

السنة بين الأصول والتاريخ*

حسن إبراهيم الهنداوي**

تقديم

السنة النبوية هي الأصل الثاني الذي يقوم عليه الإسلام، وبها يتمكن المسلم من طاعة ربه فيما أمره به من التكليف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم مجملة في الغالب، حيث جاءت السنة مبيّنة لذلك الإجمال. فلا يستقيم التزام المسلم بالإسلام، وتطبيق تشريعاته المتنوعة بالاعتماد على القرآن الكريم فحسب، بل لا بد من الرجوع إلى السنة النبوية أيضا. فالقرآن الكريم والسنة النبوية لا ينفصلان، ومن رام ذلك فهو للعبث بشرع الله أقرب، ومن الجدّة الفكرية والدقة العلمية أبعد، وللتاريخ معاند. ومع ذلك، وربما بسبب ذلك، يظهر في حين لآخر من يحاول الطعن في السنة النبوية الشريفة وحجيتها بدعوى الاكتفاء بالقرآن والعمل على تخليص الأمة من تخلفها الحضاري من أحد عوامل ذلك التخلف المتمثل في التمسك بالسنة، التي تشكل

* ذويب، حمادي، السنة بين الأصول والتاريخ (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي، 2005). والكتاب يقع في 352 صفحة، وهو عبارة عن أطروحة نال بها صاحبها شهادة التعمق في البحث أو دكتوراه المرحلة الثالثة سنة 1993 بإشراف عبد المجيد الشرفي.

** أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصول الفقه - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

في اعتقادهم "عائقاً هائلاً أمام كلّ تجديد" (ص29). ومن تلك المحاولات كتاب السنة بين الأصول والتاريخ لمؤلفه حمادي ذويب (من تونس) الذي قصد به (كما بينه هو نفسه) إبراز "مواقف الإنكار التي همشتها المدونة الأصولية أو أقصتها. وهذا ما جعلنا نحاول إجلاء المواقف المسكوت عنها" (ص11). وهو الذي يرى أنّ "سيادة الأصول وهيبتها ليست مجرد سيادة تاريخية فحسب، بل هي قضية محرقة تخصّ الحاضر. فالخطاب الإسلامي الرسمي أو المعارض يؤكّد على وجوب الالتزام الكامل بمنهجية الأصول" (ص11). وقد بحث حجّية السنة وما يتعلق بها من مسائل "بدءاً من الشافعي وأثره" الرسالة في أصول الفقه" التي مثلت المذهب الشافعي في القرن الثاني الهجري، وفي لحظة التأسيس لعلم أصول الفقه، وانتهاء بالغزالي الذي مثل لحظة التأسيس النهائي لعلم الأصول وللسنة" (ص15).

ولذا، فإشكالية الكتاب تدور حول السنة النبوية، وما يتعلق من مسائل، مثل المفهوم، والحجّية، وعدالة الرواة عموماً، وعدالة الصحابة خصوصاً، وهل تعتبر السنة وحيّاً؟ وهذا الأخير يمثّل جرثومة الإشكاليات وأسّها، وما سواها تبع لها، ومتفرّع عنها. هذه - تقريباً أهمّ المسائل التي تطرق إليها هذا الكتاب الذي عدّه صاحبه "مفتتح طريق البحث المتعمّق في قضايا تراثنا التي نعتبر أنّها في صلب الحداثة بما هي صنو السعي الحديث إلى فهم شامل لقوانين الظواهر الإنسانية قديمها وحديثها" (ص17).

أما المنهج الذي اعتمده المؤلف في دراسة الموضوع فهو المنهج التاريخي، وفي هذا يقول: "واخترنا لذلك منهجاً قصدنا من خلاله تحقيق الموضوعية ما أمكننا ذلك، وهو المنهج التاريخي الذي مكنتنا من عرض المواقف وتحليلها مع تجاوز ما لاحظناه من إقصاء للمواقف المعارضة" (ص14). وقد بحث الكاتب حجّية السنة النبوية في ثلاثة أبواب مسبقة بمقدمة، ومشفوعة بخاتمة. ونعرض فيما يأتي الأفكار المهمة في كلّ باب، متوخين في ذلك ألفاظ الكاتب قدر الإمكان حتى لا يتوهّم أيّ تزيّد في كلامه أو نقص منه، فإذا نجز ذلك قمنا بالتعقيب على هذا الكتاب بما يسنح به الخاطر، ويسمح به الحيز المتاح لمثل هذه المراجعة.

أفكار الكتاب الرئيسية، وأمّهات مسأله

خصص المؤلف الباب الأول لـ "تاريخية مفهوم السنة"، حيث حاول أن يجدد قصد علماء أصول الفقه بمصطلح السنة، ويبين مظهر عدولهم عن المعنى اللغوي إلى معنى خاص بهم لحاجة في أنفسهم. فـ "اللافت للنظر أن أغلب هذه المصادر (يقصد كتب أصول الفقه) إما أنها لم تقف عند تعريف السنة لغة أو شرعاً على غرار الشافعي، أو أنها ألمعت فحسب إلى هذا التعريف وهي حالة البزدوي وأبي الوليد الباجي وأبي الخطاب الكلوزاني وابن حزم. أما بقية الأصوليين، فلم يشيروا إلا عرضاً إلى هذا التعريف. وهكذا فأهم نتيجة يمكن الخروج بها هي غياب التنظير المتأني لمصطلح السنة" (ص22). ولذا، فقد حاول الكاتب تقديم ما يراه تنظيراً متأنيًا لمصطلح السنة غفل عنه الشافعي وكثير ممن جاؤوا بعده بناء على الدلالة المعجمية لهذه المفردة. فـ "يعتبر المعجمي الكوفي ابن فارس (ت395) في مادة سنّ أن "السنّ والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة. والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنّه سنّاً إذا أرسلته إرسالاً... وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريانا" (ص24). والكاتب يميل إلى هذا المعنى ميلاً كبيراً لحاجة في نفسه، حتى إنه قال معقّباً عليه بقوله: "وبالرغم من أن معجم ابن فارس لم يلق اهتماماً ذا بال لدى اللغويين المتأخرين، فإنّ النص المقتطف منه يعدّ أهم نصّ أصل معنى الجريان والسير في مادة "سن". ووجه أهميته تفرده بجملة من الخصائص منها نظريته التأليفية "الزمانية" و"التاريخية"، فاللفظ كان يدلّ أصلاً على حقيقة حسية تتأطر في مجال الطبيعة هي جريان الماء في سهولة، ثمّ انتقل ليذلّ على حقيقة حسية تنزل في مجال بشري هو وجه الإنسان ليتجاوز إثر ذلك مجال الحسّ إلى المجال متمثلاً في سلوك الإنسان وسيرته" (ص25).

