مصادر التشريع عند عبد الجواد ياسين
دراسة نقدية

أ/ مصطفى بن محمد شريفي
(أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر - سابقا)

مقدمة:

صدر الجزء الأول من كتاب "السلطة في الإسلام" للباحث والمستشار عبد الجواد ياسين، قبل ما يقارب عشر سنوات بعنوان فرعي موسوم بـ: "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ" تناول فيه بالبحث تأويل نصوص القرآن الكريم، وتوليد الروايات السُّنية، بطرح قويٍّ جريء يحتاج منا إلى وقفات في الصميم مع المؤلف.

ومع صدور الجزء الثاني والذي عنوانه الفرعي" نقد النظرية السياسية"[1]، يعود بنا الجدل إلى بعض أطروحات الجزء الأول، والتي لا تزال موضع نقاش، وأرى أنها أساس الأفكار التي يبني عليها المؤلف أحكامه لاحقا. لذلك يعتبر هذا الموضوع قديما جديدا؛ ما دامت كثير من قضاياه غير محسومة.

وفي قراءتنا هذه نحاول أن نستوضح بعض آراء الكاتب، وندارسه فيها، ونركز على نظرته إلى مصادر التشريع. فقد نؤيده في بعض أفكاره، ونثريها من خلال مزيدٍ من المعلومات أو توثيقٍ للنصوص، وقد نمر عليها دون تعليق، وقد نناقشه مناقشة هادئة، لا تخرج عن الإطار العلمي الأكاديمي، وكل ذلك حسب ما يقتضيه المقام، نرجو من المؤلف أن يتقبلها بصدر رحب، وهو فيما نحسب حريٌّ بذلك. وقد ركَّزنا على موضوع السنة وتدوينها؛ لأنه لا يزال مثال جدل بين الباحثين والعلماء المسلمين؛ لِما فيه من أطروحات تحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق.

نبذة عن المؤلف:

عبد الجواد ياسين من مواليد عام 1954م، في قرية الزرقا إحدى قرى شمال مصر، تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1976م، وتدرج في سلك القضاء المصري منذ تخرجه. ويعمل اليوم قاضيًا في دولة الإمارات العربية المتحدة.

له مؤلفات في الفكر السياسي والفقه الدستوري، منها: كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، نشر عام 1986، وبعد ذلك بعامين أصدر كتاب: «تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر».

«وهو ينتمي إلى مدرسة التنوير الكبرى، التى قدمت العديد من الأصوات البارزة الجادة من أجل إعادة إحياء العقل العربي، وتخليصه من سلطة الأموات الذين أنتجهم زمانهم بعناصره الموضوعية ولكن ما أنتجوه من منظومات فقهية ما تزال تحكمنا في زمن مختلف، وهذه إحدى المفارقات الحادة في الحالة الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية الراهنة»[2].

نبذة عن محتوى الكتاب:

يقع الكتاب في 350 صفحة، وينقسم إلى ثلاثة فصول، هي كالآتي:

الفصل الأول: قانون النص، قراءة في العقل الفقهي المسلم:

- المنظومة السلفية.
- الشيعة.
- أصالة الحرية الإنسانية.
- مدرسة ابن حزم.
- هل في الإسلام أحكام ملزمة فيما يتعلق بشكل السلطة؟.

الفصل الثاني: في القرآن، قراءة في التأويل السياسي للنص.

الفصل الثالث: في السنة، بين سلطة النص ونص السلطة.

- التنصيص السياسي في العصر الأموي.
- التنصيص السياسي في العصر العباسي.
- أحاديث الفتن.
- أحاديث الفتن في صحيح مسلم.
- أحاديث القرشية.
- أحاديث الاستخلاف.

وقد مسَّ كتابُه جملة من المسلَّمات التي استقرَّت في أذهان المسلمين - علماء الشريعة والأصول بصفة خاصة، فضلا عن العامة - وأماط عنها لثام الجمود والتقليد والقداسة.

دوافع التأليف وأهدافه:

لاحظ المؤلف أن السلطة السياسية عبر تاريخ المسلمين قد مارست تأثيرا قاهرا على المنظومة الفكرية لدى المسلمين، ولم تسلم من تأثيرها مصادر التشريع، من قرآن وسنة وإجماع وقياس وعقل.

ورغم الجهود التي بدأها الأصوليون ابتداء بالشافعي إلى الشاطبي، والمحدِّثون ابتداء بالصحابة إلى نهاية عصر التدوين في أوائل القرن الرابع الهجري؛ فإن تلك الجهود لا تزال بحاجة إلى مراجعة وتقويم؛ نظرا لتأثُّرها بالقهر السياسي، والقهر الفقه فكري.

وتأتي دراسة عبد الجواد في إطار هذه الجهود للمراجعة والتقويم.

وسنقوم نحن بدورنا في هذه المدارسة بتقويم نظرية عبد الجواد، لنواصل درب البِنَاء، بالبحث والنقد البنَّاء.

ملخص أطروحة المؤلف:

يرى المؤلف أن الإسلام هو الدين الخالص الذي ختمت به الرسالات السماوية، على يد محمد ﷺ، خير البرية، ويمثِّله النص الخالص (القرآن والسنة زمن التلقي)، وأما الفقه (المتمثل في الأحكام المستنبطة منهما)، فهي نص وافد، اكتسب مرجعية وحجية وقوة في الإلزام، تزاحم النص في صلاحياته. والعقل الإسلامي المعاصر مبنيٌّ على الفقه أكثر من النصِّ؛ وهو ما يفسِّر انفصامه عن الواقع الراهن. وبما أنَّ نصَّ الوحي - بحكم ربَّانيَّة مصدره - متعالٍ على الزمان والمكان، فإنه صالح لهما على الدوام، بخلاف الفقه الذي هو نتيجة احتكاك النص بالواقع في زمن ومكان معين، فهو مرتبط بهما، ففيه ما لم يعد صالحا لعصرنا.

ويرى أن المنظومة السلفية المدوَّنة ليست نصيَّة خالصة، بل اعتمدت أصولا غير نصيَّة، كالقياس والإجماع وأقوال الصحابة وعمل أهل المدينة، وعمل أهل

الكوفة، بل والحديث الضعيف أحيانا. . . فضلا عن اعتمادها على أدوات قاصرة في تعاملها مع النص؛ نظرا لطبيعتها شبه المعجميَّة التي «كانت عاجزة عن استفزاز النص وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير والمثقل بالواقعات»[3]. ولا يعدم الملاحِظ للخطاب الديني اليوم في شتى الوسائل الإعلامية والمسجدية بُعدَ معظمه عن الواقع المعيش، واستيراده عقولَ السلف بمشاكلها وقضاياها الكلامية.

نظرة عبد الجواد إلى مصادر التشريع الإسلامي:

أشاد عبد الجواد - في حوار معه - بجهود أهل الرأي الذين مارسوا آلية العقل بشكل نسبي في الفقه، وبالمعتزلة الذين مارسوها في علم الكلام، وبابن حزم الذي مارسها في الأصول والفقه[4]، وأكد على ضرورة الاستفادة من تلك المناهج الثلاثة لتقديم منهجية جديدة، تنطلق من خطوتين أساسيتين هما:

«- أن تنحى كل المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية كالإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم «أصول الفقه».

- أن تحذف كل الإضافات التى حملت على نص السنة من جراء المنهج الإسنادي في جمع الروايات والأخبار، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة "علم الحديث". ولا يتم ذلك بغير ممارسة الحاسة النقدية بنت العقل والحرية»[5].

فهل معنى هذا الكلام أن فضيلة الدكتور ينكر كل مصادر التشريع المتعارف عليها منذ قرون (غير القرآن والسنة)؟ للإجابة عن هذا السؤال، وحتى تكتمل الصورة عن فكر عبد الجواد، لا بد من البحث عن نظرته إلى مصادر التشريع المتعارف عليها لدى المسلمين، ابتداء من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ثم الإجماع والقياس والعقل. وهو ما نتناوله بالدراسة فيما يأتي:

1- **القرآن:**

اكتمل النص القرآني بوفاة الرسول ﷺ، فلم يتعرض لما تعرضت له السنة من زيادة العرض وفق زيادة الطلب، أو بعبارة أوضح: لم يتعرض للتوليد أو الإنشاء؛ لأن الله تعالى ضَمِنَ حفظه منذ لحظة نزوله. وإنما تعرَّض لأشعة التاريخ في تأويله وتفسيره، فتأثرًا بالظروف السياسية والكلامية إبان عصر التدوين.

وإن درسنا القرآن على ضوء التاريخ فإنما ندرسه من حيث أسباب نزوله، ومن حيث تأويله من قبل الأنظمة والفِرَق، لا من حيث تأثيرهما في توليد نصوصه.

والملاحظ أن الشيعة كانوا أسبق الفرق وأكثرها تأويلا لنصوص القرآن، ثم تبعهم السنيون للرد عليهم، وتأسيس نظريتهم في الخلافة.

وإذا أردنا أن نعرف موقف القرآن الكريم من شكل الخلافة، فإننا نقرأه قراءتين: الأولى قبل اشتعال التاريخ، أي فور وفاة الرسول ﷺ، وقبل اجتماع السقيفة. والثانية: تبدأ من أعقاب الفتنة وتمتد بطول عصر التدوين.

«ففي القراءة الأولى سوف تواجهنا حقيقة "السكوت" واضحة وسافرة. أما في القراءة الثانية فسوف نرى النص وقد استنطقه التاريخ، فنطق بلسانه، أعني: بألسنته المتعدد التى تعبر عن الواقع في تعدده ونسبيَّته»[6]. وقد أبدع المؤلف وأجاد، وحقق ودقق، في نفي توريث النبوة أو الخلافة، سواء بالمنظور الشيعي أم السني، ودحض ما يتعلق به هؤلاء وأولئك من تأويلات بعيدة لا يحتملها سياق النصوص القرآنية. وبما أن موضوعنا - في هذا المقال - ليس الخلافة، وإنما الأسس المصدرية (= مصادر التشريع) التي بنى عليها المؤلف أطروحته، فإننا نكتفي هنا بتسجيل موافقتنا على أطروحته في مسألة التأويل المتكلَّف للقرآن، كما نوافقه على ما توصل إليه من عدم إلزام القرآن بشكل معين للسلطة[7].

ومن حيث دلالات القرآن المختلفة، تعرض المؤلف إلى إشكالية دلالة العام، ونقل عن الشافعي أنها ظنية، وفي حال تعارضه مع خبر آحادي مخصِّص، يمكن تقديم الآحادي على عام القرآن؛ لأنهما كلاهما ظنيان، وكلاهما وحي من الله. ورد المؤلف بما يلي:

- لا نسلم بأن دلالة العام ظنية، فأبو حنيفة يرى أنها قطعية؛ «لأنها معنى النص الذي لا ينصرف مقتضاه بغير قرينة نصية»[8]. والأمثلة التي ساقها الشافعي دليلا على ظنية العام، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾(سورة آل عمران: 173)، إنما تدل على الخصوص من أول أمر، وليس تخصيصه بسبب نص مفارق مكافئ له في القطعية.

- إن ظنية العامِّ القرآني -على فرض التسليم بها- تختلف عن ظنية الحديث الآحادي، فهذه تتعلق بالثبوت، وأما الأولى فتتعلق بالدلالة، «فهما ليستا من طبيعة واحدة»[9].

-إننا نوافق على أن القرآن والسنة كليهما وحي من الله، ولكن لا بد من إثبات أن نص الرواية المخصِّصة هي وحي من الله.

ونلاحظ أن الإشكالات التي يثيرها الدكتور عبد الجواد حول القرآن الكريم ليست موضع نقاش حادٍّ؛ بينما روايات السنة موضوع شائك، أطال في تحليله، ونحن بدورنا سنتناوله بشيء من التفصيل في العنصر الآتي:

2- **السنة النبويَّة:**

لا يجادل المؤلف في تعريف السنة بأنها ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولكنه يرى أن الإشكال في ثبوت نسبتها إلى الرسول ﷺ، وفي كيفية استخدامها. ولتفصيل نظرته إلى السنة نفصل الكلام في العناصر الآتية:

أ- موقع السنة من الوحي.

ب- رواية السنة.

ج- الميلاد المزدوج للسنة.

د- أعمال التدوين بين الحظر والإباحة.

هـ- عبد الجواد ياسين يستند إلى عمر بن الخطاب في موقفه من الرواية.

و- تقويم أعمال التدوين للسنة.

ز- الحاجة إلى تدوين السنة.

ح- تنقية السنة.

ط- موقف عبد الجواد من روايات صحيحة الإسناد.

ي- دلالة أفعال الرسول ﷺ على التشريع.

أ- موقع السنة من الوحي: لا يختلف مسلمان في أن السنة وحي من الله لخاتم النبيين محمد ﷺ[10]. وبناء عليه فإن المنظومة السلفية تنظر إلى السنة على أنها في مرتبة القرآن، وبالتالي إذا حدث تعارض ظاهري بينهما وجب استخدام نفس القواعد التي يتم بها الترجيح بين نصين قرآنيين، من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، الإجمال والبيان. . . «إلى هنا وليس ثمة مشكلة، فعندنا أن الإلزام لا يكون إلا في الوحى، والوحي ملزِم كله، شريطة أن يثبت على نحو قطعي أنه وحي على الحقيقة، وهنا تكمن الإشكالية؛ لأن ما يطلق عليه لفظ "السنة" في المفهوم السلفي لم يثبت أنه كله "وحي". . . إن المشكلة كما نراها في هذا الموضع هي أن المنظومة السلفية تقفز من الثبوت الإجمالي لمفهوم السنة، إلى المرادفة التفصيلية بين أخبار الآحاد وبين السنة»[11].

وفي تصورنا أن الدكتور عبد الجواد قد نبهنا بشكل دقيق إلى المغالطة التي يتشبث بها بعض أهل الحديث في حالة ما إذا "تجرأ" أحد فقدَّم نصًّا قرآنيًّا على حديث آحادي، (بغض النظر عن راويه: الشيخان، أم الربيع، أم الكليني...)، فيُتَّهم بأنه منكر للوحي أو السنة، أو ساعٍ لهدم الشريعة. . . فثبوت السنة إجمالاً على أنها وحي من الله شيءٌ، والثبوت التفصيلي لبعض الأحاديث الآحادية شيء آخر، فلا يعني ردُّ الجزء ردًّا للكل. غير أن هناك -مع الأسف- من يعطي للآحادي وللتفصيلي نفس حكم القطع للمتواتر أو للإجمالي (القرآن أساسا، وجملة السنة).

كما نبهنا الدكتور إلى أن «تماثل السنة - بمعنى الأخبار - مع القرآن لم تكن محل إجماع في التاريخ الفقهي المسلم، فقبل ظهور الشافعي على الساحة كان أبو حنيفة يعلن أن عامَّ القرآن قطعيٌّ، وأن أخبار الآحاد ظنية، ومن ثم فليس لهذه الأخبار أن تخصص عامَّ القرآن، إلا أن يكون عامُّ القرآن قد دخله التخصيص، فهنا تصير دلالة العام ظنية. . . » زيادة على شروط عرض الحديث على أصول القرآن وقوانين العقل الكلية[12]. وبعد الشافعي جاء الإمام الشاطبي ليعلن صراحة عن تأخر رتبة السنة عن رتبة القرآن، لثلاثة أسباب[13]:

- **أولها:** أن السنة وإن كانت مقطوعا بها في الجملة غير أنها ظنية في التفصيل، وأما القرآن فهو قطعي في الجملة وفي التفصيل.

- **ثانيها:** أن السنة مبيِّنة للقرآن، فهي ثانية في الاعتبار «إذ يلزم من سقوط المبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن»[14].

- **ثالثها:** حديث معاذ حين أرسله رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأقره على تقديم الكتاب على السنة[15].

وبعدهم أتى الفقيه المحدث الشيخ محمد رشيد رضا ليضع السنة في المرتبة الثانية والثالثة بعد القرآن، ورفض تسويتها بالقرآن، «أو هيمنتها عليه، أو إبطال حكم من أحكامه أو نقض خبر من أخباره. وأكد: "أن السنة لا تنسخ القرآن، والعمدة في الدين كتاب الله تعالى في المرتبة الأولى والسنة العملية المتفق عليها في المرتبة الثانية، وما ثبت عن النبي، وأحاديث الآحاد فيها رواية ودلالة في الدرجة الثالثة"[16]»[17].

ويرى الدكتور عبد الجواد أن السنة التي تعطى صلاحية التعديل في ظاهر دلالة القرآن - بالتقييد أو التخصيص- هو القطعي منها، ولكن بما أن أغلب الروايات الحديثية آحادية، فهي لا تدخل في معنى السنة إلا بشرطين:

«**الأول:** عرضها على المنهج النقدي التاريخي الشامل. الذي يقتضي استخدام المحك المزدوج من العقل والتاريخ، وقبل ذلك محك التوافق مع النص القرآني ذاته.

الثاني: أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها؛ وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية، التي ستكون غالبا - وحال صحتها- تطبيقا تفصيليا للقرآن، كما سنبين. وفي كل الأحوال ينبغي أن توضع من الكتاب في مرتبة تالية، إذ الكتاب هو المهيمن على الدين كله»[18].

