهر الحسان: ١: ١١٦؛ والماوردي، النكت والعيون: ١: ١٩٢؛ والنيسابوري، تفسير غرائب القرآن: ١: ٤٠٤.

نفسه الفكرة عنه، ثم طوّرها، وعبارة الشافعي المتقدّمة تدلّ على وجود من سبقه، ولعله كان يقصد به قتادة.

وقد لاحظنا وجود روايةٍ شيعية تفسّر الحكمة بالسنة، وذلك في كتاب سليم بن قيس^(١)، كما ورد ذلك في أمالي المفيد عن ابن عباس أيضاً^(٢)، ولا نعلم هل يراد بالسنة نقصده نحن هنا، كما هو محتمل، أم أمرٌ آخر مثل الطريقة القويمة؟! لأنّ هذه النصوص الشيعية، لم تضيف قيد النبوية أو غيره لتوضيح المراد، نعم، في نصوص أخرى تفسير الحكمة بمعاني أخرى^(٣).

وقد وجدنا حضوراً لهذه المقولة بعد ذلك في بعض المصنّفات العلمية الشيعية ولو قليلاً، مثل المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) في زبدة البيان^(٤)، والفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في بعض المواضع من تفسير الصافي^(٥) و..

مطالعات نقدية لنظرية المساواة بين الحكمة والسنة

إلا أن الاستدلال بهذه المجموعة يواجه - أيضاً - عدّة إشكاليات:

الإشكالية الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين من أن الشافعي جزم بدلالة الآية على مطلوبه دون أن يقيم شاهداً، سوى نسبته ذلك لبعض العلماء^(٦).

(١) كتاب سليم بن قيس: ١٥٦.

(٢) المفيد، الأمالي: ١٦.

(٣) راجع: تفسير العياشي ١: ١٦٨؛ والفيض الكاشاني، الصافي ١: ٤٦٠؛ والحويزي، نور الثقلين ٤٩٣: ١.

(٤) الأردبيلي، زبدة البيان: ٥٨٧.

(٥) الكاشاني، الصافي ١: ٣٩٧. هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي أنّ الحكمة هي السنة، ونقل وجود قول آخر، وأنّ الوصفين وصف للكتاب نفسه، ثم استحسّن كلّ هذه الآراء، فانظر: التبيان ١: ٤٦٧، و٢: ٣٠.

(٦) قاسم أحمد، العودة إلى القرآن: ٧٥ - ٧٦.

وهذه الملاحظة شكلية، تسجّل على الشافعي؛ ذلك أن الشواهد التي أردف بها كلامه، كانت تدور حول لزوم طاعة النبي واتباع أمره، وهذا مطلب آخر لإثبات حجية السنة، لا يفسر لنا كلمة «الحكمة» التي نحن بصدددها.

لكن المفترض في المستشكل ملاحقة التطورات الصياغية لاستدلال الشافعي لدى أنصار مدرسته، وعدم الجمود على الصيغة القديمة للدليل، والتي غالباً ما تكون ضعيفة أو مصابة بشيء من الضعف الجانبي، وهذا ما لم يفعله هذا الباحث المعاصر مع الأسف.

وتشبه هذه المحاولة النقدية محاولةً أخرى ذكرها بعض المعاصرين، وهي أنّ كلمة «الحكمة» لم ترد في اللغة بمعنى «السنة»، فكيف يمكن تفسيرها بها واللغة آية عن ذلك؟!^(١).

وذلك أن الشافعي وأنصاره، لم يستندوا إلى أيّ تحليل لغوي للكلمة، إذ ذلك تبسيطٌ للأمر، وإنما استندوا - كما أشرنا - إلى الثنائية التي وضعتها الآيات، مما يكشف عن وجود أمرٍ آخر يقدمه لنا النبي غير القرآن، وليس إلاّ السنة، لا أن الحكمة لغة تعني السنة.

الإشكالية الثانية: إن مراجعة المصادر اللغوية تضع أمامنا معاني للحكمة مثل الإتقان، ووضع الشيء في موضعه، والفهم والعلم والمنع وما شابه ذلك، ومعنى ذلك أن النبي يعلم المسلمين ذلك ويرشدهم إليه.

قال الفراهيدي: «الحكمة: مرجعها إلى العدل والعلم والحلم.. وكلّ شيء منعه من الفساد فقد حكمته وأحكمته»^(٢)، وقال الجوهري: «الحكمة من العلم، والحكيم: العالم وصاحب الحكمة، والحكيم المتقن للأمور.. وحكمة اللجام: ما أحاط بالحنك، تقول

(١) علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٩٤.

(٢) الفراهيدي، العين ٣: ٦٦-٦٧.

منه: حكمت الدابة حكماً وأحكمتها أيضاً...»^(١).

وجاء في الفروق اللغوية أن: «الحق ما وضع موضعه من الحكمة، فلا يكون إلا حسناً... الفرق بين الحكيم والعالم أن الحكيم على ثلاثة أوجه: أحدها بمعنى المحكم، مثل البديع بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع، والآخر بمعنى محكم، وفي القرآن: ﴿فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (الدخان: ٤)، أي محكم... والثالث: الحكيم بمعنى العالم بأحكام الأمور، فالصفة به أخص من الصفة بعالم...»^(٢)، وفي موضع آخر يقول: «السفه نقيض الحكمة في كل وجه»^(٣)، وفي موضع ثالث: «الحكمة وجود الفعل على جهة الصواب»^(٤).

وفي نهاية ابن الأثير قال: «الحكيم فعيل بمعنى فاعل أو هو الذي يُحكّم الأشياء ويتقنها.. والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يُحسن دقائق الصناعات ويُتقنها: حكيم.. وأحكمت فلاناً: أي منعته، وبه سمّي الحاكم؛ لأنه يمنع الظالم.. والحكمة حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه عن مخالفة راكمه، ولما كانت الحكمة تأخذ بضم الدابة، وكان الحنك متصلاً بالرأس، جعلها تمنع من هي في رأسه، كما تمنع الحكمة الدابة..»^(٥).

وبموجب هذه التفاسير اللغوية للكلمة نعرف أن النبي ﷺ يعلم الأمة الإتيان في عملها، والامتناع عن ما يجب الامتناع عنه، وأن لا يكونوا سفهاء، كما يمنحهم العلم والفهم والحلم، وهذه المفاهيم ترجع إلى أحد أمرين:

أ- إما إلى مقولة حُسن الأداء، وجودة الفعل، وصواب العمل.

(١) الجوهرى، صحاح اللغة ٥: ١٩٢.

(٢) العسكري والجزائري، الفروق اللغوية: ١٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٨، ٢٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٩٩.

(٥) ابن الأثير، النهاية ١: ٤٠٢ - ٤٠٤.

ب- أو إلى مقولة العلم والمعرفة.

فإذا رجعت الحكمة إلى ما هو من شؤون ما ينبغي فعله أو ينبغي تركه، فيكون دور النبي تدريب المسلمين على أن يغدو حكماء في أفعالهم، وهذا المعنى لا يلازم حجية سنته، بل إن مراقبتهم، وإرشادهم، وتنبههم دوماً إلى محاسن الأفعال، وإتقانها ووضع الأمور موضعها وما جاء ذكره في القرآن يكون كافياً لتحقيق هذا الأمر، فتعليم الحكمة على هذا المعنى مقولة تربوية، تماماً كالتزكية، لا تدلنا من أين علمنا بأن هذا الفعل حكمة، كما لا يدل على الحجية التعبدية لفعل النبي؛ لأن المفروض أنه يعطينا الحكمة على نحو العلم، لا على نحو التعبد الذي نحن بصدد هنا، ولعلّه مراد الفخر الرازي من تفسير الحكمة بالإصابة في القول والعمل^(١).

وأما إذا رجعت الحكمة إلى شؤون العلم والمعرفة، فهذا ما ينسف الحجية التعبدية للسنة أيضاً؛ لأن المفروض أن النبي ﷺ يعطيهم علماً، أي يحصل لهم العلم مما قاله النبي، وأين هذا من حجية سنته تعبداً، فإن أحداً لا يناقش فيما يأتينا به النبي ﷺ مما يحصل لنا به العلم بالواقع، إنما الكلام في أنه لو قال قولاً فهل نأخذ به تعبداً حتى لو لم يكن لدينا علم من جهة أخرى بأن ما قاله هو الواجب علينا شرعاً، أو أنه لو قال قولاً يتكون برهان منطقي يقضي بالجزم بمطابقة قوله للواقع أم لا، بمعزل عن نظرية العصمة؟

الإشكالية الثالثة: إن الآية تفيد أن النبي يعلم الحكمة، لكنّها لا تدلّ على أن كلّ ما قاله هو حكمة، كما لا تدلنا كيف يعلم الحكمة: بفعله أو قوله أو... ومعنى ذلك أن الآية لا تفيد أن كل سنته هو حكمة بل كون بعضه حكمة صادق، وبناءً عليه، لا نحزر أن هذا البعض نأخذه منه على نحو التعبد، بل كثيرٌ مما يعطينا إياه يكون على نحو العلم، فلا نستطيع الجزم بأن سنته حجة حتى لو لم تُفد العلم، ولعلّ هذا ما أراده الشيخ محمد

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٤: ٦٦-٦٧.

عبده (١٩٠٥ م) فيما نقله عنه الشيخ رشيد رضا من عدم التسليم بعمومية كون الحكمة هي السنة^(١).

الإشكالية الرابعة: ما أورده العلامة الطباطبائي (١٩٨٣ م) من أن المراد بالكتاب هو بيان ألفاظ القرآن، فيكون معنى الحكمة - وهي الفهم - المعارف التي يتضمّنها القرآن، ولعلّه هو مراده حينما فسّر الحكمة في موضع آخر بباطن الشريعة فيما جعل الكتاب ظاهرها، معمّماً مفهوم الحكمة لكلّ المعارف الإلهية النازلة لصالح الدنيا والآخرة^(٢)، وهذا المعنى، أي جعل الحكمة نفس المعارف أو فهمها، لعلّه هو مراد غيره من العلماء الذين ذكروا أنها معرفة سرّ الشيء وفائده ومقصده كما ذكره صاحب المنار^(٣)، أو فقه القرآن أو الدين، كما ذكره السمرقندي في تفسيره^(٤)، والماوردي في النكت والعيون^(٥)، والثعالبي في الجواهر الحسان^(٦)، أو مواعظ القرآن كما نقله البغوي^(٧)، والسمرقندي^(٨)، أو هي أسرار الأحكام الدينية ومعرفة مقاصد الشريعة، كما ذكره الزحيلي في تفسيره^(٩)، أو هي كل ما يشّرع الله تعالى للناس لكي يحفظهم في معاشهم ومعادهم من الزيغ والانحراف، كما ذكره البقاعي في نظم الدرر^(١٠) و..

(١) تفسير المنار ١: ٤٧٢.

(٢) الطباطبائي، الميزان ٢: ٢٣٧، و ٣: ١٩٧، و ٥: ٨١، و ١٤: ١٩، و ١٩: ٢٦٥.

(٣) رشيد رضا ومحمد عبده، المنار ١: ٤٧٣.

(٤) السمرقندي، التفسير ١: ١٥٨، ٢٠٩.

(٥) الماوردي، النكت والعيون ١: ١٩٢.

(٦) الثعالبي، الجواهر الحسان ١: ١١٦.

(٧) البغوي، تفسير البغوي ١: ١٢٨.

(٨) السمرقندي، تفسير السمرقندي ١: ١٥٨.

(٩) وهبة الزحيلي، التفسير المنير ١: ٣١٢.

(١٠) البقاعي، نظم الدرر ١: ٢٤٣.

إلا أن هذا المعنى - على صحته في الجملة - يواجه مشكلة واحدة في الصيغة التي ذكرها الطباطبائي، وهي ورود تعبير تلاوة الآيات في بعض آيات هذه المجموعة سابقاً على تعبير الكتاب، فإذا أريد بالكتاب نص القرآن نفسه فإنه متضمن في تلاوة الآيات، مما يبعد هذا الاحتمال، وفقاً لمنطق المغايرة الذي قبلت به الأطراف هنا، على أساس ما تفيدته واو العطف.

أما بقية التفاسير المذكورة فهي على صوابها، إلا أنه لا شاهد على التخصيص بها، فالفترض العودة إلى المدلول اللغوي للكلمة، وقد بينا أنه إما يرجع إلى شأن عملي تربوي لا يفيد ثبوته للنبي الحجية بالضرورة، أو إلى شأن علمي لا شك في ثبوته وحجيته على تقديره، فإن الكلام في الحجية التعبدية لا فيما يحصل منه العلم، إذ هو حجة لحجية القطع أو الاطمئنان.

الإشكالية الخامسة: إن الاستبعاد الذي قام به أنصار الشافعي للأدلة العقلية في غير محله؛ فإن العقل يستقل بالتوحيد دون أن يمنع ذلك عن ورود الكثير من آيات القرآن فيه، بل إرسال الرسل لأجله، وإذا كان العقل في تركيبه الذاتية قادراً على تحصيل جملة من المعارف فلا يعني ذلك أن عقل كل آدمي سوف يتحقق عنده هذا الانكشاف؛ لذا فمن الطبيعي أن تكون رسالة الأنبياء قائمة على استخراج دلائل العقول، وليس من الضروري - لتصويب غائية البعثة النبوية - أن تأتي بما لا يقدر العقل على الإتيان بمثله، وإن حصل ذلك منها في الخارج، لكن عدم حصوله لا يضر بحكمة إرسال الرسل وبعث النذر.

وبعبارة ثانية، فرق بين العقل في مقام الذات وبما هو هو وبينه في مقام العمل والتجربة، ولولا هذا الفرق لما أشرك بالله أحد، ولما شاهدنا هذه الأخطاء العقلية الهائلة يومياً، والتي تصدر من بني البشر، وهذا موضوع فلسفي - كلامي نحيل القارئ فيه إلى مصادره^(١).

(١) راجع: حيدر حب الله، التعددية الدينية: ٧١-٧٨.

والنتيجة أنه لا دليل على أن المراد بالآية السنة النبوية من باب إثبات حجيتها، فلا تكون دليلاً على المطلوب.

٦. آيات الإلزام بطاعة الرسول

المجموعة السادسة من نصوص الكتاب ما دلّ على لزوم إطاعة الرسول ﷺ، وهي جملة من الآيات:

أ - ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢).

ب - ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٢).

ج - ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٤٦).

د - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (الأنفال: ٢٠ - ٢١).

هـ - ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢).

و - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

ز - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣).

ح - ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (التغابن: ١٢).

ط - ﴿يَوْمَ نُقَلِّبُ وُجُوهَهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾

(الأحزاب: ٦٦).

ي - ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ١٣).

ك - ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (النساء: ١٣ - ١٤).

ل - ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ * مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء: ٧٩ - ٨٠).

م - ﴿.. وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٧١).

ن - ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء: ٦٩).

س - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤).

ع - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

ف - ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤).

والاستدلال بهذه الآيات يقوم على دلالتها على لزوم طاعة الرسول بصورة مطلقة دون قيد، وهذا نص في حجية قوله ولزوم العمل بها يقول، وليس معنى ذلك إلا حجية سنته، ويعزز هذا التفسير أفراد الأمر بطاعة الرسول في بعض الآيات عن طاعة الله سبحانه، مما يؤكد أنه ليس المراد واحداً، وإن رجعت طاعة الرسول بعنوانها إلى طاعة الله تعالى^(١).

(١) راجع أشكال الاستدلال بهذه الآيات عند: الشافعي، الرسالة: ٧٣ - ٧٤؛ ٧٥ - ٧٦؛ والأم ٨:

وقد عمّق السيّدان: الخميني والطباطبائي هذا المعنى في بعض مباحثها التي أتيا فيها على ذكر بعض هذه الآيات، حينما ذكرا أن ظاهر إفراد الإطاعة للرسول أن المراد تلك الأوامر التي يُصدرها النبيّ بنفسه، لا تلك التي ينقلها لنا، فإن إطاعتها إطاعةً لله لا للرسول الذي هو مجرد ناقل^(١).

وقفات مع آيات الإطاعة

وربما يسجّل على الاستدلال بهذه المجموعة من الآيات جملة إشكالات، أبرزها: الإشكال الأول: إن طاعة الرسول الواردة في الآيات إنما هي راجعة إلى طاعة الله، أي أن المراد إطاعته فيها أمر الله في كتابه، لا أن إطاعته مستقلة، ويكفي هذا الاحتمال لتضعيف الاستدلال.

إلا أنه مجرد افتراض ينافيه إطلاق الإلزام في الآية، فهذا الإطلاق لا يميّز بين الأمر الوارد في القرآن وغيره، ولو كان هناك قيدٌ من هذا النوع للزم بيانه أو وجود شاهد عليه، وهو أمرٌ مفقود، بل قد بيّنا في تقرير الاستدلال ما ذكره السيد الخميني هنا،

٢٧٤؛ وعند ابن حجر في فتح الباري ١٣: ٩٩؛ وابن القيم في اعلام الموقعين ١: ٥٤ نقلاً عن حجية السنة لعبد الخالق: ٣٠٠ - ٣٠٢؛ وسنن الدارمي ١: ٧٢؛ والآمدي، الإحكام ١: ١٥١؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٠؛ والمفيد، المقنعة: ٣٦٦؛ والنجفي، جواهر الكلام ٣٠: ١٤١؛ ويحيى بن الحسين، الإحكام في الحلال والحرام ١: ٣٦، ٤٨٢، و٢: ٢١١؛ وابن طاووس، الطرائف: ٤٥٠؛ والشيرازي، كتاب الأربعين: ٥٢٦؛ واليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٦؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١، ٢؛ والنووي، رياض الصالحين: ١٣٤؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣: ١١٣ - ١١٤؛ وابن القصّار المالكي، المقدمة في الأصول: ٤٣ - ٤٤؛ وأبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه ١: ٣٥٠؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١٠٦؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦؛ وإبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٤؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٣٧ - ٣٨.

(١) الخميني، تهذيب الأصول ٣: ١٤٤؛ والطباطبائي، الميزان ٤: ٣٨٨.

وهو متين.

قد يقال: إن مثل آية «فإن تنازعتم» مختص لزوم الردّ فيها بمورد المخاصمة والنزاع، وهذا يدلّ على أنه لا يلزم الردّ إلى الرسول حيث لا تنازع، فلا تدلّ على لزوم الإطاعة مطلقاً.

لكن يجاب: أولاً: إننا لا نتمسك في هذه الآية بذيلها فقط، بل نتمسك بصدرها أيضاً، وما فيه من الأمر بالإطاعة.

ثانياً: إنه لا يظهر منها مفهومٌ للجملّة الشرطية الواردة فيها، وذلك بقريظة ذكر (الله) في صدرها وذيلها معاً، ومن المعلوم أن الردّ إليه سبحانه أو إطاعته لا يُشترط فيهما وقوع التنازع، وهذا ما يعني أن الردّ في فرض التنازع إنما خصّصته الآية لكونه مورداً ابتلائياً في الأمة، وحكماً هاماً يستدعي الأفراد بالذكر.

الإشكال الثاني: إن طاعته إنما هي من باب طاعة وليّ الأمر ما دام يسير على خطى القرآن والأوامر الإلهية الثابتة في مرحلة مسبقة، وربما يشهد لذلك كون هذه الآيات جميعها مدنية، أي نزلت بعد صيرورة النبي ﷺ حاكماً على المجتمع، كما أن الأمر بإطاعة الرسول ثم النهي عن التنازع يعزّز احتمال الإطاعة بملاك الولاية، لا أن فعله أو قوله هو تبليغ لحكم إلهي ثابت، وفرق بين الإلزام بطاعة الحاكم، وجعل أوامره جزءاً من الدين.

وقد يجاب عن ذلك بعدة أجوبة:

الجواب الأوّل: إن الآية السادسة من آيات هذه المجموعة تدلّ على لزوم إطاعة الرسول وأولي الأمر، فإذا كانت طاعة الرسول بملاك الحاكمية، فلماذا جعل التنازع وفرض مع أولي الأمر ولم يُجعل مع الرسول؟! مع العلم أن إطاعة أولي الأمر إنما كانت بعين الملاك الذي ثبتت فيه إطاعة الرسول، فالإرجاع إلى الرسول لا معنى له حيث إنّ الإلزام حجية سنّته، بل المفترض الإرجاع إلى القرآن لفضّ التنازع.

وبعبارة ثانية: هناك في الآية شمول لفرض التنازع مع أولي الأمر، وهم أمراء السرايا

على القول المعروف عند جمهور أهل السنة، وملاك وجوب طاعتهم إنما هو لمكان ولايتهم، وهو عين الملاك الثابت للرسول، إذا فمع التنازع لماذا يُفرض الرسول حكماً؟ ولا يكون الحكم خصوص النص القرآني.

وهذا الجواب في غير محلّه، فإن فرض التنازع بين المؤمنين وأولي الأمر يستدعي تلقائياً الإرجاع إلى الرسول كونه الحاكم الأعلى للمسلمين، تماماً كرجوع أي مشكلة صغيرة في الدولة إلى حاكمها الذي يبتّ النزاع، فجعل النبي حكماً لا يضرّ بكون حكومته بملاك الولاية لا بملاك تبليغ الأحكام.

نعم، عدم افتراض الآية حصول النزاع مع النبي، رغم إطلاقها وقوع التنازع، يصلح شاهداً على أنه لا مجال للنزاع معه والاختلاف، حتى يكون طرف آخر هو المرجع الذي يرجع إليه، وإلا لكان ينبغي لإطلاق «تنازعتم» الشمول للنزاع مع الرسول، فتحديد النبي عن فرضية التنازع أو الردّ إليه حتى مع التنازع معه معناه أنه مرجع لا يمكن الاختلاف معه، فلا تكون ولايته مقيدةً بالقرآن، اللهم إلا إذا قيل بأن الآية منذ البداية قد سيقّت لبيان مرجعية النبي وأنه الحكم الأعلى في الدولة، فلا معنى لفرض النزاع معه، وإن كان ممكناً، لكنه مجرد افتراض.

التفسير الشيعي لآية التنازع، التكييفات والمنطقات

الجواب الثاني: إن تفسير الآية على افتراض أن «أولي الأمر» هم أمراء السرايا أو الولاة أو أهل الفقه والدين وأمثالهم كما ورد في بعض روايات أهل السنة^(١) ينافيه التفسير الإمامي للآية، وحصرها في أئمة أهل البيت، ثم جعلهم عليهم السلام بمثابة النبي صلى الله عليه وآله^(٢)، وعليه فتقريب الإشكال لا يقوم إلا على بعض التفاسير.

(١) البخاري، صحيح البخاري ٥: ١٨٠؛ وصحيح مسلم ٦: ١٣؛ وكنز العمال ٢: ٣٩٦؛ والحاكم النيسابوري، المستدرک ١: ١٢٢، و٢: ١١٤.

(٢) راجع: تفسير العياشي ١: ٢٤٦-٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٣؛ وتفسير القمي ١:

وهذا الكلام قد يكون صحيحاً، إذا قيل بحصر دلالة «أولي الأمر» بأهل البيت عليهم السلام، إلا أن ثمة انتقادات هنا، هي:

النقد الأول: إن تفسيرها بهم إنما هو من باب بيان أبرز المصاديق على قاعدة الجري والتطبيق، فلا ضير حينئذٍ، فهذا التفسير للآية لا ينفي التفسيرات السنية لها، بل تبقى على حالها، فيعود الإشكال الثاني كما كان، نعم، أساس التفسير الإمامي للآية بمعنى الحصر لا مدرك له إلا الروايات - لو تمت سنداً ودلالةً في الحصر دون بيان المصداق - ولا معنى للاستدلال بها في المقام، فإنه لم تثبت بعد حجية سنة النبي فضلاً عن أهل البيت حتى يُرجع إلى الروايات الواردة هنا في تفسير الآية، فالصحيح استنطاق الآية على حدة، وهي تقدم لنا عنواناً عاماً يحمل ملاك «أولي الأمر»، أي من لهم الأمر في مجتمع المسلمين، وهو عنوان كما ينطبق على أهل البيت عليهم السلام كذلك ينطبق على غيرهم، فلا الحصر بأهل البيت صحيح، ولا بمثل أمراء السرايا، كما ورد في بعض التفاسير.

النقد الثاني: إن ما ذكره بعض علماء الإمامية من منطلقات ووجوه، من الآية نفسها، تدلّ على إرادة أهل البيت منها، لا يبدو لنا صحيحاً، فهذه المنطلقات هي:

المنطلق الأول: إن الأمر بالإطاعة يلازم العصمة، وهو يدلّ على عصمة أولي الأمر، فقد جلّ الله سبحانه عن أن يأمر بطاعة من يعصيه^(١)، وهذا يعني أن المراد بأولي الأمر هم أهل البيت؛ لعدم عصمة غيرهم.

وهذا الكلام ضعيف؛ إذ لا محذور من الأمر بطاعة هؤلاء حتى مع كونهم يعصون

١٤١؛ وتفسير نور الثقلين ١: ٤٠٠، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٦٤٢؛ وتفسير كنز

الدقائق ٢: ٤٩٢؛ والراوندي، قصص الأنبياء: ٣٥٨.

(١) راجع: الأردبيلي، زبدة البيان: ٦٨٧؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢١٨؛ والشيخ

علي النمازي، مستدرک سفينة البحار ١: ١٧٥.

الله، لما قيل في المباحث الثبوتية للحكم الظاهري، من إمكان التعبد بقول الغير حتى مع احتمال الخطأ، كما يقرّ بذلك العلامة الطباطبائي نفسه^(١)، تماماً كما نقول بوجوب طاعة حاكم الدولة الإسلامية مع علمنا أنه غير معصوم، غايته أنه لا بدّ له أن يسير على خط الله ورسوله، وشاهد هذا القيد - الذي اهتمّ الطباطبائي بعدم وجوده سيما مع جمع طاعتهم مع طاعة الرسول دون تكرار الأمر - هو ذيل الآية نفسه؛ إذ عمّم التنازع بما يشمل التنازع مع أولي الأمر، ثم فرض أن المرجع هو الله والرسول، فإذا كان المراد من أولي الأمر من هو معصوم فلماذا أفرد الرسول بالمرجعية والردّ إليه؟ أليس من اللازم أن يجعل الردّ في مورد التنازع إلى الثلاثة معاً، وأيّ فرق بين الرسول والإمام مادام معصومين؟!

قد يقال: لو خصّصنا التنازع مع أولي الأمر، أي بين الأمة وولاتها، وقلنا: إنه لا يراد بالآية سواه كما فعله السيد الصدر^(٢)، لكان هناك وجه لعدم الردّ إليهم؛ لأن المفروض أن الأمة على خلاف معهم، فيرجع إلى مرجعية أسبق متفق عليها بين الطرفين، وهي مرجعية الله (الكتاب)، ومرجعية الرسول ﷺ، وهذا هو سرّ عدم الردّ إليهم في ذيل الآية.

لكن هذا الكلام مردود:

- ١- بعدم اختصاص التنازع بين الأمة وأولي الأمر تمسكاً بالإطلاق، الشامل لأي تنازع في الأمة، لاسيما بقريته «من شيء»، التي هي أشبه بالنصّ على التعميم، وحصر التنازع بين الأمة وأولي الأمر، كما ألح إليه الشهيد الصدر، لا شاهد عليه.
- ٢- حتى لو فرض ذلك ينبغي جعلهم مرجعاً وتكريس الرجوع إليهم إلا في حالة واحدة فقط من حالات التنازع معهم، وهي الشكّ والتنازع في أصل إمامتهم، ولا

(١) الطباطبائي، الميزان ٤: ٣٩٠.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٨٦.

يظهر من الآية قصدًا لخصوص هذا النزاع.

أما ما احتمله السيد الصدر أيضاً من كون النزاع مختصاً بالكبريات والشبهات الحكمية فيكون المرجع هو الرسول حينئذ^(١)، فهذا كلام وارد، لكنه مناقش:

١- إن الإطلاق ينفيه.

٢- إنه لا ينسجم مع التفسير الإمامي المذكور حتى يغدو دفاعاً عنه؛ إذ أهل البيت على هذا التفسير هم مرجع أيضاً في مثل هذه الشبهات، بل إن مرجعيتهم العلمية أكثر وضوحاً بين المسلمين قاطبة من مرجعيتهم السياسية.

المنطلق الثاني: إن الآية لو دخل في أطراف نزاعها أولو الأمر للزم فيها التناقض؛ إذ كيف تأمر بإطاعتهم، ثم تجيز التنازع معهم، فلا بد أن يكون المراد التنازع بين المسلمين غير أولي الأمر، ومعه يكون الردّ إلى أولي الأمر مستتبناً في الردّ إلى الرسول، وقد وردت بهذا المعنى بعض الروايات أيضاً^(٢).

وهذا المعنى - بعيداً عن الروايات - كأنه ينطلق من العكس، فبدل أن نسأل أنفسنا عن أمر واقع هو لماذا لم يُذكر أولو الأمر في الرد؟ لننتقل من هذا السؤال إلى معرفة أن طاعتهم مشروطة بمرجعية ما جاء في الكتاب والسنة، وبهذا يُجمع بين لزوم طاعتهم وافتراس وقوع التنازع معهم، بدل ذلك انطلقنا من إطلاق الأمر بإطاعتهم للوصول إلى ما وصل إليه هذا التفسير، مع أن ذيل الآية - وهو الردّ - يصلح قرينة نافية للإطلاق، تمنع عن أصل انعقاده، بينما دمج أولي الأمر مع الرسول على خلاف المتعارف، وهو ما يحتاج إلى قرينة، فهذا التفسير فيه بعض الغرابة.

قد تقول: لو جعلنا الأمر بإطاعة الرسول مطلقاً، فيما جعلناه بإطاعة أولي الأمر مقيداً، لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن كلمة «أطيعوا» قد نسبت للرسول

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ١١٤؛ والطباطبائي، الميزان ٤: ٣٨٩.

وإلى أولى الأمر معاً، وهي كلمة واحدة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى إن لم نقل باستحالته، فلا أقل من عدم وقوعه، أو ندرة وقوعه.

ويجاب بما تقرّر في علم أصول الفقه من أن الإطلاق والتقييد خارجان عن المعنى المستعمل فيه اللفظ، فضلاً عن الموضوع له، فلا يكون - بهذا الاختلاف - تعدد في المعنى إطلاقاً، إضافةً إلى إمكان القول - كما ذهب إليه جماعة من النحاة - بأن واو العطف «وأولى الأمر» تفيد تكرّر اللفظ، فيكون معنى الآية: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأطيعوا أولى الأمر، فلا يلزم استعمال في أكثر من معنى، بل عدة استعمالات في عدة معاني، ولا ضرر في ذلك.

المنطلق الثالث: إن الآية حتى لو حصرت الردّ بالله والرسول دون أولى الأمر، إلا أن آيةً أخرى شرحت الموضوع بما يلزم بالردّ إلى أولى الأمر، مما يكشف عن عصمتهم أو حجية سنتهم، وهو ما لا ينسجم إلا مع أهل البيت وفق التفكير الشيعي، وهذه الآية هي: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٣)، وذلك بتقريب أنها حثت على الردّ إلى أولى الأمر، فتكون مساعدة على فهم الآية التي نحن فيها.

ويجاب عنه بأن تلك الآية أجنبية تماماً عن الموضوع هنا، فهي - بقرينة صدرها - تتحدّث عن إشاعة الأخبار بين المؤمنين لإخافتهم أو غيره، وهي تطالب بعدم الاستعجال بالإذاعة، بل الرجوع في هذا الأمر إلى الرسول بوصفه حاكم الدولة والمطلع على أخبارها، أو إرجاعها إلى أولى الأمر، حيث يعلم بمثل هذه الأخبار المستنبطون منهم، أي المتحمّسون الباحثون منهم عنها، بوصفهم حكماً ميدانيين وقادة عسكريين، وسياق الآية داخلياً وخارجياً يرشد إليه؛ فقبل هذه الآية أكثر من عشر آيات في الجهاد، وبعدها أيضاً جاء: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ...﴾ (النساء: ٨٤)، ولعلّ الموهم في الأمر هو استخدام مثل «الاستنباط» في الآية بما

بات ينصرف اليوم إلى الاجتهاد، فيما المراد منه استخراج الخبر وتحسسه، وهذا الذي قلناه هو ما ذكره أكثر المفسرين المسلمين أيضاً. هذا إذا أرجعنا ضمير (منهم) إلى أولي الأمر لا إلى السائلين وعامة المؤمنين.

وبهذا ظهر أن النقد الثاني على التفسير الشيعي لآية التنازع - وهو التفسير الذي يراد له أن يكون ردّاً وجواباً على الإشكال على الاستدلال بآية التنازع على حجية سنة النبي - تام؛ فهذا التفسير غير صحيح في نفسه، ولا يتم توظيفه هنا بشكل صحيح أيضاً.

النقد الثالث: حتى لو تمّ التفسير الإمامي لا يضرّ ذلك بالإشكال الثاني، فإن إطلاق لزوم الإطاعة مع إطلاق الردّ إلى الرسول باقيا على حالهما من التقييد بملاك الحاكمية، بناءً على هذا التفسير، فيمكن التمسكّ بهما لإثبات المطلوب من التقييد المذكور، وبهذا لا تكون الآية دالة على حجية سنة أهل البيت، فيحتاج لإثباتها إلى دليل آخر.

الإشكال الثالث: إن الاستفادة من هذه الآيات أمرها للمؤمنين بإطاعة الرسول، وهذا ما يوحى باختصاصها بعصر الرسالة، حيث فرضت الرسول متلبساً بمبدأ الاشتقاق، وهو الرسالة، وهو لا يكون إلا حال حياته، فلا يثبت بها حجية السنة في مثل عصرنا الحاضر^(١).

ويناقش: إننا نبحت في مبدأ حجية السنة، وكفينا لإثباته كونه ثابتاً ولو في عصر الرسالة، أما الحديث عن تاريخية السنة فهذا بحثٌ آخر، يستوفى بحثه عند الحديث عن مديات حجية السنة، لا مبدأ حجيتها، كما أن الحديث عن تديرية السنة يقع في هذا السياق أيضاً، فلا يفترض دمج الأوراق البحثية، بقدر ما المطلوب التدرج في دراسة الأفكار والرؤى تبعاً لدرجتها المعرفية، فيبحث أولاً في مبدأ حجية السنة، ثم في مديات هذه الحجية، من حيث اختصاصها الزمكاني.

نعم، إذا أريد بهذا الإشكال موضوع الإطاعة بملاك الحاكمية رجع إلى الإشكال

(١) راجع: علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٩٤.

الثاني، فلا نعيد.

بل وبصرف النظر عما قلناه لا يفيد التلبس بمبدأ الاشتقاق، وهو الرسالة؛ لأن إطلاق الوصف على الرسول حتى بعد وفاته لا ضير فيه عرفاً، فالعرف يقول: أبو العلاء المعري شاعر كبير، والفخر الرازي متكلم حاذق، والشيخ الصدوق محدث خبير، ولا مجازية في ذلك، فالإطلاق بلحاظ حال الموت عرفي جداً، وهذا بخلاف انقضاء زمان التلبس مع بقاء الحياة، كأن يصبح العالم جاهلاً وهو حي، فقد حصل تداخل في هذا الإشكال بين أمور متعددة.

وفي السياق نفسه، ما أورده بعضهم على الاستدلال هنا، بأنه لا يعطي الحجية لخبير الواحد، لأنها ليست سنة بل حاكية عنها^(١)، مع أن المستدلّين بهذه الآيات يعتمدونها - غالباً - لإثبات حجية السنة الواقعية لا المنقولة المحكية.

والنتيجة: إن آيات الإطاعة دالة بإطلاقها على لزوم الأخذ من النبي ﷺ من حيث المبدأ، ولم يقع فيها قيد تحصيل العلم أو معرفة ملاك الحكم الصادر من النبي، فتفيد الحجية التبعديّة لسنته، ضمن الإطار التالي:

أ - بعض هذه الآيات الواردة في هذه المجموعة لا يمكن الأخذ به، وهو ما ورد خطاباً لغير المؤمنين، فإنه مُحْتَمِلٌ جداً لاختصاصه بإطاعة النبي في أساس الدين وفي الأخذ بالإسلام، إذ هذه هي المعركة التي كانت دائرة بين النبي والكافرين، ولهذا يُفترض تخصيص الاستدلال هنا بتلك الآيات التي أحرزنا أن الخطاب فيها قد جاء للمؤمنين، مثل الآيات رقم: ٤ - ٦ - ٧.

ب - كما ينبغي تخصيص الاستدلال بالآيات التي لم تجمع الله والرسول عبر واو العطف مع عدم تكرار الحديث عن المعصية مثل الآية ١٦ من سلسلة الآيات؛ لأنها تجعل المعصية مترتبة على ما يجمع بين عصيان الله والرسول، وهذا لا يدلّ على المطلوب

(١) المصدر نفسه.

في المقام؛ لأنها لا تستوعب في دلالتها حالة عصيان الرسول وحده لتؤكد لنا الإلزام بطاعته حيث لا طاعة لله تعالى مباشرةً.

ج - وبمقتضى هذه المجموعة من الآيات تختص حجية السنة بمجال التشريع والأحكام، فإنه المجال الذي يتصور فيه الطاعة والعصيان، أما المجالات الأخرى، كالتاريخ والعقيدة والأمور التكوينية ونحو ذلك فلا تكون مشمولة لهذا النوع من الآيات القرآنية، وإطلاق الرد إلى الرسول في آية التنازع وإن كان يشمل التنازع في غير شؤون العمل والتشريعات إلا أن صدر الآية الدال على لزوم الطاعة قرينة متصلة أو ما هو محتمل القرينية على أن التنازع يكون هنا في شؤون الأعمال بما فيه طاعة، فلا يجرز شموله لغير ذلك.

د - إن هذه المجموعة من الآيات مختصة بما صدر عن النبي من قول أو نحوه بما يسمى أمراً أو نهياً، فلا تكون شاملة - حيث لا قرينة - لمثل فعل النبي أو تقريره أو نحوه ذلك خلافاً لما ذكره بعض المعاصرين^(١)، مما لا يصدق معه عنوان الأمر ونحوه، حتى يتحقق مفهوم الإطاعة أو العصيان، وقد أشار الشيخ الطوسي إلى ذلك في كتاب العدة لدى بحثه عن حجية أفعال النبي^(٢)، نعم، لو صدر أمر من النبي بلزوم أتباعه في فعل كما جاء في الصلاة، أمكن القول بحجية مثل هذا الفعل، كما هو المعروف عن أصول المذهب الظاهري وغيره^(٣).

نظرية محمد شحرور في سنة الرسالة وسنة النبوة، وقفة وتعليق

يطرح الدكتور محمد شحرور نظرية تتعلق بالتمييز بين محمد ﷺ بما هو نبي، وبينه بما هو رسول، فهو يرى أنّ الخطابات القرآنية الموجهة ضمن عنوان النبوة لا تتصل

(١) لطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ٢: ٤٥٦.

(٢) الطوسي، العدة في الأصول ٢: ٥٨٠.

(٣) ابن حزم الأندلسي، الأحكام ٤: ٤٥٨.

بمقام الطاعة، ويلاحظ بأن نصوص الإلزام بالطاعة في القرآن جاءت على أساس خطاب الرسول، ولم ترد فيها كلمة «نبي»، ومن هنا يعتقد بأن ما جاء خطاباً بعنوان (النبي) فيه بيان علوم وإرشادات وتوجيهات خاصة بالنبي نفسه، وأما ما جاء تحت عنوان (الرسول) فهو عام يتصل بالنبي وغيره.

وعلى هذا الأساس يقسم شحور السنّة إلى قسمين: سنّة النبوة، وسنّة الرسالة، ويفهم منه أنه لا علاقة لنا بسنّة النبوة، وإنما تعيننا سنّة الرسالة.

وعندما يرصد نصوص الطاعة في القرآن ضمن إطار فهم نصوص الرسالة فإنه يقسمها - أي الطاعة - إلى قسمين:

١- الطاعة المتصلة، ويقصد بها تلك الطاعة التي جاءت للرسول مندجّة في طاعة الله، مثل: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾، وحيث إن الله حيّ باق حتى بعد وفاة النبي، فهذا معناه أن هذه الأوامر متصلة دائمة، ويرى أن هذا النوع من الطاعة حصر على مجال الحدود والعبادات والأخلاق، أي باصطلاحه: الصراط المستقيم.

٢- الطاعة المنفصلة، وهي التي جاءت منفصلة عن الأمر بطاعة الله، مثل آية التنازع المتقدمة، حيث تكررت جملة (أطيعوا) قبل كلمة: (الله، والرسول) وهو يفهم من هذه الطاعة الاختصاص في حياته ﷺ، بوصفه رئيساً للدولة أو قاضياً أو قائداً عسكرياً، وهذا ما يفتح الباب على مساحة كبيرة من السنّة التدييرية غير الملزمة لنا بحرفيتها بعد وفاة الرسول ﷺ.

وينتج من نظرية شحور هذه، فصل نصوص السنّة في (الحدود، العبادات، والأخلاق) عن سائر نصوص السنّة في السلوكيات العامة والاجتماعية والأجوبة عن مستجدات الأحداث زمان النبي، الأمر الذي يفتح باباً في اجتهاد النبي في تطبيق الأحكام^(١).

(١) انظر: شحور، الكتاب والقرآن: ٥٤٩ - ٥٥٤؛ وراجع: أحمد صبحي منصور، القرآن وكفى:

يبدو لي أنّ شحور بذل جهداً في عملية فرز النصوص ليخلص إلى ما توصل إليه، وكان انتباهه لخطاب الرسالة في نصوص الطاعة جيداً إلى حدّ بعيد، إنه بهذه الفكرة التي طرحها يقبل بحجّة السنّة التي يصوغ أحكامها وأحكام القرآن فيما بعد ضمن نظريته الخاصّة المعروفة في الحدود العليا والدنيا، لكن النقطة المثيرة للاهتمام تكمن في جانبين:

الأول: تمييزه بين النصوص التي استخدمت كلمة (أطيعوا) مرة واحدة عاطفة الرسول على الله، وتلك التي استخدمتها مرتين، فإنّ هذا التمييز لم نلاحظ فيه أي بُعد لغوي ودلالي يشير إلى الخصوصية التمييزية التي ذكرها في موضوع المنفصلة والمتصلة من الطاعة، فلا يظهر ما هو المستند اللغوي أو الدلالي أو العرفي في التمييز بين: (أطع زيدا وعمرواً) وبين (أطع زيدا وأطع عمرواً) من حيث نوعية الطاعة وحدودها الزمنية وغيرها، وكان من المناسب أن يشير الدكتور شحور إلى المبرر الموضوعي في هذا التمييز.

الثاني: لو سلّمنا بصحّة التمييز الذي قدّمه شحور بين الاتصال والانفصال نظراً أمام إشكالية أخرى، وهي أنه كيف استطاع شحور أن يجعل الطاعة المتصلة مربوطة بالأخلاق والعبادات والحدود، فيما يجعل الطاعة المنفصلة تدور في فلك السلوكيات العامة ونحوها. فلا نصوص الأمر بالطاعة تقدّم تصويراً واضحاً عن طبيعة هذا التنوع الذي قدّمه شحور، ولا سائر النصوص الأخرى في الكتاب قد استحضرها شحور لتكون شاهداً على تنوعه المذكور.

وسوف نشير في دراستنا لاحقاً لتاريخية السنّة إلى ما يتصل بإشكالية عدم وضع أنصار التاريخية لمعيار تمييزي واضح ومعقول بين السنّة الإلهية والسنّة التدبيرية. من هنا، فنظرية شحور في السنّة ونصوص الطاعة تعاني من إشكاليات جوهرية.

٧. آيات الاتّباع والأسوة

تتمحور المجموعة السابعة من النصوص القرآنية حول ما دلّ على لزوم اتّباع

النبي ﷺ وأخذه قدوة وأسوة، وهو عدة آيات:

أ - ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١).

ب - ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: ٣١).

ج - ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ 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 فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

د - ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧).

هـ - ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٥).

و - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَمَا مَنِ الْمُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

ز - قوله تعالى في آيات تحويل القبلة: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لَللَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ * قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿البقرة: ١٤٢ - ١٤٤﴾.

فهذه الآيات جعلت الرسول أسوة، ومعنى ذلك أنه قدوة يقتدى به ومثال يُحتذى، فيكون قوله وفعله حجةً على العباد، كما أمرت باتباعه وجعلت ذلك أساساً لمحبة الله للمؤمنين، دون أن تقيّد هذا الاتباع بشيء، وقد مدحت أيضاً من يتبع النبي الذي يحلّ الطيبات ويمحرم الخبائث... وهذا كله دليل على حجية سنته ولزوم السير وراءه في مطلق أموره صلوات الله عليه وعلى آله.

أما الآية الرابعة فإن دلالتها على المطلوب بنحو الالتزام؛ إذ كأنها تكشف عن أن تزويج النبي من زوجة ابنه بالتبني زيد بن الحارثة كاشف عن تشريع إلهي، مما يعني أن فعل النبي تعبيرٌ عن الحكم الإلهي، وهذا هو معنى حجية سنته الشريفة.

كما أن الآية السابعة والأخيرة نزلت عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، مما يعني أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس كان مشروعاً قبل ذلك، بل يعني أن النبي رغم ميله الشديد إلى التوجه إلى الكعبة، كونها قبلة آبائه، لم يفعل ذلك، وظلّ مواظباً مع أصحابه ملتزماً بالتوجه إلى بيت المقدس، الأمر الذي يدلنا - بحسب المحصلة النهائية المستفادة من مجموعة الآيات - أن توجههم هذا كان واجباً عليهم قبل تحويل القبلة بآيات سورة البقرة.

وهذا كله يؤكد أن التوجه إلى بيت المقدس كان حكماً شرعياً لازماً على المسلمين قبل التحويل، رغم أننا لم نعثر في أي آية من القرآن الكريم على ما يدل على أنه شرع التوجه إلى بيت المقدس، فمن أين جاء هذا الإلزام الذي فرض على المسلمين ترك قبلة آبائهم - أي الكعبة - والتوجه إلى شمال الجزيرة العربية؟! ليس من تفسير لذلك سوى أن وحيّاً تلقاه النبي ﷺ لم يكن لفظياً قرآنيّاً، وأن المسلمين اختبروا باتباعه، فيما صنّف من لم يتبعه بأنه ممن ينقلب على عقبيه.

وقد يقال: إنّ التوجه إلى بيت المقدس كان بمحض عقول المسلمين واجتهادهم،

وليس من الضروري أن يكون عن وحي مسبقٍ تلقاه النبي .
لكنه يُجاب: بأنّ العقل لا يهتدي إلى ذلك، فضلاً عن أن يحدّد القبلة؛ إذاً فلا معنى
لتفسير التوجّه إلى بيت المقدس على غير أساس مقولة الوحي غير اللفظي ولا
القرآني^(١).

وبتتبع مصادر التراث الإسلامي وجدنا حضوراً لهذه الآيات^(٢) - لاسيّما آية الأسوة -
على الصعيد التالية:

الصعيد الأول: في جملة من كتب أصول الفقه الشيعي والسنيّ، وقد اهتمّ علماء
أصول الفقه الشيعي المتقدّمين بالموضوع لدى حديثهم عن حجية أفعال النبي^(٣)، وقد
لاحظنا - كما سيظهر - وجود انقسام في الرأي إزاء دلالة آية الأسوة، وهكذا تمسكّ بآية
الأسوة علماء أصول الفقه السني^(٤).

أما آية الاتّباع، فوجدنا إقبالاً أصولياً سنياً على الأخذ بها^(٥)، وبعض من صنّف من

(١) انظر حول الاستناد لآيات تحويل القبلة: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة: ٣٣٥ - ٣٣٦.

(٢) راجع - في المجمل دون آية خاصة -: المستصفي ١: ٣٨٤؛ والتبصرة: ٢٤١.

(٣) راجع على سبيل المثال: الطوسي، العدة ٢: ٥٧٣، ٥٧٩، ٥٨٠؛ والمحقق الحلي، معارج
الأصول: ١١٨ - ١١٩؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ١٦٨؛ والصدر، دروس في علم
الأصول، الحلقة الثانية: ١٥٦ - ١٥٨.

(٤) انظر: أبو إسحاق الشيرازي، اللمع: ١٤٤؛ والتبصرة: ٢٤١؛ والمرداوي الحنبلي، التحبير شرح
التحرير ٣: ١٤٧٩؛ وأبا الوليد الباجي، إحكام الفصول ١: ٣١٧؛ والسبكي، الإبهاج ٢: ٢٧٠؛
وابن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه ٤: ١٢٧، ١٤٤؛ وأبو الحسين البصري المعتزلي،
المعتمد في أصول الفقه ١: ٣٥٤.

(٥) راجع - على سبيل المثال -: الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٢١٧، ٢٢٥؛ والسرخسي،
الأصول ٢: ٧٢ - ٧٣، ٨٧، ١٠٢؛ والآمدني، الإحكام ١: ١٥١، ١٥٩؛ والشيرازي، التبصرة:
٢٤١؛ والمرداوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٧٩؛ وأبا الوليد الباجي، إحكام الفصول
١: ٣١٦؛ والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٢٧٠؛ وابن عقيل أبو الوفاء الحنبلي، الواضح في

الشيعة أيضاً^(١)، وقد تمسك بها الفخر الرازي ولطف الله الصافي لإثبات العصمة أيضاً^(٢)، كما ذكر بعضهم - كالأمدي - الآية الأخيرة^(٣)، وكذا آية الزواج من مطلقة الابن بالتبني^(٤).

الصعيد الثاني: في بعض المصادر الفقهية الإسلامية، وكذا الكلامية، جرى التمسك بأية الأسوة لتأكيد مسألة فقهية ما، وكان هذا الأمر في الوسط السنّي أوضح، نعم، في بعض المواضع تمّ التعبير بدليل التأسي، والظاهر أن المراد منه آية الأسوة إلا أنه لم يصرح بها^(٥).

الصعيد الثالث: المصادر الحديثية الإسلامية، الشيعة والسنية، والذي بدا لنا أن

أصول الفقه ٤: ١٢٧، ١٤٤؛ وأبا الحسين البصري، المعتمد ١: ٣٥٤؛ وعبدالكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٦ - ٩٧؛ وإبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٤؛ وانظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٨ - ٩؛ والصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٤٣٢.

(١) لطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ١: ٥٥.

(٢) الفخر الرازي، عصمة الأنبياء: ١٠؛ ولطف الله الصافي، مجموعة الرسائل ١: ٥٥.

(٣) انظر: الأمدي، الأحكام ١: ١٥٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٥١، ١٥٩؛ وانظر: الشيرازي، التبصرة: ٢٤١؛ والمرداوي الحنبلي، التحجير شرح التحرير ٣: ١٤٧٩؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحجير ٢: ٤٠٤؛ وأبا الوفاء بن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه ٤: ١٣٣.

(٥) راجع - على سبيل المثال -: الإمام يحيى بن الحسين بن القاسم، الأحكام في الحلال والحرام ٢: ٤١٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٨٠: ٦٣، و٨٩: ٤٥؛ والنوي، المجموع ٨: ٣٨٥؛ والحسن بن سليمان الحلي، المحتضر: ٣٤؛ والمفيد، الفصول المختارة: ١٧٣؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٦٦؛ وابن حزم، المحلى ٣: ٦٢، و٩: ٤٦٠؛ وتمسك بالآيات لتأسيس مبدأ الحجية في بعض الكتب الفقهية مثل: الروحاني، فقه الصادق ١٦: ١٥٥؛ ومنهاج الفقهاء ٤: ٢٧٠؛ والسبحاني، مقدّمة جواهر الفقه للطرابلسي: ٤.

هناك عدداً من الروايات الشيعية - وبينها على الأقل رواية تامة السند على المشهور، وهي صحيحة الحلبي - تمسك فيها الإمام المعصوم عليه السلام لحجية فعل النبي ﷺ بآية الأسوة، وقد تكرر ذكر هذه الرواية وغيرها في مصادر الحديث القديمة والجديدة، إلى جانب مصادر التفسير الروائي عند الإمامية^(١)، وهكذا الحال في غير آية الأسوة مثل آية الاتباع وإن بدرجة أقل^(٢).

أما على صعيد مصادر الحديث السنّية، فقد لاحظنا لمثل آية الأسوة حضوراً أكبر، حيث تمسك بها بعض الصحابة - لاسيما مثل ابن عباس - في موارد متفرقة وتطبيقات موزعة^(٣).

تعليقات على دليل التماسي والاتباع

وعلى آية حال، يمكن في هذا الإطار ذكر تعليقات على هذه المجموعة من الآيات، هي:

التعليق الأوّل: إن الآية ما قبل الأخيرة دالة على لزوم اتباع القرآن، لا النبي، وما قيل من إرجاع الضمير إلى النبي لا وجه له، لعدم ذكره، مع عدم وجود أيّ محذور دلالي أو مضموني من الإرجاع إلى القرآن؛ للإلزام باتباعه وإطاعة ما فيه.

(١) انظر: الكليني، الكافي ٣: ٤٤٥؛ واخرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢١؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٨٤: ٢٢٨؛ ونور الثقلين ٤: ٢٥٦، ٢٥٧.

(٢) الحويزي، نور الثقلين ١: ٣٢٦، ٣٢٧.

(٣) راجع - على سبيل المثال -: صحيح البخاري ١: ١٠٣، ١٨٨، و٥: ٦٨ و٧: ٢٣٤؛ وصحيح مسلم ٢: ١٤٤ و٤: ٥٣، ١٨٤؛ ومسند أحمد بن حنبل ١: ٢١٧، و٢: ٤، ٦٥، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، و٦: ٩١، ١١٢؛ ومستدرک الحاكم النيسابوري ٢: ١٥٣؛ والسنن الكبرى للبيهقي ٣: ١٥٨، و٤: ٢٦٠، ٣٥٤، و٥: ٩٧؛ والمعجم الأوسط للطبراني ٤: ٣٧٠؛ وكنز العمال للهندي ١٥: ٤٨٨، وغيرها من المصادر الكثيرة التي يطول المجال بذكرها؛ وانظر: النووي، رياض الصالحين: ١٣٤؛ والقاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٨-٩.

وأما الآية الأخيرة، فحيث كان الخطاب فيها لعامة الخلق، فإن الأمر باتباع النبي هو - بحسب مناسبات الحكم والموضوع والمخاطب - السير وراءه في الاعتقاد بالإسلام والأخذ بأساسيات الدين الحنيف، والتمسك بالكتاب، ولا يوجد - ضمن هذا السياق - أي مدلول إطلاقي أوسع من هذا المقدار المؤكد، طبقاً لمناسبات السياق والمقدار الذي تريد الآية بيانه، بل هي في مقام بيانه.

التعليق الثاني: إن الآية الرابعة لا تدلّ على حجية سنة النبي أو فعله، بل تريد الإشارة إلى أن هذه الحادثة الكبيرة في المجتمع، وهي تزوج النبي ﷺ من زوجة مطلقة ابنه بالتبني، كانت بأمر إلهي، يهدف إلى إرشاد المسلمين إلى أن الله تعالى قد حلّل ذلك، وأنه لا يتعامل مع ابن التبنيّ تعامله مع الأولاد الصليبين، وهذا ما يقتضي بطبعه أن تكون هذه الحادثة قد أخذت جدلاً كبيراً في أوساط المسلمين آنذاك؛ نظراً لكونها تخالف ما كان سائداً في المجتمع العربي تلك الفترة، ومن المترقب أن يجري الحديث مع النبي حول هذا الأمر لمعرفة خلفيات إقدامه على ذلك.

ومعنى ذلك أنّ الله أراد أن يوصل هذا الحكم الشرعي عبر ظاهرة عملية في المجتمع، هي إقدام النبي على فعله بما سيثيره هذا الأمر من تساؤل، وهذا المقدار لا يدلّ على حجية السنة النبوية، مع وجود احتمال وجيه في أن الأمر مورديّ لا تأسيساً لقاعدة عامة بأن كل ما يفعله النبي فهو حجة.

وبعبارة أخرى، صدق الأمر في حالة كهذه لا يكشف عن حجية سنته، مع احتمال كون المراد أنه جعل فعل النبي هنا طريقاً لبيان الحكم بسبيلٍ آخر، وليس من اللازم أن يكون تعبير «كيلا يكون» راجعاً إلى نفس التزويج، بل الظاهر رجوعه إلى الحكم الشرعي الظاهر عبر هذه العملية، وهو لا يفيد الإطلاق.

التعليق الثالث: إن الآية الثالثة من آيات هذه الطائفة لا تدلّ على المطلوب؛ لأنها تمتدح المتبعين للرسول على نحو الجملة الخبرية، لكنها لا تبين هذا الاتباع؛ إذ لا إطلاق فيها، فيصدق على من اتبع النبي ﷺ في أصل الإسلام والقرآن أنه يتبع الرسول؛ لأن

صدق عنوان الاتباع مرتبط بصدق المسمى، بل الظاهر منها بقرينة: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ أنها تتحدث عن أهل الكتاب الذين ينصفون النبي ويصدقون دعوته، فاتباعه هو السير وراءه في دعوته وما أتى به من الكتاب، ولا دليل على ما هو أزيد من ذلك.

أما الصفات التي لحقت النبي ﷺ في الآية نفسها، فهي لا تدل على أنه هو الذي يجلل ويحرم، بل تدل على أن النبي الجديد يضع ما كان ثابتاً عليهم عنهم، وهذا كما يصدق بأوامره المنتسبة إلى سنته، يصدق تماماً - بقرينة كون الحديث عن أهل الكتاب - مع ما جاء به القرآن، فالسياق الخبري الذي جاءت به الآية لا يفيد إطلاقاً، ولا يعين الحمل على غير أصل الدعوة ومضمونها الرئيس وما جاء في القرآن الكريم أو ما ينسبه النبي إلى الله تعالى، مما أسلفنا أنه لا يمكن صدوره منه إلا على نحو الصدق؛ تمسكاً بالمقدار المتفق عليه بين المسلمين من دليل العصمة، وبمثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾، نعم، الآية تحمل سنة النبي، إلا أن نقاشنا إنما هو في صيرورة هذا الاحتمال بمستوى الظهور العرفي.

التعليق الرابع: إن آية الاتباع - وهي الآية الثانية بحسب ما تقدم - ثمة ما يعيق دلالتها في المقام، والسبب في ذلك أن تحديد نوع المخاطب بها له دور كبير في تحديد دلالتها، فإذا خوطب بها المؤمنون كان يمكن أخذ دلالتها المذكورة في الاستدلال، وأما إذا كان المراد مخاطبة المشركين أو أهل الكتاب فإن الأمر بالاتباع لا يتأكد دلالته على أزيد من التصديق بأساس الدعوة والانتماء إلى الدين الحنيف، كما فسر الآية بذلك ابن عباس فيما نقله عنه في مجمع البيان^(١).

وبالرجوع إلى أسباب النزول، يظهر أن عدداً كبيراً نسبياً من المفسرين - ومنهم

(١) الطبرسي، مجمع البيان: ٢: ٢٧٧.

المختصون بعلم أسباب النزول كالواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ) - ذكروا أن الآية نزلت في وفد من نجران، أو من أهل الكتاب، أو من الكفار غيرهم^(١)، ومع وجود هذا القول الذي مال إليه كثيرون لا يحصل لنا اطمئنان بأن هذا الخطاب موجه للمؤمنين لتأسيس قاعدة الاتباع، بل لقد ذهب الطبري في جامع البيان إلى الأخذ بسياق السورة المليء بالسجال مع أهل الكتاب^(٢)، كما ورد في خطبة الوسيلة للإمام علي عليه السلام ما يعطي هذا المعنى، ويدل على أن المراد بالآية تحريضهم على اتباع النبي وترغيبهم في تصديقه وقبول دعوته^(٣).

ولسنا نهدف التمسك بهذه الرواية، ولا حتى بما ذهب إليه المفسرون أو ذكره من أسباب النزول، بل نريد جعل ذلك معيقاً عن تحصيل اطمئنان بكون المخاطب هو المؤمنون، وعليه فلا نحرز أن المراد منها أزيد من اتباعه في مبدأ الدعوة، وهذا كافٍ لرفع الاستدلال بها.

التعليق الخامس: إذا تمت دلالة آيات الاتباع على المطلوب فهي - كما قال الغزالي وغيره^(٤) - منصرفة إلى القول، فلو دل دليل من قوله على لزوم أخذ أعماله مرجعاً كان به، وإلا فاستفادة الإطلاق إلى هذا الحد بعيد.

وإذا صح هذا الأساس نفسه، يمكننا إضافة التقرير، فإنه غير مشمول للآية؛ إذ هي منصرفة عنه أيضاً.

(١) انظر: التبيان ٢: ٤٣٨، ٤٣٩؛ ومجمع البيان ٢: ٢٧٧؛ وجوامع الجامع ١: ٢٧٨؛ والصابي ١:

٣٢٧-٣٢٨؛ والأصفي ١: ١٤٥؛ وجامع البيان ٣: ٣١٤-٣١٦؛ وزاد المسير ١: ٣١٩؛ وتفسير

الجلالين: ٦٩؛ وأسباب النزول للواحدي: ٦٦؛ والثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٢:

٣١؛ والدر المنثور ٢: ١٧ و..

(٢) الطبري، جامع البيان ٣: ٣١٤-٣١٦.

(٣) المشهدي، كنز الدقائق ٢: ٥٥-٥٦.

(٤) الغزالي، المنحول: ٣١٣؛ وابن حزم، الأحكام ٤: ٤٦٢.

التعليق السادس: ما ذكره بعض المعاصرين^(١) من أن آية الأسوة - وهي الآية الأولى المتقدمة - لا يراد منها أكثر من الاتباع للنبي في أسس الدعوة وما جاء في القرآن الكريم، وشاهد ذلك - طبقاً لمنطق أن القرآن يفسر بعضه بعضاً - آية أخرى جاء فيها: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ * رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفُ رَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (المتحنة: ٤ - ٦).

فهذه الآيات تشرح مضمون الأسوة في التبري و.. في تعبيرها «إذ قالوا لقومهم»، وهذا ما يدل على أنه لا يراد به ناحية إطلاقية تستدعي الاقتداء الشخصي بكل الأفعال والأقوال، فلا تكون دليلاً على حجية السنة النبوية.

وهذه المحاولة خطوة جيدة في مقارنة الآيات، لكنها غير دقيقة؛ وذلك أن مجرد ورود كلمة واحدة في موضعين في القرآن الكريم لا يحدّد وحدة تناولها دائماً، بل يحتاج - لكي تتمّ هذه المقاربة - إلى دراسة طبيعة الاستخدامين، ولو عمّم المنهج الذي يريده المستشكل هنا على كلّ تفسير للقرآن والآيات لأوقعنا في أخطاء حقيقية.

وعليه، لا نرتاب في أن المراد بالأسوة في مورد إبراهيم عليه السلام خصوص ما شرحتة الآية بعد ذلك، وتعبير الآية الأخيرة سيكون حينئذٍ تابعاً للآية الأولى؛ لأنها قرينة متصلة بها تمنعها عن أيّ إطلاق أو تعميم، سيما تعبير «فيهم» الوارد فيها، في إشارة إلى الآيات السابقة عليها، أما في آية الأسوة التي يُستدلّ بها هنا فلا يوجد أيّ تقييد يحدّد

(١) قاسم أحمد، العودة إلى القرآن: ٨٤ - ٨٥؛ وعلي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه:

دائرة الأسوة، مما يعني إطلاقية التأسي، ومعنى ذلك أن المفترض لنقد الاستدلال بالآية هنا ملاحقة الشواهد المتصلة بموضوعها والتي تمنع الإطلاقية الموجودة فيها، لا التفتيش عن آية أخرى في مورد آخر ورد مقيداً بشيء، فإن المستدلّ بآية الأسوة قد لا يستدلّ بالكلمة بل بإطلاقها، وهذا جدير بالانتباه إليه.

التعليق السابع: ما ذكره المحقق الحلّي^(١) - بتطوير منّا في صياغة الدليل - من أن آية الأسوة لا تدلّ على حجية السنّة بالمعنى السائد؛ لأنّ كلمة أسوة ليست من ألفاظ العموم، فتصدق بالتأسيّ به مرّة واحدة، كما تصدق بأكثر منها، وحيث اتفق الجميع على التأسيّ بالنبي ﷺ في الجملة ولو في مورد واحد، ولنقل: إنه التأسيّ به في تطبيقه القرآن والأخذ بأساسيات الدعوة الإسلامية.. لم يكن هناك من دليل على لزوم التأسيّ به في كلّ شيء.

نعم، من الممكن أن يدعى أن الفهم اللغويّ العرفي للآية يفيد الشمول، فحينما تقول: فلان أسوة لفلان، فإن هذا يفيد أنه يتخذة قدوةً بشكل عام وشامل، كما ذكر ذلك أبو الحسين البصري^(٢)، لكنّ هذا الادّعاء غير صحيح، فإننا لا نحزّز تماماً أن العرف يفهم مثل هذا المعنى، وإذا تمّ هذا المعنى فيحتاج إلى دليلٍ وشاهد، وهو مفقود.

تقويم موقف المحقق الحلّي من دليل التأسي

وهذا الكلام من الحلّي ينقسم إلى شطرين:

أحدهما: صدق عنوان «الأسوة» على المورد الواحد، لصدق المسمّى حينئذٍ.

ثانيهما: عدم إفادة عنوان «الأسوة» الشمول لتيام أفعاله وأقواله.

أ- أما الدعوى الأولى، فالذي يبدو لنا أنها غريبة، إذ لو كانت العبرة بصدق مسمّى الاقتداء ولو في موردٍ واحد، لم تكن هناك مزيّة للرسول لكي يُقتدى به عندما لا يبيّن

(١) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١١٩؛ وانظر: الأمدي، الإحكام: ١: ١٦٠.

(٢) البصري، المعتمد في أصول الفقه: ١: ٣٥٤.

هذا المورد، ففي قصة إبراهيم ومن معه لما يُنَّ الجانب الذي تريد الآية أن يقع الاقتداء به، لم تكن هناك غرابة؛ لأن المورد هامّ وضروري، أما هنا فإذا قيل بكفاية مورد واحد، مهما كان، فإن عنوان الأسوة سوف يصدق على غير النبيّ أيضاً، بل على أيّ إنسان تقريباً، يصحّ الاقتداء به ولو في مورد واحد، فمع عدم بيان المورد لا تكون مزية لتأسيس مبدأ الأسوة للنبيّ، ولا تخصيصه بالذكر، وهذا واضح، فما ذكره أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) من أنه لو كان دليل التأسّي يفيد ولو في مورد واحد لثبت المطلوب، وهو الوجوب في الجملة، في غير محلّه، إذ لا نفع له ولا محصل منه، كما بيّنا.

اللهم إلا أن يقال بأنه من الممكن الاستناد إلى السياق القرآني المحيط بالآية لإثبات أن الأسوة فيها يراد بها ما يرجع إلى سلوك النبي في الحرب؛ فإن السياق كلّ سياق الجهاد والحروب، فكأن الآية تريد أن تقول: لقد كان النبي في هذه الحروب - لاسيما حرب الأحزاب التي جاء السياق بها - قدوة لكم لتفعلوا فعله وتهتدوا بهديه وتقتدوا به، ومع هذا الاحتمال الناتج عن السياق المحيط تتعطل قدرة الإطلاق في الآية الكريمة وفي الوقت عينه تظلّ مفيدة في معطياتها.

ومبرّر ذلك هو نظرية السياق القرآني؛ فإن قراءة الآية ضمن هذا السياق يعطي هذا المعنى، أما بترها عنه فهو الذي يوحي بأنها بصدّد تأسيس قاعدة عامة في السلوك النبوي.

هذا كلّ، ما لم يناقش أحد في وحدة نزول هذه الآية مع السياق المحيط بها، وإلا بطلت هذه الاستفادة السياقية.

ب - وأما الدعوى الثانية، فهي للإنصاف تامّة، وما شاع بين العلماء من أخذ مفهوم الأسوة في الآية بالمعنى الإطلاقي المفيد لثبوت موجبة كلية قد لا يكون منسجماً مع الطبيعة العرفية للدلالة اللغوية في اللسان العربي؛ فإن العرب إذا أعلنت شخصاً قدوة لها، فإن المراد بذلك - إذا لم يحدّد مورد القدوة، كما حصل في قصة إبراهيم - أن يعني الطابع العام لحياته والخط العام لمنط حياته، والعناوين العريضة في تفكيره، وإلا لما

أطلقت العرب هذا التعبير إلا على مثل من تراه معصوماً، أما هذه الإطلاقيه الشاملة المستفادة فهي من تأثير القراءة المنطقية اليونانية للنصوص، وهي طريقة بعيدة عن روح الكلام العربي.

ولزيد بيان لهذه النقطة المنهجية في فهم نصوص اللغة العربية بالخصوص بل نصوص اللغة العرفية عادةً، نقول: إن المتكلم العرفي أو المتكلم المستخدم لطرائق العرف في التعبير يختلف عن المتكلم الفلسفي أو الرياضي، ولا نقصد بالاختلاف أن المتكلم العرفي غير دقيق، مما لا يمكن الالتزام به في حق الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام، بل المراد أنه حينما يبتن يسير في طريقة بيانه على الأسلوب العرفي، فالعرف حينما يريد بيان قضية كلية بالمعنى المنطقي للكلمة، يميل عادةً إلى استخدام العموم النصي الصريح، وقليلاً ما نجده يعتمد على الصيغ الإطلاقيه في مجال الجمل الخبرية، فعندما يقول العرف: فلان متدين، فلا يُراد أنه متدين ملتزم بالدين في تمام أموره بحيث لا يعصي، وعندما يقال: فلان عالم، فلا يعني إطلاق العلم بحيث لا يخفى عليه شيء حتى ضمن علم واحد، وعندما يقال: زيد كريم فلا يعني أنه لا يصدر منه بخل البتة.. بل المراد في تمام هذه الجمل أن فلاناً تحكمه في أغلب حالات حياته مبادئ الدين وأحكامه، أو هو صاحب علم كبير في الموضوع الفلاني، أو هو في غالب تصرفاته المالية كريم وهكذا، وهذه الطريقة في الفهم العرفي بالغة الأهمية، لاسيما على مستوى اللغة العربية، التي لم تكن لغة فلسفة أو رياضيات أو منطق بحيث يصطبغ العقل العربي بآليات التخاطب الصارمة الموجودة في اللغة العلمية.

ولا نعني بذلك أن تمام آيات القرآن جاءت على الغالب، فإن شواهد الموجبة الكلية الحافّة بالآيات كثيرة، بل نقصد أننا عندما نفقد قرينة متصلة أو منفصلة أو ارتكازاً حافاً بالنصّ يساعد على الفهم الكلّي الإطلاقي من الجمل الخبرية أو غيرها فالمفترض أن لا تحكمنا آليات التعامل مع النصّ العلمي، وكأننا نفكك كتاباً تخصصياً على طريقة التأليف الصارمة، وهذا المنهج العرفي المبسط في التعامل مع النص اللغوي، مؤصل في

الفكر الأصولي، غير أنه قد لا يفعل في الممارسة التطبيقية أحياناً. وعليه، فعندما يُعلن فلانٌ قدوةً فإن معنى ذلك أن مسار حياته العام سليم منطبق على القواعد الشرعية، وأن خروجه عن هذه القاعدة لا يعني فقدانه الأسوة والمكانة، ومعنى ذلك أن التزام النبي بتشريعات القرآن وكونه على قدر رفيع من السمو الأخلاقي كافٍ لإطلاق كلمة الأسوة عليه، وأما ما هو أزيد من ذلك فهو بحاجة إلى شاهد وقرينة، وإنما أشرنا إلى هذه الخصوصية المنهجية إشارةً، لأن تفاصيل أمرها موكولةٌ إلى مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه.

قد يقال: إن الآية ليست في مقام الإخبار وإنما في مقام الإنشاء، فهي تريد جعل الأسوة تشريعاً؛ فكأنها تقول: يجب الاقتداء بالنبي وفي هذه الحال يؤخذ بإطلاقها لنفي حصر دائرة لزوم الاقتداء ببعض الحالات خاصة، فيثبت أن الاقتداء بالنبي واجب مطلقاً، وهو ما يثبت حجية سنته.

إلا أن هذا الكلام غير واضح؛ فإن ظاهر الآية هو الإخبار بأن النبي لنا فيه الأسوة الحسنة والقدوة الصالحة، لا جعل الأسوة تشريعاً، وإخراج الجملة من حالة الخبرية إلى حالة الإنشاء بحسب روحها ومضمونها بحاجة إلى دليل، ولا يبدو لنا أنه متوفر.

آية الأسوة بين الوجوب والرخصة

التعليق الثامن: أورد الشيخ الطوسي - لدى بحثه عن آية الأسوة في تفسيره - على الاستدلال بآية الأسوة، أنها تفيد - غاية ما تفيد - جواز الاقتداء بالنبي لا وجوب الاقتداء، فمن أراد فليقتد ومن أراد فليترك، وهذا لا يفيدنا هنا في إثبات مبدأ الحجية، إذ عليه يحتاج الوجوب إلى دليل آخر^(١).

وهذا ما يظهر منه في كتاب العدة، لدى تعرّضه لبحث أفعال النبي، إذ يرى دلالتها

(١) الطوسي، التبيان ٨: ٣٢٨.

على أن لنا التأسي به، ولا يقول: علينا التأسي به^(١).

وقد أورد الطوسي على نفسه بأن ذيل الآية: ﴿لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ فيه تهديد ووعيد، يصلحان قرينةً على إرادة الإلزام بالتأسي لا بيان جوازه، فإنه من غير المناسب أن يُقرن بيان جواز فعلٍ ما بالتهديد والوعيد؛ وهو الكلام الذي تبناه معاصره المالكي أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) في إحكام الفصول^(٢)، ووجدناه في مصادر سنينة متأخرة كالإبهاج في شرح المنهاج و...^(٣).

إلا أنه - أي الطوسي - يردّ هذا الكلام بأمرين - في محصّلة كلامه - :

الأول: إن الآية عبّرت بـ «يرجو»، والرجاء إنما يكون في المنافع، فكأنه قال: لمن كان يرجو ثواب الله، والثواب قد يُستحق بالندب، وقد يُستحق بالواجب، فلا يصلح الذيل قرينةً أو شاهداً على الوجوب.

الثاني: إن الآية ذكرت «لكم» ولم تقل «عليكم»، مما يمنحها دلالةً في الترغيب، وهذا لا يستدعي دلالةً في الوجوب.

هذا وقد جعل الطوسي الأمر الأول أقوى^(٤)، ونحو كلام الطوسي ذكره ابن حزم أيضاً^(٥)، وكذلك أبو الحسين البصري المعتزلي مع نقدٍ له على بعض الفقرات التي جاءت في كلام الطوسي^(٦).

(١) الطوسي، العدة ٢: ٥٧٣؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٦.

(٢) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ١: ٣١٧.

(٣) علي السبكي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج ٢: ٢٦٨؛ وأبو الوفاء بن عقيل الحنبلي البغدادي، الواضح في أصول الفقه ٤: ١٢٨.

(٤) الطوسي، العدة ٢: ٥٧٩ - ٥٨٠.

(٥) ابن حزم، الإحكام ٤: ٤٦٥ - ٤٦٦؛ وانظر: علي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٢٦٨.

(٦) أبو الحسين بن الطيب البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه ١: ٣٤٩ - ٣٥٠.

وأما تقريب أمثال الأمدي^(١) بأنّ تقدير الآية هكذا: من كان يؤمن بالله فليتأسى ومن لم يتأسى فلا يكون مؤمناً، فهو غير وجيه، إذ رجاء الله لا يساوق الإيمان، ومعه يمكن تقدير من لم يرجُ الله لم يقتد به، وهذا لا ضير به، فإن المستحبّ يكون تركه عدم رجاء لثواب الله.

دليل التأسّي وإشكالية الاستنساخ الحرفي للتاريخ

التعليق التاسع: ذكر بعضهم أنه إذا كان التأسّي بحسب مفاد الآية لازماً، وجب تحقيقه مطلقاً؛ لأنّ الآية ذات إطلاق فيها يستوعب التأسّي في تمام الموارد، حيث لم تقيّد بمورد دون مورد، ومعنى ذلك أنه يلزم التأسّي به في طريقة عيشه ومأكله ومشربه وعاداته، وهو ما لا يمكن تحقّقه إلا بالقيام بعملية استنساخ حرفي لحياته، وهذا ما يعيق حركة الحياة، بل لو غضينا الطرف عن ذلك يُجرز باليقين أنه لا يُراد مثل هذا اللون من التأسّي كما هو ديدن العلماء في فهمهم للآية، ومعه لا نحرز المورد الذي يلزم فيه التأسّي، وما لا يلزم، فتعود الآية مجمّلة.

وهذا الكلام يمكن الجواب عنه:

أولاً: إن الظاهر من السياق المقامي المحيط بالآية بقريئة المتكلم، كونه صاحب الشريعة، والنبى ﷺ، كونه حاملها، اختصاص التأسّي بها كان راجعاً إلى الشرع، فكّل أمر يُجرز صدوره من النبي على وجه الشرع، وانطلاقاً من أحكامه يكون هو مورد التأسّي، وأما ما صدر منه بوصفه بشراً يمارس حياته العادية المتأطرة بإطار الزمان والمكان فلا تأسّي فيه، إلا لبيان جواز الفعل، وهذا ما يرفع الإطلاق الواسع المفترض في الآية، فلا يكون منعقداً من الأساس، لا أنه ينعقد ثم نحذفه، حتى نبثلي بشبهة الإجمال.

(١) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٥١.

ثانياً: إن الاقتداء لا يتحقق إلا بالقيام بالفعل أو غيره على النحو الذي قام به النبي، فإذا أحرزنا أنه كان يقوم بفعلٍ ما على نحو الوجوب والإلزام، لزم قيامنا به على النحو نفسه، إلا إذا قام دليل على اختصاصه به، وإذا أحرزنا أنه كان على نحو الندب وكذلك، وهكذا الأمر في طرف الترك من الحرمة والكرهية، ومعنى ذلك أن حياته الاعتيادية لا يلزم استنساخها حرفياً حتى لو انعقد إطلاق في الآية؛ لأنه لا يُحرز أنه كان يقوم بذلك لا على نحو الوجوب ولا على نحو الندب، وهذا ما يجعل حجية الفعل ضيقة الدائرة في دلالتها الإلزامية، وتفصيل بحث نوعية دلالة الأفعال على الحكم الشرعي موكول إلى المباحث القادمة، حيث درسناها في الفصل المختص بدراسة الأفعال النبوية.

ولا يرد علينا احتمال أن تمام أفعال النبي ﷺ قد صدرت منه على نحو الاختصاص كما هي الحال في اختصاصه بالزيادة على الأربع في الزواج، فلا يعود للاقتداء معنى، فإن هذا ما تردّء الآية نفسها، فإنه لو كانت تمام أفعاله صادرةً منه على نحو الاختصاص به، لما جعلته الآية أسوةً، كما يشير إلى ذلك ابن حزم والسيد الصدر^(١)، اللهم إلا إذا فسّرت الأسوة بمعنى آخر مختلف تماماً كما سيأتي.

إشكالية التعدد اللغوي لمفهوم الأسوة

التعليق العاشر: ذكرت بعض التفاسير أن المراد بالأسوة هنا ليس الاقتداء بالمعنى المركوز في الأذهان، بل معنى آخر حاصله: أن آية الأسوة من آيات سورة الأحزاب، وأن تمام سياقها السابق واللاحق غاصّ بالحديث عن القتال والجهاد والحرب، وهذا ما يعزّز الأسوة بمعنى أن النبي ﷺ قد عانى من الحرب وكسرت رباعيته، وأصيب بجروح وأن لكم أسوة به في مصابه يوم أحد أو في جوعه كما يروى عن ابن عمر، فكما

(١) انظر: ابن حزم، المحلى ٣: ٦٢، و٩: ٤٦٠؛ ومحمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة

نقول: لك أسوة بزینب بنت علي في مصابها بأخيها الحسين بن علي، أو لك أسوة بالإمام الحسين في عطشه في كربلاء، كذلك هنا، لكم أسوة بالنبی في عاناه وواجهه، فاصبروا واثبتوا وتحملوا.

وقد وردت رواية شيعية بهذا المعنى نقلها صاحب الصافي وصاحب نور الثقلين، محصلها أن الله أمر نبيّه بالصبر: ﴿كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَرْصِ﴾، ثم أمر الأمة وأهل الطاعة بذلك في قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

وبهذا لا تعود في الآية أي دلالة على الاقتداء وما شابه ذلك^(١).

بل يمكننا أن نضيف هنا أنه حتى لو لم تتمكن من تجميع الشواهد وحشدها لصالح هذا التفسير، فإن وجوده يعيق انعقاد ظهور لصالح التفسير الأول؛ مما يبطل الاستدلال بالآية على المطلوب هنا.

إلا أن الذي يبدو لنا أن هذا الاحتمال ضعيف، وإن كان وارداً، وذلك لجماع أمور: أولاً: إن الاحتجاج بالسياق لا يفيد، لأنه متساوي النسبة إلى المعنيين المختلف حولهما، فكما يمكن أن يكون المراد إن لكم فيه أسوة بمعنى تتأسون به فيما أصابه تأسي الحزين، كذلك يحتمل أن تكون الآية مريدةً أن ما قام به النبي في الحروب كان أسوة لكم فاقندوا به في فعله وما أقدم عليه وما صبر و.. فالمعنيان لا يأنفان عن الانسجام مع سياق الحرب والقتال.

لكن هذا الجواب قد يحصر في نهاية المطاف التأسي بمثل حال الحرب، وهو لا ينفع من يطلب الإطلاق في الآية الكريمة.

ثانياً: قد يقال: إن حضور مفهوم الأسوة من المواساة أو ما يتأسى به الحزين وإن كان موجوداً في اللغة، إلا أن حضور مفهوم القدوة أكبر نسبياً، ولعلّه لهذا أثر ابن

(١) راجع: تفسير الثعالبي ٤: ٣٤٠؛ وابن حجر، لسان الميزان ٤: ١٧٧؛ والكاشاني، الصافي ١:

٤٦؛ والحويزي، نور الثقلين ٢: ٤٩٢، و٤: ٢٥٥؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٢٣١؛

وقريب من هذا الكلام ما جاء لمحمد رضا المظفر في أصول الفقه ٢: ٦٦.

منظور المعنى الأول عن الثاني، كما لعلّه لذلك ركّز صاحب تاج العروس على معنى القدوة^(١)، وهذا الحضور المضاعف نسبياً يساعد - بدرجة ما - على ترجيح انصراف معنى القدوة من الكلمة عند إطلاقها.

لكن هذه المناقشة غير قوية؛ فإن مفهوم التأسّي - بالمعنى الثاني - له حضوره أيضاً، بل جعل أول المعاني في بعض المصادر اللغوية كالعين والصحاح، ومجرد الأكثرية لا يحقق انصرافاً ما دام المعنى الثاني حاضراً بقوة أيضاً، ولا سيما مع كون سياق الحرب مما يجتمل حصول حالات تأسّي بغير معنى الاقتداء.

ثالثاً: لعلّ التأمل في المعنيين يفيد رجوع معنى المواساة في دلالة الآية ومثلها إلى الاقتداء، فإن جعله أسوة في مصابه، تعبير آخر عن جعله أنموذجاً تهدأ النفس بمعرفة ما أصابه، فكأن المراد: اقتد به فيما أصابه، وافعل كما فعل، ولا نزعم عودة أحد المعنيين دائماً إلى الآخر، بل ولو في بعض الموارد، وهذا ما يؤكّد فكرة القدوة وأنها الأصل في تفسير الكلمة.

وهذا الجواب حاله حال الجواب الأول في أنه يبقى تعطيل الإطلاق على حاله. رابعاً: لعلّ وصف الأسوة بالحسنة يرجّح معنى القدوة، فلو كان المراد لكم فيما أصابه أسوة، أي تتأسّون به عندما يصيبكم مثله، فإن التعبير بالحسنة غير واضح، فإن ما يقابل الحسن إما السوء أو القبيح، وهذا ما لا ينسجم معناه مع الأسوة بغير القدوة، إذ القدوة قد تكون حسنة وقد تكون سيئة، أما ما يتأسّى به الحزين فهو عادةً أمر ضارّ ومصيبة عارضة على من تتأسّى به، فالوصف بالحسن قد لا يبدو منسجماً، إلا إذا أرجع المفهوم إلى الاقتداء، كما ذكرنا في الملاحظة السابقة.

(١) راجع: الفراهيدي، العين ٧: ٣٣٣؛ والجوهري، صحاح اللغة ٦: ٢٢٦٨، ٢٤٥٩؛ وابن الأثير، النهاية ١: ٥٢؛ وابن منظور، لسان العرب ١٤: ٣٥، ٣٦؛ ومختار الصحاح: ١٧، ٢٧١؛ والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٢٩٩؛ والطريحي، مجمع البحرين ١: ٧٦؛ والزبيدي، تاج العروس ١٠: ١٧، ٢٨٩؛ والراغب الإصفهاني، المفردات: ١٨.

ويمكن الجواب عن إشكالية تعطيل الإطلاق حينئذ بأن مجيء توصيفه ﷺ بالقدوة بنحو مطلق لفظياً دون بيان المتعلق والمورد، وفي سياق قضية محددة قد يعطي إيحاءً بأن الآية مسوقة مساق بيان أمر عام مع تطبيقه في مورد خاص، وهذا كثير في القرآن الكريم.

التعليق الحادي عشر: توحى بعض التفاسير أن الآية لا يُراد بها أن الرسول ﷺ نفسه هو أسوة حسنة، بل كانت فيه خصلة حسنة، فالمعنى: لقد كان لكم في رسول الله خصلة حسنة، وهذه الخصلة فسّرت بمواساته المؤمنين بنفسه في القتال، فلا تكون الآية دالة على الاقتداء مطلقاً، بل يراد بها أن هناك خصلةً في النبي هي كذا وكذا، ترجع فائدتها على المسلمين^(١).

إلا أن هذا التفسير لا يرقى إلى مرتبة الظهور وحتى الاحتمال القوي؛ فإن كلمة أسوة في اللغة العربية إذا أطلقت أريد منها الاقتداء، وإرادة غيره مثل أن المراد بها «خصلة» قليل ونادر يحتاج إلى قرينة وشاهد، فهذا التفسير لا يُصار إليه بهذا المقدار. أما إذا أريد بأن لكم فيه قدوة، أي أن هناك شيء ما عند النبي يمكن أن يكون قدوةً لكم، فهذا عودٌ إلى الطرح الذي قدّمه المحقق الحلي في تفسير الآية، وقد سبق أن علّقنا عليه فليراجع.

وحصيلة مجموع ما تقدّم في هذه الطائفة من الآيات ما يلي:

أ - ليس هناك غير آية الأسوة، آيةً دالةً من آيات هذه الطائفة، تستحقّ الوقوف عندها.

ب - إن آية الأسوة لا تنفيذ حجية السنّة بالمعنى المصطلح؛ إما لأنها تجعله ﷺ أسوة بمعنى أنه في غالب شؤونه يسير على خط القرآن، أو أنها لا تفيد الإلزام بالاتباع كما يراه الطوسي، والأول أقوى وأهمّ من وجهة نظرنا، إضافة لبعض الملاحظات السابقة.

(١) انظر: يعسوب الدين رستگار جويباري، البصائر ٣٢: ١٠٦.

هذا مضافاً إلى أن الآية يصعب أن يستفاد منها حجية تقريره، بمعنى كشفه عن الحكم الشرعي، لا بمعنى فعل السكوت كسلوك إنساني.

فهذه المجموعة القرآنية لا تؤسس لحجية السنّة بالمعنى المطلوب، نعم في آيات تحويل القبلة، من الممكن أن يكون النبي قد أمر المسلمين بالتوجه إلى بيت المقدس ناسباً ذلك إلى الله تعالى، ومعه تكون حجية قوله راجعةً إلى حجية السنّة التي تنسب شيئاً إلى الله على أساس دليل العصمة في المتيقن منه ودليل الكتاب أيضاً فيها أسلفناه، فلا تعطينا آيات التحويل مطلباً أزيد من هذه الدائرة.

٨. آيات الانتمار والانتها

المجموعة الثامنة من النصوص الكتابية التي يستدلّ بها على حجية السنّة النبوية هي ما دلّ على الأخذ بما أعطاه الرسول والانتمار لأمره والكفّ عما نهى عنه، وهو قوله تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧).

فهذه الآية صريحة في الأمر بأخذ ما آتانا إياه الرسول، وترك ما نهانا عنه، وهذا هو تماماً معنى حجية سنّته، والآية المذكورة من الآيات المشهورة التي اعتمد عليها في الفكرين: الشيعي، والسني؛ لتأكيد حجية سنّة النبي ﷺ^(١)؛ بل ذكر القرافي (٦٨٤هـ)

(١) راجع: الشافعي، الأم: ٧: ١٦، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٣، ٣١٤، ٨: ٢٧٤ - ٢٧٥؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٥٠ - ١٥١؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٩٩؛ والمحلى ٩: ٣٨٠؛ وابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول: ٤٣؛ وعبدالغني عبدخالق، حجية السنّة: ٣٠٢، ٣٠٣؛ والشرائع ١: ٦٠؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ١٧٥؛ والعاملي، المدارك ٦: ٢٦٣؛ نقلاً عن الصدوق، والبحراني، الحدائق الناضرة ١: ٤٠٢؛ والنجفي، جواهر الكلام ٣٠: ١٤١؛ ومصطفى الخميني، الخيارات ٢: ٤٥؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٣١٤؛ والكلبائي، نتائج الأفكار ١: ٢٢٣؛ والإمام مجيب بن الحسين، الإحكام في الحلال والحرام ١: ٣٦، ١٧٠، ٤٨٢،

و٢: ٢١١، ٤٠٠؛ والشوكاني، نيل الأوطار ١: ١٧٣، و٢: ٧٢، و٣: ٢٨؛ والسيوري، نضد القواعد الفقهية: ١٢؛ وابن جرير الطبري، المسترشد: ٥٥٣؛ والمفيد، الفصول المختارة: ١٧٣؛ والمقنعة: ٣٦٤، ٣٦٦؛ والاعتقادات ١: ١٠١؛ وابن البطريق، العمدة: ٨٢؛ وخصائص الوحي: ٢٠٩، وابن طاووس، الطرائف: ٤٥٠؛ وعلي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ١: ١٤٥؛ والحسن بن سليمان الحلبي، المحتضر: ٢٩؛ والشيرازي، الأربعين: ٥٢٦؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٣٠٩؛ والجزائري، نور البراهين ١: ٣٨٩؛ وشرف الدين، النص والاجتهاد: ٤، ١٩٣ - ١٩٤؛ ومرتضى العسكري، معالم المدرستين ١: ١٧٩، و٢: ١٦؛ والعظيم آبادي، عون المعبود ٥: ٢٦٣، وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٨٢ - ١٨٣؛ والنووي، رياض الصالحين: ١٣٤؛ والطوسي، التبيان ١: ١٩٦، و٩: ٥٦٤؛ والطبرسي، مجمع البيان ١: ١٩٠، و٣: ١١٣، و٤: ٤٩؛ و٩: ٤٣٢؛ وجوامع الجامع ٤: ٦٧٣؛ والطهراني، مقتنيات الدرر ١١: ٨٩؛ والسبزواري، الجديد ٧: ١٢٩؛ والشيرازي، تقريب القرآن ٢٨: ٤٦؛ ومغنية، الكاشف ٧: ٢٨٦ - ٢٨٧؛ والكرمي، التفسير لكتاب الله المنير ٨: ٣٣ - ٣٤؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٧٠، ٢٧٠، ٣٠٢؛ والمحقق الحلبي، معارج الأصول: ٧٧؛ والعلامة الحلبي، مبادئ الوصول: ١١٦؛ والفاضل التوني، الوافية: ٨٩؛ والأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٨٧؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة: ١٢٦؛ والسرخسي، الأصول ١: ٣١٨، ٣٧٤، و٢: ٧٣؛ والكاشاني، الصافي ٥: ١٥٥، وتفسير المعين ٣: ١٤٨٦، وتفسير عبدالله شبر ١: ٥٤٦؛ والجواهر الثمين ٦: ١٨٦؛ وسميح عاطف الزين، أصول الفقه الميسر: ٣١٦؛ والخضري بك، أصول الفقه: ٢٣٩؛ والورجلاني، العدل والإنصاف: ٤٧؛ وإبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٤.

بل وردت الآية في عدد من الروايات التي تدل على إرجاع التشريع إلى النبي أو تفويض أمر الدين إليه مثل: المحاسن ١: ١٦٢، ٢٢٧؛ والكافي ١: ٦٤، ٢٦٥ - ٢٦٨ و٢: ١٨٢؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٨٠؛ وتحف العقول: ١٩٦؛ والتهذيب ٩: ٣٩٧؛ ووسائل الشيعة ٢٦: ١٤٢؛ ومستدرك الوسائل ١٢: ٢١٨، و١٧: ١٧٣، ١٧٤، ٢٧٢؛ ومحمد بن سليمان الكوفي، مناقب أمير المؤمنين ٢: ٤٢٨؛ وشرح الأخبار للنعمان ٣: ٤٨٥، ٥٨٦؛ وكتاب الغيبة للنعمان: ٨٠؛ وفضائل الشيعة للصدوق: ٣٣؛ والبحار ١٧: ٣ - ١٣؛ ومسند أحمد ١: ٣٥٢؛ وسنن النسائي ٨: ٣٠٨؛ ومستدرك الحاكم ٢: ٤٨٣؛ والأصول الأصيلية للكاشاني: ٤٧؛ والبرهان ٥: ٣١٤؛ ونور الثقلين ٥: ٢٧٧؛

أثما مرجع جماهير الفقهاء والمعتزلة^(١).

إلا أنه لا بد من وقفة معها وهي: إن سياق الآية نفسها يمنحنا معنى مختلفاً في دلالتها، فالآية في نصّها الكامل جاءت على الشكل التالي: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٧).

وهذا السياق هو سياق الغنائم وعائدات الحرب والقتال، فالآية تريد أن تقسم الفيء بين المسلمين، معللة ذلك بأن لا يكون المال منحصراً تداوله في أوساط طبقة واحدة في المجتمع، هي طبقة الأغنياء، لتعطف فوراً بالواو «وما»، ومعه يكون المعنى الأقرب للسياق هو أنّ ما أعطاكم الرسول إياه من قسمة الغنائم والفيء فخذوه، وما نهاكم عنه فطلب منكم تركه وتجنّبه فانتهوا عنه واجتنبوه، واتقوا الله..

وإلى جانب السياق المذكور، وهو سياق داخل الآية، فضلاً عن السياق المحيط بالآية والذي يدور حول الحرب أيضاً، هناك تعبير «آتاكم» و«خذوه»، وهو وإن احتمل الإتيان بالتكليف بحيث يكون الاسم الموصول إشارة إلى التكليف، ويكون إتيانه بمعنى إيصاله وإبلاغه، إلا أن انسجامه الأوّلي بحيث يكون المتبادر عرفاً هو الإعطاء والأخذ العينين يبدو أوفر حظاً، والشاهد على ذلك قرينة المقابلة، فإن ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ يقابلها ما أمركم به فافعلوه لا ما أوصله إليكم من التشريع فخذوه؛ لأن ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ لو كانت كما فسرها المستدل للزم أن لا تقع مقابلة في البين، لأنها ستشمل حينئذٍ النهي أيضاً، إذ هو ممّا آتانا إياه الرسول، فيكون من عطف الخاص على العام، فيما تعبير «خذ» و«انته» يرشدان إلى المقابلة؛ لأن الانتهاء هنا

وكنز الدقائق ١٣: ١٦٤.

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٢٢٧.

هو ترك الأخذ، وهذا ما يعزز إرادة إعطاء الغنائم أكثر من تأسيس حجية السنة. وبضمّ السياق إلى ما قدّمناه، يكون الظهور لصالح التفسير بتوزيع الغنائم والفيء لا حجية السنة، ولا أقلّ من أن الظهور في الثاني لا يكاد ينعقد - إنصافاً - مع هذا التردد.

نعم، إذا قلنا بأنّ المراد بالإتيان أي ما رخصه لكم الرسول فخذوه - بحيث يكون الإتيان بمعنى الإعطاء، والرخصة إعطاء - لربما بطلت قرينة المقابلة المشار إليها، لكن يبقى السياق مانعاً عن انعقاد إطلاق دالّ فيها^(١).

لكن:

أ - لا مانع - من حيث المبدأ - أن تساق قاعدة عامة في سياق خصوصي، كما قيل نحوه في بعض روايات الاستصحاب الواردة من طرق الإمامية، إلا أن ذلك فرع استظهار العمومية من القاعدة، بحيث لا يحصل نتيجة السياق شك في التعميم، ففي روايات الاستصحاب استفيدت العمومية من الارتكاز العقلاني أو من التعليل أو من استظهار الجنسية في الألف واللام في كلمتي اليقين والشك أو غير ذلك، أما هنا فإن الظهور في العموم - نتيجة ما قلناه - لا يبدو واضحاً، ولا تُحرز الإشارة إلى قاعدة مركوزة، كما لا يظهر من اللسان أنه لسان تعليل.

ب - لو أخذنا بدلالة الآية على القاعدة العامة فنحن أمام احتمالين:

أحدهما: أن يقال بأن الآية تريد من المؤمنين الالتزام بأوامر النبي ﷺ، ولا تعرّض فيها لعطاءاته في الغنائم، وإذا ما شمل العطاء، فهو يشمل أمر النبي فيه، لا نفس العطاء، وهنا لا إشكال في دلالة الآية على المطلوب، فإن الاسم الموصول فيها يدلّ حينئذ على «الأمر»، أي إن الأمر الذي يأمركم به النبي في عطاءٍ وغيره عليكم الأخذ به والعمل.

(١) لاحظنا بعض من خصّ الآية بالغنائم، فانظر، الكوفي، المصنّف ٧: ٧١٢.

ثانيهما: أن يراد بالوصول الأعم من نفس العطاء الذي يقدمه النبي والأمر الذي يصدره في حقنا، وعليه فيكون وزان هذه الآية مطابقاً لآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧)، بناءً على صحة الاستدلال بها على البراءة الشرعية، كما ذهب إلى ذلك جماعة.

وعليه، قد يرد الإشكال الوارد هناك في استخدام الاسم الموصول في أكثر من معنى، فقد قيل هناك: إن استخدام الموصول - بمعنى التكليف - يلزم منه أن يصبح مفعولاً مطلقاً، واستخدامه بمعنى الفعل أو المال يلزم منه صيرورته مفعولاً به، وهو من استخدام اللفظ في أكثر من معنى^(١)، وهذا ما قد يقال هنا، إذ يلزم استعمال الموصول في العطاء والتكليف، وهو باطل.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإن الموصول مستخدم في العنوان الجامع، بمعنى الشيء ونحوه، وهذا العنوان الجامع نسبه إلى العطاء والتكليف نسبة الكلّي إلى الجزئي، فلا يوجد إلا استخدام واحد للكلمة فلا محذور.

نعم، قد يقع الاستخدام في أكثر من معنى في كلمة فخذوه أو آتاكم لا في الاسم الموصول، لكنه أيضاً قابل للمناقشة بروح ما ذكرناه آنفاً.

البحث القرآني، استخلاصات وتجميع النتائج

كانت هذه جملة الآيات التي جاء ذكرها هنا وهناك مدركاً قرآنياً ومستنداً كتابياً لحجية السنة النبوية، والذي خلصنا إليه ما يلي:

النتيجة الأولى: إن المجموعة الأولى (ما دلّ على لزوم الإيمان بالنبي والتصديق)، والثانية (ما دلّ على أن النبي مبيّن للقرآن)، والثالثة (ما دلّ على مدح النبي وأمره بأوامر عديدة تبيّن وظائفه)، والخامسة (ما دلّ على تعليمه الكتاب والحكمة)، والسابعة (ما

(١) راجع - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٣١-٣٢.

دَلَّ على كونه متَّبِعاً وأَسُوءَ)، والثامنة (ما دَلَّ على لزوم الأخذ بها آتانا به وترك ما نهانا عنه).. كلُّها طوائف لا تدلُّ بشكل مطمأن به - فيما فهمناه - على حجية السنَّة، فلا يصح الاستدلال بها هنا، نعم، قد تصلح أحياناً للتأييد والدعم والحشد.

النتيجة الثانية: إن المجموعة الرابعة (ما دَلَّ على أن ما يقوله ﷺ هو وحي)، يمكن أن يستفاد منها حجية تمام ما ينسبه الرسول لله تعالى، حتى لو لم يكن قرآناً، فيشمل كلَّ ما قامت قرينة من النبي على أنه منسوب إليه تعالى، سواء كان فعلاً أم قولاً أم تقريراً، لكن هذه المجموعة لا تفيد أكثر من ذلك، وهذا المقدار يشكل نسبةً من مجموع السنَّة النبويَّة، وهذا ما يفيد المقدار المتفق عليه بين المسلمين تقريباً في مسألة عصمة النبي ﷺ كما أشرنا من قبل.

النتيجة الثالثة: إن المجموعة السادسة (ما دَلَّ على لزوم إطاعة النبي ﷺ)، تفيد حجية السنَّة، إلا أنها خاصَّة بالقول النبويِّ المشتمل فقط على أمرٍ أو نهي بحيث يصدق معه مفهوم الإطاعة، وهكذا لو كان غيره مع قيام شاهدٍ عليه، دون الفعل والتقرير والإخبارات غير الإنشائية إلاً بدليل خاص أو شاهد معيَّن.

وعليه، فتكون النتيجة أن القرآن أسس حجية السنَّة بمعنى القول الأمري ونحوه وما ينسبه الرسول إلى الله تعالى لا غير، وذلك من حيث المبدأ بقطع النظر عن امتدادات النظرية - زمانياً ومكانياً - كما ألمحنا بداية البحث، ويقطع النظر عن تاريخية السنَّة، فما اشتهر بين المسلمين من أن القرآن أصل مبدأ حجية السنَّة بالمعنى الإطلاقي الشامل لمطلق ما صدر عن النبي أو حتى للفعل والتقرير لا دليل عليه، فيما توصلنا إليه، والله العالم.

النص الثاني ودور التأسيس لحجية السنة

الاستدلال على السنة بالسنة

تمهيد

نستهدف في هذا المقطع من هذه الدراسة تسليط الضوء على جانب من المنطلقات التي ساهمت في تأسيس مقولة حجية السنة النبوية في الوعي الإسلامي، وساعدت على بلورتها في تراث علماء أصول الفقه المسلمين، منذ الشافعي وإلى عصرنا الحاضر، بعد أن فرغنا عن دراسة الجانب القرآني الذي أصل لنا حجية السنة في الجملة. وهذا الجانب هو المنطلقات الحديثية التي استخدمت ووظفت في هذا الإطار، بحيث كانت نصوص النبي محمد ﷺ منطلقاً لشرعنة السنة النبوية، أي كان نص السنة دليلاً على حجية نص السنة نفسه، والملفت استخدام نقاد السنة أيضاً لنص السنة بهدف سلب الشرعية عنه من الجهة الأخرى، كما سوف يأتي التعرض له في محله بعون الله تعالى.

وقد استعرض علماء المسلمين - سيما الظاهرية منهم - نصوصاً عن النبي لإثبات حجية فعله أو أشياء تتصل بالفعل، كما نلاحظ ذلك بوضوح مع ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) في كتابه القيم «الإحكام في أصول الأحكام»، وقد سعى بعض مدافعي السنة المتأخرين - متابعيناً لمتقدمين مثل البيهقي - وأبرزهم جلال الدين السيوطي وتبعه عبدالغني عبدالخالق رحمهما الله، لجمع قدر من هذه النصوص، مؤسسين أو مستكملين لما سار عليه علماء الأصول المتأخرين من مشروع الدفاع عن السنة، وهي ميزتهم في مصنفتهم.

كما يقول بعض الباحثين^(١).

ويبدو للوهلة الأولى - كما نصّ عليه بعضهم^(٢) - أن التمسك بنصوص السنّة لإثبات حجية السنّة نفسها مستلزمٌ للدور، وهو كذلك، فإننا لم نحرز بعدُ حجية السنّة حتى نجعل نصوصها حجّةً في إفادتها حجية نفسها، ولهذا لا معنى للاستدلال بالسنّة عليها. إلا أن هناك سبيلاً آخر لإثبات حجية السنّة عبر نصوص السنّة نفسها، وذلك انطلاقاً من آيات القرآن الكريم، فقد توصلنا في بحثنا القرآني المتقدّم حول الأسس القرآنية لحجية سنّة النبي، إلى أن القرآن لم يعطِ الحجية لسنّة النبي إلا في حالتين: إحداهما ما ينسبه النبي إلى الله، فهذا يجب الأخذ به سواء كان بالنص أم ينسبه بالمعنى، وثانيهما ما اشتمل على صيغ أمر ونهي، كيما يندرج في مجال الطاعة، ولم يدلّ نصّ الكتاب على غير ذلك فيما فهمناه، وعليه فقد دلّت الآيات على حجية قول الرسول فيما ينسبه إلى الله تعالى، فلو أخبرنا الرسول بأن الله جعل مطلق قوله وفعله وتقريره حجّةً أمكننا أن نستفيد من ذلك مطلباً إضافياً، وهو توسعة حجية السنّة من خصوص ما ينسبه الرسول إلى الله تعالى إلى مطلق قوله أو فعله أو تقريره، إذا توقّرنا على نصّ من السنّة دال على الموضوع، ينسب فيه الرسول نفسه هذا الأمر إلى الله تعالى، ليكون هذا النصّ السنّي حجّةً بدليل الكتاب.

معياري نصّ السنّة المستند إليه

يطرح هنا تساؤلٌ أساسي نفسه، وهو: هل يُشترط في هذه الروايات بلوغها حدّ التواتر واليقين أم لا؟ أي هل من الضروري أن تكون هذه النصوص الحديثية معلومةً متأكدٌ صدورها عن النبي ﷺ أم يمكن أن نستند إليها هنا حتى لو كانت مظنونة؟
والجواب: إن المسألة محكومة للبناء التحتي والنظرية الأصولية التي يلتزم بها

(١) انظر بهذا الصدد: محمد طاع الله، أصول الفقه عند المحدثين: ١١٩ - ١٢٠.

(٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٢١ - ١٢٢.

الباحث أو الأصولي في مسألة الاعتماد في الدين على الروايات غير المؤكدة صدورها عن النبي، والاحتجاج بها - ضمن شروطها - في أمر الدين والشريعة:

أ - فإذا قلنا بحجية خبر الواحد مطلقاً على أساس القرآن أو العقل، فإن خبر الواحد الحاوي لشروط الحجية حينئذٍ يمكن أن يكفي في المقام، فإنه حجة بدليل الكتاب، وقد بين قول النبي في أمر ما فترتب الآثار عليه تلقائياً.

وبعبارة أخرى، نحن نطلق من نص القرآن أو من العقل مباشرةً فنجد أنها يعتبران الأخبار الظنية حجة ودليلاً معتبراً يمكن الاستناد إليه في الأبحاث الدينية، وما نحن فيه واحدٌ من هذه الأبحاث الدينية، فيمكن - بحكم القرآن والعقل - الاعتماد عليها هنا لإثبات حجية سنة النبي ما دام الدليل القرآني أو العقلي يسمح بالاستناد إلى خبر الواحد في حالة من هذا النوع، فلا يوجد أي خلل منطقي في هذه المعادلة.

ب - أما إذا قلنا بأن حجية خبر الواحد إنما تثبت بالسنة أو الإجماع أو السيرة التشريعية أو العقلية وما شابه ذلك، فهذا لا يكفي هنا؛ لأن المفروض أننا نبحث في حجية السنة فكيف نثبت حجيتها بخبر واحد اكتسب حجيته من السنة نفسها؟ كما أن الإجماع إنما كان حجةً إما على الدخول أو الكشف، وهذا إنما يؤدي إلى ثبوت نص السنة فيكون كاشفاً عن قول المعصوم الذي نحن بصدد معرفة حجية قوله، فحاله كحال دليل السنة، إلا إذا بُني في حجيته على مسلك قاعدة اللطف بعد تطبيقها على الله تعالى، فلا تعود حجية الخبر متوقفةً على أي حجية تتصل بالسنة؛ لأن حجية الإجماع سوف ترجع إلى الله من جهة وإجماع الأمة في عصر من جهة أخرى، دون توسط مفهوم النبي أو الإمام، ومعنى ذلك أننا نطبق قاعدة اللطف الكلامية على الله، فعلماء أصول الفقه يطبقون هذه القاعدة على المعصوم نفسه، فيقولون: إنه من الواجب على المعصوم فضّ إجماع المجمعين في كل عصر إذا أجمعوا على الخطأ والضلالة، وذلك من باب وجوب اللطف عليه، ومن الطبيعي أنهم لا يقصدون المعصوم هنا من حيث هو نفسه، بل المفترض أن يطال قانونهم الله تعالى أيضاً، للمبرّر نفسه والمعيار كذلك، فإذا

طبّقنا القاعدة مباشرةً على الله تعالى قلنا: يجب على الله - من باب اللطف - أن يكسر إجماع المجمعين في كل عصر إذا أجمعوا على ضلالة، وحيث أجمعوا على حجية خبر الواحد مثلاً كان إجماعهم حجة، فنُثبت حجية الخبر بلا حاجة إلى توسط مفهوم النبي أو الإمام، فلا يتوقف إثبات حجية السنّة الواقعية بخبر الواحد الحجّة على حجية السنّة حينئذٍ.

وأما السيرة المتشرّعية فحجيتها في كشفها عن موقف المعصوم كما حقق في محلّه، وهذا ما لا يفيد؛ إذ غايته أن المعصوم قد ذكر حجية خبر الواحد، والحال أننا مازلنا نبحث في حجية قوله بما في ذلك قوله بحجية خبر الواحد، ولم نتأكد من نسبته الحجية إلى الله تعالى، لأن هذا أمرٌ لا تحتويه السيرة، وإنما يحتويه موقفنا العقدي المسبق من رأي المعصوم.

وأما السيرة العقلائية فحالتها أوضح، إذ حجيتها قائمة على أساس الإمضاء، وهذا متفرّع على حجية تقرير المعصوم، وهو أوّل الكلام، ولم تدل عليه نصوص القرآن كما أسلفنا.

نعم، يمكن الاستناد إلى السيرة العقلائية على أساس عدم الردع القرآني عنها، فلا يتوقف إمضاءها على وجود المعصوم وحجية سنّته، فإن القرآن في مقام بيان الدين، فسكوته في هذا الأمر الهام كاشف عن الإمضاء، إلّا إذا قيل بأنه ليس في مقام التعرّض لتسام الأمور.

ج - أما إذا قلنا بحجية خبر الواحد - مهما كان المنطلق - في غير الأمور الخطيرة فقط، فلا يمكن إثبات حجية سنّة النبي بمثل خبر الواحد، إذ الموضوع من أخطر الموضوعات الدينية، ويترتب عليه تأثير هائل على مجمل خارطة المعرفة الدينية، فحقه أن يكون من أبرز مصاديق الأمر الخطير الذي لا حجية لخبر الواحد في مورده، حسب هذه النظرية التي نتبناها على صعيد هذا البحث في الحدّ الأدنى.

د - أما إذا قلنا بعدم حجية خبر الواحد مطلقاً، فمن الواضح أنه لا معنى للأحاد

هنا؛ لأن المفروض عدم حجيتها، فلا معنى للاعتداد عليها.
إذن، لا يصح الاستدلال بالآحاد هنا، إلا لمن قال بحجيتها مطلقاً على أساس القرآن أو العقل أو العقلاء على احتمال قوي أو..
وعليه، ومن هذا المنطلق سوف نستعرض بدورنا الروايات التي استدلت بها على حجية السنة من دليل السنة نفسه، لننظر هل تحوي قاعدةً في التعميم أم لا؟

مجموعات نصوص السنة الدالة، كلمات وتعليقات

تقع الروايات الواردة في هذا المجال ضمن مجموعات عدّة، أهمّها:

١. تشريع النبي من غير القرآن

أي ما دلّ على أن النبي ﷺ أوتي غير القرآن وأنه يشرّع منه، وهو روايات:
أ - ما رواه بعض أعلام الحديث عند أهل السنة عن المقدم بن معديكرب أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، وإنّ ما حرّم رسول الله ﷺ كما حرّم الله، ألا لا يحلّ لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد، إلا أن يستغني عنها صاحبها...»^(١).

ب - ما رواه أبو داوود عن العرياض بن سارية أنه قال: «أجسب أحدكم متكئاً على أريكته، يظنّ أن الله تعالى لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن؟ ألا وإني قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء، إنها مثل القرآن أو أكثر، وإنّ الله لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل

(١) راجع: مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٣١؛ وسنن أبي داوود ٢: ٣٩٢؛ والخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٢٣؛ وكنز العمال ١: ١٧٤ - ١٧٥؛ وابن حزم، الناسخ والمنسوخ: ٦؛ وتهذيب الكمال للمزي ١٧: ٣٣١؛ وسبل الهدى والرشاد للشمسي ١٠: ١١٤؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٨:

الكتاب إلا ياذن، ولا ضرب نساءهم، ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»^(١). وهذه المجموعة واضحة الدلالة على المطلوب^(٢)، فهي تصرّح بأن ما حرّمه الرسول، هو بمثابة تحريم الله «وإن ما حرّم الرسول ﷺ كما حرّم الله»، و.. فتنسب هذه التحريمات إلى الله تعالى، وهي ترشد إلى جملة تحريمات لم يرد ذكرها في القرآن، وميزة هذه الطائفة - مضافاً إلى أنها تعلن أن ما حرّمه الرسول ينسب إلى الله تعالى - أنها تؤكد على عدم جواز الاكتفاء بالقرآن، وهذا مطلب هام، كما أنها تعطي الحجية للسنة النبوية المؤسسة، أي تلك التي تشرّع أحكاماً لم يرد فيها نصّ كتابي كالرجم وغيره، فهذه الطائفة من أقوى الطوائف دلالةً على المطلوب هنا.

نعم، الخبر الأول يعلن تحريم النبي ﷺ لحم الحمار الأهلي، مع أنه لا يُحکم في الفقه بحرّمته، إلا أن ذلك لا يضرّ؛ لأن الفقهاء وإن أحلّوا الحمر الأهلية، إلا أنهم يقرّون - لعدّة روايات - أن رسول الله ﷺ قد كان حرّمها لأسباب مرحلية، فهذه الرواية لا تبطل حجية السنة، بل قد تساعدنا في بحث تاريخيتها لاحقاً.

وعلى أية حال، فهذه الطائفة دالة، أما صدورها فلم تبلغ حدّ التواتر لو سلّمنا بلوغها حدّ الاستفاضة، فضلاً عن ضعف بعضها، مثل الخبر الأول الضعيف بجهالة أشعث بن شعبة المجهول في مصادر الرجال الشيعية والسنية^(٣)، بل قيل في بعض كتب الرجال السنية: إن فيه قدحاً^(٤).

وسياتي أن النقد الثاني والثالث القادمين على المجموعة الثانية يستوعبان هذه الطائفة أيضاً.

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠٤؛ وكنز العمال ١: ١٧٤، ١٩٤؛ وتفسير القرطبي ٥: ٢٦٢.
 (٢) راجع: الشافعي، الرسالة: ٧٩؛ وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٨٣؛ وإبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٤؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٠.
 (٣) راجع - على سبيل المثال -: الرازي، الجرح والتعديل ٢: ٢٧٣.
 (٤) انظر: إكمال الكمال ١: ٤٢٦، الهامش (١).

٢- عدم أمر الرسول إلا بما أمره الله

الطائفة الثانية من طوائف نصوص الحديث هنا هي: ما دلّ على أنّ الرسول لا يأمر الناس إلا كما أمره الله، وهي روايات:

أ- ما رواه البيهقي عن طلحة بن نضيلة (أبي بصيلة) أنه قال: قيل لرسول الله ﷺ - في عام سنة (جذب) -: سَعَرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «لَا يَسْأَلُنِي اللَّهُ عَنْ سَنَةٍ أَحَدْتَهَا فَيَكُم لَمْ يَأْمُرَنِي بِهَا، وَلَكِنْ اسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ»^(١).

ب- ما ذكره الطبراني عن الإمام الحسن بن علي أنه قال: «صعد رسول الله ﷺ المنبر يوم غزوة تبوك، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي مَا أَمَرَكُم إِلَّا مَا أَمَرَكُم بِهِ اللَّهُ، وَلَا أَنهَاكُم إِلَّا عَمَّا نَهَاكُم اللَّهُ عَنْهُ، فَأَجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ، فَوَالَّذِي نَفْسُ أَبِي الْقَاسِمِ بِيَدِهِ، إِنْ أَحَدَكُم لِيَطْلُبَهُ رِزْقَهُ كَمَا يَطْلُبُهُ أَجْلُهُ، فَإِنْ تَعَسَّرَ عَلَيْكُم مِنْهُ شَيْءٌ، فَاطْلُبُوهُ بِطَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

وهذه الطائفة دالة على أنّ الرسول ما كان يسنّ إلا بأمرٍ من الله تعالى، فالدلالة تامة؛ لأنها تجعل سنته شريعة الله، وهو ما نريده من مسألة حجية السنة، إلا أنه:

أولاً: الرواية الأولى خاصة بإحداث السنة لا بمطلق قوله ﷺ، وإحداث السنة معناه أن يُجري عادةً متبعةً في الناس تواصل مسيرها بعده، وليس كل قول النبي أو فعله أو .. من هذا القبيل، فلا تكون دلالتها شاملة، بل هي - لهذا السبب - أضيق من دلالة الرواية الثانية التي عبرت بالأمر والنهي.

ثانياً: إنّ هذه الطائفة لا تشمل أفعال النبي ﷺ أو إمضاءه إلا مع احتفافها بقريته تفيد الأمر أو النهي، أو تفيد تأسيس سنة في المجتمع، ففعل النبي بمرأى من المسلمين

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ١٠٠.

(٢) الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٨٤ - ٨٥؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ٧١؛ والهندي، كنز العمال 4:

23؛ وورد بصيغة الماضي في مسند الإمام الشافعي: ٢٣٣، فيكون أقلّ دلالة.

بعض الطقوس الدينية قد يصدق عليه إحداث سنة، حيث من المتوقع أن يتبعوه بها إذا لم يُشر هو نفسه إلى عكس ذلك، إلا أن حال الفعل والتقرير ليست كذلك دائماً، نعم دلالتها على حجية القول تامة، بقطع النظر عما تقدم وسيأتي.

ثالثاً: إن هذه الروايات خاصة - على ما يبدو منها - بمجال الأحكام، لا تتعداه إلى غيره، وذلك أن السنة تعني سلوكاً عاماً بحسب المعنى المنصرف منها، وكذا حال الأمر والنهي إنما يتصوران في مجال الفعل والترك، أي ما يُعنى بالحكم الشرعي، وبهذا لا تدل هذه الطائفة على حجية السنة في غير ذلك، وبهذا أيضاً لا يزيد لسان الرواية الثانية عن مفاد دلالة آيات لزوم إطاعة النبي، فتكون مؤكدةً لدلالة تلك الآيات، نعم الرواية الأولى بينها وبين الآيات نسبة العموم والخصوص من وجه، فتقدم مطلباً إضافياً؛ لأن «السنة» قد تكون في قضايا ترجع إلى الأمر والنهي، وقد لا تكون، كما أن الأمر والنهي قد يوجدان ولا يوجد في موضعها «سنة»، أي عادة جارية وسلوك عام.

رابعاً: إن الرواية الأولى ضعيفة بجهالة طلحة بن نضيلة الذي إنما اعتمد عليه أهل السنة لكونه من الصحابة، ولو كان لا تثبت عدالته عندنا؛ لأن نصوص عدالة الصحابة لا تشمل أمثال الذين أسلموا في فترات متأخرة جداً في العصر المدني؛ لأن الأصح في مفهوم الصحبة - على تقدير صحة نظرية عدالة الصحابة - هو التعريف الأصولي الذي يأخذ الملازمة والمجالسة الطويلة قيداً مقوماً لمفهوم الصحبة، وهذا هو الفهم العرفي والعقلاني لإطلاق وصف الصاحب أو الصحابة أو الأصحاب، وإن صدق على مطلق اللقاء أيضاً على تقدير استخدام الفعل: صحبت، صحبتته؛ أما التعريف الحديثي للصحابة، وهو القائم على مطلق اللقيا أو مطلق الرؤيا فهو غير صحيح، على ما بحثناه مفصلاً في أبحاثنا الرجالية.

هذا كله مع أن إثبات صحبة طلحة بن نضيلة وقع محلاً لتساؤل بعض علماء أهل السنة^(١)، كما أنه لا ذكر له أصلاً في مصادر الرجال الشيعية، فيكون مجهولاً مهملاً فلا

(١) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة ٣: ٤٣٥.

يؤخذ بروايته، هذا مضافاً إلى ورودها بمضمون آخر قد يحكي عن نفس الحادثة وليس فيها هذه التعابير الدالة هنا، والمضمون الآخر ورد عن أنس وغيره^(١).
والحديث الثاني ضعيف أيضاً بعبدالرحمن بن عثمان الحاطبي، وحتى مع تمامية السند لا تبلغ الروايتان حد الاطمئنان بالصدور، فلا يُعتمد عليهما وفق ما تقدم.

٣. نصوص النهي عن تفسير القرآن

المجموعة الثالثة ما دلّ على النهي عن تأويل القرآن وتفسيره بالرأي أو بغير علم، وهو عدّة روايات - سنّية وشيعية - معروفة لا نستعرضها برمتها، وإنما نشير إلى بعضها:
أ - خبر جندب بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ قال: «من قال في القرآن برأيه، فأصاب، فقد أخطأ».

ب - خبر ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار».

ج - خبر عمر بن الخطاب أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثر ما أتخوف على أمتي من بعدي رجل يتأول القرآن يضعه على غير موضعه»^(٢).

(١) راجع: مسند أحمد ٣: ٢٨٦؛ و سنن الدارمي ٢: ٢٤٩؛ و سنن ابن ماجة ٢: ٧٤١؛ و سنن أبي داود ٢: ١٣٥؛ و سنن الترمذي ٢: ٣٨٨؛ و سنن البيهقي ٦: ٢٩؛ و الهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ٩٩ - ١٠٠.

(٢) انظر هذه الروايات وغيرها في: كشف القناع ١: ٥٢٥؛ والمحلى ١: ٦١؛ وتوحيد الصدوق: ٩١؛ ووسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، ٤٥، ٤٨ - ٤٩، ٦٠، ١٨٩، ٢٠١ - ٢٠٢، ٢٠٤؛ ومستدرك الوسائل ١٧: ٣٣٧؛ وبحار الأنوار ٣: ٢٢٣، و ٣٠: ٥١٢ - ٥١٣، و ٨٩: ١١١ - ١١٢، ١٨٣؛ ونور البراهين ١: ٢٣٦؛ ومستدرك سفينة البحار للنهاري ٦: ٣٧٦؛ و مسند ابن حنبل ١: ٢٣٣، ٢٦٩؛ و سنن الترمذي ٤: ٢٦٨ - ٢٦٩؛ و تحفة الأحوذى ٨: ٢٢٣ - ٢٢٥؛ و عون المعبود ١٠: ٦٢؛ و المصنف للكوفي ٧: ١٧٩؛ و سنن النسائي ٥: ٣٠ - ٣١، و المفاريد عن رسول الله: ٤٢؛ و مسند أبي يعلى الموصلي ٣: ٩٠؛ و المعجم الأوسط ٥: ٢٠٨؛ و المعجم الكبير ٢: ١٦٣؛ و الجامع

والاستفادة من هذه الروايات يكون عبر ادعاء أنه ما دام لا يمكننا تفسير القرآن مباشرة، فلا بد من أن يكون هناك سبيلٌ لتفسيره، كي يمكن الاستفادة منه، وإلا فماذا ستكون فائدة نزول هذا القرآن حينئذٍ ما دمنا عاجزين عن الاستفادة منه؟! ونحن نرى أنه مع سدّ باب العقل والتفكير البشري عن تفسير القرآن لا يبقى مرجع يُترقّب جعله معياراً لفهم القرآن وأخذ رسائله ومراداته وأغراضه، سوى النبي ﷺ، وهذا هو معنى حجية سنته، والتعبّد بها، واعتبارها مرجعاً لفهم الدين والأخذ بتعاليمه.

وهذه الروايات - مهما كان سندها - لا تدلّ هنا على شيء، وإنما تنهى عن تفسير القرآن بغير علم، وسواء كانت السنّة حجةً أم لم تكن فإن تفسير كتاب الله بغير علم سيكون حراماً بالطبع، لكنها لا تدلّ على أن البشر سيكون تفسيرهم للقرآن دائماً بغير علم، فمن الممكن أن يكون عند البشر نوعان من التفسير يمارسه الناس: أحدهما التفسير بعلم، والآخر لا عن علم، فتكون الروايات ناهيةً عن أحد النوعين، دون أن تنفي قدرة الإنسان على النوع الآخر بعيداً عن سنّة النبي. وأما تفسير القرآن بالرأي فقد وقع جدل كبير فيه والبحث فيه يطول، إلا أن الذي بات معروفاً اليوم أنه لا يراد منه فهم ظواهر القرآن على أسس موضوعية وأخلاقية، هذا مضافاً إلى ضعف أسانيد أكثر هذه الروايات، مع ادعاء بعض تواترها، وهو غير صحيح^(١)، وقد عاجلنا ذلك في دراسة أخرى لنا، فلا نعيد^(٢).

علاوةً على ذلك، لو دلّت هذه الروايات على شيءٍ لدلّت على النهي عن التفسير بالرأي، فتكون دالةً بالالتزام على لزوم الرجوع إلى النبي في تفسيرها، كما بينا، فدلالتها على المطلوب بالالتزام المحتاج إلى مقدمات، لكن هذا الالتزام لا يفيد كثيراً؛ فإن شرح

الصغير ٢: ٦٢٨ - ٦٢٩؛ وكنز العمال ٢: ١٦؛ وفيض القدير ٦: ٢٤٦؛ وغيرها من عشرات المصادر.

(١) انظر في ذلك: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٥٣، ٣٥٤-٣٥٩.

(٢) راجع لمزيد من الاطلاع حول مسألة تفسير القرآن بغير الحديث: المصدر نفسه: ٣٠٦-٣٦١.

النبوي لآية ما غالباً ما يكون سياقها المقامي سياق نسبة التفسير إلى القرآن، وهذا مرجعه إلى النسبة إلى الله تعالى، فلا تزيد هذه الروايات على ما دلت عليه الآيات القرآنية من حجبة ما ينسبه النبي إلى الله تعالى، وإن أمكن في بعض النصوص التفسيرية أن يحمل كلام النبي على أنه محاولة اجتهاد منه في فهم النص القرآني، دون أن يكون في ذلك نسبة إلى الله تعالى، بناءً على جواز الاجتهاد في حقه ﷺ في مثل هذه الحالات.

٤. نصوص الإلزام بطاعة النبي ﷺ

الفئة الرابعة من الروايات هنا هي: ما دلّ على الإلزام بإطاعة النبي وعدم صحّة عصيانه، وهي روايات عديدة منها:

أ- خبر أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، (ومن عصى أميري فقد عصاني)»^(١).

ب- خبر ابن عمر قال: كان رسول الله ﷺ في نفر من أصحابه، فقال: «ألستم تعلمون أن من أطاعني فقد أطاع الله وأن من طاعة الله طاعتي؟» قال: بلى نشهد قال: «فإن من طاعتي أن تطيعوا أمراءكم (أئمتكم)»^(٢).

ج- خبر أبي هريرة الآخر قال: قال رسول الله ﷺ: «كلّ أمّتي يدخلون الجنة إلا من أبى»، قالوا: يا رسول الله، ومن أبى؟ قال: «من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى»^(٣).

(١) انظر الرواية وما بمضمونها في: صحيح البخاري ٤: ٨، و٨: ١٠٤؛ وصحيح مسلم ٦: ١٣؛

ومسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٥٣ - ٢٥٤، ٢٧٠، ٣١٣، ٣٤٢، ٣٨٦، ٤١٦، ٤٦٧، ٤٧١، ٥١١؛

وسنن ابن ماجه ١: ٤، و٢: ٩٥٤؛ وسنن النسائي ٧: ١٥٤، و٨: ٢٧٦؛ ومستدرک الحاكم ٣:

١٢١؛ وسنن البيهقي ٨: ١٥٥؛ والشفاء بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٧، و..

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٩٣؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٢: ٦٧، و٥: ٢٢٢، و..

(٣) صحيح البخاري ٨: ١٩؛ ومسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٦١؛ والشفاء بتعريف حقوق المصطفى ٢:

د - الخبر المعروف عن أبي هريرة وسراقة بن مالك، عن رسول الله، أنه قال: «... إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم..»^(١).
إلى غيرها من الروايات في هذا السياق^(٢).

فهذه الروايات تدلّ على الإلزام بطاعة النبي، وتستقلّ بذكر هذه الطاعة، بل تؤكّد على أن طاعة الرسول من طاعة الله تعالى، وأنها أحد ألوان وأشكال هذه الطاعة، وبالإعتماد على إطلاق هذه الروايات نفهم أنّها تجعل أوامر الرسول ﷺ ونواهيه ملزمة، وعلى المسلمين الأخذ بها بقطع النظر عن وجودها في القرآن أو عدم وجودها، كما وبصرف النظر عن حصول اليقين بمضمونها أم لا، إذ نحن نريد - كما ذكرنا في أكثر من مناسبة - من حجية السنة، الحجية التعبّدية التي تجعلنا نأخذ بقول النبي ﷺ تبعداً ونطيعه سمعاً وإذعاناً حتى لو لم يحصل لنا يقين بواقع ما قاله في اللوح المحفوظ، أو حصل لنا عبر مقدمات خارجية مثل نظرية العصمة، وإلاّ لو كان التزامنا بمضمون

(١) انظر الحديث مع اختلافات في الصيغ: المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ٣١؛ والنهزي، مستدرک سفينة البحار ٦: ٥٨٣؛ ومسند أحمد ٢: ٤٢٨، ٥٠٨؛ وصحيح البخاري ٨: ١٤٢؛ وصحيح مسلم ٤: ١٠٢؛ وسنن البيهقي ١: ٣٨٨، ٤: ٢٥٣، ٣٢٦، ٧: ١٠٣؛ ومجمع الزوائد ١: ١٥٨؛ وصحيح ابن حبان ١: ١٩٨-١٩٩؛ إلى غيرها من المصادر الكثيرة.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٨: ١٤٠؛ وصحيح مسلم ٧: ٩٥؛ وعلل الشرائع ١: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ٢: ٣٥٠؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٥٣؛ والخصال: ٥٥٨؛ والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٧-٨، ١٨٤؛ والمقرئزي، إمتاع الأسماع ٣: ١٤٠، ٨: ١٢٧؛ وصحيح ابن حبان ١: ٢٠٢؛ وأمالي الصدوق: ٢٥٦؛ ومعاني الأخبار: ٥٢؛ ومناقب أمير المؤمنين للكوفي ٢: ٦٠٩؛ وابن طاووس، الطرائف: ٣٧٢؛ والاختصاص: ٣٥؛ وأمالي الطوسي: ٣٦٣-٣٦٤؛ والصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٤٢٤-٤٢٥، ٧: ١٢؛ والطبراني، المعجم الكبير ٤: ٢٨٠؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٣٩٣؛ وكنز العمال ١١: ٤٦٤؛ والثاقب في المناقب: ٥٦؛ ومدينة المعاجز ٣: ٢٦٥-٢٦٦، ٤: ٢٥؛ وبحار الأنوار ٨: ٣٥٨، ٩: ٢٩٥، ١٦: ٩٤، ٢٧: ٢٠٣، ٣٢: ٣٢٣، ٣٨: ١١٠، ١١٩ و..

كلامه لأن فيه ما أوجب حصول اليقين لنا بما عند الله، فهذا شيء لا يمتاز به الرسول، بل يجري في حق غيره أيضاً.

لكنّ هذه الروايات - مهما كان سندها وبعضها ضعيف كما هو واضح، وحتى لو كانت متواترة المعنى - لا جديد فيها، فقد دلت الآيات على لزوم إطاعة النبي، وهذه الروايات لا تزيد على ما تعطيه الآيات عند الجميع تقريباً، فبأي شكل فسّرت الآيات يمكن تفسير الروايات هذه هنا، بل حتى من ينكر دلالة آيات الإطاعة على حجية السنة لا تقدّم له هذه الروايات شيئاً هنا؛ لأن بإمكانه تفسير هذه الروايات بما فسّر به الآيات من قبل، كالقول بأنها واردة في إطاعة النبي بما هو حاكم، بل قرينة الحكومة في بعض هذه الروايات واضحة، لوروده في سياق الإلزام بإطاعة الأمراء. وعليه، فهذه الروايات فيها قدر من الدلالة، ويمكن الاستفادة منها طبقاً لهذا الأساس، إلا أنها لا تقدّم شيئاً إضافياً على دلالة الآيات الكريمة.

٥. نصوص اتباع السنة وإحياء أمرها

المجموعة الخامسة هنا ما دلّ على اتباع سنة النبي ﷺ وإحيائها، وعدم الوقوف بوجهها وما شابه ذلك، وهي أحاديث:

أ - خبر أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «من تمسك (التمسك) بسنتي عند فساد أمّتي فله أجر مائة شهيد»^(١).

ب - خبر كثير بن عبدالله، عن أبيه، عن جدّه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الدين بدأ غربياً ويرجع غربياً، فطوبى للغرباء، الذين يصلحون ما أفسده الناس من سنتي»^(٢).

(١) الثعالبي، تفسير الجواهر الحسان ٢: ٣٢؛ والشعراني، العهود المحمدية: ١٨؛ وورد الخبر بقليل من الاختلاف عن أبي هريرة أيضاً في مجمع الزوائد ١: ١٧٢؛ والمعجم الأوسط للطبراني ٥: ٣١٥؛ والجامع الصغير للسيوطي ٢: ٦٦٤؛ وفيض القدير ٦: ٣٣٩؛ والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٢.

(٢) الصنعاني، افتراق الأمة: ٨٠.

ج - خبر أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يابني! إن قدرت أن تصبح وتمسي، وليس في قلبك غش لأحد فافعل» ثم قال: «يابني! وذلك من سنتي، ومن أحب (ومن أحبي) سنتي، فقد أحبني، ومن أحبني كان معي في الجنة»^(١).

د - خبر عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة، فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك»؛ وروي باختلافات يسيرة في السند والمتن في مصادر الشيعة والسنة^(٢).

هـ - روى القاضي عياض اليحصبي (٥٤٤هـ) أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تعالى يدخل العبد الجنة بالسنة تمسك بها»^(٣).

و - خبر عمرو بن عوف المزني أن النبي ﷺ قال لبلال بن الحارث: «اعلم يا بلال!» قال: ما أعلم يا رسول الله؟ قال: «اعلم أن من أحب سنة من سنتي قد أميتت بعدي، فإن له من الأجر مثل من عمل بها، من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها، لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً»^(٤).

(١) الهندي، كنز العمال ٧: ٥٠٤؛ والألباني، ضعيف سنن الترمذي: ٣١٧؛ والشعراني، العهود المحمدية: ٤٩٠، ٨٥٩؛ والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٢٥.

(٢) عمرو بن أبي عاصم، كتاب السنة: ٢٧ - ٢٨؛ والأحسائي، عوالي اللئالي ٣: ٢٩٦؛ ومسند أحمد ٢: ١٥٨؛ ومجمع الزوائد ٢: ٢٥٩؛ وابن حجر، فتح الباري ٤: ١٩٠؛ وتحفة الأحمدي ٤: ١٦٧، و٧: ١٢٦؛ والهيثمي، بغية الباحث: ٨٧؛ وصحيح ابن خزيمة ٣: ٢٩٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٢٨٥؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٣٧١ و..

(٣) انظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٢.

(٤) الطبراني، المعجم الكبير ١٧: ١٦؛ ورواها الخطيب البغدادي عن مالك بن الحارث في الكفاية في علم الرواية: ٣٨٠؛ وانظر: السيوطي، الجامع الصغير ١: ١٨٠؛ والشعراني، العهود المحمدية: ٢١؛ والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٢ - ١٣؛ والثعالبي، الجواهر الحسان

ز - خبر عائشة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «سنة لعنتهم ولعنهم الله، وكل نبي مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمتسلط على أمتي بالجبروت، ليدل من أعز الله، ويُعز من أذل الله، والمستحل لحرم الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي»^(١).

ح - خبر ابن عباس، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من مشى إلى سلطان الله في الأرض ليدلّه أذل الله رقبته، مع ما يدخر له في الآخرة، زاد مسدد، وسلطان الله في الأرض: كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ»^(٢).

ط - عن عبدالله بن عمر، عن النبي ﷺ قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»^(٣).

ي - خبر أنس، عن رسول الله ﷺ: «.. فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٤).

(١) صحيح ابن حبان ١٣: ٦٠؛ والحاكم، المستدرک ٢: ٥٢٥؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٦؛ والهندي، كنز العمال ١٦: ٨٥.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٠؛ وروي باختلاف يسير عند الهيثمي أيضاً في مجمع الزوائد ٥: ٢١١؛ وكذا عند الهندي في كنز العمال ١٦: ٨٨.

(٣) عمرو بن أبي عاصم، كتاب السنة: ١٢؛ والنسوي، كتاب الأربعين: ٥١؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١: ٢١٧؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٣٧٦؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٦: ١٦٦؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٥٣٢، و٣: ٤٩٨.

(٤) الكافي ٥: ٤٩٦؛ ودعائم الإسلام ٢: ١٦٥، ١٩١؛ ووسائل الشيعة ٢٠: ٢١، ١٠٧، و٢٣: ٢٤٤؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٧؛ ومسند أحمد بن حنبل ٢: ١٥٨، و٣: ٢٤١، ٢٥٩، ٢٨٥، و٥: ٤٠٩؛ ومستدرک الوسائل ٣: ٢٨٩، و١٤: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، و١٦: ٥٤؛ وسنن الدارمي ٢: ١٣٣؛ والغارات للثقي ٢: ٨٢٨؛ وصحيح البخاري ٦: ١١٦؛ وصحيح مسلم ٤: ١٢٩؛ وأمال الطوسي: ٥٣١؛ ومكارم الأخلاق للطبرسي: ١١٥، ٤٦٣؛ وسنن النسائي ٦: ٦٠؛ وسنن البيهقي ٧: ٧٧؛ وعوالي اللئالي ٢: ١٥٠، ٢٦١، و٣: ٢٨٣، ٢٩٢؛ وهاشم البحراني، حلية الأبرار ١: ٣٩١؛ ومجمع الزوائد ٣: ١٩٣؛ ومصنف الصنعاني ٦: ١٦٧؛ ومحمد

إلى غيرها من النصوص^(١).

وهذه الروايات العديدة واضحة في دلالتها على وجود سنة للنبي ﷺ، وأن المطلوب إحياؤها دوماً وحفظها والمحافظة عليها، وليس لهذه المفاهيم أي معنى إذا لم تكن سنة النبي حجةً ومعتبرة في الدين.

وهذه النصوص العديدة - مهما كان سندها وأكثره ضعيف - ترد على الاستدلال بها ملاحظات هي:

الملاحظة الأولى: إن كلمة «السنة» في اللغة العربية، كما تطلق على السيرة مطلقاً، كذلك نصّ فريق من رجال اللغة - كما تقدّم مطلع هذه الدراسة - على أنها تعني السيرة الحسنة المستقيمة، وإذا كان الأمر كذلك فمن المحتمل جداً أن تكون هذه الروايات مشيرةً إلى ضرورة اتباع السنة الصالحة والسيرة النقية للنبي ﷺ، وهذا لا يدلّ على حجية سنته، بقدر ما يرشد إلى اتباع محاسن أفعاله، التي يُعلم في مرحلة مسبقة - كما عن طريق القرآن - أنها أمور حسنة، فسيرة النبي ﷺ في تطبيقه القرآن تسمّى سنةً أيضاً،

بن يحيى العدني، كتاب الإيمان: ١١٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ١٢٤، ١٨٠، ٣١: ١٣، ٣٦، و٦٢: ١١٢، و٦٧: ١١٦، و٧٤: ٨٠، و٧٦: ٣١٤، و٩٠: ٧٣، و١٠٠: ٢٢٢، وغيرها الكثير من المصادر.

(١) تفسير السلمى ٢: ٣١٨؛ وسنن الترمذي ٤: ٧٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١: ٢١١، و٨١: ٣؛ وسنن ابن ماجة ١: ٢١؛ وسنن أبي داود ٢: ٣؛ ومستدرک الحاكم ٤: ١٠٤؛ وتفسير القرطبي ١٨: ١٧؛ ووسائل الشيعة ١٧: ٣٢٧، و٢٧: ٤٣؛ والصالحى الشامى، سبل الهدى والرشاد ١١: ٤٢٦؛ وسنن الدارقطني ٤: ٣٧؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٤: ٢٥؛ والكليني، الكافي ١: ٣٢؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٥٨١؛ وسنن البيهقي ٦: ٢٠٨؛ والشعراني، العهود المحمدية: ١٨؛ ومحاسن البرقي ١: ٤٨؛ وعوالي اللثالي ٤: ٧٩؛ ومستدرک الحاكم ٤: ٣٣٢؛ والمتقى الهندي، كنز العمال ٤: ٧، و١٥: ٨٤٦؛ والقاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٠ - ١١، ١٢، وقد نقل أيضاً ٢: ١٣ - ١٦، العديد من مواقف المسلمين الأوائل في التمسك بالسنة والأخذ بها.

لاسيما وأن هذه الروايات لا إطلاق فيها يدل على سنة النبي غير القرآن، بمعنى أنها تفترض وجود سنة للنبي، لكنها لا تؤكد أنها غير تطبيق القرآن، كما أنها ليست بصدد الحديث عن ذلك حتى نقول: إنها تشمل سنن النبي التي لا تعبر عن الموجود - سلفاً - في النص القرآني.

من هنا، نفهم المنطلق الذي ذهب إليه بعض الباحثين المتأخرين من نقاد نظرية السنة، حيث قالوا: إن الحجّة في السنة هو خصوص السيرة العملية (السنة العملية) التي بلغتنا بالتواتر، ومرجع هذه النظرية إلى مقطعين:

الأول: واقعي، يفهم السنة بمعنى السيرة العملية، ومن ثم لا يقال عن قول الرجل: هو سنته، إذ لا يطلق تعبير السنة لغةً على القول، بل على السيرة العملية. الثاني: ظاهري، وهو شرط التواتر الذي مرجعه إلى إنكار حجية أخبار الأحاد، وهذا ما بحثناه في دراسة أخرى.

وفهم السيرة والسلوك العام من كلمة السنة هو الأصح لغوياً، فلا تكون السنة شاملةً للقول إلا قليلاً.

وعليه، تترتب ملاحظة تعمق في واقعها هذه الملاحظة، وهي: الملاحظة الثانية: وهي أن استخدام مصطلح «السنة» بالمعنى الذي بتنا نفهمه اليوم، لا يُجرز عوده إلى القرن الأوّل الهجري، كما أشار إليه غير ناقد، بل المؤكّد هو المعنى اللغوي للكلمة، ومن الواضح أن النبي ﷺ كان رمزاً للأدب، والأخلاق، والصفات السامية الحميدة، كما كان ملتزماً بكتاب الله تعالى، وهذا الخط الذي حكم حياة النبي ﷺ هو سيرته وسنته، ومعنى ذلك أن هذه الروايات لا تزيد في الدلالة على آية الأسوة والاتباع ونحوها، وقد دللنا هناك - في دراستنا القرآنية - على أن جعل شخص أسوة لا يعني حجية قوله وفعله وتقريره.

ومن هذا المنطلق نؤيد - في تحليلنا اللغوي - المقولة التي ترى أن كلمة «السنة» بمعناها الاصطلاحي قد ولدت متأخرةً عن القرن الأوّل الهجري، ولا نريد أن نبتّ

الآن بالنظرية القائلة: إن الشافعي (٢٠٤هـ) هو أوّل من أسّس هذا المصطلح الجديد ونحته في التراث الإسلامي مع كتاب «الرسالة».

نعم، لا تعني الولادة المتأخرة لمصطلح السنّة بمعناه الجديد، أن مقولة حجية السنّة كانت متأخرة كذلك، كما توحيه كلمات بعض النقاد، فهذا خلط بين أمرين:

أحدهما: واقع رؤية المسلمين لقول النبي وفعله وتقريره، وهل كانوا ينظرون بعين التقديس والمرجعية لهذه الثلاثة أم لا؟ سواء كانوا يسمّون ذلك سنّة النبي أو السنّة النبوية أم كانوا يطلقون على ذلك اسماً آخر أو لم يكن قد وُلد بعدُ مصطلح يختزل ويختزن هذا الثلاثيّ النبوي.

ثانيهما: مصطلح «السنّة» الذي ورد في طائفةٍ معتدّ بها من الروايات، وهل يعني هذا المصطلح في الثقافة الإسلامية ما قبل الشافعي ما بتنا نفهمه اليوم منه أم لا؟

وإذا لم يكن بأيدينا دليل على الأمر الثاني، فإن هذا ما يضيّق فرص الاستفادة الاستدلالية من النصوص التي استخدمت كلمة «سنّة» مثل الطائفة من الروايات التي نحن بصددّها، لكن ذلك لا يعني أن فكرة السنّة - بواقعها - مهما كان المصطلح الذي يستوعبها، لم يكن لها وجود في القرن الأوّل، وبهذا نضع ملاحظة على بعض النقاد المتأخرين الذين خلطوا بين الأمرين عندما ادعوا أن الشافعي أو غيره هو أوّل من أسّس فكرة حجية السنّة^(١)، دون أن يقيموا شواهد تؤكّد ذلك على المستويين معاً؛ فإن قيام الشافعي بتأسيس نظرية السنّة بما هي رؤية أصولية على أساس جعلها جزءاً من بنية النصّ القرآني لا مجرد شارح كما يقول نصر حامد أبو زيد^(٢)، لا يعني أن أصل اعتبار السنّة والاستناد إليها لم يكن - ولو بصوره الأولىّة الساذجة غير المعقدة نظرياً

(١) لمزيد من الاطلاع حول الظهور المتأخر لمصطلح «السنّة» راجع: أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ٣٩؛ وعلي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٥١.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١١٧ - ١١٨.

والمدونة في عصر الشافعي الذي يعد أول عصور التدوين الأساسية في التراث الإسلامي - لم يكن حاضراً في ذهن المسلمين وفكرهم.

٦. نصوص الاهتمام بالحديث والصدق فيه ..

المجموعة السادسة من النصوص الحديثية هنا ما دلّ على الحث على الاستماع إلى كلام النبي، وحفظه، ونقله، وعدم جواز الكذب عليه، وكنم حديثه، وقد تمسك بجملة من روايات هذه الطائفة من استدلال على حجية الأحاد أيضاً. وتقريب الاستدلال بهذه الروايات أنه لو لم تكن سنته حجةً فلماذا يأمر بنشرها، ويدعو إلى حفظها، أو ينهى عن الكذب عنه؟! وهل هو إلا كالكذب على غيره!! فهذا يؤكد أن كلامه يمثل مرجعيةً في الفكر الإسلامي^(١).
ومن هذه الروايات:

أ - ما تكرر منه ﷺ - ومن أهل البيت أيضاً - في أكثر من خطبة، وفي حجة الوداع تحديداً من قوله: «ألا فيبلغ الشاهد منكم الغائب، فربّ مبلغ أوعى من سامع»، وقد استدلل البيهقي بهذه الرواية على حجية السنة^(٢).

ب - خبر أبي ذر الغفاري: «أمرنا رسول الله ﷺ أن لا نغلب على أن نأمر بالمعروف، وننهي عن المنكر، ونعلم الناس السنن»^(٣).

(١) الشافعي، الرسالة: ٢١٠؛ ذكر ذلك في سياق بحثه حول أخبار الأحاد؛ وعبد الخالق، حجية السنة: ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) راجع: الكليني، الكافي ١: ١٨٧؛ والحراني، تحف العقول: ٣٤؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٤٣؛ والنيسابوري، روضة الواعظين: ٩٦؛ والعاملي، وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧؛ و٢٣: ٢٦٢؛ وأما المفيد: ٢٥٣؛ وأما الطوسي: ٢٢؛ وابن طاووس، سعد السعود: ٧١؛ وبحار الأنوار ٢٢: ١٥٠، ٤٧٨، و٢٧٩: ٢٥؛ ومسند أحمد ١: ٢٣٠، و٥: ٣٧، ٣٦٦، و٦: ٣٨٥؛ وصحيح البخاري ٢: ١٩١ - ١٩٢، و٨: ٩١؛ وصحيح مسلم ٥: ١٠٨؛ وسنن البيهقي ٧: ٦٠ ..

(٣) السيوطي، الدرر المشور ٢: ١٧٨؛ وراجع الحديث - مع قليل من الاختلاف - في مسند أحمد ٥:

ج - خبر ابن مسعود - وغيره - عن النبي ﷺ أنه قال: «نصر الله عبداً، سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيهه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم...»، وقد ادعى السيوطي تواتر هذا الحديث^(١).

د - خبر علي رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ: «ألا أدلكم على الخلفاء من أمتي، ومن أصحابي، ومن الأنبياء قبلي؟ هم حملة القرآن والأحاديث عني وعنهم (وهم) في الله والله عز وجل...»^(٢).

هـ - خبر علي وابن عباس، قال: قال النبي ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله! ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون أحاديثي وستي، فيعلمونها الناس من بعدي»^(٣).

و - خبر البراء بن عازب، عن رسول الله ﷺ: «من تعلم حديثين اثنين ينفع بهما

١٦٥؛ وسنن الدارمي ١: ١٣٦؛ ومجمع الزوائد ٥: ٢١٦.

(١) الشافعي، كتاب المسند: ٢٤٠؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٣٨، ١٣٩؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٩: ١٧٥؛ والمعجم الكبير ٢: ٤١، ١٢٧؛ والحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث: ٢٦٠؛ والهندي، كنز العمال ١٠: ٢٢٨، ٢٨٨.

(٢) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠١؛ وانظر: السيوطي، الجامع الصغير ١: ٤٤٢؛ وكنز العمال ١٠: ١٥١.

(٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٤٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠؛ والأمال: ٢٤٧؛ ومعاني الأخبار ٣٧٤ - ٣٧٥؛ ووسائل الشيعة ٢٧: ٩١، ٩٢، ١٣٩؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٧: ٢٨٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٤٤، ١٤٥، و٨٦: ٢٢١؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٢٦؛ والرامهرمزي، المحذث الفاصل: ١٦٣؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ٢٣٣؛ والشعراني، العهود المحمدية: ٢٧؛ والهندي، كنز العمال ١٠: ٢٢١، ٢٢٩، ٢٩٤؛ والمناوي، فيض القدير ٢: ١٨٨.

نفسه، أو يعلمها غيره فينتفع بهما، كان خيراً من عبادة ستين سنة»^(١).

ز - خبر ابن عباس أيضاً، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أدى إلى أمتي حديثاً تقام به سنة أو تثلم به بدعة فله الجنة»^(٢).

ح - خبر أبي هريرة وعلي وابن عباس وأبي الدرداء وجعفر الصادق، مع بعض الاختلاف في الرواية: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً فيما ينفعهم في أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً، وكنت له شهيداً»^(٣).

ط - خبر عبدالله بن عمر وأبي بكر وسلمان وغيرهم، عن رسول الله ﷺ: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عني ولا تكذبوا، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٤).

(١) الهندي، كنز العمال ١٠: ١٦٣؛ والشهيد الثاني، منية المرید: ٣٧٢؛ والنازي، مستدرک سفینه البحار ٢: ٢٣٢.

(٢) المتقي الهندي، كنز العمال ١٠: ١٥٨؛ والناوي، فيض القدير ٦: ٥٨؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٥٦٠.

(٣) الكليني، الكافي ١: ٤٩؛ والصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٤١؛ والحصال: ٥٤١، ٥٤٢؛ والأماشي: ٣٨٢؛ وثواب الأعمال: ١٣٤؛ والعالمي، وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٨ - ٩٩؛ والنوري، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٩؛ والنسوي، كتاب الأربعين: ٨٦؛ والرامهرمزي، المحدث الفاضل: ١٧٣ - ١٧٤؛ والبيهقي، كتاب الأربعين الصغيرى: ٢٢؛ وابن عساكر، الأربعين البلدانية: ٤٠ - ٤١، ٤٣؛ والهندي، كنز العمال ١٠: ١٥٨، ١٦٤، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٩٤..

(٤) هذا الحديث بمضمونه وارد بكثرة في مصادر الحديث نشير منها إلى: المحاسن ١: ١١٨؛ والكافي ١: ٦٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٩؛ و٤: ٣٦٤؛ وثواب الأعمال: ٢٦٨؛ وتحف العقول: ١٩٣؛ ووسائل الشيعة ١٢: ٢٤٩، و١٥: ٣٢٧؛ و٢٧: ٢٠٧؛ ومستدرک الوسائل ٩: ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩؛ ومسنند الشافعي: ٢٣٩؛ ومسنند أحمد ١: ٦٥، ٧٨، ١٣٠، ١٣١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤

ي - خبر المغيرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن كذباً عليّ ليس ككذبٍ على أحد، من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١).

ك - خبر أبي الردين، عن رسول الله ﷺ قال: «ما من عبد يغدو في طلب علم مخافة أن يموت أو في إحياء سنة مخافة أن تدرس إلا كالغادي الراسخ في سبيل الله...»^(٢).

ل - ما روي عن الصادق عليه السلام: «يا أبا ن! إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث..»، ونحوها عدة روايات^(٣).

م - ما روي عن الإمام الهادي عليه السلام: «فصل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني» أو «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» ويقصد زرارة بن أعين، وروايات الإرجاع إلى الآحاد من الرواة عديدة أيضاً^(٤).

وغيرها كثير من الروايات التي قيل بدلالاتها على حجية خبر الثقة، ونقلت في الجزء الأول من «جامع أحاديث الشيعة»، وهي تقارب المائة والخمسين رواية هناك، ونقل الكثير منها الحزب العاملي في الجزء ٢٧ من تفصيل وسائل الشيعة، الباب الثامن من أبواب القضاء.

ولنا حول هذه المجموعة عدّة كلمات:

الكلمة الأولى: إن جملة من هذه الروايات - إذا مارسنا تجرّداً موضوعياً بعيداً عن أيّ خلفية مسبقة - لا تتحدّث عن سنة النبي، وإنما تصوّرها العلماء كذلك لورود تعبير

٢١٤، ٣٦٥، ٤١٥، ٤١٣، ٤٦٩، ٥٠١، ٥١٩، و..؛ وصحيح البخاري ١: ٣٥-٣٦، ٢: ٨١،

٤: ١٤٥، ٧: ١١٨؛ وصحيح مسلم ١: ٧-٨؛ و٨: ٢٢٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ١٣-١٤؛

وسنن أبي داود ٢: ١٦٦؛ وسنن الترمذي ٣: ٣٥٧، ٤: ١٤٢، ١٤٧، ٢٦٨ و..

(١) راجع مصادر الهامش السابق.

(٢) الهيثمي، بغية الباحث: ٣١.

(٣) المحاسن ١: ٣٣؛ والكافي ٢: ٥٢٠؛ ومستدرك الوسائل ٥: ٣٥٩؛ وبحار الأنوار ٣: ١٢.

(٤) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٤٦ و..

«سنة» أو «حديث» فيها، فالرواية السادسة، وهي خبر البراء بن عازب، تتحدث عمّن يتعلّم حديثين ينفع بهما نفسه، لكنها لا تحكي عن أن الحديثين عن رسول الله، والأنس باستعمال كلمة «السنة» و«حديث» و«خبر» و«رواية» و.. في مجال الحديث النبوي هو الذي جعلنا نتصوّر أن المراد هنا هو السنة النبوية، مع أنه من غير المعلوم أبداً أن تكون هذه الكلمات والمفردات قد أخذت معانيها في تلك الفترة الزمنية، فالرواية لا تشير سوى إلى من يتعلّم حديثين فيها نفع ينفع نفسه وغيره بهما، دون إشارة إلى مصدرهما، وأصالة عدم النقل لا نقول بها في حالة الشك الحقيقي لا الافتراضي، كما فصلناه في موضعه.

وهكذا الحال في خبر ابن عباس، وهو الرواية السابعة، فإن «الحديث» هنا لم يحدّد، بل أعطيت ضابطته وهي أن يحصل بالحديث إقامة سنة أو إمارة بدعة، وهذا أمر عام غير مربوط بالنبي لوحده، بل مطلق لكل فكرة تُنقل يتحقق بها هذا المطلوب.

وعلى المنوال عينه خبر أبي الردين، وهو الخبر الحادي عشر، فالرواح والغدو في طلب سنة مخافة أن تدرس، لا يرتبط بسنة النبي، كما أشرنا في حديثنا عن المجموعة السابقة، بل المراد طلب أمر حسن وسيرة حسنة وطريقة صالحة، وهكذا الحال في كتمان العلم الذي علّمه الله إياه، فهذه قاعدة صحيحة وصادقة سواء كانت السنة النبوية حجة أم لم تكن كذلك، والأمر على الشاكلة عينها مع خبر أبي ذر الغفاري فإن السنن تعني الأعمال الصالحة ولا دخل لها بما نسّميه اليوم بسنة النبي ﷺ، إلى غيرها من النصوص العامة، التي أحضرت هنا لحالة الأنس الذهني ببعض الكلمات لا غير، فيما المفروض التجرد عن هذا الأنس، والعودة إلى استخدامات الألفاظ في زمانها.

الكلمة الثانية: إن جملةً من هذه النصوص يشدّد في أمر الكذب على رسول الله والأئمة، ويرى ذلك مضاعف العقاب، إلا أن هذا لا يدلّ أيضاً على الحجية، فحتى لو لم تكن سنة النبي ﷺ حجةً تعبدية فإن الكذب عليه عظيم، إذ الكذب عليه يشمل الكذب باختراع آية، كما تومئ إليه رواية سلمان وأبي بكر وعبدالله بن عمر إيماءً،

كما تشمل كل ما ينسبه الرسول الله تعالى، ومنه الطقوس الدينية عادةً، إضافةً إلى أن الكذب على إمام المسلمين وهو حيّ له مفسده المضاعفة، ولا تختصّ هذه الروايات بها بعد وفاة النبي.

ومن هذا الباب الخبر الأول الوارد في حجة الوداع وغيرها، فإن من الطبيعي أن يطلب إمام المسلمين إعلان ما يقول، فتعبير «يبلغ الشاهد الغائب» يمكن تصوّره في حق أيّ حاكم عادل من المنطقي أن يطلب تعميم ما قال، لاسيما وأنه في هذه الخطبة قد ذكر ما أذاه من قبل، وأراد بذلك أن يلقي الحجة الأخيرة على الناس، وعليه، فإيراد هذه الجملة إنما يراد به في اللغة العربية إعلان أمر لا غير.

الكلمة الثالثة: إن الدعوة إلى نقل ما قاله الرسول - كما جاء في خبر ابن مسعود في الرواية الثالثة - والتحديث عنه بصدق، أو طلب الإمام عليه السلام من أبان الرواية في الكوفة.. لا يدلّ على الحجية التعبدية، إذ لماذا نتصوّر أن كل ما قاله النبي أو الإمام هو أمر غير مفهوم أو لا يحصل العلم منه؟ بل كثيراً ما يحصل العلم، وهذا ما يبرّر طلب الرواية، فقد يستند المعصوم إلى قرآن أو عقل أو حجة يبينها للناس أو يفهمونها، تماماً كالعالم الفقيه الذي يتوصّل إلى نتائج ويبحث تلامذته وغيرهم على نشر كتبه ودراساته، ولا ينبغي أن نتمسك في هذه النصوص بالإطلاق مادامت الكثير من الموارد على هذه الشاكلة التي نقول.

ولياحظ - لتأييد كلامنا - خبر ابن مسعود الذي أعقب طلب سماع مقالة النبي وأدائها بكلمة «فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، فإن استخدام كلمة الفقه التي تعني الفهم والمعرفة، يرشد إلى موضوع العلم الذي نحن بصدده، ودعوى أن قول النبي إذا كان حجة كان فقهاً استدلالاً بالمعكوس، فالمفترض أخذ القرينة شاهداً على المدعى لا المدعى يكون شاهداً على القرينة، لأننا نبحث هنا في حجية سنة النبي، ولم تثبت بعد حتى نأخذها منطلقاً.

الكلمة الرابعة: إن جملة من هذه النصوص لا هو بصيغة الأمر ولا هو نسبة إلى الله

تعالى، فلا يكون مشمولاً لما توصلنا إليه في البحث القرآني، ليكون حجةً بحيث يحتج به في بحث السنة النبوية. إلا مع الدور كما تقدّم هناك.

الكلمة الخامسة: إن أغلب هذه النصوص - إن لم يكن جميعها - ظاهر في السنن القولية، بحيث يسمع الراوي شيئاً ثم ينقله أو يفقهه أو يكذب على النبي فيه، فلا تكون هذه الروايات حجةً لا في فعل النبي ولا في إمضائه إلا بقريئة؛ فلا تدلّ على حجية السنة بأبعادها الثلاثة المعروفة اليوم: القول، والفعل، والتقرير، نعم بعض الروايات قد يقال: يمكن تعميمها للكذب في باب أفعاله، وإن كانت الدلالة غير واضحة جداً.

الكلمة السادسة: إن ما ورد من لزوم الردّ إلى أهل البيت، وسؤالهم والرجوع إليهم، لا يدلّ هو الآخر على الحجية التعبدية، لما أشرنا له من أن الرد قد يقابل بالعلم ويحصل من الجواب المعرفة، فلا تنحصر ثمرة الردّ والسؤال والرجوع بالحجية التعبدية، بل كثيراً ما يكون فيه العلم، ولعلّ الأئمة بأبواب الفقه هو ما يوحي بأنه لا يحصل علم من الجواب بالواقع.

وبهذا لا يبقى من مجموع هذه الروايات - إن بقي - سوى النادر الذي لا يرقى إلى درجة الوثوق بصدوره، فلا تفيد هذه المجموعة في بحثنا هنا أيضاً.

٧. نصوص التمسك بالكتاب والسنة

المجموعة السابعة من الروايات المستدلّ بها على حجية سنة النبي هي ما دلّ على لزوم الرجوع والتمسك بالكتاب والسنة، وهو روايات عديدة، وإنما أفردنا هذه الطائفة بالذكر لما في لسانها من الخصوصية التي ترفع جملة الإشكالات الواردة على الطائفة الخامسة المتقدمة، فقد كنا هناك نورد بأن كلمة السنة لم تكن قد وُلدت بوصفها مصطلحاً في الثقافة الإسلامية عصر صدور النصوص، كما أنها تعني الطريقة، ومن هنا صحّ لنا القبول بأن سنة النبي ﷺ بهذا المعنى قد تكون مأخوذةً من القرآن الكريم، أي هي سيرة النبي المتمثلة بتطبيق القرآن.

إلا أن هذا الكلام قد لا يصحّ هنا؛ وذلك أن هذه الروايات قد وضعت القرآن والسنة في عرض بعضهما، مما يفيد ظهوراً في المغايرة، فلو كانت السنة مجرد تطبيق للقرآن لم يكن في مرجعيتها إلى جنب القرآن معنى، فلا بدّ أنها تدلّ على وجود مرجعية أخرى موجودة في سنة النبي غير مجرد ما أتى به القرآن الكريم.
ومن هذه الروايات:

أ - خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة (سنّته) فننظر فيها؟ فقال: «لا أما أنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية كشفها عن مركزية مرجعية القرآن والسنة، ولا معنى للسنة هنا - ونحن في القرن الثاني الهجري أيضاً - إلا سنة النبي، وهذا الارتكاز المتشّرعي من راوٍ كأبي بصير قد أمضاه الإمام، وسكت عنه، فلو كانت مرجعية السنة كمرجعية الرأي، لما نهاه الإمام عن الرأي فقط، بل لنبهه على خطئه في الاعتماد على السنة.

والظاهر أن الأصحّ في الرواية هو «سنة النبي أو نبيه»؛ لعدم تعارف التعبير بسنة الله إلى جانب كتاب الله، فالظاهر حصول سقط في الرواية.

ب - المرفوع عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحد الله؟ فقال: «يا يونس! لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر»^(٢).

وهذه الرواية واضحة في الفصل بين الكتاب وقول النبي، مما يكشف عن أن قوله عليه السلام يعدّ مرجعاً بنفسه في عرض الكتاب.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٦، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه، ح ٧.

ج - مرسله شبيب بن أنس، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث -: أن أبا عبدالله عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، قال: «يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: «..»^(١).

فإن الإمام لم يعترض عليه في اعتياده السنة النبوية، ونحن نعرف - من الخارج - أن أبا حنيفة كان يقول بمبدأ حجية السنة، بإقرار الإمام له - مع أنه في مقام الردّ عليه - فيما يعتمده في الاجتهاد، كاشف واضح عن إقرار مرجعية السنة.

د - خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة، فنقول فيها برأينا..^(٢).

وهي شبيهة بالرواية الأولى، والظاهر أنها واحدة، وتقريب الاستدلال بها، كما تقدّم في الرواية الأولى.

هـ - مرسل ابن أبي عمير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيروا كتاب (كلام) الله، وسنة رسول الله ﷺ، واتهموا الصادقين في دين الله»^(٣).

فلولا أن السنة مصدر ديني، ما هو الموجب لذكرها إلى جنب الكتاب، ثم لعن من غيرها؟!!

و - خبر سماعة - المروي عن أبي المغراء (المعز) - عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: كل شيء تقولونه في كتاب الله أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنته»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ٤٧ - ٤٨، ح ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥١ - ٥٢، ح ٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩، ح ٤٤.

(٤) الحر العاملي، الفصول المهمة ١: ٥٠٧، ح ٥٥، وانظر: بحار الأنوار ٢: ١٧٣ - ١٧٤.

ز - خبر أبي المغراء، عن سماعة، عن عبد الصالح رضي الله عنه - في حديث - قال: «ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة»^(١).

والظاهر وقوع خطأ في النسخ في الحديث السادس، كما تقدم في الحديث الأول، ويساعده الحديث السابع، فليس المراد سنة الله، بل سنة نبي الله تعالى، وتقريب الدلالة واضح، فلو لم تكن السنة مرجعاً لما جعلت في عرض الكتاب هنا.

ح - خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر رضي الله عنه قال: «كان عليّ يعمل بكتاب الله وسنة رسوله...»^(٢).

إلى غيرها من الروايات الواردة في نهج البلاغة^(٣)، ومحاسن البرقي^(٤)، وقرب الإسناد^(٥)، والكافي^(٦)، ودعائم الإسلام^(٧)، وغيرها^(٨)، مما جاء في باب الطلاق،

(١) المصدر نفسه، ح ٥٦؛ وانظر: بصائر الدرجات: ٣٢٢، ٤٠٧-٤٠٨، ٤٠٩.

(٢) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٥٤.

(٣) نهج البلاغة: ٢: ٢٢.

(٤) المحاسن ١: ٢١٠، ٢١٥.

(٥) الحميري، قرب الإسناد: ١٢٨.

(٦) الكليني، الكافي ١: ٦٨، ٦٩، ١٠٢، ١٧٢، ٥٤٠، ٥٤٦، ٤٢٦، ٦، ٩٢، ٨، ٥٥.

(٧) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٩٣.

(٨) راجع: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨، ٥٤٧، ٣: ١١، ١٢، ١٢٨، ١٧٢، ٤: ٣١٣،

٣٣٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٠٦؛ والخصال: ٢٦١، ٥٣٢؛ وأمالي الصدوق: ٧٢١، ٧٤٩؛

والتوحيد: ١١٤، ١١٥، ١٤٨، ١٦٤، ٣٧٣؛ وكمال الدين: ٦٣، ٩١، ٩٥، ١١٠، ١١٢، ١١٣،

١٢٥؛ ومعاني الأخبار: ١٢، ١٣٣؛ وتحف العقول: ٣١٠، ٤٠٧، ٤١١؛ والاستبصار ٣: ٢٧٣،

٢٨٩؛ والتهذيب ٦: ٣٠٢، ٨: ٣٢، ٥٥، ٥٦، ٩: ٣٦٣؛ ووسائل الشيعة ٩: ٥١٣، ٥٢٠،

و١١: ٢٤٥، ١٥: ٣٣١، ٢٢: ١٧، ١٨، ٦٧، ٦٥، ٣١٣، ٢٦: ١٤٧، ٣١٣، وغيرها من

عشرات المصادر التي إما ذكرت روايات مستقلة أو تكررت فيها الرواية الواحدة، وعلى المنوال

عنه المصادر السنية.

والشروط، وبعض خواص الأئمة عليهم السلام و..

ولنا مع هذه المجموعة من النصوص وقفات:

الوقف الأولى: إن هذا الكمّ من الروايات الواردة وإن كان أكثره ضعيف السند، كما تتبّعنا الكثير منه، إلا أن كثرتها من جهة وكون المركز الذي نريده منها ليس هو مدلولها المطابقي مما يبيد احتمال الاتفاق على الكذب فيها، بمعنى أن مجيء روايات كثيرة في موضوعات متعددة كالطلاق والشروط وصفات الأئمة وبحث الرأي والقياس و... يبيد عادة احتمال توافق الرواة - وهم من أئمة متعدّدة - على هذه النقطة المشتركة بينهم، وهي حجية السنة.. ويضمّ ذلك كلّه استفاد حصول الوثوق بصدورها بمعنى كشفها عن مركزية فكرة مرجعية السنّة في الوسط التشريعي الإسلامي العام، مما يدلّ على صدور هذا الحكم بالمرجعية عن المعصوم، ولا أقلّ من أن سكوته كاشف عن صحّة تصوّر المسلمين لمرجعية السنّة.

إلا أن الشيء الهام أن هذه الروايات تفيد هذا المضمون في عصر الأئمة، أما في عصر النبي فالأمر قد لا يبلغ درجة الوثوق، لهذا أكثرنا هنا من النصوص الشيعية، كونها التي تمثل دلالة أكبر؛ لأن حصول وثوق بهذا الارتكاز التشريعي عصر حياة النبي صلى الله عليه وآله ربما يكون صعباً، فلا يستفيد أهل السنّة من هذه النصوص، إلا بإرجاعها إلى دليل آخر غير دليل السنّة كالإجماع واتفاق الصحابة أو غير ذلك، على خلاف الحال في الروايات الشيعية.

أما الروايات السنّية لحديث الثقلين^(١)، فهي غير متواترة بهذه الصيغة، بل قد قيل بضعف سندها جميعاً، ولا أقلّ من أن ورود صيغة «العترة»^(٢) في حديث الثقلين بطرقه

(١) راجع - على سبيل المثال -: سنن الدارقطني ٤: ١٦٠؛ والجامع الصغير للسيوطي ١: ٥٠٥، ٦٠٥ و..؛ هذا، وقد استند إليها هنا الدكتور إبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي:

(٢) راجع - على سبيل المثال -: الكافي ٢: ٤١٥؛ وأمالى الصدوق: ٥٠٠، ٦١٦؛ ومسنّد أحمد ٥:

والشروط، وبعض خواص الأئمة عليهم السلام ..

ولنا مع هذه المجموعة من النصوص وقفات:

الوقف الأولى: إن هذا الكمّ من الروايات الواردة وإن كان أكثره ضعيف السند، كما تتبّعنا الكثير منه، إلا أن كثرتها من جهة وكون المركز الذي نريده منها ليس هو مدلولها المطابق مما يبعد احتمال الاتفاق على الكذب فيها، بمعنى أن مجيء روايات كثيرة في موضوعات متعددة كالطلاق والشروط وصفات الأئمة وبحث الرأي والقياس و... يبعد عادةً احتمال توافق الرواة - وهم من أئمة متعدّدة - على هذه النقطة المشتركة بينهم، وهي حجية السنة.. وبضمّ ذلك كلّه يستفاد حصول الوثوق بصدورها بمعنى كشفها عن مركزية فكرة مرجعية السنّة في الوسط المتشرّعي الإسلامي العام، مما يدلّ على صدور هذا الحكم بالمرجعية عن المعصوم، ولا أقلّ من أن سكوته كاشف عن صحّة تصوّر المسلمين لمرجعية السنّة.

إلا أن الشيء الهام أن هذه الروايات تفيد هذا المضمون في عصر الأئمة، أما في عصر النبي فالأمر قد لا يبلغ درجة الوثوق، لهذا أكثرنا هنا من النصوص الشيعية، كونها التي تمثل دلالة أكبر؛ لأن حصول وثوق بهذا الارتكاز المتشرّعي عصر حياة النبي صلى الله عليه وآله ربما يكون صعباً، فلا يستفيد أهل السنّة من هذه النصوص، إلا بإرجاعها إلى دليل آخر غير دليل السنّة كالإجماع واتفاق الصحابة أو غير ذلك، على خلاف الحال في الروايات الشيعية.

أما الروايات السنّية لحديث الثقلين^(١)، فهي غير متواترة بهذه الصيغة، بل قد قيل بضعف سندها جميعاً، ولا أقلّ من أنّ ورود صيغة «العترة»^(٢) في حديث الثقلين بطرقه

(١) راجع - على سبيل المثال -: سنن الدارقطني ٤: ١٦٠؛ والجامع الصغير للسيوطي ١: ٥٠٥، ٦٠٥ و...؛ هذا، وقد استند إليها هنا الدكتور إبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٥.

(٢) راجع - على سبيل المثال -: الكافي ٢: ٤١٥؛ وأمالى الصدوق: ٥٠٠، ٦١٦؛ ومسنّد أحمد ٥:

حجة، لكنّه لا يفيد الإطلاق؛ لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل أغلبها في مقام بيان مبدأ مرجعية السنّة وعدم جواز الرجوع إلى الرأي والاستحسان، ومعه فلا يُجرز أنها تفيد أكثر مما أفاده الكتاب وهو: حجية ما ينسبه الرسول ﷺ لله تعالى غير القرآن، وحجّية أوامره ونواهيه مما يرجع إلى تحقيق مفهوم الإطاعة، وهذان المقداران ليسا بالبسيطين، ومعه يمكن أن يفيا بحيثية مرجعية السنّة الشريفة في الجملة، مادام الإطلاق مفقوداً هنا، فلا تقدّم هذه المجموعة معطيات إضافية.

كما أن أخذ السنّة في عرض الكتاب الكاشف عن المغايرة، لا يبطل ما قلناه، بعد أن كان المقدار الحجّة من السنّة - كتابياً - يصلح أن يكون في عرض الكتاب.

الوقفه الرابعة: إذا تجاهلنا الحديث الثاني هنا ممّا فيه التصريح بقول النبي، لا يبدو من هذه الروايات إفادة حجّية أكثر من السيرة التي تنسب إلى النبي بحيث يكون هو الذي أسّسها؛ لأنّ ذلك هو معنى كلمة (السنّة) لغةً وعرفاً في العربية، فما يكون من أقواله أو أفعاله مؤسساً لسيرة يكون حجّة لحجّية سيرته، لا مطلق أقواله وأفعاله؛ لأنّ النسبة بين هذه العناوين وبين عنوان السيرة والسنّة هي العموم والخصوص من وجه.

نتائج البحث في دليل السنّة على مرجعية السنّة

هذه هي حصيلة المجموعات الحديثية الدالّة على إثبات حجّية السنّة وتوسعتها، وقد توصلنا منها إلى النتائج التالية:

أولاً: إن جملةً من مجموعات الأخبار هذه لا وثوق بصدوره فلا يفيد هنا، نعم، من يبني على حجّية خبر الواحد مطلقاً من الكتاب أو العقل.. يمكنه التمسك بها إذا تمت الدلالة.

ثانياً: إن أكثر هذه الطوائف غير دالّة على ما هو أزيد مما دلّ عليه الكتاب وفق ما أسلفنا البحث عنه سابقاً، فتكون مؤيدةً وداعمةً له، وهذا المقدار فيه فائدة، إلا أنها لا تقدّم معطيات جديدة على مستوى نظرية حجّية السنّة عموماً.

ثالثاً: تبيّن لنا، من حيث المبدأ، إمكان الاستفادة - بطريق ما - من سنة أهل البيت عليهم السلام لإثبات حجية السنة النبوية، دون لزوم محذور دور، وهذا ما قد نستفيد منه لاحقاً.

الحاجة إلى السنة وعجز النصّ القرآني لوحده

تهييد

لقيت فكرة تعذر العمل بالقرآن وحده حضوراً فاعلاً في وعي المفكرين المسلمين وعلماء أصول الفقه الإسلامي، لتكون أساساً عقلياً إضافياً لنظرية حجية السنة الشريفة؛ فاعتبروا أنّ القول بعدم حجية السنة النبوية واستبعادها من مصادر المعرفة الدينية، معناه لزوم الاقتصار في معرفة الدين وأحكامه على القرآن الكريم، وهو ما يفضي بالتأكيد إلى حال كارثي؛ حيث يستدعي تعطل الأحكام وبطلان الشريعة واضمحلال نظام التكليف، وحيث إنّ ذلك يعني عبثية إرسال الرسل وإنزال الكتب ونحو ذلك يكون محالاً على الله تعالى.

هذه الفكرة المختصرة، كمنت في اللاوعي الإسلامي طيلة قرون عديدة، لتظهر بين الفينة والأخرى ضمن صيغ وأشكال متعدّدة، أو في طيات النصوص الفكرية للعلماء المسلمين بشكل مختصر هنا أو هناك، والفكرة عينها أعيد استخدامها من جانب أنصار نظرية حجية خبر الواحد الظني، الذين اعتبروا بدورهم أيضاً أنّ ترك أخبار الأحاد الموجودة في كتب الحديث عند المسلمين، والاقتصار على النصوص المتواترة أو المؤكّدة الخاكية عن السنة، معناه أيضاً انهيار المنظومة المعرفية الموروثة، سواء على مستوى علوم الشريعة أم علوم الاعتقاد والأصول التوحيدية.

ونظراً لحساسية الفكرة، وبعد دراسة الأدلة القرآنية وغير القرآنية على حجية السنة النبوية، ومحاولة لتفكيك هذا الشعور بالقلق من استبعاد نص السنة عن مجال الاجتهاد الديني، وتحليل هذا الأساس العقلاني الذي يعدّ ثالث الأسس المبرهنة على حجية السنة.. نسعى هنا لدراسة الموضوع، وإعادة تحليل بُنيته المعرفية؛ علنا نرى وجود مبررات لهذا الكامن في اللاوعي، أو لا نعر له على مبرر، من هنا كان هذا الدليل الثالث وكانت هذه الوقفات التحليلية له.

نظريّة عدم كفاية القرآن وحده، الأشكال والصيغ الاستدلالية

ويمكن صياغة مقولة تعذر العمل بالقرآن وحده لبناء نظام متكامل أو معقول في المعرفة الدينية ضمن صيغ عدّة، أبرزها:

١. الاكتفاء بالقرآن والتأثير الكارثي على الشريعة الإسلامية

تقوم الصيغة الأولى على قاعدة كلامية في الفكر الإسلامي، فهي تقول: إنّ الاقتصار على النص القرآني وتنحية نص السنة الشريفة يستدعي بطلان الشريعة وفسادها، وهو محال على الله تعالى أن يقنّن منهجاً للتعرف على دينه يفضي إلى بطلان شريعته؛ فهذا عمل غير عقلاني؛ فما هي الصلاة؟ وما هي أحكامها؟ وما هي كيفيتها؟ وما هو الصوم؟ وما هي أحكامه؟ وما هي كيفيته؟ وبماذا تجب الزكاة؟ وما هي المقادير والأنصبة؟ وأين تُصرف أموالها؟ وما هي شروط وجوبها؟ وهكذا الوضوء والغسل والتميم.. إلى ما شاء الله من فروع الشريعة وتفصيلها، وهذا يعرفه الإنسان بأدنى اطلاع على الدين الإسلامي، ولا يختص الأمر بدائرة الفروع العبادية غير ما تقدّم مثل الخمس والجهاد والحج و.. بل يتعداه ليشمل غير العبادات أيضاً، فما هي كيفية الطلاق؟ وما هي أحكامه؟ وما هو الزنا وحدوده؟ وكيف تثبت الدعاوى القضائية؟ ومن هو السارق؟ وما أحكامه؟ و..

عليها، أو غير مستعدين:

أ - فإذا لم نعتبرها صيغةً نهائية، لا يمكن الخطأ فيها، حتى بما يشمل الخطأ الواسع النطاق، ورأينا أنّ من الممكن أن تكون الشريعة مختلفة تماماً عما صار لنا أنسّ به اليوم وارتياح، واحتملنا أنّ نصف ما بأيدينا - على الأقلّ - من تصوّرات عن الدين قد يكون اشتباهاً، أو بعبارة جامعة: كُنّا مستعدين للتخلّي عن الصورة المنسوجة في أذهاننا عن الفقه والشريعة، إذا كنا كذلك.. فلا ضير من الالتزام بعدم حجية السنّة الواقعية مطلقاً، والاقْتصار على ما جاء في القرآن الكريم، فنلتزم بأنّ الصلاة تعني الدعاء والجلوس مع الله تعالى، وأنّ الصوم خاص بالأكل والشرب والجماع، وأنّ الزكاة تعني ضرورة أن يظّل الإنسان في حالة إنفاق، دون تقنين لهذا الإنفاق، والحجّ يقتصر فيه على ما جاء في القرآن، وتروكه ليست إلا ثلاثة: الرفث، والفسوق، والجدال، لا غير، وأما تفاصيل الشكوك فيرجع فيها إلى الأصول والقواعد العقلانية - مثلاً - التي لم ينهانا عنها القرآن مع أنّه في مقام بيان الشريعة وبصدد توضيح مضمونها، وما أكثر تلك الأصول، وأما أبواب المعاملات فيرجع فيها إلى القواعد القرآنية العامة مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وغيرها، إلى جانب البناءات العقلانية الممضاة بسكوت نصّ القرآن عنها وعدم رده، وبإمكان هذين الطرفين تغطية مساحة كبيرة من دائرة المعاملات التجارية وغيرها ..

وبكلمة جامعة: إنّ ما نراه هو أنّ القرآن لوحده - إلى جانب العقل، والمرتكزات والأصول والأعراف العقلانية الممضاة من خلال عدم ردع القرآن عنها - يمكنه أن يبني نظاماً شرعياً، غاية ما في الأمر أنّ هذا النظام سوف يكون مختلفاً كثيراً عما ألفناه حتى اليوم من فقهٍ وتشريعات، فإذا كُنّا مستعدين للتنازل عن الصورة النمطية التي حملناها حتى الآن، فأبّيّ ضير في الرجوع إلى النصّ القرآني فقط؟! ومن قال بأنّ هذه الصورة النمطية هي الصحيحة؟! ولماذا يستحيل على الله تعالى أن يبني شريعته على القرآن والعقل والعقلانية؟ نعم يستحيل ذلك إذا اعتبرنا الشريعة هي ما بأيدينا؛ إذ لا

يمكن - ظاهراً - معرفتها عبر هذا الطريق، إلا أنه استدلال بالمعكوس، فنحن نبحث في الأصول المعرفية، ولا يمكن أن يجعل الواقع اليوم هو الأصل فيما نبحث حالياً عن شرعيته، فمن أين جعل مسلماً من المسلمات؟! ولولا حجية السنة التي ركزت في ذهننا هذا الفقه بهذا الشكل لم نستطع الجزم، فكيف يصبح هذا الواقع هو الدليل على حجية السنة؟!!

ب- أما إذا اعتبرنا الصورة التي نحملها حالياً عن الدين والشريعة نهائية، فإن الأمر سيكون معقداً، ويصعب جداً القبول حينئذٍ بعدم حجية السنة؛ إذ عدم حجيتها مساوق لإبطال عددٍ هائل من الأحكام، ولما كان هذا باطلاً قطعاً فإنكار حجية السنة باطل حتماً هو الآخر.

إلا أن السؤال: ما هو الدليل على لزوم الجمود على الصورة المألوفة للفقه والشريعة؟ وما هو البرهان على ذلك؟ إن تحديد الجواب عن هذا السؤال سوف يساعدنا على تحديد الجواب عما نحن فيه، لهذا يفترض أن نقوم بتفكيك المفاهيم بروح بالغة التجرد عن مرجعية الموروث المأنوس ومرجعية نفيه وإلغائه، وهنا احتمالات متصورة:

الاحتمال الأول: أن يكون ما يفرض علينا اليقين والإصرار على عدم التنازل عن الصورة الموجودة للفقه والشريعة مثلاً هو حجية السنة، فلو لم تكن السنة حجةً لما أصررنا على هذه الصورة.

وهذا الاحتمال يمكننا إبطاله بأنه يستلزم الدور؛ لأنه لا يمكن حينئذٍ البرهنة على حجية السنة بأمرٍ إنها تأكدنا منه بحجية السنة نفسها، فهذا الاستدلال فيه خطأ منهجي واضح، ومفارقة استدلالية بيّنة.

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك لإجماع الأمة برمتها على هذه الهيئة العامة للشريعة وأحكامها رغم بعض الاختلاف بين طوائف هذه الأمة، بل يمكن ادّعاء أن الأمر يفوق مرتبة الإجماع.

- وطبقاً لهذا الاحتمال، يمكن الجواب عن هذا الاستدلال حينئذٍ بأنّ هذا الإجماع:
- ١ - إما مدركيٌّ مستند إلى القرآن أو العقل (أو السنّة)؛ حيث بنى المسلمون تصوّراتهم على أساس الأدلّة.
 - ٢ - أو محتمل المدركية؛ بمعنى أنّنا نحتمل أنّ هذا الإجماع الإسلامي تبلور تاريخياً على أساس نحتمل أنّه قائم على أدلّة من كتاب أو عقل.
- وفي هاتين الحالتين لا يكون لهذا الإجماع أيّ قيمة؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الاتفاق الإسلامي نشأ عن فهم المسلمين الأوائل - ومن ثمّ الأجيال اللاحقة - لنصوص الكتاب ومعطيات العقل على أنّها تقدّم هذه الصورة للشريعة والدين، وفهمهم هذا حجّة عليهم وليس ملزماً لنا مهما كان احترامنا لهم كبيراً، ولولا ذلك لانسدّ باب التفكير وتعطلت حركة الاجتهاد في الحياة الإسلامية.
- ٣ - وإما أنّه حجّة بنفسه وهذا باطل، لما تقرّر في أصول الفقه الإسلامي أيضاً من عدم حجية الإجماع بنفسه وفق النظرية الصحيحة التي لا ندخل في البرهنة عليها الآن؛ وهي النظرية المقاربة لأساسيّات أصول الفقه الشيعي، حيث ردّينا على فكرة استحالة اجتماع الأمة على الخطأ انطلاقاً من الأدلّة النصية.
 - ٤ - وإما غير ذلك، فيكون الإجماع كاشفاً عن موقف المعصوم، وهنا لا معنى للاستناد إليه؛ لأنّ أقصاه الكشف عن رأي المعصوم، ورأيه لا يُعلم الساعة أنه حجّة أم لا؟ بل هو أوّل الكلام، فيكون الاستدلال مصادرةً على المطلوب.
- وأما القول بأننا نرجع إلى الإجماع المنعقد على حجية السنّة نفسها فهذا أمرٌ آخر يتعلّق بدليل الإجماع على حجية السنّة لا بدليل الإجماع على تعذّر العمل بالقرآن وحده، كما فيما نحن بصدده حالياً، ولا يفترض الخلط بين الأدلّة والشواهد، وسيأتي في الحديث عن دليل الإجماع على حجية السنّة قريباً، بعون الله سبحانه.
- والذي يفسح المجال أمام هزّ صورة الإجماع هنا عبر إثارة الاحتمالات العكسية، هو ما طرحه المستشرقون في نظرية ولادة فكرة السنّة في التراث الإسلامي، فإنه حتى لو لم

تصدق نظرياتهم إلا أنها تظلّ تمنح صورةً احتماليةً للجماع معطيات تاريخية واجتماعية وسياسية لعبت دوراً في تكوّن فكرة حجية السنّة والحاجة إليها وقيام الضرورة لبلورتها بحيث لم يعد يمكن الاستمرار من دونها.

الاحتمال الثالث: أن يكون هذا اليقين ناتجاً عن اتفاق السيرة التشريعية عصر الصحابة ومن بعدهم على هذه الصورة للفقهاء الإسلامي.

وهذا الاحتمال - لو سلّمنا به - ترد عليه تمام الملاحظات السابقة المسجّلة على الاحتمال الثاني، لا تزيد ولا تنقص.

وبعبارة جامعة، يجب علينا أن نحلّل مستندات يقيننا بهذه الصورة النمطية للإسلام، ولن نجد مستنداً سوى الالتزام المسبق بحجية السنّة مما يلزم منه الدور، فلا يرجع هذا الاستدلال - بهذه الصيغة - إلى نتيجة، بل هو مجرد حشد إعلامي ترهيبى لا نوافق على استخدامه في المنطق العلمي الموضوعي، فلا بدّ من تقديم أدلّة ووثائق ومستندات تشهد على صحّته.

ثانياً: إنّ هذه الصيغة يمكن رفع الاستحالة الموجودة فيها بما توصلنا إليه من دليل الكتاب الكريم، فضلاً عن دليل العصمة، فقد أسلفنا أنّ حجية السنّة تختصّ بما ينسبه الرسول إلى الله تعالى، وما يكون داخلياً تحت مفهوم الأمر والنهي، وإذا تتبعنا السنّة الواقعية في هاتين الدائرتين وجدناها كافيةً لبناء تصوّرٍ للشريعة لا يتعدّ كثيراً عن الصورة النمطية نسبياً، وإن كان لا يطابقها، فهذا الدليل - بهذا الوجه القائم على عدم كفاية القرآن - لا يقدم لنا معطى إضافياً علاوة على ما قدّمه دليل الكتاب، من هنا قد يصلح للتأييد فقط.

الاكتفاء بالقرآن ومعزل العبادات، نظرية الدكتور قاسم أحمد المايّزي

عدّت كفايات العبادات أهمّ معضل واجه نقاد نظرية السنّة؛ إذ القرآن لا يدلّنا على كيفيتها، فما هو العمل حينئذٍ؟

وقد حاول فريقٌ من نقاد السنّة الخروج من هذا المأزق بمحاولات بدأها الباحث

المصري محمد توفيق صدقي في العقد الأول من القرن العشرين، في سلسلة مقالات وردود تحدّث فيها - فيما تحدّث - عن هذا الأمر، وقد تجاوز القرآنيون الباكستانيون هذه المشكلة على طريقتهم؛ فأسسوا صلوات خاصّة بهم، كصلاة الركعة الواحدة وما شابه ذلك..^(١)

ولا نريد الدخول في تلك التخريجات التي بعضها - على الأقل - لا شاهد ولا دليل عليه، والتي يرجع روح الجواب فيها إلى ما أسلفناه في الردّ المتقدّم، إلا أننا نقف عند طرح آخر راج مؤخراً أيضاً في أوساط نقاد السنّة، ويجوز على درجة من الأهميّة، قدّمه الدكتور قاسم أحمد الماليزي بطريقة موجزة ومختصرة نحاول هنا بسطها وحشد المزيد من الشواهد لها.

والصورة المطوّرة التي يمكن عرضها لهذا الطرح هي:

أ - إنّ العبادات الدينية الإسلامية اليوم لم تشرّع مع النبي محمد ﷺ حتى تكون معرفتها رهينة حجية السنّة النبوية، وإنما شرّعت مع إبراهيم عليه السلام، والشاهد على ذلك هو القرآن الكريم نفسه، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٨)، كما نصّ القرآن على تشريع الحجّ لإبراهيم عليه السلام، ودلّ على تشريع الصيام قبل الأمة الإسلامية، كما دلّ على العهد الإلهي لإبراهيم وإسماعيل حيث قال: ﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥)، وكذا ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم: ٣٧) ولدى الحديث عن عيسى عليه السلام قال: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣١)،

(١) راجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١٠ - ٥١٩؛ ومحمد توفيق

صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، المجلّد: ٩ - ١٠؛ وخادم حسين إلهي بخش،

القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة.

وحول إسماعيل يقول: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ (مريم: ٥٥) وحول موسى قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤)، وبعد حديثه عن إبراهيم ولوط وإسحاق ويعقوب يقول: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣)، وعن لقمان قال: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ..﴾ (لقمان: ١٧)، وعن شعيب قال: ﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ (هود: ٧٨)، إلى غيرها من الآيات الكريمة.

وهذا ما يرشد إلى أنّ العبادات الأساسية الطقسية كانت موجودة منذ عهد إبراهيم عليه السلام، وأنها لم تُبتكر في العصر المحمدي.

ب- إذا صحّت المقدّمة الأولى نضمّ إليها المقدّمة الثانية، وهي أنّ العرب قد توارثوا هذه العبادات جيلاً بعد جيل منذ عصر إبراهيم، وتلقوها بالتوارث العام، لا بالتناقل الشفاهي، وعندما جاء النبي محمد لم يؤسس لهم الصلوات بل ذكرهم بها، تماماً كما لم يؤسس لهم فريضة الحج، وإنما أصلحها بإزالة الأصنام عن الكعبة وعن الصفا والمروة، أو الطواف عراً أحياناً، أو..

إذن، فهذه العبادات الإبراهيمية كان يعرفها العرب قبل الإسلام؛ يشهد لذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ (الأنفال: ٣٥)، حيث وصفها بالصلاة لكنه تحدّث عن تحريفهم لها، كما قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ (مريم: ٥٩)، بل إنّ بعض أوائل السور التي نزلت على النبي ﷺ تؤكد لنا معرفة هذه العبادات آنذاك، مثل بدايات سورة المزمل؛ حيث جاء فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْءًا وَأَقْوَمُ قِيلًا..﴾ (المزمل: ١-٦).

وتؤكد مجموعة الأفكار التي نطرحها بعض النصوص التاريخية التي وردت في مثل

السيرة النبوية لابن إسحاق.

ج - أثبتنا إلى الآن أن العبادات الطقسية شرّعت عصر إبراهيم عليه السلام ثم تمّ توارثها إلى العصر العربي، وقد صحّحها القرآن الكريم وتحدّث عن بعض الجديد فيها كالوضوء، واستقبال القبلة، والوقت، والإخفات والجهر فيها، والصلاة عند الخوف .. ثم تمّ توارث هذه الكيفية بالطريقة عينها إلى عصرنا هذا.

والنتيجة أن الطقوس شرّعت زمن إبراهيم ووصلتنا منه بالتوارث اليقيني المؤكّد بلا حاجة إلى السنّة النبوية إطلاقاً.

كانت هذه واحدة من أبرز المحاولات التي حلّت أمام نقاد السنّة معضلة العبادات الطقسية^(١).

وقفات نقدية مع حلّ معضلة العبادات

ولدينا هنا بعض التعليقات على هذه الصورة المرسومة تدفعنا إلى نقدها والملاحظة عليها:

أ. أسماء الطقوس الدينية بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

من الممكن أن يقال: إن المفترض في تحديد مبدأ تشريع العبادات الطقسية هو الرجوع إلى النصّ القرآني على أساس المعنى اللغوي للكلام أو على أساس المقدار المؤكّد للدلالة اللغوية، ومعنى ذلك أن كلمة الصلاة والزكاة والحج والصوم .. تفسّر في ضوء معانيها اللغوية الأصلية، مثل الدعاء والنفقة والقصد والزيارة ونحو ذلك، إلا أن يقوم دليل على حصول نقل لغوي وتحوّل في الاستخدام، ونتيجة ذلك أنّ مجرد استخدام الكلمات نفسها لا يدلّ على صدور تشريع الصلاة بشكلها الإسلامي في العصور السابقة على الإسلام، فلا يصحّ الاستدلال بها حينئذٍ.

(١) راجع: قاسم أحمد، العودة إلى القرآن: ٨٣.

إلا أن هذا الكلام لا يكفي لوحده؛ لأنه مصادرة على المطلوب، إذ إنه يفترض وقوع نقل لهذه الكلمات في العصر الإسلامي، ويراها أمراً مسلماً، ثم يحمل الكلمات - على أساس ذلك - على معانيها اللغوية الأخرى، مثل الكفّ والقصد و.. مع أن ذلك هو أول الكلام، ومحلّ التنازع بين الفريقين، وإنما صار لنا أنسُ بفكرة النقل؛ لأنّ العلماء المسلمين الملتزمين بنظرية السنة قد أكدوا أنّ تشريع الصلاة وغيرها إنما جاء في العصر النبوي، اعتماداً على أدلة السنة نفسها، مثل حديث المعراج الذي يبيّن كيفية الصلاة، فلا يمكن الاستناد إليهم ما دامت نظريتهم قائمة على مبادئ هي أول الكلام حالياً، ولولا الروايات لما كان لديهم دليل آخر على عدم سبق هذه التشريعات على العصر الإسلامي.