ثمّ يخلص الكاتب من ذلك إلى أنّ معنى السنة الذي رسّخه الفكر السنّي هو "المعيارية" (ص27)؛ بمعنى قصر سنة النبي ﷺ على أنها سنة محمودة وحسنة، ولا يحمل

معناها غير ذلك. ويذهب الكاتب إلى أن الإمام الطبري هو الذي وظّف الفهم السنّي للسنة لتوحيد الأمة الإسلاميّة، حيث كان الطبري "مبياً إلى منهج بمتاز بالانتقائية؛ لذلك انتخب من بين كلّ معاني السنّة في التراث اللغوي المعنى الذي يلائم الأيديولوجية وهو معنى المعيارية لترسيخ ضرورة اتباع كلّ المسلمين لمنهج واحد" (ص27). ويقرر المؤلف أنه لم يجد "عند أيّ من اللّغويين قبل القرن الرابع ما يؤيد هذا المعنى المعيارى للسنة بعيداً عن كلّ تأثير من الدين الجديد" (ص27). وبناءً على ذلك، فهو يجزم بأنّ "معنى المعيارية لم يلتحم بدلالة السنّة في الفضاء الإسلامي إلا مع الطبري" (ص28). وسبب ذلك في رأيه "أنّ هذا المعنى تأسس على عمليّة حصر لدلالة الطريقة في الجانب الإيجابي فحسب بعد أن كانت مطلقة الدلالة على البعدين الإيجابي والسلبي" (ص28). إذن فما المفهوم الصحيح للسنة لدى الكاتب وفقاً لما ادعاه نظيراً علمياً متأنياً؟

لقد عثر الكاتب على المفهوم الصحيح للسنة فيما سماه "السنة الحيّة"، وهو يبين ذلك بقوله: "إنّ المتأمل في مادّة سنّ يلحظ من خلال التعبيرات المتداولة لدى العرب تمحورها حول معاني الحركة والجريان والنشاط والفعل المنتج للحياة. لكنّ هذا المعنى همّش بالرغم من الأهميّة التي اكتسبها لدى المدارس الفقهيّة القديمة قبل الشافعي من خلال مفهوم العمل الجاري أو السنة الحيّة" (ص30). إذن، فالسنة في المدارس الفقهيّة القديمة قبل الشافعي عبارة عن "نوع من العادة المتبعة في المجتمع المحليّ... ثمّ فكروا (علماء المدارس) في الصحابة وأخيراً في النبي محمّد ذاته الذي أصبحت سنته ملجأ كلّ مدرسة فقهيّة تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري" (ص31). ومن ثمّ، فمعنى السنّة الحيّة عنده يتمثّل في النشاط الحياتي للمجتمعات الإسلاميّة، والأعراف المتبعة فيها في كلّ عصر دون التقيّد بسنة معيّنة، وهذا قبل ظهور الإمام الشافعي.

والثمن كان الاعتماد على أحاديث الرسول قاسماً مشتركاً لمفهوم السنّة الحيّة عند هاته المدارس فإنه عنصر لا يحظى بالأولويّة بل يشترك مع سنة الصحابة وإجماع

العلماء والأعراف المعمول بها في كل مدينة" (ص39). ولكن هذا المعنى للسنة الحية لدى المدارس الفقهية قد تمت الاستعاضة عنه في مدرسة الحديث بسنة الرسول بصورة كاملة، "وهو الاتجاه الذي دعمه الشافعي ليسيير بمصطلح السنة سيراً راسخاً يكتسب معناه الاصطلاحي المتمثل في سنة الرسول" (ص43). ثم اهتدى الكاتب إلى أنّ الوحي كان مقصوراً على القرآن الكريم لدى المدارس الفقهية القديمة ويمثلها الأوزاعي، ومالك، وأبو يوسف، ثمّ توسّعت دائرة الوحي لتشمل سنة الرسول ﷺ، وأنّ "أول من أنجز هذا العمل الشافعي في رسالته، حيث اعتبر السنة وحياً" (ص54). وهذا المفهوم الأصولي للسنة الذي قرره الشافعي بحصرها في سنة النبي ﷺ، واعتبارها وحياً هو -في نظر الكاتب- "مفهوم تاريخي ونسبي لم يعرفه النبي ولا صحابته" (ص58)، بل هو "من صنع الفقهاء والأصوليين" (ص59).

وأما الباب الثاني فقد محضه للحديث عن حجية السنة في التاريخ بناءً على النتائج التي توصل إليها في الباب الأول. ومن ثم، فقد جاء حديثه عن حجية السنة مثيراً للجملة من الإشكاليات: "منها هل السنة حجة دينية أم لا؟ وإن كانت حجة دينية فما هو مصدر مشروعيتها؟... هل وقع إنكار هذه الحجية في زمن من الأزمان؟ متى تأسست هذه الحجية؟ ما هي المستندات النظرية والغايات العملية التي رمى إليها مؤسسوها؟" (ص63). وفي إطار ذلك، نقل أقوال علماء الأصول في حجية السنة النبوية بوصفها الأصل الثاني بعد القرآن الكريم، وما تقرر من لإجماع على ذلك. ثم خلاص من ذلك إلى أن السنة "في الفكر السنّي قد نزهت عن كلّ طعن فيها والمخالفة لم تمسّ من أصول الفقه إلا الإجماع والقياس" (ص64). ولكن الكاتب ساءه هذا الأمر، فلاحظ "أنّ الفكر السنّي غيّب الحديث عن موقف إنكار الأخبار كلّها في عصر الشافعي" (ص69)، بل اعتبر "أنّ إنكار حجية السنة يعدّ موقفاً متجذراً في تراثنا الإسلامي" (ص70)، وفي "العصر الحديث قد برز فيه خلف للسلف الذين أنكروا حجية السنة واستعادوا أطروحتهم الأساسية المتمثلة في الاعتماد على القرآن وحده" (ص71).