ونحن نوافق على هذه الضوابط، غير أننا نضيف أن العرض على التاريخ خاصٌّ بالروايات التاريخية التي هي موضوع كتابه "السلطة في الإسلام"، ولكن إذا أردنا أن نعمم الحكم على جميع الروايات فإننا نقول: ينبغي عرض كل حديث على حقائق العلم القطعية، وفق التخصص المعرفي الذي تتناوله الرواية، فما كان في مجال الطب والتشريح عرضناه على حقائق الطب، وما له صلة بالجغرافيا عرضناه عليها، وهكذا سائر العلوم، كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا والفلك. . .

ب- **رواية السنة:** من المفارقات التي ذكرها عبد الجواد فيما يخص أبا هريرة وإكثاره من الرواية، أنه لم يصحب النبي ﷺ أكثر من ثلاث سنوات على أكثر تقدير، وأنه أقرَّ بأن عبد الله بن عمرو بن العاص كان أكثر منه رواية، فقد روى البخاري أن أَبَا هُرَيْرَةَ قال: «مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلاَّ مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلاَ أَكْتُبُ»[19]. بينما نجد الروايات المنسوبة إليه في كتب الأحاديث بلغت 5374 حديثا (كما يذكر ابن حزم)، وما نُسب إلى عبد الله بن عمرٍو لا يتجاوز 722 حديثا (كما في مسند أحمد)[20]. وقال عبد الجواد معلقا على هذه المفارقة: «ويترجح لدينا من الأخبار أن إكثار أبي هريرة من الرواية يرجع إلى أبي هريرة نفسه، وإن كنا لا نستبعد - بمراعاة النسب والتناسب- أن يكون كثير من الروايات قد نُحلت عليه»[21].

ج- **الميلاد المزدوج للسنة:** إننا في مسألة جمع السنة أمام لحظتين من الميلاد المزدوج: لحظة التلقي، ولحظة التدوين، وإن محاولة فهم السنة في متونها السردية الصرفة، بمعزل عن التاريخ، سواء بملابساتها أثناء تلقيها، أم ظروفها التاريخية إبان تدوينها، يؤدي بنا إلى سوء أو عدم الفهم، والوقوع في تناقضات. . .

«والعقل الإسلامي يتعاطاها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة، ليست في حاجة إلى مساعدة خارجية حتى تعمل وتنتج، وهو ما ظل يؤدي إلى التعثر في فجوات منطقية تحول باستمرار دون الوصول إلى فهم كامل للنصوص، سواء في ذاتها، أو في علاقاتها البينية»[22].

وفي لحظة التلقي لم يكن النبي ﷺ يسمح بتدوين السنة، خلافا للقرآن الكريم. وقبل أن تصل السنة إلى مرحلة التدوين مرت بظروف الخلافات السياسية والكلامية والفقهية، حين كثر الطلب على الحديث من قِبَل الفرق المتخالفة، فصارت السنة مجالا مستباحا للتوليد والتأويل. ورغم الجهود التي لا تنكر لتنقيتها إلا أنها لم تتمكن من الحيلولة دون زيادة الطلب على الحديث، وبالتالي زيادة العرض منه، ولا الحيلولة بين الأنظمة الحاكمة والفرق الموازية لها، وبين إنشاء السنة وتدوينها. كما أنها لم تتَّسم بالحياد عند التدوين؛ لأن المدونين كانوا طرفا من الصراعات القائمة.

ونلاحظ أن الإفراط في طلب الحديث لا يزال قائما إلى اليوم، وفي تقديرنا أنه الأمر الذي ولَّد ردَّة فعل قوية من بعض الباحثين المسمِّين أنفسَهم بأهل القرآن (ربما في مقابل أهل السنة)، فقابلت التطرف بالتطرف، والمبالغة بمبالغة أشدَّ، قد تخرجهم عن العلمية والموضوعية، وبالتالي تبعدهم عن الجادة والصواب.

والسنة كانت محفوظة في أحد شقيها (وهو جانب العبادات)، ولم تتعرض لكثير من التوليد والإنشاء، أما الشق الثاني، والمتمثل أساسا في الجانب السياسي منها، قد تعرَّضت لا إلى مجرد الوضع في الحديث، بل إلى عملية بنائية كاملة، «تجاوزت التسجيل والتبويب إلى الإنشاء والتركيب، والتي أسفرت عن تدشين "المنظومة الفقهفكرية" الشاملة، التي ظلت تُقدَّم بعد ذلك على أنها الممثل الرسمي للإسلام، والتي بلغت في الفقه السياسي بوجه خاص من المرونة والاتساع حد التوافق باستمرار مع الأنظمة الحاكمة المتعاقبة جميعا، على اختلاف توجهاتها ونظمها، وطرائق وصولها إلى السلطة»[23].

استند عبد الجواد في نظريته حول توليد النص إلى عدة معطيات:

1- **أن التوليد ظهر بشكل مفاجئ** ردًّا على استناد الشيعة إلى النص لإثبات قولهم بالوصية لعلي وأبنائه.

2- **تنصيص التاريخ:** وهو «إبراز "نصوص" تفصيلية متطابقة مع الأحداث "اللاحقة" تطابقا تفصيليا تاما إلى درجة مدهشة. مستخدمة صيغا، بل ومصطلحات سياسية أو عقلية، يصعب التسليم بوجودها في اللغة الأولى للسنة. . . [و]لم تعرفها العربية قبل الصنعة والتدوين»[24]. منها ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»[25]، وبصرف النظر عن السند الذي لا يخلو من مقال، فإن التفريق بين مصطلحي «الخلافة» و«الملك» بمفهومهما السياسي التاريخي، لم يكن واردا قبل وفاة الرسول ﷺ. كما أن تحديد العدد 30 بلغة الأرقام، تعتبر جديدة لم تكن معهودة في النصوص القرآنية والنبوية. وقد يصرُّ البعض على قبول مثل هذه الأحاديث فيعتبرها نوعا من الإعجاز النبوي بالإخبار بالغيب، ولكن أيكون الإعجاز النبوي أكثر دقة من الإعجاز القرآني: ﴿ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ (سورة الروم: 4)، ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴾ (سورة القمر: 45)، ﴿ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (سورة الفتح: 18)؟!.

3- **أن عملية التنقية للسنة** لم تكن محايدة، بل كانت على أسس مذهبية، قال ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[26]. فالقضية تحسم قبل بدء النقاش، لأن المعيار مذهبي.

ومما يدل على عدم الحياد في مقاييس الجرح والتعديل أن البخاري يوثق مروان بن الحكم ويروي عنه[27]، وهو قاتل طلحة بن عبيد الله، وهو الذي حرَّض مسلم بن عقبة على الرجوع إلى المدينة يوم الحرة، وارتكب فيها الجرائم[28]، في حين أن الإمام أبا حنيفة، رغم عدم ابتعاده كثيرا عن المرجعية النصية لأهل الحديث، فإنه لم يُحظ بالقبول لدى المحدثين، ولا تجد له أي رواية في الصحيحين. قال فيه مسلم: «صاحب الرأي مضطرب الحديث ليس له كبير حديث صحيح»[29]. وذكره ابن الجوزي في الضعفاء وقال: «قال سفيان الثوري: ليس بثقة. وقال يحيى بن معين: لا يكتب حديثه، وقال مرة أخرى: هو أنبل من أن يكذب. وقال النسائي: ليس بالقوي في الحديث، وهو كثير الغلط والخطأ على قلة روايته. وقال النضر بن شميل: هو متروك الحديث. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غلط وتصحيف وزيادات، وله أحاديث صالحة وليس من أهل الحديث»[30]. وسئل الإمام أحمد عن أبي يوسف (صاحب أبي حنيفة) فقال: «صدوق، ولكن من أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنه شيء»[31]. وهكذا صار مجرد انتمائه إلى أصحاب أبي حنيفة كافيًا لردِّ حديثه!.

4- **التنصيص السياسي:** يقول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: «إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة صنعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث»[32].

د- أعمال التدوين بين الحظر والإباحة: ذكر عبد الجواد تبرير المجيزين للتدوين، وهو أن أحاديث النهي منسوخة بأحاديث الإذن - أو بالأحرى: حديث الإذن لأبي شاه؛ لأنه أصحها- وأن النهي كان بسبب الخوف من الاختلاط بالقرآن، فردَّ عليهم بأربعة أمور:

1- أن أحاديث النهي لو كانت منسوخة لَمَا استُدلَّ بها بعد وفاة الرسول ﷺ.

2- أن أحاديث النهي لو كانت منسوخة لَمَا امتد عدم التدوين إلى نهاية القرن الأول.

3- أنه لا يُلجأ إلى القول بالنسخ إلا عند تعذر الجمع بين الحديثين، والجمع ممكن لأن مناسبتي النهي والإباحة مختلفتان.

4- أن الاختلاط مأمون، في ظل الاختلاف الواضح بين النص القرآني المعجز ببلاغته، ونص غيره.

ونحاول هنا تطبيق نظرية عبد الجواد نفسها، لنقيس بها ردوده على المنظومة السلفية «في تبرير فعلتها التدوينية»[33]، كما يحلو له تسميتها!. ومن تلك المقاييس: أن لا إلزام إلا بالنص، وأن آثار السلف من الصحابة ومَن بعدَهم وتفسيراتهم لا تكتسب صفة الإلزام لمجرد تقادمها، أو صدورها عن أهل القرون الأولى، وبالتالي نقول: إن اعتمادهم على حديث النهي عن التدوين ليس ملزِما لمن يأتي بعدهم، فهو اجتهاد بشري قد يصيب وقد يخطئ، فليس لعبد الجواد ولا لغيره أن يلزمنا به، إذا نحن اعتمدنا على حديث الإباحة، بناء على أنه متوافق مع ضرورات الواقع المعيش. وبنفس المقياس يمكن القول: إن تأخر التدوين إلى ما بعد القرن الأول ليس فيه أي دليل ولا إلزام، فهو اجتهاد بشري في ترجيح نص النهي على نص الإذن، وبالتالي لا يصلح ردًّا على من قام بـ"الفعلة" التدوينية (حسب تعبيره).

وأما ردُّه على مسألة الخوف من الاختلاط، فإن الاختلاط لا يزال غير مأمون إلى اليوم، بسبب دخول الأعاجم في الإسلام، وضعفِ المستوى اللغوي لدى العرب أنفسهم، ونحن نرى بعض الطلاب في بعض الجامعات الإسلامية العربية لا يفرقون بين القرآن والحديث، بل أحيانا بينهما وبين الشعر والحِكم المأثورة! هذا على مستوى بعض طلاب الجامعات العربية الإسلامية، فكيف بعامة الناس، وكيف بالأعاجم الموجودين في كل زمان ومكان، منذ عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا؟!. لذلك فمسألة الاختلاط واردة بحدة في وقت الرسول ﷺ، بسبب انتشار الأمية والاعتماد على الذاكرة، ربما أكثر من العصور اللاحقة؛ حين أُمن الاختلاط بسبب اكتمال النص القرآني، وتكفُّل الله بحفظه، وتميُّزه بتدوينه ثلاث مرات، وكل هذه خصائص لم تحظ بها سنة الرسول ﷺ، لِحِكمٍ أرادها الله عز وجل، ولعل من بينها أن يجد العلماء الربانيون رخصا شرعية

سمحة، في حالات الضرورة الحقيقية؛ لا تبريرات متكلَّفة سمجة، مصبوغة بثوب الشريعة في حالات الظلم والقهر السياسيين، كما وقع على مر العصور.

هـ- رواية الحديث بين عبد الجواد ياسين وعمر بن الخطاب: أشاد الأستاذ عبد الجواد بمواقف عمر بن الخطاب من رواية الحديث وكتابته، واعتبره من أكثر الصحابة تمثلا للإسلام بمفهومه النصي المطلق و«أنه كان يفهم علة النهي النبوي عن الكتابة فهما حقيقيا رائعا، كان يفهم أنه لا ضرورة لأن ينقل غير القرآن»[34]. واستشهد بالرواية الآتية: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ: «ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ»، قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا، فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ، قَالَ: «قُومُوا عَنِّي وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ»!. فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ كِتَابِهِ[35].

وهنا نتساءل: هل كان عمر بن الخطاب وعبد الجواد ياسين أدرى بمصالح الأمة من النبي ﷺ؟ وهل هما أشدُّ غيرة من ابن عبَّاس الذي اعتبر عدم الكتابة رزيَّة بل هي «كلُّ الرزيَّة»!. ولو جاز لنا أن نخاطب عمر ﷺ فإننا نقول له: أنت معذور إن تشدَّدت في رواية الحديث في عهدك، وأنت قريب من النبي ﷺ زمنا، بل صاحبته وعاشرته وتعاملت معه يوميا. . . فقد عرفت من سنته وفقهه ما لم نعرفه نحن أهل هذا العصر. . . عشْ لحظة واحدة في زمننا، وحاول أن تحلَّ المعضلات التي يعاني منها العالَم في شتى نواحي حياته المتشعبة، فلا شك أنك ستبحث عن الحديث بنهم لإيجاد الحل الإسلامي لمشاكل العالم. ثم، أفلم تكن تتناوب مع جارك الأنصاري لحضور مجلس رسول الله ﷺ، فما سرُّ هذا التحول بـ180 درجة من طلب الحديث والحرص عليه في حياة الرسول ﷺ، إلى التضييق على رواته بعد وفاته؟ أليس من المفترض أن يكون العكس، ففي حياة الرسول ﷺ إذا وقع إشكال فيمكنكم الرجوع إليه وهو بين ظهرانيكم، وأما بعد وفاته فقد غاب شبحه ﷺ، ولكنه حاضر بعلمه الذي بثه في أذهان الناس (العلم بشقيه: القرآن والسنة)، وهو ميراث النبوَّة الوحيد، فلا مناص من البحث عن الروايات السنية. هذا فضلا عن أنَّ كَبْتَ الناس عن الروايةِ ونشرِ المصدر الثاني للتشريع يُخشى أن يندرج ضمن كتم العلم، وهو ما خشيه أبو هريرة بالفعل، لما قال: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَوْلاَ آيَتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَتْلُو

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ ٱلرَّحِيمُ ﴾. إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْغَلُهُمْ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الأَنْصَارِ كَانَ يَشْغَلُهُمْ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِشِبَعِ بَطْنِهِ، وَيَحْضُرُ مَا لاَ يَحْضُرُونَ وَيَحْفَظُ مَا لاَ يَحْفَظُونَ»[36].

والبحث عن الحديث كان ضرورة من ضرورات الحياة عند كل مسلم حريص على دينه، بل هو ما طبَّقه عمر بالفعل، سواء في حياته ﷺ أم بعد وفاته، أما في حياته فقد أشرنا إلى أن عمر - الذي صار فيما بعد أشدَّ الصحابة تحفُّظا من رواية الحديث- كان يتناوب مع جاره الأنصاري في حضور مجلس رسول الله ﷺ، وهما من سُكَّان عوالي المدينة، ليأخذوا عنه الأحدث فالأحدث من أمور الدين، وسواء في ذلك القرآن أم السنة (أقواله، وأفعاله، وتقريراته). وأما بعد وفاته ﷺ فقد كان عمر كلما عرضت عليه مسألة لجأ إلى كتاب الله، فإن لم يجد لاذ بسنة رسول الله ﷺ غير أنه لا يقبل من الأحاديث إلاَّ ما شهد اثنان أنهما سمعاه من رسول الله ﷺ[37].

و- **تقويم أعمال التدوين للسنة:** توحي عبارة المؤلف بنوع من إلقاء اللوم على من قام بعملية التدوين للحديث (أخبار الآحاد)، فقال: إنه قد «تم جمعها في القرن الثاني، بغير إلزام نصي من القرآن ولا من النبي ﷺ، بل ورغم نهي النبي ﷺ عن هذا الجمع نهيا قوليا صريحا، والتي تم جمعها في ظروف سياسية وتوثيقية وبأدوات نقدية لا تُرشَّح للثقة الكاملة. . . »[38]، ويورد عدة آثار لأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود في التحرج من الكتابة، بل حتى من الرواية، إلا ما كان من المتواتر العملي، فكلامه يظهر علماء الأحاديث وكأنهم قد خالفوا نهي رسول الله ﷺ، فهل هذا صحيح؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتبع المنهجية التي يدعو إليها الدكتور نفسه، لنبحث: هل كان نهيه ﷺ نهيا أبديا لا يجوز خلافه؟ أم هو ظرفي مؤقت يزول الحظر بزوال أسبابه؟

بناء على الشرط الثاني الذي وضعه المؤلف لقبول الأحاديث الآحادية، وهو «أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها؛ وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية»[39]، فينبغي أن ننظر إلى النهي على أنه

خاصٌّ بزمن الرسول ﷺ، وأنه مرتبط بسببه، وهو عدم اكتمال نزول القرآن، وخوف اشتغال الناس بالسنة على حساب القرآن، والتي هي «في كل الأحوال ينبغي أن توضع من الكتاب في مرتبة تالية، إذ الكتاب هو المهيمن على الدين كله»[40]. فإذا عرفنا أن هذا هو سبب النهي، أو من أسبابه، فإن زواله يستلزم زوال المسبَّب (زوال الحظر)، وبالتالي لم يَعُد النهي عن تدوين الحديث أبديا ولا ملزما للاَّحقين، لاسيما بعد اكتمال تدوين النص القرآني ثلاث مرات: أولاها في حياة الرسول ﷺ، والثانية في عهد أبي بكر، والثالثة في عهد عثمان رضي الله عنهما.