بل يمكن هنا الاستناد إلى أصالة / مبدأ عدم النقل؛ لإثبات أن المعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمات هو ما كانت تفهمه العرب قبل بعثة النبي ﷺ، فمن يلتزم بقاعدة عدم النقل - وهي القاعدة الأصولية اللغوية التي ترى أنّ فرضية عدم النقل هي المبدأ المعمول به إلى أن يثبت العكس - عليه أن يُثبت هو حصوله في العصر الإسلامي، لا أن يفترض حصوله أمراً مسلماً.

وعليه؛ فالحديث عن المعنى اللغوي والمعنى الشرعي مصادرة على المطلوب واستباق للتنتاج؛ وهو أمرٌ غير صحيح علمياً.

ب. تطابق العبادات المحمدية والإبراهيمية

إنّ الآيات القرآنية التي ذُكرت شاهداً في الفقرة «أ» من استعراض نظرية قاسم أحمد، تفيد وجود صلاة بمعنى الطقس الديني، كما تفيد وجود صيام لا بالمعنى اللغوي البحت بل بالمعنى الطقسي، أي كفّ خاص بوصفه جزءاً من عبادة دينية. وهذا الإقرار الجدلي يلغي فرضية وجود معنى لغوي بحت لهذه الكلمات في استعمالها القرآنية، بل يُكسبها دلالةً دينيةً إضافيةً كما يريد المستدلّ، لكنّ ذلك لا ينفعه شيئاً؛ لأن افتراض

كون الصلاة والصيام والزكاة تشريعات عبادية طقسية سابقة، لا مجرد معطى لغوي، لا يدلّ على تطابق هذا الطقس الديني في الديانة الإبراهيمية معه في الديانة الإسلامية من حيث الهيئة والكيفية، كما يريد المستدلّ، ومن ثم لا يُثبت أنّ الصلاة الإسلامية كانت موجودةً في العصر الإبراهيمي.

والفرق بين هذا الجواب وما ناقشناه من جوابٍ في التعليق الأول هامّ وأساسي؛ فإنّ المستدلّ أراد تجاوز الدلالة اللغوية البحتة إلى افتراض وجود طقس ديني، ونحن قبلنا معه هنا، لكننا نقلنا المناقشة من التفسير الدلالي للآيات إلى المصداق الواقعي للعبادات، فلم يعدّ يمكنه الاستناد إلى الآيات؛ إذ غاية ما تفيد وجود عبادات بهذا الاسم في الديانة السابقة، لكنه لا يؤكد اتحادها في الصورة والكيفية، فهذا ما يحتاج إلى دليل آخر - غير الآيات - لإثباته.

وكأنّ المستدلّ افترض أن مجرد إثبات طقسية الصلاة والصوم في الديانة الإبراهيمية يعني اتحادها مع الصورة الإسلامية، ونحن لا نريد هنا إثبات الاختلاف أو افتراضه مسلماً، بل نطالب المستدلّ بإثبات وحدة الصلاتين مثلاً؛ إذ عدم إثبات ذلك معناه أنّ الصلاة الإسلامية لم تكن - بهيئتها وصورتها - موجودةً في العصر الإبراهيمي، ولما لم يتمّ توارثها منذ ذلك العصر كان معنى ذلك أنّها جاءتنا من السنّة النبوية، وهذا ما يقع على طرف النقيض مما يريده الدكتور قاسم أحمد في نظريته السالفة الإشارة إليها.

وربما تقول: إنّ دعوى النقل والتحوّل اللغويين التي ينفياها المستدلّ هنا تفترض أنّ كلمة صلاة وصيام تُطلق في العصر الإسلامي على الكيفية الإسلامية الخاصّة لا على مطلق الطقس الديني، فيعود الإشكال دلاليّاً.

إلا أنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّنا اليوم ورغم تجرّد الاستعمال الإسلامي للكلمة ما زلنا نطلق على طقوس اليهود والنصارى الكلمات نفسها، فنقول: صوم المسيحيين هكذا، واليهود لديهم صلاتهم، ولا يظهر أنّ الاستخدام اللغوي في هذه الجمل مجازيٌّ، كاستعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع، وهذا معناه أن إطلاق كلمة صلاة على

العبادات الطقسية - ولو بغير صورتها الإسلامية - إطلاقاً حقيقي، نعم، صار هناك انصراف للصلاة الإسلامية لكثرة الاستعمال فيها، تماماً كانصراف كلمة «بيض» إلى بيض الدجاج، فدعوى أنّ النقل قد حصل لخصوص الصلاة الإسلامية في غير محلّها، بل حصل من مطلق الكفّ إلى كفّ طقسي ديني، أو من مطلق الدعاء إلى دعاء خاصّ عبادي ديني، وهكذا.

ج- العبادات العربية والعبادات الإسلامية

كيف تأكد المستدل أنّ العرب حال نزول القرآن كانوا علمين بالعبادات بشكلها الإسلامي توارثاً عن إبراهيم عليه السلام مع أنه لا يوجد دليل تاريخي يؤكّد ذلك؟ فأين هي النصوص التاريخية المؤكّدة التي تُثبت أنّ إبراهيميّ العرب كانوا يقيمون هذه الصلوات؟ هل يريد أن يقول: إنّ المشركين كانوا يقيمونها، مع أنّ القرآن نصّ على عكس ذلك في آية المكاء والتصدية^(١)؟ أم يريد القول: إنّ اليهود والنصارى في شبه الجزيرة العربية كانوا يعهدون هذه العبادات، وهذا ما لا ينصّ عليه أيّ مؤرخ أو مصدر ديني لأهل الكتاب؟ وإذا كان خبراً تاريخي في هذا الكتاب أو ذاك كافياً، فلن يكون كذلك عند نقاد الستة - ومنهم قاسم أحمد - الذين أنكروا حجية الظنّ في الدين، فكيف يمكن في موضوع من هذا النوع الاكتفاء بالظنّ فيه؟!

أضف إلى ذلك، أنّه إذا كانت الصلوات الإسلامية موجودة لدى إبراهيميّ العرب، من غير المشركين وأهل الكتاب، فإنّ هذا لا يعني أنّ الاستخدام اللغوي للكلمة سوف يفهم منه الإنسان العربي آنذاك هذا النوع الخاصّ من الطقس الديني الإسلامي الذي بتنا نعرفه اليوم؛ لأنّ قلة عدد الإبراهيميين في الجزيرة العربية قد يجعل هذا الاستخدام في فعلهم الخاصّ قليلاً في اللسان العربي؛ ومن ثمّ سيبيعد احتمال حالة الأنس الذهني

عند العرب من هذا الكلمة في المعنى الخاص.

د. نقد مرجعية قاعدة الثبات أو عدم النقل اللغوي

لو شككنا في الأمر ولم نعرف، هل أن هذه الكلمات التي استخدمت في القرآن الكريم قد حصل فيها نقل أم لا؟ فلا يُرجع إلى قاعدة عدم النقل التي يسميها السيد محمد باقر الصدر بأصالة الثبات في اللغة^(١)؛ بهدف ادعاء أن ما نفهمه اليوم من أسماء العبادات والطقوس هو ما كان يفهمه العرب قبل الإسلام؛ لأن المبدأ يقول: إنه لم يحصل نقل وتحوّل لغوي ما لم يقيم شاهد على ذلك، إن هذه القاعدة لا يصحّ الاعتماد عليها هنا؛ وذلك:

أ - إن هذه القاعدة ليست مستوحاة من نصّ ديني حتى يلزم التعبّد بها، فليست قيمتها وحجيتها تعبدية؛ إذ لا دليل تعبدي يصلح لإثباتها سوى دليل الاستصحاب، الذي يقول: إننا اليوم نفهم هذه الكلمة بهذا المعنى، وهذا شيء مؤكد؛ وأمّا معناها في الأزمنة السالفة فهو أمرٌ مشكوك، هل هو مطابق لعين المعنى الذي نفهمه اليوم أم يقع بمعنى آخر؟ وفي هذه الحالة نقوم بإجراء استصحاب عكسي، يسميه علماء أصول الفقه بالاستصحاب القهقري أو القهقرائي^(٢)، ويعني أن أجزّ حالة اليقين التي عندي اليوم إلى الأزمنة السالفة فأثبت - بالاستصحاب - أن المعنى المتيقن اليوم هو عينه المعنى الذي كان متداولاً في اللغة آنذاك.

وهذا الكلام غير صحيح؛ فما هو المنطلق المشرع لعملية الاستصحاب هذه؟ ذلك

(١) راجع: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٦٧.

(٢) راجع: مرتضى الأنصاري، حاشية على القوانين: ٢٦؛ وفرائد الأصول ٣: ٢٤، ٢٥٤؛

والعراقي، مقالات الأصول ٢: ٤٣٠؛ ونهاية الأفكار ج ٤، ق ١: ٢٩؛ والنائيني، فوائد الأصول

٤: ٣١٦ - ٣١٧؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ٤: ٢٨١ - ٢٨٢؛ والخنوئي، مصباح الأصول

٣: ٩، و.. ولم أجد هذا المصطلح في دراسات أصول الفقه السني.

أنه إما أن يكون بناء العقلاء فينتقد بها سيأتي قريباً، أو يرجع إلى الروايات الشرعية التي شرعت الاستصحاب، وهذا ما لا يمكن تبريره في هذه المرحلة؛ وذلك:

١ - كيف يمكن أن نتخذ من روايات الاستصحاب هنا دليلاً على أمر مع أن أصل السنة النبوية ما يزال محلّ بحث؟ فهذا نوع من الخلل المنهجي، فهذه الروايات لا تعدو أن تكون من السنة، فكيف تُجعل مرجعاً في حلّ معضل يتصل ببحث حجية أصل السنة؟! هذا بغض النظر عن أن صدورها كان على نحو اليقين بالتواتر أو غيره، أو على نحو الظنّ مثل ما لو كان من أخبار الآحاد، والأرجح أنها أخبار آحادية لا تفيد الاطمئنان بصدورها في المقدار الذي يعطي تعميماً دلاليّاً منها.

٢ - إن هذه الروايات - لمن راجع بحث الاستصحاب في أصول الفقه الإسلامي - ظاهرة في حالة افتراض اليقين السابق والشك اللاحق، أي كنت على يقين بشيء ثم عرض لي شك بتغيّر حال هذا الشيء، فأستصحب الحالة السابقة، وهي - أي الروايات - منصرفة عن حالة اليقين اللاحق والشك السابق كما فيما نحن فيه، سواء بنينا على نظرية اليقين والشك أو المتيقن والمشكوك هناك، لا فرق.

ب - إن هذه القاعدة مستوحاة عندهم من قيام السيرة العقلائية والعرف العقلائي على غصّ الطرف عن تحوّل اللغة، فيتصوّر العرف أن اللغة كيان ثابت، فيما هي نهر سيّال متدفّق بالتحوّلات، وحيث إنّ الشريعة لم تحطّ بهذا التصوّر في التعامل مع اللغة، مع أنّه تصوّر يمسّ أهدافها العليا؛ كون مصادر الشريعة في الغالب من النصوص اللغوية، عنى ذلك رضاها عن هذه الطريقة في التعامل مع نصوصها؛ لهذا لا نأخذ بعين الاعتبار أيّ شك في حصول تحوّل، بل نسير على طبع العرف العقلائي الحاكم في هذا المضمار.

وهذا المنطلق لشرعنة قاعدة عدم النقل أو قاعدة الثبات في اللغة غير صحيح أيضاً؛ وذلك لأنّنا نشكّك في أساس وجود عرف عقلائي على ذلك؛ فالعقلاء إنما يعملون بما يفهمونه من النصوص القديمة اليوم انطلاقاً من عدم التفاتهم إلى احتمال اختلاف

الوضع والاستعمال، أو لإحساسهم بثبات اللغة وعدم انقداح شك في أذهانهم العرفية في حصول نقل، أما لو حصل شك حقيقي في كلمة ما وتوافرت له معطيات، مثل الحال التي نحن فيها هنا، والتفت الوعي العقلاني إلى هذا الشك، فلا شيء يؤكد أنهم يبنون على قاعدة من هذا النوع لسحب مدلول كلمة من الآن إلى عهد إبراهيم عليه السلام أو بعده بقليل، ولكي يتأكد الشك في انعقاد عملهم على ذلك راجع سيرة المحققين والباحثين في التراث القديم وفي الحفريات، هل يتوقفون عند الشك الحقيقي - لا الشك الافتراضي - أم أنهم يفسرون النص وفقاً لما بات للكلمة من معنى في عصرهم؟ ومن الواضح أنّ العرف العقلاني دليل لبي ليس فيه دلالة إطلاقية، لهذا نأخذ فيه القدر المتيقن، وهو حالة عدم حصول شك حقيقي.

والتمييز بين الشك الحقيقي والشك الافتراضي نقطة بالغة استفدنا منها في أبحاث عدة وسوف نستفيد منها بعون الله في مباحث لاحقة من هذا الكتاب، والمرجع فيها إلى أن الشكوك المحضة الافتراضية ليست شكاً عند العقلاء؛ لأنها تجامع العلم العادي الذي هو الاطمئنان عندهم، على خلاف الشكوك الحقيقية التي تتوفر فيها معطيات تفرض حالة الريبة والتوقف عندهم، ولأن علماء أصول الفقه تأثروا بالمنطق الأرسطي والفلسفة العقلية اعتبروا - ولو من حيث لا يشعرون - أن تجاهل العقلاء للشكوك من النوع الأول معناه أنهم يرون قاعدة الثبات في اللغة، مع أنّ ذلك التجاهل لا يرجع إلى بلورة قانون عقلائي في حال الشك، وإنما إلى إلغاء عقلائي لظاهرة الشك قبل ذلك، عبر حذف نوع من الشكوك المحضة المنطقية عن أن تكون شكوكاً، ليجعل العقلاء من الاحتمال المقابل لها علماء، ولو عادياً بحسب تسمية بعضهم، وهذا ليس قانون تنزيل للظن منزلة العلم، فالعقلاء لا يلحظون تنزيلات هنا، بل هو العلم عندهم حقيقة، وإن لم يحسبه المنطق العقلي علماء، وأين هذا من إجرائهم أصل عدم النقل عند الشك الحقيقي؟!!

ومحصلة الكلام أنه لا يوجد شيء اسمه قاعدة عدم النقل، يُرجع إليها في حالات

الشك الحقيقي، لا في موارد الشك في أصل النقل، خلافاً لما درج عليه علماء الأصول، ولا في موارد إحراز النقل مع الشك في زمانه، وفاقاً لمثل الشيخ محمد كاظم الخراساني. وعليه، فمع الشك هنا في الحال تاريخياً لا يوجد مرجع يُعتمد عليه لإثبات أيّ من الطرفين، فلا يتم الاستدلال، وهو المطلوب.

والنتيجة أن هذا التخريج المذكور في كلمات الدكتور قاسم أحمد وغيره، لا يصلح حلاً للمعضل الذي أثير بوجه نقاد السنّة، نعم، يظهر من التاريخ ونصوص القرآن الكريم نفسه أن فريضة الحج كانت شبيهة جداً أيام العرب بحالتها اليوم مع بعض الاختلاف، وأنه قد تمّ توارثها منذ الحقبة الإبراهيمية، وأنّ العرب كانوا يمارسونها سنوياً، أما غيرها فأمره صعب؛ من هنا فلا يبدو وجود سبيل أمام نقاد السنّة في مسألة العبادات سوى أن يقولوا ما ذكرناه سابقاً، لا التفتيش عن استخراج لهذه العبادات من هذا السبيل أو ذاك.

٢. أزمة التشابه والتعددية التفسيرية في النصّ القرآني، معضل الفراغ

المرجعي المعرفي

الصيغة الثانية من صيغ الاستدلال على عدم كفاية القرآن لوحده في بناء منظومة المعرفة الدينية، ومن ثم الحاجة إلى مرجعية السنّة الشريفة، هي ما ذكره بعض علماء أهل السنّة وجمهور الإخباريين من الشيعة من أنّه يصعب العمل بالقرآن وحده؛ متخذين منطلقاً مختلفاً هذه المرّة؛ ألا وهو ظاهرة التشابه في القرآن واحتماله في التفسير للوجوه العديدة، فلا ظهور له حتى يُرجع إليه، وهذا معناه تعدّد العمل به وحده، ليس لأنه يلزم منه توالٍ فاسدة، بل لأنه لا يمكن العمل به في حدّ نفسه، وفي وضع من هذا النوع تسقط حجية الكتاب والسنّة معاً، فلا يعود هناك مرجع يُرجع إليه لتحديد أمور الدين، وهو أمرٌ واضح في بُعد الكارثي هذه المرّة، بل هو أصعب من سابقه؛ ومعنى ذلك أننا مضطرون لتبني مرجعية معرفية أخرى - وهي السنّة النبوية - لبناء نظام المعرفة الدينية.

وهذه المقولة - بهذه الصيغة - ليست شيئاً غير النظرية المعروفة في بعض المدارس الفكرية الإسلامية بعدم حجية الظهورات القرآنية، كما ذهب إليه جمعٌ من الإخباريين الشيعة، أو عدم إمكان الاكتفاء بالقرآن لتكوين صورة تشريعية، كما هو ظاهر كلمات جمع من فقهاء أهل السنة، فيرجع إلى الفكرة السابقة.

من هنا، نركّز على مسألة إنكار حجية ظهورات القرآن، فقد ثبت في محله عدم صحّة هذه النظرية إطلاقاً، وأن أهمّ دليل استقرّ نظر الإخباريين عليه هو دليل الروايات، وعليه فإذا سقطت حجية دلالة الكتاب فمعناه سقوط حجية السنة، وإثبات حجية السنة - عند ذلك - بحجية السنة دور واضح، فلا يرجع هذا الوجه إلا إلى ما فرّ منه، وهو سقوط حجية الكتاب والسنة معاً؛ وعلى أية حال، فأدلة الأخباريين هنا ترجع إلى صنفين:

هل تستطيع نصوص السنة هدر دلالة النص القرآني؟

الصنف الأوّل من أدلة الإخباريين على هدر دلالات القرآن الكريم هو الروايات العديدة التي استندوا إليها، وجمعها الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) في كتابه «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار» فبلغت تسع عشرة رواية^(١)، ثم جمعها على نطاق أوسع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، فزادت عنده على الخمس وثمانين^(٢)، لكنّه نصّ في كتابه «الفوائد الطوسية» على أنها تبلغ المائة وعشرين، وفي نسخةٍ أخرى للكتاب نفسه أنها تبلغ المائتين والعشرين^(٣).

وهذا الصنف - بعيداً عن الملاحظات التفصيلية الواردة عليه والتي لا ندخل في

(١) الكركي، هداية الأبرار: ١٥٥ - ١٦٢.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٧٦ - ٢٠٩.

(٣) الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ١٦٩.

دراستها حالياً وإنما نوكلها إلى مباحث حجية القرآن الكريم^(١) - يواجه مشكلة الدور والترنح الداخلي؛ إذ حجية السنة لم تثبت بعد؛ فكيف يمكن الاعتماد على هذه الروايات لإسقاط حجية القرآن الكريم؟!

نعم، إذا التزمنا بثبوت حجية الكتاب، وقلنا بأنه دالٌّ على حجية السنة في الجملة، فقد يمكن الاعتماد على ذلك لإثبات حجية هذه الأخبار على أساس نسبتها إلى الله تعالى أو.. إلا أنّ ذلك مشكل أيضاً؛ لأنّ الأخذ بهذه الروايات سوف يُسقط حجية الدلالة القرآنية، ومن ثم سيُسقط الأساس الذي اعتمدنا عليه لإثبات حجية السنة فيعود الدور من جديد، إلا إذا قيل بأنّ النصوص التي اعتمدنا عليها في القرآن خارجة بدليل أو بآخر، وتفصيل ذلك موكول إلى محله، فلا نطيل.

المنطلقات غير الحديثية لهدر دلالة النص الكتابي

الصف الثاني من المنطلقات الهادرة لدلالات الكتاب الكريم هو الأدلة التي لا تنطلق من النصوص الروائية، ونحن لا نريد هنا الوقوف التفصيلي عندها، بل نستعرض أبرزها - بما يتصل ببحثنا هنا - مع إبراز بعض المناقشات عليه، وهي:

المنطلق الأول: ما ذكره محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، من أنه لا توجد دلالة قطعية ولا إذن يسمح لنا بالتمسك بنظريات الدين بغير السنة الشريفة، على خلاف الحال في نصوص السنة الدالة والواضحة والصریحة^(٢)، ويستغل الاسترآبادي - فيما يبدو - الخلاف الذي حصل بين المسلمين، لاسيما أهل السنة، في حجية النص القرآني، فيما لم يحصل هذا الخلاف في حجية سنة النبي ﷺ؛ ليجعل من الخلاف في الكتاب نقطة ضعف من ناحيته.

(١) راجع: حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والضرورة: ٣٠٦ -

(٢) الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٨.

لكن يمكننا مناقشة هذا المنطلق، وذلك أولاً: إن مجرد وقوع خلاف إسلامي في حجية دلالة النصّ القرآني لا يجعلها باطلة، كما أن الاتفاق على حجية السنّة لا يصيرها حجّة، وإلا للزم بطلان كلّ ما اختلف فيه العقلاء، لاسيما وأن الإخباريين لا يؤمنون بحجّية الإجماع والاتفاق بل حاربوه شديداً، فهل عنصر الخلاف والوفاق هو المعيار الحاسم لتبني نظرية أو الدفاع عنها أم الشواهد والمعطيات العقلانية والنصيّة هي المرجع في ذلك؟!

ثانياً: إن حجّية النصّ القرآني لا تحتاج إلى إذن بالمعنى الشرعي؛ فالعرف والعقلاء لا يتردّدون في الأخذ بالنصوص - أي نصوص - ما لم يقدّم دليل على لزوم التوقف فيها، فمقتضى الطبع الأولي للأمور أن يؤخذ بالدلالة القرآنية، لا أن تتوقّف الدلالة في حجّيتها على مجوّز ورخصة خاصّة، فإنّ هذا خلاف القانون العقلاني العام في التعامل مع الكلام ونظام المحاورات. والمشكلة الأساسية التي حصلت في بعض دراسات أصول الفقه الإسلامي أنّ بعض علماء الأصول تصوّروا أنّه لا بدّ من أدلّة نصيّة على كل شيء، وأنّ عدم وجود الدليل النصّي معناه عدم شرعية هذا الشيء أو ذاك، مع أنّ هناك مسيراً عقلائياً بشرياً يتعاطى وفق منطق طبيعة الأشياء، وما لم يأت ردعٌ من الشارع سبحانه وتعالى فإنّ المفترض السير وفق الحالة العادية المتعارفة.

المنطلق الثاني: ما ذكره الاسترآبادي أيضاً من أنّ التمسك بغير السنّة يفضي إلى اختلاف الفتاوى، والكذب والافتراء على الله تعالى، فإنّ كلّ ما حصل بالمسلمين كان راجعاً إلى تمسكهم بغير السنّة^(١).

ويطوّر الاسترآبادي هذا الاستدلال في موضع آخر فيقول: إنّ العقل والنقل يحكمان بأنّ مصلحة إرسال الرسل وإنزال الكتب تكمن في رفع الاختلاف، فيما العود إلى الظنون - وهي عنده كلّ ما هو غير السنّة الشريفة - فيه اختلاف، فلا يمكن الركون

(١) المصدر نفسه: ١٢٨، ١٢٩.

إليه^(١)، والقرآن الكريم من تلك الأشياء المغايرة للسنة.

وهذا المنطلق يؤخذ عليه أولاً: إنه يتعامى عن الاختلافات التي سببتها الأحاديث، فقد وقع التعارض في النصوص الروائية حدّاً لا يكاد يتصوّر وكان سبباً في اختلافات حادة بين الفقهاء والمتكلمين، بل قد بلغت اختلافات الأخبار في الطائفة الشيعية فقط حدّاً أن أَلَفَ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) كتاب «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار»؛ بهدف حلّ اختلاف ما يقرب من خمسة آلاف حديث، فأَيّ صورة يرسمها لنا الاسترآبادي هنا؟! وما هو ظنك بمجموع أحاديث المسلمين لو أخذت معاً وحُسب حجم الاختلاف بينها وما تسببه ذلك من الاختلاف بين مذاهب المسلمين وعلمائهم؟! ثانياً: إنّ أيّ نصّ يطرح على جماعة من الطبيعي أن يُفهم بطرائق مختلفة، فكيف إذا انهالت عليه فهوم أجيال متعاقبة، مختلفة في أذواقها وطرائق تفكيرها، وطبقاً لهلامية الدلالات اللغوية وكونها لا تفصح تماماً عن تمام مدلولاتها، كما ثبت في الدراسات اللغوية المعاصرة، كما وطبقاً لنظرية تأثير المخزونات المعرفية المسبقة والمواقف الفكرية المسبقة على فهم النص ولو على نحو الموجبة الجزئية، كما تقرّر في علم المعرفة المعاصر، فإنّ نصّاً ببلاغة النص القرآني وأدبيته ورمزيته من الطبيعي أن تخلق قراءته اختلافاً، ليس هو فحسب، بل تمام النصوص الدينية الأخرى، كنصوص السنة الشريفة، ومعنى ذلك أن ما قيل عن أن نصّ القرآن يفضي الرجوع إليه إلى الاختلاف صحيح، لكنه لا يعبر عن نقص في القرآن نفسه، بقدر ما يعبر عن طبيعة عمل العقل البشري في تعامله مع اللغة، وبهذا يستوعب الموضوع نصوص السنة أيضاً، فإذا كانت إشكالية الاسترآبادي واردةً فهي واردة على مطلق النصّ، لا على ما هو غير نصوص السنة.

المنطلق الثالث: مجموعة الأدلة الدالة على تحريف القرآن الكريم، سواء كانت أدلةً حديثة أم غيرها مما ذكره المستشرقون وغيرهم، فإنّ هذا ما يهدم الدلالة القرآنية، ومن

ثم يعيق الرجوع إلى القرآن الكريم، فلا يبقى سوى السنة الشريفة، وهذا هو ما يريده أنصار السنة النبوية هنا.

وهذا المنطلق يعاني من مجموعة نقاط ضعف؛ وذلك:

أولاً: إن أدلة تحريف القرآن بالزيادة والنقيصة مردودة تماماً بأجوبة مفصلة في محلها، فلا أساس لهذا الدليل، وهذا جواب مبني، أي يجيب عن الافتراض الأساس الذي قام عليه هذا المنطلق.

ثانياً: حاول الفيض محمد محسن الكاشاني (١٠٩١هـ) أن يتلافى تأثير فكرة تحريف القرآن الكريم على القوة الدلالية في النص الكتابي، فاعتبر أن التحريفات الثابت وجودها في القرآن الكريم لا تخل بالدلالة ولا المقصود فيه؛ ذلك أنها في الغالب من قبيل ذكر الأسماء، كاسم علي، وآل محمد، وأسماء المنافقين ونحو ذلك، وبهذا لا تنهدم الدلالة في النص القرآني، فيبقى على مرجعيته^(١).

إلا أن هذا الكلام - رغم بذله جهداً في الحفاظ على الدلالة القرآنية - يعاني من مشكلة افتراضه أن التحريفات الواقعة هي ما دلّتنا عليه الروايات، وقد دلّت الروايات على أن التحريف قد طاول مثل بعض الأسماء على المستوى الشيعي، لكن:

١ - إن بعض الروايات الشيعية التي انطلق منها وذكرها الفيض الكاشاني نفسه - وبينها رواية صحيحة السند في كتاب الكافي للكليني (٣٢٩هـ) - تحدّث عن سقوط أعداد كبيرة من السور، بل ما يقرب من ثلثي القرآن^(٢)، فكيف يحصر الكاشاني، وهو الذي ذكر هذه الروايات، التحريف بذكر أسماء؟ فهل كل هذا الحجم كان مجرد أسماء؟! ومن أين عرفنا ذلك؟!

٢ - حتى لو غصّينا الطرف عن الملاحظة السابقة، إلا أن مشكلة التحريف تظلّ

(١) الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٨٩، ٩٠.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٤.

قائمة في وجه قيمة الدلالة القرآنية؛ لأننا لا نبحث فيما علمنا بكونه محرّفاً بالعلم التفصيلي، بل نبحث في العلم الإجمالي الذي قام على التحريف، أي العلم بوجود تحريف في القرآن لا نعرف مواضعه بالضبط كاملةً حتى نعيّنها، وهذا العلم لا يختصّ بالأسماء، من حيث إنّ الروايات لم تحصر وإنما ذكرت الأسماء من باب عرضها نماذج التحريف، بل يشمل احتمال وقوع تحريفات أخرى لم تصلنا، ولو كان المقدار المحرّف هو خصوص ما دلّت عليه النصوص من أسماء لارتفع التحريف في القرآن بضميمة ما أخبرتنا به هذه النصوص؛ فالعلم بالتحريف في القرآن ولو لم يحدّد مكانه، بل حدّدت بعض مصاديقه، يهدم الدلالة القرآنية على قول المستدلّ، فلا يصحّ ما ذكره الكاشاني ردّاً عليه أو مخلصاً منه.

ثالثاً: لقد حاول المحدث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) تلافي هذه المعضلة التي تواجه الاستناد لنصّ القرآن مع الأخذ بنظرية التحريف، عبر القول بأن أدلة التحريف إنما تثبت التحريف بالنقيصة لا الزيادة، وحيث إنّنا مأمورون بالرجوع إلى القرآن الكريم فنأخذ به حتى مع النقيصة، فكما أننا مأمورون بالرجوع إلى السنّة مع ما فيها من نواقص ومع ما ضاع منها وحُرّف دون مشكلة في الرجوع هذا، كذا لا مشكلة هنا أيضاً، والحصيلة عدم هدر الدلالة القرآنية وانهايار اعتبارها وحجّيتها حتى لو ثبت التحريف^(١).

وهذه المحاولة تسعى للتعامل مع النصّ القرآني المحرّف بوصفه أمراً واقعاً يتمّ التوصل إلى معطياته وفقاً لقانون الضرورة، إلا أنّ هذا الكلام يواجه مشكلة لغوية وفق معايير النقد اللغوي في علم أصول الفقه الإسلامي، وهي أنّ القارئ عندما يواجه نصّاً ثمّ يشكّ ويتردّد في وجود شاهد قرينة دلالية تعدّل من دلالة النصّ بحسب المتوفر منه، فإنّ الشكّ في هذا الشاهد تارةً يكون شكّاً في القرينة المنفصلة، وأخرى يكون شكّاً

(١) البحراني، الدرر النجفية ٤: ٦٧ - ٧٠.

في القرينة المتصلة:

أ - أما الشك الأول، وهو الشك في القرينة المنفصلة، فيمكن نفيه وإلغاؤه - عملياً - بمبدأ عدم القرينة؛ فإنَّ العقلاء ونظام المحاوراة العقلاني يعتمدون على ظهور كلام المتكلم متى أنهى شخص كلامه - أي الجملة الآنية التي يتلفظ بها الآن بحيث وصل إلى حالة السكوت وانتهى كلامه - دون أن يلتفتوا إلى احتمال وجود قرينة منفصلة سابقة أو لاحقة، وبهذا يكون هذا الشك في حكم الملغى.

ب - وأما الشك الثاني، وهو الشك في القرينة المتصلة، فعادةً ما يرفعونها إما بقاعدة عدم الغفلة فيما لو كان البحث في السامع نفسه على أساس أنه لم يغفل عن سماع تمام الخصوصيات والعناصر التي وردت في حديث المتكلم، أو بأصالة شهادة الراوي أنه نقل تمام ما له علاقة بالمفاد النهائي للكلام، وذلك عندما ينقل لنا ما حصل، فنحن نضمّ مبدأ عدم الغفلة، لنصون الراوي عن أن يكون ضاع عليه شيء، إلى مبدء أمانة الراوي في شهادته أنه ينقل تمام ما سمع ورأى، وبهذا نضمن أن ما حصل على أرض الواقع قد وصلنا بشكل سليم، وفي غير ذلك يقع الإجمال، وبعضهم ذهب إلى أصالة عدم القرينة مطلقاً.

وهنا نقول: إنَّ الشك في الآيات القرآنية بعد العلم بالتحريف إجمالاً، تارةً يكون للشك في قرينة منفصلة، كآية نزلت فيما بعد هذه الآية التي نحن بصددنا هنا، ثم حذفت من الكتاب، وأخرى للشك في قرينة متصلة، كما لو كان الشك في سَقَطِ حصل للآية نفسها يغيّر معناها على تقدير وجوده، أو لآية أخرى لحقت أو سبقت هذه الآية لكنها كانت متزامنة معها من حيث النزول، ثم حذفت الآية الثانية من القرآن الكريم.

١ - فإذا كان الشك في قرينة منفصلة، فلا ينبغي الريب في إجراء أصالة عدم القرينة، وفقاً لما يراه العقلاء في باب الظهورات والدلالات، ومن ثم يمكن التعامل مع الآية حتى لو حصل علمٌ بتحريف القرآن.

٢ - أما لو كان الشك في قرينة متصلة، وهو شك يطال أغلب الآيات القرآنية بعد

حصول علم إجمالي بتحريف بعضها، أو لا أقل من الشك، فهل يمكن الأخذ بهذه الآيات حينئذٍ والعمل بها؟

أما إجراء أصالة عدم الغفلة، فلا معنى له في عصرنا وبالنسبة إلينا مباشرة، فنحن لم نسمع جبرائيل ولا النبي ﷺ؛ حتى نجري في حقنا أصالة عدم الغفلة، كما أن مبدأ شهادة الراوي بأنه نقل تمام ما له دخل في المراد، لا محل له هنا أيضاً؛ لأن المفروض أن الشبهة محصورة، وهي جملة الآيات القرآنية الموجودة فيما بأيدينا، كما أن لدينا علماً إجمالياً بسقوط شيء من القرآن، وسقوط القرائن المتصلة يمثل أحد أطراف هذا العلم الإجمالي، فنحن نعلم بحصول خرق لقانون النقل، وبأنه لم يصلنا القرآن كما هو، وبأن الرواة لم ينقلوا لنا آياته على الصورة الصحيحة، وفي مثل هذه الحال هل يُجري العقلاء مبدأ الشهادة ويتمسكون به؟!

قد تقول: إن الأمر نفسه موجودٌ في السنة، فنحن نعلم إجمالاً بحصول سقط في الروايات، فهل نجري هذا الكلام أيضاً، ومن ثمّ تنهار كل نظم الدلالة في السنة الشريفة؟!

لكنّ الجواب يقوم على التمييز؛ فإنّ الروايات الصحيحة المعتبرة لسنا متأكّدين من حصول سقط فيها من الرواة - بغير الحالات التي علمت بنحو التفصيل - حتى يعتقد علم إجمالي حقيقي، بعد إخراج آلاف الروايات الأخرى غير المعتبرة، على اختلاف نظرياتنا في معايير اعتبار الروايات إلا من يقول بحجية جميع الروايات، على خلاف الحال هنا، فإنّ المفروض حصول علم يقيني بالتحريف، وأحد أطرافه التحريف في القرائن المتصلة، لاسيما بعد أن دلّت نصوص التحريف على وقوع التحريف بالقرائن المتصلة كحذف كلمات أو مقاطع من آيات قرآنية كريمة، ولا موجب لانحلال هذا العلم لا حقيقة وهو واضح، ولا حكماً؛ لأنه - على الأقل - ليس علماً منجزاً حتى ينحل انحلالاً حكماً، بل هو علم حقيقي لا نستهدف منه التنجيز، بقدر ما نريد الاستطراق منه إلى حصول شك حقيقي في وجود قرينة متصلة، فهو ليس علماً إجمالياً تجري عليه

قواعد التنجيز في البحث الأصولي؛ لفرض شموله هنا لغير الآيات الفقهية الأحكامية، بحيث يؤثر على فهم النصوص بصرف النظر عن كون محتواها مما يملك جانباً عملياً قابلاً للتنجيز أم لا، ومعنى ذلك أنه لا يوجد مرجع عقلائي دلالي يُرجع إليه هنا لرفع احتمال القرائن المتصلة، فتسقط الدلالات القرآنية عن إمكان التمسك بها فيها من دلالة وظهور، إلا في حالة إحراز استبعاد آية ما عن أن تكون طرفاً من أطراف العلم الإجمالي المذكور، وبهذا يكون التحريف مفضياً إلى سقوط حجية الدلالة القرآنية؛ فينحصر الجواب حينئذٍ بإنكار هذه النظرية في بُنيته الأولى، أي رفض فكرة التحريف من رأس، كما تقدّم في الجواب الأوّل.

ونتيجة الكلام: إنّ مجموعة أدلة الإخباريين الهامة هنا لا تصلح دليلاً لإثبات تعدّد العمل بالقرآن، وبهذا يتبيّن لنا أنّ أزمة التشابه والتعددية التفسيرية في النصّ القرآني لا يمكنها أن تُسعف في هدر قيمة الدلالة القرآنية والمرجعية الكتابية لصالح حجية السنة النبوية.

٣. مازق المناخ التاريخي للنصّ القرآني وإعاقة عملية التفسير

الصيغة الثالثة لهدم مقولة إمكان الاكتفاء بالقرآن، أنّ ثمة مدارس في التراث الإسلامي الاجتهادي توصلت إلى عدم إمكانية الرجوع إلى النصّ القرآني، لكن من زاوية مختلفة هذه المرّة؛ فالذين أسقطوا الدلالة القرآنية على أساس التشابه أو اختصاص القرآن بأهل البيت، كانوا ينتمون إلى الفريق الإخباري الأكثر مذهبياً في التراث الشيعي، أمّا هذه المرّة، فإنّ أنصار الإعاقه في عملية التفسير القرآني ينتمون إلى المدرسة الأصولية الشيعية والسنية، وعلى خصام تامّ مع المذاهب الإخبارية والحديثية، ويتسمون في مدارس أصول الفقه الشيعي بالمدرسة الانسدادية، من هنا تعدّدت المنطلقات واختلفت، كما ينتمي فريق آخر منهم إلى المدرسة النقدية اللغوية المعاصرة في الغرب.

يرى أنصار هذا الفريق أن فهم القرآن مختص بالمعاصرين لنزوله؛ إذ هؤلاء هم القادرون على فهم الظروف الموضوعية المحيطة بنزول الكتاب، وهم المشافهون الذين يمكنهم فهم النص، فأَيّ نصّ عندما يجرد من سياقه التاريخي لا يمكن فهمه، ولا يتسنى الوصول إلى تصوّر صحيح لمعانيه.

وتشترك في التنظير لهذا المأزق المعرفي في التعامل مع النصّ القرآني اتجاهات ثلاثة

هي:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي تبني في أصول الفقه القول بنظرية اختصاص الخطاب في مثل (يا أيها الذين آمنوا)، (يا أيها الناس) ونحو ذلك، بالمشافهين الذين كانوا حاضرين ليخاطبوا بالكلام، أما غير المشافه فلا يكون الخطاب شاملاً له، فلا يمكن الاستناد إلى هذه الخطابات في عصرنا.

وهذه النظرية لها منطلقاتها المختلفة، ولا تعني عند جميع أنصارها استحالة الفهم لغير المشافه ولا أقلّ لا يظهر من كلمات جميعهم ذلك، لكنّ بعض المواقف يفهم منها ربط الفهم بالمشافه؛ وذلك مثل ما ذكره كلّ من الوحيد البهبهاني والشيخ حسن صاحب المعالم من أنّ نظرية الاختصاص هذه تحول دون اعتبار فهمنا للآية، فلا نجتهد في الآية، بل يكون اجتهادنا فيما يمكن أن يكون المشافهون قد فهموه من الآية نفسها، فاجتهادنا في اكتشاف فهمهم مقدّمة لفهم الآيات^(١).

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي تبني في أصول الفقه نظرية اختصاص حجية الظهور بالمقصودين بالإفهام، مع القول بأنّ الحاضرين هم المقصودون بالإفهام، أما المعدومون فلا، وهذا معناه أنّ من هو مثلنا اليوم ممّن كان معدوماً حال نزول النصّ ليس مقصوداً بالإفهام، ومن ثم لا يكون الظهور حجّة في حقّه؛ لأنّه لا يُراد تفهيمه القرآن بناءً على بعض التصورات والمبررات التي انطلقت منها هذه النظرية، لا أنها

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٥٣؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٢ - ١٩٤.

تساوق دوماً هذه النتيجة كما يظهر بمراجعة المصادر الأصولية، وقد بحثنا عن هاتين النظريتين في دراساتنا القرآنية حول بنية الخطاب القرآني وبيننا هناك المنطلقات المتنوعة التي سادت إلى كل من نظرية الاختصاص بالمشافهين ونظرية الاختصاص المقصودين بالإفهام.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه التاريخي المعاصر في قراءة النص، ويذهب هذا الاتجاه إلى القول بالاستحالة العملية لفهم كلام المتكلم الذي ينتمي إلى حقب زمنية مختلفة جداً؛ لعدم إمكان التماهي معه لفهم كلامه، ومن ثم يكون أي فهم له منقوصاً تبعاً لفرقنا الحقيقي في المجال المعلوماتي الذي يغطي تاريخه وظروفه المحيطة، فلكي نفهمه لا بد أن نعيش تماماً مناخه التاريخي؛ لأن الكلام ليس ظاهرة منفصلة عن المحيط، فالقيام ببتها وقراءة النصوص دون هذا المحيط الحاف بها لا يمكننا من الوصول إلى معانيها الحقيقية.

وبتطبيق جماع هذه الاتجاهات الثلاثة على النص القرآني، نخرج بالنتيجة التالية وهي عدم إمكان فهم هذا القرآن، وعدم حجية هذا الفهم، لا حجياً تعبدية ولا حجياً عقلانية، فإذا كان حال الكتاب كذلك فإنه ليس من الممكن التخلي عن السنة النبوية؛ لأنّ التخلي عنها - مع فرض عدم إمكان الاجتهاد والتحليل في النص القرآني - سيعني فقداننا المرجعيات الدينية كافة، وهو ما يذهب إلى أبعد مدى في الحالة الكارثية التي ستعقب رفض حجية السنة.

محاولة نقدية محدودة لتوظيف البعد التاريخي في فهم النص الديني

وفي الحقيقة، فإنّ هذا المأزق المثار بوجه فهم النص القرآني، يعدّ - سيما في بُعد المعاصر - من أعقد القضايا اللغوية والألسنية في فهم هذا النص، ولن نلج في تحليل هذا الموضوع من تمام زواياه؛ لخروجه عن مجال بحثنا، لكننا سنسجل بعض الملاحظات ذات الصلة بمدار دراساتنا هنا، وهي:

الملاحظة الأولى: إن هذا الكلام - إذا تمّ والتأمت عناصره - يجري في السنة النبوية بطريق أولى؛ فإن ظروفها أعقد والعلم بما أحاط صدورها من ملاسبات أقل، فالنصّ القرآني قد قيل الكثير وتوفرت العديد من معطيات نزوله، إلا أن السنة ليست كذلك، فأسئلة السائلين وظروف الأسئلة في غاية الغموض، فهذا الوجه يوقع المستدلّين به فيما أرادوا الفرار منه، فإنهم قصدوا الاحتجاج بسقوط دلالة القرآن لإثبات حجّية السنة، فيما هذا الدليل يُسقط بنفسه حجّية دلالة السنة عينها، وهذا معناه أن هذا المعضل يواجه النصّ الديني - بل التاريخي مطلقاً - بالدرجة الأولى، بلا تمييز في هذا النصّ بين الكتاب والسنة، بل وسائر الكتب الساهوية المحرّفة وغيرها، فلا ينفع في مجال دراستنا هنا بتاتاً.

الملاحظة الثانية: إنّ نظرية المقصودين بالإفهام يسجّل عليها نقد رئيس - بعيداً عن تفاصيل بحثها - وهو أن نحدّد من هم المقصودون بالإفهام في الخطاب القرآني، فإنّ الذي يبدو من أدلّة الكتاب والسنة باتفاق المسلمين تقريباً - وبرهانه موكول إلى محلّه - أنّ القرآن يخاطب الإنسان في كلّ زمانٍ ومكانٍ إلا ما خرج بالدليل، فقد قصد بنصّوه إفهام تمام الخلق، ومعه فحتى لو قلنا باختصاص حجّية الظهور بالمقصودين بالإفهام، إلا أنّ المعدومين مقصودون بالإفهام أيضاً به، وحتى لو أحدثنا ثغرة في هذا المعطى الكلامي - القرآني، عبر افتراض سريان التاريخية إلى نصّ القرآن، فإنّ هذا لا يعني أنّ تمام نصّوه تاريخية، بل يعني أنّ بعض نصّوه ممّا يمكن أن يسري إليه البعد التاريخي، وفقاً لتناولناه في دراسة أخرى حول موضوع تاريخية نصّ القرآن، وسنشير إلى ذلك في بحث تاريخية السنة آخر هذا الكتاب، إن شاء الله.

الملاحظة الثالثة: إنّ نظرية اختصاص حجّية الظهور بالمقصود بالإفهام (أو بالمشافه) تطال نصوص السنة أكثر ممّا تطال نصّ الكتاب؛ فإن أكثر أو فلنقل: الكثير من خطابات السنة جاءت أجوبةً خاصّة لأفراد أو أحداث أو وقائع جزئيّة، وإنما قمنا نحن بتعميمها للجميع انطلاقاً من قاعدة اشتراك الأحكام التي برهنوا عليها بالسنة

والإجماع، ومعه فإذا كانت نظرية المقصودين بالإفهام صحيحة فإن السنة أولى باستقبالها من الكتاب الكريم، إذ من أين نتأكد أن المعصوم عليه السلام في جوابه لزيد أو عمرو قد قصد إفهام تمام الخلائق؟!

ولسنا نريد هنا البتّ في هذا الموضوع، لا على صعيد الكتاب ولا على صعيد السنة، بل نقصد أن حقّ هذه النظرية الورود على السنة قبل القرآن، لا الورود على القرآن لكي نثبت بذلك حجية السنة، والذي نعرفه من مطالعة وجهة نظر أنصار هذه النظرية أنهم لم يميزوا فيها بين النصين: القرآني والحديثي.

الملاحظة الرابعة: إن هناك منطلقاً أيديولوجياً لا نبرهن عليه الآن، وهو أنّ القرآن جاء بياناً وتبياناً ورسالةً خالدة للإنسان، ومن مقتضى الحكمة الإلهية أن يضع الله تعالى فيه القدر الأكبر من قرائن وضوحه ومرجعياته، حتى يمكن الرجوع إليه عند التباس الأمور أو تعارض الأخبار، فهنا مقدمتان:

المقدمة الأولى: إنّ رسالة الله للناس هي الدين وقد بعث الأنبياء لأجلها، وقد احتواها القرآن الكريم، وجعل كتاباً خالداً إلى يوم الدين.

المقدمة الثانية: إذا لم يضع الله تعالى كتابه على أساس إمكان أن يفهمه الناس بعد قرون إذا لم يقصروا فلا يكون قد فعل أمراً حكيمياً، إذ كيف يكون حكيمياً من يضع كتاباً لأجيال متعاقبة ثم لا يمكنهم فهمه نتيجة ظروف قاهرة لا ترجع إلى تقصيرهم؟ فإنّ هذا بنفسه تقصيرٌ في إبلاغ الرسالة.

وعليه، نخرج بالنتيجة التالية: لا بدّ أن يكون القرآن قد نُظِمَ بطريقة يمكن فهمها - ولو بمقدار الحد الأدنى - حتى للأجيال القادمة إذا لم تكن مقصّرة، وهذه الاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها، لاسيما الاتجاه الأخير المعاصر، لا يرجع سقوط اعتبار القرآن فيها إلى تقصير الناس، ومعنى ذلك أنّه بمقتضى العلم والحكمة الإلهية يلزم أن يكون الله تعالى قد وضع في القرآن ما يمكن من الاستغناء فيه عن الشواهد المحيطة، أو ما يجعل معرفة هذه الشواهد ممكنةً، وهذا هو الذي ننشده ونطلبه.

وهذا الدليل يقوم على آلية مدرسية كلامية في التعامل مع الفعل الإلهي، وإنما أثرناه هنا - رغم أن لدينا ملاحظات جزئية عليه - لا أقل من باب الجدل، نعم، إلا إذا قيل - وفق النظرية الشيعية -: إنّ تغيب الناس للإمام عليه السلام هو التقصير الذي أدى إلى ضياع فهم القرآن عليهم، ولولا الغيبة لبين الكتاب وفسّرت كلماته، وهذا جواب شيعي معروف ومتداول، لا نخوض فيه ولا فيما سبقه؛ لاحتياج ذلك إلى التطرّق لمسائل كلامية عديدة.

استخلاص واستنتاج

الذي يمكن الخروج به من رصد مقولة عدم كفاية القرآن لبناء فهم متكامل للدين، أو فهم معقول وممكن؛ مقدّمة لمنح السنّة اعتبارها وقيمتها ومكانتها في النظام المعرفي الإسلامي، أنّ هذه المقولة لا تقوم على أساس صحيح إذا أردنا الابتعاد عن منطوق التهويل وسياسة التخويف من الأفكار، فبعيداً عن التوجّسات لم نجد في تفكيك هذه المقولة أنّ هناك معطيات استدلالية محكمة يمكن الانتصار لها لفتح نافذة على السنّة النبوية، ولا يعني ذلك أنّنا لا نقول بحجية السنّة النبوية، بل نذهب إلى ذلك انطلاقاً - كما تقدم - من نظرية العصمة والكتاب الكريم، لا من هذه الأدلّة والمقولات، والذي توصلنا إليه في المقدار المتفق عليه بين المسلمين في نظرية العصمة وفي دراساتنا القرآنية المدعومة ببعض النصوص أنّ الكتاب الكريم قد أعطى الحجية لسنّة النبي، فقط في إطار ما ينسب إليه الرسول إلى الله تعالى، ولو في المضمون، بحيث لم يكن نصّاً قرآنياً، وهذه نتيجة نتركها للأبحاث القادمة لتحليل معطياتها وآثارها في الاجتهاد الإسلامي عموماً.

توليفة الأدلة والسعي لتكوين مستند جديد

الصياغة الجامعة لتوليفة الأدلة، محاولة الدكتور عبد الغني عبد الخالق
سعى بعض الباحثين المعاصرين لتكوين دليل إضافي على حجية السنة النبوية، عبر القيام بتوليفة تربط بين عدد من الأدلة، ثم إعادة تنظيمها بما يحقق مجموعة النتائج المرجوة في بحث حجية السنة.
ولعل الصيغة الجامعة بشكل أكبر والتي قدّمت في هذا المجال هو ما طرحه الشيخ الدكتور عبد الغني عبد الخالق، بما يمكننا ترتيبه على الشكل التالي:
إنّ ما صدر عن رسول الله، إما أن يكون قد صدر لتبليغ حكم الله تعالى، أو لا يكون كذلك:

١ - فإن صدر على النحو الأول - تبليغ حكم الله تعالى - فهو وحي قطعاً، فيشمله ما دلّ على العصمة في التبليغ، وهو القدر المتيقن من دليل العصمة، فلا يتطرق إليه الخطأ والسهو والكذب ..

وهذا النحو إما أن يكون قد أوحى إليه مصحوباً بلفظٍ دالّ عليه أو لا:
أ - فإن كان مصحوباً بلفظ، فإما أن يكون قد قصد به التعبد والتحدّي والإعجاز ونحو ذلك فهذا هو القرآن الكريم، وإما لم يقصد منه ذلك، وهو الحديث القدسي، على

مذهب من يرى أن الأحاديث القدسية قد أنزلت على رسول الله ﷺ بلفظها وهيئتها، ولا شك - على أي تقدير - في أن الحديث القدسي وحي؛ ذلك أن النبي ﷺ يخبر به عن الله تعالى، فيقول: قال الله، أو قال رب العزة كذا وكذا، فيشمله قانون العصمة في التبليغ، والأحاديث القدسية كثيرة.

ب - وإن لم يكن مصحوباً بلفظ، فهو الحديث النبوي، ويشمل الحديث القدسي على رأي من يقول: إن الأحاديث القدسية قد نزل معناها على رسول الله، فيما ترك له التعبير عنها بصيغة يؤلفها هو من عنده، وهذا النوع يعتبر وحيّاً أيضاً؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، وقوله سبحانه: ﴿إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥، والأحقاف: ٩) وغيرها من الآيات، بعد أن اعتبرنا ذلك وحيّاً.

كما أن آيات تحويل القبلة تؤكد ذلك؛ فقد قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِّلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَىٰ اللّٰهُ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ * قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهُكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٤٢ - ١٤٤).

فإن هذه الآيات - كما قلنا سابقاً - نزلت عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، مما يعني أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس كان مشروعاً قبل ذلك، بل يعني أن النبي رغم ميله الشديد إلى التوجه إلى الكعبة، كونها قبلة آبائه، لم يفعل ذلك، وظل مواظباً مع أصحابه ملتزماً التوجه إلى بيت المقدس، الأمر الذي يدلنا - بحسب المحصلة النهائية المستفادة من مجموعة الآيات - أن توجههم هذا كان واجباً عليهم قبل

تحويل القبلة بآيات سورة البقرة.

وهذا كله يؤكد أن التوجه إلى بيت المقدس كان حكماً شرعياً لازماً على المسلمين قبل التحويل، رغم أننا لم نعثر في أي آية من القرآن الكريم على ما يدل على أنه شرع التوجه إلى بيت المقدس، فمن أين جاء هذا الإلزام الذي فرض على المسلمين ترك قبلة آبائهم - أي الكعبة - والتوجه إلى شمال الجزيرة العربية؟! ليس من تفسير لذلك سوى أن وحياً تلقاه النبي ﷺ لم يكن لفظياً.

إذن، صحّ أن مما يوحى إليه ما هو غير لفظي، ولا قرآني.

قد يقال: إن التوجه إلى بيت المقدس كان بمحض عقول المسلمين واجتهادهم، وليس من الضروري أن يكون عن وحي مسبقٍ تلقاه النبي.

لكنه يُجاب: بأنّ العقل لا يهتدي إلى ذلك، فضلاً عن أن يحدّد القبلة؛ إذاً فلا معنى لتفسير التوجه إلى بيت المقدس على غير أساس مقولة الوحي غير اللفظي ولا القرآني. ويدعم كون هذا النوع من الحديث النبوي وحياً، أي أنّ في الحديث ما هو وحي بالمعنى دون اللفظ، جملةً من الآيات المتقدمة والروايات أيضاً، كآيات الحكمة وتعليمها وغير ذلك.

كما يشهد لفكرة الوحي النبوي غير القرآني أمور، منها:

الأول: ما ورد عن النبي ﷺ في بعض الروايات من أنه كان يقول: إنه سيحكم بكتاب الله في كذا وكذا، ثم يُصدر حكمه، دون أن نجد ما ذكره في كتاب الله، مما يعني أنه كان وحياً من عند الله، وكمثالٍ على ذلك ما رواه الشافعي في كتاب الأم من أنّ النبي ﷺ قال لأبي الزاني بإمرأة الرجل الذي صالحه على الغنم والخادم: «والذي نفسي بيده لأقضيّن بينكما بكتاب الله، أما إن الغنم والخادم ردّ عليك، وإن امرأته ترجم إذا اعترفت، وجلد ابن الرجل مائة وغرّبه عاماً»^(١)، مع أنه لا يوجد في القرآن إلا الجلد

(١) الشافعي، كتاب الأم ٥: ١٣٦؛ والرسالة: ١٥٠.

فيما الرجم غير موجود فيه إطلاقاً.

الثاني: ما ورد من أن النبي ﷺ كان ينتظر الوحي فيما يُسأل عنه، فينزل عليه القرآن تارةً، إلا أنه ينزل عليه في حالات أخرى ما ليس بقرآن، ومن هذه الروايات ما ورد في مصادر الحديث من أن النبي ﷺ قال: «إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض»، قيل: وما بركات الأرض؟ قال: «زهرة الدنيا»، فقال له رجل: هل يأتي الخير بالشر؟ فصمت حتى ظننت أنه سينزل عليه، ثم جعل يمسح عن جبينه، وقال: «أين السائل؟» قال: ها أنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الخير لا يأتي إلا بالخير..»^(١)، فتصببه عرقاً شاهد على أنه نزل عليه الوحي، فإن هذه هي عوارض الوحي، كما بحثه العلماء في الكلام وعلوم القرآن.

الثالث: الإجماع على أنه كان ينزل على النبي وحي غير القرآن في الجملة. وبهذا نستنتج عصمة ما دخل دائرة التبليغ وكونه وحيًا، سواء أوحى لفظه قرآنًا وغير قرآن أم أوحى معناه وكانت عهدة اللفظ فيه على الرسول نفسه. وعلى أية حال، فهذا الموحى إلى النبي من غير لفظ، إما أن يكون قد دلّه عليه الملك بإشارة، أو فعل، أو يكون قد ألهمه الله إياه فخلق في قلبه علمًا ضروريًا، وإلهام الأنبياء وحي، كما يرشد إليه منام إبراهيم عليه السلام في قصة ولده إسماعيل حيث جاء: ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ (الصافات: ١٠٢)، وقصة الرؤيا التي أريناك، وقصة الشجرة الملعونة في القرآن، وغير ذلك.

٢ - أمّا إذا صدر على النحو الثاني - وهو ما يصدر عنه ﷺ غير قاصد به التبليغ - فإما أن يكون قد أقره الله عليه أو لا:

أ - فإن أقره الله عليه، فهو وإن لم يكن موحى لكنه بمنزلة الوحي، ومحكوم بحكمه؛ لأنّ التقرير الإلهي الذي رافقه يشهد على صحته وحقيقته، بل يمكن تطوير هذا الكلام بالقول: إنّ الله أمرنا باتباع النبي في القرآن الكريم، فلو كان بعض ما يصدر عنه ﷺ

(١) انظر: صحيح البخاري ٢: ١٢٧، و٣: ٢١٤، و٧: ١٧٣؛ وصحيح مسلم ٣: ١٠١ - ١٠٢.

غير وحي، فمعنى ذلك أن الله تعالى قد فرض علينا فيها هو وحي - أي القرآن - اتباع النبي حتى فيما ليس بوحي، وهذا يعني أنه سيكون الأخذ عن النبي في غير الوحي عملاً بما فرض الله على المسلمين في الوحي نفسه، وهو القرآن، ونتيجة ذلك أن ما يصدر عن النبي في غير وحي هو بمنزلته في حقيقته وصوابه.

ويشهد للزوم اتباعه آية لزوم الأخذ بما آتانا والانتفاء عما نهانا، وجملة من الروايات المتقدمة، فلا نعيدها.

ومن هذا النوع، أي ما لم يكن وحيًا وأقره الله ولم يرفضه، ما صدر عن النبي ﷺ من اجتهاد - بناءً على جواز الاجتهاد عليه - ثم أقره الله، فهذا - وهو ما يسميه جمهور الحنفية بالوحي الباطن - ما يقع محكوماً بحكم الوحي، وكذلك ما صدر عن النبي على سبيل العادة والطبيعة وأقره الله عليه ولم يردعه عنه، فإن هذا يكشف عن كونه عن رضاً من الله تعالى، ما لم يُحرز أنه من خصوصيات النبي فلا يلزمنا اتباعه فيه.

نعم، ما يراه النبي في الأمور الدنيوية كمسألة تأبير النخل، وطلبه يوم بدر النزول في مكان ظنه صالحاً للحرب وغير ذلك، ليس من الشرع، ولا يلزم اتباعه فيه، بل هو على سبيل النصيح والإرشاد، كما نفعل مع بعضنا بعضاً.

ب - وأما إذا لم يقره الله عليه - سواء كان عن اجتهاد أو من أفعال العادة - فمن الواضح خروجه عن السنة فلا يحتج به، بل يحتج بعدم التقرير الإلهي عليه.

وبهذا يُعلم أن تمام ما صدر عن الرسول ﷺ من وحي ملفوظ أو غير ملفوظ، قرآن أو غير قرآن، ومما هو غير الوحي مما أقر عليه يكون سنةً حجةً، ويخرج فقط أمران:

الأول: ما لم يقرّ عليه النبي فتكون الحجة للردع لا للمردوع عنه.

الثاني: ما كان من الأمور الدنيوية العادية على سبيل النصيح والإرشاد.

وبهذه التوليفة تتمكّن من إثبات حجية السنة النبوية^(١).

(١) انظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة: ٣٣٤ - ٣٤١.

وقفات نقدية مع توليفة الأدلة

يبدو لنا أنه يمكن أن يسجل على هذا الدليل مجموعة من الملاحظات، وأهمها:

الملاحظة الأولى: عندما يقسم هذا الدليل ما صدر عن النبي ﷺ إلى نوعين: الصادر تبليغاً، والصادر على غير نحو التبليغ فنحن نسأل: هل يقصد ما أوحى واقعاً إلى النبي وما لم يوح؟ أم يقصد ما ظهر لنا أنه تبليغ لكلام الله وما لم يظهر؟ أي هل يقصد الوجود الواقعي للتبليغ أو الوجود العلمي له؟

فإن كان يقصد واقع الصادر عن تبليغ واقعي فهذا الدليل لا يكاد ينفع شيئاً؛ لأنه بذلك يفترض أن هذا الصادر كان تبليغاً لرسالة الله مع أننا لم نحرز حتى الآن ذلك، فهو يقول لنا: ما كان تكلم به النبي ﷺ تبليغاً لنداء السماء فهو مشمول للدليل كذا وكذا، إلا أنه كيف نعرف أن هذا الصادر تبليغ أو اجتهاد شخصي من النبي ﷺ، فهذا التقسيم على الأساس الواقعي لعنوان التبليغ وعدمه، لا ينفع هنا عملياً.

وأما إذا كان يقصد ما كان ظاهراً لنا أنه تبليغ عن الله تعالى وما لم يظهر، فحينئذ يغدو التقسيم أكثر عملية، إذ يمكننا الرجوع - في ضوء ذلك - إلى النص الصادر لنرى في داخله أو ضمن سياقه أنه صادر عن تبليغ رسالة الله تعالى أو لا نرى ذلك، وعندئذ نرجع إلى ما قاله المستدل، لكن المشكلة أنه كيف نعرف أنه تبليغ واقعي صادق لما قاله الله للنبي ﷺ؟

والجواب: إن ذلك يُعرف بدليل العصمة في التبليغ، فإنه يشمل تبليغ القرآن وغيره مما يصدق عليه تبليغ، أو يُعرف من الأدلة القرآنية التي ذكرت أنه لا يمكن للرسول ﷺ أن يتقول على الله تعالى كذباً، ولولا مثل هذين الدليلين لما نفع التقسيم المشار إليه شيئاً.

وهذا معناه رجوع هذا الدليل في القسم الأول منه إما إلى دليل العصمة في التبليغ أو إلى دليل الكتاب، فلم يقدم لنا شيئاً جديداً على هذا الصعيد، ومعه يكون مجرد تكرار لعصارة جملة من الأدلة المتقدمة سابقاً.

الملاحظة الثانية: إنّ استدلال المستدل على حجية السنّة - بمعنى الوحي غير المصحوب بلفظ، والذي سمّاه الحديث النبوي.. - بمثل آية النجم وغيرها إعادة وتكرار لما مضى، وقد ناقشنا سابقاً هذه الآيات وقلنا: إنه لا دلالة لها على حجية السنّة النبوية، فذكره لها تكرار محض، كما أن ذكره بعد ذلك آيات تعليم الكتاب والحكمة ونحوها شاهداً على حجية الحديث النبوي ليس سوى تكرار لآيات الكتاب التي ناقشناها هناك، وقد ذكر هذه الآية الباحث نفسه فيما مضى من كتابه^(١).

الملاحظة الثالثة: إنّ ما ذكره حول آيات تحويل القبلة لا يقدم لنا شيئاً جديداً غير ما قدمته الآيات الأخرى كما قلنا سابقاً؛ إذ من الممكن أن يكون النبي ﷺ قد أمر المسلمين بالتوجه إلى بيت المقدس ناسباً ذلك إلى الله تعالى، ومعه تكون حجية قوله راجعة إلى حجية السنّة التي تنسب شيئاً إلى الله على أساس دليل العصمة في المتيقن منه ودليل الكتاب أيضاً، فلا تعطينا آيات التحويل مطلباً أزيد من هذه الدائرة، لكنها جيدة في دلالتها على هذا المقدار.

أما الشواهد الروائية مع الإجماع الذي ادّعاه فهو يثبت وجود وحي غير القرآن، ونحن لا ننفي ذلك طبقاً لما توصلنا إليه، لكنه لا يدلّ على الحجية المعروفة للسنّة حتى بناءً على القول باجتهاد النبي في مثل الأمور الدنيوية؛ فإن هذه الشواهد الروائية ظاهرة في سياقها اللفظي والمقامي في أنّ النبي ينسب ما يحكم به إلى كتاب الله، وهذا تكون مشمولاً لدليل الكتاب المتقدّم، كما لا يمكن بإثبات وجود وحي غير قرآني استنتاج قاعدة عامة في حجية ما يقوله النبي؛ لأنّ إثبات الوحي غير القرآني لا يعني بالضرورة كون كل ما يقوله النبي من غير القرآن وحيّاً ما لم يذكر شاهد، ولو بمثل ما أثبتناه سابقاً، وهذا هو ما نقصده من أنّ نظرية الوحي غير القرآني لا تساوي حجية السنّة بالمعنى المعروف وإن أمكنها مواجهة بعض القرآنيين الذين أنكروا الوحي غير القرآني،

(١) راجع ذلك في هوامش البحث المتقدّم في الآيات القرآنية.

والآيات التي يستدلّ بها لردّ كلامهم عديدة، ذكرها بعضهم^(١) - بصرف النظر عن النقاش في بعض الموارد - مثل الآية الثالثة من سورة التحريم، والآية ١٢٤ من آل عمران وغيرهما. أما الإجماع، فمع التسليم بحجّيته في مثل هذه القضايا المدركية عادةً، لا يفيد شيئاً؛ لأنه يثبت وجود وحي غير القرآن، إلا أن ذلك أخصّ من مفهوم الحجية المعروف للسنة.

وكأنه أراد أن يردّ بهذا الدليل على النافين لوجود وحي غير القرآن، نزل على رسول الله، وبعض ما ذكره يثبت ذلك في الجملة، غير أنه لا يثبت حجية السنة في غير الدائرة المتيقنة، وهي التبليغ.

وبهذا ظهر أن الدليل في شقّه الأول لا يرجع إلى محصل ولا يقدم جديداً، سوى إثبات وجود وحي غير قرآني في الجملة، إلا أن الكلام ليس في هذا فحسب، وإن كان خطوة جيدة، بل في حجية ما يقوله النبي، فإن انكشف لنا بالقطع واليقين أنه وحي صار حجّة لحجّية ما يوحيه الله، وإلا لزمنا الرجوع لإثبات الحجية - عقب ادعاء النبي أنّه من عند الله - إما إلى دليل العصمة أو دليل الكتاب، وبالرجوع إلى هذين نكون في غنى عن إثبات وجود وحي غير قرآني من دليل آخر.

الملاحظة الرابعة: إنّ الحديث عن إقرار الله لما صدر عن النبي لا على نحو التبليغ فيه التباس، وذلك أنه كيف نحرز هذا الإقرار؟ إذ لو دلّ عليه قرآن لكان التمسك بدليل الكتاب لا بدليل السنة، وأما لو لم يدلّ عليه بخصوصه قرآن، بل أخبرنا النبي بذلك كان ذلك رجوعاً إلى القسم الأول، وهو حجية السنة في دائرة التبليغ، وهذا معناه أنه لا معنى أساساً لفرض هذا القسم، إلا لتحقيق صغرى ما يمضيه الله، وإلا فلا ينتج حجية السنة.

نعم، من الممكن أن يقال: إنّ عدم تدخّل القرآن الكريم لتصويب قرار اتخذه النبي

(١) انظر: عمرو الشاعر، القرآنيون، مصلحون أم هادمون: ٦٤ - ٦٩.

أو أمرٍ أصدره أو مقولةٍ قالها حتى لو لم يكن فيها نسبة إلى الله تعالى، إنّ سكوت القرآن دليل الرضا الإلهي بما صدر عن النبي، وفي هذه الحال يكون استنادنا إلى السنة نفسها حيث لا ردع شرعي عنها من الله تعالى، وهذا يثبت حجية كل سنة نبوية - ولو لم تكن تبليغاً - لم يرد تعليق إلهي حولها.

لكنّ هذا الكلام يحتاج إلى إثبات أنّ الله يجب عليه أن يتدخّل في الموارد التي يصدرها النبي أو يتحدّث بها دون أن ينسبها إليه سبحانه، وهذا ما لا دليل عليه إلا تصوّر مسبق في أنّ كل ما يصدر عن النبي فهو حجة وطريق للدين، وهذا هنا مصادرة على المطلوب، إذ لو كانت هذه القضية ثابتة لما احتجنا إلى هذا الدليل، فهي بنفسها تعبر عن حجية السنة النبوية مطلقاً في دائرة التبليغ وغيرها.

وبعبارة أخرى: إنّ تحديد موقعنا في البحث في غاية الأهمية؛ فلا يصحّ نسيان أنّنا حالياً بصدد إثبات هذه القضايا الأوليّة، ولا ينبغي - والحال هذه - جعلها براهين أو مقدّمات في أدلة أخرى.

وهذا يعني أنّ سكوت الله تعالى أو القرآن الكريم عن أمرٍ صدر من النبي أو فعلٍ فعله لا يدلّ - بوصفه قاعدةً وقانوناً - على الإقرار، إلا إذا قامت شواهد إضافية فرضت ذلك في هذا المورد أو ذلك.

الملاحظة الخامسة: إن الاستدلال على حجية السنة فيما أقرّه الله تعالى بآيات الإطاعة ولزوم أخذ ما آتانا إياه النبي وغير ذلك، هو رجوع إلى دليل الكتاب، أما آيات الإطاعة فقد تقدّم الإطلاق فيها إلا ما خرج بالدليل، فتشمل ما أقرّه الله وغيره بلا حاجة إلى تنويع السنة، وأما الآية الأخرى فقد تقدّم التوقف فيها وعدم دلالتها على حجية السنة. وبهذا يظهر النقد الرئيس على هذا الاستدلال الذي اعتبرناه مجرد جامع لمتفرقات كلمات علماء أصول أهل السنة، فإنه ليس شيئاً جديداً، سوى أنه يثبت وجود سنة هي وحي غير قرآني، وإلا فلا يقدمنا أيّ خطوة أخرى حقيقيّة نحو الأمام.

الإجماع والتسالم

ومراكمة مستندات حجية السنة

كثر في أوساط الباحثين حول حجية السنة النبوية الاستناد إلى إجماع المسلمين قاطبةً، من الطوائف كافة، لم يخالف في ذلك منهم أحدٌ قط، بل يمكن القول بأن حجية السنة عند علماء المسلمين تبلغ مرتبةً فوق الإجماع بكثير، وتصل حتماً حدّ الضرورة القطعية من دين الإسلام^(١)، فهذه مصنّفات المسلمين بين أيدينا تشهد على ذلك، وتؤكد احتجاجهم بالأحاديث وعملهم بالسنة عندما تثبت لديهم، وهذه مصادر الحديث لدى الفرق كافة غاصّة بعشرات آلاف الروايات، فلو لم تكن السنة حجّةً لما كان هناك معنى لهذه الجهود الضخمة التي لا يتصوّرها عقل إنسان في جمع الحديث والبحث عنه وكتابته، وحفظه وشرحه والتبرّك به، والاستدلال به في العلوم الدينية المختلفة، والاحتجاج به لدى الخصم و.. وقد ادّعي اجماع المسلمين على ذلك من جانب عدد كبير من العلماء حتى في القرون الأولى^(٢).

(١) نصّ جمع على أن إنكار حجية السنة موجب للخروج عن الإسلام، فانظر - على سبيل المثال - : الشوكاني، إرشاد الفحول ١ : ١٨٩؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢٠ - ١٢١؛ وفي التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ومثناه لابن الهمام ٢ : ٢٩٩، وصفها بالضرورة الدينية؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٢٤؛ ومحمد كمال الدين إمام، أصول الفقه الإسلامي: ١٥٥؛ وحجية السنة: ٢٤٧ - ٢٥٥.

(٢) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١ : ١٨٩؛ ومصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه الإسلامي:

وقد لاحظنا كيف أن الشافعي في كتاب «جامع العلم» يطرح عنوان «حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها» ولا يذكر سوى المناقشات التي ذكروها في قيمة الأحاديث لا في أصل قيمة السنّة^(١) وبحث الشافعي هذا من أقدم الأبحاث التي وصلتنا عن وجود حركة لنقد السنّة في التراث الإسلامي حتى اختلف في المقصود من هذه الطائفة التي تحدّث عنها الشافعي، وهل هي المعتزلة أو الخوارج أو فريق آخر... ولم يظهر الخلاف في هذه القضية إلا عندما ظهرت الحركة القرآنية في شبه القارّة الهنديّة نهايات القرن التاسع عشر، والتي ما زال بعض فكرها سارياً إلى اليوم، بل لقد وجدنا لدى أكثر أنصار حركة نقد السنّة قديماً وحديثاً، أنهم ينقدون أخبار الآحاد وما وصلنا من روايات، لا السنّة الواقعية، كما أنّ بعضهم قد يكون له رأي في بعض أنواع السنّة، وإلا فقلّمنا نجد - حتى منهم - من رفض سنّة النبي ﷺ مطلقاً^(٢)، وهذا شاهد على مدى تجذّر حجية السنّة في وعي المسلمين.

نعم، كان الخلاف بين المسلمين يقع في أمور أخرى تتصل بالسنّة، كثبوت الحديث عن النبي أو عدم ثبوته، ودلالة هذا الحديث أو ذاك، وما شابه ذلك، لكنّ هذا - كما صار واضحاً - ليس خلافاً في السنّة الواقعية، وإنما هي السنّة المحكية.

ويرى بعض العلماء الباحثين في حجية السنّة النبويّة أنّ تأمل حال من يعارض حجية السنّة مطلقاً يفضي إلى الاقتناع بأنّه أحد ثلاثة:

١ - زنديق دخيل على الإسلام، يريد هدمه، كما حصل في قصّة الرجل النصراني الذي أسلم وتقرّب من محمد رشيد رضا، وقد كان ذا دور كما توحى به كلمات رشيد

٣٠؛ ومحمد الحضري بك، أصول الفقه: ٢٣٩؛ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن:

١١٩، ١٢٥؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٩٧.

(١) انظر: الشافعي، الأم (كتاب جامع العلم): ٧: ٢٧٣ - ٢٨٦.

(٢) حاول بعضهم تضخيم المشهد النقدي القديم لصالح وجود تيار رفض السنّة مطلقاً، فانظر:

حمادي ذويب، السنّة بين الأصول والتاريخ: ٦٨ - ٧١.

رضا نفسه في بعث فكرة رفض السنّة عند الكاتب المصري المعروف محمد توفيق صدقي^(١).

٢ - كافر معروف - كالمستشرقين - هدف التشكيك في سنّة النبي، أو كافر بين المسلمين كمن يدّعي - حسب قول بعضهم - أن جبريل أخطأ فنزل على محمد، وقد كان المفترض أن ينزل على علي بن أبي طالب.

٣ - رجل صادق اشتبه عليه الأمر، وتجاذبتة الشبه والآراء، فأخطأ الطريق وضلّ السبيل.

ومن الواضح أن هؤلاء الثلاثة لا يضّر قولهم بإجماع المسلمين، بعد فهم مرجع إنكارهم ومستند رفضهم. والشواهد على تمسك العلماء عبر الزمن بالسنّة النبوية أكثر من أن تعدّ أو تحصى^(٢) فلا داعي لاستعراضها، فإنّ ذلك أشبه بمن يبحث عن شعلة وسط نيران ملتهبة.

وقفات مع دليل الإجماع والضرورة

وهذا الدليل - رغم كلّ ما فيه من القوّة والزخم - يفرض وقفات:

١. التمييز بين دليل الإجماع ودليل السيرة في مسألة حجية السنّة

يجب أن نفصل - بدايةً - بين دليل الإجماع على السنّة ودليل سيرة المشرّعة المعاصرين أو القريبين من عصر النص، وسوف يأتي ذاك الدليل لاحقاً إن شاء الله تعالى، بل لقد فصل الدليلين غير واحد من المستدلّين على حجية السنّة، وهو الحقّ، لاختلاف بعض حيثيات الكشف عن الواقع فيها.

(١) راجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥١٢ - ٥١٣.

(٢) راجع في هذا البيان وهذه الشواهد: عبد الخالق، حجية السنّة: ٣٤٥ - ٣٨٢؛ وانظر: محمد

عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤١ - ٤٥.

وعليه، فسوف نناقش هذا الدليل بعيداً عن القرون الثلاثة الهجرية الأولى عند الشيعة، وقرابة القرن الهجري الأول عند السنة.

٢. إشكالية المدركية في دليل الإجماع

إنّ هذا الإجماع - مهما كان قوياً - مقطوع المدركية، وليس فقط محتملها؛ ذلك أنّ جملة أدلة العصمة هي مرجع حجية السنة عند الشيعة والسنة إلى حد ما، كما أنّ الآيات القرآنية الكثيرة التي ذكروها دليلاً منذ عصر الشافعي نهايات القرن الثاني الهجري وحتى اليوم.. كانت حاضرة بقوة في تأكيد مفهوم حجية السنة، مضافاً إلى أعداد كبيرة من الروايات الموثقة في المصادر الحديثية عند المسلمين، وبناءً عليه، فهذا الإجماع مهما كان قوياً لا يشكّل دليلاً مستقلاً أبداً، بل الدليل هو العقل والقرآن وغيرهما؛ لأنّه لا يعبر بعد وجودهما إلا عن اجتهاد فيهما، وهذا الاجتهاد مهما اتفقت نتائجه بين العلماء لا يلزم سائر المجتهدين والفقهاء والأصوليين، إلا إذا حصل لشخص اليقين باستحالة خطئهم جميعاً فيما توصلوا إليه، ولا يحصل لنا مع هذه المدركية مثل هذا اليقين.

٣. تفكيك نقدي لدليل الإجماع

يمكننا أن نوجه سؤالاً تفكيكياً لهذا الدليل وهو: ماذا يُراد بهذا الإجماع؟
أ- إن أريد اتفاق جميع المسلمين - علماء وغيرهم - في جميع الأعصار على الموضوع، فهذا أمرٌ يصعب إحرازه جداً، حتى لو لم نجد فيما بأيدينا من نصوص التراث أيّ شاهد على عدمه، فإنّ تحقق مثل هذا الأمر وإن كان ممكناً - مع غضّ النظر عن المتأخرين - إلا أنّ إحرازه مشكل.

وهذه نقطة قواعدية عامة لا بأس بإثارها هنا تتعلّق من ناحية بصغرى الإجماع بمفهوم الاتفاق ونحوه، كما تتعلّق - وهو الأهم - بصغرى الشهرة أيضاً من ناحية ثانية، إضافةً إلى ادعاء الشهرة والإجماع، وخلاصة هذه النقطة أنّ المصادر الأصولية والفقهية الموجودة بين أيدينا اليوم هل تعبر عن الواقع التاريخي لآراء المسلمين تمام التعبير أم لا؟

إنّ ما نراه هو أنها لا تعبّر غالباً عن ذلك، وكمثالٍ على ذلك لتقريب الفكرة راجع كتاب «مفتاح الكرامة» الذي يعدّ من أهم الكتب الموسوعية الفقهية الشيعية، ستجد أنه يعتمد في أكثر الأحيان على ما لا يزيد عن عشرين فقيهاً طيلة عشرة قرون من بعد عصر النصّ عند الإمامية تقريباً، وحتى لو سلّمنا أنه أحصى تمام مصنّفات هؤلاء العشرين، فإنهم لا يعبرون عن شريحة كبيرة من فقهاء الإمامية، فضلاً عن أنّهم لو عبروا لعبّروا عن الطبقة الأولى من الفقهاء، فماذا نفع مع الطبقة الثانية وهي بالآلاف مما لم يصلنا أغلب كتبها ومصنّفاتها؟!

وحتى على مستوى نظرية الشهرة كيف نحرز شهرة فتوى من ذهاب عشرين شخصاً من أصل عشرات آلاف الأشخاص إلى قولٍ دون سواه؟! نعم قد يكون سكوتهم عن وجود قولٍ آخر كاشفاً عن عدمه إذ لو كان لذكروه، إلا أنّ ذلك - مع صحّته - لا يطرد، إذ في عصرنا الحاضر نجد مصنّفات الفقهاء تتجاهل أقوالاً أخرى، دون أن تشير إليها، كما أنه يمكن أن لا يكون هناك اطلاع عليها، وعادةً ما لا يتعرّضون لقولٍ لشدّة ضحاكته من وجهة نظرهم، أو لكون قائله غير ذي بال عندهم.

إذن، تحقيق صغرى الإجماع الشيعي بمعنى الاتفاق، وكذا الشهرة بمعنى ذهاب الأكثرية أمرٌ في غاية الصعوبة، فكيف بالإجماع الإسلامي، والمسلمون يعيشون في بلاد مترامية الأطراف تكاد تكون منقطعة عن بعضها كبلاد الأندلس وبلاد السند؟!

أضف إلى ذلك أنّ المراجع لمصنّفات المسلمين في الفقه والأصول على الأقلّ، يجد حالة الاستنساخ الواضحة في العديد من المصنّفات؛ لهذا تجد العديد من الفقهاء يؤلّف كتباً مشابهة لما مضى، كما هي الحال بين بعض كتب ابن إدريس وكتب الشيخ الطوسي، فلا تجد متابعةً واسعة للآراء في عصره، وهذا ما نلمسه في حياتنا اليوم في ظلّ انفجار المعلوماتية فما ظنّك بما مضى؟!

وقد أكّد البحث الفقهي التاريخي، وكذا الأصولي، خطأ عشرات الادعاءات

بالإجماع والشهرة مما ورد في ألسنة العلماء^(١)، فكيف يمكن بعد ذلك الوثوق بها مهما حاولنا - كما فعل الشيخ الأنصاري^(٢) - تبريرها لهم على أساس منطلقات مختلفة؟! فهذا هو ابن زهرة الحلبي في كتاب «غنية النزوع» يدلنا على إجماع الطائفة بما يمكن أن يقال في ٩٩٪ من مجمل الفقه الإمامي، مع أننا نجد بالعيان خطأ ذلك، وهذا المحقق النجفي والسيد محسن الحكيم وإن ادعوا الإجماع، إلا أن أغلب ما عندهم ليس تتبعاً شخصياً، بل ثقة بمن نسب ذلك إلى فلان وفلان، كالفاضل الهندي في كتاب «كشف اللثام»، والعلامة الموسوعي محمد جواد العاملي في كتاب «مفتاح الكرامة»، فكيف يمكن بعد ذلك التصديق بادعاء إجماع أو حتى شهرة؟!

والنتيجة أن هذه معضلة حقيقية سببها عدم وجود تتبع تاريخي للفكر في أوساطنا، والأهم عدم وجود نقد تاريخي مع الأسف الشديد.

وعليه، فحتى لو صحّ الحديث^(٣) القائل: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(٤)، فإنّ صغرى الاجتماع بهذا المعنى يصعب التوصل إليها في عصرنا الحاضر وفق ما تقدّم، هذا فضلاً عن أن قيمة الإجماع - وفقاً لنظرية تصحيحه استناداً إلى مثل هذا الحديث النبوي

(١) كتب الشيخ أحمد المبلّغي موسوعةً فقهية لم تكتمل بعدُ حملت عنوان «موسوعة الإجماع في فقه الإمامية»، وتتبع فيها مئات الإجماعات التي ادّعت في كلمات العلماء والفقهاء، مسجلاً عليها انتقادات تشكّك بمصداقيتها، وبصرف النظر عن مدى صحة كلّ ما يقوله، إلا أنه يكشف عن تعثر حركة ادّعاء الإجماع في التراث الشيعي.

(٢) انظر: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٧٧-١٠٤.

(٣) ضعّف هذا الحديث بعض العلماء، فانظر: النووي، شرح مسلم ١٣: ٦٧؛ والعيني، عمدة القاري ١٦: ١٦٤؛ والعظيم آبادي، عون المعبود ٧: ١١٧، فقد ذكرت هناك أقوالاً في التضعيف، ولسنا هنا بصدد هذا البحث.

(٤) مسند ابن حنبل ٦: ٣٩٦؛ والنيسابوري، المستدرک ١: ١١٥، ١١٦؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١:

١٧٧، ٥: ٢١٨، ٧: ٢٢١؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٢٨٠، و..

- ترجع إلى السنة نفسها، فلا يحتج به في مقام بحثنا هنا.

ب - وإن أريد بالإجماع ما كان من تراكم آراء الفقهاء بحيث يكشف عن قول النبي ﷺ، فحتى لو تم صغرياً وسلّمنا بأنه حقاً يكشف اتفاق علماء المسلمين عن أنّ النبي قال ذلك فعلاً، لا فائدة منه كبروياً؛ لأننا لم نثبت حجية قول النبي بعد حتى نتمسك بما يكشف عنه، كما أنه حتى لو صدر شيء من النبي في هذا المضمار فنحن لا نعرف صيغته، إذ لعله لم يصدر من باب التبليغ والنسبة إلى الله تعالى، بل صدر من باب الرغبة الشخصية القائمة على المصلحة - ولو الإيجابية - أو غيرها.

ج - وإن أريد بالإجماع مسلك الدخول، والذي يعني أنّ قيمة الإجماع تكمن في أنّ المعصوم هو أحد أفراد المجمعين فيكون الإجماع معصوماً لكون المعصوم فيه، فهو أيضاً فرع حجية السنة؛ لأن أقصاه اندراج المعصوم في المجمعين، فيما الحديث في مقامنا عن حجية سنته، نعم، إذا ثبت أنّ المجمعين يتلقون الأمر حكماً إلهياً باتّباع السنة، وفرضنا الإمام من بينهم، كان كاشفاً عن تبليغه من هذا النوع عن الله تعالى، إلا أنه قد تحقّق في أصول الفقه وهن مسلك الدخول.

د - أما إذا أريد بالإجماع ما كان الملاك فيه قاعدة اللطف، بحيث التزمنا بأنه يقبح على الإمام أو النبي السكوت مع إجماع المسلمين، بل عليه التدخل لفضّ الإجماعات الباطلة التي انعقدت على ما هو غير حقّ، ولو عبر إيقاع الخلاف بين المجمعين.. فإن التزمنا في تحقّق قاعدة اللطف هنا اتفاق الجميع في تمام الأعصار، أو في عصر واحد على قول، فهو أمرٌ يصعب الجزم به، وفق ما تقدّم؛ لوجود مخالفين ولو شدّاذاً هنا وهناك على امتداد التاريخ، وأما إذا قصد به أخذ الأكثرية الساحقة فيمكن القول بتحققها في بعض الأعصار على الأقلّ، إلا أنه موقوفٌ على صحّة قاعدة اللطف كبروياً، وصواب تطبيقها في باب الإجماع صغرياً، فإذا أخذنا بكبرى اللطف أشكال التطبيق، لا أقلّ من ناحية أننا لم نفهم الوجه في لزوم التدخل الإلهي لفضّ الإجماع ولو في عصر؛ إذ لا نرى من عقولنا العملية ما يلزم بذلك، فأيّ قبح ينسب لله تعالى إذا كان ذلك بتقصير من

العباد أو من سنة التكوين التي لها نماذج عديدة؟! فكم وقعت أمور غير مرغوبة في الدين نتيجة هذين الأمرين؟! ولعلّ الله أو الإمام عوّلا على من سيظهر في لاحق الأزمنة وينقد هذه النظريات التي انعقد الإجماع عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار العذر لمن أخذ بهذه النظريات ما دام قاصداً للبحث وغير مقصّر في المقدمات.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ هذا الإجماع لا مستند لاعتباره المنطقي ولا التشريعي، بعد بطلان بنيته التحتية (المبنى) والبناء على هذه البنية وترتيب النتائج عليها (البناء).

هذا كلّه، إذا غضضنا الطرف عن بعض الكلام في ما قيل - وإن كان فيه نظر - عن بعض أئمة معتزلة البصرة من إنكارهم حجية السنة، وأن الشافعي في ردّه الذي جاء في كتاب «جماع العلم» كان يقصد هؤلاء، وهي قضية وقع فيها خلاف خارج عن بحثنا يراجع في محلّه^(١).

٤. نقطة دلالة الإجماع ومركزه

لو تمّ هذا الإجماع - صغروباً وكبروباً - يمكن القول بأنّ المقدار المؤكّد منه بين المسلمين هو صورة تبليغ النبي للرسالة وللأحكام أو التزام أو امره ونواهي، ولا تُحرز انعقاد إجماعهم على غير ذلك، فقد وقعت خلافات بين المسلمين في هذا الأمر، هل أموره الدنيوية حجة أم لا؟ وهل اجتهاده حجة أم لا؟ وهل كلّ أفعاله حجة أم لا؟ وهل تقريره حجة أم لا؟ وغير ذلك، كما سوف يأتي الحديث عن ذلك كلّه مفصّلاً بعون الله سبحانه، وعليه، فلا يوجد ما يؤكّد الإجماع إلا في الدائرة التي دلّت - كما تقدّم - عليها الآيات القرآنية والقدر المتفق عليه من دليل العصمة، فلا يُقدّم الإجماع أزيد منها.

وإنما أدخلنا مجموع المسلمين هنا في حساب الإجماع دون خصوص الشيعة أو السنة

(١) انظر: عبد الخالق، حجية السنة: ٢٥٥.

لما لموقفهم من دور في قوّة الكشف وضعفه الموجود في الإجماع، نعم، إذا ثبتت إمامة أهل البيت في مرتبة أسبق أمكن التمسك بالإجماع الشيعي في المقام من باب الكشف عن رأي الإمام المعصوم، لاستفادة التعميم بعيداً عن الملاحظات السابقة.

نتيجة البحث في مستند الإجماع الإسلامي

ظهر ممّا أسلفناه في دراسة مستند الإجماع الإسلامي أنّ الأخذ بالإجماع هنا لا يصحّ؛ وأنّه يعاني من العديد من المشكلات الحقيقيّة، وحتى لو غضضنا الطرف عن هذه الإشكاليّات التي يواجهها مستند الإجماع أو الشهرة أو الضرورة أو التسالم - كلّها لا فرق بينه هنا - فهو لا يعطي أزيد ممّا أعطته الآيات القرآنية الكريمة والمقدار المتفق عليه بين المسلمين من دليل العصمة، فيكون داعماً ومؤيداً لما حصلنا عليه من هذه الأدلّة التي هي العمدة في هذا المضمار.

السيرة التشريعية

وسلوك الصدر الإسلامي الأول

تمهيد

الدليل السابع على حجية السنّة النبويّة هو السيرة التشريعية لصحابة النبي ﷺ، وأصحاب الأئمة عليهم السلام، فقد انعقدت سيرتهم على حجية السنّة، والأخذ بما قاله النبي، وتواتر النقل عن مجتمع الصحابة وأصحاب أهل البيت في التعبد بما يقوله النبي، وهذا كلّه شاهدٌ صارخ على حجية السنّة^(١).

ولا نريد الاستغراق هنا في نقل الشواهد فهي كثيرة جداً، تكشف عن أنّ السنّة النبوية كانت على الدوام حاضرةً بوصفها مرجعاً رئيساً في الاحتجاجات التي كانت تقع بين المسلمين، وكانوا على الدوام يستندون إلى نصوص منقولة عن النبي لتأكيد موقف هذا الفريق أو ذاك في هذه القضية العقدية أو الفقهية أو التاريخية أو الأخلاقية أو تلك، ولعلّ من أفضل من جمع هذه الشواهد والأمثلة هو الدكتور عبد الغني عبد الخالق في كتابه القيم «حجية السنّة»^(٢).

(١) انظر: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١١٩ - ١٢٠؛ وإبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه الإسلامي: ٧٥؛ وقد جمع القاضي عياض اليحصبي عدداً من مواقف المتقدمين الأوائل، فانظر له: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٣ - ١٦، ٤٣ - ٤٧.

(٢) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنّة: ٣٤٥ - ٣٨٢.

وهذا العرف الذي حكم الوسط الديني الإسلامي لم يكن وليد العصور اللاحقة، بل كل الشواهد التاريخية على أنه كان حاضراً بقوة في القرن الهجري الأول، في مختلف ألوان الاحتجاجات التي كانت تقع، وتكذيب كل هذه الوثائق التاريخية والحديثية التي تشهد بهذا الأمر مسألة تتخطى المعايير العلمية؛ لأن هذه الوثائق ليست وثيقة أو اثنتين، وإنما هي بالمتات، وربما بالآلاف أيضاً.

وأمام ذلك كله، ليس هناك من تفسير لتعاطي المسلمين مع نصوص السنة النبوية إلا أنهم تلقوا حجيتها من الله تعالى عبر النبي، فهو الذي علمهم ذلك وركز في نفوسهم مرجعية السنة كما ركز في عقولهم أيضاً مرجعية الكتاب الكريم، وهذا ما يرجع في نهاية المطاف إلى الأمر الإلهي الواضح بمرجعية السنة النبوية في الإسلام.

وقفات مع السلوك الإسلامي في الصدر الأول (دليل السيرة التشريعية)

يبدو هذا الدليل مليئاً بالوثائق التاريخية التي تدعّمه، فالصورة اليوم تكاد تبدو واضحة عن تعاطي المسلمين في القرن الهجري الأول، والعقود والسنوات التي تلت وفاة النبي، بل أثناء حياته، من موقع اعتبار السنة مأخذاً دينياً ممتازاً. لكن ربما تستوقف الباحث هنا مجموعة معطيات تمس بقيمة هذه الصورة التي تحاكي ما حصل واقعاً في الصدر الإسلامي الأول، وذلك أن هناك جملة نقاط أساسية من الضروري النظر فيها:

١. كيف يتم تكوين دليل السلوك التشريعي الأول؟

ثمة سؤال منهجي هنا وهو: ماذا يُراد من الاستدلال بالسيرة التشريعية أو إجماع الصحابة أو...؟

أ- فإن أريد اعتبار سلوكهم - بما هو هو - حجة، فهذا واضح البطلان؛ لعدم صحة أي دليل على حجية السيرة التشريعية مطلقاً من حيث هي، كما حقق في محله، لاسيما

في دراسات أصول الفقه الشيعي.

ب - وإن أريد كشف السيرة عن موقف المعصوم عليه السلام، وأن هذا البناء التشريعي إنما استمدّ من صاحب الشرع نفسه، كما هو المعروف في حجية السيرة التشريعية من كشفها كشفاً إنياً عن الموقف الشرعي، فهذا لا يفيد هنا؛ لأنّ أقصاه صدور هذا الموقف من النبي صلى الله عليه وآله، والمفروض أن حجية ما يصدر عنه أول الكلام وهو الذي نحن حالياً بصدد النقض عليه والإبرام، فلا يمكن التمسك بالكاشف فيما المنكشف لا حجية له بعد.

ج - وأما إذا أريد سكوت النبي عن هذه السيرة المنعقدة حوله مما يدلّ على إمضائه لها، فهذا أيضاً أضعف في الاستدلال؛ لأنّ المتيقن من حجية السنّة - على تقديرها - هو حجية القول، وحجية الإقرار أبعد في الثبوت من حجية القول، كما يظهر بمراجعة جدل الأصوليين السنّة والشيعية في هذا الموضوع، وسيأتي بعون الله تعالى، فإذا كنا لا نعرفُ بعدُ حجية قول النبي فكيف ثبت حجّيته بما يرجع إلى إقراره المفروض عدم ثبوت حجّيته بعدُ؟!

فالصحيح أن هذا الدليل ممّا لا يؤول إلى شيء منطقي يمكن الركون إليه.

إلا أنه يمكن أن يناقش هذا الجواب بأنه إذا ثبتت صغرى رجوع المسلمين إلى النبي صلى الله عليه وآله واتباعهم سنّته في عصره، ولم تكن السنّة النبوية حجّةً، فهذا من أعظم القضايا الخطرة والحساسة التي تمسّ الدين كلّه، وهنا لا نستدلّ بسكوت النبي على الإقرار، بل نستدلّ بسكوت القرآن على التقرير الإلهي، فلو لم تكن السنّة حجّةً وكان المسلمون يتبعونها بشغفٍ، مهما كان منطلق اتباعهم في تحليلنا الاجتماعي أو غيره، فإنّ المفترض بالمولى سبحانه وتعالى أن يكسر هذا المفهوم البالغ الخطورة، وهو ما لم نجده إطلاقاً في أيّ آية قرآنية، بل وجدنا ما يوحى بعكسه تماماً، فسكوت النصّ القرآني خلال حوالي ربع قرن عن هذه الظاهرة المصيرية كافٍ لتصحيح مبدئها على الأقلّ، وهذا ما يعني وجود شقّ رابع للشقوق الثلاثة الموجودة في الإشكال.

وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث حجية التقرير النبوي، أن نظرية التقرير يمكن تطبيقها في بعض الموارد على القرآن نفسه بلا حاجة إلى توسط مفهوم السنة النبوية.

٢. إشكالية انعدام طاقة الشمول في دليل السيرة التشريعية

إن السيرة التشريعية دليل لبي لا إطلاق فيه، فيؤخذ منه القدر المتيقن، ووفقاً لهذا الأساس إذا راجعنا الشواهد المذكورة على انعقاد هذه السيرة في العصور السالفة الداخلة أو المتاخمة لعصر النص - لا في مثل عصرنا - فإننا سنجد أن القدر المتيقن منها هو ما يصدر عن النبي منسوباً - صراحةً أو ظهوراً أو مقاماً كالفعل أو.. - إلى الدين الحنيف وإلى الله تعالى أو ما صدر عن النبي من أمرٍ أو نهي، أما ما جاء على خلاف ذلك من أفعال النبي أو أقواله أو إقراره فلا نحرز انعقاد سيرتهم عليه وإن كان محتملاً جداً؛ لأن هناك مرويات فيه لكنها لا تبلغ حدّ اليقين بالصدور.

٣. النظرية الاستشراقية في تكوّن مقولة السنة في العصر الإسلامي الأول

يركّز العديد من المستشرقين - وعلى رأسهم أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م) وجوزيف شاخ (١٩٦٩م) - على أن السنة النبوية والحديث الشريف لم يكونا ظاهرة كبرى في الحياة الإسلامية، بل غديا كذلك عندما خاض المسلمون غمار علاقات فكرية وثقافية مع حضارات متنوّعة أخرى، من مصر وشمال أفريقيا، مروراً ببلاد الشام، وصولاً إلى إيران وآسيا الوسطى، كان الانفتاح على الثقافات والحضارات الجديدة مثاراً للأسئلة كثيرة جداً ولتوسّع في الأفق والوعي العربي الزاحف للهيمنة على العالم. إن الفتوحات الإسلامية سرعان ما أرخت بظلالها على واقع المسلمين ففتحتهم على تجارب جديدة ووعي جديد، ومن ثم تساؤلات جديدة، وبدأ العرب الفاتحون - على حدّ تعبير المستشرقين - يكونون لأنفسهم حياةً جديدة قائمة على مفهوم الدولة الكبيرة

الغنية، واستجدت الوقائع وتركت خلفها تساؤلات كبيرة جداً. لم تكن نصوص القرآن والتي تستطيع تغطية هذه المساحة الكبيرة جداً من التطور المدني؛ لأن القرآن لم يكن يحوي سوى عدد محدود من المواعظ والإرشادات والحكم والقوانين القادرة على تنظيم حياة قبائل صغيرة، لا تعرف الإمبراطوريات والسلطة بمعناها الواسع، وعندما واجه المسلمون وضعاً جديداً كان لا بد من أجوبة عن كل شيء مستجد، ولم يكن يمكن لأيّ جواب أن يملك نفوذاً وسلطة وانتصاراً في الحياة الإسلامية إلا إذا استند في شرعيته إلى الدين والمقدس، ولما كان القرآن محدوداً رغم عمليات التأويل البسيطة التي كانت ولدت آنذاك، كانت السنة الملجأ الأساس، فتم تحويل الأفكار البشرية التي أتى بها الصحابة والتابعون، وكذلك تجارب المسلمين... تم تحويلها إلى نصوص، ثم تم نسبة هذه النصوص إلى النبي ﷺ؛ لتملك نفوذها وسلطانها من المنطلق الديني، حيث كانت الديانة أساساً للفكر والوعي والعمل، وبهذا ولدت مرجعية معرفية جديدة في الفكر الإسلامي هي مرجعية السنة النبوية.

يضاف إلى ذلك، أن النظم القانونية كانت حاجة ماسة لتقوية الدولة والحيلولة دون تفككها ضمن إثنيات متعددة وأوضاع اجتماعية جديدة مختلفة إلى حدّ التناقض بين ثقافات الشعوب الجديدة والوافدة - كما يقول جولدتسيهر - وغيره.

على خط آخر - كما يرى جوينبيل - وقعت الانقسامات الحادة بين المسلمين منذ وفاة النبي، وتطوّرت عقب اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان، لتنتفح على كلّ الاحتمالات بعد تولّي معاوية بن أبي سفيان للسلطة، كانت هذه الخلافات ذات طابع سياسي في بداية أمرها، لكن سرعان ما تحوّل السياسي إلى ديني وأيديولوجي وظهرت الفرق الإسلامية، لقد أرادت كلّ فرقة أن تثبت نفسها، فعمدت إلى الأحاديث النبوية لتضعها فتكون أساساً مشروعاً لوجودها، لما افتقدت نصّ القرآن في الدلالة عليها، وهكذا اعتمد مبدئان في تصفية الحسابات بين الفرق والمذاهب والتيارات الإسلامية اجتماعياً وسياسياً، وظهر هذان المبدئان بشكل صريح وواضح في القرن الثاني الهجري

وهما:

١ - مبدأ التأويل لنصوص القرآن وقديم السنّة الواقعي - كما يشير شاخت - فقد بدأت عملية تفسير القرآن تأخذ انحيازاً فرقياً ومذهبياً واضحاً، فظاهرة القراءات القرآنية - كما عند جولدتسيهر - لم تكن سوى تفاسير للقراء قاموا بإسقاطها على النص القرآني فقرؤوه وفقاً لفهمهم له، تماماً كترجمة القرآن اليوم، حيث يقوم المترجم أحياناً بتفسير الآية ثم ترجمة تفسيره، لعدم إمكان الترجمة في بعض الآيات بدون ذلك؛ لأنها سوف تبدو غامضة وملتبسة.

من هنا، تحوّل القرآن إلى مصدر لتبرير الاتجاهات كافة، فكلّ فريق يرى في القرآن ناصراً له، تماماً كما كانت كل فرقة من فرق المسيحية ترى الإنجيل معها.

٢ - مبدأ نحت الحديث النبوي، وهو المبدأ الذي بلغ مبلغه في القرن الثاني الهجري بعد فترة قرن معتمة لم يدوّن فيها الحديث، فنتيجة الخلافات السياسية والمذهبية صار كل فريق ينحت روايات يؤيد بها آراءه ليكتسب شرعية وقوة ونفوذاً، بهذه الطريقة ظهرت آلاف الروايات عند الفرق الإسلامية كافة.

وكلّما ظهر موضوع جديد في الساحة الإسلامية كان الفرقاء المختلفون يسعون لتقديم أجوبة له، فينسبونّها إلى النبي، فإذا واجهوا مشكلة الموالي وكانوا عرباً ظهرت روايات تفضيل العرب، وإذا ظهرت الحركة الشعبية ظهرت روايات تفضيل الفرس أو أهل المشرق، وهكذا تضخّم الحديث ليكون استجابةً للتطوّرات والمستجدات في الساحة الإسلامية.

وكتيـب تـلقائي لهذه النظرية التي هيمنت على الفكر الاستشراقي، تحدّث شاخت عن ندرة الحديث الفقهي الصحيح، وأنّ الأحاديث الفقهيّة والقانونية صنعت في أواسط القرن الثاني الهجري، وتأتي هذه الفكرة في سياق المقولة التي تحدّث عن أنّ مجتمع المسلمين الأول - الصحابة - لم تكن لديهم اهتمامات قانونية وتشريعية؛ لأنّ الفقه والتشريع أمور بشرية لإدارة الحياة، فيما الدين - كما يذهب شاخت - يقع على مسافة مع

الشريعة والقانون.

وهذه الفكرة نجد طرحها عند أمثال جولدتسيهر بطريقة تحليل أخرى، فجولدتسيهر يرى أن النصوص القرآنية والوثائق المؤكدة عن النبي لا تقدم لنا نظاماً تشريعياً، وإنما مجموعة من المواعظ والإرشادات وبعض الوقفات القانونية فأقل من نصف سدس القرآن يحكي عن الفقه، وهو في غالبه قضايا عامة أقرب إلى الطابع الدستوري التوجيهي منها إلى قوانين، فلا وجود لنظم قانون مدني، أو تجاري، أو اقتصادي، أو أحوال شخصية، أو جزائي أو جنائي.. وإنما بعض المواقف المتفرقة هنا وهناك، وهنا عمد الفقهاء فيما بعد لتغطية هذا الفراغ بخلق نصوص نبوية تكمل الثغرات، لتضبط حركة الأمة الجديدة، وتضع لها مثلاً يحتذى.

من هنا، ذهب جولدتسيهر وشااخت إلى أن النصوص النبوية التي كانت متداولة في العصر الأموي لم تكن على صلة بالفقه، وإنما ارتبطت بمحور الأخلاق والزهد والسياسة فحسب، على خلاف الحال في العصر العباسي الذي شهد ازدهاراً في الأحاديث الفقهية وهو العصر الذي نشأت فيه وتسامت المذاهب الفقهية الثانية - بل وغيرها - عند المسلمين.

وقد تحطّى جولدتسيهر النبي ﷺ، إلى من حوله، فاعتقد بأن العادات التي عرفها المسلمون الأوائل من الصحابة سرعان ما حوّلها الأتقياء إلى مثال يتم السير وفقهه باطمئنان، فصارت العادات مقدّسات، وظهرت فكرة السنّة التي هي جوهر العادات والتقاليد الإسلامية القديمة.

لقد بلغ استيعاب الحديث للتحوّلات الإسلامية مبلغاً كبيراً أن استطاع هضم واستيعاب الثقافات والحكّم الموجودة عند الحضارات الأخرى وسائر الديانات أيضاً، لتُصَبَّ كلّها في بوتقة الحديث، وليكون الحديث إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوّراته القديمة.

وفي سياق مواكبة الحديث للتطوّر التلقائي للوعي الإسلامي كانت علاقة الحديث

بالأخلاق، فتعاليم النبي كانت مواعظ أخلاقية بسيطة سرعان ما عمّقها المسلمون، فبعد أن جاء ينهى عن الشرك الذي عرفه العرب طوّر الأخلاقيون المسلمون فكرة الشرك لتستوعب - كما يرى جولدتسيهر - كل اتصال أو تمجيد لغير الله، ثم نحتت الأحاديث بهذا الصدد، وجاء الرياء ليكون شركاً أيضاً، ومثله الكبر، وهكذا.

وتأخذ فكرة جوينبيل الأخرى وضعاً خاصاً، حيث يذهب إلى أن فكرة السنّة وظهور الحديث ترجع - نسبياً - إلى عادة العرب القدماء في اتّباع سنّة آبائهم الأولين، ولما جاء الإسلام لم يعد يمكن للمسلم أن يجعل من سنّة الآباء الأولين قدوةً ومثلاً أنموذجياً فاستبدل ذلك - ليحافظ على عاداته - بسنّة الجيل الإسلامي الأول من النبي ومن حوله من الصحابة، وهكذا عوّض المسلم الإطار المرجعي لتقليد الآباء بابتكار فكرة السنّة والعمل على جمعها والاهتمام بها^(١).

بهذه الطريقة حاول الفكر الاستشراقي أن ينسف الأساس الديني لظهور فكرة السنّة، معتبراً أن ظهور هذه الفكرة كان لحاجة فرضت على المسلمين الاستجابة للتطوّرات بعد عدم كفاية القرآن ولو وفق نظام تأويلي، إن هذه الصورة التي يرسمها المستشرق تطيح بالسيرة التشريعية وبعمل الرعيل الأوّل؛ لأن السيرة التشريعية مشروطة - كي تثبت شيئاً - بأن لا يكون لها منشأ غير ديني، وبإبراز المستشرقين المنشأ السياسي والاجتماعي وحتى الأنثروبولوجي والنفسي (كما عند جوينبيل) لم يعد يمكن الوثوق بدليل السيرة إطلاقاً، وعمل المسلمين الأوائل لم يعد عاكساً بالضرورة لصورة المشهد في المصدر الديني نفسه.

(١) انظر في نظريات المستشرقين هذه: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٣٥ - ٥٢؛ ودراسات محمّدية (نشرت بعض فصوله مترجمة إلى العربية في مجلّة كلية الدعوة الإسلامية في ليبيا، الأعداد: ٣ - ٨، ١٣؛ ونشرت مؤسسة دار الحديث في إيران، ثلاثة فصول لهذا الكتاب في الكتاب الحادي عشر من سلسلة «حديث پژوهي» شتاء عام ٢٠٠١م)؛ ودائرة المعارف الإسلامية، مصطلحات: الحديث، السنّة، الأصول و.. والتي كتبها كلٌّ من جوينبيل وشاخت.

مطالعة نقدية عابرة لنظرية ولادة السنّة عند المستشرقين

وتستوقفنا هذه الصورة التي رسمها المستشرقون، ويمكن الحديث عن عدّة ملاحظات تتصل بها:

أولاً: لقد بنى المستشرقون الصورة التي نحتوها عن ولادة السنّة في التراث والتاريخ الإسلاميين وفقاً لعنصرين:

أ - التحليل الأناسي (الأنثروبولوجي) والعلم الاجتماعي (السياسيولوجي) لتلك الحقبة وتلك الشعوب التي عاشت في تلك الفترة.

ب - بعض النصوص التاريخية التي استوقفتهم، مثل حديث الإمام علي لابن عباس عن عدم الاحتجاج بالكتاب وغيره.

وقد سيطرت على دراسة المستشرقين هنا طريقة العرض المنظم لصورة متناسقة، لكنّ مشكلتها أنها افتقدت دوماً إلى وثائق تاريخية مؤكّدة، والشواهد التاريخية القليلة التي استندوا إليها لم تثبت تاريخياً، وحتى لو ثبتت لم يكن للمستشرق أن يعتمد عليها في بحثه التاريخي؛ لأنه إذا كان المسلمون قد صنعوا فكرة السنّة لدوافع متعدّدة، فإن نصّ الإمام علي المتقدّم يجب أن يقع عند المستشرق في سياق الاختلاق الإسلامي للحديث تأكيداً لمرجعية السنّة، فكيف صار هذا الحديث مستنداً تاريخياً للصورة الاستشراقية؟!

وإذا كان المستشرقون لا يثقون بالمتقولات التاريخية عن تلك الحقبة كما صرّحوا مراراً، فكيف تمكّنت مجموعة قليلة جداً من الوثائق التاريخية أن تلعب دوراً أساسياً في تكوين صورة شاملة عن المشهد التاريخي الواسع لولادة فكرة السنّة؟

ولتتجاوز هذه القضية إلى الجهاز التحليلي الأول الذي استخدموه، إنّ هذا الجهاز ممتاز جداً وقادر على أن يقدّم لنا معلومات وفيرة للغاية، لكن ليس من حقّه تجاهل الدافع الديني لمجتمع حديث الولادة تحكّمه العواطف الدينية؛ فعندما تولد الثورات الكبرى وتظهر الديانات يغلب على الجيل الأول طابع الصدق والتفاني؛ لأنّ الثورات

الروحية تأتي مليئةً بالعواطف الجياشة الصادقة، سواء كانت واعية أم غير واعية، وإذا كان هذا هو أحد العناصر المحركة، بعيداً عن المال والسلطة، لا أقل حتى معركة بدر في المدينة، فهذا يفترض إدخال تأثير النص الديني في الحسبان، وعندما نرجع إلى القرآن الذي يركّز مفهوم النبي والافتداء بالنبي واتباع النبي وغير ذلك، يلزمننا حينئذٍ أن نضع احتمالاً حقيقياً في أن يكون الله نفسه - وبحسب رأي المستشرقين: النبي نفسه - قد ركّز في القرآن قدسية النبي. وولادة القدسية في جو مليء بالعواطف الجياشة في لحظات انتقالية لجماعة مقموعة محاربة من جميع الأطراف، كما تحكي معركة الأحزاب، يساعد - حتى وفق معايير التحليل الاستشراقية - على ولادة مبكرة لمفهوم قدسية الفرد تسبق التطوّرات السياسية والحاجة إلى النظم المدنية؛ لأنّ الأمة الجديدة كانت تقوم على خطوته ودعوته وأدعائه، فمركزية الفرد تسمح هنا في هذا المناخ بولادة المقدّس في شخصية النبي.

ثانياً: لا أظنّ أنّ أحداً من المسلمين يختلف مع المستشرقين في أنّ السياسة والمذاهب والوقائع الحادثة.. لعبت دوراً في قضية السنّة، إلا أنّ نقطة الخلاف مع المستشرق تكمن في الانتقال من البعض إلى الكل، فعندما وقع الخلاف الأوّل بين المسلمين حول قضية الخلافة وحروب مانعي الزكاة ثم أزمة عثمان بن عفان، ثم الحروب في العصر الأموي... عندما حدث هذا كلّ كان الصحابة أيضاً بحاجة إلى مستندات لدعم مواقفهم في الانقسام الذي حصل بينهم عقب وفاة الرسول ﷺ، فإذا كانت هناك ضرورة دعت المسلمين لفرض مرجعية النبي، فإنّ هذه الضرورة يمكن أن نتصوّرها أيضاً في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل وبدايات الدولة الأموية قبل الحاجة إلى المسلسل القانوني الذي ظهر بقوّة في نهايات العصر الأموي ومع العصر العباسي كما توحى كلمات المستشرقين، وفي هذه الفترة الأولى كان نقلة الحديث في الغالب هم الصحابة، ونحن نسأل إذا اختلق بعض هؤلاء أحاديث لدعم مواقفهم فهل كان النبي ﷺ صامتاً طيلة حياته معهم؟! ألم يصادف أن تحدّث في خطب الجمعة

وفي المسجد وفي المناسبات المختلفة مثل الحج والحروب والغزوات؟ أليس من المنطقي افتراض أن المسلمين الفاتحين احتاجوا إلى نصوصه في فتوحاتهم؟ وأليس من المنطقي أن يكون النبي وهو زعيم الجماعة الجديدة قد قال شيئاً عن علاقات أبناء هذه الجماعة ببعضهم؟ ألم يقيم المسلمون بعد النبي الصلاة والحج والزكاة والجهاد والأمر بالمعروف و.. هل يمكن - وهذه عبادات دينية يتوقع من النبي أن يتكلم فيها - أن لا يكون لنبيّ كلام في هذا الأمر يستفيدون منه في هذه الأفعال أو أفعال وعادات جرى عليها ثم اتبعوه فيها؟

إنّ هناك فرقاً بين أن يكون للنبي سنّة عمل بها المسلمون وتناقلوها واحتجّوا بها على بعضهم وبين أن يكون صامتاً كأنه لا كلام له ولا دوافع أيضاً لنقل كلامه في الأمة المؤمنة الجديدة.

إن الافتراض الأكثر منطقية هو أنّ النبي كانت تصدر عنه كلمات ومواقف وأفعال وعادات، وأنّ المسلمين كانوا يتبعون ولو بعضها، وأنّ هذا الأمر - أي وجود مرجعية للنبي - هو الذي سمح لبعض المسلمين فيما بعد باستغلال هذه المرجعية للتقول عليها، أما لو لم تكن هذه المرجعية من أساسها ولم يعرف المسلمون الأوائل شيئاً عنها لكان لا بد من حدوث نزاع بينهم في أصل الاستناد إلى سنّة النبي في عصر الصحابة، الأمر الذي لا توفره لنا الوثائق التاريخية. وحتى الخلفاء الذين منعوا تدوين الحديث لم يقل أحد منهم بأنّ كل ما قاله أو فعله النبي لا قيمة له، بل إنهم تعرّضوا لكثرة الحديث تارةً وللتدوين تارةً أخرى، وإلا فقد حدّثوا بأنفسهم واحتجّوا بأحاديث النبي في الفترة الأولى التي أعقبت وفاته، فلو كان الخلاف حول أصل القيمة التي تأخذها السنّة لوجدنا نزاعاً من نوع آخر، وقد احتفظ المسلمون بالخلاف الذي شهدته تلك الحقبة ونقلوا منع التدوين رغم اعتقادهم بالتدوين في القرن الثاني، لكنّ أحداً منهم - سوى في نصوص قليلة للغاية لا يجدر جعلها مصدراً تاريخياً، وسيأتي بحثها لاحقاً بعون الله - لم يناقش في أصل قيمة السنّة النبوية أو يستنكر الرجوع لنصّها مطلقاً والاكتفاء المطلق

بنصّ الكتاب، نعم قد يكون صدر هذا في مواقع خاصّة لرفض حديث هنا أو آخر هناك، وهذا غير أصل عدم اعتبار السنّة النبوية.

ثالثاً: إنّ مقولة أنّ الشافعي هو مؤسس السنّة في التراث الإسلامي، والتي طرحها المستشرقون والكثير من الباحثين المتأخرين في العالم العربي والإسلامي تحوي خطأً واضحاً؛ فهناك فرق بين التأسيس النظري لمقولة ما والاقتناع الوجداني غير المنظر له بهذه المقولة، وتاريخ الفكر قائم على ذلك، فالعمل بالظهورات اللفظية سنّة قائمة، لكنّ نظرية حجية الظهور فكرة متأخرة، وهكذا الحال في نظرية حجية خبر الواحد عند من يقول بها، فإذا كان الشافعي أوّل من طرح نظرية السنّة وأقام عليها الأدلّة والأفكار فهذا لا يعني غياب هذه النظرية في الوعي الإسلامي قبل ذلك، وإلا فكيف نفسّر مثل كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) والذي كتبه قبل أن يظهر اسم الشافعي (٢٠٤هـ) في الحياة العلمية للمسلمين؟ وما معنى موقف الأحناف (وهم سابقون على الشافعي) في القرن الثاني من الحديث، وهو موقف متشدّد؟ فلو لم تكن فكرة مرجعية السنّة والحديث قد ظهرت لم يكن هناك من تفسير لهذه الظواهر الواسعة المهتمّة بالحديث بحيث يقع الخلاف بينها في حجية المنقول وعدم حجّيته لا حجّية أصل السنّة الواقعية.

بل إنّ نفس منع تدوين الحديث في القرن الأوّل شاهد على أنّ هناك تياراً - على الأقل - كان يتجه إلى التدوين، وهو مؤشر على اعتبار السنّة في الوعي الإسلامي الأوّل - في الجملة - مرجعاً يستحقّ أن يدوّن.

وعليه، فمرحلة الوجود شيء، ومرحلة بناء نظرية لما هو موجود شيء آخر. من هنا، نعرف أنّ إرجاع فكرة السنّة إلى عصر متأخر، والحيلولة دون تكوّنها وفقاً لمعطيات دينية بالطريقة التي طرحها المستشرقون لا يبدو واضحاً، فالأصحّ أن مناقشة دليل السيرة بما تقدم يظلّ أفضل، وإثارة ما ذكره المستشرقون كاحتمال فقط يمكن الانتفاع به بهذا المقدار رغم مرجوحيّته الشديدة. مع قبولنا - في الجملة - بقدر من

تضخم السنّة في القرون اللاحقة، لا أصل وجودها.

نتيجة البحث في السيرة التشريعية

وبهذا كلّهُ، يظهر أنّ الاستناد إلى دليل السيرة التشريعية وعمل المسلمين الأوائل يفيد في إثبات ما قدّمته كل من أدلة العصمة والآيات القرآنية الكريمة، ولا يضيف عليها شيئاً أساسياً يمكن أن يعتبر مفتاحاً لمساحة جديدة في نظرية السنّة الشريفة؛ فيتطابق ما توصلنا إليه في البحثين: العقلي (العصمة) والقرآني، مع دليل عمل المسلمين الأوائل.

نتائج البحث في أدلة نظرية حجية السنّة

استعرضنا - بحمد الله تعالى - سبعة أدلة أساسية على نظرية حجية السنّة، وهي عمدة الأدلة التي شيدت لهذه النظرية الهامة في الفكر الإسلامي، وعصارة ما ظهر في مطاوي الأبحاث الماضية يمكن تلخيصه بما يلي:

النتيجة الأولى: إنّ دليل العصمة يمكنه إثبات حجية كل ما يصدر عن النبي ﷺ في مجال تبليغ الدين، فكل ما ينسب الرسول إلى الله تعالى - بأيّ شكلٍ من أشكال النسبة - يعتبر داخلاً في دائرة العصمة التي تثبت صحّة ما يقول الرسول، وهذا هو المقدار المتفق عليه بين المسلمين جميعاً وبين القائلين بنظرية العصمة كافة.

وإذا تخطينا هذا المقدار المجمع عليه، سنجد النظرية التي ترى - مثلاً - عصمة النبي في كلّ شيء على الإطلاق، وفي هذه الحال سيكون قول النبي وفعله وتقريره حجّة من حيث المبدأ، ولو بالنسبة لأهل عصره، بما يجيئنا إلى شواهد لتعميم الحجية وعدم حصرها بفضائها الزمكاني، مما سوف نتعرّض له في مباحث تاريخية السنّة، إن شاء الله تعالى.

النتيجة الثانية: إنّ القرآن الكريم وفّر لنا أدلة على حجية سنّة النبي في دائرة التبليغ، تماماً كما هي معظيات دليل العصمة، وأضاف إليها حجية سنّته في مجال الطاعة، وهو مجال الأمر والنهي، فكل ما ينسب الرسول إلى الله تعالى، أو يكون أمراً أو نهياً يكون حجّة بالدلالة القرآنية الكريمة. أمّا ما لم يكن كذلك، كما لو حدّث النبي عن أمرٍ ما

دون أن يصدر أحكاماً ولا نسب ما حدثه إلى الله تعالى لم يكن قوله هذا حجّةً أو كاشفاً أو معتبراً باعتبار زائد على غيره بحيث يكون حالة استثنائية، فلو تحدّث في خواصّ النباتات أو الطب ولم يكن بصيغة الإلزام والقانون ولم ينسب ما يقوله إلى الله بحيث يفهم أنّ الله أوحى له ذلك، لم يكن في قوله شيء إضافي بالنسبة إلينا على المستوى الديني، وهذا ما يؤثر كثيراً - بالخصوص - على حجّية الفعل والتقارير النبويين، كما سوف نرى لاحقاً، إن شاء الله سبحانه.

النتيجة الثالثة: إنّ السنّة الشريفة لا تقدّم شيئاً في هذا المجال بمعزل عن دليل العصمة ودليل الكتاب، وإذا قدّمت فهي لا تعطي ما هو أزيد من المساحة التي قدّمها هذان الدليلان.

النتيجة الرابعة: لم تصحّ لدينا نظرية حظر الاكتفاء بالقرآن بوصفها معطى عقلياً، فمن الممكن الاكتفاء به، على تقدير عدم ثبوت أيّ دليل آخر لحجّية السنّة. والقول بأنّ الاكتفاء به يؤدي إلى هدم أسس الدين كلّ غير صحيح.

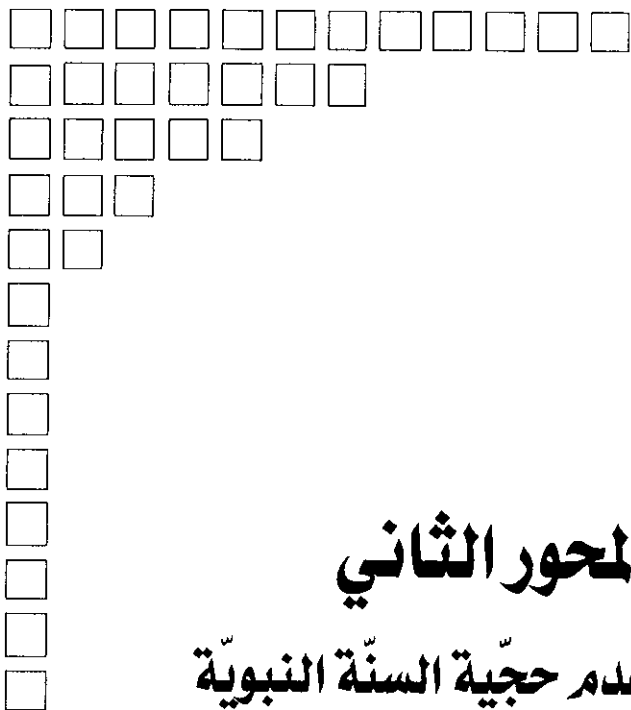
النتيجة الخامسة: لم تقدّمنا توليفة الأدلّة التي استعرضها الدكتور عبد الغني عبد الخالق نحو الأمام شيئاً، فأقصى ما لديها إثبات الوحي غير القرآني، وهذا غير ما نحن فيه، فعلى أبعد تقدير تعطي مفاد الآيات القرآنية نفسها.

النتيجة السادسة: إنّ الإجماع الإسلامي اللاحق على عصر النص لا قيمة له ولا يصحّ إقحامه في مثل هذا البحث الذي يعدّ من الأبحاث المشتغلة بالبنية التحتية للفكر الديني.

النتيجة السابعة: إنّ الاستناد إلى السلوك الإسلامي الأوّل والسيرة المتشرّعية أقصى ما يفيد هو المقدار الذي دلّ عليه الكتاب الكريم، ولا يقدر شيئاً إضافياً.

وهذا نستطيع إثبات مبدأ حجّية السنّة النبوية، لكن لا يمكننا البتّ بهذه النتيجة قبل البحث في أدلّة النافين لحجّية السنّة والمنكرين لها من النقاد الإسلاميين والغربيين، فهؤلاء لم يناقشوا فقط في أدلّة الحجّية، بل ذكروا - أيضاً - أدلّة مقابلة تثبت عدم حجّية

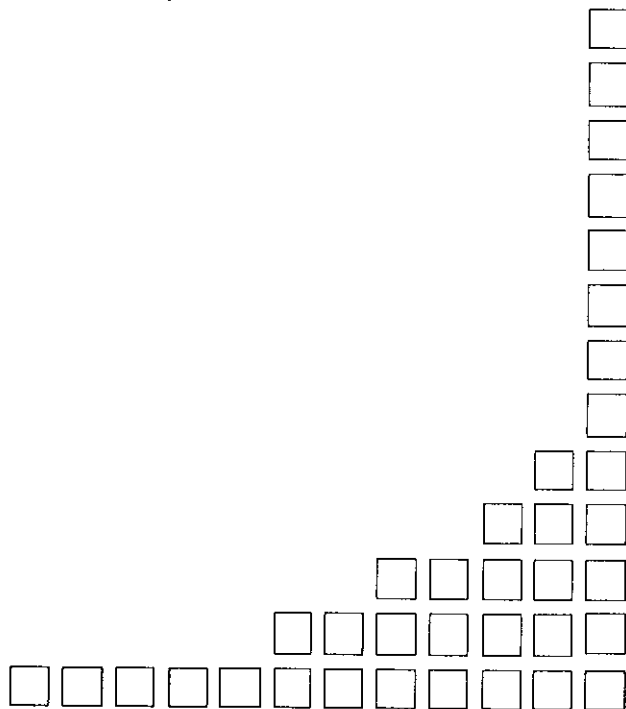
السنة، فلا بدّ من التعرّض لجهودهم ومقولاتهم ونظرياتهم في هذا المضمار، فإذا اهتزت
بنيات التصوّرات التي قدّموها تمّت النتيجة التي توصلنا إليها حتى الآن، وهي حجية
السنة النبوية من حيث المبدأ، وإلا لزم القيام بسلسلة من المقارنات والمقاربات بين ما
صحّح من المعطيات التي قدّمها الفريقان؛ وذلك بهدف الخروج بنتائج نهائية، إن شاء الله
تعالى.



المحور الثاني

نظرية عدم حجّية السنّة النبويّة

الأدلة والمستندات



تهيد

لم يقف المعارضون لنظرية حجية السنّة النبوية موقف الناقد لأدلة أنصار نظرية الحجية فحسب، بل قاموا بصياغة أدلة خاصة بهم، اعتبروها قادرة على الإطاحة بمفهوم حجية السنّة ومصدريتها في الفكر الإسلامي.

ولم تقف هذه الأدلة عند حدود المقاربات العقلية العقلانية، بل لامست بقوة النصوص الدينية نفسها، فليس المناخ العقلاني والتاريخي المحيط بحدث السنّة - إذا جاز التعبير - هو الدليل على عدم مرجعيتها الدينية، بل النص الديني نفسه الذي يعبر عنه الكتاب والسنّة نفسها يصلح مستنداً لنسف مرجعية السنّة أيضاً.

هذا التطور اللافت، جعل نظرية إنكار حجية السنّة نظريّة عتيده لم يعد يستهان بها؛ لأنّها لا تقوم فحسب على بعثرة أوراق نظرية الحجية، بل غدت مشيدة على أوراق خاصة بها، وهذه علامة - من الناحية المعرفية والمنهجية - على تطور يستحق التقدير.

وأهم هذه الأدلة الجديدة التي قدّمها منكرو حجية السنّة هي:

- 1- الاعتماد على نظرية كفاية القرآن، بناءً على النصوص القرآنية نفسها مدعومة ببعض نصوص الحديث. وهذا هو المستند القرآني لعدم حجية السنّة.
- 2- الاعتماد على فكرة التمييز بين الكتاب والسنّة في الحفظ والرعاية الإلهيين، فالقرآن محفوظ دون السنّة وهذه علامة عدم الحجية، وهذا هو الدليل الأيديولوجي.
- 3- الاعتماد على عدم تدوين الحديث في العصر الإسلامي الأول، ليعتبر مؤشراً على عدم مرجعية السنّة في الوعي الإسلامي، وهذا هو الدليل التاريخي التحليلي.
- 4- الاعتماد على نصوص من السنّة نفسها، تعبر عن أحاديث تسقط حجية السنّة

وتكرّس حجية القرآن الحصرية، وهذا هو الدليل الحديثي.

فالأدلة أربعة، قرآني، وأيديولوجي، وتاريخي، وحديثي.

من هنا، سوف ندرس بعناية هذه الأدلة - مع تعميقنا لها وإعادة تكوين صياغتها ومحاولة بِنْيَتِهَا بطريقة أفضل - كما درسنا باهتمام أدلة الحجية نفسها؛ لننظر هل يمكنها حقاً أن تخلخل أركان الحجية وتشيّد بناء المرجعية الحصرية للقرآن والعقل في الفكر الإسلامي أم لا؟ وهذا ما سنفعله في هذا المحور، إن شاء الله تعالى.

نظرية كفاية القرآن

محاولة في تفكيك الاستيعاب القرآني للدين

يعتمد أنصار إنكار مرجعية السنّة - في دليلهم الأول، وهو الدليل القرآني - لنفي حجيتها على الأخذ بمجموعة الآيات القرآنية الدالّة على اشتغال القرآن على تمام الدين وأحكامه وتشريعاته، بحيث لا حاجة بعد ذلك إلى غير القرآن، ولا تقتصر آيات القرآن على دعوى الشمول والاستيعاب هذه، بل تتعدّها إلى دعوى الإحكام والتفصيل والبيان أيضاً.

ومن هذه الآيات:

- ١ - قوله تعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨).
- ٢ - وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).
- ٣ - وقوله سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥٠).
- ٤ - وقوله عزّ من قائل: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ (الأنعام: ١١٤).
- ٥ - وقوله جلّ جلاله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً﴾ (الأعراف: ٥٢).
- ٦ - وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

٧ - وقوله أيضاً: ﴿وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ (يوسف: ١١١).

إلى غيرها من الآيات الكريمة، فبعد هذا البيان الإلهي كيف يمكن زعم أن هناك مصدراً آخر للتشريع؟! فإذا كان هذا الكتاب الإلهي هو البيان والنور والتبيان، ولم تخف عليه مسألة، بل احتوى كل شيء، واشتمل على تبيان وتفصيل كل شيء... فما هي مهمة السنة حينئذ؟! وهل سيكون لها دور بعد ذلك؟! أليس القرآن الكريم صريحاً في حصر المرجعية به نفسه؟! ألا يعني ذلك أنه لا توجد مرجعية أخرى في عرضه؟! هل تنسجم هذه البيانات القرآنية مع وجود مرجعية عديدة لغير القرآن، هي السنة؟!^(١) بل قد يقال: إن الحديث عن المرجعية الحصرية للقرآن الكريم ليس بدعاً من القول، فقد ذهب إليه من هو من أقدم الصحابة المسلمين، وهو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أو غيره، وذلك في مقولته المشهورة: «حسبنا كتاب الله»^(٢)، فإن هذا يعني أن الذهن المتشرع كان يقبل - في الجملة - بفكرة الاكتفاء بالقرآن في فهم أمر الدين، ولم نسمع بمعارضة حقيقية من الصحابة لهذه المقولة التي صدرت عن بعض من هو من وجوههم ورموزهم، في قضية بالغ الخطورة.

وقفات مع نظرية استيعاب القرآن الكريم للدين

ويمكن التعليق على مستندات هذه النظرية بما يلي:

أولاً: إن آيات البيان والتبيان والإحكام ونحوها لا تدل على وجود مرجع آخر

(١) راجع: أحمد صبحي منصور، القرآن وكفى مصدراً للتشريع الإسلامي: ٢٣ - ٣٣؛ وقاسم

أحمد، إعادة تقييم الحديث: ٨٦ - ٨٧؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٢١.

(٢) راجع - على سبيل المثال - : المفيد، الأمالي: ٣٦ - ٣٧؛ وابن جرير الطبري، المسترشد: ٥٥٣،

٦٨١ - ٦٨٢؛ ومسند ابن حنبل: ١: ٣٢٤، ٣٣٦؛ وصحيح البخاري ٥: ١٣٧ - ١٣٨، و٧: ٩؛

وصحيح مسلم ٥: ٧٦؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٤.

غير الكتاب لشؤون الدين؛ فإن كون القرآن نوراً وبيانا وتبياناً ومحكماً أمرٌ لا ينفي دور غير القرآن، فإن إثبات شيء لشيء لا ينفي الوصف عمّا عداه، فلا محصل من الاستدلال بهذا النوع من الآيات، مع قطع النظر عن عنوان الكلية (كل شيء) الوارد في بعضها.

ثانياً: إن آيات التفصيل لا تهدم حجية السنّة؛ لأنّه مهما فسّرنا هذا التفصيل بالمعنى المناسب لصالح المستدلّ هنا، فإنّ الآيات تريد الإصرار على أنّ النص القرآني قد بين تفصيلات الأمور والأحكام، وهذا أمرٌ يمكن القبول به، بيد أنه لا يثبت احتواء تفصيله لتمامها، فإنك قد تقول: إنّ ما بأيدينا من روايات فيه تفصيل الأحكام الشرعية، مع اعتقادك بأنها لا تحوي تمام الأحكام، فوصف الكتاب بالتفصيل لا ينافي عدم احتوائها تمام التفاصيل، بل يمكنه أن يجامع بقاء شيء آخر لمصدر ثانٍ مثلاً، وهذه الملاحظة تستبعد أيضاً وصف الكلية (كل شيء) الوارد في هذه النصوص.

ثالثاً: إنّ الآية الأولى - بحسب الترتيب الذي أسلفناه - غير ظاهرة في إرادة القرآن الكريم، وذلك بقرينة السياق؛ إذ تمام الآية كما يلي: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وفي مثل هذا السياق الذي يتحدّث عن أمورٍ تكوينية في الخلق والبعث يصبح من الأقرب تفسير الكتاب باللوح المحفوظ وما شابهه، ذلك أن كلمة الكتاب قد جاءت في القرآن الكريم على معاني عدّة، منها التوراة والإنجيل، وهو ما تحمل عليه كلمة «أهل الكتاب» الواردة كثيراً في القرآن الكريم، ومنها: القرآن نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ (المائدة: ٤٨) ومنها: اللوح المحفوظ أو ما شابهه مما هو خلق تكويني عند الله تعالى، مثل قوله تعالى في سورة الأنعام نفسها: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وللكتاب معانٍ أخرى أيضاً في القرآن الكريم.

وعليه، فأقرب المعاني إلى سياق الآية هو أن يراد بالكتاب ما أريد منه في السورة نفسها، أي الكناية عن ذاك اللوح الحاوي للعلم الإلهي الرباني، ومعه فتكون الآية أجنبية عن بحثنا، ولا أقل من عدم حصول ظهورٍ في أنّ المراد بالكتاب فيها هو القرآن الكريم، مما يبطل الاستدلال بالآية على المقصود هنا^(١).

الاستيعاب القرآني والنظريات الصوفية

رابعاً: إن آية التبيان الواردة في سورة النحل - وهي الآية الثانية بحسب التسلسل المتقدّم - لا يمكن الأخذ بظهورها، فهي مؤوَّلة على كلّ حال، وتقريب ذلك أنه لو أخذنا بظهور (كلّ شيء) الوارد فيها للزم القول باشتهال القرآن على بيان تمام العلوم والفنون، وكل صغيرة وكبيرة في العوالم كافة منذ الأزل وإلى الأبد، وهو أمر نقطع بطلانه، فهل الأحداث اليومية التي تحصل للناس كلّ يوم موجودة برمتها في القرآن الكريم؟! وهل تمام التواريخ وأخبار المستقبل موجودة فيه؟! وهل العلوم والصناعات والفنون إلى يوم الدين فيه؟!

إذن، لزم تأويل العموم الموجود في الآية بالتنازل عنه إلى إرادة الكثير من الأمور أو أكثرها، وبهذا يفسح المجال لمصادر أخرى في المعرفة الدينية عموماً كالسنة النبوية. إلا أنّ هذا الجواب قابل للمناقشة؛ لأنّ العموم الوارد في الآية لا يراد منه العموم التام كما فهمه هذا الإشكال، بل العموم في قضايا الهداية والدين وأمثال ذلك، وشاهد ذلك نابعٌ من السياق العام؛ ذلك أنه لو كان بين يديك كتاب في الفيزياء وقيل لك: لقد استوعب هذا الكتاب تمام الأمور، فلا تتصوّر أن يريد القائل أنه استوعب أحداث التاريخ، بل نفس كون الكتاب الذي يجري الحديث عنه في الفيزياء يصلح قرينة على إرادة تمام أمور الفيزياء، وهكذا لو حملت كتاباً في التاريخ وقيل مثله فيه فلا يفسّر إلا

(١) بعد كتابتي هذه الملاحظة، رأيت من ذكرها، مثل: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه

على الاستيعاب النسبي لا المطلق، ولما كان القرآن الكريم كتاب دين وهداية ورشاد فإنّ الحديث عنه بلغة كلّ شيء يجعل القدر المتيقن من الدلالة هو القضايا الراجعة إلى هداية الناس لسبيل الله ودينه وما شابه ذلك لا مطلق الأمور، ولا أقلّ من أنّ هذا السياق المقامي ومناسبات الحكم والموضوع تعيقان حصول اطمئنانٍ بالشمول التام المذكور.

وربما يكون هذا هو السبب الذي دفع بعض المفسّرين إلى تفسير الكلية هنا بالدين أو بالحلال والحرام^(١).

وقد لا يصحّ جوابنا هذا على نظرية جمع من الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة الذي انتهجوا في فهم القرآن نهج التأويل العرفاني - الصوفي، وهو نهجٌ يقوم - باختصار شديد - على الاعتقاد بفكرة الظاهر والباطن، لكن لا على الطريقة السائدة، بل على أساس أن باطن كل شيء هو حقيقته، فالباطن ليس باطناً دلاليّاً حتى أعبر إليه عبر الألفاظ، وإنما هو باطن وجودي لا أبلغه إلا عبر الغوص في رتب الوجود للوصول إلى تلك الرتبة التي يستقرّ فيها الباطن القرآني؛ لأنّ القرآن حقيقة مجردة متعالية ترجع إلى الذات الإلهية، وتنزّلها وتجلّيها في عوالم الوجود يأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجودية، إلى أن يبلغ هذا الكتاب عالمنا المادي فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات، فالظاهر شكل من أشكال الباطن ومظهر من مظاهره، فلا معنى لترك الظاهر لصالح الباطن ولا لترك الباطن لصالح الظاهر، لأنّهما وجهان لعملة واحدة، لهذا لم يعتقد كثير من العرفاء بأن الوصول إلى الباطن يكون بالغوص في دلالات الألفاظ، لأنّهم شادوا معادلة بالغة التعقيد تقول: ليست الألفاظ سبيلاً لفهم مراد المتكلم، بل

(١) انظر: النحاس، معاني القرآن ٤: ١٠١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٢٨٧؛ وتفسير ابن أبي زمين ٢: ٤١٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٤٦؛ وتفسير الثعلبي ٦: ٣٧؛ وتفسير الميزان ١٢: ٣٢٤ - ٣٢٥؛ وتفسير الواحدي ١: ٣٥٢؛ وتفسير السمعاني ٣: ١٩٥؛ والتفسير الكبير ٢٠: ٩٩؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ وتفسير إرشاد العقل السليم ٥: ١٣٥.

العكس هو الصحيح؛ فإنّ فهم مراد المتكلم هو السبيل لفهم كلامه، وهذا الفهم للمراد عندهم لا يكون سوى بالتعالى في مدارج السير والسلوك للبلوغ للمتكلم نفسه، من هنا طالب بعضهم بأن نسمع القرآن من الله وليس من النبي، أي نأخذ الحقيقة الوجودية التي أخذها النبي لا التي أعطانا إياها.

ولكي يحزّر الصوفي نفسه من المساءلة عن الدلالات العرفية العادية للنصوص، تحدّث عن لامعيارية الفهم العربي من حيث الحدّ الأعلى، أي إنّه قال: إنّ فهم العرب - بمن فيهم صحابة النبي وأصحاب الأئمة - لا يجوز التوصل إلى نقيضه، لكنّه ليس الفهم النهائي، فيمكن لنا تفسير النصوص حتى بطريقة لم تكن تخطر على ذهن عربيّ قط، كما هي طريقة ابن عربي وحيدر الأملي وغيرهما، هذا هو المنفذ لتكثير الدلالات وكسر قيود اللغة، وهذا هو بعينه التخطّي عن الألفاظ دون مخصصتها.

وهذا يعني أنّ التأويل الصوفي لا ينطلق من العقل؛ لأنّ ما يتحدث عنه الصوفي طور فوق طور العقل، ولا ينبعث من الواقع؛ لأنّ الصوفي لا يرى فيها نسميه نحن واقع الحياة سوى شكلاً بسيطاً سطحياً من حقيقة الوجود، أي تلك الرتبة الأقلّ نورية وإضاءة، وإنّما يتفجّر التأويل الصوفي من العلم الحضورى اللدني الشهودي الذي يبلغ أعلى المراتب، لينزل بعدها إلى النص المدوّن بين أيدينا، لا ليفسّر الألفاظ عبر نظام اللغة، بل ليسقط عليها ما تختزنه من كثرات، رُمّزت فيها ترميزاً، وسبّتها الرحلة الطويلة للنص من مصدره - أي الله - مروراً بسلسلة العوالم الطويلة، وصولاً إلى ما بين أيدينا اليوم، فلا يسمح لنا العارف بمحاكمته عبر نهج اللغة السائد، إنّه يفرّغ ذلك كلّ من مضمونه، ويطلبنا بالعروج معه لقراءة نسخة أكثر أصالة للنص القرآني في عالم آخر.

إنّ هذا كلّه يعني تحرير القرآن من مناهج التفسير اللغوية الضيقة لينفتح على رحابة معطيات لا حدود لها بإمكانها أن تستوعب تمام العلوم والفنون؛ لأنّ النسخة اللفظية للقرآن ليست هي النسخة الأصلية، وإنّما صورة عن الأصلية غير قادرة على الحكاية

عن الأصل بشكل مطابق، ومعه فلا بُد ولا غرابة في احتواء القرآن على كل شيء بالمعنى الحقيقي التام للكلمة.

وربما من خلال هذا النهج في التفكير ذهب الغزالي (٥٠٥هـ) وبعض المتأخرين^(١) إلى الإقرار باشتغال القرآن على تمام العلوم، وأنّ في كلّ حرف منه علماً، غايته أننا لا ندرك ذلك، وفرقٌ بين عدم إدراكنا وبين عدم وجود الدلالة.

لست أريد هنا الدخول في محاكمة هذا النهج من التفكير، وقد سبق أن تعرّضت للنهج العرفاني في المعرفة، وأثرت بعض الملاحظات عليه^(٢)، لكن أكتفي أمام هذه الصورة بعدم إنكارها، فهذا أمر مهم، كما يقول السيد الخميني (١٤١٠هـ)، وأعلّق عليها بما علّق به السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) على بعض المقولات الصوفية في مسألة الطلب والإرادة في الفلسفة بقوله: «ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوّفهم... مبنيّ على تصوّر صوفي لا نفهمه»^(٣).

وعليه، نقول: إما أن لا نأخذ بهذه النظريات فيتعيّن جوابنا الذي قدّمناه عليه، أو أن نأخذ بها فلا يبقى سوى إشكال الفرق بين اشتغال القرآن على تمام التفاصيل والحقائق وبين كونه مبيّناً لها؛ فإنّ الآية لم تقل: فيه كل شيء، حتى تكون النظرية الصوفية المتقدّمة كافيةً في رفع الإشكالية، وإنما قالت بأنه بيان وتبيان لكل شيء، وهذا العنوان لا يصدق - بحسب الفهم العرفي - إلا إذا كان كاشفاً عن تمام ما فيه، ودعوى من هذا القبيل في غاية الصعوبة، اللهم إلا على تفسيرٍ مبنيّ على جملة نظريات.

نظام البيان بالإحالة، قراءة نقدية

خامساً: إن الأخذ بآية التبيان المشار إليها لا ينافي حجية السنّة؛ لأنّ تبيان القرآن

(١) انظر: مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ٤: ٥١٤.

(٢) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ١٨٩ - ٢٢٦.

(٣) الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٢٩.

لكل أمور الدين يكون على نحوين:

أحدهما: التبيان الصريح، وذلك بأن يذكر بشكل واضح حكماً دينياً.

ثانيهما: التبيان بالإحالة، وذلك بأن يبيّن لنا القرآن الأحكام عبر إحالتنا إلى النبي، فيكون قد بيّن لنا حلّها وحكمها بطريقٍ من الطرق، فيظلّ القرآن الكريم هو المرجع الرئيس لتشريع الأحكام.

وقد ركّز الشافعي على ألوان البيان القرآني هذه، واعتبر النوع الرابع من البيان ما سنّه الرسول ﷺ، وقد ظلّت فكرة هذا الجواب حاضرةً في الوعي الأصولي عند المسلمين^(١).

وهذا الوجه من أقوى الوجوه التي ذكرت هنا عندهم، لكنّه بهذه الصيغة ضعيف؛ وذلك أن الذي يحيل بيان عدد هائل من الأمور إلى غيره لا يقال عنه عرفاً: إنه بيّنّها، بل يُقال: إنه بيّن السبيل إلى بيانها، فيما يكون المبيّن الحقيقيّ حينئذٍ هو الرسول ﷺ، فلا يمكن أن تكون آيات الإطاعة بياناً لتلك الأحكام التي جاء بها النبي، وإنما هي إرشاد لمن بيّنّها، فلا ينبغي الخلط بين الأمرين.

فالعقل - مثلاً - يحيلنا في المصالح والمفاسد إلى الشرع، أفهل يُقال عرفاً: إنّ العقل بيّنّها، أو يقال: إنّه أرشدنا إلى الجهة التي بيّنتها لنا، وهي الشريعة؟ وإلا لزم أن تكون

(١) الشافعي، الرسالة: ٤٤؛ وانظر: الشافعي، الأم (جامع العلم) ٧: ٣٠٣؛ وتفسير السمعاني ٣: ١٩٥؛ وتفسير النسفي ٢: ٢٦٨؛ وتفسير الرازي ٢٠: ٩٩؛ وعبد الغني عبد الخالق، حجية السنّة: ٣٨٥؛ والطوسي، التبيان ٦: ٤١٨؛ والطبرسي، مجمع البيان ٤: ٤٩، ٦: ١٩٠؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٤٦؛ والفصول ٣: ٣٨٨؛ وتفسير إرشاد العقل السليم ٥: ١٣٥؛ وروح المعاني ١٤: ٢١٥؛ وتفسير الثعالبي ٢: ٣٤٣؛ وفتح القدير ٢: ١١٤، ٣: ١٨٧؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٢: ٤٢٧؛ وعجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي: ١١٥ - ١١٦؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبوية: ٥٢ - ٥٣؛ والهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٨٥ - ٨٦.

الإحالات بيانات، فلو أحلنا القارئ أو السامع لدراسة مسألة حجية السنة إلى كتاب الرسالة للشافعي، فلا يقول العرف: إننا بيننا له مسألة السنة، وإنما يقول: إننا أرشدناه إلى طرفٍ آخر يبيّن له، فالإرشاد للمبيّن ليس بياناً عرفاً وإن احتوى أبسط أشكال الدلالة عن بُعد، فهذا المفهوم فيه نوع تحميل للآية غير ظاهرٍ منها، وضرب من التأوّل الذي يعتمد على أبسط درجات الشيء للدلالة على ذلك الشيء، فلو نزلت آية واحدة في القرآن وقالت: خذوا بأقوال الرسول وأحكام العقل، لكان القرآن بياناً لكل شيء!!.

نعم، هذا الكلام بصرف النظر عما سيأتي في جوابنا المختار.

سادساً: ما حكاه الألويسي في تفسيره عن بعضهم من أن الأمور إما دنيوية أو دينية، والأولى لا اهتمام للشارع بها من حيث هو شارع، والثانية على نوعين: إما أصلية أو فرعية، والثانية غير مهمّة نسبةً إلى الأولى، فكأن الأولى هي مهمّة الدين، لذا صحّ التعبير عنها بـ ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾، وهذا تماماً كما تنسب إلى الكلّ، ويكون نظرك العنصر المهم والرئيس في هذا الكلّ، وكأنّ في ذلك تنزيل الفروع منزلة العدم^(١).

وهذا الكلام عرفي وعربي عندما نحدّد معنى السنة وحجمها في جملة المنظومة المعرفية الدينية، فإذا بلغ دورها حدّاً هامشياً فرعياً صحّ إطلاق الكلية على ما هو الأغلب من الدين والوارد في متن الكتاب، أما حيث تكون المساحة التي تغطّيها السنة مساحةً كبيرة وهامة وخطرة أيضاً، فإن هذا الكلام يعدّ حينئذٍ تبسيطاً للأمور ليس إلا، فهل يعتقد المسلمون اليوم بأن ما جاء في السنة أمر هامشي فرعي نسبته إلى القرآن من حيث الأهمية والدور والمساحة نسبة القليل إلى الأكثر؟! وهل هذا هو منهجهم في التعامل معها؟! هذا ما ينبغي جولة الفكر فيه لتكون الصورة متناغمة في أجزائها.

(١) الألويسي، روح المعاني ١٤: ٢١٦.

فكرة البيان الإجمالي في القرآن الكريم

سابعاً: ما ذكره بعضهم من أن المراد التبيان القرآني ولو غير الظاهر، بل يكون على نحو الإجمال، فإن القرآن الكريم قد بين الشريعة غايته أن بعض النقاط لا يلوح بيانها لنا منه، لذا احتجنا إلى النبي لبيانها وسرد جزئياتها وتفصيلها، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ أي أن السنة تفسر لما نزل من الكتاب الكريم، ولولاها لما فهمنا الكتاب، وبهذا يتم التوفيق بين اشتغال القرآن على تمام الدين وبين حجية السنة، بحيث تنطلق حجيتها من بيانها وتفسيرها للنص القرآني^(١). ومن ذلك القول بأن الحاجة إلى السنة في فهم القرآن كالحاجة إلى سائر العلوم التي تساعد على فهم القرآن الكريم^(٢).

وهذا الكلام يحتوي على خطوة متقدمة في التوفيق، بيد أنه ما زال يواجه بعض المشاكل، مثل:

أ- إنه وإن دعمته الشواهد في بعض ما جاء في السنة، إلا أنه لا يستوعب تمام السنة التي نعتبرها حجة إلا عبر عملية افتراض مسقط إسقاطاً دون دليل، فحكم الرجم مثلاً كيف عرف المستدل هنا أنه موجود في القرآن وأن النبي إنما جاء لبيان جزئياته وحيثياته؟ هل هناك دليل على هذا الأمر؟ وهل تفاصيل أحكام الشك والسهو والنجاسات والطهارات وكيفية تطهيرها وقضاء الصلوات والعبادات وغيرها كله

(١) عبدالحال، حجية السنة: ٣٨٨ - ٣٨٩؛ وجعفر السبحاني، مقدمة جواهر الفقه ١: ٤؛ والألوسي، روح المعاني ٦: ١٩٠ - ١٩١؛ وسيد سابق، فقه السنة ١: ١٢؛ وتفسير القرطبي ٦: ٤٢٠؛ والمزي، تهذيب الكمال ١: ١٧٠؛ وسلقيني، المسر في أصول الفقه الإسلامي: ٨٤ - ٨٥؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية: ٥٢؛ ومحمد عوض الهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٧٤.

(٢) القرآنيون مصلحون أم هادمون: ٨١ - ٨٢.

موجود في القرآن الكريم؟ وكيف؟

قد يقال: إننا نقول بذلك لا لأن لدينا دليلاً تفصيلياً موردياً عليه، وإنما لأن القرآن قد قاله، فحيث حكم القرآن نفسه بأنه بيان لكل شيء ولم نعر على تفاصيل هذه الأشياء في القرآن الكريم، فلا محالة - وتصديقاً لكتاب الله تبارك وتعالى - نلتزم بأن هذه الأشياء موجودة في القرآن بالبيان الإجمالي، وإلا لزم إما تكذيب السنة في هذه الأحكام أو القول بأن القرآن غير صادق فيما يزعمه والعياذ بالله، وكلاهما مما لا يمكن قبوله إطلاقاً.

والجواب: إن هذا المخلص ليس هو السبيل الوحيد المتعين للتوفيق بين المعطيات المتوفرة لدينا هنا؛ لأن هناك فرضيات أخر يمكن اللجوء إليها، مثل القول بأن ما صدر عن النبي مما لم يكن موجوداً في القرآن الكريم إنما هو حكم تاريخي مرحلي بوصفه مديراً لشؤون الجماعة، وأن الله فوض له مثل هذه الصلاحية، فما لم ندفع هذا الاحتمال المعقول - بصرف النظر عن أنسنا الذهني بعدمه - فلا يمكن الالتزام بفرضية البيان الإجمالي هذه.

ب - إن ذكر الأمور على نحو الإجمال إنما يصح بياناً لها حينما تكون تفاصيلها محدودة، لا حينما تغدو التفاصيل في الحجم والدور والمساحة أكبر بكثير من أسس الأمور وأوليائها، فأبي كتاب واضح وبيان هذا الذي يحتاج قهراً إلى آلاف من الأحاديث لتفسره؟! فأن تقول: يجب الحج، ليس بياناً للحج حينما يكون الحج ظاهرة كبيرة جداً، ذات تفاصيل كثيرة وتعقيدات، فإن العرف لا يقول: إن الحج بين في القرآن الكريم حينئذ على نحو «تبياناً لكل شيء» إلا مع تقدير «لأصول كل شيء»، ولا شاهد عليه ولا قرينة.

ولعل ما يشهد لقدري من المنافاة في محاولة الدفاع هذه، أن علماء أصول الفقه جعلوا اللفظ على أنحاء ثلاثة: بيان، وإجمال، وإهمال، واعتبروا الإهمال عدم البيان، فيما اعتبروا الإجمال شكلاً من أشكال البيان الناقص، مما يعني أن كلمة البيان عندما تطلق

تواجه أشكال الإهمال والإجمال معاً، إلا حيث توجد شواهد على محدودية البيان نفسه. وأما الحديث عن أن علاقة الكتاب بالسنة كعلاقته بسائر العلوم، فهذه مقارنة غير واضحة؛ فإن سائر العلوم تساعد على بيانه فترشد إلى ما فيه من البيان بحيث نفهم نحن بيانه هو نفسه بعد ذلك، أما في السنة ففي الغالب لا يكون الأمر كذلك، فالقياس هنا مع الفارق.

الاستعانة بالقياس لحل مشكلة البيان القرآنية

ثامناً: ما ذكره الألويسي أيضاً من أن القرآن الكريم قد ذكر الأحكام المقيس عليها، فعندما تكون سائر الأحكام قياساً على الأحكام الواردة في القرآن فإنه يصدق أن القرآن قد بينها؛ لأن بيان المقيس عليه هو بيان للمقيس نفسه، فيصح كون القرآن بياناً لكل شيء حينئذ^(١).

والجواب: أولاً: إنه لا يصدق على بيان كل مقيس عليه أنه بيان للمقيس، فبعض الأقيسة لا تعدّ من شؤون بيان الأصل على المستوى الدلالي. نعم يصدق أن حكمها قد أخذ متفرعاً على حكم الأصل، ولولا حكم الأصل لما تمّ التوصل بالقياس إلى حكم الفرع، لكنّ هذا غير كون بيان الأصول بياناً عرفاً للفروع نفسها. كيف، وبعض الأقيسة تحتاج لمقدمات وتمهيدات، فليست كلّها في الجلاء والوضوح والخفاء واحدة، كما ذكر ذلك علماء أصول الفقه أنفسهم.

ثانياً: ليست كلّ الأحكام الواردة في السنة الشريفة تمثل مصداقاً من مصاديق قانون القياس، فكيف يكون الرجم حكماً مفهوماً من عقوبة الجلد؟! وهذا واضح.

التوفيق بين نظريتي: التبيان القرآني وحجية السنة (الرأي المختار)

والتحقيق في الجمع بين نظرية البيان القرآني للدين ونظرية حجية السنة النبوية،

(١) روح المعاني ٤: ٢٣٧.

وكذلك في تفسير الآية القرآنية، يتطلب نقاطاً متتالية:

١. اختصاص البيان القرآني بمجال الهداية والإرشاد

إن المقدار المتيقن من الكلية فيها هو خصوص ما يرجع إلى قضايا الدين والهداية والرشاد وما شابه ذلك لا مطلقاً، كما أشرنا إليه، وهذا لا يمنع من وجود غير القضايا الدينية في القرآن، وذلك عندما يحتاجها النص هنا أو هناك لخدمة معطى ديني أصيل، من هنا نفهم ورود العديد من القضايا العلمية في القرآن استطراداً للقضايا الدينية.

٢. قيامة البيان القرآني على البيان العام لا الخاص

إن المراد بالتيان هنا هو التبيان للناس لا التبيان للرسول أو لجبريل، كما يلوح من كلمات البعض، فإنه لو لم يفهم البشر - غير النبي - هذا البيان لما صحّ عنوان التبيان على إطلاقه فيما ينصرف إليه، بل كان لا بدّ - عرفاً - من ذكر «تبياناً لك» أو ما شابه ذلك، فإطلاق التبيان يدلّ على أنّ القرآن أوضح الأمر بصورة عامة لا لخصوص زيد أو عمرو.

نعم، أوضحه بصورة عامّة، لكنّ هذا لا ينفي عدم وضوحه لزيد أو عمرو لطوارئ تعود للقابل لا للفاعل، مثل عدم اطلاعه على علوم العربية، أو البعد الزمني الموجب للجهل بمعطيات اللغة أو زوال الشواهد السياقية المحيطة أو غير ذلك، فإنّ مثل هذه الأمور لا يتحمّلها النص ولا الناصّ وإنما هي ظروف تفيد عجز المتلقّي في حالّ هنا أو هناك، ومثل هذا كثير في العرف.

٣. عدم التنافي بين بيانية القرآن وبيانية غيره

إنّ كون القرآن بياناً لا ينافي كون غيره بياناً أيضاً، فإثبات البيانية له يمكن أن يجمع كون غير القرآن بياناً أيضاً لبعض ما جاء بيانه في القرآن على الأقلّ، فقد بيّن القرآن من قضايا الدين ما بيّنه العقل أيضاً، أو الفطرة، أو الخلق العملي السليم أو النبي ﷺ أو..

دون منافاة، نعم، يفترض أن لا تضرّ بيانية غير القرآن ببيانية القرآن نفسه.

٤. المفاد الدلالي لكتابة البيان القرآني

إنّ الاستخدامات القرآنية لكلمة «كلّ شيء» يفيدنا تتبّعها في:

أ - إن بعضها واردٌ على نحو الشمول الحقيقي كعلم الله بكل شيء، وهو كثير جداً في القرآن الكريم^(١).

ب - إن بعضها لا يفيد هذا الشمول، ومن أمثلته:

١ - قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ (الأنعام: ٤٤).

إذ من الواضح أنه لم يفتح عليهم أبواب كل شيء بالمعنى الشمولي للكلمة؛ إذ الآية لا تريد القول: إن إغداق الله عليهم كان في كل شيء، والشيء يساوي الموجود، أفهل يغدق الله عليهم النبوة؟ بل هل يشمل أبواب التكنولوجيا المعاصرة وغيرها؟ .. وعليه فالظاهر من الآية الإشارة إلى الإغداق وفتح أبواب العطاء بطريقة مذهلة وكثيرة جداً لا غير، فتكون بياناً بالمبالغة.

٢ - قوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٤).

فهذه الآية - طبقاً للعقيدة المعروفة بين المسلمين من نقصان الكتب السماوية السابقة عمّا في القرآن وديانة المسلمين - صرّحت بالكلية رغم أنّها غير مرادة، فهل كانت التوراة شاملةً لتهم ما اشتمله القرآن أم لا بدّ من تقديرٍ ما أو حملٍ على المبالغة في الكثرة؟

٣ - قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾

(١) مثل: البقرة: ٢٩، ٢٣١، ٢٨٢، والنساء: ١٧٦، والمائدة: ٩٧، والأنعام: ١٠١، والأنفال: ٧٥؛

والتوبة: ١١٥؛ والنور: ٣٥، ٦٤؛ والعنكبوت: ٦٢؛ والشورى: ١٢؛ والحجرات: ١٦؛ والحديد:

٣؛ والمجادلة: ٧؛ والتغابن: ١١ و..

فَحُذِّمَتْ بِقُوَّةٍ وَأَمْرٌ قَوْمَكَ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٤٥﴾ (الأعراف: ١٤٥).
 فهل كانت الألواح حاوية على تمام الدين مطلقاً؟! وهل اشتملت ألواح موسى -
 ولا ندري كم يمكن أن يكون عددها وهو راجع بها إلى قومه - على تمام قضايا الدين،
 بما في ذلك ما جاء في القرآن، وما حصل بعد ذلك، أم لا بد من تقدير أمرٍ مثل «مما
 يحتاجون إليه» أو تكون الكلية تعبيراً عن الكثرة البالغة؟!

نعم، يمكن أن تكون الآية بصددها بيان أن الله قد كتب له موعظة مستخرجة من كل
 شيء، لا أنها تحتوي كل شيء، فيقتصر الاستدلال هنا على قوله: تفضيلاً لكل شيء.
 ٤ - قال تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤).
 فهل أعطي ذو القرنين أسباب كل شيء مطلقاً، بكل تطوّر العلوم وتقدّمها؟ إلا إذا
 قيل: أعطي السبيل بحيث لو سلكه لأخذ كل شيء.

٥ - وقال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ
 وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: ١٦).

فإذا بنينا على أن «من» ليست للتبعيض، بل حتى لو بنينا، فهل يتصوّر أنهم أوتوا من
 كل شيء في عالم الوجود بما لهذه الكلمة من سعة واستيعاب؟!

٦ - وقال سبحانه: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ
 عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣).

فهل صحيح أن بلقيس كان لديها من كل شيء كما كان لسليمان، وحتى في الملك هل
 كان لديها فعلاً كل شيء تماماً؟! وكيف نقارن هذه الآية بالتي سبقتها حول سليمان، هل
 حصلت بلقيس على ما حصل عليه سليمان أم أنه كان أقوى بكثير منها، وحصل على ما
 عندها وزيادة أيضاً؟

٧ - وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نَتَّخِطُفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُنَمِكنْ لَهُمْ
 حَرَمًا آمِنًا يُجِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾
 (القصص: ٥٧).

فهل صحيح أن مكة في ذلك العصر كانت تجبى إليها ثمرات العالم، أم أن المراد ثمرات منطقة ما، أو أكثر الثمرات أو هو تعبير للمبالغة أو...؟!
 ٨ - وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِّي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨ - ٦٩).

فهل إن النحل يأكل من كل الثمرات؟ وهل صحيح أن هذا الكلام يقع على إطلاقه؟!
 فجملة هذه الآيات - بضمها إلى بعضها بعضاً - تجعلنا على دراية أكبر بالاستخدام القرآني للتعميم، وهو ما يؤكد ما قلناه مراراً من أن التعميم في اللغة العربية ليس كالتعميم المستخدم في لغة الفلسفة أو المنطق، يراد به الأكثرية، أو يمكن على الأقل أن يراد به المبالغة في الشيء أو بيان الأعم الأغلب، ما شئت فعبّر، وهو ما نسميه الموجبة الأكثرية في لغة العرب، بل في لغة العرف عامة.

ولا نقول: إن كلمة «كل» لا تدلّ على العموم، بل نقول: إن عدم دلالتها عليه ليس أمراً منافياً لمعطيات اللغة، شرط تحقق مبرر استخدامها، وهو الكثرة الكاثرة والأعم الأغلب، فما نريده من النقطة الرابعة هو التركيز على هذا الأمر لفتح نافذة للتوفيق بين أدلة حجية السنة وأدلة عدم الحجية.

٥. أنواع السنة النبوية، محاولة رصد جديدة

سنحاول هنا النظر إلى السنة النبوية ضمن تقسيم جديد مختلف، وذلك أن السنة النبوية على أنحاء هي:

النحو الأول: السنة المفسرة، وهي التي تشرح لنا القرآن ولا تضيف عليه، بل تبيّنه وتكشف المراد الإلهي منه، والروايات التي ترجع إلى شرح القرآن ليست بالقليلة،

وليس من الضروري أن يكون لسانها لساناً تفسيرياً بالمعنى المتداول اليوم، بل يكفي أن تكون نسبتها - بالتحليل - نسبة المفسر والمفسر، وهذا النوع من السنة لو أعطينا الحجية له فلا يضر ببيانية كل شيء في القرآن؛ لأنها لا تضيف على النص القرآني شيئاً، وإنما تعزز - بالمآل - بيانيته نفسها.

ومن هذا النحو ما إذا جاءت السنة لتشرح لنا ظروف صدور النص القرآني وأسباب نزوله، فإن الأخذ بها لا يضر بالكلية المذكورة، نعم مثل هذه النصوص قليلة جداً عن شخص النبي ﷺ، وكثيرة عن الصحابة والتابعين وأئمة أهل البيت أيضاً.

النحو الثاني: السنة المطبقة، ونقصد بها السنة التي لا تمثل تأسيساً لحكم شرعي، بل تطبيقاً لقاعدة قرآنية، لاح لنا في تطبيقها أنها حكم جديد، ومثال ذلك العديد من الروايات في باب المزارعة والمساقاة والحرص و.. تحرّم أشياء يلوح لنا للوهلة الأولى أنها تبيّن أمراً جديداً، كل ما في الأمر - حسب ما يظهر من القرائن - أنها تعتبر هذا المورد مصداقاً للربا، وهنا لو قلنا بحجية السنة فلا تنافي هذه الحجية بيانية القرآن؛ لأن السنة ليست سوى معين لتطبيق القاعدة القرآنية على مصاديقها، غايته ربا لو بقينا والقاعدة القرآنية لم نلتفت إلى هذا التطبيق، فتأتي السنة وترشدنا إليه.

واعتقد - وهذه فكرة هامة - أن عدداً هائلاً من نصوص السنة لو راجعناه لرأيناه يرجع بالتحليل إلى هذين النحويين من السنة الشريفة.

النحو الثالث: السنة الإجرائية، ونقصد بها السنة التي صدرت عن النبي ﷺ أو أهل البيت  بوصفهم قادة الأمة، مما يجعلها ذات طابع مرحلي، أو حكومي، أو إجرائي، لا يتصف بسمة الثبات الموجود في الأحكام الإلهية، وسوف يأتي الحديث عن هذا النوع من السنة عند البحث عن مديات حجية السنة وتاريخيتها قريباً إن شاء الله تعالى.

وهذا النوع لا يضر ببيانية القرآن أيضاً؛ لأنه لا يعدو إما أن يكون تطبيقاً لقاعدة قرآنية عامة أو تشخيصاً لمصلحة بوصفه حاكماً إسلامياً، ومثاله المشهور قصة نهي النبي

عن لحوم الخمر الأهلية فيما يشرح لنا الإمام عليه السلام فيما بعد أن النهي لم يكن نهي تحريم وإنما نهي مصلحة مؤقتة، فحال هذه السنة حال أوامر الحاكم الإسلامي ملزمة وواجبة وحجة، لكن من باب لزوم إطاعة ولي الأمر، لا من باب كشفها عن حكم إلهي ثابت حتى يكون عدم بيانه في القرآن الكريم نقصاً في بيانيته للدين الإلهي وأحكامه. وسوف يظهر لاحقاً - إن شاء الله تعالى - أن حجم هذا النوع من السنة ليس نادراً كما قيل، بل معتد به، وإن كنا لا نوافق من بات يقول اليوم بأن أغلب الأحكام من هذا النوع.

النحو الرابع: السنة التقريرية، وهذه السنة تقع - على صعيد بحثنا - على نوعين: النوع الأول: ما يرجع إلى سكوت النبي ﷺ عن ظواهر عامة في المجتمع أو في حياة العقلاء، مثل اعتمادهم على بعض أنواع الظنون أو على ظواهر الألفاظ أو ما شابه ذلك، وهذا النوع من السنة التقريرية - كيفما كان مضمونه من حكم ترخيصي أو إلزامي - يمكن الاستعاضة عنه بسكوت النص القرآني نفسه، بمعنى أن الإمضاء كما يكون من جانب الرسول ﷺ يكون من جانب القرآن أيضاً، فإن الله تعالى لما كانت رسالته لتصويب عمل البشر وهدايتهم يكون السكوت حينئذٍ - وهو في مقام البيان والتشريع - شاهداً على عدم رفض هذا السلوك، ومعه يكون السكوت نحواً من البيان السلبي بقريظة المقام. وسوف يأتي الحديث عن هذا الأمر بالتفصيل في مباحث حجية التقرير النبوي بعون الله تعالى.

النوع الثاني: ما يرجع إلى سكوت النبي عن ظواهر خاصة وفردية، كأن يقوم شخص أمامه بعمل ثم يسكت عنه، وهذا النوع على حالتين:

أ - أن يكون مؤدى السكوت حكماً ترخيصياً، وتكون قاعدته العامة واردة في القرآن، كأن يشرب رجل أمام الرسول ماءً فيسكت، ويكون النتيجة جواز شرب الماء، مما هو وارد بقاعدة عامة في القرآن الكريم ولو من خلال عدم ورود النهي الذي يفهم منه - بقريظة أنه بين كل شيء - أنه ليس فيه شيء غير الرخصة، وهنا لا ضرر ببيانية

القرآن ما دام حكم الفعل موجوداً في القرآن الكريم.

ب - أن يكون مؤدى السكوت حكماً ترخيصياً لا توجد قاعدته في القرآن الكريم، أو يكون حكماً إلزامياً تكون قاعدته موجودة في الكتاب أو غير موجودة، ففي صورة الوجود لا إشكال، وفي صورة عدم الوجود تكون السنة مؤسّسة إذا بنينا على حجية تقرير النبي في الحالات الفردية، وسيأتي بحثه وأن حجية التقرير النبوي في الحالات الفردية ذات دائرة قليلة جداً، كما سيأتي بحث السنة المؤسّسة، إن شاء الله تعالى.

النحو الخامس: السنة المفصلة، وهي السنة التي تفصل جزئيات حكم موجود في القرآن، ومثالها كيفية الصلاة وتفاصيل العبادات، ومن الواضح أن هذه السنة تضرر ببيان القرآن، إذ تقدّم معطيات إضافية لا وجود لها - من حيث التفاصيل - في النص القرآني، وسيأتي حكم هذه السنة قريباً إن شاء الله.

النحو السادس: السنة المستثنية، وهي السنة التي تخصّص القرآن أو تقيده، وهذا النوع من السنة كثير، إلا أن التقييد والتخصيص قد يدعى أنه مجرد بيان وشرح للنص القرآني، كما توارثته الاتجاهات الأصولية السنية، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك قريباً بعون الله تعالى، لكن هذا الكلام يستحق الوقوف عنده، وذلك أن هذا النوع من السنة ينشطر إلى شطرين هما:

الأول: سنة مخصّصة أو مقيدة عبر الكشف عن المخصّص القرآني أو المقيّد كذلك، وذلك مثل بعض الروايات التي تبطل معاملة فتخصّص أو تقيّد لزوم الوفاء بالعقود، لكن إبطالها يكون منطلقاً من تطبيقها قاعدة قرآنية ثانية في مورد هذه المعاملة، كما لو احتوت محذور الربا، أو أكلاً للمال بالباطل أو.. فيظنّ السامع لنص السنة أنها هي التي تقوم بالتخصيص فيما يكون المخصّص الحقيقي نص قرآني آخر، والسنة ليست سوى كاشف تفصيلي عن هذا المخصّص.

وهذا النوع من السنة المستثنية موجود في نصوص السنة المحكية، انطلاقاً مما تحدّثنا عنه سابقاً في السنة المطبّقة، بل إن بعض أشكال السنة المخصّصة لا يعدو أن يكون

كشفاً عن عدم وجود شمول في الآية نفسها، فلا يكون تخصيصاً في الحقيقة، بل كشفاً عن التخصّص.

وطبقاً لذلك، لا يكون هذا التخصيص أو التقييد خرقاً لبيانية القرآن، بل كشفاً تفصيلياً وموردياً عنها كما صار واضحاً.

الثاني: أن تكون سنةً مخصّصةً أو مقيدة مؤسّسة للتخصيص أو التقييد، وفي هذه الحال لا يصحّ - كما اشتهر - القول ببيانية التخصيص؛ إذ كيف يكون بياناً ما أخرج بعض أفراد العام عن العموم؟! نعم هي بيان للمراد الجدّي الشرعي النهائي للحكم الواقعي، لكنّ هذا ليس بياناً للكتاب وفقاً لنظام اللغة، بما فيها العربية، فإذا كشف نصّ السنة عما يجعل نصّ الكتاب ضيقاً - كما في النحو الأول - عبر نصّ الكتاب نفسه قبلنا، وإلا كيف يلتزم عرفيٌّ يعرف دلالات اللغة ببيانية المخصّص للعام، مع أنه يخرج - بأيّ معنى من معاني الإخراج - من تحته بعض الأفراد؟!

وعليه، فالسنة المستثنية من هذا النوع تضرّ - مبدئياً - ببيانية القرآن الكريم أيضاً.

النحو السابع: السنة المستدلّة، وهي السنة التي لا تقدّم فكرةً دينيةً بقدر ما تقدّم جهداً منفصلاً يهدف الاستدلال على الدين أو بعض معالمه وتعاليمه، وكثير من هذه السنة موجود في المسائل الكلامية، فعندما يستدلّ المعصوم عليه السلام على أمرٍ كلامي ببرهانٍ عقلي أو دليل إقناعي فلا يعني ذلك أنّ برهانه جزء من الدين، بل الجزء هو المبرهن عليه لا البرهان نفسه، ولا تمام مقدماته، حتى لو اعتقدنا بأنّ البرهان صحيح؛ لاعتقادنا بعصمة المصدر المتكلّم، إذًا، فالسنة المستدلّة سنة خادمة للدين تمهيدية له، لكنها لا تعبر بالضرورة عنه.

ومثل هذا النوع من السنة لا يضرّ وجوده ببيانية القرآن؛ لأنّ المفروض أنّ بيانية القرآن بيانيةً للدين حسبها تقدّم في النقطة الأولى، لا بيانيةً لشيء آخر غيره، فإذا كانت السنة بياناً لغير الدين ولو وقع في صراط خدمة الدين وكان معصوماً، فلا تضرّ ببيانية القرآن للدين نفسه.

النحو الثامن: السنة المخارجه للدين، وهي كل قول أو فعل صدر عن النبي ﷺ لا علاقة لهما بالدين، بل إما يرجعان إلى أمرٍ طبيعي أو شخصي أو ما شابه ذلك، وإن دلت على الرخصة في نهاية المطاف، فإن الرخص لا يلزم بيانها في الكتاب كما ألحنا، ومنه ما صدر لشؤونٍ بحت دنيوية كالطب، وعلومٍ أخرى، وهذا النوع من السنة لا يضر أيضاً ببيانية الدين؛ لعدم ارتباطه به كما هو واضح، وسيأتي ما يتصل بهذا النوع من السنة عند الحديث عن اجتهاد النبي تارةً، وعن حجية الفعل النبوي أخرى.

النحو التاسع: السنة المؤسسة، وهي التي تؤسس حكماً لا وجود له في القرآن أصلاً، بحيث يكون حكماً إلهياً ثابتاً، كالرجم، ومن الواضح أن هذا النوع من السنة يضر بالتأكيد - مبدئياً - ببيانية القرآن الكريم.

وعليه، فالسنة التقريرية في الموارد الخاصة التي لا مرجع قرآني لها، والسنة المفصلة، ونوع من السنة المستثنية، وتام السنة المؤسسة - وإن أمكن إدراج الجميع بمعنى من المعاني في السنة المؤسسة - تضر ببيانية الكتاب، دون غيرها.

ولكي نحل المعضل لا يتسنى سوى اتخاذ موقف استقرائي من حجم حضور هذه الأنواع من السنة، فإذا تبنى الفقيه والمتكلم .. أن حجم حضور هذه الأنواع من السنة يساوي مقداراً كبيراً من مجموع الدين، نسبته إلى الكل نسبة كبيرة معتد بها تعقد الأمر وأشكل، لاسيما مع كون معطيات هذه السنة في غاية الأهمية وليست شؤوناً فرعية عابرة، وإلا لو كانت النسبة أقل من ذلك بحيث يكون الأعم الأغلب راجعاً إلى النص القرآني، لم يضر ذلك ببيانية الكتاب، وفقاً لما أشرنا إليه في النقطة السابقة.

ومن وجهة نظرنا، وفيما نراه من استقرائنا لنصوص السنة الصحيحة، أنه إذا أردنا استبعاد السنة المفسرة والمطبقة والإجرائية والمستدلة والمخارجه، وأكثر حالات السنة التقريرية، وأبقينا على السنة المؤسسة والتفصيلية وبعض أنواع المستثنية والتقريرية، فإن ما بأيدينا من نصوص لا يؤكد وجود حجم كبير للسنة الضارة بالبيانية الشمولية للقرآن الكريم، بل يصح ذلك وفقاً لما أشرنا إليه في النقطة السابقة عند شرح الكلية.

وإذا أردنا استبعاد وجهة النظر الاستقرائية هذه، وأردنا صياغة الموضوع صياغة نظرية، كان لابد من القول بأنه - وطبقاً للجمع بين نص آية التبيان وواقع ما بأيدينا من نصوص - لابد من أن يصل حجم السنة الواقعية حداً، لا يضرّ بالقانون الذي بيّناه، وعلى الفقيه هنا أن يدرس تعامله مع السنة المحكية ليجعلها منطبقة على السنة الواقعية التي لا تضرّ ببيانية القرآن العزيز.

ومن هذا كلّه، نستكشف أن آية بيانية القرآن لا تسقط حجية السنة، وأنها لو أسقطت فهي تسقط خصوص السنن المؤسّسة لا سائر السنن النبوية، وهي كثيرة بالتقسيم الذي ذكرناه، وهذه نتيجة هامة في مورد بحثنا.

٦. دعوى التخصيص الكتابي لشمولية البيان القرآني

وفي مقابل مجمل ما أسلفناه، قد يُقال: بأنكم تفترضون مثل آية التبيان وكأنه لا معارض لها داخل النص القرآني نفسه، فقد تقدّم أنّ أدلة حجية السنة موجودة في القرآن الكريم، فلماذا لا تكون تلك الأدلة قرينة على عدم الشمولية المزعومة في مثل آية التبيان؟!

وهذا الكلام دقيق من الناحية المنهجية، إلا أنه لو طبّقناه، كانت آية التبيان هي القرينة، ذلك أنّ مهم أدلة حجية السنة كان مثل: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا...﴾ ومثل آيات الإطاعة، وآية التبيان مقدّمة عليهما؛ لأنها لا يدلان على حجم السنة المستقلة عن النص، فيشبع حيثيتها أنواع السنة الأخرى غير الضارّة ببيانية القرآن، على خلاف آية التبيان فإنه لا يضرّها تقرير مبدأ حجية السنة؛ لأن مفهوم حجية السنة لا يساوق مفهوم تأسيسها لأحكام دينية، فالسنة الإجرائية والمطبّقة والمفسّرة والمستدلّة حجة ملزمة ومعصومة ومطابقة للواقع، لكن حجيتها لا تساوق التأسيس في عرض الكتاب.

وبعبارة جامعة: مفهوم الحجية لا يساوق مفهوم التأسيس، فأدلة الحجية تشبعها

وترضيها أنواع الحجية الأخرى غير الضاربة ببيان القرآن الكريم، على خلاف الحال في آية التبيان. بل هذه هي الحال في بعض أدلة الحجية الأخرى، مثل آيات: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فإنها واضحة في التبيين، أي هي منضبطة تحت إطار التبيين، فتكون آية التبيان أسبق منها رتبةً، وهكذا.

وبهذا ظهر أن الجمع بين الأدلة المختلفة يُلزم أن لا تكون السنة ذات الطابع التأسيسي بحجم يضر ببيان القرآن، وأن تعاملنا مع السنة المحكية يجب أن يكون على هذا الأساس، وهذا ما يشكل تأصيلاً اجتهادياً لمرجعية القرآن الكريم.

٧. السنة المحكية واستيعاب البيان القرآني

جاء في بعض الروايات ما يؤكد أن في القرآن بيان كل شيء، ومن هذه الروايات خبر مرزوم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله عز وجل أنزل في القرآن تبيناً لكل شيء حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العبد، حتى والله ما يستطيع عبد أن يقول: لو كان في القرآن هذا، إلا وقد أنزله الله فيه»^(١).

وغيرها من الروايات، وبعضها جاء ليؤكد علم أهل البيت عليهم السلام بما في الأرض وما في السماء وغير ذلك، وبعضها جاء ليؤكد نظرية البطون القرآنية، ومعها أيضاً روايات باب الأطعمة والأشربة، حيث ورد عن أئمة أهل البيت في سبع روايات تقريباً لا تقل خمسة منها عن الصحة السندية على المشهور أن الحرام ما حرم الله في الكتاب لا غير، ففي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنها سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله عز وجل في القرآن»^(٢)؛

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٦٧.

(٢) الكافي ٦: ٢٤٦؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٦٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٤١؛ والاستبصار ٤: ٧٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٤،

فإن هذه الرواية ظاهرة في حصر المحرّمات في القرآن الكريم إذا أخذ بإطلاقها وأتمّها تحييل على قاعدة عامّة، ولا أقلّ من ذلك في مجال الأطعمة والأشربة، ممّا لا يقبل به مشهور الفقهاء أو إجماعهم.

وهذه الروايات يصلح بعضها لدعم نظرية البيانية الشمولية، فيما يصلح بعضها الآخر لدعم مثل نظرية الغزالي في «جواهر القرآن ودرره» والتي تحدّثنا عنها سابقاً، فعلى النحو الأوّل يتمّ ما تقدّم، وأما على النحو الثاني فيكون ما نسّميه بالسنة المؤسّسة مفهوماً وهمياً؛ لأنه ليس سوى ما ظهر لنا أنه تأسيس، وإن لم يكن في واقعه تأسيساً، فتكون السنة حجّة مهملتها لنا التأسيس كثيراً.

ونحن وإن لم نعتقد بهذه النظرية، وبيّنا سابقاً أن البيانية بيانية للناس لا لشخص النبيّ، إلا أن ذلك لا يمنع من أن نتوهم شيئاً ما في السنة تأسيساً، ثم ينكشف بمرور الأيام أنه لم يكن سوى إعادة صياغة لمعطى قرآني، بل هذا ما يشهد به تاريخ الفكر الإسلامي، فكم من مفاهيم اعتبرت غير موجودة في القرآن، إلا أن مرور الأيام وتراكم الدرس العلمي ساعد على استنتاجها من القرآن الكريم، ولهذا لا ينبغي التسرع في حساب السنة المؤسّسة، وهذا ما من شأنه تخفيف حدّة الدليل الأوّل الذي استدّل به منكرو حجية السنة.

نتيجة الكلام في إسقاط حجية السنة بدليل شمولية البيان القرآني

والذي نخرج به من دراسة دليل اشتغال القرآن الكريم على كلّ الدين استناداً إلى نصوص واضحة من القرآن الكريم نفسه هو أنّ هذا الدليل لا يفيد سقوط حجية السنة من رأس، بالبيان الذي بيّناه، ولعلّ روح بعض الردود السابقة التي ناقشناها فيما مضى يرجع إلى ما قلناه في الجواب المختار. لكنّ طريقة تعاملنا مع هذه النصوص

يفرض واقعاً جديداً علينا في الاجتهاد؛ لأنّ معناه أنّه لا بد أن يكون النص القرآني هو الأول من حيث الكم والمقدار الذي يقدمه في فهم الدين، وهذا ما سيرك أيضاً تأثيراً على نظرية التقدّم القرآني التي سوف نتعرّض لها لاحقاً بعون الله سبحانه.

مقولة التمييز في الحفظ والرعاية بين الكتاب والسنة

المنطلق الأيديولوجي

ينطلق الرافضون لحجية السنة النبوية في ثاني أدلتهم مما دلّ على التعهد الإلهي بحفظ القرآن الكريم فيما لم تولّ السنة النبوية هذه العناية الإلهية، فلو كانت مصدراً من مصادر الدين لكانت في مصاف القرآن؛ فينبغي حفظها كما حفظ، ومبررات لزوم حفظه موجودة فيها حينئذٍ.

وهذا التعهد الإلهي نجده في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)؛ فإنّ هذه الآية الكريمة واضحة في التزام الله سبحانه بحفظ الكتاب الكريم الذي هو المراد من (الذكر) فيها، ولم نجد في أيّ آية قرآنية أخرى مثل هذا التعهد بحق السنة الشريفة، فلو كانا معاً حجةً ومصدراً معرفياً للدين فما الفرق بينها وبينه في أنّه يحفظ فيما ترك هي عرضة للنهب والسلب والفساد والتزوير والتزييف؟! إنّ هذه الفكرة حاضرة في وعي الكثير من المشتغلين في مسألة السنة النبوية، تثير فيهم هذا الاستغراب وتبعث فيهم تساؤلاً حول أسباب هذا التمييز بين هذين المصدرين المعرفيين الدينين الكبيرين^(١).

(١) انظر: أحمد صبحي منصور، القرآن وكفى مصدراً للتشريع الإسلامي: ١٦.

مناقشة د. عبد الغني عبد الخالق للمنطلق الأيديولوجي

وقد حاول بعض الباحثين - ومن أبرزهم الدكتور عبد الغني عبد الخالق - الخروج من تأثير هذا الاستدلال عبر مقدمتين، نستفيدهما من حاصل كلامه:

الأولى: إن الآية المذكورة وأمثالها لو لم يُقصد من الضمير فيها شخص النبي ﷺ، فلا تدلّ على حصر الحفظ الإلهي بالقرآن الكريم، فهي تثبت حفظ القرآن ولكنها لا تنفي حفظ غيره، حتى مع وجود صيغة حصر بتقديم «له» على «لحافظون»؛ فإن هذا الحصر غير حقيقي حتماً، فقد حفظ الله محمداً ﷺ، وحفظ الإسلام، وعلى تقدير كونه إضافياً لا يكون مقابل السنة بل مقابل أمرٍ آخر، هذا إن لم نقل بأنه لا حصر أساساً في الآية، وأن تقديم الجار والمجرور إنما كان لمناسبة رؤوس الآي لا لإفادة الحصر.

الثانية: لا مانع من شمول هذه الآية للسنة باعتبارها وحياً من الله الذي أنزل عليه، فحفظ القرآن يتضمّن حفظ السنة، وبهذا ثبت أن السنة قد حفظت، بجهود العلماء عبر الزمن، نعم لم تحفظ في كتاب واحد كالبخاري أو الكافي، لكنها حاضرة في مجموعة المصادر الحديثية، وإن حضر إلى جانبها ما ليس بصحيح^(١).

وقفات مع مناقشات عبد الخالق

لكن الذي يبدو لنا أن هذا الردّ يمكن أن يلاحظ عليه:

أولاً: إن إرجاع الضمير إلى النبي ﷺ محض تخمين، وإلا فظاهر الآية رجوعه إلى الذكر، من تمام الاعتبارات، فما ذكره الدكتور عبد الخالق مجرد افتراض لا داعم له، وهو يخلّ بظهور الآية، إلا إذا قيل: إن الذكر هو النبي ﷺ، وهو مخالف لجملة من الآيات

(١) راجع: عبد الخالق، حجية السنة: ٣٩٠ - ٣٩٢؛ وصباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٥٥ - ٥٦؛ والقرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية: ٥٣؛ والهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٨٧.

التي وصفت المنزل على النبي بالذكر^(١)، أو وصفت المنزل على الأنبياء أو مضمون دعوتهم بذلك، كما أنه مخالف لتعبير «نزلنا» فهو - قرآنياً - منسجم مع الموحى به لا الموحى إليه، فلا يصدق تنزيل الرسول، اللهم إلا إذا فسرت آية سورة الطلاق بالرسول، وهي: ﴿.. الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ..﴾ (الطلاق: ٩ - ١٠).

يقول السيد أبو القاسم الخوئي: «إن المراد بالذكر هو القرآن في كلتا الآيتين؛ بقرينة التعبير «بالتنزيل والإنزال»، ولو كان المراد هو الرسول لكان المناسب أن يأتي بلفظ «الإرسال» أو بما يقاربه في المعنى، على أن هذا الاحتمال إذ تمّ في الآية الثانية (آية سورة الطلاق)، فلا يتم في آية الحفظ، فإنها مسبوقه بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾. ولا شبهة في أن المراد بالذكر في هذه الآية هو القرآن، فتكون قرينة على أن المراد من الذكر في آية الحفظ هو القرآن أيضاً^(٢).

وهذا معناه أن آية سورة الطلاق تحتمل أن يكون (رسولاً) منصوباً بفعل محذوف، وهو (أرسل)، فلا تكون هناك علاقة بين الذكر والرسول، كما مال إلى ذلك أو احتمله بعض المفسرين^(٣)، وربما لذلك جعلت بين كلمتي: (رسولاً وذكرًا) علامة لانتهاة الآية.

من هنا، لا توجد دلالة حاسمة في آية سورة الطلاق لصالح جعل الرسول ذكراً، فلا أقل من الإجمال، إن لم نقل بتفسير السيد الخوئي بقرينة تعارف كلمتي: الإنزال والتنزيل في الموحى به لا الموحى إليه، بخلاف كلمتي: الإرسال والبعث، فإنها متعارفة

(١) انظر: آل عمران: ٥٨؛ والأعراف: ٦٣؛ ٦٩؛ والحجر: ٦؛ والنحل: ٤٤؛ ويس: ٦٩ و..

(٢) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٠٨.

(٣) انظر: جامع البيان ٢٨: ١٩٣؛ والميزان ١٩: ٣٢٥؛ وزاد المسير ٨: ٤٦؛ والأمثل في تفسير كتاب

قرآنيًا في الموحى إليه دون الموحى به.

ثانياً: إنَّ الحديث عن حفظ السنّة حديثٌ غير واقعي، فلا يشك أحدٌ في عظمة الجهود التي بذلها العلماء المسلمون في حفظ الحديث، إلا أن هذا لا يعني أنهم توصّلوا إلى تمام السنّة النبوية، فضلاً عن سنّة المعصومين الأربعة عشر على المستوى الإمامي، فافتراض وجود السنّة في مجموع مصادر الحديث، كما ذكره الإمام الشافعي^(١)، افتراض محض لا دليل يثبته سوى الوثوق بالعلماء، وهو وثوق - مع تماميته - لا يثبت أن تمام السنّة موجود اليوم.

إنَّ الحديث عن اشتغال مجموع مصادر الحديث لما قاله النبي ﷺ كما ذكره الشافعي حديث يخالف الواقع وحساباته، فهل تحدّث النبي ﷺ في مجموع حياته، لا أقل في ٢٣ سنة الأخيرة بهذا المقدار من الكلام؟ قس أنت ذلك على نفسك، هل يتكلم إنسان طيلة ثلاثة وعشرين عاماً بهذا القدر من النصوص الموجودة التي لو جمعت صحيحها مع ضعيفها وحذفت الأسانيد مع المكرّرات والشروحات والتعليقات لا تبلغ شيئاً يُذكر، فضلاً عن تطبيق هذا الكلام على أئمة أهل البيت ﷺ في المذهب الزيدي أو الإسماعيلي أو الإمامي، فهذا الكلام يجانب الواقع، ولا يمكن الأخذ به؛ فكيف وهل يعقل أن تمام ما قاله النبي أو فعله موجود في هذا المقدار القليل من الأوراق؟! وهل يعقل أن كل السنّة موجود في هذه الكتب؟! بل وما الدليل على ذلك أساساً؟

ثالثاً: لو سلّمنا أن مجموع السنّة الواقعيّة موجود بين أيدينا في كتب الحديث، لكن قد اختلط الصحيح بالباطل؛ وهذا لوحده كافٍ في حصول عدم الحفظ، إذ ما هو ملاك الحفظ إلا وضوح المصدر الديني في ذاته، فلو حصل في القرآن تحريف بالزيادة يصدق الحفظ عند الشافعي؟! فلا يراد بالحفظ الحفظ التكويني المؤدي لبقاء نصوص السنّة، بل الحفظ الذي يجعل نصّ السنّة ماثلاً أمام المسلمين، وإلا فالحفظ التكويني مع خفائه

(١) الشافعي، الرسالة: ٤٩ - ٥٠؛ وله أيضاً: أحكام القرآن ١: ٢٣.

في كهفٍ أو غار لا معنى له هنا. ومنه يظهر أن حفظ القرآن في روح النبي أو روح الولي أو الإمام لا يحقق المفهوم، فإن هذا القدر من الحفظ موجودٌ في حق التوراة والإنجيل وغيرهما.

رابعاً: إن الحديث عن عدم الحصر تناسباً مع رؤوس الآي إخضاع للنص القرآني لكي ينسجم مع ما نتبناه، فما هو الشاهد على ذلك؟ وما المانع من إرادة الحصر حينئذٍ مادامت اللغة العربية هي التي تعطي هذا المعنى؟! وهل كان الله عاجزاً عن تركيب يدفع هذا الالتباس؟!

فهذه الأجوبة لا تنهض لحل الإشكاليات القائمة التي يثيرها منكمرو حجية السنة اعتماداً على المعطى الأيديولوجي الذي قدّموه؛ فالأفضل البحث عن أجوبة أخرى في هذا المجال.

التقويم الصحيح للمنطلق الأيديولوجي (مقولة الحفظ والرعاية)

من هنا، نرى أن الجواب الصحيح على إشكالية عدم التعهد الإلهي بحفظ السنة خلافاً للتعهد بحفظ الكتاب، أنه كيف عرفنا الملازمة بين حفظ الكتاب وحفظ السنة؟ وما هو العنصر المستحيل في أن يحفظ الله سبحانه مصدراً دينياً دون آخر؟! وهل يدل حفظ مصدر على أنه لا مصدر غيره؟! إن هذه مجرد افتراضات نقر بأن العقل قد يستنسبها، لكنه لا يستطيع تأكيدها ببرهان ما دامت ترجع إلى الإرادة الإلهية التي يصعب على العقل الإنساني البت في تمام شؤونها.

ولرفع هذا الاستغراب الذي يعيشه هنا أنصار رفض حجية السنة، يمكننا الاستعانة بتحريف كتب الله وصحفه في الديانات السابقة، فإن عدم التعهد الإلهي بحفظها بل زوالها أو اختفائها أو تحريفها عن مواضعها أو تبديل بعضها وإضافة بعضٍ آخر.. ذلك كله لم يبلغ كونها وحياً منزلاً من الله تبارك وتعالى.

قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿البقرة: ٧٩﴾،
وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا
أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿البقرة: ١٧٤﴾، وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُخِسَ مَا
يَشْتَرُونَ ﴿آل عمران: ١٨٧﴾.

فكما جاز ذلك في الديانات السابقة لم لا يجوز في شريعة سيد المرسلين على مستوى
بعض ما نزل عليه من الوحي؟! وما الذي يمنع ذلك؟! إن ما حصل في التجربة النبوية
السابقة كاشفٌ عن إمكان الجمع بين المصدرية والوحيية والحجية من جهة وعدم
وجود تعهد إلهي بالحفظ من جهة ثانية، فما الموجب لرفض حجية السنة لمجرد أن الله
تعالى لم يتعهد بحفظها؟!

من هنا، لا نجد دليلاً منطقياً - يتعالى عن مجرد الاستبعاد وممارسة الأسلوب
الإعلامي التهويلي - يثبت استحالة أو لا معقولية التمييز في الحفظ والرعاية بين مصادر
الوحي المختلفة.

ظاهرة عدم تدوين السنّة

المستند التاريخي لإسقاط الاعتبار المعرفي

تمهيد

ثالث أدلة منكري السنّة النبويّة هو عدم تدوين السنّة، وقد كانت بداية طرح هذا الدليل مع محمد توفيق صدقي تقريباً مطلع القرن العشرين، ثم دعم بعض موافقه رشيد رضا، ورّد عليه جماعة، ثم ردّ عليهم، ثم أعاد أحمد أمين طرح هذا الموضوع في كتابيه فجر الإسلام وضحى الإسلام، وبعد ذلك صارت هذه القضية من أهم قضايا نقد السنّة بعد أحمد أمين إلى يومنا هذا، لاسيما مثل محمود أبو رية الذي أسهب أيضاً في سرد هذا الموضوع^(١).

مكونات دليل الربط بين التدوين والحجّة

وعصارة هذا الدليل الذي يعدّ من أهم أدلة منكري حجّة السنّة النبوية ما يلي:
أولاً: لو كانت السنّة حجّةً لأمر النبي بالاهتمام بها ومراعاتها؛ ذلك أن حجّة السنّة وكونها مصدراً للتشريع من المنطقي أن يستتبعه اهتمام بتدوينها وحفظ ما يكتبون منها

(١) انظر تفصيل استعراض المشهد الخلافي في إشكالية التدوين عند المفكرين الإسلاميين في القرن الأخير: محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث: ٣٧ - ٨٠.

حتى تبقى للأجيال يستفيدون بها، تماماً كالنص القرآني، فحجية السنة كحجية القرآن، فلماذا شاهدنا اهتماماً بالقرآن ولم نشاهد نظيره في السنة؟!
لقد ألقى النبي في حياته ما يزيد على خمسمائة خطبة جمعة، فأين هي؟! وأين نصوصها وتدوينها؟!

ولم يقتصر الأمر على إبداء النبي ﷺ عدم اهتمامه بتدوين سنته حيث لم يؤثر عنه أمرٌ بتدوين ما يقول، بل غلب عليه إظهار الفتور على هذا الصعيد^(١)، بل ورد في مصادر الحديث العديد من النصوص النبوية التي تنهى بنفسها عن تدوين السنة، ونحن هنا لا نطيل باستعراض هذه النصوص الموجودة في مصادرنا المعروفة، ومن أبرزها كتاب «جامع بيان العلم» لابن عبد البر، وكتاب «تقييد العلم» للخطيب البغدادي ..

ثانياً: إننا لم نشاهد اهتماماً جاداً من صحابة الرسول ﷺ بتدوين السنة والاحتفاظ بها، كما كانت الحال مع القرآن، ليس هذا فحسب، بل وجدنا تشدداً من بعضهم على الأقل في هذا الأمر، حيث رفضوا - وعلى رأسهم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - تدوين الأحاديث، مبررين ذلك بتبريرات عديدة، فلو كانت السنة حجة فكيف لم يدونها؟! بل كيف ينهون عن تدوينها وهم أبناء الصدر الأول من الإسلام؟! وأيّ غرابة في هذا التصرف منهم؟!

ثالثاً: لا يمكن الاكتفاء هنا بالتناقل الشفاهي الذي لا يفيد سوى الظن الذي نُهينا عنه في القرآن الكريم، ومعنى ذلك أنه لكي تتحوّل السنة إلى مصدر قطعي مؤكّد لا بدّ أن يجري تدوينها، تماماً كما حصل مع القرآن الكريم، وهذا معناه أن الاعتذار عن كتابتها بحجة كفاية تناقلها الشفاهي لا يفيد؛ لأننا لا نقنع فقط بالحجّة، بل نتحدّث عن قطعية مصدر التشريع، وهذا لا يكون بالتناقل الشفاهي، فقد حصل هذا التناقل

(١) انظر: الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٥٣.

ولم نجده مفيداً لليقين.

رابعاً: لقد وجدنا تحليلات كثيرة لهذا النهي أو الإعراض النبوي والصحابي عن التدوين، إلا أن ما يلفت النظر أن هذه التحليلات كلها ترجع - تاريخياً - إلى القرن الهجري الثاني، وأن الصحابة الذين منعوا التدوين لم تصدر منهم مثل هذه التبريرات، فمسألة خوف الاختلاط بالقرآن، بحيث يمتزج نص القرآن بنص السنة، لم نسمعها عن أحد من الصحابة المانعين لكتابة السنة بمن فيهم عمر بن الخطاب، وهكذا التحليل بأن العرب أمة شفاهية لا تعرف الكتابة تحليلٌ جاءنا منذ القرن الثاني فما بعد، ولم يؤثر عن أحد من زعماء الحملة المناهضة للتدوين في القرن الهجري الأول، ومعنى ذلك أن نسبة هذه التبريرات إلى النبي ﷺ والصحابة المعارضين للتدوين مجرد افتراض، وإلا فالشيء الثابت تاريخياً أنهم ما اهتموا بالتدوين بل نهوا عنه، بل ذكرت بعض المأثورات التاريخية إحراق مثل أبي بكر وعمر لبعض الصحف التي دوت فيها الأحاديث.

خامساً: لم يقتصر الأمر على التدوين، بل تعداه إلى التحديث أيضاً، ففي شواهد التاريخ ما يؤكد أن أمثال عمر بن الخطاب كان ينهى عن التحديث عن لسان النبي ﷺ، وكان يتوعد على ذلك بالسجن والضرب، نعم، كان عمر يشرط الإتيان بشاهد كما سيأتي، إلا أن هذا يساوي عدم التحديث، إذ من أين يؤتى بشاهد؟! لاسيما لأولئك الصحابة الذين كانوا يرسلون إلى البلدان البعيدة، وكان يحذرهم عمر من إشغال الناس بالحديث، فمن أين يأتون بشاهد وهم في تلك الديار؟! مما يدل على أن مثل هذه الصيغة تضارع - عملياً - منع التحديث من رأس.

سادساً: إن الظاهر من سيرة الصحابة أنهم لم يعارضوا عمر بن الخطاب في سياسته إزاء تدوين الحديث، بل لم نجد موقفاً معارضاً حتى للإمام علي عليه السلام وأهل بيته، والشاهد الأوضح على هذا الأمر أنه عليه السلام لم يدون الحديث أو يأمر به في عصر خلافته التي دامت أكثر من خمس سنوات، وهذا شاهد معزز على أن الصحابة وأهل البيت لم يكونوا مانعين للخطوة، ولم نشهد منهم تنديداً بها.

سابعاً: لم يقتصر الأمر على ظاهرة تدوين الحديث، بل تعداه إلى ظاهرة تفسير القرآن، فوفقاً للشواهد التاريخية التي كتبها ابن كثير والطبري والسيوطي والعاصي وصاحب مقدمة تفسير المباني.. أحجم الصحابة والتابعون عن تفسير القرآن طيلة القرن الهجري الأول، إلا قليل منهم، كعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ولا معنى لهذا الإحجام سوى الإحجام عن التحديث عن النبي ﷺ؛ لأنّ التفسير في تلك الفترة لم يكن سوى نقل ما قاله الرسول في هذه الآية أو تلك، فامتناعهم عن التفسير يجب أن يفهم في سياق امتناعهم عن التحديث والتدوين.

ليس ذلك فحسب، بل لقد منع عمر بن الخطاب المساجلات والتدقيقات والاستفهامات في التفسير، وقصة العراقي الكوفي صبيغ الذي ضربه عمر بالدرّة مرات ومرّات؛ لسؤاله عن بعض الآيات، ثم أرسل إلى أبي موسى الأشعري بفرض عزلة عليه، فعزل حتى مات، وقيل: حتى تاب.. هذه القصة - التي وقعت وسط الصحابة دون اعتراض منهم - شاهد على ما بيّناه قبل قليل، وقد ذكرت هذه القصة وأمثالها في مجمل مصادر التفسير والحديث وعلوم القرآن عند المسلمين^(١).

من هذا كلّه نعرف أن السنة لم تكن مصدراً دينياً كالقرآن؛ لهذا فقدت الاهتمام

(١) مالك، المدوّنة الكبرى ٢: ٣١؛ والموطأ ٢: ٤٥٥؛ وسنن الدارمي ١: ٥٤ - ٥٥؛ والصنعاني، المصنف ١١: ٤٢٦؛ وتفسير القرآن ٢: ٢٤٩؛ وابن عبد البر، الاستدكار ٥: ٦٤، ٧٠ - ٧١؛ والزيلي، تخرّيج الأحاديث والآثار ٣: ٣٦٥ - ٣٦٦؛ وله: نصب الرأية ٤: ١١٨؛ وابن حجر، الدراية ٢: ٩٨؛ والهندي، كنز العمال ٢: ٣٣١، ٣٣٤ - ٣٣٥، ٥١٠ - ٥١١؛ والطباطبائي، الميزان ٩: ١٧؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٧٣؛ والطبري، جامع البيان ٩: ٢٢٦؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٣٤٠؛ والرازي، التفسير الكبير ٢٣: ١٤٦؛ وتفسير القرطبي ٤: ١٤ - ١٥؛ وابن كثير، التفسير ٢: ٢٩٤، و٤: ٢٤٨؛ والسيوطي، الإتيقان ٢: ٩؛ والدر المنثور ٢: ٧ - ٨؛ والآلوسي، روح المعاني ٢٧: ٢..

المرجّو على مستوى التدوين، والسبب الذي دفع المسلمين إلى التدوين في العصر الأموي هو سبب سياسي بامتياز نتيجة الخلاف بين السلطة من جهة وكل من الشيعة والخوارج من جهة ثانية.

هذه عصارة لما قيل ويمكن قوله في الاستدلال على عدم حجية السنّة - أو كثير منها - بعدم تدوينها، بل والمنع عن تدوينها^(١)، ومن الواضح أنّ أنصار هذا الدليل يريدون الإضاءة على امتياز للنصّ القرآني على نصّ السنّة، ومن خلال هذا الامتياز الواضح يريدون القول بأنّ نصّ السنّة لا يرقى في قيمته إلى نصّ الكتاب، فلو كانا معاً من الوحي الإلهي ومن الله تعالى فلماذا وقع هذا التمييز بينهما في الثقافة الإسلامية الأولى؟! إنّه سؤال يستدعي الكثير من التفكير في وضع إجابة له إذا لم يكن صحيحاً.

وقفات نقدية مع فرضية الربط بين تدوين السنّة وحجيتها

وأمام هذا الاستدلال ذكرت - ويمكن أن تُذكر - ملاحظات:

١. العلاقة بين التدوين واليقين

ما ذكره بعضهم من أنّ الكتابة لا تفيد اليقين ولا القطع بالمكتوب، بل العبرة في تلك الأيام بعدالة الراوي والحامل، فإذا كان عادلاً كان نقله حجّةً، وإلا لم يكن في كتابته إفادةً لليقين؛ لاحتمال كتابته زوراً وكذباً، وانتشار كتابه بين الناس على هذه الشاكلة، فالمعيار هو عدالة الراوي سواء روى شفاهاً أو روى كتابةً^(٢) وهذا هو المعمول به في العصور اللاحقة التي ظهر فيها التدوين؛ فإنّ عدالة الراوي هي الضمانة

(١) انظر هذا الدليل موزعاً عند: محمد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار: ٥١٥؛

وابن قرناس، سنّة الأولين: ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣٧؛ وقاسم أحمد، إعادة تقييم الحديث: ٩٤ - ٩٦؛

ومحمد شحرور، الكتاب والقرآن: ٥٤٦ - ٥٤٨؛ وأبورية، أضواء على السنّة المحمدية: ٤٦ - ٥٩.

(٢) عبد الخالق، حجية السنّة: ٣٩٩ - ٤٠٢.

الأكيدة لصحّة النصوص والكتب والمصنّفات التي تمّ تناقلها بنظام الإجازة، حيث لا يوجد في الطباعة نظام مشابه لأوضاع عصرنا وقوانينه، وليس هذا في الوسط الشيعي فحسب وفق ما يعرف بنظام الإجازات الذي عملوا به منذ القرن الثاني الهجري، بل هو سارٍ ومتعارف في الأوساط السنّية أيضاً، فهذه أمّهات المصادر السنّية القديمة كالموطأ والأمّ لمالك والشافعي لم تصلنا إلا عبر الرواة، ولولا عدالتهم وميزاتهم الشخصية لما أمكن الثبّت من أمرها إطلاقاً.

بل يمكن القول: إنّ الحفظ والتناقل الشفاهي أضبط من الكتابة والتدوين؛ لاحتمال التصحيف في الأخيرة، ولهذا وجدنا أنّ علماء أصول الفقه والدراية توقف بعضهم في حجّية المكاتبات؛ لعدم حصول الوثوق بها، واحتمال الدسّ والتزوير فيها، بل ذكر الأمدّي أنّ من أسباب ترجيح رواية على أخرى كونها مسموعةً في مقابل المكتوبة، معللاً ذلك ببعده السماع عن تطرّق التصحيف والغلط^(١).

ومعنى ذلك كلّه أن مسألة التدوين لا ينبغي أن ينظر إليها فيصلاً لحسم موضوع السنّة، بل التحديث والتدوين واحدٌ في هذا المجال، فنهيم عن التدوين أو إعراضهم لا يمثل سوى نهي عن إحدى آليات حفظ السنّة لأسباب عديدة، لا إعراضاً عن السنّة أصلاً، لعدم حجّيتها بنظر الجيل المتشرّعي الأوّل.

وهذه الملاحظة جيدة حينما نضعها ضمن سياق أشمل لا لوحدتها؛ وذلك:

أولاً: لقد أذى تدوين القرآن إلى تواتره، أفلم يكن من الممكن تدوين السنّة على الشاكلة عينها؟! إننا لا نقصد بالتدوين محض التدوين، بل كان بإمكانهم التدوين على شاكلة ضبط كتاب جامع يغدو مرجعاً للمسلمين كالكتاب الكريم، ومثل هذه التجربة موجودة بين أيديهم، فلماذا لم يقوموا بها؟! ثم هذه كتب الحديث في القرون: الثاني والثالث والرابع الهجرية دوّنت، ثم تمّ تناقلها بطرق قطعية، وتمّ تدارسها واستنساخها

(١) الأمدّي، الإحكام ٤: ٤٦٩.

بشكل موسّع، حتى صارت نسبتها إلى أصحابها واضحة وضوح الشمس وجلاء الأمس، أفلا يمكن أن يقوم المسلمون بالعملية نفسها في حقّ السنة النبوية، فيكتبونها ويتدارسونها ويحفظونها وعددهم عند وفاة النبي بلغ عشرات الآلاف كما يقال؟! ثانياً: حتى لو تنازلنا عن اليقين، فإن التدوين أكثر دقةً وانضباطاً، لا من حيث الصدق والكذب، بل من حيث ضبط الراوي ودقته في النقل، فلا يمكن مقارنة النقل الشفاهي بالتدوين الكتابي في هذا المجال، وربما يشهد لذلك انتشار ظاهرة التدوين في القرن الثاني، إذ ليس لانتشارها معنى إلا حُسن التدوين من حيث الدقة والضبط وعدم النسيان .. فهذه الملاحظة لوحدها لا تكفي، لكن لا ينبغي طرحها بالكلية وسيأتي.

ثالثاً: إنّ الحديث عن ضعف حجية المكاتبات في مقابل النصوص الشفاهية فيه خلط بين المدوّن وبين من وصل إليه التدوين، فهذه المناقشات تعود إلى الفترات اللاحقة من الزمن الإسلامي، أي أنها تقرأ المكاتبة في عصر النقد العلمي ومن زاوية من وصل إليه النص المكتوب، فيما نتحدّث حالياً عن المدوّن في عصر عدم وجود سجلات تشكيكية من هذا النوع، وهو عصر الصحابة، أي أننا نحلّل وعي مسلمي تلك الحقبة، فهل كانت لديهم تحليلات الأمدي وهمومه في تعارض الحديث، وهل كانوا يرون النص المدوّن أقلّ وثوقاً من النص الشفاهي؛ إذاً لماذا دوّنوا القرآن الكريم واهتمّوا بتدوينه ولم يتركوه شفاهياً حيث إنّ الشفاهية أفضل وأضبط؟! فهل قدّموا السنّة على الكتاب في الاهتمام والرعاية والحفظ؟!

بهذا يظهر أنّ هذا المقدار من النقد لا يكفي - وإن كنا نعتقد بأن التناقل الشفاهي يفيد اليقين كثيراً في مثل تلك العصور الأولى كما بحثناه في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» - بل يحتاج الموضوع إلى مزيد من التطوير.

٢. العرب والثقافة الشفوية

الملاحظة الثانية هنا أهمّ من الأولى، وحصيلتها أنّه لا بدّ لكي نفهم موضوع الكتابة

من تحليل هذه الظاهرة في العصور الأولى حينما لم يكن المسلمون حضارةً بعدُ، فنصّ الكتابة أقلّ شأنًا من نصّ الحفظ، وسبب ذلك هو بُنية التفكير العربية، فالعرب قبل الإسلام كانوا أمةً أميةً لا تعرف الكتابة، ولم يكن يتداول في حياتها شيء اسمه الكتابة وسيلةً لحفظ النصوص المتوارثة، لاسيما مع احتمال النص المكتوب عندهم لوجوه؛ حيث لا تنقيط ولا تشكيل، ولهذا اشتهرت قوّة الحفظ بين العرب، وقيل فيها الكثير.

ومعنى ذلك أنه لا بدّ أن نفهم مسألة التدوين ضمن هذا السياق في طبيعة الإنسان العربي وتعاطيه مع نقل التاريخ، ولهذا وجدنا أن العرب لما اختلطوا بالحضارات الأخرى كالفرس والروم .. عرفوا أساليب جديدة وبدؤوا بالتدوين منذ القرن الثاني الهجري، إلى حدّ أنّ دواوين وجداول ومرتبات الجند وكلّ المعاملات الرسمية الراجعة لدولة المسلمين كانت تكتب - كما قيل^(١) - بالفارسية في العراق، والرومية في الشام حتى عهد عبد الملك بن مروان (٨٦هـ).

وليست الكتابة وحدها هنا، بل لم يعرف العرب أساليب التعليم والتدريس، وحلقات الدرس، إنما ظهرت أواخر العهد الأموي وبدايات العصر العباسي، وإلا فإنّ الأجيال العلمية عند المسلمين الأوائل كانت تظهر بشكل عفوي، فلاحظ مثلاً ظاهرة التابعين، فهم لم يتسلّموا العلم من الجيل اللاحق وفق نظام التعليم والتعلّم الذي عرفه العصر العباسي، وإنما من بيوت الصحابة وبطريق عفوي، ولهذا وجدنا أغلب التابعين من الموالي غير العرب، حيث كانوا يعيشون عبيداً وغلماًناً في بيوت الصحابة، فانتقل إليهم العلم بطريق عفوي، لا ضمن نظام محدّد.

ومعنى ذلك أنّ عدم الاهتمام بموضوع التدوين كان جرياً على الطريقة الرائجة عند العرب في التعامل مع موروثهم، لا موقفاً من النص الذي لم يدون.

وهذه الملاحظة تجيب عن جملة تساؤلات، لكنها لا تحيب عن سبب المنع عن

(١) انظر: ابن قرناس، سنة الأولين: ٥٣٤.

التدوين - لو كان هناك منع - أو عن سبب تدوين القرآن دون السنة وأمثال ذلك، فهي تفسر اللامبالاة العربية إزاء موضوع التدوين، لكنها لا تفسر الموقف السلبي منه، كما لا تفسر التمييز بين السنة وبين القرآن كما كان يركّز عليه المستدلون بقضية التدوين على إنكار حجية السنة، لهذا فهي تقوم بتقديمنا خطوة مهمة نحو الإمام، لكنها لا تتمكن من إيصالنا - لوحدها - إلى الهدف المنشود.

٣. مبررات التمييز بين الكتاب والسنة في التدوين

الملاحظة الثالثة ملاحظة مهمة أيضاً، وخلاصتها أنّ المستدلّ اعتبر أن التمييز بين الكتاب والسنة في التدوين شاهد على عدم حجية السنة فيما الأمر ليس كذلك، ولا أقل من كفاية إيجاد مبرر منطقي آخر يفسر هذا التمييز للمستدلّ، وهذا المبرر هو وجود ميزات في النص القرآني، وهذه الميزات هي:

أ - إعجاز ألفاظ القرآن الكريم، فإنّ سعي النبي ﷺ - ثم الصحابة وعلى رأسهم أبو بكر وعثمان، وأهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم علي بن أبي طالب - لجمع القرآن وتدوينه، ليس من الضروري أن يكون لحصول القطع واليقين به للأجيال اللاحقة وما شابه ذلك، بل يمكن جداً أن يكون لأجل إبقاء ألفاظه وكلماته حرفياً كونها تمثل المعجز الخالد الذي يصوّب الديانة الإسلامية، ولولا سمة الإعجاز في النص القرآني، لا ندري لعلّه لم يكن اهتمام نبوي بهذا الموضوع، وهو أمرٌ يجب أن لا يغيب عن ناظرنا، على خلاف نصوص السنة؛ إذ ليس فيها أيّ إعجاز أو شاهد على صوابية الإسلام بها هي هي.

ب - إن ترتيب آيات الكتاب ترتيباً توقيفي لا اعتباطي، وإلا فإنّ ترتيب النزول لم يكن - كما هو معروف - على الشاكلة التي نراها اليوم، ومعنى ذلك أنّ هذا النص لو بقي نجوماً ومقاطع في الذاكرة الجماعية للمسلمين لفسد هذا الترتيب، ولأدى ذلك إلى الإخلال بمقصد أساسي في هذا النص.

وليس من الضروري أن نجزم بمقولة التوقيفية حتى يصحّ كلامنا هنا، بل يكفينا الاحتمال القائم على تلك النصوص التاريخية التي تبين ذلك، وأن النبي كان يتدخل باهتمام في هذا الموضوع.

ج - إن اللفظ القرآني هام جداً في الدلالة، مضافاً إلى أننا متعبدين به في بعض الموارد كالصلاة وغيرها، من هنا يصعب القبول فيه بالنقل بالمعنى، وهو الظاهرة التي سادت في نقل الأحاديث، وهذا التمييز في التناقل القرآني والحديثي بين اللفظ والمعنى هو الذي يوجب إلى اجتماع التناقل الكتابي مع الشفاهي في النص القرآني، وكفاية التناقل الشفاهي في نصّ السنّة.

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ المستدلّ كأنه رأى أنّ في القرآن تدويناً وفي السنّة تناقلاً شفاهياً هما اللذان لعبا دوراً في مصير هذين المصدرين الدينين، فيما جماع التدوين والنقل الشفاهي هو الذي ساهم في تواتر القرآن، ولا ينبغي إغفال التناقل الشفاهي هنا، كما لا ينبغي إغفال التدوين، فتدوين القرآن في القرن الأوّل لم يضع أمامنا سوى بضع نسخ منه في بعض المدن والذي رسّخ تواتر القرآن ليس هذه النسخ فحسب، وإنما التناقل الشفوي للآيات أيضاً.

د - إن امتياز النص القرآني بصغر الحجم أمرٌ بالغ الأهمية، ففي وسط أمة قلّ فيها الكاتبون يمكن توفر جمع محدّد من كتّاب الوحي لمتابعة تدوين نصّ القرآن الذي نزل في مدة ثلاثة وعشرين عاماً، أي بمعدّل صفحات محدودة كلّ عام، وأقلّ من آية كل يوم، وكان هذا الأمر قابلاً للضبط بالنسبة إلى مجتمع قلّ كتابه ووسائل الكتابة فيه، لكن لتصور الموقف مع السنّة النبوية، هل كان يمكن أن تدوّن النبي ﷺ يتكلّم أمام المسلمين كلّ يوم؟ كيف كان يمكن توفر إمكانية تدوين كلامه؟ قس ذلك على أيامنا هذه، أليس من الصعوبة أن تلاحق شخصاً مدّة حياته لتضبط نصوصه وكلماته؟ ألم تشكّل لجان ولسنات لضبط نصوص بعض الشخصيات المعروفة رغم توفر وسائل الضبط وأدواته، وكذلك إمكاناته البشرية؟

فالأمر لم يكن سهلاً على مجتمع فقير في هذا المضمار، على خلاف نصّ الكتاب، ولهذا استنفر النبيّ الإمكانات البشرية القادرة على التدوين في مجال تدوين الكتاب كونه المعجز والأهم والممكن الضبط، ولم يكن عنده طاقم واسع وكبير ليلبي سائر الحاجات على مستوى السنّة، ومع ذلك وجدنا من دَوّن من الصحابة ذكرت أسماؤهم في هذا المجال تراجع في المصنّفات المختصّة بتدوين الحديث^(١)، بل إنّ بعض الروايات التاريخية التي يستند إليها أمثال المستدلّ على ظاهرة المنع عن التدوين تشير إلى إحراق صحائف الصحابة التي دَوّنت فيها الروايات، مما يدلّ على أنّ بعض النصوص كانت قد دَوّنت في العصر النبوي.

ولسنا نريد هنا اعتبار ما قيل عن وجود تدوين بمثابة ظاهرة كبيرة جداً أو ثورة كما حاول ذلك بعض الباحثين، بل نهدف لفهم هذه الظاهرة في عصرها، وضمن إمكانات ذلك العصر.

وعبر هذه الامتيازات، يمكن تفسير الموقف النبوي من تدوين الكتاب والسنّة، وآتة لماذا لم نجد اهتماماً نبويّاً قوياً بتدوين الحديث كما وجدنا في حال القرآن الكريم.

٤. هل نهى الرسول ﷺ عن تدوين السنّة؟

لا نريد هنا الخوض في مسألة تدوين الحديث والنظريات التي طرحت فيه، فإنّ هذا الموضوع يوكل إلى دراسة مستقلة، وقد كتب الكثيرون فيه، لكننا نهدف هنا إلى الإشارة

(١) على سبيل المثال: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٨٤ - ١٤٢، وقد ، وقد قام الدكتور محمد مصطفى الأعظمي بالبحث والتقصّي في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دَوّن الحديث في تلك الفترة إلى ١٥٠هـ، فبلغ عدد الكتاب في الصحابة ومن كتب عنهم ٥٢ شخصاً، مثل: أبي أمامة الباهلي، وعلي بن أبي طالب، وأبي بكر، وأبي سعيد الخدري، وأبي رافع، وأبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وأسما بنت عميس، وأسيد بن حضير، وأنس بن مالك، والنعمان بن بشير، ووائلة بن الأسقع.

فقط لما يرتبط بموضوعنا، كي نكون على صلة بزوايا البحث المتعددة. من هنا، سنعرّج - باختصار بالغ - تارةً على الموقف النبوي من تدوين السنّة، وأخرى على الموقف الإسلامي الأوّل من هذا التدوين، وتفاصيل هذه الأبحاث تراجع في محلّها. أمّا فيما يختصّ بالموقف النبوي، فإنّه لا توجد نصوص ثابتة حاسمة متواترة أو قطعية الصدور، تثبت أنّ النبي منع تدوين الحديث أو تحفّظ فيه، بصرف النظر عما طرحه بعضهم - ولا نناقشه الآن - من الاعتقاد بأنّ أيّ نصّ من هذا النوع يخالف المبادئ العامة التي ينادي بها الإسلام في نشر العلم والمعرفة^(١)، لكن توجد روايات أحادية لا بد من الاهتمام بها؛ نظراً لأهميّتها الحديثية، لكننا سوف ندرسها في البداية دراسة تجزيئية، ثم نتناول الموقف منها وتحليلها بنظرة مجموعية.

أ. القراءة التجزيئية لنصوص النهي النبوي

وهذه الروايات التي نقلوها عن منع النبي ﷺ عن تدوين السنّة، هي:

١ - خبر أبي سعيد الخدري، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج..»^(٢)، وفي صيغة أخرى: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى (إلا) القرآن، من كتب شيئاً سوى القرآن فليمحه»^(٣)، ونقل عن أبي هريرة بصيغة: «لا تكتبوا عني إلا القرآن، فمن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج..»^(٤).

(١) انظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي ١: ٥٤٢.

(٢) صحيح مسلم ٨: ٢٢٩.

(٣) مسند ابن حنبل ٣: ١٢، ٢١، ٥٦؛ وسنن الدارمي ١: ١١٩؛ والمستدرک ١: ١٢٧؛ وتأويل

مختلف الحديث: ٢٢٦؛ ومسند الموصلي ٢: ٤٦٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٢٦٥؛ وجامع بيان

العلم وفضله ١: ٦٣.

(٤) مجمع الزوائد ١: ١٥١.

ونوقش هذا الحديث بأنه «لم يروه مرفوعاً إلى النبي ﷺ إلا همام بن يحيى. قال الخطيب: تفرد همام بروايته هذا الحديث عن زيد بن أسلم هكذا مرفوعاً، ويقال: إنَّ المحفوظ رواية هذا الحديث، عن أبي سعيد - هو - من قوله، غير مرفوع إلى النبي ﷺ. ونقل عن البخاري وغيره: أنَّ حديث أبي سعيد - هذا - موقوف عليه، فلا يصحَّ الاحتجاج به، ونسبه ابن حجر إلى بعض الأئمة. أقول: لا شك أنَّ مثل هذه المناقشة في سند الحديث يؤدي إلى سقوطه عن الحجية في قبال الأحاديث السالمة عن مثل هذه المناقشة، والمسلم رفعها إلى النبي ﷺ، والدالة على إباحة التدوين»^(١)، كما ادعى بعض الباحثين قصور سند هذا الحديث^(٢)، مع أنَّ المعروف صحته سنداً، بطريق همام عن زيد دون طريق عبد الرحمن عن زيد، كما أشار إلى ذلك غير واحد^(٣).

كما حاول بعضهم ربط هذا الحديث بفكرة المنع عن التدوين المنضم إلى تدوين الكتاب الكريم في صحيفة واحدة، مؤيداً ذلك بأنَّ الإمام مسلماً - صاحب الجامع الصحيح - لم يورد هذا الحديث إلا تحت باب التثبوت في الحديث، وليس باب المنع عن كتابة الحديث^(٤).

وبصرف النظر عن أصل الجمع والتوفيق بين النصوص المختلفة في هذا الموضوع والذي ذكر فيه هذا الترخيب للموقف، وسيأتي بعون الله، فإنَّ هذا الحديث غير ظاهر في هذا الأمر، فلو كان النبي يريد بهذا الحديث تجنب إشكالية الاختلاط بين نصي:

(١) محمد رضا الجلاي، تدوين السنّة الشريفة: ٢٩٠؛ وانظر: محمد علي مهدوي راد، تدوين الحديث: ٦٦ - ٦٧؛ وساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي ١: ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٢) علي أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٨٤.

(٣) محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٧٧؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ١٥٠، ١٥٢؛ وأحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: ١٣٢.

(٤) محمد رضا الجلاي، تدوين السنّة الشريفة: ٢٩٢ - ٢٩٣.

الكتاب والسنة، لما عبّر بهذا التعبير، بل لطلب فصل نصّه عن نصّ الكتاب ولو بعلامة بسيطة مثل: «قال النبي»، أمّا إطلاق النهي عن التدوين، بل صراحة العموم فيما هو غير القرآن فهو ظاهر في رفض أصل التدوين، والأوضح من ذلك أنّه طالب الذين كتبوا بأن يمحووا ذلك ولو كان يريد فقط عدم تدوين النصّين بطريقة مختلطة لطالّبهم بإتيانه بالنصوص التي نقلوها، ثم قام بنفسه بالفصل بينها، أو علّمهم أي طريقة بسيطة للتمييز، لو كانت تعنيه السنة والكتاب معاً على مستوى التدوين.

أمّا القول بأنّ هذا الحديث شاذ، وأنّ العلماء لم يعملوا به ومثله لا يستند إليه^(١)، فهذا غير صحيح في حدّ نفسه؛ لأنّ عدم العمل بالحديث من قبل العلماء المسلمين جاء نتيجة اجتهادات متعدّدة في هذا الموضوع، كما سوف نرى طبيعة تخريجهم للموقف، ونتيجة توفيقهم اجتهادياً بين النصوص المتعارضة، حتى أنّ بعضهم ذهب إلى القول بنسخ الحكم الوارد في هذا الحديث، وفي مثل هذه الحال التي يكون الإعراض فيها اجتهادياً معلوماً لدينا لا يصحّ طرح الحديث الصحيح فيما لو خطأنا العلماء في نوعية اجتهاداتهم في هذه المسألة، حتى لو بنينا في حجية الأخبار على نظرية الوهن السندي بالإعراض.

٢ - خبر أبي سعيد الخدري الآخر، أنّه قال: استأذنت رسول الله ﷺ أن (يأذن لي أن) أكتب الحديث، فأبى أن يأذن لي^(٢). وفي صيغة أخرى: إنهم استأذنوا النبي ﷺ في أن يكتبوا عنه فلم يأذن لهم^(٣)، وفي صيغة ثالثة: استأذنا النبي ﷺ في الكتابة فلم يأذن لنا^(٤).

فإنّ هذا الحديث ظاهر في النهي النبوي عن كتابة الحديث الشريف.
وقد يناقش هذا الحديث من جهات:

(١) المصدر نفسه: ٢٩٣-٢٩٥.

(٢) ابن شاهين البغدادي، ناسخ الحديث ومنسوخه: ٥٧٧؛ وتقييد العلم: ٣٢.

(٣) سنن الدارمي: ١: ١١٩.

(٤) سنن الترمذي: ٤: ١٤٥؛ وانظر: ابن عدي، الكامل: ١: ٢١؛ وتقييد العلم: ٣٣.

أولاً: إنّه ضعيف السند؛ فقد ورد فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو رجل ضعيف^(١)، وفي بعض المواضع التي جاء النقل فيها عن زيد بن أسلم بدون توسط ولده كان إما من التدليس أو سقط من السند، كما هو واضح بملاحظة طبقات الرواة. ثانياً: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أنّ ظاهر الحديث الخصوصية؛ فإنّ التعبير بكلمات (لي، لهم، لنا) تشير إلى أشخاص بأعيانهم أبي النبي أن يسمح لهم بتدوين الحديث، وفي حالٍ من هذا النوع لا يمكن الخروج بحكم شرعي عام يحرم تدوين الحديث النبوي أو يحظره^(٢).

وهذه الملاحظة جيّدة، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار الصيغة التي بيّن فيها الخدري أنّه لم يؤذن له شخصياً، لاحتمال وجود خصوصية، ولو كانت هي عدم دقتهم في التدوين آنذاك بما قد يضع النصوص المنقولة في التباسات كثيرة، ولو جعلت هذا المناقشة وجهاً معقولاً للجمع والتوفيق بين النصوص لأمكن القبول بها بشكل أفضل.

٣ - خبر أبي هريرة، أنّه قال: كنّا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي - صلى الله عليه وسلم - فخرج علينا، فقال: «ما هذا تكتبون؟» فقلنا: ما نسمع منك، فقال: «أكتب مع كتاب الله؟!» فقلنا: ما نسمع، فقال: «اكتبوا كتاب الله. امحضوا كتاب الله. أكتب غير كتاب الله؟! امحضوا كتاب الله، أو خلصوه». قال: فجمعنا ما كتبنا في صعيد واحد، ثم أحرقناه بالنار. قلنا: أي رسول الله، أنتحدّث عنك؟ قال: «نعم، تحدّثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». قال: فقلنا: يا رسول الله، أنتحدّث عن بني إسرائيل؟ قال: «نعم، تحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج؛ فإنكم لا تحدّثون عنهم بشيء إلا وقد كان فيهم أعجب منه»^(٣).

(١) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٢: ٤٢٥، ٥٦٤ - ٥٦٦؛ والنسائي، الضعفاء والمتروكين: ٢٠٦؛ والعقيلي، الضعفاء الكبير ٢: ٣٣١ - ٣٣٢.
 (٢) الجلالى، تدوين السنّة الشريفة: ٢٩٦ - ٢٩٧.
 (٣) مسند ابن حنبل ٣: ١٢ - ١٣؛ وانظر: تقييد العلم: ٣٣.

وفي خبر آخر لأبي هريرة وأسند إلى ابن عمر وابن عباس: قالوا خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - معصوباً رأسه، فرقي درجات المنبر، فقال: «ما هذه الكتب التي بلغني أنكم تكتبونها؟ أكتاب مع كتاب الله؟! يوشك أن يغضب الله لكتابه فيسري عليه ليلاً فلا يترك في ورقة ولا قلب منه حرفاً إلا ذهب به». فقال من حضر المجلس: فكيف يا رسول الله بالمؤمنين والمؤمنات؟ قال: «من أراد الله به خيراً أبقى في قلبه لا إله إلا الله»^(١).

ومن الواضح شدة النهي النبوي الموجود في هذا الحديث.

لكن يمكن مناقشته:

أولاً: إنّ في السند إلى أبي هريرة عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وقد تقدّم أنّه رجل ضعيف لا يؤخذ بحديثه، وأمّا السند إلى كلّ من ابن عباس وابن عمر، ففيه عيسى بن ميمون المدني الواسطي، وهو ضعيف متروك الحديث وقد غمزوا فيه^(٢)، فالحديث ضعيف السند.

ثانياً: قد يكون المراد من هذا الحديث عدم خلط القرآن بالسنة، بقريئة محض الكتاب وإخلاصه^(٣).

ولكنّ هذا التفسير غير واضح؛ فإنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تشر الرواية إلى فصلهم السنة عن الكتاب؟ ولماذا لم يرشدهم النبيّ إلى هذا الفصل؟ ولماذا أحرقوا ما كتبه بدل أن يعيدوا كتابته في صحائف جديدة مفروزة ممتازة عن القرآن الكريم؟ يبدو لي أنّ هذا أقرب للتأويل منه للفهم العرفي للنصوص.

٤ - خبر زيد بن ثابت، أنّه قال: إنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا أن لا

(١) المعجم الأوسط ٧: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ والدر المنثور ٤: ٢٠٢؛ وتقييد العلم: ٣٥.

(٢) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٣: ٤٨ - ٥٢.

(٣) راجع: الجلالى، تدوين السنة الشريفة: ٣٠٠.

نكتب شيئاً من حديثه^(١)، وفي صيغة أخرى: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهي أن يكتب حديثه^(٢).

وهذا الحديث واضح الدلالة لكنّه ضعيف السند أيضاً؛ فإنّ فيه كثير بن زيد الأسلمي المدني، وهو رجل وصفه بعضهم بالثقة أو أنّه لا بأس به، لكنّ بعضهم - كالنسائي - ضعفه، وقال بعضهم بأنّ في حديثه ليناً، وقالوا بأنّه ليس بشيء^(٣)، ومع اختلاف تقويمهم له لا يحتجّ بحديثه حينئذٍ.

ب. القراءة الإجمالية لنصوص النهي النبوي

والذي نلاحظه إجمالاً، أنّ أحاديث النهي النبوي:

أ - بالغة القلّة، وكلّها ضعيفة السند - وبعض الرواة مضعّف وليس فقط مجهول الحال - عدا رواية الخدرى بطريق همام، بصرف النظر عن إشكالية القطع والوقف فيها، من هنا وقع الكلام بين العلماء في حلّ إشكالية هذا الحديث، وطرح نظريات عديدة مثل نظرية نسخ حكم النهي، ونظرية تخصيص النهي بحالات منفردة، ونظرية حصر المنهيّ عنه بكتابة الحديث مع القرآن بحيث يخشى الاختلاط، وغير ذلك ممّا أطالوا فيه وليس تفصيله محلّ بحثنا هنا^(٤).

وحيث إنّنا نعتقد بأنّ الحجّة في باب الأخبار وهو ما أفاد الوثوق والاطمئنان فإنّ مثل هذا الحجم من الروايات بهذا الوضع السندي والدلالي لا يفيد ذلك، لاسيّما مع الملاحظات الآتية.

(١) سنن أبي داود ٢: ١٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ١: ٦٣.

(٢) ابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: ٥٧٧؛ وتقييد العلم: ٣٥.

(٣) راجع: المزي، تهذيب الكمال ٢٤: ١١٣ - ١١٧.

(٤) انظر: تدوين السنّة الشريفة: ٣٠٥ - ٣١٥؛ ودراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٧٨.

وأعتقد بأن نقاد الحديث والسنة في عصرنا لا يقتنعون بهذا الكم القليل من النصوص التاريخية ليثبتوا به أمراً في مواطن أخرى.

ب - إن رواية النهي النبوي معارضة بروايات أخرى كثيرة فيها حث وتجويز للكتابة^(١)، وإثبات تأخر المنع عن التدوين في غاية الصعوبة، وقد كفانا الدكتور الأعظمي مؤنة الرد على الشيخ رشيد رضا في هذا المجال، فليراجع^(٢)، حتى لا نخرج عن محل بحثنا، ويكفينا في حال التعارض فقدان الوثوق ببضعة أحاديث قليلة جداً، وليس فيها سوى حديث واحد صحيح السند على أبعد تقدير.

ج - لو كان النهي النبوي موجوداً فلماذا لم يستند إليه أي من الصحابة والتابعين في حظره التدوين أو ترغيبه عنه، عدا ظروف نقل الرواية المتقدمة عن زيد بن ثابت، وهي ضعيفة السند كما قلنا، بل قد ورد أن الخليفة الأول أبا بكر كان هو نفسه متحيراً في إتلاف المدونات^(٣)، فلماذا هذا التحير ما دام أمر النهي النبوي عن التدوين لا يخفى على الصحابة، فكيف بمثل أبي بكر؟! وقد رأينا كل المانع عن التدوين من الصحابة والتابعين وتابعيهم يعللون رفض التدوين أو كراهته - مطلقاً أو في الجملة - بتعليقات عقلانية شخصية، ولم يستند أحد إلى النصوص النبوية في شيء، وحتى عندما رخص بعد ذلك في التدوين سياسياً وعلمياً لم يحاول أحد الإشارة إلى المنع النبوي ومحاوله تبرير التجويز في المرحلة اللاحقة على عكس الرغبة النبوية، إن هذا كله شاهد وضع هذه الأحاديث القليلة النادرة الضعيفة الإسناد في القرن الثاني الهجري أو قبل ذلك بقليل.

وحتى لو اقتنعنا بأن ذلك كان لتغليبهم روايات التجويز بوصفها ناسخة لروايات

(١) نقلها بالتفصيل السيد الجلالي في تدوين السنة الشريفة: ٤٧ - ١١١.

(٢) انظر: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٧٩ - ٨٢.

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ ١: ٥٥؛ وكنز العمال ١٠: ٢٨٥.

المنع، ألم يكن الأمر يستدعي توضيحاً، وكذلك نسخ روايات المنع لروايات التجويز؟! فهذه المعارضة، مع هذا المناخ المشار إليه يكفیان لوحدهما لإسقاط هذا النوع من الروايات، ولا أقل التشكيك في تمام روايات الموضوع، لاسيما وأنّ هذا الموضوع كان قد دخل في سياق طرح سياسي، لهذا ينبغي التوقف كثيراً في تحديد الموقف من رواياته المتضاربة.

د- وبهذا يظهر أنّه لا يصحّ افتراض النسخ بجعل روايات النهي منسوخة لروايات التجويز، كما ذهب إليه بعضهم^(١)، فإنّه لو كان كذلك فلماذا استمرّ إجماع بعض الصحابة والخلفاء بعد صدور نصوص التجويز في التحفظ عن الكتابة؟ ولو كان النبي عالماً بإشكاليات الكتابة ثم ارتفعت فجوّزها، فلماذا تعاطوا مع نصوص التجويز بمنطق التحفظ لعدّة عقود كما يقال؟ هذا معناه ليس النسخ، وإنّما فهمهم كون الحكم المانع والمجوّز قد صدرا بملاحظة اعتبارات وقتية قابلة للتحوّل باستمرار، على تقدير الوثوق بصدور نصوص المنع أساساً، مع أنّه من غير الواضح كيف أنّ فترات وجيزة جداً في مجتمع عربي يقلّ فيه الكتاب بررت المنع تارةً والتجويز بعد فترة قصيرة أخرى، ثم ظلّ الصحابة مختلفين في الأمر، فلو كانت الاعتبارات الزمنية المتحوّلة هي المرجع لما كان واضحاً هذا التقلّب، فهل تراجعت الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي حتى يحظر التدوين بعد أن سمح به شخص النبي نتيجة تحسّن وضع الكتابة وما يحيط بها؟! والنتيجة عدم وجود معطيات مقنعة تفيد المنع النبوي عن تدوين الحديث بوصفه قانوناً وقراراً عاماً.

٥. هل كان هناك حقاً قرار بمنع التدوين بعد النبي؟!

لم نجد بحثاً مركزاً حول إثبات ظاهرة المنع بوصفه قراراً رسمياً في عهد الخلفاء

(١) ابن قتيبة، تاويل مختلف الحديث: ٢٦٦؛ وأحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم

الثلاثة، بل افترض الموضوع مسلماً، ونحن نرى أن ذلك حاجة لاستكمال البحث، فربما لا يكون التدوين قد منع بقرارٍ رسمي، وربما هي حوادث متفرقة حصلت، مضافاً إلى أمزجة أو قناعات بعض الصحابة، وبانضمامها إلى عدم وجود همّ عربي للتدوين كما قلنا سابقاً، ساعدت على عدم التدوين في القرن الأول.

وربما يعزز ذلك وجود مدونات للصحابة عديدة، تحدّث عنها التاريخ، ورصدها بتفصيل الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في كتاب «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»^(١)، وربما لم نكن نتوقع - حتى لو لم يصدر قرار منع - حجماً أكبر من هذا النوع، مع الأخذ بعين الاعتبار حركة الكتابة في المجتمع العربي قبل الإسلام، كما أن ما فعله عمر بن عبد العزيز - أو والده أمير مصر عبد العزيز بن مروان (٨٥هـ) على رأي بعض الباحثين^(٢) - قد لا ينطلق من نسخ حكم سابق بالمنع، حيث لا يشير نصّ قراره بالتدوين والذي أرسله إلى المدينة المنورة أواخر القرن الأول إلى نسخ قرار منع، بل إلى خوف ذهاب العلم^(٣)، وهذا كما ينسجم مع وجود قرار منع، كذا ينسجم مع مجرد عدم وجود وعي عام بهذا الموضوع، لاسيما على المستوى الرسمي، ونحن نعرف أن دولة بني أمية تختلف عن دولة بني العباس في أنها لم تهتمّ بقضايا الدين والعلم والمعرفة، من هنا لم يأخذ التدوين الجادّ عند المسلمين مجراه بشكل فاعل - رغم قرار عمر بن عبد العزيز - إلا بدايات الخلافة العباسية.

وإذا كان قرار المنع حقيقياً بالمعنى الذي بتنا نفهمه اليوم، فلماذا لم يجر الحديث عن فرمان يرسل إلى الآفاق بالمنع، فقد كان في جيوش المسلمين المستقرّة جنوب العراق

(١) الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ - ١٤٢.

(٢) انظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٧٦.

(٣) السيوطي، تنوير الحوالك: ٥؛ والدارمي، سنن الدارمي ١: ١٢٦؛ وصحيح البخاري ١: ٣٣؛

والعيني، عمدة القاري ٢: ١٢٩؛ والرامهرمزي، المحدّث الفاصل: ٣٧٤؛ والبيهقي، معرفة السنن

والآثار ٦: ٣٨٩؛ وابن عبد البر، التمهيد ١٧: ٢٥١ و..

عدد من الصحابة، وكان الولاية منهم، فلماذا لم نسمع عن قرار منع وزع لو كان الأمر بهذه الأهمية؟! اللهم إلا في رواية تاريخية واحدة سيأتي التعرض لها بحول الله.

على أية حال، فتحليل نصوص المنع ونقدها وتقويمها تاريخياً، قد يساعد في معرفة أصل المنع، وفي معرفة نوعيته وحجمه.

والمتوفر تاريخياً بما يشهد على وجود قرار منع - لا مواقف لهذا الصحابي أو ذلك ممن لم يزد عدده على عشرة فقط وسط مئات من الصحابة الموافقين أو الذي لم يؤثر عنهم موقف مانع - أن أبا بكر أحرق ما كتبه بنفسه في قضية شخصية صرفة، ولم يعهد عنه اتخاذ أي قرار بمنع التدوين.

أما الخليفة الثاني، فالنصوص التي تثبت منعه التدوين أو التحديث، وليس - تحفظه الشخصي عن التدوين - هي:

أ - خبر عروة بن الزبير: «أنّ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أراد أن يكتب السنن فاستفتى أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، فأشاروا عليه بأن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً»^(١).

ولكنّ هذا الخبر لا يفيد منع الخليفة غيره من أن يدون، كل ما في الأمر أنّه أعرض عن تبني الدولة مشروع التدوين، على أنّ هذا الخبر يرويه عروة بن الزبير، وهو - كما قالوا - ولد في آخر خلافة عمر بن الخطاب سنة ٢٣هـ، بل قيل: ولد لست خلون من خلافة عثمان بن عفان^(٢)، فكيف سمع هذا الخبر وعلم به؟ حيث يوجد إرسال واضح هنا فلا يعتمد على الخبر لوحده.

(١) جامع بيان العلم وفضله ١: ٦٤؛ وتقييد العلم: ٤٩.

(٢) انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ٧: ١٦٥ - ١٦٦.

ب - خبر يحيى بن جعدة: إنَّ عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنَّة، ثم بدا له أن لا يكتبها، ثم كتب إلى الأمصار: «من كان عنده منها شيء فليمحه»^(١).

وهذا النص واضح في وجود قرار رسمي بالمنع معمم على الأمصار والبلدان الإسلامية، والرواية يحيى بن جعدة مدلس أو قد دُلس على لسانه في هذا الخبر؛ فإنهم ذكروا أنه لم يدرك عبد الله بن مسعود المتوفي عام ٣٢هـ^(٢)، وذكروا أنه يروي مرسلاً عنه^(٣)، فكيف يكون قد سمع واطَّلَع على قرار المنع هذا الذي يستدعي أن يكون مقرباً من دار الخلافة ليعلم بإرسال الكتب إلى الأمصار بقرار المحو؟!

ج - خبر عبد الله بن العلاء، قال سألت القاسم (بن محمد بن أبي بكر) يملي عليَّ أحاديث، فقال: إنَّ الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فأشدد الناس أن يأتيه بها، فلما أتوه بها أمر بتحريقها، ثم قال: «مئاة كمئاة أهل الكتاب»، قال: فمنعني القاسم يومئذ أن أكتب حديثاً^(٤).

هذا النص يفيد أيضاً قراراً بالمنع، وإن لم يظهر بوضوح أن في الكتب التي وصلته ثم أحرقها سنَّة الرسول ﷺ، لكنَّ الغريب أيضاً أن القاسم بن محمد بن أبي بكر قد ولد في خلافة الإمام علي بن أبي طالب^(٥)، فمن أين عرف بهذا الحدث؟!

هذه هي النصوص التي عثرنا عليها تحكي عن موقف رسمي من قضية التدوين، وقد لاحظنا أنه لا توجد أيّ نصوص تؤكِّد وجود منع في غير عصر الخليفة الثاني في قضية التدوين حتى في عصر عثمان بن عفان وأبي بكر بن أبي قحافة، وأنَّ كل ما بأيدينا من وثائق تاريخية على حظر التدوين في عصر الخليفة الثاني ليس سوى ثلاثة نصوص

(١) تقييد العلم: ٥٣؛ وجامع بيان العلم وفضله ١: ٦٥.

(٢) تهذيب التهذيب ١١: ١٦٩.

(٣) تاريخ ابن معين ١: ٢٤١.

(٤) الطبقات الكبرى ٥: ١٨٨؛ وتقييد العلم: ٥٢.

(٥) راجع: سير أعلام النبلاء ٥: ٥٤.

فقط، والغريب فيها - رغم أنّ بعضها لا يدلّ كما قلنا - أنّها بأجمعها جاءت مرسلّة لأشخاص لم يكونوا موجودين في عصر الحدث أو كانوا صغاراً للغاية!! فكيف يكون أمرٌ بهذه العظمة والسعة لم يصل سوى بهذا العدد من الروايات التاريخية القليلة؟! والغريب أنّ العمدة في هذه النصوص هو الخطيب البغدادي وابن عبد البر، وهما من أبناء القرن الخامس الهجري، ولم نعثر على هذه النصوص في مصادر الحديث والتاريخ الأساسية عند المسلمين، سوى نصّ واحد في طبقات ابن سعد، ولم تتكاثر الأسانيد، ولم تذكر كتب الشيعة مثلبّة لعمر بن الخطاب في هذا رغم تتبعها عثراته، فكيف يمكن الاعتقاد بوجود قرار منع حقيقي باسم الدولة الإسلامية في قضية تدوين الحديث؟!!

إنّني أشكّ جدّاً في هذا الأمر، وأحسب أنّ بعض هذه الإثارات جاء في عصر الدولة الأموية لصدّ حركة تدوين السنّة الشريفة لأغراض سياسية أو غيرها، ونسب الأمر إلى عمر بن الخطاب حيث كان لديه رأي متحفّظ من التدوين هو وبعض قليل من الصحابة، فاستفيد من هذا الرأي وجرى تضخيمه لصدّ الناس عن التدوين، ولهذا لما جاء عمر بن عبد العزيز لاحظ الآثار السلبية لهذا الأمر، وغيّر السياسة دون أن يشير إطلاقاً إلى موقف أحد من الخلفاء الأربعة الأوائل.

نعم، كلامنا هذا متوقف على عدم وجود قرار بمنع التحديث، وإلا فإنّ منع التحديث يتضمّن بل يفيد بالأولوية منع التدوين ونشر المدوّنات، وسوف يأتي الحديث عن ذلك قريباً بعون الله تعالى.

٦. هل صدر فعلاً قرار المنع من التحديث؟!!

تقدّم أنّ أبا بكر أحرق ما كتبه بنفسه في قضية شخصيّة صرفة، ولم يعهد عنه اتخاذ أيّ قرار بمنع التدوين، لكنّ الشيء الوحيد المأثور عنه هو رواية واحدة تفردّ الذهبي (٧٤٨هـ) بذكرها، وهذا نصّها: «ومن مراسيل ابن أبي مليكة أنّ الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تحدّثون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافاً، فلا تحدّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن

سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه»^(١)، على أساس أن المنع من التحديث يفترض بالأولية - بل بالتضمّن - المنع من التدوين، فيكون الخليفة الأوّل قد منع التدوين أيضاً إلى جانب التحديث^(٢).

لكنّ هذا الكلام غير صحيح؛ فالرواية لم ترد في أيّ من مصادر الحديث والتاريخ عند المسلمين، وتفرد الذهبي بنقلها في القرن الثامن الهجري، وهو يصرّح بأنّها مرسلة لا مسندة، وحتى لو اقتنع الذهبي بها فأوردتها، لكن لا يمكن الاعتماد عليها بهذه الحال مع عدم وجود أيّ شاهد آخر يدعمها حتى لو كان الموضوع تاريخياً، فإنّ تاريخية موضوع لا تنفي ضرورة وجود معطيات معقولة لإثبات الحدث التاريخي، وهل رواية بعد ثمانية قرون عن حدث وبهذه الطريقة المتفرد بها يصحّ جعلها مستنداً لظاهرة تاريخية هامة؟! وبهذا يصعب القول بأنّ أبا بكر قد منع التحديث فضلاً عن التدوين.

أمّا فيما يخصّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فقد وردت بعض الروايات التاريخية التي قيل^(٣) بأنّها تتحدث عن منعه التحديث، وهذه المأثورات التاريخية هي:

أ - منعه وفد الصحابة الذين أرسلهم إلى الكوفة من التحديث، ففي خبر قرظة بن كعب، قال: «بعثنا عمر بن الخطاب إلى الكوفة وشيّعنا. فمشى معنا إلى موضع يقال له: صرار. فقال: أتدرون لم مشيت معكم؟ قال: قلنا: لحقّ صحبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولحقّ الأنصار. قال: لكنّي مشيت معكم لحديث أردت أن أحدثكم به، فأردت أن تحفظوه لمشاى معكم. إنكم تقدمون على قوم للقرآن في صدورهم هزيز كهزيز الرجل. فإذا رأوكم مدّوا إليكم أعناقهم، وقالوا: أصحاب محمد. فأقلّوا الرواية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم أنا شريككم»^(٤).

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٢ - ٣.

(٢) انظر: الجلالى، تدوين السنّة الشريفة: ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) راجع: المصدر نفسه: ٤٣٠ - ٤٧٠.

(٤) سنن ابن ماجة ١: ١٢؛ وانظر: سنن الدارمي ١: ٨٥؛ والمعجم الأوسط ٦: ١٦٤؛ ومعرفة

فهذا النص واضح في حيلولته دون التحديث على لسان رسول الله، ومنعه الصحابة المرسلين إلى الآفاق من فعل ذلك.

لكنّ السؤال الرئيس الذي يفرض علينا أن نطرحه هنا هو: هل أن هذا الذي صدر من عمر بن الخطاب يعدّ منعاً من التحديث أم أنه رجاء؟ وهل يعدّ منعاً من التحديث أم رغبةً في الإقلال من الحديث؟ وهل هو عام أم خاص بهذه المجموعة من الصحابة التي ذهبت إلى الكوفة؟

يبدو من بعض الروايات الناقلة لهذا الحدث نفسه والتي وثقناها في الهامش أن قرظة بن كعب فهم النهي؛ لأنّه لما ذهب إلى الكوفة كان عندما يُسأل يتذكّر نهي عمر بحسب تعبيره، مما يجعل هذا الكلام ظاهراً - وفق ما فهمه المعاصرون لصدوره - في النهي والمنع، لكنّ القضية تظلّ أمام إشكالية الإقلال، وكذلك إشكالية العموم والخصوص، كما أنّه لا بدّ أن نطرح أمراً علينا أن نجيب عنه وهو: هل أن هناك ظاهرة في تلك الفترة تشتغل بسيرة النبي وأحاديثه وما حصل معه من غزوات على حساب القرآن وقرآته وتعليمه؟ إذا احتملنا هذا الأمر فمن الممكن أن الخليفة الثاني كان يريد مواجهة هذه الظاهرة، وهذا غير المنع من التحديث كما هو واضح لمن تأمل، ومثل هذه الظاهرة موجود في عصرنا، فنحن نجد بعض العلماء يحاول الحث على عدم شغل الناس بالفقه والتركيز معهم على الأخلاق، لكنّ هذا ليس من عدم الاعتقاد بالشرعية، وإنما من الأولويات الزمنية.

هذا كلّه بصرف النظر عن إشكالية عدم لقيا الشعبي لقرظة بن كعب مما يضعف

السنن والآثار ٦: ٥٢٣؛ وكنز العمال ٩: ٤٤٧؛ وكتاب الأم ٧: ٣٥٨؛ والمستدرک ١: ١٠٢؛ وابن المبارك، المسند: ١٠٣؛ والصنعاني، المصنف ١١: ٣٢٥؛ وأمالى المحاملي: ٢٣٨؛ والمحدّث الفاصل: ٥٥٣؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٢٠ - ١٢١؛ والطبقات الكبرى ٦: ٧؛ وتذكرة الحفاظ ١: ٧.

السند، وهي إشكالية كان طرحها ابن حزم من قبل^(١).

ب - منعه بعض الصحابة والوجوه من التحديث، وهذا له نماذج:

منها: منعه أبا هريرة الدوسي، فقد ورد عنه أنه قال له: «لتركن الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (أو) ولألحقتك بأرض دوس»^(٢).

ومنها: منعه أبا مسعود وابن مسعود وأبا الدرداء، حيث «بعث عمر بن الخطاب إلى أبي مسعود وابن مسعود فقال: ما هذا الحديث الذي تكثرونه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»^(٣). وفي خبر آخر جاء: «بعث عمر بن الخطاب إلى ابن مسعود وأبي مسعود الأنصاري وأبي الدرداء فقال: ما هذا الحديث الذي تكثرون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فحبسهم بالمدينة حتى استشهد»^(٤).

ومنها: منعه أبا موسى الأشعري، كما جاء في قصة شبيهة بما ورد في خبر قرظة بن كعب المتقدم.

لكن هذه الشواهد بالغة الخصوصية، فهي تتحدث عن ثلاثة أو أربعة أو خمسة من أصحاب الرسول ﷺ تشدد معهم ابن الخطاب في أمر التحديث، ومن هؤلاء أبو هريرة الدوسي الذي ناقشه العديد من الصحابة وأمّ المؤمنين عائشة في حديثه كثيراً، فكيف نستطيع القفز من الخاص إلى العام؟ ألا يحتمل أن مثل أبي هريرة وأبي موسى كانوا غير دقيقين في نقل الحديث وسببت أحاديثهم مشاكل وفوضى في مجال النقل عن رسول الله فأراد ابن الخطاب وضع حدّ لهذا الأمر؟ لماذا نريد حصر تفسير الحدث بأمر واحد؟ لو منع النبي أو أحد الصحابة أو الإمام الصادق أحداً من أصحابه من

(١) الإحكام ٢: ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٨: ١١٥؛ وقريب منه عند ابن شبة النميري في تاريخ المدينة المنورة ٣: ٨٠٠، وذكر هناك منعاً من عمر لكعب الأخبار أيضاً.

(٣) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق ٣٣: ١٥٩.

(٤) مجمع الزوائد ١: ١٤٩.

التحديث هل هذا يدلّ على قرار منع عام؟ لاسيما وأنّ هذا الشخص تحوم حوله بعض الالتباسات في النقل مما أثار جدلاً حينها. وهذا كلّه سيأتي ما يؤكّده قريباً فانظر. ولماذا ننسى أنّ بعض هذه النصوص يتحدّث عن الإكثار من التحديث، وليس عن أصل التحديث؟! كما هو ظاهر من الخبر الثاني والثالث.

أضف إلى ذلك أنّ خبر حبس عمر بن الخطاب لابن مسعود وغيره حتى رحيل عمر قد يقال بأنه موضوع، فإنّ ابن مسعود كان في الكوفة واستقرّ فيها الى وفاة عمر، كما أنّ إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف ولد عام ٢٠هـ فكيف أخبر بقرار عمر بن الخطاب حبس الصحابة الثلاثة؟!^(١).

ج - منعه التحديث عامّةً، وذلك في خطبته المنقولة التي جاء فيها: «ألا لا أعلمنّ ما قال أحدكم: إنّ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - منعنا أن نقرأ كتاب الله، إني ليس لذلك أمنعكم، ولكنّ أحدكم يقوم لكتاب الله والناس يستمعون إليه، ثم يأتي بالحديث من قبل نفسه، إنّ حديثكم هو شرّ الحديث، وإن كلامكم هو شرّ الكلام، من قام منكم فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس، فإنكم قد حدّثتم الناس حتى قيل: قال فلان وقال فلان، وترك كتاب الله»^(٢).

والإشكالية الأساسية التي تواجه هذا الشاهد هي أنّه ليس في هذه الخطبة أيّ كلام حول الحديث النبوي، وانصراف كلمة الحديث إلى الحديث النبوي في عصرنا لا يوجب الانصراف في ذلك العصر الذي نجري فيه على الدلالة اللغوية، فكيف نلحقها بما نحن فيه هنا؟! على أنّ مضمون الخطبة الخلط مع القرآن لا مطلق التحديث.

وقد حاول العلامة السيد محمد رضا الجلايي تقريب ربط الخطبة بمنع التحديث من

خلال شواهد هي:

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٤٩.

(٢) ابن شبة النميري، تاريخ المدينة المنورة ٣: ٨٠٠.

أولاً: إنّ ابن شبة النميري أورد هذه الخطبة في سياق ما نقله من منع عمر بن الخطاب للصحابة من التحديث^(١).

ويناقش بأن غاية ذلك فهم ابن شبة النميري (٢٦٢هـ) لهذه الخطبة، ولا حجة لفهمه علينا، فالمهم عندنا ما يظهر من ثنايا الخطبة، ولو كان هذا فهم المشهور لربما أمكن في بعض الموارد القليلة، وقد ذكر العلماء أنّ قاعدة الجبر تجري - لو جرت - في الأسانيد، وليس في الدلالات، فكيف بجبر دلالة هذه الخطبة بمجرد إيراد شخص واحد لها ضمن هذا السياق بعد قرنين من الزمان!؟

ثانياً: إنّ الخطبة تؤكد مقولة ابن الخطاب المعروفة في الاكتفاء بكتاب الله، والتي جاءت في مقابل الحديث، فهذا التقارب في المضمون يساعد على فهم المراد منها فتكون الأحاديث التي يقولونها هي أحاديث الرسول الأكرم^(٢).

ويجاء عنه بأنه من الممكن أن يكون قرار عمر بتصنيفه كتاب الله من كل شيء ينضم إليه، وفي تلك النصوص صفاه من الحديث النبوي، وهنا صفاه من أحاديث الصحابة، فيكون مورد الخطبة مصداقاً للقاعدة التي اتبعتها ابن الخطاب، لا مطابقاً للمورد الخاص الثاني لهذه القاعدة - وهو الحديث النبوي - فليلاحظ جيداً، ومنعه الخلط مع القرآن أثناء قراءته لا يعني إطلاقاً منعه التحديث.

هذا فضلاً عن مشكلة أخرى سنذكرها في التعليق الثالث إن شاء الله.

ثالثاً: إنّ حسن الظن بالمحدثين في ذلك الزمان يقتضي أن ينقلوا - إلى جانب القرآن - أحاديث مقبولة عند المسلمين، وهي أحاديث الرسول، فهل يعقل منهم أن يقولوا أحاديث هي شرّ الأحاديث؟!^(٣).

(١) تدوين السنة الشريفة: ٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٣ - ٤٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣٤.

والجواب: إن هذا يساعدنا على فهم الموقف وليس دليلاً على أن المنضم إليه هو الأحاديث النبوية، إلا بالبناء على سوء الظنّ بعمر بن الخطاب، ونحن هنا نقدّم بحثاً تاريخياً محايداً، ولا ننتقل من دوافع مذهبية لا هنا ولا هناك، فأنا أريد أن أسأل: لو كانت هذه الأحاديث أحاديث نبوية، هل يمكن لخليفة المسلمين أن يقول ذلك أمامهم ويصف حديث النبي بأنه شرّ الحديث ولا يعترض أحدٌ عليه؟ هل تتقبّل الثقافة العامّة هذا التوصيف لكلام النبي؟! كيف لم تسجّل هذه في عداد مثالب الخليفة الثاني عند خصومه ومعارضيه؟ لعمري هذه أكبر إدانة للخليفة ولم يقل ذلك حتى أعداء السنّة الشريفة في عصرنا الحاضر!!

هل نقد المتن يحتم علينا القبول بهذا التفسير للخطبة بحيث نفسّر موقفه معاداةً للتحديث من أساسه، أم أنّ نقد المتن من خلال دراسة السياقات والمحتملات الاجتماعية يبعّد هذا الأمر، ويضعنا أمام احتمال أقرب منطقياً في تفسير الأحاديث التي قصدها ابن الخطاب؟ وذلك بأن تكون مجموعة كلمات شخصية لهم كانوا يضعونها أثناء قراءة القرآن فيوجب الأمر الاختلاط على الناس، فيظنون ما ليس من القرآن قرآناً. إنه شكلٌ من أشكال الإدراج المصطلح في علم الحديث، وهذه ظاهرة خطيرة جداً؛ لهذا واجهها الخليفة بقوة الخطاب وبعنفه، فهو لا يريد منع التحديث، ولكنه يريد الحيلولة دون هذه الظاهرة التي يدرج فيها القارئ كلاماً له أو ربما أحياناً للنبي وهو يقرأ القرآن للناس، مما يوقع في الغلط والوهم، وهو أمرٌ خطيرٌ للغاية في زمن كان القرآن فيه حدثاً جديداً غير مستقرّ في الذاكرة الجماعية، فأبّى الاحتمالات أقرب في التفسير؟ وأبّى منها هو القدر المتيقن؟

د - تهديده الصحابة على الحديث وإهانته لهم، ولذلك نهاذج:

منها: قوله لأبي موسى الأشعري: «.. ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: إنى أتيتك فسلمت على بابك ثلاثاً فلم يردوا عليّ، فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: إذا استأذن أحدكم

ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع، فقال عمر: أقم عليه البيّنة وإلا أوجعتك...»^(١).
ومنها: أخذه بمجامع أبي بن كعب حتى ذكر أبو ذر الغفاري أنّه أيضاً سمع الحديث
الذي نقله أبي، فترك أبيّاً حينئذٍ^(٢)، وغير ذلك^(٣).

هذه الظاهرة من ابن الخطاب فهمها قوم بأنّها سعيٌ لسدّ باب الحديث على رسول
الله ﷺ^(٤)، لكنّها لا تبدو لي كذلك، بل يمكن أن نعتبرها تشدّداً في الحديث، وبالتأكيد
فإنّ عمر بن الخطاب يحسب على مدرسة التشدّد في الحديث، لكنّ التشدّد لا يعني هدم
الحديث، فالسيد العاملي - صاحب كتاب مدارك الأحكام - كان من المتشدّدين في
الحديث حتى بقي من الروايات المعتبرة عنده حوالي العشر تقريباً، وكذلك كان تشدّد
ابن إدريس الحلي، حتى اتّهم - بغير حقّ - بأنّه عدوّ لروايات أهل البيت، لكنّ هذا غير
صحيح، فالتشدّد لا يعني هدم السنّة الشريفة، سواء قبلنا به أو رفضناه، فنحن لا نريد
تأييد الخليفة في تشدّده، كما لا نريد تأييده في طريقة تعامله مع بعض الصحابة هنا،
حيث قد يلاحظ عليه فيها وجود قسوة وشدّة، قد يختلف الناس في صحّتها وعدم
صحّتها في حقّ هؤلاء الصحابة، لكن ما نريد قوله هو أنّه أراد جعل السنّة كالقرآن،
فكما قيل بأنّ القرآن ضمّت آياته بيّنة، كذلك فعل مع السنّة، ولعلّ المبرّر هو أنّ
الكذب على لسان النبي قد ظهر منذ العصر النبوي، وقد حقّقنا في دراسة مستقلّة هذا
الأمر، وقلنا بأنّ الكذب على النبيّ قد ظهر في العصر النبوي، خلافاً لمشهور الباحثين
المتأخرين من أهل السنّة الذين حاولوا تأخير فترة ظهور الكذب إلى ما بعد الفتنة زمن

(١) صحيح مسلم ٦: ١٧٧.

(٢) الطبقات الكبرى ٤: ٢١-٢٢.

(٣) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٩٨؛ والصنعاني، المصنّف ١٠: ٣٨١؛ والذهبي، تذكرة
الحفاظ ١: ٨.

(٤) تدوين السنّة الشريفة: ٤٣٥-٤٣٦.

عثمان بن عفان، وتشدد عمر يساعدنا هنا، أو تكون ظاهرة وجود رواية غير دقيقين قد انتشرت وسببت بعض المشاكل.

ونحن هنا لا نريد تأكيد هذه الفرضيات، ولكن عندما تتعدد الفرضيات التاريخية وتكتسب كل واحدة منها فرصتها ومنطقيتها ومعقوليتها فلا يمكن الاكتفاء بواحدة والبتّ فيها قبل الحصول على شواهد إضافية، فلا يكون فعل عمر هنا بنفسه شاهداً على قرار منع التحديث، ولو منع التحديث وصحّ عنه أنّه منع التحديث مطلقاً فكيف قبل بالبيّنة ورضي بقول الصحابي الثاني عندما أيد نقل الصحابي الأوّل؟! أليس في هذا بعض التناقض في الشواهد التي قدّمها أنصار القول بمنع عمر للتحديث؟!

هـ - حبسه الصحابة للحيلولة دون التحديث:

ومن ذلك: ما جاء في خبر سعد بن إبراهيم، عن أبيه: أنّ عمر بن الخطاب حبس بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فيهم ابن مسعود وأبو الدرداء، فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال أبو عبد الله بن البري: يعني منعهم الحديث، ولم يكن لعمر حبس^(١). وفي صيغة أخرى جاء الخبر عن سعد بن إبراهيم عن أبيه: أنّ عمر بن الخطاب قال لابن مسعود ولأبي الدرداء ولأبي ذر: ما هذا الحديث عن رسول الله ﷺ؟! وأحسبه حبسهم بالمدينة حتى أصيب^(٢)، وفي صيغة ثالثة للخبر: إنّ عمر حبس ثلاثة: ابن مسعود، وأبا الدرداء، وأبا مسعود الأنصاري، فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -^(٣).

ومن ذلك: خبر صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه قال: والله ما مات عمر بن الخطاب حتى بعث إلى أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(١) المحدث الفاصل: ٥٥٣.

(٢) الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین ١: ١١٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٧: ١٤٢؛

وسير أعلام النبلاء ٢: ٣٤٥.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٧.

فجمعهم من الآفاق: عبد الله (وحيفة) ابن حذافة وأبا الدرداء وأبا ذر وعقبة بن عامر، فقال: ما هذه الأحاديث التي قد أفشيتم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الآفاق؟ قالوا: أئنهانا؟ قال: لا، أقيموا عندي، لا والله لا تفارقوني ما عشت، فنحن أعلم نأخذ ونرد عليكم، فما فارقه حتى مات^(١).

وجاء في خبر أحمد بن خالد بن مهران، قال: سمعت يزيد بن هارون يقول: بلغني أن أقواماً قالوا في حديث شعبة أن عمر حبس فلاناً وفلاناً على التهمة، وبئس ما قالوا. إنما هذا على أن يقلّوا الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يشغلهم عن القرآن^(٢).

لكن يناقش أولاً: إن الرواية الأولى - بصيغها - فيها إبراهيم بن سعد، وهذا الرجل ولد عام ١٠٨هـ، وتوفي عام ١٨٣هـ، فكيف علم بخبر حبس عمر بالثلاثة؟! على أن الخبر تارة يرجح أنه حبسهم فيما يبدو أن الراوي غير متأكد وأخرى يجزم بالأمر، وهذا ما يوجب بعض الاضطراب في الرواية.

أمّا خبر إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، فإنه وإن قيل فيه بأنه لقي ابن الخطاب لكنهم ذكروا أنه توفي عام ٩٥ أو ٩٦هـ وله من العمر ٧٥ سنة^(٣)، فيكون ولد عام ٢٠هـ، فكيف يروي حوادث عصر ابن الخطاب بلا إرسال؟! وتضارب المعلومات في لقيه ابن الخطاب بهذه الطريقة يوجب التشكيك في دقة المعلومات المتوفرة. والحال عينه في خبر يزيد بن هارون.

فهذه الأخبار كلّها غير مسندة. والغريب أن الروايات غير المسندة إلى عصر ابن الخطاب كثيرة جداً في هذا الموضوع، فما هذه الصدفة في عدم إسناد المعلومات إلى

(١) تاريخ مدينة دمشق ٤٠: ٥٠٠؛ وكنز العمال ١٠: ٢٩٣.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ٤٠: ٥٠١.

(٣) تهذيب الكمال ٢: ١٣٥.

المعاصرين للحدث؟!

وأما ما قاله بعضهم من أنّ نقل التابعين لما حدث بين الصحابة ليس من المرسل الاصطلاحي، وأنّ خبر الحبس لم يرد من طريق واحد^(١)، فهو غير واضح؛ لأننا لا نبحث هنا في المرسل الاصطلاحي بل نريد أن نقول بأنّ الأشخاص الذين نقلوا لنا هذه الأحداث في حبس عمر بن الخطاب لبعض الصحابة لم يوثقوا لنا المعلومات، الأمر الذي يقلّل تلقائياً من حجم الوثوق بهذه الأخبار التاريخية، علماً أننا لاحظنا أنّ نصوص الحبس ليست كثيرة الطرق فإبراهيم بن سعد روى ثلاثة منها، والحال أنّها جميعاً قد لا تتعدى الستة، فأيّ طرق كثيرة هذه التي يجري الحديث عنها؟! اللهم إلا إذا كان المراد مجموع النصوص هنا لا فقط نصوص الحبس.

ولسنا نبحث هنا في وضع تبرير للخليفة كما فعل بعضهم، ولكنّ نصوص الحبس وغيرها لما كانت غالباً خاصة ببعض الصحابة - والملفت وجود تداخل في الأسماء مع الروايات السابقة مثل ابن مسعود وأبي الدرداء وأبي مسعود الأنصاري مما يعزّز أن كل هذه الروايات التاريخية تشير إلى حادثة واحدة فقط مع عدد محدود جداً من الصحابة - إذاً فيبدو لي أنّ بينهم وبين الخليفة مشكلة، إمّا من حيث نوعية الروايات التي يروونها بحيث لم تكن تنسجم مع رأي الخليفة، أو من حيث إنّ إكثارهم من الرواية قد يبلغ بهم مبلغاً من الحضور العظيم في الأمة، وهذا ما قد لا يريده الخليفة لبعض الأسماء، فهذه الاحتمالات ممكنة ومعقولة جداً وهي التي تشبع حيثية المنع ومقداره في أغلب هذه النصوص، أو من حيث عدم دقتهم في التحديث، أو من حيث اعتقاده بعدم صلاحيتهم لهذا الأمر، وإلا فلا يقال بمجرد حبس ثلاثة أشخاص أو منع أربعة أو توصية ثلاثة كانوا يتجهون للكوفة أو... إنّ الخليفة منع التحديث وأنّه كان يجلس عليه أو يعقب عليه.

(١) تدوين السنة الشريفة: ٤٤٣ - ٤٤٤.

والغريب أنّ الباحثين الناقدین هنا أقرّوا بوجود بعض المسموح من الحديث في زمن عمر ومن بعده، وهو ما كان في مجال الأعمال والأفعال والفرائض، وأنّ الممنوع في زمان معاوية والأمويين إنّما هو فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(١)، فإذا كان الأمر كذلك فهل يقال بأنّ هناك سياسة رسمية تمنع التدوين أو تمنع التحديث؟! بل الأصحّ أن نقول: إنّ السياسة كانت تمنع بعض ألوان التحديث والتدوين، إن من حيث الأسلوب أو من حيث المضمون، وأين هذا من وجود ثقافة عامّة في الدولة الإسلامية تحظر التدوين الذي هو محلّ بحثنا هنا؟! فمن الضروري التمييز بين الأمور بدقّة حتى لا نقع في التباس.

إنّنا نشكّ جداً في منع عمر بن الخطاب من التحديث أساساً، فقد روى هو نفسه عن النبي صلى الله عليه وآله، وهذه رواياته موجودة في كتب الحديث ليست بالقليلة أو النادرة، وإن لم يكن من الكثيرين في التحديث، فقد بلغ مجموع رواياته - على ما قيل^(٢) - ٥٣٧ حديثاً، وروى الصحابة في عصره، كما رويت العديد من النصوص في محضره، وأخذ بها ولو بعد الإتيان بشاهد في بعض الموارد، وإذا كانت هناك بعض الروايات القليلة التي تدلّ على منعه من التحديث، فهي ليست لوحدها؛ إذ تعارضها روايات أخرى أيضاً كالتي ذكرناها، ولا أقلّ من أنّ هذه المعارضة تجعلنا على شك من نهي عمر عن التحديث، أو على قناعة من أنّ نهي ما كان قراراً عاماً، ألم ترو بعض شواهد نصوص المنع المتقدّمة أنه كان يقبل الرواية مع شاهد؟ فلماذا اعتبر وضع هذا الشرط سبباً لجعل التحديث في حكم المستحيل؟ مع أنّ أكثر الصحابة كانوا في المدينة، ويمكنهم الاستنصار لبعضهم، وليس الحال كما في عصر عثمان ومن بعده، حيث توزّعوا على نطاق واسع جداً، والشاهد الذي كان يطلبه عمر كان شاهداً لديه، لا أنه كان يشرط الشاهد حتى لو روى شخصٌ لآخر في فسطاط مصر، بل أخذه هو بالرواية كان على أساس شاهدين

(١) تدوين السنّة الشريفة: ٤٧٦ - ٤٧٨.

(٢) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢١٨.

بها؛ وفرق واضح بين الأمرين.

من هنا، لا نجد بعد ضعف أكثر الروايات سنداً، وضيق دائرتها دلالةً، ووجود المعارض لها، وعدم تداول أكثرها في المصادر الحديثية والتاريخية الأم عند المسلمين، بل ووجود بعض التعارض فيما بينها.. لا نجد أنّ لدينا وثوقاً تاريخياً بقرار عام بالمنع يؤسس لثقافة حظر التحديث عن النبي، حتى تكون هذه الثقافة شاهداً على إسقاط حجية السنة الشريفة.

٧. التدوين وظاهرة الإعراض عن تفسير القرآن

إنّ مسألة الإعراض عن تفسير القرآن لا تدلّ دلالةً واضحةً على ربط الموضوع بمسألة التدوين أو التحديث؛ فالنصوص التي ذكرها في هذا المجال تحتلّ جداً تحفظ المسلمين الأوائل من تفسير القرآن، وهذا أمر طبيعي ما دام هذا النص معجزاً استثنائياً في بلاغته، والتفسير يحتاج إلى بعض العلم بالناسخ والمنسوخ، وربما لم يعرف الصحابي النسخ، أو ربما لم يدر شيئاً عن أسباب النزول، الأمر الذي كان يمنعه من التسرع في التفسير، كما لا ربط دوماً للتفسير بمسألة الرواية؛ إذ لعلّ تحفظهم عن التفسير في غير نقل الرواية عن النبي ﷺ.

وأما قصة عمر بن الخطاب مع صبيغ ونحوها فهي قصص قليلة جداً، يصعب الحصول منها على وثوقٍ بصدورها، لاسيما وأنها غير مفهومة، ولم تنقل بشكلٍ يوجب تواترها، مع أن ابن عباس في روايات أخرى سأل عمر بن الخطاب نفسه عمّن نزلت فيهنّ بعض الآيات، فأجاب بحفصة وعائشة دون تردّد، وهناك شواهد عديدة موجودة في مصادر الحديث والتاريخ على تفسير القرآن من جانب الخليفة أو أمامه أو على مسمعه دون اعتراض، فلماذا نقف مع قصّة صبيغ غير المفهومة عقلاً - كما أشار العلامة الأميني^(١) - ولا نقف مع الروايات الأخرى!؟

(١) الأميني، الغدير ٦: ٢٩٢-٢٩٣.

٨. موقف أهل البيت النبوي ودوره في إشكالية التدوين

إن موقف أهل البيت عليهم السلام لا يفيد الشيعي هنا ولا غيره، وذلك:

أ- إذا كان أهل البيت الهاشمي معارضين جهاراً لقرار المنع، ومعهم في ذلك جمعٌ من الصحابة، كما يذهب إلى ذلك أكثر الباحثين الشيعة، فهذا بنفسه دليلٌ على أن قرار المنع لم يكن سيرةً متشّرعيةً متفقاً عليها في الصدر الأول، حتى نستكشف من ذلك عدم حجية السنة، بل سيكون الأمر وجهة نظر من الخليفة، لا دليل يؤكد أنها تطابق الإسلام في أحكامه الثابتة وفق قانون الخطأ والصواب في الاجتهاد على أبعد تقدير.

وهذا أمرٌ يشترك فيه الشيعي والسني؛ لأن البيت الهاشمي عند الشيعة يمثل في بعض الشخصيات فيه المعصوم عليه السلام، وإذا لم يكن راضياً فمن الطبيعي تخطئة الخليفة وانكشاف عدم شرعية خطوته، وأما عند السنة فأهل البيت - مع جملة من الصحابة ذكرت أسماؤهم^(١) عارضوا المنع أو شاركوا في التدوين - يمثلون شريحة لا يمكن أن ينعقد إجماع أو سيرة متشّرعية بدونها، فكيف يتسنى للباحث السني استكشاف موقف عام في الصدر الأول يدلّ على عدم حجية السنة عندهم؟!

ب- وأما إذا لم يكونوا معارضين جهاراً، فلا يخلو الأمر من:

١ - إما أن يكون ذلك تقيّةً وما شابه، مما يعني أنهم في واقعهم لم يوافقوا على قرار الخليفة، وهنا يرجع الجواب المتقدّم في النقطة (أ).

٢ - أو يكون سكوتهم مع الصحابة الآخرين إقراراً بالمنع، وهذا ما تبعده المدونات التي تركوها، والتي ذكرها علماء الحديث المتأخرون، وهي كثيرة، فكيف كانوا مع قرار المنع فيما كانوا يدوّنون بأنفسهم؟!

وبهذا نعرف أن أهل البيت - مع أنصارهم أو المتوافقين معهم من الصحابة - لا يمكن استكشاف موقفهم الراضي بقرار المنع بهذه السهولة.

(١) انظر: الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ - ١٤٢.

وأما أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لم يدون في فترة خلافته، فلعل ذلك لأسباب عديدة، يرجع بعضها إلى الظروف القاهرة لخلافته والتي أشغلته عن قضايا كثيرة، فثلاثة حروب طاحنة في مدة خمس سنوات تقريباً لا تدع لصاحب مشروع إصلاحية أي مجال في فعل شيء. مضافاً إلى أن قرار المنع - بناءً على وجوده - قد استحکم في وعي المسلمين، ومن المعروف تاريخياً صعوبة تغيير بعض العادات التي كان كرسها الخلفاء السابقون، كما تشهد بذلك طبيعة الأشياء، وقصة تغيير الإمام علي صلاة التراويح^(١).

٩. مطالعة نقدية في الموقف الاستشراقي من قضية مدونات القرن الأول

اهتمّ المستشرقون بظاهرة تدوين الحديث، وكان كثير منهم ميّالاً إلى القول بأن الحديث بدأ تدوينه في منتصف القرن الثاني الهجري فما بعد، وأن الفترة السابقة على هذه لم تشهد أيّ تدوين حقيقي للسنة، وإنما اعتمدت إما على اختراع الأحاديث بدواً أو على تناقلها الشفوي.

ويذهب موير (W.Muir) صريحاً إلى أنه لا توجد أيّ مجموعات كتابية للسنة يمكن التأكد منها قبل منتصف القرن الثاني الهجري^(٢). بل يستمرّ جولدتسيهر في هذا الأمر فيرى أن الكتب والرسائل التي زعم المسلمون أنها كتبت في القرن الهجري الأول كلّها مفتعلة، تمّ ذلك فيها في القرون اللاحقة، وأن الروايات الواردة في تدوين السنة وكتابتها كلّها موضوعة لم تصدر عن أحد في القرن الهجري الأول^(٣)، وإن أقرّ بوجود مدونات في القرن الأول لكنه شكك في صحّة ما وصلنا مما نسب إليها^(٤).

وتبدو معالم خطورة عدم وجود تدوين في قرن ونصف تقريباً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) راجع: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٢٢.

(٢) تاريخ تدوين السنة: ١١٣.

(٣) انظر: منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٥٥.

(٤) راجع: نقد الخطاب الاستشراقي ١: ٥٤٦ - ٥٥٠.

عندما نعرف أنّ ما تقدّم منّا كان يعتمد في قسم منه على وجود ظاهرة تدوين غير رسمي، فإذا صحّت مقولة المستشرقين في عدم وجود هذه الظاهرة أيضاً، فإنّ الموقف سيكون أصعب.

وربما يمكن مناقشة هذه الإشكالية المثارة بما يلي:

أولاً: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، من أنّه لا يمكن الجزم بعدم وجود مجموعات كتابية للحديث قبل منتصف القرن الثاني مع وجود ما بين مليون ونصف، وثلاثة ملايين مخطوطة إسلامية في المكتبات في العالم، فما لم تخرج هذه المخطوطات يصعب الجزم، فكم من مخطوط ظهر وغير كل معالم الخارطة التاريخية التي رسمت من قبل^(١).

لكنّ هذا الجواب لا تبدو عليه معالم القوّة؛ إذ لنفرض أن تعبير هذا المستشرق أو ذاك كان التأكيد من عدم التدوين، ولنفرض أننا أشكلنا على مستوى يقينه، لكن هذا لا يغيّر كثيراً في الاستنتاج الذي خرج به، وهو أنّ كل المعطيات التي بين أيدينا تجعل التدوين أمراً غير ثابت، ومن ثم لا يمكن بناء صرح على أمر غير مبرهن عليه، فهذا هو الغرض النهائي للمستشرق هنا.

ثانياً: لنفرض أننا لم نعثر على كتب ترجع إلى تلك الفترة، لكن هذا لا يعني عدم وجودها، وذلك أنّ أحد المصادر الأساسية لمعرفة الكتب المدوّنة في فترة ما، هو الرجوع إلى المصادر القديمة في مجال الفهارس والمصنّفات، والتي تخبرنا عن كتب موجودة في تلك الفترة، لكنّها تلتفت بعد ذلك ولم تصلنا نحن اليوم، وإذا رجعنا إلى كتب الفهارس وأمثالها سنجد حديثاً عن كتب ورسائل عديدة تعود إلى القرنين الأولين، وهذا كافٍ من الناحية التاريخية في إثبات وجود هذه الكتب^(٢).

(١) المطيري، تاريخ تدوين السنّة: ١١٢، وانظر: عبد الكريم إسماعيل صباح، الحديث الصحيح

ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٤٣ - ٤٤.

(٢) المطيري، تاريخ تدوين السنّة: ١١٢ - ١١٣.

ثالثاً: إنَّ عدداً من الكتب الحديثة ألفت في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري، وليس بعد ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل جامع معمر بن راشد (٩٥ - ١٥٢هـ)، والموطأ للإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ) وقد صنّفه مالك عام ١٤٣هـ، وكذلك جامع سفيان الثوري (١٦١هـ)، وجامع هشام بن حسان (١٤٨هـ)، وجامع عبد الملك بن جريج (٨٠ - ١٥٠هـ)، وكتاب السنن للإمام الأوزاعي (٨٨ - ١٥٦هـ).

رابعاً: أشرنا سابقاً إلى أنّه قد قام الدكتور محمد مصطفى الأعظمي بالبحث والتقصي في الوثائق والمرويات التاريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى ١٥٠هـ، فبلغ عدد الكتاب في الصحابة ومن كتب عنهم ٥٢ شخصاً، مثل: أبي أمامة الباهلي، وعلي بن أبي طالب، وأبي بكر، وأبي سعيد الخدري، وأبي رافع، وأبي هريرة، وأبي موسى الأشعري، وأسما بنت عيسى، وأسيد بن حضير، وأنس بن مالك، والنعمان بن بشير، ووائل بن الأسقع^(١).

ثم قام الدكتور الأعظمي بسرد المدوّنين من التابعين، فبلغ عددهم ثلاثة وخمسون شخصاً، ثم سرد المدوّنين من صغار التابعين، فبلغ عددهم ٩٩ شخصاً كلهم توفوا قبل عام ١٥٠هـ^(٢).

وهذا يعني أنّ هناك ما لا يقل عن ٢٠٤ أشخاص دوّنوا الحديث أو دوّن عنهم خلال قرن ونصف، وهذا رقم هائل في فترة العصر الأموي وما سبقه وما لحقه قليلاً، وحتى لو كانت المعلومات التي جمعها الأعظمي نصفها خاطئ يظلّ المشهد مختلفاً تماماً، فكيف يمكن التشكيك في كلّ هذه الوثائق والركون إلى صرف احتمالات، ودعوى أنّ هذا كلّ موضوع كما فعل بعض المستشرقين؟!

(١) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٩٢ - ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٣ - ٢٢٠؛ وانظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٣ - ٣٠؛ وصباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٤٣ - ٥٤؛ والمطيري، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين: ٣٥ - ٨٢.

هذا كله يؤكد أنّ حركة التدوين كانت موجودة، لكنها لم تكن رسميةً من طرف البلاط أو دار الخلافة، وقد كان أهل البيت عليهم السلام والمحيطين بهم يتحرّكون أيضاً في إطار التدوين، وقد كتب في تقصّي ذلك بعض الباحثين المعاصرين^(١). كما ذكر النجاشي مطلع كتابه في الرجال أسماء ستّة من الصحابة الشيعة كانت لهم مصنّفات مثل سليم بن قيس الهلالي وغيره^(٢).

١٠. القراءات التحليلية لظاهرة المنع عن التدوين

إذا فرضنا حصول المنع النبوي وما بعده عن التدوين أو التحديث، فكيف يمكن فهم ذلك؟ ذكرت تفاسير متعددة نوجزها كالتالي:

١٠.١. التبريرات السنّية لظاهرة المنع عن تدوين الحديث، تفكيك وتعليق

ذكر بعض علماء أهل السنّة تبريرات عدّة للنهي النبوي، بل ونهي الخلفاء بعد ذلك عن التدوين، وسوف نحاول التعليق سريعاً عليها لأهمّيّتها - سلباً أو إيجاباً - في فهم خلفيات الوضع بعد العصر النبوي، وأهمّ هذه التبريرات ما يلي:

أ - خوف اختلاط السنّة بالقرآن

وهو من أشهر التبريرات، خوف الاختلاط بالقرآن الكريم، فكأنّ النبي صلى الله عليه وآله - وكذا أبا بكر وعمر - خافوا اختلاط النصّين، فيكون ذلك مضرّةً للكتاب الكريم، فنهوا عن التدوين^(٣)، وثمة ما عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ما يفيد هذا الخوف، فقد

(١) منع تدوين الحديث: ٣٩٧ - ٤٤٢؛ وتدوين السنّة الشريفة: ١٣٤ - ١٨٦؛ وتدوين الحديث:

٢٣٧ - ٣٤٠.

(٢) رجال النجاشي: ٤ - ٩.

(٣) ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٨٢، ذكره احتمالاً، وتوجيه النظر: ٥، نقلاً عن حجية السنّة؛

والرامهرمزي، المحدث الفاصل: ٣٨٦؛ ودراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١: ٧٩؛

ورد: أنّ عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فاستشار أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله [له]، فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً^(١)، بل ثمة في كلمات أبي سعيد الخدري ما يوحى ذلك أيضاً^(٢).

وقد لوحظ على هذا التبرير:

أولاً: إنّ النص القرآني معجز بليغ فصيح يمتاز عن غيره ويتميز، فحتى لو حصل اختلاط في الصحف، لا يؤدي ذلك إلى اختلاط نص السنة بنص الكتاب، بل يمتازان عن بعضهما بعضاً^(٣).

وهذه الملاحظة غير دقيقة؛ لأن الإعجاز البلاغي في القرآن - كما استدل على ذلك في مباحث علوم القرآن - يتجلى في السورة، وهي مجموعة آيات، لا في آية أو مقطع صغير منها، فإن إمكانية الاختلاط واردة دون محذور، وهذا تبرير معقول لمنع التدوين بسبب الاختلاط.

ثانياً: إنّ النص القرآني كان مانوساً للمسلمين ومعروفاً لديهم يتلونه آناء الليل وأطراف النهار فكانوا يحفظونه، كما أنّ نقل أحاديث النبي ﷺ كانت بالمعنى،

والسمعاني، أدب الإملاء والاستملاء: ١٦٥؛ وهدي الساري (مقدمة فتح الباري): ٤، وساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي ١: ٥٤٣؛ والهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٤٦.
(١) الصنعاني، المصنّف ١١: ٢٥٧ - ٢٥٨؛ والبغدادي، تقييد العلم: ٤٩؛ والأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٣: ٢٤٨.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ٢٠: ٣٩٢؛ وذم الكلام وأهله ٣: ٢٤٢؛ وتقييد العلم: ٣٦ - ٣٨.
(٣) الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٣٧ - ٣٨؛ ومهدوي راد، تدوين الحديث: ١٢٨ - ١٣١؛ والجلالي، تدوين السنة الشريفة: ٣٢٣ - ٣٢٤؛ وزكريا عباس داوود، تأملات في الحديث عند السنة والشيعة: ٤٠ - ٤١؛ وأبورية، أضواء على السنة المحمدية: ٥٠ - ٥١.

فيصعب أن لا يميّز المسلمون بين النصّين بعد ألفتهم لنصّ الكتاب^(١) وهذا الكلام فيه قدرٌ من المبالغة؛ إذ لا يبدو واضحاً هل كان كلّ الصحابة حفّاظ القرآن وتماهه؟! كما أنّ الأئمة بالنصّ القرآني لا يعني أن لا يقع مجال للاشتباه في مقطع أو سطر، لاسيما وأنّ المعروف تاريخياً - أو المحتمل جداً على أقلّ تقدير - أنّ النصوص النبوية التفسيرية كانت تكتب على صفحة المصحف نفسها، ولعلّه لهذا قال عمر بن الخطاب - أو غيره - مقولته المشهورة: «جرّدوا القرآن»^(٢)، في إشارة منه إلى عدم خلط شيء معه في الكتابة، فاحتمال الاختلاط وارد.

ثالثاً: بقطع النظر عن صحّة نسبة هذا التبرير إلى الخليفة الثاني، لا يصحّ اعتماد هذا التبرير؛ لأنه كان بالإمكان فصل الصحائف عن بعضها بحيث لا يكتب القرآن مع السنّة في كتاب واحد أو على صحيفة واحدة، بل يميّزان، وكان بإمكان الخليفة أن يعتمد آليّة للتمييز، كأن يكتب على كلّ صفحة قرآن في أعلاها رمز، والذي يبعّد هذا الاحتمال أنه لو صحّ هذا لكان ينبغي مشاورة الصحابة في كيفية تدوين السنّة، بحيث لا يقع هذا المحذور، لا الاستعجال بالمنع، كما تفيده النصوص التاريخية، من هنا فلا يبدو هذا التبرير منطقيّاً ومقنعاً لوحده.

ب - محذور الاشتغال بغير القرآن

التبرير الثاني الذي ذكره هو خوف الاشتغال بغير القرآن، والانشغال بذلك عنه^(٣)، وهذا ما ينسب في بعض الروايات التي أسلفناها إلى عمر بن الخطاب أيضاً^(٤)،

(١) الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٣٨ - ٣٩.

(٢) النيسابوري، المستدرک ١: ١٠٢؛ والصنعاني، المصنف ٤: ٣٢٣؛ ١١: ٣٢٤ - ٣٢٥؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٢: ٣٨١، و٧: ١٩٩؛ والنسائي، السنن الكبرى ٦: ٢٤٠؛ والطبراني، المعجم الكبير ٩: ٣٥٣؛ والزنجشيري، الفايق في غريب الحديث: ١٧٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ١٩

(٣) لاحظ تفسير أحمد أمين، حيث ذهب إلى أنّ بعض الصحابة كره كثرة الرواية مخافة الكذب على

لكن يظلّ هذا التبرير معروفاً أكثر عن عبد الله بن مسعود، فيما نقلت الروايات عنه، وكذلك عن أبي موسى الأشعري^(٢).

وهذا التبرير غير منطقي فيما يبدو، نعم هو مجرد افتراض، فإنّ اهتمام المسلمين بالقرآن لا يسمح بافتراض انشغالهم بغيره مع تركه، لاسيما وأنّ هذا الغير حجة ومعتبر، إننا نسأل: ما الذي حصل حتى يتخوّف الخليفة من هذا الأمر؟ إنّ هذا ما لا تبرره النصوص المأثورة، فلو وقعت أحداثٌ ما دفعت الخليفة إلى اتخاذ قرارٍ من هذا النوع، لكان من الممكن فهم ذلك، أمّا مع عدم وجود ما يفيد ذلك تاريخياً، من حقنا أن نسأل: لماذا حصل هذا التوجّس عند الخليفة؟ وما هو التفسير المنطقي لهذا الاحتمال التاريخي؟ وأليس الاشتغال بالعبادة تركاً لكتاب الله؟ وها هم المسلمون اليوم يشتغلون بالسنة وتركوا عشرات التفاسير الضخمة ويحفظ الكتاب الكريم آلاف من الناس ويتلونه ويهتمون به ويعظمونه كلّ يوم.

ج - إشكالية اختلاف الأحاديث

هذا التبرير هو ما تشير إليه بعض النصوص المنسوبة إلى الخليفة أبي بكر، من أنّ عدم التدوين إنما كان لتضارب الروايات التي كانوا يروونها، حتى أنّ الخليفة أحرق ما كان كتبه بنفسه، خوفاً من أن لا يكون من حدّثه بهذه المرويات صادقاً^(٣).

وهذا التبرير يلاحظ عليه أيضاً:

أولاً: إنّ أبا بكر صاحبَ النبي ﷺ وسمع منه، وإذا كان قد دوّن عن النبي

لسان النبي والصدّ عن القرآن، فانظر له: فجر الإسلام: ٢١٠.

(١) الصنعاني، المصنّف ١١: ٢٥٧ - ٢٥٨؛ والبغدادي، تقييد العلم: ٤٩؛ والأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٣: ٢٤٨.

(٢) سنن الدارمي ١: ١٢٢؛ والبغدادي، تقييد العلم: ٥٣ - ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٥.

(٣) تذكرة الحفاظ ١: ٢ - ٣، ٥.

بالواسطة فلا شك أنه دون إلى جانبه ما كان بالمباشرة، فهل ينسجم ذلك مع هذا التبرير؟! فلو كان شاكاً في صدق الروايات لكان ذلك في مرويات غيره لا مرويات نفسه، فلماذا أحرق تمام المرويات؟!

ثانياً: إن موضوع تضارب الروايات موضوع محتمل في حد ذاته، لكننا إذا أبعدناه عن السجال السياسي لا نحتمل أنه كان ظاهرة ضاغطة عصر أبي بكر، فلم تكن المرويات قد ظهرت بقوة بعد، ولو كان هناك تضارب فبالأكيد كان ما يزال محدوداً في نقطة أو نقطتين، فإذا كان أبو بكر والصحابة مؤمنين بحجية السنة، فكيف يمكن اتخاذ قرار بهذه السرعة نتيجة اختلافات بسيطة بين الروايات ما تزال لم تعرف ذلك التضارب الذي شهدته الحقبة الأموية وما بعدها؟ هذا مضافاً إلى أن هذا النص روي بإرسال عن أبي بكر.

ولو سلمنا، فلماذا منع التدوين ولم يمنع التحديث، مع أن أبا بكر وعمر نفسيهما قد حدثا عن النبي؟ ولماذا لم تمنع عائشة من التحديث؟ فإذا كان الموضوع موضوع تضارب في النقل، كان المنطقي أن لا يُسمح لأحدٍ بالتحديث، وهذا - بالأكيد - خلاف الشواهد التاريخية، وسوف تكون لنا وقفة قريباً - بعون الله - مع مسألة حظر التحديث.

د - إشكالية ضعف ثقافة الكتابة والخبرة بها

ذهب إلى هذا التبرير ابن قتيبة وابن حجر^(١)، فذكروا أن سبب المنع عن التدوين كان لعدم معرفة الصحابة بالكتابة لهذا منعوا.

وقد تعرّض هذا التبرير لانتقادات - وكثيرٌ منها محق - من جانب الباحثين المتأخرين في علوم الحديث^(٢)، وأبسط تعليق عليه أن القرآن قد دون، وأن فترة الشيخين كان فيها

(١) تأويل مختلف الحديث: ٣٦٦؛ وانظر: هدى الساري (مقدمة فتح الباري): ٤.

(٢) راجع: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ١٥ - ٢٠؛ والجلالي، تدوين

السنة الشريفة: ٣٩١ - ٤٠٨؛ والأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه: ١: ٧٣؛

كُتِبَ تابعون للدولة، فإذا كان الأمر أنهم لم يكونوا يعرفون الكتابة مطلقاً فلا حاجة للمنع، بل لا معنى له، بل سيحلّ المطلوب دون ذلك، وإذا كانوا يعرفونها ولا يجيدونها فبالإمكان إعلان الاعتماد على من يُجيد، كزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاص، تماماً كما حصل مع تدوين القرآن، فتجربة تدوين القرآن كانت تسمح باتخاذ قرار ضبط في هذا المضمار، لا اتخاذ قرار بالمنع العام، ثم لماذا إحراق الصحائف التي كتبها الصحابة مع أنه كان يمكن لخبراء الكتابة مراجعتها وتقويمها دون حرج أو حذر؟ بل لو كانت هذه هي الإشكالية وكانوا يرون حجية السنة فبدل المنع كان من الأجدر بالخلافة الإسلامية أن تقوم بتربية مجموعة من الكتاب والاهتمام بهذا الأمر حتى لا تضيع الآثار بوفاة الصحابة، فليفعلوا ما كان فعله الرسول في المدينة ومع أسرى بدر، فهذا كله شاهد على أن الموضوع لم يكن قلقاً من أزمة جودة الكتابة في المجتمع العربي، بل أمر آخر.

وفي الحقيقة، موضوع كتابة العرب لا ينبغي الإفراط فيه ولا التفريط، لا القول بأن الكتابة كانت رائجة في زمنهم، ولا القول بأن الكتاب كأنهم كالكبريت الأحمر، من هنا قلنا سابقاً بأن وجود بعض الصحائف يدل على اهتمامهم بأمر التدوين عصر النبي ﷺ؛ لأن هذا هو ما ينسجم مع الإمكانيات آنذاك، فلا ينبغي اعتبارهم لا قلم عندهم، ولا القول بكثرة الكتاب فيهم، فهذا ما لا شاهد تاريخي عليه.

هـ - الحفظ بدل الكتابة

شاع هذا التبرير بين المتأخرين، وهو يقول بأنهم إنما منعوا عن التدوين حتى لا تضيع فيهم ملكة الحفظ بمرور الزمن، فجعل الحفظ بديلاً عن الكتابة^(١)، أو يقال بأن

ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ١٣٩ - ١٤٦؛ ومهدوي راد، تدوين الحديث: ١٣٢ - ١٤٠، و..

(١) انظر: أبو زهو، الحديث والمحدثون: ١٢٣؛ وتدريب الراوي: ١٥٠؛ ومحمد عجاج الخطيب،

قوة الحفظ عندهم أغتتهم عن الكتابة.

وهذا من أضعف التبريرات، أفهل يصلح ذلك تبريراً معقولاً؟ وما هي شواهد هذا التبرير؟ ولماذا ميّزوا القرآن عن غيره في مسألة الحفظ، ولم يخافوا على الذاكرة العربية في تدوينه؟ ولماذا دونوا النثر والأشعار وكتبوها وعلّقوها واهتمّوا بأمرها^(١)؟ ولماذا كتبوا الديون الواقعة بينهم وأمرهم القرآن الكريم بذلك؟ وهل حقاً كان العقل العربي مهتماً بقضية الحفظ والذاكرة حتى يقدمها على توثيق المصدر الثاني من مصادر المعرفة الدينية النصية؟!؟

و- غرض الاحتياط للدين

التبرير السادس هو ما ذهب إليه الخطيب البغدادي وغيره^(٢) من أن فعل عمر إنما كان احتياطاً للدين خوفاً من أن يتكلموا على ظاهر الأخبار فيما لها حكم آخر، فخاف من لا يفقه النصوص ولا يقلّب وجوه التفسير فيه، وخيف من التفاسير المغلوطة، فمنع التدوين، بل التحديث.

وهذا التبرير تتساوى فيه ظاهرتا: التدوين والتحديث، من هنا نلاحظ عليه: أولاً: إنه لا شاهد من النصوص عليه أبداً، ولا شيء يدعمه، وإنما هو مجرد افتراض، ولم يصلنا أي أثر عن الخليفة الثاني أو غيره بهذا المضمون.

السنة قبل التدوين: ٣٣٣، نقلاً عن منع تدوين السنة للشهرستاني، وانظر: حجينة السنة: ٤٢٨ - ٤٢٩؛ وابن حجر، هدى الساري (مقدمة فتح الباري): ٤.

(١) تجدر الإشارة إلى ذهاب بعض المستشرقين إلى عدم وجود مدونات عربية قبل الإسلام لا شعراً ولا نثراً، وهذا كلام فيه نقاش، فراجع: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي ١: ٥٤٠ - ٥٤١.

(٢) انظر: شرف أصحاب الحديث: ٩٧ - ٩٨؛ والخطيب، السنة قبل التدوين: ١٠٦؛ نقلاً عن منع تدوين الحديث للشهرستاني: ٥١؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣٣: ١٥٩.

ثانياً: إنَّ نسبه واحدة إلى التدين والتحديث، فكيف قبل عمر التحديث في الجملة، وكان يحدث بنفسه، ويقبل روايات الصحابة في دار الخلافة - ولو مع شاهد - مع أنَّ المحذور موجود أيضاً؟ وكيف عرفنا أنَّ موارد التحديث القليلة التي قبل بها - تنزلاً - احتوت على خصوصيات إضافية؟ ولماذا لم يطالب بهذه الخصوصيات بدل منعه التحديث بسنة النبي الأكرم، وهي ثاني مصدر للتشريع الإسلامي؟

ثالثاً: إنَّ نسبه واحدة إلى التدين والتحديث بالقرآن والسنة، فلماذا منع عن تدين السنة فيما قبل تدين القرآن، وتحفظ من تفسيره؟ مع أنه كان بإمكانه - لو كانت السنة حجة آنذاك - أن يقوم بالخطوة عينها التي قام بها في القرآن الكريم، فيدونها ويتحفظ من تفسيرها.

رابعاً: كيف يمكن لصاحب هذا التبرير الجمع بين النصوص التي تحث على التحديث والواردة عن النبي ﷺ وبين هذا التبرير، فلو كانت المسألة حرصاً على الدين عبر هذه الطريقة لكان المتوقع من النبي أن يتبها إليها، فكيف لم يتبها مع أنه حث على التحديث، بل على الكتابة، وفق بعض الروايات؟! ولو كانت الإشكاليات تكمن في التفاسير المغلوطة فكيف ضمن شخص النبي الأكرم عدم خصوصها عندما نطق هو نفسه بحديثه؟

وخلاصة القول: إنَّ هذه التبريرات غير مقنعة، وإن كان بعضها أقرب إلى المنطقية من بعضها الآخر، ومن المناسب التعامل مع هذا الموضوع الحساس بالتعقيل الواعي لا بالتبرير الأيديولوجي كيفما كان.

١٠٢. التفسير الشيعي لظاهرة المنع عن تدين الحديث، مطالعة وتعقيب

كانت هذه محاولات أهل السنة وجمهور المسلمين في فهم ظاهرة التدين وملابسات المنع أو التحفظ التي كانت موجودة في الصدر الأوّل، لكن المعارضة الشيعية كان لها فهم آخر في الميدان، وقد قدّموا تفاسير أخرى للحدث، ونحاول هنا - جرياً على

الاختصار البالغ في هذه القضية - استعراض أهمّ التفاسير الشيعية لحدث التدوين، والتعقيب بما نراه مناسباً عليها، وأبرز ما طرحه الشيعة هنا ما يلي:

أ- إقصاء أهل البيت وتعويم غيرهم مكانهم، العامل السياسي

يعدّ هذا التفسير أشهر التفاسير وأكثرها تداولاً وهو أنّ سبب المنع كان الحدّ من نشر فضائل أهل البيت عليهم السلام، ومكانة عليّ بن أبي طالب وقضية الخلافة، حتى لا يلتفت الناس إلى إمامتهم، كما ولا يعرفون حقيقة الآخرين الذي استولوا على مسند الخلافة مكانهم^(١).

وينطلق الباحثون الشيعة في موقفهم هذا من تحليل التواشج الذي كان قائماً بين السياسة والمسألة الدينية، ودور السلطة في التأثير على الدين، من هنا؛ وانطلاقاً من الموقف العقدي والتاريخي الشيعيين سهل على الباحثين الشيعة تبني تفسيرٍ من هذا النوع، فالخليفة عندهم غير منزّه، بل ثبت لديهم عدم نزاهته، لهذا لا يجدون حرجاً نفسياً من الأخذ بهذا التفسير، بل سيكون تفسيراً منطقياً أن يحجب من غضب الخلافة كلّ الشواهد التي تبطل شرعية خلافته، وهذه الشواهد تنطلق إما من نصوص السنّة أو من النصوص المتصلة بتفسير القرآن تفسيراً يحدّد أسماء ومسميات، وعليه وانطلاقاً من القبلية العقدية والتاريخية عند الشيعة يغدو هذا التفسير معقولاً جداً.

ويعزز القائلون بهذا التفسير موقفهم بما جاء عند الخطيب البغدادي في كتاب «تقييد

(١) راجع: الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٢٢؛ والعسكري، معالم المدرستين ٢: ٤٢ - ٤٣، ٥٧؛ والجلالي، تدوين السنّة الشريفة: ٤١١ - ٤٢٢، ٤٧٠، ٥٣٣ - ٥٤٩، ٥٥٥ - ٥٥٨؛ والفضلي، أصول الحديث: ٦٦ - ٦٧؛ وجعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١: ١٦٨ - ١٧٨؛ ومهدوي راد، تدوين الحديث: ١٥٩ - ١٨٢؛ وزكريا داوود، تأملات في الحديث عند السنّة والشيعة: ٤٨ - ٦٢؛ ومحمد علي الحلو، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النصّ ونصّ السلطة: ١٠٥ - ١٠٦.

العلم» من رواية عن عبد الله بن مسعود أنه جاءه علقمة بكتاب من مكة أو اليمن، فيه روايات في فضائل أهل البيت، فوضعها في الطست - وفيه الماء - وأتلفها^(١).

وقد يلاحظ على هذا التفسير:

أولاً: ما ذكره الدكتور الشهرستاني من أن هذا الحديث الأخير يناقض جملة نصوص تؤكّد أن ابن مسعود كان من أنصار التحديث والتدوين، وهي عديدة تكفي لتضعيف هذه الرواية^(٢).

نعم بعض الباحثين يفسّر هذا الأمر بأن ابن مسعود كان يتحرك وفقاً لعلّة المنع فعندما زالت عاد للكتابة^(٣)، ووفقاً لهذا التوفيق بين النصوص المنقولة عن ابن مسعود لا تصحّ ملاحظة الشهرستاني على رواية ابن مسعود التي هي موضع الشاهد هنا، وإن كان في علّة المنع نظرٌ كما قلنا آنفاً.

ثانياً: ما ذكره الشهرستاني أيضاً من أن الرواية عينها نقلها ابن سلام في غريب الحديث دون وجود أهل البيت فيها، مما يشكك في هذا المقطع^(٤)، ويمكن أن نضيف بآته وردت الرواية عند القرطبي في جامع بيان العلم وفضله دون وجود أيّ إشارة فيها لأهل البيت أيضاً، وفيها الإضافة التالية: «قال أبو عبيد: يرى أن هذه الصحيفة أخذت من أهل الكتاب فهذا كره عبد الله النظر فيها»^(٥)، مما يجعل علّتها أهل الكتاب وليس أهل البيت، بل في تقييد العلم نفسه رواية أخرى أن في الصحيفة بعض قصص أبي الدرداء وكلماته^(٦).

(١) تقييد العلم: ٥٤.

(٢) الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٥٨ - ٦٠.

(٣) محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ١٥٦.

(٤) منع تدوين الحديث: ٦٠.

(٥) جامع بيان العلم وفضله ١: ٦٦.

(٦) تقييد العلم: ٥٤ - ٥٥.

ثالثاً: إن عبد الله بن مسعود - كما أثبتت الدراسات الرجالية - كان مقرباً من أهل البيت، وأقرب إليهم من الفريق الآخر، فكيف يمكن تصديق هذه الرواية؟!^(١)، فإن هذا ما يشكك في صحتها على الأقل.

رابعاً: إن هذا التفسير غير منطقي؛ إذ لو كان قصد الخليفة من ذلك نحو فضائل أهل البيت لما أصدر منعاً عاماً، بل لطالب بالنصوص لكي يضبطها ويصدر من دار الخلافة ما هو الصحيح منها، ليكون مرجعاً للمسلمين^(٢)، تماماً كما حصل بالنسبة للقرآن الكريم في عصر الخليفة عثمان، فقد جمع عثمان المصاحف المتفرقة في أيدي المسلمين، ثم شكّل لجنةً لتدوين النص القرآني المرجع، ثم عمّم هذا النص على أمصار المسلمين، فلماذا لم يفعل الخليفة الثاني مثله؟!

خامساً: ما ذكره الشهرستاني أيضاً من أنّ شخصية عمر - وفق التصوّر الشيعي - شخصية فظة غليظة لم تتورّع عن مصادرة فدك أمام الملاء، وإجبار بعض الصحابة - ومنهم علي بن أبي طالب - على البيعة لأبي بكر، وتوجّهه لإحراق دار فاطمة، بل إحراقه لها، وكسر ضلع السيدة الزهراء... إلى غيرها من الأمور التي قام بها علناً، إذاً، ألم يكن بإمكانه معاقبة من يحدث في فضائل أهل البيت ﷺ دون أن يصدر منعاً بهذه السعة والشمولية؟! فما دام الصحابة يخشونه، لماذا وسّع الدائرة ولم يطالب جهاراً بعدم التحديث في مطلق الفضائل والمناقب والمثالب؟!^(٣)

سادساً: إنّ هذا التفسير يعارض جملةً وافرة من المنقولات التاريخية عن أبي بكر وعمر، تؤكّد نقلها - شخصياً - فضائل لعلي بن أبي طالب ولأهل البيت، ولم يقتصر الأمر على الشيخين، بل ورد عن الصحابة أنهم كانوا يحدثون عن فضائل علي، نعم ظلّ

(١) منع تدوين الحديث: ٦٠ - ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ٦٦ - ٦٧.

موضوع أحقية علي بالخلافة طي المنع، وهذا أمر مترقب^(١).
وطبقاً لهذه الملاحظات ذهب بعضهم إلى صحة هذا التفسير في الجملة، لا مطلقاً،
أي أنه من المنطقي في تحليل الوضع السياسي آنذاك أن يكون المنع قد أخذ دوافع
سياسية لا دينية.

سابعاً: ما ذكره بعض الباحثين من أنه لو كانت هناك مؤامرة بهذا المعنى فإما أن
يكون الصحابة عالمين بها أو انطلت عليهم، فإن كانوا عالمين بها فلماذا سكتوا جميعاً مع
اختلاف توجهاتهم، وإن انطلت عليهم فهل يعقل - وهم أصحاب السنة - أن تنطلي
عليهم مؤامرة بهذه السعة والشمولية علماً أنهم ممدوحون في القرآن، إلا أن نقول بأنهم
خافوا من السلطة، وهو غير معقول من جميعهم بحيث لا يقف ولو واحد منهم
للمعارضة^(٢).

ثامناً: ما يمكننا إضافته، ونراه مقنعاً جداً، وهو أنه لو كان المنع سياسياً بهذا المعنى
لكان يفترض وصول تعليق هنا أو هناك من معارضي المنع يستشف منه البعد السياسي
لل قضية، والحال أننا لا نجد أيّ تعليق سياسي على الموضوع إلا في القرون المتأخرة جداً،
وحتى أهل البيت النبوي لم يضعوا هذه القضية في عداد مثالب أحد من الصحابة ولم
يعيروا بها، والشيعية رغم تتبعهم كل ما قيل في مثالب الصحابة والخلفاء لم نجدهم
ينقلون رواية يهاجم فيها أهل البيت سياسة المنع هذه، وبإمكان الباحث أن يراجع
الموقف الشيعي من ظاهرة المنع ليرى أنّ الشيعة لم يستشهدوا بأيّ نصّ عن أحد من
أهل البيت النبوي يتعرّض فيه لقرار المنع وأنه كان في سياق ممارسة ظلم ضدّهم
وتغيبهم وما شابه ذلك، بل وجدنا أنّ الباحثين الشيعة كانوا يمارسون اجتهاداً في
القضية ولم يقدّموا أيّ نصّ في هذا السياق، وفي تقديري فإنّ هذا شاهد حاسم على أنه

(١) المصدر نفسه: ٦٨ - ٧١.

(٢) يحيى محمد، مشكلة الحديث: ٢٧ - ٢٨.

لو كان قرار المنع من التدوين جزءاً من خطة الهجوم على أهل البيت وإقصائهم لصدرت تعليقات من الأسرة النبوية نفسها حتى القرن الثالث تشير إلى ذلك، بل حتى متطرفي الشيعة ومغاليهم لم يتعرضوا لهذا الموضوع في القرون الأولى في سياق التنقيص من الخليفة الثاني أو غيره رغم الجهود المضنية التي بذلوها لتتبع عثراته. إن هذا كله يؤكد أن التفسير السياسي المذكور هو تحليل واجتهاد افتراضي من الباحثين المتأخرين ولا تدعمه أي شواهد تاريخية مقنعة

ب- منع التدوين في سياق ثنائية النص والمصلحة، العامل الثقافي

التفسير الشيعي الثاني هنا هو تفسير الدكتور علي الشهرستاني، ويذهب فيه - وسط حديث مطوّل جداً - إلى أنّ سبب المنع يرجع إلى علاقة مسألة السنّة بمسألة اجتهاد الرأي، وذلك أنّ عمر بن الخطاب كان من أبرز مؤسسي مقولة الرأي، أي أنه كان ينحو ناحية أعمال وجهة نظره الخاصّة على النص، وكان عمر يقود فريقاً من الصحابة ويتزعم اتجاهها في أوساطهم يمارس تشخيص المصالح أكثر مما يراعي النص النبوي، وسبب هذه الظاهرة عند عمر أنه لم يكن مطلعاً على نصوص النبي ﷺ قياساً بغيره من الصحابة، كما تشهد بذلك وقائع تاريخية عديدة، ومعنى ذلك أنّ عمر بن الخطاب أراد تغليف ضعف معرفته بالدين عبر النهي عن التدوين والتحديث؛ لأنّ في جعل النص هو المرجع إضعافاً لمكانته، ولهذا وجدنا أنّ المختلفين مع ابن الخطاب في مسألة المنهج المتبع في فهم الدين كانوا إما أصحاب مدونات أو من أنصار البيت الهاشمي.

إذن، فكأنّ النهي تغطية؛ إذ مكانة الخليفة سوف تُمنى بضعف؛ لهذا استبدل النص بالمصلحة، فالمعركة معركة فريق الاجتهاد وفريق النص، لا بمعنى عدم حجية السنّة بل بمعنى من يريد تعميمها لعدم كونه قادراً على معرفتها، وحتى لا يظهر التناقض بين آراء الخليفة وآراء النبي جرى المنع عن التدوين؛ إذ لم يكن بمقدوره جمع الصحابة كلّما أراد حكماً، لاسيما مع تواتر المستجدات بعد الفتوحات، وعليه لم يكن أمامه مناص من

اعتقاد الرأي.

وبهذا نعرف أنّ القضية كان يراد منها خلق مناخ تشريعي جديد ينسجم مع إمكانات الخليفة وطاقاته، والشواهد التاريخية تؤكّد وجود ضعف علمي عند الخلفاء الأوائل، وتؤكّد أيضاً أنّ شرط أعلمية الخليفة إنما طرح على بساط التداول الفقهي بعد ذلك بكثير، وبعد أن صارت مسألة منع التدوين واضحةً بديهيةً في وعي المسلمين، ويعزّز ذلك كلّه تضجّر عمر من نقد الصحابة له في فقهيّاته وغيرها، وكثيراً ما خطّوه^(١).

هذا التفسير الذي يمثل محاولة جديدة - شيعياً - لفهم ظاهرة المنع من تدوين الحديث، يواجه بعض الملاحظات التي لا تُلغيه بالمرّة، لكنها لا تدره بهذا الوضوح، نقتصر على عددٍ محدود منها:

أولاً: إنّ اجتهادات الخليفة الثاني وأخذه بالمصلحة لم يكن أمراً يواجه السنّة فقط، بل القرآن أيضاً، فقصة المؤلّفة قلوبهم - رغم ورودها في القرآن - معروفة، فإذا كان الموضوع موضوع مصلحة مقابل جهل بالسنّة، فكيف نفسّر اعتماد المصلحة مقابل القرآن؟! القرآن!

بإمكان الطرف الآخر - وفقاً لذلك - أن يقول: إنّ أخذ عمر بالمصلحة كان لممارسته السلطة التي تستدعي ذلك بالبداية لمن جرّبها، لا للعلم أو الجهل بالنص النبوي، وقد رأينا كيف أنّ الشيعة عندما خاضوا غمار التجربة السياسية نشطت عندهم ذهنية العناوين الثانوية والمصالح الزمنية والفهوم التاريخية^(٢).

ثانياً: إنّ الشواهد على تضجّر عمر بن الخطاب من نقد الصحابة وإن كانت

(١) الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٨٥ - ٣٧٠؛ وراجع بالخصوص: ١٨٤ - ١٨٦، ٣٤١ -

(٢) راجع: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٢ - ٧٤٣.

موجودة؛ لكن ثمة شواهد في النصوص الشيعية نفسها أنه كان يتمتع برحابة صدر عالية إزاء إعلان جهله، سواء أمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، أو حتى أمام الملاء، وجملة: «لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبا الحسن»^(١) معروفة مشهودة، أو جملة: «كلّ الناس أفقه منك يا عمر»^(٢)، وقد كان من المفترض بصاحب هذا التفسير أن يمدّنا بالنصوص التي تؤكد هذا الجانب في شخصية عمر، ليجري مقارنات، وإلا فلا يصحّ تجاهلها، وهي موجودة عند الشيعة والسنة، بدل الحكم عبر مجموعة خاصّة من الروايات التاريخية فقط.

لماذا لم يكن بمقدور الخليفة جمع الصحابة - وهم في المدينة - كلّما استجدّ أمر، أو لا أقلّ استشارة بعضهم، فلم تكن الأحداث كما نتصوّرها اليوم في غاية الكثرة والتواتر، كما لم يكن عمر جاهلاً بالإسلام بالمرة، إنّ هذا الاحتمال لا يردّه سوى تحليل لنفسية عمر، وهو تحليل نراه مبتوراً هنا؛ لأنه لم يستحضر تمام ما جاء في التراث من مزايا هذا الرجل، وإنما ركّز على نقاط ضعفه.

ثم لا بد من أمر هنا، وهو تحديد متى وقع بالضبط قرار المنع، هل منع عمر بعد تولّيه الخلافة مباشرة أم بعد استتباب الأمور له؟ وعلى الفرضية الثانية لماذا يخاف من نقد الصحابة له، وهو أكثر الخلفاء الأربعة استقراراً في ولايته وقوّة؟ إنّ منعه التدوين خوفاً من انكشاف نصوص إمامة علي عليه السلام للناس أقرب من منعه له خوفاً من عدم ظهوره

(١) يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٢٠؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٣١١، ٢: ١٨٣، وعلي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٢: ١٦ - ١٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٤٩، ٢٢٧، ٧٦: ٥٣، و١٠٩: ٣٦؛ والبلاذري، أنساب الأشراف: ١٠٠؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٤٣٦.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء ١: ٣٨٨، و٢: ١١٧ - ١١٨؛ والباقلاني، تمهيد الأوائل: ٥٠١؛ وابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ٢: ٢٩؛ والقرطبي، تفسير القرطبي ٥: ٩٩ - ١٠٠، و١٧٩: ١٧٩؛ والغرناطي الكلبلي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ١٣٥؛ وابن حزم، الإحكام ٢: ٢٥٣..

بمظهر العالم بالدين، لاسيما وأنّ موضوع لزوم أعلمية الخليفة - إذا فصلناه عن النص الثابت على علي عليه السلام - يغدو غامضاً غير واضح إلى أيّ مدى كان حاضراً في وعي المسلمين كما اعترف الشهرستاني نفسه.

من هنا، نجد أن التفسيرين الشيعيين الأساسيين، قد تحرّرا من هيمنة النزعة التبريرية للسلطة، ومن تنصيب الخليفة فوق النقد والمساءلة، إلا أنّهما يعانيان من نقطة ضعف أساسية، وهي عدم تجميع كلّ أجزاء المشهد الخاصّ بالخليفة الثاني، حيث وجدناهما يركّزان على بعض المشهد دون تمامه، وهما محتلمان جداً، الأول من زاوية مذهبية شيعية، والثاني من زاوية أوسع إلى حدّ ما، لكن لا أجدهما يبلغان مرحلة الإقناع التاريخي.

١٠.٣. تفسيراً استشرقي لظاهرة المنع عن تدوين السنّة

ثمّة مساهمات للمستشرقين تتصل بفهم ظاهرة المنع من تدوين الحديث، نذكر من بينها ما نقل عن المستشرق الألماني شبرنجر من أنّ هدف عمر كان المحافظة على الإيمان الديني القوي والشجاعة في نفوس المسلمين لكي يحكموا العالم فيما بعد، والكتابة واتساع المعرفة لا تناسب مثل هذه الغاية^(١).

وقد حمل النقاد على هذا الكلام بعنفٍ دون أن يقدّموا معطيات، وملاحظتنا على هذا التحليل هنا أنه تحليل مستجدّ، وهذه الطريقة التي تربط بين الأمور الدينية والعلمية إنّما عرفها البشر بعد تجارب المعرفة وتعقيداتها، ولا نحتمل كثيراً أنّ مثل الخليفة الأول والثاني كانوا بهذه الدرجة من التحليل الاجتماعي والنفسي كي يفكّروا بهذه الطريقة، فهذا نوع من الإسقاط؛ إذ متى حَبُرَ عمر بن الخطاب أزمة العلاقة بين العلم والإيمان حتى يفكّر بهذه الطريقة!؟

لا نذهب شططاً إذا قلنا بأنّ بعض التحليلات التاريخية تعاني من مثل هذا النوع من

(١) انظر: الشهرستاني، منع تدوين الحديث: ٥٥.

الأخطاء.

ومن خلال ما تقدّم يظهر لنا جلياً أن أحداً من علماء المسلمين وغيرهم فيما رأيناه ووصلنا لم يقدّم تفسيراً مقنعاً لظاهرة المنع من التدوين سواء في العصر النبوي أو بعده، ولعلّ ذلك لعدم وجود نهي نبوي أساساً، بل ونحن نشكّك في قرار منع في العصر اللاحق أيضاً كما قلنا، وعدم وضوح التبريرات يساعد على استبعاد الفرضية نفسها أيضاً وعلى الخروج بفهم آخر لها كما قلناه، ولعلّه هو مقصود بعض العلماء.

نتائج البحث في العلاقة بين حجية السنّة وتدوينها

المستنتج بعد هذا كله، أنه إذا وقفت الأدلّة القرآنية والحديثية وغيرها من البراهين والمؤيدات في وجه تفسير ظاهرة عدم التدوين مع هذه الملاحظات المسجّلة بأجمعها، هل يمكن من الناحية المنطقية رفع اليد عن أدلّة حجية السنّة لصالح مثل هذا الدليل أم لا؟

الذي نراه هو العدم، فلا نملك وثائق عن ثقافة استبعاد المسلمين الأوائل للسنّة في مجالي التحديث والتدوين، وأنّ كلّ ما في الأمر أنّ ثقافة التدوين لم تكن سائدة بقوّة كثقافة التحديث، نظراً لوضع طبيعي في الثقافة العربية القائمة على الشفوية دون التدوينية، فجعل عدم التدوين أو التحديث مستنداً لإسقاط حجية السنّة الشريفة غير واضح إطلاقاً.

والذي رأيناه أنّ ما سمّي بقرار المنع وثقافة حظر التدوين أو التحديث ليس له ما يثبت تاريخياً بشكل مقنع، كلّ ما في الأمر مما نراه المقدار المؤكّد من الوثائق التاريخية هو أن بعض الصحابة كان متشدّداً في قضايا الحديث لا معارضاً لها، بصرف النظر عن موافقته في تشدّده أو عدم موافقته، وإلا فلا يوجد ما يؤكّد ثقافة واسعة تتخطى ستة أو سبعة أشخاص من الصحابة، بل الشواهد على العكس، فلم تكن هناك ثورة تدوينية؛ لأنّ انتقال الثقافة من الشفوية إلى التدوينية يحتاج إلى وقت ومناخات، فكان من الطبيعي أن تمرّ بضعة عقود قبل ولادة المرحلة التدوينية الحقيقية في الثقافة الإسلامية.

مفارقات نظرية حجية السنّة

هل ينفي النصّ الثاني نفسه؟!

تهديد

وكما ذكر أنصار السنّة شواهد من السنّة نفسها، أو يمكن لهم أن يذكروا ذلك؛ لإثبات حجيتها والانتصار لها كما فصلناه فيما سبق، كذلك حصل مع الفريق الناقد لحجية السنّة في الوسط الإسلامي؛ فقد سطر - في دليله الرابع على إنكار حجية السنّة - بضعة شواهد حاول فيها التأكيد على أنّ نصوص السنّة نفسها - لو اتبعناها - تنهانا عن اعتبار السنّة النبوية مرجعاً في الدين، ومن ثم فلا تمثل غير محاولة النبي تطبيق الشريعة في حياته؛ وعليه، يستند هذا الفريق إلى النصوص الحديثية الدالة على عدم حجية السنّة، وبهذا يمكن إثبات بطلان السنّة من السنّة نفسها.

ومن الواضح أن هذا النوع من أدلة الإنكار لا يرجع إلى آلية برهانية، وإنما إلى آلية جدلية، أي أنه للمحاجة، فكأنّ المنكر يقول للقائل بالحجية: ما دمت تقول بالحجية في باب السنّة، فعليك الأخذ بهذه النصوص الواردة عن المعصوم عليه السلام، وإذا أخذت بها لزمك إنكار السنّة، فحجية السنّة تؤدي إلى عدم حجية السنّة، وإلا فمن الواضح أن هذا الدليل ليس برهانياً؛ إذ المفروض عند المنكر عدم حجّية السنّة، فكيف جعلها دليلاً بنفسها؟ إلا إذا اعتبرها وسيلة لإفادة التناقض الداخلي في دليل الحجية، أو يقول: إنّ هذه النصوص إقراراً من المعصوم نأخذ به بصفة شخصية بعيداً عن مفهوم الحجية في قوله.

مجموعات النصوص الحديثية النافية لحجية السنة

وعلى آية حال، فالروايات التي استُند إليها هنا عديدة، نذكر مجموعاتها:
المجموعة الأولى: ما دلّ على عرض كلّ ما جاء عن النبي ﷺ على القرآن الكريم،
فما وافقه أخذ به، وما خالفه تُرك، وقد ادّعى الهادي يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ) - في
ظاهر كلامه - أن مضمون هذه الأخبار مما أجمعوا عليه^(١).

ومن روايات هذه المجموعة:

١- خبر ثوبان، أن رسول الله قال: «ألا إن رحا الإسلام دائرة»، قال: كيف نصنع يا
رسول الله؟، قال: «اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو مني، وأنا قلته»^(٢).

٢- خبر عبد الله بن عمر، عن النبي، قال: «ستفسو عني أحاديث؛ فما أتاكم من
حديثي فاقروا كتاب الله فاعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله
فلم أقله»^(٣).

٣- خبر علي بن أبي طالب، عن رسول الله: «ستكون عني رواة يروون الحديث؛
فاعرضوه على القرآن؛ فإن وافق القرآن فخذوها وإلا فدعوها»^(٤).

إلى غيرها من النصوص القريبة دلالة منها.

وتقريب الاستدلال بهذا النوع من النصوص أنها تطالب بعرض السنة على الكتاب،
فالمخالف يُطرح، وهذا يفيد عدم حجّيته، والموافق يؤخذ، وهذا يفيد أن هناك أصلاً له
في القرآن، وإلا كيف عُرفت الموافقة؟! ومعنى ذلك أن المفترض لإحراز الموافق أن
يكون قد سبق ذكر مضمونه في الكتاب، بما يؤدي إلى جعل نص السنة بمثابة التأكيد

(١) الهادي يحيى بن الحسين، تثبيت الإمامة: ٩.

(٢) راجع: مجمع الزوائد ١: ١٧٠؛ وكنز العمال ١: ١٩٦.

(٣) راجع: الطبراني، المعجم الكبير ١٢: ٢٤٤؛ ومجمع الزوائد ١: ١٧٠؛ وكنز العمال ١: ١٩٦؛
والعجلوني، كشف الخفاء ١: ٨٦.

(٤) راجع: المتقي الهندي، كنز العمال ١: ١٩٦-١٩٧؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٣٤.

لنصّ الكتاب، لا غير؛ إذ التأسيس ليس فيه موافقة، حيث لا أنموذج له في الكتاب وإلا كان خُلف تأسيسيته، والتخصيص والتبيين كذلك؛ لأن إحرار الموافقة فرع بيانية النص القرآني، فإذا كان مجملاً فلا نستطيع التأكد من الموافقة حتى نأخذ بالحديث، فتعود السنة لا حجية فيها ذات أهمية.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ ما يحدث به النبي إنما هو مما يعرفه الناس ولا يُنكرونه، وإن بلغ الناس حديثاً عن النبي ينكرونه ولا يعرفونه فعليهم أن لا يصدّقوه، فإن النبي لا يقول ما يُنكر ولا يُعرف، أو أنّ العبرة بالحق، حتى لو لم يقله النبي، فعن أبي هريرة، عن رسول الله، أنّه قال: «إذا حدّثتم عني بحديث تعرفونه ولا تنكرونه، قلته أو لم أقله، فصدّقوا به، فإني أقول ما يُعرف ولا يُنكر، وإذا حدّثتم عني بحديث تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به، فإني لا أقول ما ينكر ولا يعرف»^(١)، وفي خبر آخر: «إذا حدّثتم عني بحديث يوافق الحق فأنا قلته»^(٢)، وهذا معناه أنه ليس في سنة النبي ﷺ ما هو خارج الكتاب والعقل، وما يستحسنه الناس، فليست إلا للتأكيد.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على أن النبي لا يحلّ إلا ما أحلّ الله في كتابه، ولا يحرم إلا ما حرم الله في كتابه، ومن هذه الروايات، ما عن رسول الله أنه قال: «لا أحلّ إلا ما أحلّ في كتابه، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه»^(٣).

وهذا النوع من النصوص يؤكّد أن الكتاب هو معيار التحليل والتحريم، وأن السنة

(١) أحمد بن علي بن حجر، القول المسدّد في الذب عن المسند: ١٤٠، وقال: إن رجاله ثقات؛ وكنز العمال ١٠: ٢٣٠؛ والمناوي، فيض القدير ١: ٤٩١.

(٢) كنز العمال ١٠: ٢٣٠.

(٣) ورد هذا النص في عدة روايات؛ فانظر: مسند الشافعي: ٣٠، ٣٣٢؛ وسنن البيهقي ٧: ٧٥ - ٧٦؛ ومعرفة السنن والآثار ٢: ١٣٩، ٦: ٥٢٧؛ والصنعاني، المصنّف ٤: ٥٣٤؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٦: ٤٣؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١: ١٩٥ - ١٩٦؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٣: ٤٦١؛ وتفسير الثعالبي ٢: ٣٤٣؛ والسيوطي، الإنقان ٢: ٣٣٠.

النبوية لا تقدّم شيئاً إضافياً غير تأكيد ما في الكتاب فلا تكون مؤسّسةً ولا مخصّصةً ولا مقيدةً ولا ما شابه ذلك، وإلا كان ذلك مخالفاً للقطع والتأكيد بأن السنة إنما تكرر مقولات الكتاب الكريم.

وقد اعتبر الثعالبي (٨٧٥هـ) أنّ هذه الرواية تشهد على صحّتها الآيات الدالة على أنّ في القرآن بيان كلّ شيء، لكنه عاد وذكر أنّ ما جاء في السنة مما لم نره في الكتاب يرجع إلى الآيات التي أعطت المرجعية للسنة النبوية مثل آيات تبين ما في الكتاب وغيرها^(١)، وهو ما سبق وناقشناه في دراستنا القرآنية حول حجية السنة النبوية.

المجموعة الرابعة: ما جاء في بعض النصوص من أنّ النبي ﷺ قد أجاب بعض الصحابة عن مسائل سألوها بأنها لو كانت كذا وكذا لوجدتموها في كتاب الله تعالى، مثل خبر ثوبان: «.. قلت: يا سول الله! أيجب الوضوء من القيء؟ فقال: لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله تعالى»^(٢).

وهذا ما يؤكّد أن المعيار هو الكتاب، وأن الوجود فيه وعدم الوجود كذلك هو الحدّ الفاصل لمعرفة الدين والشريعة، وعليه، فلا تكون السنة سوى مؤكّد لما في الكتاب على أبعد تقدير^(٣).

وقفات نقدية مع دليل إبطال السنة نفسها

ويلاحظ على هذا الدليل:

- (١) تفسير الثعالبي ٢: ٣٤٣؛ وفعل ذلك عبد الغني عبد الخالق في بعض الروايات هنا؛ فراجع له: حجية السنة: ٤٨٠ و..
- (٢) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار ١: ٢٣٥ - ٢٣٦؛ وسنن الدارقطني ١: ١٦٦؛ والعلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ١٨٥، ٢١٩.
- (٣) انظر: عبد الخالق، حجية السنة: ٤٧٢ - ٤٧٤.

١. القيمة الصدورية لنصوص نفي الحجية

إنّ هذه الروايات - إذا أردنا الإنصاف - لا تُحسب في عداد الموثوق بصدوره؛ فقد وردت في مصادر حديثة تعدّ من الدرجة اللاحقة، ولم يذكرها المسلمون بطوائفهم في مصادر الدرجة الأولى، كما لم يرد شيء منها - حسب الظاهر - في مصادر الحديث الشيعية، مرويةً عن رسول الله، وحتى لما راجعنا المصادر التي ذكرت فيها وجدناها تنقل عن بعضها البعض، ولم نجد تعدّداً في أسانيد الروايات يفضي إلى تكاثر الرواية أو حتى اشتهاؤها في أوساط المحدثين، وقد سجّل عليها بعض علماء أهل السنة ملاحظات سنديّة أيضاً^(١)، بل لقد ذكر الشافعي والسيوطي وغيرهما^(٢) أن نصوص العرض على الكتاب كلّها نصوص ضعيفة السند، ولا يعتدّ بها، إذ هي على حالات: إما منقطعة لم ترو عن الرسول ﷺ، أو ضعيفة بجهالة بعض روايتها أو ضعفه، أو أنها تجمع الضعفين معاً: الانقطاع وجهالة وضعف بعض الرواة، وقد أكّد ضعف هذه الرواية حول العرض على الكتاب الشافعيّ في كتاب الرسالة، وكذا ابن حزم في الإحكام وغيرهما مثل ابن عبد البر^(٣)، فالخبر الأوّل هنا من المجموعة الأولى ضعفه الهيثمي بيزيد بن ربيعة، وقال عنه: إنّهُ متروك منكر الحديث، وكذلك الخبر الثاني، فقد ضعفه بأبي حاضر عبد الملك بن عبد ربه، الذي وصفه بأنه منكر الحديث^(٤)، وحتى من وثق بعض هذه الروايات، وثقها مبنياً توثيقه على نظريات مسبقة لا نتبناها مثل عدالة

(١) انظر في ذلك: سنن البيهقي ٧: ٧٦؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٢؛ وعبدالحالقي، حجية السنة: ٤٧٧ - ٤٨١.

(٢) انظر: الشافعي، الرسالة: ١٣٧؛ والسيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة: ١٢ - ١٤.

(٣) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩٠ - ١٩١؛ فقد نقل عن عبد الرحمن بن مهدي أنّ الزنادقة والخوارج هم الذين وضعوا هذا الحديث؛ ولاحظ أيضاً ما نقله العجلوني في

كشف الخفاء ١: ٨٦؛ وراجع: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٢٢ - ١٢٣.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٧٠.

جميع الصحابة والأخذ برواياتهم.

وعلى خلاف الحال سنيًا، كانت أخبار العرض عند الشيعة بالغة - وفق تصريح علمائهم - حدّ التواتر المعنوي أو كثيرة مع انعقاد الإجماع على العمل بها، ولا أقلّ من استفاضتها، كما صرّح بذلك البحراني، والطباطبائي، والأنصاري، والنائيني، والعراقي، وغيرهم^(١)، ولا نخوض الآن في التحقيق السندي لهذه الروايات؛ فقد بحثناها مفصلاً في دراساتنا حول حجينة أخبار الآحاد وشككنا هناك في انعقاد تواتر فيها، لكنّها على أي حال عديدة، وبعضها القليل ذو سندٍ جيّد وتام، فإطلاق الكلام بتواتر هذه المجموعة من النصوص في غير محلّه، وتفصيل البحث موكول إلى مباحث أخبار الآحاد.

نعم، أكثر النصوص الحديثية الشيعية حول العرض على الكتاب، مروية عن أهل البيت عليهم السلام، لا عن الرسول ﷺ، فيكون توظيفها هنا متفرّغاً على حجينة سنّة أهل البيت عليهم السلام، بل جاء في بعضها - ومنه الصحيح سنداً، كصحيحة عبد الله بن أبي يعفور^(٢) - جعل سنّة النبي معياراً لأحاديث أهل البيت فيصعب جداً الاستدلال بها على عدم حجينة سنّة النبي، كما هو واضح.

وحصيلة الكلام: إنّ هذه الروايات الدالّة على عدم حجينة سنّة النبي لا يحصل منها وثوق بصدورها عن النبي نفسه، نعم أخبار العرض على الكتاب توافق الاعتبار العقلاني، كما هو محقق في مباحث أصول الفقه، فيمكن بلورتها على أساس عقلائي، ولو لم يكن هناك تواتر فيها، كما لا يبعد تحصيل الوثوق بالقدر المتيقن المستفاد منها، فيبقى الحديث في دلالتها على عدم حجينة سنّة النبي.

(١) الحدائق الناضرة ٤: ٢٨٢؛ والميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٠٧؛ وفرائد الأصول ١: ١١١،

١١٢، ١٦٦؛ وفوائد الأصول ٣: ١٦٠، ١٦٢؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٠٦.. و.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ١١.

٢. المفارقة في اعتماد منطق العرض على الكتاب

فقد ذكر جماعة من العلماء^(١) ناقداً على أخبار العرض على الكتاب أنه لو كان مؤداها هو ما فهمه المستدل، فإننا نطبّق مفاد هذه الأحاديث عليها، حيث نقوم بعرض هذا الحديث على القرآن، ومعه لا نجد في القرآن حديثاً عن ما وافق الكتاب وما خالفه، ولم نجد فيه دليلاً يبطل حجية السنّة، فلا تُحرز موافقة هذا الحديث للقرآن، فيطرح فتكون حجّيته مؤديةً إلى سقوط حجّيته.

بل يمكن الترقّي بأن الدليل القرآني دلّ على حجّية السنّة النبوية، فإذا كان هذا الحديث دالاً على عدم حجّية السنّة كان مخالفاً للقرآن؛ لا أنه لم تحرز موافقته فحسب، فيطرح هذا الحديث - بناءً على هذا التفسير - من قبل نفسه، فلا يمكن الاستدلال به. وهذا الكلام بحثناه مفصلاً في دراستنا المستقلة لأخبار العرض في مباحث حجّية خبر الواحد، وقلنا: إنه صحيح في الجملة، لكن لا يرد ولا يسجّل بهذه الطريقة، فيحتاج إلى بعض التعديلات، على تفصيل نكله إلى محلّه خوف الإطالة.

٣. مفهوم الموافقة والمخالفة للقرآن الكريم

لابدّ من تحديد طرفي المقابلة في الحديث وهو الموافق والمخالف، أما المخالف فمعناه واضح، وهو الذي تقع منافرة بينه وبين النص القرآني، إلا أن مفهوم الموافقة غير واضح هنا، فإن قصد ما ذكره المستدلّ فهذا يجعل التقسيم غير صحيح؛ لأن هناك في السنّة ما ليس بموافق ولا مخالف، بمعنى أنه إما مسكوت عنه في القرآن أو أنه سنّة مطبّقة غايته لا وجود لها بها هي في النص القرآني وهكذا، فإذا قصد بالموافقة ما كان

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٩؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١؛ وعبد الخالق، حجّية السنّة: ٤٧٤ - ٤٧٥؛ وشيبه هذا الكلام ذكره السيد محمد باقر الصدر فيما يتعلّق ببعض الروايات الشيعية في العرض على الكتاب، وهي روايات الشاهد والشاهدين، ثم عاد ورده بملاحظة ناقشناها في محلّها، فانظر له: بحوث في علم الأصول ٧: ٣٢٠.

موجوداً بعينه في القرآن، وبالمخالفة ما خالفه وناقضه، فهناك قسم مسكوت عنه، لا يصح وصفه عرفاً بأنه يخالف القرآن أو يوافقه، فثنائية التقسيم تستدعي فهماً لمفهوم الموافقة والمخالفة يستوعب في داخله تمام ما يمكن صدوره عن النبي ﷺ، مع ملاحظة أن تشريع ما هو غير مشرع في القرآن وإن لم يصدق عليه الموافقة مثلاً، لكنه لا يصح التعبير عنه عرفاً بالمخالفة.

من هنا طرح تفسير آخر لمعنى الموافقة والمخالفة، بمعنى أن ما ينسجم مع المعطيات القرآنية يكون موافقاً، وما لا ينسجم يكون مخالفاً، وهو التفسير الذي طرحه الشهيد باقر الصدر في مباحث التعارض من علم الأصول^(١)، ومثاله: لو دلّ دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإن هذا ما ينسجم مع القرآن؛ كونه يحث على الدعاء ومناجاة الله، أما لو دلّ دليل على ترك مبايعة ومناكحة الأكراد؛ لأنهم قوم من الجنّ كشف عنهم الغطاء، فهو يخالف القرآن ولا ينسجم معه، حيث الخلق جميعاً سواسية مكرمون.

وهذا المعنى للموافقة والمخالفة أقرب إلى العرفية من المعاني التي طرحت في أصول الفقه، والتي أخضعت المفهومين لنظام النسب الأربع وفق ما جاء في علم المنطق، كما أنه معنى ينسجم مع الثنائية الحاصرة في الحديث، ولا أقلّ من أنه معنى محتمل جداً، فلا يستظهر ذلك المعنى من الروايات، حتى يستفاد منه إبطال حجية السنة، وقد كتنا في مباحث العرض على الكتاب اقتربنا كثيراً من هذا التفسير.

وعلى أية حال، فتفاصيل البحث في أخبار العرض نوكلها إلى محلّها حيث درسناها مفصلاً.

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣-٣٣٤؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٥: ٦٥٢-٦٥٣؛ ويلوح متابعتة في هذه النظرية من السيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١-١٢؛ وانظر: هاشم معروف الحسيني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٣١٤؛ وحسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٦-٤٧.

٤. مرجعية الفهم البشري في قانون العرض على الكتاب

ناقش بعضهم هنا بأن ما يظهر لنا غير موافق للقرآن ربما يكون موافقاً ولكن أفهامنا قاصرة عنه، لهذا لا يكون فهمنا للموافقة هو المعيار، حتى تجعل الحديث باطلاً لمجرد أننا لم نعر على موافقه، فعدم مخالفته تكفي حتى لو لم نجد موافقه، لاحتمال عدم فهمنا له^(١).

وقد قيل: إن المحقق الإصفهاني نسب هذه النظرية أيضاً إلى المحقق الخراساني في مباحث الألفاظ^(٢)، ومرجعها إلى المخالفة الثبوتية لا الإثباتية، أي أنهم عليه السلام في لوح الواقع لا يخالفون قول القرآن، وإن بدا لك أن المخالفة موجودة.

وهذا الكلام غير دقيق؛ لأن هذه الطائفة من الروايات ظاهرة بل صريحة في تقديم معيار لقبول الأحاديث وعدم قبولها، فهي معيار في السنة المحكية كما قال الجصاص ومحمد حسن النجفي^(٣)، فإذا لم نكن نفهم النص القرآني وكان جهلنا بتمامه مانعاً عن قدرتنا على وزن الحديث، لاحتمال أننا لم نفهم هنا أو هناك، عنى ذلك عبثية هذه الأحاديث كلها؛ إذ لا معنى لها، فكيف يضع المعصوم عليه السلام بين يدي معياراً لوزن الحديث، قائماً على العرض على الكتاب، ثم يُقال لي: إنه لا يمكنك طرح هذا الحديث أو ذاك، إذ لعلك لم تفهم أصله في القرآن؟ إن مؤدى هذا الكلام سقوط هذه النصوص من رأس وعبثية مضمونها أو أغلبه.

٥. مفهوم المعرفة والنكرة في الحديث

إن المعرفة والإنكار الواردين في المجموعة الثانية من هذه الروايات، لا يمكن حملهما على المعنى المبطل لحجية السنة، فنصوص سنة النبي توافق العقل بمعنى لا تقع غريبة

(١) انظر: عبد الخالق، حجية السنة: ٤٧٧.

(٢) راجع: الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٦.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٣٨؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٣: ٩٨ - ٩٩.

عنه، والمعرفة هنا لا تعني العلم، بل الاستئناس مقابل الاستيحاش، لهذا قالت الرواية: يعرفه الناس ولا ينكرونه، ولم يقابل المعرفة بالجهل بل بالإنكار، أي حديث مستأنس مستساغ لا يُنكر أو يستوحش منه، يقال: فلان حديثه منكر، بمعنى غريب مخالف للمستساغ والمألوف، وما شابه ذلك.

ولعلّ ما يؤيد هذا المضمون ما جاء في خبر آخر - قال عنه الهيثمي: إن رجاله رجال الصحيح، ووصفه ابن الجوزي بالصحيح أو الحسن^(١) - عن أبي أسيد عن النبي، قال: «ما جاءكم عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وترون أنه منكم بعيد، فأنا أبعدهم منه»^(٢).

إضافةً إلى ذلك، لا معنى - حسب رأي بعض الباحثين^(٣) - لأن يكون الحديث عن النبي، ولكنه لم يقله، كما تصرّح بذلك هذه الروايات، فهذا فيه قدرٌ من التناقض، إلا إذا قلنا بأن المراد الترخيص في العمل به لحسنه حتى لو لم يكن النبي قاله، كما قد يستوحى من بعض نصوص المستحبات، فلا يكون هذا النقد وارداً.

٦. تمييز بين حجية السنة وتأسيسيتها

إنّ ما دلّ على أنّ الرسول لا يحرم إلا ما حرّم الله في الكتاب، يمكن طرحه في مناقشة

(١) مجمع الزوائد ١: ١٥٠؛ وابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ٤٧، وابن حجر، القول المسدّد في الذبّ عن المسند: ١٤٢.

(٢) مسند ابن حنبل ٣: ٤٩٧، و٥: ٤٢٥؛ ومجمع الزوائد ١: ١٤٩ - ١٥٠؛ وموارد الظمآن ١: ١٨٩؛ وصحيح ابن حبان ١: ٢٦٤؛ وابن حجر، القول المسدّد: ١٤١ - ١٤٢؛ والخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٤٧٠؛ والسيوطي، الجامع الصغير ١: ١٠٨؛ وكتر العمال ١: ١٧٩؛ وتذكرة الموضوعات للفتني: ٢٨؛ وعبد الخالق، حجية السنة: ٤٧٧.

(٣) عبد الخالق، حجية السنة: ٤٧٧.

النظرية المشهورة التي تقول بأن السنة المؤسسة المستقلة عن الكتاب حجة، فيقال هناك: إذا كانت حجة فلماذا حصرت هذه المجموعة من الروايات الحلال والحرام بما كان في الكتاب؟ وسوف يأتي بحث هذا الموضوع في محله، وسنطرح بعون الله تصوّراتنا حوله، لكن ذلك مهما كان هناك لا يفيد عدم حجية سنة النبي؛ لأن المفروض أنّ حجية السنة لا تقتصر على السنة المؤسسة، فحتى تفسير النبي للقرآن، وبيانه لمضمونه بما لا ينسب إلى ذهن عامة الناس، وكذلك تطبيقه للقواعد القرآنية على موارد الشرعية وغير ذلك.. كلّ سنة حجة نأخذ بها تعبدًا، فلا يوجد مساواة بين إنكار حجية السنة التأسيسية، كما نسب إلى الشاطبي وسيأتي في محله، وبين إنكار حجية السنة مطلقاً كما هو واضح عندهم، فهذه الروايات أخص من المدعى.

٧. معنى الكتاب في بعض نصوص نفي الحجية

ذكر بعضهم أنّ المراد بالكتاب في روايات نفي التحليل والتحريم من خارج الكتاب ليس القرآن الكريم، وإنما مطلق كتاب الوحي القرآني وغيره، أو اللوح المحفوظ، جمعاً بين النصوص والروايات التي تدلّ على حجية سنة النبي وبين هذه الروايات التي تنفي هذه الحجية^(١).

لكن هذا الكلام غير واضح؛ فإن كلمة الكتاب هنا منصرفة عرفاً إلى القرآن الكريم، وتأويلها بهذا المعنى صرفٌ لها عن الظاهر، وقواعد التوفيق بين النصوص المتعارضة يشترط فيها - على ما بحثناه في محله - أن تتحمّل أطراف النصوص المتعارضة هذا الجمع، لا أن يجري تأويلها بما يخرجها عن اللسان العرفي السائد.

نتيجة البحث في دليل النص الثاني

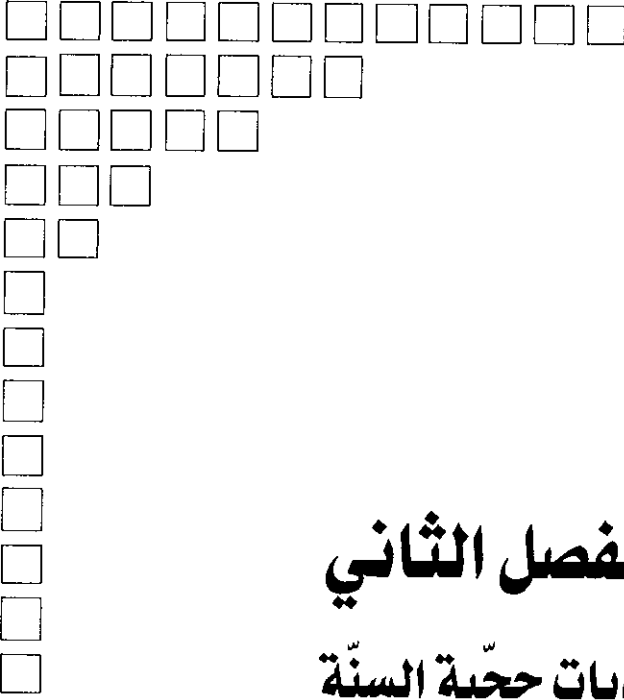
والنتيجة أن مثل هذه الأحاديث لا يبلغ - من حيث الكمّ والنوعية والدلالة - مبلغاً

(١) المصدر نفسه: ٤٧٩ - ٤٨٠.

يُحصل منه الوثوق بالصدور أو اعتبار الدلالة، فلا يُستند لهذه الروايات في شيء هنا.
وبهذا كله نعرف أن الأدلة الأربعة التي قَدّمها منكر و حجية السنة لم تتمكّن من
نسف أدلة الحجية، ولم تصلح دليلاً على إسقاط حجيتها.

إن هذه النتيجة بالغة الأهمية، بيد أنها لا تغير من واقع الحال شيئاً عند القائلين بنظرية العصمة، لاسيما بمعناها العريض كما عليه مشهور المذهب الإمامي. أما الأدلة الأخرى التي سيقى لتأييد نظرية حجية السنة، فلا تزيد على المعطى القرآني، فلو تمت، فهي تدعم دليل الكتاب، وتكرس ما توصلنا إليه من نتائج في البحث القرآني.

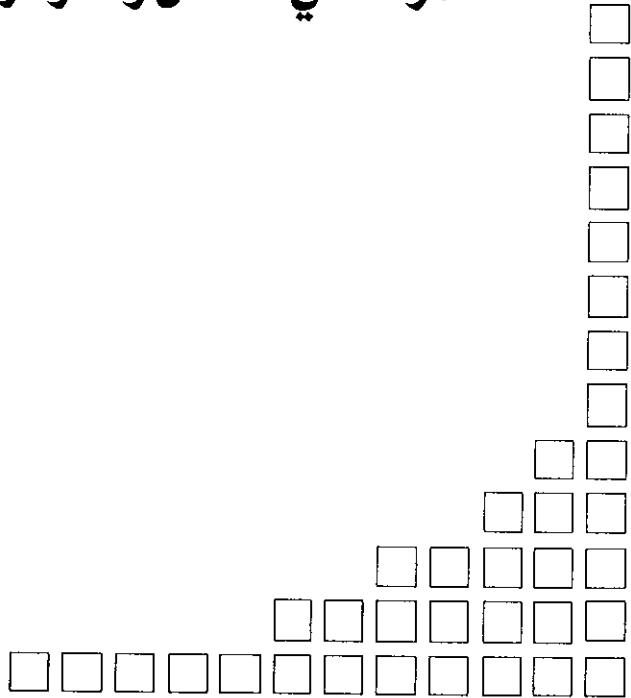
وقد بدا لنا أن أدلة نفي حجية السنة لا تنهض لتحقيق هذا الغرض؛ لكن المنطلق القرآني لهذا النفي، وهو الاستناد إلى آيات بيانية القرآن للدين، يقدم معطى ذا أهمية نافعة في بحث السنة المستقلة؛ وهو أن السنة التي تقدم إضافة على الكتاب يفترض أن لا تكون بحيث تلغي صدقية بيانية القرآن الكريم لأغلب الدين وأمتهات قضاياه. هذا كله، بقطع النظر عن تفصيلات بحث دائرة الحجية الذي سوف نتحدث عنه لاحقاً، إن شاء الله تعالى.



الفصل الثاني

مديات حجّية السنّة

دراسة في النطاق والدوائر والمساحات



تمهيد

بعد أن استكملنا الحديث عن القاعدة المبدئية في موضوع حجية السنّة، وهي القاعدة المتفق عليها تقريباً - في الجملة - بين المسلمين، يأتي دور الحديث عن الملفات الأكثر سجالاتاً أو لا أقلّ بعض هذه الملفات؛ لأنّ حركة نقد السنّة في القرنين الأخيرين تناولت بعض هذه الملفات باهتمام مضاعف، لاسيما مثل تاريخية السنّة، وحجية السنّة المؤسّسة وما شابه ذلك.

واستكمالاً للبحث، من الضروري رصد هذه المديات والامتدادات للتوصّل إلى موقفٍ فيها؛ ولذا لا بدّ من عقد محاور للبحث عدة، نرتّبها على الشكل التالي، طبقاً لطبيعة الامتدادات المتصورة:

أولاً: دراسة مديات السنّة من حيث مساحة المصدر الذي تعدّ سنّته حجّة، وفي هذا المجال ندرس - بعد الفراغ عن حجية السنّة النبوية - حجية سنّة أهل البيت النبوي، وكذلك حجية سنّة الصحابي، وهما موضوعان هامان لدى الفريقين الكبيرين في المسلمين.

ثانياً: دراسة مديات السنّة من حيث شمولها لدائرتي: الوحي والاجتهاد، وهل تختصّ الحجية بالسنة الصادرة عن وحي أم تشمل السنّة النبوية الاجتهادية؟ وما هي قضية حركة الاجتهاد بالنسبة لشخص المعصوم؟ هل يمكن فهم ذلك؟ وهل هناك أدلة على اجتهاده أم أنّ كلّ ما يصدر عنه فهو وحي من الله تعالى؟

ثالثاً: دراسة مديات السنّة من حيث شمولها لمفهوم التأسيس وعدمه، فهل السنّة

حجة بمعنى أنها تقدم ما جاء به القرآن أم أنه يمكنها أن تؤسس أحكاماً لا وجود لها في الكتاب الكريم؟ وفي هذا السياق يطرح التساؤل التالي وفقاً لقواعد المذهب الإمامي: هل سنة أهل البيت حجة مطلقاً أم لا بد فيها أن لا تزيد عن ما جاء في الكتاب والسنة النبوية؟ وهل صحيح أن الله تعالى فوض دينه للنبي وأهل بيته أم لا؟ وما معنى التفويض هنا؟

رابعاً: دراسة مديات السنة من حيث درجة الاحتجاج بها، بمعنى هل حجية السنة مطلقة أم أنها تقع في الدرجة التالية للكتاب، بحيث يتقدم القرآن عليها بمعاني التقدم التي سوف نتعرض لها بعون الله في محله؟

خامساً: دراسة مديات السنة من حيث شمولها - إلى جانب قول النبي - كلاً من فعله وتقريره؟ وما هي حدود حجية الفعل النبوي؟ وما هي دلالات الفعل الحجّة؟ وما هي حدود حجية التقرير النبوي وماهي دلالاته؟

سادساً: دراسة مديات السنة من حيث البعد الزمكاني، وهنا نتعرض لنظرية تاريخية السنة النبوية، وكل سنة نفترض سلفاً حجيتها، فهل السنة حجة مطلقاً إلى يوم الدين أم أن هناك تفصيلاً فيها بحيث يكون بعضها تاريخياً وبعضها غير تاريخي على تفاصيل سنطالعتها - بإذن الله - في معنى التاريخية هذه؟

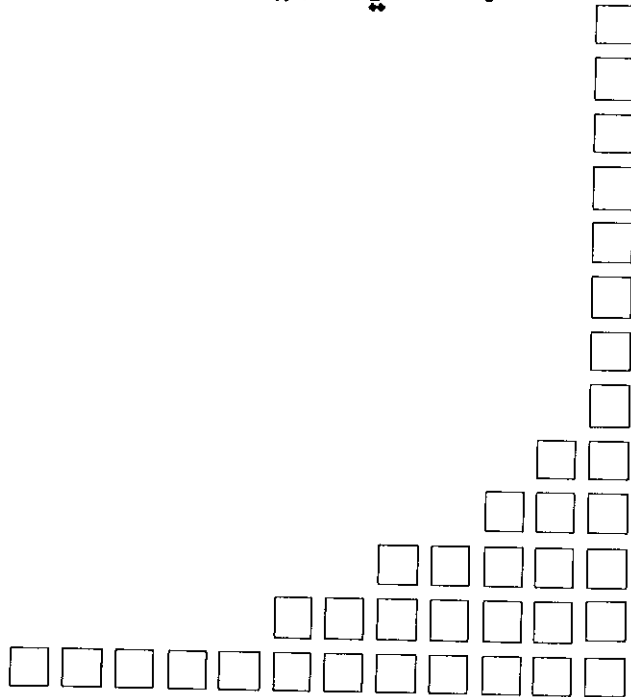
هذه هي المحاور الستة التي أعتقد بأنها تشكل مفاصل الامتدادات التي تملكها نظرية السنة الشريفة، وسوف نحاول مطالعتها ورصدها، سائلين المولى عزوجل أن يوفقنا لرؤية الحق ويهدينا دوماً إلى سواء السبيل، إنه وليّ قريب.



المحور الأول

حجية السنّة بين النبي ﷺ وغيره

دراسة في حجية سنّة الصحابة وأهل البيت



حجّة سنة أهل البيت عليهم السلام

تمهيد

يذهب فريق كبير من المسلمين إلى أنّ سنة أهل البيت تضارع سنة الرسول محمد ﷺ في أنها حجّة ومرجع معرفي وعقائدي وتشريعي في الإسلام، وقد يختلف هؤلاء فيما بينهم في عدد من يشملهم هذا الحكم من أهل البيت النبوي، كما قد يختلفون في طبيعة مكانتهم في الإسلام، وهو خلاف حاصل بين المذهب الزيدي والإسماعيلي والإمامي، لكنهم يرون - لاسيما المذهب الإمامي - أنّ ما يأتيهم من أهل بيت النبوة حجّة ومعتبر يجب العمل وفقه.

وبعد أن ثبتت لدينا حجّة السنة النبوية من حيث المبدأ، لا بدّ من معرفة سنة أهل البيت ﷺ، وكيف يمكن إثبات حجّيتها من حيث المبدأ كذلك، وهنا لا بدّ لنا من النظر فيما يمكن أن يشكّل دليلاً على هذا الأمر، وفقاً لقواعد المذهب الشيعي.

سنة أهل البيت وأدلة حجّة السنة النبوية، عرض وتقويم

في هذا السياق، من الضروري هنا أن نعرض فكرة حجّة سنة أهل البيت على مجمل الأدلة التي سبق أن عرضناها في سياق إثبات حجّة السنة النبوية، لنرى هل تستطيع هذه الأدلة أن تثبت حجّة سنة أهل البيت أم لا؟

ونسير في عرض الأدلة وفقاً لترتيبها المتقدّم في البحث السابق، وذلك كما يلي:

أ- أما الكتاب الكريم، فلم نجد آية تدلّ بالمباشرة على حجّة سنتهم ﷺ،

ومجموعات الآيات التي مرّت سابقاً لا تشملهم؛ فمثل: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...﴾ خاصة بالنبي ﷺ ومن الصعب تعميمها لغيره؛ إذ التقوّل على الله قد وقع كثيراً من غير النبي ﷺ ولم يحصل التهديد الإلهي، مما يعني أنّ ذلك لا يدلّ على أكثر من النبي، حتى لو لم يكن ظاهراً في الحصر فيه والاختصاص.

وهكذا الحال في آيات لزوم الإطاعة والاتباع؛ فجميعها يصرّح أو يظهر منه اتباع الرسول ﷺ، وهو ظاهر في الاختصاص به، والتسرية إلى غيره تحتاج إلى دليل خارجي، لاسيما وأنا أثبتنا لدى البحث عن آيات الإطاعة أنه لو بقينا والآيات لا يفهم من عنوان أولي الأمر الوارد فيها أهل البيت ، وقد ناقشنا هناك التفسير الشيعي في هذا المجال، وقلنا: إن صحّة هذا التفسير الشيعي متوقّفة - لا أقلّ - على حجّية سنّة أهل البيت  الذين أخبرونا بتفسير الآية، فلا يصحّ جعل الآية دليلاً على حجّية سنّتهم.

وعلى المنوال عينه، ما دلّ من الآيات على لزوم تصديق النبي ﷺ في رسالته والإيمان بدعوته، فإنّ هذه الآيات ظاهرة في أمر الرسالة وادّعاء النبوة وتصديق كون القرآن وحياً، وتعميمها إلى ما هو أزيد من ذلك أمرٌ يصعب استظهاره من لسان الآيات، إلا بدليل خارجي.

ومثل ذلك آيات وحيّة السنّة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ و.. فإنّ سياق الآيات يتحدّث عن النبي ﷺ وعلاقته بجبرائيل ومسألة الوحي، وليس فيها صيغة جمع أساساً حتى تشمل غيره، اللهم إلا بدليل خارجي.

هذا، مضافاً إلى أنّ أغلب طوائف الآيات لم تقبل بها في أصل حجّية السنّة النبويّة، فكيف تكون دليلاً على الحجّية في حقّ أهل البيت؟! فمثل آية الأسوة الصريحة في رسول الله ﷺ، كيف نعدّها إلى غيره لو بقينا نحن والقرآن الكريم؟!.

قد يقال: إنّ آية المباهلة تنزل الإمام علياً  منزلة الرسول ﷺ، بل تراه نفسه في قولها: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١)، مما يدلّ على صيرورتها واحداً، ومعنى ذلك أنّ ما يلحق النبي ﷺ أو يثبت له يفترض أن يثبت للإمام علي  تمسكاً

بإطلاق التنزيل، وحيث ثبتت حجية السنة النبوية فلا بد أن تثبت على المنوال عينه حجية السنة العلوية بدليل القرآن، أي بضمّ دليل حجية السنة القرآني إلى آية المباهلة، فيكون ذلك قرينةً على تعميم دليل السنة الكتابي ليشمل النبي وأهل البيت.

إلا أن هذا الافتراض مناقش فيه، وذلك:

أولاً: لو سلّمنا جدلاً بصحته فهو خاصّ بالإمام علي عليه السلام ولا يشمل أهل البيت عليهم السلام؛ لاختصاص الآية به، وشاهد ذلك أن الآية لم تجعل السيدة الزهراء عليها السلام ولا الحسين عليهما السلام بمنزلة النبي، بل اقتصر على الإمام علي، مع مشاركتهم جميعاً له عليه السلام في المباهلة، فلا يصحّ بذلك إثبات حجية سنة غير علي عليه السلام من أهل البيت.

ثانياً: إنّ هذا التنزيل ليس مطلقاً، بمعنى أنه لا يُحرز إطلاقه، فالآية ليست في مقام بيان مكانة الإمام عليّ من نفس الرسول حتى يتمسك بإطلاق التنزيل، بل هي في مقام محاجة أهل الكتاب، لهذا لا يظهر أنها في مقام البيان من ناحية التنزيل، فيتمسك فيها بأصل التنزيل، أما امتداداته وإطلاقاته فيقتصر فيها على القدر المتيقن، ولا يقين لنا أنّ منها المورد المذكور هنا.

هذا كلّه على الصيغة الأصولية لفهم الآية الكريمة، وهي صيغة التنزيل أو الاعتبار أو ما شابه ذلك، أما على بعض الصيغ العرفانية في وحدة نفس النبي عليه السلام والإمام عليه السلام، فالأمر مختلف تماماً، والأمر موكول إلى تلك المباحث المبنائية في الفلسفة والكلام والعرفان.

أمّا ما جاء في الكتاب الكريم والسنة المطهرة ممّا يتصل بوجوب مودّتهم ومحبتهم، أو بطهارتهم، أو بإمامتهم، أو بالصلاة عليهم، أو باحترامهم، أو بإحياء أمرهم وذكرهم، أو بالتوسّل بهم، أو بالتبرّك بهم، أو بالنهي عن سبّهم، أو بولايتهم على النفوس والأموال وقضايا المسلمين العامة، أو بعلمهم ومعرفتهم ممّا ذكروه في محلّه^(١).. فهذا

(١) انظر حول هذا كلّه: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ١٥٣ - ٢٠٢،

مصطلح (أئمة).

كله لا يدل على حجية سنتهم في نفسها بصرف النظر عن إفادة مجموع هذه النصوص - أو بعضها - لعصمتهم، فيكون المرجع هو دليل العصمة؛ لأن مجرد الأمر بالمحبة لا يفهم منه حجية ما يصدر، فنحن مأمورون بمحبة المؤمنين أيضاً، واحترامهم، ومنهيون عن سبهم، ولبعض المؤمنين ولاية على النفوس والأموال في الجملة أيضاً وهكذا. وبعبارة موجزة: هذه الصيغة ليست صيغاً قانونية لجعل حجية السنة كما هو واضح في البيانات القانونية والدستورية عند العقلاء.

والنتيجة: إن دليل الكتاب - لوحده - لا يظهر منه ما يثبت حجية سنة أهل البيت عليهم السلام.

ب - وأما دليل السنة، فبقطع النظر عن الملاحظات الواردة هناك، لا يفيد هنا؛ لأن الروايات هناك مجملها يعود إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحديثها يدور حوله، فلترجع مرة أخرى، وبعضها - مثل ما دل على النهي عن تفسير القرآن - لا يفيد هنا؛ لأن القدر المتيقن من دلالة ضرورة الاستعانة بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم لفهم القرآن، أما غيره فلا يُجرز، وهكذا نصوص إطاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم واتباع سنته وإحيائها، أو نشر حديثه، فكُلها تتحدث عن النبي، فالتعدي عنه يحتاج إلى دليل من غير دليل السنة نفسه؛ كي لا يلزم الدور، من هنا، فما تقدم من دليل السنة وطوائفها لا ينفع في المقام.

ج - وأما دليل تعذر العمل بالقرآن، وهو الدليل الرابع سابقاً، فهو لا يفيد حجية سنة أهل البيت؛ لأن الأخذ بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وهي إلى الآن القدر المتيقن من حجية السنة - يفي برفع حالة تعذر العمل بالكتاب، ومن ثم فالاعتماد على القرآن وسنة النبي الواصلة إلينا من طريقهم وطريق غيرهم لا يؤدي إلى تعطل الأحكام أو عدم إمكان أداء العبادات وغير ذلك، فلا يعطي هذا الدليل مزيد من القدر المتيقن المستفاد من الآيات، ولا نحتمل - خلافاً لمثل الأمين الاسترآبادي في التعامل مع الروايات الواصلة إلينا^(١) - ثبوت حجية سنة أهل البيت عليهم السلام دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم، حتى يدور الأمر بين

(١) الاسترآبادي، الفوائد المدنية (حجري): ١٧، ٤٧، (طبعة جديدة): ١٧٨ - ١٧٩؛ والحر

متباينين، بل بين الأقل والأكثر.

د - وأما دليل توليفة الأدلة، وهو الدليل الخامس المتقدم، الذي قلنا هناك: إن أكثره تجميع للأدلة السابقة، فلا يفيد؛ لرجوعه إلى غيره من الأدلة، وبعض ما فيه من زيادة، كقصة تحويل القبلة، واضح اختصاصه بالنبي ﷺ.

هـ - وأما دليل الإجماع، فهو أضعف هنا؛ لعدم انعقاد إجماع إسلامي على حجية سنة أهل البيت عليه السلام، وأما الإجماع الشيعي فهو واضح المدركية، بعد الاعتقاد بإمامتهم وعصمتهم ونصوص الثقلين وغيرها مما يحتل رجوعهم إليها لإثبات حجية سنتهم عليه السلام، هذا مضافاً إلى ما ناقشناه سابقاً مفصلاً في مسألة الإجماع.

و - وأما دليل السيرة الإسلامية، فقد بيناه هناك بما يشمل صحابة النبي وأصحاب الأئمة، وأوردنا عليه سلسلة ملاحظات، كشفت عن عدم صحة الاستدلال بالسيرة، لا لإثبات حجية سنة النبي ولا أهل البيت.

نعم، قلنا هناك - عبر بعض البيانات التي ذكرناها - دلالة السيرة التشريعية على المقدار الذي دلت عليه آيات الكتاب، لكننا تجاوزنا بعض المشاكل الأساسية بالقول: إن سكوت النص القرآني عن سيرة المشرعة في تعاملهم مع سنة النبي ﷺ كاشف عن حجيتها، وهذا هو الضمان الوحيد لحجية السيرة في موردنا، لكن هذا الضمان قد لا يكون متوفراً هنا في سنة أهل البيت، على أساس أن سيرة مشرعة أصحاب الأئمة عليه السلام لم تكن معاصرة للقرآن حتى يكون سكوته حجةً إضائية في المقام أو تكون السيرة كاشفة عن الموقف الشرعي، فلعل ظاهرة الاحتجاج بسنة أهل البيت جاءت متأخرة بعقود، أو لم تكن بعد ظاهرة عامة حتى يتدخل القرآن لبيانها، إذ يكفي - على هذه الحال - عدم بيان حجية سنتهم.

ز - هذا، وقد استند في بعض الكلمات لإثبات حجية سنة أهل البيت عليه السلام إلى أدلة

حجية خبر الثقة أو خبر العدل، بعد الفراغ عن كونهم في أعلى مراتب الوثاقة والعدالة، فقد دلت العديد من النصوص على علمهم بما كان عند النبي، وأنهم لا يقولون من عندهم وإتياً يقولون ما ورثوه عن جدّهم رسول الله ﷺ، وأن رسول الله علم علياً كلّ العلم الذي تعلمه^(١)، وأنه أمره أن يكتب لشركائه من الأئمة من بعده فكان يميّل ﷺ عليه العلم^(٢)، وأنّ الأئمة من بعده توارثوا هذه الكتب كإبراهيم عن كابر، حتى أنه رآها أصحاب الأئمة، وكانوا يعتمدون عليها في مواضع كثيرة^(٣)، فهذا كلّه يعطي نصوصهم الواصلة إلينا حجيةً فيكون ما صدر عنهم من شؤون الدين حجةً بالنسبة إلينا^(٤).

لكنّ هذا الاستدلال يعاني من بعض المشاكل أو القيود؛ وذلك:

أولاً: إنّه لا يثبت سوى قولهم في أمور الدين، أمّا سائر أقوالهم أو أفعالهم وتقريرهم فهذا الدليل لا يثبت شيئاً فيه؛ لفرض عدم وجود علاقة بين هذه العناوين وبين طبيعة هذا الدليل، كما هو واضح، ما لم يضاف إلى ذلك شاهد سياقي يفرض أنّهم عندما يفعلون فعلاً يفعلونه بقصد أو بغرض بيان الدين وما وصلهم عن سيّد المرسلين.

ثانياً: إنّ وجود هذه العلوم عندهم والصحف التي توارثوها كإبراهيم عن كابر لا يكفي لوحده هنا؛ إذ تظلّ هنا إشكالية لا بد من تدليل ما تفرضه من عقبات، وهي إشكالية أنّ ما يقوله أهل البيت هل هو متمخّص في النقل أم أنّه تارةً يعبر عن نقل لما في هذه الصحف التي توارثوها وأخرى يعبر عن اجتهاد منهم ﷺ في نصوص الكتاب والسنة النبوية؟ فعلى التقدير الأوّل يتمّ الاستدلال، أمّا على التقدير الثاني فلا بد من النظر فيما يقولونه، فإنّ كان ظاهره النقل تمّ الرجوع إلى حجية خبر الثقة، وأمّا إذا كان

(١) راجع: بصائر الدرجات: ٣١٠-٣١٢.

(٢) انظر: الصدوق، الأمالي: ٤٨٥؛ والطوسي، الأمالي: ٤٤١ و..

(٣) راجع هذه النصوص التي جمعت في: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١:

١٥٦-١٨١، مصطلح (أئمة).

(٤) المصدر نفسه: ١٥٢-١٨٣.

ظاهرة غير ذلك أو لم يكن ظاهره النقل أشكل الأمر؛ لاحتمال كونه اجتهاداً منهم عليه السلام، ولا يثبت هذا الدليل حجية اجتهادهم الشخصي، بل لابد من العودة مجدداً إلى دليل عصمتهم في الاجتهاد في فهم الدين، عندما يفسر الاجتهاد هنا بمطلق أعمال الفكر في فهم الدين. كما أنّ هذا كله يعني أنّ حجية سنتهم بهذا الدليل فرع عدم وجود سنة مؤسّسة لهم، وهو ما سوف نبخّنه بالتفصيل لاحقاً إن شاء الله تعالى، وإلا فلو ثبتت لهم سنة مؤسّسة لم يعودوا مجرد نقلة لما في الصحف المتوارثة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

والصحيح أنّهم نقلة لما جاء في الكتاب والسنة، لكن مع اجتهاد في فهم العمومات والمطلقات والقواعد، غاية أنه اجتهاد معصوم لا كاجتهاد سائر الفقهاء، وسوف يأتي بعون الله سبحانه في بحث حجية السنة المؤسّسة ذكر مجموعات الروايات التي تثبت أنّهم عليهم السلام لم يكونوا مجرد نقلة لعبارات حرفية ثبتت في كلام صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما كانوا يطبقون قواعد السنة النبوية على مواردّها كما كانت لهم وظائف أخرى، الأمر الذي يحتاج إلى دليل العصمة ليثبت حجية سنتهم هذه.

ثالثاً: يضاف إلى هذا كله، أنّ إثبات حجية سنتهم بدليل حجية خبر الواحد الثقة أو العدل، فيه إشكالية منهجية واصطلاحية؛ فإنّ الأخذ بقول الثقة لا يعبر عنه بحجية سنته، وإلا لزم القول بحجية سنة كل الثقات الرواة المعتمدين عند المسلمين في نقل الأخبار، وهذا خلط بين حجية ما وصلنا من كلماتهم وبين حجية سنتهم بالمعنى الأصولي، فإنّ محمد بن مسلم الطائفي يمكن القول بحجية ما وصلنا بطريق معتبر من كلماته انطلاقاً من حجية خبر العدل، لكنّ هذا لا يقال عنه حجية سنة محمد بن مسلم، فهناك التباس مصطلحي، وإن كان المستدلّ يريد أن يصل إلى نتيجة مشابهة، فليلاحظ ذلك.

المستند الصحيح لحجية سنة أهل البيت عليهم السلام وفق الأصول الشيعية

وعليه، فما نراه دليلاً على حجية سنتهم ليس أحد هذه الوجوه السالفة الإشارة

إليها، وإنّما:

أولاً: برهان عصمتهم ﷺ المستفاد من العقل، كبرهان الوثوق، والكتاب كآية التطهير، وسائر الوجوه التي ذكروها، فإذا ثبتت عصمة أهل البيت، أحرزنا أنهم لا يصدر عن إلا عن حق، مما يثبت حجية سنتهم، كما شرحنا آليات الاستدلال بالعصمة على حجية السنة في بدايات هذا الكتاب.

ونحن هنا لا نبحث في دليل العصمة فهو موكول إلى علم الكلام، إنما نفرضها أصلاً موضوعاً مسلماً، تراجع معطياته في علم الكلام وأمثاله.

ثانياً: الاستناد إلى كل ما أفاد الإرجاع إليهم ﷺ، والأمر بالتمسك بهم واعتبارهم مرجعاً علمياً أعلى للأمة بعد الرسول الأكرم ﷺ، كما هي الحال مع حديث الثقلين المعروف (بصيغة: عترتي، وليس بصيغة: سنتي)، فإنه لا معنى للإرجاع إليهم - ما دام القرآن قد نزل وتم، وما دامت الدعوة الإسلامية قد بُيِّنت - إلا حجية قولهم فيها يقولون، وإلا لم يكن هناك معنى للإرجاع.

نعم، أصل الإرجاع لا يفيد، كما مرّ سابقاً؛ لاحتمال أن الإرجاع كان بملاك تحصيل العلم منهم لا لأجل حجية قولهم تعبدًا، تماماً كالروايات التي تُرجع إلى الرواة الثقات أو إلى العلماء العالمين بالأحكام، إلا أن لسان بعض الروايات - كحديث الثقلين - إعطاء ضمان بصوابيتهم بحيث نظمت بالواقع من خلال الرجوع إليهم اطمئناناً نابعاً من حديث الثقلين نفسه حتى لو لم يحصل علمٌ من هذا الحديث الصادر منهم ﷺ أو ذلك؛ فإن معنى عدم افتراق الكتاب والعترة عن بعضها إلى يوم القيامة أتمها معاً على الحق، وهذا خطاب يضمن صوابية ما يقولون ويفعلون، علماً أن جعلهم مع القرآن في الأمر بالتمسك بهما معاً كاشف عن هذا المفهوم أيضاً.

ولسنا هنا بصدد إثبات حديث الثقلين وأمثاله من هذه النصوص التي اعتمدنا عليها هنا؛ فإن هذا موكول إلى علم الكلام والعقيدة، وإنما نفرضه هنا أصلاً موضوعاً مسلماً على الأسس الشيعية المفترضة.

ونتيجة البحث في حجية سنة أهل البيت أن سنتهم حجة بعد الفراغ عن أدلة عصمتهم من جهة، وأدلة مرجعيتهم العلمية المطلقة من جهة ثانية.

حجية سنة الصحابي

مدخل

لا شك في ورود عدد كبير من الروايات التي تقف عند حدود واحدٍ من صحابة النبي ﷺ، وقد حاول علماء أهل السنة تخريج هذه الروايات - رغم عدم ورودها عن النبي ولا أنها بحكم المرفوع - بتخریجات عدّة حتى لا تضیع هذه النصوص من أيدي المسلمين، وكانت واحدة من تلك التخریجات اعتبار سنة الصحابي وقوله حجة^(١) لغير الصحابي الذي هو مثله، على صيغ في ذلك، حتى ذهب بعض متأخري الحنفية إلى إدراج سنة الصحابي في تعريف سنة النبي، ووافقهم على ذلك الإمام الشاطبي، كما تقدّم أول هذا الكتاب.

وعرّفت بأنها ما نقل إلينا عن أحد أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى، أو قضاء، أو رأي، أو مذهب، في حادثة لم يرد حكمها في نص، ولم يحصل عليها إجماع^(٢). وقد ذكروا أنّ جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والشافعي - في قول - وأحمد في رواية.. أنكروا حجية قول الصحابي، وهو ما يُنسب إلى جمهور الأصوليين، وقيل: اختار عدم الحجية الكرخي وابن حزم والغزالي والآمدني وابن الحاجب والشوكاني و.. وذهب أئمة الحنفية، والمشهور عن مالك وأكثر المالكية والحنابلة وبعض الشافعية، إلى

(١) لاحظ: الأسنوي، التمهيد: ٤٩٩؛ وقد نسب صدر الشريعة إلى أبي سعيد البردعي القول بتقليد الصحابي، وإلى الكرخي ذلك ما لم يدرك بالقياس، فانظر التنقيح (من كتاب التلخيص): ٢٨٨.

(٢) النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٣: ٩٨١.

الحجّية، وذهب بعضهم إلى تخصيص الحجية بأبي بكر وعمر، وآخرون إلى تخصيصها بالخلفاء الأربعة مجتمعين، وغير ذلك من التفصيلات^(١).

وبما بيّناه في بحث حجّية سنّة أهل البيت عليهم السلام ظهر بوضوح اختصاص أدلّة حجّية السنّة في مجملها بالنبي صلى الله عليه وآله، نعم، شرط العصمة مشترك عند الإمامية بين النبي والإمام، ممّا يساعد على البرهنة بالعصمة على حجّية السنّة في غير النبي، إلا أنّ هذا الأمر لم يتم برهان عليه في حقّ الصحابة حتى عند أهل السنّة، فغاية ما قيل هناك بعد التهم، لا بعصمتهم؛ ولهذا لا بدّ من التفتيش عن مدرِكٍ آخر لحجّية سنّة الصحابة غير ما تقدّم، وكذلك غير الأدلّة الدالّة على عدالة الصحابة؛ فإنه لا تلازم بين عدالتهم وبين حجّية سنتهم، فنحن لا نبحث في حجّية إخباراتهم عن النبي صلى الله عليه وآله، كي تكون عدالتهم ضماناً في هذا المجال، وموجبةً لحجّية ما ينقلونه، إنما نريد اعتبار أشخاصهم - كشخص النبي - من حيث إنّ ما يقولون، ولو لم يكن نقلاً ظاهراً عن الرسول، وكذا ما يفعلون و.. حجّة، كما هي الحال مع شخص الرسول محمد، فإثبات عدالتهم لا يكفي، تماماً كما قلنا في بحث حجّية سنّة أهل البيت، وإلا صارت السنّة الحجّة شاملةً لمطلق الإنسان العادل، ومن البيّن خطأ هذا الكلام.

من هنا، فعندما نتناول دليلاً في مسألتنا فنحن ننظر إليه من منظار مسألة حجّية السنّة، لا من الزوايا الأخرى المحتملة فيه.

(١) لمزيد من الاطلاع، انظر الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠٠ - ٤٠١؛ ومفتاح الوصول: ٧٥٣، الهامش رقم: ٥؛ وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣: ٣٩٧ - ٣٩٩؛ وجلال الدين الخبازي، المغني في أصول الفقه: ٨٥، ٢٦٦ - ٢٦٧؛ والخضري، أصول الفقه: ٤١٠ - ٤١١؛ وأبو زهرة، أصول الفقه: ٢٠١ - ٢٠٣ (وذهب إلى أن الأئمة الأربعة جميعاً يأخذون بقول الصحابي)؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٥ - ١٠٦؛ والغزالي، المستصفى: ١٦٨؛ والآمدّي، الإحكام ٤: ١٤٩؛ والنملة، المهذب في أصول الفقه المقارن ٣: ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣٤: ٨٢.

وعلى الصعيد الشيعي، حيث لم تثبت عدالة الصحابة ولا عصمتهم ولا ما يتصل بهذا الأمر، لم تكن سنة الصحابي حجة؛ ولهذا قال الشهيد الثاني: «قول الصحابي ليس بحجة عندنا مطلقاً، من حيث هو صحابي»^(١)، ويتفق مع الشيعة في بحثنا هنا - عدا رواية الصحابي - المذهب الظاهري، حيث رفض قول الصحابي إلا رواية عن النبي ﷺ^(٢).

أدلة نظرية حجية سنة الصحابي، قراءة وتقويم

الذي يلاحظ بمراجعة موقف المناصرين لحجية سنة الصحابي، وما يمكن أن يقال أمور:

١. مكانة الصحابة والثناء عليهم

الأمر الأول: مجموعة الآيات القرآنية الدالة على ثناء الله تعالى على صحابة النبي ﷺ، ومدحهم بالعدالة مثل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، أو مثل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا..﴾ (البقرة: ١٤٢)، إلى جانب النصوص القرآنية الدالة على رضا الله تعالى عنهم ورضوانه عليهم وما شابه ذلك، فإذا كانوا الأمة الوسط والمرضي عنهم وخير أمة، فلا ريب في أنهم يصدر عن الحق فيما يقولون وفيما يفعلون، فتكون سنتهم حجة^(٣).

لكن هذا الكلام خاضع للنقاش؛ وذلك:

(١) الشهيد الثاني، تمهيد القواعد: ٢٧٨؛ وانظر الموقف الشيعي عند العلامة الخلي، تهذيب الوصول: ٢٩٥.

(٢) انظر: ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري: ٨٣ - ٨٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٤: ٤٥٠ - ٤٥١؛ وعبدالكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ٣٨٠؛

وأبو زهرة، أصول الفقه: ١٩٩؛ والآمدني، الإحكام ٤: ١٥٢ - ١٥٣.

أولاً: إنّ هذه النصوص تريد بيان أفضلية الأمة ووسطيتها؛ وبهذا لا يكون الأمر خاصاً بالصحابة بل بأمة الإسلام عموماً من جهة، إلا مع البناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين، كما يكون اللحاظ فيه مجموعياً لا جميعياً، فعندما يقال: خير أمة، يُقصد الأمة بما هي أمة، لا هذا الفرد أو ذلك، ومعنى ذلك أنه لا ينتج عن أفضلية الأمة الإسلامية بما هي أمة أفضلية كل فردٍ من أفرادها، حتى تكون سنته حجة^(١)، ولا على أفضلية مجموع الصحابة أفضلية كل واحد منهم على حدة.

وقد حاول الشاطبي الخروج من معضل خطاب الأمة دون الأفراد عبر القول بأنّ المعاصرين لزم من صدور الآية هم المخاطبون على الخصوص ودخول غيرهم معهم يحتاج إلى دليل، ومعه نأخذ بدلالة الآية في الصحابة على نحو الجميعة، دون حاجة لإدخال الأجيال اللاحقة مع الجيل الأوّل.

ولم يكتف الشاطبي بهذا التقرير، بل أضاف إليه فكرة الأولوية، إذ لو تنزّلنا عن الكلام الأوّل فلا شك في أنهم أولى من غيرهم، ما دامت الأوصاف الكمالية قد ظهرت فيهم ضمن الحدّ الأعلى، فيكونون أحقّ من غيرهم بهذه الآيات^(٢).

ويجاب عنه: أما جوابه الأوّل فهو مبنيّ على اختصاص الخطابات أو حجية الظهورات بالمشافهين، وقد ذكر المتأخرون من علماء أصول الفقه بطلان هذا المبدأ، وحتى لو تمّ - حيث لنا تفصيل في هذا الأمر - لا يشمل إلا المشافهين بالآية الذين سمعوا أوّل نزولها، لا مطلقاً، بما يستوعب تمام الصحابة، فيكون الدليل أخصّ من المدعى.

وأما جوابه الثاني، فأقصاه أنّ الصحابة مقدّمون في الاندراج تحت الآية على غيرهم،

(١) لعلّ كلامنا يلتقي مع ما قاله كل من: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٢٩ -

١٣٠؛ ومحمد رضا المدرسي اليزدي، التشيع من رئي التسنن: ١٣٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤: ٤٥١ - ٤٥٢.

إلا أن هذا لا يلغي اندراج غيرهم معهم، فلا يكون هذا الرد قد حقق شيئاً هنا^(١)؛ هذا إلى جانب أن ظاهر الآيات هو المجموعية حتى في الصحابة، فيدل على حجية سيرتهم وإجماعهم لا مذاهب آحادهم^(٢).

وحصيلة الكلام: إنَّ كلَّ أدلّة عدالة الصحابة لا تثبت - على أبعد تقدير - إلا عدالتهم وإيمانهم وتقواهم وأخلاقهم وسموهم و.. إلا أن ذلك لا يلزم حجية أقوالهم أو أفعالهم، إلا بدليل، فليس كلٌّ من تثبت عدالته - كما ألمحنا - صارت سنّته حجةً، فاحتمال الخطأ والاشتباه وما شاكل ذلك يبقى وارداً حتى على القول بالعدالة، بعد أن لم تكن العدالة مفهوماً مثبتاً للحجية في نفسه، وإلا صارت سنّة التابعين حجة أيضاً، وكذلك تابعوهم إلى يومنا هذا عندما تثبت عدالتهم.