وفي سياق حديثه عن الأدلة المثبتة لحجية السنة بناء على قول من قال بحجيتها، اعنى الكاتب بصورة خاصة بذكر أدلة الإمام الشافعي التي أثبتتها في كتابه "الرسالة". فالقرآن يعدّ أهم مصدر لإثبات حجية السنة، حيث وردت فيه جملة من الآي تقرر بين طاعة الله وطاعة رسوله، بل إن بعضها قد أفردت الرسول ﷺ بالطاعة. ويعلق على ذلك قائلاً: "ومن هنا كان لجوء الشافعي إلى تأسيس حجية السنة على النص المقدس والتسامي بها إلى منزلة الوحي القرآني" (ص76)، منبهاً إلى أن "اللافت للنظر أن القرآن تطرق مراراً إلى موضوع طاعة الرسول، ومع ذلك لم يتحدث مطلقاً عن أقوال الرسول أو أفعاله باعتبارها وحياً إلهياً إلى جانب القرآن" (ص82). ثم ذكر الكاتب المستندات النظرية، والغايات العملية عند الإمام الشافعي في القول بحجية السنة، وهي أنه "يمكن أن يفسر بإرادته تواصل السلطنة العربية القرشية التي بدأها الرسول العربي القرشي" (ص75). وقد تظن الكاتب بحسبه التاريخي المهف إلى كون "الانتصار للسنة هو في عمقه انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي" (ص78) فالعصبية العربية القرشية في نظر الكاتب هي الغاية العملية التي دفعت الشافعي إلى اعتبار سنة النبي ﷺ حجة، وأنها وحي من الوحي. وهذه شنشنة لا جديدة فيها، فقد سبقه إليها نصر حامد أبو زيد!

وفضلاً عن الاعتماد على القرآن الكريم لإثبات حجية السنة فقد تمّ الاعتماد على عصمة النبي للقول بأن سنته وحي، وبالتالي فهي معصومة. ولذا، فقد اعتبر الكاتب أن "عصمة النبي أحد المستندات النظرية العقلية الرئيسية التي أسس بواسطتها الأصوليون حجية السنة" (ص81). واستنتج الكاتب "في ضوء مواقف الأصوليين من هذه المسألة أن العصمة مبدأ أوجده المسلمون... وسار البعض الآخر بعصمة النبي مساراً ساهم الضمير الأسطوري للمسلمين في بلورته مثل اعتبار النبي معصوماً لا في أقواله وأفعاله فحسب، بل كذلك في خياله ورؤياه أثناء النوم" (ص86). والحاصل أن الكاتب لا يرى للنبي أيّ عصمة، فهو بشر من البشر يعتريه ما يعتريهم ولا فرق، وهذا مبني على ما قرره من أن السنة ليست بوحي؛ فنفي العصمة يترتب عليه نفي الوحي عن السنة.

ثم تابع الكاتب كلامه في حجّية السنّة بالتعرض لحجّية الأخبار بقسميها المتواتر والآحاد، وكانت غايته التعرض لقضية السند وما يتعلق بها من عدالة الرواة. ولذلك لاحظ "أن أول من نزل المتواتر المترلة التي حظي بها فيما بعد دون نقاش هو الشافعي الذي اعتبر أنّ هذا الصنف من الرواية يتماثل والقرآن في إفادة العلم القاطع" (ص125). وفي هذا الصدد أعاد المؤلف ما سبق أن بيّنه في حجّية السنّة، وما توصل إليه من القول بعدم حجّيتها فيما يتعلق بإنكار حجّية خبر الآحاد والصورة التي بها حجّيته، الأمر الذي أوقعه في تكرار كثير، على أن الكاتب لا يخفي غيظه من الشافعي من حيث إنه كان "أهمّ من انبرى لهذه المهمة الشافعي الذي جعل الذود عن خبر الواحد مشغلاً مركزياً في كتاباته باعتبار أنّ أكثر السنّة وردت بواسطة أخبار الآحاد" (ص144).

ثم تعرّض الكاتب إلى عدالة الرواة، وما ذكره علماء الأصول من شروط لا بد من توفرها في الراوي لتقبل روايته. وهنا يعرب الكاتب عن الطابع الإشكالي لتلك الشروط، إذ "كيف يمكن التسليم بمقياس عدالة الراوي، والحال أنه غير معصوم، وأنّ هذا المقياس كثيراً ما استخدم لأغراض سياسيّة، وإلى جانب ذلك فإن اختلاف نقاد الحديث حول توثيق الكثير من الرواة أمر مؤكّد..." (ص183)، معتمداً في ذلك على ما كتبه محمود أبو ريّة في كتابه "أضواء على السنّة المحمديّة". وفضلاً عن ذلك، فإنّ البحث في عدالة الرواة - في رأيه - "لا يمكن أن يغضّ الطرف عن صنف من الرواة له مترلة خاصّة في الضمير الإسلامي هو الصحابة باعتبار أنهم أوّل من نقل إلينا الشريعة" (ص184). ولذلك يقرر أنه "لكن كانت حجّية الصحابة من المسلّمات التي يرفض الضمير الإسلامي مراجعة النظر فيها نظراً إلى القداسة التي أسبغت عليهم مع الزّمن من جرّاء انتصار مذهب أهل السنّة، فإنّ مقتضيات حاجتنا إلى عقلنة فهمنا لتراثنا فهمًا لا تمجيد فيه ولا تحامل يدعونا إلى إثارة هذه المسألة للنظر في ظروف نشأة حجّية الصحابة وخلفيات إضفاء العدالة عليهم" (ص184).