ثم إنه من المعروف أن الرسول ﷺ قد سمح لبعض الصحابة بالكتابة، منهم: عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن مسعود وسعد بن عبادة وعبد الله بن أبي أوفى، ويستفاد من بعض الروايات أنه ﷺ أذن في الكتابة إذنا عامًّا بعد أن أُمن اختلاط السنَّة بالقرآن[41]. وممَّا ذُكر أنه كُتب في عهد الرسول ﷺ، ما كُتب «لأبي شاه، وصحيفة علي ﷺ، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونصب الزكاة الذي بعث به أبو بكر ﷺ أنسا ﷺ، حين وجَّهه إلى البحرين. . .»[42]. إلا أن عبد الجواد اعتبر السماح لأبي شاه حالة خاصة، وفي موضوع شائع، وهو خطبة الوداع، التي سمعها الْحُجَّاج يومئذ، وأن التدوين تم تحت إشراف النبي ﷺ، مما يمنع احتمال الخطأ والتزيد[43]. وأنه ﷺ لم يتخذ كُتَّابا للسنة كما اتخذ كتَّابا للقرآن.

ولكن نقول: صحيح أنَّ عدم اتخاذ كتَّاب للسنة دليل على الامتناع، نظرا للمحاذير التي سبق ذكرها، ولكن ليس دليلا على المنع، وبالتالي فإن المنع يرتفع بارتفاع المحاذير المعتبرة. وأما ادعاء الخصوصية فهي تحكُّم ودعوى بغير دليل. وعلى فرض أنه خاص بأبي شاه، فماذا عن المدونات الأخرى التي ذكرناها آنفا؟ أهي كلها خاصة أيضا، أم فيها إشارة إلى الإذن بالتدوين؟.

ثم ألم يكن الرسول ﷺ قد أَمَرَ بالتبليغ عنه؟ دون تحديد للقرآن فقط، ولا أفعاله فحسب، بل ركز على الدقة في التبليغ حسب ما سمع، فقال: «نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»[44]. وهل هناك وسيلة للتبليغ أوثق من الكتابة؟. أفلم يكاتب رسول الله ﷺ ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام؟ إن جواب هذه الأسئلة متضمَّن في شكل صياغتها، فلولا أنَّ الكتابةَ أشدُّ توثيقا لاكتفى عليه السلام بالرسل، وأمرهم باستيعاب رسالته

في أذهانهم، وهي لا تتجاوز بضع كُليمات!. ولو لم تكن الكتابة أشدَّ توثيقا لَمَا أمرنا الله تعالى بتوثيق الديون، وقال مبيِّنا الحكمة من ذلك: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ (سورة البقرة: 282)، فإذا أصدر الله تعالى هذا الأمر من أجل مراعاة الحقوق المادية حتى لا تضيع، ولا يقع الشك، فإن الحقوق الروحية (دين الله وشريعته) مثل ذلك إن لم تكن من باب أولى. وإن عدم التعجيل في تدوينها قد أوقعنا اليوم في المحذور من عدم الكتابة، وهو الارتياب.

ثم نقول أيضا: إذا كان المقصود بالسنة هو التطبيق العملي (السنة العملية المتواترة) فكيف يمكن تبليغ هذه السنة للأجيال اللاحقة، وللمجتمعات غير الإسلامية، والأعجمية، أليست الكتابة في هذه الحالات ضرورية؟. هل يمكن حاليا -على سبيل المثال- أن نشرح الإسلام عبر الإنترنت والقنوات الفضائية بلغة الإشارة العملية "الصم البكم" دون محاضرات سمعية (رواية) ولا كتابات (تدوين)؟. هذا في الوقت الراهن. وإذا شئنا أن نضرب أمثلة لِمَا ادُّعي تواتره من السنة العملية، في العصور الغابرة، وكانت موضع خلاف بين المذاهب الإسلامية، فنذكر منها: المسح على الخفين، ومع أنه "سنة" عملية، فهو مناقض تمام المناقضة لمقاصد الشريعة من حفظ النفس، ومخالف لأبسط قواعد الطب والنظافة، ويتنافى مع الصحة الشخصية، والصحة العمومية، ومع كل ذلك فالمتشبثون به يعتبرون إنكاره من فضائح أهل البدع!. ومنها: قبض اليدين في الصلاة، وكذا رفعهما هل عند تكبيرة الإحرام فقط، أم عند كل خفض ورفع؟ وكيف وقع الاختلاف فيهما (القبض والرفع) على الرغم من أن الرسول ﷺ كان يصلي بالصحابة إماما لمدة 23 سنة، بمعدل 17 ركعة في اليوم على الأقل، أي ما مجموعه حوالي: 8142 ركعة؟! فهل حسمت هذه "السنةُ" العملية الخلافَ، وأغنت عن رواية الأحاديث وتدوينها؟!. وعلى سبيل البحث نفترض لو أن الواقع هو العكس، أي: الاكتفاء بالمتواتر من السنة العملية عن التدوين، فإننا نقول: بل حتى السنة العملية يمكن أن تتحول شيئا فشيئا عبر القرون المتوالية إلى شيء آخر تماما؛ أفلم تتغير تماثيل الصالحين قبل عهد نوح عليه السلام إلى أوثان وأصنام في عهده، فعُبدت من دون الله؟ ؟. إن السنة العملية إذا لم توثَّق

بالكتابة تحولت عن مقصدها، وعن هيئتها الأصلية، لتتخذ أشكالا مختلفة عن الصورة التي شرعها الله.

الذي نريد أن نصل إليه من وراء هذه المناقشة هو بيان أن رواية السنة وكتابتها ضرورة ملحة، يفرضها الواقع، ويفرضها واجب المحافظة على الدين، وواجب تبليغه لكل الناس، مشرقا ومغربا، عربا وعجما؛ لأن الدين الإسلاميَّ للناس كافة وليس لأهل مكة والمدينة ونسلهم، ممن قد نتصور (مجرد تصور) في حقهم الاكتفاء بالمتواتر من العمل دون الرواية والكتابة، على الأقل في عصور الفقه الأولى.

وبما أن كلام المؤلف يوحي باللوم على من قام بعملية التدوين، فقد ينقدح في ذهننا عكس ذلك، وهو أن نلقي باللائمة على من كان سببا رئيسا في تأخر عملية التدوين إلى ما بعد قرن من الزمان من وفاة الرسول ﷺ، وهو الخليفة الراشد: عمر بن الخطاب ﷺ، فقد روي أنه «أراد أن يكتب السنن، فاستشار أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهرا، ثمَّ أصبح يوما وقد عزم الله له، فقال: إنِّي كنت أريد أن أكتب السنن، وإنى ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبُّوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»[45]. هذا بالإضافة إلى الأسلوب الذي اتبعه في التضييق على من يكثرون من الرواية، فقد سئل أبو هريرة: أكنت تحدِّث في زمان عمر هكذا؟ فقال: لو كنت أحدِّث في زمان عمر مثل ما أحدِّثكم لضربني بمخفقته[46].

ولو فرضنا -على سبيل البحث- أنه ﷺ بعد الاستخارة، أَمَرَ بكتابة السنن، فهل ستظهر في المستقبل (العهد الأموي والعباسي) عملية الاستصاص والتنصيص التي طالما اشتكى منها الدكتور عبد الجواد؟ بطبيعة الحال ستخفُّ حدَّتها.

غير أنه من المتوقَّع أن سيكون لتلك المدونات "العمرية" -لو جُمعت- شأن عظيم، ولقُدِّست، ولَرُفعت إلى ما "فوق" العصمة، باعتبارها أقرب إلى رسول الله ﷺ، وبِيَدِ أحد أعظم الخلفاء الراشدين!. فإذا كان الربيع بن حبيب (ت: 170هـ) والبخاري (ت: 256هـ) ومسلم (ت: 261هـ) والكليني (ت: 329هـ) الذين جاؤوا بعدَ زمن طويل، قد صُبغت مدوَّناتهم بأثواب من الهالة القدسية، فكيف

سيكون موقف المحدِّثين من مدوَّنات عمر؟ من تقديس ورفع إلى مستوى العصمة القرآنية، وهنا يظهر بُعد نظر سيدنا عمر ﷺ لَمَّا برَّر إحجامه عن التدوين بقوله: «وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»، والواقع يشهد بتقديس البعض لأقوال السلف ولبسها بكتاب الله، فكيف يكون الأمر مع المدوَّنات السنية العمرية المفترَضة لو جُمعت؟!.

ثم إننا لا نأمن في ظل توليد النصوص - الذي طال حتى القرآن على يد بعض غلاة الشيعة الزاعمين وجود مصحف خاص بأئمتهم- لا نأمن أن نجد مدوَّنات تنسب إلى عمر سُنِّية، وأخرى اعتزالية، وثالثة خارجية، ورابعة إباضية... وفي الطرف المقابل منها: مدونات عمرية شيعية!.

لذا فإننا توصلنا من خلال هذا الافتراض إلى أنَّ ما اختاره الله تعالى لوحيه الثاني (السنة) - أن لا يدوَّن إلا بعد منتصف القرن الثاني، رغم ما اكتنفه من نقائص - هو الاختيار الأمثل لنا، فهو أدرى بمصالحنا، وبالأصلح لشريعته، كما قال عز وجل: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (سورة الملك: 14)، وقال: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ ﴾[47] (سورة القصص: 68)، وقال: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة البقرة: 216). كما أن كل ما وقع إنما هو من إرادة الله تعالى الفعال لما يريد، كما قال في شأن الأمم السابقة: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ (سورة البقرة: 253)، فكل ما قضاه الله وقدَّره من فتن الصحابة، وما تلاها من اختلاف في التوجهات والأفكار، وتوليد للنصوص... كل ذلك ليبتلينا أيُّنا أحسن عملا. وأحسبُ أنَّ مِنْ حِكم الله عز وجل في ذلك أن ننبذ ثوب الخمول والجمود، ونُعمل عقولنا، ونجرِّد أقلامنا للبحث والتنقيب، ونمضي قدما دون هيبة من المضايقة السلفية أو السياسية، كما مضى في هذا السبيل الدكتور عبد الجواد، وقد وفقه الله في مساره إلى حد بعيد، بصرف النظر عن بعض المآخذ التي نوردها تباعا في هذا المقال، والتي نريد بها تهذيب نظريته حتى تستقيم، ونتدارك بعض نقائصها حتى تكتمل.

ز- الحاجة إلى تدوين السنة: يرى عبد الجواد أن تدوين الحديث لم يكن ضروريا، فقال: إذا ثبت «أن التدوين لم يتم بالفعل لقرن من الزمان على الأقل،

دون أن ينتقص الدين من أصوله، أليس في ذلك دلالة على أن هذه العملية التدوينية لم تكن ضرورية لقيام الدين؟ فقد قام الدين بدونها»[48]، ويضيف أن ما لم يصل حدَّ التواتر فهو ظنِّيُّ الثبوت «فلا يستطيع عاقل أن يدخله في دائرة الوحي الثابت ثبوتا لا شك فيه؛ ومن ثَمَّ فهو ليس ضروريا لقيام الدين، وآية ذلك أن النبي ﷺ -وهو المأمور من الله ببلاغ الرسالة- لم يحرص على أن يصل إلى الناس كافة بطريق ثبوتي قطعي. وقد عاش المسلمون حينا طويلا من الدهر (طوال عمر الصحابة، وردحا من التابعين) دون أن يكون هذا الضرب التفصيلي من الأقوال والأفعال مهيَّأً للناس بين دفات الكتب. كان المسلمون خلال هذه الفترة يرجعون مباشرة إلى القرآن و"السنة العملية المتواترة"، التي كانت ثابتة لديهم ثبوت القرآن»[49]. ولنا على هذا الكلام تحفظات عدة:

- **أولها:** يرى فضيلة الدكتور أن عدم التدوين لم ينتقص من أصول الدين، نقول: بل قد انتقص، وقد فعلت الروايات والتأويلات فعلتها في فكر المسلمين، بفعل ركام الروايات الموضوعة، فكم من مبادئ أساسية في الإسلام ديست، وكم من قيم عالية نُحِّيت، ومنها: مبدأ العدل والمساواة، والحرية، وحفظ الكرامة الإنسانية. . . ولولا ذلك لَما كلَّف عبد الجواد نفسَه عناء تأليف كتابه هذا. وقد كان الانتقاص من تلك القيم التي هي من صميم الدين بسبب التنصيص والتنصيص المضاد، والاضطراب والإغراق في التأويل. ونحن نرى أن من أهم أسباب كل ذلك: ليس العملية التدوينية، بل تأخر عملية التدوين بحد ذاتها لأكثر من قرن.

- **ثانيها:** نحن نوافقه على أن ما لم يثبت بطريق التواتر ظنيُّ الثبوت، ولا إشكال فيه في نظرنا[50]. وإنما قد نختلف معه في أن العمل لا يجب بغير المتواتر، وقد ثبت "بالتواتر المعنوي" الذي لا يدع مجالا للشك في أن الصحابة في عهد الرسول ﷺ كانوا يعملون بأخبار الآحاد، وسار على نهجهم من تبعهم من التابعين وتابعي التابعين. إذ المطلوب في العمل هو رجحان الظنِّ -لا اليقين- بصحة الرواية، مع الشرائط التي استدركها عبد الجواد على المحدِّثين، من توافق المتن مع الحقائق القرآنية والعقلية والكونية والتاريخية.

- **ثالثها:** إن دعوى قيام الدين بدون التدوين، أو بدون أحاديث الآحاد، وأن الناس كانوا يرجعون إلى القرآن والسنة العملية والمتواترة مباشرة، يوحي بأن

العلماء لم يكونوا بحاجة إلى رواية الحديث للقيام بشعائر الدين، وهذه مغالطة واضحة، لا تتوافق مع التاريخ، ولا تستقيم مع ضروريات العقل.

❖ أما من حيث الواقع التاريخي فمن الثابت أن الحاجة كانت ماسة إلى الحديث منذ الأيام الأولى من وفاة النبي ﷺ، فكم مرة تأتي إلى أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان وعلي قضايا يلتمسون فيها الحل من القرآن فلا يجدونه، ثم يسألون الصحابة عما سمعوه من رسول الله ﷺ في المسألة. ثم مع اتساع رقعة الإسلام كانت تستجدُّ للناس نوازل وأحداث لا يجدون بشأنها نصوصا صريحة في القرآن، فيلتمسون البيان في السنة، وقد كان كثير منها محفوظا في الصدور (سواء باللفظ أم بالمعنى) لا في السطور، إلا قليلا، فيجدون فيها ضالتهم، للاستنباط وحلِّ إشكالاتهم. ولكن لما تقادم الزمان، وأخذت الفتن السياسية تترى، والاضطرابات الفكرية تتوالى (بما فيها انتشار الوضع في الحديث)، اضطر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إلى مخالفة اجتهاد جدِّه عمر بن الخطاب، ليعلن رسميا بدء عملية التدوين، فقد كتب إلى أبي بكر بن حزم، وهو واليه على المدينة: «انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ، وَلاَ تَقْبَلْ إِلاَّ حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ، وَلْتُفْشُوا الْعِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لاَ يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لاَ يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا»[51]، ولم يجرؤ عمر بن عبد العزيز على هذه الخطوة المباركة، وهذه النقلة النوعية، إلا لكونها ضرورية لحفظ الدين من افتئات "فقهاء البلاط". فالرجوع إلى السنة (سواء المتواتر منها أم الآحاد) كان واقعا منذ عهد الرسول ﷺ إلى نهاية القرن الأول حين بدأ التدوين الرسمي للسنة، إلى ما بعده حتى أوائل القرن الرابع حين انتهت عملية التدوين. وبقي علينا اليوم أن نُجهد فكرنا لمواصلة تنقية السنة، لا على أساس المنهج الإسنادي فحسب، بل على أساس معايير دقيقة أخرى نبتكرها نحن، كما ابتكر السلف منهج نقد الإسناد، الذي انتقده عبد الجواد.

❖ وأما من حيث ضرورة العقل فلا نتصور الدين الإسلامي دون تفاصيل أحكام العبادات والمعاملات، كأقوال الصلاة وأفعالها، أو أحكام الطهارة والصوم، ونواقضهما، ومقادير الزكاة، وشتى المعاملات المالية والعقود الجائزة والمحرمة... وإن زعم أنها من المتواتر العملي[52] فالواقع يثبت أن أغلبها ليس متواترا، وأنه قد وقع الاختلاف في كثير من تفاصيلها. وإن زعم أنها نافعة ولكنها ليست ضرورية،

أي أنها تكميلية، بحيث يمكن الاستغناء عنها[53]، فهذه دعوى لا تثبت أمام النقد، بل واقع حياة المسلم المتشعِّب والمتجدِّد، يستلزم بالضرورة الرجوع إلى تلك الروايات؛ لأن أغلب ما في القرآن أحكام عامة[54]، تحتاج إلى بيان قولي وعملي، وينص القرآن على أنَّ النبيَّ ﷺ مبيِّن لِمَا نُزِّل إليه، ولم يفرق بين ما هو عملي وما هو قولي، قال تعالى: ﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل: 44). ومما يؤيد عدم إمكانية الاستغناء عن السنة القولية والعملية أن ابن حزم والمعتزلة -بنزعتهما العقلية التي يشيد بها عبد الجواد- لم يستطيعا الفكاك من نصوص السنة المرويَّة أو المدوَّنة.