نعم، يمكن أن يفيد دليل العدالة حجية رواياتهم المروية عن الرسول ﷺ، وهذا غير حجية سنّة الصحابي، فنحن لا نتحدّث عن حجية الرواية المرسلة أو المسندة التي يذكرها الصحابي عن رسول الله، بل عن حجية سنّته بنفسه بقطع النظر عمّا يقوله الرسول فيما ينقله هو لنا.

ثانياً: ما ذكره السيد الحكيم من أن الآيات أقصى ما تفيده بيان الأفضلية، وليس لسانها لسان بيان الحجية أو إعطائها^(٣)، كما لا ملازمة بين كون فلان أفضل من غيره، وبين حجية أقواله وأفعاله، كما هو واضح.

ثالثاً: ما ذكره العلامة الفضلي من أن الآية بيّنت جهة التفضيل، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه الأمة هي الأفضل من حيث الأمر والنهي لا أنها الأفضل مطلقاً^(٤)، والآية لا تعني أن كل ما يقولونه هو أمر بالمعروف، والأمر بالمعروف

(١) راجع: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٣٠ - ١٣١.

(٢) الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠٦.

(٣) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٣٠.

(٤) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ١٨٠.

واجب القبول كما ذكر الآمدي^(١)، بل هي تفيد أمرهم بالمعروف وهو أعم من وجود ما هو غير الأمر بالمعروف في كلامهم وعدمه، فدعوى الآمدي فيها قفزة وطفرة.

٢. الصحابة وعدم احتمال صدور ما لا أساس شرعي له منهم

الأمر الثاني: ما قد يُقال من أن الأقوال التي تصدر عنهم في شؤون الدين لا يمكن أن تصدر عنهم - ما داموا عدولاً - إلا على أساس أن لها أصلاً في الدين من كتابٍ وسنة، غاية نحن لم نطلع على هذا الأصل، أما هم فلقوة قربهم من النبي ﷺ ومعاصرتهم نزول القرآن، يكونون قد اطلعوا على ما لم نطلع عليه نحن، فتكون سنتهم حجة بهذا الاعتبار^(٢).

وهذا الكلام موجود حتى في بعض مساهمات علماء الشيعة بحق بعض أصحاب أهل البيت عليهم السلام، حيث يُقال بأن هذا القول من زرارة بن أعين أو محمد بن مسلم مثلاً لا يمكن أن يصدر عنه إلا على نحو سماعه له من الإمام عليه السلام وما شابه ذلك. لكن هذا كله مردود؛ وذلك:

أولاً: بالإشكال الذي يطال البنية التحتية للدليل؛ حيث لم تثبت عدالة الصحابة بأجمعهم ولا أصحاب الأئمة جميعاً حتى نعم هذا الدليل لكي يثبت لنا عنواناً عاماً مثل عنوان «حجية سنة الصحابي» لا يُجرح عنه إلا بدليل، ففي الصحابة عدولٌ أتقيا لا نشك في نزاهتهم، لكن فيهم من لم يكن كذلك، لا أقل ممن لا نُحرز عدالته.

وقد بحثنا في دراساتنا الاستدلالية في علم الرجال والجرح والتعديل نظرية عدالة الصحابة، وتوصلنا هناك إلى بطلان هذه النظرية بالمفهوم الحديثي للصحبة، وهو مطلق

(١) الإحكام ٤: ١٥٢؛ والنملة، المذهب في أصول الفقه المقارن ٣: ٩٨٢.

(٢) انظر: صدر الشريعة، التنقيح (متن التلخيص): ٢٨٨؛ والزحيلي، الوسيط ١: ٣٩٩؛ وأبو زهرة، أصول الفقه: ١٩٩؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٨ - ١٠٩؛ والآمدي، الإحكام ٤: ١٥٣ -

١٥٤؛ والنملة، المذهب ٣: ٩٨٢ - ٩٨٣.

من رأى النبي أو رآه النبي أو التقاه، كما توصلنا هناك إلى أنّ المفهوم الأصولي للصحة - أي الملازمة - هو المفهوم الصحيح الذي ينبغي أن تدور أبحاث هذا الموضوع حوله، وأنّ الأدلة الدالة على مكانة الصحابة تدلّ على حُسن حال أكثرهم لا جميعهم، ولا تدلّ أيضاً على عصمتهم من الخطأ والسهو والنسيان والاشتباه في الأحكام والموضوعات.

ثانياً: حتى لو ثبتت عدالة كلّ الصحابة وأصحاب الأئمة لا يفيد هذا الدليل شيئاً؛ لأنّ أقصى ما يحويه أنهم سمعوا حول هذا الأمر شيئاً، ولعلّهم اجتهدوا في ذلك فأخطؤوا، ولا دليل يؤكّد أنهم لم يجتهدوا، فمجرّد العدالة لا يكفي، واجتهادهم وإن كان مفيداً لنا على مستوى العملية الاستنباطية في بعض الأحيان، ولو على نحو المعزّز والمؤيد، إلا أنه لا دليل على كونه حجةً علينا، وإن كان احتمال صحّته ربما يكون أحياناً أقوى من احتمال صحّة اجتهادات التابعين وغيرهم، فإنّ الأقوائية لوحدها لا تعطي الحجية بعد أن لم تكن اجتهادات الآخرين حجة، وبحثنا في حجية قول الصحابي في حقّ المجتهد اليوم، لا في تقليد العامي للصحابي بوصفه مجتهداً ميثاً.

كما أنّ مجرّد معاصرتهم للنبي ومعرفتهم ظرف صدور النصوص لا يعطي قاعدةً في حجية آرائهم، لاسيما وأنّ فريقاً معتداً به من الصحابة، وطوال القرن الأوّل كان - كما ثبت في مباحث تاريخ التشريع والاجتهاد - يميل إلى الاجتهاد على مسلك المصلحة والرأي وحرية التعاطي مع مفردات القواعد العامة، ومعنى ذلك أنه من غير المحرز أنّ هذا الفريق عندما كان يُفتي كان ينظر بحرفية إلى النص النبوي حتى يكون كاشفاً عنه كشافاً أميناً، بل هو مزيج من القاعدة المأخوذة من النص والتحليل الشخصي في الحالات والظروف المختلفة.

وعلى هذا، فالاحتجاج بأننا لم نطلع على هذا الأصل أمّا هم فاطلعوا عليه، في غير محلّه؛ إذ هذا يجعلنا نعكس الأمر، ونقول: لو اطّلعنا نحن على هذا الأصل هل كنّا نفهم منه ما فهموه؟ ولعلّنا نستنتج شيئاً آخر، واجتهادهم ليس حجةً علينا، بل هو أوّل الكلام هنا ومركز الخلاف، لاسيما وأنّ أهل السنّة المتبّين - ولو بعضهم - لحجية سنّة

الصحابي يقرّون بأن الصحابة والرواة منهم كانوا على نوعين: فقهاء وغير فقهاء، وهذا احتاط بعضهم في الرواة غير الفقهاء مثل أبي هريرة وأنس بن مالك وقدموا روايات غيرهم عليهم عند التعارض^(١)، وهذا شاهد على عدم إمكان ممارسة ركون مطلق لاجتهاد الصحابة، لاسيما وأنهم أنفسهم قد اختلفوا فيما بينهم في الكثير من الآراء الدينية والاجتهادية، على أنه لو صحّ هذا المنطق لصحّ القول بحجية مذهب التابعي، لتقارب المعايير على ما قيل^(٢).

نعم، لو انعقدت سيرة عامة لهم وسلوك ديني على أمر ما، ولم نجد له مأخذاً غير ديني، أمكن الأخذ بسيرتهم انطلاقاً من حجية السيرة التشريعية، شرط تحقق شروطها كاملةً، بلا فرق في ذلك بين أصحاب الأئمة وصحابة النبي، وهذا غير أن يقول الصحابي قولاً ولا يظهر لنا مخالفٌ له؛ فإنه بهذا المقدار لا تنعقد سيرة مشرّعية كاشفة عن موقف المعصوم، وهذا المقدار لا يفيد إجماعاً حجة على مستوى القاعدة، كما ذكره في الإجماعات السكوتية؛ لاحتمال نشوء سكوتهم من مصلحة ثانوية أو من اعتقادهم بأنّ للصحابي الآخر الاجتهاد ولا يجب أن يعتقد الجميع لزوم تصويب خطأ أيّ صحابي آخر بعد أن كان خطؤه عن اجتهاد منه، مع احتمال عدم وصول الخلاف إلينا وفي مثله لا يتحقق موضوع الإجماع السكوتي لو قلنا بحجّيته.

مع هذا كلّه، ذهب بعض الأحناف إلى التفصيل في قول الصحابي بين ما يدرك بالرأي وما لا يدرك كذلك لكن تلزمه الشهوة فليس بحجة وبين غيرهما فيكون حجة؛ وذلك لقوة احتمال السماع في الحالة الأخيرة^(٣).

ولكن هذا أيضاً غير واضح إلا في حالات نادرة جداً لا تصلح لجعلها قاعدة، ما

(١) راجع: أصول الشاشي: ١٩٥ - ٢٠١؛ وأصول البزودي، وهو متن كتاب كشف الأسرار للبخاري، فانظرهما معاً حول هذا الموضوع في كشف الأسرار ٢: ٦٩٧ - ٧٠٠.

(٢) الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠٦.

(٣) انظر: الخضري، أصول الفقه: ٤١١.

دامت خيارات النظر والتفكير كثيرة ومنطلقاتها لا تحصى.

٣. نصوص حجية سنة الصحابة واتباعهم

الأمر الثالث: ما ذكره غير واحد من التمسك بالنصوص النبوية الدالة على اتباع سنة الصحابة، مثل:

- أ - «فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»^(١).
- ب - حديث افتراق الأمة في بعض صيغته التي تقول: «ما أنا عليه وأصحابي»^(٢).
- ج - ما دلّ على أنّ أصحابه كالنجوم^(٣)، فقد جاء هذا الحديث بصيغة خاصة في المصادر الشيعية، وهي: «..إنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، فبأيها أخذ اهتدى، وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة»^(٤). وفي رواية عن الإمام الرضا جاء أنه عليه السلام صحّح هذا الحديث، لكنّه حصره بأولئك الذين لم يغيروا ولم يبدّلوا بعد النبي^(٥).

(١) مسند أحمد ٤: ١٢٦، ١٢٧؛ وسنن الدارمي ١: ٤٥؛ وسنن ابن ماجه ١: ١٦؛ وسنن الترمذي ٤: ١٥٠، وقد صحّحه؛ ومستدرک الحاکم ١: ٩٦-٩٧، وقد صحّحه؛ وسنن البيهقي ١٠: ١١٤؛ والعيني، عمدة القاري ٢٣: ٢٦٦؛ والمباركفوري، تحفة الأحوذى ٣: ٤٠؛ والقاضي عياض، الشفا ٢: ١٠؛ و..

(٢) سنن الترمذي ٤: ١٣٥، وحسن الحديث؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١: ١٥٦؛ والعيني، عمدة القاري ١٨: ١٣٩؛ والمباركفوري، تحفة الأحوذى ٧: ٣٣٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٨: ١٥٣؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٤٤٥؛ والهندي، كنز العمال ١: ١٨٣، ٣: ٦٤٥، ٦٤٧، و١١: ١١٥؛ والفتني، تذكرة الموضوعات: ١٥، واعتبر الحديث حسناً صحيحاً، و..

(٣) انظر: تحفة الأحوذى ١٠: ١٥٥؛ وتخریج الآثار ٢: ٢٢٩-٢٣٠؛ وكشف الخفاء ١: ١٣٢.

(٤) انظر: بصر الدرجات: ٣١، مع إضافة أنّ أصحابه هم أهل بيته؛ ومثله معاني الأخبار: ١٥٦-١٥٧؛ والاحتجاج ٢: ١٠٥-١٠٦.

(٥) عيون أخبار الرضا ١: ٩٣.

أما الصيغة السنّية فهي: «مثل أصحابي مثل النجوم يهتدي به، فأَيهم أخذتم بقوله اهتديتم»^(١)، وورد بصيغة: «مثل أصحابي مثل النجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى»^(٢)، وبصيغة: «مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣)، وبصيغة: «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٤). وبصيغة: «أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى»^(٥). وبصيغة: «أصحابي كالنجوم فأَيهم أخذتم بقوله اهتديتم»^(٦).

فهذا كلّ يدلّ على حجّية سنّتهم^(٧).

إلا أن هذا الكلام قابل للمناقشة من نواحٍ:

أولها: المناقشة في بعض هذه الرويات على مستوى الصدور، فقد دغدغ بعض علماء السنّة أنفسهم في بعضها، كحديث أصحابي كالنجوم الذي اعتُبر مكذوباً، وقد أفاض صاحب عبقّات الأنوار^(٨) في استعراض مواقف المضعّفين كابن حنبل، والمزني، والبزار، وابن القطان، والدارقطني، وابن حزم، والبيهقي، وابن عبد البرّ، وابن عساكر، وابن الجوزي، وابن رجة، وأبي حيان الأندلسي، والذهبي، وابن مکتوم، وابن

(١) متّخَب مسند عبد بن حميد الكسبي: ٢٥٠-٢٥١.

(٢) ابن سلامة، مسند الشهاب ٢: ٢٧٥.

(٣) ابن مندّة، الفوائد: ٢٩.

(٤) العجلوني، كشف الحفاء ١: ١٣٢؛ والبغدادى، الكفاية: ٦٥-٦٦.

(٥) ميزان الاعتدال ١: ٤١٣؛ ولسان الميزان ٢: ١١٨.

(٦) ميزان الاعتدال ١: ٦٠٧.

(٧) الشاطبي، الموافقات ٣: ٣٠٢، ٣٩٢، و٤: ٤٥٢؛ وانظر: صدر الشريعة، التنقيح (متن التلقيح): ٢٨٨؛ والتلمساني، مفتاح الوصول: ٧٥٤؛ وابن قدامة، المغني ٣: ٥٣٥؛ وكشاف القناع ٢: ٥٣٨؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٦؛ والأمدي، الإحكام ٤: ١٥٢-١٥٣.

(٨) انظر: خلاصة عبقّات الأنوار ٣: ١٢٣-١٦٧.

يضاف إلى ذلك قاعدة عامة كان نسبها جلال الدين الأشتياني إلى السيد حسين البروجردي^(١)، وتتعلق بكون الأصل في روايات الفضائل والمناقب هو عدم الثبوت إلا أن تحشد الشواهد ويحصل الوثوق، وهذه القاعدة في غاية الأهمية على مبنى حجية الخبر الموثوق؛ لأن موضوع الفضائل والمناقب والمثالب من الموضوعات التي دخلت حيز الجدل السياسي الصاحب في تاريخ المسلمين، إلى جانب العقلية الشخصية التي كانت تحكم الذهن العربي بالخصوص في الفترات الأولى، ولذا ينبغي التوقف كثيراً في نصوص الفضائل إلا أن تبلغ حدّ التواتر أو الاطمئنان بالصدور، من هنا لم نتمسك لحجية سنة أهل البيت عليهم السلام إلا بالنصوص المتواترة والمطمأنّ بصدورها، وإلا فغيرها محلّ نظر هنا على الأقل.

ولسنا نحصر قاعدة الحذر هنا التي نقلت عن البروجردي بالروايات الواردة عن الصحابة وفضائلهم، بل نراها تشمل مثالب الصحابة ومناقب أهل البيت الذين كان لهم أنصار أكثر متعصبون لهم عبر التاريخ، من هنا فالأحاد لا تكفي هنا، ولم يدع الشاطبي نفسه تواتر هذه الروايات.

ولسنا بهذا الردّ نزع بطلان تمام هذه الروايات، بل نريد لفت النظر إلى ضعف بعضها وعدم كفاية العدد القليل منها.

ثانيها: إن جملة من هذه الروايات لا تعطي دلالة على المراد، طبقاً لما كنا أسلفناه في بحوث سابقة، حيث قلنا بأن كلمة سنة لا تعني لغة القول والفعل والتقارير كما باتت تفهم اليوم، وإنما تعني الطريقة والعادة الجارية، وهي أخص من المفهوم الحالي للسنة، ولهذا ناقشنا في بعض الروايات التي استدلت بها على حجية السنة النبوية بأنها لا تدل على السنة بمفهومها الحالي، فأقصى ما تدل عليه هذه الروايات الاحتجاج بسيرتهم العامة وطريقتهم المعتادة، وهذا نوع من الاحتجاج بالسيرة المتشرعية، فهذه النصوص

(١) الأشتياني، مجلة كيهان انديشه (بالفارسية)، العدد ١: ١٨.

تصلح دليلاً داعماً لحجية السيرة التشريعية، ولو في الجملة، لا لحجية السنة. وقد ذهب بعض العلماء إلى تخصيص مثل أحاديث أصحابي كالنجوم في حجية ما ينقلونه، لعدم إمكان تبني دلالة أكثر من ذلك منها^(١). هذا، وقد ذكر الغزالي أن المراد بهذا الحديث وأمثاله هو السيرة الجارية بين الصحابة لا كل صحابي على حدة^(٢)، والافها العمل في حال اختلافهما^(٣). وكأنه يريد جعل هذا الحديث داعماً لنظرية السيرة التشريعية؛ وربما من هنا وجدنا حضور هذا الحديث في مباحث حجية إجماع الصحابة في أصول الفقه السنّي. وفسر آخرون الحديث بأن المراد منه الجري على طريق الصحابة في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدهم^(٤). وإن كان التأويل الأخير غير ظاهر. ثالثها: ما ذكره غير واحد من العلماء من أن حديث النجوم لا يمكن أن يصدر عن النبي ﷺ؛ لاستلزامه التعبد بالمتناقضين، إذ قد اختلفت اختلافاً فاحشاً طرائق الصحابة وحتى الخلفاء الأربعة كما هو واضح، لاسيما اختلاف طريقة عثمان مع علي، فكيف يمكن أن يتعبدنا النبي بالعمل بهذه السير المختلفة؟!^(٥)، وهل يكون الحكم الواقعي هو مجموع هذه السنن المتناقضة، كتناقض سنة علي مع سنة الشيخين؟! ولذا رفض التقيّد بهما في حادثة الشورى المعروفة بعد وفاة الخليفة الثاني^(٦)، ولو كان بأيّ

(١) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار ٤: ٧؛ والتمهيد ٤: ٢٦٣؛ وجامع بيان العلم ٢: ٩.

(٢) الغزالي، المنحول: ٥٨٤ - ٥٨٥.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي: ١٦٩.

(٤) انظر: السرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٧.

(٥) العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٥؛ والحكيم، الأصول العامة للفقه

المقارن: ١٣٢ - ١٣٣.

(٦) ابن حزم، الأحكام ٥: ٦٤٢، و٦: ٨١٠ - ٨١١؛ والحكيم، السنة في الشريعة الإسلامية: ٢٤ -

٢٥؛ والأصول العامة للفقه المقارن: ١٣٢ - ١٣٣؛ وانظر: جعفر مرتضى، زواج المتعة ١: ٢٤٦ -

واحد منهم هدى لكان ضلالة؛ لأنهم خطؤوا بعضهم بعضاً، فيكون الاقتداء بمعاوية هدى وضلالة معاً^(١).

وقد أجاب الإصفهاني عن هذا الإشكال بأن الاهتداء معناه الأخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية أم واقعية، فالظاهرية هداية أيضاً ولو لم تطابق الواقع بل كانت ضلالاً وخطأً واقعاً^(٢).

كما أشكل على حديث النجوم بأنه يصحح للملحدين أن يعيبيوا على النبي؛ وذلك أن معنى إمكان الاقتداء بأي واحد منهم جواز قتلهم جميعاً؛ لأنهم قتلوا بعضهم بعضاً، فجاز قتل كل واحد اقتداء بصاحبه^(٣).

وبأنه - كما ذكر أبو حيان الأندلسي وغيره - يستبطن إباحة الاختلاف بعد النبي، إذ يعني أن كل هذه الاختلافات كانت هداية، وهذا أمر غير معقول، فالنبي لا يبيح هذا الاختلاف قطعاً^(٤)، علماً أنه يلزم صيرورة الباغي مهتدياً^(٥).

وبأنه - كما ذكر السيد محمد بن عقيل العلوي - لا بدّ من حصر هذا الحديث بخصوص العلماء الراوين المتحمّلين عن رسول الله من الصحابة، لا مطلق أتباعهم في اجتهاداتهم وأخطائهم، إذ لا يجوز أن يتعبّدنا النبي بالاقتداء بالمخطئ ويقول عنه بأنه هداية، وكذلك أن يتعبّدنا بالإقتداء بالجاهلين^(٦).

٢٤٧؛ والصوارم المهرقة: ٤ - ٥؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٨؛ والكوفي، الاستغاثة ٢: ٧٨-٧٩.

(١) ابن طاووس، الطرائف: ٥٢٣؛ وانظر: الصراط المستقيم ٢: ٢١، و٣: ١٤٦.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٤٠٨.

(٣) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ١٢٢ - ١٢٥؛ والدعائم ١: ٨٦ - ٨٧.

(٤) تفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ ومحمد بن عقيل، النصائح الكافية: ١٨١.

(٥) انظر: الإيضاح: ٥٢١؛ والتعجب: ٩٤ - ٩٥.

(٦) النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية: ١٨٢.

وبأنّه يتبادر إلى الذهن سؤال: من يخاطب النبي بهذا الحديث؟ فإنّ مخاطب أصحابه - كما هو واضح - لم يكن له معنى للإنسان الفصيح، وإنّ مخاطب غيرهم فهو خلاف الظاهر؛ لتبادر الخطاب الشفاهي^(١).

ولعلّه لهذا الإشكال رجح الألوّسي أن يراد خواصّ الصحابة كي يصحّ الخطاب، لا مطلق الصحابة، مع تجويزه الكل ويكون الخطاب لنا^(٢)، لكنّ ترجيحه يؤدي إلى إبطال الاستدلال بالحديث هنا.

وبأنّ النبي - كما ذكر ابن حزم - لا يقول الباطل، وهذا التشبيه الوارد في الحديث غير صحيح؛ وذلك أنّ النجوم لا يمتدى بها كلّها، فكيف يشبّه النبي أصحابه بالنجوم في أنه بأيّ واحد كان الاقتداء تكون الهداية؟! مع أنّ بعض النجوم لا تهدي إلى شيء، بل قد يكون اتباع بعضها ضلالاً^(٣).

وبأنّ هذا الحديث - كما ذكر الشريف المرتضى - لازمه القول بعصمة كلّ الصحابة، وهذا باطل بالاتفاق^(٤).

ولعلّه لبعض الإشكالات المتنية السابقة حاول بعض علماء أهل السنّة تقديم تفسير للحديث يخرج عن هذه الإشكاليات، من هنا ذكر بعضهم أنه ليس المراد منه الفتوى، وإنّما النقل والتحديث، فكل ما حدّث به الصحابة فهو صحيح وهدى؛ وهذا ما يكشف عن وثاقهم وعدالتهم^(٥).

ولكنّ هذا التأويل خلاف ظاهر الحديث؛ لأنه جعل العبرة بالاقتداء لا بالأخذ

(١) انظر: الصوارم المهرقة: ٤؛ والكوفي، الاستغاثة ٢: ٧٨.

(٢) انظر: روح المعاني ١٤: ١٦٠.

(٣) انظر: الأحكام ٥: ٦٤٣.

(٤) الشافي في الإمامة ٣: ١٣٠.

(٥) انظر: فتح الباري ٤: ٤٩؛ وعمدة القاري ١٠: ٢٠٢؛ والاستذكار ٤: ٧؛ والتمهيد ٤: ٢٦٣ -

والسمع والتصديق، والافتداء ظاهر في الاتباع، والفقهاء اليوم لا يقولون العرف: هو يقتدي بالرواية العدول، بل يقال: إنه يأخذ منهم الحديث.

هذا، ولكن بعض الإشكالات المتنية المشار إليها قد لا تكون موفقة؛ فإن الإشكال بهوية المخاطب بهذا الحديث، يمكن التخلص منه بالأخذ بالمعنى الأصولي لكلمة «أصحابي»، والذي هو المعنى العرفي، وهو الملازم له، لا مطلق من رآه أو لقيه، ويكون المخاطب هو قوم من المسلمين لم يكونوا ملازمين للنبي.

كما أن جواب المحقق الإصفهاني لا بأس به؛ فنحن اليوم نقول بأن تقليد أي مرجع - بناءً على عدم القول بوجوب تقليد الأعلام - صحيح ومبرر للذمة ونحن متعبدون بتقليد واحد منهم مع اختلافهم في الأحكام الشرعية، فكما لم يكن هذا الأمر تعبدًا بالمتناقضين كذلك الحال في الأخذ بأي واحد من الصحابة، فالحديث لا يشرعن التعبد بالمتناقضين، نعم، التوصيف الذي فيه «هداية» يقف حائلًا أمام كلام الإصفهاني الغروي؛ لظهوره في الإيصال أو الإرشاد إلى الواقع الحق.

كما يمكن للقائل بحجية السنة الصحابية الدفاع عنها، عبر القول بأن ظاهر هذه الروايات التمسك بسيرة الصحابة، لا بسيرة كل صحابي، فلم تنسب السيرة أو السنة لكل صحابي، بل نسبت للصحابة كجماعة، وهذا يعني حجية السيرة الجامعة لهم، نعم، لا يفيد حجية سنتهم بالمعنى الذي يريده المستدل، لكن بناءً على التفسير الصحيح لها لا تستدعي التعبد بالمتناقضين، لعدم وجود انحلال في الروايات إلى كل صحابي، نعم، بعضها فيه هذه المشكلة مثل: «بأيهم اقتديتم اهتديتم». فإنها ظاهرة في الانحلال لكل صحابي صحابي، فترد بعض الملاحظات المتقدمة، بالتعليق الذي ذكرناه.

وبهذا يظهر أن هذا الحديث لا يصح سنداً ولا متناً، وأما الرواية الشيعية عن الإمام الرضا والتي صححت، غاية الأمر أنها فسرت بمعنى أضيق من معناه اللغوي والعرفي، فهي ضعيفة السند أيضاً بإهمال محمد بن يحيى الصولي^(١)، علماً أن متنها غير واضح

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ٤٢، الرقم: ١٢٠٣٠.

أيضاً؛ لأنها تفسّر الحديث النبوي بخصوص الصالحين من الصحابة حتى مماتهم، وهذا المعنى أخصّ من المعنى العرفي واللغوي، فكيف يطلق النبي ﷺ هذا الكلام بلا توضيح بحيث سيفهم منه معنى لا يريده النبي بل هناك محذور في إرادته، إننا نعتقد أنه لا يصحّ للنبي أن يطلق كلاماً دون بيان في مثل هذه الحال، لذلك نرجّح أنّ هذا الحديث غير صادر، وبهذا - مع ضعفه السندي والمتني - لا يمكن الاستدلال به على حجّية سنّة الصحابي ولا على عدالة جميع الصحابة.

رابعها: ما ذكره بعض العلماء أيضاً من تعارض هذه الروايات مع الروايات التي تتحدّث عن انتكاس الصحابة بعد رسول الله ﷺ، والموجودة في مصادر الشيعة والسنة، مثل خبر: «ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقري»^(١)، ومعه كيف نحرز الصحابي المدرج ضمن المجموعة الأولى وذاك المنصوي تحت المجموعة الثانية؟! ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، بل هناك بعض الآيات تشير إلى هذا الأمر أيضاً^(٢).

وقد بحثنا بالتفصيل في دراساتنا في علم الرجال، عندما تعرّضنا لنظرية عدالة الصحابة، هذا النوع من الأحاديث، وفصلنا الردود والمناقشات التي سجّلها أنصار عدالة الصحابة أجمعين هنا، وعلّقنا عليها، وقد توصلنا هناك إلى أنّ مجموعة هذه النصوص تخلخل أساسيات نظرية عدالة الصحابة، بدرجة معيّنة، لهذا فهي تضعع

(١) ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة يمكن مراجعتها في: مسند ابن حنبل ١: ٤٥٣، و٣: ٢٨، ٢٨١، و٥: ٤٨، ٥٠، ٣٩٣، ٤٠٠؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٩٣؛ وكتاب سليم بن قيس الهلالي: ١٦٣، ٢٧٠؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ٢: ٢٦٢ - ٢٦٣؛ والمفيد، الأمالي: ٣٧ - ٣٨؛ والصنعاني، المصنّف ١١: ٤٠٧؛ ومسند ابن راهويه ١: ٣٧٩، ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٣٦٥؛ وصحيح البخاري ٤: ١١٠، و٥: ١٩١ - ١٩٢، و٧: ١٩٥؛ والمستدرک ٢: ٤٤٧؛ وتهذيب الكمال ٢٢: ٤٠٦ - ٤٠٧؛ وصحيح مسلم ٧: ٦٨، ٧١؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١٠١٦؛ وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٣.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٣٣ - ١٣٥.

نظرية حجية سنة كل صحابي بطريق أولى.
بل نزيد هنا أنّ المفترض بالمستدلّ على حجية سنة الصحابي عرض طوائف الروايات المختلفة، والخروج بموقف جامع لا أخذ بعضها والاكتفاء به.

٤. الإجماع الإسلامي على مرجعية الصحابة وتقديمهم

الأمر الرابع: ما ذكره الشاطبي أيضاً من الاستناد إلى سيرة جمهور العلماء في تقديمهم قول الصحابة عند تعارض الأقوال، بل أطبق الجميع على مهابة مخالفة الصحابة، وهذا كلّ شاهد على حجية سنة الصحابي^(١)، كما أنّ عبد الرحمن بن عوف ولىّ علياً الخليفة بشرط الاقتداء بالشيخين، فأبى، وولى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه منكر، فصار إجماعاً^(٢).

لكن هذا الكلام مردود؛ وذلك:

أولاً: صحيح أنّ المشهور في الوسط السنّي ذهبوا إلى مرجعية كلام الصحابة، فمذهب أبي حنيفة لا يخرج عن فتوى الصحابة مع الإجماع، ويتخيرّ بينها دون غيرها مع الاختلاف، وامتاز الإمام مالك برواية العديد من الأحاديث في الموطأ عن الصحابة، أخذاً بقولهم، بل نسب إليه ابن القصار المالكي (٣٩٧هـ)، تخصيص العمومات - حتى القرآنية - بقول الصحابي ما لم يعلم له مخالف^(٣)، وهكذا.. إلا أن هناك فريقاً في العلماء رأى عدم حجية قول الصحابي على تقدير صدوره عن اجتهادٍ منه^(٤)، مما يعني أنّ المسألة عندهم تفهم على أساس أن قول الصحابي يرجع في روحه إلى رواية سمعها أو خبر وصله عن النبي ﷺ، وقد ناقشنا هذا الكلام سابقاً، وأبدينا

(١) الشاطبي، الموافقات ٤: ٤٥٣-٤٥٥.

(٢) الأمدى، الإحكام ٤: ١٥٣.

(٣) ابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول: ١٠٤، ١٠٥-١٠٦.

(٤) انظر: الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠١.

تحفظنا عليه.

وتمن توقف في قول الصحابي عن اجتهاد الإمام الشافعي نفسه، فاصلاً قول الصحابي عن عمل أهل المدينة الذي يعدّ من المدارك الهامة في الاجتهاد عنده^(١)؛ فالمسألة ليست إجماعية كما قد يتوهم.

ثانياً: حتى لو اتفق علماء أهل السنة على هذا الأمر، نحتمل جداً مدركية اتفاهم هذا؛ لاحتمال اعتمادهم على مكانة الصحابة ووثافتهم وقربهم من الرسول، وأتهم بمقتضى وثافتهم وإيمانهم لا يقولون غير ما سمعوه عن النبي، وفي حال من هذا النوع يستند فيه المجمعون إلى مستندات نظرية واجتهادية لا يكون اتفاهم حجّة لنا أو علينا، كما هو واضح.

ثالثاً: إن الاستدلال بفعل ابن عوف غير واضح، فإن رفض علي بن أبي طالب خير دليل على أنه لم يكن يرى سيرة الشيخين حجة ملزمة شرعاً، والا فلو كانت حجة فلماذا رفض العرض الذي قدّمه ابن عوف له؟ وهل يظنّ بمثله مخالفة الشرع إلى هذا الحدّ؟ ولماذا لم ينكر عليه الصحابة مخالفته الشرع في ذلك؟ ألا ينعقد إجماع عكسيّ أيضاً نتيجة ذلك؟

٥. الإلزام الديني بمحبة الصحابة ودوره في الحجية

الأمر الخامس: ما ذكره الشاطبي أيضاً من الاستناد إلى ما ورد في محبة الصحابة وبغضهم وغير ذلك، وما ذلك إلا لشدة متابعة الصحابة للنبي ﷺ وقربهم منه مما يجعلهم قدوةً لغيرهم^(٢).

وهذا الوجه واضح البطلان؛ إذ لا ملازمة بين المودة والمحبة من جهة وبين حجية القول والعمل من جهة أخرى، وقد قلنا ذلك عند الحديث عن الاستدلال لحجية سنة

(١) انظر: الشهيد الثاني، تمهيد القواعد: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) الموافقات ٤: ٤٥٥.

أهل البيت بما دلّ على محبتهم ومودّتهم، فمحبّة المؤمنين واجبة دون أن تكون سنّتهم حجّة، هذا بصرف النظر عن ما ذكره السيد محمد تقي الحكيم من وجود ملاحظات نقدية عديدة على هذه الروايات ذكرها أرباب الجرح والتعديل^(١).
ونكتفي بهذا المقدار ولا حاجة إلى الإطالة، فإنّ بعض الأدلّة التي ذكرها ابن القيم في اعلام الموقعين - وهو ممّن أفاض أيضاً في الموضوع - واضحة الضعف.

نتيجة الكلام في حجية سنّة الصحابي

وحصيلة الكلام أنه لم يقدّم دليل على حجية سنّة الصحابي وقوله ومذهبه، لا من الكتاب، ولا من السنّة، ولا من غيرهما، وقد ناقش علماء أهل السنّة في هذا المذهب، وكان من أبرزهم الإمام الغزالي الذي أجاد في غير موضع، لاسيّما عندما ذكر أنّ الصحابة أنفسهم لم يكونوا قائلين بحجية قول الصحابي، وأن الاختلافات بينهم تشهد على أنهم ما كانوا يرون أنفسهم بمثابة النبي ﷺ ولا قولهم بمثابة قوله^(٢)؛ والتميز بين الصحابة وغيرهم في أن مذهب الصحابي حجة على غيرهم دونهم^(٣) غير واضح إلا وفقاً لبعض الأدلّة المتقدمة، وإلا فما دلّ على محبة الصحابة أو على الثناء عليهم أو على أنهم لا يقولون إلا ما هو من الدين لقربهم من عصر النص، لا فرق فيه بين الصحابي وغيره.

هذا وقد ذكرت وجوه ضعيفة لردّ سنّة الصحابة لا داعي للإطالة فيها، وقد ذكر بعضها الأمدي في الأحكام وأجاب عنها فلتراجع^(٤)، ونحن يكفيننا عدم الحجية ما لم يقدّم دليل، ما دام لم تثبت عصمة الصحابة ولم تصحّ الأدلّة التي أقاموها على الحجية.

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٣٧.

(٢) الغزالي: المستصفى ١: ٦١٦؛ وراجع: الزحيلي، الوسيط ١: ٤٠٣ - ٤٠٤.

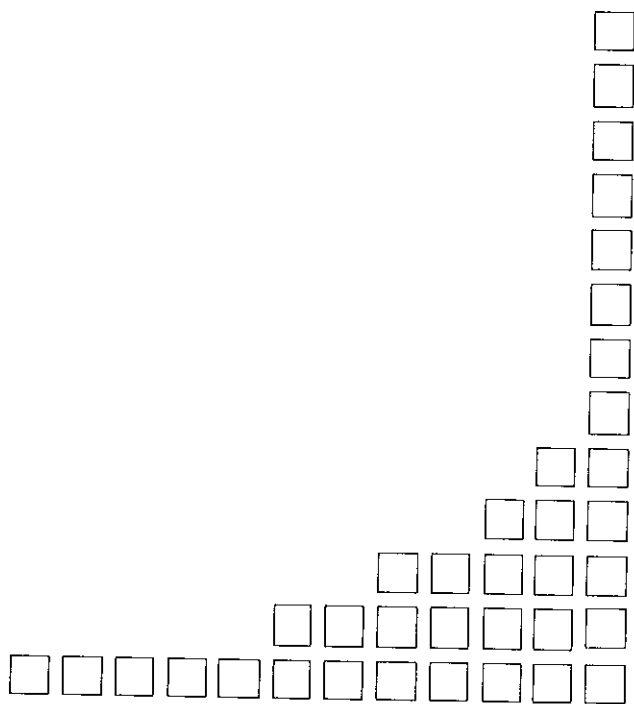
(٣) انظر: الأمدي، الأحكام ٤: ١٥٠.

(٤) المصدر نفسه ٤: ١٤٩ - ١٥٢.



المحور الثاني

السنة بين الوحي الإلهي والاجتهاد النبوي



تمهيد

تعدّ مسألة اجتهاد النبي ﷺ من القضايا الهامة في أصول الفقه السنّي وقليلة الحضور في أصول الفقه الشيعي، ربما لقول العديد من الشيعة بالعصمة بحدّها الأعلى، بما يشمل العلم، فيما اختلف غيرهم في دائرة العصمة ونطاقها اختلافات كثيرة معروفة.

ولا يرتاب المسلمون - بحكم عقيدتهم الدينية - في أنّ الوحي الذي كان ينزل على رسول الله ﷺ كان يتلقاه الملك - أو أيّ واسطة أخرى لو كانت - ثم ينقله للنبي، فيتلقاه النبي ثم ينقله للناس على نحو العصمة في ذلك كلّ، أي أنّ الملك والنبي كانا معصومين في عملية التلقّي والنقل هاتين، وإن كانت هناك مقولات في أنّ النبي ﷺ كانت توحى إليه الكلمات أيضاً أم كان الوحي يقف عند المعاني، وكان هو يجتهد - بتسديد من الله تعالى - في صبّ هذه المعاني في قوالب لفظية، على ما سوف نشير إليه - بحول الله تعالى - عند الحديث عن العلاقة بين الكتاب والسنة، في المحور الرابع من محاور البحث عن مديات حجّة السنة.

لكنّ مجال الحديث انفتح بعد ذلك، فهل يمارس النبي اجتهاداً في غير مجال النصّ الموحى إليه على الأقلّ، أي في مثل الحوادث الجزئية الواقعة أو في الموضوعات الخارجية غير المتصلة بأصل التشريع كتأبير النخل وإدارة الحرب، أم أنه في تمام هذه التفاصيل كان يتحرّك على أساس العصمة الممنوحة له أو على أساس ما يلهمه الله تعالى في الموقع والحدث والظرف، ليكون هذا الإلهام شكلاً من أشكال الوحي الإلهي له؟

ونظراً لتشعب الموضوع واختلاط أوقاه - كما سوف نلاحظ عند استعراض المواقف والاتجاهات منه - نجد من اللازم أن نطلّ على مجموعة من النقاط المنهجية المدخلة ترسم لنا إطار هذا الموضوع ومنهجية البحث فيه.

السياقات المنهجية لدراسة موضوع الاجتهاد النبوي

١. العلاقة بين نظريتي: العصمة واجتهاد النبي

هناك تناسب واضح واتصال وثيق بين نظرية عصمة الأنبياء في علم الكلام ونظرية الاجتهاد النبوي؛ لأنه كلما توصل المتكلم المسلم إلى توسيع دائرة العصمة تقلصت فرص خطأ الاجتهاد النبوي، وكلما توصل إلى تقليص دائرة العصمة انفتح أمامه باب اجتهاد النبي وإمكان وقوع الخطأ في هذا الاجتهاد، وربما لهذا تقلص جداً حضور هذا البحث في علم أصول الفقه الإمامي، خلافاً لمدارس الأصول الإسلامية الأخرى.

ولمزيد تشريح لهذا الموضوع نلاحظ أنه من الناحية المبدئية، لا يوجد أي تلازم منطقي بين أن نقول باجتهاد النبي وبين فكرة الخطأ بالذات، فقد يجتهد النبي لكنه لا يخطأ في اجتهاده بتأييد من الله تعالى، وهذه نقطة مهمة جداً، تربط نظرية الاجتهاد النبوي بكل من نظرية العصمة ونظرية العلم، فإذا فسرت العصمة بعدم الخطأ وعدم الذنب فقط، فقد يفعل النبي فعلاً أو يقول قولاً عن ظنّ أو اجتهاد بمعنى أوسع من خصوص الظنّ لكنه يصيب الواقع؛ فهذا لا ينافي هذا المعنى للعصمة، أما لو قلنا بنظرية العلم النبوي وأنه علم إلهي لدني يشمل كل صغيرة وكبيرة، أو أدخلنا نظرية العلم هذه في نظرية العصمة، فهنا حتى لو لم يخطأ النبي في اجتهاده، إلا أنه إذا استبطن الاجتهاد الظنّ وعدم العلم أو استبطن علماً مغايراً للعلم اللدني الشهودي له، كانت نظرية الاجتهاد النبوي معارضةً لنظرية العلم أو العصمة حتى مع عدم الخطأ، وهذه نقطة في غاية الأهمية؛ ولذلك ذكر الأمدي أنّ القائلين بجواز الاجتهاد على النبي وقع خلاف بينهم في تجويز خطئه في الاجتهاد، ثم نسب إلى بعض الشافعية المنع عن خطئه، فيما نسب إلى الحنابلة وأكثر الشافعية وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة

جواز الخطأ عليه في اجتهاده، بشرط أن لا يقرّ عليه، مختاراً - أي الآمدي - الرأي الأخير^(١).

وهذا كله يؤكّد أنّ نظرية اجتهاد النبي، لا تنافي العصمة دوماً، فذهاب الشيعة إلى العصمة عن الذنب والخطأ والنسيان لا يعني إبطاهم لنظرية اجتهاد النبي بتمام معانيها التي سنورها قريباً بعون الله، نعم يعني إبطاهم لنظرية تجويز الخطأ في اجتهاد النبي، وإنما الذي يبطل أصل نظرية الاجتهاد النبوي أن يفسّر - كما سيأتي - الاجتهاد بالظن، أو يفسّر بالعلم غير اللدني الإلهي، ثم يقال بشرط العلم المطلق في النبي أو العلم الإلهي في قضايا الشريعة وكلّ ما يتصل بحياة النبي، من هنا تقترب حركة الاختلاف والتباين بين نظرية العلم ونظرية الاجتهاد، لا بين نظرية العصمة ونظرية الاجتهاد، إلا على بعض النظريات التي أدخلت مفهوم العلم في نظرية العصمة، فليراجع.

وفي هذا الإطار، اتجه القائلون بجواز الخطأ في الاجتهاد على النبي كما لاحظنا إلى نظرية مشهورة تبرّر الخطأ، لكنّها تؤكّد على أنه خطأ لا يقرّ عليه الرسول، أي سينزل فيه قرآن أو نحوه، بخلاف غير النبيّ من المجتهدين فإنه إذا أخطأ لا ينزل شيء بصدده، أو قد لا يبيّن عدم الإقرار على الخطأ، وقد ادعى الخطابي في كتاب «معالم الحديث»، إجماع العلماء على أنه لا يقرّ النبي على خطأ. نعم، ذكر ابن حزم - رغم كونه من مانعي الاجتهاد النبوي - أنه قد يقوم النبي بفعل لم ينزل عليه فيه نهْي، لكنّ الله ينهيه ولا يتركه لو كان الحكم الواقعي هو الحرمة^(٢). وطبعاً هذا لا ينافي العصمة كما هو ظاهر بعد التأمل.

٢. شمولية مقولة الاجتهاد النبوي. مبدئياً. للأنبياء والأوصياء كافة

من الناحية المبدئية، لا يختصّ هذا البحث بشخص رسول الله محمد ﷺ، بل إنّ

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٤٠.

(٢) راجع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٥: ٧٠٠.

بعض أدلته وأبحاثه تستوعب جميع الأنبياء؛ لهذا نجد في كلمات الأصوليين أحياناً عنواناً أو منهجاً لهذا البحث تستوعب كل الأنبياء، فالمقصود بالنبي في عنوان البحث أعم من رسول الله محمد ﷺ وغيره، نعم الكثير من الأدلة هنا تتحدث عن النبي محمد لا غير، فلا تستوعب غيره، إلا إذا قيل بأنه لا يمكن أن يجتهد هو أو يخطأ في اجتهاده فيما يكون سائر الأنبياء أفضل منه في ذلك، بحيث تأتيم العلوم الإشرافية الوحيية. ومن الناحية المبدئية أيضاً، يطال هذا البحث أهل البيت النبوي ﷺ، وفق المعتقد الشيعي بهم، بصرف النظر عن نظرية العصمة والعلم؛ فبعض الأدلة هنا يتخطى محمداً ليطل كل مصدر ديني معصوم، نعم بعض الأدلة خاصة به، إلا إذا قيل: لا يمكن ثبوت الاجتهاد له أو الخطأ في الاجتهاد عليه، دون أهل البيت النبوي.

٣. التجسير بين الاجتهاد النبوي ومبدأ حجية السنة

هناك ترابط وثيق بين نظرية الاجتهاد النبوي ونظرية حجية السنة؛ فإذا قلنا بإمكان خطأ النبي في الاجتهاد قد يفتح البحث حول حجية سنته في مجال اجتهاداته الشخصية، لاسيما إذا لم نلتزم بضرورة أن لا يقره الله على خطئه، بخلاف ما لو رفضت فكرة الاجتهاد من رأس أو قلنا بعدم خطئه في اجتهاداته وعصمته فيها، فهنا لا معنى للتشكيك في حجية سنته بعد مطابقتها للواقع تماماً.

لكننا قلنا سابقاً: إنه لا مانع ثبوتي إمكاني من إعطاء الحجية لسنة النبي حتى لو أمكن الخطأ في حقه، ضمن بيان فصلناه فيما مضى، فهذا الترابط غير واضح بشكل واسع، فلا يصح ما ذكره بعض الباحثين من هدم حجية السنة لو قلنا باجتهاد النبي^(١)، علماً أن القائلين باجتهاد النبي لا يقولون بأن كل ما صدر عنه فهو اجتهاد، بل يميزون في هذا الأمر، فيلزم تقييد حجية السنة لا هدمها، ولا ضير في التقييد.

(١) انظر: عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٧٢؛ ورضواني، اجتهاد الرسول:

٤. هل مبدأ إمكان الاجتهاد النبوي مبدأ واضح لا خلاف فيه؟

لم يقف العلماء كثيراً عند إمكان أن يجتهد النبي، بل اعتبر ذلك أمراً واضحاً، فليس هو بأقل من سائر الناس الذين أعطي لهم حق الاجتهاد، فقد مُنح من العلم والاطلاع والذكاء .. ما أعطي غيره وزيادة، فلا ينبغي النزاع في هذا الأصل الأوّلي، لذا قيل: إنه لا يعلم وجود مخالف في هذا الموضوع^(١). ويتعزّز هذا الأمر عندما نلاحظ أنّ إمكان الاجتهاد النبوي قد قبل به حتى الذين سدّوا باب هذا الموضوع، مثل بعض رموز الإمامية، وسوف نرى أنّ السيد المرتضى وغيره قد قبل بالإمكان وإن خالف في الوقوع.

ويبدو أنّ مسألة الإمكان هنا تتصل بالإمكان الذاتي الأوّلي، بمعنى أنّ صدور ذات الاجتهاد من ذات النبي بصرف النظر عن العناصر الخارجية ليس أمراً محالاً عقلاً، بل يندرج في دائرة الممكنات، لكنّ هذا لا يمنع عدم الإمكان من الخارج، كما لو دلّ دليل قرآني على عدم اجتهاد النبي وأنّ كلّ ما عنده هو من الوحي فقط، فإنّ القول بإمكان الاجتهاد هنا معناه تكذيب القرآن، فيكون الاجتهاد غير ممكن بالعرض أو من الخارج لا من الذات، وهذا واضح.

٥. ماذا يعني مصطلح: الاجتهاد النبوي؟

لعلّ من الجوانب الأكثر التباساً في موضوعة الاجتهاد النبوي هو تحديد معنى هذا المصطلح، حيث توجد احتمالات عدّة في تحديد المراد، لكننا لن نشغل أنفسنا بتحديد مرادهم من البحث، فلننا بصدد ممارسة رصد تاريخي تحليلي، وإنما نضع الاحتمالات الأساسية المتوقعة والمفيدة، ونسلط الضوء عليها، مشيرين إلى مواقفهم هنا:

الاحتمال الأول: أن يراد بالاجتهاد هنا - والذي هو محلّ البحث والخلاف - الاجتهاد فيما لا نصّ فيه. وقد ذكر بعضهم أنّ هذا المعنى هو مراد العلماء في هذا

(١) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة: ١٤٥.

الموضوع قبل أن يأتي الأصولي الكبير الكمال بن الهمام^(١)، ونلاحظه من علماء الإمامية القدامى أيضاً الذين أدلوا بدلوهم في الموضوع مثل الطوسي والمرتضى؛ لربطهم القضية بالقياس، بل إن بعض العلماء - كالأمدي - طرح البحث تحت هذا العنوان فقال: «اختلفوا في أن النبي - عليه السلام - هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه؟»^(٢)، والمقصود بما لا نصّ فيه: الموضوع الذي لم يرد حوله كلام واضح، مثل القضايا التي يستنبط حكمها عن طريق القياس، فهذه القضايا لا يوجد نصّ فيها لهذا لجأ العلماء القائلون بالقياس إلى أخذ القياس وسيلة.

ويجب أن نعرف أمراً في غاية الأهمية هنا، وفي التمييز بين الفكر السنّي والفكر الشيعي الإمامي؛ فإن الشيعة - لاسيّما عند المتأخرين - يذهبون إلى أن الأدلة على الأحكام الشرعية على نوعين: أمارة، وهي ما يكشف عن الواقع ولو عبر الظنّ المعترف. وأصل، وهو الدليل الذي يحدّد لي وظيفتي حيث لا دليل بين يدي، من هنا فالفقيه الشيعي يذهب خلف اليقين، فإن لم يجده اتجه ناحية الأمارات المعتمدة الظنيّة كأخبار الآحاد، فإن لم يجد هناك شيئاً، عاد إلى الأصول العملية التي هي البراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير.

وقد اعتقد علم الأصول الشيعي أن هذه الأصول الأربعة، تمتاز بميزتين:
الأولى: إنها ثابتة في موردها بأدلة معتبرة مثل القرآن أو السنة أو العقل، فنحن نعتمد عليها نتيجة وجود نصّ فيها أو ما هو بقوة النصّ.
الثانية: إنها تغطّي من الناحية الميدانية كلّ وقائع الحياة؛ لأن القسمة فيها حاصرة، كما أوضح ذلك الشيخ مرتضى الأنصاري في كتاب «فرائد الأصول»^(٣).

(١) المصدر نفسه: ١٤٦.

(٢) الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٨؛ وانظر: الغزالي، المستصفى ٢: ٥٢٥.

(٣) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣١٠-٣١١.

وهذا معناه أن كلمة «ما لا نصّ فيه» في الفكر الشيعي لا معنى لها، أي لا يوجد شيء لا كلام فيه، وربما لهذا لا يقبل العقل الشيعي بمساحات لا نملك فيها دليلاً شرعياً.

أما الفكر السنّي، فيرى أن عدم وجود نصّ في موضوع معيّن معناه أنه لا دليل مباشر هنا، ويسمّي هذا «ما لا نصّ فيه»، ويقبل وجود حالة لا يوجد بأيدينا دليل عليها^(١).

لكننا نرى أنه يمكن التوفيق بين الفريقين؛ فإنّ ما لا نصّ فيه في الفكر السنّي تعبير آخر عن حالة فقدان تمام الأمارات غير القياس، وحيث إنّ الاجتهاد الشيعي لا يعتقد بالقياس الفقهي فإنّ ما لا نصّ فيه عنده يساوي عملياً ما لا أمانة فيه.

ويجب أن نعرف أنّ وجود أصل عملي لا يعني وجود دليل على الشريعة، وإنما هو عدم دليل عليها، فهو ليس بدليل، غايته إنما هو موقف لا أكثر، فأبى مانع أن نقول: إنّ حالات الأصول العملية هي حالات لا نصّ فيها، أي لا مؤشّر فيها يكشف عن الحكم الواقعي؟!!

وبناءً عليه، يقصد باجتهاد النبي تلك الموارد المستجدة التي لا يوجد دليل - غير القياس - في كتاب الله أو السنّة عليها يحدّد الحكم الواقعي فيها، فيعتمد النبي ﷺ إلى ممارسة اجتهاد من قبله فيها يقوم:

- أ- إما على أساس دراسة شخصية للمصالح والمفاسد، ويعطي حكماً في ضوءها.
- ب- أو على أساس إجراء معطيات عقلية تحدّد الموقف، مثل أن يبيح لأنّ العقل يحكم بالإباحة حيث لا دليل على التحريم؛ فهو يطبق الأصول العملية العقلية.
- ج- أو على أساس القياس بناء على حجّيته والقول بأنّه فهمٌ مخارج للنص.

(١) انظر التمييز بين الفكرين: الشيعي والسنّي على مستوى حضور مفهوم الأصول العمليّة في الفكر الشيعي دون السنّي: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٩ - ١٠.

ولا فرق - في ضوء هذا الاحتمال الأول - بين أن يستهدف النبي من ممارسة الاجتهاد إعطاء موقف تشريعي، أو أن يستهدف إعطاء موقف بصرف النظر عن البعد التشريعي أو الديني - بتعبير أدق - في الموضوع. فالنبي - بالاجتهاد - يتوصّل مثلاً إلى أنّ النخل لا يحتاج إلى تأبير، ولا يربط قناعته هذه بأيّ موقف شرعي أو طلب أو ما شابه ذلك؛ إنها قناعة بحدث خارجي. أو مثلاً يحلّل المعلومات الواصلة إليه عن جيش العدو؛ فيقتنع أنّ عددهم كذا وكذا من الفرسان والرجالة، بصرف النظر عن إصداره حكماً قانونياً نتيجة هذه القناعة وهكذا، فعندما نجعل الاجتهاد خارج إطار النص فهو يستوعب هذه الحالات كلّها؛ لأنها بأجمعها ليست ممارسة لفهم النص، وإنما تقع خارج أسواره، سواء أصدر - نتيجة قناعته بشيء ما - موقفاً قانونياً أو دينياً أم لم يصدر شيئاً.

وبعبارة جامعة: إنّ البحث هنا - وفقاً لهذا الاحتمال في تحليل مفهوم الاجتهاد النبوي - يقوم على كلّ ممارسة اجتهادية للنبي في أمرٍ لا نصّ فيه، سواء رجعت هذه الممارسة إلى أمر ديني وتركت أثراً فيه كإجراء الأصول العملية العقلية فيما لا نصّ فيه مثل القياس والبراءة، أو لم ترجع إلى أيّ شأن ديني، كما هي الحال في تأبير النخل. وسواء أفادت هذه الممارسة الظنّ للنبي أم أفادته اليقين. أمّا ما يرتبط بفهمه للنصوص الدينية ووعيه للخطابات الشرعية فهذا خارج دائرة بحث الاجتهاد النبوي، وفق هذا الاحتمال في تفسير هذه المقولة.

ويمكن جعل هذا الاحتمال الأول في صورتين انطلاقاً من اليقين والظن بحيث نحصره بالظنّ في واحدة أو نعمّمه لهما في أخرى.

الاحتمال الثاني: أن يُقصد اجتهاد النبي في النصّ، بمعنى أن يُفترض رسول الله ﷺ فقيهاً كسائر الفقهاء، وعندما يُسأل عن موضوع فهو يلاحظ دليلاً من الكتاب ثم يحكم به، أي يبارس اجتهاداً في فهم النص ومقاربه فقراته ليصل إلى نتيجة ما.

وعلى هذا الاحتمال يفتح المجال لصور ثلاث:

الأولى: أن نخصّص عملية الاجتهاد هذه بالنصوص القطعية الصدور والدلالة،

بمعنى أن نقول: لا يصحّ الحديث عن اجتهاد نبوي في نصوص غير قطعية الدلالة، ويفترض من الأوّل استبعاد هذا النوع من الاجتهاد، فيكون محل خلاف العلماء والأصوليين النصوص المؤكّدة ذات الدلالة القطعية، فهذه هي التي نبحت عن جواز اجتهاد النبي فيها، بمعنى قراءته لها واستنتاجه حكماً قطعياً منها أدّى إليه نظره. وطبقاً لهذه الصورة، سوف نستبعد الظنّ من تعريف الاجتهاد النبوي؛ لأنّ المفروض أنّه خاص بالدليل القطعي سنداً ودلالة.

الثانية: أن نقصر الاجتهاد النبوي على الدليل الظنيّ، إما في سنده أو في دلّالته، بحيث لا تكون النتيجة إلا ظناً، ونرى أنّ اليقينيّات لا معنى لها هنا، وهذا ما يساعد عليه تصوّر التقليدي في أصول الفقه، من أنّ كلمة الاجتهاد تستبطن الظنّ، حتى أخذ قيد الظنّ في تعريف الاجتهاد عند كثير من العلماء^(١)، وقد ظلّ هذا سائداً فترات طويلة، حتى أنّ الإخباريين الشيعة ندّدوا بالاجتهاد من حيث إقحام مقولة الظنّ فيه، لميلهم إلى اليقين في دائرة الفهم الديني عموماً.

الثالثة: أن نعّم عملية الاجتهاد إلى مطلق النصوص، سواء كانت قطعية السند والدلالة أم ظنيّتها، لا فرق في ذلك، وهذا معناه أنّنا فتحنا الباب على كافّة ألوان الاجتهاد النبوي في قراءة النصوص، بمعنى الانفتاح على الاجتهاد اليقيني والظنيّ معاً.

ووفق هذا الاحتمال - بصوره الثلاث - لا يوجد حديث عن الاجتهاد في الأمور الدنيوية التي لا ربط لها بالدين، كما هو واضح.

الاحتمال الثالث: أن نعّم مفهوم الاجتهاد هنا إلى مطلق أنواعه، أي سواء كان في أمور الدين أم الدنيا، وسواء كان داخل النص أم خارجه، وسواء كان ظنياً أم قطعياً، بمختلف الأشكال، ويخرج عن الاجتهاد حينئذٍ خصوص ما يحصل عليه النبي ويدركه

(١) راجع - من باب المثال -: العلامة الخلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٣.

بوحى إلهي، قرآني أم غير قرآني، أما ما يتوصّل إليه من خلال بشريته فهو اجتهاداً منه. هذه هي الاحتمالات الأساسية في الموضوع، وقد وجدنا أنها تقوم تارةً على ثنائيي اليقين والظنّ، وثانيةً على ثنائيي النص وخارجه، وثالثةً على ثنائيي الوحي والتفكير بحيث يعني الاجتهاد ممارسة النبي التفكير البشري في مقابل عدم ذلك وحصر كلّ معلوماته بفيض متواصل من الوحي الإلهي. وسيظهر في ثنايا الأبحاث القادمة ما ينفع هنا أيضاً، فإن ثمة تصورات - ضيقاً وسعة - طرحت في هذا السياق.

وإذا أردنا أن نقدّم صيغةً لحركة السعة والضيق تقرب الفكرة، أمكننا القول: كلّما تعاطينا مع رسول الله ﷺ على أنه من الناحية العلمية بشرٌ يفكر ويرتب المقدمات ويقارن ويقارب ويحلّل، فنحن بدأنا نقرب من فكرة الاجتهاد النبوي في بداياتها الأولى، وكلّما تعاطينا معه على أنه وعاء لفيض الوحي الإلهي، وأنّ كل فكرة عنده هي بفيض شهودي كشفي عرفاني وحياني، يتحرّك وفقها، فنحن إذاً نبتعد عن فكرة الاجتهاد النبوي، فأتساع مساحة الفرضية الأولى توفيراً لمناخ الاجتهاد، فيما اتّسع مساحة الفرضية الثانية تضيقاً للخناق على مقولة الاجتهاد النبوي.

من جهتنا، سوف نأخذ التفسير الثالث الأوسع لمقولة الاجتهاد النبوي، ونحلّل الأدلة والنصوص والمعطيات وفقاً لهذا التفسير الثالث، لنرى أنّ بعضها قد يدلّ عليه مثلاً أو يدلّ على مساحة أضيق منه، فنقوم بتحديداتها، أو ينفيه من رأس، وبهذا نخرج في مرحلة الاستنتاج النهائي بصورة شاملة تحدّد الاجتهاد في كلّ دوائر الفعل النبوي في علم أو عمل وفي دنيا أو آخرة، وفي ظنّ أو علم، وفي نصّ أو في خارجه، بدل أن نحصر أنفسنا منذ البداية بسياق ضيق مغلق.

٦. الاتجاهات في نظرية الاجتهاد النبوي

وقع الخلاف حول هذا الموضوع في أصول الفقه الإسلامي، فلم يكن مسألة متفقاً عليها، وحتى لو اتفق على مبدئها لم تكن قضية اتفق على امتداداتها وتفصيلها؛ من هنا انقسمت المدارس الأصولية إلى آراء عدّة في هذا المضمار.

وقد تعددت الاتجاهات والمواقف الإسلامية من نظرية اجتهاد النبي، على مستويين:

١ - مستوى الإمكان، أي هل يمكن أن يتعبد الله النبي بالاجتهاد؟ وهل يعقل - ثبوتاً وإمكاناً - أن يكون رسول الله مجتهداً في داخل النصّ أو خارجه أو..؟

٢ - مستوى الوقوع، أي بعد فرض إمكان اجتهاد النبي، وأنّ هذه النظرية لا تنافي شيئاً يمتنع منافاته، هل وقع الاجتهاد النبوي خارجاً وعملياً؟ هل اتفق أن وقعت أحداث اجتهاد فيها النبي حقاً؟

وهذا معناه أنّ نظرية اجتهاد النبي لا بد أن تمرّ بمرحلتين: مرحلة الثبوت والإمكان، ومرحلة الإثبات والوقوع، ولهذا ميّز الغزالي تمييزاً جيداً بين هاتين المرحلتين؛ فرأى أنّ الإمكان ثابت، وهو ما يسمّى بالجواز العقلي، وأنّ ظاهرة اجتهاد النبي ليست بمحال عقلاً في ذاتها ولا في لوازمها ومستتبعاتها، لكنه عاد وصرّح بأنه من البعيد وقوع هذا الاجتهاد، واستقرب أن يكون كل ما صدر عن النبي كان عن وحي صريح^(١).

وعلى أية حال، فهناك عدّة اتجاهات في نظرية اجتهاد النبي في ضوء الإمكان، هي: الاتجاه الأول: وهو الاتجاه القائل بالجواز مطلقاً، وهو مذهب مالك، وأحمد، والقاضي أبي يوسف، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وأبي الحسين البصري، والغزالي، والآمدي، والفخر الرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وابن السبكي، وابن تيمية، والقاضي أبي يعلى الفراء، وابن عقيل، وأبي الخطاب، إلى جانب السيد المرتضى والمحقق الحلي من الإمامية.

وهذا المذهب هو المعروف عند الشافعية، وإن نسب إلى الشافعي نفسه التوقف؛ حيث عرض الأقوال ولم يرجح أيّاً منها، فيما نسب له هذه النظرية كلّ من الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام، لكنهما عقّباً بأنه لم يكن قاطعاً، أما القرافي المالكي في شرح المحصول، والعلامة الرهاوي في حاشيته على الشرح، فأكدّا تبني الشافعي لها، بل

(١) الغزالي، المستصفى ٢: ٥٢٥-٥٢٦، ٥٣٢.

لوقوع الاجتهاد من النبي.

أما الأحناف، فقد ذهبوا إلى الجواز أيضاً، لكنهم قدّموا قيوداً وشروطاً لذلك، فقالوا: إذا وقعت حادثة ولم يكن قد نزل فيها وحى، فلا يجوز للنبي الاجتهاد إلا بعد انتظار الوحي والياس من نزوله، إلى حدّ عدم خوف فوات الحادثة، كما خصّص الأحناف الاجتهاد النبوي باستخدام القياس لا غير. نعم، وقع كلام في أنّ هذا الشرط الحنفي هل هو شرط في إمكان الاجتهاد أم هو شرط لوقوعه؟

إذن، فنظرية التجويز نظرية مشهورة سنياً؛ إلى حدّ أنّ الشوكاني ذكر ادعاء الإجماع على الجواز العقلي، وحكاه أيضاً عن ابن فورك والأستاذ أبي منصور^(١)، لكنّ ادعاء الإجماع هذا مشكل بملاحظة ما سيأتي في بقية الأقوال.

وفي الأوساط المتأخّرة، ذهب إلى هذه النظرية الشيخ المراغي واصفاً في كتاب «الفتح المبين» الرسول بأنّه الأصولي الأول، والشيخ محمد السائس؛ والشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه «حجية السنة»^(٢).

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه المانع مطلقاً، ذهب إليه أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي، كما نقل عنهما الأسنوي، ونسب إلى الأشاعرة وأكثر المعتزلة شرعاً أو عقلاً، ونسب إلى أصحاب الرأي، كما قيل: إنّ كل من نفى القياس جعل الاجتهاد مستحيلاً على النبي، وذهب إلى هذه النظرية أيضاً ابن حزم الأندلسي.

وهذه النظرية هي المعروفة عند المذهب الشيعي الإمامي، حيث سدّوا مجال البحث

(١) بحار الأنوار ١٧: ١٥٥.

(٢) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٨؛ وحجية السنة: ١٥٧ - ١٥٨؛ وعبد السلام السلياني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله: ٦٨ - ٧٠؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٧٣ - ٧٦؛ وعلي أصغر رضواني، اجتهاد الرسول، قراءة نقدية في الأسس والمكونات: ٢٩٩.

في الاجتهاد النبوي، حتى ادعى الشيخ البهائي إجماع الإمامية على عدم اجتهاد النبي^(١)، فيما يحتمل أن يكون مراده جانب الإمكان، بل جعله العلامة المجلسي من ضروريات دين الإمامية^(٢). ونسبت أيضاً إلى الفخر الرازي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وإمام الحرمين الجويني، كما نسب الشنقيطي في رسالة «قمع الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد» والشيرازي في اللمع.. القول بالمنع إلى بعض الشافعية^(٣).

وأعلى نسبة هنا تشدد لصالح نظرية المنع ما ذكره ابن حزم الأندلسي في كتاب «الإحكام» من أن «من ظن أن الاجتهاد يجوز لهم [الأنبياء] في شرع شريعة لم يوح إليهم فيها، فهو كفر عظيم...»^(٤).

من هنا، يظهر حجم الاضطراب والتذبذب في نسبة الأقوال، وحجم الخطأ في ادعاء كل فريق الإجماع على هذه القضية.

الاتجاه الثالث: القول بالتفصيل بين قضايا الحروب ومصالح الدنيا وبين غيرها، بمعنى أن للنبي أن يمارس الاجتهاد في المسائل الدنيوية، كمسألة تأبير النخل، وفي ضمنها قضايا الحروب مثل حفر الخندق أو وضع فرقة للجيش هنا وهناك، أما في قضايا الدين بكل مضامينه فلا يجوز له فيها الاجتهاد إطلاقاً.

حكي هذا القول بالتفصيل عن القاضي أبي بكر الباقلاني وإلى الجبائي أيضاً، وقد نقل الشيخ الطوسي عن الجبائيين التفصيل بين الحروب وغيرها^(٥)، وهذه المنقولات

(١) البهائي، زبدة الأصول: ١٦١؛ والتستري، إحقاق الحق: ٣٣٨؛ والأمين، أعيان الشيعة ١:

١١٠؛ والعلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٥؛ والعسكري، معالم المدرستين ٢: ٦٦.

(٢) بحار الأنوار ١٧: ١٥٥.

(٣) انظر: عبد الخالق، حجية السنة: ١٥٨ - ١٥٩؛ ورضواني، اجتهاد الرسول: ٢٩٩ - ٣٠٠؛

وفرهان، حركة الاجتهاد: ٩٢ - ٩٣؛ والسليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٦ - ٧٧.

(٤) ابن حزم، الإحكام ٥: ٦٩٩.

(٥) الطوسي، العدة ٢: ٧٣٤.

تعزز التضارب الذي تحدّثنا عنه^(١)، كيف وابن حزم نفسه قبل مثل هذا التفصيل^(٢).
الاتجاه الرابع: وهو التوقّف في المسألة، والغريب أنّ الفخر الرازي نقل هذا الأمر
عن أكثر المحقّقين^(٣)، وقد تقدّم أنه نسب إلى الإمام الشافعي أيضاً.
هذا كلّه على مستوى جواز الاجتهاد، لكن إذا تحطّينا مستوى الإمكان والجواز،
لنرى هل وقع اجتهادٌ من النبي تاريخياً؟ فسنجد أن مجوزي الاجتهاد انقسموا عدّة
اتجاهات، تصل إلى خمسة، وهي:

الأول: الوقوع مطلقاً، قيل: ذهب إليه الجمهور، ونسبه القرافي في التنقيح إلى
الشافعي، كما نسبه الآمدي إلى ابن حنبل وأبي يوسف، وتبناه الآمدي وابن الحاجب^(٤).
الثاني: وقوع الاجتهاد لكن بعد انتظار الوحي وعدم نزوله، وقد تبنّى ذلك - كما قيل
- أكثر المتقدّمين من الحنفية، وهو مذهب متأخريهم، وهذا الفريق دخل في جدل حول
المدة الزمنية الواجب انتظارها حتى يصدق أنه انتظر الوحي؛ فقيل: ثلاثة أيام، وقيل
باليأس مع خوف فوات الواقعة بلا حكم، والصحيح عندهم هو الثاني؛ لعدم وجود
دليل على الأول.

الثالث: عدم وقوع الاجتهاد مطلقاً، نسب إلى قوم، وتقدّم كلام الغزالي فيه حيث
يحتمله.

الرابع: التفصيل في المسألة، لكن المفصّلين لم يتفقوا على تفصيل واحد، بل ذكروا
عدّة تفصيلات، أبرزها تفصيلان هما:

أ - التفصيل بين أمور الحرب - ويلحق بها المسائل الدنيوية - وبين الأحكام الشرعية،

(١) للمزيد راجع: عبد الخالق، حجية السنة: ١٥٩.

(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام ٥: ٧٠٣ - ٧٠٤؛ وقد يظهر من ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج
البلاغة ١٧: ١٨٨.

(٣) انظر: الرازي، المحصول ٦: ٧؛ وعبد الغني عبد الخالق، حجية السنّة: ١٥٩ - ١٦٠.

(٤) الآمدي، الإحكام ٤: ٣٩٨.

ففي الأولى وقع الاجتهاد من النبي، أما في الثانية فلم يقع، ولم يتحدّد ما المراد من الأمور الدنيوية؟ فهل ما يرجع إلى حكم شرعي في الحرب يعود إلى الأمور الدينية أم ما يرجع إلى مسألة دنيوية لا علاقة لها بالدين إطلاقاً؟ وهذا معناه أننا نفينا وقوع الاجتهاد الديني من النبي مطلقاً^(١).

ب - التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس، ففي الأول لا يقع الاجتهاد، أما في حقوق الناس فقد وقع، وقد نسبت هذه النظرية إلى الماوردي، بل نسب إليه القول بوجود اجتهاد النبي في حقوق الناس؛ لأنهم لا يصلون إلى حقوقهم إلا باجتهاد. واختلف هنا في تفسير نظرية الماوردي عندما يقول بعدم وجوب الاجتهاد في حقوق الله وإنما يجب في حقوق الناس، فهل عدم الوجوب في حقوق الله معناه أنّ الاجتهاد هناك جائز؟

فهم بعضهم الجواز، وقال آخرون: لا يفهم من كلام الماوردي الجواز، بل قد يكون قائلاً بالحرمة في حقوق الله سبحانه وبالوجوب في حقوق الناس، فما يقع منه من اجتهاد يكون دائماً في حقوق الناس؛ لأنّ الاجتهاد واجب عليه فيها، ولا يكون في حقوق الله؛ لأنّ الاجتهاد حرام عليه فيها، وهو لا يفعل الحرام.

الخامس: التوقف وعدم البت في وقوع الاجتهاد النبوي وعدمه، وقد فهم من استبعاد الغزالي المتقدم أنه متوقّف في الأمر وليس بجازم في عدم الوقوع، وبعض كلماته توحى بذلك^(٢). وقد نسب القول بالتوقف أيضاً إلى جمهور المحقّقين، كما فعل ابن السبكي، ونقله الشوكاني عن القاضي أبي بكر بن العربي، كما حكيت هذه النسبة عن الشافعي؛ لأنه لم يرجح^(٣).

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: المستصفى ٢: ٥٢٨.

(٣) راجع: حجية السنة: ١٧٥ - ١٧٩؛ ورضواني، اجتهاد الرسول: ٣٠٠ - ٣٠١.

ومن خلال هذا العرض السريع، يتضح جلياً أنّ هذه القضية قضيةً اجتهادية خلافية بامتياز، فلا معنى للحديث فيها لا عن إجماع إسلامي، ولا عن شهرة عظيمة بين العلماء، ولا عن سيرة سلف أو عمل خلف، فينبغي استبعاد هذه المفاهيم من سلسلة الأدلة التي لا بد أن نبثها في نظرية الاجتهاد النبوي، وهذا ما فعلناه كما سيظهر بوضوح.

٧. نظريتي: الاجتهاد النبوي وعدالة الصحابة، العلاقة والتأثير

إذا مارسنا تحليلاً للعلاقة بين نظرية الاجتهاد النبوي ومسألة الموقف من الصحابة، نجد أنّ القول باجتهاد النبي يمثل شكلاً من الاقتراب من تبرير فعل بعض الصحابة؛ فإذا قال هذا الصحابي - معترضاً على النبي - شيئاً، فإنّ نظرية اجتهاد النبي سوف تساعد على تفسير موقف هذا الصحابي بأنه اختلاف في الاجتهاد مع النبي، وليس معارضةً لوحي إلهي؛ ولهذا نجد في بعض الرويات، كما سيأتي بعون الله تعالى، أنّ بعض الصحابة كان يسأل الرسول - عندما يتكلّم بشيء - عن تحديد هذا الذي يقوله: هل هو من عند الرسول نفسه أم من عند الله؟ مما يعطي إجابةً بأن ما لا يكون من عند الله فهو اجتهادات شخصية للنبي يمكن الاختلاف معه فيها، فقد جاء في بعض الرويات ذلك عن كعب بن مالك أنه قالها لرسول الله ﷺ ولم يعترض النبي أبداً، بل كان الجوّ جوّاً فرح وسرور^(١). وهذا ما يفسّر أيضاً اقتراح النبي لأمر ثم اقتراح بعض الصحابة لغيرها، ثم نزول الوحي لتأييد بعض الصحابة في مقترحاتهم دون مقترح النبي، فإنّ اجتهاد النبي معناه أنّ قضية الاقتراحات تظلّ قضايا بشرية يتساوى أو قد يتساوى فيها النبي مع سائر الصحابة ممّن يملكون الخبرة في هذا المضمار أو ذاك.

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٣: ٤٥٩؛ وصحيح البخاري ٥: ١٣٤؛ وصحيح مسلم ٨: ١١٠ - ١١١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٥؛ وجامع البيان ١١: ٨٢ - ٨٣؛ وتاريخ الإسلام ٢: ٦٥٧؛ والبداية والنهاية ٥: ٣١ و..

إذن، فنظرية الاجتهاد النبوي - لا أقلّ ببعض أشكالها في الجملة - تفتح أفقاً أمام تفسيرات تبريرية لبعض تصرّفات الصحابة، وهذا بخلاف نظرية عدم اجتهاد النبي، لاسيما المنع الإمكانى، فإنها تربط كلّ شيء يصدر عن النبي بالوحي والسماء، فالاعتراض أو تصويب مقترح لأحد الصحابة دون النبي، كما في بعض روايات أسرى بدر، يعني نفاقاً واعتراضاً على رسول الله ﷺ، وليس سياقاً طبيعياً في علاقة بشرية بين الحاكم والرعية قائمة على النقد البناء والمشورة الصادقة وأمثال ذلك.

من هنا، لاحظنا في بعض الكلمات الشيعية ربط فكرة الاجتهاد النبوي تارة برغبة قرشية بالحدّ من مكانة النبي ﷺ، وأخرى بوقف حركة نقد الخليفة في تعاطيه مع النبي وما صدر عنه^(١).

من هنا، نطلّ على أحد أشكال الخلاف الجوهرى في فهم مواقف الصحابة بين السنة والشيعية، ونعتقد أنّ نظرية الاجتهاد النبوي ومناخ مثل هذه النظرية - قبولاً ورفضاً - يلعبان دوراً كبيراً في قراءة مواقف الصحابة وتجاربهم، وهذا ما يضاعف من أهمية هذا البحث - الاجتهاد النبوي - أيضاً.

٨. الاجتهاد النبوي وتاريخية السنّة

أشرنا سابقاً إلى أنه لا منافاة بين إنكار العصمة والقول بحجية السنّة، كما لا منافاة بين الاجتهاد النبوي وحجية السنّة؛ لكنّ هذا لا يعني أنّ نظرية الاجتهاد النبوي لا تترك أثراً على فهمنا لنصوص السنّة، حتى مع الاعتقاد بحجية السنّة، من حيث المبدأ. إنّ نظرية الاجتهاد النبوي تفتح المجال لمطالعة شخصيتين في رسول الله ﷺ، وكلّ معصوم، هما:

(١) انظر: علي الكوراني العاملي، ألف سؤال وإشكال ٢: ٢٥٨؛ ومحمد صادق النجمي، أضواء على

١ - الشخصية البشرية، وهي شخصية تصدر عنها اجتهادات شخصية نتيجة قراءتها للمصالح والمفاسد، وتكون قرارات هذه الشخصية ملزمة للناس، أي أمّتها حجة؛ لكنها لا تمثل جزءاً من الدين المأخوذ من الوحي والسماء، فهذا مثل اجتهاد الفقيه أو المفتي أو مرجع التقليد، حجّة وملزم لغير المجتهدين والمحتاطين، لكنّه لا يمثل جزءاً من الدين نفسه ومن نصوصه المقدّسة، ولا أساساً في معرفة الشريعة، وتاماً أيضاً مثل قرارات الدولة الإسلامية التي تكون ناشئة عن قراءات بشرية للمصالح والمفاسد الواقعية، فإنّ العمل وفقها واجب شرعاً وتجب الطاعة هنا، لكنّ هذا لا يعني أنّ ما يقوله الحاكم في قضية مستجدّة هنا أو هناك هو جزء من الدين ومن نصوصه المقدّسة، فإذا قال الحاكم مثلاً: أنا أرى مصلحةً في اعتماد طريقة فصل السلطات، فهذا ملزم للبلاد شرعاً وقانوناً، لكنّ هذا لا يعني أنّ فصل السلطات حكم شرعي إلهي، ولهذا لا يفتي الفقيه بفصل السلطات، بل يحكم بحكم ولائي تديري مادامت نظريته الفقهية لم توصله إلى حكم كلي إلهي بفصل السلطات.

نعم، يوجد حكم كلي إلهي يقضي بمراعاة مصالح المسلمين العليا وحفظ النظام الإسلامي .. وبتطبيقها على مصداق جزئي معاصر سيستنتج الوليّ الفقيه - بناءً على نظرية ولاية الفقيه العامّة - فصل السلطات؛ لأنه يرى فيه مصلحة وحفظاً، فهذا مثل استحداث مظهر من مظاهر إحياء الشعائر الدينية؛ فهو مشمول - مثلاً - لقانون تعظيم الشعيرة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ التطبير وضرب السلاسل الحديدية حكمٌ إلهي أوّلي في الشرع حتى باعتراف كثير من المدافعين عن هذا المظهر أو ذاك.

فهذه الشخصية النبوية البشرية ملزمة لذلك العصر، وليست ملزمة لنا إذا انطلقنا في أدلّة حجّية السنّة مما دلّ على أنّه ﷺ لا ينسب إلى الله تعالى إلا الحقّ، إذ لا نسبة هنا إلى الله سبحانه إلا في الاجتهاد الداخلي - ديني، لكن بما أنّنا التزمنا في أدلّة حجّية السنّة بمرجعية دليل وجوب طاعة النبي مطلقاً، فإنّ النصوص النبوية حينئذٍ - ولو كانت عن اجتهاد منه - تجب إطاعتها، نعم يظهر التأثير في النصوص التي لا يوجد فيها طلب أو

أمر أو نهي أو زجر، كإخبارات النبي عن التكوينيات أو النباتات أو الطبّ أو غير ذلك مما لا نعرف هل أخذه من الوحي أم أخذه من اجتهاده الشخصي بحسب معرفته في ذلك الزمان؟ مستبعدين هنا نظرية العلم والعصمة بمعناهما الواسع، ففي مثل هذه الموارد إذا لم ينسب الرسول إلى الله تعالى شيئاً منها، فإنّ مرجعيّتها ستكون محلّ نظر، وهذا ما يجعل علاقة ربط ما بين نظرية الاجتهاد النبوي ونظرية تاريخية بعض السنّة الشريفة، فالترابط وإن لم يكن عاماً ودائماً، لكنّه قائم بدرجة جيدة بين نظرية الاجتهاد النبوي - في الجملة - ونظرية تاريخية السنّة، وهذا ما يفسح المجال لعدم الأخذ ببعض نصوص السنّة اليوم.

أمّا لو قلنا بنفي الاجتهاد النبوي وأنّ كلّ ما يقوله الرسول هو من الوحي الإلهي، فالقضية قد تنعكس؛ إذ تصبح إخباراته حاسمة؛ لعدم احتمال الخطأ الإلهي فيما أخبر به الله تعالى النبيّ من خواص النبات الفلاني أو معالجة الداء الفلاني، أمّا المجال الشرعي والعملي فإنّه كما يحتمل الدوام في الحكم الإلهي كذلك يحتمل - على المستوى الفرضي - أنّه صدر لمرحلة آنية، ولو من الله تعالى نفسه، تماماً كالحكم المنسوخ، وسوف يأتي بعون الله سبحانه في بحث تاريخية السنّة الشريفة ما يفيد جداً في هذا المجال، إن شاء الله تعالى.

٢ - الشخصية التبليغية، وهي الشخصية التي يصدر فيها النبي ويفرغ عن الوحي الإلهي، وهنا نكون ملزمين بالاتباع مطلقاً، إلا إذا قام شاهد على التاريخية أو وقع الشك الحقيقي، على ما سيأتي مفصّلاً في تاريخية السنّة، إن شاء الله.

وربما يمكن أن يقال: إنّ النبي وإن اجتهد، لكنّ اجتهاده قد يكون - بناءً على التعميم - اجتهاداً في فهم النصّ، فإذا كانت سنّته حجّةً، فهذه الحجية ستبقى تبعاً لبقاء النصّ الذي يجتهد فيه النبي، فدائرة العلاقة بين الاجتهاد النبوي وتاريخية السنّة لن تمتدّ لتستوعب اجتهاده في فهم الدين حيثئذٍ من حيث تفسير نصوصه.

نظريات الاجتهاد النبوي، الأدلة والشواهد والملاحظات

بعد هذه المداخل التمهيدية، لا بدّ - بعون الله - من الشروع باستعراض الأدلة على النظريات المطروحة هنا، ونحن بدورنا ولكي لا نغرق في أدلة هذه النظرية أو تلك، نقسّم المسألة إلى اتجاه تجويز الاجتهاد النبوي واتجاه المنع، ثم نستعرض أهم أدلة فرضية التجويز ونحاكمها، ونحدّد مدى دلالتها، بعد ذلك نستعرض أبرز أدلة المنع ونحاكمها ونعيّن مديات الدلالة فيها، لنخلص إلى نتيجة من قراءة جملة الأدلة ومجموعها، وفي ضوء هذه النتيجة سوف نحدّد المواقف من نظريات الإمكان والوقوع التي تقدّمت سابقاً، إن شاء الله تعالى.

١. نظرية تجويز الاجتهاد النبوي، الشواهد والوقفات

في سياق اتجاه تجويز الاجتهاد على النبي، ذكرت عدّة مستندات، بعضها عقلي اعتباري وبعضها لفظي يعتمد على الكتاب والسنة والتاريخ.

١.١.١. المستندات العقلية والاعتبارية لنظرية تجويز الاجتهاد النبوي

جاءت هنا عدّة أدلة عقلية واعتبارية واستحسانية، لدعم نظرية التجويز، أبرزها:

١.١.١.١. منطق الحاجة تحت ثنائية تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع

الدليل الأول الذي تمّ الاعتماد عليه هنا هو أنّ ما يعلم بطريق الوحي متناهٍ محصور محدود؛ لأنّ النصوص محدودة، أما ما يُعلم عن طريق الاستنباط من معاني الوحي ومعانيه فهو غير متناهٍ، وهذا ما يجعل الموقف من الاجتهاد النبوي إيجابياً^(١)؛ لأنّه أمامنا المجال لدائرة أكثر سعةً وقدرةً على استيعاب الوقائع والنوازل. وتحليل هذا الدليل ومحاكمته يعطي:

(١) انظر: عدنان فرحان، حركة الاجتهاد: ٨٣.

١- إنه يفترض أنّ النصّ حيث كان محدوداً احتجنا إلى اجتهاد النبي، فهو يقترب من جعل اجتهاد النبي ضرورةً، فيكون دليلاً على الإمكان، بل على الوقوع، وفاءً لما تستدعيه الضرورة المختزنة في الدليل نفسه.

٢- إنّ أصل هذا الدليل يقوم على النظرية المشهورة في قصور النصوص الدينية عن الشمول لتمام وقائع الحياة، فالنصّ متناهٍ فيما الوقائع غير متناهية، ومن ثمّ فلا بدّ من ممارسة شيء ما خارج إطار النصّ لتتم الإجابة عن المستجدات، وهذا ما اعتبر أساساً أيضاً لشرعية مجموعة من الوسائل الاجتهادية مثل القياس ونحوه^(١).

وليس هنا مجال دراسة هذا الموضوع، لكنّه غداً ضعيفاً طبقاً لبعض أصول الروى الاجتهادية، فتحديد مدى حضور الدين في الواقع البشري ومساحة عمله، يضاف إليه استخدام منهج المقاصد العليا أو العمومات والمطلقات التعميدية^(٢) القادرة على تقديم خطوط عريضة ومؤشرات عامة لضبط الحياة البشرية، ذلك كلّه يفرض عدم وجود حاجة لتدخّل الشارع في كلّ واقعة جزئية كي يعطي حكمها بعنوانها. من هنا نحن نعتقد - مع أخذ ما تقدّم بعين الاعتبار - أنّ القرآن الكريم، وكما بينا مفصلاً سابقاً، قادر على ممارسة تغطية قانونية لأغلب وقائع الحياة التي للدين حديث فيها وتتصل بقضاياها، فأصل هذا الدليل محلّ نقاش ونظر.

٣- هذا الدليل لا يؤكّد لنا الاجتهاد النبوي المأمون من الخطأ؛ لأنه بعينه استخدم لشرعة اجتهاد الفقهاء الذين يجوز عليهم الخطأ، وعليه فلا يثبت هذا الدليل الاجتهاد غير المتعرّض للخطأ عند النبي. كما أنّه يعمّ حالتي الاجتهاد المفيد للظنّ والمفيد للعلم، ويستوعب أيضاً القضايا الدينية والدينيوية كما هو واضح من طبيعته الأولى.

(١) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٩٩.

(٢) يقول قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ): «.. فالحوادث غير متناهية، وعموم النصوص أيضاً غير

متناهية [هكذا]، وإن كانت النصوص متناهية..» انظر له: فقه القرآن ١: ١٣؛ وهذا ما عبّر عنه

الغزالي فيما ينقله، بالروابط الكلية للأحكام، فانظر له: المستصفي: ٢٩٦.

٤- لو غضضنا الطرف عما تقدم، لا يثبت هذا الدليل شيئاً أيضاً؛ لأنه يفرض الحاجة إلى ما هو خارج إطار النصوص القرآنية، فمن أين نعلم أن النبي لم يكن يأتيه الوحي في كلِّ حادثة ليعطي جوابها؛ أو كان يلهم بذلك من الله بوحى خفي مباشر، غايته يتأخر الوحي في بعض الأحيان، فهذا الدليل يصحّ - إذا صحّ - في حالة الفقيه الذي لم تفتح له أبواب الوحي والسماء، أما النبي فأقصاه نثبت حاجته لمنفذ آخر غير القرآن، لكن لا دليل يعين هذا المنفذ بالاجتهاد، وهذا إشكالٌ في الوقوع لا في الإمكان.

٥ - إذا قصد من هذا الدليل أنّ النصوص الوحيّة لا تكفي لتغطية الوقائع المستجدة بما يمجنا إلى نصوص الاجتهاد النبوي، فهذا هو الآخر غير صحيح؛ لأنّه من غير المعلوم أنّ نصوص الاجتهاد النبوي ستغطّي هذا العجز؛ فإنّ إشكاليّة التناهي واللاتناهي ستظلّ موجودة ما دامت النصوص النبوية محدودة أيضاً، فما الذي يفعله هذا الدليل سوى إضافته بعض النصوص المحدودة إلى نصوص مثلها؟ وكيف يحلّ هذا الأمر إشكاليّة اللاتناهي المشار إليها في الدليل نفسه؟

٢.١.١. فقدان مبررات استحالة الذاتية والطارئة

الدليل الثاني هنا هو ما ذكره الغزالي والآمدّي وغيرهما^(١) من أنّ تعبد الله تعالى للنبي بالاجتهاد لو امتنع، كان إما لذات الاجتهاد بحيث يوجد في العملية الاجتهادية من النبي استحالة أو لا لذاته، وإنما لأمر آخر خارج الذات يستدعيه الاجتهاد، ويكون هذا الأمر محالاً دون الاجتهاد نفسه.

ومن الواضح أنه لا استحالة من الجهتين؛ لأننا لو فرضنا أنّ الله طلب من النبي أن يجتهد، فإنّ عقولنا لا ترى استحالة ذاتية في ذلك، وأما الحديث عن وجود مانع خارجي فهو بلا دليل، والأصل عدمه، وعلى المدّعي أن يقيم الدليل، وهذا كله ليس له

(١) المستصفى ٢: ٥٢٥ - ٥٢٦؛ والإحكام ٤: ٣٩٨؛ وحجية السنّة: ١٦٠؛ والسلياني، الاجتهاد

معنى إلا جواز الاجتهاد على الرسول عقلاً.

وهذا الدليل - بعد استبعاد نظرية العصمة بالمعنى الواسع - لا محذور فيه في حدّ نفسه، وهو تام، لكنّ تماميته معلّقة على عدم قيام دليل عقلي على عدم جواز الاجتهاد على النبي، فإذا تمّ أحد هذه الأدلّة بحيث أفضى إلى الاستحالة بطل هذا الدليل، وسوف يأتي التعرّض لها عند الحديث عن نظرية المنع.

كما أنّ هذا الدليل يثبت إمكان الاجتهاد النبوي فقط؛ ولا يثبت لنا وقوعه، فحتى لو تمّ لا يبرهن على حصول هذا الاجتهاد في الواقع الخارجي، كما أنه غير محدّد بدائرة أو تفصيل في القضايا الدينية أو الدنيوية، أو التفصيل بين الظنّ أو اليقين، وهو مقيد فقط بقيد واحد مستبطن، وهو أن لا يكون عند النبي - لولا الاجتهاد - علمٌ بالأمر أتاه من جهة ما كالوحي.

٣.١.١. عدم تناغم الحظر مع مستلزمات مكانة الشخصية النبوية

يذهب الدليل الثالث هنا إلى أنّه لا شك في أنّ النبي أعلم الأمة بالقرآن حتى أنه كان على علم بالمشابهات فيه، والاستنباط يقوم على العلم بمعاني النصوص، وعليه فيمكن للرسول - نتيجة أعلميته - أن يتوصّل إلى الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد، فإذا مُنع فقد حُجر عليه، مع أن الذي يليق به أن يطلق ويسمح له لا أن يحجر عليه، فيتعيّن تجويز الاجتهاد له لا المنع^(١).

وهذا الدليل:

- ١ - لا يثبت الوقوع، وإنما يقتصر على الجواز، لإمكان أن يعلمه الله بلا حاجة للاجتهاد، أو يميز له ولكن لا يمارسه النبي لسبب أو لآخر.
- ٢ - إنه يخصّص الاجتهاد بما يقع داخل دائرة النصّ، لهذا فهو بظاهره لا يتحدّث عن الاجتهاد الخارج عن النص بشكل تام، فلا يطال الاجتهاد الدنيوي دون الديني. كما أنّه

(١) انظر: الفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٤٣٨؛ وحركة الاجتهاد: ٨٣.

يعمّ الاجتهاد المفيد لليقين والظن معاً.

٣- أيّ مانع عقلي في أن يمنع الله الرسول من الاجتهاد ويقصر مهمّته على إعطاء النصوص ونقلها، وليست لدينا قاعدة عقلية تحكم بعدم جواز منع النبي من شيء أو أنه إذا دار الأمر بين المنع والإرسال تعيّن الإرسال عقلاً بوصفه حكماً عقلياً واقعياً، لا أصلاً عملياً اجتهادياً. نعم، قد يكون الميل العقلاني والمشرّعي ثابتاً في ذلك، لكنه لو حده ليس دليلاً عقلياً يركن إليه.

٤- قد لا يحتاج النبي للاجتهاد، لو عهد الله له بأن يوحي إليه عندما لا يعرف حكماً، فهنا لا يعدّ منعه خلاف المناسب واللائق، فهذا مثل قولك لمجتهد كبير: اعمل باجتهادك ولا تقلّد، فهذا رفع من شأنه وليس إنقاصاً، كما هو واضح، فلو قال له الله: أيّ شيء تريده سيكون الوحي عندك فيه، نعلمك به باتصال مباشر بالحضرة الربوبية، فهل هذا تنقيص من شأنه أم إعلاء؟!

فعلى هذا الدليل في المرحلة المسبقة إثبات حاجة النبي الحقيقية للاجتهاد في هذه الدائرة أو تلك، فهنا يقال بأنّ منعه - مع الحاجة إليه ودون استبداله بديل آخر يقوم مقام الاجتهاد - فيه نوع من النقص فلا يجوز، لكنّ هذا ما لم يقدّم هذا الدليل بتحقيقه، وعليه فهذا الدليل غير دقيق.

٤.١.١. أفضليّة الرسول من الأمة في المنزلة والعاقبة

هذا هو الدليل الرابع هنا، وهو يرى أنّ في الاستنباط والاجتهاد مشقّة وكلفة، وخير الأعمال أحمزها، فإذا لم يجز للنبي الاجتهاد - مع أنه أعظم أجراً وأعلى منزلة وجاز للأمة ذلك - لزم أن تكون الأمة أفضل من رسول الله ﷺ وسيفوته ثواب الاجتهاد، وهو واضح البطلان^(١).

(١) انظر: ابن الحاجب، المختصر ٣: ٥٨٤؛ والآمدي، الإحكام ٤: ٤٠٠؛ والغزالي، المستصفى ٢:

وهذا الدليل - كما يظهر بالتأمل فيه - يقيد وقوع الاجتهاد النبوي لا مجرد جوازه، كما أنه لا يحدّد دائرة خاصّة لهذا الاجتهاد؛ فما دام هناك مشقة فالاجتهاد حاصل سواء في الأمور الدنيوية أم الدينية، وسواء أفاد الظنّ أم اليقين وهكذا..

وهذا الكلام واضح الفساد؛ إذ من الجليّ أنه لا توجد عندنا قاعدة عامة تفيد أنّ النبي يجب أن يحصل على تمام الثواب ويقع في تمام الابتلاءات ويعاني من تمام ألوان المعاناة التي تحصل لكلّ فرد من أفراد أمّته، فلم تقتل نساؤه مع أنّ بعض المسلمين قتلت نساؤهم! ولم ينتهك عرضه مع أنّ بعض المسلمين عانى من ذلك وصبر! فهل إذا أردنا أن نثبت فضيلة للنبي يجب أن يكون قد خاض التجربة الإسلامية الفردية لكلّ مسلم بتمام حذافيرها!! لعمري هذه مبالغات ليس لها أساس علمي رصين سوى تصوّر مغلوط في أنّ أفضلية النبي من الأمة تستدعي ذلك، ومن الواضح بطلانه.

وشبيه هذا الأمر يحصل في الوسط الشيعي على مستوى تجربة الإمام الحسين عليه السلام، فهناك من يتصوّر أنّه لم يعان أحد على وجه البسيطة ولن يعاني ما حصل مع الحسين!! لهذا يناقشون في قول فلان أو فلان إنّ بعض الناس في عصرنا قد عانى كما عانى بعض أنصار الحسين، أو أبلى بلاءً حسناً كما فعل بعض أنصار الإمام الحسين. فإنّّه إذا لم تكن هناك نصوص واضحة ثابتة - سنداً ودلالةً - في هذا الأمر، فإنّّه لا تستدعيه العمومات والمطلقات والمعطيات العقلية أيضاً.

هذا كلّه، وذكر الأمدي أنّه لو كان كذلك تعيّن عليه الاجتهاد دائماً لكونه أشقّ وأحمز^(١).

٥.١.١. اعتماد برهان الأولوية بالاستعانة بنظرية العصمة

يعدّ برهان الأولوية خامس الأدلّة هنا، وهو يفيد أنه إذا جاز لغير النبيّ في هذه الأمة

٥٣١ - ٥٣٢؛ وحركة الاجتهاد: ٨٤ - ٨٥؛ والاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧١ - ٧٢.

(١) الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠١.

أن يجتهد، رغم كونه عرضةً للخطأ، فبطريق أولى أنه يجوز له ﷺ أن يجتهد، وهو المعصوم عن الخطأ والزلل^(١). وقد صنع هذا الدليل أيضاً بمعزل عن نظرية العصمة في بعض الكلمات^(٢).

والجواب: إنه إن قصد بهذا الدليل جعل جواز الاجتهاد للأمة دليلاً على جوازه له ﷺ برهان الأولوية، فهذا موقوف على عدم وجود طريق آخر له ﷺ يصله به العلم بلا حاجة إلى الاجتهاد، فلا بد أن نثبت انعدام هذا الطريق كي نجري دليل الأولوية هنا، وإلا فلو كان الوحي مسدداً للرسول مطلقاً يُعلمه بكل ما يحتاج، فيما الأمة محتاجة للاجتهاد حتى تعلم، فلا أولوية هنا؛ لأنّ الاجتهاد للأمة كمالٌ أمّا له فهو منقصة، إذ كيف يترك سبيل العلم الواصل إليه بالاتصال بالحضرة الربوبية ليأتي ليمارس الاجتهاد والبحث كسائر الناس، فأين هي الأولوية المدّعاة هنا؟!!

أما إذا قصد إثبات أصل الجواز على النبي في الجملة، بصرف النظر عن القيود والخصوصيات، فهذا لا يزيد عن الدليل الثاني المتقدّم، والدالّ على عدم استبطان الاجتهاد لأيّ استحالة ذاتية أو عارضة. نعم هذا الدليل يقوّي في النفس هذا الجواز في الجملة.

٦.١.١. إفادة الوقوع للإمكان

سادس الأدلّة هنا هو أنّ الاجتهاد وقع من النبي كما وقع من كثير من الأنبياء^(٣)، والوقوع خير دليل على الجواز. وهذا الدليل ليس دليلاً على الوقوع؛ لأنه انطلق من فرضية الوقوع واعتبارها مسلماً

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٠؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢١٩؛ والاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧١.

(٢) راجع: الشيرازي، اللمع: ٢٦٧.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢١٩؛ وحجّية السنّة: ١٦٠.

من المسلّمات، وإنما هو دليل الجواز عبر الوقوع، وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - البحث عن وقوع الاجتهاد النبوي لتحديد مديات صحّة هذا الدليل، وإلا فلو ثبت الوقوع لكان خير دليل على الجواز، مع فرض عدم وجود دليل ثبوتي على الاستحالة يشكك في إثبات الوقوع نفسه.

نتيجة معطيات الأدلة العقلية والاعتبارية

وبهذا ظهر أنّ الأدلة العقلية كلّها ضعيفة، عدا الثاني فيها معلقاً على ما سيأتي، فالصحيح حتى الآن أنه لا يوجد مانع عقلي عن اجتهاد النبي في الجملة؛ وربما لهذا تميّز السيد المرتضى وبعض آخر من بين الشيعة الإمامية بالقول بعدم استحالة الاجتهاد على النبي عقلاً، فقال بالجواز العقلي، لكنه قيده بما إذا كانت هناك مصلحة في الاجتهاد، قال: «العقل لا يمنع من ذلك إذا تعلقت به مصلحة»، نعم هو نفى التعمّد به واقعاً، ونسب إلى أبي على الجبائي ادعاء إجماع الأمة على أنّ النبي ما تُعبّد بذلك^(١).

بل إنّ التأمل في كلمات الشيخ الطوسي في كتاب «العدة في أصول الفقه» يعطي دلالة قوية على أنّ ما يريد التوصل إليه هو عدم ورود ما يفيد تعبد النبي بالاجتهاد^(٢)، ومن الواضح أنّ البحث الشيعي القديم كان يركّز نظره على أنّ المراد بالاجتهاد هو القياس وأمثاله، كما ألمحنا سابقاً.

والنتيجة جواز الاجتهاد النبوي عقلاً، معلقاً على ما سيأتي.

٢.١. المستند النقلي لنظرية تجويز الاجتهاد النبوي، قراءات وتأملات

تنقسم الأدلة النقلية هنا لأنصار جواز الاجتهاد النبوي إلى قسمين أساسيين هما: الأدلة النقلية القرآنية، والأدلة النقلية الحديثية والتاريخية، من هنا سوف نقسم الأدلة

(١) المرتضى، الذريعة ٢: ٣١٨؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٥٤.

(٢) الطوسي، العدة ٢: ٧٣٣ - ٧٣٥.

النقلية إلى ما يلي:

١.٢.١. الأدلة النقلية القرآنية، رصد ومتابعة

اعتمدت هنا - أو قد تعتمد - عدّة أدلّة قرآنية لصالح نظرية الجواز، ولن نستغرق في كل ما قيل؛ لضعف كثيرٍ منه وتجاوز التطوّر المعرفي والنقدي له، فنكتفي ببعض الأدلّة، وأبرزها ما يلي:

أ- آية الردّ إلى الرسول والمستنبطين، مناقشة وردّ

الدليل القرآني الأول هنا هو الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، وذلك أنّ هذه الآية الكريمة جعلت الرسول وأولي الأمر من المستنبطين، وهذا خير شاهد على أنه ﷺ يعمل بالاستنباط ويتبع الاجتهاد^(١).

إلا أننا قلنا فيما سبق أنّ هذه الآية التي أوقعت الكثيرين في وهم، لا تقصد من كلمة «الاستنباط» فيها ما صار يُعرف بعد ذلك بالعملية الاجتهادية، وقد شرحنا هناك أنها واردة في حالات إشاعة الخوف وعدم الاستقرار الأمني وأنها تطالب المؤمنين بعدم المشي وراء الشائعات، وضرورة سؤال المسؤولين المتولينّ لأموالهم كي يتحسّسوا الأمر، فالاستنباط هنا لغةً بمعنى التحسّس والتفتيش لمعرفة الأمور، وهل يوجد خطر أمي أم لا؟ وأين هذا من جواز اجتهاد النبي الذي نبحت عنه هنا؟!

نعم، لو شملت كلمة الاستنباط النبيّ هنا، دون أن يقال بشمولها للمجموع منه ومن أولي الأمر، لدلّت على الاجتهاد بمعناه الفقهي لا الأصولي، أي بذل الوسع لتحصيل أمرٍ ما، تماماً كما يقال في الاجتهاد لتحصيل القبلة؛ لأنّها تفرضه مجتهداً باحثاً عن أحوال وأوضاع المسلمين الأمنية والعسكرية والدفاعية.

(١) انظر: السرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٣؛ وحركة الاجتهاد: ٧٦-٧٧.

هذا إذا لم نرجع ضمير (منهم) إلى الرادين إلى الله ورسوله فينتفي الموضوع من رأس.

وعليه، فهذه الآية لا تدلّ على شيء هنا، ولو دلّت لكانت أقرب إلى إفادة وقوع الاجتهاد من النبي، لا مجرد إمكانه؛ لأنها نعتتهم بأنهم يستنبطون، وهو ظاهر في الفعلية أو ما هو قريب منها.

ب- آيات حادثة أسرى بدر، مطالعة نقدية

ثاني الأدلة القرآنية على نظرية الاجتهاد النبوي هو قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧)، فقد استند إلى هذه الآية الكريمة لإثبات اجتهاد النبي، تبعاً لما هو المعروف في أحداث أسرى بدر، حيث قدمت عدّة مقترحات للنبي في شأنهم، فأخذ النبي باقتراح أبي بكر، وترك اقتراح عمر بن الخطاب، ثم نزلت الآية تدعم اقتراح عمر، فهذا كلّه يؤكد اجتهاد النبي^(١).

وهذا الدليل - بهذه الصيغة - إذا تم دَلّ ليس فقط على إمكان اجتهاد النبي، بل على وقوعه، لكن في خصوص دائرة المواقف المتخذة في الحروب، والتفصيل لا مانع منه إمكاناً بل قد قال به قوم كما تقدّم، والمتبع مقدار الدليل ودلالته؛ فيدلّ على اجتهاده في الأحكام في دائرة قضايا الحرب، إلا إذا قيل بعدم الفصل.

بل يدلّ هذا الدليل أيضاً على إمكان خطأ اجتهاد النبي؛ لأنه يفرض أن اختيار رسول الله ﷺ لاقتراح أبي بكر وقع خطأ إلى حدّ أنه بكى لما نزلت الآية، وليس لهذا معنى سوى أنه أخطأ فيما اجتهد فيه.

(١) راجع: الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والغزالي، المستصفى ٢: ٥٢٨؛ والفراء، العدة ٢: ٤٣٧، ٤٣٩؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٣؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢٢٠؛ والجيزاوي، الحاشية على شرح العضد ٣: ٥٨٥؛ وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٧٧.

نعم، وقوع هذا الاجتهاد النبوي ليس دليلاً على وجوب الاجتهاد على النبي، بل على جوازه.

والجواب عن الاستدلال بهذه الآية أن يقال:

أ - إذا قصرنا النظر على الآية نفسها وما يحيط بها من سياق قرآني، وصرناه عن الروايات وأسباب النزول، لم نجد فيها أيّ دلالة إطلاقاً على اجتهاد النبي؛ فهي في مطلعها تقرّر حكماً عاماً، وهو أن لا يكون للنبي أسرى حتى يثخن في الأرض، وهذا حكمٌ لا ربط له برسول الله من حيث الاجتهاد وعدمه، ثم بيّنت أنكم تريدون عرض الدنيا، وليس فيها أيّ إشارة إلى أن رسول الله هو الذي كان يريد عرض الدنيا، بل الظاهر من الخطاب أنه يتحدّث مع المسلمين، ويكفي في صدق هذا الخطاب وجود جماعة تريد عرض الدنيا، ولا دليل على أن النبي كان في ضمن هذه الجماعة.

يضاف إلى ذلك أن الآية اللاحقة تقول: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وهذا يعني أن ما فعله المسلمون كان شيئاً يفضي إلى عذاب عظيم؛ وهذا اللسان إذا ضممناه إلى جملة: «تريدون عرض الدنيا»، كان معناه ذمهم على ما أرادوا لا تبيين خطئهم في اجتهادٍ مارسوه، أي أنه كان يريد تقييرهم والتنديد برغبتهم في أمور الدنيا، وليس هذا البيان من نوع بيان الخطأ في الاجتهاد، خلافاً لما قال بعضهم من أن الكتاب الذي سبق هو عدم معاقبة المجتهد.

وعليه، غاية ما تدلّ عليه الآية أن بعض المسلمين - دون تحديدهم ودون تحديد دخول النبي في ضممنهم - قدّموا الدنيا على الآخرة ومالوا إلى حطامها، فرفض الله منهم ذلك، وندّد بسلوكهم وميولهم، ولفت أنظارهم إلى غير ما كانوا يريدون، فالآية أجنبية بالمرّة عن مسألة اجتهاد النبي، بل وحتى اجتهاد الصحابة، فلا تدلّ لا على حجية الاجتهاد ولا القياس^(١)، ولا ما نحن فيه.

(١) استدلّ بها على حجية القياس عند بعض الأصوليين، فانظر: أصول الحصائص ٤: ٣٣.

أما ما ذكره العلامة فضل الله من أن التوعّد هنا لبيان عظمة الخطأ وإلا فهم لا يستحقّون العقاب؛ لعدم صدور نهي مسبق في أخذ الأسرى^(١)، فهو جيّد لتخريج الإشكالية بحيث يكون الكتاب الذي سبق هو عدم المعاقبة قبل البيان، إلا أنّ الصحيح هنا أنه لم يصدر الحكم قبل الآية حتى يكون هناك مورد للعقاب لا أنه صدر وتم حجز العقاب لعدم البيان، علماً أنّ الآية فيها ذمّ فعلي على طلب الدنيا وهو لا يصدق على تقدير عدم وجود حكم شرعي مسبق. من هنا فالأقرب أنهم فعلوا شيئاً يستحقّ الذم وربما كان عدم أخذ الأسرى مركزاً في الثقافة الدينية آنذاك أو تشمله سنة نبوية أو عموم قرآني.

ب- وأما إذا أخذنا بعين الاعتبار روايات أسباب النزول، فمن الواضح أنها - ولا أقلّ من بعضها - تدلّ على أنّ رسول الله ﷺ قد اختار رأي أبي بكر على رأي عمر، وبصرف النظر عن تقييم أسانيد هذه الروايات هنا، فإنها تفيد أنّ رسول الله اجتهد ومال إلى رأي من الآراء، فتكون دالّة على المطلوب في الحدود التي قلناها.

نعم، لا يشمل الذمّ الذي جاء في الآية رسول الله، بناءً على الأخذ بالروايات هنا؛ لأنه من الممكن أنّ بعض المسلمين أرادوا عرض الدنيا والنبي وافق رغبتهم دون أن يكون قصده الدنيا، وإنّما مجرد استنساب ما قالوه، فنزل بيان خطئه في الاجتهاد عبر ذمّهم على رغبتهم الدنيوية، فلا دليل يفيد شمول مثل هذا الخطاب الدائم لشخص رسول الله ﷺ، وهذا المقدار لا يفيد عدم عصمة النبي عن الذنوب.

والخبر الذي يحدّد لنا أسباب نزول هذه الآية بهذه الطريقة، هو خبر ابن عباس، عن عمر بن الخطاب نفسه^(٢)، وورد ببعض الدلالة عن عبد الله بن مسعود، كما في سنن الترمذي، لكنّ الترمذي ذكر أنّ أبا عبيدة بن عبد الله لم يسمع من أبيه عبد الله بن

(١) تفسير من وحي القرآن ١٠: ٤٢٤.

(٢) صحيح مسلم ٥: ١٥٦-١٥٨.

مسعود^(١). والرواية بسندها الأول تامة عند علماء الحديث والجرح والتعديل من أهل السنة دون الشيعة، وتحصيل الوثوق بالصدور من خبرين فقط مشكّل، لو بقيا لوحدهما، لاسيما وأن الراوي الأساس للأول هو عمر بن الخطاب، وهي رواية في مدح نفسه - بل وفق فهمنا في ذمّ صاحب المقترح الآخر، وهو أبو بكر - مما يضعف نسبة الوثوق عادةً دون أن يدعى الحكم بعدم الصحة، مضافاً إلى كونها واردة في فضائل الرجال مما يضعف الوثوق بها أيضاً، نعم على نظرية حجية خبر الثقة بالطريقة الحرفية يستند - وفق أصول علم الرجال السنّي - إلى هذا الخبر، لكننا لا نرى هذا الرأي. وبناءً عليه، فلا استدلال بهذه الآية مشكّل.

والملفت في مواقف المذاهب الإسلامية هنا، أن مثل الواحدي النيسابوري ذهب إلى أن هذه الآية جاءت لتؤكد أن السماء توافق عمر بن الخطاب^(٢)، فيما نجد الشيخ المفيد يتحدث عن أنها جاءت لتكشف بواطن الرجلين: أبي بكر وعمر، لا لتحدث عن نقص رأي رسول الله ﷺ^(٣).

وكلا الموقفين غير صحيح؛ فالروايات هنا تمدح أو تقف لتؤيد عمر بن الخطاب خلافاً لما ذكره المفيد، كما أنها لا تمدح أبا بكر، بل لو طبّقنا الذمّ الوارد في الآية على الرواية - بصرف النظر عن أنه لم يحصل لنا وثوق بالحدث التاريخي - لكانت تدمّ أبا بكر، فليس الحقّ مع المفيد ولا مع النيسابوري.

ج - آية حكم داوود وسليمان، مناقشات وردود

الدليل الثالث هنا هو قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ

(١) سنن الترمذي ٤: ٣٣٥ - ٣٣٦.

(٢) أسباب النزول: ١٦٠.

(٣) الإفصاح: ١٩٩ - ٢٠٠.

فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا
وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٨-٧٩﴾ (الأنبياء: ٧٨-٧٩).

فقد استدلّ بهذه الآية الكريمة على أنّ سليمان اجتهد ووصل إلى الحقّ والحكم برأيه لا عن طريق الوحي؛ لأنّ طريق الوحي يتساوى فيه داوود وسليمان، لكنه لما خصّ سليمان بالفهم دون أن يذكر داوود - مع أنها معاً يوحى إليهما - علمنا أنّ الفهم الذي بلغه سليمان كان عن طريق الاجتهاد والرأي، بل ما يذكر بصيغة التفهيم معناه الاجتهاد أيضاً^(١).

وحصيلة قصة الغنم، أنّ هناك غنماً لأناس نفشت - أي انتشرت بالليل - وذهبت إلى زرع قوم آخرين فأكلت منه وألحقت الضرر به، وتقول كلمات المفسرين الأوائل وبعض مرويات المسلمين: إنّ داوود حكم بأنّ الغنم يكون لصاحب الزرع فيأخذه تعويضاً عما خسره من نفس الغنم في زرعه وكرومه، أما سليمان فحكم بأنّ الكرم يكون لصاحب الغنم يتعاهده حتى يعود كما كان، فيما يكون الغنم لصاحب الكرم يستفيد منها إلى أن يعود كرمه إلى حالته الأولى، فإذا عاد كلّ شيء كما كان ردت الغنم والزرع أو الكرم إلى أصحابها الأوائل^(٢).

وإذا تمّ الاستدلال بهذه الآية، فهي لا تدلّ على جواز الاجتهاد على الأنبياء فحسب، بل على وقوعه، دون أن تحمل أيّ دلالة على وجوبه، كما أنّها خاصّة بمجال القضاء، فيحتاج تعميمها إلى شاهد، كعدم القول بالفصل أو القول بعدم الفصل، وأمثال ذلك من وسائل التعميم، علماً أنّها تميز الخطأ في الاجتهادات النبويّة، وليس

(١) انظر: الآمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٣؛ والشوكاني، إرشاد

الفحول ٢: ٢١٩؛ وحركة الاجتهاد: ٧٧؛ والاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٣.

(٢) انظر: التبيان ٧: ٢٦٧؛ وجوامع الجامع ٢: ٥٣٢ - ٥٣٣؛ ومجمع البيان ٧: ١٠٣؛ والمفيد،

المقنعة: ٧٧٠ - ٧٧١؛ والتفسير الصافي ٣: ٣٤٨ - ٣٥٠.

فيها ما يشير إلى حالتي: الظنّ واليقين في نتائج الاجتهاد التي توصل إليها كلٌّ من داوود وسليمان.

إلا أنّ الصحيح أنّ هذه الآية - بصرف النظر عن مدى صحّة الروايات والمقولات التفسيرية القديمة في واقع ما جرى في القصّة - لا تدلّ على اجتهاد سليمان؛ وذلك أنّها تعطي دلالة على تفهيم سليمان الأمر، لكنها لا تبيّن وسيلة التفهيم هذه، فمن الممكن أن يكون أوحى إلى سليمان الأمر بأحد أنواع الوحي، فعرف الحكم، ولم يوحّ ذلك إلى داوود، وأراد الله بذلك أن يبيّن مكانة سليمان أو غير ذلك، وإذا كان داوود وسليمان يشتركان في الوحي، وكان هذا مبرّر رفض فكرة أن التفهيم حصل عبر الوحي وإن لم يكن بالمبرّر الوجيه، فإنّ داوود وسليمان يشتركان في الاجتهاد أيضاً عند القائلين بجواز الاجتهاد على الأنبياء، فكيف حصل الامتياز هنا دونه هناك، إلا إذا قيل: إنها عملاً بالاجتهاد لكنّ أحدهما أخطأ، وهذا أيضاً فيه مشكلة على طرائقهم؛ لأنّ المفروض أنّها معاً عرضة للخطأ، فلماذا أخطأ أحدهما دون الآخر؟

وبعبارة أخرى: مجرد الاشتراك العام في أمرٍ ما، سواء كان هو الوحي أم الاجتهاد أم المعرضة للخطأ، لا يبرّر نفي الفرضية، كما هو واضح.

وتظهر هنا مشكلة، وهي أننا لا نريد الاستدلال بالآية على اجتهاد سليمان، بل على اجتهاد أحدهما، فيمكن أن نظوّر الدليل لصالح القائلين باجتهاد الأنبياء، وذلك بأن نقول: إنّ داوود وسليمان حكما في الغنم، وما حكما به إما باجتهاد منهما أو بوحي أو باجتهاد أحدهما والوحي للآخر:

أ - فإذا قلنا: إنها حكما عن اجتهاد منهما معاً، فقد ثبت المطلوب فيهما.

ب - أما إذا قلنا بأنهما حكما عن وحي نزل عليهما معاً، فكيف يمكن أن يوحي الله تعالى لنبيّين في زمان واحد وفي واقعة واحدة بحكمين أحدهما يصفه بأنه تفهيم والآخر لا ينعت به بذلك؟ وهل يصدر الله حكمين مختلفين واقعاً؟! أليس هذا تناقضاً في الشريعة الواقعية؟!
الواقعية؟!

ج - وأما إذا قلنا بأنه أوحى إلى أحدهما، والأقرب - بحسب دلالة الآية - أن يكون سليمان، واجتهد الآخر، فقد ثبت اجتهاد النبي أيضاً.

وحيث لا رابع هنا، تعين القول بدلالة الآية على وقوع الاجتهاد، بصرف النظر عن أنّ الذي اجتهد هو سليمان أم داوود أم هما معاً.

وقد تقول: أيّ مانع من أخذ الاحتمال الثاني، أي الوحي إليهما معاً، لكن بحيث يكون الله قد أوحى إلى سليمان حكماً ناسخاً لما كان يعرفه داوود بوحي سابق، بمعنى أنّ داوود حكم طبقاً لمراد الله الواقعي، حيث كان أوحى إليه قبل ذلك أن يحكم بهذه الطريقة، ولما حصلت الحادثة عمل داوود بهذا الحكم الإلهي، لكنّ الله تعالى نسخ هذا الحكم عبر الوحي إلى سليمان لا إلى داوود، ولهذا عبّرت الآية بتفهيم سليمان لا داوود، والنسخ جائز عقلاً وشرعاً، وبهذا نحافظ على وحيّة الحكمين: الداوودي والسليمان، وفي الوقت عينه نفهم اختلافهما، فلا تعود الآية دالّة على جواز اجتهاد النبي.

وقد استبعد بعض المفسّرين احتمال النسخ، منهم العلامة الطباطبائي، وانطلق في ذلك أنّ النسخ والمنسوخ متباينين، فلو كان حكم داوود وسليمان متباينين لقالت الآية «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمَا أَوْ لِحُكْمَيْهِمَا»، حتى يدلّ النص على التعدّد والتباين، مع أنّه أفرد كلمة الحكم «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ»، وهذا يعطي إشعاراً بوحدة الحكم الصادر عنهما، بل حتى التعبير بشهادة الله تعالى لهذا الحكم تعني صونهم عن الخطأ، ولو كان داوود حكم بالحكم المنسوخ لكان حكمه قد وقع على خطأ، وهذا لا يتناسب مع الشهادة الإلهية، كما أنه لا يتناسب مع قوله فيما بعد: «وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»، إذ هو تعبير يوحي بالمدح والتأييد^(١).

لكنّ هذه المحاولة في استبعاد فرضية النسخ غير واضحة؛ وذلك:

أولاً: إن أفراد كلمة «الحكم» لا تعني الوحدة، فالعرب تفرد حتى مع التعدّد، عندما

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣١١.

يُقصد أخذ الجامع المشترك، فأنت تقول حكم الله في القرآن، وتقصد أحكامه، بما فيها الناسخ والمنسوخ، والغريب أن العلامة الطباطبائي قد قال قبل ذلك بقليل: إن ضمير الجمع في ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ يرجع إلى الأنبياء كلهم، وليس إلى داوود وسليمان ومن حكما له من أصحاب الزرع والكرم والغنم^(١)، فإذا عاد الضمير على الأنبياء جميعاً، ونحن نعرف تعدد أحكامهم ووجود ناسخ ومنسوخ فيها، فبطريق أولى أن يطلق الأفراد هنا ليراد حكم نبين فقط، وهكذا ضمير الجمع، فإنه يطلق في اللغة ويراد منه الاثنين بلا حرج، والشاهد هنا موجود في سياق القصة.

ثانياً: إن إخبار الله تعالى بأنه شاهدٌ على حكمها لا يدلّ على الوحدة في الحكم، كما لا يدلّ على الوقاية من الخطأ، فالله على كل شيء شهيد، والآية تريد أن تبين علم الله سبحانه بما جرى ومراقبته لما حدث وتدخله عند سليمان للتفهيم، فلا ظهور في الصيانة عن الخطأ في هذا التعبير.

ثالثاً: كأن العلامة الطباطبائي افترض أن الاجتهاد يساوق الظن دوماً، لهذا اعتبر أنّ كلمة «حكماً وعلماً» تفيد حصولها على اليقين، فكيف يتصور أنها اجتهاد، لكنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً بناءً على بعض الاحتمالات التفسيرية في كلمة الاجتهاد في موضوع بحثنا كما تقدّم من قبل، لكنّه ليس صحيحاً على إطلاقه، فقد يكون الاجتهاد بحيث يوصل إلى اطمئنان، فلا يجب أن نحصر أنفسنا بأحد تفاسير الاجتهاد لنقرنه على الدوام بمفهوم القياس، يضاف إلى ذلك أنّ ذيل الآية يمكن أن يراد به إعطاءهم العلم والحكمة بشكل عام، لا في خصوص هذه المسألة، مثل أن تقول: أخطأ زيد في التجربة الفلانية، ولكنه رجل عالم، فتطلق الوصف وتريد نسبته إليه بالطلق، لا في خصوص التجربة التي أخطأ فيها. إلا إذا قلنا: إن كلمة «داوود وسليمان» معطوفة على آية سابقة مرّت قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ

(١) المصدر نفسه.

تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسْقِينَ * وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿
(الأنبياء: ٧٤ - ٧٥)، فيكون المعنى: وآتينا داوود وسليمان حكماً وعلماً عندما كانا
يحكمان في الحرث.. فيكون العلم والحكمة مرتبطين بالحكم نفسه، لا بمجمل
شخصيتهما.

من هنا، فالملاحظات التي ذكرت لنفي النسخ هنا غير واضحة، نعم احتمال النسخ
غير ظاهر من الآية إطلاقاً، لكنه يعيق الاستدلال بها على الاجتهاد النبوي، ورفعته بأنه
خلاف الأصل؛ لما فيه من تعطيل المنسوخ^(١)، غير صحيح؛ فإن الأصل عدم الاجتهاد،
وكونه يعطل دليلاً منسوخاً ليس خصوصية إضافية تنفيه.

والذي نجده يحسم الموقف هنا تقريباً، النظر في كلمة «يحكمان»، فهل تدل على
إصدار حكم أم على متابعة المقدمات التي بتوافرها يصدر الحاكم حكمه؟

ذهب بعض المفسرين إلى أنه لا دليل في الآية على أن داوود قد أصدر حكماً في قضية
الغنم، فكلمة: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾، تعني حالة حكمهما، ولا يقصد إصدار الحكم نفسه، فإن
متابعة القضية ودراسة ملفاتها والهمم بإصدار الحكم ينطبق عليه هذا التعبير، فلم يُصدر
الطرفان حكماً، بل تشاورا وكانا بصدد دراسة القضية لإصدار الحكم، والله تعالى أفهم
سليمان الموضوع ولم يفهم داوود، هذا ما حصل، فلم يقع الاجتهاد ولا أمثاله^(٢).

ويبدو أن هذا الاستنتاج قد أخذ من بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام،
فقد ورد في خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ
إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾، قال: «لم يحكما، وإنما كانا يتناظران، ففهمناها سليمان»^(٣).

وهذا التفسير محتمل عرفاً، لاسيما بقرينة صيغة المضارع الموجودة في «يحكمان» بعد

(١) الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٤.

(٢) الميزان ١٤: ٣١١؛ والأمثل ١٠: ٢١٧.

(٣) البرقي، المحاسن ١: ٢٧٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٠ - ١٠١.

دخول كلمة (إذ) عليها، كما وبقرينة أن الآية جعلت التفهيم من نصيب سليمان، ولم لم تذكر خطأ داوود في حكمه أو نقص حكمه عن الحد المطلوب، فتفهم سليمان معناه أن داوود لم يفهم الموضوع، ولا تشير إلى أنه فهمه خطأ وحكم بغير الحق، إضافة إلى أن من الطبيعي أن الحادثة عرضت عليهما، والأقرب في دلالة الآية أنها معاً كانا يريدان الحكم، لا أن كل واحد منهما عرضت عليه القضية لوحده فحكم فيها، مما يعني التقاءهما لإصدار حكم واحد.

من هنا، نميل إلى تفسير الآية على الشكل التالي: عرضت قضية الغنم على داوود وسليمان وعملاً على دراستها لإصدار حكم فيها، ولما كانا في حالة الحكم والقضاء ولم يتوصل داوود إلى شيء، فهم الله سليمان ما هو الحكم في القضية، وما حصل لا يلغي علم داوود وحكمه، بل هو وسليمان معاً أعطاهما الله العلم والحكمة.

لكنّ الفخر الرازي حاول إثبات صدور حكمين من داوود وسليمان، وإثبات أنها اختلفا في هذين الحكمين، وذلك أن الآية الأولى ذكرت أنها كانا يحكما، وأن الله كان شاهداً على حكمهما، ثم عقب الآية الثانية بقولها: «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ»، والتعقيب بالفاء دالٌّ على أن التفهيم جاء بعد الحكم الذي صدر، فإن كانا اتفقا في الحكم فلا معنى لتخصيص سليمان بالتفهم، وإن اختلفا ثبت المطلوب. يضاف إلى ذلك إجماع الصحابة والتابعين على اختلافها في الحكم^(١).

ويجاب عنه:

أولاً: إن إجماع الصحابة والتابعين إذا انطلق من حجة معتبرة فلننظر فيها، وإلا فلا قيمة لإجماعهم - لو جزمنا بتحقيق إجماع - إذ من أين حصلوا على هذه المعلومات؟ فإن أخذوها عن رسول الله ﷺ فلننظر في الرواية، علماً أن أهل بيت النبي أنفسهم نقلت عنهم روايات مختلفة عما يقال من أن الصحابة أجمعوا عليه، وإن أخذوها - وهذا غير

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٢٢: ١٩٥ - ١٩٦.

بعيد - من استنتاجاتهم الشخصية أو من موروث أهل الكتاب الذي نفشى في الوسط الإسلامي في القرن الهجري الأول مع مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه، فإنه لا حجية فيه علينا، نعم لو جزمنا بأن اتفاقهم هذا كان ناتجاً - فقط - عن فهمهم العربي للنصوص، أمكن على الأقل التشكيك فيما فهمناه من حيث كونهم عرباً أقحاح.

يضاف إلى ذلك أن الفخر الرازي الذي يتحدث عن الإجماع هنا مشيراً إلى ما بينه سابقاً، لم ينقل لنا هذه القصة سوى عن مقاتل وشريح وابن مسعود وابن عباس، ولست أدري كيف عرف الإجماع من هؤلاء الأربعة؟! وهل طرح هؤلاء تفسيرهم بحيث اطلع عليه عامة الصحابة والتابعين وسكتوا حتى يتحقق إجماع سكوتي على الأقل؟! هذه هي مشكلة الإجماعات المدعاة في كتب المسلمين بمذاهبهم.

ثانياً: لا يصح الاستناد إلى التعقيب بالفاء هنا؛ لأنه إذا صحّ ستعني الآية أن داوود وسليمان حكما، ثم فهم سليمان الموضوع، أي أن سليمان فهم الأمر بعد حكمه وبعد حكم داوود، مما يوحي بخطأ الطرفين معاً، وهذا ما لا يريده الفخر الرازي.

من هنا، يكون التعقيب بالفاء لصالحنا، أي لصالح القول بأن المراد بالحكم هنا ليس إصدار الحكم وإنما حالة الحكم، بمعنى أنها وفي حال دراسة الحكم ومضيّ مرحلة الإعداد جاء التفهيم لسليمان دون داوود، فهذا أنسب بفاء التعقيب من الذي ذكره الفخر الرازي رحمه الله.

ونتيجة البحث في هذه الآية - التي كانت مناسبة للعديد من المفسرين ليطرحوا تحتها بحث اجتهاد الأنبياء وبعضهم أطال فيه - أنها لا تدلّ على وقوع الاجتهاد من أحد النبيين، إما لعدم حكمهما قبل حصول التفهيم الظاهر في أنه إجماع وتدخل إلهي، أو لاحتمال النسخ، ولو لم تقبل بما قلنا، فلا أقلّ من أنه يوجب بعض الإجمال الذي يمنع عن استظهار الاجتهاد من الآية الكريمة والله العالم.

فهذه الآية يصعب الاستدلال بها على الاجتهاد النبوي، وحتى لو سلّمناه، فهي تدلّ على وقوع الاجتهاد من داوود وسليمان على أبعد تقدير، وليس هناك ملازمة بين

اجتهاد سائر الأنبياء واجتهاد النبي محمد ﷺ، فأقصى ما يستفاد حينئذٍ جواز اجتهاد الرسول محمد، لا وقوع هذا الاجتهاد؛ لأن الآية في نهاية المطاف تخبر عن واقعة، ولا تعطي حكماً عاماً.

د- آية الاعتبار، مستند الاجتهاد والقياس، تحليل ورصد

رابع الأدلة القرآنية على نظرية تجويز الاجتهاد النبوي هو قوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، فقد استند إلى عموم هذه الآية لإثبات شرعية القياس؛ لأن الاعتبار المأمورين به بنص الآية مشتق من العبور، أي الانتقال من شيء إلى شيء، والمجازة عن الشيء نحو غيره، وهذا هو معنى القياس، ولما كان رسول الله ﷺ أرفع الناس بصيرةً كان مخاطباً بشكل أوضح بهذه الآية، مما يدل على شرعية القياس والاجتهاد حتى في حق صلوات الله عليه^(١).

وهذه الصيغة للدليل تفيد وجوب اجتهاد النبي ﷺ بمقتضى صيغة الأمر فيها، أي أن الله أوجب عليه الاجتهاد، فتدل - بمقتضى عصمته عن الذنوب حيث لا يخالف أمر الله سبحانه - على تحقق الاجتهاد منه، فضلاً عن إمكانه، كما أن المراد بالاجتهاد في الدليل هو معناه الأصولي الأخص، وهو ما يستفاد منه الظن بالحكم الشرعي عبر القياس ونحوه.

ولسنا هنا بصدد مناقشة الاستدلال بهذه الآية على حجية القياس، فهذا له مجاله الآخر هناك، وإن كنا لا نرى لهذه الآية علاقة ببحث القياس، لكن لو صرفنا النظر عن مسألة القياس، فإن هذه لا تدل - أيضاً - على اجتهاد النبي، لا إمكاناً ولا وقوعاً ولا

(١) انظر: الفراء، العدة ٢: ٤٣٨؛ وحجية السنة: ١٨١ - ١٨٢؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٣؛ وحركة الاجتهاد: ٧٦؛ والآمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢١٨ - ٢١٩؛ وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٧٦؛ والسليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٤.

وجوباً، وذلك:

أولاً: إنّ كلمة الاعتبار وإن دلت في اللغة أحياناً على العبور والمجازة، إلا أنها تدلّ أيضاً على معاني أخرى استخدمت فيها، مهها عنى الجذر اللغوي، ومن أبرز المعاني التي تستخدم فيها تعريفات هذه الكلمة هو الاتعاض وأخذ العبرة، حيث تقع المصيبة على فلان لفعله أمراً سيئاً كالسرقة، فيقال: اعتبروا، أي فليكن ما حصل لهذا السارق عبرةً وعظة ودرساً ورادعاً لكم عن السرقة، وأين هذا من مسائل حجية القياس أو الاجتهاد النبوي.

وإذا قرأنا الآية الكريمة التي جاء فيها هذا المقطع - الشاهد، وجدنا المناسبة الشديدة مع فكرة الاتعاض، فهذه الآية جاءت تتحدّث عن بني النضير الذين نقضوا العهود والمواثيق فأجلاهم الرسول عن المدينة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِّنْ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُجْرِبُونَ بِيوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢).

ومعنى الآية الكريمة: إنّ الله العزيز الحكيم هو الذي أخرج الكفار من يهود بني النضير في أول عملية حشر وجمع للناس وإخراج تحصل في المنطقة هناك، حيث ذهب قسمٌ من بني النضير إلى خيبر، فيما ذهب قسم آخر إلى بلاد الشام، فكان بنو النضير أول من أجلي عن أرض العرب كما يعبر البلخي فيما ينقل عنه، وهؤلاء - بنو النضير - كانوا يعيشون في حصون وبناء رفيع عالٍ يصعب احتمال هزيمتهم فيه، إلى حدّ أنّ المسلمين أنفسهم ما كانوا يتوقعون خروجهم من هذه الحصون المنيعة، تماماً كما كان يهود بني النضير يظنون أنّ هذه الحصون تحميهم وتمنعهم، لكنّ الذي حصل كان على عكس ذلك تماماً، إذ جاءت الهزيمة النكراء من حيث لم يحتسب اليهود، حيث فجعوا بقتل زعيمهم كعب بن الأشرف على يد أخيه، وقذف الله الرعب في قلوبهم، فساقهم هذا الرعب إلى تخريب بيوتهم، تماماً كما خرّبها المؤمنون حال اقتحامهم الحصون، حيث

قيل: إن بني النضير كانوا يفكّون الخشب وغيره من داخل بيوتهم ليضعوه في الطرقات منعاً لدخول المسلمين.

أقول: في ظلّ هذا السياق هل المناسب هنا أن يكون الاعتبار بمعنى الاتعاض وتحصيل الرادع النفسي والروحي بهذا المعنى الخاصّ أم بمعنى مطلق المجاوزة التي تعطي حجية القياس؟! ولا أقلّ من الإجمال حتى لو كان الاتعاض يستبطن فكرة العبور من الطرف الآخر الذي وقعت عليه المصيبة إلى الذات التي يراد لها أن تتعظ مما حصل مع غيرها، فهناك عبور من الآخر إلى الذات، لكنه عبور خاص، فهذه الآية تماماً كآيات الاعتبار بقصص الأنبياء والماضين، فهل يفهم منها تأسيس أصل الاجتهاد والقياس في حقّ النبي وعامة المؤمنين؟ أليس هذا انتقالاً من الخاص إلى العام دون وجود مبرر عرفي في الفهم اللغوي الموسّع للمدلول هذا؟!

ثانياً: حتى لو سلّمنا دلالة الآية على ما قيل، فهي أمرٌ بوجوب الاجتهاد والقياس، لكنها مقيّدة بمقيّد لبي متصل يقرّ به الجميع، وهو أنه يجب عليكم القياس إذا لم يحصل لكم علمٌ من دونه، وهذا معناه أنه لو حصل علم بالحكم الشرعي دون إعمال القياس فلا أحد يقول بوجوب القياس حينئذٍ، وطبقاً لذلك لا بد أولاً من إثبات أنّ النبي ﷺ ما كان يعلم الأحكام أو المواقف جميعاً بغير طريق القياس حتى يكون مشمولاً لهذا الخطاب، فهذا تماماً مثل قولك: ليس على الأعمى حرج، فإنه يشمل النبي على تقدير كونه ضريراً، فلا بدّ من إثبات الصغرى - بحسب الاصطلاح المنطقي - أي موضوع المسألة، ليجري النصّ في موردها، فهذا الاستدلال بهذه الطريقة غير كافٍ، بل هو محكوم لسائر الأدلّة هنا.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية الكريمة على حجية القياس أو على اجتهاد النبي غير واضح أبداً.

هـ - الحكم النبوي بما يريه الله، نقد وتعليق

الدليل الخامس على نظرية تجويز الاجتهاد النبوي هو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً * وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (النساء: ١٠٥ - ١٠٦).

لقد جرى الاستدلال بهذه الآية على الاجتهاد النبوي، على أساس أن كلمة: «أراك» مأخوذة من الرؤية، والرؤية تستخدم بثلاثة استخدامات في اللغة العربية:

أحدها: الإبصار، تقول: رأيت زيدا، ومن الواضح هنا أن هذا الاحتمال بعيد؛ لأنه يستحيل الرؤية البصرية في مجال الأحكام، فالله هنا يطلب من النبي أن يحكم بما يريد الله، فيكون حكمه مرئياً والحكم لا يُرى، ولهذا نستبعد فرضية الرؤية البصرية.

ثانيها: الرؤية العلمية، مثل قولك: رأيت زيدا قائماً، إذا كنت تريد: علمت بقيام زيد، وهذا الاحتمال مستبعد هنا بحسب نص الآية؛ لأنّ الرؤية العلمية إذا جاء معها مفعولان لزم ذكر المفعول الثالث، وفي الآية التي نحن فيها ورد مفعولان، أحدهما مصرّح به، وهو الكاف في «أراك» والثاني مقدّر مضمّر، وهو الضمير المتصل بهذه الكاف، إذ تقدير الآية أن يقال: «بما أراكه الله»، أي بما أراك الله إياه، وهذا أمر تفرضه «ما» التي هي اسم موصول تستدعي عائداً يعود عليها، ومع ذكر المفعولين لا نجد الثالث، فيختل شرط الرؤية العلمية.

ثالثها: الرؤية بمعنى الرأي، مثل قولك: أرى في هذا الأمر كذا وكذا. وحيث بطل الاحتمالان الأولان، تعيّن الثالث، فيكون معنى الآية الكريمة: بما جعله الله رأياً لك. ولا أقلّ من شمول نصّ الآية للمحتملات كلّها.

وبهذا يثبت أن للنبي رأياً، وهذا هو معنى الاجتهاد^(١).

وهذا الدليل - لو تمّ - يفيد جواز الاجتهاد النبوي، بل وقوعه، لجعل الحكم «بما

(١) راجع: الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٠: ٢١٣ - ٢١٤؛

والإيجي، شرح المختصر ٣: ٥٨٤؛ والفتازاني، الحاشية على شرح العضد ٣: ٥٨٥؛ وعبد الخالق،

حجية السنة: ١٩١؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١١: ٣٣.

أراك الله» متفرعاً وغاية لنزول الكتاب، فلا بد من فرض وقوعه.

وقد سجّلت هنا ملاحظات، ويمكن تسجيل ملاحظات إضافية:

أولاً: إنّ الإراءة هنا قد تكون بمعنى الإلهام، والإلهام وحيّ وليس اجتهاداً، ومعنى ذلك أن احكم بين الناس بما ألهمك الله وأوحى إليك عن طريق الإلهام، لا بما أعلمك إياه عن طريق الاجتهاد.

وقد حاول بعض أصوليي السنّة مناقشة هذا الكلام بأنه لا يضّرّ المستدل، وذلك أنّ لفظ «أراك» يبقى على معنى الرأي، والإراءة معنى عام، فهو يشمل الإلهام، لكنه لا يختصّ به، ونحن لا نريد نفي الإلهام بقدر ما نريد إثبات غيره، ولا أقلّ معه وإلى جانبه، وهذا يحقّق غرض القائلين بالاجتهاد النبوي.

إلا أنه يمكننا توضيح روح فكرة المستشكل ودعمها بحيث لا يسجّل عليها هذا الإشكال، وذلك بأنّ الآية الكريمة جملةٌ خبرية وليست إنشائية، فلو قال: انظر في الأمر، لأمكن التمسك بالإطلاق لشمول النظر لمختلف أنواعه وأشكاله، حيث لم يقيد النظر بأن يكون على طريقة خاصة، أما عندما تكون الجملة خبرية فإنّ المطلوب صدق عنوان الإخبار لغةً وعرفاً واقتضاءً، فعندما أقول: علمت بعشرة أشياء، ولم أقيّد علمي بقيد الوحي أو الإلهام أو الاجتهاد أو إخبار شخص لي أو.. فهذا لا يعني الإطلاق، بحيث لا بدّ وأني علمت بهذه الأشياء عبر تمام طرق المعرفة والعلم، بل تحقّق طريق واحد كافٍ في تحقّق عنوان الإخبار وصدق مضمونه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا كان المراد (بما أراكه الله)، فمن الممكن أن يريه الله هذا الشيء بالإلهام وبالاجتهاد... فإثبات وجود الاجتهاد من بينها يحتاج إلى دليل؛ لأنه مجرد احتمال، إذ قد تكون الإراءة هنا قد حصلت عن طريق الوحي والإلهام، فما هو النافي لهذا الاحتمال حتى تكون الآية دليلاً على الاجتهاد النبوي؟! ونحن ننظر في دليليتها على الاجتهاد النبوي ولا ندّعي حصرها بالإلهام وإنّما نفرضه محتملاً من محتملاتها.

ثانياً: لم نفهم لغوياً ما هو المحذور في جعل الرؤية هنا بمعنى العلم، فقد يريد المولى أن يقول: واحكم بين الناس بالحكم الذي أعلمك الله إياه، فتكون كافٍ «أراك» مفعولاً أولاً، والضمير المقدر الذي هو (المعلوم والمرئي) في الحقيقة، هو المفعول الثاني لـ «أراك»، وحيث إن الله أعلمه إياه ولم يحدد لنا شكل الإعلام، فلا يصح الاستناد إلى هذه الآية لإثبات أحد أشكال التعليم الإلهي، سواء كان الاجتهاد أم غيره.

ثالثاً: إذا قارنا ما نحن فيه مع مطلع الآية سنجد ترابطاً بين نزول القرآن بالحق على رسول الله ﷺ والحكم بما أراه الله؛ لأن الآية وصلت بينهما بقولها: ﴿لِتَحْكُمَ﴾، فإنزال الكتاب كان لكي يحكم بين الناس بما أراه الله إياه، وهذا معناه أن الذي أراه الله إياه هو القرآن الكريم نفسه، فكأن الآية بدل أن تقول: لقد أنزلنا إليك القرآن لتحكم به، لا لتحكم بغيره، قالت في تعبير أكثر بلاغةً ودلالة: لقد أنزلنا إليك القرآن كي تحكم بالذي أراك الله إياه، والذي هو القرآن نفسه، لتؤكد الإراءة الإلهية ووحية هذا النص وارتباطه بالعليّ القدير، والآية احتوت على رغبة بتأكيد هذا الأمر عبر قولها: ﴿بِالْحَقِّ﴾، الوارد في مطلعها، وهذا ما يبرر الرابط التعليلي بين المقطعين: أي أننا أنزلنا القرآن لا لكي تحكم بغيره بل لتحكم به، فالآية تشبه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَسْتَرْوْا بِآيَاتِي ثُمَّ قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الكِتَابِ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحِدَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿ (المائدة: ٤٤ - ٥٠).

فهذه الآيات جميعها تحكي عن الرسالة نفسها التي تتحدث عنها الآية التي نحن فيها، ومن ثم فالآية لا تحكي عن أزيد من الكتاب والعمل به واتباعه. والنبي يعلمه بالوحي الإلهي، وأين هذا من الاجتهاد أو القياس لاسيما الاجتهاد المخارج للنص؟! ولا أقل من أن هذا هو القدر المتيقن من دلالة هذه الآية وتلك الآيات الواردة في سورة المائدة؛ ولا يصح التمسك بالإطلاق كما فعل الأمدي^(١)؛ لأنه فرع وجود شيء آخر غير الوحي أراكه الله إياه، وهذا لا تثبته الآية وإنما تشمله على تقدير ثبوته الواقعي. ويؤيد كلامنا هنا أن بعض كلمات العلماء والمفسرين توحى بأنهم لم يفهموا من ﴿أَرَآكَ اللَّهُ﴾ أزيد من القرآن نفسه^(٢).

رابعاً: إن طلب الاستغفار في الآية اللاحقة من رسول الله ﷺ أقصى ما يدل عليه أن رسول الله فعل ما لم يكن ينبغي فعله، إما لأنه أوحى إليه شيء ولم يستجب عملياً له، أو لأنه اجتهد فوصل إلى فناعة ولم يستجب لها، وهذا - إذا أضّر - فإنما يندش بالعصمة، لكنه لا ربط له بمسألة اجتهاد النبي، بل لو اجتهد فأخطأ فإن الآية لا يحق لها

(١) الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٣.

(٢) لاحظ: الطوسي، التبيان ٣: ٣١٥، وابن حزم، الإحكام ٥: ٧٠٢؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣:

١٨٢؛ وفضل الله، تفسير من وحي القرآن ٧: ٤٤٦ - ٤٤٧ و..

مطالبته بالاستغفار إذا لم يقصّر في المقدمات، فإنّ المجتهد غير المقصّر في المقدمات معذور بإجماع المسلمين.

وبهذا يتبين أنّ الآية لا تدلّ على اجتهاد النبي، بل إنّ مثل الفخر الرازي يوحى كلامه بدلالتها على أنّ رسول الله ما كان يحكم إلا بالوحي أو بالنص^(١)، فتكون من الآيات الدالة على عدم اجتهاد النبي، وسيأتي التعليق عليها هناك من هذه الزاوية، إن شاء الله تعالى.

و - عبس وتولى، مقارنة في الربط بين الحدث والاجتهاد

سادس أدلة مجوزي الاجتهاد النبوي من القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكَّى * وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَحْسَبِي * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى...﴾ (عبس: ١ - ١٠).

فقد استند إلى هذه الآيات على أساس أنها تعني أنّ رسول الله اجتهد في آلية التعاطي والدعوة، فرأى أنّ المصلحة في التركيز على وجوه الناس والملاّ منهم، ولهذا أعرض عن ابن أم مكتوم الأعمى، فجاءت الآيات في ذمّ هذا الفعل، والتركيز على حصول خطأ في اجتهاد النبي وتحديدده للأمر وما ينبغي أن يفعل^(٢).

وإذا تمّ الاستدلال بهذه الآيات هنا، فهي تدلّ ليس فقط على إمكان اجتهاد النبي، بل على وقوعه، بل على خطأ الاجتهاد النبوي أحياناً، كما هو واضح من لهجة المعاتبه. وفي الحقيقة، فقد وقعت هذه الآيات موقع جدال واسع بين المسلمين، لاسيما من حيث تأثيرها على نظرية العصمة، فذهب كثيرون إلى نزولها في معاتبه رسول الله في ابن

(١) انظر: التفسير الكبير ١١: ٣٣.

(٢) انظر: الفصول في الأصول ٣: ٢٤٢، ٢٤٣؛ وأصول السرخسي ٢: ٩٥؛ وعلي حسب الله،

أصول التشريع الإسلامي: ٧٧؛ والسلياني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٢.

أم مكتوم الأعمى، حتى ادّعى الرازي إجماع المفسّرين عليه^(١)، ومال إلى ذلك بعض نادر من الإمامية، كالعلامة المعاصر السيد محمد حسين فضل الله^(٢)... فيما اشتهر في الوسط الإمامي أنها نزلت في رجلٍ من بني أمية، وأنّ طريقها جاءت على نهج: إياك أعني واسمعي يا جارة.

ولا يعيننا هنا تحليل الآية في ضوء موقعها من نظرية العصمة، إنّما نريد أن نعرف هل تؤثر على مسألة الاجتهاد النبوي أم لا؟
والذي نراه أنه:

أ- إذا قلنا بنزولها في شخص غير رسول الله ﷺ، فمن الواضح أنها ستكون أجنبية تماماً عن موضوع بحثنا؛ لعدم ارتباطها إطلاقاً بنبيٍّ أو وصيّ نبي، فلا يمكن الاستدلال بها حينئذ على شيء يتصل باجتهاد المعصوم.

ب- وأما إذا قلنا بنزولها في رسول الله ﷺ، فقد يقال: بأنّ فرضية أنه اجتهد في آية الدعوة وأولوياتها هي فرضية من عندنا، وإلا فهي غير موجودة في الآية الكريمة، فنحن كي نخفّف ما فعله رسول الله ﷺ حاولنا ترطيب الموقف بأنه ﷺ كان همّة الدعوة، فحصل هذا الخلل منه نتيجة خطأ في رسم الأولويات، حيث ظنّ أن التركيز على الملأ من القوم يترك آثاراً إيجابية أكبر على مسار الدعوة وانتشارها بين الناس، وإلا فالآيات القرآنية لو قرأناها من أولها إلى آخرها، لا تدلّ على ذلك، بل تدلّ على أنّ النبي اهتمّ بالملأ وترك الرجل الأعمى قاصداً هداية الفريق الأول، فهي تفيد خطأه أو ذنبه، ولا تفيد اجتهاده.

إلا أنّ الإنصاف أنّ سياق الآيات واضح في أنه ﷺ كان هادفاً موضوع الدعوة ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى﴾، وأنه اشتبه في تحديد هذه الأولوية، وليس الأمر من إضافاتنا،

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٣١: ٥٥.

(٢) تفسير من وحي القرآن ٢٤: ٥٧-٦٨.

بل من ظهورات الآيات الكريمة.

فالإنصاف أنّ هذه الآية - بناءً على نزولها في رسول الله ﷺ - فيها رائحة الدلالة على الاجتهاد النبوي في المجال الموضوعي والميداني، وأنه قد يخطأ في اجتهاده هذا، وعليه فلا تدلّ على عدم عصمة النبي عن الذنب، بل تنفي عصمته عن الخطأ. وقد حاول ابن حزم الأندلسي ردّ الاستدلال بهذه الآيات من خلال أن أقصى ما تفيده اجتهاده ﷺ فيما هو مباح له ولم يُنه عنه قبل ذلك، لا اجتهاده في الفرض والتحرّيم والتشريع وأمثال ذلك^(١)، وكلامه صحيح، لكنه لا يلغي أصل الاجتهاد النبوي بمعنى عدم تلقي الأمر من الوحي السماوي.

ز - حادثة الزواج من زينب بنت جحش، رصد الصلة بنظرية الاجتهاد النبوي
الدليل القرآني السابع هنا هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧).

فهذه القصة المعروفة في تزوج الرسول ﷺ بزينب بنت جحش - وقد كانت زوجة ابنه بالتبني زيد بن الحارثة - تدلّ على أن رسول الله لم يقل لزيد الأمر الإلهي المتوجّه إليه في مسألة زينب بنت جحش، ورأى غير ذلك، لكنّ الله أبى إلا الإفصاح عن ذلك^(٢)، فتدلّ على اجتهاد النبي إمكاناً ووقوعاً وخطأً.

ويناقش الاستدلال بهذه الآية بأنّه ليس فيها عينٌ ولا أثر لوجود اجتهاد نبوي، نعم ظاهرها الأوّلي وقوع الذنب أو ما شابه من رسول الله ﷺ، فتكون على صلة بنظرية العصمة وتوحي بمنافاتها، ولا علاقة لها بمسألة الاجتهاد، فالنبي أخطأ في خوفه من

(١) انظر: الأحكام في أصول الأحكام ٥: ٧٠٠.

(٢) انظر: السليبي، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٣.

الناس لا أنه اجتهد وحسب المصالح والمفاسد فأخطأ.

ح - النبي والعفو عن المنافقين، محاولة اجتهادية

الدليل القرآني الثامن، هو قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: ٤٣).

فهذه الآية تفيد العفو الإلهي عن إذن رسول الله ﷺ لبعض المنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك، ومن الواضح أن الله تعالى لا يمكن أن يعاتب رسوله أو يعفو عنه في أمر صدر منه عن وحي إلهي، فلا بد وأن يكون صدوره عن اجتهاد منه خارج نطاق الوحي، وهذا ما يثبت وقوع الاجتهاد النبوي في قضايا الحروب، فضلاً عن إمكانه، بل يدل على خطأ ذلك منه^(١).

وقد يناقش الاستدلال هنا من وجوه:

أولاً: إن الآية تدل على وقوع الاجتهاد من النبي، ولا تدل على وجوبه؛ لأن أقصاها جواز الاجتهاد له واجتهاد، لا وجوب الاجتهاد عليه.

ونوقش بأنه حيث لا نص فقد وجب على الرسول العمل بها هو حجة، والمفروض أنه لا يبقى سوى الاجتهاد فيجب عليه العمل به^(٢). نعم، الآية لا تختص بالظن.

(١) راجع: الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والفراء، العدة ٢: ٤٣٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢٢٠؛ وابن الحاجب، المختصر ٣: ٥٨٤؛ وحجية السنة: ١٨٢؛ والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب ٣: ٥٨٤؛ والسلياني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٢ - ٧٣؛ وحول تفاسير العلماء للآية انظر: التبيان ٥: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ والكشاف ٢: ١٩٢؛ وجوامع الجامع ٢: ٦٧؛ ومجمع البيان ٥: ٦٠ - ٦١؛ وابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف ١: ٤٧٦، و٢: ١٩٢؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥١؛ والأصفي ١: ٤٦٨؛ والصافي ٢: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ والبيان: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ والميزان ٩: ٢٨٤ - ٢٨٧ و..

(٢) حجية السنة: ١٨٣.

ثانياً: إنّ الآية خاصّة بمجال الحروب، فلا يمكن التعدي عن هذا المجال إلى غيره، فيقتصر على الاجتهاد في قضايا الحرب^(١).

ونوقش بأنه لا فرق بين حكمٍ وآخر^(٢)، وهي مناقشة ضعيفة، إذ لعله سمح له بالاجتهاد في قضايا دون غيرها، وهذا التمييز معقول، ويحتاج عدم التمييز إلى مزيد من المقاربة العقلانية.

ثالثاً: إنّ الآية لو دلّت لأفادت ثبوت ذنب صدر من رسول الله ﷺ أو مخالفة لما هو الأولى تبعاً لما يتبنّى في نظرية العصمة؛ لأنّ أقصى ما تفيده أنّ هناك عتاباً - أو أقل - وجه إلى رسول الله لإذنه لهم بعدم الخروج، وقد كان يفترض به أن لا يأذن، وقد أشارت الآية إلى صوابية عدم الإذن، إذ بعدم إذنه كان سيعلم المنافقين من غيرهم، حيث سيتخلّفون، لكنّه لما أذن لهم لم يعد يمكن معرفته لهم.

لكن من أين نعلم أنّ إذنه ﷺ كان عن اجتهاد منه، إذ ربما كان معصيةً أو خطأ في التطبيق، لا عن وجهة نظر، فالآية تستنكر الإذن، لكنها لا تقول لنا: إنّ إذنه كان عن اجتهاد منه، فهذا مثل أن تستنكر على شخص تركه للصلاة، فهذا لا يدل أنه اجتهاد في الأمر، وإنما هو أقرب للدلالة على أنّه عصي، وهذا معناه أنّ هذه الآية تعني نظرية العصمة ولا تعني نظريات الاجتهاد النبوي، وربما لتبرير العتاب ورفع احتمال التشهي النبوي قيل بالاجتهاد هنا.

أما أنّ هذه الآية تنافي العصمة أو لا تنافيها؟ وهل فيها عتاب أساساً أم لا؟ فهو بحث آخر، حيث قيل: إنها عتاب، وقيل: إنه لا عتاب فيها أصلاً، لاسيما بقرينة قوله تعالى: ﴿..فَأَذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ..﴾ (النور: ٦٢)^(٣)، وإن كنا نرفض هذه القرينة،

(١) البهائي، زبدة الأصول: ١٦٢

(٢) حجية السنة: ١٨٣.

(٣) الشواف، تهافت القراءة المعاصرة: ٤٥٢.

لورودها في خصوص المؤمنين الحقيقيين بحسب سياق الآية لا مطلق المسلمين الشامل للمنافقين كما هو سياق الآية التي نحن فيها، وعلى أية حال فبحثنا لا يرتبط بمسألة العصمة.

نعم، قد يقال هنا: إن الاحتمال الأقرب في صدور الإذن من النبي لهم بالتخلف ليس المعصية لأمر مسبق كان وجه إليه، وإنما لبيان خطئه في دراسة الأمر، والشاهد على ذلك أن الآية نفسها تعقب فوراً بعد ذلك ببيان علة الحاجة إلى عدم الإذن لهم، وهي أن عدم الإذن كان سيكشف للرسول الصادقين من غيرهم، فمثل هذا التعليل أقرب إلى كونه لبيان خطأ اجتهاد النبي، وإلا فلو كان النبي إنما عصى أمراً كان وجه له بعدم الإذن لناسب أن يعاتب بذلك لا ببيان إيجابيات عدم الإذن، فإذا صحّ هذا الكلام تكون الآية دالة على الاجتهاد النبوي في قضايا الحرب ونحوها لا غير، بل تدلّ على خطأ هذا الاجتهاد أحياناً.

ولا نقصد بالخطأ هنا نوعاً خاصاً منه، بل قد يشمل اختيار النبي الإذن لهم لعلمه بأنهم لو خرجوا معه لأضروا بالمسلمين، بل الله تعالى - بعد ذلك - أخبر عن ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ * لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَفُوا خِلالَكُمْ يَيُّغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاء الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ (التوبة: ٤٦ - ٤٨). أما الآية التي نحن فيها فلا تقصد من عدم الإذن لهم أن الله يريد خروجهم، بل تقصد أنك لو لم تأذن لهم لانكشفت سريرتهم لك، وكان ذلك فرصة مناسبة لك كي تكشف المنافقين من حولك، فالخطأ لم يحصل هنا من حيث إن النبي رقق قلبه لهم فقط أو انساق عاطفياً معهم، بل لأن النبي حسب مفاصد خروجهم وهم مترددون غير متحمسين للخروج، فيما كان يفترض أن يلحظ أيضاً بعداً آخر في القضية، وهو ما أشارت إليه الآية في القسم الثاني منها كما أسلفنا.

هذا، وجعل آية العفو تلطفاً من الله مثل: رحمك الله^(١)، تأول مخالف للظاهر، لاسيما بعد بيان موجب هذا القول وهو الإذن لهم.

ط - آية المشاورة، والتأصيل لشرعة الاجتهاد النبوي

الدليل القرآني التاسع، هو قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

استند السرخسي وغيره هنا إلى ظاهرة استشارة النبي لأصحابه، فإن النبي كان يشاور أصحابه في الأحكام وفي الحروب، وهنا لا يخلو الحال من:

أ - أن يكون هناك وحي ظاهر في المسألة، وهنا لم يكن النبي ليستشير أصحابه قط، فلم يكن يستشيرهم في إقامة الصلاة وعدم إقامتها أو في دفع الزكاة وعدم دفعها وهكذا.

ب - أن لا يكون هناك وحي ظاهر في هذا الأمر، وهنا كان يستشير، بل هو مأمور بالمشورة، وهنا حالتان:

الأولى: أن لا يعمل الرسول برأيهم بعد أن يستشيرهم، بحيث إنه كلما استشارهم عمل بخلاف رأيهم، وهنا لا يصدق عليه سوى أنه يستهزئ بهم، لا أنه يطيب خاطرهم بالمشورة، وهو أمر لا يظن برسول الله ﷺ.

الثانية: أن يعمل الرسول برأيهم، وهذا معناه أنه يعمل باجتهاداتهم، وإذا كان الرسول يعمل باجتهادات أصحابه فبطريق أولى يجوز له العمل باجتهاد نفسه^(٢).

(١) البهائي، زبدة الأصول: ١٦٢.

(٢) انظر: السرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٣ - ٩٤؛ والآمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والفراء، العدة ٢:

وهذا البرهان، وإن أدرجه بعضهم في الأدلة العقلية^(١)، لكنه ليس دليلاً عقلياً، بل هو إما استناد إلى وقائع التاريخ أو اعتماد على الآية القرآنية الآمرة بمشورة المسلمين، وكلاهما دليل نقلي، لهذا فالأصح إدراج هذا الدليل في قسم الأدلة النقلية، ولهذا أدرجناه هنا.

ولو دخلنا على الآية الكريمة أمكننا القول: إنه لو لم يجتهد النبي فما معنى أن يشاورهم ويأخذ رأيهم ليعقب ذلك العزيمة واتخاذ القرار، فهذا يدل على اجتهاده إمكاناً، بل وقوعاً؛ لعلمنا بطاعته لأوامر الله، ولعلمنا تاريخياً بأنه كان يشاور أصحابه.

وقد يناقش الاستدلال هنا:

أولاً: إنه ليس المراد بالمشاورة أخذ الرأي، بل إظهار الملاينة لهم والرحمة بهم، لا العمل برأيهم، وهذا التفسير منسوب أيضاً إلى ابن عباس في روايته عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمةً لأمتي...»^(٢).

والجواب: إن هذا التفسير خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر الآية وجوب أخذ رأيهم، نعم لا تدل الآية على حجية الشورى ورأي الأكثرية؛ لأنها تجعل الحكم بعد ذلك معلقاً على ما يعزم عليه النبي نفسه، لهذا فهي أضعف في الدلالة من قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، والشاهد على جدية الأمر بالمشاورة أن الآية نفسها وجهت خطاباً للنبي بالتوكل على الله بعد العزم واتخاذ القرار الناتج عن المشورة، ولو كان الأمر

(١) فرحان، حركة الاجتهاد: ٨٤.

(٢) انظر: زبدة البيان: ٣٣٣؛ وتذكرة الفقهاء ٢: ٥٦٥؛ وشرح الأزهار ٤: ٥٣٧؛ والأم ٥: ١٩، ١٨٠، ٦: ٢١٨؛ ومختصر المزني: ١٦٤؛ والجواهر النقي ٧: ٥٥؛ والصوارم المهرقة: ٣١٤ والنص والاجتهاد: ٢٢٩؛ ومستدرك سفينة البحار ٦: ٥٩ - ٦٠؛ ومعالم المدرستين ١: ١٦٩، ١٧٥؛ ونهج السعادة ٧: ٢٧٤؛ والشافعي، اختلاف الحديث: ٥١٧؛ والعهود المحمدية: ١١٤؛ والتبيان ٣: ٣٢؛ والكشاف ١: ٤٧٤؛ وجوامع الجامع ١: ٣٤٣؛ ومجمع البيان ٢: ٤٢٨؛ ورضواني، اجتهاد الرسول، ١: ٣١٧.

لمجرد الملاينة والرحمة واللطف بهم لم يكن معنى للعطف بـ ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾ المترتب على إجراء المشورة، وإلا كان العزم سابقاً على المشورة، والمشورة جاءت لمجرد التلطف، فهذا التفسير خلاف الظاهر من صيغة الأمر في الآية الكريمة.

وأما الرواية المنقولة عن ابن عباس^(١)، فقد ذكرها السيوطي نقلاً عن البيهقي وغيره ووصف السند بأنه حسن، ولم نعثر على الرواية مسندة إلا في الكامل لابن عدي^(٢)، فهي خبرٌ آحادي غير موجود في مصادر الحديث والتاريخ الأساسية، لا الشيعية ولا السنية.

وقد يدعم هذا التفسير للآية بما ذكره السيد عبد المحسن فضل الله من أن الأمر فيها ليس على نحو الوجوب، أي وجوب المشاورة؛ إذ لو كانت صيغ الأمر فيها على نحو الوجوب للزم أن يحكم بوجوب أن يعفو النبي عن ذنوب أصحابه مهما عظمت وأن يستغفر لهم بمقتضى الأمر السابق الموجود فيها، ونحن نعلم أنه من غير الممكن أن يحكم بالعفو عن كل الذنوب حتى الكبائر^(٣).

ويجاب عنه: إنه لا يعيننا هنا الآن ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو طبيعة هذا الوجوب على تقدير ثبوته، فحتى الاستحباب ينفع القائل بالاجتهاد النبوي؛ لأنه لا معنى لأن تكون المشورة مستحبةً في حقه وهو يعلم كل شيء بالوحي الإلهي! علماً أنه لو قلنا بالاستحباب لجرى الإشكال نفسه على السيد عبد المحسن فضل الله، حيث نقول - جرياً على طريقته -: هل يتعقل استحباب أن يعفو الرسول عن كل ذنوب أصحابه؟!

من هنا، فهي تقرّر مبدأ العفو عن المؤمنين والاستغفار لهم ومشاورتهم، أما مساحة

(١) انظرها في: الدر المنثور ٢: ٩٠؛ والميزان ٤: ٦٩؛ وفتح القدير ١: ٣٩٥؛ وروح المعاني ٤: ١٠٦؛

وسبل الهدى والرشاد ١٠: ٣٩٨؛ وفيض القدير ٥: ٥٦٥.

(٢) الكامل ٤: ٣٣٧.

(٣) عبد المحسن فضل الله، الإسلام وأسس التشريع: ١١٣ - ١١٤.

ذلك فيمكن تقييدها بالمقيّد العقلي أو النقلي.

ثانياً: إنّ الأمر بالمشاورة ليس لأجل أن يستفيد النبي من وجهة نظرهم، بل لكي يستفيدوا هم من وجهة نظره، أي أنّ عليك مشاورتهم لأخذ آرائهم وتصويبها، لا لأخذ آرائهم بهدف تصويب رأي النبي نفسه، فهذا يشبه - إلى حدّ ما - ما يقال في حقّ النساء: «شاوروهنّ وخالفوهنّ»^(١)، فالمشورة هنا ليست لكسب الرأي وتنضيج الأفكار، بل لبيان ضعف رأي المرأة وعدم استحقاتها لأن تؤخذ منها المشورة والرأي^(٢).

والجواب: إنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر جداً، ففي رواية مخالفة النساء جاءت القرينة الدالّة على الفكرة الأساسية التي تريد أن توصلها الرواية، وهي كلمة «خالفوهنّ»، أما فيما نحن فيه فلا يوجد شيء من هذا القبيل، بل غاية ما هناك الأمر بالمشورة والتعقيب بالعمل بما يعزم عليه النبي، وهذا لا يصلح لصرف اللفظ عن ظاهره الطبيعي، فإنّ الحث على المشورة ظاهره أنّه لانتفاع الإنسان بها، وهكذا يفهم العلماء من كلّ روايات الشورى والمشورة، لا نفع الآخرين بهذه المشورة، ولو كان هذا المطلوب لكان المناسب الإلماح إلى تصويب آرائهم، لا الاكتفاء بالتعقيب بما يعزم عليه بعد المشورة.

ثالثاً: إنّ الأمر بالمشاورة هنا لا على نحو التلطيف للمشاعر ولا على نحو التصويب للأراء، وإنّما هو على نحو التعليم للغير، بمعنى أنّ الله تعالى إنّما أمر نبيّه بذلك، والقصد فيه بيان الحكم للحاكمين بعد رسول الله، فأراد الله أن يستنّ الحكّام بالنبي فوجّه إليه الأمر^(٣).

(١) عوالي اللئالي ١: ٢٨٩.

(٢) أنظر: عمدة القاري ٢٥: ٧٨.

(٣) أنظر: المبسوط ٨: ٩٨؛ ومسالك الأفهام ١٣: ٣٧٣؛ والأم ٥: ١٩؛ ١٨٠، ٦: ٢١٨، ٧:

١٠٠؛ ومختصر المزني: ١٦٤، ٢٩٩؛ والمجموع ٢٠: ١٣٨؛ والإقناع ٢: ٢٦٥؛ ومغني المحتاج ٤:

وأقدم من وصلنا تبنيّه هذا التفسير - بحسب ما نقل عنه - هو الحسن البصري، وأكثر العلماء فيما بعد نقلوا ذلك عنه.

ويناقد بأنّ هذا التفسير إن قصد به أنّ الخطاب غير موجّه أساساً للرسول وإتّما هو موجّه لسائر الحكّام، فهو خلاف الظهور اللغوي والعرفي والسياقي في توجّه الخطاب إليه ﷺ، وإن قصد به أنّ الخطاب موجّه إليه ﷺ وأنه كان يجب عليه مشاوره أصحابه لكنّ ذلك لم يكن لحاجته وإتّما كان كي يقتدي به المسلمون من بعده، فهذا تأويل للآية، بمعنى أنه افتراض زائد لم يقدّم عليه أيّ شاهد، بل كان الأفضل للكتاب الكريم أن يخاطب الحكّام مباشرةً بآية تبقى خالدة إلى يوم الدين تطالبهم بمشاوره العقول وعدم الاستبداد بالرأي، نظير أو قريب من قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فلماذا تطويل المسافة وإقحام افتراضات إضافية لم تشر إليها الآية، لا من قريب ولا من بعيد؟

ونحن نسأل: هل سائر فقرات الآية نحملها على هذا الحّل أيضاً أم لا؟ فإذا حملناها على ذلك كانت مخاطبته باللين ورقة القلب والاستغفار والعفو عنهم والتوكّل على الله بعد العزم كلّها خطابات شكلية لا يقصد منها أن يفعلها الرسول، وإتّما المقصود أن يمارسها لكي يُستنّ به فيها فيما بعد؛ فهل يقبل القائلون بهذا التفسير حمل كل فقرات الآية على ذلك؟ بل لماذا لا نحمل سائر الآيات التي يخاطب بها الله رسوله على مثل هذه المحامل؟

٣٩١؛ وإعانة الطالبين ٤: ٢٦١؛ والجواهر النقي ٧: ٤٥ - ٤٦؛ والمغني ١١: ٣٩٥ - ٣٩٦؛ وكشاف القناع ٥: ٢٤؛ ومستدرك سفينة البحار ٦: ٥٩ - ٦٠؛ ونهج السعادة ٧: ٢٧٤؛ والشافعي، اختلاف الحديث: ٥١٧؛ وسنن البيهقي ١٠: ١٠٩؛ وعمدة القاري ٢٥: ٧٨؛ وابن عبد البر، التمهيد ١٩: ٧٩؛ والتبيان ٣: ٣٢؛ وجوامع الجامع ١: ٣٤٣ - ٣٤٤؛ ومجمع البيان ٢: ٤٢٨، و..

أما إذا قالوا: إن ذلك لخصوصية في الأمر بالمشاورة، من حيث إننا لا نحتمل أن يكون عقلهم أفضل من عقل الرسول، فهذا مصادرة على المطلوب على مستوى بحثنا، لأننا نبحت في حاجة النبي إلى الاجتهاد وعدم كفاية الوحي لديه، فإذا أثبتنا من الخارج أن كل ما لديه كان من الوحي كان ذلك إعداماً لموضوع المشورة وتأويلاً للآية التي نحن فيها بدليل من الخارج، لا تفسيراً للآية وفق ما يقتضيه ظهورها من حيث هي، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعد استعراض أدلة عدم اجتهاد النبي مقارنة ما ثبت من أدلة اجتهاده وما ثبت سنداً ودلالة أيضاً من أدلة عدم اجتهاده. وأما القول بأن النبي كان عقله أرجح من عقل الناس في كل شيء حتى القضايا الدنيوية، فهذا إذا ثبت بدليل عقلي أو نقلي لزم مقارنة هذا الدليل مع هذه الآية؛ لا افتراضه أصلاً وجعل الآية في درجة تالية له. وهذه نقطة في غاية الأهمية؛ حيث نجد الكثير من الباحثين يفترض أن ما توصل إليه في موضوع ما محسوماً، ثم لما ينظر في معارضه يأوله، مع أن المفروض منطقياً أن يجعل الدليل مع معارضه في نظرة واحدة، وعدم البت بالنتيجة قبل استشراف تمام الأدلة وما يعارضها، لا افتراض المعارض قبل الوصول إليه مفروغاً عن ثبوت بطلانه لأجل الدليل المنافي له، وافتراض الحاجة - فقط - إلى تأويله، فقد يكثر هذا المعارض إلى حدّ ينسف أصل النظرية التي تقوم بتأويله لأجلها.

وبهذا نسجل ملاحظة على طريقة تناول الشيخ المفيد في «الفصول المختارة» لهذه الآية الكريمة، حيث انطلق من العصمة من جهة، ومن الاتصال المتواصل للنبي بالوحي والسماء من جهة ثانية، من هنا استند إلى قاعدة عدم افتقار الكامل إلى الناقص حتى يرى أن مشاورة النبي لأصحابه لم تكن لكي يستفيد هو منها، بل لكي ينتهجوا على نهجه ويتأدّبوا بأداب الله. نعم ذكر الشيخ المفيد وجوهاً أخرى لا تجري عليها هذه الملاحظة^(١).

(١) المفيد، الفصول المختارة: ٣٢-٣٣.

رابعاً: يمكن الجمع - كما ذكر الشيخ المفيد^(١) - بين آية الأمر بالمشاورة وجملة الآيات الدالة على وجود منافقين كثر بين المسلمين، وأن هؤلاء المنافقين يُعرفون من أفعالهم ولحن قولهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالِي يُرَأُّوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٤٢)، وقال سبحانه: ﴿...وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾ (محمد: ٣٠)، من هنا أمر الله نبيه بمشاورة المسلمين؛ كي يتميز المنافقون من غيرهم؛ فإنّ وجهات النظر تكشف عن خبايا النفوس، والمنافقون والغشاشون يظهرون في مقالاتهم وآرائهم، من هنا كانت مشورتهم طريقاً إلى معرفتهم، تماماً كما حصل في مشورة بدر، حتى أنزل الله ما كشف طمعهم في الدنيا وعرضها ومتاعها الزائل.

فالغرض من المشاورة كشف المنافقين في الأمة، لا حاجة النبي إلى رأي غيره، فتكون الآية أجنبية تماماً عن بحث الاجتهاد النبوي.

إلا أن هذه المناقشة لا تخلو من نقاط ضعف، فهي ليست جمعاً بين الآيات، وإنّما هي افتراض زائد ومؤونة إضافية تحتاج إلى شواهد لدعمها، إذ للوهلة الأولى لا يظهر هذا المعنى من حكمة الأمر بالمشاورة.

وبصرف النظر عن الحاجة للشاهد، ومجرد وجود منافقين حول النبي لا يعني أنّ الأمر بالمشاورة كان لأجل كشفهم، فهذا مجرد احتمال صرف، نقول: إنّ هذا الاحتمال يناقض ظهور الآية وسياقها، وليس فقط لا يُستفاد منها؛ وذلك أنّ الآية - بل وما يلحقها وما يسبقها - حديث عن المؤمنين وعناية الله تعالى بهم، والآية نفسها تمتدح النبي للين قلبه معهم نتيجة الرحمة الإلهية التي ألقيت عليه، وتطلب منه أن يعفو عنهم ويستغفر لهم، ونفس هؤلاء تطلب منه أن يشاورهم، فإذا كان المقصود هو المنافقين فهذا خلاف سياق الآيات؛ لأنك عندما تتحدّث عن مجموعة من الناس وتطلب العفو

(١) انظر: المصدر نفسه؛ والتستري، الصوارم المهرقة: ٣١٤-٣١٥؛ ومستدرك سفينة البحار ٦: ٥٩

- ٦٠؛ والتهيان ٣: ٣٢؛ ومجمع البيان ٢: ٤٢٨.

عنهم والاستغفار لهم والرحمة ولين القلب معهم، فلا معنى حينئذٍ أن تطلب مشاورتهم لكشف المنافقين منهم، بل الأنسب أن يكون خطاباً تنديدياً بحال الفئة المنافقة؛ فالسياق سياق رحمة ومحبة وعطف وحنان، لا ينسجم مع سياق كشف النفاق والتنديد به.

وعليه، فهذا الملاحظة لا دليل عليها ولا شاهد، وإنما هي تأويل صرف، مضافاً إلى أنها بعيدة عن روح السياق الذي تعطيه الآية الكريمة.

وقد حاول السيد ابن طاووس كسب سياق آية الشورى لصالح روح فكرة الشيخ المفيد؛ فاعتبر أنها آية دائمة لغير النبي وليست مادحة؛ أي أنهم لولا لين قلب الرسول لتركوا الإسلام مما يدل على عدم صبرهم على نبوته، وقيامهم على حكم رسالته، كما أن الأمر بالعفو عنهم يكشف أنهم كانوا على صفات مهلكة وجنایات فاضحة لهذا طلب منه أن يعفو عنهم، بل الأمر بالاستغفار لهم يؤكد هذا الأمر، فهؤلاء غير صالحين؛ لهذا جاء هذا السياق معهم، ومشاورتهم وأمثال ذلك^(١).

لكنّ هذا الكلام غير واضح؛ لأنّ الآية لا تقول: ولو كنت مقيماً على الحق ولا تأخذك لومة لائم لانفضوا من حولك، بل تقول: فظاً غليظ القلب، وهي صفة سلبية، وهذا معناه أنها تريد أن تتحدّث عن النبي نفسه، من حيث إنّ صفاته الرحيمة لعبت دوراً في تقدّم الدعوة، وأنّ من الطبيعي أن ينفّض الناس من حوله لو كان رجلاً سيء الخلق غير حسن التصرف، لا لأنهم فاسدون منحرفون، بل لأن هذا الأسلوب من شأنه أن يشوّه صورة الرسالة والرسول في مخيالهم، وإنما جاء الأمر بالعفو والاستغفار ليس للكشف عن جنایات فاضحة؛ بل لتعزيز المقطع الأوّل وهو الرحمة بالمؤمنين وأن لا تقف معهم موقفاً صليفاً شديداً كلّما أخطؤوا، بل تعفو عنهم وتستغفر لهم، لا أن

(١) ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٣٨٨ - ٣٨٩؛ وانظر له أيضاً: كشف

تعاقبهم فوراً، ولهذا جاء العطف بالفاء: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾، فالآية تريد أن تؤكد حُسن صفة اللين في النبي وعدم الصلابة وخشونة القلب وقسوته في التعامل مع المؤمنين؛ وأن لا يأخذهم بالشدة والقسوة والعنف، بل يعفو حيث يمكن ويستغفر حيث يمكن، ولا يقسو إلا عند الحاجة، وإلا فلو كان المراد التنديد بهؤلاء، فأَيّ معنى لوصف سلوك النبي معهم بأنه رحمة إلهية، ثم يطلب منه العفو والاستغفار للمنافقين، وأن يحيطهم بليته ويستغفر لهم ويعفو عنهم، ثم بعد ذلك يطلب منه أن يشاورهم ليكشفهم ويفضحهم ويميزهم، أفهل هذا تناسق طبيعي بين فقرات الآية؟! ثم لو كان كذلك فلماذا لم يمارس القرآن نفسه هذه السيرة وقد نزلت الآيات الكثيرة التي تفضحهم وتعنفهم وتندد بهم، ولا تحدّثنا عن الرحمة بهم والعفو والاستغفار، فكيف ينسجم هذا الجوّ القرآني مع هذه الآيات التي هي مدنية أيضاً؟!

قد يقال: إنّ إلفاء في «فبما» عطف على ما سبق، وضمير «لهم» في «لنت لهم» يرجع إلى ما سبق، وإذا تأملنا الآيات السابقة وجدناها تتحدث عن جماعة من المسلمين، فقد تحدّثت أولاً عن تحذير المؤمنين من إطاعة الكافرين فينقلبون على أعقابهم (آل عمران: ١٤٩ - ١٥٠)، وبعد ذلك تحدّثت عن تنازعهم وانقسامهم بين من يريد الدنيا ومن يريد الآخرة، وأنّ الله رفع البلاء عنهم ثم قال: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ﴾، ويتحدّث عن الفشل في بعض الحروب - وهي معركة أحد - ونزول الغم عليهم، ثم يتحدّث عن الطائفة التي أهمتها نفسها وظنّت بالله ظنّ السوء، ويذكر أن هذا بلاء للصدور وتمحيص القلوب، ويتحدّث عن الذين تولّوا يوم التقى الجمعان ويعلق: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ﴾، ثم ينهي عمّن يريد أن يكون كالكافرين الذين قالوا عن الشهداء بأنهم لو كانوا معنا ما ماتوا وما قتلوا، ويعلق بأنّ القتل في سبيل الله هو خير مما يجمعون (آل عمران: ١٥٢ - ١٥٨)، ثم تأتي الآية التي نحن فيها، وبعدها يأتي الحديث عن النصر الإلهي وأن من ينصره الله فلا غالب له ويطلب بالتوكّل على الله تعالى (آل عمران: ١٦٠).

فهذا السياق كله يرتبط بالمقصرين في الأمة وبأحداث معركة أحد، وهذا ما يستدعي أن يكون خطاب الآية التي نحن فيها ذاتاً وليس مادحاً.

والجواب برغم دقة هذا الكلام وانسجامه مع السياق العام للآيات، لكنه لا يدل على ذم، بل على العكس تماماً يدل على أن الله تعالى يطالب نبيه رغم بعض التقصيرات التي تحصل من بعض المسلمين ورغم هزيمة أحد وطلبهم الدنيا.. أن لا يكون فظاً قاسياً معهم بل يرحم المؤمنين، ولهذا إذا ارتكبوا خطأ أو زلت قدمهم هنا أو هناك أن يعفو عنهم وأن يستغفر لهم، لا أن يكون شديداً معهم، فهذه الآية في هذا السياق دالة أكثر على المطالبة بإيجابية التعامل مع الصحابة رغم وقوعهم في أخطاء فادحة في معركة أحد، وهو بنفسه دليل على أن هذه الآيات لا تتحدث عن المنافقين، بل عن المؤمنين الذين قد يستزهم الشيطان أحياناً، وهذا الجوّ نجده في آيتين سابقتين، حيث تشير إلى العفو الإلهي عن هؤلاء المقصرين في مثل معركة أحد (آل عمران: ١٥٢، ١٥٥)، ولهذا جاء الحديث عن المنافقين بعد ذلك بشكل واضح وشديد (آل عمران: ١٦٧).

من هنا، لا يبعد أن يقال: إن المسلمين عصر النبي كانوا على مجموعات ثلاث:

الأولى: وهي الطائفة المؤمنة المخلصة المتفانية في سبيل الله، والتي ندر أن يسجل عليها ملاحظة أو هفوة فاضحة أو سقطة بينة، بل كانت دائماً تتبع التعاليم وتتفانى في العمل بها.

الثانية: وهي الطائفة المؤمنة المخلصة أيضاً، لكن إيمانها لم يكن بحجم عدم السقوط في هفوات وزلات أساسية، فقد كان يتغلب عليهم الشيطان أحياناً، أو يستزهم ويسقطهم بهفوات، أو ينصاعون للرغبات الشخصية فيسقطون فيها لفترة أو ضمن ظرف حرج وحساس، وهؤلاء كانت تصدر منهم هذه الأمور لا عن خبث وسوء وترصد مسبق، بل لأن طبيعة الإنسان خطاءة، وليس كل الناس على درجة واحدة من الإيمان والعمل، فهم درجات عند الله، وقد نزلت في هذه الطائفة التي نعتقد أنها تمثل شريحة كبيرة من المسلمين في عصر الرسالة... نزلت الكثير من الآيات التي تعلق على

فعل ما ارتكبه هنا أو خطأ ما وقعوا فيه هناك، أو هفوة أو سقطه جرهم الشيطان أو الدنيا أو الهوى إليها، وربما الجهل أحياناً، فاستنكرت الآيات منهم هذا الفعل ونهتهم عليه، وفي بعض الأحيان أشارت إلى عفو الله عما صدر مع استنكاره وتذكيرهم بضرورة أن لا يعودوا إلى مثل هذا.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٥٥)، وقال عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّن بَعْدَ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٢)، وقال تبارك وتعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: ١١٧-١١٨).

الثالثة: وهي الطائفة المنافقة التي دخلت الإسلام عن نفاق أو عن صدق ثم نافقت، وكان همها وقصدها الانتفاع والمصلحة والوصولية أو تدمير الدين وتفتيته أو الحفاظ على أوضاعها التي كانت تملكها في ظل الحال الاجتماعي والاقتصادي القديم السابق على عهد الإسلام، وهؤلاء سبّاهم الله في أكثر الأحيان بالمنافقين، وقد نزلت فيهم الكثير من الآيات القرآنية أيضاً تندد بهم وتستنكر أفعالهم ومواقفهم، دون أن نجد على لسان هذه الآيات عطفاً عليهم أو رحمة بهم، كذلك التي كنا نجدها مع المؤمنين الذين يرتكبون بعض الأخطاء، ولا حاجة للتذكير بآيات هذه الطائفة فهي كثيرة ومعروفة جداً.

من هنا، لا يصح أن ننظر إلى مجتمع الصحابة على أنه مجتمع ثنائي الشريحة: إما

مؤمن تقي لا يزل ولا يسقط، وإما منافق وصولي انتهازي لا يُحسن فعلاً ولا يمدح على صنع، بل التقسيم ثلاثي بالطريقة التي بيّناها، الأمر الذي ينسجم أيضاً مع المنطق التاريخي الطبيعي للحركات الدينية في لحظات انطلاقها العاطفية الأولى. كما لا يصحّ أن ننظر إلى مجتمع الصحابة على أنه بأكمله وبتام أفراده مجتمع سليم عادل تقي نزيه ورع، إلا ما شدّ وندر، ولا ننظر إليه أيضاً بنظرة أحادية أخرى بوصفه مجتمعاً ملوثاً سيئاً سلبياً فاسداً إلا ما شدّ وندر، فالنظرة الأحادية الإيجابية أو السلبية، وكذلك النظرة الثنائية المتقدمة كلّها قراءات غير صحيحة للمجتمع الإسلامي الأوّل حسبما يستوحى من القرآن الكريم، لهذا توصلنا في أبحاثنا الرجالية إلى أنه لم تصحّ نظرية عدالة الصحابة، لكن لم تصحّ نظريات سؤئهم، بل غالبهم كان صالحاً قد تصدر منه هفوة هنا وأخرى هناك وقد يزل وقد يسقط، لكن النظرة المجموعية التي تلاحظ الجماعة لا الأفراد تشي بالصلاح العام ولا أقلّ في العصر النبوي.

والذي نجده في الآية موضع البحث من خلال ملاحظة الذوق القرآني في التعامل مع الفئات الثلاث في المجتمع الإسلامي، أنها تتحدّث عن الفريق الثاني، وليس الفريق الثالث، فليست ذامّة وإثماً هي مادحة للرسول وفي الوقت عينه مشيرة إلى زلات بعض المسلمين التي تستحقّ التذكير والنظر معها بعين العطف والحنان، وكما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «كل بني آدم خطّاء، وخير الخطّائين التوابون»^(١). وهذا معناه أنها لا تأمر بالمشورة للفضح، وإثماً للصفح والمشاركة وتعميم منطق التعاون مع وبين هؤلاء ليساعد بعضهم بعضاً ويسانده.

خامساً: ما ذكره الشيخ المفيد وغيره أيضاً، من أنّ الأمر بالمشاورة في الآية لو كان لأجل الاستعانة برأيهم، لكان اللازم التعقيب بقوله: فإذا أشاروا عليك بشيء فافعله،

(١) انظر: سنن الدارمي ٢: ٣٠٣؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١٤٢٠؛ وسنن الترمذي ٤: ٧٠؛ والمستدرك

أو قوله: فإذا اجتمع رأيهم على شيء فأمضه، فيما نرى أن الآية الكريمة لم تقل ذلك، وإنما علقت التوكّل على عزمه هو نفسه ﷺ، لا على طبيعة الرأي الذي يقدمه له أصحابه والمسلمون، وهذا يؤكد أن مشورتهم لم تكن فيها فائدة له^(١).

ويناقش هذا الكلام أيضاً بأن الشيخ المفيد كآته فهم من الأمر بالمشاورة إلزامية الشورى، وهذا غير صحيح، لهذا نحن لا نرى أن هذه الآية تفيد إلزامية الشورى على مستوى الفقه السياسي الإسلامي، على خلاف قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، التي يوجد مجال كبير لاستفادة إلزامية الشورى منها على تفصيل مطوّل يوكل إلى محلّه، وذلك أن مجرد أمر زيد بمشاورة الناس في أمره لا يعني إلزامه بالعمل بما يقوله له الناس أو أكثريتهم، فنحن نحث بعضنا على التشاور، وفي الأخلاق الإسلامية وفي الحكمة العملية حث على التشاور، دون حاجة إلى جعل الشورى إلزامية؛ لأنّ الأمر بالشورى لا يصبح عبثياً لو افترضنا عدم إلزاميتها؛ فإنّ الشورى في نفسها تنضيج للعقل وكسب للخبرات، كما جاء في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»^(٢). من هنا، لعلّ الله أمر نبيه بالشورى كي يستفيد من الآراء والخبرات، كما يقال: إنه حصل في حادثة الخندق التي أشار عليه فيها بحفر الخندق سلمان الفارسي.

فأمره ﷺ بعد ذلك بالعمل بما عزم عليه لا يعني لغوية أمره بالمشاورة؛ لأنّ العزم واتخاذ القرار بعد المشاورة يكونان ناضجين أكثر، كما يكونان أكثر حساباً للأمر وفهماً لها، فلا منافرة بين تعليق التوكّل على عزمه الشخصي وبين الأمر بالمشورة بلا حاجة إلى افتراض إلزامية الشورى.

سادساً: إنّ المقصود بالمشاورة في الآية الكريمة هو الاستشارة.

(١) الفصول المختارة: ٣٢؛ وعلي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ١: ٧٩.

(٢) نهج البلاغة ٤: ٤١.

وينطلق هذا التفسير من خبر رواه العياشي في تفسيره عن الإمام الجواد عليه السلام أنه قال في الآية: «يعني الاستخارة»^(١).

لكنّ هذا المعنى خلاف الظاهر من الآية لغة وعرفاً، إلا بجعل الاستشارة شكلاً من أشكال طلب الخير من الله على لسان من يستشيرهم، حيث ورد تفسير الاستخارة في بعض النصوص بذلك، ولعلّه من باب التطبيق، والرواية خبر آحادي مرسل لا يعتمد عليه.

تفاسير محتملة للفخر الرازي في آية المشاورة، تعليقات سريعة

هذا، وقد ذكر الفخر الرازي عدّة تفاسير للآية قال: إنها ممّا خطر بباله وهي:

١ - إن النبي شاورهم في أحد فأشاروا عليه، وكانت النتيجة ما حصل، فأراد الله أن يشاورهم مجدداً ليدلّ على أنه لم يبق في قلبه شيء مما حصل.

٢ - إن المشاورة ليست لأجل العلم والرأي، بل لمعرفة مقادير عقولهم ومنازلهم.

٣ - إن في المشاورة تطابق الأرواح على تحصيل أصلح الوجوه، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد يعين على حصوله.

٤ - إن الأمر بالمشاورة لهم لبيان أنّ لهم قدراً عند الله ورسوله.

٥ - إن المشورة لا تكون إلا للمقرّبين، وهؤلاء لما عصوا خافوا أنّ منزلتهم قد زالت وقربهم قد تلاشى، فجدّد الأمر بالمشاورة^(٢).

وهذه الوجوه كلّها - كما صار واضحاً - تأويلات، وقد صار حكمها جلياً:

أ - فالاحتمال الأوّل - بصرف النظر عن عدم وجود شاهد خاصّ له - يؤكّد فكرة المشورة، غايته يبيّن السبب في تجديد الدعوة.

ب - والاحتمال الثاني أيضاً لا شاهد عليه، وقد أسلفنا سابقاً ما يتصل به.

(١) تفسير العياشي ١: ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٩: ٦٦.

ج - والاحتمال الثالث في نفسه جيّد، وهو يبيّن بعض بركات التشاور، لكنه لا يضّر بالاستدلال بالآية في محل بحثنا.

د - والاحتمال الرابع يرجع إلى نظرية الملاينة التي تعرّضنا لها وأجبنا عليها.

هـ - أما الاحتمال الخامس، فلا يبطل الاستدلال بالآية، وإنّما يبيّن بعض حكمها.

ومن مجموع ما تقدّم يتبيّن أنّ آية الأمر بالمشاورة ظاهرة عرفاً وعقلاً في أخذ الآراء والاستفادة منها وترتيب العزم على الاستشارة، فإنّ نفس العطف بالفاء في قوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ..﴾. وجعل حال العزيمة - وهي حال نفسانية - متفرّعة على الاستشارة، معزز عرفاً لجعل الاستشارة هنا لغاية تحصيل الرأي واتخاذ القرار. وهذا كلّه يعني أنّ الآية فيها ظهور أولي كاشف عن الأمر بالاستشارة المفيدة للعلم والرأي. ويبقى بعد ذلك كلّه، أن نحدّد المراد من «الأمر» في: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، فقد قيل: إنّ المراد هو أمر الحروب، ولكنّ الظاهر أنّ المراد منه هو القضايا العامّة للمسلمين، والتي من أهمّها السلم والحرب، ولو بشاهد مشابه وهو: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، والتي تعني أنّ قضاياهم تكون شورى بينهم، وبناءً عليه، فتكون دائرة الاجتهاد النبوي هي كلّ شأن عام للأمة يتعلّق بواقعها الميداني.

نتائج البحث في الأدلة القرآنية على الاجتهاد النبوي

نخرج من جولتنا السابقة بالنتيجة التالية وهي: إنّ أغلب الأدلة القرآنية التي أقيمت على الاجتهاد النبوي غير تامّة، والصحيح منها - بدرجات من قوّة الدلالة - هو: آيات سورة عبس، والآية الأمرة بالمشاورة، وعلى احتمال آية العفو عن النبي لإذنه للبعض بالتخلّف.

لكن وقبل البتّ بالنتيجة، لا بدّ من استعراض الأدلة الحديثة والتاريخية، ثم ملاحظة أدلة المانعين للاجتهاد النبوي؛ لتقديم مقارنة شاملة للموضوع إن شاء الله تعالى.

٢.٢.١. الأدلة النقلية الحديثية والتاريخية، مطالعة وتقويم

ذكرت عدّة أدلة نقلية من الحديث والتاريخ لتأييد نظرية الاجتهاد النبوي، وأهمها: الدليل الأول: المعلومات التاريخية الكثيرة التي تدلّ على أن النبي استشار أصحابه مراراً وتكراراً، وأنه كان يفعل ذلك دوماً، لاسيّما في قضايا السلم والحرب، ولا معنى لهذه الظاهرة سوى أنه كان يحصل على بعض المواقف من خلال أخذ الآراء من الآخرين والنظر فيها، وإلا لو كان ينزل عليه الوحي فيها لما كان بحاجة إلى ذلك، بل لطالبه الصحابة بأن ينتظر الوحي ولا يسألهم، والوحي حاضر عنده^(١).

وهذا الدليل يمكن التعليق عليه على نحو الإجمال - أي بصرف النظر عن الشواهد الجزئية التي قد تكتنف هذا الحدث التاريخي أو ذاك - بأن مجرد استشارة النبي للصحابة بوصفه حدثاً تاريخياً ليس دليلاً في حدّ نفسه على الاجتهاد النبوي، لو صرفنا النظر عن الآية الكريمة المتقدمة الواردة في المشاورة؛ وذلك أنّ من المحتمل في الفعل النبوي هذا أن يكون لكسب الآراء والاستفادة من وجهات النظر، لكنه يحتمل أيضاً احتمالات أخرى، قد يكون أبرزها أنّ رسول الله ﷺ كان يمارس فعلاً تربوياً مع الصحابة، بمعنى أنه كان يريد إشراكهم في الرأي واستنهاض همهم للتفكير ودفعهم إلى تبني مواقف، في محاولة منه لتنضيج مشاركتهم السياسية والاجتماعية وتحميلهم مسؤوليات في اتخاذ القرار، حتى إذا غاب عنهم استطاعوا أن يفعلوا شيئاً، ولا يظنون بحيث لا يفهمون ما يفعلون. وهذا الأسلوب أسلوب تربوي تعليمي ناجح يُعمل به حتى في العصر الحاضر، فأنت تريد أن تدفع أولادك للتفكير وتنضيج العقل والتمرّن على اتخاذ القرار وخلق حسّ المسؤولية في نفوسهم ورفع مستوى الثقة بأنفسهم من خلال إشراكهم ولو في بعض الأمور، من هنا، ورغم علمك بضعف آرائهم وعدم وصولها إلى المستوى الناضج المطلوب، لكنك تقوم بتدريهم عملياً من خلال استشارتهم في

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١٢٥.

سنّ معين ليتأهلوا لتحمل مسؤولياتهم بعد الانفصال عنك بموتك أو زواجهم أو سفرهم أو...