ثم ساق الكاتب رأي علماء الأصول والمحدثين الذين أجمعوا على عدالة الصحابة، ومنع الطعن فيهم وتجريحهم. ولكن هذا الأمر لا يقيم له الكاتب وزناً، فأرى على خلاف ذلك، حيث اعتمد على ما أورده النظام من طعن في الصحابة رضي الله عنهم، ف"إن جرأة النظام وقوة حججه التي تستند إلى العقل سلطة يحتكم إليها ويميز بها بين ما يقبله المنطق وما يرفضه" (ص198). فعدالة الصحابة رضي الله عنهم أمر يرفضه العقل، ويرده المنطق عند الكاتب، بناءً على فهمه المعقلن للتراث. والملاحظ هنا أن الكاتب يسوي بين العدالة والعصمة فـ"العدالة في الفكر السني ليست في الواقع إلا بمعنى العصمة فهي نتيجة التعديل الجماعي للصحابة وإغلاق الباب أمام كل نقد أو تجريح يمسهم" (ص221). ومن ثم يخلص إلى أن "عدالتهم المطلقة مسألة افتراضية رسّخها الضمير الإسلامي الديني" (ص224)، فلا عصمة لأحد، وبالتالي لا حجية للسنة.

وفي الباب الثالث والأخير الذي أفرده المؤلف لبيان العلاقة بين "السنة والقرآن"، تعرض لتخصيص السنة لعموم القرآن وإشكالية النسخ بين القرآن والسنة. فأما التخصيص فقد تناوله على مستويين: أولهما المستوى النظري حيث عرض آراء علماء الأصول في التخصيص، وثانيهما المستوى التطبيقي حيث عرض نماذج تطبيقية للتخصيص. فالمستوى النظري يبين فيه أن التخصيص الذي يندرج ضمن المباحث "اللغوية للعربية يستهدف في جانب هام منه تفسير النصّ التأسيسي وتوضيحه" (ص230)، والنصّ التأسيسي المقصود هو القرآن دون السنة. "ومن نتائج عدم استقلال النصّ التأسيسي عن السنة وحاجة هذا النصّ إلى التوضيح والتفسير جعل الشافعي للسنة وظيفة بيانية تتمثل في تخصيص عموم القرآن، وعلى هذه القاعدة تتأسس المشروعية الدلالية والأصولية للسنة" (ص230).

ومن المتوقع أن يخالف الكاتب رأي جمهور علماء الأصول في مسألة تخصيص خبر الآحاد لعموم القرآن ليظهر رأي الحنفية القائل بأن خبر الآحاد لا يخصص عموم القرآن،

وهذا المنهج الأخير قد غيَّبه عامة علماء الأصول وهمشوه. "وتتمثل أدلة الحنفية في تأييد منهجهم في أن عام القرآن قطعي دلالة وثبوتاً، وخبر الآحاد ظني ثبوتاً، ولا يقوي الظني على تخصيص القطعي؛ ذلك لأنَّ في التخصيص إبطالاً لمدلول العام القطعي" (ص237). وأما في الجانب التطبيقي فقد ذكر الكاتب ثلاث حالات لتخصيص عموم القرآن بالسنة وهي آية السرقة (المائدة:38)، والآية التي عدت المحرمات من النساء في النكاح (النساء:24)، وآية قسمة الغنائم (الأنفال:41)، وذكر فيها الخلاف الحاصل بين الجمهور والحنفية في الغالب، وهي مفصلة في كتب الفقه والأصول، ولذلك أعرضت عن ذكرها، وقد تعرض لبعضها إذا دعت الحاجة إلى ذلك أثناء التعقيب على الكتاب.

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى إشكالية النسخ بين القرآن والسنة، ليؤكد أن "ما شرع ظهور مبدأ النسخ في الفكر الإسلامي حلّ مسألة التناقض والتعارض بين نصين لا يمكن الجمع بينهما بحال" (ص254). ويضيف إلى ذلك أن علماء الكلام في تناولهم لهذه المسألة كان قصدهم إثبات نبوة محمد عليه السلام، ولذلك كان عليهم "أن يثبتوا نسخ شريعة لشريعة سابقة في الزمن، فنبوة محمد لا تصحّ إلا مع القول بنسخ شرع من قبله من الأنبياء". ويؤكد الكاتب رأيه بأن مسألة النسخ "لم تنشأ نتيجة عوامل ذاتية؛ أي داخل جماعة المسلمين، بل كانت آلية دفاعية لمواجهة أطروحة راجت عند ممثلي دين أجنبي عن الإسلام هو اليهودية" (ص255-256)، وهو يقصد بذلك قول اليهود بعدم النسخ، وأن شريعتهم لم تنسخ، ورفضهم نبوة الرسول محمد ﷺ. ومن ثم فإشكالية النسخ عند علماء الكلام تتمحور حول علاقة الإسلام والوحي القرآني بالكتب والأديان السماوية السابقة. أما بالنسبة لعلماء أصول الفقه، فإن المؤلف يرى أنه "على خلاف المتكلمين ركز علماء أصول الفقه على الإشكاليات التي يثيرها النسخ داخل الشريعة الإسلامية؛ أي بين آيات القرآن من جهة وبين غيرها من الأدلة الأصولية الأخرى مثل السنة من جهة أخرى. إلا أن التاريخ احتفظ لنا بموقف من أنكر النسخ في الشريعة الإسلامية ذاتها" (ص258)، ويقصد

بذلك أبا مسلم الأصفهاني. ثم ذكر أنواع النسخ الوارد في القرآن الكريم وتمثّل في نسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ الحكم والتلاوة معاً، ونسخ التلاوة دون الحكم، وعرض أقوال علماء الأصول في ذلك مع التمثيل لكل منها. فلما فرغ من ذلك شرع في بيان النسخ بين القرآن والسنة، وبدأه بذكر موقف الشافعي من ذلك. فالشافعي لا يرى النسخ بين القرآن والسنة، فلا السنة تنسخ الكتاب، ولا الكتاب ينسخ السنة، بل الكتاب لا ينسخه إلا الكتاب، والسنة لا تنسخها إلا سنة. "وفي هذا يستند الشافعي إلى النصّ القرآني الذي يأمر النبي أن يعلن أنه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه. ولا يتبّه الشافعي إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنة ليست وحياً، وإنما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصحّ أن تتناقض مع منطوق الوحي ناهيك بأحكامه" (ص269).