- **رابعها:** ليست العبرة بأن تكون السنة مدونة بين "دفات الكتب" أو غير مدوَّنة، وإنما العبرة بما إذا كانت مرويَّة ومعمولا بها، أو كانت مقصيَّة عن واقع الحياة. ونحسب أن الصحابة والتابعين كانوا أحرص الناس على الاقتداء بأقوال الرسول ﷺ وأفعاله على السواء، دون تمييز بين السنة القولية والعملية منها.

- **خامسها:** دعوى رجوع الصحابة والتابعين إلى السنة العملية والمتواترة [فقط] دعوى لا توافق الروايات التاريخية، فهذا أبو بكر الصدِّيق وعمر بن الخطاب -وهو أكثر الخلفاء تشددا في رواية الحديث وأقساهم على رواته- يقبلان الرواية من شاهدين ويعملان بها[55]، وهما دون حدِّ التواتر قطعا، وعليٌّ كان يقبله من راوٍ واحد مع الحلف[56].

- **سادسها:** دعوى أن الرسول ﷺ لم يحرص على أن تصل أقواله وأفعاله إلى الناس كافة بطريق ثبوتي قطعي، وألمحَ إلى سكوته ﷺ «عن توصيله إلى الناس على نحو ملزم»[57]، هي دعوى لا يلتفت إليها؛ لأنه مأمور بالتبليغ، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ (سورة المائدة: 67)، وقد وفَّى بما عهد الله إليه قطعا يقينا، ودعا الناس إلى التبليغ عنه في عدة مناسبات، منها قوله لوفد عبد القيس: «... احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ»[58]، وقوله لأبي قلابة ومن معه: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ»[59]، وقوله: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً»[60]، وقوله: «لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ»[61]. ولكنَّ النبي ﷺ ليس مكلفا بأن يصل كلامُه لكل الناس بطريق متواتر، كما لم يكن مكلَّفا بهداية كلِّ الناس، أو على الأقل كلِّ من أحبَّ، وإلا فهو مكلَّف بما لا يطاق، وإنما عليه إقامة الحجة بالبلاغ المبين، كما

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ (سورة النور: 54).

- **سابعها:** لنفترض أن مدونات الحديث ليست موجودة الآن بين أيدينا، فكيف يمكن لنا تقديم الإسلام إلى العالم اليوم، مع تشعُّب الحياة وتعقُّدها؟ هل يكفي أن نقول مثلا للعالَم: الربا حرام بنصوص كثيرة من القرآن فحسب؟ فما معنى الربا؟ وما الفرق بين البيع (الحلال) وبين الربا (الحرام)؟ وما هي صيغ البيوع التي تعدُّ ربا والتي لا تعدُّ ربا؟ ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي لا نجد لها بيانا في القرآن الكريم لولا الأحاديث الآحادية المدوَّنة. وليُقس على الربا سائر ما بيَّنته السنَّة من مجمل القرآن.

- **ثامنها:** تعليقا على دعوة فضيلة المؤلف إلى الاكتفاء بالسنة العملية المتواترة، دون الأحاديث الآحادية القولية، نقول: إن العالم الإسلامي اليوم، رغم كل المحاولات الإصلاحية الرامية إلى القضاء على البدع، لا يزال يعاني من كثير من البدع العملية المستحكمة في النفوس، والمنسوبة إلى الدين زورا وبهتانا؟ هذا رغم تدوين الأحاديث، وتنقية أغلبها، ونشرها. . . فكيف سيكون الوضع مع انعدامها؟ إنها ستترك فراغا مهولا، وستغدو الساحة الإسلامية فوضى لا تطاق! فوضى في الاجتهاد، فوضى في الافتئات على الله، فوضى في دعاوى الاستئثار بالحق وبالسنة لمذهب على حساب آخر! ! وهكذا. . .

وإذا كان المؤلف -من وراء عتابه للعملية التدوينية، و"إقصائه" للحديث غير المتواتر من دائرة الإلزام بالعمل- يسعى للوصول إثبات أن شكل السلطة ليس منصوصا عليه، وأن يد السياسة قد تدخلت في عملية التدوين وتوليد النصوص أو تأويلها، فإنَّ هذه النتيجة أو الغاية التي يودُّ الوصول إليها -والتي نوافقه عليها- لا تبرر الوسيلة التي اعتمدها، -والتي لا نوافقه عليها-. فنحن لا نعتب على المحدِّثين قيامهم بعملية التدوين، بل نعتب عليهم عدم حياد معاييرهم في القبول والرد، أو الجرح والتعديل. ولا نعتب عليهم رواية الأحاديث بل نعتب عليهم اعتمادهم على المنهج الإسنادي القاصر، الذي يصرف النظر عما يحتويه من تناقضات، في داخل النص ومع خارجه.

ح- **تنقية السنة:** يرى عبد الجواد أن علم الحديث بالمنهج الإسنادي الكلاسيكي في قبول الأحاديث علم له وعليه، و«أنه بما انتهى إليه من قواعد لم يستطع أن يقوم بالمهمة التي نشأ أساسًا من أجلها وهي تقديم النص الحديثي الصحيح الواضح»[62]؛ فهو منهج قاصر، لعدة عوامل، منها:

- أن جهودهم لا يمكن القول بإحاطتها بكل الأحاديث الموضوعة، فهي جهود بشرية.

- أن معايير تعديل الرجال وتجريحهم ليست بريئة من التوجه السياسي أو المدرسي، « "فمن كان من أهل السُّنَّة قُبلت روايته، ومن كان من أهل البدع لم تقبل روايته" عَلَى حدِّ تعبير ابن سيرين. وليس يخفى على أحد أَنَّ تقسيم الرواة إلى أهل السُّنَّة ومبتدعة هو تقسيم سياسيٌّ في الحقيقة»[63].

- أنهم قد حددوا القرائن الدالة على الرواية الموضوعة، ومنها: مخالفتها الصريحة للعقل، ومخالفتها للأصول، إلا أن التطبيق العملي لهذا الكلام النظري كان محدودا جدا[64].

- أن الفقه السني، الذي وجد في خندق واحد مع السلطة، جاءت صياغة رواياته النظرية مصبوغة بصبغة ردود الفعل تجاه النظرية السياسية الشيعية، (أو الخارجية بنسبة أقل)، وكان من المفترض أن تكون نصوصا سابقة على الأحداث، وابتدائية مطلقة[65].

- أن متن الحديث هو الغاية، والسند هو الوسيلة، ومع ذلك فإن المنهج الإسنادي قد يقبل أحاديث مناقضة للنصوص القطعية ولحقائق التاريخ وللآداب الإسلامية، وبعضها قادح في دين الإسلام ورسوله، لا لشيء إلا لأنها مصحَّحة الإسناد، وكأنَّ السند هو الغاية. لذلك ينبري الشرَّاح للتأويل الموغل في التكلُّف.

- الحصانة المسبوغة الصحابة باعتبارهم كلهم عدولا.

- الحصانة المسبوغة على الصحيحين باعتبار كل رواياتهما صحيحة.

- أن البخاري وإن لم يثبت خضوعه لضغوط السياسة، غير أنه كان يعمل في مادة مصهورة مسبقا بنار التاريخ[66].

وهذا المنهج الإسنادي في تصور عبد الجواد ليس ملزِمًا لغير أهل الحديث، ولا يُلزم منتقدي منهجهم، ففي نظره «أن لا شيء وضعيًّا يلزم إلا بدليل الحق»[67].

ط- موقف عبد الجواد من روايات صحيحة الإسناد: بناء على تلك الملاحظات التي أبداها المؤلف، وبناء على المنهج النقدي الشامل الذي اقترحه - وهو دراسة متون الروايات الآحادية في ضوء حقائق التاريخ والمبادئ القرآنية الثابتة - توصَّل إلى أنَّ كثيرا من الروايات الواردة في الصحيحين لا يمكن التسليم بها، رغم التأويلات المتكلَّفة التي كثيرا ما يلجأ إليها شرَّاح الحديث، فرارا من القول بتضعيفها؛ لأنها واردة في كتب لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وتوصَّل عبد الجواد إلى أنَّ الإصرار على صحة كل روايات البخاري ومسلم جناية في حق الإسلام، ووصم له بالإقليمية. و«إنَّ على العقل الإسلامي الراهن أن يختار بين خيارين لا ثالث لهما، بين المخاطرة بحقيقة الإسلام وسمعته في العالم، وبين التضحية بتلك القداسة الزائفة التي أضفاها السلف على أخبار الآحاد، حين رادفوا بينها وبين مصطلح السنة، لاسيما عند ورودها في البخاري ومسلم، عليه أن يختار بين الإسلام في ذاته، أي الإسلام كما يعرضه الوحي الخالص، أي النص الثابت ثبوتا قطعيا لا شك فيه... وبين الإسلام في التاريخ، أي الإسلام كما كتب في عصر التدوين على يد فريق واحد من فرق السلف، وهو فريق أهل الحديث، الذين صنعوا بأنفسهم إشكالية الرواية وأحاديث الآحاد، ثم راحوا يفرضون على الأجيال حلولهم المقترحة لها من خلال المنهج الإسنادي التقليدي لعلم الحديث، وهو المنهج الذى لم يستطع أن يمنع من ظهور هذه الروايات المناقضة للتاريخ، والمعارضة للقرآن، والمنافية لمنطق العقل الكلي المفطور... »[68].

ومن الروايات التي درسها عبد الجواد، وخلص إلى عدم التسليم بصحتها:

- ما رواه جَابِرُ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا»، فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا، فَقَالَ أَبِي: إِنَّهُ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[69]. وقد بالغ العلماء في تأويله باحتمالات كثيرة، ناقشها عبد الجواد، فوجدها كلها تصل إلى طريق مسدود[70].

- ما رواه الشيخان: أن النبي ﷺ كان يدخل على أم حرام فتطعمه، وينام عندها، وقد تفلي رأسه[71]. مع العلم أنها امرأة أجنبية عنه، ولا التفات إلى

التأويلات والتبريرات الموغلة في التكلُّف[72]. فالرواية تتهم النبي ﷺ بالمخالفة الصريحة لتعاليم القرآن، مع العلم أنه لم يمسَّ قط امرأة لا تحل له، «وأنه كان يأخذ بيعة النساء شفاهية بغير مصافحة»[73].

- حديث إرضاع الكبير، في صحيح مسلم[74]، والذي تكلَّف علماء الحديث (منهم ابن قتيبة) في تأويلاته واحتمالاته البعيدة، والتي من الممكن أن لا تنتهي؛ لأنها لا تحتكم إلى ضوابط محددة، مما يفتح الباب أمام الإباحيين لتفسيره بما يأباه الإسلام بتعاليمه السامية[75]. وقال عبد الجواد بعد إيراده لتخبطات العلماء في تأويلاتهم المتكلفة لنصوص من الصحيحين: «فقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك، أن بالبخاري ومسلم أحاديث لا يمكن التسليم بصحة صدورها عن النبي ﷺ إلا مع التضحية بسمعة هذا الدين»[76]!.

- رواية: «إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»[77]. الملاحظ أن في هذه الرواية تكريس روح الانهزام والخنوع حيال السلطة الظالمة، والتي لا يوجَّه الانتقاد إليها لتمتنع عن الأثرة والظلم، بل على الرعية أن تصبر مهما أصابها من قهر وجور، وعليها أن تكتفي بالدعاء أن يلهم الحكام أن ينصفوهم. وفي هذا الشأن تساءل عبد الجواد: «فهل يمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلا في هذا الدين؟ هل يمكن لهذه السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟ هل يمكن لتلك الروح الانسحابية أن توافق مضمون الكتاب، وهو يهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟... وهل يمكن للاستبداد أن يجد مناخا أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟ »[78]. لا مفر من أن نحكم على الرواية بأنها مستحدثة في ظل الظروف الاستبدادية التي صبغت تاريخ المسلمين بلون الدم الأحمر، والتي جعلت من مثل هذه الروايات حكما ملزما، كل هذا في مقابل ما ثبت بنصوص قطعية ثبوتا ودلالة، بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدافعة الفساد، «وليس من المتصور في حق النبي ﷺ أن يخالفها»[79].

- رواية: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْس عَلَى ذِي الْخَلَصَةِ» وَذُو الْخَلَصَةِ طَاغِيَةُ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ[80]. واضطراب ألياتهن كناية عن السفر إلى ذى الخلصة، أو كناية عن كثرة طوافهنَّ حوله، كما فسره شرَّاح الحديث[81]، وهي رواية تناقض التاريخ، فلم يعد لدوس بقاء بعد

اختلاط القبائل، ولا للأصنام في جزيرة العرب بعد عموم الفتح الإسلامي، فضلا عن ذي الخلصة. «ونحن نقرأ أمثال هذه النصوص على ضوء التاريخ، نقارب الجزم باستحالة صدورها عن النبي ﷺ، وإلا فإن في الأمر مجازفة بسمعة هذا الدين. وفي سبيل ماذا؟ في سبيل الإصرار على الدفاع عن روايات الآحاد، من منطلق المرادفة بينها وبين السنة»[82].

- ما رواه مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ [قرب حلب][83]، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لاَ وَاللَّهِ، لاَ نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لاَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ لاَ يُفْتَنُونَ أَبَدًا، فَيَفْتَتِحُونَ قُسْطَنْطِينِيَّةَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ إِذْ صَاحَ فِيهِمُ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ [أي: الدجال] قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّأْمَ خَرَجَ فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللَّهِ [الشيطان أم الدجال؟!] ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لاَنْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ [الدجال أم الشيطان؟!]، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ»[84]. وهذه الرواية تفترض بقاء الروم عدوا أبديا للمسلمين، وأنهم موجودون بالمدينة وما حولها، وأن وسائل الاقتتال تبقى بدائية، بالسيف والرمح والخيل[85]. هذا فضلا عن أنها تناقض الواقع التاريخي، ففيها تصريح بأن المسيح الدجال وعيسى بن مريم يأتيان قبل فتح القسطنطينية، فقد فتحت منذ قرون، ولم يحدث قبلها ولا أثناءها ولا بعدها شيء مما ذكر إطلاقا! ولم يكن الفتح على يد جيش من المدينة، ولم ينقسم على ثلاثة، ولم يعلقوا سيوفهم بالزيتون، و«لم يصرخ فيهم الشيطان، ولم يظهر الدجال، ولم ينزل المسيح، وبالتالي فهو لم يؤمهم في الصلاة، ولم يقتل الدجال بيده، ولم يرهم حربة ملوثة أو غير ملوثة بالدماء»[86]. والعجيب أن شرَّاح الحديث لم يتطرقوا إلى هذه المناقضات الصارخة، واكتفى بعضهم بضبط ألفاظ الأماكن ومواقعها[87].

- رواية مسلم: «. . . وَإِنَّ رَبِّي قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لاَ يُرَدُّ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لأُمَّتِكَ أَنْ لاَ أُهْلِكَهُمْ بِسَنَةٍ عَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى

أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحُ بَيْضَتَهُمْ وَلَوِ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا - أَوْ قَالَ: مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا - [إمعانا من الراوي في ادعاء الدقة][88] حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا، وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا»[89]، فهذه الرواية تناقض حقائق التاريخ، فقد تسلط على الأمة أعداؤها، ابتداء بالتتار ثم الإسبان في الأندلس وشمال أفريقيا، ثم الاستدمار الأوروبي، إلى العدو الصهيوني القابع إلى اليوم في فلسطين، إلى حلفاء أمريكا المتداعين على الدول الإسلامية اليوم في شتى بقاع الإسلام... والنووي شارح الحديث والذي عايش غزو التتار لم يعقب على هذا التناقض بشيء![90].

اكتفينا بهذه النماذج من الروايات التي هي من منظور المحدِّثين صحيحة؛ لورودها في أحد الصحيحين أو كليهما، لنبيِّن المنهج الذي تبناه عبد الجواد، ونحسب أنه سليم إلى حد بعيد، وعلى المشتغلين بالحديث أن يتأملوا فيها وفق مبادئ الدين الخالص، والنصوص القطعية الثبوت والدلالة، لا بعين المتوجِّس من كل نقد جديد.

وفي الواقع ليس جديدا على أهل الحديث أن تُوَجَّهَ للشيخين بعضُ الانتقادات، غير أن عبد الجواد يعتب على الناقدين القدامى بأن جهودهم لا تخرج عن الاكتفاء بنقد السند دون المتن، ومع ذلك فقد انبرى الشراح ليدافعوا عن البخاري، ويبرِّروا عمله، ومنهم ابن حجر الذي عقد فصلين كاملين للدفاع عنه، ليصلوا في النهاية إلى أن العلل الملاحظة على بعض رواياته لم تكن قادحة[91]. «وهكذا خرج البخاري - بعد رد الانتقادات الواردة عليه - أشد هيبة وأكثر حصانة، الأمر الذي ظل يتزايد مع الزمن وفقا لقانون "السلفية" ذاته، ذلك القانون الذي يجعل الماضي يزداد بريقا كلما أمعن في الإبعاد»[92].