والقاعدة الأصولية التي سيأتي الحديث عنها في «حجية الفعل النبوي» تجعل الأفعال ذات دلالة صامتة، فإذا احتملت أكثر من تفسير لها، صار من الصعب الجزم بأحدها ما لم نحشد له شواهد عديدة، والأمر هنا كذلك، وهذا ما يميّز الفعل النبوي عن دلالات الألفاظ مثل الآية المتقدمة حول المشاورة.

ولا يقال هنا: إنّ هذا التفسير للاستشارات النبوية يجعل النبي كذاباً يمثل على الناس أخذ آرائهم فيما هو لا يكون مهتماً برأيهم، وإتّما الرأي عنده؛ لأنّ هذا التفسير لا يجعل تصرّف النبي قبيحاً بل يكون حسناً ذُ بعد تربوي، ونحن نعرف في أكثر الأمور أنّه عندما يستشار مجموعة من الأصحاب فعادةً ما يكون الرأي المختار - ولو مسبقاً - موجوداً في أحد هذه الآراء، ومن الطبيعي حينئذ أن يختار النبي واحداً منها، وعند ذلك لن يكون تصرّفه قبيحاً بل تربويّ تعليمي.

قد تقول: لماذا أصريتيم عند البحث في آية المشاورة على دلالتها على الاجتهاد النبوي فيما تصرّون هنا على عدم دلالة الاستشارة النبوية على الاجتهاد، مع أنّ الموضوع واحد، فكما احتملت أن تكون الاستشارة النبوية لأغراض تربوية تعليمية، كذلك يمكن أن يكون الأمر بالمشاورة في الآية بغرض البعد نفسه، وهو البعد التربوي التعليمي، فما وجه التمييز بين الآية القرآنية والسيرة العملية؟!

والجواب: ما ألمحنا إليه آنفاً من أنّ الفعل النبوي دليل صامت وظاهرة غير ناطقة، بمعنى أنّ مجيء الاحتمالات المعقولة فيها يبيّن فيها قدراً من الغموض، أما الآية الكريمة فنحن نتعامل معها بوصفها كلاماً ناطقاً نعرضه على أهل اللغة والعرف والعقلاء، ولهذا قلنا: إنّ العرف والعقلاء إذا فرّغت أذهانهم من الآراء المسبقة الآتية من خارج الآية ثم ألقيت عليهم هذه الآية، فإنّ أوّل ما يفهمون من ثناياها هو المشورة السابقة على العزم واتخاذ القرار، وهذا المعنى ظاهر عندهم في المشورة التي تحصل العلم والمعرفة والرأي، لا تلك التي يراد منها البعد التربوي والتعليمي، ولهذا لو قلت

لقائد المسلمين وفقههم وفيلسوفهم: استشر في أمور البلاد وصيانة العباد، فإنه لا يفهم أحد منها سوى الاستشارة السابقة على تحصيل الرأي، نعم الاحتمال الآخر موجود هنا أيضاً، لكن لما كان ما بأيدينا ظهورات لفظية وأفهام عرفية فإن الاحتمال الآخر لا يضر أصل وجوده بمستوى الظهور ما لم ندعمه بشواهد من الداخل بشكل أو بآخر.

من هنا، قد يصعب الاعتماد على الفعل النبوي هنا، إلا إذا تابعنا الروايات التاريخية بأجمعها ورأينا فيها وفي ثناياها ما يبعد هذا الاحتمال التعليمي وغيره، وسوف نعرض - إن شاء الله - على بعض النماذج القليلة؛ لأن الأدلة التاريخية والحديثية الأخرى يوجد في بعضها ما يتصل بفعل الاستشارة النبوي.

وعليه، فالاستدلال بالاستشارة النبوية، استدلالٌ غير تام بشكل ناجز، بل هو معلق على شواهد جزئية تاريخية تتصل بهذه الاستشارة أو تلك.

الدليل الثاني: ما رواه الشعبي، عن النعمان بن بشير، أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن»^(١). وقد ذكر الأمدي أنّ حكمه ﷺ بغير ما نزل به القرآن لا معنى له إلا أن يكون عن اجتهاد منه^(٢).

لكن يجاب:

أولاً: قد يكون قضاء النبي السابق على نزول الآيات معتمداً على عمومات سابقة أو على شرع من قبلنا وعلى قواعد وأصول عامة، ثم تأتي الآيات تتعرض لتفاصيل توجب تغيير الحكم؛ فليس من الضروري أن يكون ذلك اجتهاداً منه، وربما لهذا لم يكن يغير الحكم السابق، أي أنّ هذه الرواية تدلّ على عدم وجود مفعول رجعي للقوانين، ولعلّ هذا لكون القانون السابق حجّة ومعتبراً، وقد نسخ أو طويت صفحته بالآية الجديدة.

ثانياً: إنّ في سند هذا الخبر - بعد عدم ذكر الأمدي سنداً له دون الأنصاري الهروي -

(١) انظر: الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٣: ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) الأمدي، الإحكام ٤: ٣٩٩؛ والفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٤٣٨.

محمد بن عكاشة، وهذا الرجل شهد عليه غير واحد من أئمة الرجال بالكذب والوضع، فقد وصفه الفتني بالكذاب الواضع^(١)، ونقل الرازي عن أبي زرعة وصفه بأنه كذاب، بل وغيره من العلماء تحدّثوا عنه بذلك^(٢)، أما شيعياً فهو رجل مجهول جداً، وعليه، فالخبر ضعيف، بل لم نجده في أمهات مصادر الحديث ولا التاريخ، لا الشيعي ولا السني، لهذا لا يجدر الاعتماد على مثل هذا الخبر في مثل هذا الموضوع.

الدليل الثالث: خبر جذامة بنت وهب، قالت: حضرت رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: «لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى ذكرت أن فارس والروم يصنعونه، فلا يضرّ أولادهم»^(٣).

وذلك أنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ النبي في بعض نواحيه كان يمارس حساب المصالح والمفاسد، وهنا كان سيصدر حكماً بتحريم الغيلة التي تعني مقارنة الرجل زوجته وهي تُرضع؛ لكنّه عاد واستذكر أنّ الفرس والروم يفعلون ذلك دون أن يحصل ضررٌ نتيجة ذلك على أولادهم، لهذا لم يجد ما يفرض التحريم، فأعرض عنه، وهذا كلّ يؤكّد أنّ النبي كان يجتهد في بعض ما كان يُصدره من أحكام.

بل لو مشينا مع هذه الرواية، لدلّت على وجود مجال لافتراض أنّ بعض الأحكام الشرعية التي أصدرها النبي كانت اجتهادية من عنده، ولم تكن عن وحي إلهي. والملاحظة التي ترد على هذه الرواية، أنّ الرواية لها هي جذامة (جذامة) بنت وهب،

(١) الفتني، تذكرة الموضوعات: ١٨٩.

(٢) الجرح والتعديل ٨: ٥٢؛ وانظر حوله: تاريخ ابن عساكر ٥٤: ٢٢٨ - ٢٣٤؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٢: ٩٧، ٣: ٣٤، ١٩٥؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٤٧٧، ٦٥٠؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ٢١٩، ٢٤٠؛ والعسقلاني، لسان الميزان ٥: ٢٨٦ - ٢٨٩ و..

(٣) أنظر: مسند ابن حنبل ٦: ٣٦١؛ والمدوّنة الكبرى ٢: ٤٠٧؛ وسنن الدارمي ٢: ١٤٧؛ وصحيح مسلم ٤: ١٦١؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٢٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٢٧٤؛ وسنن النسائي ٦: ١٠٦ - ١٠٧؛ وسنن البيهقي ٧: ٤٦٥ و..

ولا توثيق لها، وقد ذكرها ابن حبان في الثقات^(١)، ولعلّ التوثيق لمكان صحبتها من رسول الله وهو لا يكفي للتوثيق، لاسيما مع إهمالها شيعياً، وعدم ذكر البخاري لها في صحيحه. ورواياتها قليلة، والمعلومات عنها قليلة، لهذا لا يمكن الاستناد إلى مثل هذا الخبر لإثبات اجتهاد النبي، وابن حبان من المتساهلين في قضايا التوثيق كما هو معروف عند علماء الجرح والتعديل.

هذا، وقد سجّل بعض المعاصرين الشيعة ملاحظة نقدية على هذا الخبر بأنه يلزم منه بطلان الدين من أساسه؛ إذ بهذه الطريقة يصبح النبي مجرد مجتهد يلتفت إلى خطئه، وقد كاد ينهى عن الغيلة خطأً واشتباهاً، وهذه ملاحظة نقدية على بناء التشريع الإسلامي عند أهل السنّة^(٢).

لكننا نرى عدم صحّة هذه الملاحظة على هذا الخبر بالذات؛ لأنّ هذا الخبر لا يدلّ على أنّ النبي يصدر أحكاماً غير صائبة، بل يدلّ على أنه أوشك أن يصدر ولم يصدر، فبإمكان السنّي أن يقول: إنّ الله تعالى يحول دون وقوع نبيّه في خطأ الاجتهاد وإن أمكن أن يكون النبي على شُرْف هذا الخطأ، والقرآن يشير إلى التشديد الإلهي الذي يحول دون وقوع النبي أحياناً في مشكلة علمية أو عملية يُشرف عليها، ومثل هذا الرأي لا يبطل أساس الشريعة ما دام الله تعالى يمكن أن يصوّب أنظاره ﷺ، حيث لم تثبت الرواية وقوعه في الخطأ، فاعتبار مثل هذا الخبر مما لا يليق بشأن النبي غير واضح.

وقد يقال أيضاً: إننا نساءل: كيف عرف النبي أنّ الروم والفرس يفعلون ذلك وأنه لا يصيب أولادهم؟ وهل الوسائل العادية في تلك الأزمنة تسمح بمعرفة ذلك؟ وهنا نحتمل - ولا نجزم - أن يكون قد أعلم بهذا الأمر من قبل الله تعالى، فلا يكون الأمر مجرد حساب شخصي للمصالح والمفاسد، بل هناك تسديد إلهي محتمل أيضاً.

(١) أنظر: ابن حبان، الثقات ٣: ٦٧؛ وتهذيب الكمال ٣٥: ١٤١ - ١٤٣؛ والكاشف ٢: ٥٠٤؛

والإصابة ٨: ٦٢ - ٦٣؛ وتقريب التهذيب ٢: ٦٣٣؛ وتهذيب التهذيب ١٢: ٣٥٦ و..

(٢) عبدالصمد شاكر، نظرة عابرة إلى الصحاح الستة: ٤٧٩ - ٤٨٠.

والنتيجة أنه لا توجد مشكلة متنية حاسمة في هذا الخبر، إنما مشكلته أنه خبر آحادي له سند واحد ضعيف، فلا يُستند إليه حتى لو رواه مسلم وآخرون.

الدليل الرابع: خبر أبي هريرة وابن عباس عن رسول الله ﷺ وهو يتحدث عن مكة في إحدى خطبه عند فتحها، حيث قال: «... وإنها لا تحل لأحد بعدي، فلا ينفر صيدها، ولا يختلي شوكتها، ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد، ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يفدي وإما أن يقيد، فقال العباس: إلا الإذخر، فإنا نجعله لقبورنا وبيوتنا، فقال رسول الله ﷺ: إلا الإذخر..»^(١).

وقد ورد فيه أمر النبي بالكتابة لحديثه، واحتجّ به أنصار تدوين السنة على من حكم بالمنع عن تدوين الحديث، وتقريب الاستدلال به أن النبي أخرج الإذخر بعد أن كان منع عنه بالعموم، لما ذكر ذلك له العباس، فلو كان التحريم أو التحليل وحياً لما كان معنى لعدم ذكر الرسول له، فهذا خير دليل على أن النبي حكم بالتحريم، ثم استنسب ما ذكره العباس، فاستثنى الإذخر مما كان قاله من قبل، وهو يدلّ ليس فقط على إمكان اجتهاد النبي، بل على وقوع الاجتهاد منه، بل حتى الاجتهاد في مسائل فقهية وأحكامية، وليس فقط في الموضوعات الخارجية والقضايا الدنيوية الإدارية.

ولم يقتصر ورود هذا الخبر على أهل السنة، بل ورد عند الشيعة أيضاً، فقد ذكره الكليني بسند صحيح عند المشهور عن الإمام الصادق^(٢)، وذكره الصدوق مرسلًا في الفقيه^(٣)، وورد في عوالي اللثالي مرسلًا أيضاً^(٤). هذا، ونقله عن مصادر أهل السنة أحمد

(١) صحيح البخاري ٣: ٩٤ - ٩٥؛ وصحيح مسلم ٤: ١١٠؛ والمحدث الفاضل: ٣٦٣؛ ونصب الراية ٣: ٢٦٩، و٤: ٣٧٣..

(٢) الكافي ٤: ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٣) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٤٦.

(٤) عوالي اللثالي ١: ٤٤.

بن عبدالله الطبري في ذخائر العقبي^(١).

من هنا، فالخبر تام السند عند الشيعة والسنة بثلاثة أسانيد: اثنان عند السنة، أحدهما ينتهي إلى أبي هريرة، والثاني إلى ابن عباس، وواحد عند الشيعة رواه حريز بن عبدالله عن الصادق من آل محمد.

من هنا استند لهذا الحديث الجصاص والآمدني وغيرهما^(٢).

إلا أن التأمل في هذا الحديث يقودنا إلى عدم تصويب هذا الاستدلال بصرف النظر عن سنده، وذلك لما قاله السيد المرتضى وغيره - بتوضيح منّا - من أن النبي لم يكن قد أتمّ كلامه بعد، فمن أين لنا أن نجزم أنه لم يكن يريد أن يستثني الإذخر في نصّ كلامه، وغاية ما في الأمر أن العباس استعجل الكلام وقاطع الرسول ﷺ فأقرّ الرسول ذلك، نعم لو كان الرسول قد أنهى خطبته، وبعد ذلك تدخل العباس، لربما كان هناك مجال لهذا التفسير للحديث، لكنّ هذا لم يحصل^(٣). وليس في الأمر تأخير للاستثناء عن المستثنى^(٤) ما دام الكلام متصلاً لم ينقطع فهذا لا يخلّ بقواعد البيان العقلائية. وقد احتمل الشيخ البهائي أن يكون العباس قد سمع سابقاً من النبي استثناء الإذخر، لهذا قال ما قال^(٥)، وهو احتمال لا بأس به، لكن ما يعيقه أن العباس علّل أن أهل مكة يستفيدون من الإذخر في القبور وغيرها، ولم يعلّل بأمر سمعه من رسول الله، مما يبعد هذا الاحتمال منطقياً حسب الرواية السنية ونقل الصدوق؛ لأنّ صيغتها لا تحتل

(١) ذخائر العقبي: ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) الفصول في الأصول ٢: ٢٤٣؛ والإحكام ٤: ٤٠٠.

(٣) أنظر: المرتضى، الذريعة ٢: ٦٦٨؛ والآمدني، الإحكام ٤: ١٦٨؛ وقد ذكر المرتضى أجوبة أخرى لا تخلو من افتراضات بعيدة يصعب الركون إليها، ومثل احتمالاته ذكر الغزالي والبهائي احتمالات في المستصفى ٢: ٥٢٩-٥٣٠؛ وزبدة الأصول: ١٦٢.

(٤) الآمدني، الإحكام ٤: ٤٠٤.

(٥) البهائي، زبدة الأصول: ١٦٢.

ذلك.

نعم، لو لم يكن الإذخر من الخلا ويكون ذكر العباس له مجرد تأكيد كما قيل^(١) كان موضوع البحث منتفياً.

الدليل الخامس: خبر سلمة بن الأكوع، قال: لما أمسوا يوم فتحوا خيبر، أوقدوا النيران. قال النبي ﷺ: «على ما أوقدتم النيران؟»، قالوا: لحوم الحمر الإنسية. قال: «أهرقوا ما فيها واكسروا قدورها»، فقام رجل من القوم، فقال: نهريق ما فيها ونغسلها؟ فقال النبي ﷺ: «أو ذاك»^(٢).

وقد علق البيهقي (٤٥٨هـ) على هذا الخبر بالقول: «وكانه ﷺ حسبها لا ينتفع بها وقد طبخ فيها المحرم، فأمر بكسرها، فلما أخبر أن فيها منفعة مباحة ترك كسرها»^(٣). وعلق العيني (٨٥٥هـ) في عمدة القاري بوجود احتمالين هنا: إما اجتهد الرسول بكسرها أو أوحى إليه، فنسخ اجتهاده باجتهاد آخر أو بوحي أو نسخ الوحي بوحي^(٤)، ونقل ابن حبان عن أبي حاتم أن الأمر بالكسر تغليظ وتشديد، وليس أمراً حتمياً، ولهذا قام الرجل واقترح على النبي خياراً آخر^(٥).

وهذه الاحتمالات في هذا الخبر الصحيح السند سنياً، والضعيف شيعياً - بقطع النظر عن الاحتمال التفسيري الأخير - فيها قدر من التكلف والفرض المحض الذي لا يواجه ما يفهمه العرف والعقلاء من هذا النص، فإن الاحتمال الأقرب هنا أن يقال: إن

(١) راجع: الفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٤٣٩.

(٢) صحيح البخاري ٦: ٢٢٤؛ و٧: ١٥٢؛ ومسند ابن حنبل ٤: ٥٠؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٠٦٦؛ وأحمد بن محمد بن سلمة، شرح معاني الآثار ٤: ٢٠٦؛ وصحيح ابن حبان ١٢: ٨١؛ والطبراني، المعجم الأوسط ١: ٧٨؛ والمقرئزي، إمتاع الأسماع ٩: ٣٠٦.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٠٢.

(٤) عمدة القاري ٢١: ١١١.

(٥) صحيح ابن حبان ١٢: ٨١-٨٢.

رسول الله كان يقصد التشديد في ترك ما فعلوه وعدم العودة إليه؛ في قصّة معروفة حرّم فيها لحم الحمر الأهلية في خيبر، ونحن نعرف - كما شهدت بذلك روايات أهل البيت أيضاً - أنّ تحريم الرسول للحوم الحمر الأهلية كان تحريماً ولائياً حكومياً وليس إلهياً تبليغياً، بمعنى أنّ الظرف هو الذي فرض تحريم هذه الحمر، إذ لو أكلوها لما وجدوا ما يركبون، ولعسر على المسلمين العودة إلى المدينة المنورة، وهي بعيدة عن خيبر، لهذا حرّم الرسول تحريماً مؤقتاً لحم الحمر الأهلية.

وفي هذا المناخ يجب فهم هذا النص، فالرسول كان يريد أن يقطع المجال على فعل هذا الأمر؛ لما فيه من ضرر على المسلمين هناك، لهذا طلب بقطع هذا الواقع وعبرّ بوجود الإهراق والكسر، ولا يريد الرسول من الأصل بيان حكم شرعي هنا، فهل يحتمل أنه لم يجز كسرها، بل الواجب الإهراق ثم الكسر؟! وهل هي أحكام تعبدية؟ فالذي نفهمه أنّ النبي كان يريد التشدّد في الموضوع، فطلب الكسر كي لا يعودوا مرةً أخرى لذلك، ولما طلب منه هذا المسلم الغسل خفف الرسول من الشدّة، كي لا يضرّهم ما دام وجد أنهم سوف يلتزمون بالأمر، فعندما قبل النبي بخيار الرجل المسلم لم يراجع أساساً، وإنما اعتبر أنّ مقصوده قد وصل، والتدقيق الفقهي هو الذي أوحى لنا أنّ هناك نسخاً هنا أو ما شابه.

وبهذا يتبيّن أنّ هذا الحديث إنما يعبرّ عن حالة بيانية متشدّدة أرادها الرسول لتقطع المجال أمامهم عن أن يفعلوا ذلك أو يكرّروه، ولما وجد مقترحاً آخر قبّل به، لا لأنّ الحكم كان هو الكسر، بل لأنّ الحكم كان عبارة عن عدم تكرار ما حصل بأيّ شكل من الأشكال الأمر الذي يبرّر الصيغة المتشدّدة التي قدّمها الرسول.

وإذا لم يصحّ هذا الفهم للخبر فإنه عندي مشكل، إذ أيّ نسخٍ هذا يقع بين ثنائية وأخرى، فقبل كلام الرجل كان الحكم هو الكسر وبعده تغيّر؟! فإذا لم نفهم الحديث بالطريقة التي بيّناها والتي لا تفيد اجتهاد النبي فإنّ أصل الحادثة يصبح مشكوكاً؛ لأنها غير منطقية.

الدليل السادس: الاستناد الى الحديث الشريف المشهور: «العلماء ورثة الأنبياء»^(١)،
عبر القول بأن النبي كان متعبداً بالاجتهاد، وإلا لما ورث الفقهاء ذلك عنه^(٢).

والجواب: إن هذا الحديث يثبت حصول وراثته ما من الأنبياء يحصل بها العلماء على
إرث معين، ولا يوجد في هذه الرواية إطلاق، فهي جملة خبرية، وهذا معناه أن الرسول
ورث العلماء إرثاً عظيماً، فقد أخذوا عنه ما عنده مما لم يختص به، لكن هذا لا يدل على
أن كل ما عند العلماء هو من الأنبياء، فهذا الاستدلال يمكن أن يكون لمياً لا إنياً
بالاصطلاح المنطقي، بمعنى إذا ثبت أن للأنبياء مقاماً ما يمكن إثباته للعلماء - بصرف
النظر عن المناقشات في هذا الموضوع - لكن الخبر لا يثبت أن ما يكون عند العلماء فقد
أخذوه حتماً من الأنبياء، فهذا خلاف الممثل به، وهو ظاهرة الإرث بين الناس؛ فإن ما
عند الميت يأخذه الحي وليس كل ما عند الحي هو من الميت. فالاستدلال هنا غير
صحيح، ولو تم الحديث سنداً، وهو تام.

الدليل السابع: ما ورد عن رسول الله ﷺ في حجته من قوله: «لو استقبلت من
أمري ما استدبرت لم أسق الهدي، ولجعلتها عمرة»^(٣)، فهذا الخبر - مع بعض الاختلاف
في صيغ نقله - لكنه تام السند عند الشيعة والسنة، حتى عبر صاحب منتقى الجمان عنه
بأنه ورد من طرق كثيرة^(٤)، وهو يدل على أن الرسول كأنها بعد أن ساق الهدي مدة،
فضّل أن لو لم يسقه، وهذا التعبير: «استقبلت من أمري ما استدبرت» متعارف في لغة

(١) أنظر: الكافي ١: ٣٢؛ وصحيح البخاري ١: ٢٤ - ٢٥؛ وغيرهما من المصادر.

(٢) الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٠ و..

(٣) أنظر: الكافي ٤: ٢٤٥ - ٢٤٦؛ وصحيح البخاري ٢: ١٧١ - ١٧٢؛ وصحيح مسلم ٤: ٣٤؛

وعوالي اللئالي ١: ٢١٣؛ وبحار الأنوار ٩٦: ١٣٨ - ١٣٩، ٣٣٧؛ وجامع أحاديث الشيعة ١٠:

٣٣٣؛ والشافعي، اختلاف الحديث: ٥٦٧؛ والمسند: ١٩٥ - ١٩٦؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٣٢٠؛

وسنن أبي داود ١: ٤٢٦؛ وإمتاع الأسماع ٢: ١٠٩، و٩: ٢٦ - ٢٧ و..

(٤) الشيخ حسن، منتقى الجمان ٣: ١٠٨.

العرب، كناية عن شيء من تغير الرأي وانكشاف الأمر؛ وأنه لو أمكنه العودة إلى حيث ساق الهدى ما كان ليسوقه، وتبدل النظر هذا واستصواب شيء لم يكن قد استصوبه من قبل دليل على أنه ينطلق أو يخضع لاجتهادات، قد تميل به تارة إلى هنا وأخرى إلى هناك. وبهذا يكون هذا الحديث دالاً على وقوع الاجتهاد النبوي في الدائرة الميدانية دون التشريعية، لا إمكانه فقط^(١).

وقد سجّلت ملاحظات على الاستدلال بهذا الحديث:

أولاً: ما ذكره الشيخ البهائي من أنّ غرض النبي ﷺ من هذا (أو يمكن أن يكون غرضه) أنه أراد بسوق الهدى بيان التخيير، وأنّ الإنسان مخير في الحج بين أن يسوق الهدى وأن لا يسوقه، فبين حكم التخيير في سوقه الهدى؛ لأنه هو الذي يُتمل أن لا يكون ثابتاً، ثم بعد أن ساق الهدى أراد أن يبين فضل حجّ التمتع، فأوحى بذلك من خلال هذه الجملة التي قالها، والتي تبين تقديمه لحجّ التمتع على حجّ القران^(٢).

وهذا الكلام يمكن مناقشته بأنه خلاف الظاهر من هذه الجملة، فهو مجرد احتمال تأويلي لا يستند إلى معطيات موجودة في النص ولا محيطته به، فلو كان صحيحاً فلماذا قال لهم: إنه لو عاد به الزمن لحجّ تمتعاً ولم يسق الهدى، مع أنّ حجّه قراناً عندما فعل ذلك كان أيضاً لمصلحة التبليغ وبيان الأحكام؟!

ثانياً: ما ذكره بعض أصوليي أهل السنّة من أنّ دراسة أحداث حجّة الوداع الموجودة في كتب الصحاح تفيد بأنّ المسلمين تحرّجوا من أن يخلّوا من إحرامهم للحجّ بالعمرة، عندما رأوا أنّ النبي لم يخلّ لسوقه الهدى، فأرادوا أن يفعلوا مثله، من هنا كان سوق الرسول للهدى من باب الاستحباب والندب، وكان هو على علم بهذا الاستحباب، وأقدم عليه لكونه مستحباً عند الله تعالى، لكنّه لما رأى هذه الحال في وسط

(١) انظر: ابن الحاجب، المختصر ٣: ٥٨٤؛ والإيجي، شرح المختصر ٣: ٥٨٤.

(٢) أنظر: البهائي، زبدة الأصول: ١٦٢.

المسلمين قال هذا الكلام لتطيب خاطرهم، أي أنه لو علمت بأنكم سوف تتحرّجون لما أقدمت على فعل هذا المستحبّ، بل لأحرمت مثلكم وتحلّلت، ومن الواضح أنّ ظهور حالة مستجدة تدفع لتفضيل ترك مستحب كان شرع من قبل ولم يعد يمكن الخروج منه، لا يدلّ على أنّ الفعل الأول كان عن اجتهاد^(١).

وهذا الجواب أفضل من سابقه، لكنه يعطينا إيحاءً بأنّ حجّ القرآن أفضل من حجّ التمتع، وهذا يعارض الروايات - لاسيما الشيعية - التي تجعل حجّ التمتع أفضل من حجّ القرآن والإفراد^(٢). فلا بدّ من حلّ هذه المشكلة هنا لتتميم هذا الجواب، من هنا يمكن لصاحب هذا الجواب إذا كانت شواهده جيّدة أن يتنازل عن فكرة الندب في حجّ القرآن، ويقول: إنّ الرسول ﷺ اختار حجّ القرآن من باب جوازه، وأنّ جوازه تماماً مثل جواز حجّ الأفراد والتمتع، لكنه لما رأى إصرارهم وتحرّجهم قال ما قال، فيكون هذا التعبير منه إشارة إلى أنه لو كان يعلم بهذا الذي سيحصل منهم لحجّ حجّ التمتع دون أن يسوق الهدى، فليس في الأمر اجتهاد، وإنّما عدم علم بالمستقبل، تماماً كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٨).

ونحن نعرف أن الصورة التي يطرحها هذا الجواب من أصولي أهل السنة تعارض الصورة التاريخية التي يطرحها الشيعة؛ لأنّ الشيعة في العادة يرون أنّ بعض المسلمين كان بصدد الاعتراض والاستنكار والاستغراب من الحلّ بعد انتهاء العمرة في حجّ التمتع، وأنّ النبي ﷺ ندّد بهؤلاء الذين ما قبلوا هذا التغيير في ثقافة الحجّ العربية؛

(١) راجع: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة: ١٩٦ - ١٩٧.

(٢) أنظر: حول الحجّ الأفضل: مجيد معارف، الحجّ الأفضل في السنة الشريفة، مجلة ميقات الحج،

ففي رواية معاوية بن عمار التي ينقلها الكليني عن الإمام الصادق، وهي تحكي تفاصيل حجة الوداع، وتعدّ من الروايات الشيعية الأساسية التي تتحدّث عن حجة النبي، جاء بعد أن طلب النبي من المسلمين أن يحلّوا من إحرامهم ما لم يسوقوا الهدي: ... فقال له رجل من القوم^(١): لنخرجن حجّاجاً ورؤوسنا وشعورنا تقطر؟! فقال له رسول الله ﷺ: «أما إنك لن تؤمن بهذا أبداً...»^(٢)، وبالمضمون عينه ما جاء في صحيحة الحلبي أيضاً^(٣)، وهي من الروايات الشيعية الهامة التي تتحدّث عن حج النبي ﷺ.

لكن مع ذلك، يمكن تفسير كلام النبي هنا بما يرفع احتمال الاجتهاد حتى على الصورة الشيعية للمشهد التاريخي، فإنّ المشهد - شيعياً - كان يعبر عن وجود حالة رفض وإباء من بعضهم، فأراد الرسول أن يواجه هذا الرفض والإصرار بقوله إنه لو استطاع وكان يدري بهذه الحال التي ستنتاب بعض المسلمين لحجّ حجّ التمتع، في إشارة للمزيد من الرغبة النبوية في كسر هذه الثقافة الموروثة عن الجاهلية، وفي ترسيخ الحجّ الإسلامي الصحيح.

وبناءً عليه، يمكن على الصورتين: الشيعية والسنية، تفسير هذا الكلام النبوي دون حاجة إلى افتراض فكرة الاجتهاد، ولا أقلّ من أنّ ما ذكرناه يعيق الجزم بفرضية الاجتهاد أو يجعلنا نقرب من فرضية عدم العلم بالمستقبل.

ثالثاً: وهي ملاحظة يمكننا إضافتها، وهي أن الجملة النبوية محلّ الشاهد هنا فيها بعض الاختلاف بين الروايات الشيعية والسنية، والملفت أنّ إحدى الروايات السنية الأساسية هنا في باب حجّ النبي، هي تلك الرواية التي ينقلها الإمام جعفر بن محمد

(١) قيل - شيعياً -: إنّ القائل هو عمر بن الخطاب.

(٢) الكافي ٤: ٢٤٦.

(٣) المصدر نفسه ٤: ٢٤٩.

الصادق عن أبيه محمد بن علي الباقر عن جابر بن عبدالله الأنصاري، وقد رواها مسلم في صحيحه^(١)، وفيها يسرد جابر حجّة النبي بعد أن يسأله الباقر عنها... إذن فهي رواية عن أهل البيت أيضاً.

وعندما ننظر في روايات أهل البيت - وفيها التام سنداً - نجد الجملة كالتالي: «..لو استقبلت من أمري ما استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم، ولكنني سقت الهدى، ولا ينبغي لسائق الهدى أن يحلّ حتى يبلغ الهدى محله..»^(٢).

وهذه الجملة ليس فيها الإيحاء الموجود في الجملة المنقولة في المصادر السننية؛ لأنّ من الممكن أن يكون قصد النبي هنا، أنه لو كنت أحرمت دون سوق الهدى لفعلت مثلكم، أي لو رجع الزمان ولم أسق الهدى لفعلت مثلكم، أي الإحلال. وهذا الكلام ليس فيه أيّ مؤشر على مسألة الاجتهاد النبوي.

وحيث اختلفت الروايات الإسلامية في التعبير، لم يعد يمكننا الوثوق بالتعبير الدالّ على الاجتهاد النبوي، على تقدير دلالته، فالاستدلال بخطبة النبي ﷺ في حجة الوداع غير تام.

الدليل الثامن: خبر أم سلمة قالت: [جاء رجلان] يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال ﷺ: «إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه»^(٣)، وفي نقل آخر جاء إضافة: «.. فمن قضيت له بشيء بحجّة أراها فاقطع بها من مال أخيه ظلماً أتى بها أسطاماً في عنقه يوم القيامة..»^(٤).

(١) صحيح مسلم ٤: ٣٩-٤٣.

(٢) الكافي ٤: ٢٤٥-٢٤٦.

(٣) سنن أبي داود ٢: ١٦١.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٦٦، ومثله: ١٠: ٢٦٠؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٤٦٦؛ وكنز

العمال ٥: ٨٤٧-٨٤٨.

وقد ذكر المقرئزي والقاضي عيَّاض أنّ هذا الحديث خرَّجه الثقات^(١)، فيما وصفه ابن حزم بأنه حديث ساقط مكذوب؛ لضعف أسامة بن زيد الوارد في سنده^(٢). وفي الحديث دلالة صريحة على نظر الرسول برأيه، وأنه قد لا يصيب الواقع، فيدلّ على وقوع الاجتهاد في باب القضاء على الأقلّ، فضلاً عن إمكانه، بل يدلّ على خطأ الاجتهاد النبوي أحياناً.

ومشكلة هذا الحديث سنديّة؛ ففي السند أسامة بن زيد بن أسلم وقد غمز فيه جماعة من أئمة الجرح والتعديل، مثل ابن سعد، وابن معين، وابن حنبل، والنسائي، والعقيلي، والرازي، وابن حبان^(٣)، وورد توثيقه في كلمات بعضهم^(٤)، هذا فضلاً عن كونه مهملاً في مصادر الرجال الشيعية.

يضاف إلى ذلك، أنّ روح هذا الحديث ورد بشكل آخر في المصادر الشيعية وبسند مصحّح - على المشهور - جاء فيه: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان وبعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأبيا رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار»^(٥)، بل ورد في بعض المصادر السننية أيضاً بصيغة أخرى، وإن نوقش في سندها، فعن ابن عمر قال: اختصم رجلان إلى النبي ﷺ فقال: «إنما أنا بشر، إنما أقضي بينكم بما أسمع منكم، ولعلّ أحدكم أن يكون ألحن بحجّته من أخيه، فمن قضيت له من حقّ

(١) إمتاع الأساع ١١: ٢١٦-٢١٧؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١١٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٥: ٧٠٢.

(٣) الطبقات الكبرى ٥: ٤١٣؛ وتاريخ ابن معين ١: ١١٦؛ والعلل ٢: ٤٧٣؛ وكتاب الضعفاء والمتروكين: ١٥٤؛ وضعفاء العقيلي ١: ٢١، ٢٢؛ والجرح والتعديل ٢: ٢٨٥؛ وكتاب المجروحين ١: ١٧٩..

(٤) انظر: البخاري، التاريخ الكبير ٢: ٢٣.

(٥) الكافي ٧: ٤١٤؛ ودعائم الإسلام ٢: ٥١٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٢٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢.

أخيه شيئاً فإنها أقطع له قطعة من النار»^(١).

فهذه الصيغة الأخرى للخبر لا يوجد فيها تعبير القضاء بالرأي فيما لم ينزل عليّ، وهنا وإن احتمل تعدّد صدور هذه الجملة من النبي، مرّةً بهذه الصيغة ومرّةً بتلك، إلا أنّ تشابه التعبير جداً قد يجعلنا نتوقف دون تحصيل الوثوق بصدور ذلك التعبير منه ﷺ.

وعليه، فالاحتجاج بهذا الخبر غير صحيح.

الدليل التاسع: ما ورد في بعض مصادر التاريخ والسيرة، من أنّ النبي لما نزل دون بدر، وأتاه خبر قريش، استشار الناس، فأشار عليه أصحابه، ثم قال الحباب بن المنذر: يا نبي الله! أرايت هذا المنزل، أمزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّم ولا نتأخر عنه، أم هو الحرب والمكيدة؟ فقال: «بل هو الحرب والمكيدة». قال: فإنّ هذا ليس لك بمنزل، فانفض حتى نأتي أدنى قليب إلى القوم فنزله... فقال رسول الله ﷺ: «أشرت بالرأي»^(٢).

فهذا الخبر يؤكّد أن السائد في ثقافة الصحابة أنهم كانوا يميّزون في قرارات الرسول ﷺ بين أمور صدرت عنه عن وحي فلا يتعدّونها بل يتعبّدون بها، وبين أمور أخرى كانوا لا يرون لها ارتباطاً بالوحي، لهذا سأل الحباب بن المنذر النبي عن طبيعة هذا القرار الذي اتخذ، ولم يعترض النبي عليه، بل بدّل قراره لموقف حباب، وهو موقفٌ عدّ أحد مفاخره التي يتحدّث بها عنه في سيرة حياته.

وهذا الخبر له دلالة جيدة جداً، لاسيما على ارتكاز هذا الوعي في الذهن التشريعي

(١) مجمع الزوائد ٤: ١٩٨.

(٢) أنظر: سيرة ابن هشام ٢: ٤٥٢؛ وتاريخ الطبري ٢: ١٤٤؛ والعسكري، تصحيفات المحدثين ٢: ٤٠٥ - ٤٠٦؛ والدرر في اختصار المغازي: ١٠٥؛ وشرح ابن أبي الحديد ١٤: ١١٦؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٣٩١؛ وتفسير القرطبي ٧: ٣٧٤ - ٣٧٥، وقاموس الرجال ١٢: ١٠٨ - ١٠٩؛ وتاريخ ابن الأثير ٢: ١٢٢؛ وتاريخ الذهبي ٢: ٥٣؛ وتاريخ ابن خلدون ج ٢، ق ٢: ٢٠.

للصحابة في تعاملهم مع النبي، ولكنه لوحده لا ينفع، فمشكلته أنه خبر مرسل، إذ يبدو أن أكثر المحدثين والمؤرخين نقلوه عن سيرة ابن إسحاق، وفي السند هناك إرسال، كما جاء منقولاً عن أبي طلحة موسى بن عبدالله الخزاعي في كتاب المغازي أيضاً، ولم يظهر اتصال السند، فالخبر سندياً ضعيف لكنه يظل يحمل قوته الاحتمالية الخاصة به.

الدليل العاشر: ما جاء في مصادر الحديث والتاريخ حول غزوة الخندق، من أنه بعد اشتداد الحصار وتفاقم الأزمة وطول المدّة، أرسل رسول الله ﷺ إلى كل من عيينة بن حصن والحارث بن عوف - وهما قائدا غطفان - فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معها عن رسول الله ﷺ وأصحابه، فجرى بينه وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة، ولا عزيمة الصلح إلا المفاوضة في ذلك ففعلا، فلما أراد رسول الله أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه، فقالا: يا رسول الله! أمرٌ تحبّه فنصنعه أم شيء أمرك الله عزّ وجلّ به، لا بدّ لنا من عمل به أم شيء تصنعه لنا؟ قال: «لا، بل لكم، والله ما أصنع ذلك إلا أنّي رأيت العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدة...» فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله! قد كنّا نحن وهؤلاء القوم على شرك بالله عزّ وجلّ وعبادة الأوثان، ولا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطعمون أن يأكلوا منّا ثمرةً إلا قرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزّنا بك نعطيهم أموالنا؟! ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، فقال رسول الله ﷺ: «فأنت وذاك، فتناول سعد الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب..»^(١).

فهذا النصّ التاريخي الوارد عند السنّة والشيعّة يعزّز بقوة ثقافة مرتكزة ومستكنّة في

(١) أنظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٣٨ - ٢٣٩؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٨١؛ وتاريخ الذهبي ٢: ٢٨٩؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٣٩ - ٢٤٠، و ٩: ٢٥٢ - ٢٥٣؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٠٧ - ٧٠٨؛ وكشف الغمّة ١: ٢٠٢؛ وعيون الأثر ٢: ٣٩؛ والإرشاد ١: ٩٦ - ٩٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٢٥٢ - ٢٥٣؛ والاستيعاب ٢: ٥٩٦ - ٥٩٧، ..

وعى الصحابة حول تنوع مواقف النبي، وإلا فما معنى هذا السؤال من سعد للنبي: هل كان قراره لوشي أم لرغبة أم لمصلحتهم؟! واللطيف أن رسول الله ﷺ أخذ بوجهة نظر سعد وإصراره وعزيمته ومزق الكتاب أو محاماه فيه. إن مجموعة هذه النصوص كلها تتكاتف لتؤكد أن الارتكاز التشريعي آنذاك كان قائماً على التمييز المذكور.

والخبر من الناحية السننية مرسل؛ فهو يرجع إلى محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (١٢٤هـ) وإلى عاصم بن عمر بن قتادة (١٢٩هـ)، وهما من التابعين المتأخرين، ولا يذكران مصدر هذه القصة المطولة التي ينقلانها، من هنا يكون السند ضعيفاً، بعد عدم إحراز أخذهما لها من أحد الصحابة، بل وعدم ثبوت عدالة مطلق الصحابي، لكنه على أية حال خبر تاريخي يحمل قوته الاحتمالية الخاصة به.

قراءة موسعة في حديث تأبير النخل

الدليل الحادي عشر: حديث تأبير النخل الذي يعدّ من الأحاديث المشهورة في هذا المجال، وقد أخذ شهرة عامة في الوسط السني وله تداول كبير إلى عصرنا الراهن، وقد اعتبر هذا الحديث واضح الدلالة على أن النبي مثله مثل سائر الناس في أمور الدنيا، بل هناك من قد يكون أكثر خبرةً منه فيها.

ونصّ الخبر - طبقاً لأحد منقولات صحيح مسلم الذي يعدّ أهم مصدر لهذا الخبر - هو: أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلحقون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شيصاً^(١)، فمرّ بهم فقال: «ما لنخلكم؟»، قالوا: قد قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»^(٢).

وقد نقل الخبر عن كل من: أنس بن مالك، وطلحة، ورافع بن خديج، وعائشة

(١) هو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفاً.

(٢) صحيح مسلم ٧: ٩٥.

زوج النبي، وجابر الأنصاري.

وفي مصادر أخرى جاء إضافة: «.. إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإليّ»^(١).

وفي صيغة أخرى جاء أنّ النبي علّق بعد ذلك، وقال: «... ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، لّقحوا»^(٢).

وفي صيغة أخرى أيضاً جاء قوله ﷺ: «إنّما ظننت ظناً؛ فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدّثتكم عن الله تعالى شيئاً فخذوا به؛ فإنني لن أكذب على الله»^(٣).

وفي صيغة أخرى كذلك، قال: «... إنّما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر»^(٤).

وقد جعل هذا الحديث مستنداً لبعض الباحثين - كما قيل - للقول بأنّ الشؤون البشرية في مجال الاقتصاد والمدنية والسياسة، تعدّ شؤوناً دنيوية، وبمقتضى حديث تأبير النخل، فإننا أعلم بدنينانا وبها، والنبي لم يطالب باتّباعه في مثل ذلك^(٥). ولهذا حاول العديد من الإسلاميين المحدثين ردّ هذا الاستدلال بهذا الحديث، وذلك مثل الشيخ يوسف القرضاوي الذي ذكر النصوص القرآنية التي تدلّ على مجيء الدين ومجيء

(١) مسند ابن حنبل ٣: ١٥٢؛ وراجع هذا الحديث في المصدر نفسه ٦: ١٢٣؛ وسنن ابن ماجه ٢: ٨٢٥؛ ومسند الموصلي ٦: ١٩٨، ٢٣٧ - ٢٣٨؛ وصحيح ابن حبان ١: ٢٠١؛ والمعجم الأوسط ١: ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) النووي، المجموع ١١: ٣٥٣؛ وأضواء على السنّة المحمّديّة: ٩٣.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ١٦٢ - ١٦٣؛ والنووي، المجموع ١١: ٣٥٣؛ وابن طاووس الطرائف: ٣٧٢؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٦٥؛ ومسند الموصلي ٢: ١٢ - ١٣؛ وكنز العمال ١١: ٤٦٤ - ٤٦٥؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٨٤؛ وسبل الهدى والرشاد ١٢: ٧.

(٤) صحيح مسلم ٧: ٩٥؛ ومسند ابن حنبل ١: ١٦٢ - ١٦٣ ..

(٥) انظر - على سبيل المثال - : أحمد البغدادي، أحاديث الدين والدنيا: ١٥٧ - ١٦٠.

أحكام كثيرة فيه تتعلق بالسياسة والاقتصاد كآية الدّين وغيرها^(١). وهذا ما ساهم فيه عبدالله القصيمي؛ حين اعتبر أنّ من أمور الدنيا مختلف أبواب المعاملات والعقوبات والحروب والمواظع والطبّ وأخبار الأمم الماضية والآتية، فكيف يمكن القول بخطأ النبي في كلّ هذا، وأنه لا يجب أتباعه ولا تصديقه في ذلك^(٢)، ثم طرح رأياً آخر سيأتي.

وعلى أية حال، فقد سجّلت عدّة اعتراضات أو علامات استفهام على هذا الحديث، وعلى الاستدلال به، لا بدّ من رصدها وتقويمها، وأهمّها ما يلي:

أولاً: ما نقله السيد ابن طاووس وتبعه غير واحد من علماء الشيعة عليه، وحاصله: لا يمكن تصديق هذا الخبر؛ وذلك اعتماداً على ممارسة نقد متني له، فكيف يمكن تصديق أنّ النبي ﷺ وكان عمره عند الهجرة إلى المدينة - والحدث حصل فيها - ما يزيد على الخمسين عاماً، وهو ابن الحجاز.. كيف لا يعرف أنّ النخل يؤبّر ويلقح، وهذا أمرٌ يعرفه كلّ شخص عاش في تلك البلاد؟ فهذا خير شاهد على كذب هذا الخبر، والهدف والنتيجة هنا سقوط قيمة رسول الله ومكانته^(٣).

لكنّ الشيخ يوسف القرضاوي يبدي في مطاوي كلامه ما يفيد أنّ النبي من الطبيعي أن لا يكون له اطلاع على الزراعة، حيث نشأ ﷺ في وادٍ غير ذي زرع^(٤)، فليس في

(١) يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية: ١٥١ - ١٥٢؛ وكيف نتعامل مع السنّة النبوية: ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية: ٥٩ - ٦٠.

(٣) أنظر: ابن طاووس، الطرائف: ٣٧٢ - ٣٧٣؛ والنجمي، أضواء على الصحيحين: ٢٥٧؛ والعسكري، معالم المدرستين ٣: ١٥؛ وأحاديث أم المؤمنين عائشة ٢: ٢٢٢؛ وجعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٤: ١٦٩؛ وصالح الورداني، دفاع عن الرسول: ٢٦٥؛ وعلي الكوراني، ألف سؤال وإشكال ٢: ٢٦٦.

(٤) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبوية: ١٤٧؛ والمدخل لدراسة السنّة النبوية: ١٥٢.

مكة نخيل أو مزروعات، وإنما عرفته مناطق أخرى في شبه الجزيرة، مثل المدينة وخيبر وهجر وأمثالها.

ويبدو لي أن ملاحظة القرضاوي لا تخلو من قرب، وقد سألت شخصياً بعض الذين يعيشون في بلاد التمور والنخيل في مناطق الخليج، ورأيت أنه ليس كل الناس يعرفون ذلك، حتى بعض كبار السن، فليس من الضروري أن يكون الرسول يعرف هذا الأمر وهو في مكة، ولعل هذه الحادثة وقعت بعد فترة وجيزة جداً من هجرته إلى المدينة. وليس من الضروري أن لا يعرف الرسول أصل التأبير كما توحيه ملاحظة المستشكل هنا، بل قد يعرفه لكنه ظن أنه في بعض المواسم يمكن الاستغناء عنه، والشيء الملفت أن الرسول علل في بعض صيغ الرواية بأنه ليس بزارع ولا صاحب نخل.

وبعبارة أخرى يمكنني القول: من الممكن أن لا يكون لرسول الله ﷺ - بصرف النظر عن نظرية العصمة والعلم الشيعية - علم بتأبير النخل حتى لو كان يعيش في بلاد الحجاز؛ وذلك أن منطقة مكة لم تعرف إلا عدداً محدوداً من النباتات والأشجار، ولم يكن فيها نخيل، وقد أعدت دراسات هامة في المناخ الطبيعي لمنطقة مكة، من أبرزها دراسة الباحثة رقية حسين سعد نجيم حول البيئة الطبيعية لمكة^(١)، واستقرت هذه الدراسات أنواع النباتات والأشجار التي يعرفها مناخ مكة، ولم تشر أي دراسة - ولو قديمة - إلى وجود مجال لزراعة النخيل في تلك المنطقة، كما لا نعرف أي معلومات تؤكد وجود علاقات للنبي جعلته يذهب أو يزور أو يستقر في مناطق النخيل الكبرى في شبه الجزيرة العربية، مثل المدينة المنورة وهجر وغيرهما، إذاً فأي مانع أن لا يملك اطلاعاً على هذا الموضوع، بل حتى اليوم وفي بلدان معروفة بالنخيل ورغم المعلوماتية الواسعة

(١) أنظر: رقية حسين سعد نجيم، البيئة الطبيعية لمكة المكرمة، دراسة في الجغرافية الطبيعية لمنطقة

هناك من لا يعرف هذا الأمر كما قلنا، بل قد تجد اليوم سكاّن مدن لا يعرفون عن زراعة الكثير من الأشجار والنباتات التي تشتهر في ريفهم وقراهم؛ لأنّ أهل هذه المدينة لا يمارسون هذه الزراعات، علماً أنّ النبي ﷺ ما كان يعرف عنه أنه كان زارعاً، وإنّما المروي - بصرف النظر عن صحّة الرواية - أنه كان تاجراً أو راعياً، فما هو الغريب في أن لا يطلع على هذا الأمر في ذلك الزمان، وقد عاش ردحاً طويلاً من عمره مختلياً بغار حراء ومتعبداً ومتأملاً، ولم يكن ممّن خاض تفاصيل حياة الناس وطبيعة أعمالها بالشكل الذي يريده المناقش هنا.

من هنا، إذا صحّ استبعاد عدم علمه فهو مجرد احتمال فرضي، لا يرقى إلى مستوى إسقاط حجية الرواية التاريخية على تقدير عدم وجود خلل صدوري أو مضموني فيها. ثانياً: ما ذكره السيد جعفر مرتضى العاملي من وجود اختلاف في نقل الخبر، وهذا يشككنا في صحّته وصوابه^(١).

والاختلاف الذي يشير إليه جعفر مرتضى موجود، كما ذكرنا؛ إذ هناك خمس صيغ للحديث، كما يظهر بالتبع والمراجعة، حتى أنّ مسلم بن الحجاج نفسه ينقل لنا ثلاثاً من هذه الصيغ، لكنّ ذلك لا يستوجب إسقاط الحديث، ونحن نعرف أنّ النقل - لاسيما عن النبي ﷺ - كان بالمعنى، لا بالنصّ الحرفي، وليس من البعيد أن يكون كلّ راوٍ نقل حسب ذاكرته، والفكرة متقاربة جداً، وليس في النقل تناقض حتى يوجب سقوط الخبر، وإنّما اختلاف في التعابير تارةً مثل: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، و «إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به»، وأخرى في الزيادة والنقيصة، علماً أنّ إحدى الصيغ الخمس لم أعثر عليها في المصادر الحديثية، وإنّما ذكرها النووي في كتاب المجموع. فهذا الاختلاف في النقل قد يؤثر على درجة الوثوق، لكنّه لا يسقط الخبر نهائياً. علماً أنه لو تمّت بعض الأسانيد أو أحدها على الأقلّ، فيمكن ادّعاء أن سائر الصيغ اختلفت،

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٤: ١٦٩.

فنأخذ بالتام سنداً ونذر الباقي لاسيما بناءً على حجية خبر الثقة.

وإذا كان هذا القدر من الاختلاف يسقط الروايات عن الحجية والاعتبار، فإننا نسأل عن ظاهرة الاختلاف الواسعة الموجودة في مصادر الحديث الشيعية، فهل ستعامل معها بهذه الطريقة؟! وهل يتعامل معها المناقش هنا كذلك؟! ثالثاً: ما ذكره بعض الناقدین أيضاً، حيث سجّل نقداً متنبياً آخر على الحديث، وذلك أننا لا نفهم لماذا يتدخل النبي ﷺ في أمر لا يعنيه ويفسد على الناس زرعهم ومحصولهم الزراعي، مع أنه ليس من اختصاصه هذا الأمر؟! ومن يتحمل هذه الخسائر التي نجمت عن هذا الرأي الذي قدّمه النبي؟^(١).

وهذا الإشكال يمكن للطرف الآخر الجواب عنه، بأن بعض الروايات هنا - ومن جهلتها ما نقله مسلم - تفيد اعتذار النبي عمّا حصل، وأنه إنّما كان هذا ظنّه، وأنه عندما يقول شيئاً من رأيه فإنّما ينطلق فيه من موقع كونه إنساناً بشراً، فقد تصوّر الرسول هذا الأمر، فقدّم فكرته قاصداً الخير، وقد تكون المشكلة منهم، حيث ظنّوا أنّ ذلك أمراً متعبداً به، فالتزموا، فيما لا يكون هو نفسه قاصداً أن يلتزموا بكلامه.

وبعبارة أخرى، إن بعض المداخلات هنا تنطلق من موقف عقدي مسبق ومن صورة مسبقة منسوجة حول شخصية الرسول قبل مطالعة هذه النصوص، في حين يفترض أن تؤخذ هذه النصوص شريكاً في تكوين الصورة، لا أن تكون قبلها، فإذا عارضت قرآناً أو نحوه طرحت، ومعه فأيّ مانع من أن يكون الرسول قد ظنّ هذا الأمر فانطلق من موقع إرادة الخير والنصيحة فحصل ما حصل، ولعلّه ضمن لهم بعد ذلك، أو لعلّهم غصّوا الطرف عن خسارتهم، أو لعلّه لا ضمان عليه؛ لأنه لم يأمرهم حتى يلحقه ما يسمّى في الفقه الإسلامي بضمان الأمر، وإنّما نصّحهم، وفي مثل مورد النصيحة إذا لم يكن هناك تغرير لا ضمان أساساً، ووقوعهم في الغرر ناشيء من ظنّهم

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٤: ١٦٩؛ والورداني، دفاع عن الرسول: ٢٦٥.

إلزامية قول النبي لا من إحياء النبي نفسه بذلك، فالقضية مفتوحة على احتمالات.
رابعاً: ما ذكره السيد جعفر مرتضى أيضاً^(١)، من أن لازم هذا الحديث الفصل في الإسلام بين الدين والدنيا، فنحن لا نفهم ما معنى أن يكون الناس أعلم بأمور الدنيا والنبي أعلم بالدين؟ أليس هذا مخالفاً للقرآن الكريم الذي يؤكد مراراً وتكراراً على وجود أحكام متعلقة بالدنيا في الشريعة الإسلامية؟ وعليه فمع معارضة هذا الخبر للقرآن وطبيعة الشريعة الإسلامية ينبغي طرحه وعدم الأخذ به.

والجواب عن هذه الملاحظة يحتاج إلى بسط الكثير من الكلام في دائرة الشريعة وأحكامها، وفي معنى أنها تشمل كل الوقائع وأحداث الدنيا، لكن التأمل في متن الحديث وسبب صدوره، يفهمنا أن الأمور الدنيوية الراجعة إلى المصالح المادية الجزئية اليومية شيء لا تتدخل فيه الشريعة الإسلامية، فالحدث الذي حصل يشبه أن الإسلام لا يتدخل في كيفية إصلاح السيارة لو خربت، أو الطائرة لو تعطلت، أو جبر العظم الكسير، أو تطيب العين أو الأذن، فقضايا من هذا النوع هو ما تحكي عنه هذه الرواية، فلا يؤخذ حينئذٍ بأزيد من هذه الدلالة، ويكون ذلك هو القدر المتيقن من إرادة النبي وقصده من هذا الحديث؛ إذ من الواضح أنه لا يقصد منه كل أمر دنيوي، للقطع بنزول الكثير من القرآن والسنة في الموضوعات ذات الطابع الدنيوي.

إذن، بهذا المقدار المؤكد - نتيجة السياق وفي مقام التخاطب، وبالقرائن المنفصلة القطعية التي تعلم من الدين بكتابه وسنته - نرى أن الأقرب والأكثر عرفيةً في فهم هذا الحديث هو ما قلناه، علماً أن كلمة الدنيا هنا لا يبعد أن يراد بها أموركم المادية، إنما الدين يتعلّق بالأفعال والسلوك والقلب والأخلاق والاعتقاد، فلا يراد الدنيا مقابل الآخرة، بل الدنيا - أي الماديات - مقابل الدين، أي المعنويات المتجلية في السلوك والقلب والاعتقاد والعمل.

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٤: ١٧٠.

فهذا الإشكال هنا لا يسجل على الحديث، ومنه نعلم أن ما استدلل به بعضهم بهذا الحديث لفصل الدين عن الدنيا بالمعنى الواسع للكلمة غير دقيق أيضاً.
خامساً: ما ذكره الأستاذ صالح الورداني، من أن حديث تأبير النخل وأمثاله يفتح الباب للتشكيك في شخص النبي وفي دعوته^(١).

وهذه الملاحظة النقدية تأخذ طابعاً شعاعياً أكثر منه واقعي وعلمي، فإن المفروض تحليل علاقة هذا الموضوع بأصل اعتبار نبوة النبي ودعوته، فما هو المانع العقلي والمنطقي أن يكون الرسول عالماً بالدين ولكنه لا يعلم بأمور دنيوية، فهل عدم علمه بإصلاح أعطال السيارات والطائرات أو عدم علمه بالطبخ يشكك في دعوته، ويفسح في المجال لإنكار نبوته؟!!

نعم، لا بدّ من نقطة أساسية تتصل ببعض مواصفات الأنبياء والأوصياء، ذلك أن صفاتهم الكمالية على نحوين من الناحية الإثباتية:

الأول: صفات كمالية لزومية ملازمة لأصل مقام النبوة والإمامة، بمعنى أن هذه الصفة لو لم تتوفّر لم يعد يمكننا منطقياً الوثوق بالنبوة أو بالإمامة هنا أو هناك، ومثال ذلك كذب النبي في تبليغ الوحي، فإذا ثبت أنه كاذب أو احتمل كذبه ولم يثبت صدقه كان من الممكن أن يكذب في ادّعائه أنه ينزل عليه الوحي، وإذا انفتح هذا الباب لم يعد يمكن الأخذ بالنبوة هنا، فمن ضروريات النبوة والإمامة - بحيث لا يمكن للعقل القبول بنبوة زيد دونها - هو الصدق في مثل ذلك، وهذا النوع من صفات النبي والإمام نسميه بالصفات الثابتة اللزومية.

الثاني: صفات كمالية لا تستدعيها النبوة نفسها ولا الإمامة، بمعنى أن العقل يمكنه تصوّر نبوة زيد حتى من دونها، فلا تلازم إثباتي برهاني بينها وبينها، لكن ثبت بالدليل النقلية مثلاً أن هذه الصفة ثابتة لهذا النبي أو لذاك الإمام، فهنا نلتزم بهذه الصفة له،

(١) صالح الورداني، دفاع عن الرسول ضدّ الفقهاء والمحدّثين: ٢٦٥ - ٢٦٦.

لكن لا نقول: إنَّ عدمها يوجب بطلان نبوّته أو إمامته.

ومثال ذلك السلامة البدنية التامة في جسد المعصوم، فإذا ثبت بدليل من قرآن أو سنّة معتبرة أنّ النبي كان سالم البدن لا يعاني من مرض طيلة حياته، قلنا: إنّ من صفات النبي عدم ابتلائه بالأمراض؛ لكنّ العقل لا يمكنه هنا أن يقول: إنّ عدم الابتلاء بالأمراض لازم ضروريّ للنبوّة بحيث لو كان يبتلي ولو بمرضٍ واحد لعدّة أيام مثلاً لما أمكن تصديق نبوّته. وهذا النوع من الصفات نسميه بالصفات الثابتة غير اللزومية.

وهنا نقول: إنّ جهل النبي بالتعامل مع النخيل وما هو صلاحها حتى لو ثبت بطلانه، فإنه لا يعني - على افتراضه - أنّ نبوّة النبي صارت عرضةً للخطر من الناحية المنطقية؛ لعدم وجود أيّ تلازم، بل يمكن التفكيك عقلاً، نعم إذا ثبت بدليل من الأدلّة النقلية علم النبي بكلّ شيء من هذا وغيره، وبكلّ ما هو كائن إلى يوم القيامة، بطل حديث تأبير النخل مثلاً، لكن لوجود الدليل الأقوى، لا لأنّ لازم التأبير بطلان النبوة، وهذه نقطة مهمّة جداً قد يغفل عنها الباحثون في علم الكلام أحياناً.

ولعلّه من هنا، يتحدّث محمد داوود القيصري في شرح فصوص الحكم، رغم سلوكه هناك مسلك الفلاسفة والعرفاء في مناخ نظرية الإنسان الكامل التي طرحها بقوة محيي الدين بن عربي.. يتحدّث القيصري أنّ ذلك لا يقدح بمقامه ومرتبته، بل ابن عربي نفسه هناك يقرّر أنه لا شيء يلزم أن يكون الكامل له التقدّم في كلّ شيء وفي كلّ مرتبة، والمهم التقدّم في رتبة العلم بالله تعالى..^(١)

بل قد يحاول بعضهم أن يدّعي أن جهل النبي ببعض العلوم قد يكون منقبةً له لا مذمّة، وقد حاول ذلك مثل الشيخ مرتضى مطهري في مسألة أمية النبي ﷺ، وعليه فعدم العلم هنا لا يتّصل بأصل مقام النبوة - كما صار واضحاً - على نحو اللزوم والتلازم، نعم لو أمر الرسول أمراً إلهياً بأن لا يلقحوا النخيل، وأخبرهم إخباراً إلهياً

(١) أنظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ٤٣٩، ١١٣٤.

بأنهم لو لم يلقحوا لصلح، ثم بان العكس، فقد يكون هناك معنى لذلك من حيث أمره الناس بما لا يعلم وإخباره بما لا يطابق الواقع ناسباً له إلى الله سبحانه، لكنّ ظاهر الحديث عدم الأمر، فما استشكل به بعضهم فيه من أنّ ظاهره أمر الرسول الناس بما لا يعلم، وهو غير ممكن في حقّ النبي^(١)، مخالف لظاهر روايات تأييد النخل بشكل واضح، وسيأتي مزيد كلام.

سادساً: إنّ هذا الحديث يسقط حجية الأوامر النبوية التي تصدر عن رأي النبي، مع أنّ الثابت قطعاً - بالكتاب وغيره - أنّ طاعة النبي لازمة لا مفرّ منها.

لكنّ الصحيح أنه لا يلزم من الأخذ بحديث التأبير سقوط وجوب إطاعة النبي، وهي الثابتة في القرآن الكريم، واعتبرناها من أدلّة حجية السنة النبوية في الجملة؛ لأنّ حديث تأبير النخل بتمام صيغة - إلا الأخيرة بحسب الترتيب الذي عرضناه سابقاً - ليس فيه ما يؤشر على أنّ الرسول ﷺ قد أمرهم بشيء، غايته أنه قال لهم بأنهم لو لم يلقحوا لخرج صالحاً، فدلّل وجوب طاعة النبي خاصّ بصورة الأمر والنهي وما هو في قوتها؛ لأنّ مفهوم الطاعة يتجلّى هناك، ولا أمر ولا نهي هنا في حديث التأبير إطلاقاً، وإنّما هو إخبار عن أمر دنيوي، وهو أنهم لو لم يلقحوا لصلحت التمرة وخرجت و... فلا منافاة بين حديث التأبير وأدلّة وجوب الطاعة.

نعم، الصيغة الأخيرة للحديث علّق فيها النبي بأنّ ما يأمر به من أمور الدنيا لا يلزمهم الأخذ به، وهذا ما ينافي إطلاقات أدلّة الطاعة النبوية، وهنا نكون أمام خيارين: إما أن نقول: إنّ أخبار الآحاد - مثل حديث التأبير بهذه الصيغة - لا تواجه العمومات والمطلقات القرآنية فنطرح هذه الصيغة للحديث، وهي مما ورد في صحيح مسلم، لكن تبقى سائر صيغ الحديث على حالها، فلا يسقط حديث التأبير بهذه المعارضة، أو نقول: إنّ خبر الواحد التام السند يخصّص إطلاقات الكتاب، فنخصّص

(١) أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة: ٢٤٠.

بهذه الصيغة من حديث التأبير إطلاق وجوب طاعة النبي ونهيه بما ثبت أنه يجبر به لا عن رأيه، وإثما عن الله تعالى، وقد كان هذا هو ما أثبتناه - من غير دليل الطاعة - من الآيات القرآنية سابقاً.

ولعلّ ابن خلدون مال إلى الافتراض الثاني، حين ذهب إلى أن روايات الطب النبوي لا ربط لها بالشرعية والإسلام، وإثما يؤخذ بها للتبرّك وعقد الإيذان في القلب، مستنداً - فيما استند إليه - إلى حديث تأبير النخل^(١). وهو ما اعتبره بعضهم موقفاً صلفاً منه. وعلى آية حال، فلا يبطل حديث تأبير النخل من حيث إخلاله بمبدأ طاعة النبي ﷺ.

وعليه فلم يسلم أيّ من الإشكالات السابقة على هذا الحديث؛ وهو حديث له سند تام وفق معايير أهل السنّة في الجرح والتعديل، دون المعايير الشيعية الرجالية، وبعض أسانيدِهِ وإن كان ضعيفاً إلا أنّ بعضها الآخر تام، تقوّي تماميته ضعف الأسانيد الأخرى، لاسيما وأنّ للحديث ما يزيد عن ثلاثة أسانيد مستقلة عن بعضها، بصرف النظر عن أصحاب المصنّفات الحديثية نفسها.

من هنا، فهذه الرواية التاريخية لا تعاني من مشكلة على هذه الأصعدة، لكنّ أقصى ما تفيده هو ما قلناه من أنّ غير قضايا الدين من شؤون الحياة التفصيلية - بالبيان الذي طرحناه - إذا لم ينسب الرسول فيه شيئاً يفيد أنه إلهيٌّ ومن عند الله.. فإنّ احتمال اجتهاده فيه وخطئه يكون وارداً.

نتائج البحث في الدليل النقلي: الحديثي والتاريخي حول الاجتهاد النبوي

ونتيجة البحث في الدليل النقلي الروائي والحديثي والتاريخي أنّ هناك خمسة أحاديث تامة السند في الجملة، وهي الرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والحادي عشر، وبعض ما هو تام الدلالة، وهو الحديث الثالث - بعد تجاوز الإشكالية الأخيرة

(١) مقدّمة تاريخ ابن خلدون ١: ٤٩٣ - ٤٩٤.

التي أثرناها عليه - والحديث الثامن، والحديث التاسع، والحديث العاشر، والحديث الحادي عشر، فيكون التام دلالةً خمسة أحاديث أيضاً، وإذا لاحظنا مجموع السند والدلالة لم يكن هناك سوى حديث تأبير النخل، وهذا يظهر أنه يوجد حديثٌ واحد تام الدلالة والسند على الاجتهاد النبوي، هو حديث تأبير النخل، تدعمه أدلةٌ أخرى غير تامة الصدور أو فيها مؤشر دلالي وليس ظهوراً تاماً. والدائرة التي يجري التأكيد منها هي الاجتهاد في القضايا الدنيوية والإدارية والتفصيلية لأنها المحور في الأحاديث الأقوى هنا.

نتائج البحث في مجمل أدلة نظرية تجويز الاجتهاد النبوي

وبهذا يظهر أنه لم يبق أي دليل عقلي حاسم يثبت نظرية اجتهاد النبي، لكن قامت آيات قرآنية لها درجة دلالة، وهي: آيات سورة عبس، وآية الأمر بالمشاورة، وعلى احتمال آية الإذن عن التخلف عن تبوك، كما قام حديث تأبير النخل، تدعمه بعض الأخبار التاريخية ذات الدلالة.. لتثبت وقوع الاجتهاد النبوي في دائرة القضايا الدنيوية الإجرائية، لا في فهم الدين، ولا في تحليل نصوصه، بل هذه الأدلة يثبت بعضها إمكان، بل وقوع خطأ في الاجتهاد النبوي أحياناً.

لكن قبل أن نجزم بشيء، لابد من استعراض نظرية المنع وأدلتها، وسوف نرتبها على الترتيب المتقدم في نظرية الجواز.

٢. نظرية منع الاجتهاد النبوي، الأدلة والمعطيات

وكما أسهم أنصار الاجتهاد النبوي في تقديم شواهد وأدلة على مقولاتهم، قام مؤيدو المنع بطرح سلسلة من المعطيات التي استندوا إليها لحظر الاجتهاد النبوي، وقد أقيمت هنا أيضاً أدلة عقلية - عقلانية، وكذلك أدلة نقلية: تارةً من الكتاب الكريم، وأخرى من السنة والتاريخ، ونشرع في البداية بالأدلة العقلية، ثم نتبعها بعد ذلك بالأدلة النقلية بأنواعها، بعون الله تعالى.

١.٢.١. المستند العقلي والاعتباري لنظرية منع الاجتهاد النبوي، تأمل ومتابعة

ذكرت عدّة أدلّة عقلية - عقلانية - اعتبارية - عقلائية؛ لإثبات عدم الاجتهاد النبوي، وبعض هذه الأدلّة وإن كان يحتوي على بعض المقدمات التاريخية في هويتها أو القرآنية أو الحديثية، إلا أنّ منهجه قائم على المقاربة العقلانية للأشياء، ولهذا - إلى جانب استعراضهم لها في خاتمة الأدلّة العقلية - وضعناه في جملة الأدلّة الاعتبارية والعقلانية، وأهمّ هذه الأدلّة كالتالي:

١.١.٢. وقوع المفارقة بين الاجتهاد والنبوة

يقوم أول أدلّة نفاة الاجتهاد النبوي على تحليل مقولتي: الاجتهاد والنبوة، فإذا قمنا بتحليل مصطلح الاجتهاد تحليلاً جيّداً اعتماداً على مقولات علماء أصول الفقه الإسلامي، استطعنا ملاحظة أنّ هذا المفهوم لا يمكن تطبيقه على رسول الله ﷺ؛ فإنّ تعريفهم للاجتهاد يؤكّد أنهم يريدون منه بذل الوسع والجهد التام لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، وهذا التعريف لا يمكن أن ينطبق على رسول الله؛ وذلك:

أ - إنّ هذا التعريف يستدعي أنّ المجتهد لديه ملكة الاجتهاد، لكنه لا علم له بالحكم الشرعي، وهذا ما لا معنى له في حقّ النبي؛ لأنّ افتراضه لا علم له بالحكم الشرعي وإنّما يظنّ ظناً يبطل اتصاله بالوحي الذي يأخذ منه الأوامر الإلهية والشريعة السماوية، فما معنى نزول الوحي حينئذٍ عليه، وأيّ فرق بينه وبين عامة المجتهدين؟!

ب - إنّ هذا التعريف يفترض واسطةً بين النبي وبين الحكم الشرعي، وهذه الواسطة هي بذل الجهد وتنظيم الأفكار ليحصل على الظنّ؛ وهنا نسأل: ما دام الوحي موجوداً فما معنى هذه الواسطة؟!^(١)

وهذا كلّه يعني أنّ نظرية الاجتهاد النبوي تبطل بمفارقة وتناقض داخلي؛ لأنّ

(١) أنظر: فرحان، حركة الاجتهاد: ٩٧ - ٩٨.

الاجتهاد لا ينسجم مع النبوة، والعكس صحيح. وبهذا لا ينفي هذا الدليل وقوع الاجتهاد النبوي فحسب، بل يجعل وقوعه أمراً غير ممكن، أي إنه ينفي الإمكان فضلاً عن الوقوع.

إلا أنّ هذا الاستدلال غير دقيق؛ وذلك:

أولاً: إنّ المستدل كأنه تصوّر أن نظرية الاجتهاد النبوي تفرض النبيّ مجتهداً في تمام مجالات الشريعة، مثله مثل سائر المجتهدين، ولا أحد - فيما نعلم - من أنصار نظرية اجتهاد النبي يثبت للنبيّ هذا النوع من الاجتهاد، كلّ ما هنالك أنّ هناك مساحة محدّدة لا ينزل الوحي فيها على الرسول ﷺ يمارس فيها اجتهاداً للوصول إلى نتيجة ما، فلا يعني تجويز الاجتهاد النبوي أنّه استغنى عن الوحي أو أنّنا أبطنا الوحي بالمرّة، بل يصبح الاجتهاد وسيلةً في بعض الحالات إلى جانب الوحي الإلهي على أنواعه، قرآنيّاً كان أم غير قرآني.

ثانياً: حتى لو كان التعريف السائد للاجتهاد يستبطن فرضية الظنّ، إلا أننا غير ملزمين بالأخذ بهذه الفرضية، وذلك أنّ بإمكاننا القول: إنّ النبيّ يجتهد في بعض الحالات بحيث يحصل على يقين، لكنّ يقينه هذا لا يكون من العلوم الإشراقية اللدنيّة الوحييّة، وإنّما من ممارسته - كأبيّ إنسان آخر - فعلاً عقلياً منطقياً أدى به إلى اليقين بهذا الشيء أو ذاك، فهذا الدليل قد يصلح نقداً على أنصار الاجتهاد الظنيّ، لكنّه لن يثبت أنّ كلّ ما عند الرسول هو من الوحي الإلهي، فليحظ ذلك. وعليه، فهذا الاستدلال في غير محله.

وقد لاحظنا أنّ العلماء بدؤوا يتحرّرون في بعض الأوساط من أخذ قيد الظنّ في تعريف الاجتهاد مستبدلين هذا القيد بقيد آخر، وهو الحجّة فقالوا بأنه بذل الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي أو على الوظيفة الفعلية للمكلّف^(١)، وهذا التعريف

(١) راجع: الخراساني، كفاية الأصول: ٥٢٩؛ والعراقي، نهاية الأفكار ج ٤، ق ٢: ٢١٦؛ والخوانساري،

أفضل؛ فهو يستوعب مختلف مرافق العملية الاجتهادية الداخل - دينية.

٢.١.٢. تلاشي موضوع الاجتهاد في حقّ النبيّ، مقولة انتفاء الضرورة

الدليل الثاني لمنع الاجتهاد النبوي هو ما ذكره السرخسي وتبعه غيره - رغم كونه من أنصار نظرية تجويز الاجتهاد النبوي - وحاصله: إنّ الرأي من النبيّ فيه إمكان الخطأ، ولا يصحّ اللجوء إلى الرأي إلا عند الضرورة، تماماً كمسألة القبلة، فإنّ الذي يتحرّى القبلة ويبدأ يجتهد في تحديد جهتها إنما هو الذي لا يراها أمام عينيه، أما من يراها أمام عينيه فلا معنى للاجتهاد والرأي في حقّه، إذاً فالرأي حكمٌ ضرورة، وهذه الضرورة تثبت للأمة دون النبيّ؛ لفرض أنّ النبيّ يعاين ويعلم بالوحي الإلهي، حيث كان يأتيه الوحي كلّ وقت، وعليه فلا معنى لفرض الاجتهاد في حقّه حينئذٍ^(١). بل يحرم عليه الاجتهاد لأنّ من يمكنه تحصيل اليقين لا يجوز له العمل بالظن^(٢).

وهذا الدليل - الذي ينفي الوقوع لا الإمكان الذاتي - فيه مشكلة أيضاً؛ وذلك أنّ فيه مصادرة على المطلوب؛ لأنه يفترض أنّ الوحي كان يأتي النبيّ في كلّ وقت، وأنّ النبيّ كان يعاينه على الدوام، إذاً فلا حاجة له إلى الاجتهاد ولا محلّ للضرورة في حقّه، والبحث هنا عملياً في هذه المسألة، فقد جعل السرخسي دليله عين نقطة الخلاف؛ لأنّ أنصار نظرية الاجتهاد النبوي لا يؤمنون أنّه يعاين الوحي على الدوام بالطريقة التي تحدّث عنها السرخسي في هذا الدليل، ولو كنّا قد برهنّا على ذلك لما احتجنا إلى هذا الدليل أساساً.

مصباح الأصول ٣: ٤٣٤؛ والرازي، هداية المسترشدين ٣: ٣٤٧؛ والحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٥٦١ - ٥٦٤.

(١) السرخسي، أصول الفقه ٢: ٩٢؛ وانظر: العلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٨٣؛ والفراء، العدة: ٤٤١: ٢.

(٢) التستري، إحقاق الحق: ٣٣٨.

بل ربما يكون بإمكان الفريق الآخر - في سياق مناقشة ادعاء السرخسي بالمعينة المتواصلة الدائمة - أن يستند إلى قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى: ٣)، فإنّ المفسرين المسلمين ذكروا هنا أنّ الوحي انقطع عن رسول الله ﷺ مدة خمس عشرة ليلة على الأقل - وهناك كلام عن مدد زمنية أطول بكثير تصل حدّ السنوات - فأشاع المشركون أنّ الله تعالى قلى محمداً، أي أبغضه وتركه، فنزلت سورة الضحى الدالة - كما يلاحظ - على مدى الرعاية الربانية للرسول ﷺ، فإذا صحّ هذا التفسير^(١) فهذا معناه أنّ الوحي قد ينقطع عن الرسول ويغتم النبي ويضيق صدره عند عدم نزول الوحي ممّا يسمّى بـ (الفترة)، فكيف تنسجم هذه الصورة التي يطرحها المفسرون المسلمون هنا مع كلام السرخسي أنه كان يعاين الوحي ويأتيه كلّ وقت؟! وعليه، فهذا الدليل غير تام أيضاً، بل تعوزه الشواهد والمعطيات الإضافية.

٣.١.٢. ظاهرة النزول القرآني النجمي وانتفاء فرضية الاجتهاد

ثالث أدلة أنصار منع الاجتهاد النبوي هو ظاهرة النزول التدريجي للقرآن الكريم، فإنّ نزول القرآن في كلّ موقع وحاجة نزولاً تدريجياً، ليجيب عن كلّ أمرٍ مستجد يؤكّد أنّ النبي لم يكن ليحتاج إلى الاجتهاد، قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)؛ وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢).

فهذه الآيات - مع الواقع التاريخي - دليلٌ على أنّ القرآن كان ينزل في موقع الحاجة ليثبت فؤاد النبيّ والمؤمنين، وليعينهم في المواقف والمواقع التي يحتاجون فيها إلى تحديد عملهم ووظيفتهم، وهذا ما يؤكّد أنّ النزول التدريجي للقرآن لمدة ثلاث وعشرين سنة كان بمثابة المعين للنبي والسادّ لحاجته إلى أيّ شيء آخر لتحديد موقفه، فلا معنى

(١) جاء هذا التفسير - على سبيل المثال - في: التبيان ١٠: ٣٦٨؛ ومجمع البيان ١٠: ٣٨١ - ٣٨٢؛

وجامع البيان ٣٠: ٢٩٠ - ٢٩٢، و..

لافتراض حاجته إلى الاجتهاد عندئذ^(١).

وهذا الاستدلال - الذي ينفي الوقوع لا الإمكان - قابل للمناقشة أيضاً؛ فإن النزول التدريجي للقرآن لا يعني أن القرآن كان ينزل في كل صغيرة وكبيرة بحيث لم يحتاج إلى الاجتهاد؛ فالقرآن لم يتحدث عن موضوعات كثيرة تتصل بشؤون الدنيا، فلا معنى للاستدلال بتدرجية نزول القرآن على عدم اجتهاد النبي في تأبير النخل أو غيره إلا بحشد شاهد إضافي، وفي الحروب كثيراً ما كانت تنتهي الحرب، ثم ينزل القرآن على الرسول ليحدثه عنها، وهذا يعني أن إدارة الحرب وخططها لم تكن نتيجة الوحي الذي كان ينزل على النبي قرآناً، نعم نحن لا نشك في أن القرآن كان ينزل بشكل متواصل بالمعنى المعقول العرفي للتواصل، لكنّ هذا النزول ليس دليلاً على عدم حاجة النبي للاجتهاد في قضايا لم ينزل فيها قرآن؛ فهذا الدليل يثبت عدم اجتهاد النبي في الجملة، وهذا ما لا يختلف فيه مسلمان، لكنه لا ينفي اجتهاده بالجملة، كما صار واضحاً.

بل حتى القضايا الدينية، ما المانع أن يجتهد النبي في حكم ما، ثم بعد ذلك ينزل الوحي عليه ليصوّب هذا الحكم أو يلغيه؟ وهل هناك محذور عقلي في هذا الأمر حتى لو قبلنا أن القرآن اشتمل على تمام الأمور الدينية؟

٤.١.٢. أدلة حجية السنة النبوية وعلاقتها بنفي الاجتهاد النبوي

رابع أدلة منع الاجتهاد النبوي هو الاستناد إلى ما دلّ على حجية سنة النبي ولزوم طاعته، وهي أدلة عديدة في القرآن الكريم وغيره؛ فإذا كانت سنته حجة فهذا يعني أنها من عند الله، فكّل ما يقوله أو يصدر عنه هو من عند الله تعالى، وتبليغاً لما نزل عليه، وكلّ أمر يصدره تجب طاعته، ولا معنى للطاعة في مورد الاجتهاد وفي مورد الخطأ وعلى خلاف حكم الله سبحانه وتعالى^(٢).

(١) أنظر: فرحان، حركة الاجتهاد: ٩٩ - ١٠٠.

(٢) انظر: الطوسي، العدة في أصول الفقه ٢: ٧٣٤؛ والمرضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٣١٩؛

وهذا الدليل بحشاه مفصلاً سابقاً، وبرهنًا على أنّ حجّية السنّة لا تلازم العصمة فيها، بل يمكن لله سبحانه أن يتعبّدنا بما يحتمل الخطأ أو يلزم المسلمين بإطاعة من يمكن أن يخطأ، فها نحن متعبّدون بالظواهر وبأخبار الآحاد - كما يقول الأصوليون المسلمون - ومع ذلك فهذه السبل ليست معصومة، وها نحن ملزمون بإطاعة الحاكم الإسلامي، والمرأة ملزمة بإطاعة زوجها عندهم، والولد ملزم بإطاعة والديه على بعض النظريات الفقهيّة، والمقلّد ملزم بإطاعة اجتهادات مقلّده.. ومع ذلك كلّهم يقعون في الخطأ، فلا يوجد أيّ محذور عقلي ثبوتي في حجّية السنّة ولزوم الطاعة إلى جانب عدم العصمة وأخذ بعض ما عنده عن اجتهاد، وكأنّ المنكرين لاجتهاد النبي يظنّونه مجتهداً مخطئاً في كلّ اجتهاداته، وليس له سوى سبيل الاجتهاد هذا.

وتفصيل نقد هذا الدليل، تقدّم عندما استعرضنا سابقاً الربط بين حجّية السنّة ونظرية العصمة، هذا علماً أنّ نظرية اجتهاد النبي لا تقول دوماً بخطئه، فبعضهم يقول باجتهاده الذي لا يخطأ وهم كثيرون، وعليه فلا معنى لهذا الدليل هنا طبقاً لهذه النظرية. فهذا الدليل يثبت على أقصى تقدير عدم خطأ الاجتهاد النبوي لا عدم الاجتهاد النبوي.

هذا، وقد ذكر الغزالي هنا أنّ الأصل أنه ﷺ لو اجتهد فأخطأ جازت مخالفته، لكن دّل الدليل على تحريم مخالفة حتى اجتهاده^(١).

٥.١.٢. الاجتهاد النبوي بين نظرية العصمة وبطلان التصديق بالنبوة

الدليل الخامس هنا هو ما ذكره العلامة الحلي وآخرون من أنه إذا كان النبي مجتهداً فهذا معناه أنه قد يخطأ وقد يصيب وهذا خلاف العصمة، والعقل يحكم بأنه لا يجوز تعبّد النبي بهذا الاجتهاد؛ لأنه سيسقط الثقة بقوله؛ لاحتال أنّ ما قاله هنا أو هناك كان

وحركة الاجتهاد: ١٠١ - ١٠٢.

(١) انظر: المستصفي من علم الأصول ٢: ٥٢٦ - ٥٢٧.

عن اجتهاد منه وأخطأ في اجتهاده. وعليه، كيف يمكن تصديقه فيما يقول ولعله اجتهد وأخطأ؟! فهذا ما قد ينسف أساس البعثة النبوية^(١)، والنبى في بعض المواقف التي اعترض عليه بعض المسلمين فيها لم يجبههم في أي مرة بأنه اجتهد وأخطأ، ولم نسمع هذه الكلمة منه إطلاقاً فلو كان مجتهداً لنقل عنه ذلك واستفاض^(٢).

وبعبارة ثانية: إننا نقوم بالاستناد إلى نظرية عصمة النبي ﷺ عن الخطأ والذنب والسهو والنسيان، فإذا كان معصوماً لم يكن مجتهداً^(٣).

وهذا الدليل قد صار واضح الضعف، وذلك:

أولاً: ليس هناك تلازم بين الاجتهاد وبين الخطأ، فربما يكون النبي مجتهداً، لكن لا يخطأ، والقائلون باجتهاد النبي كثيرٌ منهم ذهبوا إلى عدم خطئه في الاجتهاد، فلا تلازم إطلاقاً، حتى لو عرفنا الاجتهاد بما يأخذ فيه معنى الظن؛ لأن الظن واليقين حالة نفسية ذاتية، فيما الخطأ والصواب حالة واقعية موضوعية، فقد يصيب الظن ويخطأ اليقين وقد يصيب اليقين ويخطأ الظن، فلا تلازم بين الظن والخطأ عقلاً.

نعم إذا كان النبي يعرف بعصمته فلن يكون عنده ظنٌ حينئذٍ، بل سيضمّ كبرى العصمة إلى اجتهاده فيحرز بالقطع مطابقتها للواقع، فلا معنى للاجتهاد مع العصمة بمعنى استحالة الخطأ وامتناعه. إلا أننا قلنا بأن مفهوم الاجتهاد لا يقف عند الظن بل يستوعب حالات اليقين وليس بحثنا مضطراً للالتزام بالتعريف الأصولي الخاص عند بعضهم للاجتهاد عموماً.

ثانياً: لا تلازم بين إمكان خطأ الاجتهاد النبوي وبين سقوط اعتبار البعثة النبوية؛ لأنّ أقصى ما يثبت هذا الدليل أنّ أصل النبوة وأصل الوحي والرسالة، وما ينسبه

(١) العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤١؛ ونهج الحق: ٤٠٦؛ والتستري، إحقاق الحق: ٣٣٨.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى ٢: ٥٣٠.

(٣) البهائي، زبدة الأصول: ١٦١؛ وانظر: الأمدى ٤: ٤٠٣؛ والحلي، نهج الحق وكشف الصدق:

الرسول لله وللدين يجب أن لا يكون عن اجتهاد، أما في غير ذلك فهو غير واضح، فلو قال الرسول للناس بأن ما أقوله لكم ولا أنسبه لله تعالى فهو عن اجتهاد مني قد أخطأ فيه.. فقد يلزم سقوط الثقة - إذا لزم - بمثل هذا النوع من القرارات النبوية، لا بأصل بعثته، فإذا قال مجتهد اليوم إنه قد يخطأ في اجتهاده الفقهي في المسائل النظرية، فهذا لا يعني سقوط الثقة بقوله فيما يجبر عنه من أمور حسية عيانية، ولا تلازم بين الملفات والمحاور، وهذا من أعقد الأمور في نظريات العصمة والعلم والوثوق و..

بل يمكننا التشكيك في انعدام الوثوق بقول النبي مع إمكان الخطأ في حقه، فالعرف العقلاني يرجع إلى أهل الخبرة مع الوثوق بقولهم، والأصوليون قالوا بالعمل بالروايات مع الوثوق بصدورها، فكيف يمكن الجمع بين الوثوق وإمكان الخطأ في أهل الخبرة أو الرواة والناقلين؟! فكما أمكن الجمع هناك يمكن الجمع بين إمكان الخطأ النبوي والوثوق بقوله وحصول الاطمئنان للناس بذلك، وليس الوثوق المعترف في كلام النبي في الشؤون الدنيوية إلا هذا العلم العادي، أما العلم المنطقي البرهاني فلا دليل على لزوم أخذه عقلاً في مثل هذه الموارد.

ثالثاً: إن عدم إخبار النبي باجتهاده في بعض الحالات ربما يكون لرسوخ مفهوم اجتهاده في وعي المسلم الصحابي بحيث كان أمراً مرتكزاً في عقولهم، كما في الحروب حيث يرون ظاهر حاله أنه يستشيرهم وأنه يبحث معهم عن حلّ هنا وآخر هناك، فلا حاجة له لإخبارهم بهذا الأمر، علماً أنه قد وردت الروايات في الجملة ببعض الموارد مثل تأبير النخل وغيره حتى لو كانت ضعيفة السند، وقد أشرنا عند حديثنا عن بعض الروايات السابقة التي استدللّ بها على تجويز الاجتهاد النبوي إلى وجود مؤشرات قائمة على أنّ وعياً مستكناً في ذهن متشرّعة الصدر الأوّل كان موجوداً في التمييز بين ما يقوله الرسول عن وحي وما يقوله عن اجتهاد منه ومصلحة رآها بنفسه.

رابعاً: إنّ غاية ما يثبت هذا الدليل بصيغة ربطه بموضوع العصمة، هو عدم إمكان الخطأ على النبي في الاجتهاد، وعدم تحكيمه الهوى في اجتهاده، وعدم سهوه ولا نسيانه

بعض عناصر العملية الاجتهادية، لكنّه لا يثبت أنه في ذلك متّصلٌ بالوحي بشكل متواصل، فلا ينفي هذا الدليل سوى خطأ النبي في الاجتهاد، لا أصل وجود الاجتهاد، سواء في أمر ديني أم دنيوي.

نعم، إذا أخذت نظرية العصمة بمعناها الشيعي الذي تطوّر فيما بعد، وصار يستوعب العلم المطلق الناجز للإمام والنبي إلى جانب كونه علماً حضورياً لديناً إشرافياً، مع ثبوت ولاية تكوينية له على كل العالم.. نعم، إذا ثبت هذا بطل أساس نظرية اجتهاد النبي وقد قلنا ذلك من قبل، وبحسناً قائمٌ على صرف النظر عن هذه النظرية، وهي نظرية لا يمكنها أن تبلور بمعزل عن ملاحظة بحث اجتهاد النبي أيضاً، من خلال معطياته وشواهده.

وبناءً على ذلك كلّ، لا يستطيع هذا الدليل أن ينفي إمكان الاجتهاد النبوي في الجملة.

٦.١.٢. ظاهرة التوقف النبوي وحصر السبل بالوحي الإلهي

الدليل السادس لنفي الاجتهاد النبوي هو ما ذكره جماعة من أنّ النبي كان يتوقّف في كثير من الأحكام حتى يأتيه الوحي، ولو كان الاجتهاد جائزاً لكان من المفترض أن يصير إليه ويستخدمه، بلا حاجة إلى انتظار تلقي الوحي، وقصّة الظهار واللعان لم يحكم النبي فيهما بحكم منتظراً الوحي الإلهي، بل إنه لم يحكم بميراث الخال والعمة حتى ينزل عليه الوحي، بل قد ذكر أنّ بعض الروايات تؤكّد أنه ﷺ سئل عن زكاة الحمير فأجاب بأنه ما أنزل عليه فيها شيء، إلا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧ - ٨)، إلى غيرها من الوقائع والأحداث، فظاهرة انتظار الوحي شاهد يؤكّد أنه لم يكن يستخدم الاجتهاد، وإلا لصار إليه وعمل به^(١).

(١) أنظر: ابن حزم، الإحكام ٥: ٦٩٩؛ والحلي، نهج الحق: ٤٠٦؛ وتهذيب الوصول: ٢٨٤؛

هذا الدليل جيد بمقدار، لكنّه لا يبطل نظرية اجتهاد الرسول، وذلك:

أ- إنّه من الممكن أن يُشترط في اجتهاد الرسول اليأس عن نزول الوحي عليه، كما هي نظرية جماعة من الأحناف، وفق ما تقدّم، أو - كما قيل^(١) - أن يكون الاجتهاد فيما يمكن فيه الاجتهاد لا ما لا يعرف إلا بالوحي، فهذا الدليل يثبت عدم جواز اجتهاد النبي قبل أن ييأس من نزول الوحي، وقصّة اللعان والظهار، لم تطل المدّة فيهما حتى نزلت الآيات الواردة فيهما في سورتي: النور والمجادلة، فلا يصحّ جعل هذه الشواهد دليلاً على أكثر من نظرية الأحناف.

ب- إنّ بعض هذه الشواهد ليس فيه دلالة على المطلوب أصلاً؛ وذلك أنّ قصّة زكاة الحمير، لم يذكر فيها الرسول ﷺ أنه لن يجيب وإنّما سينتظر الوحي، بل ذكر آية قرآنية فيها حثّ عام على الخير؛ استفاد منها الرسول في أصل الترغيب على زكاة الحمير مع عدم وجود وحي خاص يوجب هذه الزكاة أو يحرمها، كما أنّ بعض مرويات قصّة الظهار في المرأة - وهي خولة بنت خويلد أو خولة بنت ثعلبة - التي جاءت تجادل الرسول في زوجها، تحكي عن أنّ رسول الله ﷺ أجابها بأنها حرمت على زوجها بالظهار، وأثناء إلحاحها على رسول الله ﷺ نزلت آيات سورة المجادلة عليه^(٢)، وهذا يفيد أنّ الرسول قد أفتى بحرمتها على زوجها، ثم نزلت الآية تؤسّس لإبطال الظهار في الإسلام، وفي بعض مرويات قصّة هذه المرأة ما يفيد أنّ الآية نزلت فوراً دون إشارة لحكم النبي بالحرمة^(٣)، مما يؤكّد أنه ﷺ لم يأخذ فرصة لإصدار حكم إلا وكانت الآية

ومبادئ الوصول: ٢٤٠؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢١٨؛ والغزالي، المستصفى ٢: ٥٣٠؛ والتستري، إحقاق الحقّ: ٣٣٨؛ والشواف، تهافت القراءة المعاصرة: ٤٤٧؛ ورضواني، اجتهاد الرسول: ٣٠٦-٣٠٧، ومنصور، القرآن وكفى: ٧٠-٧٨.

(١) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٧٨.

(٢) أنظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٤٠٨-٤٠٩.

(٣) راجع: الواحدي النيسابوري، أسباب النزول: ٢٧٣-٢٧٤.

قد نزلت عليه، فكيف تجعل هذه الآيات وأحداث هذه القصة شاهداً هنا على منع الاجتهاد النبوي؟!

وهكذا الحال في قصة الملاعنة، ففي جملة من مروياتها^(١) أنّ الآيات نزلت وكان النبي قد حكم على طبق آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤)؛ وأين هذا من انتظار الوحي وعدم الاجتهاد؟!

ويبدو أنّ المستدل هنا اعتمد على بعض صيغ روايات أسباب النزول في هذا المورد؛ وهو عمل غير دقيق ما دامت أكثر المرويّات تشير إلى ما ذكرناه.

ج - إنّ أقصى ما تدلّ عليه هذه الأحداث التاريخية، أنّ رسول الله ﷺ في بعض الأحداث كان لا يحكم لهم بشيء خاص حتى يأتي الوحي، فمثلاً في زكاة الحمير عندما لا يجيب النبي بأنّ الزكاة واجبة، بل يقول: لم ينزل عليّ شيء في هذا، فهذا معناه نفيه الوجوب والرجوع إلى أصل البراءة؛ لهذا لم يُلزم بالاحتياط أو لم يصدر حكماً شرعياً خاصاً؛ فمجرّد انتظار الوحي لا يعني أنه لم يكن يجتهد بهذا المعنى، نعم الاجتهاد بمعنى ممارسة القياس بمعناه الأصولي المعروف، ربّما لم يثبت فعل النبي له، لكننا قلنا سابقاً: إنّ كلمة «الاجتهاد» غير منحصرة بذلك.

د - إنّ هذا الدليل أقصى ما يثبت عدم الاجتهاد النبوي في الأمور الدينية، بمعنى إصدار أحكام دينية بمعزل عن الوحي الخاصّ، لكنه لا ينفي اجتهاده في الأمور الدنيوية كالحروب والإدارات والإجراءات ونحوها، فالدليل أخصّ من المدعى، وبناءً على ذلك كلّها، فهذا الدليل لا ينفي الاجتهاد النبوي.

٧.١.٢. فقدان مؤشرات الاجتهاد في الموروث النبوي

الدليل السابع هنا هو ما ذكره الغزالي وغيره من أنه لو كان رسول الله ﷺ مجتهداً

(١) راجع: الطبري، جامع البيان ١٨: ١٠٨ - ١١١.

لحصل له تبدل في الرأي، فهذا أمر طبيعي في سيرة المجتهدين، حيث يعثر على دليل جديد أو يعيد النظر في بعض الأسس الاجتهادية التي كان يعتقد بها، وهذا ما يجعله في موضع تهمة تغير الرأي وتبدل المواقف، والحال أننا لا نجد ظاهرة من هذا النوع في سيرة النبي ﷺ^(١)، كما لا نجد لها في سيرة أهل البيت عليهم السلام.

وفي صياغة تطويرية لكلام الغزالي - وهو كلام لم يقبل به الغزالي نفسه بعد ذلك - ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنه لو كان النبي مجتهداً لظهرت عليه علائم الاجتهاد وأماراته؛ ومن أهمها التردد في المسألة والتأمل العميق نتيجة صعوبة العملية الاجتهادية والتوفيق بين الأدلة المتعارضة، وهذا ما لا نجد في سيرة النبي؛ حيث لا نجد عنده أي تردد في إصدار الأحكام، بل كان يتسم بحكمه بالثبات واليقين، وهذا كاشف عن أن منهجه في الوصول إلى الأحكام لم يكن منهج الاجتهاد^(٢).

ولكن هذا الدليل قابل للمناقشة؛ وذلك:

أولاً: إن هذا الدليل يسقط العملية الاجتهادية المعاصرة على الواقع السابق؛ فيما ثبت بالأدلة التاريخية أن الاجتهاد لم يكن بهذا التعقيد في تلك الأيام، بل كان بسيطاً ومختصراً إلى حد أن بعض الباحثين في تاريخ التشريع والاجتهاد الإسلامي نفوا وجود ظاهرة الاجتهاد في الصدر الأول حتى بالنسبة إلى الصحابة. وظاهرة التعارض قليلة جداً نسبة لما عليه الحال اليوم؛ فهذا الإسقاط خطأ منهجي واضح، بل لو درسنا سيرة الكثير من صحابة النبي لوجدنا عندهم هذه القاطعية واليقين، وعوامل الشك والتذبذب شبه منعدمة لاسيما في حق مثل شخص رسول الله ﷺ. علماً أن الثقافة السائدة آنذاك ثقافة يقين وليست ثقافة شك وتعقيد علمي وتضارب آراء واختلاف أقوال.

(١) الغزالي، المستصفى ٢: ٥٣٠.

(٢) فرحان، حركة الاجتهاد: ١٠٢.

ثانياً: أقصى ما يفيد هذا الدليل عدم اجتهاد النبي في المجال الشرعي، لا في المجالات الدنيوية والجزئية، بل نحن نعرف أن النبي كان يستشير أصحابه قبل البت بالحكم، وهذا ما لا يسمح بهذا الدليل في مثل هذه المجالات، فيكون أخص من المدعى.

ثالثاً: إن أقصى ما يفيد هذا الدليل من حيث قضية تبدل الرأي هو عدم جواز الخطأ على النبي والإمام، ولهذا لا يتبدل اجتهاده، ولا ينكشف له خطأ مستنداته مع الإقرار بعلمه التام في المجال الديني، ولكنه لا يمنع عن كونه مجتهداً لا يخطأ؛ فهناك خلط في هذا الدليل بين الاجتهاد النبوي وخطأ الاجتهاد.

رابعاً: إن بعض المواقف النبوية كان يصدر فيها النبي حكماً ثم يأتي دليل قرآني يلغي ذلك الحكم، مثل ما تقدّم في قصتي: اللعان والظهار، وقد تكون أغلب الاجتهادات النبوية مرجعها إلى عدم إصداره أحكاماً إلزامية استناداً للبراءة، منتظراً أن يأتيه الحكم الإلزامي الجديد الذي لم يصدر بعد عن الله تعالى، وهذا الواقع مثل قضية النسخ القرآني، فكما أن ذاك التبدل لم يكن لیتهم النبي في الوسط المسلم، كذلك اجتهاده ما كان مدعاةً للتهمة، تماماً كما لا يكون اختلاف الاجتهاد مدعاةً لتهمة العلماء اللاحقين.

خامساً: لا يمكن - ببساطة - تعميم هذا الدليل على الأئمة عليهم السلام؛ لوجود اختلاف في المنقول عنهم إلى حدّ كبير، ولهذا جعل شاهداً عند غير الإمامية على اعتبارهم مجتهدين تتبدل آراؤهم، وإذا لم يصحّ هذا الكلام في المذهب الإمامي، لكنّه يمنع عن الاستناد إلى النصوص التاريخية المنقولة عنهم لإثبات هذا الدليل هنا، فليلاحظ ذلك جيداً.

سادساً: ما ذكره الغزالي من أنه ربما لم يطّلع الناس على مسألة اجتهاده، أو كان متعبداً ولكن صادف أن توفر الوحي والنص^(١).

والجواب: إنّ الكلام في أنّ ظاهرة كهذه لو عرفتها الحياة النبوية لكان منطق التناقل الخبري بين الناس يقضي بتوافر الدواعي لنقل ذلك، فلا معنى لعدم الاطلاع، وتعبده بالاجتهاد لكن لا موضوع له خارجاً يصح بلا معنى.
نعم، قد يجتهد لكن عندما يبرز الحكم لا يبيّن أنه عن اجتهاد، ولعلّ هذا هو مراد الغزالي فيكون مما لا بأس به في الجملة.

٨.١.٢. قياس النبي بجبريل واستحالة منطق الاجتهاد

ثامن أدلة النافين هنا هو ما ذكره العلامة الحلي من أنّه إذا جاز للنبي أن يجتهد لجاز لجبريل أن يجتهد؛ لأنّ ما يجمع بينهما هو كونها مبلّغين عن الله تعالى، ونحن نعرف أنّ الاجتهاد لا يجوز لجبريل؛ إذ لو جاز له الاجتهاد لما حصل لنا علم بأنّ الشرع من عند الله سبحانه، فإذا كان هذا حال جبريل، فهو كذلك حال النبي ﷺ، فلو اجتهد لانسدّ باب العلم بالشرع^(١).

وهذا الدليل ضعيف من جهات:

أولاً: إنّ أقصى ما يثبت عدم جواز الخطأ على اجتهاد النبي وجبريل، وهذا لا ينفي الاجتهاد.

ثانياً: غاية ما يثبت هذا الدليل عدم حجية اجتهاد النبي وجبريل، لكنه لا يلغي حجية نقلها عن الله تعالى، فلو قال النبي: إنه أخبره الله بكذا وكذا حكمنا قطعاً بالمطابقة، أما إذا قال: أرى في ذلك كذا وكذا، لم نأخذ بقوله، وهكذا الحال في جبرائيل، فهناك فرق بين حجية نقله وحجية اجتهاده، فدليل حجية خبر الثقة لا يدلّ عندهم على حجية فتوى المجتهد، والعكس صحيح، ولا مانع من أن يكون هذا الدليل الذي ذكروه في روجه مفيداً لصديق النبي وجبريل، لا لعدم اجتهاده فيما لا طريق له إلى محض النقل فيه.

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠؛ وتهذيب الوصول: ٢٨٤.

ثالثاً: سلّمنا أنّ جبريل يلزم من اجتهاده سدّ باب العلم بالشرع على أساس أنّه لا يقول إلا الشرع، لكن لا تلازم بينه وبين النبي؛ لأنّ النبي قد يجتهد في الأمور الدنيوية، كالحروب وغيرها، ولا يجتهد في أمور الدين نفسه، وهذا الدليل - لو تمّ - يتمّ في أمور الدين لا غيرها، والتفكيك معقول ثبوتاً وعقلاً وعقلاً.

٢.١.٩. الاجتهاد النبوي وإشكالية التشريع البشري

الدليل التاسع هنا هو ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أنه إذا كان النبي مجتهداً، فإنّ معنى ذلك أنّ ما سيعطينا إياه عبارة عن فكر بشري وقوانين بشرية، وعليه فنحن نسأل: ما هو الفرق بين الدين حينئذٍ وبين عامّة القوانين البشرية؟ وأيّ ميزة ستثبت لقوانين الدين على غيره؟ وما الذي يمكن أن يترتب من أثر على اجتهاد بشري للنبي؟! إنّ هذا كلّه يبعّد فرضية الاجتهاد في حقّ النبي^(١).

ويناقش: أولاً: أنّه لو كان اجتهاد النبي معصوماً، فإنّ ميزة هذا الاجتهاد أنه يصيب الواقع بالتأكيد، على خلاف اجتهادات البشر التي لا يوجد ضمان يؤكّد إصابتها جميعاً للواقع والحقيقة.

ثانياً: إذا صحّ هذا الكلام لجرى هذا الإشكال على المستدلّ نفسه؛ فالفقهاء والمتكلّمون والمفسّرون والمحدّثون و.. بشرٌ، وما بأيدينا من أحكام وقوانين تعبر عن اجتهادات بشرية لهم، هي عرضة للخطأ، بل قد وقع الخطأ في بعضها بالتأكيد، حتى بلغت حدّ التناقض فيما بينها، فإذا كان الاجتهاد يفقد النتائج قيمتها ويساويها بالقوانين البشرية الأخرى لكانت الفتاوى وكلّ النظريات الدينية التي بين أيدينا لا قيمة لها أيضاً، وإذا أُجيب بأنّ هذه النظريات اعتمدت النصّ الديني وهذا ما ميّزها عن النظريات والقوانين التي لم تعتمد هذا النصّ، لكان هذا الجواب بنفسه جواباً عن استدلال هذا المستدلّ هنا؛ لأنّ النبي حين يجتهد فهو ينطلق مما توفّر لديه من وحي

(١) رضواني، اجتهاد الرسول: ٣٠٧.

وتنزيل وقواعد وأسس ومقاصد عليا دينية وإلهية، فيصدر حكمه في ضوئها، فلماذا لم نتحدث بشرية المجتهد في قيمة نتائجه فيما حدثت بشرية النبي في ذلك؟!
ثالثاً: لو تمّ هذا الدليل لجرى في الأمور الدينية فقط، فتتميمه في الأمور الدنيوية يحتاج إلى حشد مزيد من العناصر الاستدلالية، كما صار واضحاً.

نتائج البحث في المعطيات الاعتبارية العقلانية لمنع الاجتهاد النبوي

وعلى أية حال، وإذا صرفنا النظر عن نظرية العصمة بمعناها الواسع، لم يبق أي دليل عقلي أو اعتباري أو عقلائي يمنع عن اجتهاد النبي، أو يفرض علينا تأويل ما دلّ على اجتهاده على تقدير ثبوت الدالّ على الاجتهاد، فالدليل العقلي غير تام على نظرية المنع، لا على منع الإمكان، ولا على منع الوقوع.

٢.٢.٢. المستند النقلي لنظرية منع الاجتهاد النبوي، وقفات وملاحظات

وكما نظّمنا البحث في الأدلة النقلية على نظرية التجويز، نسوقه في نظرية منع الاجتهاد النبوي، فنبحث - أولاً - الأدلة النقلية القرآنية، ثم نلجأ في الأدلة النقلية الحديثية والتاريخية.

١.٢.٢. الأدلة النقلية القرآنية، تحليل وتفكيك

استدلّ المناصرون لنظرية منع الاجتهاد النبوي بمجموعة من الآيات القرآنية التي لا بدّ لنا من تحليلها وتفكيكها، وأهمّ ما يمكن أن يطرح في هذا المضمار ما يلي:

أ - آية الحصر بالوحي، إفناء لأرضية الاجتهاد النبوي

الدليل الأول الذي يطرح هنا في سياق منع الاجتهاد النبوي هو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤).

وتقريب الاستدلال بهذه الآية، أنها دلّت دلالةً عامّةً على أنه ﷺ لا ينطق عن

الهوى وأن كل ما ينطق به فهو وحيٌّ يوحي إليه، فتكون دلالتها واضحة على أن كل ما يصدر عن النبي فهو عن وحي، فلو كان هناك اجتهاد عنده لكان ذلك خلف إطلاق الآية الكريمة^(١).

لكن قد يتعرّض الاستدلال بهذه الآية الكريمة لمناقشات عدّة أبرزها:

المناقشة الأولى: إنّ الآية تفيد أنّ النبي لا ينطق عن الهوى وميول الدنيا والرغبات والنزوات؛ فهي لا تدلّ على أنه لا يجتهد، بل تدلّ على أنه إذا اجتهد أو قال شيئاً فلا يقوله عن هوى ومصالحة ورغبة شخصية دنيئة.

وهذه المناقشة ممتازة في الآية الأولى، إلا أنها لا تجيب عن دلالة الحصر الموجودة في الآية الثانية، والتي تؤكد أنّ كل ما يقوله الرسول إنّها جاء به عن طريق الوحي، فالمناقشة موفّقة على بعض الدليل لا كلّ.

المناقشة الثانية: ما ذكره غير واحد من كبار علماء أصول الفقه، من أنّ الاجتهاد النبوي لا ينافي هذه الآيات الكريمة؛ لأنّ اجتهاد النبي إذا كان منطلقاً من الوحي الإلهي وبأمر من هذا الوحي كان نطق النبي بالحكم الذي اجتهد فيه نطقاً عن الوحي لا عن الهوى^(٢).

وقد أجب عن هذه المناقشة:

(١) أنظر: ابن حزم، الإحكام ٥: ٦٩٩، ٧٠٢؛ وعبد الخالق، حجية السنة: ١٦٦؛ والبهائي، زبدة الأصول: ١٦١؛ والعلامة الحلي، نهج الحق: ٤٠٦؛ وتهذيب الوصول: ٢٨٣؛ والطوسي، العدة في أصول الفقه ٢: ٧٣٥؛ والتستري، إحقاق الحق: ٣٣٨؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ٢: ٢١٨؛ وفرحان، حركة الاجتهاد: ٩٤؛ ورضواني، اجتهاد الرسول: ٣٠٤-٣٠٥؛ والشيخ عباس، رسالة في الإمامة: ١٩؛ والشواف، تهافت القراءة المعاصرة: ٤٤٥؛ وسليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٧٧.

(٢) راجع: الفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٤٤٠؛ وابن الحاجب، المختصر ٣: ٥٨٦؛ والتقرير والتحبير ٣: ٣٩٨؛ والتفتازاني، الحاشية على شرح المختصر ٣: ٥٨٧؛ وحجية السنة: ١٦٩.

أولاً: إنّ هذا الكلام يرد عليه إشكال نقضي، وهو أنّ الفقهاء والمجتهدين يارسون الاجتهاد نتيجة أنّ الوحي تعبّدهم بذلك؛ ومع ذلك لا يصدق - لا عرفاً ولا عقلاً - أنهم ينطقون عن الوحي، فإذا كان اجتهاد النبي بأمر من الوحي يصحّح نسبة ما يجتهده للوحي كان لابدّ من تطبيق ذلك بعينه على اجتهاد المجتهدين، ولا قائل به^(١).

ثانياً: هناك فرق واضح جليّ بين الاجتهاد استناداً إلى الوحي وبين كون ما يجتهده المجتهد وحياً^(٢)، والآية حكمت بأنّ ما ينطق به النبي وحيّ، ولم تقل: إنّ اجتهاده مستند إلى الوحي، فليس النطق فيها ناتج عن أمر الوحي نفسه، كما هو واضح، وتأويل الوحي في الآية بما يشمل الحاليتين تأوّل لا شاهد له.

المناقشة الثالثة: ما ذكره جماعة من الأحناف من أنّ اجتهاد النبي ضربٌ من الوحي الباطن وليس نطقاً بالهوى، وهذه الطريقة تدخل هذا الاجتهاد في عموم الآية وإطلاقها^(٣).

والجواب: إنّ هذه المناقشة فيها رهانٌ على الألفاظ، فماذا يراد من الوحي الباطن؟! فإن أريد أنّه يوحي إليه أو يلهم من الله تعالى عبر ملاك أو من وراء حجاب أو غير ذلك، فهذا وحيّ مصطلح وليس هو الاجتهاد النبوي، وإن أريد أنّ نفس ممارسته للتفكير كما نفعه نحن البشر ويفعله المجتهدون في علوم الدين والدنيا.. مؤيدةً من الله بحيث يوصل له الأمر عبر اجتهاده وتفكيره، ويسدّده بحيث لا يخطأ، فهذا اجتهاد، ولا يعبر عنه قرآنيّاً بالوحي، على ما هو المعروف في نظريّاتهم في مفهوم الوحي.

نعم، لا يوجد مانع لغوي يحول دون تسمية ذلك بالوحي، بأن يكون الله يوحي لقلب النبي أو لعقله بما يريد عبر هذه المقدّمات الطبيعية الفكرية البشرية، وتكون الميزة

(١) البهائي، زبدة الأصول: ١٦١؛ وحجّية السنة: ١٦٩.

(٢) البهائي، زبدة الأصول: ١٦١؛ وحجّية السنّة: ١٧٠.

(٣) راجع: التقرير والتحبير ٣: ٣٩٨.

التي تريد الآية أن تقدمها أنها تريد التأكيد على أن ما يلقي في روعه أو يتوصل إليه بفكره هو من عند الله، على خلاف سائر البشر الذين قد يتوصلون إلى أشياء بفكرهم أو بوجدانهم ومشاعرهم تكون ناتجة عن البيئة أو الوراثة أو السلوك أو.. لا بإرادة إلهية مباشرة تكشف عن حقيقة ما توصلوا إليه، فإذا تم هذا الكلام تمّ الجواب، وإلا فلا.

المناقشة الرابعة: ما ذكرناه عندما تعرّضنا للاستدلال بهذه الآية الكريمة على حجية السنّة، حيث قلنا: إنّها وقعت في سياق مخاطبة المشركين الذين يكذبون النبي في دعواه النبوة والقرآن، لاسيما مع قرينة: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ وتكملة الآيات من سورة النجم تشير إلى جبرائيل، وهذه كلّها شواهد تقيّد إطلاق ضمير «هو» الوارد في الآية الكريمة، وإذا لم تقيّد الإطلاق فإنها - لا أقلّ - تحول دون الجزم بانعقاده، وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء والمفسرين أيضاً^(١).

وهذا معناه أنّنا نشك في أن الضمير المنفصل «هو» هل يرجع إلى المقدّر في الآية الكريمة السابقة وهو «منطوق النبي»، أم إلى القرآن الكريم نفسه؟ ومع الشك نأخذ بالقدر المتيقن؛ لوجود ما يحول دون استظهار الإطلاق، بما يشبه ما يسمّيه المحقق الخراساني بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، وربما لهذا وجدنا بعض الكلمات التفسيرية القليلة تربط الآية بالقرآن فقط دون أن تشير إلى غيره، كما يظهر من الشيخ الطوسي وغيره^(٢).

وبذلك لا يعود في الآية إطلاق يركن إليه، فلا تستوعب غير القرآن الذي هو وحي، فتكون صامتة عن كون غير القرآن وحيّاً أم لا.

(١) راجع: الميزان ١٩: ٢٧؛ والتقرير والتحجير ٣: ٣٩٧؛ وابن الحاجب، المختصر ٣: ٥٨٦؛ والإيجي، شرح المختصر ٣: ٥٨٦؛ والجزاوي، الحاشية على شرح المختصر ٣: ٥٨٧؛ وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٧٨؛ وحجية السنّة: ١٦٦؛ ولهذا لم يجعل عبد الغني عبد الخالق هذا الدليل في زمرة أدلة حجية السنّة.

(٢) التبيان ٩: ٤٢٢؛ والفراء، العدة ٢: ٤٤٠؛ وإرشاد الفحول ٢: ٢١٩.

ولسنا بحاجة هنا إلى الاعتماد على دليل خارجي، وهو صدور الرأي من النبي في قضايا الحرب والمصالح الدنيوية هرباً من الإشكال بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، على أساس أنه وإن كان السياق سياق الحديث مع المشركين - في إطار حادثة الإسراء والمعراج - الذين لا معنى للبحث معهم في سنة النبي ووحية كلامه في أمور الدنيا، وإنما الكلام معهم في أصل النبوة والقرآن.. إلا أن هذا لا يهّم بعد أن كان اللفظ عاماً في وحية كل ما ينطق به النبي، وذلك أن قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» إنما تجري في مورد نحرز فيه عموم اللفظ لو خّلينا وإياه بصرف النظر عن السبب، وكذلك عندما لا يؤثر السبب في إجمال اللفظ نفسه من حيث بعض تعابيره، والمشكلة هنا من هذا النوع، فإن ضمير «هو» الموجود في الآية الكريمة حصل فيه تردد من حيث إنه لا نعرف ماذا يقصد منه، فهذا تماماً كقولك - بعد أن قيل لك: هل نكرم زيداً؟: أكرموا الرجل، فإنه لا معنى للأخذ بإطلاق الرجل في الجواب لجعله عاماً لكل رجل، بحجة أنه لا عبرة بخصوص السبب والمورد؛ لأن السبب هنا أحدث تحوّلاً في الدلالة، لا في الإطلاق فحسب، أي أن الألف واللام في كلمة «الرجل» حوّلتها من الجنسية إلى العهدية الذكرية، ولا يوجد عرف لغوي يقبل بالتمسك بالإطلاق هنا، والأمر عينه فيما نحن فيه؛ فعندما يكون السياق المحيط سياق حديث مع المشركين الذين يواجهون دعوى النبوة والقرآن لا حجية ووحية كل ما ينطق به النبي حتى غير القرآن والأمور الدنيوية، فإن هذا السياق سيحول دون انعقاد دلالة في كلمة «هو» تصلح للتعميم، ولا تهمننا القواعد الأصولية بقدر ما يهمننا الفهم العرفي المباشر، كما بيّناه في غير موضع.

وبعبارة أخرى جامعة: إنّ كلامنا هنا في تأثير السياق على المعنى، وليس فقط في تأثير محلّ الورود على المعنى.

المناقشة الخامسة: ما ذكره الأمدي - واعتبره عبد الخالق أقوى المناقشات - وخلاصته: إنّ الآية الكريمة تحكم بأن كل ما نطق به النبي فهو عن وحي، لكنها لا

تقول بأن كل ما فعله النبي فهو وحي، والاجتهاد فعل نبوي وليس نطقاً نبوياً، أي أنه عملية فكرية .. يقوم بها الناس في داخلهم، فلا تكون مشمولة للآية، لأنها لم تقل: وما يفكر إلا بوحي، أو ما يجتهد إلا عن وحي، وإنما قالت: إن نطقه يكون وحيًا. ولم يرغب عن بال الأمدي فوراً إشكال أن الاجتهاد النبوي لا بد عادةً من أن يخرج بإصدار حكم من طرف النبي، فيحصل النطق بالحكم المجتهد به، وحيث دلت الآية على أن كل نطق منه فهو وحي، كان معناه أن ما عنده وحي وليس اجتهاداً، وإلا لبطل عموم الآية الكريمة.

ولحل هذا الإشكال، أدخل الأمدي مفهوماً جديداً بالحسبان، اعتبر أن به يكون الحل، وذلك أن الله تعالى يمكن أن يقول له: إذا اجتهدت ووصلت إلى حكم، فإن ما تتوصل إليه ولو بالظن هو حكمي الإلهي الواقعي، وعليه، فعندما ينطق النبي بالحكم الذي اجتهد به يكون ناطقاً عن إخبار الوحي له بأنه حكم الله لا عن هوى. وبهذا يتم الجمع بين دلالة التعميم في الآية وبين نظرية الاجتهاد النبوي^(١).

أما عبد الغني عبد الخالق، فأكمل طريق الأمدي حينما سجل عليه إشكالاً جديداً، ثم دافع عنه، وحاصل الإشكال أنه بناءً على كلام الأمدي يلزم أن يكون نطق جميع المجتهدين باجتهاداتهم نطقاً بوحي. والجواب: أما على التخطئة فواضح من حيث إن الله لم يخبر أحداً من المجتهدين بأن كل ما يتوصل إليه فهو مطابق لحكم الله الواقعي، وأما على التصويب فأيضاً كذلك؛ لأن الله سيقول حينئذ: إن ما توصلت إليه - أيها المجتهد - هو حكمي الواقعي في حَقِّك وحق من يقلدك، لا مطلقاً ولسائر الناس، على خلاف ما يقوله للنبي ﷺ من أنه حكمي عليك وعلى الجميع مطلقاً^(٢).

ويمكن التعليق على ذلك كله:

(١) راجع: الأمدي؛ الإحكام ٤: ٤٠٥.

(٢) حجية السنة: ١٦٧ - ١٦٨.

١ - إن المفهوم الجديد الذي أقحمه الأمدي لحلّ المشكلة لا يحلّها؛ وذلك أننا لا نبحت - فقط - عن مطابقة اجتهاد النبي لما عند الله تعالى من أحكام واقعية، حتى يكون هذا النصّ الإلهي المسبق ضماناً لهذه المطابقة، بل الكلام في أنه كيف يتوصّل إلى الحكم الشرعي؟ هل بوحى يأتيه بهذا الحكم أم بعملية فكرية بشرية تعطيه يقيناً تارةً وظناً تارةً أخرى أم..؟ فلو توصّل للحكم الواقعي بطريق الاجتهاد لا يقال: إنّ هذا الحكم موحي إليه به، نعم يقال: إنّ هذا الحكم حكم الله الواقعي؛ لوجود ضمانته معينة. وفرق كبير بين الأمرين.

٢ - لو صحّ كلام الأمدي هنا للزم النقض عليه ببعض اجتهادات المجتهدين؛ فإنّ بعضها مطابق للواقع، وهو مفيد لحكم الله الواقعي، فهل يقال: بعض ما يقوله المجتهدون وحيّ يوحى، خصوصاً مع إضافة قيد (يوحي) الموجود في الآية الكريمة نفسها، والدالّ على فعل الإيحاء نفسه لا نتيجته فقط؟!

٣ - أما جواب الدكتور عبد الغني عبد الخالق هنا، فهو في غير محلّه لسببين: أحدهما: أنّه على مبنى التخطئة، صحيح أنّ الله تعالى لم يخبر المجتهدين بأنّ ما توصّلوا إليه مطابق للواقع، لكننا نعلم يقيناً بأنّ بعض الاجتهادات - على نحو العلم الإجمالي - مطابق فعلاً للواقع، فنُجري الإشكال بنحو الموجبة الجزئية، وليس من الضروري إجراؤه بنحو الموجبة الكلية؛ فهل يصحّ القول: إنّ بعض اجتهادات المجتهدين في الجملة وحيّ يوحى؟! فالمعلوم بالإجمال هنا لا يصح وصفه بالوحي الذي يوحى، بلا حاجة إلى صيرورته معلوماً بالتفصيل.

ثانيهما: أما على التصويب، فالإشكال أوضح هنا؛ لأنّه ليس المهم أن يكون الحكم حكم الله على الجميع، وإنّما الذي يهّمنا هنا في ردّ إشكال سريان فكرة الوحي إلى اجتهادات المجتهدين.. أن لا يكون حكم المجتهد وحيّاً، سواء شمل الجميع أم شمل بعضهم، فإذا كان الله يقول - بناءً على رأي المصوّبة -: إنّ كلّ ما تحكم به أيها المجتهد هو حكمي عليك وعلى مقلّديك، فهذا يعني - طبقاً لمنطق الدليل الذي ذكره الأمدي - أنّ

هذا الحكم وحيّ يوحى، غايته دائرة الحكم ليست تمام المكلفين؛ فهذا مثل أن يوحى الله تعالى للنبي بحكم خاص به كالزواج من أكثر من أربع، أو وجوب صلاة الليل عليه، فهل اختصاص الحكم أو تضييق دائرته يعني خروجه عن سمة الوحيّة؟! وبهذا يبدو لنا أنّ مناقشة الأمدي مع المنتصرين له هنا في غير محلّها.

المناقشة السادسة: ما ذكره الأستاذ علي حسب الله^(١)، من أنّه لو كانت هذه الآية عامة - غير خاصّة بالقرآن الكريم - للزم أن يكون كلّ ما يصدر من النبي وحيّاً، مع أنّ الله تعالى ذكر في القرآن الكريم أخطاء وقع فيها النبي، فكيف يكون كلّ ما يصدر عنه وحيّاً لا يخطأ فيه؟!

بل يمكن القول - كما ذكره يحيى محمد - بأنه لو كان كلّ شيء عنده هو وحي للزم أن تكون تعبيراته عن حالاته الشخصية وحاجاته الخاصّة وحيّاً أيضاً، بل هذا كلّ خلاف انقطاع الوحي في بعض الفترات عنه^(٢).

وهذه المناقشة - بصرف النظر عن المساجلات في نصوص عدم العصمة في القرآن الكريم والمهم أنّنا نبحت هذه الآية - لا تسجّل مع أيّ آية تتحدّث عن خطأ نبوي؛ لأنّ الأخطاء التي جاءت في القرآن الكريم، بعضها أخطاء سكوت، مثل خشية الناس في قضية زينب بنت جحش بحيث سكت عن القول فيها وفقاً لهذا التفسير في الآية الكريمة، وبعضها فعل مثل آيات عبس وتولّى، وبعضها خطأ قول، مثل آية الإذن في التخلف عن تبوك، وبعضها عام يحتمل الأمرين، مثل آية غفران ما تقدّم وما تأخر من ذنبه ﷺ في سورة الفتح، والذي يمكن للباحث هنا أن يستند إليه خصوص النوع الثالث، وهو خطأ القول؛ لأنّ آيات سورة النجم خاصّة بالمنطوق النبوي، لا بالمنطوق والمفعول والمسكوت.

(١) أصول التشريع الإسلامي: ٧٨.

(٢) يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر: ٤٨.

وأما ما ذكره يحيى محمد، فيناقش بأن كون إظهاره لحاجاته الشخصية الخاصة ليس بوحى، مجرد استبعاد، والوحى لا ينحصر بالملك جبرائيل حتى نتحدّث عن انقطاع الوحى القرآني، فقد ينقطع الوحى في مجال دون مجال. وبهذا ظهر عدم صحّة الاستدلال بهذه الآيات القرآنية على منع الاجتهاد النبوي؛ لما ذكرناه من المناقشة الصحيحة، وإن كانت أغلب المناقشات التي ذكرت غير موفّقة فيما يبدو.

ب - آية الحكم بالإراءة الإلهية، اتّجاه محدّد أم موقف حياد؟!

الدليل القرآني الثاني الذي يمكن أن يطرح هنا، هو الاعتماد على قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥).

فهذه الآية الكريمة التي سبق أن تعرّضنا لبحثها في أدلّة المجوزين للاجتهاد النبوي، تستعرض هنا للانتصار لنظرية منع الاجتهاد النبوي!!^(١). وأجيب عن هذا الاستدلال، تارةً بأنّ الحكم بالاجتهاد هو حكمٌ بما أراه الله، وأخرى بأنّ الحكم بما استنبط من الوحى هو حكمٌ بالمنزل وبما أراه الله^(٢). والصحيح ما ذكرناه مفصّلاً فيما سبق حول هذه الآية، من أنها - بمقدارها المتيقن - تقصد مما أراه الله عين القرآن الكريم، أي ليحكم على طبق القرآن، ولهذا فهي لا تدلّ على أزيد من ذلك وهل حكمه يكون في تمام تفاصيله عن وحى أو عن اجتهاد، فلا نعيد ولا نطيل.

ج - آية افتراء الوحى، وإقحام مقولة الاجتهاد النبوي (محاولة ابن حزم)

ثالث أدلّة مانعي الاجتهاد النبوي هو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠١؛ والتفسير الكبير ١١: ٣٣.

(٢) الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٣.

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِنُفْتِرِيَ عَلَيْنا غَيْرَهُ وَإِذاً لَأَتَّخِذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْ لا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَأَذُقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنا نَصيراً ﴿الإسراء: ٧٣ - ٧٥﴾.

فقد استند ابن حزم الأندلسي إلى هذه الآيات لنفي اجتهاد النبي؛ على أساس أن النبي لو حكم بشيء من خارج الوحي لكان مفترياً على الله، والآية تؤكد أنه لن يحصل منه ذلك إطلاقاً، وإلا لنزل عليه العذاب؛ إذا فكل ما يقوله يصدر ويتأهي مع الوحي ولا يخارجه^(١).

وربما يتعزز دليل المانعين هنا والمستدلين بهذه الآيات الكريمة، بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْها جِائِزاً وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنتُمْ فِيهِ تُخْتَلِفُونَ * وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٨ - ٤٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقاويل * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٧)، على أساس حصرها ما يصدر عنه ﷺ بما أنزل إليه، وأنه لا يمكنه أن يقول غير ذلك على الله سبحانه.

لكن يمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذه الآيات كلها بأن:

١ - غاية ما تفيد أنه لا يجوز للرسول أن يفتري ويختلق ويكذب على الله تعالى ويترك ما أوحى إليه ليأتي بغيره، وعليه، فتكون الآيات خاصة بما هو أمر ديني لا دنيوي

(١) ابن حزم، الإحكام ٥: ٧٠٢-٧٠٣.

بحث، فلو ارتأى الرسول أن يضع الرماة في الحرب في هذه الجهة أو تلك، دون أن يكون أنزل عليه وحي في ذلك ودون أن ينسب ذلك إلى الله تعالى، فهل يصدق في حقه مثل مفهوم: «افتري على الله» أو «ترك ما أوحى الله إليه»، أو «مال إلى الكفار وافتتن بهم»، أو «اتبع أهواء الذين كفروا» وغيرها من المفاهيم التي استعرضتها هذه الآيات الكريمة، مع أنه إنما يأمر بذلك للدفاع عن الدين ومحاربة الكافرين و...؟! وبعبارة أخرى، لو أجرينا مقارنة بسيطة بين المقولات التي حملتها هذه الآيات وبين الاجتهاد النبوي في قضايا الدنيا لم نجد من الأمر الواضح أن الآيات تشمل تلك المساحة.

٢ - غاية ما تفيده هذه الآيات حرمة أن ينسب الرسول إلى الله شيئاً لا يكون أوحى إليه، فهذا هو معنى التقول والافتراء على الله، أما لو اجتهد في أمر ولم ينسبه إلى الله، أو بين أنه ليس من عند الله، فهل يصدق عليه المفهوم الذي حملته هذه الآيات؟ حتى لو كان ما اجتهد به أمراً دينياً هذه المرة فضلاً عن غيره. ولولا أننا مسبقاً نحمل مفهوم أن كل ما يصدر عن النبي فهو من الوحي، لما صح القول بأنه افتري على الله في هذه الحال أو تلك. اللهم إلا إذا قيل بأن كونه دينياً معناه نسبته إلى الله تضمناً واستبطاناً، وهو غير معلوم.

٣ - يلاحظ هنا إشكال نقضي يمكننا تسجيله على المستدلين بهذه الآيات، وهو أنه عندما تثبت شرعية الاجتهاد للأمة - بأي معنى فسّرنا الاجتهاد: بالظن، أو القياس، أو غيرها - يلزم على هذا الاستدلال أن يوصف كل المجتهدين بأنهم يفترون على الله، ويتقولون عليه، ولا يحكمون بما أنزل، ويميلون إلى الكفار ويفتنون بهم! فهل يقبل المستدل هنا بأن ينسب إلى الأمة ذلك تبعاً لنظريته في تعريف الاجتهاد؟! وإذا رأى أصولياً وجود دليل شرعي على اتباع دليل من الأدلة الشرعية أو أمانة من الأمارات المعتمدة هنا أو هناك كالظواهر اللفظية أو أخبار الآحاد أو القياس أو.. فهل يصح بعد ذلك أن ينعت بالافتراء والتقول و...!؟

وبناء على مجمل ما تقدّم؛ لا يصحّ الاستدلال بهذه المجموعة من النصوص القرآنية لحظر الاجتهاد النبوي، لا في الشؤون الدينية ولا في الدنيوية.

د- آيات نفي اتباع غير الوحي والإطاحة بمفهوم الاجتهاد النبوي

الدليل الرابع على نفي الاجتهاد النبوي هو مجموعة الآيات القرآنية الدالة على أنّ الرسول ﷺ لا يتبع إلا ما أوحى إليه الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠)؛ وقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا آتِبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ٥٦)؛ وقوله عزّ من قائل: ﴿آتِبِعُ مَا أُوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦)؛ وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا آتَيْتُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٣)؛ وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا تَنَزَّلَتْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٥)؛ وقوله سبحانه: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٩).

فهذه كلّها آيات شاهدة أنّ رسول الله ما كان يقول شيئاً من تلقاء نفسه ومن آرائه واجتهاداته، بل أحكامه بأجمعها جاءت من الوحي الإلهي، فلو شرّع شيئاً لا من الوحي لكان مبدلاً لكلمات الله، ودلالة الحصر الموجودة في الآيات على أنه لا يتبع غير سبيل الوحي شاهداً حاسماً على أنه لا يوجد عنده شيء آخر يتبعه، فلو كان يجتهد من آرائه لما كان اتباعه للوحي فقط، بل آية سورة الأنبياء واضحة في أنه لا ينذر الناس إلا بالوحي

لا بغيره إطلاقاً^(١).

لكن الاستدلال بهذه المجموعة القرآنية يعاني من مشاكل، أبرزها:

المشكلة الأولى: إنّ بعض هذه الآيات لا يحرز فيه أنّ الحصر حقيقي ونهائي، بل الظاهر منه أنه حصر إضافي؛ ففي الآية الأولى بعد أن نفى علمه بالغيب وامتلاكه الخزائن الله وكونه ملكاً، يبيّن لهم أنه ليس سوى بشر يوحى إليه وأنه يتبع الوحي؛ فلا تكون الآية في مقام الحصر الحقيقي النهائي، وإنّما بالإضافة إلى تصوّراتهم؛ وهكذا الحال في آية سورة يونس فإنه يحصر نفسه باتباع الوحي مقابل أن يكون قادراً على الإتيان بقرآن أو تبدّله؛ والأمر عينه في آية سورة الأحقاف، فهو ليس أمراً خارجاً عن سنّة إرسال الرسل وبعث النذر، ولا هو بالذي يدري بمصائر الناس ولا بمصائر نفسه فليس سوى متّبع للوحي وليس سوى بشر ونذير..

إنّ هذا النوع من سياق الحصر الموجود في بعض هذه الآيات لا يفسح المجال لأخذ دلالة حاصرة بالمعنى الحقيقي، بل يمنعها عن أن تكون في مقام بيان الحصر بامتداداته وإطلاقاته.

المشكلة الثانية: إنّ بعض هذه الآيات غاية ما يفيدُه هو منع النبي عن اتباع أهوائهم، أو أمره باتباع ما أوحى إليه مع الإرداف بالإعراض عن المشركين، وهذا لا ينفع في الاستدلال؛ لعدم وجود ملازمة - لا عقلية ولا عقلائية ولا عرفية ولا عادية ما شئت فعبّر - بين عدم اتباع أهواء الكافرين وبين أن يعمل في كل شيء بالوحي الإلهي؛ وكذلك الحال في الأمر باتباع الوحي فإنّ الإنشاء لا يجبر عن وقوع الاتّباع التام من النبي أم لا، إلا بضميمة العصمة، لا بدلالة الآية الكريمة؛ علماً أنّ وضع اتباع الوحي في مقابل الإعراض عن المشركين يمنع عن استظهار الإطلاق في الحصر؛ لأزيد من

(١) راجع: ابن حزم، الإحكام ٥: ٦٩٩، ٧٠٢؛ والتستري، إحقاق الحق: ٣٣٨؛ والعلامة الحلي،

نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٦؛ وحركة الاجتهاد: ٩٤-٩٦؛ ورضواني، اجتهاد الرسول: ٣٠٥

- ٣٠٦؛ والشواف، تهافت القراءة المعاصرة: ٤٤٧.

عدم جعلهم مرجعاً في عرض الوحي، لا جعل الوحي مرجعاً وحيداً بصرف النظر عن المشركين. والأمر باتباع الوحي لا ينفي جواز اتباع غيره مما لا يصدق مع اتّباعه أنّه خالف الوحي.

المشكلة الثالثة: لو غضضنا الطرف عن المشكلتين السابقتين؛ لا يدلّ الحديث عن اتباع الوحي على عدم اجتهاد النبي، بل هو ساكت عنه؛ وذلك أنه إذا أمر الوحي بالاجتهاد وبذل الوسع عند عدم تحصيل العلم بطريق الوحي المباشر، وكان هذا الأمر عاماً بطبعه غير مقيد بغير الرسول، كان الاجتهاد بنفسه اتّباعاً للوحي، يشهد على ذلك - لتقريب الفكرة - أنّ اجتهاد المجتهدين اليوم اتّباعٌ للوحي بوجوب التفقه في الدين، فمفهوم الاتّباع غير مقيد بمطابقة مضمون الاجتهاد للواقع؛ وإنما يكفي فيه مطابقة نفس التحرك نحو الاجتهاد لأوامر الوحي وتعاليمه، فلا ينفي هذا الدليل الاجتهاد النبوي، كما أنه لا يثبت، وهنا إذا طابقت نتيجة الفعل الاجتهادي الحكم الواقعيّ فيها ونعمت، وإلا انفتح البحث فيما يعرف في أصول الفقه عند المتأخرين بالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وتفصيله في محله.

المشكلة الرابعة: سلّمنا، لكن أقصاه أنه عندما يجتهد يصيب اجتهاده الحكم الواقعي الموجود في دلالة قرآنية ما أو وحي مسبق كان نزل عليه ولو لم يكن قرآنياً، فيكون متّبعاً للوحي، فلا نجيز عليه الخطأ في الاجتهاد الديني، وهذا غير نفي الاجتهاد بتمام معانيه.

المشكلة الخامسة: إنّ الإنذار بالوحي في آية سورة الأنبياء، خاصّ بمجال الإنذار الذي تكون فيه نسبة لله تعالى عادةً، وفي القضايا الدينية، فلا تشمل هذه الآيات الأمور الدنيوية ونحوها، فلا يوجد مانع من الاجتهاد النبوي في الحروب والقضايا الدنيوية والإدارية وأمثالها.

نتيجة البحث في المعطيات القرآنية على منع الاجتهاد النبوي

وباستعراض هذه الأدلة القرآنية، يظهر أنّه لم يقدّم دليل قرآني مقنع على منع الاجتهاد النبوي، وأما الأدلة القرآنية الدالة على عصمة الأنبياء والأوصياء، فإن فهم منها

العصمة عن الذنب والسهو والنسيان والخطأ فلا تنفي الاجتهاد النبوي، كما أسلفناه في الأدلة العقلية، بل تنفي خطأ هذا الاجتهاد فقط. وإن فهم منها الأعم من ذلك ومن العلم اللدني الحضور التام - وهو غير واضح - انعدم موضوع البحث في مسألة الاجتهاد النبوي.

٢.٢.٢. الأدلة النقلية الحديثية والتاريخية، متابعة وتحقيق

إلى جانب الأدلة النقلية الكتابية، كانت هناك بعض الأدلة النقلية من مصادر الحديث والتاريخ، حيث يلاحظ حضور بعض الروايات التي قد يستند إليها لنفي الاجتهاد عن المعصوم، وأبرزها:

أ - خبر عبدالله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشرٌ يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب؛ فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق»^(١).

فهذا الخبر دالٌّ بوضوح على أنّ الرسول لا ينطق إلا بالحق، وأنه لا يقول غيره، فتكون مثل آيات مطلع سورة النجم.

لكنّ الخبر محلّ توقف من ناحية عمرو بن شعيب الوارد في السند؛ فهو مجهول شيعياً، بل مذمومٌ في بعض الكتب، وسنياً هناك كلام فيه وفي صحّة ما يرويه عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو^(٢).

يضاف إلى ذلك أنّ كلمة «الحق» جاءت هنا في مقابل السخط والغضب والرضا، ممّا

(١) مسند ابن حنبل ٢: ١٦٢؛ والمحدث الفاصل: ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦؛ وتاريخ ابن عساكر ٣١: ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٢) أنظر: مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٤٤؛ وتاريخ ابن معين ٢: ٣٥٥؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٢٧٣ - ٢٧٤.

يعني أنه لا ينساق لانفعالاته ولا يميل لأهوائه، لكنّها لا تدلّ على أنه لا يجتهد، فإنّ الحقّ لا يساوق الوحي بحيث لا حقّ خارج الوحي. وإذا دلّت على شيء فأقصاه دلالتها على عدم انحرافه عن الحقّ في اجتهاده لا غير.

ب - خبر أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إني لا أقول إلا حقاً»، قال بعض أصحابه: فإنك تداعبنا يا رسول الله. فقال: «إني لا أقول إلا حقاً»^(١).

وهذا الحديث حاله حال سابقه من حيث الدلالة، أما من حيث السند، ففيه أبو هريرة الذي وقع نقاش بين السنّة والشيعة في حاله.

وفي الحديث الشيعي سلسلة روايات في صفات الأئمة حول اتصاهم بالعلم اللدني الحضوري وبالملائكة، وأنّ ما عندهم يكون عبر هذا الطريق، فإذا بني على هذا النمط من الروايات وتمت دلالة وسنداً.. ألغت البحث في الاجتهاد النبوي، وإلا فلن يكون في الأحاديث شيء يذكر في هذا المجال، والبحث في هذه الأحاديث يطول، لاسيما من ناحية الجمع بينها من حيث تعارضها، وبينها وبين الأحاديث المرتبطة بأنّه كانت عندهم الصحيفة الجامعة، وأنهم في بعض الأحيان كانوا يرجعون إليها، وفي بعض الأحاديث إنهم أخذوا هذا العلم عن المتقدم منهم، وأنّ ذلك كان مكتوباً في صحائف عدّة كانت تنتقل من أحدهم إلى الآخر، وغير ذلك ممّا استعرضنا بعضه - كما سيأتي - عند الحديث عن السنّة المؤسّسة لأهل البيت النبوي، فإذا كانت الإمامة تستدعي اتصالاً حضورياً لدنياً بالغيب بحيث لا يحصل على العلم إلا عبر هذا الطريق فأيّ معنى لهذه الصحف أو للافتخار بها أو للرجوع إليها عند بعض الموارد لمعرفة الحكم الشرعي؟!

يضاف إلى ذلك، أنّ الأغلبية الساحقة من الروايات في مجال صفات أهل البيت

(١) مسند ابن حنبل ٢: ٣٤٠؛ وسنن الترمذي ٣: ٢٤١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٢٤٨؛

ومجمع الزوائد ٩: ١٧؛ والمعجم الأوسط ٨: ٣٠٥.

وعلومهم مما جاء في كتاب الكافي وغيره يثبت اتصالاً غيبياً لهم، لكنه لا يبين لنا طبيعة هذا الاتصال من حيث مدى سعة دائرته، وهل هو بحيث يشمل كل شيء أم لا، وحتى روايات العلم مختلفة، ففي بعضها أنهم يعلمون كل شيء، وفي بعضها الآخر أنهم يعلمون عندما يريدون، لكن العلم لا يحرز دوماً أنه لدني حضوري..

بل إن نصوص تفويض الدين إلى النبي ﷺ - سواء بالمعنى الذي اخترناه لها أم بالمعنى المشهور، على ما سوف نبينه بالتفصيل عند الحديث عن السنة المؤسسة للنبي وأهل البيت - تعطي إجماعاً بالاجتهاد بالمعنى العام للكلمة، فكأن الله تعالى أكمل عقل النبي ثم فوض إليه بعض التشريعات، سواء بمعنى التفويض المشروط بالإجازة اللاحقة أم بمعنى مطلق، وهذا يعني انقطاع الوحي لحظة التفويض، وإلا لم يكن معنى للتفويض إطلاقاً. اللهم إلا إذا قيل بأن التفويض قد يقوم على تكامل روحي يجعل النبي مدركاً للمصالح والمفاسد الواقعية بعلم إشراقي لدني فيصدر الحكم وكأن الله يصدره.

وعلى أية حال، فالبحث في هذا الموضوع يطول جداً، لاسيما بعد مقارنته بالنصوص القرآنية التي تقدم بعضها، وضعف سند الكثير من تلك الروايات، ومعارضة جملة منها لكتاب الله تعالى فيما حدده من علوم الأنبياء والأوصياء، إذا بُني على فهم الإطلاق الشمولي المستوعب من نصوص العلم هذه.

النظرية المختارة في الاجتهاد النبوي، مقارنة نتائج البحث

ما نستنتجه من المداخلات التي أسلفناها على المشهد المؤيد والمعارض لنظرية الاجتهاد النبوي - بصرف النظر عن ثبوت نظرية العلم اللدني المطلق - أنه لم يقدّم دليل ينفي اجتهاد النبي ﷺ بشكل حاسم لا من العقل، ولا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من حقائق التاريخ، فيما لم يُثبت أيّ دليل عقلي اجتهاد النبي. نعم، توحى به بعض الآيات القرآنية والأحاديث والوقائع التاريخية.

وعليه، فإذا لم يَقم دليل يمنع الاجتهاد النبوي بل قامت بعض الشواهد هنا وهناك^(١) على هذا الاجتهاد، ولم يَقم دليل يثبت أن كل تفاصيل حياة النبي تصدر عنه نتيجة وحي متواصل، فإننا نرجع في هذه الحال إلى مقتضى برهان طبيعة الأشياء، والذي يحكم بأنه في غير الشؤون الدينية يتحرك وفقاً لإنسانيته وبشريته التي تستدعي الاجتهاد بالمعنى العام، وأنه كباقي الناس يُعمل قواعد التفكير ويرتب المقدمات، وقد يحصل له علمٌ بالنتيجة وقد يحصل له ظنٌ.

فالأصح القول بثبوت الاجتهاد النبوي في الجملة، ضمن الدوائر التي سنحددها في الملحوظات الفرعية التالية:

١ - طبق الأدلة المتقدمة، ثبت إمكان اجتهاد النبي في جميع الدوائر، حيث لا وحي إلهي له، فمن ناحية محض الإمكان ثبت إمكان الاجتهاد النبوي.

٢ - هذا الإمكان لا يقف عند حدود القضايا الدنيوية أو قضايا الحرب، بل يطال مجمل القضايا الدينية والدنيوية التي لا وحي فيها بحيث لم نجبرنا بنسبتها إلى الله تعالى بالوحي؛ لعدم قيام دليل على الاستحالة في مورد خاص، لا من عقل ولا من نقل، فما ذكره السيد المرتضى والمحقق الأمدي من إمكان الاجتهاد النبوي هو الصحيح، بلا فرق بين أن نفسر الاجتهاد بمطلق الجهد الفكري البشري، أو نربطه بالظن أو بنحو ذلك.

٣ - على مستوى وقوع الاجتهاد النبوي، لم يثبت وقوع هذا الاجتهاد في القضايا الدينية، والأدلة الدالة على ذلك تقدمت مناقشتها، وإنما الثابت أنه وقع في القضايا الإجرائية والتنفيذية والإدارية والدنيوية، من هنا فكل ما ذكره النبي من قضايا الدين لم يثبت أنه قاله عن اجتهاد يوماً ما، أما ما يكون من أمور ميدانية فقد صدر منه الاجتهاد،

(١) ما ثبت عندنا أن له قدرأ من الدلالة - من آيات وأحاديث وروايات تاريخية - على اجتهاد النبي، يشكّل معيناً لهذا التحليل العقلاني في المتن أعلاه ومؤيداً؛ فالعمدة تقريباً في هذا التحليل.

فأي خبر تاريخي يبلغنا فإننا نحتمل فيه أن الرسول قد قاله عن اجتهاد، وقد يكون عن وحي، وتطرق الاجتهاد حاصل في الجملة لا بالجملة؛ لأن الأدلة أقصى ما تفيد أنه اجتهاد في بعض الموارد، ولا تعطينا دلالة على اجتهاده في تمامها، فقد توحى إليه مواقف دنيوية أو أحداث إجرائية ميدانية، كما لو أوحى إليه الله تعالى في أن يفعل الفعل الفلاني في الحرب، ولا يفعل الفعل الآخر فيها.

٤ - ظهر من طبيعة الأدلة المتقدمة أن دائرة وقوع الاجتهاد النبوي لا تختص بقضايا الحرب أو بقضايا القضاء، بل تعم وتشمل مطلق الجوانب غير الدينية بالمعنى الذي ذكرناه، بما في ذلك الشؤون الشخصية.

٥ - بمقتضى الأدلة المتقدمة، إذا تم تجاهل أدلة العصمة، لم يبق ما يمنع عن حصول خطأ في الاجتهاد النبوي في دائرته المذكورة آنفاً، ولم يبق لدينا دليل على أن الله لا يقره على خطأ الاجتهاد هذا، فقد يقره، نعم إذا أدخلنا أدلة العصمة عن الخطأ والذنب - حتى لو لم نفهم العصمة بمعناها الواسع - كانت تلك الأدلة بنفسها دليلاً على عدم خطئه في الاجتهاد حينئذ، حتى لو لم يبق دليل في مسألتنا هنا على ذلك، والمقدار المتيقن من دلالة أدلة العصمة هو نفي الخطأ عنه في الدائرة الدينية والتبليغية، فكل ما ينسبه إلى الله تعالى نجزم بصحته سواء صدر منه عن اجتهاد في فهم نص القرآن أم عن وحي مباشر.

٦ - بعد استعراض أدلة الفريقين، لم يعد معنى للتوقف في هذه المسألة، كما هو موقف بعض العلماء، كما أسلفنا، بل يفترض اتباع نتائج الأدلة، وهي ما قلناه آنفاً.

٧ - بعدما أسلفنا، ظهر أنه لم يثبت بدليل وقوع الاجتهاد النبوي القياسي في دائرة الدين، خلافاً لما ذكره مثل الأحناف.

٨ - قد يقال: إنه حيث لم يثبت وقوع الاجتهاد النبوي في المجال الديني فلا معنى للنظرية المفصلة التي تشترط الاجتهاد النبوي بالأس عن نزول الوحي؛ لأن الوحي هنا إن أريد منه أن يأتي لبيان قضية دينية فإن الاجتهاد النبوي لم يعلم وقوعه في القضايا

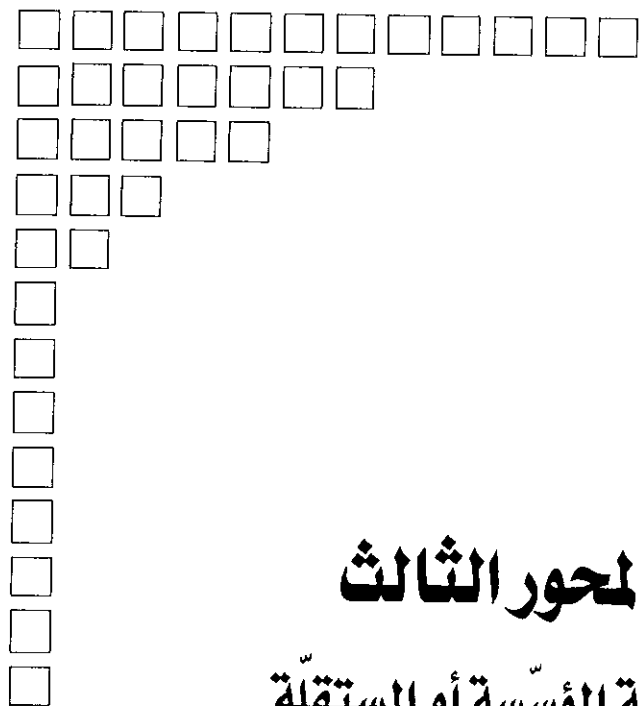
الدينية حتى نشرطه باليأس من نزول الوحي، وإن أريد منه أن يأتي لبيان قضية دنيوية فلا دليل على أن النبي إذا لم ينزل عليه الوحي في أمر دنيوي لا يحقّ له الاجتهاد حتى ييأس، فإنّ هذا الكلام لا شاهد عليه من كتاب ولا سنة طبقاً لما أسلفنا من الأدلة، نعم لو نزل عليه الوحي لم يعد معنى للاجتهاد، ولو كان يعلم بأنّ الوحي سينزل عليه في الأمر بما يزيل كل لبس أو يحتمل ذلك احتمالاً وجيهاً أمكن عقلائياً إلزامه بالتأخير في بعض الموارد عندما يقال بإمكان خطئه في الاجتهاد لترجّح السبيل اليقيني على غيره.

وأما الحديث في مسألة انتظار الوحي عن ثلاثة أيام أو تحديد مدد زمنية فهو مجرد استحسانات واستنسابات ليس إلا، ولم نجد لها أيّ معطيات مقنعة.

وهذا كلّه يعبر عن نتائج صحيحة، باستثناء نقطة واحدة وهي: إنّه ولو لم يثبت وقوع الاجتهاد النبوي في الدائرة الدينية، إلا أن إمكانه يبرّر الحديث عن قضية اشتراط اليأس، والصحيح هو ما قلناه في القضايا الدنيوية نفسها، فلا نعيد، إلا إذا اعتبرنا دليل العصمة مانعاً عن خطئه في الاجتهاد الداخل - ديني بحيث يصيب حكم الله الواقعي، فهنا لا حاجة لانتظار الوحي؛ لفرض أن سبيل الاجتهاد والوحي كلاهما يفيد اليقين بما يريد الله.

٩ - إنّ التفصيل المنسوب إلى الماوردي أنه يجتهد في حقوق الناس دون حقوق الله، لا دليل عليه بعد ملاحظة طبيعة الأدلة، ولم نجد عليه شواهد تدعمه بعنوانه.

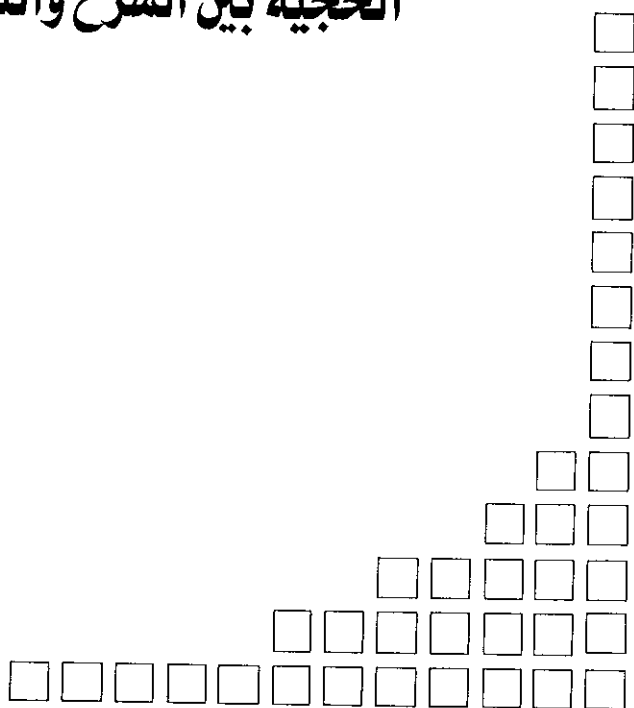
١٠ - القول بوجود الاجتهاد على النبي لم يثبت بدليل خاص، فيعمل فيه على مقتضى القواعد العامة، فقد يجب وقد لا يجب حسب الحالات، تماماً كما هي حال الآخرين في هذا الأمر، فنلاحظ المبررات والظروف، ولا يطلق الوجوب ولا عدمه، فلو توقفت إدارة مجتمع المسلمين على اجتهاده، ولم يتوفّر سبيل الوحي وجب الاجتهاد وهكذا.. والله العالم.



المحور الثالث

السنة المؤسّسة أو المستقلة

الحجّية بين الشرح والتأصيل



تهيد

بعد أن ثبتت حجية السنة من حيث المبدأ، وتحدّد موضوع الاجتهاد النبوي، من الضروري التعرّيج على موضوع بالغ الأهمية في قضايا السنة النبوية، ألا وهو السنة المستقلة والمؤسّسة، فهل يشمل دليل حجية السنة تلك السنة المؤسّسة لتشريع جديد أو مفهوم جديد، مما لا عين له في القرآن الكريم ولا يبدو له أثر، أم أن حجية السنة تطل فقط سنن النبي ﷺ غير هذا النوع من السنة التي تستقلّ عن القرآن في تقديم مستجدات دينية؟

ومن المعلوم أن السنة المؤسّسة هي النقطة الأخطر في معركة الآراء بين مثبتي حجية السنة ونفاتها، وقد شغل هذا الموضوع الباحثين، وكثيراً ممّن شاد أدلّة على إبطال حجية السنة مؤخراً إنما كان يهدف إلى إبطال حجية السنة المؤسّسة، أو ما يسمّى أيضاً بالسنة المستقلة في كلمات بعضهم، أي تلك السنة التي تستقلّ عن القرآن الكريم. وقد برز الإمام أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) في هذا الموضوع^(١) مخالفاً للجمهور - كما قيل^(٢) - إذ رغم وجود بعض الخلافات بين متقدّمي علماء أهل السنة في حجية السنة المستقلة قبل عصر الشاطبي، إلا أن هذا الموضوع لم يُفرد بالذكر بحثاً مستقلاً إلا في

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٦-٤٣٧.

(٢) راجع: الشنقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ٧٥.

عصره؛ حيث عقد باباً له ذهب فيه إلى القول بعدم حجية السنة المستقلة، ثم تبعه من لحقه من بعده، واعتمد التيار المناهض لحجية السنة على مقولات الشاطبي هنا، ثم زادوا عليها آراءهم.

مفهوم السنة المستقلة التأسيسية، مقارنة وتحليل

لكنّ جدلاً يلحق طبيعة موقف الذين عارضوا السنة المستقلة - غير بعض متأخري المتأخرين - طبقاً لما يحدثنا عنهم الشاطبي، بل جدل حول تحليل موقف الشاطبي نفسه، فماذا يراد من مقولة: «السنة المستقلة أو المؤسسة»؟ هل يُراد من مقولة: «ليس من سنة إلا ولها أصل في الكتاب» أنّ السنة المؤسسة التي لا أصل لها في الكتاب ليست بحجة، أم أنّ المراد من وراء هذا التنازع أن كلّ ما صدر عن النبي ﷺ فله أصل في الكتاب حتى لو بدا لنا أنه لا أصل له، إذ يكفي الأصل الإجمالي والدلالة العامة الإشارية، وفرق كبير بين الرؤيتين.

ففي الرؤية الأولى نجعل نظرنا في فهم القرآن هو المعيار النهائي، فنقول: كلّ سنة وصلت بطريق قطعي أو ظني وجدنا أن لا أصل لها في القرآن أو لم نجد لها أصلاً - كعقوبة الرجم أو القتل في الزنا مثلاً - اعتبرناها سنة مستقلة، فإن قلنا بعدم حجية السنة المستقلة أسقطناها عن الحجية، وإلا أخذنا بها.

أما في الرؤية الثانية، فأيّ نصّ نبوي نضع يدنا عليه يمكننا أن نقول: إنّ له أصلاً في القرآن ولو مجملاً، حتى لو لم نعرفه بوضوح ويُسّر، فلا معنى للسنة المؤسسة هنا، بل كلّ السنن غير مؤسّسة، مما ينتج رفع الإشكال الراجع إلى عنصر التأسيس في السنة المستقلة، ولهذا ذهب جماعة من العلماء إلى اعتبار كلّ ما جاء في السنة راجعاً إلى الكتاب، فإن كانت مبيّنة للقرآن ومؤكّدة لما فيه أسموها بيان التقرير، وإن لم نجد ما يضارعها في الكتاب أسموها بيان الزيادة، بل جعلوا السنة الناسخة لنصّ الكتاب من البيان أيضاً وأسموها بيان التغيير؛ فهذا الفريق من العلماء لا يرى السنة بأنواعها سوى

بياناً^(١)، حتى لو كان فيها تغيير أو زيادة^(٢)، في محاولة يراها بعضهم تتخطى مجرد الشرح لتكون دمجاً للسنة في أنماط الدلالة القرآنية وإدخالها جزءاً جوهرياً في بنية النصّ القرآني^(٣) وهو أمرٌ إن لم يرجع إلى ما قلناه من الاستبطان القرآني لنصّ السنة غايته أننا لم نكتشف المدلول القرآني بتمام معطياته.. يغدو تناقضاً، إذ كيف تكون بياناً وتكون زيادةً أو تغييراً^(٤)؟ من هنا وجدنا جهابذة الأصوليين يقرون بالفصل بين السنة المبيّنة والمستقلة.

ونجد أبا مظفر السمعاني (٤٨٩هـ) عندما يعرف السنة - ويرأها الأصل الثاني التالي للقرآن - يقول: «وهي عبارة عن كلّ ما شرّعه الرسول ﷺ لهذه الأمة، قولاً وفعلاً»^(٥). فينسب السنة إلى تشريع الرسول لا تبليغه، ولعلّه قاصدٌ هذا التعبير بخصوصه.

(١) انظر: الخبازي، المغني: ٢٣٧ - ٢٥٨؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١١٣ - ١١٤؛ والخضري بك، أصول الفقه: ٢٤٣؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١١٤؛ وراجع حول أنواع البيان: نظام الدين الشاشي، أصول الشاشي: ١٧٤ - ١٩٠.

(٢) يشار إلى أنّ مصطلح بيان التغيير وبيان التبديل يأتي عند علماء أهل السنة أيضاً بمعنى الاستثناء أو التعليق أو التخصيص (أو النسخ) على كلام عندهم في حالي الاتصال والانفصال، وهذا غير ما نحن فيه، فانظر - على سبيل المثال -: السرخسي، أصول الفقه ٢: ٣٥ - ٤٩؛ والعيني، عمدة القاري ١٣: ٢٤٤؛ ومحمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء: ١١٢، ١٢٠؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ٨: ٢٢١ - ٢٢٢.

أضف إلى ذلك، أنّهم قد يطلقون بيان التقرير ويريدون به كل حقيقة تحتمل مجازاً أو عام يحتمل الخصوص، إذا لحق به ما يقطع هذا الاحتمال، فانظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٨: ٢٢١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١١٨.

(٤) اللهم إلا إذا جعل متعلق البيان هو المراد الجدي النهائي للمولى في التشريع دون إبراز الألفاظ، لا ما يتصل بالدلالة والنص والألفاظ.

(٥) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: ٥١.

وعلى أية حال، فقد ادعى مثل الشوكاني اتفاق من يُعتدّ به من أهل العلم على حجية السنّة المستقلّة، بل رأى ذلك من الضرورات الدينية، مستنديين في ذلك إلى بعض الروايات التي تقدّمت في الدليل الروائي على حجية السنّة، مثل أنّه ﷺ أوتي القرآن ومثله معه^(١)، وهو دليل لم ينهض - كما تقدّم - على أصل حجية السنّة، فضلاً عما نحن فيه.

إذن، نحن أمام صورتين لمقولة السنّة المستقلّة: صورة ليست في واقعها - مهما كانت - سوى تفسير للسنّة النبوية، من موقع اعتبارها منطلقةً من الكتاب، وهذه الصورة لا تتغير من نهج تعاملنا مع نصوص السنّة شيئاً، فهي ذات طابع تفسيري معرفي صرف، وصورة أخرى ترى السنّة في واقعها خاضعةً لنص الكتاب ومرجعته فيما ظهر منه، بمعنى أنّ أيّ نص من السنّة لا يظهر له أنموذج أو شاهد في الكتاب لا يكون حجّة، بل علينا تفسيره على أنّه اجتهاد نبوي أو حكم ولائي حكومي زماني نبوي لا قيمة له بعد عصر النبي؛ لأنّه لا يمثل شريعة إلهية.

إنّ الصورة الثانية تتغير تغييراً جذرياً من نهج تعاملنا مع السنّة النبوية؛ لأنّها تحتكم إلى فهمنا للقرآن وليس إلى الإحالة على مضمون قرآني مجهول لدينا، والسؤال: ماذا قصد الشاطبي من نظرية إبطال السنّة التأسيسية؟ هل قصد المعنى الأول أم الثاني؟ هذا ما سوف نلاحظه عند ملاحقة أدلّته التي سجلّها في الموافقات إن شاء الله تعالى.

وهناك مجال لاحتمال ثالث في فكرة السنّة المؤسّسة، لا أظنّ أنّ الإمام الشاطبي كان يقصده، وهو ما تثيره بعض النصوص الحديثية الشيعية في الغالب، والتي تتكلّم عن تفويض التشريع إلى النبي أو إليه مع أهل البيت، بمعنى أن يقوم هو بالتشريع، لا أن يتلقّاه من المولى سبحانه وتعالى، فكأنّه ينظر بعين الله ويرى المصالح والمفاسد والملاكات والمناطق الحقيقية ماثلة أمامه، بحيث لو أراد الله تعالى أن يشرّع لشرّع هذا الحكم

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٧، ١٨٩.

الذي سنّه النبي نفسه، وهذا هو أحد معاني الولاية التشريعية لهم جميعاً عليهم السلام.
ولابدّ لنا من رصد معطيات هذا الاحتمال في سياق المساجلة التي وقعت بين الشاطبي وأنصاره وبين خصومه في هذا الموضوع، لكنّ العنصر الأهم الذي يبتّ في هذا التفسير لتأسيسيّة السنّة يظلّ هو الأدلّة التي ساقتها الإمامية على هذه التأسيسية التي سنّرها أكثر هناك ونفكك محتملاتها بشكل أكبر، وهذا ما سنراه عند الحديث عن السنّة التأسيسية لأهل البيت، حيث سنتوصّل - بعون الله تعالى - إلى نتيجة هناك تتعلّق بالنبي وأهل البيت معاً.

أدلة نظرية عدم حجية السنّة المؤسّسة، مطالعة ورصد

شاد أنصار عدم حجية السنّة المؤسّسة مجموعة من الأدلّة والشواهد على نظريتهم، وهذه أهمّها:

الدليل الأول: ما ذكره الشاطبي نفسه من الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)^(١)، إذ تدلّ هذه الآية على أنّ وظيفة النبي ﷺ تبيان ما نزل عليه من الكتاب الكريم، فلا معنى لأن يؤسّس أحكاماً لا أصل لها في الكتاب؛ إذ هذا لا يسمّى بياناً ولا تبيّناً ولا تبييناً.
لكنّ هذا الكلام يمكن التوقّف عنده؛ وذلك:

أولاً: قد ذكرنا سابقاً أن تعبير «نزل إليهم» كما يحتمل عوده إلى الذكر، كذلك يحتمل أن يعود إلى مطلق الأمر المنزّل الأعمّ من الذكر وغيره، فعلى الاحتمال الثاني لا يُستفاد المطلوب هنا؛ لأنّ المفروض أنّ النبي يبيّن للناس مطلق النازل عليه حتى لو لم يكن قرآناً، فيشمل السنّة المؤسّسة، وأمّا على الاحتمال الأوّل فقد تقدّم سابقاً أنّ بيان القرآن لا يلزم الشرح والأحكام التفصيلية والمخصّصات و.. بل ينسجم مع أصل عرض

(١) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٦-٣٩٧.

القرآن للناس، فلا يكون دليلاً على أصل حجية السنة، وهو ما لا يلتزم به الشاطبي نفسه.

ثانياً: بعد الغض عمّا تقدّم، لا تثبت الآية حجية السنة المستقلة، وهذا صحيح لا غبار عليه، إلا أنها لا تنفي حجيتها؛ وذلك لأنها تبين علة إنزال الكتاب، فعلة إنزال الكتاب - كما يرى الدكتور عبد الغني عبد الخالق^(١) - هو بيانه للناس، ولا يعني ذلك أن الله لم ينزل غير الكتاب، فإن إثبات إنزال الكتاب لا ينفي إنزال غيره، فيكون الهدف من إنزال الكتاب بيانه للناس، مع السكوت عن إنزال غيره، فلا تنفي الآية حجية السنة المؤسسة، نعم لا تثبتها، ولا ضير فيه علينا؛ لأننا لم نقبل دلالة هذه الآية على أصل حجية السنة، نعم من ينحصر دليله لإثبات حجية السنة بهذه الآية لا يمكنه إثبات السنة المستقلة، إذ لن يبقى عنده دليل عليها، بعد عدم دلالة هذه الآية عليها.

ثالثاً: لا تثبت هذه الآية ولا تنفي السنة التأسيسية بمعنى التفويض التشريعي الذي تناولته بعض الروايات الإمامية، بأيّ من التفاسير السابقة فسرناها، لأن قيد (ما نزل إليهم) لا يتصل بمفهوم جعل النبي للأحكام بصرف النظر عن التنزيل، كما أنه لا ينفيه، كما شرحنا في الملاحظة السابقة.

الدليل الثاني: الاستناد - كما فعل الشاطبي وغيره^(٢) - إلى ما دلّ على أن في القرآن كلّ شيء وعدم التفريط فيه بشيء، وما شابه ذلك من آيات سبق أن استعرضناها.

وقد تبين مما مضى لدى دراسة هذه الآيات أن السنة المؤسسة مع المخصصة هما النوعان الأكثر جدلاً، والذي استفدناه من الآيات القرآنية - تمسكاً بإطلاق لزوم إطاعة النبي، وكذا لزوم تصديقه فيما ينسبه إلى الله تعالى صراحةً أو ظهوراً - أن هذين النوعين من السنة حجة، لكن بشرط واحد، وهو عبارة عن عدم بلوغ دائرة هذين النوعين

(١) عبد الخالق، حجية السنة: ٥٢١.

(٢) الموافقات ٤: ٣٩٧.

مبلغاً كبيراً من حجم الدين، وإلا أشكل الأمر، طبقاً لما بحثناه لدى مناقشة الدليل الأول من أدلة منكري حجية السنة، ومعنى ذلك أنّ هذين النوعين من السنة - ومعهما السنة المفصلة - يجب أن يبقيا على هامش دليل الكتاب وأنواع السنة الأخرى، ولا يصحّ أن تكون السنة المؤسسة مساويةً في معطياتها لحجم معطيات النص القرآني مثلاً، آخذين بعين الاعتبار دائرة الدين كلّها لا خصوص الشريعة.

ومؤدى هذا الكلام أنّ الباحث أو الفقيه أو المتكلم يفترض بهم بعد اكتمال تصوّراتهم عن الدين مراجعة عناصر الصورة التي بنوها، وهنا يفترض أن تكون أغلب أجزاء هذه الصورة من غير السنة المؤسسة والمفصلة والمخصّصة، فهذا كلام لا يلاحق هذا النص أو ذلك، وإنما يلاحظ مجمل النظرية الدينية التي يخرج بها دارس الدين من مجمل تصوّراته عنه، فيجب أن يكون الكتاب هو المصدر الغالب والرئيس في فهم الدين.

وهذا ما يضعنا أمام ملاحظة شاملة على مجمل منظومات التفكير الديني إلا نادراً، حيث نجد الرواية أكبر حضوراً من الآية، سواء في المجتمع العلمي الديني أم في الوسط العام، وسواء على المستوى المعرفي أم على المستوى التربوي والأخلاقي، ونرى هذا مناقضاً لمبدأ المرجعية الأولى والكبرى للقرآن الكريم، فليست مرجعية القرآن وإحاطته التامة عنواناً نظرياً، بل لا بدّ أن يستتبعه جملة نتائج عملية أيضاً.

الدليل الثالث: ما ذكره الشاطبي أيضاً من أنّ الاستقراء يفيد رجوع السنة إلى شرح الكتاب وبيانه لا تأسيس شيء ما في عرضه^(١).

وهذا الكلام يعيد إلى ذهننا افتراض أنّ الشاطبي لا ينفي حجية السنة المستقلة، بل يرى عدم وجود شيء خارجاً اسمه السنة المستقلة، ذلك أنه يرى أنّ الاستقراء - وهو أحد أدلته الأساسية في الاجتهاد - يساعد على كون سنة النبي ليست مؤسّسة، وأنه لا

يوجد فيها حكمٌ مستقل عن القرآن، ومعنى ذلك أنه لا يرفض حجية كل السنة التي بأيدينا اليوم، بل يراها غير مستقلة.

كما يعيد هذا الكلام إلى ذهننا ما قلناه عند الحديث عن الدليل الأول لمنكري حجية السنة حينها قسّمنا السنة إلى أنواع عديدة، وخرجنا هناك بأن أكثر ما بأيدينا من السنة يعود إلى شؤون شرح الكتاب أو ما يتصل به، لا إلى شؤون التأسيس أو الزيادة أو الإضافة عليه أو التصرف فيه.

وعلى أية حال، فلا يظهر المبرر في جعله السنة بأكملها غير مستقلة؛ فإن وجود الكثير من السنة المفسرة والمفصلة و.. لا يعني صيرورة كل ما بأيدينا من سنة غير مستقل، فإذا كان هناك دليل من الأعلى يثبت - ولو لم نر بأعيننا - عدم استقلال أي نص نبوي عن القرآن الكريم فليبرز هذا الدليل، ولا نجده حتى الآن واضحاً بحيث يلزمنا بالاعتناع بأن ما نراه بعقولنا غير موجود في القرآن الكريم هو في الحقيقة موجود فيه ولو لم نر نحن ذلك، ومثل الآيات الدالة على حجية السنة لا تعني أن السنة صارت مستبطنة في الكتاب، فمثل هذه الدعاوي غير واضحة ولا ظاهرة عرفاً، كما أوضحنا ذلك غير مرّة.

وأما إذا فقد هذا الدليل الأعلائي الفوقاني على الاستبطن المذكور ورجعنا إلى عقولنا فيما تفهمه وتراه، فلا يصح ادعاء أن الاستقراء يفيد رجوع تمام السنة إلى الكتاب، فأين هي كيفية الصلاة فيه؟ وأين هي عقوبة الرجم؟ ومجرد أن تقول آية ما: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠) لا يعني أن كل خبر نبوي يستبطن عدلاً يرجع إلى هذه الآية، فهذا سبيل تكلفي غير عرفي في الدلالة والاستظهار، كما سبق أن تعرّضنا لذلك. فوجود سنن مستقلة أمرٌ لا يكاد يُنكر، لاسيما إذا وسّعنا دائرة الاستقلال إلى مثل بيان التفاصيل غير الموجودة في الكتاب، وكانت هذه التفاصيل كثيرة مثل كيفية الصلاة.

نعم، بإمكان الشاطبي أن يدّعي تشكيكه بصدور هذه الأحاديث كلّها الموجودة بين أيدينا في هذا المجال، لكنّ هذا الأمر بنفسه يحتاج إلى بيان وتفصيل واستدلال وتحليل، ولا يمكن سوقه بهذه الطريقة، وكذلك إمكانية أن يدّعي تاريخية كلّ هذه النصوص، وأنها جعلت بملاكات زمنية بوصف النبي حاكماً أو مديراً لشؤون الجماعة المؤمنة، وليست تشريعات إلهية ربانية، لكنّ هذا كلّه يعني أنّ نظرية الشاطبي لم تكتمل بعد ما دامت لم تقدّم تفسيراً منطقياً يدخل كلّ هذه النصوص ضمن هذه السياقات الجديدة.

الدليل الرابع: ما ورد في نصوص السنّة نفسها من عرض الأحاديث على القرآن^(١)، فما وافق الكتاب يؤخذ به وما خالفه يطرح؛ إذ لا معنى لذلك ما دام في الأحاديث ما هو غير القرآن الكريم، فإنّ العرض حينئذٍ يساوق نفي هذه النصوص.

وقد أسلفنا عند الحديث عن أدلة عدم حجية السنّة ما يفيد هنا، وفصلنا الكلام في نصوص العرض على الكتاب في أبحاثنا في حجية خبر الواحد، وتوصلنا هناك إلى أنّ المقدار المؤكّد الموثوق بصدوره من هذه الروايات عند الشيعة والسنّة مع ضمّ بعضها إلى بعض هو أنّ الناظر في أيّ حديث يصله يجب عليه أن يعرضه على الكتاب، فإذا وجد فيه انسجاماً مع الروح القرآنية ومع الخطّ القرآني أخذ به، وأمّا إذا وجد غير منسجم معه بل هناك تنافر وعدم تناغم بينهما طرح هذا الحديث، وهذا المعنى لا يدلّ البتّة على عدم حجية السنّة التأسيسية، فلو وردت رواية في دعاء ما يوم عرفة أو في ليلة القدر، فهذه الرواية من السنّة المنسجمة مع الكتاب ولا يقال عنها: إنّها لا توافق القرآن، أمّا لو جاء حديث عن تحريم التعامل الخيّر مع المسلمين من أهل الكتاب، فإنّنا نطرحه؛ لأنّه يعارض الروح القرآنية المتمثلة بمثل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٧.

وَوَظَّاهِرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٨﴾ (المتحنة: ٨ - ٩).

فهذه الأحاديث في العرض على الكتاب تؤيد أيضاً ما توصلنا إليه من أن القرآن هو المعيار الذي توزن به كل التشريعات والمفاهيم، دون وجود مانع من تشريع مستقل هنا أو هناك ينسجم مع الخطّ القرآني في حركة التقنين، هذا، وتفاصيل البحث حول أخبار العرض تراجع فيما تقدّم عند الحديث عن الاستدلال بالسنة نفسها على عدم حجية السنة، من أدلة منكري الحجية، وكذلك في أبحاثنا الخاصة حول حجية خبر الواحد، فلا نعيد.

نعم، ما دلّ من مجموعات الروايات التي تقدّم الحديث عنها عند دراسة النصوص الحديثية النافية لحجية السنة، هناك مجموعة تدلّ على نفي السنة التأسيسية، وهي المجموعة الدالة على أن الرسول لا يحرم إلا ما حرم الله في الكتاب، وهي المجموعة الثالثة هناك بحسب ترتيبنا، كما أن المجموعة الرابعة تدلّ أيضاً على نفي حجية السنة المؤسّسة؛ لأنها تفيد أنه لو كان هذا الأمر أو ذاك كذا وكذا لوجدتموه في كتاب الله، مما يعني اشتغال الكتاب على تمام التشريعات.

والصحيح في مناقشة هاتين المجموعتين أنها لا تبلغان كثرة وقوة سندية بحيث توجبان الوثوق بالصدور، الذي هو المعيار في حجية الأخبار، على أن بعض الروايات هناك ليس فيها لسان كليّ وعمام، فمثل خبر ثوبان ظاهر - في المقدار المتيقن - بوجود أحكام الوضوء في الكتاب لا كل الأحكام فيه، وإن احتمل هذا المعنى أيضاً.

ومن هذا كله، يتبين أن الصحيح في مسألة السنة المؤسّسة وما يلحقها من السنة المخصّصة والمفصلة ما قلناه من ضرورة أن تكون بحيث لا تسمى أمراً أساسياً في الدين، وقد فصلنا هذا الكلام سابقاً عند الحديث عن الردّ على الدليل الأوّل من أدلة النافين لحجية السنة، وبه يظهر الاستناد هنا إلى الأدلة الدالة على أصل حجية السنة كما فعل الشافعي وغيره.

وفي ضوء هذا الأمر، يتبين أنّ ما ذكره بعضهم من عدم وجود ثمرة للنزاع في حجية السنة المستقلة^(١) غير صحيح؛ فإنّ المسألة قد تصبح ذات ثمرة عندما نجعل القائل بعدم حجية السنة المستقلة معتقداً بأنّ النبي لا يُصدر أحكاماً - إما مطلقاً أو بشكل كثير - لا يكون لها وجود في القرآن، فإنّ تأثير هذه النظرية سوف ينعكس على ما بأيدينا من نصوص نبوية، إذ سنحاكمها طبقاً لهذا القانون بعد أن نفرض أن وجود الأصل في القرآن وعدم وجوده يكون المرجع فيه هو العرف، لا الله تعالى فحسب، بمعنى جهل الناس، وإلا بطلت الفائدة من هذا البحث برمته.

(١) الشنقيطي، خبر الواحد وحجيته: ٩٦.

السنة المؤسسة لأهل البيت عليهم السلام

وتقع السنة المؤسسة لأهل البيت النبوي في هذا السياق عينه الذي تدرس فيه السنة المستقلة للنبي، فالجميع يعرف أنّ الله تعالى له حقّ التشريع، وهو صاحب الولاية التشريعية العظمى، لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هل شرّع أهل البيت النبوي أحكاماً كما يشرّع الله تعالى؟ هذا جانبٌ للموضوع، أمّا الجانب الآخر فيقوم على أنّ وفاة النبي تمثل انقطاعاً لظاهرة الوحي السماوي إذاً فما معنى السنة التأسيسية لأهل البيت الذين جاؤوا بعد وفاة الرسول الأكرم؟ إنّ معنى السنة التشريعية لهم أنّ الرسالة المحمدية كانت ما تزال ناقصةً وأتّمهم باستمرار ولايتهم وإمامتهم لقرنين ونصف بعد النبي يكملون مسلسل التشريعات التي لم تتوقف بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله.

وللجواب عن هذه المسألة يجب أن ندرس الموضوع من زوايا متعدّدة، تبدأ بالزاوية القرآنية وتنتهي بالزاوية الحديثية، وهذا طبعاً بعد الفراغ عن حجّة سنتهم التي توصلنا إليها من قبل، انطلاقاً من أصول المذهب الإمامي. لكن قبل ذلك لابدّ أن نشير إلى أمرٍ بالغ الأهمية، وهو أنّ نظرية تأسيسية الأحكام في عصر النبي لا تستدعي أكثر من نزول وحي ثانٍ غير قرآني على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ولا تختزن في داخلها بالضرورة فكرة أنّ الرسول هو الذي يقوم بتشريع الأحكام، بينما سنجد في فكرة تأسيسية سنة أهل البيت أنّ هناك نصوصاً حديثية استخدمت لافتراض أنّ النبي وأهل البيت يقومون بأنفسهم بتأسيس أحكام بمعزل عن الوحي، وذلك نتيجة كمال روعي بلغ بهم هذا الحدّ، من

هنا بعض المناقشات الجارية على التأسيسية بالمعنى الجديد لا تجري على التأسيسية بالمعنى السابق، ولهذا فصلنا هذا البحث - حتى على مستوى شخص النبي ﷺ - عن البحث المتقدم، فليلاحظ ذلك جيداً.

أ. مقارنة قرآنية حول تأسيسية سنة العترة المحمدية، إثبات أم نفي؟

سبق أن بينا أن القرآن الكريم لا يقدم أي دليل على حجية سنة أهل البيت النبوي بمعزل عن مفهوم العصمة الذي يتوسط نظرية الحجية هنا في حقهم، وهذا معناه أن القرآن - بطريق أولى - لا يثبت سنتهم التأسيسية، اللهم إلا بمعنى وجوب إطاعة أوامرهم الزمنية بوصفهم أولياء الأمور كما هو ثابت أيضاً للنبي، ولا يوجد أي مؤشر قرآني على أنهم يقومون بتأسيس أحكام لا وجود لها في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية المطهرة. وحتى دليل العصمة لا يثبت لهم أحكاماً تأسيسية، بل يثبت أنهم لا يقولون إلا الحق، أمّا طبيعة هذا الذي يقولونه من حيث وجوده مسبقاً في الكتاب والسنة النبوية، فدليل العصمة أجنبي عنه، إلا بمعونة شواهد خارجية.

بل ثمة في القرآن الكريم ما يحول دون افتراض أن لدى أهل البيت سنة نبوية تأسيسية ولو بمقدار قليل، الأمر الذي لا يفسح بثبوت هذه السنة لهم ولو بالمقدار الذي ثبت للنبي ﷺ، والمستند القرآني في هذا المجال هو قوله تعالى: ﴿..الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا..﴾ (المائدة: ٣)، فإذا كان الدين قد كُمل - بمفاهيمه وأحكامه وفرائضه وتشريعاته - في عصر النبي ﷺ، كما صرح بذلك بعض المفسرين^(١)، فما معنى وجود تأسيس لأحكام ومفاهيم بعد عصره؟!.

(١) راجع: جوامع الجامع ١: ٤٧٤؛ ومجمع البيان ٣: ٢٧٣؛ وجامع البيان ٦: ١٠٦؛ والأمثل ١٥:

٥٥٨ - ٥٥٩؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ٢٨٠؛ وتفسير السمرقندي ١: ٣٩٣؛ والواحدي،

وقد يجاب عن هذه الإشكالية من عدّة جهات، أهمّها:

الأولى: ما أثاره بعض العلماء^(١) من القول بأن إتمام الدين كان بولاية أمير المؤمنين عليه السلام، ومعنى ذلك أن ما يأتي من الإمام المعصوم عليه السلام لا ينفصل عن الكتاب بل يظلّ جزءاً منه، أي يكون جزءاً من آية سورة المائدة المذكورة، فكأنّ نصوص أهل البيت عليهم السلام التأسيسية مستبطنة في آية إتمام الدين وإكمال النعمة، وفي آيات الإمامة مثل آية المباهلة والتطهير والولاية و.. فإكمال الدين يكون بالولاية التي تحتوي تشريعات تُبرّز فيما بعد، بل قد ورد في بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السلام أنفسهم أن بعض الأحكام إنما تظهر مع الإمام المهدي عليه السلام في عصر الظهور آخر الزمان، وأن البشر لم يكونوا قبل صدور هذه الأحكام مطلعين عليها بأجمعهم، وأنّه يأتي بدين جديد.

وبهذا المعنى فسّر جماعة من علماء الإمامية الولاية التشريعية الثابتة لهم عليهم السلام وللنبي صلى الله عليه وآله، كما جاء في بعض الروايات، مستندين - مثلاً - إلى مثل تعبير تفويض أمر الدين إليهم عليهم السلام، وهذا ما أوجب بعض الالتباس عند بعض علماء أهل السنّة حيث ظنّوا أنّ الشيعة يقولون بأنّ مشرّع الدين هو أهل البيت عليهم السلام وليس الله تعالى.

وعلى آية حال، فما ذكر في تحريج الموقف من الآية في غير محلّه، فصحيح أنه بأمر الغدير تمّ الدين، إلا أنّ معنى تماميته أنه بهذا الحديث قد اكتمل وحصل منه الغرض، فالنصب للولاية أو مع تشريع أحكام هذه الآية في المآكل والمشارب هو ما به تمام وغرض هذا الدين، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يكون الدين قد اكتمل، فلا معنى لافتراضه كاملاً، ثمّ القول بأنّ هناك أموراً فيه ستأتي خلال ثلاثة قرون لاحقة، بل بعضها سوف يأتي في عصر الظهور، فإذا اكتمل والتأمت أجزاءه كيف بقي بعضها إلى ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله!

الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٣٠٨؛ وابن حزم، الإحكام ١: ١١.

(١) الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي ١: ٢٦١؛ والصابي ٢: ١٠.

وأما القول باندكاك كل ما سيقوله الأئمة عليهم السلام بعد ذلك في هذه الآية وأمثالها، فهذا كلام غير عُرْفِي إطلاقاً، كما كررنا أمثاله، كما أنه لم يبرهن عليه، فهل إذا أمرنا العقل باتباع الأنبياء معنى ذلك أن تمام ما أتى به الأنبياء موجود عند العقل عبر أمره هذا لنا باتباعهم؟! بل إن آية واحدة تأمر باتباع القرآن الذي سينزل بعدها واتباع النبي كافية حينئذٍ في صحّة التوصيف بإكمال الدين أيضاً!!

الثانية: ما يفهم من بعض الكلمات من أن معنى تمام الدين هو تمامه في لوح الواقع لا في لوح الظهور، فيكون قد تمّ في النفس الولوية والنبوية حتى لو لم يظهر للناس بأجمعه، من هنا يمكن الجمع - وفق هذا الرأي - بين ما دلّ على إتمام الدين عصر النبي صلى الله عليه وآله وما أتى به الأئمة عليهم السلام بعده من أحكام لا وجود لها لا في الكتاب ولا في السنّة النبوية.

إلا أن التفكيك في التمام والكمال هنا بين الواقع والظهور، بين تحقق الشيء في نفسه وبين بروزه للغير، غير واضح؛ إذ الظاهر من الآية الكريمة أنه قد أتمّ النعمة عليهم وقد أكمل الدين لهم، لا أنه أتمّ وأكمل بصرف النظر عنهم، وهل يريد أن يخبرهم بأنه انتهى من تشريع الأحكام في مقام الجعل والاعتبار مع عدم ربطهم بذلك؟! بل ما معنى أن ينهي الله مرحلة تشريعه للأحكام فيما بينه وبين نفسه وهو العالم المطلق الذي لا معنى لمثل هذه الافتراضات في حقّه؟! وأما إكمال الدين في النفس النبوية بصرف النظر عن ظهوره للناس، فهو صرف تأوّل بعد قوله: (لكم) و (عليكم) في الآية لا للنبي أو الولي، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية المشافهين، فظاهر الآية خطاب لهم بإكمال الدين وهو ما يُستفاد منه عرفاً إكمالاً على مرآهم لا في الخفاء وفي النفس النبوية والولوية، وإلا لأبرز شاهد أو مؤشّر على ذلك.

الثالثة: ما يستوحى من كلمات بعض المفسّرين وإن ظهر منه بعدها ذهابه إلى أن إكمال الدين باكتمال تشريعاته^(١) - ، من أنه لا يمكن تفسير كمال الدين بتامية الأحكام

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٨١ - ١٨٢؛ والشيرازي، الأمثل ٣: ٥٩٥.

الشرعية ونحوها؛ لأنّ هذه الآية الكريمة نزلت بعدها آيات عديدة شرّعت فيها أحكام تتصل بالربا وغيره، بل تكملة هذه السورة - أي سورة المائدة - يدلّ على وجود أحكام كثيرة جداً نزلت عقب نزول هذه الآية، فلا بدّ لنا من صرف النظر عن تفسيرها بهذا المعنى^(١).

ويجب عن ذلك بأنّه إذا فهمنا من هذه الآية ما نقول فلا معنى لتقديم الروايات التاريخية المتحدّثة عن نزول آيات بعد هذه الآية تؤسّس معطيات جديدة، بل ستكون هذه الآية بنفسها خير دليل على بطلان تلك النصوص، لاسيما ونحن نعرف أنّ الكثير جداً من روايات النزول وأسبابه ضعيفة السند متهاكة المستند التاريخي، كثيرٌ منها - وربما أكثرها - منسوب إلى التابعين وإلى اجتهادات بعض الصحابة الذين كانوا صغاراً في تلك الأيام، فلا يصحّ الإعراض عن دلالة آية قرآنية قطعية الصدور لصالح بعض النصوص التاريخية القليلة غير المؤكّدة.

وأما الحديث عن تكملة سورة المائدة، فلا مانع من أن تكون هذه الآية قد نزلت بعد سورة المائدة، لكنّها وضعت في هذا الموضع، كما هي الحال في الكثير من الآيات الكريمة، والغريب أنّ صاحب هذا الكلام هنا يقرّ بأنّ هذه الآية نزلت في غدیر خم بعد منصرف النبي من حجّة الوداع، فكيف قبل أن تكون قد نزلت مع سورة المائدة التي نعرف أنّها نزلت في طريق عودته ﷺ من تبوك قبل الحج بفترة؟! بل هذا المفسّر نفسه يحتمل أو يميل إلى جعل هذين السطرين من الآية مما أقحم هنا في الآية نفسها إقحاماً لعدم انسجامه مع سائر فقرات الآية، فكيف يمكنه الالتزام بمثل هذه الالتزامات ثم القول بمثل ما قال؟!!

يضاف إلى ذلك أن آية البلاغ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾

(١) الميزان ٥: ١٧٤؛ وجامع البيان ٦: ١٠٧-١٠٨.

(المائدة: ٦٧)، قد وردت في السورة عينها بعد عشرات الآيات من آية إكمال الدين، فلو كان ترتيب نزول آيات سورة المائدة بهذه الطريقة الموجودة الآن في تمام الآيات، لكان المفترض - وفقاً للنظرية الشيعية التي يؤمن بها هذا المفسر الكبير - أن تقع آية إكمال الدين بعد آية البلاغ، لنزول آية البلاغ قبلها.

الرابعة: ما ذكره بعض المفسرين ظهوراً للآية أو احتمالاً في تفسيرها، من أن إكمال الدين هنا إنما هو بمعنى: كفيتمكم خوف عدوكم وأظهرتكم عليهم، كما تقول: الآن كمل لنا الملك. وكمل لنا ما نريد، أي كُفينا ما كُنّا نخافه^(١).

ولعل ما يؤيد هذا التفسير وقوع هذا المقطع من الآية الكريمة مسبوqاً بالإعلام بيأس الكافرين من الدين الحنيف، فهؤلاء قد يئسوا من أن يقضوا عليكم، فصرتم أمراً واقعاً لا يمكن إلغاؤه بوجه أبداً، فيكون إخباره عن إكمال الدين نتيجة طبيعية لبيانه يأس الذين كفروا، وإذا جعلت هذه الآية نازلةً في غدير خم بعد إعلان الإمام علي بن أبي طالب خليفةً بعد الرسول فهذا المعنى يتعزّز أكثر فأكثر؛ لأنّ المعنى حينئذ: إنّه بالولاية استحکم أمرکم ولا خوف عليكم إذا ما توفّي الرسول، وبالولاية سيكون أمرکم في خير وعافية.

لكنّ هذا الكلام لا يخلو من مناقشة؛ فإنّ الملك بطبيعته يكون كماله باستتبابه، ولهذا انصرف معنى الكمال - لما نسب إلى الملك - إلى الاستتباب والقوة والمنعة، لكنّ الأمر ليس كذلك في إكمال الدين، فالدين ليس سوى هذه النظم والمفاهيم والعقائد والقيم، أي هو الإسلام، فكماله يكون بكمال مفاهيمه أو بصيرورة النازل عليهم ممّن كملوا بالدين، فعندما تقول: أكملت لكم دينكم يحتمل أن المراد كمال دينهم، بمعنى كمال تدبّينهم، كما يحتمل أن يراد كمال الدين في نفسه بتامة الوحي واكتمال مرحلة النزول، والاحتمال الثاني أقرب وإن ظلت بعض الاحتمالات قائمة بشكل ضعيف؛ لأنّ اكتمال

(١) انظر: التبيان ٣: ٤٣٥؛ والكشاف ١: ٥٩٣؛ ومجمع البيان ٣: ٢٧٤.

تدينهم لا يعبر عنه بكمال دينهم، وإنما كمالهم بالدين، فإكمال الدين لهم ظاهر في تعلق الإكمال بالدين ويكون هذا الإكمال لهم، لا تعلق الإكمال بدينهم فلاحظ. هذا فضلاً عن أن الإكمال منصرف إلى دخول جزء أخير على منظومة الأجزاء يفرض حصول الاكتمال، الأمر الذي يدل على حصول اكتمال في أجزاء الدين نفسه.

وعندما يطالب الرسول في سياق يسبق أحداث نزول آية الإكمال بأن يبلغ ما أنزل إليه من ربه، وإلا فما بلغ الرسالة، فإنّ هذا معناه أنه بعد أن بلغ ما أنزل إليه من ربه يكون قد بلغ الرسالة لا جزءها أو بعضها، ولهذا قالوا له في حجة الوداع وشهدوا جميعاً بأنّ الرسول قد بلغ، وهذه كلّها مؤشرات اكتمال الرسالة وبلاغها، ولا أقلّ من كونها تعيق جداً مفهوم تعليق جزء من هذه الرسالة إلى ما بعد عصر النبي ﷺ.

من هذا كلّ، يظهر أنّ الأقرب في الآية أنّ الله سبحانه يريد أن يخبرنا في أواخر حياة النبي بأنّ هذه الرسالة قد كملت وأنّ أمر هذا الدين قد استتب، وأنّه قد رضي لنا الإسلام ديناً فلا شيء بعد ذلك؛ فإنّ لسان هذه الآية الكريمة لسان الإعلان عن انتهاء الأمور وإتمام الرسالة والمهمة الملقاة على كاهل الرسول الأكرم ﷺ.

ويؤيد هذا المعنى ما جاء في خطبة الوداع المشهورة عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(١)؛ فإنه يفيد أنّ النبي ﷺ قد بين للناس كل شيء من المقرّبات والمبعدات.

هذا، وأمّا وجود روايات في هذا الصدد - كما سيأتي - تحكي عن تشريعات عديدة بعد عصر النبي، فإذا استظهر من الآية - كما هو الأقوى - حصول إكمال الدين للمسلمين كانت هذه الروايات معارضةً للكتاب على تقدير، أو لها معنى آخر على

(١) الكليني، الكافي ٢: ٧٤؛ والشافعي، المسند: ٢٣٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٧: ٧٦؛ وابن عبد البر، جامع بيان العمل وفضله ٢: ١٩٠.

تقدير آخر، كما سوف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ب. مطالعة في المستند الحديثي لنظرية سنة العترة التأسيسية (نصوص تفويض الدين)، دراسة تقويمية

المستند الرئيس الذي يثبت حجية السنة التأسيسية لأهل البيت النبوي هي مجموعة من الروايات التي تمثل عمدة أدلة الولاية التشريعية لهم عليهم السلام بهذا المعنى^(١)، ولا بد لنا من دراستها للنظر فيما تعطيه وتقدمه، وهي:

١ - معتبرة أبي إسحاق النحوي قال: سمعت الإمام الباقر عليه السلام يقول: «إن الله عز وجل أدب نبيه على محبته، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثم فوض إليه، فقال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وقال عز وجل: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾، ثم قال: وإن نبي الله فوض إلى علي عليه السلام وائتمنه، فسلمتم وجحد الناس، فوالله لنحبكم أن تقولوا إذا قلنا، وأن تصمتوا إذا صمتنا، ونحن فيما بينكم وبين الله عز وجل، ما جعل الله لأحد خيراً على خلاف أمرنا»^(٢).