وأما موقف بقية علماء الأصول من قضية النسخ بين القرآن والسنة، فإنه مخالف لموقف الشافعي، حتى إن أتباع مذهبه قد خالفوه فيما ذهب إليه في هذه القضية. فـ"قد أنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من منع نسخ السنة للكتاب حتى قال إلكيا الهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم ومن عدّ خطؤه عظم قدره" (ص274). وأشار الكاتب إلى رأي الحنفية في هذه القضية، وهو يختلف عن موقف الشافعي، حيث يرون جواز النسخ بين القرآن والسنة. ولكن الكاتب لا يعجبه كلا الرأيين، وإنما يرى "أن أحكام النسخ لا تخرج عن إطار تأويلات الفقهاء والأصوليين، ومن ثمّ فهي أحكام متلبّسة بسياقها التاريخي وبمصالح المؤلّ" (ص278)، غير أنه لا يبين ما هي مصالح المؤلّ، سواء من قال بالنسخ بين القرآن والسنة أو من منع منه، ولا يعطي أي مثال لتلك المصالح وكيفية تحقيقها من لدن أصحابها. والنتيجة التي توصلّ لها الكاتب بعد خوضه في قضية النسخ أن المنهج الأصولي في تنظير هذه القضية كان بعيداً كلّ البعد عن الواقع التاريخي الذي اقتضى النسخ، "ومن هنا [جاءت] مثالية المنهج الأصولي وإهداره تاريخية الأحكام والنصوص الشرعية. إن أهمية مسألة تحويل القبلة تتأتّى من أنّها أوّل ما نسخ من

القرآن وأن الاتجاه إلى بيت المقدس كان مرتبطاً بحاجة تاريخية هي كسب ود اليهود إثر هجرة الرسول إلى المدينة التي كان أهلها يهوداً" (ص284).

والمسألة الأخيرة التي تعرّض لها الكاتب هي مسألة التأويل، وكلام المؤلف في هذه المسألة خلاصة لما سبق ذكره، وتقريراً لما ذهب إليه من آراء تجاه السنة النبوية. فهو يقول إن "ما نخرج به من بحثنا قضية السنة باعتبارها أصلاً ثانياً من أصول الفقه يبرز أن التأويل من أهم الآليات التي استخدمها الأصوليون لإثبات أحكامهم الفقهية ونفي الأحكام المخالفة لهم" (ص288). ولذلك استخدم علماء الأصول التأويل لجعل السنة أصلاً ثانياً بعد القرآن الكريم، وإثبات أنها تشترك معه في صفة الوحي. ويعتقد المؤلف أن اعتبار السنة وحيّاً أدى إلى وضع حياة النبي في عالم المطلق وتجاهل بشريته. "ومن أهم ما ترتب عن المماثلة بين وحي القرآن ووحى السنة ظهور مبدأ عصمة النبي، واعتماد الأصوليون آلية التأويل لإقرار هذا المبدأ بنفي ما ورد في القرآن مما له ظاهر يناهض العصمة ويقضي وقوع الخطأ من الأنبياء" (ص293). ويخلص الكاتب إلى "أن ما يقدم على أنه أحكام شرعية إلهية أرادها الله لعباده إنما هو في الواقع أحكام تاريخية نتجت عن تأويل مختلف الطرق للنصوص" (ص304)، وقد كان التأويل في نظر الكاتب الوسيلة التي استخدمها الفقهاء وعلماء الأصول للوصول إلى غاياتهم وأغراضهم. هذه أهم الأفكار التي وردت في الكتاب، وقد حاولنا عرضها بنقل كلام الكاتب بألفاظه لدفع أيّ توهم في النقل بالمعنى أو تحريف لما قصده وأراده.

تعقيب وتعليق على أهم مسائل الكتاب

بعد أن عرضنا أهم الأفكار التي وردت في الكتاب، ننتقل إلى التعليق على بعضها دون بعضها الآخر مما هو بين العوار، مكشوف العيب، وتتلخص ملاحظتنا في النقاط الآتية:

1- وأول أمر ينبغي التنبيه عليه، هو أن أغلب ما ورد في الكتاب من تشكيك في حجية السنة النبوية ليس من بنيات أفكار الكاتب، وإنما تلقفه من كتب المستشرقين

لاسيما يوسف شاخت الذي جعله حكماً على الفقهاء والأصوليين والمحدثين، فإليه المرجع في ذلك كله. ومن ثم كان مجرد ناقل لما ورد في كتبه، ومتبنياً لآرائه دون تدقيق أو تمحيص. وهناك أمثلة كثيرة جداً وردت في الكتاب تشهد لما قلته، ولكن أضرب لذلك مثلاً واحداً لأناس يعقلون. فقد ورد في الصفحة 33 قول الكاتب: "ويميل الأوزاعي إلى أن ينسب إلى الرسول كل ما يجده في عصره من عمل المسلمين المستمر، ويعطيه الحجية النبوية، سواء كانت لديه أحاديث تؤيده أم لا. وهو يتفق في صنيعه هذا مع العراقيين"، وفي الهامش أشار الكاتب إلى أن هذا المعنى استمدته من كتاب يوسف شاخت. فالكاتب الذي يشكك في عدالة الصحابة، وينكر عصمة الرسول ﷺ، ويجرح علماء الحديث، ويتهم الشافعي بالعصبيّة، ولا يكاد يعترف لعلماء الإسلام بمزية فكرية أو خصلة علمية، نجده يرتقي بشاخت إلى مراقي العصمة، ومصاف العدالة، ومزلة الحجة المطلقة، فلا يكاد منهجه التاريخي وعقله النقدي يجرآن على المسائلة - ناهيك بالنقد - لما ذهب إليه شاخت من آراء خضعت للمراجعة والنقد من لدن الفكر الاستشراقي ذاته!

وأما المرجع الثاني الذي استند إليه في كلامه على حجية السنة فيتمثل في كتابات المشرف على هذه الأطروحة، وأعني بذلك عبد المجيد الشرفي الذي أعاد الكاتب إنتاج أفكاره، وتبناها كما هي، ولم يد أي موقف مستقل تجاهها؛ وما ذكرته عن شاخت ينطبق عبد المجيد الشرفي الذي أشرف على كتابة البحث سواء بسواء. ومثال ذلك قول الكاتب: "فما قدّمه الأصوليون على أنه أحكام شرعية إلهية أرادها الله لعباده إنما هي في الواقع أحكام تاريخية عن تأويل النصوص الذي يتم حسب مقتضيات مختلفة، وهذه الاختلافات تبرز هشاشة مستندات الأصوليين وغياب التماسك الداخلي في المنظومة الأصولية، ذلك أنهم وضعوا القواعد وخرقوها لأنّ الواقع أصلب من النظرية" (ص287)، فهذه الأفكار والمعاني استقاها الكاتب من محاضرات الشرفي وما بثه في كتبه، وكأنا وظيفة الباحث أن يجتر آراء أستاذه المشرف بصورة ببغائية بعيدا عن أي استقلالية علمية أو أصالة فكرية!