ومع كل هذا فإن عبد الجواد قد اعترف بجهود البخاري، وبأن معاييره في قبول الأحاديث تنم عن ملكة توثيقية راقية، إلا أنها «في حاجة إلى بقية الشروط، كما أنه في ذاته سيظل بحاجة إلى النظر في كنه السماع، ووقته، وكيفيته، ودوافعه»[93]، وكنموذج تطبيقي لهذا المنهج النقدي أورد حديثا يوجه بأصابع النقد إلى حكام بني أمية، وفيه أن هلاك الأمة على غِلْمةٍ من قريش، وأن أبا هريرة يعلم أسماءهم، إذا قال: «لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان لفعلت»[94]، وقد درس عبد الجواد سند هذه الرواية، من الزوايا المذكورة (اتصال السماع، والوقت، والكيفية، والدوافع)، فتوصَّل إلى أن لبعض رجال

السند غرضا سياسيا عدائيا لبني أمية، فضلا عن الفجوات الزمانية بين الرواة، مما يشكك في توفر الشرط الذي التزم به البخاري لقبول الأحاديث، وبالتالي يشكك في صحة الرواية من أصلها[95].

وخلاصة القول: إنَّ البخاريَّ ومسلمًا بَشَرَانِ، يعتريهما ما يعتري الاجتهاد البشريَّ من النقص، فلا يمكن أن يقال: إنَّ كتابيهما أصح شيء بعد كتاب الله، بل يقال: إنهما أصح ما أنجز في هذا العلم، ولا يمنع من أن يُظهر العلماء ضعف بعض أحاديثهما، وإن كثرت[96].

ي- دلالة أفعال الرسول ﷺ على التشريع: يرى عبد الجواد أن الرسول بشر، وبالتالي فليست كل أعماله ملزمة[97]. نقول: إنه يصعب التمييز بين ما يدخل في دائرة الإلزام وبين ما يخرج عنها، وهو ما يسميه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بمقامات النبي ﷺ، فمن أفعاله ما يصدر عن مقامه مبلغا للشرع، ومنها ما يصدر عن كونه حاكما، ومنها ما يصدر بحكم جبلَّته الفطرية باعتباره بشرا... إلى غير ذلك من المقامات. وقد عدَّ ابن عاشور اثني عشر حالا يصدر عنها فعل النَّبيِّ ﷺ، «وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدْيُ، والصلح، والإشارة عَلَى المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرُّد عن الإرشاد»[98]. وَسَرَدَ لِكُلِّ حال أمثلة يطول المقام بذكرها. وَأَوَّلُ من اهتدى إلى التمييز بينها شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، في كِتَابه: "أنواء البروق في الفروق". غير أنها جهود تحتاج إلى إعادة نظر، على ضوء الأطروحات الجديدة، وتطورات الواقع المعيش؛ وعليه فإنه ينبغي على المحدِّثين وعلماء الأصول أن يواصلوا جهود الأوائل، دون الاكتفاء بها، أو إهمال تطورات البحوث في هذا المجال -ومنها بحث عبد الجواد- لوضع معايير دقيقة للتمييز بين ما هو ملزم وما ليس بملزم. ونتصور أن ذلك يكتسي صعوبة كبيرة، ويشكِّل عقبة كؤودا؛ نظرا لأن تعاليم الدين متجذِّرة في شُعب الحياة المختلفة، يصعب فكاكها منها، وتخليص ما كان من شؤون الدين الملزمة، وما كان من شؤون الحياة الجبلية غير الملزمة، أو المرتبطة بظروف معينة؛ وبخاصة إذا علمنا أن النصوص الواردة كانت معزولة عن سياقها[99]. وهذه العملية تحتاج إلى أذهان متفتِّقة، وإلى وسائل علمية تحليلية تركيبية متينة،

وأزعم أن كثيرا من المشتغلين بالحديث بالمنهج الكلاسيكي قلَّما يلتفتون إلى هذا المنهج الدقيق، وهذا الحس النقدي العميق[100].

3- **الإجماع**: تكرر في التراث الفقهي الإسلامي ادعاء الإجماع في عدة مسائل، وصنِّفت في ذلك كتب خاصة. وفي نظر المؤلف أن الإجماع «لم يحدث قطُّ»[101]. ويرى أن الإجماع مستَنَدٌ تلتمس به السلطة الحاكمةُ الشرعيةَ لها. فإذا نسب إلى السلف إجماعهم على اختيار الخلفاء الراشدين، فإنما ذلك لنفي قول الشيعة بـ"الوصية" لعلي وأبنائه.

و«أطلق الشيخ راشد الغنوشي على "الإجماع" وصف الصواعق التي تهبط كالمصائب على الرؤوس، لدى نقده لموضوع الاستخلاف، الذي لا يوجد عليه أي دليل من الكتاب أو السنة. وقال بمرارة: "إن المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث. . . أي أجمعوا على مصادرة حريتنا وحقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والأجير الذي يعمل لنا"»[102].

ويميل باحث آخر إلى نفس الرأي، فرأى أن الإجماع قد استغلته السلطة السياسية لتعزيز قهرها، بادعاء الإجماع على وجوب الطاعة وتحريم الخروج، وتفاديًا لمثل هذا الاستغلال، عمد الكثير من الأصوليين إلى تقنين مفهوم الإجماع ورسم حدوده ومجالاته، وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي أرْسى الأسس العلمية التي ينبني عليها هذا المصدر الجديد[103]؛ وذلك ليقطع الطريق على الإجماع السياسي الذي تُروِّج له السلطة، ثم جاء الأصوليون الآخرون ليضبطوه أكثر، كابن حزم وابن رشد الحفيد والشاطبي[104].

أما عبد الجواد فيرى عكس ذلك إذ يُحمِّل الشافعيَّ مرة أخرى مسؤولية إبداع المصدر الثالث من مصادر التشريع (الإجماع)، وموضوعه هو المسكوت عنه، ونقل عن الإمام نصوصا توحي بأن «القول به هو اتباع للناس، وليس لنص من النصوص. . . فمصدرية الإجماع، باعتراف الشافعي نفسه، مصدرية غير نصية»[105]، ومع عدم نصية الإجماع فقد جعله مصدرا مستقلا ملزما للأمة على الدوام. وفي تقديرنا أن هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ لأن الشافعي أسند عدة قضايا إلى الإجماع، وأورد بشأنها نصوصا[106].

واختصر عبد الجواد نظرته إلى الإجماع بقوله: «القضية باختصار: إنه سؤال منهجي بسيط جدًّا وهو: من يشرع؟ الخالق أم المخلوق؟!. إذا كان الخالق هو المشرع الوحيد في الإسلام، فالمخلوق لا يشرِّع ولا يغيِّر من هذه الحقيقة أن يزيد عدد المخلوقين الذين يشرِّعون، لأن زيادة عدد المخلوقين لا يغيِّر من طبيعتهم، لا يحوِّلهم إلى خالقين. . المسألة واضحة وبسيطة جدًّا»[107].

وفي تصورنا أنه لا يمكن الادعاء بأن الإجماع لا يستند إلى النص، أو أنه تشريع بشري، وإن كان في كلام الشافعي ما يوهم ذلك؛ فقد رأينا كثيرا من القضايا المجمع عليها تستند إلى أدلة من القرآن والسنة. فبدلا من ادعاء عدم النصية في الإجماع، كان ينبغي البحث في قطعية الإجماع وظنيته، أي من حيث الثبوت ومن حيث الاستدلال، فنبحث هل وقع الإجماع فعلا ولم يوجد مخالف مطلقا، وقد يقتضي منا ذلك استخدام طريقة الاستقراء التام لأقوال علماء عصر الإجماع المدَّعَى، وهذا أمر أصبح اليوم ميسورا بتوفُّر تقنيات البحث بالإعلام الآلي، وإذا ثبت وقوع الإجماع فعليا، بشروطه وضوابطه الصارمة - التي هي أقرب إلى المثالية - فإن ذلك يوجب ظنا قويا بصحة الرأي المجمع عليه. وبعد نجاح الحكم المجمع عليه في الاختبار الأول فلا يكتسب الشرعية - في تصورنا - إلا إذا نجح في الاختبار الثاني، والمتمثل في النظر في الأدلة التي استند عليها المجمعون، من نصوص القرآن والسنة.

وكتطبيق عملي لطريقة البحث التي ندعو إليها نقول: في مسألة ادعاء الإجماع على تأبيد الولايات استنادا إلى حال الأمة زمن عثمان، ففي الخطوة الأولى من البحث ننظر في دعوى الإجماع، فنجد أن في الصحابة مؤيدين لعثمان، وفيهم معتزلين للفتن، وفيهم منتقدين لسياسته، وربما طالبوه باعتزال أمور المسلمين والتنازل بالحكم لغيره، وهذا الرأي الأخير دليل على أنهم لا يقولون بتأبيد الحكم؛ فالصحابة إذن قد اختلفوا اختلافا جوهريا في مسألة بقائه في الحكم أو اعتزاله أو عزله فـ«إنَّ أيام عثمان هي النموذج المثالي الأول في تاريخ المسلمين، لحالة الفُرقة والاختلاف، ببصمتها التي لا تزال بارزة في عقل الأمة وبنيتها الفكرية»[108]؛ فكيف مع كل هذا الاختلاف يُدَّعى حصول الإجماع؟. ومن ثم فإن ادعاء الإجماع يسقط منذ الخطوة الأولى من البحث، ومن

المفروض أن لا ننتقل إلى الخطوة الثانية أصلا، ولكن "ليطمئن قلبي" نخضع هذا الرأي إلى الاختبار الثاني:

وفي الخطوة الثانية من البحث ننظر في أدلة كل موقف من المواقف الثلاثة حول انتقاد سياسة عثمان والمطالبة بتنحيته أو تنحِّيه عن الحكم، ولا أخال أننا نعدم مبررات نصية للجميع، سواء مما استُدلَّ به فعليا أو مما لُفِّق ووُلِّد وأُوِّل من بعد. وقد نصل إلى ترجيح أحد المواقف الثلاثة - وفق المذهب الذي ننتمي إليه غالبا، كما هو الواقع عادةً لدى باحثينا مع الأسف - وبالتالي تبقى أدلة الفريق الآخر محتملة، وتضعُف من قوة مذهبنا، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، فلا يكون للأدلة قوة القطع واليقين، ولا قوة الشرعية الربانية. ومحصلة هذه الخطوة الثانية أن ادعاء الإجماع لم ينجح في الاختبار الثاني أيضا.

وبهذا المنهج نصل إلى أن ادعاء الإجماع في تأبيد الولاية ادعاء باطل. وبالتالي نصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها عبد الجواد، بمنهج - وإن بدا ذا مسلك طويل، ولكننا - نحسب أنه يذعن له الجميع (أو الأغلبية على الأقل)، دون حاجة إلى نسف المصدر الثالث من مصادر التشريع من أساسه، لا لشيء إلا دعوى أنه مصدر غير نصي.

ونؤيد المؤلف في ردِّه على أبي الحسين البصري وأضرابه ممن قالوا: إن «أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين فإنه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما، فلا يجوز لمن بعدهم استحداث قول آخر»[109]؛ لأن فيه حجرا للعلماء عن الاجتهاد، وتكبيلا للعقول عن البحث، فإذا وسع للأوائل الاجتهاد والاختلاف فكيف يضيقان على اللاحقين؟ ومن الذي خول للأوائل سلطة إعمال العقل ومنعه عن الباقين؟ ؟!.

4-**القياس:**

أ- إعمال النص لدى الأصوليين (نظرة تقويمية): يرى المؤلف أن إعمال النص قاصر لدى الأصوليين (غير ابن حزم) - منذ الشافعي حتى الشاطبي - لاقتصاره على دلالات اللفظ، إذ إنهم نظروا إلى النصوص على أنها لفظ وتركيب ينتجان معنًى، وقد صرح ابن خلدون بذلك حين قال: «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»[110]، ولم ينظروا إليها على

أنها عالَم من النظم والأحكام والمقاصد. ولا ينكر المؤلف ما للتحليل اللفظي من ضرورة في فهم النص، ولكن التقصير يكمن في الاكتفاء بهذه الخطوة الضرورية التي تهتم بالجزئيات، على حساب النظرة الشمولية الكلية، والتي هي أوسع من النظرة العمودية (لفظ - معنى)، وتحتاج إلى أدوات تفكيرية أخرى.

ويضيف أن هذه النظرة التجزيئية للنص تؤدي إلى إيهام التناقض بينها، خاصة إذا لم تكن من مصدر واحد، وتفضي إلى «الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن»[111]. ومهما سلمنا بالإمكانيات الواسعة للغة العربية، إلا أنها تبقى محدودة، بدليل أن الخليل الفراهيدي استطاع - بمنطقه الرياضي البارع - أن يحصر اشتقاقات اللغة الممكنة في عدد معين. ويزداد الحصر لألفاظ اللغة إذا علمنا أن اللغويين يعرضون الاحتمالات النظرية لاشتقاقات الألفاظ على لغة أهل البوادي دون الحواضر، بما في ذلك مكة والمدينة، مما أنتج جمود اللغة عن مسايرة التطور. وكانت المعاجم - التي استبعدت لغة الحواضر والدخيل من الكلمات - أقلَّ سعة من لغة القرآن الذي وظفها ولم يستبعدها، مما جعل تلك المعاجم عاجزة عن استيعاب معاني القرآن استيعابا كاملا.

وتتجلى محدودية المعجم اللغوي الذي نُقل إلينا منذ عصر التدوين، في أنه مرتبط بالبيئة الجغرافية لذلك الأعرابي الذي أُخذ عنه؛ لذلك لا نجد في معجم لغويٍّ، كلسان العرب لابن منظور، اللغةَ المتداولة والمستحدثة في عصره. وهذا ما يؤيد انحصار القاموس اللغوي في محيطه البيئي الخاص[112].

ونحن نوافق المؤلف في أنه من الخطأ إقصاء لغة الحواضر العربية زمن نزول القرآن الكريم - إن صح - لاسيما مكة والمدينة، ولكن قد نختلف معه في دعوته إلى اعتماد القاموس اللغوي المستحدث في العصور اللاحقة؛ لما في ذلك من تحميل آيات القرآن ما لا تحتمل. مثال ذلك ألفاظ: الذرة والسيارة والساعة الواردة في القرآن الكريم لا يمكن تفسيرها بالمصطلح العلمي "للذرة"، ولا بالمعنى المستحدث "للسيارة"، ولا بالتحديد الفيزيائي "للساعة" وهو 60 ثانية. . .

ويرى عبد الجواد أن اللغة بما أنها قومية نسبية، فلا يمكنها استيعاب النص الشرعي الكوني المطلق؛ لذلك «فلا بد من آلة تعاملية أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص، أعني ذات طابع "كوني مطلق"، وهو ما يتمثل برأينا في مبادئ

العقل، وحركة نشاطه الداخلي، وهي ليست من طبيعة لغوية، وإنما هي جبلَّة مركوزة في الطبع الإنساني، متصلة الإسناد بالله تعالى»[113].

ووضَّح الفكرة بتصوير حسي بديع، وهو أن البناء لا يكتسب كينونته بمجرد الأحجار المتراصة المكونة لهيكله، وإنما كينونته تتمثل في كيانه الكلي «المكتمل في طوله وعرضه وحجمه ومساحته وجماله، وسائر خصائصه وصفاته»[114]. وكذلك الألفاظ بالنسبة للنص في كيانه المتكامل، سواء المصرح به أم المسكوت عنه الذي هو جزء لا يتجزأ من كيانه.

ويضيف أنَّ مما يؤيد كون اللغة المحدودة هي أساس القياس الأصولي أمران:

- الأول: أن النحو العربي مبني على القياس، كما قال ابن الأنباري: إن النحو «كله قياس، ومن أنكر القياس فقد أنكر النحو»[115]. مع العلم أن النحو أسبق نشأة من الأصول.

- الثاني: أنَّ أنواع القياس متشابهة بين النحو وعلم الأصول: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد.

وما يفسر هيمنة العقل اللغوي على العقل الفقهي، هو طبيعة الإنسان العربي المهتم باللغة والشعر؛ لذلك كان التنظير الفقهي متأخرا في التدوين عن علم النحو والبيان.

وكل هذا الكلام ليصل بنا المؤلف إلى النتيجة الآتية: «فلقد كان من الطبعي، في ظل هيمنة المنهج اللغوي، أن يعجز العقل الفقهي عن التوصل إلى "قانون النص"، أعني مبادئ الحركة التي تحكم عمل النص في الزمان، تلك المبادئ التي تكشف في النص عن قدرة ذاتية على التمدد في الزمن، من غير حاجة إلى مساعدة خارجية»[116].