وهذه الرواية تامة سنداً، إلا أن الكلام في دلالتها، إذ لا يفهم من كلمة (التفويض) فيها أن للنبي وأهل البيت التشريع تأسيساً لما هو غير موجود في الكتاب، والسبب في ذلك أنها تنسجم أيضاً مع كون المراد بالتفويض هو تبني أمر الدين في زمانه والقيام بكل شؤونه، إذ ما جحدته الناس كان هذا منه أيضاً، فلا إطلاق في الرواية يفيد شمول التفويض، بل هي جملة خبرية تفيد وقوع التفويض في الدين، أما نوعية هذا التفويض فلم تحدده الرواية، ليس الاعتقاد الإمامي بأهل البيت عليهم السلام - مع عدم القول بتأسيسهم

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٢١٠.

(٢) الكافي ١: ٢٦٥؛ وفضائل الشيعة: ٣٣ - ٣٤؛ وشرح الأخبار ٣: ٤٨٥ - ٤٨٦، ٥٨٦؛

والمحاسن ١: ١٦٢؛ وبصائر الدرجات: ٤٠٤، ٤٠٥؛ والاختصاص: ٣٣٠؛ وتفسير العياشي ١:

أحكاماً - نوع تفويض واسع النطاق للدين إليهم؟! أليسوا معصومين يقدمون التفسير الصحيح للقرآن والعلم الصحيح بالدين والإدارة السليمة لمجتمع المؤمنين؟! إن هذا المقدار يصدق عليه عرفاً أنّ أمر الدين فوض إليهم.

فالإنصاف أنّ دلالة مثل هذه الرواية على حقّ التشريع المستقلّ لهم صعبة جدّاً، ولا يمكن الاستناد إلى إطلاق هنا؛ لأنّ الجملة خبرية، فيكتفى في موردها بصدق العنوان، وهو صادق فيما قلناه، والآيات التي استشهدت بها الرواية هي الأخرى لا تفيد أكثر من تفويض شأن إدارة المؤمنين إليه ﷺ، كما فهمنا منها هناك، نعم آيات الإطاعة مطلقة.

كما أنّ تعابير الائتman، وكذلك الصمت عند الصمت والقول عند القول، تفيد أنّ ما فوض إليهم هو قضايا المؤمنين بحيث يلزم المؤمنون بطاعتهم، أمّا أنّهم يزيدون في الدين وينقصون ويشرعون ويأتمسون.. فهذا لا تدلّ عليه الآية الكريمة ولا الرواية نفسها كما أقرّ بذلك بعضهم^(١)، بل هي تفرض دائرة صلاحياتهم في مرحلة سابقة، وهي بصدد لزوم الإطاعة في المرحلة اللاحقة، وكذا الحال في أنّ الشيعة سلّموا وجدد الناس، فإنّ ما جحدته الناس هو ولايتهم وإمامتهم وإدارتهم لشؤون الدين في عالم التطبيق وأخذ الدين منهم، لا الولاية التشريعية بهذا المعنى الذي نبهت عليه هنا، فإنّ ذلك هو العنوان المثير للجدل بين المسلمين بحيث قبله الشيعة وجحدته غيرهم.

٢ - خبر موسى بن أشيم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فسأله رجل عن آية من كتاب الله عز وجل فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل، فسأله عن تلك الآية، فأخبره بخلاف ما أخبر [به] الأوّل، فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كأنّ قلبي يشرح بالسكاكين، فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه، وجئت

(١) انظر: الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٣٣، وأبو طالب تجليل، تنزيه الشيعة الاثني

إلى هذا يخطئ هذا الخطاء كله، فبينما أنا كذلك إذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي، فسكنت نفسي، فعلمت أن ذلك منه تقية، قال: ثم التفت إليّ، فقال لي: «يا ابن أشيم، إن الله عز وجل فوض إلى سليمان بن داود فقال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وفوض إلى نبيّه ﷺ فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فما فوض إلى رسول الله ﷺ فقد فوضه إلينا»^(١).

وهذه الرواية - بدلالة ذيلها - يُستفاد منها تفويض الدين إليهم، ولا معنى لذلك سوى الولاية التشريعية المطلقة.

ويجاب أولاً: إن الرواية ضعيفة السند بموسى بن أشيم، ولم تثبت وثاقته^(٢)، وبيكار بن بكر أو أبي بكر المجهول^(٣)، وبيحيى بن أبي عمران المهمل أو الذي تُبنى وثاقته إما على تفسير القمي ولم يثبت، أو على رواية إبراهيم بن محمد التي تفيد وكالته، لكن في الرواية نفعاً لإبراهيم بن محمد فيتوقف فيها^(٤)، وكذلك بعلي بن صامت^(٥).

ثانياً: إن الموردين السابقين على موضع الشاهد في آية سليمان عليه السلام ومحمد ﷺ لا يُفهم منهما - كما تقدّم في البحث القرآني - أزيد من دائرة الأموال والأموال المادية، ومعه فلا يُجرز أن التفويض كان في غير دائرة إجراء الشريعة ونحو ذلك، كما أننا لم نفهم الربط بين كلام الإمام الأخير وبين ما حصل لدى تفسير الآيات القرآنية، فهل يريد

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٦٥ - ٢٦٦؛ وبصائر الدرجات: ٤٠٣ - ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦؛ والاختصاص: ٣٣١.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ١٧-١٩.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٣٣٥-٣٣٦، ٣٣٧.

(٤) المصدر نفسه ٢٠: ٢٦-٢٨.

(٥) انظر: رجال الطوسي: ٢٦٦؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٦٧؛ ومستدركات علم رجال

الحديث ٥: ٣٨٨؛ ومجمع الزوائد ١٠: ٩٧.

الإمام بذلك أن يبيّن أنه لا ينضبط بالقرآن وأنّ بإمكانه أن يفسّره كما يشاء؛ لأنّ الأمور مفوّضة إليهم، فهل يصحّ هذا التذليل لتفسير الموقف الذي حصل من الإمام؟! إنّ هذا الأمر لا يمكن تفسيره إلا بأن يراد أنّهم في مقام بيان الأحكام يلاحظون المصالح والمفاسد وطاقت الناس، وهذه حيثية من حيثيات تفويض الأمر إليهم في إدارة شؤون الدين والمؤمنين. وإلا فلو أردنا أن نسير مع الرواية دون هذا التأويل الذي ذكرناه، فهي تعارض أمر الله للأنبياء جميعاً ببيان الدين وعدم الخوف من تبليغ الأحكام، وأنّه لا يجوز لأحد كتمان الدين، والتفريع على الذين كتموه، فكيف يكون أمر الدين بيد أهل البيت لهم أن يبيّنوه وأن لا يبيّنوه بلا حساب ولا كتاب ولا شاهد ولا رقيب عليهم، وهم مأمورون بتبليغ الدين وهم من حرّم كتمانهم، فلو قالت الرواية: إنّ أمر الدين إليكم تلاحظونه وفقاً لقواعد المصلحة لكان جيداً، ولكنها تستفيد من الآية أنّه لا حساب ولا رقابة على ما تفعلون، وهذا مخالف لروح النصوص القرآنية وتعاليم الإسلام العليا.

ثالثاً: لا يبدو لي أنّ هناك انسجاماً في متن الرواية، فكيف حصل لابن أشيم اطمئنان بكلام الإمام بعد أن جاء الشخص الثالث، مع أنّ المفترض أن يزيد ذلك في شكّه ورهبه؟! اللهم إلا إذا قيل بأن تكررّ الجواب المخالف يبيّن احتمال الخطأ ويقرب احتمال أنه يتعمّد هذا الاختلاف في البيان للأشخاص الثلاثة السائلين.

ثم هل تفسير الإمام له بأنّ لهم حقّ التشريع يعطي منطقياً حالة ارتياح أم أنّه يفترض أن يؤدّي إلى الشك أكثر فأكثر؛ لأنّه سوف يفتح الباب على المزيد من ذلك؟! ثم ما هذه المصادفة أن جاء ثلاثة أشخاص إلى الإمام في يوم واحد في ساعة واحدة لسؤاله عن موضوع واحد؟!

ولو كان هذا الموضوع موضوع الساعة فلماذا لم يشر ابن أشيم إلى طبيعة الموضوع وأنّه كان إشكاليّاً في ذلك الوقت؟! ألا يثير ذلك تساؤلاً في صدقيّة الراوي المحسوب

على حركة الغلو في التشيع؟!^(١)، ولماذا لم يذكر لنا ابن أشيم هذه الآية المسؤول عنها وماذا أجاب الإمام؟! إن هذا - مجتمعاً - ما نضمّه إلى الضعف السندي، الأمر الذي يزيد هذه الرواية التباساً ويفقدنا الوثوق بصدورها.

وبالمحصلة إن الرواية غير واضحة، إذ تتحدّث عن تفسير الإمام لبعض الآيات، لا عن سنة مؤسّسة، فماذا يريد المستدلّ أن يفهم منها؟!

٣ - صحيحة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان: «إن الله عز وجل فوّض إلى نبيّه صلى الله عليه وآله أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم»، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢).

وهذه الرواية مردودة أيضاً هنا؛ وذلك أنّها لا تتحدّث عن التفويض في الدين، بل تفويض أمر الخلق، بمعنى الجانب الإداري والإجرائي، بعد الفراغ عن بطلان التفويض بالمعنى المفيد للشرك بالله سبحانه، ومعه فلا يتصوّر أن يفوّض إليهم بعيداً عن القرآن وتجاهلاً لأحكامه، وقد كنا سابقاً فسرنا الآية المذكورة بقضايا توزيع الغنائم، وهذا ما ينسجم تماماً مع تعبير هذه الرواية، إذ يكون أمر الناس إلى الرسول يأتمرون له في قضاياهم حيث الآية تحدّثت عن ذلك، ولا يظهر من الرواية أزيد من ذلك، على أنّها خاصّة برسول الله صلى الله عليه وآله لا تشمل أهل البيت عليهم السلام إلا بدليل خارجي.

٤ - خبر الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: «إنّ الله عز وجلّ أدب نبيّه فأحسن أدبه، فلمّا أكمل له الأدب قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾»، ثم فوّض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده فقال عز وجل: ﴿وَمَا

(١) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣٤ - ٦٣٥.

(٢) الصفار، بصائر الدرجات: ٣٩٨، ٣٩٩ - ٤٠٠؛ والكليني، الكافي ١: ٢٦٦، ٢٦٧؛ والمجلسي،

بحار الأنوار ١٧: ٤، و٢٥: ٣٣٢؛ والحويزي، نور الثقلين ٥: ٢٨١؛ وهاشم البحراني، غاية المرام

آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا^(١)، وإن رسول الله ﷺ كان مسدداً موقفاً مؤيداً بروح القدس، لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق، فتأدب بأداب الله، ثم إن الله عز وجل فرض صلاة ركعتين، ركعتين، عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلك، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثم سن رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدد بركعة مكان الوتر، وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان، وسن رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاث أيام في كل شهر مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، وحرم الله عز وجل الخمر بعينها، وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله. وعاف رسول الله ﷺ أشياء وكرهها ولم ينهاها نهي حرام إنما نهي عنها نهي إعافة وكرهة، ثم رخص فيها، فصار الأخذ برخصه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه، ولم يرخّص لهم رسول الله ﷺ فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما أمر به أمر فرض لازم، فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخّص فيه لأحد، ولم يرخّص رسول الله ﷺ لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمّهما إلى ما فرض الله عز وجل، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً، لم يرخّص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر، وليس لأحد أن يرخّص [شيئاً] ما لم يرخّصه رسول الله ﷺ، فوافق أمر رسول الله ﷺ أمر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى^(١).

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٦٦ - ٢٦٧؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٤٥؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٧: ٤ - ٥؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٤: ٨٧ - ٨٨؛ والحويزي، تفسير نور

ويمكن التعليق على هذه الرواية:

أولاً: إنها من حيث السند تامة على المشهور، وفي سندها إبراهيم بن هاشم القمي.
ثانياً: إنها خاصة برسول الله ﷺ لا تتعداه إلى غيره إلا بدليل، فلا تنفع في سياق إثبات التشريع من طرف الأئمة شيئاً، إلا بدليل من الخارج.

ثالثاً: إن ثمة تهاافتاً في متنها توحيه العبارات؛ فظاهر كلمة التفويض هو أن النبي هو الذي يتوكل أمر الدين فله أن يفعل الأمر الفلاني أو يتركه إلى أمرٍ آخر، دون أن يحتاج للرجوع إلى المولى سبحانه وتعالى، لكنّ ظاهر سائر الفقرات في الرواية - كما يلمح بعض الفقهاء المعاصرين^(١) - يوحي بأن النبي قام بهذه التشريعات أو طلبها وأن الله أمضاه عليها، فإنه لو فوّض إليه أمر الدين فما معنى الإمضاء؟! فهذا تماماً كاقترح أحد المسلمين أو ذكره أمراً ثم نزول الآية القرآنية بتصويب أمره^(٢)، فهذا لا يعني صيرورته ممن فوّض إليه شأن هذا الأمر الذي اقترحه، فليس واضحاً هنا معنى التفويض، فإنه مع كونه معلقاً على الإجازة الإلهية لا يغيّر شيئاً، بل العبرة بالإجازة حينئذ لا بالمجاز، وأما عدم تعليقه على الإجازة بل يكون فعله ﷺ فعل الله التشريعي فهذا خلاف ظاهر سائر الفقرات، وإن وافق المضمون اللغوي للتفويض.

ولعلّه لهذه المشاكل فسّر السيد محسن الأمين هذه الرواية وأمثالها ابتداءً بأن تشريع النبي كان بإلهام إلهي أو بغيره^(٣).

رابعاً: إنها تعارض بعض الأخبار الدالة على أن تشريع الركعات كان إلهياً، مثل خبر علي بن الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «من شهر

الثقلين ٥: ٢٨١ - ٢٨٢؛ والشيخ حسن، منتقى الجمال ١: ٣٧٦؛ والبحراني، غاية المرام ٥: ١٣١.

(١) انظر: جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤٢٥ - ٤٢٦.

(٢) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٧ - ١٢٩.

(٣) محسن الأمين، نقض الوشيعه: ٥٠٣.

نفسه بالعبادة فاتهموه على دينه، فإن الله (عز وجل) يكره شهرة العبادة وشهرة الناس». ثم قال: «إن الله (تعالى) إنما فرض على الناس في اليوم والليلة سبع عشرة ركعة، من أتى بها لم يسأله الله (عز وجل) عما سواها، وإنما أضاف رسول الله ﷺ إليها مثلها؛ ليطم بالنوافل ما يقع فيها من النقصان، وإن الله (عز وجل) لا يعذب على كثرة الصلاة والصوم، ولكنه يعذب على خلاف السنة»^(١).

وهذا جيد مع ضعف سند هذا الخبر، أمّا مع تمامية سند مضمون هذا الخبر المستدل به هنا، فمشكل وفقاً لحجية خبر الثقة؛ لأنّ هذه الأخبار المعارضة ضعيفة السند، بكلّ من الإرسال وجهالة محمد بن أحمد بن محمد المكتب^(٢).

٥ - خبر إسحق بن عمار، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن الله تبارك وتعالى أدب نبيه ﷺ، فلما انتهى به إلى ما أراد، قال له: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ففوض إليه دينه فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وإنّ الله عز وجل فرض (في القرآن) الفرائض ولم يقسم للجدّ شيئاً، وإن رسول الله ﷺ أطعمه السدس، فأجاز الله جلّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله عز وجل: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾»^(٣).

ويناقش أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بمحمد بن سنان، حيث لم تثبت وثاقته، كما حقّقناه في محله.

ثانياً: إنّها خاصّة بالنبي، ولا تشمل أهل البيت إلاّ بدليل خارجي، فلا تصحّ دليلاً على إثبات ولايتهم التشريعية بالمعنى المتداول.

(١) الطوسي، الأمالي: ٦٤٩ - ٦٥٠؛ وانظر مثل هذه الروايات في: الاحتجاج ١: ٣٢٩؛ وفقه الرضا: ٩٩.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٤٤٠.

(٣) الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٩٩؛ والكليني، الكافي ١: ٢٦٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٧: ٥ -

٦، و١٠١: ٣٤٢؛ والحويزي، نور الثقلين ٤: ٤٦١، و٥: ٢٨٢، ٣٩٠.

ثالثاً: يرد عليها ما أوردناه على الرواية السابقة في قضية فهم مسألة الإجازة، فلا نعيد.

٦ - خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وضع رسول الله ﷺ دية العين ودية النفس، وحرّم النبيذ وكلّ مسكر، فقال له رجل: وضع رسول الله ﷺ من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم، ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه»^(١).

والرواية ضعيفة السند في الكافي بمعلّى بن محمد الذي لم تثبت وثاقته عندنا، لكنّها جيّدة في بصائر الدرجات للصفار، بيد أنّها خاصّة بالرسول لا تتعدّاه إلا بدليل، وسوف تأتي المناقشات العامّة على هذا النوع من الروايات.

٧ - خبر محمد بن الحسن، قال: وجدت في نوادر محمد بن سنان (عن عبد الله بن سنان) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا والله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عليهم السلام، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام»^(٢).

وهذه الرواية يمكن الإيراد على الاستدلال بها:

أولاً: إنّها تتحدّث عن التفويض لكنّها لا تشرح معناه، فهل يراد التفويض في الدين بمعنى تأسيس أحكام أو التفويض بمعنى الحاكمية، بمعنى أنّ تشخيصهم للمصالح والمفاسد يجعل نظرهم في إجراء الدين ونشره و.. صائباً مرضياً عند الله تعالى، ولا يصحّ التمسك بإطلاق التفويض هنا؛ لإجمال المراد والمفهوم من كلمة التفويض.

ثانياً: إنّ الأقرب في التفويض هنا هو صلاحية المعصوم لإدارة أمور الدين وإجرائه، وذلك بقريّة الاستشهاد بالآية، فهي ظاهرة في أنّ الله نزل القرآن على الرسول لكي

(١) الصفار، بصائر الدرجات: ٤٠١؛ والكليني، الكافي ١: ٢٦٧؛ والعاملي، وسائل الشيعة ٢٥:

٣٥٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٣٣٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٦ - ٤٠٧؛ والكافي ١: ٢٦٨.

يحكم بين الناس بما أراه الله، وهذا معناه أن أمر الحكم بين الناس يرجع إلى الرسول، لا أمر الدين وتشريعاته بما هي في لوح الثبوت والواقع، ولا أقلّ من أن هذه الآية تعيق استظهار الإطلاق في كلمة التفويض الواردة في صدر الرواية.

بل قد يمكن الترقّي أكثر عبر القول بأنّ الآية ربطت حكم الرسول بما أراه الله تعالى بإنزال الكتاب، فإن لم يكن ما أراه الله تعالى هو الكتاب عينه فلا بُدّ وأن يكون تحت مظلّته وضمن إطاره، لا خارجاً عنه ومستقلاً.

نعم، فسّر العلامة المجلسي مضمون هذه الرواية مع ضمّ الآية الكريمة - بعد استبعاده أن يكون مراد الآية هو اجتهاد النبي - بأنّ المراد نوع من الإلهام غير الوحي السماوي النازل، مما ينسجم - برأيه - مع بعض معاني التفويض^(١). وما قلناه يجعل هذا الاحتمال غير راقٍ إلى مستوى الظهور.

ثالثاً: إنّ الرواية لو غرضنا الطرف عن ضعفها السندي بمحمد بن سنان، فلا أقلّ من أنّ محمد بن الحسن إنما يزعم أنه وجدها في نوادر ابن سنان، ولا نعرف طريق ثبوت هذه النوادر له، فتكون الرواية ضعيفة السند، فلا يحتجّ بها.

٨ - خبر محمد بن الحسن الميثمي، عن (أبيه عن) أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ الله عز وجلّ أدب رسوله حتى قومه على ما أراد، ثم فوّض إليه، فقال عز ذكره: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فما فوّض الله إلى رسوله ﷺ فقد فوّضه إلينا»^(٢). والرواية دالّة على المطلوب وفقاً لما استظهر منها.

ويرد عليه: أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بمحمد بن الحسن الميثمي المجهول^(٣)، بناءً على أنّه مغاير لمحمد بن الحسن بن زياد الميثمي كما ذهب إليه الخوئي، وأما مع

(١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٣٣٤.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٣؛ والكافي ١: ٢٦٨.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٢٦٦ - ٢٦٧، رقم: ١٠٥٤٦.

الاتحاد - وهو غير بعيد - فإن ضعف السند يكون بأن الميثمي (ابن زياد) في طبقة الرضا عليه السلام (٢٠٢هـ) فإن روى هذه الرواية بلا واسطة عن الإمام الصادق (١٤٨هـ) فتكون مرسله، ونقل الكافي كان بلا واسطة، أما لو رواها بواسطة أبيه، كما في نقل بصائر الدرجات، فيكون الضعف في والده، فإنه مهمل^(١)، ولا نقول بوثاقه كل من ورد في أسانيد كامل الزيارة إذا لم يكن شيخاً مباشراً لابن قولويه.

ثانياً: إن التفويض فيها غير محدد ولا معلوم، وهو مصطلح غير مفهوم في مثل هذه الروايات، إلا في بعضها، ولعل المراد التفويض في شؤون الحكم وإدارة الأمة وإجراء الدين وتطبيق الشريعة، لاسيما وأن الآية المذكورة في الرواية لم نستفد منها سابقاً ما يدل على حجية السنة، بل أقصى ما استظهرناه منها هو مسألة توزيع الغنائم التي تملك بعداً إدارياً.

نعم، إذا ثبت التفويض للنبي خاصة فإن هذه الرواية تثبت التفويض الذي ثبت لهم في المرحلة السابقة، فيمكن ضمها إلى بعض الروايات السابقة التي أثبتت التفويض للنبي، لكن فضلاً عن ضعف السند هنا بعض ما تقدم هو أيضاً ضعيف السند.

٩ - خبر زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ قال: «أعطى سليمان ملكاً عظيماً، ثم جرت هذه الآية في رسول الله عليه وآله، فكان له أن يعطي ما شاء من شاء ويمنع من شاء، وأعطاه الله أفضل مما أعطى سليمان لقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢).

ويناقش: أولاً: إن الرواية ضعيفة السند، ذلك أمها مرسله من جهة، فقد رواها علي بن محمد عن بعض أصحابنا عن الحسين بن عبد الرحمن، كما أمها تحتوي على من هو غير موثق، وهو صندل الحياط، الذي لا توثيق له إلا على كتاب كامل الزيارة^(٣)، وهو مبني

(١) انظر: المصدر نفسه ٦: ٧٦-٧٧، رقم: ٣٠٣٦.

(٢) الكافي ١: ٢٦٨.

(٣) راجع حوله: معجم رجال الحديث ٩: ١٤٠-١٤١.

غير ثابت، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ثانياً: إنها خاصّة بالنبي لا تشمل أهل البيت، إلا بدليل من الخارج، كخبر الميثمي المتقدّم الضعيف السند.

ثالثاً: إنّ الظاهر منها أنه كانت للرسول صلاحية الإعطاء والمنع كما فسّرنا آية الائتثار والانتهاء، فتؤكّد ما قلناه حتى الآن من أنّ التفويض قد يكون إجرائياً تنفيذياً لا أكثر، نعم دلّت الرواية على أنّ ما أخذه الرسول ﷺ كان أفضل مما أخذه سليمان عليه السلام، ثم أعقبت ذلك بدليل وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ..﴾ مما يشير إلى أنّ الأمر أوسع من دائرة الصلاحية الإجرائية المطلقة.

وهو وجيه لولا أننا لا نعرف طبيعة الأمر الإضافي الذي مُنحه الرسول، فلعلّ الرواية تريد تفسير الآية بمبدأ حجية السنّة، فيكون الأمر الإضافي أن الله تعالى جعل سنّة الرسول ﷺ حجة كالكتاب، فيما لم يكن الحال كذلك مع سليمان، وعلى أية حال فالرواية ضعيفة السند.

١٠ - خبر جابر، الذي نقله أبو المؤيد موفق بن أحمد الخوارزمي، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله تعالى لما خلق السماوات والأرض دعاهنّ فأجبنه، فعرض عليهنّ نبوتي وولاية علي بن أبي طالب فقبلتاها، ثم خلق الخلق وفوّض إلينا أمر الدين، فالسعيد من سعد بنا، والشقيّ من شقي بنا، نحن المحلّلون لحلاله والمحرمّون لحرامه». ونقل أنّه رواه الفقيه أبو الحسن محمد بن أحمد بن شاذان في المناقب المائة من طريق أهل السنّة رفعه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله خلق السماوات والأرض ودعاهنّ فأجبن، فعرض عليهنّ نبوتي وولاية علي بن أبي طالب فقبلنها، ثم خلق الله الخلق وفوّض إلينا أمر الدين، والسعيد من سعد بنا، والشقيّ من شقي بنا، ونحن المحلّلون لحلاله والمحرمّون لحرامه»^(١).

(١) انظر في هذه الروايات ومضمونها: الخوارزمي، المناقب: ١٣٥؛ والإربلي، كشف الغمة: ١.

إن هذه الرواية تحوي قدراً أكبر من الدلالة، فهي تشير إلى أن محرّم حرام الله هو النبي وعلي، ومحلل حلاله هما أيضاً، مما يوحي بأن كل الحلال والحرام هم محلّوه ومحرّموه، وهذا أرقى درجات التفويض التشريعي.

ويمكن التعليق على هذه الرواية:

أولاً: إتّما - كما قلنا - تدلّ على أنّ النبي وعليّ هما محلّلا الحلال الإلهي ومحرّما الحرام الإلهي، وهذا أمرٌ مقطوع البطلان، فالقرآن اشتمل على الكثير جدّاً من الحلال والحرام، ولا ينسب التحليل والتحرّيم فيه إلى شخص النبي بل إلى الله تعالى، فيصعب الالتزام بدلالة هذه الرواية على إطلاقها.

قد يقال بأنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ المحلّل والمحرّم هو النبي نفسه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

إلا أنّ من الواضح أنّ نسبة ذلك إلى الرسول بلحاظ كونه رسولاً من الله، يبلغ عنه شريعته، فيصحّ نسبة ذلك إليه، كما تقول عن أيّ رسول يأتيك من طرف الملك بخبر: لقد رفعت عنا مشكلات كثيرة بما أتيت به. وقد قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤)، فهذه الآية ظاهرة في أنّ النبي سئل عن الحلال والحرام وأجابه القرآن بحلّية الطيبات، فلو كان هو المحلّل للطيبات فكيف يمكن الجمع بين تلك الآية وهذه الآية

الكريمة؟! اللهم إلا إذا كانت الآية بنفسها إخباراً عن التحليل النبوي بصيغة المجهول!!
ثانياً: إنّ في السند سهل بن أحمد وهو الديباجي، ولم يوثقه أحد، بل ضعف في
كلمات أهل السنة ورمي بالكذب^(١)، وأما في المصادر الشيعية فلم يرد فيه سوى كلام
النجاشي بأنه «لا بأس به»^(٢)، وما هذا حاله إذا تفرّد برواية، مثل هذه التي نحن فيها،
يصعب الأخذ بنقله، ولا أقل من الاحتياط.

١١- ما ورد في بعض الزيارات الرجبية: «والسلام عليكم، إني قصدتكم
واعتمدتكم بمسألتي وحاجتي، وهي فكاك رقبتني من النار، والمقرّ معكم في دار
القرار، مع شيعتكم الأبرار، والسلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار، أنا سائلكم
وأملككم فيما إليكم التفويض وعليكم التعويض، فبكم يجبر المهيض، ويشفي المريض،
وما تزداد الأرحام وما تغيض»^(٣)، فإنّ هذه الزيارة تثبت التفويض لهم عليهم السلام^(٤).
والجواب أولاً: إنّ التفويض فيها غير محدّد ولا واضح، فلعلّه ما ذكرناه سابقاً من
تفويض أمر إجراء الدين وتبليغه إليهم.

ثانياً: إنّ هذه الزيارة لا سند لها، فلا يعتمد عليها في أمر من هذا النوع.

١٢- معتبرة حمران أو زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أشياء من الصلاة
والديات والفرايض وأشياء من أشباه هذا، فقال: «إنّ الله فوّض إلى نبيه»^(٥).

وهذا الخبر هو الآخر مبهم، لا يبيّن ما هو متعلّق التفويض، فقد يكون من حقّ
النبي لمصالح زمنية تعديل بعض الأحكام، وهذا ليس تشريعاً بل هي أحكام حكومية

(١) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٣٧.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٦.

(٣) الطوسي، مصباح المتجهّد: ٨٢١؛ والمشهدى، المزار: ٢٠٤؛ وابن طاووس، إقبال الأعمال: ٣: ١٨٤.

(٤) انظر: الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة: ١٤٠.

(٥) بصائر الدرجات: ٣٩٩، ٤٠٠.

ولائية، مضافاً إلى أن ظاهر الخبر هو ثبوت ذلك للنبي وليس فيه تعرّض لأهل البيت.
 ١٣- خبر ياسر الخادم، قال: قلت للرضاء عليه السلام: ما تقول في التفويض؟ فقال: «إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى نبيه ﷺ أمر دينه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فأما الخلق والرزق فلا»، ثم قال عليه السلام: «إن الله عز وجل يقول: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وهو يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَفْعَلُ مِثْلَ ذَلِكَ مِّنْ ذِكْمِ مَن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾»^(١).

ومناقشة هذه الرواية صارت واضحة، من حيث عدم تحديد معنى التفويض فيها، على أنها لا تشير إلى أهل البيت، إضافة إلى ضعف السند، بمحمد بن علي ماجيلويه الذي لم تثبت وثاقته عندنا.

١٤- خبر المعلی بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أعطى الله نبياً شيئاً إلا وقد أعطاه محمداً ﷺ، قال لسليمان بن داود عليه السلام: ﴿فَأْمُنْ أَوْ أْمْسِكْ بِعَيْرِ حِسَابٍ﴾ وقال لمحمد ﷺ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾»^(٢).

والجواب عنها صار واضحاً، بعد أن بينا أنه قد يكون أعطى سليمان بن داود حق التصرف المالي، لكنه أعطى محمداً مقام حجية سنته على سائر الناس؛ لاحتمال أن سنة سليمان كانت خاصة به، أو لأن ولاية النبي محمد أوسع من ولاية سليمان كونها تشمل النفوس والأرواح أيضاً، على أن الخبر لا يتعرّض لأهل البيت.

هذا، مضافاً إلى أننا توصلنا في دراستنا الرجالية حول معلی بن خنيس إلى أنه لا بأس به مع ضرورة مراعاة الاحتياط في مرواياته، فراجع.

١٥- خبر إسحاق بن عمار (والقاسم بن الوليد)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٢١٩.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٢.

أدب نبيه حتى إذا أقامه على ما أراد، قال له: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(١)، فلما فعل ذلك له رسول الله ﷺ زكاه الله، فقال: ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، فلما زكاه فوَّض إليه دينه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فحرّم الله الخمر وحرم رسول الله ﷺ كل مسكر، فأجاز الله ذلك كله، وإن الله أنزل الصلاة وإن رسول الله ﷺ وقت أوقاتها، فأجاز الله ذلك له^(٢).

ويناقش باختصاصه بالنبي وعدم دلالة على الولاية التشريعية لأهل البيت، مضافاً إلى ضعف السند بعدم ثبوت وثيقة أبي عبد الله المؤمن الوارد في سند بصائر الدرجات، وأما القاسم بن الوليد الوارد في سند تهذيب الأحكام فهو مجهول الحال، وعلى تقدير كونه القاسم بن الوليد الهمداني، والمتوفي عام ١٤١هـ، فهو كذلك شيعياً، وأما سنياً فوثقته بعض الكلمات فيما وصف في بعضها بأنه يخالف ويخطأ^(٣).

١٦ - خبر ربيعي عن القاسم بن محمد، قال: «إن الله أدب نبيه فأحسن تأديبه، فقال: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ فلما كان ذلك أنزل الله وإنك لعلی خلق عظيم وفوَّض إليه أمر دينه، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فحرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ كل مسكر، فأجاز الله ذلك، وكان يضمن على الله الجنة، فيجيز الله ذلك له، وذكر الفرياض فلم يذكر الجّد، فأطعمه رسول الله ﷺ سهماً، فأجاز الله ذلك، ولم يفوَّض إلى أحد من الأنبياء غيره»^(٤).

وهذا الخبر يشبه ما تقدّم في دججه بين التفويض والإجازة، كما أنّه خاص بالنبي محمد ﷺ لا يشمل مطلق المعصومين، بل مطلق الأنبياء أيضاً، أضف إلى ذلك إن هذا

(١) في المصدر: وأمر بالمعروف، وقد أثبتنا ما في القرآن الكريم.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٩٩؛ وتهذيب الأحكام: ٩: ٣٩٧.

(٣) راجع: تهذيب الكمال ٢٣: ٤٥٧ - ٤٥٨.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٩٨.

الخبر ضعيف السند؛ فإنه موقوف على القاسم بن محمد، وهذا الاسم فضلاً عن تردده بين الثقة وغيره من حيث المبدأ، لا يذكر عمّن أخذ هذا الكلام، نعم يمكن - بضم الروايات إلى بعضها - أن نجد له شاهداً في أن يكون المتكلم هو الإمام الصادق أو الباقر.

١٧ - خبر فضيل بن يسار (صحيحة عبد الله بن سنان)، قال: سألته كيف كان يصنع أمير المؤمنين بشارب الخمر؟ قال: «كان يحدّه»، قلت: فإن كان عاد؟ قال: «يحدّه ثلاث مرات، فإن عاد كان يقتله»، قلت: كيف كان يصنع بشارب المسكر؟ قال: «مثل ذلك»، قلت: فمن شرب شربة مسكر كمن شرب شربة خمر؟! قال: «سواء»، فاستعظمت ذلك، فقال لي: «يا فضيل، لا تستعظم ذلك، فإن الله إنما بعث محمداً رحمة للعالمين، والله أدب نبيه فأحسن تأديبه، فلما اتدب (انتدب) فوّض إليه، فحرّم الله الخمر، وحرّم رسول الله ﷺ كل مسكر، فأجاز الله ذلك له، وحرّم الله مكة، وحرّم رسول الله ﷺ المدينة، فأجاز الله كله له، وفرض الله الفريضة من الصلب، فأطعم رسول الله ﷺ الجدد، فأجاز ذلك كله له»، ثم قال له: «يا فضيل، حرف وما حرف من يطع الرسول فقد أطاع الله»^(١).

والرواية واضحة الدلالة، وهي خاصّة بالنبي، وفيها تعبير الإجازة أيضاً، والسند إلى فضيل بن يسار ضعيف بإهمال محمد بن عمار، وصحيح إلى عبد الله بن سنان.

١٨ - خبر إسماعيل بن عبد العزيز، قال: قال لي جعفر بن محمد: «إن رسول الله ﷺ كان يفوّض إليه، إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى سليمان ملكه، فقال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وإن الله فوّض إلى محمد نبيه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فقال رجل: إنما كان رسول الله ﷺ مفوضاً إليه في الزرع والضرع، فلوى جعفر ﷺ عنه عنقه مغضباً، فقال: في كل شيء، والله في

(١) بصائر الدرجات: ٤٠٠ - ٤٠١.

كل شيء»^(١).

وظاهر الرواية إطلاق التفويض، وهي خاصة بالرسول ﷺ ولا تدلّ على تفويض التشريع لأهل البيت، علماً أنّها ضعيفة السند بالإرسال، كما أنّ إسماعيل بن عبد العزيز مجهول؛ فإنّ من هم في هذه الطبقة كلهم مجاهيل كالملائي الكوفي، والأموي الكوفي وغيرهما^(٢).

١٩ - مرسل عبد الله بن سنان (أو محمد بن عذافر)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أدب محمداً ﷺ، فلما تأدب فوّض إليه، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ فقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾، فكان فيما فرض في القرآن فريضة الصلْب، وفرض رسول الله ﷺ فريضة الجِدِّ، فأجاز الله ذلك له، وأنزل الله في القرآن تحريم الخمر بعينها، فحرّم رسول الله ﷺ تحريم المسكر، فأجاز الله له ذلك في أشياء كثيرة، فما حرّم رسول الله ﷺ فهو بمنزلة ما حرّم الله»^(٣).

والخبر ظاهر في التفويض التشريعي، لكنّه يحوي مسألة الإجازة التي تقدّمت الإشارة إليها، مع خصوصيّة أنّ الإجازة كانت - بحسب وصف الرواية - في أشياء كثيرة، لا في كلّ شيء، مما يوحي - ولو بنحو الإشعار - بأنّ هناك ما لم يؤيّده المولى تعالى من تشريعات النبي.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الخبر خاصّ بالنبي ﷺ، علماً أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال، وذلك أنّه رواه الصفار مرتين: مرّة عن عبد الله بن سنان عن بعض أصحابنا، ومرّة عن محمد بن عذافر عن رجل من إخواننا عن محمد بن علي عليه السلام، ويبدو

(١) بصائر الدرجات: ٤٠٠.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٤: ٦٥ - ٦٦.

(٣) بصائر الدرجات: ٤٠٢ - ٤٠٣.

من مقارنة السندين - حيث جاء محمد بن عذافر قبل عبد الله بن سنان في السند الأول أيضاً - أن المراد برجل من إخواننا هو عبد الله بن سنان، لكن في السند الأول الذي هو تام إلى عبد الله بن سنان، ورد رواية ابن سنان عن رجل، فيما ورد رواية ابن سنان مباشرة عن الإمام الباقر في السند الثاني، والأصح هو السند الأول؛ لعدم كون عبد الله بن سنان في طبقة الإمام الباقر، فهو من طبقة الإمام الصادق، وجعل في طبقة الإمام الكاظم والرضا، هذا فضلاً عن وقوع إبراهيم بن هاشم في السند الثاني.

٢٠ - خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله: «إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى مُحَمَّدٍ عليه السلام»، فقال: «وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عليه السلام؟» قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا عليه السلام طاهراً، ثم أدبه حتى قومه على ما أراد، ثم فَوَّضَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ، فَقال: «وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عليه السلام»، فحرّم الله الخمر بعينها وحرّم رسول الله عليه السلام المسكر من كلّ شراب، وفرض الله فريضة الصلب وأعطى رسول الله عليه السلام الجِدَّةَ، فأجاز الله له ذلك»، وأشياء ذكرها من هذا الباب ^(١).

والخبر دالٌّ على التفويض التشريعي، وفيه قضية الإجازة، وهو خاصٌّ بالنبي ولا إشارة فيه إلى أهل البيت، وفي السند إبراهيم بن هاشم.

٢١ - خبر جابر الجعفي، قال: قرأت عند أبي جعفر عليه السلام قول الله: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ عليه السلام» قال: «بلى والله، إنَّ له من الأمر شيئاً وشيئاً وشيئاً، وليس حيث ذهب، ولكنني أخبرك أن الله تبارك وتعالى لما أمر نبيه - عليه السلام - أن يُظهر ولاية عليّ، فكّر في عداوة قومه له ومعرفة بهم، وذلك الذي فضّله الله به عليهم في جميع خصاله، كان أول من آمن برسول الله عليه السلام وبمن أرسله، وكان أنصر الناس لله ولرسوله، وأقتلهم لعدوّهما، وأشدّهم بغضاً لمن خالفهما، وفضّل علمه الذي لم يساوه أحد، ومناقبه التي لا تحصى شرفاً، فلما فكّر النبي عليه السلام في عداوة قومه له في هذه الخصال، وحسد لهم

عليها، ضاق عن ذلك [صدره] فأخبر الله أنه ليس له من هذا الأمر شيء، إنما الأمر فيه إلى الله أن يصير علياً عليه السلام وصيه وولي الأمر بعده، فهذا عنى الله، وكيف لا يكون له من الأمر شيء وقد فوض الله إليه أن جعل ما أحلّ فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١)!

والرواية ظاهرة في التفويض التشريعي، ولكنها خاصة بالنبوي، وهي مرسلة جداً، حيث لم يرد لها ذكرٌ للسند في تفسير العياشي.

يضاف إلى ذلك أنها معارضة للآية القرآنية الكريمة التي تتحدّث عنها، إذ ظاهر الآية أنه ليس للنبوي من الأمر شيء في قضية عذابهم وعقابهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ * بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فَيُنْقَلِبُوا خَائِبِينَ * لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ * وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٢٣ - ١٢٩)، فمن الواضح أن هذا السياق والمعطى القرآني لا ربط له أساساً بقضية ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فتطبيقه على هذا المورد غير واضح بعد كون ظاهر الرواية الحديث عن سياق مبرر النزول على النبي، وليس لسانها لسان الجري والتطبيق.

٢٢ - خبر عبد الله بن سليمان (أو سليمان)، عن أبي عبد الله، قال: سأله رجل عن الإمام: هل فوض الله إليه كما فوض إلى سليمان؟ فقال: «نعم، وذلك أنه سأله رجل من

(١) تفسير العياشي ١: ١٩٧، وورد بمضمون قريب منها عن جابر أيضاً، فانظر: المصدر نفسه ١:

مسألة، فأجاب، وسأله رجل آخر عن تلك المسألة فأجابه بغير جواب الأول، ثم سأله آخر عنها فأجابه بغير جواب الأولين، ثم قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أعط بغير حساب، هكذا في قراءة علي»، قال: قلت: أصلحك الله، فحين أجابهم بهذا الجواب يعرفهم الإمام، قال: «سبحان الله! أما تسمع قول الله تعالى في كتابه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾، وهم الأئمة و﴿إِنَّهَا لِبِسْبِيلٍ مُّقِيمٍ﴾ لا يخرج منها أبداً؟!» ثم قال: «نعم، إن الإمام إذا نظر إلى رجل عرفه وعرف لونه وإن سمع كلامه من خلف حايط عرفه وعرف ما هو؛ لأن الله يقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِّنِّكُمْ وَالْوَاوَاكُمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾، فهم العلماء، وليس يسمع شيئاً من الإنس إلا عرفه ناج أو هالك، فلذلك يجيبهم بالذي يجيبهم به»^(١).

وهذا الخبر غير ظاهر في التفويض التشريعي؛ لعدم إحراز تحقق هذا التفويض في حق سليمان، والرواية تجعل ما أخذه الإمام مثل ما أخذ سليمان، وظاهر سائر الفقرات يرجع إلى شؤون غير شؤون التشريع، مثل شؤون معرفة حال الطرف المخاطب، وأن له أن يبين الدين مع مراعاة حال المخاطب وملابسات المحيط؛ فلا دلالة فيها على المطلوب، كما أن السند يرجع في تمام المصادر إلى عبد الله بن سليمان، ورجوعه إلى سليمان في أحد الموارد لعله من التصحيف أو خطأ النساخ، وعبد الله بن سليمان مجهول الحال، سواء كان العامري أم الصيرفي.

٢٣ - خبر أبي حمزة الثمالي، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من أحل لنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال؛ لأن الأئمة منا مَفْوُضٌ إليهم، فما أحلوا فهو حلال، وما حرّموا فهو حرام»^(٢).

والخبر وإن احتمل التفويض التشريعي بالمعنى المطلق، إلا أن السياق قد يوحي

(١) بصائر الدرجات: ٣٨١، ٤٠٧؛ والكافي ١: ٤٣٨ - ٤٣٩؛ والاختصاص: ٣٠٦.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٤؛ والاختصاص: ٣٣٠.

بكون المقصود هو ولايتهم على الأمور، فيحلّون لشخص هذا المال؛ لأنّ لهم الولاية على الأموال والنفوس، لا بمعنى التحليل والتحرير التشريعيين الإلهيين. والخبر بطريق بصائر الدرجات مرسل، وبطريق كتاب الاختصاص جاء بسند، لكنّه غير واضح الاتصال؛ لأنّه يبدأ من الطيالسي المتوفى عام ٢٥٩هـ، مع أنّ الشيخ المفيد توفي عام ٤١٣هـ، مع احتمال أن يكون قد أخذ من الصفار في بصائر الدرجات بقرينة السند السابق؛ لأنّه يروي عن الطيالسي، ولكننا لم نعثر عليه وعثرنا على ما يقرب منه، وهو الخبر الآتي، هذا مع غصّ الطرف عن عدم ثبوت نسبة كتاب الاختصاص للمفيد كما حققناه في محله، وفاقاً للسيد الخوئي.

٢٤ - خبر أبي بكر الحضرمي عن رفيد مولى ابن هبيرة، قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رأيت القائم أعطى رجلاً مائة ألف وأعطى آخر درهماً فلا يكبر في صدرك - وفي رواية أخرى - فلا يكبر ذلك في صدرك؛ فإنّ الأمر مفوض إليه»^(١).
والرواية ظاهرة فيما قلناه من التفويض في الإدارة والتصرّف بقرينة كلمة (الأمر)، نظراً لولايته على النفوس والأموال، على أنّ السند ضعيف برفيد مولى ابن هبيرة فهو مجهول الحال.

٢٥ - خبر محمد بن الحسن بن زياد، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ الله أدب رسوله حتى قومه على ما أراد، ثم فوض إليه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فما فوض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوض إلينا»^(٢).
والخبر من النصوص المطلقة التي لم تبين معنى التفويض ومتعلّقه، لهذا لا يمكن الاستفادة منه، نعم يمكن بضمّه إلى ما ورد مما فوض إلى النبي إثبات حصول ذلك التفويض إليهم عليهم السلام، للقاعدة التي ذكرتها الرواية هنا. هذا، ولكنّ السند ضعيف؛ فإنّ

(١) بصائر الدرجات: ٤٠٦؛ والاختصاص: ٣٣١-٣٣٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٥.

الحسن بن الحسين الوارد فيه لم تثبت وثاقته، وقد فُتشنا في كل المسمّين بهذا الاسم بهذه الطبقة فلم نعرش على ثقة متعيّن.

نتائج البحث التجزيئي في نصوص التفويض التشريعي

هذا هو مهمّ الروايات في المقام، وحصيلة نتائج التحليل التجزيئي لها ما يلي:

أ- إنّ ما دلّ منها على التفويض التشريعي للنبي خاصّة عدّة روايات، وهي رقم: ٤، ٥، ٦، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، أي عشرة روايات من أصل خمس وعشرين، وبينها الصحيح السند، وهي رقم: ٦، ١٧، وعند المشهور الرواية رقم: ٤، ٢٠، فيفهم من الروايات أنّ النبي فوّض إليه التشريع، لكن لا بمعنى أنّه يشّرع مطلقاً، فإنّ هذا مخالف للمقطوع، بل الظاهر من النصوص أنّه كان يشّرع في بعض الموارد، لكنّ الله كان يميز، فإنّ التركيز على مفهوم الإجازة في هذه النصوص معناه - فيما نفهمه - عدم استقلال النبي بالتشريع، بل ضرورة الإمضاء الإلهي لهذا الذي سنّه النبي؛ من هنا لا نوافق على ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أنّ تفويض الدين إلى النبي ﷺ يعني إيكال كيفية الوجوب لإرادته، وأنّ هذا الأمر ثابتٌ بالإجماع والضرورة^(١)؛ فإنّ الإجماع والضرورة لا يحرز انعقادهما بالمعنى التفويضي، كيف والروايات ظاهرة في التفويض المتعقب بالإجازة، وهذا الإجماع مدركي قطعاً بعد هذه النصوص الواضحة عندهم.

وربما يؤيد قيام النبي بتشريعات مستقلة ما جاء في نصوص عديدة من أنّ النبي سنّ كذا وكذا، أو وضع كذا وكذا، أو ما جاء من أنّه عفا عن كذا وكذا كما ورد في أنصبة الزكاة، أو ما فسّره بعض العلماء لكلمتي: (الفريضة والسنة) الواردتين في العديد من النصوص، من أنّ الفريضة ما جاء في القرآن، والسنة ما سنّه النبي، فإنّ هذا كلّه يؤكّد أنّ النبي كان يشّرع بتسديد من الله تعالى، غايته أنّه كان لا بدّ لهذه التشريعات من أن

(١) النائيني، أجود التقريرات ٢: ٣٠٤-٣٠٥.

تخطى بالإجازة الإلهية، وإن لم يكن هذا التأييد قوياً؛ لأن نسبة السنة إلى النبي في مقابل القرآن لا يعني قيام النبي بالتشريع بل يعني ثبوت تشريعات في سنته، ولكن هذه التشريعات قد تكون وحيًا غير قرآني، فعفو النبي عن بعض الأنواع في الزكاة أو وضعه كذا وكذا على الأمر الفلاني كما يمكن أن يكون حكماً تاريخياً زمنياً بوصفه حاكماً ولا ربط له بالقوانين الإلهية الثابتة، كذلك يمكن أن يكون حكماً إلهياً لكن وصل إلى النبي من خلال الوحي غير القرآني، وتعيّن كونه من خلال قيامه بنفسه بالتشريع الثابت الدائم بلا حاجة للوحي يحتاج إلى دليل.

وهذه النتيجة هنا توافق ما توصلنا إليه من قبل من أنه لا يوجد ما يمنع من التشريع النبوي المستقل عن الكتاب، بشرط الانتساب إلى الله تعالى.

ب - إن المتبقي من النصوص مما يرتبط بأهل البيت هو عشر روايات، وكلها ضعيفة السند، سوى الرواية الأولى فقط، وهي خبر أبي إسحاق النحوي، وقد تقدّم عدم دلالتها على التفويض التشريعي بالمعنى الذي نبهته هنا.

ج - بصرف النظر عن الجانب السندي، يلاحظ بالرجوع إلى الروايات العشر المتصلة بأهل البيت أن الدالّ منها هو الرواية العاشرة الضعيفة السند (خبر جابر)، والرواية الثالثة والعشرين (خبر أبي حمزة الثمالي)، ولا يمكن بروايتين ضعيفتين سنداً تحصيل الوثوق بالصدور، لاسيما مع شبهة مخالفة ظاهر آية إكمال الدين وغيرها مما سيأتي بعون الله.

د - إن أغلب هذه الروايات يثبت شكلاً من أشكال التفويض للنبي وأهل البيت، لكنّ هذا التفويض حيث لم تتمكّن من تحديد معالمه في حقّ أهل البيت، يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن من دلالة النصوص، والظاهر أنّه التفويض في إدارة أمر الدين في الحياة، من حيث تشخيص المصالح والمفاسد الراجعة إلى كيفية بيان الدين لمن لم يكن قد اطلع عليه بعد، وكيفية ترتيب العناوين الثانوية، وصلاحيّة إصدار أحكام ولائحة بصفتهم ولاة على الأمة، وما شابه ذلك لا غير، وهذا المضمون يمثل قدراً متيقناً، وقد فهم

بعض العلماء هذا الأمر وإن قالوا إلى جانبه بدلالة هذه النصوص على الولاية التشريعية المطلقة^(١).

هـ - ذكر بعض العلماء المعاصرين^(٢) أنّ مثل هذا الأمر الخطير لا يمكن إثباته بخبر الواحد، بل لا بدّ وأن يكون مبيّناً كميّان أصل الإمامة لهم عليهم السلام، فهل يمكن لموضوع بهذه الأهمية والخطورة أن لا يبيّن بنصوص كثيرة تبلغ حدّ الوضوح؟!!

لكنّ هذا الكلام - بعد فرض تمامية الاستدلال بالروايات - قد لا يكون محكماً؛ وذلك أنّ بإمكان الطرف الآخر أن يتمسك بأدلة العصمة والثقلين وغيرها ليؤكد أنّ أهل البيت عليهم السلام متصلين بالغيب لا ينقطعون عنه، وأتمهم عدل القرآن، فليس أمراً غريباً داخل المجتمع الشيعي أن يثبت ذلك لهم، فليس من الضروري أن ينعقد التواتر بلغة صريحة، بل يمكن أن تأتي بعض الروايات التي يحيطها نطاق مفاهيمي يُنتجها بسهولة لكي يكتفى ببعض الروايات للدلالة، نعم، من لا يقول بحجّية خبر الواحد مطلقاً أو باختصاصها بالموثوق - لا الثقة فحسب - ولا يحصل الوثوق، فله ذلك.

و - ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنّ فكرة التفويض التشريعي لأهل البيت وضعها بعض الغلاة الشيعة، لتسوية فوضى الأحكام المتناقضة الصادرة عن أهل البيت، فإنّها تميز لأهل البيت ذكر أحكام وأحاديث متناقضة أو غامضة أو قابلة للتفسير والتأويل، ويقول: «ويبدو من خلال بعض الروايات المنسوبة إلى الإمام الصادق أنّ فكرة التفويض استخدمت لتأسيس مذهب متميّز عما توارثه عامّة المسلمين من أحاديث نبوية وأحكام شرعية، بغضّ النظر عن صحّة تلك الأحاديث والأحكام أو عدم صحّتها»^(٣). ولعلّ ما يؤيد ذلك ما ينسب إلى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) من أنّه

(١) محمد المؤمن القمي، الولاية الإلهية الإسلامية ١: ٢١٢ - ٢٢٠.

(٢) حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٣٤.

(٣) أحمد الكاتب، التشيع السياسي والتشيع الديني: ١٦٤، وانظر: المصدر نفسه: ١٤٠ - ١٤٢.

كان يرى القول بالتفويض التشريعي من الغلو^(١).

وقد كان ذهب إلى هذا القول في منطلقات فكرة التفويض د. الذهبي حيث اعتقد أن فكرة التفويض إلى جانب فكرة التقية تم استخدامها من جانب الشيعة للخروج من مأزق التناقض الموجود في نصوصهم وفكرهم^(٢)، ولعل هذا الكاتب هنا قد استفاد من أفكار الذهبي هذه.

وأغلب الظن أن هذا الباحث خرج بهذا الاستنتاج من مراجعة رواية موسى بن أشيم، الذي قد يتهم بالغلو، فهذه الرواية تعطي إيجاءً بأن الإمام بإمكانه تقديم تفسير متناقضة في أوقات متقاربة لآية واحدة، بحجة أن الدين فوض إليه، وهذا الاحتمال الذي يطرحه هذا الباحث وإن كان وارداً بالمطلق - بل يستوحى من بعض المتأخرين ما يجعل نظرية التفويض التشريعي تخريباً وتحسيناً لاختلاف أنواع بعض الروايات^(٣) - لكنه لم يأت بأي شاهد يثبت، بل إن التفويض التشريعي لا يعني - في حد نفسه - أحكاماً متناقضة أبداً؛ لأن المفروض أن الإمام معصومٌ عند هؤلاء الذين وصفهم هذا الباحث بأنهم غلاة، وتفويض الدين إليه لا يعني عبثية الأحكام، وإنما يعني وصول نفسه الزكية إلى مرتبة تحدد فيها المصالح والمفاسد والملاكات الحقيقية للأحكام، وأين هذا من التناقض؟! تماماً كالقول بأن التشريع مفوض إلى الله تعالى وهو وحده الذي يقوم به، فهل هذا يعني فوضى تشريعاته؟! إن ما ذكره هذا الكاتب المحترم محض احتمال يحتاج إلى إثبات تاريخي، ورواية موسى بن أشيم لوحدها لا تكفي.

هذا، ولا بد من رصد الشواهد العكسية، فلو فرضنا تمامية دلالة هذه النصوص، مع ذلك قد يستشكل في الأخذ بها، لوجود معارض، فمن الضروري دراسة المعارض،

(١) راجع: جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤٢٤.

(٢) التفسير والمفسرون ٢: ٣٢-٣٣.

(٣) انظر: النهازي الشاهرودي، مستدركات سفينة البحار ٨: ٣٣٣.

وهو ما سنذكره الساعة بحول الله سبحانه.

ج . إشكالية التعارض بين نصوص السنّة المؤسسة وأدلة نفي الولاية التشريعية المستقلة

لا تنافي فكرة التفويض التشريعي العقل، بحيث يُقدر الله النبي أو الإمام على معرفة المصالح والمفاسد والاعتبارات، ليشرع منها، وقد أقرّ بهذا الأمر حتى بعض علماء أصول الفقه السنّي^(١)، وبهذا ينحصر نهج النفي بنصوص الكتاب والسنة والتاريخ. وهنا، يمكن أن تذكر مجموعة من الشواهد المعارضة لفكرة التفويض التشريعي لأهل البيت عليهم السلام، بحيث تمنع عن الأخذ بنصوص التفويض التشريعي التي لا تبلغ - في نفسها - حدّ التواتر، وهذه الشواهد هي:

الأول: النصوص القرآنية، وذلك مثل:

أ - آية إكمال الدين، وقد تقدّم أنّها لا تقبل مفهوم التفويض الذي يعني الاستقلال بالشرعية، نعم، قد يصحّ ذلك في موردٍ أو موردٍ مما يصدق معه عرفاً أنّ الدين قد تمّ، فإذا كان هذا هو المراد فلا مانع، لكنه ليس بذي أثر للمستدلّ، ومع معارضة أخبار الأحاد للقرآن تطرح الروايات أو يُردّ علمها إلى أهلها.

وهذا مبني كما قلنا على ترجيح بعض التفاسير في تلك الآية الكريمة، فلا نعيد. وعلى تقديره فهو مدعوم - كما قلنا سابقاً - ببعض النصوص الروائية الدالة على أنّ الرسول قد أدّى ما عليه وأنه ما من شيء يقرب إلى اللجنة إلا قاله، مما ورد في خطبة الوداع في منى أو غدير خم، وهذا كلّه يمنع من التمسك بنصوص التفويض التشريعي.

ولعلّه لهذا - كما يظهر من الكلام - شكك المحقق محمد تقي الإصفهاني بروايات

(١) انظر: الأمدي، الإحكام ٤: ٤٠٦؛ والغزالي، المستصفى ٢: ٥٣٢؛ والشيرازي، اللمع في أصول

الفقه: ٢٦٧؛ وراجع: الحيدري، معرفة الإمام: ٣٥-٣٨.

التفويض التشريعي، مستنداً إلى نصوص الإكمال والبيان القرآني لكل شيء^(١).
وأما ما ذكره الشيخ النهازي الشاهرودي من أن التفويض لا يناقض آية إكمال الدين والبيان القرآني، على أساس أن التفويض من أنحاء البيان، والقرآن دلّ على تفويض الأمر إليهم بجعل ولايتهم، فتكون أحكامهم مستبطنة في الكتاب...^(٢)، ما ذكره سبق أن أجبنا على منهجته، وأن هذا الكلام غير عرفي، فلا نعيد.

ب- ما ورد في القرآن الكريم من التركيز على أن النبي لا يقول إلا ما يوحى إليه من أمر الدين، وأنه كان ينتظر الوحي فيما يُسأل عنه من مسائل فقهية كالقابلة وغيرها^(٣)، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، بناءً على تفسيرها بكل ما ينطق به النبي، فإنّ هذا معناه أنّه بأجمعه وحي، فما معنى أن يشرع من عنده؟!.

وما ذكره بعضهم من أن هذا المعنى من التفويض لا يناقض هذه الآية الكريمة غير واضح؛ فقد اعتبر أن التشريع النبوي المتعقب بالإجازة وحي، غاية أنّه تارة يكون الوحي مباشراً سابقاً أصيلاً وأخرى يكون بعد تشريع النبي وتابعاً لإرادته ﷺ^(٤)، إذ على هذا لا قيمة للتشريع النبوي ولم يتحقق مفهوم التفويض الذي تريده الروايات المتقدمة، ولهذا قلنا بأنّ هناك شيئاً من التنافر بين مفهوم التفويض ومفهوم الإجازة المتعقبة.

مع ذلك، لا يمكن الاستدلال بهذه النصوص القرآنية، وذلك أنّ الآية المذكورة من

(١) محمد تقي الرازي، هداية المسترشدين ١: ٤١١.

(٢) مستدركات سفينة البحار ٨: ٣٣١.

(٣) انظر: محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ١: ٤١٠؛ والكلبايكاني، نتائج الأفكار

١: ٢٢٥.

(٤) الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة: ١٤٢.

سورة النجم سبق أن شككنا في إطلاقيتها، والقدر المتيقن منها هو القرآن الكريم، ومع عدم التأكد من إطلاقها لا يمكن الاستدلال بها هنا^(١).

وأما ما جاء في الآيات الكريمة وملابسات نزولها من أن النبي كان ينتظر الوحي ولا يجيب قبل نزوله، فهذا غاية بطلان نظرية التفويض التشريعي، إذ التفويض ظاهر في جعل كل أمور الدين بيده، لكنه لا يبطل نظرية الولاية التشريعية أو نظرية حق التشريع المستقل للنبي؛ إذ لا مانع من أن تكون دائرة ولايته التشريعية المستقلة غير مطلقة، بل محدودة في بعض الدوائر، وتكون الموارد التي ورد في القرآن انتظار النبي ﷺ للوحي فيها خارجة عن الدائرة التشريعية الخاصة به.

علماً أن ظاهر روايات التفويض التشريعي أن النبي فوض له أمر الدين في المرحلة اللاحقة على تأديبه وصيرورته ذا خلق عظيم، وأن ذلك جاء - فيما يبدو - مع آية الائتمار والانتهاة النازلة مع سورة الحشر، فلا يبعد أن يكون مراد هذه النصوص أن التفويض التشريعي جاء في هذه المرحلة من حياة النبي في أواسط العقد الهجري الأول، فيما نصوص الانتظار للوحي كانت قد حصلت في حالات ووقائع سابقة على هذا الزمان، إلا إذا ثبتت مثل هذه الحالات بعد نزول سورة الحشر أيضاً. من هنا فالاحتمالات متعدّدة، ولا يمكن إبطال حق التشريع للنبي - ولو في الجملة - بمثل هذا الاستدلال.

نعم، يمكن أن يفهم من بعض الآيات القرآنية المنضمة إلى بعضها ما يشير إلى عدم تفويض الدين للنبي مطلقاً، مثل قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)، وقوله: ﴿فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥)، وقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ

(١) ذكر المحقق الإصفهاني الغروي في الفصول الغروية: ٣١٧، أنه لا مانع من الالتزام بتشريع النبي لأحكام بعد كمال عقله وإمضاء الله تعالى له، لكن بشرط النطق بها بأن ينزل عليه فيها الوحي، وهذا كلام معقول في نفسه، وإن كان كلاماً افتراضياً.

وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٥٤﴾ (النور: ٥٤)، وقوله: ﴿وَإِنْ تُكَذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقوله: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ..﴾ (الشورى: ٤٨)، وقوله: ﴿وَإِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَّوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥)؛ فإن هذا الإصرار على تحديد دور النبي بأنه مبلغ عن الله تعالى ولا دور آخر له أو لا يمكنه تغيير القرآن قد يوحى بأن الدين ليس مفوضاً إليه^(١).

وهذا جيد في منح توجيه عام، ما لم يناقش بأن الحصر إضافي وليس حقيقياً في آيات البلاغ، وعدم إمكان تغيير القرآن نفسه فيها هي مطالب الكافرين آنذاك غير تفويض الدين له بحيث ينسخ بعض ما في الكتاب حكماً، علماً أن إبطال التفويض لا يلزم إبطال الحق التشريعي في الجملة، وفي بعض الموارد والحالات.

ج - ما ورد في القرآن الكريم من أنه لا حكم إلا لله وأن حكمه لا يغيره أحد غيره، وذلك مثل قوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧)، وقوله: ﴿وَأَنَّ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (الرعد: ٤١).

فإن هذه الآيات تجعل التشريع خاصاً بالله سبحانه وتعالى والحكم منحصراً به. إلا أن الإنصاف أن سياق بعض هذه الآيات لا يبدو في وضوح الصلة بالجانب التشريعي، فالآية الأخيرة ظاهرة في أحكام الله على الخليقة، على أن تشريع النبي المتعقب بالإجازة كاف في نسبة الحكم بعد ذلك إلى الله تعالى، ما لم يكن هذا التقنين النبوي زمنياً، فلا ينسب إلى الله حينئذ. نعم التفويض المطلق ترفضه بعض هذه الآيات

(١) انظر: محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف ٤: ١٤٢.

كما هو واضح.

الثاني: نصوص السنة الشريفة، حيث وردت مجموعة روايات تقدّم معطيات معاكسة تماماً لمفهوم التفويض التشريعي، وهي على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما ورد من أنّ كلّ شيء جاء في الكتاب والسنة النبوية، مثل:

أ - خبر سورة بن كليب (وصحيفة حماد بن عثمان)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بأيّ شيء يفتي الإمام؟ قال: «بالكتاب»، قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: «بالسنة»، قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنة؟ قال: «ليس شيء إلا في الكتاب والسنة»، قال: فكرّرت مرّةً أو اثنتين، قال: «يسدّد ويوفّق، فأما ما تظنّ فلا»^(١).

فهذه الرواية تفيد عدم خلوّ الكتاب والسنة من الأحكام الشرعية، وأنّ ما قاله أخيراً لا يعني أنّه يشرّع، وإنّما يعني أنّ الله يوفقه لفهم دقائق القرآن والسنة وأمر قد لا يلتفت إليها المجتهد العادي، ولهذا نفى له ما كان يظن، وهو أنّهم يشرّعون خارج الكتاب والسنة. وكلمة (السنة) إذا أطلقت في عصر الإمام الصادق (١٤٨ هـ) تعني في الحدّ الأدنى سنة النبي، ولو بقرينة سائر الروايات في هذه المجموعة، وشمولها لسنة المعصوم مطلقاً بحيث يكون المراد من (الإمام) في الرواية حاكم المسلمين - لا المعصوم - بعيد هنا.

هذا، والرواية صحيحة السند إلى حماد، وسندها إلى ابن كليب غير جيّد.

ب - صحيحة سماعة، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: قلت له: أكلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^(٢). والخبر واضح الدلالة تامّ السند.

ج - خبر سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ من عندنا من يتفق

(١) بصائر الدرجات: ٤٠٧-٤٠٨.

(٢) الكافي ١: ٦٢؛ وبصائر الدرجات: ٣٢١، ٣٢٢.

يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنة، نقول فيه برأينا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كذبوا، ليس شيء إلا جاء في الكتاب وجاء فيه السنة»^(١).

د - خبر محمد بن حكيم، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: قلت له: تفقهننا بكم في الدين وروينا عنكم الحديث، وربما ورد علينا رجل قد ابتلي بالشيء الصغير الذي ليس عندنا فيه شيء نفتيه، وعندنا ما هو مثله ويشبهه، أفنقيسه بما يشبهه؟ فقال: «لا، وما لكم وللقياس؟! في ذلك هلك من هلك»، فقلت: أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الناس بما يكتفون به؟ فقال: «أتى والله رسول الله الناس بما استغنوا به في عهده، وبما يكتفون به من بعده إلى يوم القيامة»، فقلت: فضاع منه شيء؟ فقال: «لا، هو عند أهله»^(٢).

والخبر دلالة جيّدة، ما لم يقل مناقش بأن غايته ورود كلّ ما يستغنون به في سنة النبي، دون أن يمنع ذلك ورود أمر فوق حدّ الاستغناء ويكون من الزيادات في سنة أهل البيت.

هـ - خبر سماعة بن مهران الذي نقله الكليني^(٣)، وهو بمضمون يشبه خبر محمد بن حكيم.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ ما يقولونه هو من عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مثل:
أ - خبر قتيبة، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابها فيها، فقال الرجل: أرايت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لسنا من: أرايت، في شيء»^(٤).

ب - خبر عنبسة^(٥)، القريب في مضمونه من خبر قتيبة.

(١) بصائر الدرجات: ٣٢١ - ٣٢٢.

(٢) الاختصاص: ٢٨٢؛ والمحاسن ١: ٢٧٠؛ وبصائر الدرجات: ٣٢٢.

(٣) الكافي ١: ٥٧.

(٤) المصدر نفسه: ٥٨.

(٥) بصائر الدرجات: ٣٢٠ - ٣٢١.

فإن هذان الخبران يؤكّدان أنّ ما يقوله أهل البيت كلّه عن رسول الله، وأنهم لا يقولون برأيهم وبنظرهم أبداً، فلو كانوا مفوضين في التشريع بحيث يقولون ما لم يكن قد قاله رسول الله لم يكن لهذا اللسان البياني في الروايتين من معنى.

وسند خبر قتيبة فيه شبهة إرسال فيتوقف فيه؛ فإنه يرويه محمد بن عيسى عن يونس، وقد حققنا في محله أنّ هذا السند يتوقف فيه، رغم توثيقنا كلاً من يونس وابن عيسى الواردين فيه، وكان يمكن الاستغناء عن طريق ابن عيسى إلى يونس لو صحّ خبر عنبسة، لكن فيه يحيى بن أبي عمران الذي تُبني وثاقته - على أبعد تقدير - إما على تفسير القمي ولم يثبت، أو على رواية إبراهيم بن محمد التي تفيد وكالته، لكن في الرواية نفعاً لإبراهيم بن محمد فيتوقف فيها^(١).

المجموعة الثالثة: ما دلّ على أنّهم على بيّنة بيّنها لهم رسول الله ﷺ، مثل:

خبر فضيل بن يسار، عن جعفر عليه السلام، أنه قال: «إنا على بيّنة من ربنا بيّنها لنبّه فبيّنها نبّه لنا، فلولا ذلك كنّا كهؤلاء الناس»^(٢). فهذا الخبر دالّ على أنّ كل ما يقولونه هو بيّنة بيّنها رسول الله لهم، لا بفعل رأيهم كما يذهب هؤلاء الناس من أهل الرأي والقياس. ويناقش بأنّ البيّنة هذه غير واضحة؛ فقد تكون فهماً وبصيرةً بملاكات الأحكام ومناطاتها الواقعية بحيث يرون حقائق الأشياء التي تمكّنهم من تشريع الأحكام، ولم تقل الرواية بأنّ هذه البيّنة هي نفس هذه الأحكام بيّنها لهم الرسول.

أمّا السند، فهو معتبر في كتاب الاختصاص، لكنّ ثبوت نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد محلّ نظر كما حقّقناه في علم الرجال، ولم نحرز مؤلّفه أو وثاقته، وأمّا في كتاب بصائر الدرجات ففيه إرسال؛ إذ يروي الحسين بن سعيد الأهوازي عن فضيل بن يسار، وبينها واسطة مفقودة قد تكون هي «فضالة بن أيوب عن جميل بن دراج»

(١) معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٦-٢٨.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٢١؛ والاختصاص: ٢٨٠-٢٨١.

الواردة في سند الاختصاص، وعبارة العلامة المجلسي توحى بأن سند الاختصاص موجود في كتاب البصائر الذي وصله أيضاً^(١)، وإن لم يكن هذا الأمر واضحاً في ظهوره، وعليه فلا يمكن الاعتماد على هذا الخبر.

المجموعة الرابعة: ما دلّ على أنّهم يحدثون بأثار أخذوها عن رسول الله ﷺ، مثل:
أ - صحيحة جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر، والله لو كنا نحدث الناس أو حدثناهم برأينا لكننا من الهالكين، ولكننا نحدثهم بأثار عندنا من رسول الله ﷺ، يتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم»^(٢).

ب - خبر محمد بن شريح^(٣)، القريب مما تقدّم.

ج - خبر أبي يزيد الأحول، عن الإمام الصادق، المطابق لخبر جابر.
فهذا الخبر الوارد بستة أسانيد إلى كلّ من: جابر والأحول وابن شريح، أحدها تام، صريح في أنّ ما يفتي به أهل البيت كلّه أثار وصحف مكنوزة يستفيدون مما فيها عن رسول الله، ولا يعملون برأيهم حتى لو كان رأيهم معصوماً حسب الفرض، لكنهم ركّزوا هذا المفهوم البديل.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على أنّ كل ما يحدثون به فهو بإسناد عن الرسول، مثل:
أ - خبر جابر (بن يزيد الجعفي)، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: إذا حدثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدثني أبي، عن جدّي، عن رسول الله ﷺ، عن جبرئيل عليه السلام، عن الله عز وجل، وكلّ ما أحدثك بهذا الإسناد». وقال: «يا جابر، لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها»^(٤).

(١) بحار الأنوار ٢: ١٧٣.

(٢) بصائر الدرجات: ٣١٩ - ٣٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٢٠، ٣٢١.

(٤) المفيد، الأمالي: ٤٢.

ويناقش: أولاً: باحتمال اختصاصه بما يقوله الإمام عليه السلام لجابر من أحاديث، أي من منقولات عن رسول الله، فأراد جابر أن يعرف الطريق إليها، رفعاً لإشكالية صيرورة أحاديثهم مرفوعة، فلا يجرز أن جواب الإمام شامل لمطلق ما يقوله، بل لخصوص الأحاديث النبوية التي ينقلها للآخرين ويحدث بها.

ثانياً: إن هذا الخبر ضعيف السند؛ لا أقل بعمر بن شمر الغالي الوضاع.

ب - خبر هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره، قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وحديث رسول الله قول الله عز وجل»^(١).

ويناقش أولاً: بضعف سند الحديث؛ فإن فيه سهل بن زياد، وليس بثقة.

ثانياً: باحتمال أن يكون المراد عدم تعارض أحاديثهم وأتهم كلهم نور واحد، لا أنه يراد بيان سند حديث الإمام الصادق، فلا تدلّ على المطلوب هنا بدلالة ظهورية.

المجموعة السادسة: ما ورد من أن كتاب علي فيه كل الأحكام وأنه أملاه عليه رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم، مثل:

أ - صحيفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخطه علي بيده، وإنّ فيها لجميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش»^(٢).

ب - خبر سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ عندنا لصحيفة سبعين (سبعون) ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وخطّ علي بيده، ما من حلال ولا

(١) الكافي ١: ٥٣؛ والإرشاد ٢: ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) بصائر الدرجات: ١٦٣.

حرام إلا وهو فيها، حتى أرش الخدش»^(١).

فإذا كانت هذه الصحيفة موجودة، فما معنى أن يشرع أهل البيت حلالاً أو حراماً من عندهم، وهي جامعة لكلّ حلال وحرام؟! نعم، الرواية الأولى قد يناقش فيها مناقش من حيث تقيدها بالحاجة، وإن كان هذا النوع من المناقشات غير عرفي.

المجموعة السابعة: ما ورد من أنه ليست هناك تشريعات غير حلال محمد وحرامه، وأن كل شيء يأتي غير ذلك فهو بدعة يمحو السنة، مثل: خبر زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال علي عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة»^(٢).

وهذا النص جيد من حيث الدلالة، غير أنه يحوي شبهة إرسال بين محمد بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن كما بحثناه في محله، فلا يستند إليه إلا بوصفه مؤيداً. وسوف يأتي الكلام مفصلاً - بعون الله تعالى - في حديث: «حلال محمد حلال إلى...»، في آخر هذا الكتاب، عند دراسة مسألة تاريخية السنة الشريفة.

المجموعة الثامنة: ما دلّ على لزوم عرض كلّ حديث من أحاديثهم على الكتاب والسنة النبوية، فما وافقها أخذ به وما خالفها طرح، وأنهم لا يخالفون الرسول، مثل:

أ - صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٣).

ب - خبر أحمد بن الحسن الميثمي، عن الإمام الرضا عليه السلام، أنه قال: «... لأننا (لا

(١) بصائر الدرجات: ١٦٢ - ١٦٣؛ وانظر روايات إضافية في: الكافي ١: ٢٤٢.

(٢) الكافي ١: ٥٨.

(٣) الكافي ١: ٦٩؛ والمحاسن ١: ٢٢٥.

نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ونأمر بخلاف ما أمر رسول الله ﷺ، إلا لعلّة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرّم رسول الله ﷺ أو نحرّم ما استحلّ رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً؛ لأننا تابعون لرسول الله ﷺ، مسلمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربه عز وجل، مسلماً، وقال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾...^(١).

وهذا الخبر غير معتبر من الناحية السنية، لورود محمد بن عبد الله المسمعي فيه، وهو إن لم يكن ضعيفاً فلا أقل من الصعب توثيقه^(٢).

لكن يلاحظ على الاستدلال بهذه المجموعة الثامنة أنّها تضيّق من فرص التشريع في حقّ الأئمة، لكنّها لا تلغيها؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه أنّ أهل البيت لا يشرّعون تشريعات لا تنسجم مع الكتاب وسنة النبي أو تخالفها، كما تدلّ ضمناً على أنّهم لا يتمكّنون من نسخ أحكام الكتاب والسنة النبوية^(٣)، أمّا أن يشرّعوا تشريعات تكون منسجمة مع الروح العامّة للكتاب والسنة فهذا ما لا تنفيه هذه المجموعة، وهذا هو معنى الموافقة والمخالفة في هذه النصوص، كما بحثناه مفصلاً في موضعه. وهذا استنتاج جيّد؛ فإنّه قد يكون غرض بعضهم جعل الأئمة يشرّعون ما يمحو الكتاب، كما يظهر أنّه غرض بعض الغلاة، على حدّ ما يرى السيد محمد سعيد الحكيم^(٤).

وهذا يظهر جلياً أنّ نصوص سنة أهل البيت أنفسهم تفيد عدم تشريعهم أحكاماً جديدة غير موجودة في الكتاب والسنة النبوية، وقد دلّت على ذلك المجموعات: الأولى، والرابعة، والسادسة، وإلى حدّ معيّن الثامنة، وأمّا سائر المجموعات فهي بين

(١) عيون أخبار الرضا ١: ٢٢ - ٢٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣ - ١١٥.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ٢٧٧، رقم: ١١١٨٣.

(٣) ذكر الشيخ الطوسي في تفسير التبيان ١: ١٤، أنّ الإمامية لا يجيزون النسخ على أحد من الأئمة.

(٤) انظر: المحكم في أصول الفقه ٣: ٢١١.

ضعف الدلالة وضعف السند، فلا تصلح - لو كانت دالةً - سوى مؤيدةً لسائر المجموعات.

د. حل إشكالية التعارض بين الأدلة في السنة المؤسسة لأهل البيت عليهم السلام

من هنا، لابدّ من حلّ التعارض القائم بين أدلة الفريق المعارض للولاية التشريعية المستقلة لأهل البيت عليهم السلام - مثل ما يلوح من كلمات جماعة من العلماء كالمحقق محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) والسيد محمد رضا الكلبايكاني (١٤١٤هـ) وغيرهم^(١) - وأدلة الفريق المؤيد لهذه الولاية^(٢)، ويمكن ذلك من خلال ما يلي:

١ - خيار الترجيح باحتمال التيقية: وذلك بأن يؤخذ بروايات التفويض وتحمل النصوص الدالة على نفي التفويض على التيقية، فإنّ ذلك يناسبها.

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠؛ والرازي، هداية المسترشدين ١: ٤١٠ - ٤١١؛ وصانعي، الولاية: ٣٢؛ ومحمد جواد مغنية، التفسير الكاشف ٤: ١٤٢؛ والسيد المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٣٠ - ٣١؛ والجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٣٨، والكلبايكاني، نتائج الأفكار ١: ٢٢٣؛ وقد يفهم من الشيخ جعفر السبحاني، البدعة، مفهومها حدّها وآثارها: ١٩٥، وإن كان المفهوم منه في الإلهيات ٢: ٩٥ - ٩٦، أن الممنوع هو تفويض التشريع إلى أحد غير الله تعالى دون إشارة إلى استقلالهم بالتشريع في بعض الموارد فقط بل يرى التفويض المطلق نوعاً من الشرك، وإن ظهر منه في موضع آخر أن لا مشرّع إلا الله تعالى، فراجع له: المصدر نفسه: ٨١ - ٨٤؛ وراجع: الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٢٠٦ - ٢٠٨.

(٢) قد تفهم من عبارة - فيها نظر عندي - تعود للشيخ الصدوق، فانظر: الاعتقادات في دين الإمامية: ١٠١، وقد نقل الشيخ جعفر السبحاني عن أستاذه البروجردي - فيما يبدو - عن الصدوق قوله: إنّ إطلاق لفظ الشارع على الأئمة غلّو، فراجع: كليات في علم الرجال: ٤٢٤؛ وانظر: الجزائري، نور البراهين ١: ٣٨٨ - ٣٨٩؛ والقرويني، تعليقة على معالم الأصول ٢: ٢٥٣ - ٢٥٤؛ ومحمود الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ٢٦ - ٢٧.

والجواب: أولاً: إنّ بعض هذه النصوص عبارة عن آيات قرآنية لا يمكن حملها على التقية، بل إنّ معارضة الكتاب مقدّمة على سائر أشكال المعارضة، لما قلناه في محلّه من أنّ أصل حجية الخبر مرهون بعدم وجود مانع يمنعه من الكتاب الكريم، فلا تصل النوبة إلى حلّ التعارض بين الحجّتين بحمل إحداهما على التقية قبل ذلك.

ثانياً: إنّ بعض النصوص النافية ضمناً للتفويض لا تحتّم الحمل على التقية، مثل ورود بعضها في سياق مهاجمة القياس والاعتماد على الرأي والعقول، أو مهاجمة الأريتين، وفي سياق إثبات تقدّمهم ﷺ على الآخرين فيما عندهم عن رسول الله، وأنّ عندهم صحيفة فيها كل شيء، فهذه الألسنة غير ظاهرة في التقية إطلاقاً.

٢ - خيار الترجيح بالكتاب: بمعنى أنّ نصوص التفويض التشريعي لأهل البيت تعارض القرآن الكريم كما بيّننا سابقاً، ومخالف القرآن يطرح، ولا أقلّ من وجود مجموعتين من الأخبار متعارضتين، فتقدّم الموافقة للكتاب على المخالفة، وفقاً لقواعد الترجيح بموافقة الكتاب.

وهذا الخيار جيّد في الجملة لا بالجملة، لكن يمكن الخروج بحلّ آخر يحافظ على جملة من روايات نصوص التفويض، بدل طرحها أو تقديم المجموعة الأخرى عليها.

٣ - خيار الجمع والطرح معاً: ونقصد بهذا الخيار أنّ نصوص التفويض تقع على نوعين: أحدهما يمكن تخريجه والثاني لا بدّ من طرحه لمخالفته الكتاب والسنة الصحيحة:

أما الأول، فهو جملة النصوص الواردة في النبي والتي تربو على الخمس عشرة رواية، فقد سبق أن ذكرنا إمكانية قبولها دون معارضة الكتاب والسنة، بشرط تقييدها بالمقدار المتيقن من مجموعها وفقاً لنهج الوثوق لا الوثاقفة، وهذا القدر المتيقن هو أنّ النبي كان بصفاء روحه يشّرع بعض الأحكام لكنه لم يكن ليبلغ بها مرحلة أن تكون ناجزة بشكل تام ما لم يحصل على الإجازة الإلهية التي تتعقبها.

يضاف إلى ذلك كلّ الروايات التي دلّت على تفويض الأمر إلى أهل البيت أو

تفويض الدين إليهم دون تبين طبيعة التفويض والمفوض فيه وحدوده، فإنّه يمكن فهم التفويض هنا بالأخذ بالقدر المتيقن، وهو التفويض في الشؤون التالية - كلّها أو بعضها - وهي متداخلة، نذكرها للتوضيح:

أ - التفويض في اختيار البدائل المتوفرة تنفيذياً وإجرائياً لتطبيق الدين وكيفية ممارسته وتفعيله في الحياة.

ب - التفويض في تشخيص موضوعات الأحكام الثانوية العامة التي تتصل بأمر المسلمين ودينهم، من قبيل الضرر والحرص والأهم والمهم على المستوى العام.

ج - التفويض في تأسيس أحكام حكومية مرحلية ملزمة لكنّها ليست جزءاً من التشريع الديني، كما هي صلاحيات الحاكم الشرعي في جعل قوانين تنظيمية مرحلية تخضع للعناوين التشريعية الإلهية العامة، مثل: نظم الأمور، ومراعاة المصلحة، واستهداف المقصد الشرعي الأعلى.

د - التفويض الإداري، بمعنى أنّه الحاكم المخوّل إدارة المجتمع الإسلامي.

هـ - التفويض في كيفية بيان العلوم والأحكام، بمعنى أنّهم يتحنّون الفرص ويختارون الأسلوب والطريقة المناسبة لبيان الأحكام للناس بما يحقّق خدمة الدين والمؤمنين معاً ويحافظ عليها.

و - التفويض في الأعطيات والمملوكات العامة والشخصية، مثل التفويض في كيفية تقسيم الغنائم، وفي عطايا الخمس والزكاة والفيء والجزية والخراج وغير ذلك، بما لا ينافي شرع الله تعالى.

وهذا كلّه تصدق عليه أنه ولاية تشريعية بمعنى من المعاني سمّاها بعض المعاصرين ولاية الاتباع تمييزاً لها عن الولاية التشريعية الفعلية^(١).

وأما الثاني، فهو نصوص قليلة جداً نسقتها عن الاعتبار بمخالفتها الكتاب

(١) الحيدري، معرفة الإمام: ٤٠ - ٤١.

وصحيح السنّة، بل هي في نفسها - كما تقدّم في البحث التفصيلي - غير ثابتة الحجية على المستوى الصدوري، فيضمّ ضعفها السندي إلى معارضتها الكتاب ومجموعة الروايات المتقدمة النافية للتفويض وتسقط تماماً عن الاعتبار.

وبهذا كلّه، نستنتج أنّه لم يقدّم دليل على الولاية التشريعية لأهل البيت عليهم السلام بمعنى الاستقلال بالتشريع بعد النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك بمعنى التفويض التشريعي الكامل إليهم، وإنما ولايتهم تعني الولاية الإجرائية على تبليغ الدين ونشره وتطبيق الشريعة ورعاية حال الخلق وما يريده الخالق، نعم، عنصر امتيازهم عن الآخرين الذين لهم ولاية من هذا النوع - كالفقيه الجامع للشرائط وفقاً لنظرية الولاية العامة للفقيه - هو عنصر ضمان ما يقومون به، وهو العصمة وفقاً للعقيدة الشيعية، فإنّ كونهم معصومين يجعل خطواتهم وتبليغهم ونشرهم للدين مضمون المطابقة للواقع، أمّا غيرهم فيفتقد هذا الأمر، ومن هنا كان فهمهم للكتاب والسنّة معصوماً أيضاً وتبليغهم لهذا الفهم كذلك، وما دلّ على أنهم محدّثون وملهمون لا يتأني ما قلناه؛ لأنّ الإلهام أو التحديث لا يساوق تأسيس أحكام شرعية بالضرورة لم تكن قد شرّعت من قبل وجاءت في الكتاب والسنّة فالاستدلال الذي قد يستوحى من بعض الكلمات بهذا الأمر^(١) غير صحيح.

أما النبي فهو يشرّع لكن الله يجيز أو لا يجيز تشريعه، وقد بلغ من الكمال النفسي أن شرّع بعض الأحكام التي أجازها الله، فالعبرة النهائية بالإجازة.

فوائد البحث في الولاية التشريعية لأهل البيت عليهم السلام

ما تقدّم يظّل أمراً اعتقادياً، بمعنى الاعتقاد بعدم استقلالهم بالتشريع وأنهم لا يقولون ما لم يحوه الكتاب والسنّة النبوية، أما النتائج العملية أو شبه العملية المترتبة على ذلك، فتبقى مفتوحة على وضع آخر؛ لأنّ المفروض أنّه لم يصلنا كلّ السنّة النبوية،

(١) انظر: المظفر، أصول الفقه ٣: ٦٤ - ٦٥؛ والفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٢٠٠ -

فكيف نميّز بين تأسيس أهل البيت حكماً وبين بيانهم حكماً كان يُبَيّن في الشريعة النبوية من قبل ولم يصلنا؟!

من هنا، يمكن تحديد وجهة التعامل مع النصوص الواصلة عن أهل البيت وفقاً لما يلي:

١- مع ورود نصّ عن أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام:

أ- فإن علمنا بصدوره مسبقاً - بأسلوبٍ ما ولو إجمالاً - في الكتاب أو السنة النبوية، فلا ضير في الأخذ به.

ب - وأما إذا لم نعلم، فلم يحصل ما يوجب اليقين - أو الظنّ المعتمد على الأقل - بصدور مضمون هذا الحديث بشكلٍ من الأشكال، فلا يمكن ردّ الخبر الوارد عن أهل البيت عليهم السلام، وذلك لاحتمال صدوره في عصر النبي صلى الله عليه وآله ولم يصلنا، مضافاً إلى ما تحدّثنا به سابقاً من السنن المفسّرة والمطبّقة وما شابه ذلك، فقد يرد عام نبوي ولا يقوم الإمام إلا بتطبيقه على موارد فيلوح لنا أنّه يؤسّس أحكاماً فيها لا يعطي سوى تطبيقات قيمتها أنها مطابقة للواقع بحكم العصمة عنده، وبهذا يلزم الأخذ بما لا يُجرز عدم صدوره إطلاقاً في العصر النبوي؛ لعموم دليل حجّية السنة.

ج - أما إذا حصل لنا علم أو اطمئنان بعدم صدوره مطلقاً، ولو من خلال أنّه لو كان صادراً لظهرت بعض الآثار والنتائج قطعاً الأمر الذي لم نجد له عيناً ولا أثراً في الحقة النبوية، فلا يصحّ الأخذ بالرواية، بل تسقط عن الاعتبار على مستوى الحجية والإلزام لنا؛ لعدم إمكان صدورها عنهم عليهم السلام بنحو التشريع الاستقلالي بعد عصمتهم وعدم تأسيسهم للأحكام. نعم، يمكن اعتبارها حكماً تاريخياً أو لائياً أو زمنياً أو غير ذلك مما لا يتنافى مع هذه النتيجة بل يصب في صالح نظرية تاريخية السنة كما سوف نتعرّض له لاحقاً بعون الله تعالى.

وينبغي أن يعلم أن هذا الذي قلناه لا يقتصر على مجال الأحكام الشرعية، بل يعمّ المجال الديني عموماً؛ لأنّ ما تقدّم من نصوص يشمل - كثيرٌ منه - غير الفقهيّات أيضاً.

٢ - إنّ المقولة التي طرحها بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي في مسألة تشريع الخمس في أرباح المكاسب^(١) - من التدرّج في زمن المعصومين عليهم السلام في بيان الأحكام، فقد ثبت حكمٌ في العصر ما بعد النبوي ولم يكن له من وجود في ذلك العصر لا من باب تشريع الأئمة بل من باب التدرّج في بيان الأحكام، فالحكم مشرّع لكن إبرازه متأخر.

هذه المقولة إن أريد بها استقلال المعصومين بالتشريع بعد عصر النبي، فقد تقدّم عدم ثبوته، بل تقدّم ما يمنعه، وإن أريد بيان الحكم فحسب، فإن بيّن الحكم في عصر النبي ولو على نطاق محدود أو كان بيانه بعموم استخدامه الإمام على نحو السنة المطبّقة أمكن الأخذ به؛ لعدم استلزامه منافية النصوص القرآنية وغيرها، أما إذا لم يبيّن الحكم في عصر النبي، وكلّ ما في الأمر أنّه شرّع في لوح الواقع أو أسرّ به النبي للإمام وهكذا، لكن بيانه تأخر فهذا لا يفيد؛ لما تقدّم من أنّ ظاهر آية إكمال الدين وغيرها هو إكمالها للناس لا إكمالها في اللوح المحفوظ أو النفس النبوية أو الولوية، فلا معنى للتدرّج في البيان بهذا التفسير بعد عصر النبي؛ لمخالفته النصوص المتقدّمة.

٣ - إنّ ما جاء من أنّ الإمام المهدي عليه السلام بيّن أحكاماً في آخر الزمان لا يفيد هنا، فإن كان المراد بيان ما انطمس من الدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله بحيث يبدو وكأنه يأتي بدين جديد، فلا بأس به؛ لعدم استلزامه استقلاله بالتشريع ولا منافاته للنصوص الصحيحة الدالة، أما غير ذلك فهو مردود بمنافاته للقرآن، أو لا أقلّ من تعارض الروايات فيرجع لموافق الكتاب، نعم قد يكون المراد - كما يلوح من كلمات المحقق الخراساني، مستدلاً بأنّ حلال محمد وحرامه حلال وحرام إلى يوم القيامة^(٢) - صدور الأحكام في

(١) الخوئي، مستند العروة الوثقى (كتاب الخمس): ١٩٦.

(٢) كفاية الأصول: ٩٨؛ وإثما عبّرنا بأنّه يلوح منه ذلك، لأنّه كان يتحدّث عن الفعلية والإنشائية في الأحكام، فلعلّه يقصد إنشاء الحكم في العصر النبوي مع الإصرار به للإمام علي مثلاً، لا أنّه صدر وظلّ عدم فعليته سارياً إلى عصر المهدي.

العصر النبوي لكنّها لم تبلغ مرتبة الفعلية آنذاك ولم تتحقق ظروفها الموضوعية إلا في عصر المهدي عليه السلام، وهذا معنى جيّد لا ينافي أيّاً من الأدلّة الثابتة عند المسلمين جميعاً.

٤ - يُستفاد ممّا تقدّم أنّه لا معنى للنسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وأنّ بابه مسدود، إذا فسّر بإلغاء حكم لتأسيس آخر مكانه، لا تغير موضوع ليحلّ مكانه آخر؛ إذ النسخ يستلزم التشريع الجديد، وهو مردود بالأدلّة المتقدّمة، مضافاً إلى ما دلّ على إرجاع نصوصهم عليهم السلام إلى السنّة النبوية والكتاب الكريم، كما بيّنّا ذلك سابقاً.

أما التخصيص والتقييد، فإنّ كانا بنحو لا يضرّان بأصل الحكم بل جزئيان جداً كأنهما ملحقان به فلا بأس، وإلا فلا يصح؛ لأنّ التقييد والتخصيص إعمال في الشريعة بما لم يكن بها بعد اكتمالها، لاسيما مع كثرة التخصيصات والتقييدات وبلوغها درجة من العمق والسعة، وهذا الكلام إنّما هو بحسب الواقع، أما ما يصلنا من روايات فنطبّق عليه ما أسلفناه في النقطة الأولى السابقة.

٥ - مقتضى الأدلّة انسداد باب الاستقلال بالتشريع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وبهذا لا يوجد - لا عقلاً ولا عقلاً ولا نصّاً - ما يمنع عن صدور أحكام من أهل البيت عليهم السلام في عصر النبي صلى الله عليه وآله ولو على نحو الاستقلال، نعم، لم يثبت لهم ذلك، لكنه لا مانع على تقدير صدوره؛ إذ لا ينافي مثل آية الإكمال، لكنّه ينافي بعض طوائف الروايات السابقة مثل الطائفة الأولى فلاحظ.

٦ - إنّ تمام ما تقدّم إنّما يختصّ بمورد الاستقلال بالدين بعيداً عن الكتاب والسنّة النبوية، أمّا السنّة المفسّرة والمطبقة والولائية وما جاء من النصوص من أفكار لا تدرج في الدين بل في البرهنة عليه وما شابه ذلك، فهذا يؤخذ به ولو أحرزنا عدم صدوره في عصر النبي؛ فردّ الإمام الرضا عليه السلام على القدرية مثلاً يؤخذ به ولو أحرزنا عدم صدوره في عصر النبي؛ لأنّ هذه الردود ليست جزءاً من الدين ولو كانت مصيبةً للواقع بحكم عصمة قائلها، فهناك فرق بين المطابقة للواقع وكون الواقع هو الدين، وقد ألمحنا إلى هذا الأمر سابقاً عند الحديث عن ردّ الدليل الأوّل - كفاية القرآن - من أدلّة منكري

حجّية السنّة.

وعليه، فلا ينبغي توهم أن كلّ ما نحرز عدم صدوره في عصر النبي إذاً فلا بدّ من رده، وإنما ينحصر ذلك بالدين نفسه، لا بمطلق ما يقوله الإمام عليه السلام مما يصبّ هنا وهناك في خدمة الدين، فأن يبرهن الإمام عليه السلام على علم الله لا يصير برهانه جزءاً من الدين وإن أصاب الواقع، بل ما هو جزء من الدين هو الاعتقاد بعلم الله تعالى، دون مقدّمات هذا الاعتقاد، وإلا صارت أكثر العلوم جزءاً من الدين؛ لارتباطها به بشكلٍ أو بآخر.

نتائج البحث في السنّة المؤسّسة

وبهذا يتمّ الكلام في السنّة المؤسّسة، وقد تبين مما تقدّم:

أ - حجّية السنّة النبوية المؤسّسة، مع شرط هام، وهو عدم بلوغ التأسيس النبوي مبلغاً يخلّ باحتواء القرآن للدين.

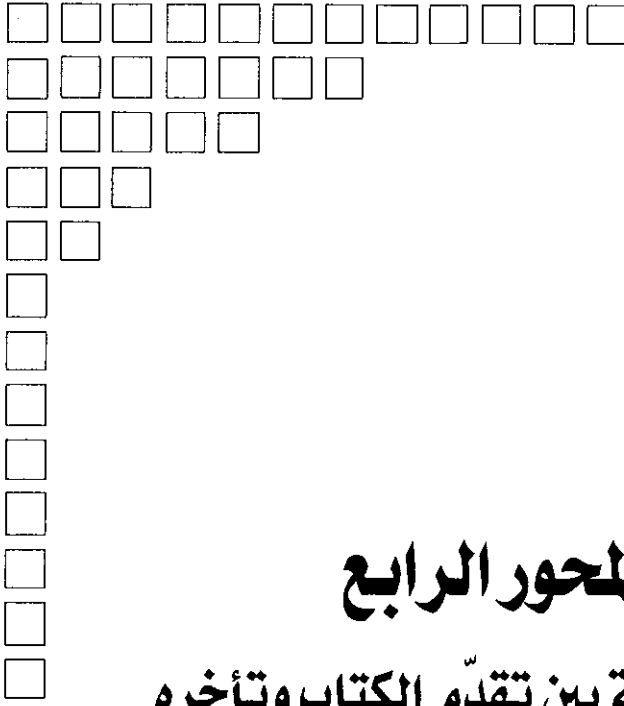
ب - عدم حجّية سنّة أهل البيت المؤسّسة، بمعنى عدم صدور تأسيس للأحكام منهم، لا أتهم يؤسسون ولكن تأسيسهم ليس بحجّة، وقد ذكرنا المنهج العملي مع نصوص أهل البيت وفقاً لهذه النتيجة.

ج - إنّ كل من لم تثبت حجّية سنّته - مثل الصحابة أو الفقهاء المسلمين وفق ما تقدّم - لا تثبت بطريق أولى حجّية سنّته المؤسّسة، وهذا واضح؛ فأبى نسخ يبلغنا عن صحابي لحكم ما أو تقييد أو تخصيص أو تشريع جديد، لا تكون له قيمة دينية ثابتة، نعم قد يمكن تبريره هنا أو هناك بوصفه اجتهاداً أو تشريعاً لحكم حكومي أو تطبيقاً لعنوان ثانوي، أمّا غير ذلك فلا شاهد له. إلا إذا جاء عن الصحابي من باب النقل والرواية عن النبي فهذا أمرٌ آخر.

د - إنّ فكرة تفويض الدين إلى النبي أو الإمام بمعنى أن يوكل الله دينه بالمطلق إلى النبي ليسرّع أو يقيّد أو ينسخ.. فكرة لم تثبت لا للنبي ولا للإمام وما ثبت للنبي خاصة

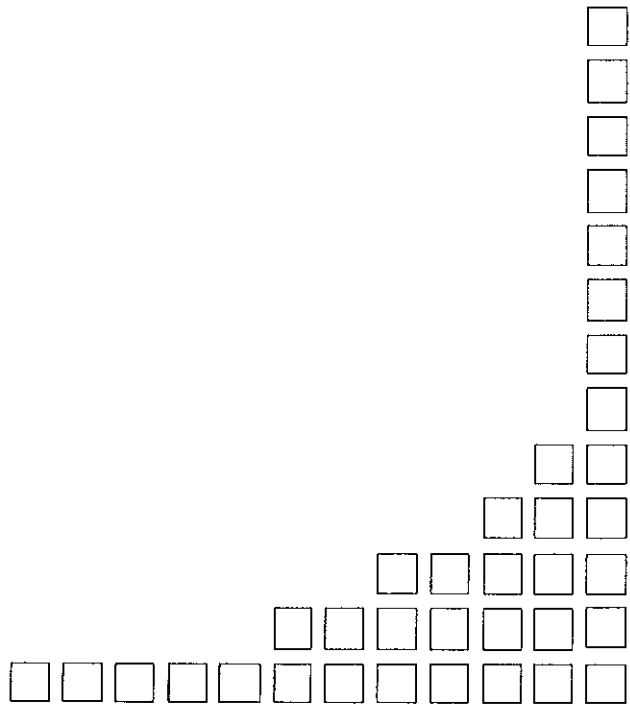
إنها هو أن نفسه الشريفة بلغت مرتبةً كانت لها بها المقدرة على اكتشاف المصالح والملاكات الواقعية، فشرع النبي بعض الأحكام، لكن هذه التشريعات ظلت رهينةً للإجازة الإلهية اللاحقة لا التفويض السابق.

وأما الإمام فلم يثبت له ذلك مطلقاً، وإنما الثابت تفويض عملي ميداني إداري إجرائي زمني ليس أكثر.



المحور الرابع

حجية السنّة بين تقدّم الكتاب وتأخره



مرتبة السنّة من الكتاب

تهيد

علاقة القرآن بالسنّة، والسنّة بالقرآن، موضوع يعدّ من أهم موضوعات المنهج في إطار علاقات المصادر المعرفية ببعضها، من حيث طبيعة الرجوع إليها، ومن حيث - أيضاً - كيفية تقدّم بعضها على بعض، وتفسير بعضها لبعضها الآخر.

من هنا، وجدنا في التراث الإسلامي، موضوعات عدّة يمكنها أن تنتمي إلى إطار علاقة هذين المصدرين المعرفيين في الدين الإسلامي، فقد بحث علماء أصول الفقه الإسلامي في تخصيص السنّة الكتابيّة وتقييدها له والعكس، كما تعرّض العلماء لبحث آخر يتصل بهذا الموضوع، وهو نسخ السنّة للكتاب أو العكس، ووجدنا لهم في هذين الموضوعين كلمات وأفكار كثيرة مهمة جداً، وبحثوا أيضاً في موضوع ثالث في تفسير السنّة للكتاب، وشكل بيانها له وتوضيحها لمضمونه، حتى ظهرت كلمات حسبت عند بعضهم متطرّفة، مثل كلمات الإخباريين الشيعة الذين منعوا إمكانية فهم القرآن إلا بالسنّة، وفي الوسط السنّي تعابير منقولة، قد يستثقلها بعض؛ فهذا الإمام الأوزاعي يقول وينقل عن مكحول قوله: «القرآن أحوج إلى السنّة من السنّة إلى القرآن»، وينقل عن يحيى بن أبي كثير قوله: «السنّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضياً على السنّة»^(١)، وهي جملة استثقلها أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) حينها خففها بالقول: «السنّة

(١) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٣٠؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله

تفسّر الكتاب وتعرّف الكتاب وتبيّنه»^(١)، وهو تعبير يوجد ما يشبهه عند غيره كحسان بن عطية^(٢)؛ من هنا اختلفوا في معنى البيان.

وإلى جانب هذه الموضوعات، جاء موضوع حجّية السنّة المؤسّسة المستقلة، فهل يمكن للسنّة أن تستقلّ عن القرآن بأحكام أم لا؟ وهو الموضوع الذي سبق أن بحثناه في هذا الكتاب، حيث كان للشاطبي دور أساس في هذا الملف الشائك اليوم.

إلى غيرها من الموضوعات، التي لن ندرسها هنا حالياً، إنّما سنبحث قضية أخرى، غلب تداولها في الاجتهاد السنّي أكثر من علوم الاجتهاد الشيعي؛ إذ قلما نجد عالماً شيعياً يفرد لها بحثاً في علم الكلام، أو أصول الفقه، أو الحديث أو...^(٣)، وهي قضية تحتوي على لبس وغموض، حيث وقع بحثٌ في الاجتهاد الإسلامي كان للإمام أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) دور مهم فيه، وهو تقدّم الكتاب على السنّة وتأخر السنّة عن الكتاب، أو بتعبيرٍ آخر مرتبة السنّة من الكتاب.

تفكيك مفهومي لقولة تقدّم الكتاب على السنّة، تفسيرات متعدّدة

لكن هذا العنوان أورث ومايزال - كما يشير إلى ذلك السيد محمد تقي الحكيم^(٤) -

١٩١: ٢؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٩؛ وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٨٦؛ والحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث: ٦٥؛ والأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله ٢: ٥٦، ٥٨، و..

(١) الكفاية في علم الرواية: ٣٠؛ وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١ - ١٩٢؛ والجامع لأحكام القرآن ١: ٣٩.

(٢) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٣٠.

(٣) ربما من الذين امتازوا شيعياً بتناول الموضوع باختصار هو العلامة السيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) في كتابه المشهور: الأصول العامة للفقه المقارن.

(٤) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٤٨.

الالتباس أو الشبهة من حيث المقصود منه، فما معنى تقدّم الكتاب على السنّة؟ وما معنى تقدّم السنّة أو تأخرها عن الكتاب؟ مفهوم يمكن أن يتناوله أيّ باحث ضمن تفسير مختلف؛ لهذا كان من الضروري لنا منهجياً أن نطرح تفاسيره ولو المحتملة، ثم نعمد إلى معالجة الأدلّة على هذه النظرية من موقع رصد التفسيرات المحتملة؛ لنرى - إن شاء الله تعالى - ماذا تفيد؟ وأي شيء تنتج؟

١. التفسير الأنطولوجي الوجودي

يعني هذا التفسير أن يكون المقصود هنا أن القرآن في نفسه ووجوده، حيث إنه كلام الله تعالى مباشرة، مقدّم على قول النبي ﷺ من حيث إنه كلام بشري، حتى لو كانا معاً معصومين في الإخبار عن الواقع، لاسيما مع كون القرآن معجزةً تمتاز بمزايا تفتقدها السنّة الشريفة، مثل المستوى الأرفع من البلاغة والفصاحة و..

وهذا التفسير لا يبدو أنّ هناك معارضين أساسيين كثر له، فالقرآن هنا مقدّم على السنّة بهذا المعنى، وليس لهذا التقدّم أيّ أثر ميداني بالنسبة لعملية الاجتهاد.

نعم هناك من ذهب إلى أنّ القرآن الكريم وحيّ إلهي من حيث مضمونه ومعناه، إلا أنّ الألفاظ التي نجدها الآن في هذا الكتاب يعود إنتاجها إلى شخص الرسول محمد ﷺ لا إلى الله تعالى، وتنسب هذه النظرية إلى العارف الكبير محي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) فيما يفهم من بعض كلماته في كتاب «الفتوحات المكيّة»^(١)، بل قد حكى الزركشي في «البرهان»^(٢)، عمّن نقل عن السمرقندي (٣٧٥ أو ٣٧٦ أو ٣٨٣هـ) أنّه نقل وجود ثلاث نظريات في قضية النزول هذه، وأنّ النظرية الثانية كانت عبارة عن نزول المعاني وصناعة النبي للنص اللفظي، مما يكشف عن وجود رأي بهذا الصدد يعود

(١) انظر: الفتوحات المكيّة ٣: ١٠٨.

(٢) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٢٩ - ٢٣٠.

إلى القرن الرابع الهجري في الحد الأدنى.

وطبقاً لهذه النظرية، لا يعود هناك تقدّم أنطولوجي من هذا النوع بين القرآن والسنة، وقد طرح الدكتور عبد الكريم سروش مؤخراً مطلع عام ٢٠٠٨م هذه النظرية، بل وما هو أزيد منها لتثير جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والثقافية. وليست هذه المسألة موضوع بحثنا هنا، وقد بحثناها مفصلاً في موضع آخر يراجع في محله.

٢. التفسير الرتبي لتقدم النص القرآني، البداية بالكتاب

يعني التقدّم الرتبي في هذا التفسير لتقدم القرآن الكريم أن الباحث في الفقه والأصول والكلام والتاريخ و.. عليه - أولاً - أن يرجع إلى القرآن فيأخذ منه ما يقدمه، فإذا انتهى من البحث القرآني، أتى بعد ذلك إلى السنة، لينظر فيها تقدمه من تفصيلات وإضافات وقود فرعية، فلا يصحّ في أيّ بحث في الدين مراجعة السنة قبل مراجعة الكتاب، بل العكس هو الصحيح، وفهم الكتاب هو الذي يبين على فهم السنة، وليس العكس، حتى مع كونها معاً معصومين مؤيدين من الله تعالى.

وليس المقصود هنا الخروج بحكم تكليفي يجرّم الرجوع إلى السنة قبل النظر في الكتاب، وإنما حكم معرفي يمنع فهم السنة واستنتاج شيء منها والأخذ بها قبل الرجوع للكتاب، ويمنع هيمنة فهم السنة على فهم الكتاب معرفياً، وتعبيره الطبيعي هو التقدّم الزمني في المراجعة.

وهذا التفسير الذي يصرّح به جماعة^(١)، تارةً ينظر إليه من حيث إن المراد بالسنة فيه السنة الواقعية، وأخرى من حيث إن المراد بها السنة المنقولة المحكية:

أ - فإن أريد السنة الواقعية، فمعنى ذلك أننا لو كنا نعيش في عصر النبي، كان

(١) انظر: عبد الكريم إسماعيل صباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح:

المفترض بنا - أولاً - مطالعة القرآن، فإن أتمنا المطالعة لجأنا حينئذٍ إلى رسول الله ﷺ، لنسأله عن تفاصيل هذا الحكم أو بعض البنود الملحقة به، ولا يصح منا التوجه إلى النبي قبل مطالعة القرآن.

ومن الواضح - على هذا التقدير - بطلان ذلك على المستوى الإسلامي السائد؛ لأن المفروض أن النبي معصوم في قوله كما أن القرآن معصوم في قوله؛ فأَيُّ من الطرفين نسأل، سوف يكون طريقاً إلى الله تعالى وأحكامه الشرعية، فلا معنى لتقديم هذا على ذلك ولا ذاك على هذا، ولا دليل عليه، بل قد تقدّم السنّة على الكتاب على القول بعدم إمكان فهمه، وسيأتي بعض التعليق.

ب - وأما إذا أريد السنّة المنقولة المحكية؛ فإن ثبتت بطريق يقيني مؤكّد، كان الحال مثل السنّة الواقعية على كلام سيأتي، وإن كانت أخبار آحاد، جاء هنا البحث المعروف في الأصول والتفسير في إمكان فهم دلالات القرآن بعيداً عن السنّة؛ فإن قيل بعدم إمكان الفهم - كما هي نظرية بعض العلماء الإخباريين من الشيعة - كان من الواضح حينئذٍ أنه لا معنى لتقدّم الكتاب على السنّة، إذ الفرض عدم إمكان فهمه قبل الرجوع إلى السنّة لتفسيره، فكيف يقدم في المراجعة عليها؟! بل قد تكون حينئذٍ بياناً حصرياً له فلا يمكن الرجوع إليه قبلها أو بدونها، وإذا قيل بإمكان الفهم، كان الصحيح تقدّم الكتاب على السنّة، استناداً لما دلّ من نصوص السنّة نفسها على لزوم عرض أخبارها على الكتاب للتأكد من سلامة هذه الأخبار عن الدسّ والوضع ما دامت ظنية؛ لأنّ حجية الخبر لا تولد إلا مقيدةً بعدم مخالفة القرآن، لظاهر الأمر الوارد في بعض أخبار الطرح من الأمر بعرض كل ما يأتينا على كتاب الله، فلا بد أولاً من فهم القرآن كي نستطيع في المرحلة اللاحقة عرض الأخبار عليه.

بل قد يقال: إنه لا يصحّ من الناحية المنطقية ادّعاء تواتر حديث أو قطعية صدوره قبل العرض على القرآن؛ إذ القرآن مصدر تاريخي معرفي قطعي الصدور في الثقافة الإسلامية، فيما الأحاديث فيها دسّ ووضع وتحريف والتباس، فلا يصحّ دعوى القطع

بنسبة حكم إلى الشارع دون أن يلحظ المصدر الأول للتشريع؛ لاحتمال المعارضة له الأمر الذي يسقط حالة اليقين في الخبر القطعي الصدور، كما هو واضح، فالسنة المنقولة متأخرة - بهذا المعنى - عن الكتاب.

٣. التفسير الرتبي لتقدم النص القرآني، الاستغناء بالكتاب

يقصد بالتقدم الرتبي بمعنى الاستغناء بالكتاب، الرجوع إلى القرآن أولاً، فإذا وجدنا فيه حديثاً عن موضوع ما، لم نرجع إلى السنة بعد ذلك، حيث نكتفي بما قدمه لنا القرآن الكريم، فإذا حرم القرآن لحم الخنزير حكمنا بحرمة دون حاجة بعد ذلك إلى الرجوع إلى نصوص السنة، نعم إذا طالعنا القرآن حول موضوع ما ولم نجده يتحدث عنه، مثل كيفية الصلاة على المعروف، هنا نرجع إلى السنة الشريفة لننظر ماذا تعطي في هذا الإطار، فهذا هو معنى تقدم الكتاب على السنة، بلا فرق بين السنة الواقعية والمنقولة المحكيّة.

لكن هذا التقدم باطل على أساسين:

الأساس الأول: وهو الأساس المنظر له في علم أصول الفقه من إمكان تقييد السنة أو تخصيصها للقرآن، وعلى قول إمكان نسخها للقرآن، فكلما حكم الأصولي بإمكان ذلك لم يعد يمكنه - بمجرد توصله إلى حكم في القرآن - أن يكتفي به ويذر السنة؛ لأنهم قرروا في أصول الفقه أنه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، واليأس من الظفر به، كما لا ينعقد الإطلاق إلا بمقدمات الحكمة التي منها عدم المقيّد، فما لم نحرز هذا العدم أو يحكم بثبوته بشكل منطقي لا ينعقد هناك إطلاق، فالأخذ بنظرية إمكان تخصيص السنة للكتاب يؤثر - سعةً وضيقاً - على هذا الطرح هنا.

من هنا يُعلم أنه لو واجهنا نصاً قرآنياً آيياً عن التخصيص والتقييد، وأنكرنا نسخ السنة للكتاب، لم تعد هناك حاجة للرجوع إلى السنة في المسألة التي ورد فيها نصّ كتابي واضح متعالٍ عن التخصيص وأمثاله.

الأساس الثاني: بصرف النظر عما تقدّم، لا نوافق على هذا التفسير، من حيث إنّ النبي ﷺ أعرف بالقرآن، فمن الممكن - بمراجعة تفسيرهم - الالتفات إلى معطيات إضافية؛ من هنا يصعب الأخذ بشكل كلي بهذا التفسير طبقاً لذلك، فهذا تماماً مثل عدم صحة جزمك بتفسير آية دون مراجعة كتب اللغة وأحكامها المتوقع في مظانها أن تؤثر على لفت نظرك إلى معنى معيّن، بل وبعض التفاسير وتجارب التفسير السابقة التي من شأنها إنضاج قراءتك للنص القرآني وتوفير الوقت عليك أحياناً، فهذا أشبه شيء بما ينقل عن الشافعي من أنّ القرآن وعاء والسنة غطاء، من حيث تأثير كشف الغطاء على معرفة محتويات الوعاء.

لكن من الضروري أن نعلم أنّ هذا الأمر على مستوى السنة الواقعية أوضح؛ لأن السنن المحكية الظنية بالخصوص فيها الغث والسمين، فقد تشوّه قراءتك للقرآن أحياناً، فهي سيف ذو حدين يفترض وضع ضوابط دقيقة لكيفية مراجعتها لأيّ باحث أو مفسّر أو فقيه.

٤. التقدّم التشرifi الاعتباري للكتاب الكريم

يقصد بهذا التفسير للتقدّم القرآني أنّ القرآن متقدّم بالشرف والرتبة الاعتبارية المحضة، ربما لأنّه أصل حجية السنة أو لغير ذلك من الأسباب. وهذا التفسير وإن كان في نفسه جيّداً، وقد يترك تأثيراً على مكوّن الوعي عند المسلمين، لكنّه لا أثر له ولا مردود عمليّ في المستويات المعرفية والاجتهادية، وإنّما هو شأن تشرifi اعتباري لا أكثر ولا أقلّ، فلا قيمة لهذا التقدّم على مستوى الاجتهاد حتى نوليّه - هنا - هذه الأهميّة.

نعم، عندما يكون القرآن - لا غير - أصل حجية السنة، يحصل تقدّم حقيقي واحد وهو عدم جواز الرجوع إلى السنة قبل الرجوع إلى القرآن لأخذ حجية السنة منه، وهذا واضح.

٥. التقدم الترجيحي للكتاب الكريم على السنة الشريفة

ربما يقصد بنظرية التقدم القرآني - وهو ما احتمل^(١) أنه مراد الشاطبي من نظريته الآتية قريباً بعون الله - أنه إذا تعارض القرآن مع السنة، يقدم القرآن حينئذٍ ولا يؤخذ بالسنة، فلا تستوعب نظرية التقدم القرآني غير حالات التعارض.

وهذا الكلام صحيح من جهة، ولا موضوع له من جهة أخرى، وذلك أنه:

أ- إذا كان المقصود بالسنة هو السنة الواقعية، أي واقع ما صدر عن النبي، فلا معنى - طبقاً لنظرية العصمة وحتى غيرها إلى حد ما - لفرض تعارض بين الكتاب والسنة، إلا إذا كان تعارضاً بدوياً، أو صورة تعارض موهومة؛ فنظرية تقدم القرآن لا معنى لها في هذه الدائرة، لعدم وجود مصداق لها حينئذٍ.

ب - وأما إذا كان المقصود هو السنة المحكية، مثل أخبار الأحاد، فمجال الحديث وارد، ونظرية سقوط حجية السنة المحكية الظنية بمعارضة القرآن صحيحة وثابتة، وقد درسناها دراسة موسّعة في موضعه، وأثبتنا - على مستوى صياغة القاعدة ومنهجيتها - ليس فقط سقوط حجية الخبر بمعارضة الكتاب، وإنما عدم ولادة الحجية في أيّ خبر إلا بعد عرضه على الكتاب للتأكد من أنه غير معارض له؛ فنظرية التقدم القرآني بهذا التفسير الخامس لها صحيحة.

الشاطبي بين نظريتي: التقدم القرآني وعدم حجية السنة المؤسسة

تقدم أن الشاطبي طرح نظرية تقدم القرآن على السنة، واستدلّ لذلك بعدة أدلة، وقد تبعته على ذلك بعض الشخصيات السنية، مثل الأستاذ محمود أبو رية^(٢)، والشيخ محمد عبدالعزيز الخولي في كتابه «مفتاح السنة»^(٣) الذي طبع قبل حوالي ثلاثة أرباع

(١) انظر: الموافقات ٤: ٣٩٢، الهامش.

(٢) أضواء على السنة المحمدية: ٣٩ - ٤٢.

(٣) محمد عبد العزيز الخولي، مفتاح السنة أو تاريخ فنون الحديث: ٦ - ٧.

القرن، والشيخ يوسف القرضاوي^(١)، والدكتور محمد عجاج الخطيب، والدكتور مصطفى سعيد الحزن، والدكتور بديع السيد اللحام، وآخرون^(٢)، ممن رأوا تلازم الكتاب والسنة، مع تقدّمه عليها بالاعتبار لوجوه ذكرها الشاطبي وغيره^(٣)، ونحن نعرف أن العديد من نظريات الشاطبي لاقت ترحيباً في الفترات المتأخرة، سواء نظريته في مقاصد الشريعة أم في السنة.

وقد تعرّضت نظرية الشاطبي هنا لنقد، لاسيما من بعض أنصار مدرسة الدفاع عن السنة في القرن العشرين، خصوصاً مثل العلامة الدكتور عبدالغني عبدالحالقي، صاحب كتاب «حجية السنة» الشهير. وسوف ننظر في أدلة الشاطبي وغيره، ونرى ماذا تعطي على تقدير صحتها من التفسيرات الخمسة المتقدّمة؟ ثم ننظر - عقب ذلك - في مدى صحتها وصوابها.

لكن قبل الشروع في أدلة الشاطبي وغيره هنا، لابدّ من وقفة تأملية في حقيقة ما قصده الشاطبي من هذه النظرية التي طرحها في كتابه المعروف «الموافقات»، فمطلع كلامه جاء فيه تقدّم القرآن على السنة «في الاعتبار»^(٤)، وهذه الكلمة قد تعني الحجية والقيمة المعرفية، وقد تعني مجرد الشأن الاعتباري الشريف للكتاب الكريم؛ لأن كلمة الاعتبار في لغة الفقه والأصول تحتمل أكثر من معنى، فقد تأتي بمعنى الإناطة والاشتراط كما يقولون: يعتبر في عقد البيع كذا وكذا، بمعنى أنّه يشترط، وقد تأتي بمعنى ممارسة التأمل العقلاني واستدعاء هذا التأمل لشيء ما، كما يقولون: ويدلّ عليه

(١) القرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية: ٦٩.

(٢) عبدالكريم إسماعيل صباح، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح: ٣٢٥؛ وأبو لبابة حسين، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح: ١٤٣.

(٣) الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٥، ٣٦، ٤٦ - ٤٧؛ والحزن واللحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: ٣٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٢.

النص والاعتبار، وقد تأتي بمعنى الحجية والقيمة المعرفية، حيث يقولون: خبر الواحد معتبر، والقياس لا اعتبار له، كما تأتي بمعنى أخذ العبرة، حيث يقولون: يستحب الاعتبار بحال الماضين، وهكذا.

والملفت أن الشاطبي هو صاحب نظرية عدم استقلال السنة النبوية بالتشريع، وأن كل تشريعات السنة مألها إلى القرآن الكريم، وهي نظرية احتوت لبساً وغموضاً في مقصود الشاطبي منها، كما تقدّم ذلك مفصلاً في موضعه من هذا الكتاب، لكن الشاطبي في بحثنا هنا سجّل نقداً على نفسه بأن العلماء يقرّون بتخصيص السنة للقرآن ونحو ذلك، فكيف يقدّم هو - أي القرآن - عليها، مع أن التخصيص تقديمٌ للدليل المخصّص على الدليل المخصّص؟! وقد أجاب الشاطبي بأن السنة بيان للقرآن ومراداته، وهي لا تؤسّس حكماً جديداً^(١)، وهذا الكلام يجعلنا نربط بين نظرية الشاطبي في استقلال السنة النبوية بالتشريع وكلامه في التقدّم الرتبي للقرآن الكريم.

وقد حاول الشيخ محمد الخضري (١٣٤٥هـ) الولوج أكثر في دعم هذه النقطة عند الشاطبي، وذلك عندما ذهب إلى أن السنة لما كانت بياناً للقرآن نفسه، فلو شرحتُ لك أوامر الملك فإنّ هذه الأوامر لا تنسب لي وإنّما تنسب للملك نفسه^(٢). الأمر الذي يجعلنا نقرب من التفسير الثالث المتقدّم لنظرية التقدّم القرآني.

إذن، ربما نكون أمام تداخل نظريتين، قد تكون إحداهما هي التي أنتجت الأخرى عند الشاطبي وأنصاره؛ فعندما لا تفعل السنة شيئاً سوى أنّها تشرح القرآن، ولا تؤسّس لأمر، فهذا يعني أنّها في الرتبة التالية للكتاب، فلا يمكنها أن تعارضه، بل تسقط إن فعلت ذلك، ولا يمكن أن تزيد عليه أو ترتفع فوقه، وإذا حصلنا على الحكم الشرعي من القرآن فأبى معنى للرجوع إلى السنة حينئذٍ؟! فما دمنا قد فهمنا كلام الملك

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) الخضري بك، أصول الفقه: ٢٨٢.

في أوامره من لسانه فلماذا نذهب إلى الشراح؟! إذا صحَّ أن الشاطبي أنكر - فعلاً - السنة المستقلة والمؤسَّسة، فإنَّ نظرية التقدّم القرآني ستكون نتيجاً يمكن تفهّمه إلى حدّ كبير، وسيكون مقصود الشاطبي ما قلناه قبل قليل فيما نخمّن، بصرف النظر عن صحّة مقصوده مما سوف نحاكمه قريباً، بإذن الله تعالى.

بدورنا عندما ندرس أدلّة الشاطبي هنا، سنتعالى عن التقيّد بنظريته في استقلال السنّة وعدم استقلالها بالتشريع؛ وذلك كي تكون الدراسة أشمل وأوسع وأوفق بالنظريات المختلفة، إن شاء الله.

نظرية التقدّم القرآني، الأدلّة والشواهد

إضافةً إلى بعض ما ألمحنا إليه وعلّقنا عليه عند استعراضنا للتفاسير الخمسة السالفة الإشارة إليها لمقولة التقدّم القرآني، ثمة أدلّة أخرى ذكرت لإثبات هذه النظرية، وأبرزها:

١. المنهج المنطقي في تقدّم اليقين القرآني على ظنّ السنّة

يقول الدليل الأوّل هنا: إنّ القرآن مقطوع، أما السنّة فمظنونة، وإذا كان هناك يقينٌ في السنّة فهو في الجملة، لا في التفصيل، على خلاف القرآن، فإنه مقطوع في الجملة والتفصيل معاً، ومن الواضح أنّ المتيقّن مقدّم - في الرتبة والاعتبار - على المظنون، وهذا معناه تأخّر السنّة عن الكتاب^(١).

(١) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٢؛ والخولي، مفتاح السنّة: ٦؛ والخضري، أصول الفقه: ٢٨٢؛ والخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٦؛ والقرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية: ٦٩؛ والخن والحام، الإيضاح في علم الحديث والاصطلاح: ٣٦؛ وأبو لبابة حسين، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح: ١٤٣؛ وأحمد محمود الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

ومن الواضح أن هذا الدليل يتحدث عن الظن، إذأ فهو لا ينظر إلى السنّة الواقعية، وإنما نظره إلى السنّة المحكية بشرطها الظنيّ (أخبار الآحاد)، وهو ما يبرّر استخدام لفظ «السنّة» في عنوان الدراسة عند الأصوليين بدل كلمة «أخبار الآحاد»، خلافاً لما انتقده السيد محمد تقي الحكيم^(١).

وإذا تأملنا في هذا الدليل نجده يثبت على أبعد تقدير - انطلاقاً من الارتكاز العقلاني في التعامل مع ظاهرتي العلم والظن - ما يلي:

أ - لو تعارض ظن مع يقين، فلا معنى لتقديم الظن على القطع، بل يؤخذ باليقين؛ إذ مع وجود الدليل القطعي ينكشف بطلان الدليل الظني. وهذه القاعدة صحيحة عقلاً، لكن علماء أصول الفقه يمكن أن يناقشوا فيها من حيث عدم كفايتها هنا دائماً؛ لأنّ القرآن وإن كان قطعي السند لكنّه ليس قطعي الدلالة دوماً، وعليه فإذا أخذ بالسنّة المعارضة للقرآن فقد أخذ بظن مقابل ظن، لا بظن مقابل قطع، علماً أنه قد تكون السنّة قطعية الدلالة ظنية الصدور، فيما الكتاب قطعي الصدور ظني الدلالة، فيتساويان في درجة اليقين.

وهذا الكلام المؤسس في علم أصول الفقه عند حديثهم عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لا نخوض فيه، فبحثه هناك، لكن نشير إلى أن الطبع العقلاني لو خيّر بين نص مقطوع الصدور ظنيّ الدلالة يعارضه تماماً نصّ قطعي الدلالة ظني الصدور، فمن الواضح أنه يرجّح الأول على الثاني من حيث المبدأ، ما لم تبرز خصوصيات ليست داخلية في بحثنا الآن، وسيأتي بعض التعليق.

ب - لو لم يتعارض العلم والظن، لكنني أحرزت أن في الكتاب حكماً وفي السنّة حكماً أيضاً، فإن العقلاء يتجهون نحو العلم أولاً، ولا يستنسبون الانطلاق من المظنون إلى المقطوع على المستوى السندي والصدوري، فارتكاز العقلاء - لو كان بين يديهم

(١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٤٨ - ٢٤٩.

كتابان ينسب أحدهما لمؤلفٍ ما بنحو اليقين والثاني ينسب إليه بنحو الظن - قائم على الانطلاق من النص المؤكّد لكي يرشدني إلى التعامل مع النصّ غير المؤكّد، والعقلاء لا يرون في هذه الحال صواب الانطلاق من النصّ المظنون الصدور، بصرف النظر عن دلالته، لنظّل عبره على المقطوع الصدور.

ج - يبدو من هذا الدليل أنه يقدم العلم على الظن بصرف النظر عن حجية هذا الظن، ومن الواضح أن هذه النتيجة التي تستوحى من هذا الدليل لا تلغي الرجوع إلى السنة بعد الفراغ من الكتاب، انطلاقاً من احتمال وجود معطيات إضافية معينة، لكنها تريد أن تجعل المنطلق هو الكتاب ثم العودة إلى السنة المعتمدة:

١ - أما إذا توصلنا إلى نتيجة من الكتاب، فإن قطعته لا تعني إلغاء مرجعية السنة في الموضوع الذي قدّم لنا الكتاب معطيات فيه؛ وذلك أنه ما دامت السنة الظنية حجة، فإنه يجب الرجوع إليها بعد الكتاب، بناءً على إمكان تخصيص الكتاب بالخبر، أو نسخه به، أو بيان بعض تفصيلاته، ومجرد أن الكتاب قطعي الصدور والسنة ظنية الصدور لا يعني سقوطها عن المرجعية - عقب الرجوع إلى الكتاب - بعد افتراض حجية هذا الظن أيضاً، لاسيما لو كانت حجيته قد أخذت من الكتاب نفسه بأية النبا وغيرها، فلا يثبت هذا الدليل التفسير الثالث لنظرية التقدم القرآني.

٢ - أما لو كان بأيدينا علم مع ظنّ حجة معتبر؛ فإنه حيث كان اعتبار الظنون من باب كشفها عن الواقع لا أمراً تعبدياً صرفاً، كما حققه علماء أصول الفقه، فمن الطبيعي هنا أن الارتكاز العقلائي يقضي بالشروع من العلم نحو الظن؛ لأن حجية الظن مرهونة بدرجة كشفه، ودرجة الكشف في السنة المحكية مرهونة بتناسبها - انسجاماً وتصادماً - مع النصّ المقطوع الصدور في الكتاب، لأن أيّ عاقل إذا أخبرته بأن لديّ كتاباً مقطوع النسبة إليّ وأن كل ما يقال عني خارج هذا الكتاب فهو محتمل الصدق، فمن الطبيعي أن لا يتوصّل هذا العاقل لنتيجة تحدّد موقفي حتى لو أعطيته الحجية للأخبار المحتملة إلا في ضوء النصوص الموجودة في النصّ المقطوع، إذ بها يحدّد معيار

صدق النصوص المحتملة، وهذا شيء عقلائي عقلاني، ومجرد الحجية لا يغير من واقع هذه المعادلة شيئاً؛ لأن الحجية جعلت بملاك الكشف، ونحن هنا نتناول الموضوع لتحديد درجة هذا الكشف نفسه.

من هنا، يمكن القول وفق هذا الدليل - مع تطويره - بأن الارتكاز العقلاني لا يثبت - نتيجة معادلة العلم والظن هذه - كفاية القرآن، لكنه يثبت التفسير الثاني للنظرية، أي خضوع التعامل مع الروايات الظنية لمعايير اليقين الصدوري الموجودة في النص القرآني، فيتقدم الكتاب على السنة بهذا المعنى.

د - لكن ذلك كله مما أسلفنا الإشارة إليه يختص بالسنة الظنية، ولا يشمل السنن القطعية؛ لأن المفروض أن السنة القطعية تساوي القرآن من حيث قطعية الصدور، بل قد تتفوق عليه فيما لو اشتملت - دونه - على قطعية الدلالة، فهذا الدليل إن أريد به الاختصاص بالسنن الظنية فهو صحيح بالمقدار الذي بيناه، وإن أريد به السنن القطعية الملحوظة استقلالاً، فهو باطل؛ لعدم وجود ثنائي القطع والظن في البين، إذا قسناها للكتاب الكريم، وأما إذا أريد أن السنة بمجملها فيها القطع والظن بخلاف القرآن، فكله قطع، فهذا لا يفيد؛ لأن السنة المجموعية هذه ليست هوية واحدة حتى نحكم عليها، وإنما عنوان نحن انتزعناه من مجموع ما بأيدينا من نصوص، والوجود الحقيقي هو للوحدات الجزئية للنصوص نفسها، فتأمل جيداً.

هـ - ولمزيد تعميق نسأل: أين هو موقع الدلالة من ثنائي الظن واليقين هنا؟ بمعنى أن ظنية الدلالة في الكتاب ألا تسقط هبة قطعية الصدور فيه؟
والجواب: إن هنا حالات:

الحالة الأولى: أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة معاً، والسنة قطعية السند والدلالة أيضاً، ومن الواضح أن الدليل المتقدم لا محل له هنا؛ لعدم وجود ثنائي الظن والعلم، فيتساويان في الدرجة.

الحالة الثانية: أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة، فيما السنة قطعية الدلالة ظنية

السند، فهنا ينطبق البرهان المتقدم؛ لعدم وجود نقطة ضعف ظني في نص الكتاب، وإثما في السنة من حيث الصدور، فالثنائي المذكور قائم.

الحالة الثالثة: أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة، فيما السنة ظنية السند والدلالة معاً، والثنائي هنا قائم بطريق أوضح، فالدليل ساري المفعول.

الحالة الرابعة: أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة، فيما السنة قطعية السند ظنية الدلالة، والمفترض هنا وجود الثنائي المتقدم وإن لم يكن يبدو من كلام الشاطبي وأنصاره أنهم كانوا يلاحظون ظنية الدلالة.

الحالة الخامسة: أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة، فيما السنة قطعية السند والدلالة معاً، فهنا لا يصحّ كلام الشاطبي في التقدّم القرآني، بل لعلنا لو مشينا معه لقلنا بلزوم تقدّم السنة هنا طبقاً للقاعدة العامة التي أشرنا إليها.

الحالة السادسة: أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة، والسنة قطعية السند ظنية الدلالة أيضاً، وهنا لا معنى للترجيح لفرض التساوي في درجة الظن واليقين، فلا يجري كلام الشاطبي.

الحالة السابعة: أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة، فيما السنة ظنية السند قطعية الدلالة، وهنا يفترض إجراء الارتكاز العقلائي المشار إليه آنفاً؛ ومجرد ظنية الدلالة القرآنية لا يغير من واقع الأمر شيئاً؛ لأن العقلاء يفرضون الدلالة في المرحلة الثانية لا الأولى، فيتعاملون أولاً مع الصدور فيرجحون القطع على الظن، ثم يتم الانتقال إلى الدلالة؛ لأن الدلالة بمثابة الناتج عن السند، ولا تقف في عرضه، ولا أقل من الشك في انعقاد سيرتهم على العمل بالظن في هذه الحال، ولما كان دليل حجية الظن الصدوري هو السيرة العقلانية عند متأخري علماء أصول الفقه؛ والسيرة دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، فلا يجرز حجية الخبر في هذه الحال، وتفصيل هذا الأمر نتركه إلى محله.

الحالة الثامنة: أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة، فيما السنة ظنية السند

والدلالة معاً، فيجري هنا ما جرى في الحالة السابعة بطريق أولى.
 وبهذا يظهر أن العقلاء لا يقحمون مسألة الدلالة إلا بعد الفراغ عن قضية السند، لا جعلها في عرض بعضها كما فعله الكثير من الأصوليين على مستوى الاختلاف بين الكتاب والسنة اختلافاً جزئياً بالعموم والخصوص مطلقاً لا اختلافاً كلياً كما في نسبة التباين لأدلة ذكروها هناك، وهذا ما سجله ملاحظة على الشاطبي عبد الغني عبد الخالق^(١)، تأثراً منهم بنظام الحجية، وانحيازاً له، مما أفضى - أحياناً - إلى تغييب الجانب المعرفي الذي يلحظه العقلاء أيضاً في تعاطيهم. فكلام الشاطبي تام في التفسير الثاني والخامس لنظرية التقدم، سواء فرضت السنة الظنية حجة أم لا، وغير تام في التفسير الثالث، وأجنبي عن التفسير الأول والرابع، وتمايمته في التفسير الثاني والخامس وعدم تمايمته في الثالث مبنية على طبيعة التفصيلات التي تقدمت.

٢. عقلانية تأخر البيان (السنة) عن المبين (الكتاب)

السنة الشريفة إما بيان لما في الكتاب أو أنها تحوي شيئاً زائداً عنه؛ فإن كانت بياناً كانت في الدرجة الثانية؛ لأن البيان لو سقط عن الاعتبار لم يسقط المبين، بخلاف ما لو سقط المبين لسقط البيان معه، وما هذا حاله يفترض فيه تقدم المبين على البيان، وهو المطلوب. أما لو كانت حاويةً لزيادة فلا معنى للرجوع إليها إلا بعد إحراز أن ما فيها غير موجود في الكتاب، ليتحقق الموضوع وهو الزيادة، وهذا ما يقتضي تأخرها كذلك^(٢).

وهذا الدليل أيضاً لا ينظر إلى التفسير الأول والرابع والخامس للتقدم القرآني، ولو

(١) حجية السنة: ٤٩٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٢ - ٣٩٣؛ والخنولي، مفتاح السنة: ٦ - ٧؛ والخطيب، أصول الحديث: ٣٦؛ والقرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية: ٦٩؛ ومحمد الخضري بك، أصول الفقه الإسلامي: ٢٨٢.

نظر إليها فلا قيمة له على مستوى بحثنا كما صار واضحاً، وعليه نقول:

أ - إن قصد به التفسير الثالث، أي ما نجده في القرآن لا داعي فيه للذهاب إلى السنّة، فهو مردود، بصرف النظر عن كون السنّة واقعية أو محكية، وبصرف النظر عن كون المحكية منها قطعية أو ظنية؛ وذلك أن كون السنّة فيها زيادة - كما أقرّ بذلك الشق الثاني من الدليل - معناه أن هذه الزيادة قد تكون تأسيساً لحكم ليس له عين ولا أثر من جذوره في القرآن كالرجم مثلاً على ما قيل، وقد لا تكون تأسيساً بهذا الشكل، بل بيان لحكم فرعي غير موجود في القرآن، لكنّه موجود في السنّة، مثل تفاصيل الإطلاقات والعمومات بناءً على إمكان تقييد القرآن بالسنّة، كما عليه كثير من الأصوليين، فليس البيان الزائد مساوقاً دوماً لحكم أجنبي، بل يشمل حكماً متصلاً بحكم قرآني غايته لم يبين هذا الحكم القرآني، وإنما أطلق القرآن القاعدة فيه، والتي تقبل الاستثناء؛ فهذا تماماً مثل القوانين الفرعية تحت القاعدة الدستورية، وهي قوانين يستنها المجلس النيابي، وتؤسس لشيء تحت القاعدة، فلا يمكن الوقوف عند الدستور دون العودة للقوانين الفرعية.

وهذا كلّه يعني أنّ الرجوع إلى القرآن لا يدلّ على الاستغناء عن الرجوع ولو في المرحلة التالية إلى السنّة.

ب - وإذا قصد به التفسير الثاني، أي البداية بالكتاب والتشية بالسنّة، فهو جيّد في الجملة، لا بالجملة؛ لأننا إذا فرضنا السنّة بياناً للكتاب فلا يكون ذلك دليلاً - دائماً - على لزوم البداية بالكتاب، بل قد يقول الفريق الآخر بأنّ ذلك - ولو في بعض الحالات على الأقلّ، كما لو قيل بعدم إمكان فهم القرآن بغير السنّة وفق ما أشرنا سابقاً إليه من ذهاب بعضهم إلى ذلك - دليل على ضرورة تفسير القرآن بالسنّة، لأن المبيّن يستعان على تفسيره بما يكون بياناً له، وحيث كانت السنّة بياناً لزم حملها مع الباحث عند تفسير القرآن وفهمه، فالبيانية قد تكون لصالح مساواة النصين لبعضهما في الحد الأدنى، لا تقدّم الكتاب على السنّة.

بل وكذلك الحال في حالة الزيادة في السنة؛ فإنه إذا كان في السنة ما هو زائد على الكتاب فلا يعني ذلك البداية بالكتاب ثم بعد إحراز عدم وجود هذا الحكم في القرآن نأتي إلى السنة الزائدة، بل ما داماً معاً حجة يمكن الأخذ بأيّ واحد منهما، فلو أخذنا بحكم الرجم في السنة قبل إحراز خلوّ الكتاب من هذا الحكم لم يكن فعلنا هذا باطلاً، بل هو أخذ بها هو الحجة. نعم لو أنكرنا حجية السنة المؤسسة والمستقلة عن الكتاب - كما نسب إلى الشاطبي نفسه وفق ما تقدّم - لم يعد يمكن الرجوع مباشرة إلى الروايات الموجودة بين أيدينا؛ لاحتمال أنها تشتمل على أحكام غير موجودة في القرآن، والمفروض أن كل ما اشتمل على أحكام تأسيسية لا يكون حجّة، فلا نستطيع إحراز حجية الرواية إلا بعد إحراز عدم تأسيسيتها، وهو متفرع على الرجوع للقرآن أولاً لإحراز موضوع هذه القضية.

وبناءً عليه، فهذا الدليل لا يحقق شيئاً بالنسبة للأصولي والفقهاء على التفاسير الخمسة لنظرية التقدم القرآني، نعم قد يعطي بعض الامتياز للقرآن من حيث إنه الأصل والسنة بيان للأصل، أو أنه الأصل والسنة زيادة على الأصل، لكن هذه الامتيازات اعتبارية كما قلنا، لا قيمة لها عملياً على مستوى العملية الاجتهادية في الدين، نعم قد تأخذ قيمتها على المستوى الفكري العام.

٣. الاستناد إلى السنة الشريفة لإثبات تاخرها عن الكتاب

يستند هنا أيضاً إلى ما دلّ من الروايات نفسها على تقديم الحكم بالقرآن على الحكم بموجب نصّ من السنة، مثل:

أ - خبر معاذ المشهور أنّ رسول الله ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟» قال: أجتهد رأيي لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره، ثم قال: «الحمد لله الذي

وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله^(١).

فهذا الخبر واضح صريح في منهجة عملية الاجتهاد مع التقدّم للكتاب ثم السنّة، فهو أقرب ما يكون نصّاً في التفسير الثاني والثالث لنظرية التقدّم القرآني^(٢).

لكن هذا الخبر لا يُستند إليه إطلاقاً، بصرف النظر عن مسألة الاجتهاد بالرأي الموجودة في آخره؛ وذلك:

أولاً: إنّ هذا الخبر ضعيف السند عند السنّة والشيعّة:

أمّا على المستوى السنّي، فقد ورد هذا الحديث في تمام المصادر بسند مرسل عن بعض أصحاب معاذ عنه، أو عن ناس من أهل حمص عن معاذ، وله سند واحد فقط فيه هذا الإرسال الواضح، بل قد نقل العظيم آبادي في عون المعبود - وهو يمتن رفض هذا الخبر - عن الجوزقاني في الموضوعات: إنّ هذا الحديث باطل، وضعيف بجهالة الحارث بن عمرو الوارد في السند^(٣)، والحق معه، فالحارث بن عمرو غير موثّق، وقد نقل جهالته ابن حزم في المحلّي^(٤)، وبمراجعة مصادر الرجال الشيعية لم نجد توثيقاً لهذا الرجل^(٥)، أمّا على المستوى السنّي، فقد نقل البخاري عن شعبة عن أبي عون في التاريخ

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢؛ وسنن الدارمي ١: ٦٠؛ وسنن أبي داود ٢: ١٦٢؛ وسنن الترمذي ٢: ٣٩٤؛ ومسند الطيالسي: ٧٦؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٥: ٣٥٨؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٧٢؛ والاستيعاب ٣: ١٤٠٣ - ١٤٠٤؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٥٥ - ٥٦؛ ونصب الراية ٥: ٣٩ و..

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٣؛ والخولي، مفتاح السنّة: ٧؛ والخطيب، أصول الحديث: ٣٦؛ والقرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية: ٦٩؛ ومحمد الخضري، أصول الفقه: ٢٨٢؛ وعبد الكريم إسماعيل صباح، الحديث الصحيح: ٣٢٥؛ وأحمد الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

(٣) انظر كلام العظيم آبادي حول الحديث في: عون المعبود ٩: ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٤) المحلّي ١: ٦٢.

(٥) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ١٧٥ - ١٧٦، رقم: ٢٤٩٦ - ٢٥٠٠.

الصغير والكبير أن هذا الرجل لا يعرف إلا بهذا الحديث ولا يصح^(١)، ووضعه العقيلي في الضعفاء^(٢)، ولم أجد من وثقه؛ ومنه يعلم أن وضع ابن حبان له في ثقاته ناتج عن تسامحه المعروف في التعديل^(٣).

وقد جاء هذا الخبر أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة مسنداً إلى محمد بن عبدالله الثقفي، لكنه أيضاً ليس بالسند المكتمل، وفي بعض الأسانيد^(٤) ينقل الحارث بن عمرو عن معاذ دون توسط إرسال بعض أصحاب معاذ أو ناس من أهل حمص، فتكون المشكلة في إرسال خفي على تقدير عدم لقي الحارث لمعاذ، ويضعف الحارث على تقدير لقياه، ومع التردد فإنه يصعب الوثوق باتصال السند مع كون أكثر الروايات فيها ذلك الإرسال.

هذا، وقد ذكر ابن حزم جهالة رواية الخبر وإرساله في أبحاثه الأصولية^(٥)، كما نصّ الألباني - فيما ذكره ونقله في كتاب «ضعيف سنن الترمذي» - على ضعف هذا الخبر^(٦).

وأما على المستوى الشيعي، فقد يكون هذا الحديث دخل المناخ الشيعي متأخراً، وربما مع الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، كما ينقل عنه الأحسائي^(٧)، وإن كان الأصح ورود هذا الخبر في كتاب الخلاف للطوسي (٤٦٠هـ) مراسلاً^(٨)، تماماً كإرساله في نقل الشهيد الأوّل والأحسائي، وقد نصّ على جهالة رواية الخبر أو إرساله كل من: المرتضى في

(١) التاريخ الصغير ١: ٣٠٤؛ والتاريخ الكبير ٢: ٢٧٧.

(٢) العقيلي، الضعفاء ١: ٢١٥.

(٣) ابن حبان البستي، الثقافات ٦: ١٧٣.

(٤) الطبراني، المعجم الكبير ٢٠: ١٧٠.

(٥) الإحكام ٥: ٦٩٨.

(٦) الألباني، ضعيف سنن الترمذي: ١٥٣ - ١٥٤.

(٧) الأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٤١٤.

(٨) الخلاف ٦: ٢٠٩.

الذريعة^(١)، والبهائي في زبدة الأصول^(٢)، والمظفر في أصول الفقه^(٣)، ومحمد تقي الحكيم^(٤)، وغيرهم.

على أن الكراجكي في كنز الفوائد ينقل اختلاف صيغ هذه الرواية، مصرحاً بجهالة الرواة^(٥).

وقد حاول الجصاص - انتصاراً لمذهبه - تذييل عقبة الإرسال في الخبر، بأنهم عندما يقولون بأن هؤلاء الرواة من أصحاب معاذ، فلا يكونون إلا ثقاتاً^(٦)، وهذا كلام غريب حقاً؛ فهل مصاحبة شخص لمعاذ تثبت عدالته أو وثاقته؟! إن هذا يعني ليس نظرية عدالة الصحابة، بل عدالة أصحاب الصحابة، وهذا ما لا أظن أن القائلين بعدالة الصحابة يقبلونه، فضلاً عن منكري هذه النظرية.

وعليه، فهذا الخبر لا يصحّ رغم اشتهاره وتداوله، فلا يمكن الاعتماد عليه في نظريتنا هنا، ولا في مسألة اجتهاد الرأي.

وقد يقال في إبطال صدور هذا الحديث، ما ذكره الفيض الكاشاني من أنّ معناه أن معاذاً أجزى له الرجوع إلى رأيه عندما لا يوجد شيء حول الموضوع في الكتاب والسنة، وهذا معناه أن الكتاب والسنة ناقصين، مع أن القرآن نصّ على إكمال الدين، فليس هناك معنى للأخذ برأي معاذ إلا أنه يوحى إليه ما دام لا مرجع له من كتاب أو سنة، فيما لا يهتدي الرسول ﷺ برأيه بل يحتاج إلى وحي من الله سبحانه، بل لو حكم معاذ برأيه لزم على النبي اتباعه بعد أن كان رأي معاذ حجة، فصار معاذ إماماً والنبي تابعاً

(١) الذريعة ٢: ٧٧٣.

(٢) زبدة الأصول: ١١٠.

(٣) أصول الفقه ٣: ١٩٥.

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٥) الكراجكي، كنز الفوائد: ٢٩٦.

(٦) الجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٤٤ - ٤٥.

له^(١).

وخلاصة إشكالية الفيض أن هذا الحديث يناقض مبدأ إكمال الدين. إلا أن الذي يبدو أنّ الحديث لا ينافي هذا المبدأ؛ لأنه صدر قبل نزول آية إكمال الدين، وهذا معناه أنه قبل إكمال الدين لا مانع من العمل بالرأي والاجتهاد، أما بعد إكماله فإن فرضية عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة - وهي الفرضية التي جاءت في حديث معاذ - تكون ملغية عملياً، فلا موضوع للاجتهاد بالرأي، إلا إذا فرضنا أن عدم الوجدان سيكون في قوّة عدم الوجود، ومعه سيكون عدم العثور على الحكم في الكتاب أو السنة بمثابة محقق حكمي لعدم الوجود، وبه يتوفر موضوع حديث معاذ.

هذا كلّه، إذا لم نقل بأن مقصوده من عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة عدم وجوده بعنوانه، لا عدم وجوده بخطوطه العريضة، وإلا انتفى الإشكال من رأس. فإشكالية الفيض الكاشاني يمكن تجاوزها.

وأما عدم انتظاره للوحي فهو صادق لو كان ما سيجتهدُه منسوباً إلى الله تعالى كما هي العادة عندما يسأل النبي عن شيء، لا مطلقاً.

ثانياً: إنّه غير تام الدلالة على تمام حيثيات الموضوع الذي نحن فيه؛ لأنّ الترتيب الذي ذكره معاذ لما سأله رسول الله ﷺ لا دلالة على الحصر فيه، فنحن لا ندري أنّه لو قال معاذ لرسول الله في الجواب الأول بأنّه يرجع إلى السنة، ثم سأله رسول الله ثانية، وأجاب بالرجوع إلى القرآن.. لو حصل ذلك لا نعلم هل كان سيعترض النبي ﷺ عليه أم لا؟ فهذا الترتيب عفوي جاء من معاذ، ولا دلالة على البعد الحصري فيه، ومجرد موافقة النبي عليه لا يدلّ على بطلان الترتيب الآخر بين الكتاب والسنة على الأقلّ.

نعم، غاية ما في هذا الدليل أنّه يمكن لو حصلنا على حكم من القرآن أن لا نرجع

(١) الأصول الأصيلة: ٧-٩.

إلى شيء آخر؛ لأنّ النبي لم يعترض على معاذ لما اكتفى في الجواب الأوّل بالقرآن الكريم.

ب - جملة روايات عن ابن عباس وابن مسعود وعمر بن الخطاب أنهم قالوا لشريح وغيره ما يفيد هذا المضمون أيضاً، وأنّ هذا عمل الخلفاء الأوائل^(١).

وهذه النصوص لو تمت سنداً لا تفيد؛ لأنّها ليست رواية عن معصوم، فلعلّها اجتهاد من هؤلاء الصحابة، ولم يجرز قول أو فعل الإمام علي بن أبي طالب ذلك حتى يستند إليه وفق الاعتقاد الشيعي.

وقد يضاف إلى ذلك كلّه، ما ذكره الشيخ عبدالغني عبدالخالق من أن معاذاً وأمثاله كانت لديهم الكثير من السنن القطعية سنداً ودلالة، فهذا التعميم في الخبر واضح في حقهم^(٢).

وعليه، فهذا الدليل لا يقوى على إثبات أيّ من التفسير الخمسة المتقدمة لنظرية تقدّم القرآن على السنّة.

٤. ولادة التقدّم القرآني من منح القرآن الحجية لسنّة

إنّ تقدّم الكتاب على السنّة ناشئ من كونه الأصل والأساس في حجيتها؛ إذ بدون النص القرآني لا تكون السنّة حجّة أساساً، فلهذا كان القرآن مقدّماً عليها^(٣). هذا الدليل واضح الضعف، وليس هناك ضرورة للإطالة فيه، وذلك:

(١) الشاطبي، الموافقات ٤: ٣٩٣؛ والقرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية: ٦٩؛ ومحمد الحضري، أصول الفقه: ٢٨٢؛ وأبو لبابة حسين، أصول علم الحديث: ١٤٣؛ وأحمد الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

(٢) عبدالغني عبدالخالق، حجية السنّة: ٤٩٤.

(٣) الحنن واللحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: ٣٦؛ وقد يظهر من أحمد الشافعي، أصول الفقه الإسلامي: ٨١.

أولاً: قد لا يكون القرآن مصدر حجية السنة، فقد أثبتنا في محله أن حجية الفعل والتقارير النبويين ليس منشؤها القرآن الكريم، وإنما دليل العصمة في علم الكلام، وقد لا يكون هذا الدليل إلا عقلياً، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين المسلمين، أو عقلياً وقرآنيّاً يمكن الاستغناء بعقليته عن قرآنيته ما داماً معاً دليلاً صحيحاً، أو على قانون الإرشادية في النقل عندما يدلّ العقل.

ثانياً: لنفرض أن أصل حجية السنة جاء من القرآن، فهذا لا يثبت التفسير الثالث المتقدّم لنظرية التقدّم القرآني؛ إذ قد يعطي القرآن الاعتبار لمصدر معرفي ويجعله في عرضه، بحيث لو تحدّث القرآن عن موضوع ما، ألزمتنا - هو نفسه - بالرجوع إلى المصدر المعرفي الآخر معه، وعدم الاستغناء بالقرآن عنه، فهذا العقل هو الذي يثبت نبوة الأنبياء وغيرها، ولا يعني أنه إذا تحدّث في موضوع ما انسدت باب الرجوع إلى المصادر المعرفية الدينية الأخرى كالقرآن، كما عليه مشهور المسلمين، بصرف النظر عن قضية التعارض، وذلك لملاحقة بعض التفاصيل أو التطبيقات أو نحوها بما لا يخلّ بوضوح القاعدة العقلية، التي تتقوم بالوضوح كما هو مقرّر في علمي الفلسفة والمنطق. كما لا يثبت هذا الدليل لزوم البداية بالكتاب؛ لأنه بعد أن أعطى القرآن الحجية للسنة، صاراً معاً حجةً، فما هو المبرر المنطقي لبداية معرفياً بالكتاب على نحو الضرورة المعرفية المنطقية؟!

وكذلك الحال في التفسير الخامس؛ لإمكان جعل الحجية لطريق قابل لأن يتقدّم على الأصل، كما قدّموا الآحاد على القرآن في التخصيص والتقييد ونحوهما. فهذا الاستدلال الذي ذكره بعضهم لا يعطي سوى التقدّم الاعتباري للنص القرآني، وهذا ما لا نبحت عنه هنا.

نتيجة البحث في التقدّم القرآني

ظهر نتيجة المعالجات المتقدمة أن نظرية التقدّم القرآني لم تثبت بدليل معتبر في معناها

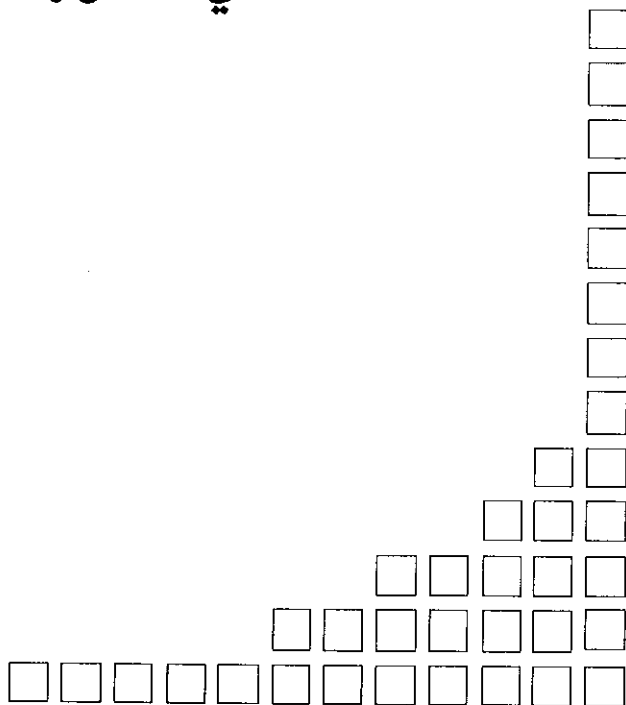
الثالث الذي هو الاكتفاء بالكتاب على تقدير وجود الحكم فيه، لكنها صحيحة بمعناها الثاني، وهو البداية بالكتاب ليحكم فهمه على السنة الظنية بالتفصيل الذي بيناه، كما أنّ التفسير الخامس المتقدم - وهو سقوط حجية السنة بمعارضتها للكتاب - صحيح في السنن المحكية الظنية وفق ما شرحناه، وأمّا التفسير الأوّل والرابع فلا علاقة لهما ببحثنا الذي يتسم بالبعد الأصولي في مرجعية القرآن والسنة على مستوى عملية الفهم والتفسير والاجتهاد، وإنما هما جانبان: وجودي واعتباري، ينفعان المتكلم أو الفيلسوف أو المثقف، وإن أمكن أن يكون التفسير الرابع في نفسه صحيحاً. والله العالم.



المحور الخامس

حجية الفعل والتقرير النبويين

مطالعة في الأسس والدلالات



حجية الفعل النبوي

الأصول والإفادات

تمهيد

يمثل فعل المعصوم أحد أوجه السنّة ومظاهرها، وكما استند العلماء المسلمون إلى أقوال النبي في الاحتجاج بها والاعتماد عليها، والأخذ بها مصدراً من مصادر المعرفة الدينية على غير صعيد ومجال، كذلك شكّلت سيرة النبي وأفعاله، لاسيما سيرته في الحرب والتعامل مع الكافرين، مستنداً رئيساً في الاجتهاد الفقهي؛ لتصبح هذه السيرة وتلك الأفعال مرجعاً للفقهاء وغيره.

وقد وقع بحثٌ بين أصوليي المسلمين في حجية فعل المعصوم عليه السلام، ثم أشكل الأمر بينهم في أن الفعل لو كان حجّةً فما معنى حجّيته؟ وكيف يفيد الفعل في الاستدلال على الدين والشريعة؟

وقد ظلّ هذا البحث رائجاً في الوسط السنّي حتى عصرنا الحاضر؛ حيث ألّفت دراسات مستقلة فيه، من أشهرها دراسة الدكتور محمد سليمان الأشقر، ومن قديمها كتاب في أفعال النبي، لأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)^(١)، ولعلّه مضمون كتاب أفعال النبي لعلي بن عبد العزيز بن محمد الدولابي (٣٣٥هـ)، وهو من أعلام مذهب الإمام

(١) انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين ١: ٦٧٧.

الطبري^(١)، أما في الوسط الشيعي، فقد تمّ تناول الموضوع إلى قريب القرن العاشر الهجري، لينحسر تدريجياً البحث فيه بعد ذلك، وليتحوّل إلى مبادئ واضحة تقريباً. لكننا نعتقد بأن تغييب هذا البحث لم يكن دقيقاً، فالمسألة في دراسة الفعل النبوي لا تقف عند حدود مبدأ الحجّية، وربما لذلك - أي إيقافها عند حدود مبدأ الحجّية وغيره - انحسر دور هذا البحث في أصول الفقه الإمامي مؤخراً، انطلاقاً من وضوح نظرية العصمة في المدرسة الكلامية الشيعية، الأمر الذي ظلّ مفتوحاً على احتمالات في الوسط الذي يُنكر العصمة أو لديه مواقف من دائرتها.. بل تتعدّى حدود مبدأ الحجّية إلى مجالات أخرى في الفعل النبوي، كتحديد مؤدّيات الفعل ومعطياته، وكذا ألوان دلالته، وعلاقاته بأشكال الأدلة الأخرى.

وعلى هذا الأساس، سوف ندرس في البداية أصل حجّية الأفعال النبوية، ثمّ نتعرّض لمؤدّي الفعل ومعطياته، وكيفية ومعوّقات توظيفه في الاجتهاد، لنختم - بعد ذلك - بالحديث عن دلالته المختلفة، إن شاء الله تعالى، مشيرين - سلفاً - إلى أنّ بعض المباحث التفصيلية في الأفعال كثرت فيها الأقوال وطالت بها الآراء، لاسيما في الوسط السنّي، وكثيرٌ منها لا داعي له، ولا حاجة إلى الإطالة فيه إلى هذا الحدّ، لهذا سنعرض عنه، بل إن بعض التقسيمات لأفعال النبي وأنواعها بلغت حدّاً مبالغاً فيه لا ينفع الأصولي في شيء معتدّ به، مثل تقسيم ابن حبان (٣٥٤هـ) في صحيحه أفعال النبي إلى خمسين نوعاً^(٢).

حجّية الفعل النبوي، قراءة نقدية في المستند والدليل

لابدّ - لكي ننظر في الدليل على حجّية الفعل - من استعراض أدلّة حجّية السنّة

(١) راجع: ابن النديم، الفهرست: ٢٩٢؛ وإسماعيل باشا، هدية العارفين ١: ٦٧٨.

(٢) صحيح ابن حبان ١: ١٤٥ - ١٤٩.

نفسها؛ لنرى شمولها له أم لا، وهل هناك وجه آخر يمكن إضافته في المقام أم لا؟
وحيث كنا قد استعرضنا سابقاً هذه الأدلة، ولكي لا نغرق في التكرار والإطالة،
نشير إليها بإيجاز، محيلين القارئ إلى أصل البحث في حجية السنة في الصفحات
السابقة.

أ. دليل العصمة

إذا تمّ الالتزام في علم الكلام بشمول نظرية العصمة لتهم الأفعال، فسوف تكون
العصمة مثبتة لحجية الفعل؛ لفرض عدم إمكان صدور الحرام منه أو ترك الواجب، مما
يكشف - في الحد الأدنى وفي الجملة - عن الإباحة، فهذا الدليل تام، بل مع القول بعدم
صدور المكروه منه يستفاد أيضاً في عدم كراهة الفعل الذي ثبت صدوره عنه، وهكذا.
أما إذا قيل باقتصار العصمة على مجال الذنوب، أو خصوص الكبيرة منها، كما عليه
بعض مذاهب المسلمين، فلا يعود يمكن الأخذ بدليل العصمة لإثبات حجية فعل
النبي إلا مع إضافة شاهد أو قرينة؛ لاحتمال كون الفعل أو الترك ذنباً صغيراً صدر من
النبي، أو لاحتمال خطئه بحيث ارتكب الحرام عن خطأ دون أن يلتفت إلى حرمة،
وكذلك على تقدير القول بجواز السهو والنسيان على النبي؛ إذ يمكن صدور الفعل عنه
ناسياً حرمة أو ناسياً لتحقيق الموضوع للحرمة وهكذا.

ب. الآيات القرآنية

١ - فما دلّ على لزوم الإيثار بالنبي والتصديق به - وهو روايات الطائفة الأولى
المتقدمة - لا يشمل الفعل؛ إذ من الواضح أنّ الإيثار يصدق حتى لو لم يكن فعله حجّة،
ولا ملازمة - لا عقلاً ولا عقلاً ولا شرعاً - بين الأمرين، فإذا كان المطلوب التصديق
بالنبي والإيثار به، فهذا لا ينافيه عدم كون فعله حجّة، كما لا إطلاق في تلك الآيات
يفيد الشمول لمثل الفعل النبوي حتى لو سلّمنا أصل دلالتها على حجية السنة؛
لظهورها في الأخذ بأقواله ومدعياته.

٢- وأما ما دلّ على تنزيل القرآن لبيّنه الرسول ﷺ، فإن الظاهر عرفاً من البيان - بعد تسليم أصل دلالة الآيات على حجية السنة - هو البيان اللفظي، خلافاً لما يفهم من كلمات بعضهم^(١)، أما غيره فيحتاج إلى إشارة وتوضيح، وليس منسباً من الآيات، فالتبيين في اللغة العربية ينصرف إلى القول والكلام، ولا مانع من الشمول للفعل إذا كان هناك معطيات مسبقة تشير إلى إدخاله في دائرة التبيين لا مطلقاً، ولهذا لو قلت: إنَّ زيداً من الناس يريد أن يبيّن كتاب القانون لابن سينا، فلا ينصرف من ذلك سوى البيان القولي، وأما أن يكون قيامه بفعل الطبابة شرحاً بنفسه لكتاب القانون فهذا ممكنٌ لكنه يتطلّب قرينةً وشاهداً إضافياً، كما هو واضح.

٣- وأما ما دلّ على تعليم الكتاب والحكمة، وأنّ ذلك من وظيفة الرسول، فهو غير واضح في الشمول لمثل الفعل إلا بقرينة، مثل ما لو قال النبي ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢)، فمن الممكن أن يكون فعله ذا دور في التعليم، أما مع عدم نصب قرينة خاصّة فإنّ العرف لا يفهمون التعليم من الفعل، نعم قد يفهمون السلوك العام الأخلاقي ذا دورٍ في التعليم، أما غير ذلك فغير واضح، تماماً كما قلنا في النقطة السابقة.

٤- وأما ما دلّ على مدح النبي بألوان المدح وغير ذلك، فلم نقبل دلالته على حجية السنة، لكن على تقدير دلالته يمكن استظهار حجية الفعل في الجملة من مثل ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، فإنّ من يرى أنّ مثل هذه الآية ينفع في حجية السنة، من الطبيعي له أن يجعل الفعل النبوي حجّةً؛ لأنّ الآية تركّز نظرها على جانب الخلق المنتمي إلى دائرة الفعل، كما أنّ ما دلّ على اتباع الرسول للدين .. يفيد ذلك، فإنّ من يرى دلالة مثل

(١) انظر: سيد سابق، فقه السنة ١: ١٢.

(٢) عوالي اللثالي ١: ١٩٨، ٣: ٨٥، ١٠٢؛ وبحار الأنوار ٨٢: ٢٧٩؛ وصحيح البخاري ١:

١٥٥؛ ومسنّد الشافعي: ٥٥؛ وسنن البيهقي ٢: ٣٤٥، ٣: ١٩٦؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٨٠؛

وسنن الدارمي ١: ٢٨٦ و..

هذه الآية على حجية السنة لا يسعه إنكار دلالتها على حجية الفعل؛ لأن مركز الدلالة فيها هو اتباع النبي لأوامر الله، مما ينتمي إلى مسألة الفعل لا القول فقط، فهذه المجموعة من الآيات تدل على حجية الفعل النبوي.

٥ - وأما ما دل على أن السنة وحي، وأنه لا ينطق عن الهوى، وأنه لو تقول على الله لعاقبه، وهي الطائفة التي قبلنا - ببعض آياتها - دلالتها على حجية السنة، فلا يفيد حجية الفعل؛ لأن هذه الآيات ظاهرة في القول، بل كأنها صريحة به، بقرينة ﴿يَنْطِقُ﴾ و﴿تَقُولُ عَلَيْنَا﴾، فلا وجه لدلالة مثل هذه الآيات على حجية الفعل، ما لم تنضم إليها شواهد إضافية.

٦ - وأما ما دل على لزوم طاعة النبي ﷺ، فقد قدمنا هناك أن مسألة الطاعة تستبطن الأمر والنهي وما في قوتها، فالعرف يفهم - عندما يأمرنا المولى بطاعة شخص ما - أن نلتزم أوامره وننجز عن نواهيه، والأوامر في الغالب من شؤون الأقوال لا الأفعال، فالفعل لوحده لا يدل على أمر إلا مع قرينة، اللهم إلا في مثل ما هو في قوة اللفظ كالإشارات الدالة، فيكون حجة لا لحجية الفعل بل لحجية الأمر، فلا معنى للطاعة بناءً على صدور فعل، نعم إذا كان محفوفاً بأمر لفظي بالمتابعة يصير حجة، لكن لا لنفسه بل لحجية ذلك الأمر اللفظي، كما لو أمر بالاعتداء به في مناسك الحج، ثم أقامها أمامنا فيكون هذا الفعل حجة لأمره الأول لا لنفسه.

٧ - وأما ما دل على لزوم التأسي، فهو ظاهر ظهوراً واضحاً في الفعل، فإن يكون أسوة بمعنى صيرورة أفعاله قدوة ومثالاً، وكذا آية الزواج من زينب بنت جحش زوجة ابن النبي بالتبني، فإنها حصرية في دلالتها على الفعل، فبعض نصوص هذه الطائفة ظهوره حصري في الفعل تقريباً، فلا دلالة له على حجية القول إلا بواسطة، فهذه من أقوى الآيات دلالة على حجية الفعل النبوي، ولذلك وجدنا البحث عن هذه الآية في مباحث الأفعال النبوية من علم أصول الفقه، وقد كنا أدرجنا المواقف حولها لدى البحث عن الدليل القرآني على حجية السنة، فلا نعيد.

٨- وأما آية: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فإذا فسرنا الإتيان بالأمر كانت خاصةً بالقول، أما مع إطلاقها فتكون ظاهرةً فيه، أما ظهورها في غيره فغير واضح، فإنّ العرف لا يفهم من مثل هذا التعبير حجية الفعل، إلا إذا كانت لديه معطيات مسبقة عن شخص النبي كعصمته.

٩- وأما آيات تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، فهي ساكنة عن كيفية إبراز النبي للجعل السابق، فقد يكون أبرزه بالقول وقد يكون بالفعل، فلا يستدل بها على واحدٍ بعينه، بل تدلّ - على أبعد تقدير - على حجية السنة في الجملة.

وبهذا يظهر أن بعض طوائف الآيات - كآيات التأسّي - ظاهرة في حجية الفعل، إلا أن الطوائف التي تبيننا هناك دلالتها على حجية السنة، وهي ما دلّ على حجية قوله ناسباً إياه إلى الله ولزوم طاعته، فلا ظهور لها في حجية الفعل إطلاقاً، إلا إذا نصّ النبي - لفظاً - على لزوم اتباعه في فعلٍ ما، كما فيها ورد في الصلاة، أو قامت قرينة حافة تشير إلى أنّ النبي ﷺ كان يقصد من الفعل الخاص - كالعبادات - تعليم أمرٍ ديني، مما يكون ظهوراً حالياً في النسبة إلى الله تعالى.

كما أنّ الدليل القرآني لا يشمل أفعال أهل البيت ﷺ أيضاً، كما تقدّم لدى بيان أصل حجية سنتهم، على خلاف دليل العصمة، سواء كان هذا الدليل على العصمة عقلياً أم قرآنياً.

ج. دليل السنة

١ - فما دلّ على أنّ الرسول أوتي مثل القرآن، وأنه يشّرع منه، لا يفيد حجية الفعل، بل هو أقرب إلى الاختصاص بالقول، وهي تتحدّث عمّا حلّله الرسول وحرّمه، فلا ظهور لها في الأفعال، إلا بشاهد إضافي.

٢ - وأما الطائفة الدالّة على أنّ الرسول لا يأمر الناس إلا بما أمره الله تعالى، فهي ظاهرة - ولو بقرينة الأمر - بالقول، ولا أقلّ من أنه ليست فيها أيّ إشارة للفعل

النبوي، وقد كنا علقنا هناك أيضاً فيما يخص هذا الأمر، فليراجع.

٣ - وأما المجموعة الدالة على النهي عن تفسير القرآن وتأويله، فهي أجنبية؛ لأنّ أقصى ما تفيده لزوم الرجوع إلى النبي أو الإمام لكي يوضح لنا مدلول القرآن، وهذا المقدار أقرب إلى البيان القولي منه إلى الفعل، بحيث يُشبع البيان القولي - وهو القدر المتيقن - الحيشة التي فيه.

٤ - وأما ما دلّ من الروايات على لزوم إطاعة الرسول، فحال الآيات القرآنية، وقد بيّنا أنّ الآيات لا يتحقّق مضمونها إلا عبر الأمر والنهي، وهما في الأصل من مقولة البيان القولي.

٥ - وأما ما دلّ على لزوم اتباع سنّة الرسول ﷺ وإحيائها، فهو يدلّ على حجّية الأفعال النبوية التي تتحوّل إلى سيرة قائمة، لا مطلق الأفعال؛ لظهور السنّة في السيرة لا مطلق القول والفعل والتقرير، كما أشرنا إلى ذلك في محلّه من البحث اللغوي مطلع هذه الدراسة.

٦ - وأما ما دلّ على الاستماع إلى حديث النبي ونقله وحفظه.. فكلمة ظاهر في خصوص القول، ولا أقلّ من عدم ظهوره في الفعل.

٧- وأما ما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنّة، فبعض رواياته - مثل الرواية الثانية هناك وهي خبر يونس بن عبد الرحمن - خاصّ بالقول؛ لأنه يصرّح بالأخذ بقول النبي، وأما بعضها الآخر فلا يعبرّ سوى بكلمة الكتاب والسنّة، وهذه الكلمة ظاهرة لغةً في السيرة التي تنسب إلى النبي سواء أسّسها عبر قولٍ قاله فصار سنّةً متبعة أم عبر فعله فصار سنّةً يسير الناس عليها، فلا يفيد في إثباتها بعناوينها بل بعنوان السنّة والعادة.

وبهذا ظهر أنّ مجموعات الروايات لا تدلّ على حجّية الأفعال بعنوانها، نعم قد يدلّ بعضها - مثل الطائفة الخامسة - على حجّية ما تحوّل إلى سيرة نبوية، إلا أنه - رغم ذلك كلاً - لا ينفع؛ لعدم وجود أخبار تفيد الوثوق بالصدور، وروايات الطائفة الخامسة

ليست بهذه المثابة، فلا دليل في الحديث على حجية الفعل النبوي. نعم، بناءً على الاعتقاد الإمامي، يمكن الأخذ بالمجموعة السابعة مع ضمها إلى الخامسة نظراً لإفادتها كثرتها الوثوق بالصدور كما قلنا في محلّه، ومعه نثبت كل سيرة عملية جرت بفعل النبي أو قوله، وأحرز تحققها في العصر الأوّل بحيث يصحّ نسبتها إليه لا إلى الفقهاء أو العلماء بعده على أساس أخبار الآحاد مثلاً. وقد قلنا في مبحث دليل السنّة على حجية السنّة أنه لا يستفاد من هذه الطوائف ما يزيد عن السنن النبوية الموجودة أصولها في القرآن الكريم؛ لأنها ليست في مقام البيان من تمام الجهات حتى ينعقد لها إطلاق، وإنّما في مقام بيان حجية الكتاب والسنة في مقابل مثل الاستحسان والقياس، وتفصيله هناك فليراجع.

د. دليل عدم كفاية القرآن وحده

وهذا الدليل لا ينفع هنا أيضاً؛ لأنّ تمام المحاذير التي أبدت هناك ترتفع بالعودة إلى السنّة القولية، مثل عدم إمكان فهم القرآن، أو عدم إمكان استخراج العبادات منه وأمثال ذلك، فالسنّة القولية، وهي القدر المتيقن من حجية السنّة، تُشبع حيثية هذا الدليل، مما لا يجعله ملزماً في مجال السنّة الفعلية، بعد أن كانت السنّة القولية المقدار المتيقن في الحجية، وفقاً لما أثبناه في نوعية أدلة حجية السنّة. أما إذا قلنا بأنّ السنّة القولية ليست المقدار المتيقن كانت النتيجة مختلفة.

هـ. دليل الإجماع^(١)

وبغض النظر عن سلسلة الانتقادات التي سجّلناها عليه سابقاً، لا يفيد مزيد من أعمال النبي ﷺ التي تحوّلت إلى سنّة عملية له، ككيفية الصلاة مثلاً، لا مطلق أفعاله، فالمتيقن من الإجماع هذا المقدار لا مطلق الفعل.

(١) ذكر دليل الإجماع في خصوص الأفعال الشيخ الطوسي في كتاب العدة ٢: ٥٧٢ - ٥٧٣.

و. دليل السيرة التشريعية

والمتيقن منه الأفعال التي تدرج ضمن سيرة النبي ﷺ لاسيما في العبادات لا مطلقاً، لكننا بيّنا سابقاً أنّ المتيقن من دليل السيرة ما كان هناك ظهوراً حالي فيه يقتضي صدوره على وجه بيان حكم الله تعالى كالعبادات مما فيه نسبة إلى الله تعالى، ولا يُجرز انعقاد السيرة على أكثر من ذلك.

ز. توليفة الأدلة

وقد ذكرنا هناك دليل التوليف الذي قام به عبد الخالق لا يقدم جديداً غير ضمّ عصارة الأدلة السابقة عليه، فلا يُعطي أزيد منها، فيرد عليه ما يرد عليها، فلا نعيد. وعليه، فجملة الأدلة العامة على حجية السنة لا تفيد حجية فعل النبي ﷺ عدا دليل العصمة، ولولاه لما ثبت منها حجية الفعل، إلا ما كان احتوى ظهوراً حالياً في تعليم الدين وأمثال ذلك، كما في باب العبادات، أو قام دليل لفظي على لزوم الاقتداء به فيه، كما ورد في الصلاة، نعم بعض الأدلة غير الثابتة - كالإجماع - قد يفيد ما هو أزيد قليلاً، لكنه غير ثابت.

وهذا يتبين أيضاً أنّ المصادر على المطلوب بالقول: لا يمكن - بعد إثبات حجية السنة النبوية - عدم حجية الأفعال، لأنها من السنة، فكيف تكون السنة حجة والفعل ليس بحجة؟! غير صحيحة؛ وذلك أننا بصدد البحث عن كون الفعل جزءاً من السنة أم لا، ولا يوجد تلازم عقلي ولا عرفي ولا شرعي بين حجية القول وحجية الفعل، لهذا كنا محتاجين إلى دليل خاص في المقام على حجية الأفعال النبوية.

هذا فيما يخص سنة النبي ﷺ، وأما ما دلّ على حجية سنة أهل البيت عليهم السلام، فمثل دليل الثقلين وغيره لا يفيد إلا عبر تأسيس مفهوم العصمة، فإن ثبتت عصمتهم مطلقاً ولو عبر فهمها من نفس دليل الثقلين بقرينة عدم افتراق الكتاب والعترة إلى يوم القيامة، كان فعلهم حجة، وإلا فسائر الأدلة الدالة على الرجوع إليهم يتمّ الاقتصار

فيها على مراجعتهم والرجوع إليهم، والقدر المتيقن هو السنة القولية، وغيرها يحتاج إلى دليل.

فدليل العصمة هو الدليل الوحيد لإثبات حجية السنة الفعلية، وقد لاحظنا أبا الصلاح الحلبي يستند إلى هذا الدليل في باب الأفعال بالخصوص^(١)، وما فعله جملة من أصوليي السنة - لاسيما الظاهرية - من تتبّع أخبار الآحاد للاستدلال بها على حجية السنة العملية غير وجيه، لكثرة الضعف السندي والدلالي في هذه الروايات، وقد كان السيد المرتضى (٤٣٦هـ) رفض هذه الطريقة لاعتمادها على الآحاد التي كان يرفض الاستناد إليها^(٢).

مؤدى حجية الفعل

بعد البناء على حجية الفعل وأنه من السنة، يُنظر في كيفية الاحتجاج به والتوصل إلى الحكم الشرعي عبره، وهنا ظهرت اتجاهات بين المسلمين، أبرزها:
الاتجاه الأول: ما ذهب إليه جماعة من أصوليي المسلمين - كبعض المالكية والشافعية، ونسب إلى أبي العباس، وأبي سعيد، وابن خيران - من أنّ أفعال النبي ﷺ تقع على الوجوب إلا ما خرج بالدليل^(٣).
وقد انتقد بعض العلماء، مثل ابن حزم وابن عربي، هذا القول بأنه يلزم منه التكليف

(١) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٠٤.

(٢) المرتضى، الذريعة ٢: ٥٧٦.

(٣) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٥٨؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٣: ٤٥٧، ٤٥٨؛ والمرتضى، الذريعة ٢: ٥٧٨؛ والطوسي، العدة ٢: ٥٧٥، وقد رفض الطوسي هذا القول، إلا أنّه نصّ على تبنيّه له في كتاب الخلاف ١: ٥٧٠، ولعله عدل عن رأيه في أحد الكتابين إلى الآخر، وراجع: العيني، عمدة القاري ٩: ٢٥١؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٢ - ٢٤٣؛ والأسنوي، التمهيد: ٤٣٩.

بما لا يطاق، لاستلزامه التأسي بالنبي بكل شيء فَعَلَهُ، حتى لو وضع يده في موضع لزم أن نضعها فيه^(١).

إلا أن هذه الملاحظة يمكن لأنصار الاتجاه الأول تفاديها بالقيد الذي وضعوه في نظريتهم، وهو قيد إلا ما خرج بالدليل، بحيث يدعى أن الكثير من هذه الموارد العادية يتيقن بعدم لزوم التأسي بها، وهو ادعاء يلقي قدراً كبيراً من الصحة؛ انطلاقاً من السيرة الإسلامية المتصلة، ومن استلزام التكليف بما لا يطاق. وسيأتي الموقف من هذا الاتجاه قريباً.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه أهل الظاهر وبعض الشافعية وأبو بكر الصيرفي والفعال والقاضي أبو حامد، فيما نسب إليهم، وتبناه بعض علماء الإمامية، من أن أفعال النبي تقع على الندب والاستحباب إلا ما خرج بالدليل^(٢).

والذي يبدو مستنداً لهذا الفريق هو آية التأسي بعد حملها على الاستحباب^(٣)، وسيأتي الحديث عن طبيعة دلالة الآية وأمثالها هنا.

الاتجاه الثالث: القول بحمل فعله ﷺ على الإباحة، إلا ما خرج بالدليل.

الاتجاه الرابع: ما اختاره المحقق الحلي في معارج الأصول وأبو إسحاق الشيرازي في التبصرة، ونسب إلى أكثر الشافعية، وأبي بكر الدقاق وأكثر المتكلمين، من التوقف في المسألة وعدم البت فيها^(٤)، وكأن المبرر في ذلك تساوي الاحتمالات التي تفسر لنا

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٧١؛ وابن عربي، الفتوحات المكية ٢: ١٦٥.
(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٥٨؛ والنبد في أصول الفقه الظاهري: ٧٠؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٤٧؛ وهو الظاهر من علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٣: ٢٩١؛ والشیخ الطوسي، التبيان ٨: ٣٢٨؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٤٦٥ - ٤٦٦؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٢.

(٣) انظر: الشيرازي، التبصرة: ٢٤٣، وقد ردّ عليه في الصفحة التالية.

(٤) انظر: المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٧٠؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٣.

فعله ﷺ^(١).

وقد ذهب بعضهم - كالأسنوي - إلى أنه كلما أمكن حمل فعل نبوي على العبادة أو العادة حمل على العبادة؛ معللين ذلك بغلبة التعبد في أفعاله ﷺ^(٢)، مع أن التعبد لا يساوق عبادة الفعل؛ فإن الرسول يمكنه أن ينوي قصد القرية من الأكل والشرب وغيرهما فيصير في فعله هذا متعبداً، كما يمكن ذلك لأيّ مشرّع آخر، دون أن يعني ذلك عبادة هذا الفعل أو ذلك، فلا ملازمة بين التعبد - قلة وكثرة - وبين عبادة الفعل الذي صدر منه.

والصحيح أن الفعل على حالتين:

الأولى: أن لا تحرز جهته ولا ملابساته، بل يظلّ غامضاً لا نفهمه ولا ندرك وجهه، فهنا لا يُستفاد منه شيء، على بحثٍ سيأتي.

الثانية: أن نفهمه ونحرزه، فهنا يجب التأسي، وهذا التأسي مشروطٌ بأمرين - كما ذكر جماعة من العلماء^(٣) -:

أحدهما: صورة الفعل، فإذا صلّى على كيفية معينة فلا معنى للتأسي إلا بالإتيان بالصورة عينها بما تحويه من أجزاء وشرائط، نعم، إذا أحرزنا من دليلٍ خارجي أن بعض الأجزاء أتى به النبي على وجه الاستحباب لم يكن في مخالفة الصورة مخالفةً جزئيةً ضرراً؛ لما سيأتي في الأمر الثاني، فيكون التعديل حاصل الجمع بين حجية الفعل وحجية الدليل الآخر الدالّ على التعديل.

(١) المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٧٠؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٢، وانظر هذه الأقوال عند الجصاص في الفصول في الأصول ٣: ٢١٥.

(٢) الأسنوي، التمهيد: ٤٤٠.

(٣) راجع: المرتضى، الذريعة ٢: ٥٧٢ - ٥٧٣؛ والطوسي، العدة ٢: ٥٦٩ - ٥٧٠؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ١٦٩؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٢١٥ - ٢١٧؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ١٧٥، ١٧٦؛ والأسنوي، زوائد الأصول: ٣٢١؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٤.

ثانيهما: وجه الفعل، بمعنى أن نقوم بالفعل على الوجه والمنطلق الذي قام النبي ﷺ بالفعل على أساسه، فلو صدر الفعل من النبي على وجه الوجوب وبنيتة كان معنى ذلك وجوب الفعل، ومؤداه أنه لو أتى بالفعل لكان الاقتداء غير حاصل إلا على نية الوجوب، وهكذا لو أتى النبي بالفعل على وجه الاستحباب لم يحصل التأسي إلا بالإتيان على الوجه عينه. ومن هذا القبيل لو أتى النبي بالفعل عن عذر طراً عليه فإن ذلك يدل على جواز الفعل في هذه الحال لا مطلقاً فيكون منطلقه هو الاضطرار أو الضرورة أو الحرج أو نحو ذلك.

نعم، محض قيام النبي بفعل ما لا يدل على مزيد من إباحة الفعل؛ لأن القيام بالفعل متساوي النسبة إلى احتمال الوجوب والاستحباب والإباحة بالمعنى الأخص، بل الكراهة إذا لم يناف صدورها العصمة، ومعه فيقع الفعل مجملًا لا حكاية فيه عن شيء، فلا يستفاد منه سوى الجامع العام والقاسم المشترك، وهو جواز الفعل بالمعنى الأعم المقابل للحرمة، بل جوازه في بعض الأحوال خاصة على تقدير عروض احتمال أن فعله ﷺ له كان لعذر طارئ برّ ذلك، ومن الواضح - بناءً على هذا كله - أن الأفعال تخالف الأقوال من حيث الصمت في الدلالة فيها، فليس فيها إطلاق وعموم وفق ما يراه العرف والعقلاء، ولهذا لا يؤخذ منها سوى الدلالة المتيقنة، فنندرج في الأدلة اللبية لا اللفظية، من هنا نبقى فيها مع الجامع إلا مع قيام دليل.

وهذا الدليل هو ما نسميه قرينة الفعل، التي تخرجنا من حدّ الإباحة إلى حدّ الوجوب أو الاستحباب.. ولا ضابط لهذه القرينة، بل هي تابعة لمناسبات المسألة وظروفها، فالأمر العبادي يدلّ عادةً على الاستحباب في الحدّ الأدنى^(١)؛ وذلك لأخذ

(١) إنما قلنا: بالحدّ الأدنى، لذهاب بعضهم - كما يظهر - إلى الوجوب، كما نصّ على أنه ظاهر المذهب المالكي أبو الوليد الباجي في كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج: ٢٠، ١٢٨؛ وذكر القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٢٢٦، نسبة هذا القول إلى مالك والأبهري وابن القصار والباجي وبعض الشافعية، نعم، نسب للشافعي نفسه استفادة الاستحباب، كما نسب إلى القاضي أبي بكر وعن

قصد القربة فيه، وهي - أي القربة - إما متفرعة على وجود أمر مسبق أو لا أقل على المحبوبة والمرغوبة والحسن، مما يوجب ظهوراً عند الفقيه في الاستحباب، وإلا كانت العبادة بدعةً، وتكرار فعلٍ ضمن ظروف قد يعطي الاستحباب أيضاً، وربما أعطى الوجوب، بحسب الشواهد الحافة، وربما لا يعطي أي شيء، ومعه فالفعل في أزيد من دلالة الإباحة بالمعنى الأعم يحتاج إلى قرينة خاصة لا ضابط أصولي لها بشكل قاطع، بل تبقى خاضعةً للموارد الفقهية المختلفة من جهة، ولسعة نظرية العصمة عند الفقيه المتكلم من جهة أخرى.

وعليه، فتحقيق صورة الفعل ووجهه هو ما يحقق مصداق الاتباع والتأسي، ولا يرى العرف والعقلاء غير ذلك تأسيًا، فلو أتيت بفعل أتاه النبي على نحو الوجوب.. أتيته على نحو الاستحباب.. فلا يقول العرف: إنني تأسيت بالنبي بناءً على لزوم أخذ قصد الوجه في الفعل، وإلا صدق التأسي في المثال المذكور، نعم الترك بعدها يجعل المجموع خلاف التأسي لفرض إتيان النبي به على نحو الوجوب؛ وعليه فإذا دلّ الفعل على الإباحة جاز الفعل والترك، وكذا إذا دلّ على الاستحباب جاز الترك، أما الفعل فلا بد أن يطابق الكيفية، من هنا فعندما نقول: صورة الفعل نقصد الكيفية التي أتى بها النبي على تقدير إرادتنا الإتيان بالفعل، لا الإتيان بالترك على تقدير جوازه.

ومعنى ما قلناه هو عدم التمييز بين العبادات وغيرها، فما قيل^(١) من جريان قانون التأسي هذا في العبادات فقط لا غير، لا وجه له؛ لعدم وجود ميزة خاصة تميّزها عن غيرها في هذا القانون.

وعلى خطّ الفعل عينه، يأتي الترك، فترك النبي ﷺ لأمرٍ ما لا يدلّ - بدايةً - سوى على جواز الترك بمعنى عدم الوجوب، إلا إذا قامت قرينة على الحرمة أو الكراهة..

الإمام مالك وأكثر المعتزلة الوقف.

(١) راجع: الأسنوي، زوائد الأصول: ٣٢١؛ وانظر ما تقدّم.

فيؤخذ بها، وتام ما قلناه في الفعل يجري في الترك، لكن بحسبه، ومن هنا يُعلم أنه لو دلّ دليل على فعل النبي لأمرٍ وتركه له معاً في زمانين، ولم تُحرز خصوصية لزمان أو حال فرضت الفعل تارةً والترك أخرى، دلّ ذلك على الجواز بالمعنى الأخص، بناءً على عدم تركه المستحب ولا فعله المكروه، أو دلّت على سقوط الحرمة والوجوب معاً، وهذا معطى إضافي يقدمه لنا الفعل أيضاً.

ومن هذا كله، ظهر أن حجية الفعل تعبر عن درجة من الكشف عن الحكم الشرعي أنقص مما في الأدلة اللفظية بكثير، فلا معنى للقول بوجوب فعل كل ما فعله أو استحبابه ليتحقق مفهوم التأسي كما ذهب إليه - وفق ما تقدّم - بعض أصوليي أهل السنّة؛ فإن وجوب الإتيان بفعل صدر عن النبي على وجه الاستحباب سيغدو وجوباً ثانوياً، أي وجوب التأسي لمحض التأسي، مع أن المراد من التأسي استطراق الفعل النبوي لمعرفة أحكام الله في حقنا لا لمحض التأسي، فإن هذا هو الظاهر من الأدلة؛ إذ يُفهم من القرآن ونصوصه أن النبي ﷺ سبيل لمعرفة أحكام الله تعالى الثابتة بقطع النظر عنه، فيكون فعله وقوله سبيلاً لتحديد ما علينا أو لاكتشافها في حقنا بعد أن ثبتت سلفاً، لا ظهور تكليف في حقنا - بعد معرفة فعل النبي - اسمه التأسي، حتى لو لم يكن في الواقع حكم للأمر في حدّ نفسه، ومعه فالفعل النبوي طريق وكاشف كالقول لا غير.

أنواع الفعل النبوي وحالاته

تتعدّد أنواع الفعل النبوي، وتختلف فيما بينها، ولا بدّ لنا هنا من استعراضها ومعرفة حكم كل واحد منها، مدخلاً لفهم الموضوع وإشكاليّاته، وحاصل أهمّ أنواع الأفعال النبوية ما يلي:

١. الأفعال الجبليّة العامّة

النوع الأول من أنواع الفعل النبوي هو ما كان من أفعال الجبلّة الطبيعيّة، كحركات

البدن والقيام والقعود والأكل والشرب والنوم واليقظة ..
وربما نقف هنا أمام ثلاثة اتجاهات أو مسارات في التعاطي مع الأفعال الجبلية هذه،
وهي:

الاتجاه الأول: إن هذا النوع من الأفعال لا يدلّ على أزيد من الإباحة، وقد ادّعي
الاتفاق على ذلك^(١)، حتى مع تكرّره كثيراً طيلة حياته، وهذا هو التعاطي الصحيح مع
هذا اللون من الأفعال؛ إذ جبلّيته وطبيعّيته تمنعان عن افتراض أو الجزم بمدركٍ آخر
لصدور هذه الأفعال، فوجود الجبلّة يمكنه أن يفسّر لنا ظهور هذه الأفعال بل
وتكرارها البالغ هذا، نعم يحتتمل وجود أمرٍ آخر، لكن محض الفعل وتكراره هنا لا
يعطينا دلالة، فنبقى مع القدر المتيقن وهو الإباحة بالمعنى الأعم، ومحض الاحتمال لا
يقدم شيئاً.

الاتجاه الثاني: ما نقله القاضي أبو بكر الباقلاني - فيما نُقل عنه - من ذهاب جماعة هنا
إلى استحباب الاقتداء^(٢)، كما نسب ذلك إلى عبد الله بن عمر وأنه كان يتتبع هذه
الظواهر من النبي، كما تفيد كتب الحديث والسنن^(٣)، وتبناه الزركشي في تشنيف
المسامع^(٤)، وغيره^(٥)، ولعلّه الظاهر من الشهيد الأول؛ حيث حمل الفعل على
الشرعي^(٦).

(١) نصّ على استفادة الإباحة أبو يحيى الأنصاري الشافعي في غاية الوصول شرح لبّ الأصول:
١٦٣؛ والخضري بك، أصول الفقه: ٢٣٧.

(٢) انظر: أبو يحيى الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول: ١٦٣.

(٣) راجع في ذلك كلّه: إرشاد الفحول ١: ١٩٨؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي:
١١٢؛ وابن حجر، فتح الباري ١٠: ٣؛ والمباركفوري، تحفة الأحوذى ٥: ٧٩.

(٤) نقلاً عن التحبير للحنبلي المرادوي ٣: ١٤٥٦.

(٥) انظر: أبو يحيى الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول: ١٦٣.

(٦) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٢١١ - ٢١٢، القاعدة رقم: ٦١؛ والسيوري، ضد القواعد
الفقهية: ١٥٦.

ولم يظهر وجهٌ لهذا الاتجاه سوى دليل التأسي الذي بيّن أمره آنفاً، وهو لا يفيد هنا سوى الإباحة؛ لعدم إحراز صدور الفعل عن النبي على غير وجه الطبيعة أو على أيّ وجهٍ شرعي، وقد شرطنا في التأسي تحقيق وجه الفعل إلى جانب صورة الفعل، ولعلّه لذلك أو غيره تردّد في مسألة دوران الفعل بين الجبليّ والشرعي مثل ابن اللحام في المختصر^(١).

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يرى عدم إمكان الاستفادة التشريعية من الأفعال الجبليّة، كما أشرنا لدى البحث عن تعريف مصطلح السنّة بداية هذا الكتاب، وقد طرح هذه الفكرة في الأفعال العادية الأعم - ظاهراً - من الجبليّة، الشيخ البهائي (١٠٣٠ هـ) في زبدة الأصول^(٢)، ثمّ تبناها الشيخ عبدالله المامقاني^(٣) في القرن الرابع عشر الهجري، ولا مبرر لذلك ما دام يمكن توظيف هذا الفعل الجبليّ في إثبات عدم التحريم في الحد الأدنى، أي الاستفادة بالإباحة كما بيّننا، فلا يصحّ قول بعضهم بأنّه لا يُتبع النبي في شيء في هذه الأفعال^(٤) إذا قصد بالاتباع المعنى المطلق الشامل للإباحة، لا ما إذا قصد الاتباع المستبطن لمفهوم الاستحباب.