2 - إن حديث الكاتب عن تاريخية مفهوم السنة جاء بعيداً عن التحقيق العلمي، خلواً من الموضوعية، عارياً عن التحصيل، بل هو مجرد تقليد واجترار، لا سيما لشااخت. وأول أمر يمكن ملاحظته أن الكاتب لا يفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، الأمر الذي اضطره لإطالة الكلام دون فائدة ترجى، ولا منفعة ترجى. فقد حاول أن يرد تعريف علماء الأصول للسنة باعتبارها مصطلحاً لديهم بالاعتماد على ما ذكره علماء اللغة من معانٍ لغوية لهذه اللفظة. ولعلم الكاتب أن المصطلحات تؤخذ معانيها من كتب العلوم والفنون، فلا تجعل كتب اللغة حكماً على المصطلحات، ولا كتب العلوم حكماً على اللغة، إنما الفائدة من ذكر المعنى اللغوي للكلمة يتمثل في إدراك العلاقة بينهما، وكيف انتزع المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي في الغالب. فاللفظة الواحدة قد تكون لها دلالة لغوية، و دلالة شرعية، ودلالة عرفية، ودلالة اصطلاحية أيضاً، والسياق الذي ترد فيه اللفظة، والمصدر الذي ترد فيه، هما اللذان يحددان دلالة الكلمة وحقيقتها.

فهذا الخلط وعدم التمييز الذي أوقعه فيه التقليد الأعمى لشااخت وأمثاله هو الذي أدى به إلى رفض المعنى الاصطلاحي بناء على ما جاء عند علماء اللغة، حيث يقول: "لم نجد عند أيّ من اللغويين قبل القرن الرابع ما يؤيد هذا المعنى المعياري للسنة بعيداً عن كلّ تأثير من الدين الجديد" (ص27). فالسنة لها معنى لغوي عند اللغويين، وآخر اصطلاحى عند الأصوليين تواضعوا عليه فيما بينهم، وهذا أمر مطرد في العلوم كلّها، فلا يختص بعلم دون آخر، سواء كان ذلك في مجال العلوم الإنسانية أو الطبيعية، ذلك أن كل ميدان علمي ينفرد بتطوير مجموعة من المفاهيم والمصطلحات المعبرة عنها، وهذا ما عبر عنه ما تقدم من علمائنا بقولهم: "لا مشاحة في الاصطلاح"، حيث إن المصطلح يعني ما تم الاتفاق عليه من معنى خاص لكلمة ما بين أهل كلّ علم من العلوم أو فن من الفنون، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ في دراساتهم ومخاطباتهم يُفهم منه ما انعقد الاتفاق أو الاصطلاح عليه.

3- وحتى إذا قلنا إنَّ السنَّة تعني "جريان الشيء واطراده في سهولة"، وهو المعنى الذي نقله الكاتب عن ابن فارس وراه جديراً بأن تعرّف به السنَّة التي سمّاها السنَّة الحيّة تقليداً لشاغت، فليس فيه حجة للمعنى الذي قصده الكاتب، بل إنه أبعد النجعة، وعاد ما استدل به عليه، ولم يفلح الكتاب حيث أتى. فيمكن القول - بناء على أن أحد معاني المصطلح تتمثل في إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما- إنَّ سنة النبي ﷺ تشبه الماء من حيث جريانها واطرادها في كلِّ العصور مجازاً أو استعارة تشبيهية، وهذه السنَّة متميِّزة بالسهولة؛ لأنَّ الله ﷻ أرسله رحمة للعالمين، فضلاً عن أن الرسول ﷺ نفسه أمر بالتيسير والتبشير ونهى عن التعسير والتنفير، في العديد من أحاديثه وتوجيهاته، ويستحيل شرعاً أن يأمر بخلق، وينهى عن آخر، ثم يخالف ما أمر به أو نهى عنه، لأنَّ الله ﷻ جعله أسوة حسنة للناس كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21)، ومن أصدق من الله قيلاً؟ وبناء على التفريق بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لا يبقى لكلام الكاتب أيّ معنى، وتكون حججه كلّها داحضة، ورغم ذلك سأتابع بعض كلامه، لأبين قهافته.

4 - ذهب الكاتب إلى أن المعيارية هي "المعنى الذي رسّخه الفكر السنّي" (ص27)، بمعنى قصر سنة النبي ﷺ على أنها سنة محمودة وحسنة، وليست بمذمومة ولا قبيحة، بل جزم بأنَّ "معنى المعيارية لم يلتحم بدلالة السنَّة في الفضاء الإسلامي إلا مع الطبري" (ص28). وسبب ذلك في زعمه "أنَّ هذا المعنى تأسّس على عمليّة حصر لدلالة الطريقة في الجانب الإيجابي فحسب، بعد أن كانت مطلقة الدلالة على البعدين الإيجابي والسلبي" (ص28).

وهذا الأمر غير صحيح باعتبار أن كلَّ فرقة من الناس تتبع سنَّة الآباء وطريقتهم فتقلدها، وتعدّها حسنة عندها، وإن كانت معدودة قبيحة عند غيرها، فكلُّ يدعي أن

سنّته حسنة وإيجابية، وليست فيبيحة ولا سلبية. وأضرب هنا مثلاً لمن يعقل الأمثال، فمن سنن العرب في الجاهلية أنها كانت تبني النصر على القرابة المتمثلة في قولتهم المشهورة: "انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا"، وقد عدّوا ذلك سنة حسنة، وطريقة محمودة، وإن كان غيرهم قد يعدها سنة سيئة. ومن ثمّ، جاءت سنة الرسول ﷺ الحسنة لإزالة ما في هذه السنة الجاهلية من سوء، ولتكيفها تكييفاً ويوجهها توجيهاً يخرجها من ذلك السياق السلبي الذي استخدمت فيه من لدن عرب الجاهلية. فقد روى أنسٌ رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ". وقد جاء عند ابن حجر أن المفضل الضبي ذكر في كتابه "الفاخر" أن أول من قال: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" جندب بن العنبر بن عمرو بن تميم، وأراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية، لا على ما فسره النبي ﷺ، وفي ذلك يقول شاعرهم:

إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم على القوم لم أنصر أخي حين يظلم

فإذا كان هذا الأمر مطرّداً في عرف الناس، وتعاملهم مع سنن آبائهم، واتباع طرائق سلفهم رغم ما فيها من سيئات وسلبات، ويحسبون أنهم يحسنون صنعا، أليس الرسول ﷺ الذي اجتبه الله برسالاته، واختاره ليكون خاتم النبيين، أحقّ بأن تكون سنته كلها حسنة، وإن أبي الكاتب ذلك؟ فكيف لا تكون سنته كلها حسنة، وقد اختاره الله ﷻ ليكون أسوة للناس، والله لا يختار لعباده سنة سيئة كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21)؟

وفضلاً عن ذلك، فإن الرسول ﷺ قد استخدم لفظة السنة بمعناها اللغوي المحتمل للإيجابي والسلبي الذي غفل عنه الكاتب ولم يذكره وذلك في قوله ﷺ: "من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم

شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء". وأما ما نسبته الكاتب إلى الإمام الطبري بأنه أول من حصر السنّة في المعنى الإيجابي دون السلبي فهو محض ادعاء، وقول عار عن الدليل، بل إنه بينّ البطلان. - ولو أن الكاتب وهو الذي حاول إيهام القارئ أنه درس فكر الشافعي وأحاط بمقاصده - تذكر ما قاله هذا الأخير في معنى السنة وربطه إياها بمعنى الحكمة الوارد في القرآن لما وقع في مثل هذا الادعاء والافتراء، ولكنها الأحكام المسبقة والمقاصد غير نزيهة توقع أصحابها في خطل الرأي وفساد النظر ومتهافت الكلام.

5 - أما كلامه على حجّية السنّة زعم الكاتب أن علماء أصول الفقه هم الذين أسسوا حجّيته بدءاً بالشافعي، فقال: "لئن غاب مفهوم سنّة الرسول في النصّ القرآني فقد اكتسب في علم الأصول منزلة متميّزة وهذه الملاحظة تدلّ على أن المفهوم لم يكتسب أهميته باعتباره مفهوماً أصولياً إلا في زمن متأخر ذلك أنه من الصعب الجزم بأن الرسول نفسه قد استخدمه" (44).

وهذا محض تحرص، حيث إنّ لفظة السنّة قد استخدمها الرسول ﷺ، وقد سبقت الإشارة إلى أنه استعملها في معناها اللغوي. ويضاف إلى ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن حذيفة بن اليمان قال: "قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر، فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: "نعم" قلت: هل من وراء ذلك الشر خير؟ قال: "نعم"، قلت: فهل من وراء ذلك الخير شر؟ قال: "نعم" قلت: كيف؟ قال: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس...".

وكذلك قول رسول الله ﷺ فيما رواه ابن ماجه في سننه: "النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا، فإني مكاتر بكم الأمم...". ثم قول الرسول ﷺ الذي جاء في مسند الإمام أحمد حنبل: "فإنه من يعيش منكم فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضواً عليها بالنواجذ، وإياكم

ومحدثات الأمور، فإنَّ كلَّ بدعة ضلالة". ناهيك عن الحديث الذي رواه أبو داود والذي قال فيه الرسول ﷺ: "تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض"، وفي رواية أخرى "خلفت" بدلا عن "تركت".

6 - وفوق هذا وذاك، ما يقول الكاتب في القرآن الكريم الذي جاءت فيه آيات كثيرة تأمر المسلمين بطاعة الرسول ﷺ، واتباع ما أمر به، واجتناب ما نهى عنه، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: 7)؟ ومن المعلوم الثابت أن الرسول ﷺ لم يكن يخاطب الناس ويأمرهم وينهاهم من خلال القرآن فقط، كما أنه من المعلوم المؤكد أن القرآن نفسه كان يأمر المسلمين بطاعتين: طاعة الله وطاعة الرسول. ولا نرى للكاتب سبيلاً للانفكاك عن مثل هذه الإشكالات التي جره إليها منهج متهافت ونظر غير مؤسس لا عقلاً ولا تاريخاً!

7 - ويندرج ضمن حجية السنة عصمة النبي ﷺ، حيث يرى الكاتب أن "العصمة مبدأ أوجده المسلمون... وسار البعض الآخر بعصمة النبي مساراً ساهم الضمير الأسطوري للمسلمين في بلورته مثل اعتبار النبي معصوماً لا في أقواله وأفعاله فحسب، بل كذلك في خياله ورؤياه أثناء النوم" (ص86). فهذا الكلام مردود على الكاتب؛ لأنَّ كلامه هذا طعن في القرآن الكريم الذي يدعي تخليصه مما ألحقه به فقهاء المسلمين وعلمائهم. ولو أن الكاتب توفر على حد أدنى من التماسك الفكري والتزاهة العلمية، ونظر في كتاب الله ﷻ الذي يدعي المنافحة عنه، لوجد أن القرآن الكريم قد عدَّ رؤيا الأنبياء حقاً ووحياً، ولكن الكاتب يرجع إلى القرآن إذا رأى بادي الرأي أن القرآن يعضده في زعمه بإنكار حجية السنة، ويتعامى إذا كان عليه، والكاتب يتجحَّ بالموضوعية، والتعمق في البحث العلمي، فمثله مثل من قال فيهم الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ (النور: 49). والحاصل أن اعتبار رؤى الرسول ﷺ ليست من أساطير المسلمين، بل هي مئة من الله ﷻ امتنَّ بها على من اختاره لرسالته، واصطفاه بالنبوة. ولذا، فقد ذكر الله ﷻ رؤيا الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا

بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا» (الفتح: 27). وهذا الأمر ثابت للأنبياء من قبله كما في قوله تعالى في رؤيا إبراهيم عليه السلام: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٩﴾ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (الصافات: 103-110). ناهيك عن رؤيا يوسف عليه السلام كما في قوله تعالى: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿١٠١﴾ قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٠٢﴾» (يوسف: 4-5). ثم وقعت هذه الرؤيا كما رآها كما في قوله تعالى: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (يوسف: 100).

8 - تعرّض الكاتب إلى عدالة الرواة، لا سيما الصحابة رضي الله عنهم، حيث ذهب إلى أنّ عدالتهم أمر يرفضه العقل، ويرده المنطق، بناءً على فهمه العقلاني للتراث. وأقول لو عقل الكتاب، وتدبر ما في القرآن، الذي يزعم أنه يتمسك به، ولا يحتاج إلى السنّة، لأدرك أن كلامه هذا، وتنبّه لأقوال الزنادقة في تجريح الصحابة رضي الله عنهم. طعن في القرآن الكريم ذاته، وتكذيب له، وإيمان ببعضه، وكفر ببعضه. فالله تعالى قد زكّى الصحابة رضي الله عنهم كما في قوله تعالى: «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (التوبة: 100)، يريد سائر الصحابة. كما ذكر ابن عطية وغيره من المفسرين، فضلاً عن قوله تعالى: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (الفتح: 18). قال ابن عطية في

تفسيره أن هذه الآية تشريف وإعلام برضاه عنهم حين البيعة، وبهذا سميت بيعة الرضوان". وعليه، فإنّ تعديل الصحابة ﷺ من قبل المحدثين، والأصوليين، والفقهاء إنما جاء تبعاً للقرآن الكريم، فليس من اختراعهم، ولا من تدبيرهم، كما ادّعه الكاتب زوراً وبهتاناً. ولذا، لا نجد في كتب أهل الصناعة الحديثية، والفقهيّة، والأصوليّة تعرضاً لعدالة الصحابة ﷺ، ولم يجرّح أيّ محدّث أحداً من الصحابة ﷺ وهم أهل الذكر في هذا، وقد أمرنا أن نسأل أهل الذكر إن كنا لا نعلم. وأما إذا كنا لا نعلم، ونسأل من ليس من أهل الذكر في هذا الشأن كالنظام أو شاخت أو جولد زيهر، أو الشرفي وغيرهم ممن أخذ عنهم الكاتب، فنكون حينها للجهل أقرب منا للعلم.

ثم إنّ الكاتب قد سوّى بين العدالة والعصمة، حيث ادعى أن "العدالة في الفكر السنّي ليست في الواقع إلا بمعنى العصمة، فهي نتيجة التعديل الجماعي للصحابة وإغلاق الباب أمام كلّ نقد أو تجريح يمسّهم" (ص221). وهذا القول فيه افتراء على الفكر السنّي، وتلبيس لا يخفيان كلّ دارس للحديث والأصول - مهما كان في بداية الطلب - أن العلماء من الأصوليين، والمحدثين، والفقهاء يفرّقون بين العدالة والعصمة. فعدالة الصحابة ﷺ خاصّة بنقل الشريعة؛ بمعنى أنهم لا يكذبون أو يتزيدون في نقلها عمداً وقصدًا، لكن قد يخطئون في النقل؛ لأنهم غير معصومين في ذلك، فهم عرضة للخطأ والنسيان كغيرهم، ولكنهم لا يتعمّدون الكذب في الرواية عن الرسول ﷺ. ومما يدل دلالة واضحة على أنّ الأصوليين يقولون بعدالة الصحابة ﷺ دون عصمتهم أنّ قول الصحابي مختلف في حجّيته، فبعض العلماء عدّه حجّة، وبعض آخر لم يعدّه كذلك، فقول الكاتب بأنّ الفكر السنّي يسوّي بين العدالة والعصمة بالنسبة للصحابة ﷺ تحرّص محض، أو كذب وافتراء.

9 - بعد أن طعن الكاتب في حجّية السنّة، وأنها ليست بوحي، وأنّ النبي ليس بمعصوم، وطعن في عدالة الصحابة، ختم كتابه بكلام فيه تعمية وتلبيس كما هو دأبه. قال: "وتأسيساً على هذا يمكن نفي القداسة عن نصوص التراث وشخصياته، وتأسيس

علاقة جديدة بما لا تقوم على التقديس والامتثال والطاعة العمياء، بل تبني على النظر العقلي النقدي والتاريخي للنصوص" (ص307). فإذا كان يقصد أن السنة النبوية تدخل في نصوص التراث، وأن الرسول ﷺ داخل في الشخصيات التي ينبغي أن يتعرض لها بالنقد، ونفي العصمة عنه، وأن سنته ليست بوحى، فيكفي ما سبق ما ذكرنا من الأدلة لتدحض ما جاء به من تخريصات. وأما إذا كان يقصد بنصوص التراث ما أنتجته عقول علماء المسلمين في مختلف العلوم الشرعية، فلا أحد من العلماء المعترين قديماً وحديثاً أصبغ عليها صبغة القداسة وألزم الناس بالتسليم لها تسليماً أعمى. ولعلّ وجوب النظر والاجتهاد على من حصل شروطهما - كما هو مسطر في كتب الأصول - خير دليل على دحض ما قاله الكاتب، فضلاً عن أن ما تحتوي عليه كتب الفقه والأصول من الخلافات الناجمة عن اختلاف مناهج الاجتهاد والنظر ينفي ما ادّعاه الكاتب وقاله دون نظر أو تحقيق أو تثبت. هذه أهم الأمور التي رأيتها جديرة بالتعقيب عليها، على الرغم من وجود أمور أخرى تحتاج إلى تعقيب أيضاً، ولكن قد نبهنا بالأعلى على الأدنى. ولا ندع هذه المراجعة دون أن نهمس في أذن الكاتب أنه كان أخرى به قبل أن يلج موضوع الكتاب أن يستوفي البحث والاطلاع واستقصاء الأقوال ووجوه الحجج والأدلة، فلا يأتي بعمل فح متهافت يدرك فجاجته وتهافته المبتدئون قبل المحصلين.