ب- إسناد الحكم المستفاد من القياس إلى الله: انتقد المؤلف إسنادَ الشافعيِّ الحكمَ المستفادَ من القياس إلى الله تعالى. وفي تقديرنا أنه يجب التمييز بين القطعي والظني من القياس، فما كان ظنيا - وهو أغلب القياسات - فنحن نوافقه على أنَّ إسنادَه إلى الله جرأة في حقه تعالى. وأما ما استوفى شروط القطع، كأن يكون الحكم قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وتكون العلة قطعية

في الأصل، قطعية في الفرع، ولم تبق أي شبهة من ضعف أو احتمال، فيمكن القول حينئذ: إنه حكم الله في المسألة، بناء على ما تُعبِّدنا به من غلبة الظنِّ في الفقه، فكيف والحال أن القياس -في هذه الصورة- يقينيٌّ؟. ومن القياسات اليقينية التي رددها الأصوليون: قياس الأولى[117]، ومثلوا له بضرب الوالدين قياسا بالأولى على قول أف لهما، أو نهرهما.

فالقياس ليسا رأيا معزولا عن النص، باعتراف عبد الجواد نفسه إذ قال: «إن القياس وفقا للشافعي إنما يستند إلى نص ثابت، بمعنى أن القياس ليس رأيا محضا، وإنما هو في كل الأحوال "توليد لنصٍّ" أو دوران في فلك نص»[118]. فإذا كان مستندا إلى نص ثابت، وكان القياس صحيحا بكل معايير الصنعة المنطقية، وكانت نتيجته لا تتعارض مع كليات الشرع ومقاصده العامة. . . أفلا يمكن - مع كل هذه الضوابط - أن يُسند الحكم إلى الله؟ بناء على أن المجتهد محاسب بين يدي الله بما أدى إليه اجتهاده، إذا استفرغ كل وسعه ولم يقصِّر؟. غير أن عملية القياس لا نقبل بتسميتها "توليدا للنص" - كما يرى المؤلف - ولكنها ملزمة من الناحية الشرعية والقانونية إذا استوفت شروطها؛ وهذا الإلزام بطبيعة الحال ليس أبديا، ولا نهائيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأنه عمل بشريٌّ، وليس تنزيلا من حكيم حميد.

ج- توافق بين عبد الجواد وابن حزم: أطال المؤلف في بيان أدلة ابن حزم على إنكار القياس ونفي التعليل والتشبيه، مما هو مبثوث في كتب ابن حزم، وتداولته مصادر أصول الفقه، وناقشته. ولا نودُّ هنا تكرار ما قيل، وإنما نودُّ التركيز على ما يهدف إليه الدكتور عبد الجواد من وراء ذلك، وهو الادعاء بأن ما لم يرد فيه نص (بالوجوب أو الحرمة) هو مباح، وما سوى ذلك من مصادر التشريع المتعارف عليها (الإجماع والقياس) بمثابة تشريع في الدين بما لم يأذن به الله[119]. وهذه نقطة التوافق بين أطروحة المؤلف وتوجُّه ابن حزم الظاهري، وهو سرُّ احتفاله بهذه الشخصية المهضوم حقها من قبل المنظومة السلفية. ونقل عن ابن حزم سبب نبذه القياس الفقهي، وهو كونه ظنِّيًّا، بخلاف القياس الأرسطي المنتج لليقين. فالأخذ بالقياس يعدُّ اعتمادًا على «مرجعية بشرية إضافية قائمة على الظنية، لأن الحكم الشرعي ينبغي أن يكون يقينيًّا ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [سورة يونس: 36]»[120]. ونحن لا ننكر ظنية القياس في أغلب ضروبه،

غير أن اليقين ليس مطلوبا في الفقه (الفروع العملية)، إذ المطلوب فيه غلبة الظن، وإلا كان الاختلاف فيه موجبا للقطع بهلاك أحد المختلفين، لأنه خالف قطعيا؛ وبذلك نقع في حظر الاجتهاد، والافتئات على الحرية الفكرية، وهو المطلب الرئيس في كامل الكتاب. هذا فضلا عن أن القياس الأرسطي قياس صوري (تحصيل حاصل) عند الانتقال من الكلي إلى الجزئي.

د- التناقض الداخلي في منظومة ابن حزم، وتناقضها مع أطروحة عبد الجواد: من خلال إجراء عبد الجواد مقارنةً بين مقدمة الشافعي لكتابه الرسالة، ومقدمة ابن حزم لكتابه الإحكام[121]، أراد أن يقنعنا بأن نظرة ابن حزم كانت أثقب؛ لا لشيء إلا لأنه بدأ كتابه بمقدمات عقلية، ومبادئ منطقية، ليحمِّل كلامه ما لم يحتمله، وهو قوله بأن النص عبارة عن عالم من الأحكام والنظم والمقاصد، يمكن إدراكها بـ«الاستقراء الكلي والتحليل العقلي للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها ببعض من ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أخرى، وهو ما لا تستطيع الآلة اللغوية وحدها أن تتوفر عليه»[122]. وبالتأكيد أننا لو عرضنا هذا الكلام على ابن حزم لَرَفَضَهُ. وأبسط دليل على ما نقول: إذا أخذنا بمقاصد نصٍّ معين، فقد نغضُّ الطرف عن ظاهر الألفاظ، وننظر إلى أبعاده، فهل يرضى ابن حزم بغير ظواهر النصوص؟ فما لنا نقوِّله ما لم يقل؟ بالإضافة إلى أن التحليل العقلي لبناء العلاقات الداخلية والخارجية للنص، التي طرحها عبد الجواد، تقوم في جزء كبير منها على معرفة الأشباه والنظائر، «والتشبيه قياس»[123]، كما يقول الجرجاني، ومعلوم أن ابن حزم كان أشدَّ العلماء معارضة للقياس، إذ اعتبره من دين إبليس[124]، واكتفى باستخراج الحكم من ظواهر النصوص لا يتجاوزها إلا قليلا. وهذا يطرح أمامنا إشكالا آخر فيما يتعلق بالتناقض المتبادر إلى الذهن في فكر الإمام ابن حزم بين المقدمة النظرية لكتابه في الأصول، التي ركَّز فيها على ضرورة المنطق في علم الأصول، بل بين حكمه بعدم جواز الإفتاء لمن لم يعرفه[125]، وبين منهجه الظاهري في استخراج الأحكام، وهو موضوع آخر يحتاج إلى دراسته في غير هذا المقام.

هـ- رفض القياس رفض للرأي: إن رفض الدكتور عبد الجواد لاستخدام القياس، بدعوى تضييقه دائرة الإباحة، يؤدي إلى رفض الرأي، فهل هذا يعني أن الدكتور يرفضه فعلا؟ بالطبع لا، فهو في عدة صفحات يعيب على أهل الحديث

نفورهم من الرأي، ويعدُّ ذلك منقصةً في تعاملهم مع النص، إذ عاب على الإمام أحمد تقديمه الحديث الضعيف على القياس، وفي المقابل يُشيد بأبي حنيفة الذي أعمل العقل في رفض بعض الأحاديث لتعارضها مع القرآن أو الكليات العامة للشريعة. غير أننا نرى أن لا مناص من القول: إنَّ رفْضَ الدكتور القياسَ منعٌ لتعقل النصوص، وتضييق من دائرة حرية الاجتهاد بضوابطها، الحرية التي منحتها النصوص المتواترة للعقل. وهذه إشكالية تحتاج من فضيلة المؤلف إلى توضيح.

ولعل جوابه في أحد الحوارات التي أجريت معه يوضح جانبا من موقفه، وهو أن رفضه للقياس كان في مجال الإلزام، أي مسائل الدين والقطع، وأما ما كان في مجال الرأي والظن فلا يمانع من استخدامه كسائر الوسائل العقلية الذهنية، ويقول: «عندما نرفض القياس نرفضه مرجعية مذهبية تنشئ حكمًا في الدين، إذا أدت إلى إنشاء حكم في الدين[. . .]. أما خارج دائرة الإلزام في الدين، فأنت كبشر إذا كنت مطالبًا بالاجتهاد فقد يكون من حقك، بل ستمارس -شئت أم أبيت- أنماطًا شتى من القياس الذهني العقلي، لن يصادر أحد حقك في ممارستها بعد ذلك، فوضع طبيعي وأنت تشرع داخل دائرة المباح، من الوارد جدًّا أن تمارس حق القياس الذهني»[126].

ومع هذا التوضيح لا زالت بعض جوانب الموضوع تحتاج إلى مزيد بحث. ففي نظريته نراه وكأنه يبتغي أن يكون الحكم قطعيا وإلا فلا، وفي تصورنا أن هذا مطمح مثالي، لا يتوافق مع ما بين أيدينا من وسائل ومادة علمية (نصوص)، بما في ذلك النص القرآنى القطعي الثبوت، الظني الدلالة في كثير من آياته. ولا يمكن للحياة أن تسير، ولا للدين أن يتفاعل معها، إذا طالبنا باليقين لمعرفة الأحكام الشرعية وإرسائها. ونود أن نطرح سؤالا للدكتور عبد الجواد - ولا نبتعد عن وظيفته، وهي القضاء -: هل أحكامه الإلزامية التي يصدرها كلها مبنية على اليقين؟!. بالطبع يكون الجواب بالنفي، حسب الواقع المعيش.

وعليه فلا يمكننا الالتزام بتفاصيل الشرع دون اللجوء إلى المصادر غير اليقينية، فـ«الضرورات العملية تفرض اختيار رأي من الآراء الاجتهادية الصحيحة، أي نحن ملزمون من منظور الإكراهات الواقعية بالالتزام برأي من تلك الآراء، ولكننا نعلم في الوقت نفسه أن ما معنا من الأدلة دون إمكان إلزام الآخر بما حواه، فإنه وإن كان ضروريا للالتزام فإنه دون القدرة على الإلزام. . .

إنَّ فقْدَ الظنِّيِّ بالكلِّية مفض إلى فقد القطعيِّ نفسه؛ لأنه لا يتصور التزام بأحكام الدين إذا ما أبعدنا الظنِّيَّ بالكلية»[127].

و- خلافة أبي بكر لم تكن قياسا على إمامة الصلاة: في تطبيق عملي لأطروحة الكتاب الرافضة للقياس، استشهد المؤلف بكلام ابن حزم في أن استخلاف أبي بكر لم يكن قياسا على الصلاة، لأنه لو كان بالقياس لكان من هو أولى بها منه. قال ابن حزم: «واحتجوا بإجماع الأمة على تقديم أبي بكر إلى الخلافة، وأنَّ ذلك قياس على تقديم النبي ﷺ له إلى الصلاة، وأن عمر قال للأنصار: ارضوا لإمامتكم من رضيه رسول الله ﷺ لصلاتكم وهي أعظم دينكم. قال أبو محمد [ابن حزم]: وهذا من الباطل الذي لا يحل ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا أن رسول الله ﷺ قد استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وهي آخر غزواته عليه السلام فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيهما الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها»[128]. وأضاف أن إمامة الصلاة فرع عن الإمارة، ثم قال: «وقد أمَّر رسول الله ﷺ خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأسامة بن زيد على من هو أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وأفقه وأسنُّ، وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصلاة وليست هذه شروط الإمارة، وإنما شروط الإمارة حسن السياسة ونجدة النفس والرفق في غير مهانة والشدة في غير عنف والعدل والجود بغير إسراف، وتمييز صفات الناس في أخلاقهم وسعة الصدر مع البراءة من المعاصي، والمعرفة بما يخصه في نفسه في دينه، وإن لم يكن صاحب عبارة ولا واسع العلم، ولو حضر عمرو وخالد وأسامة مع أبي ذر أمراء ما ساغ لهم أن يؤمُّوا تلك الجماعة ولا أن يتقدموا أبا ذر ولا أُبيَّ بن كعب. ولو حضروا في مواضع يحتاج فيها إلى السياسة في السلم والحرب لكان عمرو وخالد وأسامة أحقَّ بذلك من أبي ذر وأبي»[129]. نقلنا هذا الكلام من ابن حزم لنبيِّن رأيه في أنَّ مجال السياسة شيء، وإمامة الصلاة شيء آخر، أو هي فرع عن الإمارة السياسية؛ فلا يسوغ القياس بين شيئين مختلفين؛ وبالتالي لم تكن خلافة أبي بكر قياسا على إمامته في الصلاة.

5-**العقل:**

أ- مصطلح العقل: نلاحظ أن عبد الجواد يستخدم مصطلح العقل مضافا إلى المسلم أو السلفي... وفي تصورنا لا توجد عدة عقول: عقل مسلم، عقل معاصر، عقل

سلفي، سنى، اعتزالي، خارجي، علماني، حداثي، شرقي، غربي، سياسى. . . بل العقل واحد، وهو ميزان تريص يوازن بين الأشياء ليميز الخبيثَ من الطيب، والحقَّ من الباطل، ويفيدنا بنتائج وفق البيانات التي نقدمها له، في حدود إمكاناته القاصرة التي أودعها الله فيه. وربما هذا ما تنبه إليه المؤلف حين عرَّف العقل الكلي بأنه «الذي يكاد أن يطابق مفهوم الفطرة الإنسانية. . . ومن ثم فهي مطردة في النوع الإنساني كله، أو هي الحد الأدنى المشترك بين البشر، من "قدرة الإدراك" أو "الحدس المباشر"». وإذا سألنا فضيلة الدكتور: هل يتوافق "العقل الراهن المسلم" أو "العقل السلفي" - حسب تعابيره- مع تلك الفطرة التي فطر الله الناس عليها؟ لا شك أن جوابه سيكون بالنفي في بعض الجوانب، وبأن للمنظومة السلفية سمات "لاعقلية"[130]؛ وعليه فكيف يكون العقل لاعقليا؟ ؟. نعم قد يتأثر العقل بضغوط الهوى والمصالح فيفقد صوابه، فيُنتِج فكرا "لا عقليا". وهذا النتاج لا يسمى عقلا، بل فكرا، وهذا في تصورنا هو المصطلح الأدق؛ لأن الفكر هو حركة العقل في المجردات. ويدل على رأينا أنه استعمل مرة عبارة توحي بالتناقض اللفظي والمنطقي، لَمَّا تحدَّث عن المجتمع الذي رضي ببعض أطروحات الشيعة، فقال: «فقد كان بغير شكٍّ عقلا "لاعقليا"»[131]. ولو استخدم مصطلحا أدق من "العقل" لسلم من هذا التناقض في الصياغة.

ب- التوجُّس من العقل، وتقنينُه: لقد توجس الفقه السلفي من العقل، فعطَّلَ آليته، لا بشكل مقصود، ولكن لمواجهة المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية حين بدأت ترجمتها. كما كان توجهه "اللاعقلي" ردة فعل للتوجه العقلي الاعتزالي. ولم يمنع هذا من استعمال العقل كليا، بدليل وجود أمثال الخليل بن أحمد وسيبويه والجرجاني. إلا أن مواقف السلف من التعقل كانت نافرة أشد النفور، لا مع الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي، ولا مع ابن رشد الذي كُفِّر صراحة، ولم يشفع فيه كونه فقيها حاول التوفيق بين الشريعة والحكمة، ولا مع المعتزلة الذين كادت كتب الفرق تكفرهم صراحة، لا مع هؤلاء فحسب، بل مع مَن قُبِل لاحقا - وعلى مضض - ضمن أهل السنة والجماعة، وهو الإمام أبو حنيفة؛ فقد كان توجُّس الاتجاه السلفي منه عجيبا! حتى إنهم قد يقدمون الحديث الضعيف على رأي أبي حنيفة، ومعلوم أنَّ الحديث الضعيف لغو، وأنَّ

رأي أبي حنيفة ليس مجرد كلام بل هو مستند إلى نص صحيح. فهذه الطريقة توحي بنوع من عدم الثقة، لا تليق بهذا الدين[132].

إن ممارسة التعقل في نصوص السنة، ومنهج نقد المتن، لم يحظيا بالاهتمام اللازم من قبل أهل الحديث، مما قلص من دائرة الحرية. وهذا ما يفسر موقفهم من الإمام أبي حنيفة، فقد ضعف كثير منهم حديثه، ورموه بالكذب وبدَّعوه[133]، وما ذاك إلا لكونه مارس نوعا من التعقل تحت سقف المرجعية العليا للنص الشرعي، بـ«قدر محسوب من التحرر في مواجهة "الماضي" كمرجعية مصدرية مستقلة»[134]. ونقل عبد الجواد عن ابن عبد البر سبب رفض المحدثين لأبي حنيفة، وهو أنه ردَّ بعض الأخبار الآحادية، «لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن»[135]. هذا التعقل المبنيُّ على النظر إلى المتن، مخالف للمنهج الإسنادي لدى أهل الحديث، الذي ترتَّبت عنه إشكاليات كبرى متعلقة بالسنة.

وبعد أبي حنيفة بأزيد من قرن حاول الأشعريُّ الاقتراب من المنهج السلفي بانسلاخه من مذهب الاعتزال، ورغم دفاعه عن مقولات أهل الحديث؛ إلا أنه لم يُحظ بقبول عضويته الكاملة عندهم؛ لأنه أقحم نفسه إقحاما، ولأنه صبغ آراءهم بوسائل جدلية وفلسفية[136]، تطورت بشكل أبرز لدى الأشاعرة اللاحقين، كالباقلاني والجويني ثم الغزالي وبعده الرازي، نظرا لطبيعة المنظومة السلفية في النفور من الرأي.

وفي معرض إشادة عبد الجواد بمنهج ابن حزم في اعتماده على العقل والنص الخالص، والذي سماه منهجا "نصيا عقليا"، أو "عقليا نصيا"[137]، استشهد بأقواله في المبادئ العقلية "البدهية"، مثل: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. وهكذا يصوِّر لنا فضيلة الدكتور وكأنَّ الاستدلال في مجالات العلوم الإسلامية والإنسانية هو بهذه البساطة والبداهة التي لا يختلف بشأنها عاقلان؛ ولكن -كما لا يخفى على أي باحث- أن النظر في النصوص من حيث ثبوتها (القطعي والظني، بمختلف مراتب الظن)، ودلالاتها (كذلك القطعية والظنية بمختلف مراتبها)، ثم بعد ذلك النظر في كليات الشرع ومقاصده العامة، ثم القيام بعملية الترجيح، هذه كلها عقبات لا يمكن تجاوزها عند البحث عن الحكم الشرعي في النوازل، وبالتالي فإن الاستدلال

أعقد من أن نطبق عليه مبادئ العقل الأولية. فمنهج ابن حزم الذي أُعجِب به عبد الجواد، ويريد أن نوافقه عليه، لم يقدم شيئا ذا بال للمنظومة الفقهية الإسلامية بمختلف مشاربها. فإن هذا المنهج يصطدم بالعقبات المذكورة في حال تطبيق هذا المنهج "البسيط" على النصوص، ويزداد الوضع تعقيدا في حال تنزيلها على الواقع المعيش، الذي تكتنفه ظروف لا بد من أخذها بعين الاعتبار، ما دامت الشريعة الربانية في منطلقها، هي إنسانية في مصبها. ولا أدل على ذلك من أن ابن حزم لم نلمس له تطبيقا واضحا لتلك الأوليات العقلية، وإنما كثيرا ما ينساق وراء مناقشات فقهية وأصولية، تعتمد أساسا على المنهج الإسنادي (فيما يخص الثبوت) وعلى المنهج اللغوي (فيما يخص دلالات الألفاظ)، بحيث إن ابن حزم هو أيضا لم يسلم «من الخروج من حيز الدلالة (meaning) الضيق، الذي تفرضه الرؤية اللغوية، إلى الآفاق الواسعة للاستدلال (raisonnement) التي توفرها منهجية العقل الكلية»[138]. فهذه العبارة وإن قالها المؤلف في غير ابن حزم ولكنها تنطبق عليه أيضا.

ويقول المستشار عبد الجواد: إنه يمكن الاستغناء بمبادئ العقل المفطور «استغناء كاملا عن كل المصادر المرجعية المفارقة للنص الذي لجأت إليه المنظومة السلفية، بحكم أدواتها الفقهية الضيقة المنحصرة في "اللغة"، والتي لم تستطع بوجه عام تجاوز معطيات "الدلالة" اللفظية، إلى إمكانات الاستدلال العقلي بمفهومه الذي يتسم بالاتساع والشمول من جهة، واليقينية والصدق من جهة أخرى»[139]. ولنا على هذا النص جملة تعليقات:

- **أحدها:** إن إطلاق الاعتماد على العقل المفطور الذي هو «بمثابة "نص" متصل الإسناد إلى الله تعالى»[140]، إطلاق يحتاج إلى تقييد، فما هي الضمانات التي تصون هذا العقل من أن تعصف به رياح الهوى، وضغوط الواقع؛ لذا فلا بد من ضوابط صارمة، واضحة المعالم، لتحصين هذا العقل من الوقوع في تجاوزات خطيرة، قد تطال النص نفسه، أو تمس بالثوابت والمبادئ، وهذا طبعا مع تحديد دقيق للثوابت والمتغيرات، والمبادئ والآراء.

- **ثانيها:** أن المؤلف هنا يرى أن الاستدلال العقلي يتميز باليقينية والصدق، ونحن نوافقه في هذا الرأي في حالة ما إذا كان الاستدلال بسيطا، كما في الأمثلة التي ساقها، وهي لا تعدو أن تكون بسيطة مصوغة في شكل صوري،

كما في المنطق الأرسطي؛ ولكننا نخالفه فيما إذا تجاوز تلك الأمثلة إلى قضايا معقدة، سواء من حيث تعارض الأدلة، أم من حيث كثرة العوامل المؤثرة. هذا بالإضافة إلى أننا إذا رفعنا قضايا الفقه إلى مستوى "اليقينية والصدق" فإننا نغلق باب الاجتهاد، الأمر الذي يرفضه المؤلف ذاته. ويبدو أنه قد تأثر بأسلوب الجزم والحسم والتهويل الذي استعمله ابن حزم كثيرا، عندما ادَّعَى أن ما ذهب إليه هو وأصحابه الحق، وأن ما سواه باطل، أو أنه كذب[141]...

- **ثالثها:** إذا كان ينتقد على المنظومة السلفية استخدام أدوات لغوية ضيقة، فإن ابن حزم نفسه يستخدمها، مثل التخصيص والتعميم، والإطلاق والإضافة (التقييد)، والإجمال والتفسير (البيان)... إلى غير ذلك من الدلالات المبنية على الألفاظ[142]. وإنما الذي تَميَّز به منهجه هو أنَّ كلَّ هذه الدلالات يجب أن لا تنبني إلاَّ على النص، فلا تخصيص عنده ولا تقييد ولا بيان إلاَّ بالنص، وبذلك يرد على أتباع المذاهب الأخرى - وغالبا بأسلوب التهويل - كلما وجدهم يخصِّصون أو يقيِّدون أو يفسِّرون بغير القرآن أو السنة أو إجماع الصحابة.

خاتمة:

إذا كان المؤلف قد اتخذ من الجانب التأصيلي من الكتاب منطلقا يستند إليه ليتوصل إلى أنَّ شكل السلطة في الفكر الإسلامي هو من صنع التاريخ والواقع، وليس مرتكزا على النصوص القطعية، فإننا في هذا المقال لم نكن نهدف إلى مناقشة الكاتب في النتائج السياسية والتاريخية التي توصل إليها، والتي نوافقه عليها إجمالا، بل هدفنا هو مناقشته في تلك المنطلقات أساسا، من الناحية الأصولية والعقلية؛ إذ لا يقوم بناءُ النظريَّةِ شاهقًا ما لم تكن أسسه متينة مضبوطة إلى حد كبير. لذلك فقد كان غرضنا مطارحة فكرية مع المؤلف للتوصل إلى ضبط أكثر لنظريته الرائدة.

كما أننا قد نصل إلى نفس الأفكار التي توصل إليها -كالقول بعدم الإلزام بشكل معين للسلطة، وبأن الأحاديث الآحادية لا يمكن لها أن تنسخ متواتر القرآن وكليات الشريعة ومقاصده العليا... - ولكن دون حاجة إلى رفض أحاديث الآحاد في مجال الفقه، والاكتفاء بالسنة العملية المتواترة، ولا نسف أدلة القياس في الفروع الفقهية. وفي نهاية هذه المدارسة نود أن نطرح على أستاذنا

الدكتور عبد الجواد، السؤال الآتي: إذا كانت السنة القولية الآحادية غير ملزمة، والإجماع غير ملزم، والقياس غير ملزم. فماذا يبقي من الدين؟ وكيف نتديَّن؟ وكيف نحقق عبوديتنا في جميع شؤوننا لله؟.

أخيرا ندعو الباحثين والفقهاء والمحدِّثين. . . إلى مزيد مراجعات وضوابط؛ دون إقصاء ولا تذمر من الفكر المخالف، مهما بدا لنا مناقضا لما أَلِفناه من سلفنا الصالح، أو ممن نثق فيه.

المصادر والمراجع:

∞القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

∞ابن أبي حاتم الرازي أبو محمد عبد الرحمن: الجرح والتعديل، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ/1952م.

∞ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ.

∞ابن القيسراني أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي: تذكرة الحفاظ، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، ط1، دار الصميعي، الرياض، 1415هـ.

∞ابن حبان أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي: المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب.

∞ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني:

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

- التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. (المدينة المنورة، 1384هـ/ 1964م).

∞ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد:

- الإحكام في أصول الأحكام، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ.
- المحلى بالآثار، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

∞ ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد البصري الزهري: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

∞ ابن عاشور محمَّد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، المؤسَّسة الوطنيَّة للكتاب، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985.

∞ ابن عدي أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1988م.

∞ ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري: غريب الحديث، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ.

∞ ناصر العربي: الفكر الأصولي والوعي السياسي في إعادة التأسيس للمفاهيم، مجلة الكلمة، فصلية تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث: العدد 59، السنة الخامسة عشرة، ربيع 2008/ 1429هـ. (نسخة إلكترونية من الإنترنت).

∞ البحيري إسلام: البخاري ومسلم من أعظم العلماء في إخراج الأحاديث، لكنهما بشر يصيب ويخطئ، اليوم السابع، العدد السادس، الثلاثاء 18 نوفمبر 2008.

∞ البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي: صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط3، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/ 1987م.

∞ الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي: الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

∞ جيدل عمار، الدكتور: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، الطبعة الأولى، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، 1423هـ/2002م.

∞ الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن: سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

∞ الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة المالكي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د. ت.

∞ الدمياطي أبو بكر عثمان بن محمد شطا البكري: حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين، دار الفكر، بيروت.

∞ الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

∞ رضوان زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم "الفتنة" في التاريخ الإسلامي، موقع الملتقى الفكرى للإبداع، (http: //www. almultaka. net/ShowMaqal. php?id=28&cat=4)، نشر بتاريخ: 16 جوان 2006.

∞ السايس محمَّد علي (مراجعة وتصحيح وتهذيب): تاريخ الفقه الإسلامي، منشورات محمَّد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، د. ت.

∞ السيوطى جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر: الديباج على صحيح مسلم، تحقيق: أبي إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، 1416هـ/1996م.

∞ الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محَمَّد اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق (ت: 790هـ): الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرَّج أحاديثه عبد الله دَراز، وضع تراجمه محَمَّد عبد الله دَراز، خرَّج أحاديثه وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محَمَّد، منشورات محَمَّد علي بيضون لنشر كتب السنَّة والجماعة، دار الكتب العِلميَّة، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م.

∞ الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس:

- الأم، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ/ 1973م.
- الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1358هـ/1939م.

∞ الشرق الأوسط: عبد الجواد ياسين في حوار مع الشرق الأوسط: حين تضاءلت قيمتا «العقل» و«الحرية» في التاريخ الإسلامي تخلف تراثنا السياسي. جريدة الشرق الأوسط، الأحد 04 ذو القعدة 1424هـ / 28 ديسمبر 2003م، العدد 9161، حاوره: نواف القديمي (http: //www. libyaforum. org/index. php?option=com_content&task=view&id=201&Itemid=1) تاريخ النشر الرقمي: 15 فبراير 2004.

∞عبد الجواد ياسين، الدكتور:

- السلطة في الإسلام، الجزء الأول: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، 2000.

- السلطة في الإسلام، الجزء الثاني: نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2009.

∞ العظيم آبادي أبو الطيب محمد شمس الحق: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.

∞ العقيلى أبو جعفر محمد بن عمر: الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ/1984م.

∞ الغزالي محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الصديقية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى في الجزائر، 1410هـ/1990م.

∞ القطّان منّاع: تاريخ التشريع الإسلاميِّ (التشريع والفقه)، مؤسَّسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م.

∞ الكاتب أحمد: تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي، د. ت.

∞ الكفراوي محمد: السلطة والإسلام. . الفقيه في خدمة الحاكم، في موقع: المصري اليوم، ص20. تحميل بتاريخ: 2009/8/6م.

∞ مجلة "المعالم": حوار مع المستشار عبد الجواد ياسين، حاوره: خميس بن راشد العدوي. مجلة "المعالم" العدد الخامس ص26- 29. ونشر في سبلة العرب العمانية، بتاريخ 29 مايو 2001م. وفي موقع الشهاب للإعلام: (http: //www. chihab. net/modules. php?name=News&file=article&sid=806)

∞ مجلة البيان: ادعاء ضعف الثقة بالسنة، (الكاتب غير مذكور)، مجلة البيان، عدد: 153، ص26.

∞ مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي: برنامج المكتبة الألفية للسنة النَّبَوِيَّة، عَمَّان، الأردن، الإصدار: 1. 5، 1419هـ/1999م.

∞ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري:

- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

- الكنى والأسماء، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1404هـ.

∞ معمر بن راشد الأزدي: الجامع، تحقيق: حبيب الأعظمي (منشور ملحقا بكتاب المصنف للصنعاني)، ، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.

∞ النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي الشافعي: شرح صحيح مسلم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ/ 1972م.

الهوامش:

---

(1) نشر: المركز الثقافي العربي، بيروت 2009. تعرَّض فيه إلى نقد النظريات السياسية الثلاث للسلطة، وهي: السُّنِّيَّة، والإماميَّة، والإباضيَّة. وخلص إلى أنها كلَّها عجزت عن محاكاة الواقع والإجابة عن أسئلة الحداثة. ولمعرفة ملخص حول محتوى الكتاب ينظر مقال محمد الكفراوي: السلطة والإسلام. الفقيه في خدمة الحاكم، في موقع: المصري اليوم، ص20. تحميل بتاريخ: 2009/8/6م.

(2) د. فاطمة قاسم: عرض وتقديم للكتاب، في موقع (http: //www. salon. ps/writers. php?maa=View&id=743) بتاريخ: 2009- 10- 12.

(3) عبد الجواد: السلطة، 35/1.

(4) نحن نتحفظ في دعوى ممارسة ابن حزم العقل في الفقه، من حيث جموده على ظواهر النصوص، ففي ذلك من إقصاء دور العقل ما لا يخفى. وقد ظهر جليا فيما انتُقد عليه من آراء فقهية شاذة غير منطقية. فضلا عن موقفه الرافض للقياس، إذ اعتبره من دين إبليس. (ينظر: الإحكام، 574/8). والدكتور عبد الجواد نفسه يعترف بأن القياس نوع من إعمال العقل؛ لذلك توجَّس منه أهل الحديث؛ فكيف يكون الأخذ بظواهر النصوص ورفض القياس ممارسة للتعقل؟! وسيأتي مزيد كلام في الموضوع.

(5) حوار نواف القديمي مع عبد الجواد ياسين في الشرق الأوسط.

[6] عبد الجواد: السلطة، 202/1، بتصرف.

[7] للتفصيل ينظر: المرجع نفسه، الصفحات 202- 232.

[8] المرجع نفسه، 209/1. ونضيف نحن: «أو قرينة عقلية».

[9] المرجع نفسه، 209/1.

[10] لا عبرة ببعض الأطروحات الرافضة أن تكون السنة وحيا من الله، ممن يسمُّون أنفسهم "أهل القرآن". وليس هنا محل نقاش آرائهم.

[11] المرجع نفسه، 210/1.

[12] المرجع نفسه، 211/1.

[13] ذكر عبد الجواد السببين الأولين فقط، ربما لأن الثالث هو حديث تكلَّم فيه العلماء من حيث السند. ولكن إذا كان هذا هو المبرر فإن السند - بناء على منهج الدكتور - لا يكفي حجة للحكم على الحديث؛ لأن الأمة تلقته بالقبول بمختلف مذاهبها، بالإضافة إلى أنه موافق للمعقول ولكليات الشرع.

[14] الشاطبي: الموافقات، 6/4.

[15] رواه الترمذي، وقال: «وليس إسناده عندي بمتصل»، ينظر: السنن، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1327، 616/3. وقد صُحِّح هذا الحديث لتلقي الأمة له بالقبول. ينظر: ابن حجر: التلخيص الحبير، 182/4- 183.

[16] أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص 41 – 42 (نقلا عن المنار ج12 ص 694).

[17] أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي السني، ص237.

[18] عبد الجواد: السلطة، 211/1.

[19] البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم: 113، 54/1.

[20] عبد الجواد: السلطة، 1/هامش ص243- 244.

[21] المرجع نفسه، 241/1.

[22] المرجع نفسه، 22/1.

[23] المرجع نفسه، 29/1.

[24] المرجع نفسه، 56/1.

[25] الترمذي: كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، رقم: 2226، 503/4.

[26] مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين، دون رقم، 15/1.

[27] روى عنه البخاري الأحاديث ذات الأرقام الآتية: 730، 2184، 2466، 2677، 2963، 3512، 3944، 3945، 4316، 5793، 6755 (ترقيم مصطفى ديب البغا).

[28] ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، 38/5- 39. يوم الحرة هو اليوم المشؤوم في تاريخ المدينة المنورة، حيث استباحها مسلم بن عقبة ثلاثة أيام قتلا ونهبا وانتهاكا للأعراض!!... قال ابن سعد (ص39): لما طرد أهل المدينة مروان بن الحكم ومن معه من الأمويين يوم الحرة، «... استقبلوا مسلمَ بن عقبة [و]سلموا عليه وجعل يسائلهم عن المدينة وأهلها فجعل مروان يخبره ويحرضه عليهم، فقال له مسلم: ما ترون؟ تمضون إلى أمير المؤمنين أو ترجعون معي؟ فقالوا: بل نمضي إلى أمير المؤمنين، وقال مروان من بينهم: أما أنا فأرجع معك، فرجع معه مؤازرا له معينا له على أمره حتى ظفر بأهل المدينة وقتلوا، وانتهبت المدينة ثلاثا. وكتب مسلم بن عقبة بذلك إلى يزيد، وكتب يشكر مروان بن الحكم ويذكر معونته إياه ومناصحته وقيامه معه، وقَدِم مروان على يزيد بن معاوية الشام فشكر ذلك له يزيد وقربه وأدناه»! !.