هذا، ولا بأس بمراجعة ما ذكرناه في تعريف السنّة مطلع هذا الكتاب.

٢. الأفعال الجبليّة ذات الهيئات الخاصّة

النوع الآخر من الأفعال النبوية هو ما كان من أفعال الجبلة لكن على هيئة خاصّة، كما لو كانت له هيئة خاصّة في قعوده يداوم عليها، أو طريقة خاصّة في أكله وشربه يداوم عليها كذلك، فالافتداء هنا ليس في أصل القعود بل في الهيئة الخاصّة له، وهذا ما

(١) ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: ٧٤.

(٢) البهائي، زبدة الأصول: ٨٧.

(٣) المامقاني، مقياس الهداية ١: ٦٨ - ٦٩.

(٤) انظر: عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ١٣٦.

يُميّز هذا النوع عن النوع الأول.

وقد ذهب الشوكاني هنا وجماعة إلى إفادة الندب، وحكي عن أكثر المحدثين^(١)، إلا أن الأصح عدم إفادة الاستحباب هنا إلا نادراً، إذ كما يمكن أن يكون الطبع مقتضياً لأصل القعود، كذا يقتضي المزاج قعوداً خاصاً، فنحن نرى الناس تعتاد - بحكم الطبع أيضاً والمزاج - على طريقة خاصة في الأكل دون أن يكون ذلك ناشئاً عن وجهة نظر عقائدية أو ثقافية، والخصوصية وإن كانت محتملة إلا أنه لا دليل على المنطلق الديني في فعل النبي ﷺ هنا، ما لم تقم قرينة أو شاهد خاص على ذلك.

نعم، يتصور بعضهم أن تمام ما يفعله النبي نابع عن الكمال المطلق الإنساني، فإذا وجدت رواية تدل على أنه شوهد يطعم أولاده موزاً حكماً باستحباب إطعام الموز للأطفال، وكأنه لا مباح في حياة المعصوم، أو كأن تمام الأفعال صادرة في انتقائها على وجه ديني، مع أن الأمور الطبيعية هنا لا تنافي العصمة ولا غيرها حتى لو تكررت، وما هو غير ذلك فهو المحتاج إلى دليل، إذ هو مجرد احتمال يستأنس به الذهن المتشرع عادةً.

من هنا، كانت أهمية دراسة مسألة الأفعال؛ لكثرة الخطأ والاشتباه الذي يقع فيها لدى استنباط الأحكام الشرعية، بما يؤدي أحياناً إلى استتساخ حرفي للتاريخ والأحداث دون مراعاة العناصر الأخرى غير الدينية في صدور الأفعال أو تكوّن الوقائع والعادات.

٣. الأفعال الحكومية الولائية ..

نوع ثالث من الأفعال النبوية هو ما يصدر على نحو القرار الحكومي الولائي، أو على نحو القضاء، بحيث يمارس النبي فعلاً من موقع حاكميته أو كونه قاضياً، وهنا

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٩٩.

حالات:

أ- أن يُحرز السبب وتبين العلة، كأن نعرف أن عقاب النبي لزيد من الناس كان لسرقته مالاً، وأنه لا توجد خصوصيات أخرى خافية، وهنا من الواضح أنه يمكن التمسك بالفعل لإفادة الجواز والإباحة، إلا مع قرينة على أكثر من ذلك، لعدم وجود احتمالٍ آخر ما دام الفعل لا يُلحق بطبائع التصرفات.

ب- أن نُحرز أنّ هناك عناصر أخرى في الموضوع لكنها لم تصلنا بالتأكيد، وهنا لا يمكن الحكم وفق الفعل النبوي في شيءٍ إلا على نحو الجامع والقاسم المشترك، كأن نقول: يجوز كذا وكذا في بعض الحالات غير المحددة المعالم، لا أكثر، وإفادة ما هو أزيد يحتاج إلى قرينة خاصة، كما هو واضح.

ج- أن تحرز العناصر ذات التأثير، لكن يستظهر أنّ الفعل النبوي لم يصدر على نحو الحكم الإلهي، بل بالعنوان الولائي الثانوي، الكثير ظهوره عادةً في قضايا الحكم والسياسة والسلم والحرب، فهنا يؤخذ الحكم بهذا العنوان ويُحصر قيوده.

د- أن تحصل حالة شك، فلا نعرف هل هذه هي تمام الخصوصيات أو توجد خصوصيات أخرى؟ أو يشك في أنّه هل الخصوصية الفلانية مؤثرة أو غير مؤثرة؟ وهذا من أهمّ مباحث تاريخية السنّة، وسيأتي الحديث عنه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

والفرق بين الحالة الثانية والحالة الرابعة أنّه في الثانية هناك يقين بوجود عناصر أخرى مجهولة لدينا، على خلاف الحالة الرابعة التي هي حالة شك، لا نحرز فيها ما كنّا أحرزناه في الحالات الثلاث الأولى من سماتٍ وخصوصيات.

٤. الأفعال العادية والعرفية

ونقصد بها ما صدر على أساس العادات والأعراف آنذاك، كأنواع اللباس ونحوها، أو أنواع التزين وقصّ الشعر و.. أو أنواع الطبابة وطرائقها و..

وهذا النوع من الأفعال إن قام شاهد على خصوصية دينية فيه أخذ بهذا الشاهد

وبمقدار دلالته، وإلا أفاد الإباحة في ظرف تلك العادات، إذ لا نُحرز أنه كان سيفعلها لو تغيرت عادات المجتمع أم لا، إلا مع شاهد إضافي، من هنا يكون دليل الفعل صامتاً يفيد الإباحة المقيّدة؛ إذ هي القدر المتيقن من الدليل اللبّي هنا.

٥. الأفعال العبادية

الفعل العبادي هو الذي يظهر للعرف أنّه طقسٌ من الطقوس أو عبادةٌ من العبادات، وقد قلنا سابقاً: إنه في مثل هذا اللون من الأفعال يستفاد الاستحباب، وقد بيّنا ذلك، بل قد يستفاد الوجوب في بعض الحالات، إذا قام شاهد إضافي.

الفعل النبوي ومسألة الخصوصية

لا شك عند المسلمين في أنّ هناك تشريعات دينية اشترك فيها النبي ﷺ مع غيره من المسلمين مثل الصلاة والصيام، وأنّ هناك أفعالاً كانت من مختصّاته، كوجوب صلاة الليل عليه كما قيل^(١)، وهذا التنوع للفعل النبوي على أساس الخصوصية وعدمها يفتح أمام البحث الأصولي نافذةً كبيرة على توظيف الفعل النبوي في الاجتهاد الفقهي، وقد أدّى هذا الموضوع إلى سجالات بين علماء أصول الفقه الإسلامي، ونحاول هنا رصد البحث والخروج بموقفٍ ما منه في ضوء المعايير الأصولية. يقع الفعل النبوي - من حيث مسألة الخصوصية وعدمها - على أنحاء بالنسبة إلينا، هي:

النحو الأوّل: الفعل الخاصّ المحرز الخصوصية، حيث ذهب جمهور المسلمين إلى أنّ هناك أفعالاً للنبي ثبتت له بخصوصه، كالزواج من أكثر من أربع نساء، ووجوب السواك، وتحريم نكاح الإماء بالعقد، ووجوب صلاة الليل عليه .. وقد صنّفت كتب عديدة مختصة برصد خصائص النبي ﷺ أبرزها: الخصائص الكبرى للسيوطي، كما

(١) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٤٩٧؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢٩: ١٢٦.

استعرضتها كتب أخرى مثل «الشفاء» للقاضي عياض اليعقوبي، و «الوفاء» لابن الجوزي، و«خصائص النبي» لأحمد بن محمد القمي الشيعي (٣٥٠هـ)^(١) و.. وعادة ما كانت تبحث في باب النكاح من علم الفقه الإسلامي عند الشيعة والسنة، على أساس أن أكثر ما ثبت منها إنما هو من هذا الباب، على ما أشار إلى ذلك الشهيد الثاني والشيخ محمد حسن النجفي^(٢).

وقد اتخذت مواقف إزاء هذا النوع من الأفعال، أبرزها:

الموقف الأول: إن هذا النوع من الأفعال لا ينفع في باب الحجية؛ حيث لا يُستفاد منه حكم شرعي لعامة المسلمين، بعد إحراز خصوصيتها وعدم قابليتها للتعميم، وإلا لو كان يتسنى تسرية الحكم لغير النبي لكان ذلك خلف كونه خاصاً به ﷺ. ويناقد بأنه ولو لم يكن يمكن الأخذ بالفعل النبوي مرجعاً للاقتداء به، إلا أن إثبات خصوصيته معناه - على الأقل - إمكان الاستفادة منه في نفي مثل الحكم الثابت للنبي، فإذا وجب عليه استعمال السواك وثبت أن ذلك من خصائصه استفدنا من ذلك عدم الوجوب في حقنا، إذ لو كان واجباً لكان خلاف فرض الخصوصية، ومعه لا

(١) انظر: رجال النجاشي: ٨٩ - ٩٠؛ وإسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون ١: ٤٣٠؛ وهديّة العارفين ١: ٦٣؛ والطهراني، الذريعة ٧: ١٧٥.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٦٩؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢٩: ١١٩؛ وانظر ما ذكره في الفقه حول خصائصه: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٣: ٤١٧ - ٤١٩؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ٢: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ والكركي، جامع المقاصد ١٢: ٥٢ - ٦٦؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٦٩ - ٨٤؛ والشيخ محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٣٥٤ - ٣٦٢؛ ومحمد بن يوسف المواق، مختصر خليل ٥: ٩٨؛ والخطاب الرعيني، مواهب الجليل ٥: ٤ - ١٨؛ والبهوتي، كشف القناع ٥: ٢٣ - ٣٨؛ والصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد ١٠: ٢٧٤ - ٤٩٢؛ وربما يكون - أي الشامي - أكثر من ذكر الخصائص، فقد استعرض ٢١٣ خاصية له، ثم ذكر مئات الخصائص الأخرى له في أمته و..

معنى لإخراج هذا النوع من الأفعال عن مجال الحجية والاجتهاد الفقهي أو مباحث السنة.

الموقف الثاني: ما ذكره الشيخ أبو شامة المقدسي (٦٦٥هـ) من التمييز بين ما أباح للنبي ﷺ وما كان واجباً عليه أو حراماً، ففي الأول كالزيادة على الأربع، ليس لأحد الاقتداء به، وفي الثاني يستحب الاقتداء في الواجب كصلاة الوتر، وترك المحرم كما قيل في أكل ذي الرائحة الكريهة^(١).

وهذا الكلام غير واضح؛ لأنه إذا كان واجباً عليه أو مستحباً فلا معنى للاقتداء به، إذ إن دلّ دليل خاص على حكم المسألة في حقنا كان المتبع هو هذا الدليل، فقد يكون حراماً علينا ما كان واجباً عليه، وإذا لم يقم دليل، فإن أريد وجوب الاقتداء أو استحبابه فلا مدرك له سوى دليل التأسي، وهو إما لا نقول به من رأس كدليل لفظي، أو - كما بينا - مشروطٌ تحقّقه بصورة الفعل ووجهه، ومن الواضح هنا أنه بعد إحراز الخصوصية لا يمكن أن نقوم بالفعل على وجهه؛ لأنه إذا كان الفعل مستحباً في حقّه ﷺ لم يكن معنى لإتياننا به على نحو الوجوب، فهو خُلف شرط الوجه، وهكذا لو كان واجباً عليه لا معنى لاستحباب الاقتداء؛ لانخراص شرط الوجه، وأما مع اتحاد الوجه بأن يكون واجباً عليه وحكمنا بوجوب الاقتداء أو مستحباً عليه وحكمنا بالاستحباب، فهو:

أ - مضافاً إلى صيرورة دليل التأسي دالاً على الوجوب والاستحباب، وهو خلاف الظاهر منه عرفاً، إن لم نقل بالاستحالة على تقدير القول بتباين مفهومي الوجوب والاستحباب، مع القول باستحالة استخدام اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وكلامنا هنا في وجوب التأسي أو استحبابه، لا في وجوب التأسي الذي قد ينتج وجوب هذا الفعل تارةً واستحباب الآخر أخرى، فهما أمران متغايران.

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٩٩ - ٢٠٠.

ب - إنه خُلف الخصوصية؛ إذ بعد افتراض اختصاص النبي بحكم كيف يمكن القول بثبوت عين الحكم على غيره على نفس الصورة والوجه؟ فما معنى الخصوصية حينئذٍ، إلا خصوصية الخطاب لا خصوصية الحكم؟ ولا يُدرى يُلتزم به هنا أم لا؟! الموقف الثالث: ما ذهب إليه إمام الحرمين الجويني في البرهان، من أنه لا يوجد ما يمنع عن الاقتداء، كما ليس هناك نقلٌ لفظي أو معنوي يفيد اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ في هذه الأمور، لهذا كان الأرجح التوقف. وهذا الكلام ظهر الجواب عليه مما قدمناه في مناقشة ما تُسبب إلى أبي شامة المقدسي؛ وذلك:

١ - كيف يُطلق القول بعدم وجود ما يمنع عن الاقتداء إذا أراد الشمول لما أبيض له، فإنّ المباح له لا معنى لصيرورته من خصوصياته إلا أن يكون حراماً على غيره، وإلا كان خلف كونه خاصاً به، ومع حرمة على غيره، كيف يقال في هذا القسم: إنه لا يوجد ما يمنع عن الاقتداء به فيه؟!

٢ - أما في غير المباح، كما في الحرام عليه أو الواجب أو المستحب، فلا معنى للقول بعدم وجود ما يفيد اقتداء الصحابة؛ لأنه حتى لو لم يصلنا ما يفيد الاقتداء منهم، ينبغي أن لا يظّل حكماً مقصوراً على ما جاء في سيرتهم، بل المطلوب مراجعة دليل التأسّي وما هو مقدار دلالة، فإذا كنّا نعتقد - كما اعتقد بعضهم - أنّ دليل التأسّي شامل لمثل ذلك، كان لوحده كافياً في المقام، سواء بلغنا أنّ الصحابة اقتدوا به فيها أم لم يصلنا شيء.

وعليه، فالصحيح هنا هو الموقف الأوّل^(١)، مع تطعيمه بما قلناه من إثبات عدم الحكم المماثل في حقنا، لا إخراجنا من دائرة الاستفادة التشريعية.

(١) انظر حول الخلاف في دخول الأفعال النبوية في تعريف السنّة النبوية: طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي: ١٥.

النحو الثاني: الأفعال النبوية العامة التي يُحرز مشاركة النبي للمسلمين في أمرها وحكمها، كوجوب الصلاة اليومية والصوم والحج .. فإنّ هذه الأفعال، لا ريب في حجّيتها - بناءً على حجّية الفعل - ما دمنا أحرزنا فيها عدم الخصوصية؛ لأنّ فعل النبي لها إنّما هو فعلٌ لها بها هو فردٌ من آحاد المسلمين؛ فيكون لفعله دلالة على الموقف منها بالنسبة لغيره من آحادهم.

ومن هذا النوع ما جاء من الأفعال على سبيل التعليم والبيان، مثل ما لو صلّى النبي أمام المسلمين بغرض تعليمهم الصلاة، مما يسمّى بالأفعال البيانية، أو لو صدر أمرٌ لفظي بالتأسي بالنبي في فعلٍ ما، نحو ما جاء في الصلاة.

النحو الثالث: الأفعال النبوية التي لا يُحرز فيها لا الخصوصية ولا العمومية، فهل تشملها أدلّة حجّية الفعل النبوي؟ فلو تزوّج النبي من أكثر من أربع نساء، وشككنا - شكاً حقيقياً - في الخصوصية، فهل يمكن التمسك بدليل حجّية الفعل للشمول لهذا المورد أم لا؟

ويسمّى هذا النوع من الأفعال في عُرف الأصوليين بالأفعال المجردة، أي تلك التي تتجرد عن قرينة الخصوصية والعمومية معاً، إلى جانب التجرد عن سائر ألوان الفعل، بحيث أحرزنا خروجها عن الأفعال الجبّلية ونحوها.

وهذا البحث - مع جريانه في حقّ النبي ﷺ - قد لا يجري في حقّ أهل البيت عليه السلام، لعدم وجود خصائص معتدّ بها لهم، كما يصرّح بذلك بعض علماء الإمامية^(١)، إلا ما

(١) يفهم من السيد محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١١٣؛ ويفهم من بحثهم في خصائص النبي أنّها لا تجري في حقّ الأئمة؛ حيث ناقشوا في بعضها بانتقاضها بالإمام، فلو كانت شاملةً للأئمة لما صحّ مثل هذا النقض، فانظر على سبيل المثال: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٧٢؛ وقد لاحظنا في موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت أنهم ذكروا الكثير من خصائص الأئمة، ولم يذكروا شيئاً يرجع إلى ما يرتبط ببحثنا، رغم استقصائهم في البحث عادةً، فقد ذكروا مثل وجوب الاعتقاد بإمامتهم، ووجوب محبتهم، ووجوب طاعتهم، والصلاة عليهم، واحترام أسمائهم،

قيل من بعض الأمور، مثل جواز الجنابة لعلي عليه السلام و.. في المسجد وما شاكل ذلك^(١)، إلا أن مراجعة خصائص النبي في باب النكاح من مصنفات الفقه الإمامي تؤكد لنا أن السائد بين الإمامية عدم وجود خصائص شرعية لهم، اللهم إلا خصائص في مقام الإمامة والولاية، وهذا بحث آخر، وأمّا بعض الكتب المسماة بخصائص الأئمة، مثل كتاب خصائص الأئمة للشيخ الرضي، فهي تحتوي على درر كلماتهم وروائع مقالاتهم^(٢)، لا أنها تذكر الخصائص بالمعنى الفقهي والأصولي الذي نبحت عنه هنا، نعم الخصائص التكوينية كالعصمة والعلم والكرامات و.. كلّها خارجة عن إطار بحثنا، لدخولها في مجال الخصائص الخارجية لا الشرعية.

وعلى أية حال، فقد حصل انقسام بين العلماء المسلمين في هذه المسألة، وحصيلة مهمّ اتجاهاتهم ترجع إلى ما يلي:

الموقف الأول: إن ما دلّ على لزوم أو استحباب التأسي بالنبي يشمل الفعل المجرد، لاسيما إذا علمنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله فعل الفعل على نحو الوجوب أو الاستحباب أو.. فيحكم بوجوب التأسي في هذا الفعل على مبنى من يوجب التأسي مطلقاً إلا ما خرج بدليل، كما تقدّم، أو يحكم بالاستحباب تبعاً لمن قال به، وهناك من تحدّث عن الحمل

والتوسّل والتبرّك بهم، والتسمّي بأسمائهم، وما يتصل ببعض مسائل صلاة الجمعة، والعيدين، والجهاد الابتدائي و.. وكلّها خصائص لا علاقة لها بما نبحت عنه هنا، كما صار واضحاً، فانظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ١٨٣ - ٢٠٢.

(١) نصّ السيد الخميني على قلّة مختصّات الأئمة، وذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد: ٥٤؛ ولعله أراد مثل صلاة الجمعة والعيدين والجهاد الابتدائي.. مما لا يدخل في المختصّات التي نبحت فعلاً عنها؛ وحول مسألة الجنابة لمحمد وعلي و.. راجع: وسائل الشيعة ٢: ٢٠٧ - ٢٠٨، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، باب ١٥، ح ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ٢١؛ ومستدرک الوسائل ١: ٤٥٩ - ٤٦٢.

(٢) انظر كلام الشيخ الرضي في هذا الخصوص في مقدّمة كتابه خصائص الأئمة: ٣.

على الوجوب عملاً لا اعتقاداً، ونسب ذلك إلى مشايخ سمرقند^(١).

الموقف الثاني: عدم شمول دليل التأسي لمثل هذا النوع من الأفعال، على أساس احتمال كونه من خصائص النبي، فتحمل على الإباحة، لأنها المتيقنة، كما ذهب إلى ذلك مشايخ العراق فيما ينسبه إليهم الماتريدي^(٢).

الموقف الثالث: التوقف في المسألة؛ نظراً لتعارض الأدلة^(٣).

الموقف الرابع: إخراج هذا النوع من الفعل النبوي عن دائرة المجال التشريعي، بمعنى أنه شرعاً لا يكون لنا إلا بدليل خاص، وهذا ما نسب إلى الكرخي، بل إلى عموم الأشاعرة، وتبناه أبو إسحاق الشيرازي في اللمع، دون التبصرة^(٤)، وقد علله الأنصاري الشافعي بأنه الأحوط^(٥).

وفي الحقيقة، فما يذهب إليه الدكتور محمد سليمان الأشقر^(٦) من اضطراب كتب أصول الفقه في نسبة الأقوال هنا إلى رجال المذاهب السنية، حقيقة واقعة، فقد نسب إلى الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل^(٧) القول بالوجوب والاستحباب والإباحة،

(١) نسب ذلك إليهم أبو الثناء الماتريدي، كتاب في أصول الفقه: ١٥٤؛ وانظر القول بالوجوب عند الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول: ١٦٣، ذكراً في المصدر عينه وجود القول بالتدب.

(٢) أبو الثناء الماتريدي، كتاب في أصول الفقه: ١٥٣ - ١٥٤؛ والأنصاري الشافعي، غاية الوصول: ١٦٣.

(٣) راجع: أبو يحيى الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول: ١٦٣؛ ولعله مراد السيد محمد باقر الصدر في دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٥٥ - ١٥٦.

(٤) انظر: الشيرازي، اللمع: ١٤٤؛ والتبصرة: ٢٤٠؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٢١٥؛ والأسنوي، زوائد الأصول: ٣٢١.

(٥) الأنصاري الشافعي، غاية الوصول: ١٦٣.

(٦) محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ١: ٣٢٧.

(٧) لمزيد من الاطلاع، انظر: ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: ٧٤؛ حيث أشار إلى وجود

ولعلّ من أسباب هذا الاضطراب - كما يقول الأشقر أيضاً - أن بحثاً أصولياً سنياً هنا انقسم إلى قسمين:

الأول: تحديد صفة الفعل المجرد في حق النبي ﷺ، بمعنى أن هذا الفعل هل صدر عن النبي على نحو الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة؟ أي ما هو حكم هذا الفعل في حقّه؟

الثاني: تحديد الحكم أمام المكلفين، بمعنى هل يشملهم دليل التأسّي على نحو الوجوب أو الندب أم لا؟

وقد وقع خلط واضطراب في معرفة أن جهازة المذاهب السنيّة كانوا يبدون موقفاً على الصعيد الأول أم الثاني.

وعلى أية حال، نذكر هنا ما يمكن أن يشكّل عائقاً عن الاستدلال بهذا النوع من الأفعال النبوية، وهو احتمال الخصوصية، فعمل الفعل من خصائص النبي، ومعه لا معنى للاقتداء به فيه، من هنا، توقف فريق في حجية الفعل النبوي المجرد؛ لاحتمال حرمة الفعل علينا وهو واجب عليه ﷺ، أو العكس، فحتى القول بالإباحة لا معنى له.

وهنا: أ - تارةً نسقط حجية الفعل على أساس احتمال كون تمام أفعاله ﷺ خاصة به، وهذا الاحتمال سبق أن ضعّفناه في البحث القرآني، وفاقاً لابن حزم والسيد الصدر، حيث قلنا: إن آية التأسّي بنفسها دليل على بطلان هذا الاحتمال؛ إذ ستصبح لغواً مع افتراض كون تمام أفعاله إلا نادراً من خصائصه، حتى لو لم نجعلها دليلاً على حجية السنة بالشكل المتداول، فإنّها - على أي حال - تجعل السائد في حياته مورداً للتأسّي به، وهو مفهوم لا ينسجم مع افتراض الخصوصية الشمولية المدّعاة في هذا الافتراض.

ولعلّه من هنا ردّ أبو إسحاق الشيرازي على من قال بعدم إمكان الأخذ بأفعال النبي

إلا بدليل، بالتمسك بآية الأسوة ورجوع الصحابة إلى أفعاله فيما أشكل عليهم^(١).
 ب - وأخرى نسقط حجية الفعل على أساس أننا لا نعرف ظروف صدوره؛ فيعود
 كالمجمل، وهذا الاحتمال ألمحنا إليه آنفاً وناقشناه، وسيأتي بحثه عند الحديث عن
 تاريخية السنة.

ج - وثالثة نشك في فعل ما أنه - بعينه - من خصائصه أو لا؟ دون أن نحتمل كون
 تمام أفعاله خصائص له، بل لوجود خصائص وغيرها، ولا ندرى هل هذا الفعل من
 هذه المجموعة من أفعاله أو من تلك، وهذا هو محل البحث، وقد أجب هنا عن شبهة
 الخصوصية بأمور:

أولاً: ما تداول بين أصوليي أهل السنة كالأمدي و.. من أن التحقيق أن خصائص
 النبي نادرة، ومعه فأي مورد نضع إصبعنا عليه يكون احتمال العمومية فيه كبيراً جداً
 نسبة لاحتلال الخصوصية، ومعه فيحمل على الأعم الأغلب^(٢).

إلا أن الغزالي (٥٠٥هـ) الذي يرى الأصل في عدم تعميم فعل الرسول لغيره،
 رفض هذا الاستدلال؛ على أساس أنه لا دليل يفرض الحمل على الأغلب، ويمثل
 الغزالي لذلك باشتباه أخت الرجل بعشرة أجنبيات، فهل يعتبرهن حلالاً عليه لقانون
 الأعم الأغلب؟!^(٣).

وقد أجاب الدكتور محمد سليمان الأشقر عن كلام الغزالي بأن الطرف الآخر يدعي
 ندرة الخاص لا قلته، فالنسبة ليست العشر، بل لو أراد التشبيه لشبهه باحتمال وجود
 أخته بين نساء بلد أو مدينة، وهنا يحكم الفقهاء بجواز نكاحه لإحداهن في هذه الحال،
 لا بالحرمة كما يريد الغزالي^(٤).

(١) الشيرازي، اللمع: ١٤٤.

(٢) انظر: الأمدي، الإحكام ١: ١٧٥؛ والأشقر، أفعال الرسول ١: ٣٣٤.

(٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ٢: ٢٢٦.

(٤) الأشقر، أفعال الرسول ١: ٣٣٥.

والذي ينبغي التعليق به هنا أنه:

١ - يلزم في الشك هنا أن لا يكون شكاً حقيقياً له معطياته، ففي مثل حالة الشك الافتراضي تتوفر معطيات إجراء حساب الاحتمال؛ ذلك أنه عندما نضع يدنا على فعلٍ نبوي، ونشك أنه من خصوصياته شكاً افتراضياً فإننا نقيس نسبة خصائص أفعاله إلى ما هو العام المشترك منها، وستكون النسبة، بعد سبر أبواب الفقه والأخلاق والتشريع، نسبة ضئيلة جداً - لاسيما بقريته ما سيأتي - مما يجعل عدم الخصوصية في عداد المطمأن به عقلائياً، وإن لم يحصل يقين عقلي بذلك، والاطمئنان حجة عقلائية ممضاة شرعاً، بل هي العلم في اللسان العربي تشملها - لا أقل - بعض نصوص العلم الواردة في الكتاب والسنة.

أما مع وجود شك حقيقي قائم على معطيات تحقق شكاً، فإن هذا الإجراء لحساب الاحتمال سوف يضعف، وذلك أن معطيات الشك هذه سوف تقف بوجه الكثرة الكمية لصالح الاحتمال الآخر، وقد تعيق تكوين اطمئنان بعدم الخصوصية. فالفترض في معالجة هذا الموضوع الجمع بين العنصر الكمي ودرجة احتمال الخصوصية المنطلقة من معطيات، فلا صحة لإطلاق كلام الآمدي ولا أبي حامد الغزالي.

٢ - لا نريد الخوض في تحديد خصائص النبي ﷺ، إلا أن إطلاقةً عابرةً عليها تفضي إلى الشك في ثبوت كثيرٍ منها، حتى بلغ بها بعضهم - كالمحقق الحلي - الخمس عشرة خصوصية^(١)، ذلك أن الكثير من الخصائص إنما ورد بروايات ضعيفة السند لم تصحّ، ولم نجد مع الأسف من اهتمّ بجديّة - إلا نادراً - بتحقيق حال هذه الخصائص، وإنما أطلقت دون نقد متني أو سندي للمصادر التي اعتمد عليها، وهذا ما يبسط مسألة خصائص النبي، ويضعفها أكثر فأكثر، كما أن كثيراً ممّن ذكر خصائص النبي

(١) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٤٩٧؛ والأشقر، أفعال الرسول ١: ٣٣٤.

تعرض لخصائص تكوينية له، كأن يبصر وراءه كما يبصر أمامه، وتعرض لخصائص ترجع إلى حقوقه على المسلمين، كأن لا يرفعوا أصواتهم فوق صوته، وحرمة سؤال زوجاته إلا من وراء حجاب، وحرمة نكاحهن بعد وفاته .. ولهذا ينخفض كثيراً جداً العدد الكبير الذي ذكره الصالحى الشامى، والسيوطى، والعلامة الحلى في التذكرة، لخصائص النبي؛ بعد إخراج غير الثابت من جهة، واستبعاد ما رجع إلى الشؤون التكوينية، وما كان من حقوقه، أو ميزات أمته، أو ما شابه ذلك، من جهة أخرى.

٣- إن قاعدة الحمل على الأعم الأغلب إن لم ترجع إلى حالة الندرة بحيث يحصل إطمئنان بالشيء أو لا يبالي العقلاء باحتمال ما، لا حجية لها؛ لأنها لا تفيد سوى الظن، ولا دليل خاص على حجية هذا الظن بعينه هنا.

ثانياً: ما ذكره أبو شامة المقدسى من أن لازم هذا الكلام - أي التوقف عند احتمال الخصوصية - هو التوقف في أكثر الأحكام الشرعية، الأمر الذي تناقضه سيرة السلف وفقهاء الأمصار^(١)، وقد أضاف المازرى إلى هذا الكلام أن سيرة الصحابة انعقدت على اتباع الرسول ﷺ في أفعاله، فإذا شككنا في شرعية خطوتهم هذه لشككنا في أمور أخرى عرفنا شرعيتها من سيرتهم، مثل القياس وخبر الواحد، وفيه ما فيه^(٢).

ويجاب عن ذلك:

أ - إنه لا يلزم من رفع اليد عند احتمال الخصوصية التوقف في أكثر الأحكام، فهذا الافتراض غير مطابق للواقع؛ لأن أكثر الأحكام على الإطلاق مأخوذ من الأدلة اللفظية من كتاب وسنة، وليس موقوفاً التعرّف عليه على الفعل النبوي، ففي هذا الكلام نوع من التهويل.

ب - حتى لو استلزم ذلك التوقف المذكور لا يكون ذلك دليلاً على إلغاء احتمال

(١) انظر: الأشقر، أفعال الرسول ١: ٣٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

الخصوصية منطقياً، فهذا أشبه بمنطق الغاية تبرّر الوسيلة، وقد وقع في مثل هذا الأمر بعض أصوليي الإمامية، فقالوا بانسداد باب العلم والعلمي بالأحكام، لكن الانسداد لم يجعلهم يقولون بحجية خبر الواحد أو يتنازلون عن مبررات نظريتهم في التشكيك بحجية الظهور لغير المشافهين أو المقصودين بالإفهام، كما حصل مع الميرزا القمي^(١)، فالمفترض بالمازري والمقدسي أتباع نهج القمي في نظريته في باب الانسداد؛ حيث ظلّ وفيّاً لهذه النظرية حتى النهاية، بقطع النظر عن الموقف من نظريته نفسها.

ويمكن القول بأنّ هذا النوع من المعالجة سائد في أوساط بعض العلماء؛ إذ يقال لك: يلزم على هذا القول الفلاني عدم بقاء حجر على حجر، وكأنّ المطلوب إبقاء الأحجار على بعضها ولو من دون أساسٍ علمي، وإذا كانت كثرة الأحجار التي ستتهار هي التي تشكّل الدليل على بطلان الأساس الذي سوف يسقطها فإنّ غاية ذلك وقوع التعارض بين هذا الدليل وبين المفردات الجزئية التي سيسهر الأصولي أو الفقيه ببعد احتمال بطلانها جميعاً، لا الترجيح دون ذكر المبرر العلمي.

ج - وأما الاحتجاج بسيرة الفقهاء، فليست بدليلٍ يحتج به، فسيرتهم إما إجماع أو شهرة أو سيرة متشرعية، ولا بد من تحقّق الشروط فيها بناءً على الحجية، لا إطلاق التمسك بسيرة الفقهاء، كأنها دليل حاسم مطلقاً، مع أننا لا نعرف هذه السيرة، فلعلهم أخذوا بالعمومية لأنهم لم يشكّوا، فيما حصل عندنا شك، ولا نحرز انعقاد سيرة لهم في حال الشك كما هو المطلوب هنا.

د - أما الاستدلال بسيرة الصحابة كما فعله المازري، فسيرتهم فعلٌ لا إطلاق فيه، ولو ثبت اقتداؤهم به لدلّ على المقدار المتيقن، وهو حالة العلم بعدم الخصوصية، وليس بأيدينا مورد يكشف عن انعقاد سيرتهم - بوصفها ظاهرة قائمة - على إلغاء احتمال الخصوصية عند الشك، فهذا ما نريده هنا، لا مبدأ اقتدائهم بالنبي.

(١) انظر نظريات القمي في: القوانين المحكمة ١: ٢٢٧ - ٢٣٩، ٤٢٤.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفر - متابِعاً في أصل الفكرة بعض العلماء المحققين مثل الشيخ النجفي^(١) - من أنّ مقتضى عموم أدلة الاشتراك أن يكون النبي مكلفاً بما كلفنا نحن به إلا ما خرج بالدليل، فهو بشرٌ مثلنا تجري عليه أحكامنا، فنطبّق عليه قاعدة التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر^(٢).

وهذا الكلام يلاحظ عليه، أنّه:

أ - إذا كان يريد التمسك بعمومات الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة، فهذا بنفسه طارداً لاحتمال الخصوصية؛ إذ ما دام النص عاماً لجميع الناس فيتمسك بعمومه للشمول للنبي وغيره، فليس هناك حاجة لقاعدة الاشتراك ولا غيرها إذا كان مدركها غير هذه العمومات والمطلقات، مع أنّ فرضنا عدم وجود مدرك آخر غير الفعل النبوي فلا معنى للأخذ بقاعدة الاشتراك لإثبات حجّية الفعل لنا مع وجود الدليل اللفظي.

ب - وإذا كان يريد أن يتمسك بقاعدة الاشتراك في مورد حكم لفظي ظاهره التوجّه إلى النبي، ولا نعلم أنه موجه إلينا أم لا؟ فهو ضعيف؛ لأن الحديث ظاهر في النبي ولا ظهور له في غيره، فلا يكون قادراً على الشمول لغيره، وقاعدة الاشتراك: إمّا دليلها لبّي مثل الإجماع والسيرة التشريعية فلا يحرز انعقادها في هذا المورد، وهذا النوع من الشكوك؛ لأنّ ظاهر كلام الأصوليين والفقهاء اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة والعبد والحرّ والماضين واللاحقين، ولا يوجد فيها ما يدلّ على اشتراكها بين النبي وغيره عند الاحتمال، وإمّا دليل لفظي، وقد راجعنا الأدلة اللفظية ولم نجد فيها إطلاقاً لهذه الصورة، فهي واردة في الحاضر والغائب وفي الرجل والمرأة وفي اللاحق والسابق، وليس فيها مورد يوجّه فيه الخطاب للنبي، ولا نعرف أنّه من مختصاته أم لا.

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢٩: ١٢٩.

(٢) المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٧.

ج - وأما إذا أريد أننا أمام الفعل النبوي، لا أمام دليل لفظي، ولا ندرى هل يفعل ذلك لحكم خاص به أم شامل له ولنا؟ فهذا أجنبي عن نصوص قاعدة الاشتراك لمن راجعها، وسوف نأتي على بحث هذه القاعدة مفصلاً في مباحث تاريخية السنة النبوية إن شاء الله تعالى، وأثبتنا هناك ضعف تمام روايات هذه القاعدة من الناحية السندية بهذا اللحاظ لها، لا بتمام دوائرها.

وبهذا يظهر أن حجية الفعل النبوي تظل سارية حتى في حال الشك الافتراضي وفق ما قلناه، بل بعض حالات الشك الحقيقي أيضاً، لا مطلق الحالات.

الدور الدلالي للأفعال (بيان الفعل)

كما الأقوال، تلعب الأفعال دوراً دلالياً أيضاً، فكما تدل على الإباحة قد تدل على ما هو أزيد منها، كما أشرنا سابقاً، وذلك نوجزه^(١) ضمن نقاط:

أ - تشرح الأفعال أحياناً المراد من الألفاظ^(٢)، إذ هي تجسيد للنص اللفظي وتطبيق له، فتصلح مبيّناً لمجمل القول، بل رأى بعضهم - كالمحقق الحلي - أن الفعل أكثر بياناً،

(١) لأنّ بحثنا ليس في باب الدلالات بهذا المعنى، وإنما يتعرّض لها في محلّه من مباحث التعارض وأمثالها.

(٢) أشار لذلك سريعاً بعضهم، مثل الشيخ حسن، معالم الدين: ١٥٧؛ والمرضى، الذريعة ١: ٣٣٩ - ٣٤٢، و٢: ٥٨٦؛ مستدلاً بالإجماع على بيانية الفعل؛ والشاطبي، الموافقات ٣: ٢٧٥؛ وأبي الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج: ٢٠؛ وأبي الثناء الماتريدي، كتاب في أصول الفقه: ١٥٣؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١٠٩؛ ومصطفى الزلمي، أصول الفقه الإسلامي: ٣٢؛ ومحمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١١٤؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ١٣٦؛ والمحقق الحلي، معارج الأصول: ١٥٩ - ١٦٠، ١٧٣؛ والأنصاري، فواتح الرحموت ٢: ٨٢؛ وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٥٨؛ والشيرازي، التبصرة: ٢٤٧؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول: ١٦٣؛ وذكر الشيخ البهائي أن بيانية الفعل للمجمل من النص هي ما ذهب إليه الأكثر فيما بيانية القول إجماعية، فانظر له: زبدة الأصول: ١٤٥.

كما لو تردّد نصّ بين إفادة الوجوب والاستحباب، ثم أحرزنا ترك النبي ﷺ في موردٍ ما للفعل المطلوب دون وجود عذرٍ في المقام، فهذا يكشف عن الاستحباب وعدم الوجوب وإلا لما تركه النبي، وهكذا لو تردّد نصّ لفظي بين الحرمة والكراهة ثم فعله النبي، فهذا يكشف عن الكراهة، لعدم صدور الحرام منه.

وقد نقل الأمدى في الإحكام عمّن وصفهم بالطائفة الشاذة، وكذا صاحب فواتح الرحموت عمّن أساهم بالشرذمة^(١)، أنّ الفعل لا يكون بياناً، مستنداً للنقل كخبر: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢)، والعقل أيضاً، والظاهر أن المراد بهذه الطائفة الكرخي وبعض الشافعية، كما نسب إليهم ابن اللحام في المختصر^(٣)، وغيره^(٤). هذا، ومن أبرز ألوان بيان الفعل ما يسمّى بالأفعال البيانية، كتعليمه الصلاة والحج بالعمل والممارسة.

ب - قد تشرح الأفعال طبيعة التشريع من حيث كونه إلهياً ثابتاً أو حكومياً ولائياً، وقد مثل بعضهم^(٥) لذلك بفكرة الخمس في أرباح فاضل المؤونة؛ حيث فهم من عدم جبي النبي ﷺ الأخماس أن نصوص الوجوب الواردة فيما بعد عن الأئمة عليهم السلام إنما جاءت تشريعات ولائية لا إلهية ثابتة، وإلا لما تركها النبي، وبقطع النظر عن صوابية المثال، فلا شك في أن الأفعال تساعد على ذلك أحياناً.

ج - تقوم الأفعال - خلافاً لما نسب إلى الكرخي^(٦) - أحياناً بدور التخصيص أو

(١) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٢٤؛ وعبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت ٢: ٨٢.

(٢) عوالي اللئالي ١: ١٩٨، و ٣: ٨٥؛ والشافعي، المسند: ٥٥؛ وسنن الدرامي ١: ٢٨٦؛ وصحيح البخاري ١: ١٥٥، و ٧: ٧٧، و ٨: ١٣٣ و..

(٣) ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: ١٦٧.

(٤) الفراء، العدة في أصول الفقه ١: ٣٦٢.

(٥) علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه: ٥٩٨.

(٦) ابن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه ٣: ٣٩٤؛ والسيد المرتضى، الذريعة ١: ٣٠٦؛

التقييد، كما لو صدر عام أو مطلق ثم وجدنا النبي يخالفه في موردٍ له اعتباراته وحيثياته، فهنا قد يستكشف الفقيه التخصيص وأمثاله إذا توفرت العناصر المطلوبة^(١).

والذي يفهم من القاضي أبي يعلى الفراء أن حجة من رفض تخصيص العموم بالفعل، هي الشك في اختصاص الفعل بالنبي أو عمومته لغيره، مما تعرّضنا له سابقاً، بحيث بنوا على عدم إمكان التخصيص بالشك^(٢)، وهذا إشكال مبنائي خاص بحالة الشك التي قلنا: إنّها لا تعطل الاستدلال بفعل النبي إلا في بعض الحالات، لا تمامها.

من هنا، إذا بدا أنّ هناك تعارضاً بين القول والفعل أمكن تطبيق قواعد الجمع العرفي بينها طالما لم يكن ذلك غريباً عن الذوق العرفي، فما ذكره بعض^(٣) من أنّ تعارض القول والفعل يقع دائماً لصالح القول، بحيث ينبغي تفسير الفعل على أساس القول، انطلاقاً من أنّ الفعل مجمل في دلالاته فيقتصر فيه على القدر المتيقن، فيما الأصل في القول البيان.. كلام صحيح، طالما لم يمكن الجمع بينهما، لا مطلقاً، إضافة إلى أنّ القدر المتيقن نفسه قد يكون هو المعارض للقول، فلا معنى للاستناد إلى الإجمال الموجود في الأفعال كي نقدّم الأقوال عليها دائماً.

هذا، وهناك من تحدّث عن أنّ تأخر الفعل عن القول يعني نسخه له^(٤)، إلا أنّ

والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٥٣٠.

(١) انظر في تخصيص الفعل وتقييده: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم: ٦٨١ - ٦٨٧؛ ونفائس الأصول ٣: ١٦ - ٢٠؛ وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: ١٥١؛ ناسباً له إلى أئمة المذاهب، وابن عقيل الحنبلي، الواضح في أصول الفقه ٣: ٣٩٤ - ٣٩٦؛ وأبا يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه ١: ٣٠٧، ٣٦١ - ٣٦٢؛ والشيرازي، اللمع: ١٤٤ - ١٤٦؛ والأنصاري، فوائح الرحموت ١: ٦٠٥ - ٦٠٦؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٥٣٠ - ٥٣٢.

(٢) القاضي الفراء، العدة في أصول الفقه ١: ٣٦٢.

(٣) لاحظ: المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٧٤؛ واختار فيه التوقف في المسألة؛ والشيرازي، اللمع: ١٤٦؛ والتبصرة: ٢٤٩؛ ومحمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد: ٢٤٦، الهامش رقم: ١.

(٤) انظر على سبيل المثال: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٤٦٨ - ٤٦٩.

الفعل ليس نسخاً للأحكام ولا من أساليبه عرفاً وعقلاً، اللهم إلا في ظروف نادرة، لجريان الاحتمالات فيه.

د - قد تساعد الأفعال على تحديد الحكم الوضعي^(١)، وليس التكليفي فقط، كأن يمَسَّ النبي زوجته فيتوضأ أو ينام فيتوضأ، إذ ذلك في بعض الأحيان يكشف عن الناقضية والبطلان، أو نجده يوجّه الذبيحة إلى القبلة حال الذبح، ولا يأكل من ذبيحة لم تستقبل بها القبلة، فنستفيد الشرطية، أو يجعل يساره للبيت حين الطواف فنستفيد الشرطية أيضاً، إذا التقت القرائن.

وهذا تكون الأفعال دالة حيناً بالمطابقة وأخرى بالتضمّن وثالثة بالالتزام.

لكن الإنصاف - مع ذلك كله - أن دائرة الاستفادات المذكورة كلها من الأفعال قليلة جداً؛ لكون الدلالة صامتة؛ فتحتاج إلى حشد شواهد غير عادية، ولهذا نُصِّ على عدم العموم في دلالة الأفعال^(٢)، فأن يمَسَّ النبي زوجته ثم يتوضأ ليس دليلاً على الناقضية، لاحتمال الاستحباب في ذلك، أو صدور ناقض آخر منه هو الذي أوجب عليه الوضوء، لهذا صرّح الأصوليون - كالشاطبي - بقصور دلالة الفعل، لتعدّد الاحتمالات والأسئلة حوله، وصعوبة تبين أجوبتها منه لوحده. نعم، انضمام الفعل إلى القول يمنحه قوّة ودلالة^(٣).

نعم، الأفعال البيانية كتلك التي تكون بدافع بيان أمر، كما لو سأل السائل عن كيفية الصلاة، فأقامها أمامه، لها موضعها في الفقه ومكانها المهم، وهي شكل من أشكال البيان النبوي كما ذكروا^(٤).

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٩٩-٣٠٠.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول ١: ٣٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٧٨-٢٧٩، ٢٨٣، وانظر تفصيل دلالات الأفعال عنده في المصدر نفسه: ٢٨٠-٢٨٥.

(٤) انظر - على سبيل المثال -: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ٢: ٣١٥.

حجية التقرير النبوي

محاولة لقراءة مختلفة

مداخل

التقرير أو الإقرار أو الإمضاء معناه سكوت النبي ﷺ عن أمرٍ عَلِمَ به، ووقع بين يديه، وقد استفاد علماء الاجتهاد الإسلامي من التقرير النبوي الكثير من النتائج الفقهية؛ لأنّ النبي لم يكن يعيش بمعزل عن مجريات الأحداث بل كانت تقع أمامه يومياً وقائع وظواهر عديدة جداً، فسكوته عن بعضها إذا كان يفيد حكماً تشريعياً فمن الطبيعي أن يمدنا بالكثير من المعطيات في هذا المجال أو ذاك، وهذا ما يجعل نظرية حجية التقرير في غاية الأهمية بالنسبة للاجتهاد الشرعي، ولا يفترض بعلماء أصول الفقه الإسلامي تجاهل هذا الموضوع، لاسيّما الشيعة الإمامية الذين - كما أشرنا في بحث حجية الأفعال النبوية - بدؤوا يغيّبون هذه الموضوعة عن دراسات أصول الفقه الإمامي، ربما لكونها غدت واضحةً وبيّنة.

وقد استفاد علماء أصول الفقه الإسلامي نظرية حجية التقرير من أدلة حجية السنّة، لاسيّما دليل العصمة، فكانت حجية التقرير مذهب جمهور العلماء^(١)، لا أنه لا خلاف

(١) انظر: عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٢: ٨٣٥.

فيها كما ادّعى ابن العربي (٥٤٣هـ)^(١)، حيث خالف في ذلك قلة قليلة، كما فيما نُسب إلى أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، وذهب إليه الجويني (٤٧٨هـ) في خصوص كتاب «التلخيص»، من اعتقادهما أنّ السكوت لا يعمّ؛ لأنه ليس بخطاب^(٢)، فيكون منحصرّاً بتلك الواقعة لا يُتعدّى عنها، فيستفاد منه الجواز لذلك الفاعل لا لغيره، فلو شرب زيد الماء جالساً أمام رسول الله ﷺ، وسكت النبي عن فعله ولم يعلّق؛ فإنّ أقصى شيء تعطيه هذه الحادثة هو جواز شرب الماء في تلك الحال لزيد نفسه فقط، ويصعب أن نقوم بتعميمها لغيره بحيث نقعد الموقف بوصفه حكماً شرعياً لعامة المسلمين.

اللهم إلا إذا قصد مدّعي نفي الخلاف، أنه لا خلاف في الجملة ولو في حقّ الفاعل خاصّة، فيشمل الباقلاني والجويني؛ لعدم مناقشتها في أصل حجية التقرير، وإنما في دائرة الاستفادة منه.

هذا، وقد انتقد الباقلاني وغيره بقانون اشتراك الأحكام بين المكلفين؛ فإذا جرى حكمٌ على ذاك الفاعل جرى على غيره أيضاً، وقد نُقل هذا القول عن الجمهور^(٣).

ولعلّ القاضي الباقلاني كان يقرأ الموضوع من زاوية معرفية لا واقعية، أي من زاوية إمكانية معرفة الموقف التشريعي من الحادثة بالنسبة إلينا، لا من ناحية أن سكوت النبي - بشروطه - لا يعني واقعاً دلالة الرخصة، تماماً كما ستكون طبيعة بعض ملاحظتنا القادمة على حجّية التقرير، فما يقوله الطرف المقابل الناقد للباقلاني والجويني صحيح، إلا أنّ المشكلة تكمن في عدم القدرة على تحديد طبيعة ملابسات الموضوع والحدث بالنسبة إلينا، بحيث نحتمل خصوصيات خفيت عنّا كان لها تأثير في تحديد الموقف،

(١) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه: ١١٢.

(٢) جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع ٣: ٢٣٠؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢١؛

والمرادوي، التحبير ٣: ١٤٩٣؛ وانظر رأي الجويني في التلخيص ٢: ٢٤٦-٢٤٧.

(٣) المرادوي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٩٣؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٢.

وحيث من المستحيل - عادةً - نفي هذه الخصوصيات المحتملة كان مقتضى القاعدة الغالبة هو عدم إمكان توظيف التقرير في الاستنباط الفقهي و.. في الحالات الفردية وأمثالها.

ولهذا الموضوع صلة أيضاً بنظرية تاريخية السنّة النبويّة، كما سوف يأتي التعرّض لها في محله إن شاء الله، حيث تعرّضنا هناك بالمقدار الكافي لربط قاعدة الاشتراك بالبحث الحالي.

ولكي نمنهج دراساتنا هنا، يُفترض أن نعالج سلسلة من محاور البحث، توصلنا إلى نتائج في حجية التقرير، وهذه المحاور هي:

المحور الأول: مبدأ حجية التقرير، الأدلة والمنطقات

إنّ إثبات حجية التقرير يمكن أن يقوم على أسس عدّة^(١)؛ ذلك أنّه:

أ- تارة تُشاد قيمة التقرير وحجيته على أساس مبدأ العصمة، فيكون الموقف متوقفاً على:

١ - إثبات وجوب النهي عن المنكر على النبي ﷺ من جهة، كما لو صدرت معصية أمامه فوجب عليه النهي عن المنكر، فإذا لم ينه - والمفروض عصمته - دلّ ذلك على عدم حرمة الفعل المذكور^(٢)، فلو فرضنا أنّ النهي عن المنكر لم يكن واجباً على النبي فإنّ

(١) ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في المحصول في أصول الفقه: ١١٢، أنّ أحداً من العلماء لم يذكر الدليل على حجية التقرير، مع أنه موجود حسب الظاهر، كما سيتبين من هوامش هذا البحث، حتى في عصره وما سبقه.

(٢) استند إلى دليل الأمر بالمعروف - وحتى تعليم الجاهل - صريحاً جماعة منهم: إبراهيم الزلي، أصول الفقه الإسلامي: ٣٣؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٨؛ ومحمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٥٨؛ وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: ١٣٨. واستند لروح هذا الدليل ومبدأ العصمة: السمرقندي، ميزان الأصول: ٤٦١؛ وابن

سكوته هذا لا يخل بعصمته؛ لأن المفروض أنه لم يترك واجباً عليه، حتى يكون ذلك منافياً لقانون العصمة الثابت في علم الكلام الإسلامي.

إلا أن هذا الأمر قد يواجه صعوبة على أساس أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا شك في شمولها لرسول الله ﷺ، ففي واقع الأمر المفهوم المثار أعلاه تام صحيح لا غبار عليه، فإثبات وجوب النهي عن المنكر عليه ﷺ مما لا شك فيه؛ حيث هو - كسائر المسلمين - مشمول لما دلّ من الآيات على ذلك، إلا أنه لا بد لإثبات فائدة هذا الكلام بالنسبة إلينا - على مستوى استنتاج موقف شرعي من سكوته - من تحقق شروط:

الشرط الأول: أن نتأكد أن الفعل أو الترك حرام حتى يكون نهي النبي ﷺ نهيّاً عن منكر، وهذا التأكد نستفيد من عدم سكوت النبي، وإلا فلو سكت كشف ذلك عن عدم حرمة الفعل.

الشرط الثاني: أن نُحرز أن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت متحققة حتى يجب على النبي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد ذكر الكثير من الفقهاء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما شروط، منها أن يحتمل الأمر والناهي التأثير في الطرف الآخر المأمور والمنهي، ومنها أن لا يخشى الأمر والناهي الضرر على نفسه من الأمر والنهي، وإلا سقط التكليف عنه، وطبقاً لهذه الأسس الشرعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نرى أنه لعلّ سكوت النبي ﷺ كان لأجل عدم احتمال التأثير على تقدير اشتراط هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بعدم اشتراط عدم الخوف عليه، إذ ذلك من

المقدسي الحنبلي، أصول الفقه ١: ٣٥٤؛ والرهوني، تحفة المسؤول ٢: ٢٠٠؛ والإمام المهدي ابن مرتضى، منهاج الوصول: ٥٧٢ - ٥٧٣؛ ومحمد الطيب الفاسي، مفتاح الوصول: ٢٤٠ - ٢٤١؛ وحسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه ٢: ٤٣٩؛ وشرح الورقات في أصول الفقه: ١٧٠.

خصائصه على ما قيل^(١)، كما ربما صدر الفعل الحرام من فاعله جاهلاً بالحرمة، فلا معنى لأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر هنا؛ لعدم صدور الحرام منه حسب الفرض، فسكوت النبي ﷺ لا يدل على الجواز، بل يدل على عدم لزوم الأمر بالمعروف عليه، وهو أعمّ من جواز الفعل الذي صدر من الطرف الآخر ومن عدم جوازه، كما بيّنا، يضاف إلى ذلك كله - على تقدير المناقشة في بعض الشروط المذكورة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - احتمال عروض ظرف ثانوي جعل الواجب غير ملزم في حق النبي، كما لو صدر هذا الفعل أمام الرسول ﷺ، لكنه كان مشغولاً بواجب أهم، فسكوته يبعد فيه اكتشاف رضاه، أو كان حجم الضرر المحتمل وروده على تقدير الأمر والنهي أكبر مفسدة من مصلحة الأمر والنهي نفسه.

يضاف إلى ذلك كله أننا بحثنا في دراسة مستقلة مفصلة نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه الإسلامي، وتوصلنا إلى أن الواجب في هذه الفريضة صدق عنوان الأمة الأمرة الناهية وصفاً للأمة الإسلامية، وصدق عنوان وجود جماعة تأمر وتنهى في مجتمع المسلمين، وعلى أبعد تقدير صدق كون الفرد المسلم ممن يصدق عليه بأنه يأمر وينهى، لا أن الواجب هو الأمر أو النهي في كل مورد مورد يواجه الإنسان مهماً كان جزئياً ومتكرراً، فهذا ما لم نجد في النصوص القرآنية والحديثية مستنداً له. ولزيد من التفصيل يراجع بحثنا حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فدلالة السكوت على حكم شرعي على أساس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حكم العدم، إلا إذا أحرزنا الحرمة مسبقاً أو الجواز مسبقاً فلا حاجة للسكوت حينئذٍ.

وبهذا ظهر أن ما صدر من بعض أصوليي أهل السنة^(٢) من جعل دليل الأمر

(١) المرادوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير ٣: ١٤٩٢ - ١٤٩٣.

(٢) انظر: محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ٢: ٩٦؛ وعبد الكريم النملة، المهذب في أصول

بالمعروف مستقلاً عن دليل العصمة في غير محلّه، بل هو مبنيّ عليه، فلو لم يكن معصوماً فلا معنى للاستدلال بوجود الأمر بالمعروف عليه؛ لاحتمال تحلّفه عنه، ولهذا وجدنا الغزاليّ يثير في كتابي: المنحول والمستصفي القول بأنّ النبي ﷺ تجوز عليه الصغائر، فلا بدّ من تقدير كون الفعل الساكت عنه كبيرة لا صغيرة، وإن لم يفرّق هو نفسه بينهما^(١)، ولهذا لا مجال للتفكيك بين نظريّتنا في العصمة ومسألة حجّية التقرير على أساس الأمر بالمعروف.

٢ - وقد لا يتوقف السكوت الإمضائي على مبدأ الأمر بالمعروف بل يقوم على مبدأ لزوم تعليم الجاهل، بناءً على عدم اندراج مفهوم تعليم الجاهل وإرشاد الضالّ تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا وجب على النبي ﷺ تعليم الجاهلين بدينهم وجب عليه تصحيح أخطاء الناس كلّما شاهدّها، فإذا صدر أمامه شيء حرام واقعاً لزمه البيان؛ لأنّ هذه هي وظيفته الإلهية، وحيث فرضناه معصوماً لم يكن بالإمكان تحلّفه عن هذا البيان.

وهذا التقريب للاستدلال أفضل من سابقه؛ لأنه أبعد عن الغموض الموجود في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنّما المهم هنا أن يكون ثابتاً لزوم تعليم النبي ﷺ الناس أمور الدين بهذا المعنى للتعليم، أي بحيث لو صدر فعلٌ أمامه للزم بيان حكمه، حتى لو كان قد بينّ هذا الحكم مراراً في المسجد النبوي أو غيره، وقد شرط بعضهم - كالتلمساني (٧٧١هـ) والرهوني (٧٧٣هـ)^(٢) - في التقرير أن لا يكون النبي ﷺ قد بينّ ذلك بياناً يسقط معه وجوب الإنكار، بل حتى معه نحتمل علم

الفقه المقارن ٢: ٨٣٥.

(١) الغزالي، المنحول: ٣١٦-٣١٧؛ والأشقر، أفعال الرسول ٢: ٩٧.

(٢) التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ٥٨٤ - ٥٨٥؛ والرهوني؛ تحفة

المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل ٢: ١٩٩ - ٢٠٠.

الطرف الآخر وعدم نهي النبي له لعدم التأثير؛ إذ من أين نحرز جهله لكي نطبق قانون تعليم الجاهل؟! تعليم الجاهل؟!!

إذن، نحن أمام ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون صاحب الفعل جاهلاً بحرمة الفعل، فيجب على الرسول بيان الحكم له من باب وجوب تعليم الجاهلين وإرشادهم، لا من ناحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بناءً على التفكيك المعروف بينهما.

وهذا الاحتمال مخترق بافتراض أن الرسول قد أصدر بياناته الشرعية في هذا الموضوع مراراً، أو صدر - مع ذلك - حكمه في القرآن الكريم أيضاً بشكل صار واضحاً عند المسلمين ولم نلاحظه نحن، فعلى هذا التقدير لو قلنا بعدم وجوب البيان عليه سقط الاستدلال في هذه الحال.

الثاني: أن يكون صاحب الفعل عالماً بالحرمة، فيرتكب فعله عاصياً، ويكون بحيث اجتمعت عنده شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فكان احتمال التأثير فيه موجوداً، ولم يكن هناك من عنوان ثانوي يرفع التكليف بالأمر والنهي عن كاهل النبي، وهنا يجب على النبي أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ فعدم فعله ذلك يكشف عن عدم حرمة الفعل أو الترك.

الثالث: وهو مطابق للحالة الثانية مع احتمال سقوط وجوب الأمر والنهي عن النبي إماماً لعنوان ثانوي أو لعدم احتمال التأثير على القول بشرط الاحتمال، أو على كفاية صدق العنوان في هذه الفريضة كما لو قلنا - كما هو الصحيح - بكفاية تعنون الإنسان بعنوان: الأمر الناهي في حياته، وهنا يصعب الاستنتاج من سكوت الرسول ﷺ حلية الفعل والرخصة فيه.

وحيث يصعب في الفعل النبوي السكوتي غالباً تحديد الاحتمالات الثلاثة صعب عملياً التوصل إلى استنتاج الحكم الشرعي بالرخصة من سكوته، والقول بأن الاحتمالات التي أثرناها نادرة الحصول فتلحق بالعدم أو يعمل على الأعم الأغلب كما

أشار لذلك الدكتور النملة^(١)، غير صحيح؛ فهي احتمالات معقولة، وحوادث التقرير التي وصلتنا على مستوى الأحداث الفردية ليست بالهائلة المتوقف علم حالها على التقرير حتى ندعي الاطمئنان، وقاعدة الأعم الأغلب إن لم ترجع إلى الاطمئنان فلا دليل عليها.

هذا كله على صعيد تشييد حجية التقرير على أساس مبدأ العصمة.

ب - وأخرى تُبنى حجية التقرير على سائر أدلة حجية السنة النبوية، وقد سبق أن عالجتنا في بحث حجية الفعل النبوي هذه الأدلة، وقلنا: إنها لا تدلّ على حجية الفعل، والسكوت درجة من الفعل، بل مثل آية التأسّي أوضح في عدم الدلالة؛ إذ هي منصرفة إلى الفعل النبوي من حيث هو سلوك وفعل، فلا تشمل الحكم بجواز فعلٍ فعله غير النبي بمحضه، نعم تدلّ على جواز سكوت النبي ﷺ لا كشفه عن جواز الفعل في حق الطرف الآخر، من هنا فالاستدلال بالإجماع - لاسيما إجماع الصحابة - على الاستناد إلى تقريره^(٢)، غير صحيح.

ج - وثالثة تُبنى حجية التقرير - كما يطرح السيد محمد باقر الصدر^(٣) - على مقولة عقلانية المشرّع؛ بمعنى أن هذا المشرّع أو المبيّن للشرع عندما يواجه موقفاً ما يخاف منه على دينه وشريعته فإنه - لا محالة - يتصدّى لمواجهته؛ إذ في عدم تصدّيه نقض للغرض، فمن الناحية العقلانية يفترض أن يبادر إلى تحديد موقف ما من الحدث الذي وقع أمامه، ولما لم يفعل، فهمنا أنه لا ضير في هذا الفعل شرعاً.

وهذه المقولة تعطي كشافاً ما، غير أنها لا تستطيع في الحوادث الفردية أن تدلنا على شيء بشكل واضح، على خلاف الظواهر العامة كما سوف نبيّن؛ لأنّ صدور الفعل من

(١) النملة، المهدب ٢: ٨٣٦.

(٢) فعل ذلك عبد الكريم النملة، المهدب في أصول الفقه المقارن ٢: ٨٣٥.

(٣) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٥٨ - ١٥٩.

الفاعل أمام النبي لا يضّر بالشرعية ما دام النبي ليس بمعصوم حسب فرضية هذا التأسيس لحجية التقرير؛ فسكوت النبي لن يسبّب أيّ مشكلة في هذا الإطار على مستوى وعي المحيطين به، لاسيما إذا كان قد بيّن هذا الحكم وموقف الشرع من هذا الفعل في مناسبات أخرى، وبعبارة أخرى: إذا تغاضينا عن فرضية عصمة النبي وأعدنا إنتاج حجية التقرير على أساس عقلانية صاحب الشرع، فقد فتحنا المجال لتقصيره، والتقصير شيء واللاعقلانية شيء آخر، فكيف نضمن أنّ النبي - وهو غير معصوم - لم يقصّر في هذا الحدث الذي وقع أمامه؟ بل كيف عرفنا أنّه لم يكن معذوراً في السكوت؛ فلعلّه لم يستطع ذلك لموانع لا دراية لنا بها، وهذا لا ينافي عقلانيّته.

أما إذا قصد الاستدلال بعقلانية صاحب الشرع مع الاعتقاد بعصمته، فهنا إن عاد هذا الدليل إلى ما قلناه في دليل العصمة، وردت عليه المناقشات السابقة، أما لو كان الهدف منه الاستقلال عنها، بملاك مختلف عن نكتتي الأمر بالمعروف وتعليم الجاهل، فإنّ الدليل هنا سيكون أخصّ من المدعى؛ لأنه لا مساوقة بين السكوت وبين نقض الغرض بحيث نتورّط في لا عقلانية صاحب الشرع؛ لأنّ المقدار المحقق للعقلانية لا يزول بحصول حالات فردية متفرّقة لا يردع فيها النبي مع بيانه الحكم في مواضع عديدة، أو مع نبيه هذا الطرف الفاعل مراراً وتكراراً.

يضاف إلى ذلك أنّ الخوف على الشرعية متفرّع على فهم رضا النبي مع السكوت، فلو قام شخص بفعالٍ أمامه، وسكت مع عدم كونه راضياً عن هذا الفعل، فهذا لا يستبطن الخوف على الشرعية التي يبيّنها بالقول في موارد أخرى، إلا إذا أخذنا مسبقاً أنّ سكوته سيعني رضاه بما حدث الأمر الذي سيجعل الآخرين يظنون بأن هذا الفعل من الشرعية لا أنه منهيّ عنه فيها، وهذا متفرّع على ارتكاز حجية التقرير في الوعي المتشرعي، فيحتاج إلى إثبات ذلك أصولياً وتاريخياً، ولا يكفي الاستناد إلى عقلانية صاحب الشرع مباشرةً.

د - ورابعة تبني حجية التقرير على أساس ظهور حال النبي وهو المعصوم، في أنّه

مسؤول عن الشريعة وشؤونها، فعندما يواجه سلوكاً لا ترضيه الشريعة ثم يسكت عنه فإن ظاهر حاله الرضا بذلك، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهارية، لا عقلية كما هي الحال في الاعتماد على مقولة العصمة^(١).

وهذا الأساس لحجية التقرير يمكن أن يخضع للمناقشة أيضاً على صعيد الظواهر الفردية والجزئية؛ إذ من أين بدا لنا أنّ ظاهر حال النبي هو التعليق على كل ما يقع أمامه؟ وكيف عرفنا أنّ هذا الظهور الحالي منعقد في تمام المواقف التي يقفها النبي بحيث لا يكون معذوراً في الترك ولا مضطراً له طبقاً للمناقشات التي أسلفناها؟ فهذه الفرضية أنموذجية قد لا تكون واقعية في التطبيق، إلا إذا أرجعناها إلى إحدى المنطلقات السابقة، فتسجل عليها الملاحظات المتقدمة، وهي تستبطن مصادرةً على المطلوب إذا لم نرجعها إلى ما تقدم.

وهناك مشكلة في حجية التقرير النبوي يصعب حصولها في تقرير المعصومين اللاحقين للنبي ﷺ وفقاً للنظرية الشيعية؛ وهي أنه قد يكون سكوت النبي أو أحد الأئمة في عصر النبي عن أمرٍ ما لسبب بسيط وهو احتمال أن تشريع الحرمة لم يكن قد صدر بعد وفقاً لنظرية التدرّج في بيان الأحكام؛ فقد يكون الحديث وقع أمام الرسول ﷺ في العام الثاني للهجرة أو الخامس للبعثة قبل صدور تشريع تحريمه، ثم جاء تشريع الحرمة دون أن يصلنا بلاغه، لأنه لم يكن قرآنيّاً، أو كان قرآنيّاً ولم نفهمه نحن اليوم من نصّ الكتاب، وفي مثل هذه الحال لن يجب على الرسول ﷺ على مختلف الصعد والمنطلقات أن ينهى عن شيء؛ لعدم صدور التشريع إلى تلك الفترة حتى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويعلم الجاهلين ولا ينقض غرضه و.. نعم إذا أحرز أن الفعل صدر في أواخر العهد النبوي جداً تقلّصت تدريجياً فرص هذه الملاحظة، التي تعني عدم صيرورة التقرير دليلاً نهائياً بل حاجته إلى الاستصحاب بعد ذلك، فلو

(١) المصدر نفسه: ١٥٩ - ١٦٠.

وردت روايات ضعيفة السند في صدور تحريم من النبي بعد سكوته هذا، وبنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أشكال الأخذ بهذا السكوت النبوي في هذه الحال؛ ولهذا لا معنى لكلام الغزالي من أنه إذا كان الرسول ينتظر الوحي فلا بد له من أن يأمر الفاعل بالتوقف^(١)؛ إذ ليس كل الحالات انتظاراً للوحي، ولو حصل أن أمر بالتوقف فلا دليل يلزم بذلك ولم يبيته الغزالي نفسه.

وبهذا يتبين أنّ مشكلة حجية التقرير هي مشكلة معرفية كما ألمحنا في البداية، حيث يصعب التوصل إلى اكتشاف حالة الدلالة السكوتية على موقف شرعي. وسيأتي أنّ هذه المشكلة لها إطارها الخاص، دون أن تسقط قيمة حجية التقرير بالمطلق.

نظرية التفصيل في الإقرار بين المنقاد للشرع وعدمه، وقفة نقدية

ذكر بعض الأصوليين أنّ من شروط حجية التقرير أن يكون من أقره الرسول ﷺ من المؤمنين المنقادين للشرعة، ومعه لا يكون سكوته عن فعل صدر أمامه من شخص غير مسلم دالاً على جواز هذا الفعل^(٢).

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ لأنّ المستند لحجية التقرير - كما لاحظنا - ليس سوى الأمر بالمعروف أو تعليم الجاهل و... وكلا المعيارين صادق في المسلم وغيره، المنقاد للشرع وغيره، فما هي الخصوصية التي توجب أخذ هذا القيد أخذاً قواعدياً في الحجية حينئذٍ؟! ألا يجب على الرسول تعليم الكافرين والفاسقين إذا كانوا جاهلين؟! ألا يجب عليه أن يأمر الكافرين والفاسقين بالمعروف وينهاهم عن المنكر؟! ألا ينقض غرضه في مورد الكافر والمنافق؟!

(١) الغزالي، المنحول: ٣١٧.

(٢) راجع: الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٢ - ٢٢٣؛ والسمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول: ٤٦٠ - ٤٦١؛ وعبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن ٢: ٨٣٦؛ ومحمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١١١.

الظاهر - فيما توحيه بعض الكلمات - أن الخصوصية التي دفعت هذا الفريق من علماء أصول الفقه الإسلامي للتمييز بين الكافر والمنقاد للشرع في نظرية حجية التقرير، هي أحد أمور:

أ- إن الكافر ممن يغريه الإنكار، وفي كل مورد يكون فيه ذلك يسقط الإنكار، فيعلم عدم وجوبه على النبي، فلا يُستفاد منه الإقرار^(١)، ولعلّ هذا هو مراد من لم يحتج بالتقرير في حق الكافر؛ لعدم قبوله من الرسول قوله^(٢).

وهذا الكلام لا يصحّ على إطلاقه، فليس كلّ كافرٍ يغريه الإنكار، ولا كلّ مسلم لا يغريه، لاسيما إذا صدر الإنكار من المعصوم غير النبي ﷺ بناءً على نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، بل هو خصوصية من الخصوصيات التي أشرنا سابقاً إلى إيجابها العجز عن استكشاف الحكم من التقرير؛ إذ كيف نعرف عدم وجود العذر عند النبي؟ وهذا معناه أنّ هذا المفهوم الذي أقحم هنا - وهو مفهوم الإغراء - يعيق عن استنتاج حجية التقرير بنحو أوسع من مسألة الكافر، كما في المنافقين وعدد من أصحاب المصالح والمنافع.

ب- إن الكافر غير مكلف بالفروع، ومعه لا معنى للإنكار عليه فيها^(٣)، ولعلّ هذا هو مراد الغزالي في المنخول من أن النبي كان يعرض عن الكفار، وفي المنافق خلاف، لأنه كان ينحو به منحى المسلم^(٤)، فالإنكار يكون حيث يتخلف الطرف الفاعل أمام النبي عن مسؤولية ما أو يخالف الشرع، وإذا كان الكافر غير مكلف بالفروع الدينية فلا معنى للإنكار عليه حينئذٍ.

(١) انظر: جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع ٣: ٢٢٩؛ نعم هو أطلق القيد ولم يحصره بالكافر، بل نحن عمّمناه هنا واستفدنا منه.

(٢) انظر: المسوّدة في أصول الفقه لآل تيمية ١: ٢٠١.

(٣) راجع: جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع ٣: ٢٢٩.

(٤) الغزالي، المنخول: ٣١٧.

وهذا الكلام وجيه بناءً على صحّة هذه النظرية، وهي محلّ نظر، يوكل تفصيلها إلى محله.

ج - ما ذكره السمرقندي (٥٣٩هـ) وغيره من أنه لا حاجة لإنكار الرسول في حقّ الكفار؛ لأنه سبق وأن شُهر إنكاره، كما أن عدم إنكاره على أهل الذمّة إنما يرجع لعقد الذمام ومصالح المسلمين^(١).

وهذا الكلام مردود؛ إذ كأنه افترض الإنكار خاصاً بالتوحيد وأمثاله، مع أنّه يمكن أن يكون الأمر من الفروع التي سبق أو لم يسبق له أن أنكرها في مناسبة أخرى، فهذه الملاحظة تجري في المسلم وغيره، وتعيق أصل حجية التقرير، لا أنها تسمح بنظرية التفصيل التي نحن بصدها الساعة، وأما مسألة حماية عقد الذمة، فإنه يكفي في الإنكار هنا البيان القولي الهادئ، وهذا لا يضرّ بعقد الذمة، فهو لا يمنعهم أو يمارس القوة ضدّهم، وإنما يرشدهم في إطار دعوي متزن وعقلاني، وليس كل عقد ذمّة مشروط بعدم الدعوة السلمية إلى الإسلام.

حجية التقرير بين الظواهر العامة والحوادث الخاصة، النظرية المختارة

من هنا، لا نجد دليلاً على حجية التقرير بوصفه قاعدة مستغنية عن القرائن الحافة الدالة على الرضا بالفعل أو الترك إلا في موضع واحد، وهو أن يكون الأمر المسكوت عنه ظاهرةً متكررةً في حياة الناس والمسلمين بحيث تعكس أثرها على الدين أو تعدّ جزءاً منه، ففي هذه الحالة إذا لم نعر على أيّ دليل يفيد رفض النبي ﷺ أو استنكاره:

١ - فإما أن يكون المسلمون جاهلين؛ لذا يارسون هذه الظاهرة فيجب عليه تعليمهم بمقتضى وظيفته، وظاهرةً من هذا النوع يفترض عادةً أن تصدر بيانات عدّة

(١) السمرقندي، ميزان الأصول: ٤٦٠ - ٤٦١؛ وهو الظاهر من الإمام المهدي ابن يحيى بن المرتضى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول: ٥٧٢، وغيره ممن مثل لعدم لزوم الإنكار بمن يذهب من الكفار إلى الكنيسة.

من النبي أو من الإمام فيها أو يصدر بيانٌ واحد مؤثر في مواجهة الظاهرة، وهو ما يصلنا عادةً، فمع عدم وصوله يحصل اطمئنان - عرفاً - بعدم وجوده، مما يكشف عن الرخصة في هذا الفعل.

٢ - أما إذا كان المسلمون عالمين بالحكم يفعلون الفعل مع علمهم، فلا شك في أن النبي ﷺ كان قد أمرهم ونهاهم؛ لبعُد احتمال عدم التأثير - ولو في بعضهم - فيُحرز عادةً تحقق شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما يكشف - على تقدير عدم الردع - عن الرخصة في الفعل على الأقل، ولما لم يصلنا أمره أو نهيهِ مع أن المسألة عامة يحصل اطمئنان عرفي بعدم صدوره، دون أن يكون هنا مجال لإشكال عدم صدور التشريع؛ لأن المفروض أن العادة ظلّت مستمرة حتى وفاة الرسول أو وفاة الإمام العسكري شيعياً، مما يعني أنه لو أريد صدور تشريع لصدور، وبعد صدوره كانت العادة مستمرة حسب الفرض، فيكون السكوت دالاً.

ومن هذه الظواهر العامة التي تفيد فيها الإمضاءات؛ حجية الظهور، وحجية الخبر الموثوق أو خبر الثقة أو حجية الاطمئنان مما استفيد في علم أصول الفقه منه، إلى غيرها من الظواهر العامة الكثيرة، سواء كانت عقلانية، أو إسلاميةً متشرعيةً، أو محليةً كما في بعض عادات العرب، أو زمنيةً كبعض الظواهر العامة التي تظهر في بعض الحقب الزمنية وهكذا.

من هنا يظهر لنا:

أ - أن الظاهرة لا بدّ أن تكون على مرأى المعصوم ومسمعه حتى يصدق أن سكوته كاشفٌ عن إمضاءها، فلو لم يعلم بها، كما لو كانت بعض عادات الروم، لما أمكننا بالدليل المتقدم استكشاف الإمضاء؛ إذ هو فرع العلم، اللهم إلا إذا قيل: إن المعصوم لا يغيب عنه شيء في العالم، وأنه مسؤول عن هذا العلم بالواقع، ولو لم يكن عن طريق عادي، وقد قيل: إن للشافعي في مسألة شرطية اطلاع الرسول قولان^(١)؛ وقد نفى

(١) العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٣٠.

بعضهم الدلالة^(١)، وعليه فلو شككنا في علمه بهذه العادة أو تلك ولم يكن الأمر مما لا يخفى عادةً - كما عبر الشيرازي في اللمع^(٢) - لم يمكن إجراء قانون التقرير؛ لعدم التأكد من تحقق عناصره، والأصل العدم؛ من هنا فالعبرة بالعلم، بلا فرق بين أن يقع الحدث أمام عينيه أو في غير مجلسه مع علمه به، وهذه النقطة الأخيرة في عدم التمييز بين المحضر والعلم حيث المهم هو العلم، أشار إليها غير واحد من الأصوليين^(٣)، وهي تنفع - ميدانياً بشكل أكبر - على نظرية شمول حجية التقرير للحوادث الفردية بشكل عام.

ب - أن المسألة - كما يظهر من الدليل - لا بدّ أن تكون محلّ ابتلاء المسلمين أو البشر أو ذات تأثير مترقّب، حتى لو لم تقع - بالفعل - داخل ابتلائهم، بحيث تضرّ بأمر الدين على تقدير عدم شرعيّتها، أما لو لم تكن كذلك ولم يبتل بها المسلمون، فلا دليل يثبت لزوم تصدّي المعصوم لبيان حكمها بعنوانها على تقدير المنع عنها.

ج - نعم، هناك شيء، وهو أنّ الرسالة الإسلامية رسالة عالمية خالدة خاتمة ممتدّة في الزمان والمكان؛ فإذا ظهرت ظواهر بعد عصر حضور المعصومين عليه السلام، أليس من وظائف المعصوم بيانها ولو عبر قواعد عامة؟

الحقّ في هذه المسألة هو ما ذهب إليه السيد الخميني (١٤٠٩هـ)، كما تشير إليه كلمات له في مباحث الاجتهاد والتقليد^(٤)، ونقرّب الفكرة من وجهة نظرنا من خلال

(١) انظر: أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج: ٢١؛ والتلمساني، مفتاح الوصول: ٥٩١-٥٩٢.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٤٨.

(٣) انظر: جلال الدين المحلّي الشافعي، شرح الورقات في أصول الفقه: ١٧٢؛ والحنبلي، أصول الفقه ١: ٣٥٤؛ ومحمد الطيب الفاسي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول في شرح خلاصة الأصول: ٢٤٠.

(٤) روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٨٠.

القول: إنّ الرسالة الإسلامية بمصادرها الرئيسة - مثل الكتاب والسنة - إذا لم تُشر إلى حكم ظاهرة مستجدّة بعد عصر الحضور، ولو عبر القواعد والأسس والمبادئ، بحيث يهتدي إليها الفاحص المجتهد لا خصوص المعصوم؛ فما معنى بيان الشريعة في الكتاب والسنة وأنّ فيها ما يحتاج الناس؟! نعم قد يكون صدر ردع ولم يصل إلا أنّه مع ذلك نبقى على القواعد العامة، ونرى عدم وصول الردع على المستوى العلمي كافياً، وكلّما تعاظمت الظواهر كلّما اشتدّت مسؤولية البيان على الكتاب والسنة.

قد يُقال: إنّ هذه مسؤولية الناس حيث قصّروا فغاب الإمام، والجواب: إنّ أهل البيت يعلمون بالغيبه فكان عليهم البيان للناس قبلها ولو عبر قواعد عامة، فليس هذا عذراً؛ وإلا ألا يصدق عليهم التقصير في حقّ من لا ذنب له ولا مسؤولية على عاتقه إزاء موضوع الغيبه ممّن جاء في العصور اللاحقة مع أنهم قادرون - رغم الغيبه القسرية - على إيصال الدين إليه؟ وهذا ليس من باب ضياع الكتب والنسخ والروايات ممّا لا ترجع مسؤوليته إلى أهل البيت، وإتّما من باب عدم إصدارهم قبل وقوع الغيبه ما يفيد المكلف الذي سيأتي بعدها الحكم الشرعي حينئذٍ، ولو عبر بيان أوّليّ تعديدي عام يُرشد ويفيد، مضافاً إلى أنّ هذا الإشكال يجري على قواعد الكلام الإمامي لا غير.

د - أن لا تكون هناك موانع تمنع الرسول عن الإنكار، وهو ما صرّح به بعض الأصوليين^(١)؛ لأنّه مع وجود المانع يسقط التكليف عنه، فلا دليل العصمة ولا غيره بقادر على كشف الحكم الشرعي من سكوته، والمانع هنا يمكن إخضاعه للاحتتمالات العقلانية؛ فمجرّد احتماله احتمالاً منطقيّاً صرفاً لا يضرّ بقدرتنا على الاستدلال كما حصل مع أنصار النظرية المشهورة في حجّية التقرير وفقاً للمناقشات التي سجّلناها عليها؛ لأنّ الظواهر العامّة يمكن أن يكون هناك مانع عن إنكارها ليوم أو يومين، أمّا

(١) انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٤٧؛ وحسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة

عدم إمكان ذلك عبر مرور سنين عديدة، فبحساب الاحتمال يبعد جداً استمرار وجود المانع فترات طويلة إلا في حالات نادرة، وهذا واضح؛ بخلاف القضايا الفردية التي تحدث أمام الرسول فإنّ فرضية المانع فيها - وهي محدودة زماناً وغير معلومة الملاسات - قريبة للاحتمال العقلاني عادةً.

هـ - انطلاقاً من مجمل ما تقدّم، يتبع التقرير حدود الظاهرة المقرّ بها؛ فإذا جاءت الشريعة وكانت عند العرب عادةً فإنّ عدم النهي عنها سيكون إقراراً بهذه العادة وترخيصاً بها، وهذا من أبرز فوائد مسألة التقرير، أي عادات العرب قبل الإسلام، لكن يفترض هنا تقييد ظاهرة التقرير هذه بحدودها التاريخية، بمعنى أنّه لو احتمالنا أنّ الواقع التاريخي والظروف الاجتماعية والزمانية تلعب دوراً في ترخيص هذه العادة أو تلك، لم يكن يمكن عبر السكوت اكتشاف الترخيص المطلق بحيث حتى لو وضعنا العادة نفسها في مجتمع مختلف تماماً كانت جائزةً بملاك التقرير؛ لأنّ التقرير يعبر - عادةً - عن دلالة لبيّة ليس لها بُعد لفظي إطلاقي، ومن ثم يُفترض الوقوف عند النطاق المؤكّد منها، فمثلاً لو جرت العادة على حظر تولية النساء قضايا الملك والسلطة، وسكتت الشريعة عن ذلك، ولم نجد نهياً نبوياً في هذا الخصوص، واحتملنا احتمالاً معقولاً ولديه مبرراته أنّ الإقرار كان على أساس أنّ عدم تولية المرأة آنذاك كان أمراً مبرراً نتيجة جهلها ووضعها الثقافي والاجتماعي المتدهور، فإذا تغيّر وضع المرأة هذا تغيّر جذرياً - كما قد يقال في عصرنا الحاضر - فمن غير المعلوم إمكان التمسك بالإقرار هذا؛ لاحتمال اختصاصه بظروف ذلك العصر وحالات المرأة فيه.

من هنا، لا يحتاج الإمضاء في السير العقلائية إلى إجراء الاستصحاب - خلافاً لما يراه السيّد الصدر^(١) - فقد تصوّر أنّ الإمضاء للعادات العقلائية يكون مختصاً بذلك الزمان، فترتيبه إلى زماننا بحاجة إلى الاستصحاب، ووجه الضعف في هذا الكلام أنّه إذا علمنا

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٣؛ ومباحث الأصول، ق ٢، ج ٢: ٥٤٠ - ٥٤١.

مركز الإمضاء وأنه لا يتغيّر بالأزمنة فلا حاجة للاستصحاب حينئذٍ؛ لانعدام الشك في المرحلة اللاحقة، وأمّا إذا شككنا فإنّ مرجع الشك ليس إلى العنصر الزمني البحت وإنّما إلى تقيّد الإمضاء بظروف الظاهرة الممضاة في عصرها، كالمثال الذي ذكرناه قبل قليل؛ وفي مثل هذه الحالة يندرج الموقف في مسألة الشك في تاريخيّة السنّة، وسوف يأتي البحث حولها، وسنرى بعون الله تعالى أنّ الاستصحاب لا ينفع في ذلك الميدان.

مقولة التقرير القرآني، وموازية تقرير السنّة

و - وعبر النقاط المتقدّمة، نعرف أنّ بالإمكان توسعة مقولة التقرير لتمتدّ من سكوت النبي وأهل بيته إلى سكوت القرآن والشريعة حتى لو لم تكن السيرة النبوية حجّة أساساً؛ وهذه نقطة جديدة بالانتباه؛ فإنّ نزول القرآن لإصلاح الحياة البشرية وهداية المجتمع، ثمّ عدم إشارته لظواهر اجتماعية عامّة وكذلك ظواهر بشرية واسعة الانتشار، معناه رضاه بها مادامت تتصل بشأن الدين وهداية البشر في حياتهم؛ والشاهد على ذلك أنّ القرآن جاء شريعةً كاملةً فإذا سكت عن أمرٍ ما - وهو حرام ومرفوض أو يهدّد مصالح الدين - فإنّ هذا شاهد عقلائي على رضا الشارع سبحانه وتعالى بذلك، وإلا لبين وأوضح، وهو المعصوم الكامل المفيض بالخير على الناس، الذي لا يقصّر في البيان لهم لتكون له الحجّة البالغة ولا حجّة لهم عليه، لاسيما وأنّه نصّ في كتابه على تبيانه لكلّ شيء، فهذا ومثله دليلٌ على حجّية التقرير القرآني، حتى لو أنكرت السنّة النبوية، نعم الظواهر الجزئية لا معنى لحجّية هذا التقرير فيها، وبهذا تمتاز تقارير النبي عن غيره بناءً على النظرية المعروفة من حجّية تقريره في القضايا الجزئية، وهو ما توقّفنا فيه، وتنحصر أكثر فأكثر دائرة حجّية التقرير القرآني بالظواهر العامة مع عدم صدور ردع من النبي أو مع القول بعدم حجّية سنّة النبي أساساً.

ز - في حالات محدودة تلحق بالظواهر والعادات العامة، يكون سكوت النبي ﷺ دالاً على الترخيص لزوال المعوقات المعرفية السابقة التي أشرنا إليها، وذلك مثل أن يتزوَّج أحد المسلمين بإمرأة من أهل الكتاب ويبقى على عقد الزواج إلى وفاة

الرسول ﷺ، فهنا حتى لو لم تسمّ هذه بالظاهرة أو العادة، بل هي فعل شخص واحد، إلا أن استمرار السكوت مع استمرارها من هذا المسلم، وهو يعيش بين ظهراي المسلمين وعلى مرأى من النبي ومسمع، يكشف لنا عن جواز ذلك، وإلا لمنع؛ لبُعد احتمال وجود معوقات للمنع طيلة هذه المدّة، ولا أقلّ لبين الأمر في مناسبات أخرى ولو بغير توجيه الخطاب للطرف الفاعل نفسه.

وهذا معناه أننا عندما ننكر حجية التقرير في الشؤون الفردية إنما ننكره بوصفه قاعدة، وإلا فيمكن الأخذ به - بناءً على نظرية العصمة - لو احتفّت السكوت بقرائن تحصّل الوثوق بالرضا.

ونتيجة البحث: حجّية التقرير بناءً على دليل العصمة أو ظهور حال النبي والإمام في أنهما في مقام البيان، لكن على مستوى الظواهر العامة، لا على مستوى الأحداث الخاصّة، إلا إذا قامت قرائن في حدث خاص تبعد احتمال عدم كاشفية السكوت، فيؤخذ بالقرائن حينئذٍ.

المحور الثاني: دلالات التقرير ومعنياته

ذكر بعض الأصوليين بعض الدلالات للتقرير، فخلطوا بينه وبين الفعل^(١)، واعتبروا أن النبي ﷺ قد يسكت ويساعد على الفعل، وقد يسكت وينسجم مرحّباً به، فأخذوا لذلك دلالات، مع أنّ هذا الأمر ملحقّ بالأفعال؛ إذ تشمل الأفعال الإشارة وغيرها^(٢)، لا بالإقرارات مثل ما نحن فيه.

(١) لاحظ ما وقع فيه الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٣؛ والمرداوي، التحبير ٣: ١٤٩١؛ والأشقر، أفعال الرسول ٢: ١٠٠ - ١٠١؛ وانظر: محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: ١١٠؛ والخضري بك، أصول الفقه: ٢٣٨.

(٢) نصّ الأصوليون على شمول الأفعال للإشارة في مواضع، فانظر - على سبيل المثال -: العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٢٤.

وعليه، فالذي يظهر من دلالة التقرير أنها تابعة للشيء المقر؛ وذلك أنه إذا كان الفعل المقر به مجرداً دلّ السكوت عنه على الرخصة فيه، فأثبت لنا الجواز والإباحة - بالمعنى الأعم - لا أزيد^(١)، وأما إذا انضم إلى الفعل أمرٌ كان السكوت إمضاءً لما هو أزيد من محض الفعل، وذلك:

أ- قد يتضمّن الفعلُ إلزامات، مثل أن يقوم الناس بعمل على أساس إحساسٍ منهم وتبانٍ على لزوم الإتيان به؛ فإن السكوت هنا يكشف عن جواز الفعل من جهة وعن لزومه أيضاً؛ لأن المفروض السكوت عن كلا الأمرين، نعم تبقى نقطة الإلزام وملاكها، فقد يكون الإلزام المستكشف بالإمضاء إلزاماً عرفياً، فيمضي الشارع هذه الإلزامات العرفية دون أن يصيرها شرعيةً من حيث العنوان الأولي، إلا مع قيام شاهد خاص، ومعنى ذلك أن العرف قد يقوم عنده إلزام في الفعل لكنّه لا ينطلق من تععيد بشري عام، وإنما من أعراف خاصة محدودة فعندما يمضي الشارع هذا العرف فهو يمضي الإلزام في حدوده الخاصة لا مطلقاً.

ب - وقد يتضمّن التقرير أحكاماً ارتكازيةً لا عملية، كما لو جرى العقلاء على الاحتجاج بأخبار الآحاد؛ فإن السكوت هنا كاشف عن إمضاء ليس عملية الاحتجاج بوصفها فعلاً فحسب، بل نكتة الحجية المركوزة في الذهن العقلاني، حيث يرون أخبار الآحاد تفيد التنجيز والتعذير، فالسكوت معناه هنا إفادة التنجيز والتعذير لا مجرد الرخصة والإباحة، ولولا ذلك لما أمكن الاحتجاج في أصول الفقه بالعرف والسيرة العقلانية، للحصول على إلزامات تنجيزية؛ إذ يقال للأصوليين حينئذٍ: إن أقصى ما يدلّ عليه السكوت عن السيرة العقلانية القائمة على الأخذ بأخبار الآحاد مثلاً هو الرخصة في الاعتماد عليها، ومعنى ذلك أنه يمكننا العمل بها ويمكننا عدم العمل،

(١) نصّ الأصوليون على دلالة الإباحة في السكوت، فانظر - على سبيل المثال - ابن حزم، الإحكام

في أصول الأحكام ٢: ١٤٩؛ وابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح: ٥٥.

وهذا شيء لا ينفع الأصولي في نشاطه؛ لأنه يريد من السيرة أن يُصبح خبر الواحد ملزماً وحجة قانونية واجتهادية، لا يفترض التنحي عنها، وإلا كان معنى ذلك جواز العمل بالفتاوى القائمة على أخبار الآحاد وجواز تركها، وهو ما لا يرضاه الأصولي المهادف لإثبات حجية خبر الواحد.

ج - كما قد يتضمن التقرير أحكاماً وضعية عملية، مثل أن يتباني العرف والعقلاء على تصحيح عقود ومعاملات أو إبطالها أو اشتراط قيودٍ فيها، مثل تصحيح عقد البيع، وإبطال عقد الصغير غير المميز، وشرط العلم بالعوضين اللذين تقع المعاملة عليهما مثلاً، ونفوذ إقرار الناس على أنفسهم، وشرعية الإقالة في المعاملات مع التراضي، وما شابه ذلك، وهنا يدلّ الإمضاء على شرعية هذه الأحكام الوضعية بتمامها، وإلا لوقع النهي عن بعض هذه القيود أو عن عنصر الإلزام الوضعي الموجود في البين، وهذا ما نراه في سيرة علماء الشريعة الإسلامية حينما يستندون للعرف والسيرة العقلانية كي يصحّحوا المعاملات وما شاكل ذلك.

د - نعم، في تمام حالات التقرير ينبغي الاقتصار على القدر المتيقن، والدائرة الأضيق التي تتأكد منها؛ لأنّ التقرير دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، فقد نشك في بعض الحالات أنّ إقرار أمرٍ ما هل هو إقرارٌ له في تمام العصور والظروف، أو أنّ سكوت النبيّ و.. عنه لمدة طويلة كان لظرفٍ خاص استطال هذه المدة كلّها؟ وهنا لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن، نعم، لا ينبغي إدخال الشك المحض الوسواسي هنا، لكن إذا كان الإقرار إقراراً لنص صدر أمام المعصوم، كأن ينسب شخص للدين شيئاً ويسكت المعصوم وهو حاضر، فإنّ الظاهر هنا اعتبار هذا النص - طبقاً لما طرحناه من قيود وشروط - كأنه صادر من المعصوم، فيؤخذ بدلالاته الإطلاعية الممكنة؛ ولعلّ هذا هو مراد جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ) من قوله بأن إقرار النص بمثابة النص^(١).

(١) جلال الدين المحلي الشافعي، شرح الورقات في أصول الفقه: ١٧٠.

وقد ميّزنا في أكثر من دراسة بين ما سمّيناه: الشك الافتراضي المحض، والشك الحقيقي، واعتبرنا أنّ حالات الشك الافتراضي المحض الذي يساوي محض أن نفترض دون أيّ معطيات عملية لهذا الافتراض.. لا تؤثر على الاستناد الفقهي في هذه المباحث، على خلاف حالات الشك الحقيقي النابعة من معطيات ما دفعت - عقلاً - إلى الشك وانبعث التردّد في النفس.

هـ - ويقوم التقرير بدور التخصيص أو التقييد أيضاً، كما نصّ عليه جمعٌ من علماء أصول الفقه الإسلامي^(١)، كما لو دلّ دليل عام أو مطلق على حرمة إيقاع معاملةٍ على شيء لا وجود له، ثم حصلت سيرة خارجية على القيام بعقود كالمزارعة والمساقاة قد يقال: إنها معاملة على ما لا وجود له - وهو الثمر - حين المعاملة، فإنّ الإمضاء والسكوت يخصّصان ذلك النصّ العام بغير العقود الثلاثة المعروفة هنا، وهي: المضاربة، والمزارعة، والمساقاة.

وهكذا قد يُنسخ التقرير على تقدير أن يكون قد سبقه تحريم، مع احتواء الشروط الأخرى، كما تبناه جماعة كالشوكاني وغيره^(٢)، بناءً على جريان نسخ السنة للكتاب أو السنة للسنة.

(١) راجع: القرافي، نفائس الأصول ٣: ٢٠ - ٢١؛ والعقد المنظوم في الخصوص والعموم: ٦٨٧ - ٦٨٨؛ والأنصاري، فواتح الرحموت بذييل المستصفي ١: ٦٠٧ - ٦٠٨؛ وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: ١٥٢، ناسباً له إلى الجمهور؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٢؛ وكذا الدكتور النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٤: ١٦٢٠؛ حيث نسبه إلى الجمهور، وإن ذكر أيضاً ص ١٦٢١ أنّ مذهب بعض العلماء عدم التخصيص؛ لعدم كون التقرير ذا صيغة، فلا يقع في مقابل ما له صيغة، راداً له بأنه وإن لم تكن له صيغة بيد أنه حجة قاطعة فيقدم على الدلالة الظنية للعموم.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ٢٢٢؛ وعلى تفصيل محمد بن عبد الحميد الأسمندي، بذل النظر في الأصول: ٣٥٢ - ٣٥٣؛ والرهوني، تحفة المسؤول ٢: ٢٠٠.

و - وهل يدلّ الإمضاء على الإباحة بالمعنى الأعمّ أو الأخص، بقطع النظر عما تقدّم؟ قد يُقال بالدلالة على المعنى الأخص أي تساوي الطرفين، بحيث يستكشف عدم كراهة الفعل، بل عدم وجوبه واستحبابه^(١).

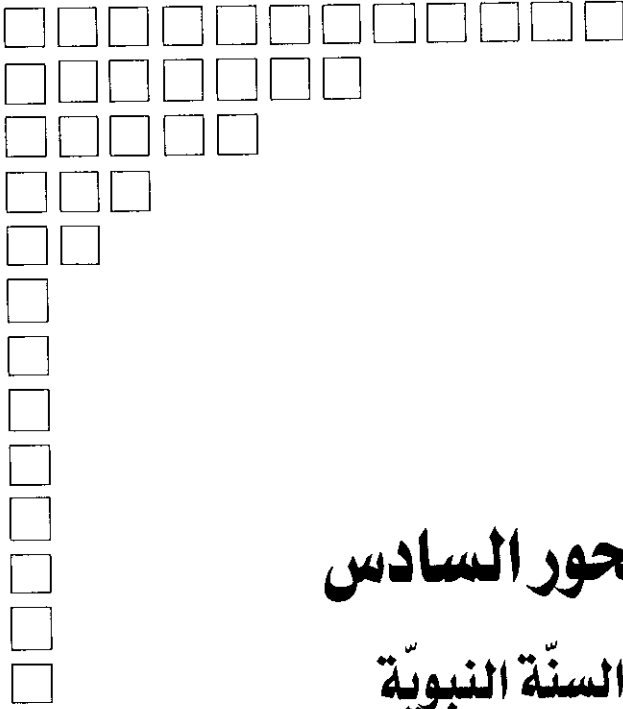
والصحيح أنه ما لم تقم قرينة خاصّة، فلا يُستفاد من التقرير سوى إباحة الفعل بالمعنى الأعمّ المقابل لحرمة، أو إباحة الترك بالمعنى المقابل للوجوب، إذ محض سكوت النبي ﷺ عن فعلٍ صدر أمامه قد يجمع وجوب هذا الفعل، فهو متساوي النسبة إلى وجوبه واستحبابه وإباحته، أمّا كراهة الفعل، فعلى تقدير استكشاف حجية التقرير من مسألة الأمر بالمعروف لا يُعلم من السكوت عدم الكراهة لعدم وجوب النهي عن المكروهات، إلا إذا قيل باستحبابه على النبي ﷺ وأنه لا يترك المستحبّ، وأمّا على تقدير استكشاف الحجية من تعليم الجاهلين، فالظاهر الشمول هنا؛ لأنّ تعليم الإسلام بالنسبة للنبي ﷺ - ولا نقول ذلك بالنسبة لسائر المسلمين - يعني تعليم تمام أجزائه ومفاهيمه، ومنها المكروهات والمستحبّات، تمسكاً بالإطلاقات التي أمرته بتعليم ما أنزل إليه من ربه، وبإبلاغ الناس الدين، بناء على شمول مثل هذه الإطلاقات لما يصله بالإلهام لا بالوحي القرآني فقط، فسكوته كاشفٌ عن عدم الكراهة، وإن نسب إمام الحرمين الجويني إلى بعض المتكلمين التفصيل بين الواجبات؛ فيجب على الرسول تبليغها، والمستحبّات فلا يجب عليه ذلك^(٢).

ز - وكما يكون الإمضاء على الفعل، يكون أيضاً على الترك، فلو ترك فعلُ أمامه ﷺ دلّ على جواز الترك، طبقاً لما تقدّم، وهذه نقطة جديرة، أشار إليها الدكتور عبد الكريم النملة^(٣).

(١) انظر: العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٣٠.

(٢) الجويني، التلخيص ٢: ٢٤٩.

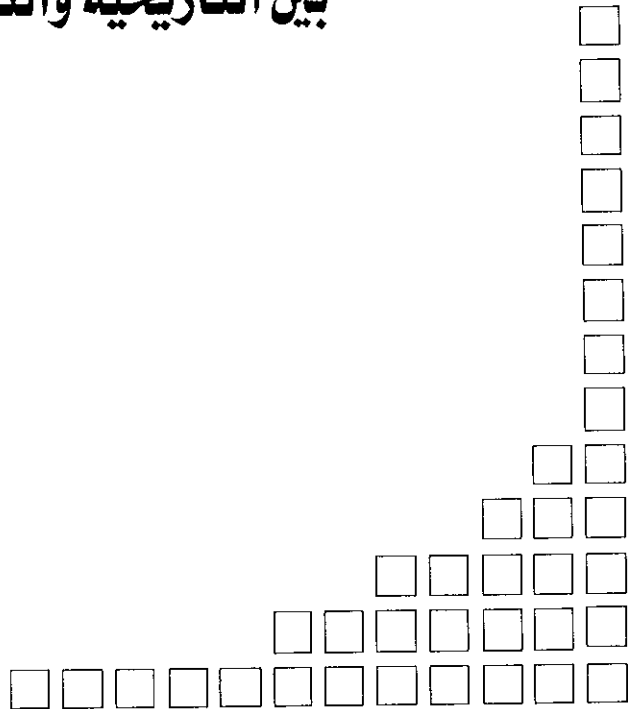
(٣) النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن ٢: ٨٣٧.



المحور السادس

السنة النبوية

بين التاريخية والثبات



مداخل

تعدّ مسألة تاريخية السنّة الشريفة من أهم الموضوعات النبوية التي تقف خلف الكثير من السجلات المعاصرة بين تيارات الفكر الإسلامي اليوم، بل قد ظهر في الوسط الإسلامي مؤخراً من يحاول توظيف مقولة التاريخية هذه لتبديد شبح الخصام بين الواقع المعاصر والحياة الراهنة وبين المفاهيم الدينية والأحكام الفقهية السائدة، من دون أن يتسبّب ذلك عنده في إنكار أيّ من الأصول الدينية الراسخة في هذا المضمار.

والملاحظ في هذا الموضوع، أنّه لم يُدرس بشكل جادّ على مستوى أصول الاجتهاد الإسلامي في حدود اطلاعي، كما لم تتلقّفه دراسات أصول الفقه الإسلامي ليتحوّل إلى مادة تخضع لمعايير النقد والتقويم، عدا ما قد يلامس الموضوع في مباحث قاعدة الاشتراك التي قلّما أفردوها بالبحث والتصنيف كما سوف يتبيّن للقارئ، بل ظلّ يلامس الدرس الفلسفي العام وأطر الثقافة التي يحملها هذا الباحث أو ذلك، وقد أفضى هذا الأمر إلى حصول التباسات؛ نظراً لفوضوية استخدام أنصار التاريخية - نسبياً - لمفهومها في التعامل مع نصوص السنّة النبوية، وأحياناً نصوص الكتاب العزيز^(١)، وهو ما أثار حالة من الخوف في الوسط المدرسي من تعرّض الكثير - أو أكثر - القيم

(١) يلاحظ ما سبق أن تعرّضنا له في الفصل الأول من هذا الكتاب عند الحديث عن دليل آيات الطاعة على حجّيّة السنّة، حيث لاحظنا هذه الملاحظة على أطروحة الدكتور محمد شحرور في الطاعة المتصلة والمنفصلة.

والمفاهيم والمقولات الدينية للإفراغ الداخلي نتيجة ممارسة منهج الفهم التاريخي معها، بما يُزويها عن الحياة المعاصرة؛ ليحلّ العقل البشري محلّ النص في ممارسة التشريع والقانون على مختلف الصعد والمجالات.

من هنا، نرى ضرورة ممارسة مقارنة أصولية للموضوع، بعيداً عن الممارسة الفلسفية التي يمكن تناول الموضوع عينه من خلالها عبر مقارنة معطيات علوم النفس والاجتماع والتحليل التاريخي الفلسفي، فهذا هو نطاق البحث هنا وهذه هي أهدافه. ونشير - بدايةً - إلى أننا هنا نحاول القيام بمساهمة أولية جداً تناسب المقام؛ علّها تكون مفتاحاً لدراسات أعمق وأكثر جديةً في هذا الموضوع البالغ الحساسية.

١. تعريف نظرية تاريخية السنّة، تفكيك العناصر والمكوّنات

لعلّ من أهمّ معضلات نظرية تاريخية السنّة اليوم، معضلة اللاوضوح في النظرية وامتداداتها وعناصرها، وسوف نحاول هنا تقديم تعريف لها، يُفترض أن تجري محاكمة المقولات اللاحقة على أساسه، وهذا التعريف قد لا يُلزم بعض أنصار التاريخية وإنّما يعني الكاتب بوصفه تفسيره لهذا الموضوع؛ وعليه، فالعناصر المكوّنة لهذه النظرية من وجهة نظرنا هي:

١.١. التاريخية التفسيرية والتاريخية الواقعية

العنصر الأول من مكوّنات النزعة التاريخية هو أنّها منهجٌ في فهم النص وقراءة اللغة، ضمن سياقها التاريخي، كما هي منهج في فهم التشريع وتاريخية القوانين، بمعنى الاعتقاد بأنّ اللغة حينما يستخدمها المتكلّم تظلّ - كثيراً - تحت تأثير طبيعة الطرف التاريخي الذي جاءت فيه، كما أنّ نظام التقنين البشري والعقلائي لا يمكن فهمه عبر معيار الديمومة أو الحرفية دائماً، بل يجب أخذ ملابسات الواقع التاريخي لفهم نوعية التشريع وامتداداته الزمكانية، وعبر هذا الأمر يظهر أمامنا نوعان من التاريخية هما: التاريخية التفسيرية والتاريخية الواقعية.

ونقصد بالتاريخية التفسيرية توظيف الدراسات التاريخية لفهم النص ومعرفة مدلولاته، فمثلاً نحن نحلل التطور التاريخي لكلمة «القهوة»، فنجد أنها كانت تستخدم في اللغة العربية في عصر النص بمعنى الخمر، فنستنتج من ذلك أن النصوص النهائية عن تناول القهوة لا تعني القهوة بمعناها اليوم، وإنما تؤكد مفهوم تحريم الخمر في الإسلام^(١).

كما نقصد بالتاريخية الواقعية ذلك الفهم الذي يستند إلى معطيات التاريخ كوقائع وكعقلية؛ لكي يرى أن الحكم الشرعي الفلاني هو في واقعه تاريخي، بمعنى أنه إما ليس بأبدي، أو أن أبعده يفرض تغييراً في دلالاته الواقعية ومضمونه الخارجي، كما سوف نوضح ذلك قريباً.

وبعبارة أخرى: التاريخية التفسيرية هي محاولة فهم النص في ضوء محيطه التاريخي، إذ تساعد هذه الصورة على فهم مدلول النص ومعطياته وهدفه، سواء كانت النتيجة التي سنخرج بها بعد فهم النص على أساس محيطه أن الحكم مرحلي أي أم كانت ثبوت الحكم وإلهيته إلى يوم القيامة بلا تعديل يفرضه الواقع التاريخي المحيط بصدور الحكم، فالفهم التاريخي للنص، أي وضعه في ظرفه التاريخي، على مستوى اللغة والخطاب والمضمون يساعد على فهم المراد منه حينئذٍ.

وكمثال مبسط على ذلك تعبير الوقف والصدقة؛ إذ يؤكد المحدث البحراني (١١٨٦هـ) على أن الوقف في صدر الإسلام كان يسمى بالصدقة^(٢)، وأن زوال هذه التسمية بمرور الأيام وحلول تسمية الوقف مكانها أمرٌ تاريخي، فما لم يدرك الفقيه تطور مثل هذا المصطلح فقد يأخذ في الصدقة بعض ما يشترط في الوقف اشتباهاً أو العكس،

(١) يؤكد مصطفى ملكيان على موضوع عدم إمكان فهم الدين دون فهم الأوضاع الزمكانية التي نزل فيها، فانظر له: حوار حول فلسفة الفقه، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٨٧ - ٨٨، وكفت وكوهاى فلسفه فقه: ٢١ - ٢٢.

(٢) البحراني، الحدائق الناضرة ٢٢: ١٢٨.

على أساس عدم دراسته التاريخية لتطور المصطلح.

أمّا التاريخية الواقعية، فتعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخي بما يوجب حصر مفهومها الظاهري في إطار زمني ومكاني، مما يعني إما حصول حالة إلغاء للحكم في مرحلة لاحقة أو حصول بعض التعديل فيه على الأقل.

ونقدّم هنا مثلاً مشهوراً اليوم، وهو أنصبة الزكاة، إذ حدّدها الفقه بتسعة، هي: الغلات الأربع، والأنعام الثلاثة، والنقدين، فالنظرة غير التاريخية لمسألة الزكاة ترى هذه الأحكام والأنصبة إلهية ثابتة ينبغي العمل بها وفق شروطها، وهذا هو المشهور اليوم لا أقل في الفقه الإمامي، أما النظرة التاريخية فترى أن تحديد الأنصبة بالتسعة إنما جاء لاعتبارات زمانية ومكانية آنذاك، على أساس أنّ هذه التسعة كانت تمثل عناصر الإنتاج الاقتصادي في المجتمع فيما لم يعد اليوم للزبيب والشعير مثل هذا الدور، لاسيما مع أخذ شروط السوم والذهبية والفضية والوزن، وعليه فكيف تكون الزكاة - وهي التي شرّعت لسدّ حاجات الفقراء كما جاء في بعض الأحاديث^(١) - محصورةً بهذه الأمور لا تتعدّها على قلّتها وقلة تأثير الزكاة فيها اليوم؟!!

وهذان النوعان من التاريخية، قد يلتقيان وقد يفترقان في النتائج؛ فقد تفضي التاريخية التفسيرية إلى حكم شرعي ثابت لا تاريخي بالمعنى الواقعي لمفهوم التاريخية - وهذا ما حصل مع التيار الفقهي المدرسي، الذي لم يكن غائباً بالكلية عن التاريخية التفسيرية - وقد يكون العكس صحيحاً؛ لهذا فالمهم في التاريخية هو الجانب الواقعي منها بالنسبة إلينا هنا، فيما يغدو الجانب التفسيري مجرد سبيل للتوصّل إلى نتائج التاريخية الواقعية.

نظرية السيد البروجردي في تاريخية سنة أهل البيت النبوي

وفي هذا السياق، يذهب السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) - كما ينقل عنه

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٠ - ١٢، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه... باب ١، ح ٢، ٣، ٤، ٦.

تلامذته - إلى ضرورة فهم الفقه السنّي لوعي النصوص الحديثية الشيعية، ويؤسّس البروجردى فكرته هذه على مبدأ أن أهل البيت عليهم السلام يقومون بتصحيح انحرافات الأمة، فإذا وجدوا الأمة والفقه السنّي السائد فيها يسيران على خطّ سليم اكتفوا بذلك ولم يعلّقوا، أما إذا وجدوا انحرافاً تدخلوا لتصويب فكرة هنا أو هناك، وإبداء الحكم الواقعي، من هنا تنقل عن البروجردى مقولة مشهورة وهي: «إن الفقه الشيعي يقع على هامش الفقه السنّي»؛ حيث إن الأسئلة التي كان الرواة يوجّهونها إلى الأئمة عليهم السلام كانت - في كثير منها - منبعثةً من الجوّ السائد في الوسط السنّي، ولهذا دعا البروجردى بقوة إلى دراسة الفقه السنّي، لأنه لا يمكن فهم النصوص إلا ضمن سياقها التاريخي المحيط بصورها، فقد يبدو أنّه حكم عام، بيد أنّه يتخذ الخصوصية بعد الاطلاع على ظرفه المحيط، وربما كان العكس هو الصحيح^(١).

ونرى أنّ هذه المقولة:

أولاً: ستترك أثراً كبيراً على فهم كثير من النصوص الحديثية في الوسط الشيعي، وقد تؤدّي إلى تغييرات فقهية جادة.

ثانياً: إنها وإن اقتصرنا عند البروجردى على الفقه، كونه كان مهتماً به بالدرجة الأولى، إلا أنها لا تأبى الشمول لسائر النصوص الحديثية في الكلام، والتفسير، والتاريخ و.. لوحدة الملاك والمبدأ.

ثالثاً: لا يبدو لنا دقيقاً اعتبار تمام الفقه الشيعي بمثابة الحاشية، إلا أنه مع ذلك لا يضرّ هذا الأمر بصحة هذه النظرية - على تقدير إرادتها العمومية - إذ يكفي أن تؤثر على فهم بعض النصوص الحديثية.

رابعاً: رغم مرور نصف قرن على هذه الدعوة من البروجردى، إلا أننا حتى اليوم ما

(١) انظر حول نظرية البروجردى هذه: واعظ زاده، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٣٥ - ٣٦؛

وزندكي آيت الله العظمى بروجردى: ٨٤-٨٦.

زلنا نشهد تراجعاً كبيراً في دراسة الفقه السني في الحوزات العلمية الشيعية فضلاً عن غياب شبه تام - مع كامل الأسف - لدراسة الفقه الشيعي في المعاهد والجامعات الدينية السنّة^(١).

١.٢. المنهج التاريخي ومديات استيعاب النصين؛ القرآني والحديثي

المُعَلِّم الثاني من معالم المنهج التاريخي الذي جرى ويجري تداوله بين العلماء المسلمين، لا أقلّ بعضهم، أنّه منهج يجري في فهم بعض نصوص السنّة الشريفة، ومن ثم رُفِضَ تَبَيُّه على صعيدين:

الأول: تمام السنّة، حيث لم نجد من طرح التاريخية في تمام نصوصها بها فيها النصوص غير التشريعية إلا نادراً، نعم ذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن كثيراً من نصوص السنّة تديرية بحسب اصطلاحه^(٢)، أي أنّها سبقت لتدبيرات مرحلية لا لتبليغ ديني، لكن مع قوله: «كثيراً» إلا أنه لا يرى شمول هذا المبدأ لتمام السنّة، وكذلك مثل الدكتور مصطفى ملكيان، الباحث الإيراني المعروف، حيث أقرّ بأن هول التحولات التي طرأت على الحياة الإنسانية لا يمنع - منطقياً - من وجود أحكام وقوانين ثابتة، لا تطالها يد التغيير، مستشهداً على ذلك بنصوص لكونفوشيوس نفسه، ما تزال حيّة رغم القرون المتتالية^(٣).

ولعلّ المبرّر في هذا الأمر واضح؛ إذ يلزم من تاريخية تمام السنّة تاريخية الدين كلّه أو أكثره من وجهة النظر السائدة، وهو أمرٌ يعتقدون - على نحو البتّ والحسم - بطلانه.

(١) لمزيد اطلاع على هذه النقطة، انظر: حيدر حب الله، بحوث في فقه الحج: ٢٢ - ٢٤.

(٢) شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٦ - ٨٧، ١٢٦ - ١٢٧؛ وانظر لفضل

الله وشمس الدين: الاجتهاد والحياة، حوار على ورق: ١٦ - ١٧، ٣٧.

(٣) مصطفى ملكيان، حوار حول: انتظار بشر از دين (توقعات الإنسان من الدين)، مجلة نقد ونظر،

وفقط فريقٌ من الباحثين يتبنّى هذا الانفلاش لمفهوم التاريخية؛ مثل الدكتور محمد أركون، الذي يعتقد بأنّ النصّ القرآني ونصّ السنّة تاريخيان؛ بمعنى انتهاء مداهما بظهور الحضارة الغربية الحديثة، وأنها تعبيرٌ عن العقل الذي ساد الإنسانية فترات سابقة، وهذا الفريق لا نبحت معه هنا، وإنما نضع بحثه في مكانٍ آخر؛ لأنه يتصل بعلم الكلام الجديد وفلسفة الدين أكثر من اتصاله بأصول الفقه والتشريع ومنهج فهم النصّ.

مسألة تاريخية النصّ القرآني

الثاني: القرآن الكريم، فقد صرّح غير واحدٍ بتحديد النصّ القرآني عن التاريخية، معتبرين أنّه المرجع والمعياري، فلا يصحّ أن يكون تاريخياً^(١)، من هنا اشتهرت في الأوساط - لاسيما الشيعيّة - تاريخية نصّ السنّة أكثر من تاريخية نصّ الكتاب.

لكن الذين حيّدوا نصّ الكتاب ملزمون بذكر المبرّر لذلك؛ لأنّ القراءة التاريخية للنصوص والفهم التاريخي للقوانين لا يميّزان بين نصّ ونصّ من حيث منهجهما وقوانينهما، فإخراج أحد النصوص أو التشريعات عنهما - بحيث يخرجان عنه تخصّصاً لا تخصّصاً - لا بد أن ينطلق من مبرّر للاستثناء.

والذي يحتمل أن يكون مبرّر الاستثناء أحد أمور:

الأمر الأوّل: مرجعية القرآن وكونه كتاب المسلمين الخالد، فإذا ما طالته اليد التاريخية لم يعد للإسلام وجود، وقد قال تعالى: ﴿وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

لكن هذا المبرّر في غير محله؛ لأنه يتصوّر أن افتراض تاريخية نصّ ديني معناه لزوم صيرورة تمام أبعاض هذا النصّ تاريخية، فكما قبلنا تاريخية بعض السنّة في الجملة، أيّ

(١) راجع: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٦ - ٨٧؛ ومحمد

حسين فضل الله، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق: ٣٧ - ٣٨.

مانع من القبول بتاريخية بعض الآيات الأحكامية مثلاً؟ وإذا كان القرآن الكتاب الخالد فهذا لا يعني بطلان مرحلية بعض أحكامه، والدليل على ذلك وجود ظاهرة النسخ في القرآن الكريم؛ فإن الآية المنسوخة لا تعبر إلا عن حكم مرحلي مضى أمده وانتهى أمره، فكما لم يكن وجود بعض المنسوخ مضرّاً بمرجعية القرآن وخلوده، كذا وجود بعض النصوص التاريخية، علماً - كما تقدّم وسيأتي - أن تاريخية نصّ شرعي لا تعني إلغاءه بالمرّة، فأنصبه الزكاة تاريخية، لكن ذلك لم يبطل الزكاة، بل لعلّه وسّعها في العصر الحاضر، لتستوعب مطلق أساسيات الاقتصاد، وكذا تاريخية العناصر المحددة في الاحتكار (الحنطة والشعير والتمر والزبيب ..) لم تُبطل الحكم الإلهي في الاحتكار، بل اتفق أن وسّعته؛ بحيث صار يستوعب مطلق ما يحتاج إليه الناس في حياتهم ومعاشهم الاقتصادي، فإذا قلنا بتاريخية حكم حرمة القتال في الأشهر الحرم على أساس سلامة القوافل التجارية في موسمي: الحجّ والعمرة، كما قد يستقره السهيلي (٥٨١هـ) في الروض الأنف^(١)، مع ثبوته بنصّ قرآني، فإن ذلك لا يعني - بالضرورة - إلغاء تشريعه بالمرّة، بل إنه يُثبت - من وجهة نظر من قال ذلك - أنّ الحكم الحقيقي هو تحييد الحياة الاقتصادية المدنية عن الحرب، وهذا حكم أوسع وربما أفعل أيضاً.

وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة، فإنها ناظرة إلى الإطار العام للقرآن ولو بقربينة الإنذار فإنه ليس كلّ القرآن إنذاراً، بل فيه تبشير كما هو واضح، وفيه ما لا يتعلّق بالإنذار والتبشير معاً.

الأمر الثاني: ما دلّ من النصوص على أنّ القرآن خالد، وأنّه حيّ لا يموت، وأنّه إذا نزل لا ينتهي بالقوم الذين نزل بهم، مثل الخبر الذي رواه ابن مسعود العياشي في تفسيره عن أبي جعفر الباقر^(ع) أنّه قال: «... إنّ القرآن حيّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقسام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي

(١) السهيلي، الروض الأنف ٥: ٨٠ - ٨١.

جارية في الباقيين كما جرت في الماضين»^(١).

وهذا المستند - بقطع النظر عن الضعف السندي في هذه الرواية بتهم مصادرهما، إمّا بالإرسال أو بضعف بعض الرواة كعملي بن محمد ومحمد بن جمهور على ما هو التحقيق - إنما يدلّ على عدم إمكان جعل الآية محصورةً فيمن نزلت فيهم؛ بحيث يكون ذلك هو القاعدة؛ الأمر الذي يوجب موت القرآن، فالروايات بصدد الإشارة إلى بطلان قاعدة جمود النص القرآني على وضعه التاريخي، لا بصدد تأسيس قاعدة الاستمرار؛ لأنّ جمود بعض الآيات فقط - كما في المنسوخ - لا يستدعي صيرورة النص القرآني ميتاً؛ فليلاحظ القارئ ذلك جيداً.

والذي يشهد أنها بصدد الحديث عن استيعاب التاريخية للقرآن كلّه، أنها عبّرت في آخرها بعبارة: «لمت القرآن»، مما يعني أنها بصدد نفي القاعدة العامة في الجمود على الوضع التاريخي السابق في تمام الآيات.

الأمر الثالث: ما دلّ على كون القرآن الكريم هو معيار تصويب الروايات، فإذا كان تاريخياً فكيف يمكن افتراضه معياراً؟!.

وهذا الكلام - علاوة على ما أسلفناه آنفاً - غير واردٍ إطلاقاً؛ لأنّ مرجعية نصّ فرع دلّته وظهوره، فإذا ثبت تقيّد النصّ كان مرجعاً بما هو مقيد، فإذا كانت بعض نصوص الكتاب تاريخيةً فتكون مرجعاً بهذا اللحاظ، نعم، مع إلغاء حكمها تماماً تبطل المعيارية المذكورة، إلا أنّ ذلك تماماً كالمنسوخ حيث لم يُبطل وجودُ بعضه قانوناً المعيارية.

وعليه، فالصحيح أنّ المنهج التاريخي - على تقدير تماميته - يجري من حيث المبدأ في

(١) راجع هذه الرواية وما بمضمونها في: الصفار، بصائر الدرجات: ٥١؛ وتفسير العياشي ١: ١٠؛ وتفسير فرات الكوفي: ١٣٨ - ١٣٩؛ والكليني، الكافي ١: ١٩٢؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٧٩، و٢٣: ٤، و٢٤: ٣٢٨ - ٣٢٩، و٣٥: ٤٠١، ٤٠٣ - ٤٠٤، و٨٩: ١١٥.

نصّ القرآن في الجملة، كما يجري في نصّ السنّة، ولا يوجد أيّ معطى يمنع عن جريانه فيها معاً؛ فما سيأتي من أبحاث يشمل - لا أقلّ أغلبه - النصّ القرآني والحديثي، مع ترك التفاصيل المتصلة بالقرآن الكريم إلى محلّها؛ لأن تركيزنا هنا إنما هو على السنّة الشريفة.

١.٣. تفعيل مبدأ الطريقية مقابل الموضوعية

العنصر الثالث من العناصر البنيوية للمنهج التاريخي هو تفعيل الآلية الطريقية مقابل الموضوعية، بجعل ما جاء في النصّ طريقاً إلى مفهوم آخر يقع على تماسّ معه، ونعني بذلك أنّه إذا جاء في النصوص عنوان ما، كعنوان الشطرنج، فإنّ المبدأ الذي قرّر في علم أصول الفقه هو قاعدة الموضوعية، بمعنى أن يكون كلّ عنوان مأخوذاً بعينه في الحكم، لا أن يكون ذكره طريقاً لعنوان آخر يمثل الموضوع الحقيقي، مثل أن يجعل عنوان الشطرنج طريقاً إلى عنوان آلة القمار، فيكون الحكم بالحرمة مترتباً على مطلق آلة قمار، وإنّما ذكّرت الشطرنج من باب قصد ذلك المفهوم الكلي، لكونها - مثلاً - من أبرز نماذجه ومصاديقه، وهكذا الحال في عنوان رؤية الهلال الذي جاء في الروايات، حيث يجعل في المنهج التاريخي سبيلاً إلى عنوان آخر حقيقي هو المقصود النهائي للمتكلّم والمشرّع، وهو عنوان اليقين بدخول الشهر، بحيث يكون مبرّر ذكر عنوان رؤية الهلال كون هذه الوسيلة هي الوسيلة الأبرز لتحديد بدايات الشهور في عصر صدور النصّ التشريعي.

إنّ المنهج اللاتاريخي يرفض هذه الآلية، ويصرّ على أنّ عنوان الشطرنج إذا ذكر في النصّ فنحن نقصر عليه؛ إذ لا يوجد ما يبعث على التعدي والقيام بحركة تعميمية لجعل الحكم يشمل مطلق آلة القمار، حتى بوضع معيار آلة القمار تصبح الشطرنج نفسها حلالاً إذا لم تعد آلة للقمار في المجتمع.

أما في النزعة التاريخية، ففي أكثر مواردنا تغليباً للطريقية على الموضوعية، فلا تؤخذ العناوين بذاتها، بل تُرى مثلاً أو أنموذجاً، أو جسراً، أو معبراً، أو شكلاً

خارجياً لعنوان آخر أعمق أكثر ملائمةً للواقع الحاضر، وأبعد عن شكلية الحياة القديمة.

وهذا العنصر من أهمّ العناصر البنيويّة في منهج القراءة التاريخية للنصوص، وهو يمثل أحد مظاهر تطبيق نظرية فردينان دي سوسير (١٩١٣م) في التفريق بين المعنى والمغزى، وبين القشر واللبّ، فالتاريخيون يرون أن الأمر برؤية الهلال معناه الجمود على الرؤية، لكنّ المغزى منه هو اليقين بدخول الشهر.

١.٤. اجتهدية المنهج التاريخي وتخطّي دائرة التطبيق

المكوّن الرابع من مكوّنات المنهج التاريخي هو أنّ التاريخية اجتهاد وليست تطبيقاً، فهي لا ترتبط بما بعد اكتشاف الحكم، بل تتصل باستشكافه نفسه، وتندرج في القاعدة المزدوجة القائلة: إن فهم نصّ يمثل نتاجاً لجماع أمرين: أحدهما المداليل اللغوية، وثانيهما الظرف الاجتماعي، وأنّ اللغة لا تُعرف من القواميس فحسب، وإنما من السياقات الاجتماعية المحيطة بالنصّ أيضاً.

والسبب في إثارة هذه النقطة بالذات أنّ هناك ظاهرة تسود أوساط العديد من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين - ومنهم التيار التراثي المدرسي - تتخطّى في دائرة تطبيق الأحكام الشكل القديم، لكنّها في إطار فهم النصوص والاجتهاد فيها تبقى ترفض النزعة التاريخية أو تتحفّظ منها، فمثلاً قد يقولون: يجب الجهاد، لكنّ الموضوع لا يقتصر على السيف بل يتعدّى إلى مطلق الآلات الحربية، أو يقولون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان، وهذا المفهوم تطوّر اليوم فصارت هناك أساليب تعبيرية كثيرة يمكن أن تندرج في الأمر والنهي اللسانيين، إنّ ظهور المصداق الجديد وتطوير آليات التطبيق ليس مطابقاً للمنهج التاريخي في فهم النصوص، ولا هو عينه، وإن كان شكلاً من أشكال التاريخية اللاحرفية في التعامل مع الأحكام الدينية، فلا نقصد بالتاريخية ما يقف عند هذا الحدّ من تخطّي النزعة الحرفية.

١.٥. المنهج التاريخي بين إلغاء الأحكام وتعديلها، تعدد الأدوار

العنصر الخامس من عناصر القراءة التاريخية، هو أن المنهج التاريخي يتنوع في النتائج التي يقدمها لنا، فهو يعطينا النتائج التالية:

أ - إلغاء الحكم كلياً: ولذلك أمثلة مثل القول - كما قال ذلك غير واحد كالدكتور نصر حامد أبو زيد - بأن تعدد الزوجات إنما جاء نتيجة الوضع الاقتصادي والاجتماعي والشخصي الذي كانت عليه المرأة آنذاك، وأن الإسلام كان بصدد إلغاء التعدد مطلقاً لكن بشكل تدريجي، فهو يقصد من الأربع عدم الزيادة لا تقرير جواز أكثر من الواحدة، وهذا يعني أنه بمرور الأيام سوف يصبح الزواج غير متعدّد انسجماً مع السياسة التدريجية المذكورة^(١)، أو كما قال الدكتور عبد الكريم سروش بأن الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة من تشريعات ما يسمّيه: مرحلة التأسيس، لا الاستقرار، فليس له معنى اليوم؛ لذهاب مرحلة التأسيس كلياً^(٢).

ب - تضيق الحكم وتقييده: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين من أن الروايات الواردة في الحث على الإكثار من النسل ليست مطلقة، وإنما صدرت في ظرفٍ كان المسلمون فيه قلة قليلة يحتاجون للعديد، حيث كانت الكثرة العددية في الحروب مصدراً للقوة والعزة، أما وقد كثر المسلمون فلا معنى لهذه النصوص حينئذٍ، لاسيما وأن الكثرة العددية لم تعد هي المعيار النهائي في موازين القوى في الحروب^(٣)، فإن القراءة التاريخية لهذه النصوص قيّدت استحباب الإكثار من النسل في حال حاجة المجتمع إلى ذلك، فألغت في الحكم طبيعة الإطلاق.

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) سروش، مدارا ومديريت: ٣١٢.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت، العدد ١١ - ١٢: ٨٥ - ٩٠، مقال: المسائل المستحدثة في الطب، القسم الثالث؛ وراجع: علي رضا الأنصاري، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ونايفة شلهوب ياسين، المصدر نفسه ٢: ٤٢٦ - ٤٢٧.

كما يذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أنّ روايات استحباب تناول الملح قبل الطعام إنما جاءت متناسبة مع الظروف المناخية للبلاد الحارّة، حيث كان يعيش النبي وأصحابه وأهل بيته، وإلا كانت لهذه الكمية للملح لو تناولها الإنسان في البلاد الباردة مَصْرَةً، فالحكم خاصّ بهذا القيد^(١).

ج - توسعة الحكم: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين^(٢) من أنّ أدلة شرطية الرؤية في ثبوت الهلال إنما جاءت على أساس الوضع التاريخي آنذاك؛ إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشهر إلا ذلك، وإنها العبرة باليقين، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرؤية السبيل الوحيد لإثبات الشهور، بل صار اليقين بدخول الشهر هو الشرط الحقيقي، فتحمل شرطية الرؤية على الاعتبار التاريخي، وهذا ما يوسّع وسائل إثبات الشهور من خصوص الرؤية إلى غير ذلك مما يعطي اليقين.

د - توسعة الحكم وتضييقه معاً: وهذا ما مثلنا به قبل قليل من مثال الاحتكار، حيث إنّ القراءة التاريخية وسّعت من دائرته ليتعدّى العناصر الستة التي ذكرها الفقه الإسلامي، فلم تلغِ الاحتكار بل وسّعت تأثيره ودائرته، كما أنّها قيّدت من حرمة احتكار التمر والزبيب - مثلاً - بحالة كونها من العناصر الأساسية للمجتمع، فلو خرجت عن هذه الحال، مثل الزبيب في أكثر أو كلّ البلدان اليوم، لسقطت حرمة احتكارها، وعلى الخطّ عينه مثال الشطرنج.

من هنا، نتوصّل إلى نتيجة هامّة، وهي أنّه من غير الصحيح القول بأن التاريخية تساوق دوماً إلغاء الأحكام؛ فهذا خلل في فهمها؛ ومحاولة تهويل في حقّها؛ لأنّ من يلغي عنوانية الشطرنج يستطرق إلغاءه لإثبات عنوان آخر، ومن يُلغي عنوانية لبس السواد يستطرق إلغاءه لإثبات عدم التشبّه بالسلطين ولباس غير المؤمنين في قوله: إنّ

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٩١.

(٢) محمد حسين فضل الله، الندوة ٤: ٥٦٩، و٧: ٦٤٥ - ٦٤٦.

تحريم لبس السواد أو كراهته جاء للحدّ من التشبّه بالعباسيين^(١)، وهكذا، لا أن الأمر إلغاء تام وعدم بقاء حجر على حجر، وسيأتي ما يفيد في هذا الموضوع.

بهذا المدخل نكون قد حدّدنا تصوّراتنا عن القراءة التاريخية للسنة، وفكّنا العناصر التي تميّز هذه القراءة، وكشفنا - في الوقت عينه - أن هذه القراءة ليست ذات لون واحد، كما لا يصحّ اعتبارها فزاعة، تثير الذعر حول زوال الشريعة وأحكامها، ولا هي بالقدر الذي لا ينبغي تخطيه قيد أنملة، بل هي منهج في فهم اللغة والقانون، يستوعب - مبدئياً - النص القرآني والحديثي دون أن يلغيها كلياً، وهو يعتمد أسلوباً تحطّي حرفية النص للمامسة ما ورائه، موظفاً المنهج الطريقي الذي يتصل بالاجتهاد في فهم الشريعة لا بالآليات تطبيقها فحسب، منتجاً أدواراً عدّة، أحدها - فقط - إلغاء الحكم كلياً.

ونحاول - الآن - الدخول في عمق الحديث عن الأسس التشريعية لهذا المنهج التاريخي، والأدلة التي يمكن لهذا المنهج أن يقوم عليها، لكننا قبل ذلك، نتعرّض بشكل سريع لمختصر تاريخي للقراءة التاريخية للأحكام والنصوص الدينية.

١.٦. مطالعة تاريخية عابرة في المنهج التاريخي في فهم السنة

تعرّضنا في كتابنا «نظرية السنة في الفكر الإمامي» بالتفصيل للتطور التاريخي لنظرية تاريخية السنة^(٢)، ونكتفي هنا - اختصاراً - ببعض الإشارات، على الشكل التالي:

أ. نماذج من تاريخية السنة في الروايات

ثمّة نماذج تقدّم الوعي التاريخي حاضراً في عصر النص، ونقدّم بعض النماذج الشيعية، ومن أمثلة ذلك:

(١) انظر: أبو زلفي خزاعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ١١٤ - ١١٥؛ وحسين رجب، المصدر نفسه ٨: ٢٢٧.

(٢) حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧١٣ - ٧٤٧.

أولاً: النهي عن أكل لحوم الحمير: فقد جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن»^(١).

وفي رواية أخرى: «إن المسلمين كانوا جهدوا في خيبر، فأسرع المسلمون في دوابهم، فأمرهم رسول الله ﷺ بإكفاء القدور، ولم يقل: إنها حرام، وكان ذلك إبقاءً على الدواب»^(٢). إلى غيرها من الروايات.

ثانياً: بناء الجدران حول البساتين: فقد جاء في رواية علي بن جعفر: سألته عن رجل يمرّ على ثمرة فيأكل منها؟ قال: «نعم، قد نهى رسول الله ﷺ أن تستر الحيطان برفع بنائها»^(٣)، لكن في رواية أخرى عن مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام: أنه سئل عما يأكل الناس من الفاكهة والرطب مما حولهم حلال، فقال: «لا يأكل أحد إلا من ضرورة، ولا يفسد إذا كان عليها فناء محاط، ومن أجل الضرورة نهى رسول الله ﷺ أن يبنى على حدائق النخل والثمار بناء، لكي يأكل منها كلّ أحد»^(٤).

فالنص الأوّل يفيد نهى النبي عن رفع الجدران حول البساتين مما يفهم منه قاعدة عامة، أما النص الثاني فيبيّن أن النهي النبوي كان لضرورة طارئة ولم يكن حكماً ثابتاً إلهياً، إلا إذا قيل: إن النبي ﷺ نهى عن رفع الجدران مطلقاً لأجل حالة بعض المازّة المضطّرين.

ثالثاً: الفرار من الوباء: حيث جاء في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الوباء، يكون في ناحية مصر، فيتحوّل الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره، قال: «لا بأس، إنما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك لمكان ريئة

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١١٧، أبواب الأطعمة، باب ٤، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ١١٨، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٦، باب ٨، ح ٢.

(٤) المصدر نفسه ١٨: ٢٢٩، باب ٨، ح ١٠.

كانت بحيال العدو، فوقع فيهم الوباء، فهربوا منه، فقال رسول الله ﷺ: الفارّ منه كالفارّ من الزحف، كراهية أن يخلو مراكزهم^(١). والربيئة هي العين أو الجاسوس^(٢).

وفي خبر أبان الأحمر قال: سألت بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة، وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: «نعم»، قال: ففي القرية وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: «نعم»، قال: ففي الدار وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: «نعم»، قلت: فإننا نتحدّث أن رسول الله ﷺ قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف؟ قال: «إن رسول الله ﷺ إنما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيخلون أماكنهم، يفرون منها، فقال رسول الله ﷺ ذلك فيهم»^(٣).

ومن الواضح هنا أن نص النبي - لو لم يصلنا هذا البيان من أهل البيت - كان سيتصوّر عاماً، إلا أن بيان ظرفه التاريخي وأنه صدر في حق العيون والجواسيس المسلمين ضيق من دائرته التشريعية.

نعم، قد يقال: إن الرواية بيّنت الظرف المحيط بحيث كان التضييق من باب التاريخية المعرفية للسنة لا من باب التاريخية التي نتكلّم عنها.

رابعاً: حبس لحوم الأضاحي: حيث جاء في خبر الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام: «كنّا ننهى عن إخراج لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام؛ لقلّة اللحم وكثرة الناس، فأما اليوم فقد كثر اللحم وقلّ الناس، فلا بأس بإخراجه»^(٤).

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «كان النبي ﷺ ينهى أن تجبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس به»^(٥).

(١) المصدر نفسه ٢: ٤٢٩، باب ٢٠، ح ١.

(٢) راجع: ابن قتيبة، غريب الحديث ١: ١٥١؛ والجوهري، الصحاح ١: ٥٢.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤٣٠، باب ٢٠، ح ٣.

(٤) المصدر نفسه ١٤: ١٧٠، باب ٤١، ح ٦.

(٥) المصدر نفسه، ح ٤.

وفي صحيحة محمد بن مسلم الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن إخراج لحوم الأضاحي في منى، فقال: «كنا نقول: لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثر الناس، فلا بأس بإخراجه»^(١).

ومن الواضح أنه لولا البيان اللاحق هذا، كنا ظننا أن الحكم بالحبس إلهي دائم، لكن تبين بهذا أنه كان مرحلياً.

خامساً: النهي عن بيع الثمار قبل طلوعها: فعن الصادق عليه السلام أنه: .. سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسامة من أرض فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها، فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله فكانوا يذكرون ذلك، فلما رأهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يجرمه، ولكن فعل ذلك من أجل خصومتهم»^(٢).

فهذه الروايات وغيرها تدلنا على وجود ظاهرة تشريع صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام كانت لها ظروفها الخاصة بحيث لا تقبل التعميم والإطلاق الزماني والمكاني والأفرادي والأحوالي، دون تعديلات تتخطى القيود اللفظية، مما يكشف عن انقسام نصوص السنّة - من حيث المبدأ - إلى قسمين: إلهي ثابت تبليغي، ومرحلي نبوي نابع من قواعد إلهية عليا.

ب. نماذج من تاريخية السنّة في الجهود الفقهيّة

لعلّ أقدم النصوص الشيعية التي توحى بفكرة تاريخية السنّة واقعياً ما جاء في كلام الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب الاعتقادات، فقد وقع جدل قديم بين علماء الكلام في أن مسائل الطب هل هي سمعية أم عقلية؟ وتبني فريق من الإمامية سمعيّتها مثل الشيخ المفيد^(٣)، فيما رأى فريق آخر غير ذلك.

(١) المصدر نفسه ١٤: ١٧٢، باب ٤٢، ح ٥.

(٢) المصدر نفسه ١٨: ٢٨٠.

(٣) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤.

وفي هذا السياق يقول الصدوق: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أخبر به العالم عليه السلام ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه..»^(١).

ويعزز المفيد هذا الكلام باحتمال أن دواءً لمنطقة ما لا ينفع في منطقة أخرى أو لقومٍ دون قوم^(٢).

وهذا كلام واضح في حصر بعض نصوص الطبّ الواردة في السنّة بظروف مكة والمدينة أو طباع أشخاص معيّنين، لكنّ هذه الطريقة في معالجة النصوص لم تكن سائدة أبداً في منهج الاجتهاد عند الشيعة^(٣).

هذا، وثمة نماذج كثيرة متأخرة تثبت الحضور التدريجي للوعي التاريخي في الجهود الفقهية، ونقدّم هنا بعض النماذج الشيعية أيضاً؛ لعدم قيام بحثنا على الاستقصاء:

المثال الأوّل: يستخدم الشهيد مرتضى مطهري المنهج التاريخي لحلّ التعارض في روايات زيارة الامام الحسين عليه السلام، فيرى أن النصوص الدالّة على وجوب الزيارة إنما صدرت في ظرف كون التشيع مهدداً بخطر الانقراض وعدم الوجود؛ لهذا كانت الزيارة بعثاً لهذا المذهب وإبقاءً له حياً، أما نصوص الاستحباب فقد صدرت في الحالات العادية غير الاستثنائية، وبهذا يمكن الجمع بين النصوص المتعارضة على أساس منهج الفهم التاريخي الذي يفسّر نصوص الوجوب بظرف تاريخي طارئ^(٤).

المثال الثاني: يذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن النصوص الدالّة على استرقاق

(١) الصدوق، الاعتقادات: ١١٥.

(٢) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤.

(٣) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٢٢-٧٢٧.

(٤) مطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ٢٩٦.

الأسرى في الحرب لم تقع على سبيل بيان الحكم الإلهي الثابت، وإنما الحكم الإلهي الثابت منصوص عليه في القرآن الكريم: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، حيث حصرت الآية التعامل مع الأسرى بإطلاق سراحهم دون مقابل، أو مع مقابل، ولا إشارة فيها للاسترقاق، وإنما جاءت السنة النبوية بالاسترقاق على أساس ظرف تاريخي قائم آنذاك، وهو أن سيرة الحروب كانت على هذه الطريقة، فمن باب المعاملة بالمثل شرّعت السنة الاسترقاق، لا كحكم إلهي ثابت في الحروب، بل لاعتبارات تعود إلى طبيعة الحرب آنذاك.

المثال الثالث: يذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن نظام العاقلة في باب الدية كان حكماً تاريخياً على أساس نظام الحياة القبلية والزراعية حيث يكون التلاحم الأسري قوياً، أما في مثل عصرنا الحاضر فلا تشمل هذه المسألة العوائل اليوم، فلا يجري هذا النظام^(١).

المثال الرابع: يذهب السيد الخميني في أواخر حياته إلى أن الروايات الواردة في تحريم الشطرنج لا يُقصد منها تحريمه بعنوانه، وإنما صدرت لأن الشطرنج كانت في ذلك الزمان من آلات القمار، فعلى تقدير خروجها عنها تغدو حلالاً حتى مع ورود روايات في النهي^(٢).

المثال الخامس: يذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن نصوص تحريم الربا لا تشمل مطلق الربا، بل يراد منها الربا الاستهلاكي؛ لأنه هو الذي كان سائداً في ذلك الزمان، أما الربا الاستثماري فكان نادراً لم تتحدّث عنه النصوص، فلا يتمسك بالدلالة اللغوية للربا فحسب، بل لا بد من حصره بما كان موجوداً آنذاك^(٣).

(١) البجنوردي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ٩١-٩٣.

(٢) راجع: استفتاءات از محضر إمام خميني ٢: ١٠.

(٣) يوسف صانعي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد الثالث، مقال: الربا الاستثماري.

المثال السادس: يذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن أدلة اشتراط الرؤية في الهلال إنما جاءت على أساس الوضع التاريخي آنذاك، إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشهر إلا ذلك، وإنما العبرة باليقين، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرؤية شرطاً بل صار اليقين بدخول الشهر هو الشرط الحقيقي، فتحمل شرطية الرؤية على الاعتبار التاريخي^(١).

المثال السابع: يذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن نصوص تحريم حلق اللحية إنما كان لها ظرفها التاريخي؛ لأن العرب كانت ترى في حلقها مثلاً توجب سخرية الناس واستهزائهم، فحرّمها النصوص لأجل ذلك العرف التاريخي لا لأجل حرمة ذاتية فيها، فلو زال هذا العرف - كما في عصرنا الحاضر - لزال الحرمة^(٢).

المثال الثامن: يذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن الروايات الواردة في الحث على الإكثار من النسل ليست مطلقة، وإنما صدرت في ظرفٍ كان المسلمون فيه قلة قليلة يحتاجون للعديد، حيث كانت الكثرة العددية في الحروب مصدراً للقوة والعزة، أما وقد كثر المسلمون فلا معنى لهذه النصوص حينئذٍ، لاسيما وأن الكثرة العددية لم تعد هي المعيار النهائي في موازين القوى في الحروب^(٣).

المثال التاسع: ويذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن الروايات الواردة في النهي عن تلقي الركبان والقوافل التجارية خارج المدينة كان لها ظرفها التاريخي، إذ كان يقصد بها شراء البضائع من القوافل ثم بيعها داخل البلد، فمن جهة لا تعرف القافلة بالأسعار في البلد، ومن جهة يُتكرّر السوق، فليست حكماً شرعياً إلهياً مطلقاً بل له ظرف تاريخي.

(١) محمد حسين فضل الله، الندوة ٤: ٥٦٩، و٧: ٦٤٥-٦٤٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٦١٥-٦١٦.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت ١١-١٢: ٨٥-٩٠، مقال: المسائل المستحدثة في

المثال العاشر: ويذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن روايات استحباب تناول الملح قبل الطعام إنما جاءت متناسبةً مع الظروف المناخية للبلاد الحارّة حيث كان يعيش النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ، وإلا كانت لهذه الكمية للملح لو تناولها الإنسان في البلاد الباردة مضرّة، فالحكم خاصّ بهذا القيد^(١).

المثال الحادي عشر: ويذهب بعض المتأخرين إلى أن حرمة التظليل في الحج ليست بهذا الشكل، وإنما يراد بها ما كان متعارفاً آنذاك، حيث التظليل مظهر من مظاهر الدعة والراحة يقوم به الأثرياء وأهل الترف، فالمقصود ترك مظاهر الترف والدعة لا التظليل بالمعنى الحرفي، فإذا خرج التظليل عن ذلك - كما في عصرنا - جاز^(٢).

المثال الثاني عشر: يرى بعض الفقهاء المتأخرين أن نصوص حصر الاحتكار بمثل التمر والزبيب والحنطة والشعير و.. إنما يراد بها احتكار العناصر التي تقوم عليها الحياة الاقتصادية في مجال الطعام أو مطلقاً لا خصوص هذه العناصر الستة، فلو لم تعد هذه العناصر كذلك جاز احتكارها^(٣).

المثال الثالث عشر: يذهب بعض المتأخرين إلى أن تحريم صنع التماثيل إنما كان لظرفٍ تاريخي؛ حيث كان المسلمون حديثي عهد بعبادة الأصنام فأرادت الشريعة قطع علاقتهم بها، أما اليوم حيث زالت هذه الثقافة كلياً فلا معنى للحكم بالتحريم، ويرى بعضهم - كالسيد الخميني - حصر بعض النصوص بذلك لا جميعها^(٤).

المثال الرابع عشر: يميل بعض المعاصرين إلى أن نصوص النهي عن لبس السواد إنما جاءت لأنه كان آنذاك شعار العباسيين لا لكراهية في لبسه بما هو هو، فإذا اندثر

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٩١.

(٢) أحمد عابدين، مجلّة فقه ١٣: ١٨-١٩.

(٣) منتظري، اندر باب اجتهاد: ٤٠؛ وشمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٠٦.

(٤) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٥٧-٢٦٠؛ وصادق حقيقت، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢:

العباسيون وسلاطنتهم لم يعد هناك موضوع لهذا النهي، فله ظرفه التاريخي الخاص^(١).
 المثال الخامس عشر: ويذهب بعض الفقهاء إلى أن نصوص النهي عن الطواف خارج مقام إبراهيم إنما جاءت في عصر الإمام الباقر عليه السلام حيث كان الطائفون قلة، أما في عصر الصادق حيث كثرت الطائفون فجاءت نصوص الرخصة في الطواف خارج المقام، وهذا سبيل للجمع بين الروايات المتعارضة في هذه المسألة^(٢).

المثال السادس عشر: يذهب بعضهم إلى أن التخيير في أصناف الدية لا معنى له؛ لأنه من التخيير بين الأقل والأكثر، ولا معنى له، وإنما ذكرت هذه الأصناف؛ لأنها كانت متقاربة القيمة آنذاك، فللتسهيل على أهل البقر طلب منهم البقر وهكذا، لا أن التخيير ثابت بينهما شرعياً^(٣).

المثال السابع عشر: يذهب بعضهم إلى أن نصوص ذم أو مدح بعض الأقوام أو البلدان مختصة بظرفها وزمانها، فذم أهل الكوفة خاص بتلك الجماعة التي كانت تقطن الكوفة آنذاك، لا ذم لمطلق أهلها إلى يوم القيامة^(٤).

إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة مثل مسألة تحديد المواقيت وعدم تحديدها في طريق جدّة، ومثل تحديد الأسعار الواردة في كتاب علي عليه السلام إلى مالك الأشر، ومثل شمّ العطور في طريق المسعى، ومثل حكم السفر و..

١.٧. تاريخية السنة ونظريات متداخلة ذات صلة

من المناسب هنا لمزيد توضيح لنظرية تاريخية السنة التعرّض لبعض النظريات والمقولات ذات الصلة بها، من هنا سنعمد بعون الله تعالى إلى شرح أربع نظريات أخرى،

(١) أبو زلفى خزاعي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ١١٤-١١٥.

(٢) أحمد يزدني، التعليقة على مناسك الحج (للأنصاري): ٢١٤.

(٣) صادق حقيقت، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ٦١.

(٤) علي شفيعي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٣٠٤-٣٠٥.

ورصد صلتها بنظرية تاريخية السنة، لفهم النظرية بشكل واضح - محيلين القارئ في فهم نظرية خامسة، وهي الاجتهاد النبوي، إلى ما سبق وشرحناه في المحور الثاني من الفصل الثاني حول الاجتهاد النبوي وعلاقته بتاريخية السنة -، وهذه النظريات هي:

النظرية الأولى: تحول الموضوع أو المصداق

يراد بهذه النظرية تغيير الحكم بتغيير موضوعه أو انعدام المصداق أي أنه لو ثبت حكمٌ على موضوعٍ ما، كثبوت النجاسة الذاتية على الخمر، ثم استحالت الخمر بخاراً، زال حكم النجاسة أو حرمة الشرب عنها، فالحكم هو النجاسة أو حرمة الشرب، والموضوع هنا هو الخمر، فعند زوال الخمر خارجاً يزول الموضوع، وحيث يتبع الحكم الموضوع يزول تبعاً لزواله.

وقد اتفق الأصوليون على قاعدة تحوّل الأحكام بتحوّل الموضوعات، وبرهنوا عليها في مطاوي أبحاثهم في أصول الفقه.

وطبقاً لهذا الفهم لقاعدة تبعية الحكم للموضوع وجوداً وعدمًا، يتضح الفرق بينها وبين مقولة تاريخية السنة، فبحث التاريخية أسبق - معرفياً - من بحث التبعية؛ لأننا نريد منه أن يحدّد لنا هل صدر الحكم من النبي على نحو المرحلية أم على نحو الخلود؟ وهل صدر ملاحظاً مناخاً تاريخياً أم متعالياً بالكلية عن الزمان والمكان؟ أما بحث التبعية فهو متساو النسبة تقريباً إلى تاريخية السنة وثباتها، فحتى لو كانت ثابتة يبقى الحكم فيها تابعاً لموضوعه، فلو زال لزال ولو عاد لعاد.

وبعبارة أخرى: تاريخية السنة تقييد وتضييق على بعض اللحاظات في الموضوع، فهي تؤثر على تحديدنا طبيعة الموضوع والشروط نفسها، فقد تمنحنا توسعةً له وقد تمنحنا تضييقاً، وذلك قبل الوصول إلى مرحلة التبعية التي يفترض فيها سلفاً أننا حدّدنا الموضوع بقيوده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يختصّ قانون التبعية بمجال الأحكام الشرعية

ظاهراً، أما قانون التاريخية فهو يشمل مطلق نصّ السنّة أو على الأقلّ يمكنه أن يشملها، من هنا قد تدعى التاريخية لنصوص تتحدّث عن قضايا خبريّة لا إنشائية، مثل ما قيل عن الماء والظلّ وأوصاف الجنة، من أنّها إنّما جاءت انسجاماً مع الثقافة العربية الصحراوية، ولو نزل القرآن في شمال الكرة الأرضية لوعدت الآيات الناس بشروق الشمس وهكذا.

فبحث تاريخية السنّة أوسع نطاقاً وأسبق منهجاً من بحث تبعية الحكم للموضوع.

النظرية الثانية : الحكم الحكومي الولائي ونظام الأوليّة والثانوية

يُقصد بالحكم الولائي ما يصدره الحاكم الإسلامي في دائرة صلاحياته الثابتة له، كما يُقصد بالحكم الأولي والثانوي تجمّد حكمٍ لظروءٍ عنوانٍ جديد، وهذه النظريات - بلا ضرورة للخوض فيها - تتلاقى أحياناً مع النظرية السابقة، إلا أنها لاحقة على نظرية تاريخية السنّة، فتبديل حكم اليوم بملاك حاكمية الحاكم أمرٌ ينسجم مع أبدية الحكم الذي أتتنا به السنّة، غاية ما في الأمر أن دليلاً آخر أعطى الحاكم في عصر الغيبة صلاحية تجميد أحكامٍ أو تعديلها أو تأسيس أخرى لظروف ومصالح، وهذا شيء متساوي النسبة إلى افتراض تاريخية الحكم الأوّل وأبديته، ويشهد لذلك - تنبيهاً - أننا نرى أنصار ثبات السنّة يلتزمون - دون حزاة - بالحكم الولائي للحاكم، بل إن بعضهم وسّع جداً من صلاحيات الحاكم، فقال بالولاية العامة المطلقة للفقهاء، دون أن يكون لموقفهم هذا تأثير على نظريتهم النمطية في أصالة ثبات السنّة.

وهكذا الحال مع مسألة العنوان الأولي والثانوي، فهذا القانون لا يعبر سوى عن تحكيم دليلٍ مثل: «لا ضرر» و «لا حرج» على دليلٍ آخر عند تحقق موضوع الدليل الأوّل، وهو الحرج أو الضرر، وهذه الآلية وإن أعطت مرونةً للتشريعات إلا أنها تنسجم تماماً مع افتراض ثبات السنّة، دون أن تحتاج لإثبات شرعيتها إلى افتراض تاريخية السنّة، فنحن نفترض الحكم الأولي ثابتاً بدليل والثانوي كذلك، غايته توجد

حكومة بينها مثلاً، وتقدّم لأحدهما على الآخر.

نعم، هذه المفاهيم، أي الحكم الولائي أو الثانوي، إذا طبقت على نصوص السنّة نفسها قد تنتج تاريخيتها، بمعنى أن يستظهر الفقيه أن الرواية الفلانية لا تعطينا حكماً إلهياً بل هي سيقّت لبيان حكم ولائي، فتعين عناصر الزكاة حكم ولائي أما أصل الزكاة في عناصر الإنتاج الرئيسة فهو حكم إلهي ثابت، وهكذا قد يستطيع الفقيه بافتراضه أن المعصوم نفسه يمارس هنا أو هناك الحكم الولائي أو إجراء عنوان ثانوي، أن يستنتج أن هذا النص أو ذاك تاريخيٌّ، وبهذا تظهر العلاقة بين نظرية تاريخية السنّة ونظريات مثل الحكم الولائي والثانوي ..

النظرية الثالثة: ظهور المصاديق الجديدة

تعني هذه النظرية أن بعض العناوين المأخوذة في الشريعة كانت له بعض المصاديق في عصر صدور النص، إلا أن عصر الغيبة شهد ظهور مصاديق جديدة للعنوان نفسه، فهل يقتصر على مصاديق عصر النص كونها المتيقّنة أم يشمل الموضوع المصاديق الجديدة أيضاً؟

والمثال المشهور الذي وقع فيه خلاف بين الفقهاء هو قاعدة لزوم الوفاء بالعقود المأخوذة أيضاً من القرآن الكريم^(١)، فقد قيل: إنها خاصّة بالعقود المعهودة عصر النص، لهذا نجدهم عندما يواجهون عقداً جديداً يحاولون إرجاعه إلى أحد العقود السابقة، فيرجعون التأمين مثلاً إلى جعالة أو صلح أو.. وفي مقابل هذا الرأي وجهة نظر تقول: إن العقود في الآية مطلقة تشمل مطلق ما كان وما يستجد^(٢)، فتمسك بالآية مباشرة لتصحيح عقد التأمين أو إثبات لزومه، بلا حاجة لإرجاعه إلى عقدٍ آخر، شرط أن لا يكون حاوياً على عنصر موجب لبطلانه شرعاً.

(١) المائدة: ١.

(٢) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٥: ٢٩٩.

أما نظرية تاريخية السنّة، فلا ترتبط بهذا الموضوع أو تتطابق معه؛ لأن نظرية المصاديق الجديدة تنسجم مع ثبات السنّة وعدم تاريخيّتها. فهناك درجة من التلاقي الجزئي في العنوان العام، أما بحث تاريخية السنّة فهو أسبق مرتبةً، كما أنه قد يضيّق وقد يوسّع، لا أنه يضيّق فقط، كما هو ظاهر من رفض استقلال المصاديق الجديدة، إضافةً إلى أن نظرية تاريخية السنّة لا تختصّ بالمصاديق الجديدة بل تشمل ما لا مصاديق جديدة له أيضاً.

إذن، هذا النوع من البحوث لا علاقة له أيضاً بموضوع تاريخية السنّة، فهذه البحوث تفترض أو تنسجم مع سكونية نصوص السنّة، وتحدّد عناوينها الواردة فيها مع أحكامها وشروطها وقيودها، وبعد هذا الافتراض تحاول أن ترصد مصاديق جديدة لذلك العنوان الذي رتب الحكم عليه، أما تاريخية السنّة، فلا تُعنى - فقط ومن بعض الزوايا - بالمصاديق الجديدة، بل تحكي - كما أشرنا - عن أن المشرّع لم يشرّع هذا الحكم أو ذلك ليكون جزءاً من الأحكام الإلهية الثابتة بشكله الجامد الموجود في النص، بل لعله لمرحلة معينة أو لظرف معين، أو ضمن إطار معين لا يحكيه النص بل يُفهمنا إياه التحليل التاريخي؛ مما يعيق علينا قدرة التعميم ويهدر مجال الاستفادة من هذا النص إلى حدّ بعيد، إما كلياً أو جزئياً وربما ساعد على تعميمه كما شرحنا سابقاً لكن من جهةٍ أخرى، نعم ثمة تفاعل بين التاريخية والمصاديق الجديدة؛ لأن القراءة التاريخية للسنّة تساعد عادةً على احتواء الظواهر الجديدة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، كونها - كما أشرنا - تنحو منحى الاعتماد على روح الحكم أكثر من شكله الظاهري.

وبعبارةٍ جامعة: إن مثل هذه النظريات قد تعبّر عن تاريخية بعض الأحكام، مثل أن يتحقق انعدام الموضوع فيحسب الحكم أنه صار اليوم وفي عصرنا تاريخياً، إلا أنه ليس هذا هو المراد بالتاريخية هنا، وإن مثل أحد أشكالها ومظاهرها، إنها التاريخية هنا نهجٌ في قراءة النص منذ البداية وحين استنباط الحكم الأوّلي منه، لا بعد الاستنباط وعروض طوارئ قد تجمّده أو تلغيه مؤقتاً أو كلياً.

النظرية الرابعة: دور الزمان والمكان في الاجتهاد

وقد طرحت هذه النظرية منذ أكثر من عقدين تقريباً، وجاء تعبيراً موجز عنها في كلمات السيد الخميني^(١)، وقد قدمت دراسات عديدة في هذا الموضوع، يتبين بمراجعتها أنّ أكثرها أو الكثير منها وقع فيه التباس أو ابتلى بعدم وضوح المفهوم، من هنا وجدنا من يفسّر هذه النظرية بنظرية تحوّل الموضوعات وتبعية الحكم لموضوعه ويحصر معناها بذلك، كما وجدنا من يربط بين هذه النظرية ونظرية الحكم الولائي ربطاً شديداً، أو يفسرها تطبيقاً لنظرية القبض والبسط التي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش.

وعليه: أ - إن فسّرت هذه النظرية بتبعية الحكم للموضوع، لم تكن مطابقةً لتاريخية السنة كما مرّ، فلا نعيد.

ب - وإن فسّرت بالحكم الولائي جرى فيها الكلام المتقدم أيضاً.

ج - وإن فسّرت بنظرية القبض والبسط في الاجتهاد الفقهي، كانت أجنبية عن تاريخية السنة أيضاً؛ لأننا نبحث في زمانية ومكانية السنة نفسها، لا زمانية ومكانية الفقيه التي تؤثر على اجتهاده، فبحثنا واقعي لا معرفي فحسب.

نعم، زمانية ومكانية السنة، بمعنى تأثير زمان صدورها ومكانه في مضمونها سعةً وضيقاً ينسجم تماماً مع تاريخية السنة، وهو ما يلوح من بعض الكلمات القليلة التي تحدّثت في هذا الإطار.

٢. تاريخية السنة، الأسس والأدلة

لعل أخطر ما في القراءة التاريخية هو نفوذ الاحتمال إلى كلّ حكم شرعي، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع طرائق الاستدلال، فيمكن أن أيّ إنسان الآن أن يدّعي أنّ وجوب

(١) الخميني، صحيفة النور ٢١: ٩٨.

الوضوء - مثلاً - كان بهدف تعليم العرب النظافة، أمّا حيث تطوّرت الإنسانية فلم يعد هناك حاجة لهذا الموضوع .. ولكي نضبط القواعد هنا ونضع مداميك تحتية أولية للمنهج التاريخي، تساهم في تحديد أطر شرعته، بما تسمح به هذه الدراسة الأولية، نذكر نقاطاً:

٢.١. مبدأ تاريخية بعض الأحكام

لا ريب في وقوع أحكام تاريخية في السنّة الشريفة في الجملة ومن حيث المبدأ، ويمكن أن يستدلّ لذلك بوجود أربعة متعاضدة هي:

الوجه الأوّل: وجود ظاهرة النسخ في القرآن الكريم، حيث قبلها المسلمون جميعاً تقريباً، وهي تعبير واضح عن وجود أحكام مرحلية شرّعت في الكتاب، لتعطي مؤشراً عن حال السنّة النبويّة، حيث وقع النسخ فيها أيضاً، كما لعلّه المعروف بين المسلمين. ومع أنّ هناك قولاً بقلّة عدد الآيات المنسوخة في القرآن الكريم، إلا أنّه على أيّ حال يؤكد مبدأ النسخ، فضلاً عن أن العديد من علماء المسلمين وسّع من دائرة الآيات المنسوخة^(١).

الوجه الثاني: ما تقدّم وبسطنا القول فيه فيما تقدّم وفي دراسة أخرى عن وجود نماذج من السنّة نفسها تؤكّد وجود أحكام تاريخية فيها، فقد نقلنا سابقاً أمثلة روائية خمسة هي: تحريم لحوم الحمر الأهلية، وحبس لحوم الأضاحي في منى، وبناء الحائط على البساتين، والفرار من الوباء، والنهي عن بيع الثمار قبل طلوعها و..^(٢) فهذه الروايات - وفيها التام سنداً - تكشف بنصّ المعصوم عليه السلام عن وجود نصوصٍ في السنّة صدرت على نحو تاريخي، بالمعنى الذي مرّ للتاريخية، دون تحديد - حالياً - دائرة هذه النصوص

(١) انظر حول عدد المنسوخ في نظريات العلماء: الخوئي، البيان: ٢٨٦-٣٧٢.

(٢) انظر تفصيلها في: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة:

وكميتها.

الوجه الثالث: المباحث الفقهية المتفرقة، حيث يحصل للفقيه يقين بصدور مثل هذه الأحكام في السنة، فلا تكاد تجد فقيهاً لم يفهم بعض الروايات فهماً تاريخياً، وقد مثلنا فيما سبق بالشيخ الصدوق، فرغم كونه محدثاً إلا أنه فهم بعض نصوص الطبّ النبوي فهماً تاريخياً، وكذا المفيد وغيرهما^(١)، وهذا الوجه تابع لتطبيقات كل فقيه، لكننا نكاد نجزم باستبعاد وجود فقيه لم تمرّ عليه ولو رواية واحدة فهمها فهماً تاريخياً حتى بالمعنى الإلغائي للحكم الوارد فيها، فهذا الوجه تابع لنظر الفقيه في مجمل تطبيقاته للبحث الفقهي.

الوجه الرابع: برهان طبيعة الأشياء، ونطبقه هنا وفقاً للنظرية العقائدية الشيعية الإمامية؛ إذ يُستبعد جداً - بحساب الاحتمال - أن يكون المعصومون الأربعة عشر، وخلال مدة تقارب الثلاثة قرون، لم يُصدروا أحكاماً وقوانين بوصفهم حكّاماً واقعيين للأمة، ولم تكن بعض الأوامر أو النواهي التي أصدروها مما جاء على سبيل بيان حكم مرحلي تاريخي، لاسيما مثل الرسول ﷺ والإمام علي عليه السلام، ممّن خاضوا غمار المسؤولية الحكومية للأمة، وكلّ من يعرف طبيعة المتغيرات السياسية يدرك جيداً أنه من المستحيل عملياً في هذه المدة الطويلة عدم صدور أحكام تاريخية مرحلية عنهم عليه السلام، بما يشمل الأحكام الولائية وتلك ذات الطابع الثانوي، وقد لاحظنا أنّ الفقهاء الشيعة - على سبيل المثال - عندما دخلوا مجال الحياة السياسية بقوة في القرن العشرين أخذوا يشعرون بوجود شخصية أخرى للمعصوم عليه السلام هي شخصيته الولائية الحكومية، حيث أدركوا بوجدانهم منطقية ظهور هذه الشخصية، حتى وجدنا كلاماً واضحاً للشهيد الصدر في «اقتصادنا»، ثم تمّ تداول هذا الأمر بعده كثيراً إلى اليوم^(٢).

(١) انظر: الصدوق، الاعتقادات: ١١٥؛ والمفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤؛ وحيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٢٢-٧٢٧.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، اقتصادنا: ٤١٤ - ٤١٥؛ وفضل الله، الندوة: ٤٣٦ - ٤٣٧؛

وبهذه الوجوه الأربعة نظمئن - مبدئياً - إلى وجود أحكام ذات طابع تاريخي - بالمعنى الذي قلناه - في الشريعة الإسلامية، بعيداً عن تحديدها الكمي أو العيني.

٢.٢. ارتهان تطبيق المنهج التاريخي لتوافر الشواهد، مبدأ نفي الاعتباطية

إن فهم نص من نصوص السنّة فهماً تاريخياً رهينُ بقيام شواهد عليه، وهذه الشواهد تختلف من موردٍ لآخر، ولا يمكن ضبطها، فقد تكون تصريحاً من النبي بتاريخية حكم، وقد تكون إشارة ذات دلالة ظهورية، كأن يقول: العبرة بكذا وليس بكذا، فيفهم من قرينة المقابلة أن المراد ما كان طرفاً، مثل: صم للرؤية وليس بالتظني، حيث يفهم منه أن العبرة باليقين بقرينة المقابلة، فيستنتج عرفاً أنه ذكر الرؤية حيث لا وجود لغيرها آنذاك وهكذا، والعبرة في تمام هذه الشواهد أن تكون بحيث تفيد ظهوراً في الكلام، فتكون حجةً لحجية الظهور.

وهذا الأمر واضحٌ لا نقاش فيه على مستوى القاعدة، كما أنه على مستوى التطبيقات خاضعٌ لنظر هذا الفقيه أو ذاك، فقد أجد شاهداً ما يعطي دلالةً على تاريخية حكم، وقد تجد أنت أن هذا الشاهد غير دال، فإمكانية الاختلاف في التطبيق واردة، إلا أن المهم في موضوع الشواهد هو الخلفية التاريخية، ولتقريب الفكرة نذكر أن العلامة الطباطبائي كان ذهب إلى أن فهم علم الفلسفة والكلام يساعد أكثر على فهم النصوص القرآنية والحديثية الكلامية؛ لا بمعنى إسقاط مفاد النتائج الفلسفية على النصوص، وهو أمرٌ باطل غير جائز في صورته العمدية، بل بمعنى أنه كلما تعمق الإنسان بعلم صار أقدر على فهم نصوص هذا العلم وجمله، وهذه الفكرة - بعيداً عن تطبيق الطباطبائي لها - في غاية الأهمية، فقراءة الطالب المتوسط لنصوص الفقهاء يجعله يفهمها بشكل مختلف عن

فهم المجتهد الفقيه لها، من حيث الالتفات إلى عناصر في النص تعطي إيجاءً هنا أو هناك، وهكذا.

والأمر هنا كذلك، وهو أنه إذا ورد الفقيهُ النصوصَ الحديثة دون التفات إلى موضوع التاريخية، فسوف يرى النصوص قوالب ثابتة ساكنة، أما إذا ورد معتقداً سلفاً بمفهوم التاريخية وأنه مفهوم له حضور في النصوص، وله مبرره العقلاني الوارد، فسوف يلاحظ حينئذٍ - أكثر من غيره - القرائن والشواهد التي تفسر نصاً هنا أو هناك تفسيراً تاريخياً، فالخلفية والاستعداد المسبق يلعبان دوراً في رؤية الشواهد في النصوص، من هنا، الإصرار على إدخال بحث التاريخية إلى أصول الفقه المدرسي وبأسرع وقتٍ ممكن.

وكمثال آخر لتأثيرات هذه الرؤية المسبقة على ملاحظة الشواهد في الفقه، نقارن فهم السيد الخوئي لخمس أرباح المكاسب مع فهم السيد الخميني؛ إذ يذهب الأول إلى أن أرباح المكاسب ملك شخصي للنبي وأهل البيت وأقربائهم، ولا علاقة لهذه الضريبة بالشأن العام للمسلمين^(١)، أما السيد الخميني فعندما ينظر إلى هذا الأمر من زاوية الفهم الحكومي للإسلام، فهو يراه ضريبةً تؤكد مقولة الدولة الدينية، ويبدأ يلتفت إلى عبثية تشريع حكم سهم السادة بالمعنى الشخصي الملكي للسهم^(٢)، وليستمر الحال مع أنصار مدرسته؛ فيرى الشيخ المنتظري أن تشريع سهم السادة - بمعنى الملك - ظلم^(٣)، فيما يميل أستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي إلى أن هذا التشريع غير عقلائي^(٤)؛ وعليه فالمهم في باب التاريخية - بعد اقتناع الفقيه بمبدئها على المستوى الأصولي،

(١) راجع: الخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس: ١٩٦-١٩٧.

(٢) انظر له: كتاب البيع ٢: ٦٥٦-٦٥٧؛ والحكومة الإسلامية: ٥٥-٥٦.

(٣) حسين علي المنتظري، كتاب الخمس: ٢٧٠-٢٧١.

(٤) محمود الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ٣٩٥.

وبشكلٍ جادّ - أن يحملها معه إلى الفقه لاكتشاف القرائن، حاذراً في الوقت عينه من التأويلات غير المبرّرة والافتراضات غير المبرهنة، كما حصل مع الأسف مع غير باحثٍ وكاتبٍ وفقهه.

لكنّ السؤال الذي يثار هنا هو: هل أن اعتماد الفهم التاريخي لنصوص السنّة الشريفة يقوم فقط على الشواهد اللفظية من داخل النص، بمعنى أن النصّ نفسه لا بدّ أن يكون محمّلاً بمعطيات دلالية تساعد على اكتشاف تاريخيته أم أن دراسة الاجتماع البشري والتحليل العقلاني لحكم ما - بعيداً عن طبيعة النص الذي صدر - هو الذي يضعنا أمام مطالعة معالم تاريخيته؟

الذي يبدو من ممارسة فئة من التيار التاريخي المعاصر أنّه كثيراً ما يعتمد على التحليل الشخصي العقلاني لطبيعة حكم ما في اعتباره تاريخياً، بل في نصّ عابر، يصرّح الدكتور عبد الكريم سروش - مثلاً - بأن تاريخية الحكم ليست رهينةً لدلالات النص وإنما - فقط - للفهم الخارجي العقلاني لطبيعة الحكم نفسه^(١).

والذي نجده أن المسألة مفتوحة، فقد يساعد النصّ نفسه على النطق بتاريخيته، كما قد تساعدنا التحليلات العقلانية على ذلك، لكن بشرط أن لا تتحوّل إلى استمزاجات واستنسابات شخصية بحتة، غير قائمة على معطيات موضوعية، كما يحصل عند كثيرين مع الأسف، فالتحليل العقلاني قد يضعنا أمام شواهد حافّة بالنصّ لا تكاد تنفك عنه، توجّهه أينما تريد، حتى لو لم ينطق النصّ نفسه بها، لكنّ محض حصول تصادم بين الحياة المعاصرة وحكم فقهي ما لا يعني بالضرورة أنّ المعركة يجب أن تكون دوماً لصالح الحياة المعاصرة، وكأنّ الحياة المعاصرة ظاهرة معصومة يجب تقديسها ولا يجوز نقدها، كما حياة السلف - أبناء القرون المفضّلة - ظاهرة معصومة في وعي الكثير من التقليديين، فضلاً عن أنّ العديد من الباحثين المسلمين يعيش حالة استلاب فكري أمام

(١) سروش، فربه تراز ايدئولوجي: ٦١.

مظاهر العصر، تفقده قدرة الحكم الموضوعي بسلبية شيء أو إيجابيته.

هذا، وفي كلمات الفقهاء بعض القواعد والقرائن التي حاولوا التنظير لها للتحرر من حرفية النصوص، وتعدية الحكم عما هو موجود في النص، أوردها هنا للتأكيد على مبدأ وجود الشواهد وقواعدها العامة، وإلى استبطان أصول الفقه الإسلامي عناصر تحتية تساعد على شرعنة الفهم التاريخي على صعيد القواعد العامة، دون أن تكون هذه الشواهد التي أعطانا إياها أصول الفقه الإسلامي هي خاتمة الشواهد التي لا يوجد غيرها، ومن أبرز هذه القواعد والشواهد العامة، دون أن نبحت فيه:

١ - تنقيح المناط: فقد استخدم الفقهاء هذه الطريقة عندما كانوا يجتهدون في ملاحظة محور الحكم ومركزه، وبعد اكتشافهم للملاك بالاجتهاد والتحليل وجمع الشواهد والقرائن، كانوا يوسعون الحكم - بشكل من الأشكال - فيتعدون منه إلى غيره، بوحدة الملاك ولا يجمدون عليه، وهذه الطريقة مفيدة جداً في بعث التاريخية؛ لأنها تلامس مقصد الحكم، لا شكله التاريخي.

٢ - العلة المنصوصة: وقد كانت أحد الشواهد التي جعلت الفقهاء لا يجمدون على مدلول النص وعنوانه بل يتعدونه إلى غيره، ففي مثل الخمر والإسكار، على تقدير وجود علة منصوصة هي الإسكار، كانوا يعتبرون عنوان الخمر أحياناً طريقاً إلى الإسكار، لا أنه مراد بنفسه على نحو الموضوعية التامة.

٣ - الأولوية العرفية: فقد كانوا يفهمون منها عدم خصوصية للعنوان المأخوذ في الدليل، مثل عنوان ﴿أَفْ﴾، الوارد في الآية الكريمة، فبالأولوية العرفية فهموا منه مطلق الأذية، واعتبروه طريقاً للمبالغة في الشمول لمطلق أنواع العقوق.

٤ - ورود الأحكام على قانون الغلبة: مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمْ..﴾ (النساء: ٢٣)، فهي وإن أعطت عنوان «اللاتي في الحجر» إلا أنه حيث كان غالبياً فهم منه الفقهاء عدم إرادة الموضوعية، بل الاستطراق لمطلق الريبة، ومن هذا القبيل استخدام كلمة الرجل في لسان الروايات؛ حيث فهم منها

أمثال السيد الخوئي^(١) الحمل على الغالب؛ إذ غالباً ما كان الرجل قاضياً أو حاكماً مثلاً، لذا جاء التعبير في الروايات بالرجل، مثل حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال^(٢) وغيرها.

إلى غيرها من القرائن والشواهد العرفية التي تسمح بتعدية الحكم إلى مورد آخر، وتساعد الفقيه كثيراً في باب الفهم التاريخي.

٢.٣. القاعدة الأولية والمعطيات الدلالية، هل الأصل تاريخية الحكم أو لا

تاريخيته؟

اتضح أن النصوص الأصلية في الشريعة الإسلامية تحوي قدراً من التاريخية، كما ومن الواضح أن هناك أحكاماً أخرى تتعالى عن التاريخية وتثبت بوصفها أحكاماً خالدة إلى يوم القيامة وفق الاعتقاد الإسلامي العام، فلا نستطيع الجزم بقول واحد وضررٍ قاطع بتاريخية كل الأحكام أو المضامين التي احتوتها النصوص المقدسة، كما لا نستطيع الجزم كذلك بعدم تاريخيتها، ولا تبدو لنا الشواهد حاضرة عند كل نص لتحسم معركة تاريخية محتواه أو عدم تاريخيته، لهذا كان لا بد من مرجع يتم الرجوع إليه في الحالات التي لا تتضح فيها الصورة، وهذا ما يطرح السؤال التالي:

إذا لم نحصل على شاهد يثبت تاريخية هذا النص أو ذاك من نصوص السنة، وحصل لدينا شك في تاريخيته، بالمعنى الذي قلناه للتاريخية كما أسلفنا، فما هي القاعدة التي يمكن تأصيلها هنا، لتكون مرجعاً نستند إليه؟

ثمة اتجاهان هنا بينهما قدر كبير من التداخل، هما:

(١) انظر: الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٨٥؛ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٥.

(٢) راجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ - ١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه السائد - إلى حد كبير - في مدارس أصول الفقه الإسلامي، وفي الممارسات الفقهية عادةً، ويذهب هذا الاتجاه إلى قاعدة التأييد في النص، إلى جانب قاعدة الاحتفاظ بحرفية النص ما لم يدل دليل على الانفكاك عنها، فأبي نص في السنة الأصل فيه أن يكون إلهياً ثابتاً ممتداً في الزمان والمكان، كما أن المبدأ فيه أن يكون مأخوذاً بحسب ما في العناوين التي وردت في لسان هذا النص، فنقتصر في عنوان الأشهر الحرم على هذا الحكم، ولا نتعداه إلى افتراض أن وراء هذا الحكم حديثاً عن احترام الأوضاع المدنية في الجزيرة العربية حال الحرب والقتال.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه بدأ يسود أوساط الدارسين الجدد للنص الديني، ويرى أنصاره أن المبدأ الأولي في أي نص قانوني ديني هو التاريخية، وأن تأييده أو تسريته إلى أوضاع مختلفة بحاجة إلى دليل، ذهبت إلى ذلك بعض الشخصيات البارزة في الأوساط الجديدة، ويعود واحد من أقدم النصوص على تأسيس هذا الفهم التاريخي للفقه الإسلامي وأحكامه إلى ولي الله دهلوي الباحث المعروف، حيث يرى أن تشريعات الرسول وأفعاله إنما تمثل معطيات أنموذجية تهدف لوضع مؤشر لما سنفعله في عصرنا، لا أن المراد بها إعادة استنساخها حرفياً على الدوام^(١)، وينص عبد الكريم سروش على قانون التاريخية في الأحكام الشرعية ذات الطابع الاجتماعي، وأن التأييد يحتاج إلى دليل، ويرى ذلك هو المعطى الذي تقدمه لنا دراسة طبيعة التشريعات في تلك الفترة، معتبراً أن الطابع القاسي والعنيف لبعض التشريعات الإسلامية مسألة حقيقية لكنّها تاريخية، وكذلك العديد من أحكام النساء^(٢)، بل يذهب مصطفى ملكيان إلى أن هناك

(١) انظر حول نظريته: عبد الكريم سروش، بسط تجربته نبوي: ٧٣ - ٧٩، ١٢٢ - ١٢٣، وينسب سروش هذه الفكرة في المصدر عينه إلى إقبال اللاهوري أيضاً؛ وانظر لسروش، سياست نامه: ٢٥٣ - ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨؛ وآيين شهرياري ودينداري: ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) عبد الكريم سروش، مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٦: ٢٢؛ وله أيضاً: سياست نامه: ٢٥١ - ٢٥٢، ٢٥٦ - ٢٥٧؛ نعم ثمة بعض

قدراً من التناقض بين القول بعالمية دين ما وبين الاعتقاد بالطابع التاريخي والجذر التاريخي لهذا الدين، فالعالمية تستدعي قدراً من التخطي للظروف التي أحاطت الدين في نزوله، وهذا ما يفرض قراءة تاريخية للدين نفسه^(١)، وهو ما يواصله الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي يعدّ من أكثر من تحدّث - شيعياً - في هذا الموضوع، في قوله: إنّ الفقهاء انطلقوا من فرضية مسبقة في ممارساتهم لعملية الاجتهاد، وهي الأحكام الأبدية التي ظلّت هاجساً نصب أعينهم، بحيث لا مجال للتفكير في غيرها، لهذا فالنظم الفقهيّة نظم تاريخية، في حين المطلوب أن ننظر إلى التشريعات النبوية على أنّها بداية لمشروع التغيير الذي ينبغي إكماله بمرور الأيام لا الوقوف عنده؛ ولذا لم يقم النبي وحكومته أيّ تصورات حول الحريات وحقوق الإنسان وأمثالها بما لها من مفهوم معاصر، بل ظلّ ساكناً عن ذلك، بل إنّ عدالة النبي وعلي بن أبي طالب هي عدالة تاريخية، لا يمكن استنساخها حرفياً في تمام الأزمنة، وانطلاقاً من ذلك يجب تفسير أي حكم ديني يتعارض مع قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنّه حكم تاريخي، فالأحكام التاريخية التي زال موضوعها اليوم كثيرة في الفقه، وهذا الفهم للكتاب والسنة يعتبره شبستري اجتهاداً في الأصول^(٢).

من جهتنا، سوف ندرس أسس المنهج اللاتاريخي؛ بهدف محاولة رصد مديات

النصوص القديمة لسروش، والتي تعود إلى قرابة عام ١٩٨٠م، توحى بأنه يرى استمرارية التشريعات ما لم يغدّ تطبيقها مستحيلاً ومما لا يطاق في عصر من العصور، نظراً لكونها إلهية على حدّ تعبيره، فانظر له: ايدئولوجي شيطاني (الأيدئولوجيا الشيطانية): ١٢٦ - ١٢٧.

(١) انظر، ملكيان، حوار حول توقعات الإنسان من الدين، مجلة نقد ونظر، العدد ٦: ٦٤ - ٦٥؛ وسنت وسكولاريسم: ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢) انظر، شبستري، نقدي بر قراءات رسمي از دين: ١٣، ٣٧، ٧٥ - ٧٦، ١١٧، ١٥٠، ١٧٠ -

١٧١، ٢٦٦ - ٢٧٥، ٢٧٠، ٢٨٠، ٣١٨، ٣٤٥، ٣٦٣، ٣٧٦ - ٣٧٧، ٤٦٨ - ٤٧٠، ٥٠٧ -

٥١٠؛ وله أيضاً: هرمنوتيك كتاب وسنت: ٥٠.

الصواب في بُنياته وأصوله، فإذا فشل في افتراض التأييد أو نفي التعديل في دلالة النص طبقاً لما أسلفناه، عنى ذلك عدم وجود مرجعية تدلّ على التأييد و.. في حالات التباس الأمور، والتي هي الآن موضع نظرنا، فيرجع - عملياً - إلى مبدأ التاريخية، أو إلى قواعد أخرى كالإجمال والتبيين.

وعليه؛ يمكن تقرير مبدأ اللاتاريخية عبر أدلة عدّة، لكلّ دليل دوره ودائرته، كما سيظهر؛ فالدليل الأوّل يؤسّس للمنهج اللاتاريخي بمعنى عدم التخطّي الدلالي في النص، بقطع النظر غالباً عن مسألة التأييد، فيرتبط بمثل قضية الشطرنج والهلال والاحتكار وتكثير النسل وغيرها من الأمثلة السابقة، فيما الأدلة التسعة التالية له تهتمّ بمسألة امتداد الحكم زمانياً وعدم موته في الحقب اللاحقة مع فرض الشك، وهذه الأدلة هي:

١.٢.٣. مبدأ الموضوعية وتأسيس المنهج اللاتاريخي، قراءة وتقويم

الدليل الأوّل: التمسك بمبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في السنة الروايات والآيات، فإنّ المتكلم عندما يريد تقرير أمرٍ ويأخذ في بيانه عناوين معيّنة، فإنّ الظاهر من كلامه أخذ تلك العناوين بنفسها لا جعلها طريقاً إلى عناوين أخرى؛ إذ الطريقية تشتمل على مؤونة زائدة ونوع من المجازية بمعناها العام، فما لم تقم قرينة على ذلك تبقى على موضوعية العناوين، وهو المطلوب، فالقاعدة المبدئية - حيث لا دليل - تطالبنا بالاعتصام على المتيقن وما دلّت عليه حرفية النص^(١).

وهذا الوجه جيّد، وليست فائدته إثبات الامتداد الزمكاني للنصوص دوماً، بل التموضع داخل حرفيتها - بالمعنى غير السلبي للكلمة - لكن هناك بعض الملاحظات

(١) تلاحظ هذه الفكرة عند بعض الفقهاء والأصوليين هنا وهناك، ومن باب المثال يراجع: النراقي، عوائد الأيام: ٨٠٠؛ ومحمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٦: ١١١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ٢٣٧؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ١٥.

حوله والتي يلزم متابعتها، وهي:

أولاً: إن أخذ العناوين في لسان العرف على نحو الطريقة كثير جداً لا يكاد يُحصَر، وبمراجعة كلمات الفقهاء أنفسهم نجد عندهم الكثير من تطبيقات إلغاء الخصوصية و.. ومع كثرة تداول الطريقة عند العرف كيف نعتقد بقانون الموضوعية؟ ويمكن أن نجيب عن هذا الكلام الذي نفترضه، بأن العرف وإن استخدم الطريقة كثيراً في المحاورات، إلا أنه كان يقيم، بل هو ملتزم بأن يقيم، شاهداً على ذلك، ومع عدم وجود الشاهد فإن المتحاورين يفهمون الموضوعية، وكثرة استعمال المجاز مع القرينة لا تصير القاعدة مع عدم القرينة هي الشك أو المجاز، بل تظل قاعدة الحقيقة سارية.

ثانياً: إنما يحمل العرف الكلام على الموضوعية، لا لوجود قانون عقلائي اسمه الموضوعية، بل لعدم وجود احتمال حقيقي في الطريقة، فلعدم الالتفات إلى هذا الاحتمال أو الاطمئنان العرفي بعدمه لا نجد العرف يقف عنده.

وبعبارة أخرى: الشيء المؤكّد هو أن العرف والعقلاء يبنون على الموضوعية في صورة الشك الافتراضي المحض، أي ذلك الاحتمال المنطقي البحت، أما في صورة وجود ما يفيد شكاً حقيقياً متساوي النسبة إلى الطرفين، أو متفاضل بقدر ضئيل، فهل توجد عند العقلاء قاعدة عقلائية اسمها: أصالة الموضوعية، يرجعون إليها رغم وجود شك والتباس حقيقي؟

وبعبارة ثالثة: إن الأصول العقلائية في باب المحاورات ليست أصولاً تعبدية، فالعقلاء لا يعرفون في حياتهم مثل ذلك، كما أقر بهذا الأمر غير واحد من علماء أصول الفقه^(١)، ومعنى ذلك أن قاعدة مثل قاعدة الموضوعية يفترض أنهم يعتمدون عليها من

(١) انظر - على سبيل المثال -: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٨؛ ومباحث

باب كشفها النوعي عن مراد المتكلم ومقصوده من كلامه، ففي حالة حصول شواهد عكسية لا تثبت الطريقة لكنّها تجعلها احتمالاً معتداً به، لاسيما مع كثرة استخدام الطريقة في لسان العرف والشارع أيضاً، لماذا يعتمد العقلاء على الموضوعية؟ وما هي دلالة الكشف الموجودة في هذه القاعدة حتى يركنوا إليها؟! إنّ قاعدة الموضوعية ليست حكماً صدر في كتاب أو سنة، بل هي شأن عقلائي، فعندما يتردد الأمر - جداً - عند العقلاء، هل يطبقون هذه القاعدة حقاً أم يرون النصّ مجملاً يأخذون منه القدر المتيقن حينئذٍ على أساس عدم وجود كشف دلالي في غيره حتى يندرج ضمن دائرة حجية الظهور؟ وقد يكون القدر المتيقن مطابقاً للموضوعية أحياناً كثيرة وقد لا يكون، ففي مثل الرؤية واليقين يكون القدر المتيقن لصالح الموضوعية بحسب النتيجة، إلا أن هذا القدر المتيقن في الشطرنج يكون وسطياً لصالح تحريم الشطرنج في خصوص صورة قماريتها، لا تحريم مطلق آلات القمار ولا مطلق الشطرنج.

والشيء الذي يوجب استغراب الذهن المتشرعي والفقهائي اليوم من هذا الكلام وعدم ألفته له، كثرة التطبيق التعبدي أو القواعدي - إن صحّ التعبير - لمبدأ الموضوعية من جهة، وقلة بل ندرة حصول شك حقيقي على خلاف الموضوعية من جهة أخرى، أما لو حصل هذا الشك الذي بدأ يلمسه الفريق الثاني المتقدم الحديث عنه، وبنينا على عقلائية هذه القاعدة، فلا شيء يؤكّد عمل العقلاء بها، ويكفيها هنا عدم إحراز عملهم، وذلك أن الشك في الدلالة حينئذٍ مع الشك في إحراز عملهم سيكون مرجعه إلى الشك في صغرى حجية الظهور من جهة، وقانون القدر المتيقن في البناءات العقلائية من جهة أخرى، باعتبار السيرة دليلاً لبيّاً لا إطلاق فيه، وسيأتي بعض ما يفيد أيضاً.

التاريخية والبناءات الاجتماعية .. المستكنة في العقل الجمعي

وقد يبدو لك أن تقول - وهذه ملاحظة رئيسية -: إنّ الطريقة تحتاج عادةً إلى أن يُبدي المتكلم إشارة لها، فعندما يبلغنا نصّ ليست فيه هذه القرينة التي تفيد التعديل الدلالي، فإنّ معنى ذلك هو الموضوعية حتى تثبت الطريقة بدليل، فما قيل من حصول

شك حقيقي لا ننكره، غاية ما نقول: إنه كالشك في الاستخدام المجازي للكلمة؛ إذ مع عدم وجود القرينة يوجب هذا العدم كشفاً نوعياً عن إرادة المعنى الحقيقي، بحيث لا يغدو هناك مبرر للشك، والأمر كذلك هنا، فإنه إذا أريدت الطريقة كان لا بدّ - عرفاً - من إبراز قرينة، فعدم الإبراز هو الذي يشكّل شاهداً نوعياً رافعاً للشك الحقيقي، وموجباً عرفاً لتحصيل الموضوعية، وهذا هو بالضبط معنى قاعدة الموضوعية، لا الأصالة التعبدية ولا ما كان من قبيلها.

والجواب: إنّ هذا الكلام تامّ لا غبار عليه، إلاّ أنّه لا بدّ من الحديث عن هذه القرينة، فالقرينة إما منفصلة أو متصلة، وقد تقرّر في أصول الفقه في مباحث حجّية الظهور وغيرها أنّ عدم العلم بالقرينة المنفصلة وعدم واقع القرينة المنفصلة لا علاقة لهما بانعقاد الظهور في الكلام، فالعرف في نظام المحاورات ينتظر المتكلم حتى ينهي كلامه، وبمجرّد إتمام ما يسمّونه شخص الكلام، يحصل الظهور اللفظي، ويبنى العقلاء على التعامل مع هذا الظهور دون أن يتوقفوا حتى يجرزوا عدم قيام قرينة منفصلة طويلة حياة المتكلم، وإنما يكتفون بعدم إقامته القرينة المتصلة، وإلاّ لاختلّ نظام المحاورات والدلالات بين الناس، نعم، مجيء القرينة المنفصلة فيما بعد - بناءً على جوازه - يعدّ هدماً للدلالة التصديقية الثانية، أي للمراد الجدي.

أما القرينة المتصلة فوجودها يؤثر - كعدمها - على الدلالة اللفظية في الخطابات، فإن وجودها يجعل المعنى تابعاً لها، كما أنّ عدمها هو الذي يسمح بانعقاد الظهور بعد تمامية المتكلم لشخص كلامه، فعندما لا ينصب المتكلم قرينةً وشاهداً متصلًا فهو يريد المعنى الأصلي، ولو كان يريد غيره لنصب هذا الشاهد المتصل، فعدم ذكر القرينة المتصلة يكشف كشفاً نوعياً عن أنه أراد المعنى الذي أفاده اللفظ بلا قرينة، وإلاّ لنصب قرينته، من هنا، فعدم ذكر المتكلم القرينة المتصلة على الطريقة معناه أنه يريد الموضوعية، وهذا تام لا غبار عليه.

إلاّ أنّ المشكلة الموجودة في أغلب قرائن الطريقة عادةً هي أنّ القرينة المتصلة تقع

على نوعين:

النوع الأول: القرينة المتصلة اللفظية، ويُقصد بها القرينة المذكورة في شخص الكلام بحيث يتلفظها المتكلم ويسمعا السامع، كأن يقول كلمة: «يستحم» في «رأيت أسداً يستحم»، فتكون هذه القرينة شاهداً على إرادة المجازية من كلمة «أسد»، أي الرجل الشجاع، أو يقول: «تحرم الشطرنج، فهي آلة قمار»؛ فإن ذيل الكلام الظاهر في الإحالة إلى العلة قرينة متصلة لفظية على إرادة القمارية من الشطرنج، لا الشطرنج بما هي هي.

النوع الثاني: القرينة المتصلة اللبئية، ويُقصد بها القرينة المحيطة بالكلام، الحاققة به، دون أن تُلفظ أو تسمع، لكن حضورها هذا يلعب دوراً أساسياً في صناعة المعنى المراد من الكلام، ومن هذا النوع من الشواهد ما يسمّى بالقرائن المرتكزة في ذهن الطرفين: المتكلم والسامع، كما لو كان بينهما حديث سابقاً عن موضوع، ثم تكلم بعد ذلك بجملة مرتبطة بذلك الموضوع، فإن السامع الذي لا يدري بالحديث السابق قد يفهم الكلام بشكل مختلف عما يفهمه السامع المعني، وهذا أمرٌ كثيراً ما يحصل في المحاورات اليومية، ومعنى ذلك أن المرتكز في وعي الطرفين قد لعب دوراً في بلورة المعنى الحقيقي المقصود دون أن يُلفظ في شخص الكلام.

وهذه القرائن المرتكزة لا تنحصر في الارتكازات الشخصية، أي تلك التي تعتقد بين شخصين اثنين فحسب، نتيجة كلام سابق بينهما مثلاً، بل المهم منها الارتكازات النوعية، كالبدهيات التي يقوم فهم المعنى على أساسها، فإن المتكلم لو أراد ذكرها في كل كلام لما قام كلامٌ قط بين الناس، ومن هذه الارتكازات النوعية التي يسلم بها الأصوليون جميعاً وكلّ المشتغلين باللغة، الارتكازات المرحلية الاجتماعية، والمرتكزات العرفية والعادية القائمة بين الناس، فإذا كانت الشطرنج أبرز نماذج القمار آنذاك مثلاً بحيث لا يلعب بها الناس إلا القمار، فإن تحريمها سوف لا يفهم لدى العرف إلا تحريماً لآلة القمار لا لها بما هي هي، لهذا التلازم القوي المرتكز بين العنوانين في الذهن العرفي آنذاك، وإذا جاء نصّ اليوم يقول: يجب قتال الولايات المتحدة، فإن العرف يفهم أن

العنوان لم ينصبّ عليها بما هي هي، حتى لو صارت مسلمةً عادلةً وتدين بالدين الحنيف، بحيث يمتدّ العنوان في الزمان والمكان، بل تحضر في ذهن العرف الصورة المقيدة لهذه الدولة، وهي الدولة الكافرة الظالمة المعتدية، فلا يصحّ بعد خمسين عاماً التمسك بظاهر النصّ بدعوى الإطلاق، مع أنّ القرائن اللبية المرتكزة لدى نوع الناس في هذا العصر لا تفهم هذا المعنى.