[29] مسلم: الكنى والأسماء، ص276.

[30] ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين، 163/3. ورمي بالضعف والكذب وأنه يقطع عرى الإسلام، إلى غير ذلك من الأوصاف والفتاوى الشنيعة في حقه. . . ينظر: ميزان الاعتدال للذهبي، 37/7- 38. والكامل في الضعفاء لابن عدي، 5/7- 7. والضعفاء للعقيلي، 268/4- 284. والمجروحين لابن حبان، 61/3- 73.

[31] ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 201/9.

[32] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 26/3. (نقلا عن: عبد الجواد: السلطة، 56/1- 57).

[33] المرجع نفسه، 244/1.

[34] المرجع نفسه، 240/1.

[35] رواه الشيخان. البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم: 114، 54/1. مسلم: كتاب الوصية، بَاب تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، رقم: 1637، 1259/3.

[36] رواه الشيخان. البخاري (واللفظ له): كتاب العلم، باب حفظ العلم، رقم: 118، 55/1. مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة، رقم: 2492، 1939/4.

[37] من ذَلِكَ ما رواه مسلم عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الأَنْصَارِ، فَأَتَانَا أَبُو مُوسَى فَزِعًا أَوْ مَذْعُورًا، قُلْنَا: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ آتِيَهُ، فَأَتَيْتُ بَابَهُ فَسَلَّمْتُ ثَلاثًا، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنَا؟ فَقُلْتُ: إِنِّي أَتَيْتُكَ فَسَلَّمْتُ عَلَى بَابِكَ ثَلاثًا فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ»، فَقَالَ عُمَرُ: أَقِمْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ وَإِلاَّ أَوْجَعْتُكَ!. فَقَالَ أُبَيٌّ بن كَعْبٍ: لاَ يَقُومُ مَعَهُ إِلاَّ أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: قُلْتُ أَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ فَاذْهَبْ بِهِ، فَقُمْتُ مَعَهُ فَذَهَبْتُ إِلَى عُمَرَ فَشَهِدْتُ». مسلم: كِتَاب الآداب، باب الاستئذان، حديث 2153، 1694/3.

[38] عبد الجواد: السلطة، 211/1.

[39] المرجع نفسه، 211/1.

[40] المرجع نفسه، 211/1.

[41] ينظر مناقشة الآثار الواردة في الموضوع: القطّان: تاريخ التشريع الإسلاَمِيِّ، ص80- 83. وينظر كِتَاب تقييد العلم للخطيب البغدادي، فقد جمع فيه نصوص منع الكتابة ونصوص إباحتها.

[42] القطّان: تاريخ التشريع الإسلاَمِيِّ، ص81.

[43] عبد الجواد: السلطة، 242/1.

[44] رواه الترمذي وقال: «حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ». كِتَاب العلم عن رَسُول اللَّهِ ﷺ، باب ما جاء في الحثِّ عَلَى تبليغ السماع، رقم 2657، 34/5.

[45] معمر بن راشد الأزدي: الجامع، 257/11.

[46] ابن القيسراني: تذكرة الحفّاظ، 7/1. والمخفقة هي الدِّرَّة. ابن قتيبة: الغريب، 526/2.

[47] بناء على تفسير «مَا» في قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ بأنها اسم موصول لا على أنها نافية. أي أن الله تعالى يختار لهم ما هو خير لهم.

[48] عبد الجواد: السلطة، 245/1.

[49] المرجع نفسه، 246/1.

[50]إن الادعاء بأن الحديث الآحادي يفيد العلم القطعي من الدعاوى التي لا تثبت أمام النقد العلمي، بناء أقوال المحدِّثين أنفسهم، وبناء على الظروف التاريخية للتلقي والرواية والتدوين، وبناء على بدهيات عقلية لا يتسع المقام لذكرها. ينظر: القنوبي سعيد: السيف الحاد في الردِّ على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد. وننبه إلى أننا مع موافقتنا المؤلف على فكرة عدم إفادة الآحاد للقطع، إلا أننا لا نوافقه على أسلوبه العنيف!.

[51]البخاري: كِتَاب العلم، بَاب كَيْفَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ، 49/1. وروى نحوه الدارمي، كِتَاب المقَدِّمَة، باب من رخص في كِتَابة العلم، رقم 487، 488، 137/1.

[52]عبد الجواد: السلطة، 240/1، 246.

[53]المرجع نفسه، 246/1- 247.

[54]باستثناء بعض الأحكام التفصيلية، كأنصبة المواريث، وتوثيق الديون، والمحارم من النساء...

[55]من ذَلِكَ ما رواه الترمذيُّ في سننه: «عَنْ قَبِيصَةَ بن ذُؤَيْبٍ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، قَالَ فَقَالَ لَهَا: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْءٌ، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بن مَسْلَمَةَ الأَنْصَارِيُّ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ...». رواه الترمذي وقال: «وَفِي الْبَاب عَنْ بُرَيْدَةَ، وَهَذَا أَحْسَنُ، وَهُوَ أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُيَيْنَةَ». كِتَاب الفرائض عن رَسُول اللَّهِ ﷺ، باب ما جاء في ميراث الجدَّة، حديث رقم: 2101، 420/4.

ومن ذلك حديث الاستئذان الذي رواه أبو موسى الأشعري والذي لم يقبله عمر حتى شهد له أنس بن مالك. مسلم: كِتَاب الآداب، باب الاستئذان، حديث 2153، 1694/3.

[56]السايس: تاريخ الفقه، ص50.

[57]عبد الجواد: السلطة، 246/1.

[58]متفق عليه. واللفظ للبخاري، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، حديث رقم: 53، 29/1. تمام الحديث: «... وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الْحَنْتَمِ وَالدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ» وَرُبَّمَا قَالَ: «الْمُقَيَّرِ» وَقَالَ: «احْفَظُوهُنَّ...» الخ. والملاحظ أن هذه النواهي كلها لم ترد في القرآن الكريم بهذا التفصيل، فنهيه ﷺ هذا بيانٌ لآيات تحريم الخمر. فهذا الحديث ليس متواترا، ولا سنة عملية، فهل يمكن أن نقول: إنه غير ملزم؟.

[59]البخاري: كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، حديث رقم: 605، 226/1.

[60]البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم: 3274، 1275/3.

[61]البخاري: كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: رب مبلَّغ أوعى من سامع، حديث رقم: 67، 37/1.

[62]حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

[63]عبد الجواد: السلطة، 259/1- 260.

[64]ينظر: المرجع نفسه، 258/1- 259.

[65]المرجع نفسه، 289/1.

[66]المرجع نفسه، 263/1- 264.

[67]حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

[68]عبد الجواد: السلطة، 343/1- 344.

[69]البخاري: كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم: 6796، 2640/6.

[70]عبد الجواد: السلطة، 250/1- 255.

[71]البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، رقم: 2636، 1027/3. ومسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر، رقم: 1912، 1518/3.

[72]ينظر: ابن حجر: فتح الباري، 72/11- 74.

[73]عبد الجواد: السلطة، 269/1.

[74]مسلم: كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، رقم: 1453، 1076/2. ونصه كالآتي: «جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيفُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَرْضِعِيهِ، قَالَتْ: وَكَيْفَ أُرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ؟! فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ. زَادَ عَمْرٌو فِي حَدِيثِهِ: وَكَانَ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا. وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَرَ: فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ». ونلاحظ وكأن شهود غزوة بدر يعفيه من الأحكام الشرعية. كما نلاحظ أيضا أن أحد الرواة - وهو عمرو بن محمد الناقد - إمعانا منه في ادعاء الدقة والحرص على نقل الحديث بحرفيته أشار إلى رواية «فضحك. . . » بدل «فتبسم»، وكأن هذه أول مرة يُروى فيها الحديث بالمعنى!.

[75]ينظر مناقشة عبد الجواد للرواية في الصفحات: 279- 281.

(76) المرجع نفسه، 285/1.

(77) البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها وقال عبد الله بن زيد قال النبي ﷺ اصبروا حتى تلقوني على الحوض، رقم: 6644، 2588/6.

(78) عبد الجواد: السلطة، 296/1.

(79) المرجع نفسه، 298/1- 299.

(80) رواه الشيخان. البخاري: كتاب الفتن، بَاب تَغْيِيرِ الزَّمَانِ حَتَّى تُعْبَدَ الأَوْثَانُ، رقم: 6699، 2604/6. مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَعْبُدَ دَوْسٌ ذَا الْخَلَصَةِ، رقم: 2906، 2230/4.

(81) ينظر: فتح الباري، 71/13، 76- 77. النووي: شرح صحيح مسلم، 32/18.

(82) عبد الجواد: السلطة، 306/1- 307.

(83) ما بين معقوفين من إضافتنا.

(84) مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب فِي فَتْحِ قُسْطَنْطِينِيَّةَ وَخُرُوجِ الدَّجَّالِ وَنُزُولِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، رقم: 2897، 2221/4.

(85) ينظر: عبد الجواد: السلطة، 305/1.

(86) المرجع نفسه، 311/1- 312.

(87) ينظر: النووي، شرح صحيح مسلم، 21/18- 22. السيوطي: الديباج، 224/6. العظيم آبادي: عون المعبود، 310/11.

(88) ما بين معقوفين من تعليق عبد الجواد.

(89) مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب هَلاَكِ هَذِهِ الأُمَّةِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، رقم: 2889، 2215/4.

(90) عبد الجواد: السلطة، 313/1- 314.

(91) أحال على السيوطي: تدريب الراوي، 134/1.

(92) عبد الجواد: السلطة، 286/1.

(93) المرجع نفسه، 304/1.

(94) والرواية بسندها كالآتي: حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو بن سعيد قال أخبرني جدي قال كنت جالسا مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ بالمدينة ومعنا مروان، قال أبو هريرة سمعت الصادق المصدوق يقول: «هلكة أمتي على يدي غلمة من قريش»، فقال مروان: لعنة الله عليهم غِلْمةً، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان لفعلت، فكنت أخرج مع جدي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام فإذا رآهم غلمانا أحداثا قال لنا عسى هؤلاء أن يكونوا منهم قلنا أنت أعلم». البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء، رقم: 6649، 2589/6.

(95) عبد الجواد: السلطة، 303/1- 304.

(96) إسلام البحيري: البخاري ومسلم من أعظم العلماء في إخراج الأحاديث، لكنهما بشر يصيب ويخطئ، اليوم السابع، العدد السادس، الثلاثاء 18 نوفمبر 2008.

(97) عبد الجواد: السلطة، 248/1- 249.

(98) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص30- 39.

(99) عبد الجواد: السلطة، 250/1.

(100) أشار الشيخ محمد الغزالي في كتابه: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث إلى نماذج من اختلاف منهج الفقهاء والمحدثين في التعامل مع السنة النبوية الشريفة. فالمشكلة ضاربة أطنابها في التراث الإسلامي منذ القديم، وليست وليدة اليوم.

(101) عبد الجواد: السلطة، 170/1.

(102) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 162. (نقلا عن أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي السني، ص245).

(103) ينظر: الشافعي: الأم، 203/7.

(104) العربي إدناصر: الفكر الأصولي والوعي السياسي في إعادة التأسيس للمفاهيم، مجلة الكلمة، العدد 59، 2008/ 1429هـ.

(105) عبد الجواد: السلطة، 64/1- 65.

(106) مثال ذلك: تقديم الدَّين على الوصية، بعد أن ذكر الإجماع ذكر حديث أن النبي ﷺ قضى بالدَّين قبل الوصية. (الأم، 100/4-101). ومنه: الإجماع على أن الحائض لا تقضي الصلاة استنادا

إلى أن الكتاب والسنة فرَّقا بين الصوم الذي يلزم فيه القضاء، وبين الصلاة التي لا يلزم فيها. (الرسالة، ص119). ومنه: الإجماع على أن لا وصية لوارث (الرسالة، ص139-140).

(107) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(108) عبد الجواد: السلطة، 19/1.

(109) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ص44. (نقلا عن المرجع نفسه، 65/1).

(110) ابن خلدون: مقدمة، ص288. (نقلا عن المرجع نفسه، 37/1).

(111) عبد الجواد: السلطة، 40/1.

(112) المرجع نفسه، 42/1. (أحال على محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص78).

(113) المرجع نفسه، 44/1.

(114) المرجع نفسه، 44/1.

(115) لمع الأدلة في أصول النحو، ص329. (نقلا عن المرجع نفسه، 46/1).

(116) عبد الجواد: السلطة، 49/1.

(117) ويسمى أيضا: مفهوم الفحوى. ينظر مثلا: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 61/1. الدمياطي: إعانة الطالبين، 245/4. . .

(118) المرجع نفسه، 80/1.

(119) المرجع نفسه، 176/1 فما بعد.

(120) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(121) من الناحية المنهجية لا تصح المقارنة بين شخصيتين بعيدتين زمانا ومكانا وبيئة، فالشافعي عاش في ظرف لم تتسع فيه أعمال الترجمة من اليونانية إلى العربية، وبالتالي يُستبعد أن يصوغ على منوال الفلسفة اليونانية مقدمات يبني عليها أصوله، بينما ابن حزم عاش في زمن قد اكتملت فيه أغلب أعمال الترجمة، مما مكنه من الاطلاع على فكر جديد لم يطلع عليه الشافعي، ولكل جديد لذة، كما يقال؛ ونتصور أن الشغف بهذا الجديد، من أسباب إيراده لتلك المقدمات العقلية، وليس ذلك نتيجةً للتوجه العقلي (المحض) لدى ابن حزم؛ لأنه قد أبعد العقل في كثير من آرائه الشاذة المبنية على ظواهر النصوص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشافعي لم يخرج عن البيئة العربية، بينما ابن حزم احتك بالبيئة الأندلسية الأوروبية. . .

(122) عبد الجواد: السلطة، 1/38- 39.

(123) الجرجاني: أسرار البلاغة، 14. (نقلا عن المرجع نفسه، 1/47).

(124) قال في الإحكام: «. . . فصحَّ أنَّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى، نعم ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة». الإحكام، 8/574.

(125) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، 168. (نقلا عن عبد الجواد، ص39).

(126) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(127) جيدل عمار: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، ص49- 50.

(128) الإحكام، 7/423.

(129) الإحكام، 7/427.

(130) تكرر هذا عدة مرات، ينظر على سبيل المثال: ص186.

(131) عبد الجواد: السلطة، 1/92.

(132) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(133) ينظر: ميزان الاعتدال للذهبي، 7/37- 38. والكامل في الضعفاء لابن عدي، 7/5- 7. والضعفاء للعقيلي، 4/268- 284. والمجروحين لابن حبان، 3/61- 73.

(134) عبد الجواد: السلطة، 1/79.

(135) ابن عبد البر: الانتقاء، ص149. (نقلا عن عبد الجواد: السلطة، 1/79).

(136) إن رغبة الفكر الأشعري في التوفيق والجمع بين المتقابلات أدى إلى الجمع بين المتناقضات، والتعامل مع سياسات متباينة، «مع الإسراع في التبرير وإضفاء الشرعية على العديد ممن يفتقدها ولا يستحقها، استنادًا إلى تبرير نظريات عديدة، خصوصًا منها دفع الفتنة، وحفظ وحدة الأمة». رضوان زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم "الفتنة" في التاريخ الإسلامي، موقع الملتقى الفكري للإبداع، (http: //www. almultaka. net/ShowMaqal. php?id=28&cat=4)، نشر بتاريخ: 16 جوان 2006.

(137) عبد الجواد: السلطة، 1/189.

(138) المرجع نفسه، 1/137.

[139] المرجع نفسه، 191/1.

[140] المرجع نفسه، 126/1.

[141] يقول ابن حزم مثلا: «. . . قلنا: النص حق والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل، وفي هذا خولفتم وهكذا أبدا. فإن ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم: كذبتم، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على إبطاله». المحلى، 58/1- 59.

[142] مثال ذلك في التخصيص يقول: «واحتج أصحابنا في تخصيص عوامل البقر خاصة بأن الأخبار في البقر لم تصح. . .» (المحلى، 47/6). وفي الإطلاق والإضافة يقول: «وأما العقيقة والنسك فقد قلنا: لا يقع اسم شاة بالإطلاق في اللغة أصلا على غير الضأن والمعز وإنما يطلق ذلك على الظباء. وحمر الوحش وبقر الوحش استعارة وبيان وإضافة لا على الإطلاق أصلا». (527/7). وعن الإجمال والتفسير يقول: «قلنا ذلك خبر مجمل فسره الذي فيه عن الغلام شاتان» (المحلى، 527/7). . .