وبناءً على ذلك كلّه، فعدم قيام الشواهد المتصلة اللفظية لا يعني عدم وجود قرينة متصلة، ومن ثم لا ينبغي المسارعة للحكم بمفاد الجملة قبل التأكد من عدم وجود القرينة المتصلة اللبية، وما أكثرها، فالقول بأنه لو أراد غير الموضوعية لبيّن صحيح، لكن البيان لا ينحصر باللفظ بل تؤخذ السياقات الاجتماعية المرتكزة قرينة تحل محلّ القرينة اللفظية، ومن ثم فينبغي نقل الكلام إليها، لا مجرد الاقتصار على فقدان القرينة اللفظية.

ومن هذه النقطة والمقدّمة نتقل إلى أصل الموضوع، وهو أننا لو تأكدنا من القرينة اللبية فيها ونعمت، سلباً أو إيجاباً، أما لو شككنا بوجودها، كما هو مركز كلامنا، فكيف هي القاعدة اللفظية المتبعة لدى العقلاء في هذا الميدان؟
وتوجد هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نشك في أصل وجود سياق اجتماعي - تاريخي، أي في أصل وجود القرينة المتصلة اللبية، وهنا قد يمكن الرجوع إلى ما ذكره الأصوليون في سائر حالات الشك في القرينة المتصلة من أصالة عدم الغفلة، حيث ذكروا أنّه قد يكون الشك في أصل وجود القرينة المتصلة؛ للشك في أن السامع / الراوي غفل عن هذه القرينة، فلعلّها موجودة لكنّه غفل عنها، وقالوا: إنه في مثل هذه الحال ثمة بناء عقلائي على قاعدة عدم الغفلة، فينتفي احتمال القرينة بهذه القاعدة التي يسمّيها بعضهم بأصالة عدم القرينة مباشرة.

هذه القاعدة تجري في المقام؛ لأنّ المفروض أننا نتحدّث عن قرائن لبية ارتكازية،

فهذا السامع جزءٌ من هذا المحيط الذي كَوّن هذه القرائن فيبعد - عادةً - احتمال غفلته عنها وعدم التفاته إليها؛ لفرض أنه ما دام جزءاً من هذا النسيج الاجتماعي فلا بد أن تكون الارتكازات عادةً حاضرة عنده، نعم، لو فرضت هذه المرتكزات الاجتماعية خاصةً بمجتمع ما من مجتمعات المسلمين كمجتمع العراق أو العرب، وكان السائل وافداً على هذا المجتمع، كما لو كان خراسانياً، فاحتمال غفلته عن هذه المرتكزات وارداً، لكنه مجرد فرض قد يكون قليل الحصول.

إذن، فأصالة عدم الغفلة لو لم نقلها في القرائن المتصلة اللفظية - ولنا كلام فيها هناك - فلا بد من قبولها عادةً في القرائن الارتكازية؛ لبعدها احتمال غيابها عن ذهن السامع، ولو في اللاوعي الحاضر في فهم النص.

إلا أن الكلام في احتمال آخر، ليس هو غفلة الراوي / السامع، من طرف تلقيه النص، بل إسقاطه هذه القرينة - غفلةً أو غيرها - عندما نقل لنا الرواية، فماذا نفع لو احتُمل أن الراوي أسقط بيان هذه القرينة لدى نقله الرواية أو هل من قاعدة للتعامل مع هذا الاحتمال؟

جرت عادة الأصوليين على إجراء أصالة عدم القرينة هنا، لكن الكلام ليس في هذه القاعدة، فلا يوجد أصلٌ تعبدي من هذا النوع، فما هو الكاشف النوعي الذي يعزز فرضية عدم القرينة؟

وقد أجاب بعض الأصوليين هنا، كالسيد الصدر^(١)، بالتمسك بمبدأ شهادة الراوي، فالراوي حين يروي وهو ثقة كأنه يشهد - عندما يتم روايته - بعدم وجود قرينة أو كلام إضافي في البين، وإلا لذكره، فهذا ظهورٌ حاليٌّ منه نأخذ به بمقتضى اعتبارنا خبره حجةً، لحجية خبر الثقة، وأما احتمال غفلته فرفعه بقاعدة عدم الغفلة.

وهذا المخرج من الأصوليين إذا تمّ في القرائن المتصلة اللفظية، إلا أنّ تميمه في

(١) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٠.

المتصلة اللبية يبدو صعباً جداً، وذلك أننا تارةً نفرض الراوي يؤلف كتاباً يخاطب به أجيال البشرية إلى يوم الدين ويعرف بتطورات الحياة الاجتماعية وما سيحدث إلى العصور اللاحقة، فهنا يمكن القول بأنّ عدم بيانه للشواهد المرتكزة السياقية دليلٌ على عدم وجودها؛ لأنّ المفروض أن الأجيال اللاحقة البعيدة قد فقدت هذه المرتكزات السياقية فلا بدّ من بيانها لها؛ لأنّ عدم بيانها يمثل إخلالاً بأمانة النقل، وحيث فرضنا الراوي أميناً، نفهم أنّ لديه تعهداً والتزاماً بذكر هذه السياقات الاجتماعية الحافلة، إلا أنّ الأمر ليس كذلك، فأبى من الرواة - اللهم إلا النادر جداً ربما - كان يعرف بتطوّر الحياة بعد عصره، فعادةً ما يكتب الكاتب أو ينقل الناقل إلى الجيل القريب منه أو المعاصر دون أن يأخذ بحسابه ما يمكن أن يحدث في ضياع شواهد وتحوّل حياة، وحيث ينقل إلى هؤلاء فإنهم يشاركونه ارتكاز هذه القرائن في عقولهم، من هنا فعدم ذكره لها نصّاً لا يخلّ بأمانته ولا يفترض غفلته؛ لأنّ المفروض أنّه إنما ترك نقلها اعتماداً على مركزيّتها في وعي المخاطب، فما هو الملزم الأخلاقي أو العرفي أو الاجتماعي أو القانوني له بذكر الشواهد بالنصّ والصراحة؟ فقاعدة الشهادة لا تنفع هنا ولا تفيد، ولو أفادت ففي حالات معدودة استثنائية، قس ذلك على نفسك حينما تؤلّف كتاباً أو تخاطب جمهوراً من على منبر أو في مكان خاص وحتى عام، هل تأخذ بالحسبان تغيّرات الأوضاع بعد مئات السنين؟!

فعلى مبنى بعض الأصوليين يلزمهم القول بالإجمال عند ظهور شك حقيقي في أصل وجود القرينة هنا، أما من يقول بأنّ أصالة عدم القرينة مبدأ عقلائي في حدّ نفسه دون حاجة إلى إرجاعه إلى أصل نوعي كاشف آخر، فيمكنه هنا مباشرة إجراء قاعدة عدم القرينة لرفع احتمال القرائن اللبية المذكورة.

والذي يبدو بمراجعة سنّة العقلاء وقرّاء النصوص القديمة وباحثي التراث و.. أنّهم ما لم تقم عندهم شواهد جادة تبعث على الشك فهم يتعاملون مع النصوص دون الأخذ بعين الاعتبار افتراض وجود سياقات اجتماعية تاريخية، نعم، لو قامت شواهد

تبعث على الريب وحصل الشك الحقيقي الموجب للتردد لا الشك المحض الافتراضي وما شابهه، فلا نعلم أن سيرتهم جارية على أصالة عدم مثل هذا النوع من القرائن، فالمفترض الالتزام بإجمال الدليل والرجوع إلى القدر المتيقن من الدلالة، وسيأتي مزيد كلام.

هذا كله لو شككنا في أصل وجود قرينة من هذا النوع، أما لو وجدنا شيئاً ما وشككنا في قرينته، كما هو الغالب في هذه الحالات، فتأتي:

الحالة الثانية: وهي أن لا نشك في أصل القرينة، وإنما نلاحظ وجود أشياء محيطة بالنص، لكننا نشك في قرينة هذا الموجود، وهذا ما يسمّى بقرينة الموجود لا أصل وجود القرينة، وربما تكون أكثر أمثلة التاريخية من هذا النوع، فإذا تأكدت أن الشطرنج كانت من آلات القمار المعروفة، حصل عندي شك في أن هذا العرف المحيط بها، ربما كان قرينةً اعتمد عليها المعصوم عليه السلام في بيان الحكم، فهناك - في هذا المثال - واقع موجود، وهو اشتهاق قمارية الشطرنج عصر صدور النص، وهناك شك في قرينة هذا الواقع، وكذا الحال في مثال الرؤية واليقين، فالواقع الموجود هو أن السبيل الوحيد لليقين بدخول الشهر - أو الأبرز - هو الرؤية آنذاك، ونحن نشك هل اعتمد المشرع على هذا الواقع السائد عندما أصدر حكمه بشرط الرؤية، بحيث لما سمعه أهل العرف آنذاك فهموا أن مراده اليقين؟ إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة، حيث يأتي التاريخيون بشواهد على تاريخية حكم، قد لا تصلح دليلاً على تاريخيته، لكنها ربما تحدث الشك في قرينته هذه الشواهد التاريخية، فتكوّن مرتكزات متزامنة مع صدور النص التشريعي، فهل توجد قاعدة هنا يمكن أن نؤسسها تمثل ملاذاً دلاليّاً أم لا؟

والجواب: ذهب جماعة من علماء أصول الفقه - كالشيخ الخراساني والسيد الخوئي^(١) - إلى أنه مع الشك في قرينة الموجود لا يوجد أصل أو قاعدة أو ملاذ عقلاني يُرجع إليه

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٢٨ - ١٢٩.

لرفع الاحتمال الموجب للإجمال، فيما ذهب أنصار القول بتعبدية قاعدة الحقيقة إلى الرجوع إلى المعنى الحقيقي المتبادر دون التفات إلى غيره بتاتا.

والصحيح هو الأول؛ لأنّ العقلاء يرون النصّ مجملاً عندما تتساوى الاحتمالات، وأصالة عدم القرينة أو عدم الغفلة أو شهادة الراوي مما ذكره كلاً لا محلّ له؛ لفرض إحراز وجود شيء ما، غاية نشك في قرينته، مضافاً إلى عدم وجود تعهد من الراوي بذكر القرائن المرتكزة عادةً، وفي مثل هذه الحال يلتزم بالإجمال، ويؤخذ بالقدر المتيقن من الدلالة.

بل حتى لو أخذنا بما نُسب إلى الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، من قاعدة الحقيقة التعبدية، فهو إنما يجري في حالة دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، وليس كلّ صور الشك هنا دائرةً بين الحقيقة والمجاز، بل قد تدور بين التخصيص والعموم أو الإطلاق والتقييد، وقد تقرّر في أصول الفقه - على المعروف - أن التقييد والتخصيص ليسا بمجاز، فعلى هذا المبنى المعروف بينهم لا تجري قاعدة الحقيقة التعبدية، لعدم وجود موضوع لها.

وقد تقول: بناءً على هذه النتيجة التي توصلتم إليها يلزم إجمال تمام الآيات والروايات؛ لأنه ما من آية أو رواية إلا ويرد فيها هذا الأمر، ونحتمل أن المتكلم اعتمد على هذا الأمر التاريخي والاجتماعي أو ذاك، وهذا ما يؤدي إلى الإجمال في النصوص وتلاشي دلالاتها، وعدم إمكان استنتاج شيء منها، بل قد يؤدي ذلك إلى انسداد باب العلم والعلمي، فلا يمكن - بعد اليوم - الوصول إلى أيّ استنتاج علمي من أي نصّ ديني، فما السبيل إلى ذلك؟

وبجواب: أولاً: إنه غير دقيق صغروباً على المستوى الميداني، فليس في تمام الحالات شك حقيقي من هذا النوع، كما يتصوّر، بل كما يضحّمه أحياناً أنصار التاريخية أنفسهم، كما لا نزع ندره هذه الحالات كما يتصوّر المدرسيون، بل هي كثيرة غير شاملة لتمام قضايا الفقه الإسلامي، فضلاً عن سائر العلوم الإسلامية، فمن غير المعلوم وقوع

الانسداد، أو حصول وضع كارثي.

ثانياً: إنّ الحلّ العملي في هذه الحالات هو الاستناد إلى قواعد باب المجمل والميّن، فلا تسقط الأدلّة - غالباً - من رأس سقوطاً نهائياً، لا سنداً ولا دلالةً، غاية ما هنالك أن يحصل تعديلٌ في دلالاتها، ففي مثال الشطرنج كلّ ما سيحصل تضيق الحكم من حرمة مطلق الشطرنج إلى حرمة الشطرنج القمارية، مع السكوت عن سائر آلات القمار، وعن الشطرنج إذا زال عنه وصف القمارية، إذ هذا هو القدر المتيقن، وهذا ليس انسداداً مخيفاً.

ثالثاً: حتى لو انسدّ باب العلم والعلمي، ينبغي أن تكون لدينا الجرأة للقبول بهذا الواقع، تماماً كما فعل الميرزا القمي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب (القوانين المحكمة)، حيث انسجم مع نفسه فيما توصل إليه من سدّ باب العلم والعلمي في الفقه، رغم قساوة هذه النتيجة، فالعبرة بالأدلّة والشواهد، وما تسوقنا إليه الحجج والبراهين، لا بالمخاوف الناتجة عن النتائج التي قد نصل إليها، فهذا الإشكال ليس دقيقاً، لا قواعدياً ولا ميدانياً.

وعليه، فالمرجع هو قاعدة الموضوعية في حالات الشك الافتراضي؛ لكون ذلك هو السبيل العقلاني، أما في موارد الشك الحقيقي فيصعب إجراؤها مع الشك في قرينية الموجود، بل في بعض صور الشك في وجود القرينة أيضاً، فيُرجع إلى قواعد باب الإجمال والتبيين المقررة في علم أصول الفقه، وما بيّناه آنفاً.

٣.٢.٢. الإطلاقات الزمكانية .. في النصوص الدينية، انفتاح التعميم

اللاتاريخي

الدليل الثاني: من الأدلّة المتكاثفة لصالح رفع التاريخية، هو التمسك بالإطلاق الأزماني والمكاني والأفرادي والأحوالي .. إذ وجود هذا الإطلاق في لسان الدليل - كلّ دليل - يجعل الحكم الوارد في لسان نصّ الكتاب والسنة ممتداً في الزمان والمكان إلا

ما خرج بالدليل^(١)، وهذا ما يعيق بعض أشكال الفهم التاريخي، وهي الأشكال التي توطّر النصّ في الأطر الزمكانية والمرحلية، فقد يأتي الكثيرون اليوم يتحدثون عن أنّ هذا الحكم أو ذاك خاصّ بزمانه، وأنّ المشرّع قد خاطب أهل ذلك الزمان ليحلّ لهم قضاياهم، ومن ثم فمن غير المعلوم أنه يوجّه إلينا خطاباً اليوم محلّ به قضايانا، إلا إذا قام شاهد على التعميم والشمول لنا، وفي مقام الإجابة عن هذا النوع من التعاطي مع النصوص نتمسك بالإطلاقات الواردة في نصّ السنّة، حيث لم يرد تقييد في هذا النصّ أو ذاك يحصر الحكم بأهل ذلك الزمان المعاصرين للمعصوم عليه السلام، فلا يوجد تقييد زماني، ولا تقييد مكاني لمنطقة دون أخرى، ولا تقييد لجماعة أو أفراد دون آخرين، كما لا تقييد في حال دون حال، ومعه نأخذ بقواعد الإطلاق المجمع عليها في أصول الفقه الإسلامي: السنّي والشيعي، ونعمّم الحكم لتنام الأزمنة والأمكنة والأحوال والأفراد إلا ما خرج بالدليل، فيكون الإطلاق قانوناً لفظياً دلالياً أمارياً لتأسيس أحد أضلاع الفهم غير التاريخي، ودعوى الاقتصار على الزمن الماضي بأهله ينافيه هذا الإطلاق.

هذه هي القاعدة الثانية المتصورة لتأسيس توليفه قواعد نقد المنهج التاريخي، ولبحث هذه القاعدة، لا نشك - من حيث المبدأ - في قانون الإطلاق والتقييد، فهو جزء من نظام اللغة والمحاورة، وإن كنا نتحفظ على جملة من قواعده التفصيلية المذكورة في بعض الأبحاث الأصولية، من هنا، فالعنصر الرئيس في تحليل هذا القانون هو مبدأ أنّ المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، أي أنه معنيّ ببيان الحكم لغير المعاصرين له، حتى لا يكون الحكم تاريخياً ببعض معاني التاريخية، فكيف عرفنا أن خطاب المشرّع يُهدف منه بيان الحكم إلى خارج زمنه؟ فالمشرّعون اليوم قد لا يضعون قيوداً في نصوص التشريع، لكننا متأكدون أنهم لا يقصدون التشريع إلى يوم الدين، فكيف نعرف أن

(١) جواد التبريزي، صراط النجاة ٣: ٤٥٠؛ وموسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت

المشرع المعصوم معني - في نصّ السنة الشريفة - بالبيان لغير عصره، أو ما هي القاعدة المؤسسة في هذا المجال؟

والذي يبدو أنّ معرفة كونه معنياً بهذا الأمر أو غير معني أمرٌ راجع إلى أنه يريد بيان حكم إلهي تبليغي أم يريد بيان حكم آخر كالحكم الحكومي المنطلق من مكانته بوصفه حاكماً على المسلمين تستدعي إدارته أحكاماً مرحليّة بشريّة، فهل هناك مرجع لغوي أو عقلي أو عقلاني - عقلاني يمكن أن يشكّل ملاذاً للعودة إليه حينها لا تستين لنا الأوراق والملفات؟

المعروف بين الفقهاء أنّ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام مبلّغون، وأنّ صدور ما ليس على نحو التبليغ منهم قليل جداً أو نادر، وهذا الرأي سائد في الوسط الشيعي أكثر من الوسط السنّي، حيث يذهب أهل السنة إلى وجود مقدار لا بأس به من النصوص والقرارات، صدر على غير نحو التبليغ، لا سيما مع أخذ جملة منهم باجتهاد النبي ﷺ، وفق ما بحثناه سابقاً بالتفصيل.

والبادي لنا أنّ هذا الكلام دوريٌّ إلى حدّ ما، يعاني من مفارقة؛ إذ كيف عرفنا أنّ أكثر الأحكام صدر على نحو التبليغ؟ فلعلّه صدر ولائياً أو تاريخياً، فالدليل هو الإطلاقات، فكيف يجعل المعلول دليلاً على وجود علّه العلة، وهي كونه في مقام البيان، وبعبارة ثانية: نحن نريد تحديد المبرر لتفسير النصوص النبوية .. تفسيراً غير تاريخي، فإذا كان هذا المبرر هو كثرة الأحكام اللاتاريخية، كان من حقنا توجيه سؤال عن المعطيات التي سمحت لنا بافتراض هذه الكثرة، وحينها نراجع هذه المعطيات سنجد أنّ إطلاق النصوص - وعوامل أخرى ستأتي - هو المبرر الذي أوصل الدرس الفقهي إلى هذه النتيجة، وحينها نكرّر السؤال من الناحية الأخرى: كيف تأكدنا من انعقاد هذه الإطلاقات؟ سيكون الجواب أنّ النبي في مقام تبليغ الأحكام وأنّ هذا الأصل هو السائد في حياته ونصوصه، ويتوجيه سؤال تلقائي آخر: كيف عرفنا أنّه الأصل في قراراته؟ سيكون الجواب: إنّ أغلبية أحكامه كانت كذلك، مما يعني أنّنا

جعلنا الفرضية هي البرهان الأخير في نهاية المطاف، وهذا نحو من المصادر.
من هنا، قد يتمسك الطرف القائل بقانون خلود الأحكام إلا ما خرج بالدليل، بما
دلّ من نصوص الكتاب على وظيفة النبي بالبلاغ والإنذار والتبشير و.. مما يجعل هذه
وظيفته الأساسية، فيما يكون غيرها الوظيفة الثانوية، وبهذا يغدو الأصل والقاعدة
لصالح التبليغيّة والخلود حينئذٍ.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ لأنّ كون هذا الأمر هو مسؤوليته الأولى والرئيسة لا
يعني أنّ أكثر ما صدر عنه هو ما كان من قبيلها، فليس من الضروري أن يكون هناك
تلازم بين أهمية شيء وأكثرية الكمية الساحقة، بل الآيات تريد أن تؤكد على أنّ
وظيفته الرئيسة هي البلاغ، لكن ذلك لا يمنع عن صدور عدد كبير من غيره عنه.

أضف إلى ذلك، لا ينبغي التعامل مع ما صدر عن النبي ﷺ من معيار فقهي
بحت، وكأنّ النبي لم ينطق بغير الفقه، أليست الدعوة إلى التوحيد والتي أخذت
مأخذها من حياة النبي، والدعوة إلى المعارف العقائدية الحقّة والقيم الأخلاقية التي
تميّز بالاستقرار الدائمي أو الغالبي، وبيان القرآن وعرضه وتفسيره.. من أهمّ مظاهر
البلاغ؟ ومن ثم فحتى من الناحية الكمية ليس ثمة ما يؤكّد - إذا قسنا غير التبليغي من
شؤون الأحكام إلى مجمل ما قاله النبي ﷺ - أنّه سيكون أزيد أو حتى مساوٍ؛ ومعنى
ذلك أنّه ليس هناك قانون مؤسس لإثبات أولية التبليغ في حياة الرسول مقابل ثانوية
الحكم غير التبليغي؛ حتى يكون هذا معياراً للتمسك بالإطلاق، والعبرة حينئذٍ
بالشواهد الحافّة بالنص، نوعاً أو شخصاً، بحيث يجرز الفقيه أنّ هذا الحكم بيان
لتشريع إلهي ثابت، كما في غالب حالات العبادات، دون أن يكون الشك المحض هو
المعيار هنا.

وعليه، فالتمسك بالإطلاق فرع كونه في مقام بيان الحكم الإلهي، وإلا صار كونه في
مقام بيان الحكم الولائي - مثلاً - بنفسه قرينةً هادمة لهذا الإطلاق، وسيرة الفقهاء هنا
ليست - في حدّ نفسها - حجة، كما هو واضح؛ فالإطلاق نتيجة لهذا البحث لا دليلاً

فيه، وليمحظ ذلك جيداً، وليس هناك ظهور حالي للنبي في التبليغيّة أو غيرها في نطاق التشريعات والقوانين تجعل أحد الطرفين بمثابة القاعدة، كلّ ما هناك - على أبعد تقدير - مجرد غلبة النصوص الإلهية الثابتة، لكنّ هذه الغلبة قد لا يُعلم - وفق ما قلناه - إفادتها اليقين أو الظنّ المعبر، أو بلورة ظهور حالي في هذا النص أو ذاك، فإنّ الظنّ الحاصل من قانون إلحاق الشيء بالأعم الأغلب قد يفيد على مستوى نظرية الانسداد والقول بحجية مطلق الظن^(١)، وأما على غير هذه النظرية فإنه لا يجرز قيام بناء عقلائي على حجية هذا الظنّ إلا إذا بلغ حدّ الاطمئنان، بل سيكون الظنّ الحاصل من قاعدة الأعم الأغلب أدون من الظنّ الحاصل من الاستقراء الناقص؛ لإحراز المخالف في الأولى دون الثانية، كما ذكره بعض الفقهاء الأصوليين^(٢)، وإن كان ظاهر بعض الأصوليين وحدة القاعدتين^(٣).

وربما تقول: أليس النبي والمعصوم مسؤولين عن مخاطبة الأجيال اللاحقة كما هما مسؤولان عن خطاب الجيل المعاصر لهما؟ إذا فهذا يعني أنّ هذه النصوص التي صدرت منها يفترض أن تكون - انطلاقاً من هذه النقطة بالذات - خطاباً للأجيال كلّها، فتحديدها بعصر خاص يفترض أن يكون هو الشيء الاستثنائي الذي يجب أن نبحت عن مبرّر له، ومن دون هذا المبرّر يجب أن نبقى على عمومية الخطاب زمكانياً.

لكنّ هذا الكلام فيه دمج بين مفهومين منفصلين؛ لأنّ مبدأ عدم التحديد الزمكاني في الدعوة النبوية مبدأ صحيح، بمعنى أنّ هذا الدين وهذه الشريعة جاء لكي يخاطبا الأمم والأزمنة، وفق العقيدة الإسلامية، لكن هل يلغي هذا المبدأ إمكانية وجود قسم من الخطابات النبوية تهتمّ بمعالجة ظواهر العصر آنذاك بوصف ذلك ضرورة عملية

(١) انظر: القوانين المحكمة ١: ٨٩.

(٢) انظر: الإصفهاني، حاشية المكاسب ٥: ٣٦؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٦: ١٦.

(٣) انظر: هداية المسترشدين: ١٨٩، ٢١٤.

لاستمرارية الدعوة ونجاحها العملي؟ وإذا تأكدنا - كما أسلفنا سابقاً من النسخ وغيره - من وجود بعض هذه الأحكام دون أن نلغي فرضية الخطاب الأُمِّي المتعالي عن الزمكانية في النصين: القرآني والنبوي، فهذا يعني أنه من الممكن أن يصدر النبي نصّاً زمكانياً، وما دام قد تشظّى هذا المفهوم الإطلاقي وانقطعت أوصاله، كيف لنا بعد الشك أن نعرف هل هذا النص كان يريد توجيه خطاب عصري أو مطلق؟ فالمبدأ المذكور يؤسس لمقولة مهيمنة على واقع الدين تنتمي لمجال التوصيف، لكنّه لا يصلح قانوناً مرجعياً يلتجئ إليه الفقيه كي يحلّ معضلة التباسٍ ما في مكانٍ ما من الشريعة، وهذه نقطة جديرة بالملاحظة؛ فنحن لا نتكلّم عن المبادئ وإنما عن المرجعية القانونية التي نرجع إليها حال الشك.

على خطّ آخر قد تقول: نحن في مجالنا هنا نشكّ في واقع الأمر وتردّد في وجود إطلاق زمني؛ لعدم تأكدنا أنّ النبي كان بصدد البيان التشريعي لما بعد عصره أو ما بعد مرحلة ما، وفي هذه الحالة ألا يفترض أن نلجأ إلى القانون العقلاني في اللغة والذي يؤكّد لنا أن الأصل في كلّ متكلّم أن يكون في مقام البيان؛ مما يستدعي تلقائياً أن نعتبره بصدد البيان من الناحية الزمانية الممتدّة، فنأخذ بإطلاق الكلام حينئذٍ ليستوعب مختلف المراحل الزمكانية، وقضية أن الأصل كون المتكلّم في مقام البيان قضية عقلانية في نظام المحاورات كما يؤكّد رموزٌ في المدرسة الأصولية، من أمثال السيد أبو القاسم الخوئي في بعض أبحاثه^(١).

لكنّ هذا الكلام من السيد الخوئي في مجال بحثه هناك وتطبيقنا له هنا، فيها خطأ رئيس؛ فمسألة أنّ كلّ متكلّم هو في حالة البيان مسألة صحيحة، بمعنى أنه جادّ يريد البيان بكلامه مقابل افتراض أنّه هازل أو مازح أو يهدف الإجمال.. لا يريد إيصال رسالة مقصودة للسامع، نعم هذا المبدأ حقّ إلا ما خرج بالدليل، وهذا معناه أنّ الأصل

(١) راجع - على سبيل المثال - الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٤.

أن يكون في مقام البيان في الجملة، أي في مقدار ما من الدلالة، في مقابل عدم وجود أي قدر دلالي مقصود بجديّة، لكنّ هذا لا يعني ولا يلزم أن يكون في مقام البيان من تمام الجهات، فإذا تكلم شخص عن علاقته بوالده في جملة صغيرة فالأصل أنّه في مقام بيان هذه العلاقة، وأنه لا يمزح فيها يقول، لكن لا يوجد عاقل يُلزم في كل جملة يتحدّث بها شخص عن أمر ما أنّه بصدد الحديث عن تمام ما يتعلّق بموضوع هذه الجملة من كافّة النواحي، إلا تلك النواحي التي تتأكّد من الظروف الحالية والمقامية والمقالية أنّه بصدد استيعابها بالحديث، فمبدأ البيان يقابل مبدأ الإجمال المطلق أو الإهمال المطلق، ولا أقل من أننا نشك في تعارف إطلاقية هذا المبدأ في الوعي العقلاني، والدليل العقلاني دليل لبي يؤخذ فيه - أصولياً - بالقدر المتيقن، وهو ما قلناه، بل نحن ندّعي أن هذا هو المرتكز المستكنّ في الوعي الأصولي كما ترشد إليه كلماتهم في مباحث الإطلاق والتقييد، حيث يشرطون للأخذ بالإطلاق أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد الاستناد إلى الإطلاق فيها، ولهم في هذا المجال تطبيقات كثيرة في الفقه أيضاً، بما فيها للسيد الخوئي^(١).

وثمة محاولة نقدية أخرى على التمسك بالإطلاقات الموجودة في النصوص، طرحها الباحث الإيراني المعاصر الشيخ محمد مجتهد شبستري، وذهب فيها إلى أن الاستناد إلى الإطلاق فرع تصوّر إمكانية جعل الحكم المطلق، فنحن في البداية نحتمل أن هذا الحكم مطلق، ثم بعد ذلك نستند إلى الإطلاق الموجود في دلالة النص لكي نثبت كونه مطلقاً، ومعنى ذلك أن إطلاقه الإثباتي الوقوعي متفرّع على إطلاقه الثبوتي الإمكاناني، ولكن مع الأسف لا نجد في الدراسات الفقهية ولا الأصولية الإسلامية حديثاً عن إمكان الأبدية والإطلاق ومعايير هذا الأمر، فهم يرجعون إلى الإطلاق الدلالي ليكتشفوا الإطلاق الواقعي في الحكم، مع أن الإطلاق الدلالي متأخّر في الرتبة عن

(١) انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٦٩.

الإطلاق الحقيقي الواقعي الثبوتي^(١).

وهذه الملاحظة دقيقة وصحيحة، وأعتقد أن الاتجاه المدرسي في أصول الفقه يوافق عليها من حيث المبدأ، لكنّ الخلاف بين شبستري وأمثاله وبين الاتجاه المدرسي هو في مسألة الإمكان هذه من ناحية تطبيقاتها، فمثل شبستري يعتقد بأن الكثير من الأحكام غير ممكنة التحقق اليوم، فيما يرى التيار المدرسي إمكانها، وأنّ عدم إمكانها ليس سوى تهويل وتأثر بالغرب، كما أنّ عروض العناوين الثانوية التي قد تجمّد حكماً لا يعني الدخول في نفق اللإمكان، فإنّ عدم الإمكان المرحلي لا يساوي فقدان الحكم إمكانيته الذاتية الغالبية الطبيعية؛ لكي نرجع إلى الإطلاق في غير الطرف الطارئ.

فالخلاف بين التيارين يكمن هنا، ولهذا نرى قدراً من الصواب في التحفظ الذي يبديه المدرسيون في التطبيق، مع اعتقادنا بصواب ما يطرحه شبستري من مبدأ ضرورة التفكير في هذا الإمكان، وهو ما يرجع إلى النطاق الفلسفي الذي يحمله الإنسان مسبقاً عن الحياة والفكر والثقافة.

٣.٢.٢. مرجعية الاستصحاب في التأسيس للمنهج التاريخي

الدليل الثالث: التمسك باستصحاب الحكم إلى ما بعد عصر النص^(٢)، فنحن نشك في أنّ هذا الحكم ثابت إلهي يبقى بعد وفاة الرسول ﷺ أو أنه حكم ولائي ومرحلي يزول بزوال مرحلته أو بوفاة النبي ﷺ؟ وهكذا الحال مع أئمة أهل البيت عليهم السلام، وحينئذٍ نتمسك بالاستصحاب ونقول: هذا الحكم كان ثابتاً عصر النبي ﷺ ونشك في بقائه إلى ما بعده، أو كان ثابتاً في القرون الأولى، ونشك في بقائه إلى ما بعدها، فنستصحبه؛ ويثبت بذلك بقاؤه إلى يوم الدين، ما لم يقم شاهد أو قرينة ترفعه.

(١) راجع: شبستري، هرموتيك كتاب وسنت: ٤٥ - ٤٦، وكفت وكوهاي فلسفه فقه: ٧٦ - ٨٣.

(٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٣ - ٥٤؛ واللكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٦ - ٣٠٨؛

والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٤ - ٤٥؛ والحدائق الناضرة ٩: ٤٢٤.

وهذا الاستصحاب تامّ الأركان، فاليقين السابق موجود فيه تماماً كالشك اللاحق، وأثره العملي في غاية الوضوح، كما أنّ وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة بارزة أيضاً، فالحكم المشكوك هو عينه الحكم المتيقن، مع تجاهل الزمان الذي إذا لم نتجاهله لم يجر استصحاباً قط، على بحث تعرّضوا له في استصحاب الأمور الزمانية.

والحديث حول هذا الاستصحاب يقع ضمن التالي:

أولاً: إذا ذهبنا - كما ذهب إليه السيد الخوئي في بعض أبحاثه^(١) - إلى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لم يمكن إجراء الاستصحاب هنا؛ لكون المورد من موارد هذه الشبهات، فنحن نريد بالاستصحاب التوصل إلى أحكام شرعية كلية. وفي هذا السياق قد تبرز استصحابات متعارضة، ذكروها في محلّه، وربما من بينها أن استصحاب بقاء الحكم الكلي إلى الزمان اللاحق معارض باستصحاب عدم الحكم - مجعولاً - قبل زمان البلوغ.

ثانياً: يذهب السيد علي الخامنئي في بحثه حول حكم الصابئة^(٢) إلى عدم إمكان إجراء الاستصحاب لإثبات جواز قتل فئة من الناس، ففي مثل هذه القضايا الخطيرة يصعب بناء الأحكام على الاستصحاب، وإذا تمّت مثل هذه النظرية في تلك المسألة، تمّت - بطريق أولى - في مثل موردنا؛ لأنه يشمل حالات القتل وغيره أيضاً، بل يشمل مئات بل آلاف الأحكام، فيصعب إجراء الاستصحاب هنا.

وهذه النظرية التي طرحها السيّد الخامنئي في غاية الدقّة، طبقاً لما بحثناه في محلّه، فإذا جعل الدليل على الاستصحاب هو البناء العقلائي، فلا يُحرز بناؤهم عليه في القضايا الخطيرة التي من هذا النوع الذي نحن فيه، بحيث نحيل مئات الأحكام في مختلف

(١) ذهب إليه - على تفصيل - في مصباح الأصول ٢: ٣٦ - ٤٨؛ وقد مرّت نظريته بمراحل هنا؛

فانظر بهذا الصدد: الصدر، بحوث في علم الأصول ٦: ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) علي الخامنئي، بحث حول الصابئة، مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد الرابع: ٢٨.

مجالات القانون إليه، لاسيما مع استصحاب الأحكام لآلاف السنين، إلا مع الاطمئنان بالاستمرار، والبناء العقلاني دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وإذا كان المرجع هو الروايات الخاصة، فهي أخبار آحاد، فلو كانت حجةً لكانت حجيتها مقتصرةً على الموارد غير الخطيرة، على ما حقّقناه في موضعه، فيصعب الأخذ بها في الخطيرة، مما يعني تلقائياً، عدم إمكان الأخذ بناهجها، وهو الاستصحاب نفسه، بل حتى لو أخذنا بحجية خبر الواحد مطلقاً، أشكل الأمر هنا بناءً على أنّ تعميم روايات الاستصحاب لغير أبواب الطهارة وأمثالها مما وردت فيه هذه الروايات، إنّما كان نتيجة عنصر التعليل الذي كان فيها، على أساس أنّه سيكون إشارةً إلى قاعدة عقلائية عامة، كما تعرّض له السيد محمد باقر الصدر^(١)، مما يعني تأطّر التعميم بما تأطّر به البناء العقلاني مسبقاً، مما يفقده قدرة الاتساع المطلق، وتفصيل البحث موكول إلى محلّه من علم أصول الفقه.

ثالثاً: قد يناقش هنا بعدم إمكان إجراء الاستصحاب؛ لأنّ المفروض أننا لا نشك في الزمان فحسب، بل نشك في عدّة قيود للحكم تجعل من الصعب استصحابه، فمع الشك في ولائيّة حكمٍ أو ارتباطه بقيود ما لحظة ولادته تتصل بخواص الأوضاع الزمكانية آنذاك، لا يمكن الاستصحاب إلى حالة فقدان هذه القيود المحتملة، رغم أنه لم يسلم لنا إطلاق ينفي القيود المحتملة نفسها، ومعه يشك في إجراء الاستصحاب في مثل هذه الحالة، بناءً على التفصيل المشهور الذي ذهب إليه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) بين الشك في المقتضي والشك في الرفع^(٢)، فإنّ الحالة التي نحن فيها من حالات الشك في المقتضي؛ حيث نشك في أنّ هذا الحكم الصادر هل فيه اقتضاء الاستمرار إلى ما بعد حياة النبي أو إلى ما بعد العصر الزراعي ونظام الحياة التقليدي أم لا؟

(١) انظر: الصدر، بحث في علم الأصول ٦: ٢٨-٢٩.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٦١-٥٧٥.

إن التشريعات الاجتماعية والسياسية قد يكون موضوعها نمط الحياة القديمة، وهذا الموضوع لم يبرز في النص لكونه واضحاً لدى الأطراف كلّها، ومعه فإذا تغيرت الحياة بفعل التقانة وغيرها لا يجرز بقاء الموضوع، ومعه لا يكون هناك إحراز لوحدة الموضوع أو وحدة القضية المتيقنة أو المشكوكة وهي أحد الأركان الأساسية في إجراء الاستصحاب.

وعليه، فالاستصحاب هنا تامّ، بناءً على جريانه في الشك في المقتضي، وفي الشبهات الحكمية، وفي الأمور الخطيرة مع القول بوحدة الموضوع، وإلا يصعب التمسك به، كما قلنا، علماً أنّ الاستصحاب لا يثبت ما كان يريد الدليل الأول إثباته.

٤.٢.٣. سيرة الصحابة والمتشعبة في التعامل مع نصوص السنة في خضم

التمادي الزمني والتحوّلات الكبرى

الدليل الرابع: لتشييد المنهج اللاتاريخي هو الاستناد إلى سيرة المتشعبة الأوائل من صحابة النبي ﷺ وأصحاب الأئمة عليهم السلام، حيث كانوا يتعاملون مع نصوصهم ﷺ معاملة الثابت، إلا أن يقوم دليل على تاريخيتها ومرحليتها^(١)، لهذا كنّا نجدهم يستندون إلى فعل النبي أو قوله حتى بعد مرور قرنٍ أو قرنين على وفاته ﷺ، مما يؤكد أنهم يفهمون منها الديمومة والاستمرار، ولم يكن أحدٌ يناقش بوجود شك في استمرار هذا الحكم أو بقاءه، مما يؤكد قاعدة عدم تاريخية السنة ببعض معاني التاريخية، أي بالمعنى الذي يعيق الامتداد الزمكاني.

وهذا الكلام يمكننا أن نعلّق عليه ببضع كلمات:

الكلمة الأولى: لا صحّة لهذا الكلام، وفق أصول أهل السنة؛ لأنّ الفاصلة الزمنية التي حصلت وتمسك من جاء بعد النبي ﷺ بنصوصه وأفعاله - كما قيل - لم يكن فيها

(١) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٥ - ٥٦؛ والذكري، القواعد الفقهية ١: ٣٠٨؛ وموسوعة

الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٣: ٢١٦ - ٢١٧.

معصوم يؤكد شرعية فهم الرعيل الأوّل، فلعلّهم ساقوا الأمور على هذه الشاكلة غفلةً منهم عمّا جاء المتأخرون ولاحظوه، وليس من محذورٍ في هذا الكلام سوى الاستبعاد وعدم الأنس، وتصور أنّ السابقين هم - على الدوام - أعقل وأفهم من اللاحقين، مع أنّه لا يوجد أيّ برهان على هذا الكلام، فما هو الذي يؤكّد صواب فهمهم للأمر، لاسيما وأنّ ذلك يمكن أن ينشأ عن الطبيعة العامة للتفكير آنذاك، وليس من الضروري نشوؤه من الشارع نفسه، فهذه أنماط فهم قد تصيب وقد تخطئ، مع علمنا مسبقاً بأنّ العقل السلفي - بالمعنى العام للكلمة - لن يقبل بهذا الكلام إطلاقاً، وقد تعرّضنا في محلّه لما ينفي نظرية عدالة جميع الصحابة كما بحثنا سابقاً في عدم حجّية سنّة الصحابي.

الكلمة الثانية: لا وجه لهذا الكلام - وفق أصول أهل السنّة أيضاً - فإن مدرسة كبيرة في وسط الصحابة - ثم التابعين - عرفت بمدرسة الرأي فيما بعد، وسماها بعضهم مدرسة روح التشريع، كانت تفهم كثيراً من النصوص النبوية حكماً مرحلياً تاريخياً، كما في حادثة المؤلّفة قلوبهم مع الخليفة الثاني، الذي نسبت إليه وإلى عبدالله بن مسعود هذه المدرسة، والتي تنامت في الكوفة على يد ابن مسعود نفسه، بعد أن أرسله الخليفة الثاني إليها، ومع وجود مدرسة من هذا النوع وبهذا الحجم، كيف يقال: إنهم كانوا مطبقين على الفهم غير التاريخي؟! ومن أراد التعرّف على هذا الموضوع فليراجع كتب تاريخ التشريع الإسلامي.

الكلمة الثالثة: إنّنا نسجّل هنا إشكالاً عاماً غير مرتبط بأهل السنّة، وهو أنّ هذا الدليل لا ربط تام له بموضوع بحثنا، فنحن نتكلّم في صورة الشك في تاريخية أو عدم تاريخية حكم، ونريد تكوين قاعدة أولية في هذا المضمار، فعملُ الرعيل الأوّل يجب أن يكون في حالة شك؛ حتى يصحّ دليلاً على ما نحن فيه، وكيف نحرز ذلك؟ فلعلّهم ما كانوا يشكّون في هذا الأمر؛ لوفرة بعض القرائن آنذاك، ولعدم حصول تحولات جذرية تحدث ارتياباً في شمولية بعض التشريعات، ومن ثم نحن لا ندري كيف كانوا يتعاملون مع هذا الموضوع لو حصلت لديهم شكوكُ المدرسة التاريخية المتأخرة ظهوراً

وتكوّنًا؟ ومن الواضح أن الارتكاز دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.

أما نصوص أهل البيت وفقاً للاعتقاد الشيعي، فمن الطبيعي أن لا تحوي صورة الشك؛ لأن المفروض أنهم يعلمون الحكم فإذا كان مرحلياً وزالاً، أخبرونا، كما في النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية^(١)، ومسألة حبس لحوم الأضاحي في منى^(٢)، ومسألة النهي عن بيع الثمار قبل طلوعها^(٣)، وأما إذا كان خالداً ساروا فيه مسير الأحكام الثابتة، فلا معنى لفرض الشك في حقهم.

وبعبارة ثانية، الاستدلال موقوف على فرض أنهم حينما كانوا يشكّون في ذلك يرجعون إلى قاعدة ما ثبت لهم استمرارية الحكم، ومن أين نؤكّد هذا؟ فلعلّهم كانت لديهم الشواهد على ثبات هذا الحكم إلى عصرهم مما لم يبعث في نفوسهم الشك في ذلك، ولعلّ هذه الشواهد لو وصلتنا لما حالت دون بعث هذا الشك في نفوسنا، أو لقبّلناها في حدود تلك العصور وما حصل يقينٌ منها إلى عصرنا.

والموضوع الأساس هنا، يكمن في طبيعة نظرتنا إلى الرعيّل الأوّل من الصحابة وأصحاب الأئمة، فكلمّا نظرنا إليهم أنّهم كانوا لا يجتهدون ولا يُعملون تفكيرهم في الأمور، بل يسيرون تلقائياً على هدي الكتاب والسنة، كان هذا الدليل أقرب إلى الصحة والصواب، وكلمّا نظرنا إليهم على أساس وجود اجتهادات مختلفة عندهم، ورؤى نابعة عن وجهات نظر ليست بالضرورة انصياعاً تلقائياً للكتاب والسنة، كان هذا الدليل أضعف من أن يثبت شيئاً^(٤).

(١) راجع حول هذه النصوص: وسائل الشيعة ٢٤: ١١٧، ١١٨، أبواب الأطعمة، باب ٤، ح ١، ٢.

(٢) المصدر نفسه ١٤: ١٧٠، ١٧٢، باب ٤١، ح ٤، ٦، وباب ٤٢، ح ٥.

(٣) المصدر نفسه ١٨: ٢٨٠.

(٤) سبق أن أثبتنا وجود ظاهرة الاجتهاد في القرون الأولى سواء عند الشيعة أو عند السنة، فراجع:

حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٥ - ٥٠.

وبجملة واحدة: نرى هنا أنّ المستكنّ في الوعي التشريعي العام أنّهم يتعاملون مع النصوص أنّها مشتركة، وكأنّ هذا هو الأصل عندهم، لكن لسنا متأكدين من تعاملهم معها بهذه الطريقة في حالة الشك الحقيقي، فإن أريد بهذه القاعدة الحكاية الخارجية عن أحكام الشريعة وأنها شاملة، فهذا أمرٌ يتبع نظر كلّ فقيه، وينتمي إلى دائرة التوصيف، أما إذا أريد تأسيس قانون (أصل) يُرجع إليه حتى في حالة الشك، فهذا ما لا نجزم بانعقاد ارتكاز في مورده، والارتكاز دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، فلا نحز أن هؤلاء المتشرعة لو واجهوا ملاحظات التاريخية المعاصرة لعملوا بقاعدة الاشتراك وتجاهلوا الشك الموجود فيها، هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل شك في خصوصية الحكم آنذاك لاعتبارات مرحلية بحيث قامت شواهد على هذا الشك هل نحز تجاهلهم له، أم أن قضاءهم بالاشتراك نابع عن عدم وجود شك حقيقي لديهم يطال مرحلتهم ولا يحز امتداده للمراحل اللاحقة حتى من وجهة نظرهم؟

وقد كنّا ميّزنا في غير موضع ودراسة بين نوعين من الشك، اعتبرنا التمييز بينهما بالغ الأهمية في غير مجال من الاجتهاد الفقهي والأصولي، هما: الشك الحقيقي والشك الافتراضي، وقلنا: إن العقلاء والمتشرعة لا يأخذون بالشكوك الافتراضية التي لا تنبع بشكل حقيقي لتلج روح الإنسان وتبعث فيه التردّد الواقعي، وإنما هي محض افتراض منطقي معاكس، مثلاً بإمكانك الآن أن تقول: يحتمل أنّ الصوم كان تشريعاً تاريخياً، ويكون منطلقك مجرد وجود فرصة احتمالية منطقياً لا غير، فهذا شك افتراضي بحسب ما سمّيناه، ومرة أخرى تقول: يحتمل أنّ الصوم حكم تاريخي؛ لأنّه توفرت لي عشرة روايات عن النبي مثلاً فيها شواهد على ذلك، لكنها ضعيفة السند حديثياً ورجالياً وتاريخياً؛ فإنّ الاحتمال هنا حقيقي نابع من معطيات لا ترقى إلى مستوى الدليل التام، والعقلاء يميّزون بين هذين النوعين من الاحتمالات والشكوك، والمؤكّد أنّهم يتجاهلون الشكوك الافتراضية عادةً، ولا نحز تجاهلهم للشكوك الحقيقية فيما نحن فيه.

إن النقطة المهمة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن القرون الثلاثة الأولى وإن حصلت فيها تحولات، إلا أن نمط الحياة فيها ظلّ زراعياً، ولم تحدث فيها حياة صناعية أو ما بعد صناعية، ولم تشهد تحوّلاً جذرياً في مفهوم الدولة كالذي حصل في القرون الأخيرة، ولم تشهد النمو السكاني ومظاهر الحدّثة التي نشهدها اليوم ... هذا الموضوع ينبغي أخذه بعين الاعتبار، فالتحوّلات آنذاك تقع داخل إطار نظام حياة واحد، لا تنفلاً بين نظم حياة متعدّدة إلا بقمّدار يسير نسبياً.

الكلمة الرابعة: إن الجيل المعاصر للمعصوم يأخذ بالكلام انطلاقاً من معرفته بالقيود الملفوظة والملاحظة، وعندما ينقل النص لا يذكر بعض القيود الارتكازية اعتماداً على حضورها في الذهن الجماعي كما قلنا سابقاً، وبمرور عدّة أجيال وزوال القرائن اللبية والارتكازية المتصلة وبقاء الجسم الملفوظ والمدوّن للنصوص، يمكن أن يعمل اللاحقون هنا بها انطلاقاً من تصوّر إطلاق فيها حيث لا قيد، وهذا معناه أن ارتكازهم سيكون مدركياً معتمداً على تصوّر الإطلاق في النصوص، فلا يكون لسيرة المتشرعة قيمة حينئذ؛ إذ لا فرق في سقوط الاعتبار بالمدركية أو احتمالها بين الإجماع والشهرة وسيرة المتشرّعة، ومعه فيرجع إلى الإطلاقات نفسها بلا توسّط السيرة. وقد بحثناها وعلّقنا عليها فيما تقدّم.

وتزداد ظاهرة تهاوي القرائن الحافة كلّما انتقلت ظاهرة النقل من الشفاهية إلى التدوينية.

٥.٢.٣. تكريس لا تاريخية نصّ السنة عبر مرجعية الكتاب والسنة

الدليل الخامس: التمسك بمثل ما دلّ من النصوص على تقويم أخبار الآحاد طبقاً للقرآن والسنة النبوية، فكلّ خبر وافق كتاب الله وسنة رسوله أخذ به وكلّ ما خالفها طرح، وهذا ما يشكّل دليلاً على استمرارية السنة وعدم تاريخيتها وولائيتها، وإلا فكيف جعلت معياراً لوزن أحاديث أهل البيت عليهم السلام التي استمرت إلى ثلاثة قرون تقريباً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله؟

وبقطع النظر عن الصحّة السندية لهذه النصوص التي ورد فيها تعبير سنّة رسول الله ﷺ زيادةً على الكتاب، إلا أننا لا نراها دالّةً هنا، فهي لا تريد القول بثبات نصوص السنّة أو عدم ثباتها، وإنما هي متفرّعة على ما يُستفاد من نصّ السنّة، وبعبارة أخرى، هي تقول: اجعلوا السنّة النبوية معياراً لوزن الأحاد من الأخبار، ومن الطبيعي أن يتفرّع ذلك على ثبوت السنّة النبوية وعلى دلالتها، أي أن القضية لا تُثبت موضوعها، فهي تقول: اجعل السنّة معياراً، وهذا متفرّع على ثبوت السنّة سنداً ودلالةً، فهي لا إطلاق فيها لصورة الإجمال في دلالة النصّ النبوي، كما لا إطلاق فيها لصورة عدم ثبوت أن النبي فعل ذلك، بل هي تفترض ثبوت السنّة النبوية - صدوراً ودلالةً - لجعلها معياراً، فمع الشك في الدلالة - كما فيما نحن فيه حيث الشك في مثل إطلاق الدلالة الأزمانية مثلاً - لا يصحّ اعتبار السنّة النبوية مرجعاً بنصوص العرض على الكتاب والسنّة، وكأنّ المستشكل افترض وجود حالة شك في التاريخية أو ثبوت التاريخية في تمام نصّ السنّة، مع أنّ هذا لا ندعيه، وإنما الكلام في بعض الموارد، فليلاحظ هذا الأمر جيداً فهو أساسي جداً، وليعلم - أيضاً - أن الحديث هنا فقط عن بعض أشكال التاريخية، وهو التاريخية الإلغائية لا مطلقاً، وإلا فالتاريخية بمعنى التقييد أو التوسعة لا تضرب بأصل مرجعية السنّة النبوية في تقويم الأحاد ولا حتى مطلقاً.

ومن الباب عينه قد يستدلّ على عدم تاريخية السنّة بنفس أدلّة حجّية السنّة التي تقدّمت مطلع هذا الكتاب، فإذا كان النبيّ أسوةً وكان واجب الطاعة وكان قوله فيها يبلغ عن الله تعالى حجّةً، فإن مقتضى هذه الأدلّة - حيث لا تقييد فيها بزمان دون زمان ومكان دون مكان - أن تكون حجّية السنّة ثابتةً في جميع الأزمنة، فنفس دليل الحجّية هو بعينه المكوّن بإطلاقه لدليل عدم التاريخية، لاسيما مثل دليل التأسّي.

إلا أنه يناقش بأن ما يثبت من أدلّة حجّية السنّة هو حجّية ما يقوله النبي ﷺ مبلّغاً عن الله تعالى، فلا يشمل هذا الدليل غير ذلك. بل إنّ ظاهر أغلب أدلّة حجّية السنّة إن لم يكن جميعها كونها بصدد بيان أصل الحجّية، وليست في مقام البيان من حيث

الامتدادات اللاحقة على أصل الحجية، فلا ينعقد الإطلاق الحجّة في عالم الدلالات، على أن دليل الحجية يثبت حجية السنّة - بوصفها مبدءاً - إلى يوم القيامة، لا حجية كل سنّة صادرة؛ لعدم وجود إطلاق من هذا النوع.

هذا، مضافاً إلى أن القائل بالتاريخية يزعم أنّ الحكم قد ولد من الأول مقيداً بقيود زمكانية، وحجية السنّة تتبع هذه القيود، والبحث في هذه القيود لا في أصل حجية السنّة.

نعم؛ لا نقول بأن أدلة حجية السنّة ظاهرة في الحجية في زمان النبي ﷺ، خلافاً لبعض الباحثين الذين أوردنا عليهم سابقاً، وإنما نقول بأن دليل الحجية لا يثبت عدم تقيّد الأحكام الصادرة عن المصدر الحجة بقيود زمانية أو مكانية أو ظرفية، فهي في مقام آخر غير هذا المقام.

٦.٢.٣. الإجماع الفقهي الإسلامي على الامتداد الزمكاني للنصوص الدينية

الدليل السادس: الإجماع الفقهي الإسلامي العام على أنّ الأحكام مشتركة بين الناس في عصر النصوص وفي العصور اللاحقة، وهو أمرٌ متفق عليه لا نزاع فيه^(١)، وعبر ذلك يصبح هناك إجماع على مبدأ التأيد والخلود واللامر حلية في الأحكام، فيبطل المنهج التاريخي.

وهذا الإجماع الفقهي يمكن الوقوف عنده؛ وذلك:

أولاً: إنّ إجماع مدركي يقيناً أو احتمالاً؛ لوجود الأدلة الأخرى التي استندوا إليها هنا، مثل الإطلاقات والاستصحابات و...، لاسيما بعد الذي أوضحناه في التعليق على دليل سيرة المتشرّعة. ويكفي احتمال أنّ تصوّرهم لخاتمية الرسالة الإسلامية وخلودها،

(١) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٤ - ٥٥؛ واللكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٥ - ٣٠٦؛

والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٥.

كان مرجعاً ومدرکاً لهم لاستنتاج هذه القاعدة، مما جعلهم يتصورون أنها قاعدة شاملة إلا ما خرج بالدليل، فهذا الإجماع ليس بحجة، وإن أفاد فإنه يفيد اليقين بوجود قسم من الدين لا بأس به يمثل أساسه، ممتد في الزمان والمكان؛ لأن هذا هو الذي يفى ببُعدي: الحاتمية والخلود، حيث ليس هناك ملزم عقلي ولا شرعي ولا عقلائي - كي يكون الدين خاتماً وخالداً - أن تكون تمام نصوص نبي الإسلام أو حتى أغلبيتها الساحقة متعالية على الزمان والمكان.

ثانياً: إن تعاطي الفقهاء مع الآيات والروايات من منظار عدم ملاحظة وجود فرق بين الأزمنة، قد يكون منطلقاً من عدم حصول شك حقيقي لديهم في الامتداد الزمني والظرفي، نظراً إلى عدم حصول تحولات هائلة في الاجتماع الإسلامي في تلك القرون، مما يجعل حصول الاحتمال المرحلي ضعيفاً، على خلاف المرحلة المتأخرة التي طرأت فيها مثل هذه الاحتمالات، نظراً لفداحة تحولات بُنية الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بفارق مذهل، يبرر عروض حالة شك جاد في الامتداد الزمني، وليس لدينا ما يؤكد أنهم لو واجهوا مثل هذه التحولات لأصروا على هذا الفهم، وتجربة الفقه في القرنين الأخيرين تدل على أن الفقهاء المسلمين - لا أقل بعضهم كما أشرنا سابقاً - أخذوا ينظرون برؤية تاريخية لجملة نصوص، وانفتحت أمامهم هذه الصورة الجديدة، حتى ذهب بعضهم - كالشهيد المطهري - إلى استخدام المنهج التاريخي في حل التعارض والاختلاف ما بين الأحاديث وغير ذلك^(١)، فمع هذه التجربة كيف يجري التأكد من أن السابقين كانوا لو عرض لهم حال الشك والتحول لأصروا على القاعدة

(١) انظر حول موضوع التاريخية والتحول والثبات التشريعي بشكل عام عند المطهري، المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري ٢١: ٣١-٥١، ١٢٠-١٥٦، ١٦٢-١٦٣، ٢٩٦، ٣٠٣-٣٠٥، ٣٢٢-٣٣٢، ٤٥٦-٤٥٨، ٤٦٦-٤٦٩، ٤٨٧.

التأبيدية؟ ونحن نتكلم في حالات الشك، لا حالات عدمه، كما كررنا ذلك مراراً.

٧.٢.٣. مبدأ شمولية التشريعات

الدليل السابع: وهو الدليل الذي يستند إلى مبدأ أن لكل واقعة وكل حادثة حكم شرعي، وهذا المبدأ قرره الأصوليون والمتكلمون المسلمون سلفاً، وهنا يقال: إذا جاءت رواية تجيب أحد الرواة عن مسألة شرعية بحكم شرعي ما، فما هو الاحتمال المفترض في حق شخص آخر يشترك في الخصوصيات المؤثرة في الحكم، جاء بعد قرون؟

الجواب: أ - أن يكون له الحكم نفسه الذي أعطي لذاك السائل في عصر صدور الخطاب، وهذا ما يثبت استمرارية الحكم، ويلغي تاريخيته.

ب - أن يكون له حكم مماثل مستقل، فلو كان الحكم هناك هو الوجوب، فهنا يصدر المولى سبحانه، بحسب لوح الواقع التشريعي عنده، حكماً آخر بالوجوب أيضاً، وهذا ما لا دليل عليه، لعدم وجود دليل في هذه المسألة إلا تلك الرواية حسب الفرض، وإلا سقطت تمام الأحكام الشرعية، وهُدم الدين^(١).

إلا أن من حقنا أن نسجل ملاحظات هنا، وذلك:

أولاً: لقد أخذ في هذا الدليل مصادرة (الاشتراك في الخصوصيات المؤثرة في الحكم) مع أننا لا نعرف هل حصلت هذه الخصوصيات أو لا؟ إذا لو كنا متأكدين من حصولها، لما كنا بحاجة ماسة لتجشم عناء البحث في هذا الموضوع، فهذه المصادرة تخلّ بئنية البحث نفسه.

ثانياً: لماذا يفترض أن عدم استمرارية الحكم ليس له إلا بديل واحد، وهو حصول جعل مماثل، فبالإمكان أن يكون هناك عموم يشمل الحالة المدروسة، أو يكون هناك

(١) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٨ - ٣٠٩؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٦.

أصل عملي - على المستوى الظاهري - تندرج تحته، ماداموا قد قرّروا في دراسات أصول الفقه أنّ الأصول العملية تنضوي تحتها تمام فرضيات الأحداث والوقائع البشرية. ثالثاً: إنّ الحديث عن هدم الدين، وهو المنطلق الذي نعتقد أنّه هو الذي أوحى للفقهاء بسلبية المدرسة التاريخية، إنما يمكن الحديث عنه لو أنّنا عمّمنا قاعدة التاريخية الإلغائية لتمام الأحكام، مع أنّنا قلنا في البداية بأن الحديث عن حالة الشك في الامتداد الزمكاني، لا في حالة حصول العلم به أو الاطمئنان، بحيث لا يحصل في الذهن شك في هذا الأمر، فلو فهمنا من دليل أنّه لا يختصّ عصراً أو لا يختصّ بالسائل، وما أكثر هذه الحالة، لأمكن الأخذ به، بلا نقاش^(١).

والظاهر أن صاحب هذا الدليل كان ينظر فقط لعنصر الزمان بوصفه قطعات من الوقت، بحيث إذا شمل الحكم زيداً في زمان (أ) لشمّل عمرواً المتحد مع زيد في كل شيء في زمان (ب)، فمجرد وجود (أ) و (ب) لا يغير شيئاً.

وكلامه هذا صحيح في الجملة، لكنه ليس هو مدعى القائلين بالتاريخية، فليس الزمن بوصفه حالة استمرارية كونية أو مقداراً للحركة أو أيّ تعريف فلسفي أو علمي له هو الذي يغيّر في الأحكام، بل الزمن بوصفه ظرفاً لتحوّل إنساني أو مناخ بشري مخاطب بهذا التشريع أو لا.

٨.٢.٣. نظرية تنقيح المناط وبلورة ثبات التشريعات الدينية

الدليل الثامن: وهو الدليل الذي طرحه الفاضل اللنكراني لإثبات قاعدة الاشتراك، ويرى فيه أنّ الأحكام تابعة للمصالح النفس الأمرية والواقعية، وهي لا تختلف

(١) ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل اللنكراني في القواعد الفقهية ١: ٣٠٩ - ٣١٠، من أنّ أحد مستندات قاعدة الاشتراك في الأحكام بين العصور، هو دلالة بعض النصوص الدينية على التعميم الزمكاني في هذا الحكم أو ذلك، فإنّ هذا لا يؤسّس قاعدةً وإنّما يبني الاستثناءات على أبعاد تقدير.

باختلاف المكلفين، لوجوب دفع المضرة وجلب المصلحة على الجميع، والحديث عن خصائص أو خصوصيات ضعيف؛ لأن الأشخاص من حيث هم أشخاص لا دور لهم، بل الاختلاف يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجة عنهم، وحتى خصائص النبي لم تثبت له بنفسه بما هو شخص، بل تثبت للمنصب، غاية الأمر أن هذا المنصب لم يشغره غير محمد^(١).

وهذا الكلام ممتاز، من حيث إنه لا يضع فروقات شخصية بين الأشخاص وآحاد الناس، لكنّه لا يستبعد الفروقات الطارئة على الإنسان من حيث الظروف المحيطة، فهو يقول: إنه لا فرق في الأحكام الدينية بين زيد وعمرو؛ لأنّ كلاهما إنسان، والمصالح التي تتجه الأحكام نحوها واحدة وواقعية، لكننا هنا لا نتحدّث عن فارق فلسفي بين إنسان القرن العشرين وإنسان القرون الهجرية الأولى، وإنّما عن فارق عارض على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم فلا يكون لهذا الدليل معنى في محلّ بحثنا، نعم هو في حدّ نفسه جيد من جهاته الخاصّة به، والتي لا يُظنّ أن هناك جدلاً فيها يُذكر؛ من هنا نلاحظ أنّ بعض علماء الأصول المسلمين لما تعاطوا مع هذا الموضوع أخذوه وكأنّه تنويع للأحكام الشرعية على أساس الناس بهذه الطريقة المجرّدة، فيما هو تنويع على أساس الواقع الإنساني غير الفردي، وهذه نقطة جوهرية قد تجعل بعض أدلة قاعدة الاشتراك مفيدة في غير الجهة التي ينظر إليها في الاتجاه التاريخي الذي نتحدّث عنه.

٩.٢.٣. مبدأ خاتمية الرسالة الإسلامية وخلودها

الدليل التاسع: خاتمية الرسالة الإسلامية، ذلك أنّها خير دليل على أنّ أحكام هذا الدين شاملة لمطلق الأزمنة إلى يوم القيامة، وإلا فلو كانت خاصّةً بزمن دون آخر، لما

(١) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٣١٠.

كان هناك معنى لخلود هذا الدين وكونه الرسالة الخاتمة.
وهذا الكلام مؤسس في علم العقيدة، ولا نقاش فيه هنا، وإنما السؤال أن بقاء العقيدة والقيم والمفاهيم الإسلامية مع جملة كبيرة من الأحكام كافٍ في صدق عنوان الخاتمة والخلود، وليس في هذا العنوان ما يفيد إطلاقاً أو شمولاً، كما لا ينبغي أن نعتبر الدين مجرد فقهِ وشريعة، فهذا ما يحدث خللاً في فهمنا له ولدوائره، وإلا أفهل نبطل أحاديث المنع عن بيع الثمار بحجة الخاتمة، كما أثبتنا ذلك؟! كما أن هذا المفهوم ليس تعبيراً عن أصلٍ ومرجع يؤول إليه الباحث عند حصول شك في الموضوع.

١٠.٢.٣. المستند النصي لقاعدة الاشتراك وزعزعة الفهم التاريخي للسنة

النبوة

الدليل العاشر: قاعدة الاشتراك في الأحكام بين الناس: الذكر والأنثى، والعالم والجاهل، والعبد والحرّ، والمشافه وغيره، وفي عصر النص وبعده، ما لم يقيم دليل على العكس، فإن مقتضى هذه القاعدة سريان الأحكام مطلقاً، وعدم وجود معنى لتاريخيتها، ببعض معاني التاريخية كالتاريخية الإلغائية، وقاعدة الاشتراك من مسلمات الفقه الإسلامي، بل قيل: هي من ضروريات الفقه، بل ضروريات الدين، وأن الخطابات الواردة في النصوص الدينية الأصلية إنما كانت موجهة إلى أشخاص محددين وأجوبة عن تساؤلات محدودة، ولولا قاعدة الاشتراك لما أمكن بناء الفقه الإسلامي، فمعظم الأحكام يقوم عليها^(١).

ومن الواضح للباحث أن قاعدة الاشتراك ليست دليلاً في حدّ نفسها، بل هي نتيجة لمجموعة من الأدلة، والمهمّ منها - غير بعض ما استعرضناه سابقاً - هو النصوص

(١) الفاضل اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٦؛ وأبو الحسن محمدي، قواعد فقه:

الخاصة التي بُرهن بها على هذه القاعدة، وأهمها:

١- النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام ١٩) حيث تدل هذه الآية الكريمة على أن القرآن جاء لإصدار الموجودين وكل من يبلغه من الغائبين والمعدومين^(١).

وقد يناقش بأن الآية ظاهرة في تنجز التكليف على من لم يبلغه، وليست في سياق بيان عمومية الأحكام وعدمها^(٢).

ويجاب بأن الآية لما استبطنت الإنذار لمن بلغ بلا تقييده بالحاضر أو الغائب أو بالزمان أو المكان دلّ على أن كل من وصله القرآن كان مورداً للإنذار النبوي به، فيستبطن الشمول الزمكاني، وإلا لم يكن هناك معنى للإنذار به على تقدير البلوغ.

من هنا قد نلتزم بدلالة الآية على المطلوب في دائرة القرآن الكريم مع غض النظر عن الملاحظة السابقة التي أوردناها عندما تحدثنا عن تاريخية القرآن، إلا أن الآية لا علاقة لها بالسنة النبوية كما هو واضح؛ لظهورها في الإنذار بالقرآن لا بغيره.

٢- نص السنة نفسه، وهو عدّة روايات:

الرواية الأولى: خبر أبي عمرو الزهري - الزبيري - عن الصادق عليه السلام: «... لأنّ حكم الله - عز وجل - في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلا من علّة أو حادث يكون، والأولون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة...»^(٣).

وهذه الرواية:

أ- إضافة إلى ضعفها السندي بأبي عمرو الزبيري؛ لأنه مهمل جداً^(٤).

(١) انظر: العناوين ١: ٢٦٠.

(٢) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٣: ٢١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ٣٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح ١.

(٤) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢١: ٢٦١ - ٢٦٢، الرقم: ١٤٦٢٢.

ب - إنها تدلّ على القاعدة مع عدم وجود العلة أو الحادث، حسبما نصّت هي نفسها على ذلك، والمفروض أننا نشك في هذا الحادث أو تلك العلة، وقد يكونان شخصيين وقد يكونان نوعيين اجتماعيين، ومجرّد أنّها جعلت العلة أو الحادث في سياق الاستثناء، لا يعني تقرير مبدأ يُرجع إليه مستبطن في المستثنى منه، بل تفيد الغالبية فقط، مما يعطي الظن بانطباق المستثنى منه على المورد المشكوك، وهو ظنّ غير مفيد لوحده.

ج - كما أنّ النسبة هنا نسبة إلى حكم الله، ونحن نشك أنه حكم الله، فلعله حكم ولائي للمعصوم أوجب الله طاعته، لا أنه حكم الله سبحانه، كما قرّر في التفريق بين هذين الأمرين في مباحث الفقه السياسي الإسلامي، ولا يتمسك بالرواية؛ لأنه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للعام نفسه.

الرواية الثانية: النبوي المشهور: «حكّمي على الواحد حكّمي على الجماعة»^(١)، فإنّ هذه الرواية تعمّم كل الأحكام التي أصدرها النبي هنا أو هناك، في حقّ فلان أو فلانة، إلى سائر جماعة المسلمين، فتلغي الخصوصيات الزمكانية^(٢).

لكنّ هذا الحديث - فضلاً عن ضعفه بالإرسال - يميّز بين الفرد والجماعة، ولا يقين عندنا بأنّ له نظراً إلى ما بعد عصره عليه السلام، بمعنى أنّ أقصى ما يدلّ عليه ممارسة تعميم أفراد في عصره، فيلغي التمايزات بين الأفراد، لا تعميماً زمانياً ينظر إلى العصور اللاحقة.

وقد احتمل بعضهم أن تكون هذه الرواية مختصة بالأحكام القضائية أو السلطانية^(٣)، ولعله لوجود كلمة (حكّمي) في الحديث.

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، باب ما يمكن أن يستنبط، ج ٤؛ وج ٨٠: ١٩٩؛ وراجع: المصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٣.

(٢) انظر: العناوين ١: ٢٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٩. واللكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠١-٣٠٢.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١٣: ٢١٤.

ولكنه بعيد؛ فإنه لو أراد الأحكام القضائية فهل يكون الحكم على الواحد إلا حكماً عليه، فالحكم القضائي خاصّ بمورده ويأخذ طابع الجزئية لا الكلية، فكيف يكون حكمه القضائي على زيد حكماً على سائر المسلمين؟! إلا إذا قصد أن نهجه في القضاء يقبل التعميم لا الحكم الصادر في الأقضية المختلفة هنا وهناك.

الرواية الثالثة: قوله ﷺ: «فليبلغ الشاهد الغائب»^(١)، فإن هذه الرواية توحد الحكم بين الشاهد والغائب، الموجود والمعدوم، فالمعدوم مندرج ضمن عنوان الغائب^(٢).

لكنّ هذا التعبير الوارد ضمن عدّة نصوص إنّما يفيد - بحسب ظاهره - شمول الحكم للحاضرين وغيرهم، ولا يفهم منه عرفاً شموله لمن يأتي بعد سنين طويلة، فهذا لا يعبر عنه عرفاً بالغائب، بل باللاحق، قال تعالى: ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ (الجمعة: ٣)، بل هذا ما يظهر من علماء أصول الفقه أنفسهم، حيث ميزوا - لدى تعرّضهم لنظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين - بين الغائب والمعدوم، فلا تقول العرب عادةً لمن لم يولد بعد: هو غائب، إلا بعناية وقرينة، فمثل هذا الشاهد يفيد قاعدة الاشتراك بمعنى الاشتراك بين الحاضر والغائب والسائل وغيره على أبعد تقدير.

حديث «حلال محمد»، وقفة مع السند والدلالة

الرواية الرابعة: النبوي المشهور: «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»، فهو نصّ صريح في أنّ ما حلّه النبي - وليس فقط الله - أو حرّمه، يبقى حلالاً إلى يوم القيامة، فيتمسك بإطلاق هذا الخبر ليصير قاعدةً إلا ما خرج بالدليل، مثل خصائص النبي التي ذكرها المسلمون في كتب خاصة وتعرض لها

(١) انظر - من باب المثال - الكافي: ١، ١٨٧، ٢٨٩، ٤٠٣، ٨: ٣٤٤؛ والصدوق، الخصال: ٣٧١؛ والحراني، تحف العقول: ٣٤؛ والطوسي، الاستبصار: ١، ٤٣٣؛ وتهذيب الأحكام: ٣، ٤٠، ٤؛ و١٤٣، وغيرها كثير من مصادر الشيعة والسنة، فليراجع.

(٢) المراغي، العناوين الفقهية: ١، ٢٧، ٢، ٦٠؛ والجنوردي، القواعد الفقهية: ٢، ٦٠.

الفقهاء في مباحث كتاب النكاح عند السنّة والشيعّة^(١)، ولعلّ هذه الرواية من أقوى الروايات دلالةً على المطلوب هنا، والتعبير بالحلال والحرام لا يراد منه - كما ذكر بعضهم^(٢) - خصوصية التحليل والتحريم، بل هو كناية عن مطلق الأحكام الشرعية، بل تمام الأحكام يرجع إليها فيستفاد منه العموم الزماني^(٣)

وقد وردت الرواية:

أ- في كتاب الكافي^(٤) بسندٍ لا خدشة فيه سوى محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، فقد رفض بعض الرجالين الأخذ بهذا السند.

ب- كما وردت في بصائر الدرجات بسندٍ فيه إبراهيم بن هاشم، عن يحيى بن أبي عمران، عن يونس، عن حماد^(٥).

ج- وفي كتاب كنز الفوائد للكراچكي، فيما ينقله عنه العلامة المجلسي في بحار الأنوار، مع اختلاف في الصيغة^(٦).

د- ووردت في كشف الغمّة للإربلي، مرويةً عن إسماعيل بن جابر^(٧).

ه- ووردت في كتاب المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، بسندٍ إلى سماعة بن

(١) انظر: أبو الحسن محمدي، قواعد فقه: ٢٢٩.

(٢) راجع: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٥٩ - ٦٠؛ والجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٦٠؛ وانظر حول الاستدلال بهذا الحديث: المصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٤٣؛ و..

(٣) انظر الاستدلال بهذه الرواية: الحدائق الناضرة ٩: ٤٢٤ - ٤٢٥؛ وصرات النجاة ٣: ٤٥٠؛ والخراساني، فوائد الأصول ٤: ٥٣٤؛ والكلبيكاني، إفاضة العوائد ٢: ٣٩١؛ والحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٧٤.

(٤) الكليني، الكافي ١: ٥٨.

(٥) الصفار، بصائر الدرجات: ١٦٨.

(٦) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٦٠.

(٧) الإربلي، كشف الغمّة ٢: ٤١٣ - ٤١٤.

مهران، مع اختلافات في اللفظ^(١).

أما السند الأوّل: فكما قلنا لا خدشة فيه، إلا من محمد بن عيسى بن عبيد، فهو ثقة جليل عند النجاشي، غير أنّ النجاشي ينقل عن ابن بابويه عن ابن الوليد أنه لا يأخذ بها تفرد به هذا الرجل عن يونس، وأنه رأى أصحابنا يذكرون هذا القول، أما الطوسي فوصفه في مواضع عديدة بالضعيف، ونقل عن الصدوق أيضاً استثناءه من رجال نوادر الحكمة، وأنه لا يروي ما يختص بروايته، وضعفه أيضاً أكثر من مرة في رجاله وفي الاستبصار، نعم جاء في أسانيد كامل الزيارة^(٢).

وعليه، فبقطع النظر عن وثاقته في نفسه أو عدمها، يصعب الأخذ برواياته التي يتفرد بها عن يونس؛ فإذا صحّ سند رواية البصائر إلى يونس لم يعد ابن عبيد متفرداً، فيمكن الأخذ بروايته، وإلا فالرواية هنا في حدّ نفسها يصعب تصحيحها سنداً حتى لو وثقنا ابن عبيد، وما ذكره السيد الخوئي من أننا لا نعرف العلة في استثناء ابن الوليد لخبر محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، فلا نأخذ به، غير كافٍ، فإن ذلك - لا أقل - يفقدنا الوثوق بهذا السند، حتى لو لم يفقدنا الثقة بالرجل نفسه؛ لاحتمال أنّ سبب عدم أخذ ابن الوليد برواياته عن يونس هو التشكيك في ملاقاته ليونس مثلاً أو لغير ذلك، لاسيما مع قرب عهد ابن الوليد (٣٤٣هـ) بمحمد بن عيسى بن عبيد الذي كان حيّاً في عصر الغيبة الصغرى (٢٦٠-٣٢٩هـ)؛ مما يجعل اطلاعه على حاله أكثر وفرةً، والمهم بالنسبة إلينا هنا هو السند لا الرجل نفسه.

وأما السند الثاني، وهو سند بصائر الدرجات، ففيه يحيى بن أبي عمران الوارد قبل يونس، ووثاقته مبنية إما على دلالة توكيل الإمام على الوثاقة، أو على تفسير القمي^(٣)،

(١) البرقي، المحاسن: ٢٦٩؛ ونقلها عنه في الكافي ٢: ١٧.

(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ١١٩-١٢٦، رقم ١١٥٣٦.

(٣) معجم رجال الحديث ٢١: ٢٨-٣٠، رقم: ١٣٤٧٢، ١٣٤٧٣.

ولا يدلان على ما بحثناه في محله، فتسقط الرواية سنداً أيضاً، على أن لنا كلاماً في إبراهيم بن هاشم لا نطيل باستعراضه هنا.

وأما السند الثالث، كما جاء في بحار الأنوار، فهو ضعيف أيضاً، فقد ورد فيه سلام بن المستنير، وهو مجهول^(١)، لا توثيق له إلا على تفسير القمي، وليس بثابت، كما تقدم، فما قيل من أنه من خواص الشيعة كما توحيه كلمات الوحيد البهبهاني، والشيخ النمازي و...^(٢)، غير واضح بعد أن كان الشاهد هو رواياته في الفضائل، فهي ليست دليلاً على كونه من الخواص، فلم نجد له سوى إحدى عشرة رواية في الكتب الأربعة كلها رواها عنه جميعها مؤمن الطاق، فكيف نحرز أنه من الخواص؟! يضاف إلى ذلك أن محمد بن علي بن طالب البلدي، وهو شيخ الكراجكي، لم يرد فيه أي توثيق^(٣)، سوى ترخم الكراجكي مرة في أحد كتبه عليه، ويظهر منه أنه كان في القاهرة^(٤)، والترخم - لاسيما بهذا الشكل القليل - ليس دليلاً على الوثاقة كما هو واضح جداً.

وأما السند الرابع، فالظاهر أنه مرسل لا يعتمد عليه.

وأما السند الخامس، فقد نصّ على أنه معتبر^(٥)، حيث نقل الخبر البرقي الثقة عن عثمان بن عيسى الثقة عن سماعة بن مهران الثقة عن الإمام جعفر الصادق، وحتى لو نوقش في صحّة نسخة كتاب المحاسن المعاصرة اليوم إلى البرقي - كما فعله بعضهم - فإن الكليني روى عنه هذه الرواية بسند صحيح، ولا مشكلة في هذا السند سوى أن

(١) انظر: الطوسي، الرجال: ١١٥، ١٣٧؛ والتفرشي، نقد الرجال ٢: ٣٤٣؛ والبروجردي، طرائف

المقال ٢: ٢٤؛ ومعجم رجال الحديث ٩: ١٨١، رقم: ٥٢٨٦.

(٢) انظر، البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٩٠؛ والنمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال

الحديث ٤: ١٠٠.

(٣) انظر، النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٢٣٤.

(٤) الكراجكي، كنز الفوائد: ٢١٥.

(٥) الشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٥: ٣٣١، و٧: ١٥٨.

البرقي صاحب كتاب المحاسن توفي عام ٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ، وقد نصّ الرجاليون على أنّه من أصحاب الجواد ومَن بعده، وأما عثمان بن عيسى فقد نصّوا على أنّه من أصحاب الكاظم والرضا، ولم يُشر أحد - حتى الكتب المختصة بالطبقات - إلى أنّ البرقي من أصحاب الرضا، كما لم يُشر أحد إلى أنّ عثمان من أصحاب الجواد^(١)، فهما غير مشتركين في الطبقة، مما يفرض وجود إرسال خفي، نعم احتمال كون البرقي من طبقة الإمام الرضا وارد؛ فلو كان عمره عند وفاة الرضا عشرين سنةً، لكان عمره عند وفاته حوالي تسعين عاماً؛ وليس بالأمر الغريب، لكنّ إثبات ذلك مشكّل بحسب الوثائق، إلا عبر سبيل واحد وهو أنّنا تتبعنا الروايات الواردة لهذين الرجلين، ووجدنا أنّ البرقي يروي ما يقارب ٣٥ رواية عن عثمان بن عيسى؛ مضافاً إلى وجود رواية واحدة للبرقي عن الإمام الرضا مباشرةً، وهي موجودة في الكافي^(٢)، وقد دافع عنها المحقق الشفتي (١٢٦٠هـ)^(٣)؛ ليثبت كون البرقي من الرواة عن الرضا، فإذا شخصّ وجود إرسال خفي في هذه الروايات جميعها دلّ التتبع هذا على خطأ الرجالين في عدم عدّهم البرقي في طبقة الرضا، وإلا فتصحيح السند مشكل جداً، لاسيما وأنّ القسم الأكبر من هذه الروايات الخمس والثلاثين قد نقله لنا الطوسي نفسه، مع أنّه لم يعدّها من أصحاب الرضا والجواد بالطريقة التي بيّناها، فالأمر قد يفقدنا الوثوق حتى لو لم نرجح كلام الرجالين على هذه الروايات.

فهذه الرواية لم نعرّ لها على سندٍ صحيح يوثق به، فضلاً عن ادعاء تواترها كما ذكره

(١) لمزيد من المعلومات حول البرقي وعثمان بن عيسى وسياحة بن مهراّن راجع: معجم رجال الحديث ٢: ١٥، ٣٠-٣٨، رقم ٣٨٢، ٤١٣، ٤١٤، و٣: ١٢-١٣، ١٥-١٧، ٤٩-٦١، رقم: ٧٩٢، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٦٠، ٨٦١، و٨: ٢٩٧-٣٠٢، رقم: ٥٥٤٦، و١١: ١١٧-١٢٥، رقم: ٧٦١٠.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٢٣٤.

(٣) محمد باقر الشفتي، الرسائل الرجالية: ١٨٩-١٩٢.

بعضهم^(١)، وإذا بُني على صحّتها ولو بضمّ تمام الطرق والأسانيد؛ فقد تكون دليلاً لبلورة أصل أوّلي وقانون مرجعي في نطاق بحثنا، لو قيل بإمكان الاعتماد على أخبار الآحاد في مثل هذه القضايا؛ لكنّ المشكلة في أنّ الرواية الأقوى سنداً بينها - وهي خبر البرقي - قد جاءت في سياق الحديث عن أنّ أوّلي العزم من الرسل كلّ واحد منهم جاء، ثم جاء الآخر بعده وألغى شريعته، إلاّ محمداً؛ فشريعته ومنهاجه إلى يوم القيامة، ومثل هذا السياق يفيد - بالمقارنة - عدم نسخ شريعة محمد؛ فيكون هذا هو معنى بقاء حلاله إلى يوم القيامة، مقابل نسخه بدينٍ آخر، وهو ما لا يجعل الرواية مطلقةً تهدف بلورة قاعدة أولية تحتيّة يُرجع إليها في مجال التشريع.

وقد لاحظت أن هناك من فسّر هذا الحديث بخصوص نسخ الشريعة^(٢)، رافضاً الاستدلال به على أبدية الأحكام حكماً حكماً، دون إشارة إلى القرينة التي أبرزناها من تركيبة الرواية.

مع أنه من دون هذه القرينة لا يظهر أنّ ما ذكره صحيح؛ فإنّ ظاهر هذا المقطع من الحديث لو اقتطع لوحده هو إثبات استمرارية الأحكام الإسلامية إلى يوم القيامة. نعم، ذكر السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم قرينة أخرى - غير ما ذكرناه - لرفع دلالة هذا الحديث على استمرارية الأحكام بوصف ذلك قاعدة يرجع إليها، وهي أنّ لسان هذا الحديث آبي عن التخصيص، مع أننا نعلم بوقوع النسخ في الشريعة الإسلامية، لهذا لا بد من حملة على نسخ الدين كلّه بدين جديد^(٣).

(١) راجع: الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٢٤٩.

(٢) انظر: القمي، مناهج الأحكام: ٢٢ - ٢٣؛ وتقريرات المجدّد الشيرازي ٤: ٣٢٩؛ والأنصاري، فرائد الأصول ٤: ٩٩؛ والقزويني، تعليقة على معالم الأصول ٢: ٢١٣؛ والنائيني، أجود التقريرات ١: ٥١١ - ٥١٢، و ٢: ٤٤٠ - ٤٤١، ٥١٥؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٥: ٢٩٤.

(٣) المحكم في أصول الفقه ٥: ٢٩٤.

إلا أن إبقاء هذا الحديث عن التخصيص غير واضح، ولم تبرز نكتة له، فأبى مانع من تخصيصه ببعض الأحكام المنسوخة التي لا تبلغ نسبتها إلى مجموع الأحكام الواحد أو الاثنان في المائة. نعم لو بلغت الأحكام المنسوخة حداً كبيراً جداً لأضر ذلك بطبيعة التعميم في الحديث.

بل يمكننا أن نضيف هنا بأن الحديث بصدد الإخبار عن الجعل التشريعي الثابت في الديانة المحمدية، لكنه لا يخبرنا هل أن موضوعات تمام الأحكام ستظل متحققة إلى يوم القيامة، أي سيبقى المفعول العقلي ثابتاً أم لا؟

الظاهر من الحديث هو الأول، فهو يقول بأن أحكام الرقية ثابتة إلى يوم القيامة، ما دام هناك رقيق، أما لو زال الرقيق وانعدم وجوده بعد ألف عام من الرسالة الإسلامية إلى يوم القيامة، فهذا لا يبطل الحديث، وكذلك ما يتصل بأحكام السفر على الدواب أو البيوت القديمة والدور.

وهذا معناه أن القائل بالتاريخية يزعم في بعض الأحكام أنها متصلة بقيود، غاية ما في الأمر أن هذه القيود لم تعد موجودة اليوم، فمن الطبيعي أن تنتفي الأحكام على مستوى الفعلية وإن ظلت على مستوى القانون والجعل التشريعي، بحيث لو صار أن عادت القيود لعاد الحكم، وهذا استمرار للحكم إلى يوم القيامة، فالتاريخي يقول اليوم: لو عاد النظام القبلي والعشائري لأعدنا نظام العاقلة في الديار؛ لأن هذا النظام مقيد - بزعمه - بالمحيط العشائري المتناسك، فهنا لم تلغ أبدية الأحكام، وإنما حلت أحكام جديدة مكان أخرى، فالتاريخية تعيد تكويننا لموضوع الحكم، ونظرية تبعية الأحكام لموضوعاتها تجري بعد ذلك وفقاً لنتائج الفهم التاريخي في المرحلة السابقة، كما ذكرنا في التمييز بين تاريخية السنّة وبعض النظريات ذات الصلة.

وبهذا ظهر أن قاعدة الاشتراك - رغم قبولها في الجملة - لا تجري هنا بالمعنى الذي نريده من توفير قانون مرجعي عند الشك في التاريخية وعدمها، ويبدو أن بعض الفقهاء فهم من قاعدة الاشتراك التعميم بلحاظ الفرد وكأنه منجز عن المحيط، كما اعتبر أن

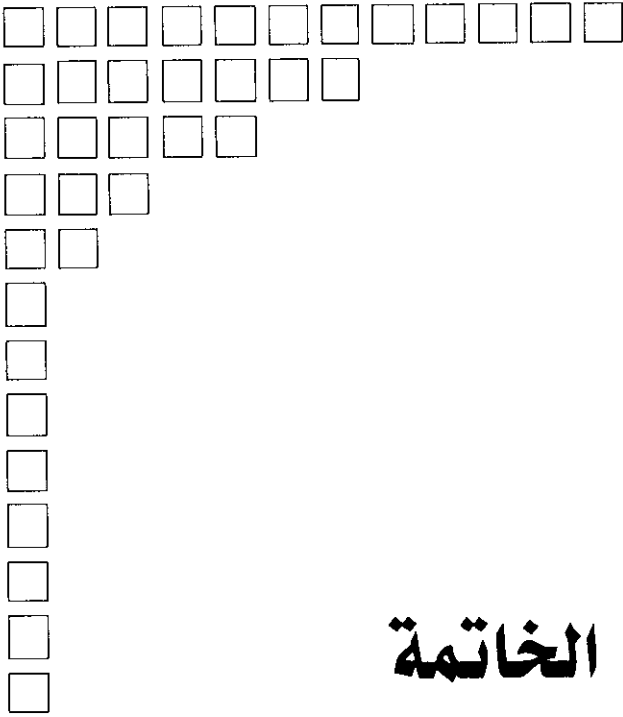
موردها القضايا الخارجية لا الحقيقية^(١)، وقد تبين من سياق هذه الدراسة أن الموضوع بالنسبة إلينا هنا مختلف تماماً عن هذه الزاوية في قراءة المسألة.

كانت هذه أهمّ الوجوه التي يمكن ذكرها لنقد المنهج التاريخي أو تشييد أركان المنهج اللاتاريخي في فهم نصوص السنّة والنص الثاني بوصفه المبدأ في التعامل مع هذا النص، وقد علّقنا عليها بأكملها، وقد كان بعضها من نوع الأدلة كقاعدة الاشتراك، فيما كان الآخر من نوع الأصول العملية كقاعدة الاستصحاب.

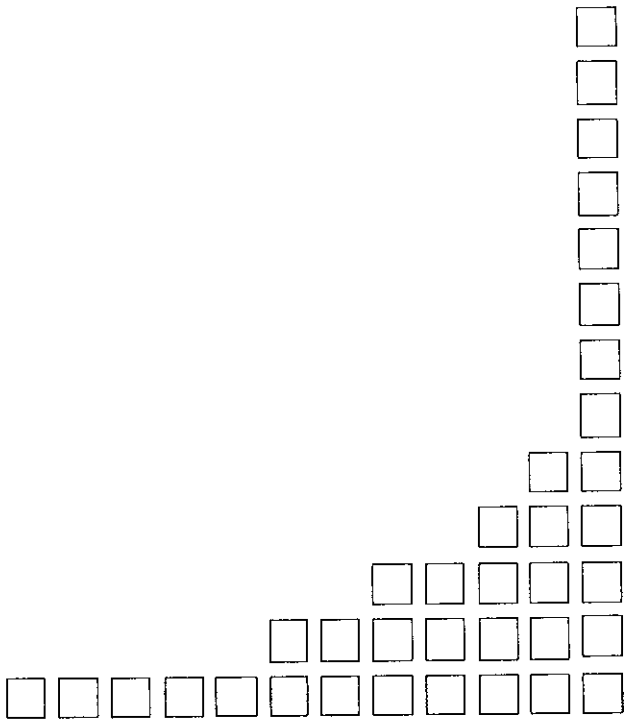
نتيجة البحث في تاريخيّة السنّة

بعد تفكيك مقولة تاريخيّة السنّة النبوية، تبين أن مبدأ التاريخية في الشريعة ثابت في الجملة، وأنه يعتمد على الشواهد والقرائن سلباً أو إيجاباً، وأنه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار هذا المفهوم عند ممارسة العمليات الاجتهادية في النصوص، ومع حصول شك افتراضي غير حقيقي - أي مجرد احتمال منطقي معاكس - يرجع إلى اللاتاريخية اعتماداً على البناءات العقلائية العقلانية والمشرّعية في هذا المجال، أما في حالات الشك الحقيقي القائم على معطيات جادّة تبعث الشك، فلم نعرش على وجه يؤسس قانوناً لصالح التاريخية ولا عدمها، فيؤخذ حينئذٍ بالقدر المتيقن ممّا تعطية النصوص، إذا كان موجوداً - وغالباً ما يكون - وتطبّق قواعد (المجمل والمبين) في أصول الفقه الإسلامي، وهو ما يعطي نتائج مختلفة من موضوع إلى آخر، قد تقف لصالح التاريخية تارةً وغيرها أخرى، كما أوضحنا ذلك فيما تقدّم.

(١) انظر دراسة الفاضل اللنكراني في كتابه: القواعد الفقهية ١: ٣٠٥-٣١٥.



الخاتمة



تهييد

تمثل قضية حجية السنّة في العصر الحاضر واحدةً من أعقد الإشكاليات ومساحات الخلاف الكبرى في الثقافة المعاصرة، وقد سعى الفرقاء المختلفون لتقديم ما يملكون من وثائق مما سبروه في التراث وغيره؛ لدعم وجهة نظرهم، فكان الخلاف على مرحلتين:

١. مرحلة التأسيس لحجية السنّة النبويّة

وقد رأينا فيها أنّ الفريق المؤيد لنظرية الحجية قدّم سلسلة من الشواهد على نظريته، تبدأ من القرآن الكريم في النصوص الكثيرة المطالبة بطاعة النبي أو اعتبار كلّ ما ينطق به وحياً من عند الله تعالى أو الائتمار لأمره والانتهاه لنهيه أو غير ذلك، وقد تبين وجود ثنائي مجموعات من الآيات القرآنية المساندة لنظرية حجية السنّة، إلا أنّنا بعد البحث والمطالعة وجدنا أنّ أغلب هذه المجموعات لا يقدم لنا دليلاً واضحاً على الحجية، والشيء الذي خرجنا به أنّ القرآن الكريم يؤكّد أنّ كلّ ما يقوله الرسول ناسباً له إلى الله تعالى فهو من سنّته الحجة ولو لم يكن قرآناً، كما أنّ أوامره ونواهيه يجب الالتزام بها ما لم يعق عن ذلك معيقٌ من قضايا التاريخية والزمنية، وأكثر من هذا المقدار لم يدلّ الكتاب الكريم على شيء، نعم لو التزمنا بنظرية العصمة بعرضها الواسع كانت دليلاً قوياً على حجية السنّة ضمن نطاق أوسع.

ومن دليلي الكتاب والعصمة، تم الانتقال إلى دليل آخر، وهو دليل السنة النبوية نفسها على حجيتها نفسها، حيث تم حشد سبع مجموعات حديثة لدعم نظرية حجية السنة، لكن الذي توصلنا إليه من دراستها أن من الصعب حصول الاطمئنان والثوق بصدور كثير من نصوص هذه المجموعات، لكن القضية الأهم هي أن أكثر هذه المجموعات لا يقدم معطيات أكثر مما تقدمه النصوص القرآنية وفقاً لما توصلنا إليه في فهمها، فتكون مؤيدة وداعمة لها لا أكثر.

ومن الدليل الثالث على حجية السنة إلى الدليل الرابع الذي ينطلق هذه المرة من مناخات عقلانية لا نصية، إنه يقوم على الفكرة القائلة بأن حذف مرجعية السنة يساوي وضعاً كارثياً في المنظومة الإسلامية حيث لا يمكن الاكتفاء بالقرآن لوحده في فهم الدين. بل لو غضضنا الطرف عن الوضع الكارثي الناجم عن حذف السنة ستظل أمامنا إشكاليات هرمونطيقية وتاريخية تعيق الاكتفاء بالكتاب الكريم.

وقد عاجلنا بالتفصيل هذه الإشكالية - المعضلة، وتوصلنا إلى أنها لا تقوم على أساس صحيح إذا أردنا الابتعاد عن منطق التهويل وسياسة التخويف من الأفكار، وأن البدائل الاجتهادية المتوفرة بإمكانها سد الثغرات الناجمة عن تحييد السنة مع الأخذ بعين الاعتبار تقبل الواقع الجديد الذي سيفرضه الحال المختلف في مصادر المعرفة الدينية.

واستمراراً في المعالجة العقلانية للبرهنة على حجية السنة، اقتربنا بعد ذلك من المحاولة التوليفية التي قام بها الدكتور عبد الغني عبد الخالق، حيث قام بتلفيق مركز بين الأدلة لتقديم شيء مختلف، ولكننا فككنا محاولته هذه ورأينا أنها لا تصلح لتقديم معطيات جديدة أو ذات أهمية.

المناخ الثالث الذي وفرته أدلة حجية السنة - بعد المناخين: النصي والعقلاني - كان قائماً على الرصيد التاريخي التراثي في المواقف الإسلامية، فدخلنا في البداية في رصد دليل الإجماع والضرورة الإسلاميين على حجية السنة وفككناه، بما أوصلنا إلى قناعة

بأنه لا يقدر على خلق أيّ معطى جديد ومقنع، ولو قدر على فعل شيء فلا يزيد على ما قدّمته الآيات الكريمة من قبل.

وفي السياق عينه، سرنا مع دليل السيرة المشرّعية وسلوك الصدر الإسلامي الأوّل في تعاملهم مع قضية السنّة، ورأينا - بعد جولة نقدية سريعة في تحليلات المستشرقين - أنّ هذا الدليل يصب لصالح المدى الذي أعطته الآيات القرآنية فيما أثبتته لنا، وأنّه لا يقدر على فعل ما هو أزيد من ذلك.

وبهذه الأدلة السبعة لم نعثر على دليل قويّ سوى مجموعتين من الآيات القرآنية تدعمهما بعض الأدلة الأخرى ولا تريد عليهما، وبهذا خرجنا بالنتيجة التالية: إنّ السنّة - بعيداً عن دليل العصمة - حجة فقط في دائرة التبليغ وما ينسبه الرسول إلى الله وملزمة في دائرة الأمر والنهي.

لكنّ هذه الجولة في الفصل الأوّل مع أدلة حجية السنّة لم تكن كافية، فاندفعنا مرّة جديدة - لكي نحصل على قناعة تامة بما توصلنا إليه من نتائج - إلى استعراض نظرية عدم حجية السنّة وما قدّمه أنصارها من معطيات، فسرنا معهم في أدلتهم التي تراوحت هي الأخرى بين النصوص تارة والعقول تارة أخرى.

في البداية كان الملفّ الحساس، نظرية كفاية القرآن، والتي أقام أنصار رفض حجية السنّة أدلة من الكتاب الكريم عليها، وأنّ القرآن يكفي ولا حاجة بل لا معنى لمرجع آخر معه، وأنّه هو الذي نطق بذلك مبيّناً أنّ فيه تبيان كلّ شيء.

وقد سعينا بما أوتينا من الحول والقوّة في تحليل هذه المقولة، وتوصلنا إلى نتيجة نعتقد بأنّها هامّة، وهي أنّ القرآن الكريم يحوي أغلب الدين، وهذا معناه أنّه يجب أن تنضبط حركة الاجتهاد ضمن هذا المبدأ - الواقع، بحيث لا تكون السنّة هي التي تقدّم أغلب الدين، فيما لا يقدم القرآن إلا نزرأ يسيراً أو نصف الدين، بما للدين من مفهوم يتعدّى الفقه والشرعيات، وقد فصلنا في هذه النقطة وأداور السنّة، وخرجنا بما نعتقد أنّه مصالحة وتوفيق - لكن بحذر - بين بيانية القرآن ومرجعية السنّة.

وتخطياً للمعطيات القرآنية التي تم الاستناد إليها في نفي حجية السنة، دخلنا في معطيات تجمع بين النصية والعقلانية، فقد شاد أنصار رفض السنة دليلاً أيديولوجياً جديداً هذه المرة، وهو أن تمييز المولى سبحانه وتعالى بين الكتاب والسنة في الحفظ والرعاية، دليل على أن السنة ليست مصدراً دينياً، وإلا لشمّلها ما حظي به الكتاب الكريم من الحفظ الإلهي إلى يوم الدين، وقد شرّحنا هذا الاستدلال وتوصلنا إلى كونه غير مقنع إطلاقاً.

لكن الموضوع الأخطر على صعيد مستندات رفض الحجية كان المستند التاريخي، وهو عدم تدوين السنة، فإنّ عدم تدوينها، بل وحظر تدوينها، شكلاً مستمسكاً قوياً لنفاة الحجية، وقد اضطررنا ذلك لدراسة قضية التدوين من زاويتنا بما لا نخرج به عن نطاق بحثنا، وعالجنا ما توفر من معطيات تاريخية، حيث رأينا أنه لم يثبت حظر نبوي يتعلّق بتدوين السنة، كما شككنا في وجود حظر من الخلفاء الأوائل في ذلك، وفي التحديث أيضاً، والذي رأيناه أن هناك مزاجاً كان موجوداً عند بعض الصحابة يميل إلى التشدد في التحديث والتدوين لأسباب متعدّدة لا تنحصر بالضرورة بسبب واحد، وليس على وقف التدوين أو التحديث. نعم لم تكن هناك مبالاة قوية بتدوين السنة كما كانت الحال مع الكتاب، وقد عالجنا مبررات هذا الأمر ورأينا أنه لا يرجع - بالضرورة - إلى عدم اعتقادهم بحجية السنة النبوية، وإنّما إلى أسباب تاريخية وإمكانية تجعل قضية تدوين الحديث أمراً غير متوافر على نطاق واسع، ولهذا تركت لنا تلك الحقبة بعض المدونات التي نعتقد أنّها تتناسب مع العقل العربي ومع الثقافة الشفوية التي كانت مسيطرة، ومع حجم حضور الثقافة التدوينية في ذلك العصر.

وفي جولتنا على أدلة نفي حجية السنة، بلغ بنا المطاف الدليل الرابع والأخير، وهو نصوص السنة النبوية نفسها التي تنفي حجية نفسها، وقد رأينا أنه يمكن حشد أربع مجموعات حديثة تصبّ في هذا الإطار، لكننا بعد تحليلها وتفكيكها - صدورياً ودلالياً واعتبارياً - لم نجد أنّها من حيث الكم والنوعية والدلالة والتي يمكنها توفير قناعة بنفي

حجية السنّة أو إيجاد مفارقة في نظرية الحجية نفسها. وهذا اختتمنا الفصل الأوّل من هذا الكتاب، حيث خرجنا بالقول بحجّية السنّة النبوية في دائرتي: ما ينسب إلى الله تعالى وما يكون من الأوامر والنواهي بما لا يحوي ما يعيق دوامه وفق ما سيبحث في تاريخية السنّة، ولو أدخل دليل العصمة بمعناها الواسع - لاسيما في الفكر الإمامي - لوّسع الدائرة أيضاً.

٢. مرحلة الرصد لمديات حجّية السنّة ودائرتها

في الفصل الثاني من الكتاب، سعينا لدراسة دائرة حجّية السنّة، وفتحنا الحديث على سنّة مستويات ومحاور، وهي:

١ - الحجية من حيث مصدر السنّة، فبعد الفراغ عن حجّية السنّة النبوية من حيث المبدأ، رأينا أنّ نتعرّض لوجود مصادر أخرى تدرج في موضوع السنّة الشريفة، فدرسنا سنّة أهل البيت النبوي، ورأينا أنّه يمكن القول بحجّيتها وفقاً للأصول الشيعية دون السنّة، لكنّ سنّة الصحابي لم نجد دليلاً مقنعاً عليها حتى وفقاً للأصول السنيّة. وقد عالجتنا في هذا المحور الآراء والنظريات المطروحة في هذين المجالين، وناقشنا في بعض ما استدلّ به على حجّية سنّة أهل البيت، ورأينا أنّه لم يكن دليلاً جيّداً، وأنّ الدليل الأفضل هو مثل حديث الثقلين.

٢ - الحجّية بين دائرتي الوحي والاجتهاد النبوي، حيث رأينا أنّ للاجتهاد مفاهيم متعدّدة، وأنّ الاجتهاد النبوي معقول جداً على مستوى بعض التفاسير للمصطلح، ولكنّه باطل على مستوى تفاسير أخرى وفقاً لأصول عقدية وغيرها.

وقد خلصنا إلى أنه لا يوجد أيّ مانع يمنع عن ثبوت الاجتهاد النبوي، بل على العكس رأينا بعض الشواهد والإيحاءات التي تعزّز وقوعه، وخلصنا إلى أنّ الجمع بين قانون طبيعة الأشياء وبين جملة المعطيات المتوفرة يثبت الاجتهاد النبوي في القضايا الدنيوية كلّها مع احتمال الخطأ - بعيداً عن نظرية العصمة - أما الدينية فلو اجتهد فيها

ويبين اجتهاده كان مخصوصاً في ذلك لا يخطئ في اجتهاده. نعم الاجتهاد بمعنى القياس لم يثبت في النبي إطلاقاً.

٣- الحجية بين دائرتي الاستقلال عن الكتاب والتبعية له، وقد استعرضنا هنا نظرية الشاطبي، وسعينا لطرح عدّة احتمالات في تفسيرها، حيث لم نجد وضوحاً في مراده من النظرية، هل هو أنّ كلّ ما في السنّة هو في الكتاب ولو لم نفهمه نحن أم أنّ القضية تابعة لمديات فهمنا لهذا الأمر بحيث نطرح كلّ نصّ في السنّة لم نجد له دلالة مفهومة بالنسبة إلينا في القرآن الكريم؟

وبصرف النظر عن الإشكالية المثارة في تحليل كلام الشاطبي، فقد استعرضنا نظرية عدم حجية السنّة المؤسّسة والمستقلّة، وعرضنا لأدلتها، وناقشناها بالتفصيل، وتوصلنا إلى أنّه يمكن للنبي أن يستقلّ بتشريعات غير موجودة في القرآن الكريم، غايته أنّ ذلك يجب أن لا يخلّ بمبدأ الاستيعاب القرآني لغالب الدين.

ومن السنّة النبوية المؤسّسة، انطلقنا إلى السنّة التأسيسية لأهل البيت، واستعرضنا بالتفصيل ما يسمّى بنظرية التفويض التشريعي للنبي والأئمة، وعرضنا لكلّ الشواهد التي تثبت التفويض التشريعي هذا، ثم عرضنا للشواهد القرآنية والحديثية المعاكسة في عدّة مجموعات من النصوص، ورأينا أنّه لم يثبت لأهل البيت أيّ استقلال بالتشريع بعد العصر النبوي، كما لم يثبت لهم التفويض بالمعنى التشريعي المستقلّ، وأنّ التفويض الذي نطق به مجموعة من الروايات يمثل جانباً إدارياً وعملياً وليس جانباً تشريعياً، لكنّ النبي يمكنه التشريع بتسديد إلهي شرط أن يتعقّب تشريعه بالإمضاء الرباني، وإلا فلم يترك له الأمر في التشريعات الإلهية الثابتة، وهذا غير السنّة المستقلّة التي قد تكون ناتجة عن الوحي غير القرآني، لا عن التفويض الذي يسمح للنبي بالتشريع من عنده.

هذا، وقد ختمنا الحديث عن نظرية التأسيس والتفويض التشريعيّين بالنتائج العملية التي تتركها هذه النظريات في هذا الموضوع، ورأينا أنّ لهذه النظريات نتائج عملية مفيدة في بعض الحالات.

٤ - الحجية في دائرة علاقة السنة بالكتاب من حيث تقدمها عليه أو تقدمه عليها، وقد طرحنا في هذا المحور خمسة تفاسير محتملة لنظرية التقدم القرآني، ووافقنا على بعضها، واستعرضنا نظرية الشاطبي وأنصاره في هذا الموضوع المهم، وبعد ذكر الأدلة الأربعة الأساسية على التقدم القرآني وتحليل معطيات هذه الأدلة وقيمتها، تبين أنّ نظرية التقدم القرآني بمعنى الاكتفاء بالكتاب على تقدير وجود الحكم فيه غير صحيحة، أمّا بمعنى البدأ بالكتاب ليحكم فهمه على السنة المحكية بتفصيل شرحناه في محلّه فهي صحيحة، كما أنّ نظرية التقدم القرآني بمعنى سقوط حجية السنة بمعارضتها للكتاب بل عدم ولادة حجيتها قبل موافقته الروحية والإجمالية والمضمونية صحيحة أيضاً، وكذلك الحال مع التقدم التشريفي الاعتباري للكتاب الكريم.

٥ - الحجية في استيعابها الفعل والتقرير، وقد بحثنا في هذا المحور ما يمكن أن يستند إليه لإثبات حجية الفعل النبوي، وقد جرّنا هذا البحث إلى تحليل أنواع الفعل النبوي، كما ودرسنا تأثير احتمال اختصاص النبي بحكم فعل ما على الاجتهاد في فهم الأحكام من أفعاله، وقد رأينا أنّ الفعل النبوي حجة - في الجملة - فقط وفقاً لقانون العصمة، وأنّ غير دليل العصمة لا يفيد في حجية الأفعال النبوية بالمعنى الشمولي إلا إذا احتفّ بسياق يفيد كونه إنباءً عن حكم إلهي أو أمراً بشيء أو نهياً عنه.

ومن خلال هذه النتيجة، رأينا الفعل يفترض أخذ عنصرين فيه هما: حيثية صدور الفعل (جهة الصدور) وصورته، وبهذا يحصل تحوّل في مفهوم التأسّي من صيغته الحرفية إلى صيغته الحركية، وقد ختمنا الحديث عن الفعل ببيان أدواره الدلالية.

أمّا التقرير، فقد توصلنا إلى أنّ السكوت الجزئي عن فعل هنا أو هناك لا يفيد الإمضاء إلا بشاهد إضافي، لكنّ قيمة التقرير تظهر في الظواهر الاجتماعية العامة والعادات والسير العقلائية والشرعية، حيث بيّنا هناك أنّ العناصر الكفيلة بإعطاء القيمة للتقرير النبوي تستطيع أن توفر ذلك في المجالات العامّة دون الفردية، إلا

بمعوونة عنصر إضافي.

وقد ختمنا البحث في التقرير بدراسة دلالاته ومعطياته التي يوفرها لنا، بعد استعراض بعض النظريات التفصيلية فيه. مشيرين إلى مقولة سمّيناها: التقرير القرآني، وقلنا بأنّها تفيّد أيضاً في الكثير من المواضيع التي تفيّد فيها الإماءات النبوية.

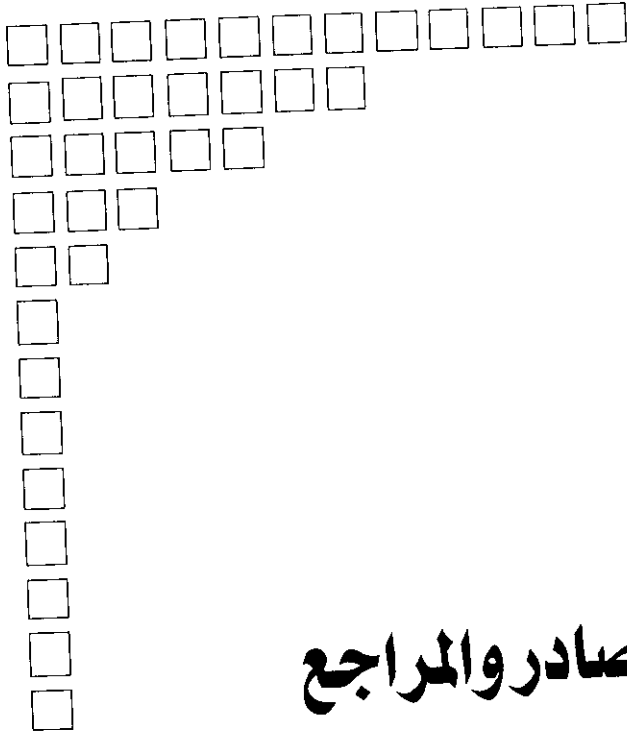
٦ - الحجية والتاريخية، وقد تحدّثنا في هذا المحور الأخير عن نظرية تاريخية السنّة النبوية، وفكّنا هذا المفهوم وعرفناه بتعريفنا الخاص، وأنّه الخروج من حالة الحرفية دون ضرورة لافتراض زوال الحكم دائماً، وفصلناه عن نظريات ذات صلة مثل: الزمان والمكان، وتحوّل الموضوعات، وقد رأينا أنّ مبدأ التاريخية ثابت في السنّة، بل لا مانع من ثبوته في بعض نصوص الكتاب، وتوصلنا إلى أنّ هذا المبدأ يجري وفقاً لأصول ترفض الممارسات الاعتباطية، وأنّ هذه الأصول قد تكون لفظية وقد تكون سياقية وقد تكون تحليلية عقلية، والأهم في الموضوع أنّنا بعد دراسة عشرة أدلّة سقناها لنفي التاريخية، كان آخرها مبدأ الاشتراك في الأحكام وقانون حلال محمد حلال إلى يوم القيامة.. توصلنا إلى أنّه في حال عدم وجود شواهد على التاريخية ولا على عدم التاريخية، فإن كان هناك شك فرضي يمثل صرف احتمال، فإنّ الأصل هو عدم تاريخية الحكم الوارد في السنّة، وأمّا إذا كان الشك حقيقياً بحيث يوجب الاحتمال الواقعي فإنّه لا يوجد أيّ مبدأ مرجعي يستند إليه لإثبات التاريخية ولا لإثبات عدمها، فيرجع إلى القدر المتيقن من الدلالة والإفادة، وقد يكون لصالح التاريخية وقد لا يكون كذلك، على تفصيل بيّناه هناك.

كانت هذه جولتنا المتواضعة التي أحببنا فيها أن نتحرّك في إطار مزيد من التفكير الجادّ بعقل غير مستقيل لدراسة السنّة النبوية الواقعية، وأعتقد بأنّنا اقتربنا - من حيث لا نشعر ولا نتعمّد والحمد لله - من الحلقة الوسطى بين التيارات المتنازعة، وسجّلنا ملاحظات على الأطراف كلّها، وسعينا للخروج بأفكار جديدة هنا أو هناك.

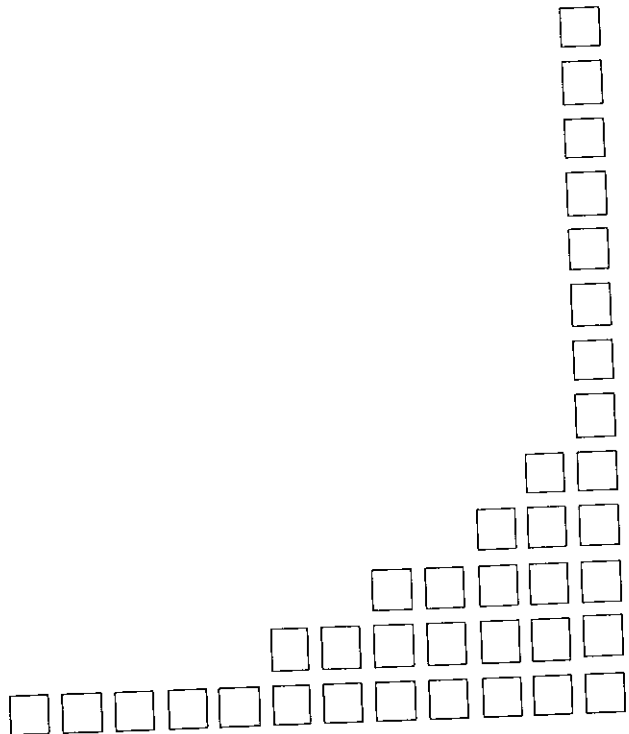
إنّني أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به أهل

الحجى والعقول، وأن ينفعنا بعقولهم وأنظارهم وانتقاداتهم وملاحظاتهم التي أرجو أن لا يبخلوا عليّ بها، ليكون هذا العمل مدماكاً بسيطاً نضيفه إلى مداميك المعرفة الإسلامية العريقة، إن شاء الله تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- آل تيمية: أبو البركات عبد السلام بن تيمية (٦٥٢هـ)، وأبو المحاسن عبد الحلّيم بن عبد السلام (٦٨٢هـ)، وأبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام (٧٢٨هـ)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٣- الآمدي (٦٣١هـ)، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م؛ وأيضاً: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٤- أبو ريّة (١٩٧٠م)، محمود، أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].
- ٥- أبو زهرة (١٩٧٤م)، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة [بدون مشخصات].
- ٦- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٧- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٨- الأحسائي (٨٨٠هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث النبوية، تحقيق: آقا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

- ٩- أحمد، قاسم، إعادة تقييم الحديث العوده إلى القرآن، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٠- أحمدى فقيه يزدي، محمد حسن، التعليقه على مناسك الحج للأنصاري، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١١- الإربلي (٦٩٣هـ)، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمّة في معرفة الأئمة، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ١٢- الأربيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأستاذي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ١٣- الأزدي (٣٢١هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الحجري المصري الطحاوي الحنفي، شرح معاني الآثار، تحقيق وتعليق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
- ١٤- الأزدي (١٥٠هـ)، مقاتل بن سليمان، التفسير، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ١٥- الأزدي النيسابوري (٢٦٠هـ)، الفضل بن شاذان، الإيضاح، تحقيق وتخرّيج: جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه تهران، إيران، ١٩٨٤م.
- ١٦- الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت عليه السلام.
- ١٧- الأسمندي (٥٥٢هـ)، محمد بن عبد الحميد، بذل النظر في الأصول، تحقيق وتعليق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ١٨- الأسنوي (٧٧٢هـ)، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول؛ تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
- ١٩- الأسنوي (٧٧٢هـ)، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد سنان سيف الجلالي، مكتبة

- الجيل الجديد، صنعاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٢٠- الأسنوي (٧٧٢هـ)، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، (تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، إعداد: شعبان محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- ٢١- الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول (ودلالاتها على الأحكام الشرعية)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٢٢- الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، محمد تقي الرازي النجفي، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢٣- الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، حجري.
- ٢٤- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٥- الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.
- ٢٦- الألباني (١٤٢٠هـ)، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن الترمذي، استخراج وتعليق وفهرسة: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٢٧- إلهي بخش، خادم حسين، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، نشر مكتبة الصديق، الطائف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٢٨- الألوسي (١٢٧٠هـ)، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
- ٢٩- إمام، محمد كمال، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٣٠- إمامي كاشاني، حسين، أصول الإمامية في الأصول الفقهية، إصفهان، إيران [بدون مشخصات].
- ٣١- أمين (١٩٥٤م)، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة

- السادسة عشر [بدون تاريخ].
- ٣٢- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ٣٣- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، نقض الوشيعة في نقد عقائد الشيعة لموسى جار الله بن فاطمة التركستاني، مكتبة الإنصاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ.
- ٣٤- الأميني (١٩٧٠هـ)، عبدالحسين، موسوعة الغدير في الكتاب والسنة والأدب، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت)، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٣٥- الأندلسي (٧٤٥هـ)، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٣٦- الأنصاري، عبدعلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، مطبوع على هامش مستصفي الغزالي، دار الأرقم، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٣٧- الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٣٨- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
- ٣٩- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، الحاشية على استصحاب القوانين، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٠- الأنصاري الشافعي (٩٣٦هـ)، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد السنيكي، غاية الوصول شرح لبّ الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.
- ٤١- الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، ذمّ الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٤٢- الإيجي (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر ابن الحاجب، دار

- الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٤٣- الباجي المالكي (٤٧٤هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٤- الباجي المالكي (٤٧٤هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- ٤٥- الباقلاني (٤٠٣هـ)، أبو بكر محمد بن الطيّب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- ٤٦- البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٤٧- البحراني، أحمد، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- ٤٨- البحراني (١١٠٧هـ)، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٤٩- البحراني (١١٠٧هـ)، هاشم بن سليمان، حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار، تحقيق: غلام رضا مولانا البروجردي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٥٠- البحراني (١١٠٧هـ)، هاشم بن سليمان، مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر، تحقيق: عزة الله المولائي الهمداني، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥١- البحراني (١١٠٧هـ)، هاشم بن سليمان، غاية المرام وحبّة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاصّ والعام، تحقيق: علي عاشور.
- ٥٢- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة، تحقيق ونشر شركة دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٥٣- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

- ٥٤- البخاري (٧٣٠هـ)، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٥٥- البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.
- ٥٦- البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
- ٥٧- البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٥٨- البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٩- [إشراف] البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد..
- ٦٠- البزودي (٤٨٢هـ)، علي بن محمد فخر الإسلام الحنفي، الأصول، متن كتاب كشف الأسرار للبخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٦١- البصري (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، فائق المقال في الحديث والرجال، تحقيق غلام حسين قيصريه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٦٢- البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [دون مشخصات أخرى].
- ٦٣- البغدادي، أحمد، أحاديث الدين والدنيا الواقع المفارق للنصّ الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٦٤- البغدادي (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح: محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

- ٦٥- البغدادي (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عن طبعة ١٩٥١م، استانبول.
- ٦٦- البغوي (٥١٦هـ)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٦٧- البقاعي (٨٨٥هـ)، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٦٨- البلاذري (ق ٣هـ)، أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود، أنساب الأشراف، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
- ٦٩- ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح منهب البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.
- ٧٠- ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، التفسير، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٧١- ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)، عبد الله بن محمد العبسي، المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٧٢- ابن الأثير (٦٣٠هـ)، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م.
- ٧٣- ابن الأثير (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
- ٧٤- ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، محمد بن محمد الشمس الحلبي الحنفي، كتاب التقرير والتحجير

- في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية شرح تحرير الإمام ابن الهمام، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
- ٧٥- ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى (رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن العتقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٧٦- ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، تصحيح وتعليق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥ م.
- ٧٧- ابن البطريق (٦٠٠هـ)، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربيعي الحلبي، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.
- ٧٨- ابن البطريق (٦٠٠هـ)، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربيعي الحلبي، خصائص الوحي المبين، تحقيق: مالك المحمودي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٧٩- ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموع فتاوى ابن تيمية، تخريج: عامر الجزائر وأنور الباز، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ٨٠- ابن جرير الطبري (ق ٤هـ)، محمد بن جرير بن رستم الإمامي، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: أحمد المحمودي، نشر مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٨١- ابن الجوزي (٦٥٦هـ)، أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (في الجدل الفقهي الأصولي)، تحقيق وتعليق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.
- ٨٢- ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.
- ٨٣- ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، كتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ م.

- ٨٤- ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق وتقديم: حسن السقاف، دار الإمام النووي، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.
- ٨٥- ابن الحاجب المالكي (٦٤٦هـ)، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٨٦- ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي - ٧٣٩هـ-)، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٨٧- ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، كتاب الثقات، مؤسّسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- ٨٨- ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.
- ٨٩- ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، النبد في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٩٠- ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٩١- ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّى، دار الفكر، دمشق.
- ٩٢- ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.
- ٩٣- ابن همزة الطوسي (ق ٦هـ)، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، الثاقب في المناقب، تحقيق: نبيل رضا علوان، مؤسّسة أنصاريان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٩٤- ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، المسند، دار صادر، بيروت، لبنان.

- ٩٥- ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، كتاب العلل ومعرفة الرجال (برواية عبد الله بن أحمد)، تحقيق وتخريج: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ودار الخاني، بيروت والرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٩٦- ابن خزيمة (٣١١هـ)، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، الصحيح، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٩٧- ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عبد الرحمن، المقدمة (والتاريخ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٩٨- ابن راهويه (٢٣٨هـ)، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروندي، المسند، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوسي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٩٩- ابن سعد (٢٣٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ١٠٠- ابن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد القاضي، مسند الشهاب، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ١٠١- ابن سيد الناس (٧٣٤هـ)، محمد بن عبد الله بن يحيى، السيرة النبوية المسمى عيون الأثر في فنون المغازي والشئائل والسير، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ١٠٢- ابن شاهين البغدادي (٣٨٥هـ)، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد، ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: كريمة بنت علي.
- ١٠٣- ابن شبة النميري (٢٦٢هـ)، أبو زيد عمر بن شبة البصري، كتاب تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)، تحقيق: فهم محمد شلتوت، دار الفكر، قم، إيران، ١٤١٠هـ.
- ١٠٤- ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
- ١٠٥- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، كشف المحجة

- لشجرة المهجة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٠٦- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٠٧- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، سعد السعود، منشورات الرضي، قم، إيران، ١٩٨٤م.
- ١٠٨- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
- ١٠٩- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبدالقادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ١١٠- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الدرر في اختصار المغازي [بدون مشخصات].
- ١١١- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي عوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ١١٢- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١١٣- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، التمهيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد بن عبد الله البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- ١١٤- ابن العربي (٥٤٣هـ)، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ١١٥- ابن العربي (٥٤٣هـ)، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، المحصول في

- أصول الفقه، تخريج: حسين علي اليدر، تعليق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، لبنان والأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ١١٦- ابن عربي (٦٣٨هـ)، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، دار صادر.
- ١١٧- ابن عدي (٣٦٥هـ)، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- ١١٨- ابن عساكر (٥٧١هـ)، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، الأربعين البلدانية، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق.
- ١١٩- ابن عساكر (٥٧١هـ)، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
- ١٢٠- ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)، أبو محمد عبد الحق بن غالب المغربي الغرناطي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ١٢١- ابن عقيل البغدادي الحنبلي (٥١٣هـ)، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ١٢٢- ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ١٢٣- ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ١٢٤- ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

- ١٢٥- ابن قرناس، سَنَة الأَوَّلِين وتَحْلِيل مَوَاقِف النَّاسِ مِنَ الدِّينِ وتَعْلِيلُهَا، منشورات دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ١٢٦- ابن قدامة (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ١٢٧- ابن القَصَّار المالكي (٣٩٧هـ)، أبو الحسن علي بن عمر، المَقْدَمَة فِي الأَصُول، تعليق: محمد بن الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ١٢٨- ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، شمس الدين محمد بن أبي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين، مراجعة تعليق وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان.
- ١٢٩- ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، البداية والنهاية، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
- ١٣٠- ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
- ١٣١- ابن اللحام (٨٠٣هـ)، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن علي بن عباس البعلي، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ١٣٢- ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ١٣٣- ابن ماكولا (٤٧٥هـ)، علي بن أبي القاسم العجلي العكبري، الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتاب الإسلامى، القاهرة.
- ١٣٤- ابن المبارك (١٨١هـ)، عبد الله، المسند (ويليه كتاب البرّ والصلة)، تحقيق: مصطفى عثمان محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ١٣٥- ابن معين (٢٣٣هـ)، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٣٦- ابن مندّة الإصبهاني (٤٧٥هـ)، أبو عمرو عبد الوهاب بن أبي عبد الله محمد بن إسحاق العبدي، الفوائد، تحقيق وتخرّيج: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٣٧- ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٣٨- ابن النديم (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، الفهرست، [بدون مشخّصات].

١٣٩- ابن المنير الاسكندري (٦٨٣هـ)، ناصر الدين أحمد بن محمد المالكي، الإنصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

١٤٠- ابن هشام الحميري (٢١٨هـ)، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٩٦٣م.

١٤١- البهائي (١٠٣١هـ)، محمّد بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ.

١٤٢- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٤٣- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسّون كريم، مدرسة ولي العصر العلمية، نشر مرصاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٤٤- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الفوائد الخاترية، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٤٥- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، التعليقة البهبهانية على منهج المقال، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٤٦- البهوتي (١٠٥١هـ)، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

١٩٩٧ م.

- ١٤٧- أبو السعود العمادي (٩٨٢هـ)، محمد (أحمد) بن محمد بن مصطفى الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ١٤٨- البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٤٩- البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، الأربعون الصغرى المخرجة في أحوال عباد الله تعالى وأخلاقهم، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول الأيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ١٥٠- البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ١٥١- التبريزي (٢٠٠٨م)، أبو طالب تجليل، تنزيه الشيعة الاثني عشرية عن الشبهات الواهية (ردّ شبهات القفاري على الشيعة في كتابه الموسوم بأصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية) [بدون مشخصات].
- ١٥٢- الترمذي (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، السنن (الجامع الصحيح)، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ١٥٣- التستري (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، الصوارم المهركة في جواب الصواعق المحرقة، تصحيح جلال الدين المحدث، ١٩٨٨م.
- ١٥٤- التستري (١٠١٩هـ)، نور الله الشهيد، إحقاق الحق [بدون مشخصات].
- ١٥٥- التستري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ وما بعد.
- ١٥٦- التفتازاني (٧٩١هـ)، سعد الدين، الحاشية على شرح العضد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ١٥٧- التفرشي (ق ١١هـ)، مصطفى بن الحسين الحسيني، نقد الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٥٨- التلمساني (٧٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، لبنان والمملكة

- العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
- ١٥٩- الفاضل التونسي (١٠٧١هـ)، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٦٠- الثعالبي (٨٧٥هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ١٦١- الثعلبي (٤٢٧هـ)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.
- ١٦٢- الثقفي (٢٨٣هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكوفي، الغارات، تحقيق: جلال الدين المحدث، إيران.
- ١٦٣- الجابلقى البروجردي (١٣١٣هـ)، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ١٦٤- الجرجاني (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ١٦٥- الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، نور البراهين أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٦٦- الجصاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، ضبط وتخرّيج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
- ١٦٧- الجصاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول (أصول الفقه)، دراسة وتحقيق: عجّيل جاسم النمّشي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م.
- ١٦٨- الجلالى، محمد رضا، تدوين السنّة الشريفة، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

- ١٦٩- الجندي (٧٦٧هـ)، خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب المالكي المعروف بالجندي، المختصر في الفقه المعروف بمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ١٧٠- الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ١٧١- جولدتسيهر (١٩٢١م)، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، نسخة مصورة عن دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.
- ١٧٢- جولدتسيهر (١٩٢١م)، أجناس، دراسات محمدية، ترجمة: الصديق بشير نصر، نشر مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، الأعداد: ٣-٨، ١٣.
- ١٧٣- الجوهري (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
- ١٧٤- الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبدالله حولم النيبالي وشبير أحمد العمري، مكتبة داز البشائر الإسلامية ودار الباز، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ١٧٥- الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٧٦- الجيزاوي (١٣٤٦هـ)، محمد أبو الفضل الوراق، الحاشية على مختصر ابن الحاجب وشرح العضد وحاشتي السعد والجرجاني (ضمن كتاب واحد جمع الكل وهو مختصر المنتهى الأصولي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ١٧٧- الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكمة في الأصول، حجري.
- ١٧٨- الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، مناهج الأحكام، تحقيق

- ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ١٧٩- الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٨٠- حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصور، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ١٨١- حب الله، حيدر، بحوث في فقه الحج، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٨٢- حب الله، حيدر، التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، دار الغدير للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ١٨٣- حب الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني وفتات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ١٨٤- حبّ الله، علي، دراسات في فلسفة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ١٨٥- الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
- ١٨٦- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٨٧- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٨٨- الحرّاني (ق٤هـ)، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٨٩- حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٩٧م.
- ١٩٠- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه، مؤسسة

- النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.
- ١٩١- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ١٩٢- الحسيني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدثين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].
- ١٩٣- الحسيني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة، تحقيق: أسامة الساعدي، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث، نشر دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٩٤- حسين، أبو لبابة، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٩٥- الخطاب الرعيني (٩٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل (في) لشرح مختصر (الشيخ) خليل، ضبط وتحرير: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ١٩٦- الحكيم (٢٠٠٣م)، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
- ١٩٧- الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ١٩٨- الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، السنّة في الشريعة الإسلامية.
- ١٩٩- الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ٢٠٠- الحلبي الشامي (٤٤٧هـ)، تقي بن نجم الدين بن عبيد الله، الكافي في الفقه (التكليف)، تحقيق: رضا أستاذي، نشر: مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، إصفهان، إيران.
- ٢٠١- المحقق الحلبي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، حققه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، ومؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

- ٢٠٢- المحقق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
- ٢٠٣- الخلي (ق ٨هـ)، عز الدين أبو محمد الحسن بن سليمان بن محمد، المحاضر، تحقيق: سيد علي أشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٢٠٤- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٠٥- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: رضا الصدر، تعليق: عين الله الحسني الأرموي، دار الهجرة، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
- ٢٠٦- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
- ٢٠٧- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٠٨- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ٢٠٩- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٢١٠- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٢١١- الحلو، محمد علي، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النصّ ونصّ السلطة، مؤسسة البلاغ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٢١٢- حمزة، محمد، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المؤسسة العربية

- للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٢١٣- الحميري (ق٣هـ)، أبو العباس عبدالله بن جعفر، قُرب الإسناد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٢١٤- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٢١٥- الحويزي (١١١٢هـ)، عبدعلي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
- ٢١٦- الحيدري، كمال، معرفة الإمام، أئمة أهل البيت والعلم بالغييب (بحوث عقائدية - فلسفية - عرفانية ٤ / ٥) دار جواد الأئمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٢١٧- الحَبَّازي (٦٩١هـ)، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقاء، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- ٢١٨- الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
- ٢١٩- الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، فوائد الأصول، تصحيح وتعليق: سيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٢٢٠- الخضري بك (١٣٤٥هـ)، محمد، أصول الفقه، دار الحديث، مصر [بدون أيّ مشخصات].
- ٢٢١- الخطيب، محمد عجاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.
- ٢٢٢- الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ٢٢٣- الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، تقييد العلم، تقديم وتحقيق: يوسف العش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ، عن طبعة دمشق عام

١٩٤٩م.

٢٢٤- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٢٢٥- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٦- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الحكومة الإسلامية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى.

٢٢٧- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٢٨- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، ثلاث رسائل (ولاية الفقيه)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٩- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٣٠- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريرات في الفقه كتاب الخيارات، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٣١- الخنّ واللحام، مصطفى سعيد وبديع السيّد، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دار الكلم الطيب، دمشق وبيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٣٢- الخوارزمي (٥٦٨هـ)، الموفق بن أحمد بن محمد المكي، المناقب، تحقيق: مالك المحمودي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٢٣٣- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم: محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٢٣٤- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، بقلم: غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، المطبعة العلمية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٣٥- الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)، أبو القاسم وجواد، صراط النجاة، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى،

١٤١٦هـ.

- ٢٣٦- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم: الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفی، ١٩٨٥م.
- ٢٣٧- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم: الميرزا محمد علي التوحیدی التبریزی، أنصاریان، ایران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
- ٢٣٨- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، بقلم: الميرزا علي الغروي التبریزی، دار الهادي للمطبوعات، قم، ایران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
- ٢٣٩- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج ٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].
- ٢٤٠- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، ایران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.
- ٢٤١- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم: محمد إسحاق الفيّاض، إنتشارات إمام موسى الصدر، [بدون مكان ولا رقم ولا تاريخ].
- ٢٤٢- الخولي، محمد عبد العزيز، مفتاح السنّة أو تاريخ فنون الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.
- ٢٤٣- دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، نشر المؤسسة، قم، ایران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ وما بعد...
- ٢٤٤- الدارقطني (٣٨٥هـ)، علي بن عمر، السنن، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٢٤٥- الدارمي (٢٥٥هـ)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، السنن، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.
- ٢٤٦- داوود، زكريا عباس، تأملات في الحديث عند السنّة والشيعه، دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٢٤٧- الدركاني (٧٤٧هـ)، نجم الدين محمد، التلقيح شرح التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٤٨- الدمياطي (١٣١٠هـ)، أبو بكر بن السيد محمد شطا المعروف بالسيد البكري، حاشية إغاثة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهّمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٤٩- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٥٠- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٥١- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (مع حاشية سبط ابن العجمي)، تقديم وتخريج وتعليق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٢٥٢- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.

٢٥٣- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، كتاب تذكرة الحفاظ، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٥٤- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٢٥٥- ذويب، حمادي، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٥٦- الرازي (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

٢٥٧- الرازي (٧٢١هـ)، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٥٨- الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن،

- دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٢٥٩- الراهمزمي (٣٦٠هـ)، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ٢٦٠- الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، تحقيق: غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، دار الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٦١- الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٢٦٢- رستكار الجويباري، يعسوب الدين، تفسير البصائر، المطبعة الإسلامية، قم، إيران، ١٣٩٩هـ.
- ٢٦٣- الإمام الرضا (٢٠٢هـ)، علي بن موسى، فقه الرضا (الفقه الرضوي المنسوب إلى الإمام الرضا)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٢٦٤- رضا (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
- ٢٦٥- الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، خصائص الأئمة، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.
- ٢٦٦- [جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٢٦٧- الرهوني (٧٧٣هـ)، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤال، دراسة وتحقيق: يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٢٦٨- الروحاني، محمد صادق، منهاج الفقاهة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ (بدون مشخصات أخرى).
- ٢٦٩- الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٢٧٠- الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٧١- الزبيدي (١٢٠٥هـ)، محمد مرتضى، تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٧٢- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٧٣- الزحيلي، وهبة، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، نشر جامعة دمشق، سوريا، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ.

٢٧٤- الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٧٥- الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

٢٧٦- الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٧٧- الزلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في نسبجه الجديد، شركة الخنساء، بغداد، العراق، الطبعة الخامسة، ١٩٩٩م.

٢٧٨- الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٧٩- الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

٢٨٠- الزيلعي (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

- ٢٨١- الزين، سميح عاطف، أصول الفقه الميسر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٢٨٢- سابق (١٤٢٠هـ)، سيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
- ٢٨٣- السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، مركز مديريت حوزة علمية قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٢٨٤- السبحاني، جعفر، مقدّمة جواهر الفقه للطرابلسي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٢٨٥- السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة السادسة، ١٤٢٦هـ.
- ٢٨٦- السبحاني، جعفر، البدعة مفهومها حدّها وآثارها، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤١٦هـ.
- ٢٨٧- السبزواري (١٤٠٩هـ)، محمد بن حبيب، الجديد في تفسير القرآن المجيد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- ٢٨٨- سبط ابن العجمي (٨٤١هـ)، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد الحلبي، الكشف الخيث عمّن رمي بوضع الحديث، تحقيق وتعليق: صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٢٨٩- السبكي (٧٧١هـ)، عبد الوهاب بن علي بن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه.
- ٢٩٠- السبكي، علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ) وعبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج (على منهاج الوصول الى علم الأصول للبيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
- ٢٩١- السجستاني (٢٧٥هـ)، أبو داوود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٢٩٢- السرخسي (٤٩٠هـ)، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- ٢٩٣- السقاف، حسن بن علي، تناقضات الألباني الواضحات فيما وقع له في تصحيح الأحاديث وتضعيفها من أخطاء ومغالطات، دار الإمام النووي، الأردن، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.
- ٢٩٤- سلقيني، إبراهيم محمد، الميسر في أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت ودمشق، لبنان وسوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٢٩٥- السلمي (٤١٢هـ)، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين بن موسى الأزدي، حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٩٦- السلياني، عبد السلام، الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٦م.
- ٢٩٧- السمرقندي (٥٣٩هـ)، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق وتعليق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٢٩٨- السمرقندي (٣٨٣هـ)، أبو الليث نصر بن إبراهيم، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ٢٩٩- السمعاني (٥٦٢هـ)، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، أدب الإملاء والاستملاء، شرح ومراجعة: سعيد محمد اللحام، إشراف: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، نشر دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٣٠٠- السمعاني (٤٨٩هـ)، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٣٠١- السمعاني (٤٨٩هـ)، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، التفسير، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٣٠٢- السهيلي (٥٨١هـ)، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى،

١٩٩٢م.

٣٠٣- السيستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٠٤- السيوري الحلي (٨٢٦هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٣٠٥- السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٠٦- السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٠٧- السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٠٨- السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنة، مطبعة الزمان، بغداد، العراق [بدون رقم الطبعة].

٣٠٩- السيوطي (٩١١هـ)، والمحلي (٨٦٤هـ)، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، وجمال الدين محمد بن أحمد، تفسير الجلالين، تقديم ومراجعة: مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣١٠- السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٣١١- السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣١٢- الشاشي (ق ٧هـ)، نظام الدين، الأصول، تحقيق: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٣١٣- الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٤م.

٣١٤- الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣١٥- الشاعر، عمرو، القرآنيون مصلحون أم هادمون، نشر مكتبة النافذة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣١٦- الشافعي، أحمد محمود، أصول الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

٣١٧- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتاح كباره، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣١٨- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ.

٣١٩- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث [بدون مشخصات].

٣٢٠- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].

٣٢١- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٢٢- شاكر، عبد الصمد، نظرة عابرة إلى الصحاح الستة [بدون مشخصات].

٣٢٣- شبّر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، تفسير القرآن الكريم، مراجعة: حامد حفني داوود، نشر مرتضى الرضوي مطبوعات القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.

٣٢٤- شبّر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المين، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٢٥- شبّر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٣٢٦- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،

- بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- ٣٢٧- الشربيني (٩٧٧هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري، الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ٣٢٨- الشربيني (٩٧٧هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (دار إحياء التراث)، مصر، ١٩٥٨م.
- ٣٢٩- شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبدالحسين، المراجعات، تحقيق وتعليق: حسين الراضي، الجمعية الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
- ٣٣٠- شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبدالحسين، النص والاجتهاد، تحقيق ونشر: أبو مجتبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٣٣١- الشعراني (٩٧٣هـ)، سيدي عبد الوهاب بن أحمد بن علي، لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمّدية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
- ٣٣٢- الشفتي (١٢٦٠هـ)، محمد باقر بن محمد تقي، الرسائل الرجالية، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة مسجد السيد، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٣٣٣- شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ٣٣٤- شمس الدين (٢٠٠١م)، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٣٣٥- شمس الدين (٢٠٠١م)، محمد مهدي، الاحتكار في الشريعة الإسلامية، بحث فقهي مقارنة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٣٣٦- الشنقيطي، أحمد بن محمود عبد الوهاب، خبر الواحد وحجّيته، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي رقم الإصدار ٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٣٣٧- الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.

٣٣٨- الشهرزوري (٦٤٣هـ)، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة المعادة، ١٩٩٨م، و٢٠٠٠م.

٣٣٩- الشهرستاني (٥٤٨هـ)، عبدالكريم، الملل والنحل، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٣٤٠- الشهرستاني، علي، منع تدوين الحديث أسباب ونتائج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٤١- الشهرستاني، علي، وضوء النبي (التشريع وملابس الأحكام عند المسلمين)، نشر المؤلف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٤٢- الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، محمد بن مكي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].

٣٤٣- الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، محمد بن مكي العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٤٤- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٤٥- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٤٦- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، تمهيد القواعد، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٤٧- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

- ٣٤٨- الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة]، وكذلك: تحقيق: سامي بن العربي الأثري، مؤسسة الريان ودار الفضيلة، بيروت والرياض، لبنان والسعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، وأيضاً: تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٣٤٩- الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر: عالم الكتب.
- ٣٥٠- الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجليل، لبنان، ١٩٧٣م.
- ٣٥١- الشوّاف، محامي منير محمد طاهر، تهافت القراءة المعاصرة، دار قتيبة للطباعة والنشر، لبنان وسوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
- ٣٥٢- الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، كتاب السنّة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- ٣٥٣- الشيرازي (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
- ٣٥٤- الشيرازي (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصوير ١٩٨٣م، عن الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- ٣٥٥- الشيرازي (١٣١٢هـ)، محمد حسن بن محمود المعروف بالمجدّد الشيرازي، تقارير آية الله المجدّد الشيرازي، بقلم: المولى علي الروزدردي (١٢٩٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى.
- ٣٥٦- الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الفقه، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٣٥٧- الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، تقريب القرآن إلى الأذهان، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣٥٨- الشيرازي (١٠٩٨هـ)، محمد طاهر بن محمد حسن النجفي القمي، الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر: المحقق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٥٩- الصاعدي، أميرة بنت علي بن عبد الله، القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردّها، سلسلة الرسائل الجامعية (٧٩)، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٦٠- الصافي، لطف الله، مجموعة الرسائل (الرسالة السابعة عشر: أمان الأمة من الضلال والاختلاف) [بدون أيّ مشخصات].

٣٦١- الصالح (١٩٨٦م)، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، أوفست عن طبعة دمشق عام ١٩٥٩م، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

٣٦٢- الصالح الشامي (٩٤٢هـ)، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٦٣- الصانعي، يوسف، الولاية، تعريب: لجنة الهدى، دار الروضة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٦٤- صباح، عبد الكريم إسماعيل، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع وشركة الرياض للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٦٥- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي، تحقيق: الشيخ ماجد الغرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٦٦- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٣٦٧- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.

- ٣٦٨- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الخائري، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٣٦٩- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٧٠- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم: محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
- ٣٧١- صدر الشريعة المحجوبي (٧٤٧هـ)، عبيد الله الأصغر بن مسعود، التنقيح، (مطبوع متناً لكتاب التلخيص للدركاني)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٣٧٢- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الاعتقادات في دين الإمامية، ضمن سلسلة مصنفات المفيد، مج ٥، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٣٧٣- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، فضائل الشيعة، نشر كانون انتشارات عابدي، طهران، إيران.
- ٣٧٤- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٣٧٥- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- ٣٧٦- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، نشر مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٣٧٧- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.
- ٣٧٨- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
- ٣٧٩- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار

- الرضاء عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٣٨٠- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
- ٣٨١- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
- ٣٨٢- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صححه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٣٨٣- الصفار (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، تصحيح وتعليق: محسن كوجه باغي التبريزي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٣٨٤- الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق وتخرّيج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
- ٣٨٥- الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٣٨٦- الصنعاني (١١٨٢هـ)، محمد بن إسحاق، افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقيق: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٣٨٧- سنن علي، محمد، المعجم الأصولي، نشر المؤلّف، مطبعة عترة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٣٨٨- طاع الله، محمد، أصول الفقه عند المحدثين دراسة تحليلية نقدية، تقديم: عبد المجيد الشرفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، ٢٠٠٠م.
- ٣٨٩- الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.
- ٣٩٠- الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين،

١٩٩٥ م.

٣٩١- الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٣٩٢- الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٩٣- الطبرسي (ق ٦هـ)، رضي الدين أبو نصر الحسن بن فضل، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، إيران، الطبعة السادسة، ١٩٧٢هـ.

٣٩٤- الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

٣٩٥- الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان (لعلوم) في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨ م.

٣٩٦- الطبري (٦٩٤هـ)، محبّ الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، مكتبة القدسي، القاهرة.

٣٩٧- الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥ م.

٣٩٨- الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

٣٩٩- الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق وتعليق: محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي، قم، إيران.

٤٠٠- الطهراني الحائري (١٣٤٠هـ)، علي بن الحسين بن يونس، مقتنيات الدرر وملقطات الثمر، دار الكتب الإسلامية، إيران.

٤٠١- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، نشر مطبعة بنك ملي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م.

٤٠٢- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا

- الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤٠٣- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرجال، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٠٤- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٠٥- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، مصباح المتهدّد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٤٠٦- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٤٠٧- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
- ٤٠٨- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
- ٤٠٩- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
- ٤١٠- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
- ٤١١- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران، ١٣٨٧هـ.
- ٤١٢- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تلخيص الشافي في الإمامة (للشريف المرتضى)، حقّقه وعلّق عليه: السيّد حسين بحر العلوم، منشورات العزيزي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ.
- ٤١٣- الطوفي الصّرصري الحنبلي (٧١٦هـ)، سليمان بن عبد القويّ، البلبل في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

- ٤١٤- الطيالسي (٢٠٤هـ)، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري، المسند، دار المعرفة، بيروت.
- ٤١٥- العاملي (٩٨٤هـ)، الحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، مج ١، إعداد: أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٤١٦- العاملي البياضي (٨٧٧هـ)، زين الدين أبو محمد علي بن يونس النباطي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، تحقيق: محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
- ٤١٧- العاملي (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٤١٨- العبّادي الشافعي (٩٩٤هـ)، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلّي، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤١٩- عبد الخالق (١٩٨٣م)، عبدالغني، حجية السنّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٤٢٠- العجلوني (١١٢٦هـ)، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢١- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٢٢- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم: محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٤٢٣- العدني (٢٤٣هـ)، محمد بن أبي عمر، كتاب الإيمان، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٤٢٤- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٤٢٥- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، تقريب التهذيب، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٤٢٦- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، القول المسدّد في الذبّ عن المسند للإمام أحمد، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٢٧- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم البياني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٢٨- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، هدى الساري (مقدّمة فتح الباري)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٢٩- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٣٠- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٤٣١- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٣٢- العسكري (٣٨٢هـ)، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيقات المحدثين، دراسة وتحقيق: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٤٣٣- العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)، أبو هلال ونور الدين، معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٣٤- العسكري (٢٠٠٧م)، مرتضى، معالم المدرّستين، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٤٣٥- العسكري (٢٠٠٧م)، مرتضى، أحاديث أمّ المؤمنين عائشة (دراسات في الحديث

- والتاريخ)، التوحيد للنشر، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
- ٤٣٦- العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)، أبو الطيّب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داوود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٣٧- العكبري الحنبلي (٤٢٨هـ)، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار البشائر والمكتبة المكية والمكتبة البغدادية، لبنان والمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ٤٣٨- العقيلي (٣٢٢هـ)، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٤٣٩- العلواني، طه جابر، أصول الفقه الإسلامي منهج بحثٍ ومعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٤٠- العلوي (١٣٥٠هـ)، محمد بن عقيل بن عبد الله بن عمر بن يحيى، النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٤١- العيني (٨٥٥هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٤٤٢- العياشي (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.
- ٤٤٣- الغرناطي الكلبي (٧٤١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
- ٤٤٤- الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٤٤٥- الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
- ٤٤٦- غفاري (٢٠٠٣م)، علي أكبر، دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية)، جامعة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٤٤٧- الفاسي، محمد الطيّب، مفتاح الوصول إلى علم الأصول في شرح خلاصة الأصول،

- تقديم وتحقيق: إدريس الفاسي الفهري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٤٤٨- الفتني (٩٨٦هـ)، محمد طاهر بن علي الهندي، تذكرة الموضوعات (وبذيله: قانون الموضوعات والضعفاء).
- ٤٤٩- الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.
- ٤٥٠- الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٤٥١- الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، عصمة الأنبياء، منشورات الكتبي النجفي، ١٤٠٦هـ.
- ٤٥٢- الفراهيدي (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٥٣- فرحان، عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٤٥٤- الفراء البغدادي الحنبلي (٤٥٨هـ)، أبو يعلى محمد بن الحسين القاضي، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٤٥٥- فضل الله، عبد المحسن، الإسلام وأسس التشريع بحث مقارن، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- ٤٥٦- فضل الله، (وآخرون)، محمد حسين، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٥٧- فضل الله، محمد حسين، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر مكتب فضل الله، إيران، ١٩٩٧ - ٢٠٠٤م.
- ٤٥٨- فضل الله، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة

- الثانية، ١٩٩٨ م.
- ٤٥٩- فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد، بقلم: علي فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
- ٤٦٠- الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ؛ والغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦ م.
- ٤٦١- الفضلي، عبد الهادي، أصول الحديث، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩ م.
- ٤٦٢- الفيروزآبادي (٨١٧ هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٤٦٣- الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ)، محمد محسن، الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ.
- ٤٦٤- الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٤٦٥- الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ)، محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي (محمد حسين درايبي ومحمد رضا نعمتي)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- ٤٦٦- القاسم، أسعد، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة عرض ودراسة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ٤٦٧- القاسمي (١٣٣٢ هـ)، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٤٦٨- القرافي (٦٨٤ هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ٤٦٩- القرافي (٦٨٤ هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب

- العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٤٧٠- القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٤٧١- القرضاوي، يوسف، المدخل لدراسة السنة النبوية [بدون مشخصات إضافية].
- ٤٧٢- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٤٧٣- القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٤٧٤- القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٧٥- القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت.
- ٤٧٦- القصيمي (١٩٩٦م)، عبد الله، مشكلات الأحاديث النبوية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
- ٤٧٧- قلنجي وقنيبي، محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٤٧٨- القمي (ق ٣ - ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.
- ٤٧٩- القمي، محمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية زمن الحضور وزمن الغيبة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٤٨٠- القيصري (٧٥١هـ)، محمد داوود بن محمود بن محمد الرومي الساوي، شرح فصوص

- الحكم، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤٨١- الكاتب، أحمد، التشيع السياسي والتشيع الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٤٨٢- الكاشاني (١١١٥هـ)، نور الدين محمد بن مرتضى، التفسير المعين، تحقيق: حسين دركاهي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٤٨٣- كاشف الغطاء (١٣٢٣هـ)، عباس حسن بن جعفر، رسالة في الإمامة [بدون مشخصات].
- ٤٨٤- الكراجكي (٤٤٩هـ)، محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، تحقيق: الشيخ عبدالله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٤٨٥- الكراجكي (٤٤٩هـ)، محمد بن علي بن عثمان، التعجب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة، تصحيح وتخريج: فارس حسن كريم.
- ٤٨٦- المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٤٨٧- الكركي (١٠٧٦هـ)، الحسين بن شهاب الدين، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، أشرف على مقابله وتصحيحه وقدم له: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخصات].
- ٤٨٨- الكرمني (٢٠٠٢م)، محمد، التفسير لكتاب الله المنير، المطبعة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٢هـ.
- ٤٨٩- الكسبي (٢٤٩هـ)، عبد بن حميد بن نصر، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق وضبط: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٤٩٠- الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة العوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٤٩١- الكلبيكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، بقلم: علي الكرمني الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٩٢- الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار

- الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨ م.
- ٤٩٣- الكوراني العاملي، علي، ألف سؤال وإشكال، دار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ٤٩٤- الكوفي (٣٥٢هـ)، أبو القاسم علي بن أحمد بن موسى، كتاب الاستغاثة [بدون مشخصات].
- ٤٩٥- الكوفي (٣٥٢هـ)، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، التفسير، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.
- ٤٩٦- الكوفي (ق ٣هـ)، محمد بن سليمان القاضي، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٩٧- اللامشي الحنفي الماتريدي (ق ٥ - ٦هـ)، أبو الثناء محمود بن زيد، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
- ٤٩٨- اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، القواعد الفقهية، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
- ٤٩٩- المارديني (٧٤٥هـ)، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهر بابن التركماني، الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٥٠٠- المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٥٠١- المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٥٠٢- الماوردي (٤٥٠هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، النكت والعيون، مراجعة وتعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- ٥٠٣- المباركفوري (١٣٥٣هـ)، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.

- ٥٠٤- المبلغني، أحمد، موسوعة الإجماع في فقه الإمامية (موسوعة فقهية متخصصة وهادفة تعنى بشؤون الإجماعات ومواردها في فقه الإمامية)، نشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ١٤٢٥هـ.
- ٥٠٥- المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
- ٥٠٦- مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ٥٠٧- مجموعة من المستشرقين (شاخت، جوينبيل، جولدتسيهر، فلادلفيا و..)، دائرة المعارف الإسلامية، يصدرها بالعربية: أحمد الشتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٥٠٨- المحاملي (٣٣٠هـ)، القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبي، الأمالي، تحقيق وتخرّيج: إبراهيم القيسي، دار ابن القيم والمكتبة الإسلامية، السعودية والأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٥٠٩- المحلّي الشافعي (٨٦٤هـ)، جلال الدين محمد بن أحمد، شرح جمع الجوامع (مدرج متناً لكتاب الآيات البيّنات للعبّادي)، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥١٠- المحلّي الشافعي (٨٦٤هـ)، جلال الدين محمد بن أحمد، شرح الورقات في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: حسام الدين بن موسى عفان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٥١١- محمد، يحيى، مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٥١٢- محمد، يحيى، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الراشد للنشر والتوزيع، لندن، ١٩٩٦م.
- ٥١٣- المحمودي (١٤٢٧هـ)، محمد باقر، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- ٥١٤- المراغي (١٢٥٠هـ)، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر

- الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥١٥- مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
- ٥١٦- مرتضى، جعفر، زواج المتعة تحقيق ودراسة (بحوث في التشريع الإسلامي)، دار السيرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٥١٧- المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق: أبو القاسم كُرْجِي، دانشگاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.
- ٥١٨- المرادوي الحنبلي (٨٨٥هـ)، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٥١٩- المزي (٧٤٢هـ)، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
- ٥٢٠- المزي (٢٦٤هـ)، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم، مختصر المزي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٥٢١- المدرّسي اليزدي، محمد رضا، التشيع من رئي التسنن، ترجمة: عبد الرحيم الحمزاني، نشر: صحيفة المعرفة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٥٢٢- المشهدي (٦١٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن جعفر، المزار الكبير، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، نشر القيوم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٢٣- المشهدي (١١٢٥هـ)، محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمي، تفسير كنز الدقائق، تحقيق: آقا مجتبی العراقي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.
- ٥٢٤- المصطفوي، محمد كاظم، مائة قاعدة فقهية معنی ومدركاً وموردأ، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
- ٥٢٥- المطيري، حاكم عبيسان، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العلمي ولجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥٢٦- المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام

- الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، والطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.
- ٥٢٧- المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، السقيفة، تقديم: محمود المظفر، مؤسسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٥٢٨- مغنية (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
- ٥٢٩- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٥٣٠- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٣١- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الاختصاص، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٥٣٢- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، مج ٥ من سلسلة المصنفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٥٣٣- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، مج ٢ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٥٣٤- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٣٥- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الأمالي، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٥٣٦- المقرئزي (٨٤٥هـ)، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، إمتاع الأسماع بما للنبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق:

- محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
- ٥٣٧- المقدسي الحنبلي (٧٦٣هـ)، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مفلح، أصول الفقه، تحقيق وتعليق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
- ٥٣٨- مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.
- ٥٣٩- المناوي (١٠٣١هـ)، محمد عبد الرؤوف، فيض التقدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
- ٥٤٠- المناوي (١٠٣١هـ)، محمد عبد الرؤوف، الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، تحقيق: أحمد مجتبى، دار العاصمة، الرياض.
- ٥٤١- منصور، أحمد صبحي، القرآن وكفى مصدراً للتشريع الإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م.
- ٥٤٢- مهدي راد، محمد علي، تدوين الحديث، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.
- ٥٤٣- المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: أحمد بن علي مطهر الماخذي، دار الحكمة البيانية للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، اليمن، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- ٥٤٤- المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، شرح الأزهار، نشر: مكتبة غمضان، صنعاء، اليمن.
- ٥٤٥- الموصلی (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المسند، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.
- ٥٤٦- الموصلی (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المفاريد عن رسول الله، تحقيق: عبد السلام بن يوسف الجديع، مكتبة دار الأقصى، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
- ٥٤٧- الميلاني، علي الحسيني، خلاصة عبقات الأنوار، مؤسسة البعثة، إيران، ١٤٠٥ هـ.
- ٥٤٨- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم: محمد علي الكاظمي، مؤسسة

- النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٥٤٩- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، أجود التقارير، بقلم: أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥٥٠- النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
- ٥٥١- النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].
- ٥٥٢- النجفي، هادي، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥٥٣- النجمي، محمد صادق، أضواء على الصحيحين، ترجمة: يحيى كهالي البحراني، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٥٤- نجيم، رقية حسين سعد، البيئة الطبيعية لمكة المكرمة دراسة في الجغرافية الطبيعية لمنطقة الحرم المكي الشريف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، فرع مكة المكرمة والمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٥٥٥- النحاس (٣٣٨هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٥٥٦- النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.
- ٥٥٧- النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥٥٨- النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن، دار الفكر،

لبنان، الطبعة الأولى.

٥٥٩- النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، كتاب الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥٦٠- النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٥٦١- النسفي (٧١٠هـ)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٥٦٢- النسوي (٣٠٣هـ)، أبو العباس الحسن بن سفيان، كتاب الأربعين، تحقيق وتعليق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٦٣- النشمي، عجيل جاسم، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٥٦٤- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٥٦٥- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٥٦٦- النعماني (٣٦٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٦٧- النهازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدرك سفينة البحار، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النهازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

٥٦٨- النهازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدركات علم رجال الحديث، نشر: ابن

- المؤلف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٦٩- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- ٥٧٠- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٧١- النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.
- ٥٧٢- النوي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
- ٥٧٣- النوي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
- ٥٧٤- النوي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، رياض الصالحين من حديث سيّد المرسلين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
- ٥٧٥- النيسابوري (٧٢٨هـ)، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥٧٦- النيسابوري (٥٠٨هـ)، محمد بن الفثال، روضة الواعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
- ٥٧٧- الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، تصحيح وتعليق: معظم حسين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، نشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.
- ٥٧٨- الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٥٧٩- الهادي اليميني (٢٩٨هـ)، يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي، تثبيت الإمامة، دار الإمام السجاد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

- ٥٨٠- الهادي اليمني (٢٩٨هـ)، يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، تجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٥٨١- الهاشمي، محمود، كتاب الخمس (بحوث في الفقه)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ٥٨٢- الهزايمة، محمد عوض، دراسات في علوم الحديث، دار عمار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
- ٥٨٣- الهلالي (٧٦هـ)، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني.
- ٥٨٤- الهندي (٩٧٥هـ)، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.
- ٥٨٥- الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة.
- ٥٨٦- الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، تحقيق وتخرّيج: حسين سليم أسد الداراني، دار الثقافة العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٥٨٧- الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
- ٥٨٨- الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ودار الاتحاد العربي، القاهرة، مصر، ١٩٦٨م.
- ٥٨٩- الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥٩٠- واعظ زاده الخراساني، محمد، الموسوعة الرجالية (المقدمة)، مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية، مشهد، إيران، ١٤١٤هـ وما بعد.
- ٥٩١- الورجلاني (٥٧٠هـ)، أبو يعقوب، يوسف بن إبراهيم بن مياذ السدراتي، العدل

- والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٤م.
- ٥٩٢- الورداني، صالح، دفاع عن الرسول ضدّ الفقهاء والمحدّثين، ترينكو للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٥٩٣- اليحصبي (٥٤٤هـ)، القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
- ٥٩٤- اليزدي (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ - ١٤٢٣هـ.

المصادر والمراجع الفارسية:

- ٥٩٥- الآشتياني (٢٠٠٥م)، جلال الدين، پيرامون تفكّر عقلي وفلسفي در اسلام، مجلّة كيهان انديشه، العدد الأوّل، السنة الأولى.
- ٥٩٦- جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، مركز نشر إسرائ، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٩٧- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، صحيفة نور.
- ٥٩٨- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، استفاءات از محضر إمام خميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٥٩٩- سروش، عبد الكريم، سياست نامه، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
- ٦٠٠- سروش، عبد الكريم، آيين شهرياري ودينداري، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٦٠١- سروش، عبد الكريم، ايدئولوجي شيطاني، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠م.
- ٦٠٢- سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٦٠٣- سروش، عبد الكريم، فربه تر از ايدئولوجي، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢م.

- ٦٠٤- سروش، عبد الكريم، بسط تجربة نبوي، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.
- ٦٠٥- شبستري، محمد مجتهد، نقدي بر قراءت رسمي از دين (بحرانها، جالشها، راه حلها)، انتشارات طرح نو، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
- ٦٠٦- شبستري، محمد مجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنت، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٦٠٧- مجموعة من الباحثين (ملكيان، شاهرودي، كاتوزيان، لاريجاني و...)، كفت وكوهاي فلسفه فقه، إعداد: مركز مطالعات وتحقيقات إسلامي، نشر: بوستان كتاب (مكتب الإعلام الإسلامي)، قم، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- ٦٠٨- مجموعة من الباحثين (ملكيان، سروش، شبستري، كديور)، سنت وسكولاريسم، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
- ٦٠٩- مجموعة من الباحثين، مجموعة آثار كنگره بررسي مباني فقهي حضرت إمام خميني، نقش زمان ومكان در اجتهاد، (أعمال مؤتمر دور الزمان والمكان في الاجتهاد)، ١٤ مجلداً، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، ١٩٩٥م.
- ٦١٠- محمدي، أبو الحسن، قواعد فقه، نشر: دادكستر، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- ٦١١- مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، مجموعة آثار (المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري)، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٦١٢- المنتظري (١٤٣١هـ)، حسين علي، كتاب الخمس، منشورات دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٦١٣- المنتظري (وآخرون)، حسين علي، اندر باب اجتهاد، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٦١٤- واعظ زاده الخراساني، محمد، زندكي آيت الله بروجردي، مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

الدوريات والنشريات:

- ٦١٥- الخامنئي، علي الحسيني، بحث حول الصابئة، مجلة فقه أهل البيت، إيران، العدد ٤، السنة

الأولى، ١٤١٧هـ.

٦١٦- رضواني، علي أصغر، اجتهاد الرسول قراءة نقدية في الأسس والمكونات، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١، شتاء ٢٠٠٦م.

٦١٧- سروش، عبد الكريم، مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية، ترجمة: علي عباس الموسوي، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٦، ربيع ٢٠٠٦م.

٦١٨- الصانعي، يوسف، الربا الاستثمائي، نقد نظرية حرمة الفائدة البنكية، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٣، بيروت، لبنان، صيف ٢٠٠٥م.

٦١٩- صدقي (١٩٢٠م)، محمد توفيق، مجلة المنار، المجلد ٩ - ١٠، ١٩٠٦م.

٦٢٠- عابديني، أحمد، استفادة از سايه وسايان در حال إحرام، مجلة فقه، العدد ١٣، إيران، ١٩٩٧.

٦٢١- الشيرازي، ناصر مكارم، المسائل المستحدثة في الطب، مجلة فقه أهل البيت، إيران، العددان: ١١ - ١٢، السنة الثالثة، ١٤١٩هـ.

٦٢٢- معارف، مجيد، الحج الأفضل في السنة الشريفة، مجلة ميقات الحج، إيران، العدد ٢٧، محرّم - جمادى الثانية ١٤٢٨هـ.

٦٢٣- ملكيان، مصطفى، فلسفه فقه در نظر خواهي از دانشوران (حوار حول فلسفة الفقه)، مجلة نقد ونظر، إيران، العدد ١٢، خريف ١٩٩٧م.

٦٢٤- ملكيان، مصطفى، اقتراح انتظارات بشر از دين (توقعات البشر من الدين)، مجلة نقد ونظر، إيران، العدد ٦، ربيع ١٩٩٦م.

الفهرس

٩ المقدمة
١٧ المدخل: مفاهيم أولية ومعطيات منهجية
١٩ تمهيد
١٩ أهمية الدراسة ومدّيات الحاجة إليها
٢١ حجية السنّة، النطاق والدائرة
٢٣ منهج الدراسة وآلياتها
٢٤ سوابق البحث، أو الجهود المنجزة من قبل
٢٥ أهداف الدراسة
٢٥ أسئلة الدراسة
٢٦ مصطلحات مدخّلية
٢٦ ١ - السنّة، التعريف والمفهوم
٢٦ ١ - ١ - السنّة على مستوى التحليل اللغوي
٢٩ ٢ - ١ - السنّة على مستوى التحليل الاصطلاحي
٢٩ ٢ - ١ - ١ - المعنى الاصطلاحي للسنّة في الفكر الشيعي أصولياً وحديثياً
٣٣ ٢ - ١ - ٢ - المعنى الاصطلاحي للسنّة عند أهل السنّة
٣٤ أ - السنّة في الاصطلاح الحديثي
٣٤ ب - السنّة في الاصطلاح الأصولي
٣٥ التعريف الأصولي للسنّة، وقفات وتعليقات
٣٥ أ - خروج القرآن عن مفهوم السنّة

- ب - قيد عدم الإعجاز في تعريف السنة ٣٦
- ج - هل تنحصر السنة بما يقدم معطى تشريعياً؟ ٣٧
- د - السنة والأحاديث القدسية ٣٩
- هـ - التوسعة والتضييق في مصدر السنة ٤٠
- و - تعريف السنة والتقسيم الثلاثي ٤٢
- ز - تعريف السنة والصفات النبوية ٤٣
- ح - السنة والصادر سهواً ٤٤
- ط - تعريف السنة والفعل الخصوصي و ٤٤
- ٢ - البدعة ٤٥
- ٣ - ٤ - ٥ - الخبر والحديث والأثر ٤٦
- ٦ - الحجية ٤٧
- المقصود بالسنة في عنوان هذه الدراسة ٤٨

الفصل الأول

مبدأ حجية السنة النبوية، إثبات وتأصيل

- المحور الأول: نظرية حجية السنة النبوية، الأدلة والشواهد ٥٥
- المنطلق الأيديولوجي في تأصيل حجية السنة، برهان العصمة ٥٧
- مديات العلاقة بين نظريتي: العصمة وحجية السنة ٥٨
- التأسيس القرآني لنظرية حجية السنة النبوية ٦٣
- تمهيد ٦٣
- ١- آيات الدعوة للإيمان والتصديق بالرسالة ٦٣
- ٢- آيات تفسيرية السنة، أو كون السنة مفسرة للكتاب ٦٦
- ٣- آيات وظائف النبي ودلائل مدحه ٦٩
- ٤- آيات وحيية السنة، أو الآيات الدالة على أنّ السنة وحي ٧٣
- مقولة «يهودية: السنة وحي»، نقد وتقويم مستعجلين ٧٧

- ٥- آيات تعليم الكتاب والحكمة، نظرية مدرسة الشافعي في المساواة بين السنة والحكمة .. ٧٨
 ٨١ مطالعات نقدية لنظرية المساواة بين الحكمة والسنة
- ٦- آيات الإلزام بطاعة الرسول ٨٧
 ٨٩ وقفات مع آيات الإطاعة
- التفسير الشيعي لآية التنازع، التكييفات والمنطلقات ٩١
 نظرية محمد شحرور في سنة الرسالة وسنة النبوة، وقفة وتعليق ٩٨
- ٧- آيات الاتباع والأسوة ١٠٠
 تعليقات على دليل التأسبي والاتباع ١٠٥
 تقويم موقف المحقق الحلي من دليل التأسبي ١١٠
 آية الأسوة بين الوجوب والرخصة ١١٣
 دليل التأسبي وإشكالية الاستنساخ الحر في للتاريخ ١١٥
 إشكالية التعدد اللغوي لمفهوم الأسوة ١١٦
- ٨- آيات الائتار والانتها ١٢٠
 البحث القرآني، استخلاصات وتجميع النتائج ١٢٤
- النص الثاني ودور التأسيس لحجية السنة، الاستدلال على السنة بالسنة ١٢٧
 تمهيد ١٢٧
 معيار نص السنة المستند إليه ١٢٨
 مجموعات نصوص السنة الدالة، كلمات وتعليقات ١٣١
- ١- تشريع النبي من غير القرآن ١٣١
 ٢- عدم أمر الرسول إلا بما أمره الله ١٣٣
 ٣- نصوص النهي عن تفسير القرآن ١٣٥
 ٤ - نصوص الإلزام بطاعة النبي ﷺ ١٣٧
 ٥- نصوص اتّباع السنة وإحياء أمرها ١٣٩
 ٦- نصوص الاهتمام بالحديث والصدق فيه و ١٤٥
 ٧- نصوص التمسك بالكتاب والسنة ١٥١
 نتائج البحث في دليل السنة على مرجعية السنة ١٥٧

- ١٥٩ الحاجة إلى السنة وعجز النص القرآني لوحده
- ١٥٩ تمهيد
- ١٦٠ نظرية عدم كفاية القرآن وحده، الأشكال والصيغ الاستدلالية
- ١٦٠ ١- الاكتفاء بالقرآن والتأثير الكارثي على الشريعة الإسلامية
- ١٦١ ملاحظات نقدية على التصوير الكارثي لإنكار السنة النبوية
- ١٦٥ الاكتفاء بالقرآن ومعضل العبادات، نظرية الدكتور قاسم أحمد الماليزي
- ١٦٨ وقفات نقدية مع حلّ معضل العبادات
- ١٦٨ أ- أسماء الطقوس الدينية بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي
- ١٦٩ ب- تطابق العبادات المحمدية والإبراهيمية
- ١٧١ ج- العبادات العربية والعبادات الإسلامية
- ١٧٢ د- نقد مرجعية قاعدة الثبات أو عدم النقل اللغوي
- ١٧٥ ٢- أزمة التشابه والتعددية التفسيرية في النصّ القرآني، معضل الفراغ المرجعي المعرفي
- ١٧٦ هل تستطيع نصوص السنة هدر دلالة النصّ القرآني؟
- ١٧٧ المنطلقات غير الحديثة لهدر دلالة النصّ الكتابي
- ١٨٤ ٣- مآزق المناخ التاريخي للنصّ القرآني وإعاقفة عملية التفسير
- ١٨٦ محاولة نقدية محدودة لتوظيف البعد التاريخي في فهم النصّ الديني
- ١٨٩ استخلاص واستنتاج
- ١٩١ توليفة الأدلة والسعي لتكوين مستند جديد
- ١٩١ الصياغة الجامعة لتوليفة الأدلة، محاولة الدكتور عبد الغني عبد الخالق
- ١٩٦ وقفات نقدية مع توليفة الأدلة
- ٢٠١ الإجماع والتسالم، ومراكمة مستندات حجبة السنة
- ٢٠٣ وقفات مع دليل الإجماع والضرورة
- ٢٠٣ ١- التمييز بين دليل الإجماع ودليل السيرة في مسألة حجبة السنة
- ٢٠٤ ٢- إشكالية المدركية في دليل الإجماع
- ٢٠٤ ٣- تفكيك نقدي لدليل الإجماع

- ٢٠٨..... ٤ - نقطة دلالة الإجماع ومركزه
- ٢٠٩..... نتيجة البحث في مستند الإجماع الإسلامي
- ٢١١..... السيرة التشريعية وسلوك الصدر الإسلامي الأول
- ٢١١..... تمهيد
- ٢١٢..... وقفات مع السلوك الإسلامي في الصدر الأول (دليل السيرة التشريعية)
- ٢١٢..... ١ - كيف يتم تكوين دليل السلوك التشريعي الأول؟
- ٢١٤..... ٢ - إشكالية انعدام طاقة الشمول في دليل السيرة التشريعية
- ٢١٤..... ٣ - النظرية الاستشراقية في تكون مقولة السنة في العصر الإسلامي الأول
- ٢١٩..... مطالعة نقدية عابرة لنظرية ولادة السنة عند المستشرقين
- ٢٢٣..... نتيجة البحث في السيرة التشريعية
- ٢٢٥..... نتائج البحث في أدلة نظرية حجية السنة
- ٢٢٩..... المحور الثاني: نظرية عدم حجية السنة النبوية، الأدلة والمستندات
- ٢٣١..... تمهيد
- ٢٣٣..... نظرية كفاية القرآن، محاولة في تفكيك الاستيعاب القرآني للدين
- ٢٣٤..... وقفات مع نظرية استيعاب القرآن الكريم للدين
- ٢٣٦..... الاستيعاب القرآني والنظريات الصوفية
- ٢٣٩..... نظام البيان بالإحالة، قراءة نقدية
- ٢٤٢..... فكرة البيان الإجمالي في القرآن الكريم
- ٢٤٤..... الاستعانة بالقياس لحل مشكلة البيانية القرآنية
- ٢٤٤..... التوفيق بين نظريتي: التبيان القرآني وحجبة السنة (الرأي المختار)
- ٢٤٥..... ١ - اختصاص البيان القرآني بمجال الهداية والإرشاد
- ٢٤٥..... ٢ - قيام البيان القرآني على البيان العام لا الخاص
- ٢٤٥..... ٣ - عدم التنافي بين بيانية القرآن وبيانية غيره
- ٢٤٦..... ٤ - المفاد الدلالي لكلية البيان القرآني

- ٥ - أنواع السنّة النبويّة، محاولة رصد جديدة ٢٤٨
- ٦ - دعوى التخصيص الكتابي لشمولية البيان القرآني ٢٥٤
- ٧ - السنّة المحكيّة واستيعاب البيان القرآني ٢٥٥
- نتيجة الكلام في إسقاط حجية السنّة بدليل شموليّة البيان القرآني ٢٥٦
- مقولة التمييز في الحفظ والرعاية بين الكتاب والسنة، المنطلق الأيديولوجي ٢٥٩
- مناقشة د. عبد الغني عبد الخالق للمنطلق الأيديولوجي ٢٦٠
- وقفات مع مناقشات عبد الخالق ٢٦٠
- التقويم الصحيح للمنطلق الأيديولوجي (مقولة الحفظ والرعاية) ٢٦٣
- ظاهرة عدم تدوين السنة، المستند التاريخي لإسقاط الاعتبار المعرفي ٢٦٥
- تمهيد ٢٦٥
- مكونات دليل الربط بين التدوين والحجّة ٢٦٥
- وقفات نقدية مع فرضيّة الربط بين تدوين السنّة وحجّيّتها ٢٦٩
- ١- العلاقة بين التدوين واليقين ٢٦٩
- ٢- العرب والثقافة الشفوية ٢٧١
- ٣- مبررات التمييز بين الكتاب والسنة في التدوين ٢٧٣
- ٤- هل نهى الرسول ﷺ عن تدوين السنّة؟ ٢٧٥
- أ- القراءة التجزيئية لنصوص النهي النبوي ٢٧٦
- ب- القراءة الإجمالية لنصوص النهي النبوي ٢٨١
- ٥- هل كان هناك حقاً قرار بمنع التدوين بعد النبي؟! ٢٨٣
- ٦- هل صدر فعلاً قرار المنع من التحديث؟! ٢٨٧
- ٧- التدوين وظاهرة الإعراض عن تفسير القرآن ٢٩٩
- ٨- موقف أهل البيت النبوي ودوره في إشكاليّة التدوين ٣٠٠
- ٩- مطالعة نقدية في الموقف الاستشراقي من قضية مدونات القرن الأوّل ٣٠١
- ١٠- القراءات التحليلية لظاهرة المنع عن التدوين ٣٠٤
- ١- ١٠- التبريرات السنيّة لظاهرة المنع عن تدوين الحديث، تفكيك وتعليق ٣٠٤

- أ- خوف اختلاط السنّة بالقرآن ٣٠٤
- ب- محذور الاشتغال بغير القرآن ٣٠٦
- ج- إشكالية اختلاف الأحاديث ٣٠٧
- د- إشكالية ضعف ثقافة الكتابة والخبرة بها ٣٠٨
- هـ- الحفظ بدل الكتابة ٣٠٩
- و- غرض الاحتياط للدين ٣١٠
- ٢- ١٠- التفسير الشيعي لظاهرة المنع عن تدوين الحديث، مطالعة وتعقيب ٣١١
- أ- إقصاء أهل البيت وتعويم غيرهم مكائهم، العامل السياسي ٣١٢
- ب- منع التدوين في سياق ثنائية النص والمصلحة، العامل الثقافي ٣١٦
- ٣- ١٠- تفسير استشراقي لظاهرة المنع عن تدوين السنّة ٣١٩
- نتائج البحث في العلاقة بين حجية السنّة وتدوينها ٣٢٠
- مفارقات نظرية حجية السنّة، هل ينفي النص الثاني نفسه؟! ٣٢١
- تمهيد ٣٢١
- مجموعات النصوص الحديثية النافية لحجية السنّة ٣٢٢
- وقفات نقدية مع دليل إبطال السنّة نفسها ٣٢٤
- ١- القيمة الصدورية لنصوص نفي الحجية ٣٢٥
- ٢- المفارقة في اعتماد منطوق العرض على الكتاب ٣٢٧
- ٣- مفهوم الموافقة والمخالفة للقرآن الكريم ٣٢٧
- ٤- مرجعية الفهم البشري في قانون العرض على الكتاب ٣٢٩
- ٥- مفهوم المعرفة والنكرة في الحديث ٣٢٩
- ٦- تمييز بين حجية السنّة وتأسيسيتها ٣٣٠
- ٧- معنى الكتاب في بعض نصوص نفي الحجية ٣٣١
- نتيجة البحث في دليل النص الثاني ٣٣١
- مبدأ حجية السنّة النبوية، نتائج وخلاصات ٣٣٣

الفصل الثاني

مديات حجية السنة، دراسة في النطاق والدوائر والمساحات

تمهيد ٣٣٧

المحور الأول: حجية السنة بين النبي ﷺ وغيره، دراسة في حجية سنة الصحابة وأهل البيت ٣٣٩

حجية سنة أهل البيت ﷺ ٣٤١

تمهيد ٣٤١

سنة أهل البيت وأدلة حجية السنة النبوية، عرض وتقويم ٣٤١

المستند الصحيح لحجية سنة أهل البيت ﷺ وفق الأصول الشيعية ٣٤٧

حجية سنة الصحابي ٣٤٩

مدخل ٣٤٩

أدلة نظرية حجية سنة الصحابي، قراءة وتقويم ٣٥١

١- مكانة الصحابة والثناء عليهم ٣٥١

٢- الصحابة وعدم احتمال صدور ما لا أساس شرعي له منهم ٣٥٤

٣- نصوص حجية سنة الصحابة وأتباعهم ٣٥٧

٤- الإجماع الإسلامي على مرجعية الصحابة وتقديمهم ٣٦٦

٥- الإلزام الديني بمحبة الصحابة ودوره في الحجية ٣٦٧

نتيجة الكلام في حجية سنة الصحابي ٣٦٨

المحور الثاني: السنة بين الوحي الإلهي والاجتهاد النبوي ٣٦٩

تمهيد ٣٧١

السياقات المنهجية لدراسة موضوع الاجتهاد النبوي ٣٧٢

١ - العلاقة بين نظريتي: العصمة واجتهاد النبي ٣٧٢

٢ - شمولية مقولة الاجتهاد النبوي - مبدئياً - للأنبياء والأوصياء كافة ٣٧٣

٣ - التجسير بين الاجتهاد النبوي ومبدأ حجية السنة ٣٧٤

- ٤ - هل مبدأ إمكان الاجتهاد النبوي مبدأ واضح لا خلاف فيه؟ ٣٧٥
- ٥ - ماذا يعني مصطلح: الاجتهاد النبوي؟ ٣٧٥
- ٦ - الاتجاهات في نظرية الاجتهاد النبوي ٣٨٠
- ٧ - نظريتي: الاجتهاد النبوي وعدالة الصحابة، العلاقة والتأثير ٣٨٦
- ٨ - الاجتهاد النبوي وتاريخية السنّة ٣٨٧
- نظريات الاجتهاد النبوي، الأدلة والشواهد والملاحظات ٣٩٠
- ١ - نظرية تجويز الاجتهاد النبوي، الشواهد والوقفات ٣٩٠
- ١ - ١ - ١ - المستندات العقلية والاعتبارية لنظرية تجويز الاجتهاد النبوي ٣٩٠
- ١ - ١ - ١ - منطق الحاجة تحت ثنائية تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع ٣٩٠
- ١ - ١ - ٢ - فقدان مبررات الاستحالة الذاتية والطارئة ٣٩٢
- ١ - ١ - ٣ - عدم تناغم الحظر مع مستلزمات مكانة الشخصية النبوية ٣٩٣
- ١ - ١ - ٤ - أفضلية الرسول من الأمة في المنزلة والعاقبة ٣٩٤
- ١ - ١ - ٥ - اعتماد برهان الأولوية بالاستعانة بنظرية العصمة ٣٩٥
- ١ - ١ - ٦ - إفادة الوقوع للإمكان ٣٩٦
- نتيجة معطيات الأدلة العقلية والاعتبارية ٣٩٧
- ١ - ٢ - ١ - المستند النقلي لنظرية تجويز الاجتهاد النبوي، قراءات وتأملات ٣٩٧
- ١ - ٢ - ١ - الأدلة النقلية القرآنية، رصد ومتابعة ٣٩٨
- أ - آية الردّ إلى الرسول والمستنبطين، مناقشة وردّ ٣٩٨
- ب - آيات حادثة أسرى بدر، مطالعة نقدية ٣٩٩
- ج - آية حكم داوود وسليمان، مناقشات وردود ٤٠٢
- د - آية الاعتبار، مستند الاجتهاد والقياس، تحليل ورصد ٤١٠
- هـ - الحكم النبوي بما يريه الله، نقد وتعليق ٤١٢
- و - عبس وتولى، مقارنة في الربط بين الحدث والاجتهاد ٤١٧
- ز - حادثة الزواج من زينب بنت جحش، رصد الصلة بنظرية الاجتهاد النبوي ٤١٩
- ح - النبي والعفو عن المنافقين، محاولة اجتهادية ٤٢٠
- ط - آية المشاورة، والتأصيل لشرعة الاجتهاد النبوي ٤٢٣

- ٤٣٦ تفاسير محتملة للفخر الرازي في آية المشاورة، تعليقات سريعة
- ٤٣٧ نتائج البحث في الأدلة القرآنية على الاجتهاد النبوي.....
- ٤٣٨ ١- ٢- ٢- الأدلة النقلية الحديثة والتاريخية، مطالعة وتقويم
- ٤٥٥ قراءة موسعة في حديث تأبير النخل
- ٤٦٥ نتائج البحث في الدليل النقلية: الحديثي والتاريخي حول الاجتهاد النبوي
- ٤٦٦..... نتائج البحث في مجمل أدلة نظرية تجويز الاجتهاد النبوي.....
- ٤٦٦..... ٢- نظرية منع الاجتهاد النبوي، الأدلة والمعطيات
- ٤٦٧..... ٢- ١- ١- المستند العقلي والاعتباري لنظرية منع الاجتهاد النبوي، تأمل ومتابعة.....
- ٤٦٧ ٢- ١- ١- وقوع المفارقة بين الاجتهاد والنبوة
- ٤٦٩ ٢- ١- ٢- تلاشي موضوع الاجتهاد في حق النبي، مقولة انتفاء الضرورة
- ٤٧٠ ٢- ١- ٣- ظاهرة النزول القرآني النجمي وانتفاء فرضية الاجتهاد
- ٤٧١ ٢- ١- ٤- أدلة حجية السنة النبوية وعلاقتها بنفي الاجتهاد النبوي
- ٤٧٢ ٢- ١- ٥- الاجتهاد النبوي بين نظرية العصمة وبطلان التصديق بالنبوة.....
- ٤٧٥ ٢- ١- ٦- ظاهرة التوقف النبوي وحصر السبل بالوحي الإلهي.....
- ٤٧٧ ٢- ١- ٧- فقدان مؤشرات الاجتهاد في الموروث النبوي.....
- ٤٨٠ ٢- ١- ٨- قياس النبي بجبريل واستحالة منطق الاجتهاد.....
- ٤٨١ ٢- ١- ٩- الاجتهاد النبوي وإشكالية التشريع البشري
- ٤٨٢..... نتائج البحث في المعطيات الاعتبارية العقلانية لمنع الاجتهاد النبوي
- ٤٨٢..... ٢- ٢- المستند النقلية لنظرية منع الاجتهاد النبوي، وقفات وملاحظات
- ٤٨٢..... ٢- ٢- ١- الأدلة النقلية القرآنية، تحليل وتفكيك
- ٤٨٢ أ- آية الحصر بالوحي، إفناء لأرضية الاجتهاد النبوي
- ٤٩٠ ب- آية الحكم بالإراءة الإلهية، اتجاه محدد أم موقف حياد؟!
- ٤٩٠ ج- آية افتراء الوحي، وإقحام مقولة الاجتهاد النبوي (محاولة ابن حزم)
- ٤٩٣ د- آيات نفي اتباع غير الوحي والإطاحة بمفهوم الاجتهاد النبوي
- ٤٩٥..... نتيجة البحث في المعطيات القرآنية على منع الاجتهاد النبوي
- ٤٩٦..... ٢- ٢- ٢- الأدلة النقلية الحديثة والتاريخية، متابعة وتحقيق

- ٤٩٨ النظرية المختارة في الاجتهاد النبوي، مقارنة نتائج البحث
- ٥٠٣ المحور الثالث: السنة المؤسسة أو المستقلة، الحجية بين الشرح والتأصيل
- ٥٠٥ تمهيد
- ٥٠٦ مفهوم السنة المستقلة التأسيسية، مقارنة وتحليل
- ٥٠٩ أدلة نظرية عدم حجية السنة المؤسسة، مطالعة ورصد
- ٥١٧ السنة المؤسسة لأهل البيت عليهم السلام
- ٥١٨ أ- مقارنة قرآنية حول تأسيسية سنة العترة المحمدية، إثبات أم نفي؟
- ب- مطالعة في المستند الحديثي لنظرية سنة العترة التأسيسية (نصوص تفويض الدين)، دراسة
تقويمية ٥٢٤
- ٥٤٦ نتائج البحث التجزيئي في نصوص التفويض التشريعي
- ج- إشكالية التعارض بين نصوص السنة المؤسسة وأدلة نفي الولاية التشريعية المستقلة ... ٥٥٠
- د- حل إشكالية التعارض بين الأدلة في السنة المؤسسة لأهل البيت عليهم السلام ٥٦١
- فوائد البحث في الولاية التشريعية لأهل البيت عليهم السلام ٥٦٤
- ٥٦٨ نتائج البحث في السنة المؤسسة
- ٥٧١ المحور الرابع: حجية السنة بين تقدم الكتاب وتأخره
- ٥٧٣ مرتبة السنة من الكتاب
- ٥٧٣ تمهيد
- ٥٧٤ تفكيك مفهومي لمقولة تقدم الكتاب على السنة، تفسيرات متعددة
- ٥٧٥ ١ - التفسير الأنطولوجي الوجودي
- ٥٧٦ ٢ - التفسير الرتبي لتقدم النص القرآني، البداية بالكتاب
- ٥٧٨ ٣ - التفسير الرتبي لتقدم النص القرآني، الاستغناء بالكتاب
- ٥٧٩ ٤ - التقدم التشريعي الاعتباري للكتاب الكريم
- ٥٨٠ ٥ - التقدم الترجيحي للكتاب الكريم على السنة الشريفة
- ٥٨٠ الشاطبي بين نظريتي: التقدم القرآني وعدم حجية السنة المؤسسة

٥٨٣	نظرية التقدّم القرآني، الأدلة والشواهد
٥٨٣	١ - المنهج المنطقي في تقدّم اليقين القرآني على ظنّ السنّة
٥٨٨	٢ - عقلانية تأخر البيان (السنّة) عن الميّن (الكتاب)
٥٩٠	٣ - الاستناد إلى السنّة الشريفة لإثبات تأخرها عن الكتاب
٥٩٥	٤ - ولادة التقدّم القرآني من منح القرآن الحجية للسنّة
٥٩٦	نتيجة البحث في التقدّم القرآني

المحور الخامس: حجية الفعل والتقريب النبويين، مطالعة في الأسس والدلالات

٦٠١	حجية الفعل النبوي، الأصول والإفادات
٦٠١	تمهيد
٦٠٢	حجية الفعل النبوي، قراءة نقدية في المستند والدليل
٦٠٣	أ - دليل العصمة
٦٠٣	ب - الآيات القرآنية
٦٠٦	ج - دليل السنّة
٦٠٨	د - دليل عدم كفاية القرآن وحده
٦٠٨	هـ - دليل الإجماع
٦٠٩	و - دليل السيرة التشريعية
٦٠٩	ز - توليفة الأدلة
٦١٠	مؤدى حجية الفعل
٦١٥	أنواع الفعل النبوي وحالاته
٦١٥	١ - الأفعال الجبلية العامة
٦١٧	٢ - الأفعال الجبلية ذات الهيئات الخاصة
٦١٨	٣ - الأفعال الحكومية الولائية
٦١٩	٤ - الأفعال العادية والعرفية
٦٢٠	٥ - الأفعال العبادية
٦٢٠	الفعل النبوي ومسألة الخصوصية

٦٣٣	الدور الدلالي للأفعال (بيان الفعل).....
٦٣٧	حجية التقرير النبوي، محاولة لقراءة مختلفة.....
٦٣٧	مدخل.....
٦٣٩	المحور الأول: مبدأ حجية التقرير، الأدلة والمنطلقات.....
٦٤٧	نظرية التفصيل في الإقرار بين المنقاد للشرع وعدمه، وقفة نقدية.....
٦٤٩	حجية التقرير بين الظواهر العامة والحوادث الخاصة، النظرية المختارة.....
٦٥٤	مقولة التقرير القرآني، وموازاة تقرير السنة.....
٦٥٥	المحور الثاني: دلالات التقرير ومعطياته.....
٦٦١	المحور السادس: السنة النبوية بين التاريخية والثبات.....
٦٦٣	مدخل.....
٦٦٤	١ - تعريف نظرية تاريخية السنة، تفكيك العناصر والمكونات.....
٦٦٤	١ - ١ - التاريخية التفسيرية والتاريخية الواقعية.....
٦٦٦	نظرية السيد البروجردي في تاريخية سنة أهل البيت النبوي.....
٦٦٨	١ - ٢ - المنهج التاريخي ومدّيات استيعاب النصّين: القرآني والحديثي.....
٦٦٩	مسألة تاريخية النصّ القرآني.....
٦٧٢	١ - ٣ - تفعيل مبدأ الطريقية مقابل الموضوعية.....
٦٧٣	١ - ٤ - اجتهادية المنهج التاريخي وتخطّي دائرة التطبيق.....
٦٧٤	١ - ٥ - المنهج التاريخي بين إلغاء الأحكام وتعديلها، تعدّد الأدوار.....
٦٧٦	١ - ٦ - مطالعة تاريخية عابرة في المنهج التاريخي في فهم السنة.....
٦٧٦	أ - نماذج من تاريخية السنة في الروايات.....
٦٧٩	ب - نماذج من تاريخية السنة في الجهود الفقهيّة.....
٦٨٤	١ - ٧ - تاريخيّة السنة ونظريات متداخلة ذات صلة.....
٦٨٥	النظرية الأولى: تحوّل الموضوع أو المصداق.....
٦٨٦	النظرية الثانية: الحكم الحكومي الولائي ونظام الأولوية والثانوية.....
٦٨٧	النظرية الثالثة: ظهور المصاديق الجديدة.....

٦٨٩.....	النظرية الرابعة: دور الزمان والمكان في الاجتهاد.....
٦٨٩	٢- تاريخية السنة، الأسس والأدلة.....
٦٩٠.....	٢-١- مبدأ تاريخية بعض الأحكام.....
٦٩٢.....	٢-٢- ارتهان تطبيق المنهج التاريخي لتوافر الشواهد، مبدأ نفي الاعتباطية.....
٦٩٦..	٢-٣- القاعدة الأولية والمعطيات الدلالية، هل الأصل تاريخية الحكم أو لا تاريخيته؟.....
٦٩٩.....	٢-٣-١- مبدأ الموضوعية وتأسيس المنهج اللاتاريخي، قراءة وتقويم.....
٧٠١.....	التاريخية والبناءات الاجتماعية و.. المستكثة في العقل الجمعي.....
٧٠٩..	٢-٣-٢- الإطلاقات الزمكانية و.. في النصوص الدينية، انفتاح التعميم اللاتاريخي.....
٧١٦.....	٢-٣-٣- مرجعية الاستصحاب في التأسيس للمنهج اللاتاريخي.....
٧١٩.....	٢-٣-٤- سيرة الصحابة والمشرعة في التعامل مع نصوص السنة في خضم التبادي الزمني والتحوّلات الكبرى.....
٧٢٣.....	٢-٣-٥- تكريس لا تاريخية نصّ السنة عبر مرجعية الكتاب والسنة.....
٧٢٥.....	٢-٣-٦- الإجماع الفقهي الإسلامي على الامتداد الزمكاني للنصوص الدينية.....
٧٢٧.....	٢-٣-٧- مبدأ شمولية التشريعات.....
٧٢٨.....	٢-٣-٨- نظرية تنقيح المناط وبلورة ثبات التشريعات الدينية.....
٧٢٩.....	٢-٣-٩- مبدأ خاتمية الرسالة الإسلامية وخلودها.....
٧٣٠.....	٢-٣-١٠- المستند النصّي لقاعدة الاشتراك وزعزعة الفهم التاريخي للسنة النبوية.....
٧٣٣.....	حديث «حلال محمد»، وقفة مع السند والدلالة.....
٧٤٠	نتيجة البحث في تاريخية السنة.....
٧٤١	الخاتمة
٧٤٣	تمهيد.....
٧٤٣	١- مرحلة التأسيس لحجية السنة النبوية.....
٧٤٧	٢- مرحلة الرصد لمديات حجية السنة ودائرتها.....
٧٥٣	المصادر والمراجع
٧٥٥	المصادر والمراجع العربية

٨٢٧.....	الفهرس.....
٨٠٩	المصادر والمراجع الفارسية.....
٨١٠	الدوريات والنشريات
٨١٣	الفهرس.....

صدر للمؤلف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصورورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج

