كتاب "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"
جورج طرابيشي والموضوعية المستحيلة

مناف الحمد

المحتويات

ملخص البحث 2
أولًا: مقدمة 3
ثانيًا: دعوى محلية الرسالة المحمدية.....6
ثالثًا: الهامش النسبي من الحرية الذي فتحه مالك بن أنس....12
رابعًا: الاستحسان عند مالك.....22
خامسًا: الشافعي وتكريس السنة.....24
1- تفسير السنة بالحكمة.....24
2-قرأنة السنة.....25
3-إثبات حجية خبر الواحد.....26
سادسًا: الناسخ والمنسوخ لدى الشافعيّ.....27
1- دعوى تناقض الشافعي.....27
2- آلية النسخ عند الشافعي.....28
3- عرض موجز لنظرية الهندسة الحديثية..... 32
سابعًا: القياس لدى الشافعي..... 41
ثامنًا: أنكر الشافعي الاستحسان، ولكن أيّ استحسان؟..... 43
تاسعًا: خاتمة.....46
المراجع.....47

ملخص البحث

كتاب "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" كتاب بالغ الأهمية؛ لتسليطه الضوء على مناطق شديدة الحساسية في المنظومة التراثية، وتجاوزه خطوطًا يعدها الكثيرون من المختصين في التراث، ومن أهل الثقافة غير العالِمة خطوطًا حمراء.

وهي جرأة لا تفاجئ من تابع إنتاج جورج طرابيشي الذي لم يتوقف إلا قبل رحيله بقليل. ولكنّ البحث ناقش أفكارًا معينة وردت في الكتاب يعتقد الباحث أن طرابيشي لم يوفق في مناقشتها.

يبدأ البحث بمقدمة عن مكامن الخطأ في نقد التراث بشكل عام. ثم ينتقل إلى مناقشة دعوى محلية الرسالة المحمدية. وبعد ذلك يناقش البحث مقاربة طرابيشي منهج مالك بن أنس، ويحاول أن يثبت أنها مقاربة مجانبة للصواب.

وأخيرًا يتناول الاتهامات التي يوجهها طرابيشي للشافعي الذي يعد في نظر طرابيشي مسؤولًا أساسيًا عن النكوص والعجز عن التطور في المدونة التشريعية الإسلامية. ويخلص البحث إلى خاتمة توجز ما توصل إليه الباحث.

أولًا: مقدمة

إن وضع التراث على مشرحة النقد عمل مطلوب وملحّ، بل هو عمل محمود، وبغضّ النظر عن غاية من يتصدى لهذا العمل، فإن للنقد نصابه من المشروعية التي لا نظنّ أن أحدًا يماري فيها. ولكن للنقد ضوابط لكي يكون منتجًا، منها:[1]

-أن تكون مرجعية الناقد المعترض هي عين مرجعية المنقود أو العارض؛ بمعنى ألا يحاكم الناقد منقوده بمعايير لا تُلزمه.

-وأن يكون قول المعترض متصلًا بمنطوق قول العارض.

ويتسع الخرق بين الناقد والمنقود عندما يحاكم الأول الأخير انطلاقًا من مرجعية مغايرة، وعندما يقحم في اعتراضه مفاهيم من مجال تداوليّ مغاير لمفاهيم المجال التداوليّ للعارض أو المنقود.

ولعل من صور النقد الذي يعاني علة تسبّب عقمه قبل أن يبدأ هو النقد المدّعي الالتزام بالموضوعية الخالصة، وهي موضوعية يصعب تحققها؛ لأن للسياقات الثقافية والتاريخية المختلفة، وللغة المستخدمة، وللخلفية الفكرية إكراهاتها التي تفرض هذا القدر أو ذاك من الانزياح عن موضع الحياد المدّعى.

ولأن المعرفة الخارجية المتوسّلة بمعايير محايدة من خارج الموضوع المنقود لا تؤتي أكلًا دائمًا، بسبب عجز من يحاول امتلاكها عن الولوج إلى الحقل التداولي للمنقود، وهو حقل في التراث الإسلامي خصوصًا لا يمكن أن تغوص في عمقه من دون تفاعل وجدانيّ، لا تفهّم عقلي فحسب، ومن دون تذوّق للقول الإشاري الذي لا يحاكم بمقولات العقل؛ لأنه مضمر اللفظ، مشتبه المعنى، متغلغل في عالم الخيال الأدبيّ.

محاولة طرابيشي في كتابه: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" تركّز في جزء أساسيّ منها على أسباب جمود العقل التشريعيّ الإسلاميّ، ونكوصه، وهما جمود ونكوص يحمّل طرابيشي الشافعي قدرًا كبيرًا من مسؤوليتهما بقرأنته السنة، وتسنينه القرآن، وبتهميشه العقل عن طريق آلية قياس لا تستطيع الانفكاك من أسر النصّ، وإبطال للاستحسان يكرّس هذا تهميش.

وتحاول إثبات محلية الرسالة المحمدية مستندة إلى أدلة منتقاة من النصوص، ومن محاكمات عقلية تستمدّ موضوعاتها من أحداث تاريخية.

وعلى الرغم من تقديرنا الذي يكاد لا ينقضي للثروة المعرفية التي قدمها طرابيشي للمكتبة العربية، فإن كثيرًا من مواطن قصور النقد تتجلى في محاولته التي ضمّنها كتابه: "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"،

[1] طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص. 37.

فالعقلانية التي يحاكم من خلالها طرابيشي نصوص الشافعي -مثلًا- عقلانية مغايرة لعقلانية الأخير، وما محاولة فرضها رائزًا لتقويمها إلا موقف مسبق يصادر على المطلوب، ويتوسّل قولًا غير متصل بقول المنقود، إلا في الشكل وبيان ذلك:

إن قول المنقود يمتح من نصوص مقدسة لديه، يهيمن فيها القول الإشاري الذي يخترق الاحتمال معانيه، ويصبغ المجاز جسمه الأساسيّ، بينما يحاكمه الناقد بقول عباريّ صريح اللفظ، واضح المعنى مفترضًا أن القولين من نوع واحد.

ولأن القولين من نوعين متغايرين، إذ إن عقلانية الناقد تتغلغل في مقولات عقلانية كلية، بينما لا يسلك الثاني في تعقّله مسلك التعقّل المحض الذي لا يمثل مسلك العقلانية الوحيد، لأنه يحلق بجناحي العقل المحض من جهة، والعقل المسدّد بالنص من جهة أخرى، ويغوص في طبقات المعاني التي تتكثّر؛ بسبب ماهية القول الإشاريّ، يصبح النقد مفتقرًا إلى ركن من أركانه المهمة.

ويعتور البحث في إثبات قول لنبيّ الإسلام، أو رفضه علة أخرى هي فقد البحث تبريره المعرفي؛ لأن الناقد المتسلّح بالمنطق الوضعيّ ينظر إلى النصوص الدينية نظرة تطابق بينها وبين النصوص البشرية، إذ يعدّها كلها من صنع الإنسان، ولهذا لا يكون ثمة معنىً لمعرفة صحيحها من ضعيفها من موضوعها ما دامت نصوصًا منحولة في الأصل على الله في نظر هذا الناقد.

ولهذه العلة لوازمها التي تجعل النقد لا يحقق موضوعيته المدّعاة، فالمنقود إذ يتحرك في إطار النصّ لا يهمّش العقل؛ لأنه يتحرك في إطار نصّ مطلق موحى به من الله في اعتقاده، ولهذا يسيح عقله في فضاءات لا حدود لها، ولا يرِد عليه، وحاله هذه، الاتهام بانغلاقه داخل النصّ، الانغلاق الذي يسدّ أمامه الآفاق، ويحرمه من الانفتاح على فضاءات الإمكان.

من لوازم هذه العلة أيضًا الوهم بوجود تغاير حقيقيّ بين صانعي الموروث الفقهي، وتفاوت كبير في درجة التحرر من النصّ، وهو ما يجانب الصواب؛ لأنهم جميعًا إنما يتحركون في فضاءات النصّ، ومعظم الفروق بينهم إما شكلية، أو تعبيرات عن خلافات فرعية، لفروق زمنية، أو تغاير في الظروف، أو في تباين في الموسوعة المعرفية ينتج حتمًا تفاوتًا في الفهم لا يخترق الاتفاق الضمنيّ على عدّ النصّ نقطة الاستناد، والإطار الأكبر الناظم لفعالية العقل.

بعد هذه الملاحظات الأساسية سوف نناقش تفصيلات في كتاب طرابيشي المذكور، مناقشة يمكن أن تبرز علل النقد التي ذكرناها، وهي لا تستغرق كلّ العلل، مثل ما أن نقاشنا لا يستغرق محاولة طرابيشي كلّها.

وقبل أن نشرع في المحاولة نؤكد ما ذكرناه عند رحيل جورج:[2]

[2] مناف الحمد، جورج طرابيشي ثورة كاملة، موقع حزب الشعب الديموقراطي السوري، 2016.
http://www.syria-sdpp.org/%D8%AC%D9%88%D8%B1%D8%AC-%D8%B7%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D8%B4%D9%8A-%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-

ثار طرابيشي على ما عدّه خزعبلات في دروس الكاهن في الكنيسة إبّان مراهقته، وقرر ألا يكون مسيحيًابعدها، وثار على نظام البعث الذي انتمى إليه قبل استلامه السلطة، واستقال منه بعد انقلابه العسكريّ، ولم يكترث بنبذ رفاقه البعثيين له في المعتقل عندما سخّف قناعاتهم الرجعية عن جريمة الشرف، وفضّل الانعزال في زنزانة انفرادية.

وثار على ما يعرفه، ويكوّن ثقافته بتحفيز غير مقصود من المفكر المغربي محمد عابد الجابري عندما قرأ كتاب الأخير "تكوين العقل العربي"، وأثنى عليه، ثم اكتشف تناقضاته ومخاتلته النصوص، فعقد العزم على مراجعة التراث الإسلاميّ واليونانيّ والمسيحيّ، وهي مراجعة أنتجت موسوعة في نقد مشروع الجابريّ لم تكتفِ بكشف ما عدّه جورج تحريفًا للنصوص وتزويرًا للشواهد، وإنما فنّدت تفضيل الجابريّ المتحيّز للمغرب على المشرق، ونقضت اتّهامه الغزالي بإنكار السببية، وإخوان الصفا بمعاداة المنطق، واتّهامه اللغة العربية بالقصور عن مجاراة العصر؛ لأنها من صنع الأعرابيّ صانع العقل العربيّ، والذي لا يدرك عقله الاتصال؛ لأنه ابن الصحراء التي يسيطر عليها الانفصال، وما ينتج عن ذلك -بحسب زعم الجابريّ- من ضعف العرب في الهندسة القائمة على الاتصال، وبراعتهم في الجبر القائم على الكمّات المنفصلة.

قبل ذلك عرّف طرابيشي القارئ العربي على فرويد والتحليل النفسي عبر الجهد الذي بذله في ترجمة مؤلفات فرويد، وهو جهد يستحق طرابيشي خالص التقدير عليه.

كان جورج ثائرًا بكلّ ما تعنيه الكلمة من معنى عندما حلّل أزمة المثقفين العرب تحليلًا نفسيًا عميقًا، وشخّص حالهم بأنها حال عصاب جماعيّ محاولًا -بكفاءة- استقصاء أسباب هذا العصاب وطرق علاجه، وكان ثائرًا عندما حاول تأصيل العلمانية في التراث العربيّ باكتشاف بذرتها في سيرة النبيّ، وبالعثور على لفظ علمانيّ في القرن الرابع الهجريّ عندما استخدمها ابن المقفع المصريّ معبّرًا بها عن الرجل المشغول بأمور الدنيا، أو بمعنى آخر من ليس راهبًا.

أكّد جورج ضرورة العلمانية؛ لأنها في نظره الحلّ للصراعات الطائفية، والاقتتال المذهبيّ، والطريق المفضية إلى الخروج من حالة التردّي التي يعيشها العالم العربيّ.

لم نتفق مع جورج حول تعبير "الديمقراطية في الرؤوس" عبر تطوير العقليات، والقضاء على الأمية، ومسار التثقيف الطويل، والتي لا يمكن من دون تحققها تجسيد الديمقراطية في العالم العربيّ في رأيه.

وهي رؤية تركز على البعد الثقافويّ، وتمنح لمنظّري أنظمة الاستبداد مبرّرًا لبقائه وتكريسه، وتتجاهل إمكانية انبثاق الديمقراطية في الرؤوس عبر الصراع النبيل، وعبر التضحيات العظام في سبيل الخلاص من نير الاستبداد.

%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84%D8%A9-%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%AF/

كان جورج ثورة كاملة في أعماله النقدية الغزيرة وفي ترجماته، وحتى في انكفائه الأخير؛ بسبب الإحباط الذي أصابه عقب عودة الظلاميين، والمرضى بالطائفية لينشروا الموت والحقد والعفن.
لن نستكمل وصفنا كثوريين ما لم نستلهم ما خلّفه جورج طرابيشي عبر عمره المديد الذي لم يكفّ فيه عن النقد والإبداع.
مارس فضيحة الموت يا جورج فنحن لا نزال نمارس فضيحة الحياة، كما عبّرت في الإهداء الذي قدّمته لصديقك الجميل "الباهي محمد".

ثانيًا: دعوى محلية الرسالة المحمدية

في الفصل الثاني من كتاب طرابيشي من إسلام القرآن إلى اسلام الحديث والموسوم بـ " من النبي الأميّ الى النبي الأمميّ" نجد هذا الزعم:[3]
" والواقع أن دعوى الأميّ بمعنى العالمية لن تغلب على اللاهوت الإسلامي سواء في كتب التفسير أم في كتب الفقه، أم على الأخص في كتب الحديث إلا في سياق التحول التاريخي والجغرافي الكبير من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات".
ويبني طرابيش حكمه هذا على أساس أن آيات القرآن تصرّح باستحالة أن تتوحد الأمم، وأنها تفصح عن أن النبي العربيّ أرسل إلى العرب بلسان عربيّ.
"فلأن المشيئة الالهية قد قضت ألا يكون البشر أمة واحدة:
" ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة". " النحل، 93".
وقضت بالتالي أن يكون لكل أمة رسولها:
" ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون". "يونس، 47".
من هذا المنطلق جاء دور الأميين ليبعث الله فيهم ومنهم رسولًا يؤسسهم بدورهم ولو بعد طول تأخير، أمة كتابية.
" كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك". "الرعد، 30".
ومن هذا المنطلق عينه تكتسب عروبة القرآن كامل دلالتها، فالله مرسل الرسل هو نفسه من يسنّ اللغة قاعدة مطلقة لتوصيل الرسالة:
"وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم". "ابراهيم، 4".

[3] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص. 90-91.

وبما أن تلك الأمة الأمية التي شاءت لها المشيئة الإلهية أن يتأخر دورها إلى آخر الأمم في تلقي الرسالة تنطق دون سائر الأمم بالعربية، فقد كان محتمًا أن يكون الرسول المرسل إليها ليبشرها، وينذرها في آن معًا ناطقًا بلسان عربيّ مبين، ولئن يسّر الله كتابه إلى الأمة الأمية باللسان الذي يسّره بها؛ فلأن هذه الأمة حصرًا تلك التي تتموضع جغرافيًا في أم القرى ومن حولها وذلك طبقًا لمنطوق الآيتين :

"وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها". "الأنعام، 92".

"وكذلك أوحينا اليك قرآنًا عربيًا لتنذر أم القرى ومن حولها". " الشورى، 7".

وبناء على هذه المقدمة التي أوردناها بطولها يخلص طرابيشي[4] إلى أن تأميم النبي إنما جاء لاحقًا بالتزامن مع عصر الفتوحات، وأن من أمّموه لم يستطيعوا أن يحظَوا في طول القرآن وعرضه إلا بآية واحدة تؤيد دعواهم:

" وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون". "سورة سبأ، الآية 28".

" ففي تأويلها يقول الطبري:[5]

يقول تعالى ذكره: وما أرسلناك يا محمد إلى هؤلاء المشركين بالله من قومك خاصة ولكنا أرسلناك كافة للناس أجمعين العرب منهم والعجم والاحمر والاسود بشيرًا من أطاعك ونذيرًا من كذبك"

" وبنحو من الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: قال: ثنا[6] يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة قوله: " وما أرسلناك الا كافة للناس" قال: أرسل الله محمدًا الى العرب والعجم فأكرمهم على الله أطوعهم له".

وسوف نضطر إلى ذكر مستندات حجة طرابيشي في إثبات بطلان التفسير الأخير للآية التي يقول -مجانبًا للصواب أنها وحيدة-؛ لأنه انطلاقًا من هذه المستندات سوف يبني معارضته حديثًا نبويًا يورده مستخدمًا مصطلحات وقواعد علم الحديث، وهو حديث يستدلّ به القائلون بعالمية الرسالة.

يبني طرابيشي حجته في بطلان هذا التفسير على بضع دعامات:[7]

الأولى: أن قتادة ابن دعامة السدوسي ليس من أهل التأويل، بل من أهل الحديث، وهو متهم بالتدليس.

الثانية: أن الطبريّ لم يراعِ قاعدة أساسية من قواعد التأويل؛ لأنه أوّل آية مفردة بما يخالف مضامين آيات أخرى.

وهذه المضامين هي:

-أن لكل امة رسولها.

---

[4] المرجع نفسه، ص. 95.

[5] المرجع نفسه، ص. 95-96 نقلًا عن الطبري، جامع البيان.

[6] ثنا في سند الحديث اختصار" حدثنا".

[7] المرجع نفسه، ص. 96-98.

-وأنه ما من رسول يرسل إلا بلسان قومه ليبين لهم.
-وأن الرسول ما أوحي إليه القرآن إلا عربيًا لينذر أم القرى ومن حولها.
-وأن العلاقة حصرية بين عروبة القرآن، وعروبة القوم الذين أنزل على نبيهم.
الثالثة: أن تأويل الطبري كلمة "الناس" بمعنى: "الناس كلهم" تأويل يخالف المعنى المعجميّ، والسياقيّ للكلمة بدليل أن القرأن يستخدمها ليعني بعض الناس، وليس البشرية قاطبة.
الرابعة: أن الطبري يخالف قواعد العربية؛ لأن تقديم كافة على الناس يجعلها عائدة على الكاف في أرسلناك، وليس على الناس فتكون كافة مشتقة من "كف" بمعنى جمع، أو من "كفّ" بمعنى: نهى عن.
وفي نقاشنا لهذه الدعامات التي يبني عليها طرابيشي حجته في إنكار تأويل الطبري سنشرع في الدعامة الثانية؛ لأننا سنناقش موضع التدليس لاحقًا.
فالقول: إن الطبري قد أوّل الآية بما يخالف مضامين آيات أخرى يغفل عن حقيقة أن القرآن لم ينصّ على عالمية الرسالة في الآية الوحيدة التي يوردها طرابيشي، ويقول إنها وحيدة في هذا المعنى، فقد جاء في القرآن:
"تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا" " الفرقان، آية 1"
وكلمة العالمين تعني في اللغة أصناف الخلق.[8]
"إن هو الا ذكر للعالمين ولتعلمن نبأه بعد حين". " الزمر، آية 87، 88".
بل إن القرآن يتحدث عن دعوة للجنّ صريحة:
"وإذ صرفنا إليك نفرًا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقًا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم" " الأحقاف، 29-30".
فكيف يكون داعية للجنّ، ولا يشمل كل الإنس؟.
أما دعامة طرابيشي الثالثة وهي: أن لفظ الناس في القرآن لا يعني البشر جميعًا، فهو مجانب للصواب، وإثبات ذلك من السهولة بمكان:
فلفظ الناس في القرآن من الوجوه و النظائر[9] التي ترد بلفظ واحد، وحركة واحدة، ولكنها تدلّ على معنى مختلف في مواضع مختلفة.
فقد وردت لكي تعني عموم الناس:
"يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم" " الحج، آية 1".

[8] أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1989، ص. 398.
[9] انظر ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987، ص. 46.

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" "الحجرات، آية 13".

وجاءت بمعنى عدد محدود من الناس:

"الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل" آل عمران، 173".

و جاءت لتعني المؤمنين من الناس:

"إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين". " البقرة، 161".

وتعني الكافرين:

"فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين". البقرة، آية 24".

وجاءت لتعني أهل مصر خاصة:

"ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون". " يوسف، 49".

أما اتهام طرابيشي الطبري بمخالفة قواعد العربية، فهو اتهام مردود، ويمكن أن يكون هذا الاتهام موجهًا إلى صاحبه؛ فليس صحيحًا أن تأويل الطبري للآية بعموم الناس مستدلًا من لفظ "كافة" تأويل مخالف لقواعد اللغة:

فقد جاء في إعراب كلمة كافة ثلاثة أوجه:[10]

أنها حال من الكاف في أرسلناك، وهي اسم فاعل، والتاء فيها للمبالغة أي إلا كافًا الناس عن الباطل.

الثاني: أنها حال من الناس، واعترض بأن حال المجرور لا يتقدم عليه.

والثالث: أنها مفعول مطلق؛ أي إرسالة كافة.

وتأويلها بمعنى الكفّ تأويل ضعيف؛ لأن فيه إخراجًا للنصّ عن ظاهره من دون قرينة.[11]

و الأمسّ رحمًا بموضوعنا ما يبنيه طرابيشي على دعواه السابقة.

يقول طرابيشي: "والواقع أنه في كتب الحديث وليس في القرآن تمّ تحويل النبي الأمي المرسل إلى قومه إلى نبي أممي مرسل إلى الأمم قاطبة ففي رواية على لسان هشيم بن بشير أن النبي محمدًا قال: كان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة".[12]

ويقول طرابيشي:[13]

---

[10] علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997، ص. 171.

[11] انظر، أحمد بن يوسف المعروف بالحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، 2008، ج9، ص. 185.

[12] طرابيشي، مرجع سابق، ص. 98.

[13] المرجع نفسه، ص. 99.

"يؤكد المأثور الرجالي المجمع عليه أن هشيمًا لا يتمتع بسمعة حسنة لدى أهل صنعة الحديث. فهذا المولى لبني سليم كانت آفته الكبرى في الحديث التدليس إذ كان في الروايات التي يرويها مرفوعة الى الرسول يبدل في أسماء سلسلة الاسناد فيضع بدل المجهولين أسماء أعلام مشهورين، وبدل المجروحين أسماء أعلام معدلين، وقد كان من السباقين إلى اتهامه بالتدليس ابن سعد في طبقاته:

" كان ثقة كثير الحديث يدلس كثيرًا".

وقال عنه أحمد بن حنبل:

" هشيم ثقة إذا لم يدلس".

وقالو هذا ما ردده العجلي أيضًا:

"هشيم ثقة ولكن يدلس".

وزاد ابن السمعاني:

" هشيم كثير التدليس".

وأضاف ابن حجر:

"ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي".

وقال المقدسي:

" هشيم متفق على توثيقه إلا أنه كان مشهورًا بالتدليس".

وواضح أن طرابيشي يركّز على صفة التدليس، مسلّطًا عليها الضوء؛ لكي يحدد منطقة التفكير لقارئه، فلا يلتفت إلى ما في الشهادات من إجماع على أن هشيمًا ثقة.

هذا فضلًا عن أن طرابيشي يحاول أن يوهم القارئ أن صفة التدليس التي يلصقها بهشيم مستندًا إلى أقوال كثير من علماء الجرح والتعديل صفة كفيلة بإضعاف رواية الحديث، وجعله مردودًا، وهذا كله في سبيل إثبات دعواه عن زيف أممية النبيّ التي صُنعت على يد المحدّثين من غير مستند قرآني.

ولكي يكون جوابنا على دعوى طرابيشي مكتملًا، لا بد من توضيح مفهوم التدليس، وطبقاته، وحقيقة وصف هشيم بالتدليس.

التدليس مشتقّ من الدلَس، وهو الظلام، وكأنه أظلم أمره على الناظر لتغطية وجه الصواب فيه.[14]

والتدليس في الاصطلاح قسمان:[15]

الأول:

تدليس إسناد:

---

[14] ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1984، ص. 614.

[15] نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1979، ص. 380-386..

وهو أن يروي الراوي عمن لقيه ما لم يسمع منه موهمًا أنه سمعه منه.

ويقسم إلى:

-تدليس التسوية: وهو إسقاط راو ضعيف بين ثقتين لقي أحدهما الآخر، وتسوية الإسناد، وجعلهم كلهم ثقات.

-تدليس العطف: وهو أن يروي عن شيخين اشتركا في رواية، ويكون قد سمع من أحدهما فيروي عن الأول ويعطف الثاني عليه؛ موهمًا أنه سمع من الاثنين.

-تدليس القطع: وهو أن يحذف الراوي الصيغة فيقول الزهري: أنس.

-تدليس السكوت: وهو أن يذكر صيغة التحمّل[16]، ثم يسكت قليلًا ثم يقول: فلان.

الثاني:

تدليس الشيوخ:

وهو أن يروي عن شيخ حديثًا سمعه منه، فيسمّيه، أو يكنّيه، أو ينسبه، أو يصفه بما لا يُعرف به؛ لكي لا يعرف.

وحكم التدليس أنه مكروه عند جمهور المحدثين، وأشدّ أنواعه كراهة تدليس التسوية، أما تدليس الشيوخ فهو أقلّ كراهة؛ لأنه لم يسقط أحدًا من السند.

وثمة طبقات للمدلسين وضحها علماء هذا الفنّ:

الطبقة الأولى[17]: من لم يوصف بذلك إلا نادرًا جدًا بحيث ينبغي أن لا يعدّ في المدلسين.

الطبقة الثانية[18]: من احتمل الأئمة تدليسه، وخرّجوا له في الصحيح، وإن لم يصرّح بالسماع؛ وذلك لإمامته أو لقلة تدليسه في جنب ما روى، أو لأنه لا يدلّس إلا عن ثقة.

الطبقة الثالثة[19]: من أكثر من التدليس فلم يحتجّ الأئمة إلا بأحاديثه التي صرّح فيها بالسماع، ومنهم من رُدّ حديثهم مطلقًا، ومنهم من قبل حديثهم لإمامتهم، أو لأنهم لا يدلّسون إلا عن الثقات.

الطبقة الرابعة[20]: من أكثر من التدليس عن الضعفاء والمجهولين، وحكم هذه المرتبة هو قبول ما صرّحوا فيه بالسماع، وردّ ما رووه بالعنعنة.[21]

الطبقة الخامسة[22]: من قد ضعُف بأمر آخر سوى التدليس، فحديثهم مردود، ولو صرّحوا بالسماع.

---

[16] هو الطريقة التي يتلقى بها راوي الحديث الحديث عمّن فوقه.

[17] صلاح الدين العلائي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص. 113.

[18] المصدر نفسه، ص. 113.

[19] ابن حجر العسقلاني، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق عاصم القريوتي، مكتبة المنار، عمان، الطبعة الأولى، 1980، ص. 23.

[20] جامع التحصيل، ص. 113، وتعريف أهل التقديس، ص. 24.

[21] كل حديث فيه صيغة فلان عن فلان من دون بيان للتحديث، أو الإخبار، أو السماع.

[22] تعريف أهل التقديس، ص. 24.

من أقوال المحدثين في هشيم التي لم يذكرها طرابيشي:[23]

قال يزيد بن هارون:[24]

ما رأيت أحدًا أحفظ من هشيم إلا سفيان إن شاء الله".

وقال حماد بن زيد:[25]

ما رأيت في المحدثين أنبل من هشيم".

وقال عبدالله بن المبارك:[26]

" من غيّر الدهر حفظه فلم يغير حفظ هشيم".

وقال أحمد بن حنبل:[27]

" ليس أحد أصح سماعًا من حصين بن عبد الرحمن من هشيم، وهو أصح من سفيان".

قال شعبة بن الحجاج:[28]

" إن حدثكم هشيم عن عمر بن الخطاب فصدقوه، وإن حدثكم عن عيسى بن مريم فصدقوه".

وقال مالك بن أنس:[29]

" وهل بالعراق إلا ذلك الرجل هشيم".

وواضح من الأقوال المذكورة أن هشيم ثقة في نظر علماء في الجرح والتعديل، فما مدى تأثير ما ثبت من تدليسه في كونه ثقة بإجماع الأئمة؟

يعدّ هشيم من الطبقة الثالثة التي قلّ من ردّ حديثها مطلقًا، والراجح عند المحدثين قبول حديثهم مطلقًا، أو قبول أحاديثهم التي صرّحوا فيها بالسماع.[30]

هذا في ما خصّ موقع هشيم بين طبقات المدلّسين، أما بالنسبة إلى الحديث الذي يورده طرابيشي، ويحاول ردّه؛ بحجة أن راويه هشيم المعروف بالتدليس، فالحديث مثل ما ورد في صحيح البخاري :

"حدثنا محمد بن سنان هو العوقي قال حدثنا هشيم قال ح[31] وحدثني سعيد بن النضر قال أخبرنا هشيم قال أخبرنا سيار قال حدثنا يزيد هو ابن صهيب الفقير قال أخبرنا جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أعطيت خمسًا لم يعطهنّ أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض

---

[23] اسماعيل سعيد رضوان، هشيم بن بشير: تدليسه ومروياته في صحيح البخاري، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، العدد الثاني، 2006، ص. 217.

[24] من أئمة التابعين الحفاظ، ولد عام 736 وتوفي عام 821.

[25] من العلماء الحفاظ توفي عام 795 م.

[26] أحد الأعلام من تابعي التابعين، توفي عام 797 م.

[27] رابع الأئمة الأربعة وصاحب المذهب الحنبلي، ولد عام 780 م وتوفي عام 855 م في بغداد.

[28] تابعي، يعدّ عالم أهل البصرة وشيخها في زمنه، توفي عام 777 م.

[29] ثاني الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وصاحب المذهب المالكي، ولد عام 711 م، وتوفي عام 795 في المدينة المنورة.

[30] هشيم بن بشير: تدليسه ومروياته في صحيح البخاري، مرجع سابق، ص. 213.

[31] حرف الحاء في السند يعني تحويل السند من شيخ للراوي إلى شيخ آخر له.

مسجدًا وطهورًا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ، وأحلت لي المغانم ولم تحلّ لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصّة وبعثت إلى الناس عامّة".[32]

وواضح أن هذا الحديث من مرويات هشيم التي صرّح فيها بالسماع، ولهذا فهو ليس من المرويات التي دلّس فيها، فيكون مقبولًا خاليًا من عيب التدليس.

ثالثًا: الهامش النسبيّ من الحرية الذي فتحه مالك بن أنس

لا يتحفّظ طرابيشي في تأكيد انعتاق مالك من أسر الحديث النبوي، وهو يعدّ ذلك هامشًا من الحرية فتحه مالك، ومن أمثلة هذا الهامش المزعوم إنكار مالك مضامين نصوص منسوبة إلى الصحابة، أو إلى النبيّ نفسه.

ولأن المقام لا يتسع لمناقشة الأمثلة الكثيرة التي يوردها طرابيشي في إثبات فرضيته هذه، سنكتفي بأحد الأمثلة، وهو ردّ مالك حديث ولوغ الكلب في الإناء:[33]

"وقد أمكن لتلميذ كبير ومتأخر لمالك هو الشاطبي أن يحصي نحوًا من عشرة أحاديث نبوية استشهد بها مالك ولكنه أفتى بخلافها، وأشهرها الحديث المنقول عن أبي هريرة أن الرسول قال: إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات" فقد ذكر الشاطبي أن مالكًا قال:

" جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته، وأنه كان يضعّفه، ويقول:

"يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟".

ويختم الشاطبي معلّقًا: وفي مذهبه من هذا كثير".

والصواب أن ردّ مالك هذا الخبر ليس فتحًا لهامش انعتاق من الأخبار، بما فيها المنسوبة إلى النبي، مثل ما يقرر طرابيشي، ولكنه اتّباع لمنهج قديم في التعامل مع أخبار الآحاد، وهو منهج تحكمه عدة ضوابط:[34]

- ما لم تعاضد السنة بإجماع، أو عمل لأهل المدينة، أو قياس، فإن النصّ يسير على ظاهره، وتردّ السنة التي تعارض ذلك الظاهر إذا كانت روايتها بطريق الآحاد.

والحديث المذكور حديث آحاد يخالف ما يستنبط من الآية:

"وما علمتم من الجوارح مكلبين". "المائدة، آية 4".

فإباحة ما يصطاده يدل على طهارته، فيرد ما يدل على نجاسته.

ومن الضوابط الأخرى لدى مالك في التعامل مع خبر الآحاد:

---

[32] محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، طبعة أولى، 1993، المسألة 328، ص. 128

[33] طرابيشي، ص. 122.

[34] انظر محمد أبو زهرة، الإمام مالك، حياته وعصره آراؤه وفقهه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1946، ص. 261-262.

- ردّ خبر الآحاد إذا عارض قاعدة عامة مقطوعًا بها من قواعد الشرع الإسلاميّ، ومثال ذلك ردّ خبر المصراة[35]: وهو ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"لا تصرّوا الإبل والغنم، ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعًا من تمر".

ومستند ردّ هذا الحديث هو مخالفته قاعدتين ثابتتين:[36]

-الخراج بالضمان.

-أن متلف الشيء يغرم مثله أو قيمته.

-رد خبر الآحاد إذا لم تعضده قاعدة أخرى، ومثال ذلك:[37]

قبوله حديث العرايا الذي يقضي بجواز أن يأخذ الفقراء الذين لا يملكون نخلًا يحمل رطبًا ما على النخل من تمر مقابل تمر يقدمونه، مع أن هذا الحديث يخالف قاعدة الربا التي يحرم بموجبها بيع المثليات المتحدة الجنس متفاضلة أو نسيئة، ولكن الحديث تعضده قاعدة المعروف والترفيه عن الفقراء.

والزعم أن مالكًا له قصب السبق في ردّ خبر الآحاد ليس صحيحًا، فقد ردت عائشة حديثًا رواه ابن عمر أن النبيّ قال: "أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه".

وقالت: إن الراوي وهم في رواية هذا الحديث، إذ مات جار وأهله يبكون عليه، فأخبر النبي أنه يعذب، وأن أهله يبكون عليه.[38]

فقد عرضت السيدة عائشة الحديث على القرآن، ووجدته مخالفًا نصًا صريحًا:[39]

قالت عائشة: حسبكم القرآن:" ولا تزروا وازرة وزر أخرى".

وردت عائشة أحاديث أخرى، منها حديث ولد الزنا، وحديث رؤية الرسول ربه.[40]

ويعدّ طرابيشي رواية مالك أحاديث مرسلة تجسيدً للانعتاق من أسر السند:

"رغم أن مالكًا كان واحدًا من المتقدمين في الذين أسسوا آلية الإسناد في رواية الأحاديث النبوية ، فإنه لم يقيد نفسه بها كل التقييد بل ترك لنفسه فسحة من الحرية في ما رواه من مراسيل، أي أحاديث منسوبة إلى النبيّ، ولكنها منقطعة في سلسلة إسنادها بسقوط واحد من حلقاتها، أو معضلة بسقوط حلقتين، أو مرفوعة مباشرة إلى النبي من دون وساطة أي حلقة".[41]

---

[35] هي الشاة التي يترك حلبها حتى يتجمع لبنها، فيظن الشاري أن لبنها كثير فيزيد في ثمنها.

[36] انظر معتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص. 426.

[37] أبو زهرة، الإمام مالك، مرجع سابق، ص. 285.

[38] صلاح الدين الإدلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق، بيروت، 1983، ص. 68.

[39] معتز الخطيب، مرجع سابق، ص. 182.

[40] لمزيد من التفصيل، انظر المرجع نفسه. ص. 182-197.

[41] طرابيشي، ص. 140.

إن المهم أن ما يتوخى طرابيشي الوصول إليه هو أن هامشًا من الحرية قد شقه مالك بانعتاقه من سلسلة الإسناد بالاستناد إلى وجود أحاديث مراسيل في الموطأ، وهو ما جعله يصل في النهاية إلى نتيجة بالغة الخطورة:

"هل نريد أن نقول كما قال ابن حزم إن الاحاديث التي رواها مالك ضعيفة لأن اسنادها مرسل؟ وهل نجعل بالتالي من قوة الإسناد معيارًا لصحة الحديث؟ الواقع أننا نميل الى افتراض العكس: فإتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري فصاعدًا لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب ووضع حد لظاهرة وضع الحديث بل على النقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرسول وللتمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضامنين وهذا ما يفسر فيما يفسر التضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري وتضاعف تعداد الأحاديث من آحاد الآلاف في مسانيد أهل القرن الثاني الهجري إلى عشرات الآلاف في مسند أحمد بن حنبل في القرن الثالث أو المسند الجامع".[42]

أصبحت الجهود الجبارة التي بذلت لتنقية الحديث، وفرز صحيحه عن ضعيفه عبر آلية السند جهودًا تصبّ في اتجاه معاكس لدى طرابيشي، وهي دعوى لا نظن أن لها نصيبًا من الدقة العلمية؛ لأسباب عدة، ليس آخرها أن من انطلق طرابيشي من دعوى انعتاقه من سلسلة الإسناد، وهو الإمام مالك لم يكن منعتقًا منها إلا في نظر من لم يتعمّق في منهجه.

فمالك حسب وصف ابن عبد البر:[43]

"كان من أشد الناس تركًا لشذوذ العلم، وأشدهم انتقادًا للرجال، وأقلّهم تكلفًا، وأتقنهم حفظًا، ولذلك صار إمامًا".[44]

وقال باحث مختصّ:

"أما منهج الإمام فقد كان تصحيح المراسيل؛ لقربها من عصر النبوة؛ ولتميز رواتها بالأمانة والعدالة والثقة ولكن العلماء لم يقبلوا هذه البلاغات والمراسيل على إطلاقها، وراحوا يلتمسون لها طرقًا متصلة فتبين لهم أن الإمام مالكًا لم يذكر هذه الحلقات، وهي موجودة بالفعل، ومن يبحث عنها يجدها، وهذا ما فعله العلّامة ابن عبدالبر في كتابه التمهيد الذي وصل فيه روايات الموطأ".[45]

والأمر الآخر المهم أن طرابيشي لا يلتفت إلى الفرق بين منهج المحدثين، ومنهج الأصوليين والفقهاء في التعامل مع الحديث، فبينما يصبّ المحدث جلّ جهده على السند للتحقق من درجة الثقة بالخبر من

---

[42] المرجع السابق، ص. 145.

[43] يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر، إمام وفقيه مالكي أندلسي، ومحدث ومؤرخ من أئمة القرن الرابع الهجري.

[44] أبو زهرة، الإمام مالك، مرجع سبق ذكره، ص. 205.

[45] الفكر المنهجي عند المحدثين، همام عبد الرحيم سعيد، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، الطبعة الأولى، 1987، ص113، 114، نقلًا عن من جهود الأمة في حفظ السنة احمد حسين محمد ابراهيم .

دون إهمال للمتن، يهتمّ الفقيه والأصولي بمتن الحديث، ومن هنا جاء الفرق بين المحدث والأصولي في تعريف السنة النبوية، فكان الأصوليّ يعرفها بأنها: قول الرسول وفعله وتقريره.

أما المحدّث فيعرفها، وهو تعريفه للحديث النبويّ:

"ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خَلقي أو خُلقي أو أضيف إلى الصحابي أو التابعيّ".

ومن المهمّ هذا التنويه إلى الفرق بين السنة والحديث الذي وجد بسبب اختلاف بؤرة الاهتمام بين الأصوليين والمحدثين؛ لأن لهذا الفرق علة هي: أن مدار نظر الأصوليّ على التشريع، بينما مدار نظر المحدث على وثوقية الخبر ولهذا يعدّ المحدث حتى الصفات أحاديث.[46]

وادعاء انعتاق مالك عن السند ادعاء لا يصحّ على إطلاقه؛ فقد كان مالك معروفًا بحرصه على أن يكون الراوي الذي يروي عنه عدلًا ضابطًا، وهما الشرطان الأساسيان في السند.[47]

ومما نُقل عنه في ذلك:

"إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه، لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند هذه الأساطين، وأشار إلى المسجد، فما أخذت عنهم شيئًا، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان أمينًا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن".[48]

وروي عنه أنه كان أحيانًا يرفض رواية علماء بلد بأسره:

قيل له: لم لا تحدث عن أهل العراق، قال: لأني رأيتهم إذا جاؤوا يأخذون الحديث عن غير ثقة، فقلت إنهم كذلك في بلادهم".[49]

ولم يكن حرصه على سلامة المتن أقلّ من حرصه على سلامة السند، فقد قيل له: إن فلانًا يحدثنا بغرائب فقال: إنا من الغريب نفر.[50]

وما ذكره من مراسيل وبلاغات[51] لا يصلح دليلًا على انعتاقه من السند، وقلة حرصه عليه.

وما يقطع ببطلان هذا الاستنتاج عدة أمور:[52]

-أن التقيّد بالسند لم يسُدْ في عصر مالك، وإنما تقيّد المحدثون به بعد كثرة الوضع على رسول الله.

-أن الاحاديث المتصلة السند في الموطأ هي الغالبة.

"أحصيت ما في الموطأ فوجدت فيه من السند خمسمائة ونيفًا، وفيه ثلاثمائة ونيف من المرسلات، وفيه نيف وسبعون حديثًا قد ترك مالك نفسه العمل بها، وفيه أحاديث ضعيفة وهّنها جمهور العلماء".[53]

---

[46] معتز الخطيب، مرجع سابق، ص. 32.

[47] أبو زهرة، الإمام مالك، مرجع سابق، ص. 265.

[48] المرجع نفسه، ص. 194، نقلًا عن المدارك لابن عبد البرص. 122، والانتقاء للقاضي عياض، ص. 17.

[49] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[50] المرجع نفسه.

[51] هي قول الراوي: بلغني عن النبي كذا.

[52] المرجع نفسه، ص. 202.

-أن الاحاديث غير متصلة السند في الموطأ لها سند آخر متصل إلا أربعة أحاديث:

"ما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد...فالصواب إطلاق أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء وقد صنف ابن عبد البر كتابًا في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل قال وجميع ما في من قوله بلغني ومن قوله عن الثقة عنده مما لم يسند أحد وستون كلها مسندة من غير طريق مالك إلا أربعة".[54]

وإن في زعم بعض المستشرقين أن مالكًا كان يأخذ بعادات أهل المدينة، ويضفي عليها مسوحًا دينية، وهو صبغ لعادات عربية قديمة بصبغة الدين ما يمكن أن يكون ذا صلة بإعجاب طرابيشي بما أسماه نزعة مالك التحررية، وما افترضه من افتراض محلية الرسالة المحمدية، وهي محلية إذا صحت ستكون متشابكة مع ثقافة المجتمع المحليّ، وعاداته، وأعرافه.

وهذا الزعم لا تقوم له قائمة إذاعلمنا أن مستنده الوحيد هو ما عرف عن مالك من عدّه عمل أهل المدينة مرجعية أساسية من مرجعياته، وهم يؤولون هذا الاحتفاء بعمل أهل المدينة تأويلًا لا ينفع في إثبات هذه الدعوى، فما كان يدفع مالك إلى اعتماد إجماع أهل المدينة هو غلبة الظن في أمور معينة أنهم كانوا في إجماعهم تابعين لقول النبيّ.

ودليل ذلك تقسيم ابن القيم عمل أهل المدينة الذي يكون أساسه النقل إلى ثلاثة أقسام:

-نقل شرع مبتدأ عن النبيّ.

-نقل العمل المتصل مثل الآذان على الأماكن المرتفعة.

-نقل الأماكن والأعيان مثل تعيين موضع المنبر ومواضع الجمرات.

وقال:

"فهذا النقل وهذا العمل حجة يجب اتّباعها، وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين، وإذا ظفر العالم بذلك قرّت عينه، واطمأنت إليه نفسه".[55]

ولذلك فإن عمل أهل المدينة الذي يأخذ به مالك هو الذي مصدره النقل وهو نقل متواتر، ولا يعارض قياسًا ولا خبر آحاد.

أما إذا كان عمل أهل المدينة أساسه الاستنباط فقد اختلف في أخذ مالك به.[56]

أما الزعم أن آلية الإسناد سبب في كثرة الوضع، وتضخم المدونة الحديثية، فهو مردود لأسباب:

---

[53] المرجع نفسه، نقلًا عن كتاب تزيين الممالك في مناقب الإمام السيوطي، ص. 47.

[54] المرجع نفسه، ص. 203 نقلًا عن شرح الزرقاني، ج1، ص. 9.

[55] المرجع نفسه، ص. 306-307 نقلًا عن إعلام الموقعين لابن القيم ج2، ص. 304

[56] انظر القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 2004، ص. 262.

أولها أن من يكلّف نفسه مؤونة الاطلاع على هذه المدونة، فسوف يجد أن التضخم فيها ليس تضخمًا في المتن، وإنما في طرق الإسناد، فقد كان الحديث يعدّ خمسة أحاديث مثلًا إذا روي بخمس طرق.

والعناية بالإسناد لا يمكن أن تقلب بعصا ساحر إلى سبب مغاير للهدف من اعتمادها، وصقلها، واستحالتها منهجًا متكامل الأركان بالغ الدقة.

وإن إشارة سريعة لعلم الحديث، ومنهج نقد المتن، والعناية بأحوال السند يمكن أن تمكّن القارئ من إدراك الظلم الذي تستبطنه دعوى طرابيشي للجهود الجبارة التي بُذلت لتنقية الحديث النبوي من روايات الواضعين، والتحقّق من وثوقية صدوره عن النبي.

سوف نقدم عرضًا مختصرًا لمصطلحات هذا العلم، ونشير إشارة سريعة إلى منهج النقد الكلاسيكي لعلم الحديث، ولعلنا نلاحظ أن كثيرًا من توصيات من يتصدّون لتجديد المنهج لها جذور في الأبحاث القديمة، وقد تنبّه إليها علماء الحديث قبل أن يلفت النظر إليها المفكرون المعاصرون بقرون.

يقسم علم الحديث النبويّ إلى:

علم الحديث رواية: وهو علم يشتمل على أقوال النبيّ، وأفعاله، وتقريراته، وصفاته، وروايتها، وضبطها، وتحرير ألفاظها.[57]

علم الحديث دراية: وهو علم بقوانين تعرف بها أحوال السند والمتن.[58]

أما أحوال السند فهي: [59] ما يطرأ عليه من اتصال، أو انقطاع، أو تدليس، أو تساهل بعض رجاله في السماع، أو سوء حفظه، أو اتهامه بالفسق أو الكذب، أو غير ذلك.

أما أحوال المتن فهي:[60] ما يطرأ عليه من ورفع، أو وقف، أو شذوذ، أو صحة، أو غير ذلك.

وقد بلغ من حرص علماء الحديث به أن وضعوا منهجًا بالغ الدقة في معرفة حال الراوي شمل كلّ ما يتعلق بالراوي، ويفضي إلى معرفته معرفة دقيقة:[61]

-الزمن الذي عاش فيه الراوي، وموقعه ممن سبقه، ومن تلاه، ومن هم من جيله، وهو بحث قُصد منه كشف صدق الراوي من كذبه على حد تعبير سفيان الثوري:

"لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ"

-موطن الراوي الأصليّ والأمكنة التي تنقل فيها، ومن فوائد هذه المعرفة معرفة شيخ الراوي؛ لأنه قد يشتبه بغيره فإذا عرف بلده عرف بلديّه.

-اسم الراوي، ووسائل إزالة الابهام عن اسمه، فدرسوا أسماء الرواة، وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم.

---

[57] العتر، مرجع سابق، ص. 31.

[58] المرجع نفسه، ص. 32 نقلًا عن تدريب الراوي للسيوطي.

[59] المرجع نفسه، ص.33.

[60] المرجع نفسه، ص. 33.

[61] المرجع نفسه، ص. 166-185.

ثم درسوا أوجه التشابه بين هذه الأسماء، والكنى، والألقاب، والأنساب، فوجد علم:

المتفق والمفترق:

وهو أن يطلق اسم واحد على أكثر من راو فيتفقان يالاسم لفظًا وخطًا.

والمؤتلف والمختلف:

وهي أسماء تتفق في الخط وتختلف في اللفظ.

والمتشابه:

وهو اتفاق اسم شخصين أو كنيتهما اللتين عُرفا بها، ويوجد في نسبهما الاختلاف أو الائتلاف الذي ذكرناه.

والمتشابه المقلوب:

وهو أن يكون اسم أحد الراويين مثل اسم أبي الآخر خطًا ولفظًا، واسم الآخر مثل اسم أبي الأول.

كما وضعوا مقياسًا دقيقًا شاملًا يتحرّى العوامل الداخلية والخارجية التي تساهم في صحة الحديث المرويّ، أو التقليل من درجة صحته على اختلاف في هذه الدرجة.

فمن العوامل الداخلية:

-أسباب يمكن أن تدفع الراوي إلى التحيّز مثل التعصب لمذهب اجتماعي أو فكري.[62]

-ومنها ما عدّوه خوارم للمروءة مثل الاستهتار والتساهل.[63]

-ومنها ما يخرم شرط ضبط الراوي الحديث مثل القصور في الأهلية العلمية والذهنية.[64]

أما العوامل الخارجية:

فهي تشمل مراقبة استقامة الراوي التي تمثّل مع عوامل أخرى كالإسلام، والبلوغ، والعقل شروطًا تجعله مستحقًا لصفة العدل.[65]

وقد عُني علم الجرح والتعديل -وهو إبداع إسلاميّ محض- بمعرفة عدالة الرواة وضبطهم وقد لخّص الحافظ المغربي أبو الوليد الجابي قواعد هذا العلم:[66]

قاعدة الصدق:

---

[62] انظر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، 1993، ص. 30.

[63] الإدلبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص. 30.

[64] احمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، 1933، ص. 87.

[65] انظر العتر، مرجع سابق، ص. 79.

[66] انظر سليمان الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى، 1991، ص. 264.

أحوال المحدثين في الجرح والتعديل مما يُدرك بالاجتهاد، ويُعلم بضرب من النظر، ووجه ذلك أن الإنسان إذا جالس الرجل، وتكرّرت محادثته له، وإخباره إياه بمثل ما يخبر قاس على المعاني التي يخبر عنها تحقق صدقه وحكم بتصديقه، فإن اتفق له أن يخبر في يوم من الأيام أو وقت من الأوقات بخلاف ما يخبر به الناس عن ذلك المعنى، أو بخلاف ما علم منه المخبر اعتقد فيه الوهم والغلط، ولم يخرجه ذلك عنده عن رتبة الصدق التي ثبتت من حاله، وعهد من خبره.

قاعدة الكذب:

إذا كثرت مجالسة آخر، وكثرت محادثته لك فلا يكاد يخبرك بشيء إلا ويخبرك أهل الثقة والعدالة عن ذلك المعنى بخلاف ما أخبرك به غلب على ظنك كثرة غلطه، وقلة استثباته، واضطراب أقواله، وقلة صدقه ثم بعد ذلك تبين لك من حاله العمد والغلط، وبحسب ذلك تحكم في أمره.

القاعدة في الترجيح:

فمن كان في أحد هذين الطرفين لا يختلف في جرحه أو تعديله، ومن كان بين الأمرين مثل أن يوجد منه الخطأ والإصابة وقع الترجيح فيه، وعلى حسب قلة أحد الأمرين منه، وكثرة الآخر يكون الحكم فيه.

وعلى الرغم من أن بعد الزمن بين علوم الحديث وبين عهد النبوة كان دافعًا للاهتمام الكبير بالسند، فإنه يخطئ من يظن أن نقد المتن لم يكن حاضرًا، بل إن الجهود العظيمة التي بذلت في توثيق السند إنما قصد بها معرفة صحة نسبة الحديث إلى النبيّ من عدم صحتها.

ولكن علماء الحديث انتبهوا إلى أن ما وضعوه من قواعد لمعرفة أحوال السند ليس كفيلًا بالوصول إلى حكم يقينيّ بخصوص المتن فقال ابن الصلاح:[67]

"ومتى قالوا : هذا حديث صحيح فمعناه أنه اتصل سنده....، وليس من شرطه أن يكون مقطوعًا به في نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول، فقد يضعف السند ويصح المتن لوروده من طريق آخر، وقد يصح السند ولا يصح المتن لشذوذ أو علة، وليس من شرطه أن يكون مقطوعًا به في نفس الأمر إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد، وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول، وكذلك إذا قالوا في حديث إنه غير صحيح فليس ذلك قطعًا أنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقًا في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور".

ضعف الإسناد لا يقتضي ضعف المتن، كما لا يلزم من صحة السند صحة المتن.

[67] الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق نور الدين العتر، دار الفكر، بيروت، 1986، ص. 14.

فقد يضعف السند ويصحّ المتن لوروده من طريق آخر، وقد يصحّ السند ولا يصح المتن لشذوذ أو علة.
والشذوذ والعلة هما دليلان على اهتمام بنقد المتن فلنوضح معناهما:
فالشاذ هو:[68] ما رواه المقبول مخالفًا لمن هو أولى منه لكثرة عدد، أو زيادة حفظ.
ويقسم إلى: شاذ في السند وفي المتن، ومثاله ما أخرجه الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر، ويتمّ، ويفطر، ويصوم.
فهو شاذّ في السند؛ لأنه خالف ما عليه الثقات أن هذا من فعل عائشة، وليس مرفوعًا إلى النبيّ. وهو شاذ في المتن؛ لأن الثابت عن الثقاة مواظبة النبي على قصر الصلاة في السفر. وقد يكون شاذًا في واحد منهما.
أما العلة فهي:[69] سبب خفي غامض يطرأ على الحديث، فيقدح في صحته.
والحديث المعلّل: هو الحديث الذي اطُلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها.
وينقسم إلى:
-حديث معلّ في السند.
-وحديث معلّ في المتن.
-وحديث معلّ في كليهما.
ومثال الأخير:
ما أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث بقية عن يونس عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من أدرك ركعة من صلاة الجمعة وغيرها فقد أدرك".
قال أبو حاتم الرازي: "هذا خطأ المتن والإسناد إنما هو الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : من أدرك من صلاة ركعة فقد أدركها، وأما قوله من صلاة الجمعة فليس هذا في الحديث فوهم في كليهما".
ومن قواعدهم في نقد المتن ما وضعوه من أسباب لرفض متن الحديث، ومنها:[70]
-ركاكة لفظه.
-مخالفته لبدهيات العقول بصورة لا تقبل التأويل.
-مخالفته للقواعد العامة في الحكم والأخلاق.
-مخالفته للحسّ والمشاهدة.
-مخالفته للبدهيات مثل دعوته إلى رذيلة تتبرأ منها الشرائع.
-مخالفته لأصول العقيدة.

[68] انظر العتر، منهج النقد، ص. 428
[69] المرجع نفسه، ص. 447-450.
[70] مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص. 271.

-مخالفته لسنن الله في الكون والإنسان.
-اشتماله على سخافات يُصان منها العقلاء.
-مخالفته القرآن، أو محكم السنة، أو المجمع عليه من الدين بالضرورة بصورة لا تقبل التأويل.
-مخالفته الحقائق التاريخية المعروفة عن عصر النبي.
-موافقته مذهب الراوي الداعية إلى مذهبه.
-انفراد راوٍ واحد بروايته مع أنه وقع بمشهد عظيم.
-نشوؤه عن باعث نفسي للراوي.
-اشتماله على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير، أو مبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير.
ومن ضمن العلوم التي اهتمت بالمتن:[71]
علم غريب الحديث: وهو يدرس ما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة عن الفهم.
علم أسباب ورود الحديث: وهو ما ورد الحديث متحدثًا عنه أيام وقوعه.
علم ناسخ الحديث ومنسوخه: وهو يدرس أحكامًا متقدمة رفعتها أحكام متأخرة.
علم مختلف الحديث: وهو ما تعارض ظاهره مع القواعد، فأوهم معنى باطلًا، أو تعارض مع نص شرعيّ آخر.
علم محكم الحديث: وهو يدرس الأخبار التي لا معارض لها بوجه من الوجوه.
لا نستطيع أن ننكر -على الرغم من إعجابنا الشديد بالجهود الجبارة التي بذلت في بلورة علم مصطلح الحديث والمحاولات التي لا نظير لها في وضع المعايير التي تميز مقبول الحديث من مردوده- نقول: لا نستطيع أن ننكر أن ثمة جوانب قصور تعتري منهج القدماء منها على سبيل المثال لا الحصر:[72]
- محدودية نقد المتن بالنسبة إلى نقد السند، فقد ظلت القواعد المستخدمة في نقد المتن والتي ذكرنا قسمًا منها في السابق محدودة، ولم تساير التطور العلميّ الحديث؛ بسبب عدم امتلاك العدة العلمية عند المشتغلين في الحقل الحديثيّ، وقلة باعهم في الحقول المعرفية الضرورية لنقد المتن.
- عدم وضع حدّ جامع مانع لمصطلح الحسن وقد عبر الذهبي عن ذلك بقوله:[73]
"الحسن: وفي تحرير معناه اضطراب.
"ثم لا تطمع بأن للحسن قاعدة تندرج كل الأحاديث الحسان فيها فأنا على إياس من ذلك فكم من حديث تردد فيه الحفاظ هل هو حسن أو ضعيف أو صحيح؟ بل الحافظ الوتحد يتغير اجتهاده في الحديث الواحد فيوما يصفه بالصحة ويوما يصفه بالحسن ولربما استضعفه وهذا حق فإن الحديث الحسن

[71] انظر العتر، مرجع سابق، ص. 333-343.
[72] انظر محمد عمراني حنشي، مقدمات من أجل إحداث ثورة مفهومية في علم الحديث النبوي الشريف، موقع الحوار المحضر http://alhiwar.org/slides/Qadeem_Jadeed/index.html
[73] شمس الدين الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 1984، ص. 26.

يستضعفه الحافظ عن أن يرقيه إلى مرتبة الصحيح فبهذا الاعتبار فيه ضعف ما إذ الحسن لا ينفك عن ضعف ما ، ولو انفك عن ذلك لصح باتفاق".

-لا يعالج المنهج القديم بمنهج علميّ واضح الأخطاء التي تعرض للرواة من سهو أو خطأ في الذاكرة على الرغم من أنه لا يسلم محدّث منها باعترافهم.

ونظن أن اقتراح صاحب نظرية الهندسة الحديثية- التي سنتعرض لها قريبًا- يمكن أن يساعد في سدّ الثغرات، وما هو أهمّ أنه يزيد شروط الصحة صعوبة؛ الأمر الذي يساهم في تقليص المدونة الحديثية في متنها، ويخفف من سطوة مركزيته التي يمثل مطلب الانسلاخ منها طوباوية بما يستلزمه من تخلّ عن نقطة استناد يفضي الضرب صفحًا عنها إلى الانسلاخ من الدين، وإن كان تليين صلابة المركز، ورفع قدر من ثقله ممكنًا ومطلوبًا.

رابعًا: الاستحسان عند مالك

في محاولة فهم سبب احتفاء طرابيشي باعتماد مالك الاستحسان مصدرًا من مصادر التشريع سوف نطلب من الشاطبي أن يحدثنا عن هذا الاستحسان:[74]

"مقتضاه الرجوع إلى تقديم القياس المرسل على القياس فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيرًا ما يتفق في الأصل الضروريّ مع الحاجيّ، والحاجيّ مع التكميليّ، فيكون إجراء القياس مطلقًا في الضروري يؤدي إلى الحرج والمشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجيّ مع التكميليّ، أو الضروريّ مع التكميليّ، وهو ظاهر".

وإن للاستحسان الذي يمنح طرابيشي مالكًا الريادة في اعتماده للتدليل على ما يزعمه من انعتاق مالك من عبودية النصّ جذرًا قبل مالك بكثير، فقد استخدمه عمر بن الخطاب في المسألة المشتركة في الفرائض وبيان المسألة:[75]

أنه إذا مات رجل وترك زوجًا وأمًا وإخوة لأم، فإن القياس يقضي أن تأخذ الزوجة النصف والأم السدس والإخوة لأم الثلث، ولا يبقى بحسب هذا القياس شيء للشقيقين، وهو توزيع غير عادل لأن الشقيقين أولى من الإخوة لأم؛ لذلك أشركهم عمر في الثلث مع الإخوة لأم؛ لكي يحقق العدالة استحسانًا منه.

---

[74] أبو زهرة، الإمام مالك، مرجع سابق، ص. 323. نقلًا عن الموافقات.

[75] انظر ابن قدامة، المغني، تحقيق عبدالله التركي، عبد الفتاح الحلو، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، 1997، ج6، ص. 180.

فترك القياس الذي يؤدي اطراده إلى حرج في جزئية ما هو الاستحسان عند المالكية، وهو مستند إلى قاعدة كلية منصوص عليها في القرآن، وفي الحديث النبويّ:[76]

" ما جعل عليكم في الدين من حرج".

" لا ضرر ولا ضرار".

ولكن طرابيشي دائمًا يعدّ كلّ استثناء من كلّيات النصّ جرأة محمودة تستحق التقدير:

"إن الاستحسان ولو محدودًا بالجزئيات فيه قدر من الاجتراء على كليات النصوص مهما تكن الواقعة المستثناة من حكم الواقع جزئية، فإن هذا الاستثناء يمثل هامشًا من الحرية في الانفكاك من أسر النص".[77]

ولكن التحقيق يفضي إلى استنتاج آخر: فمالك إذ يستثني جزئية من قياس مطّرد يستند إلى قاعدة شرعية قطعية توصل إليها باستقراء النصوص وهي قاعدة رفع الحرج.

وثمة أمر آخر بالغ الأهمية لم نجد لدى طرابيشي إشارة إليه: وهو أن مالك إذ يقارب ألفاظ العموم في النصّ القرآنيّ يعاملها دلالتها معاملة دلالة الظاهر، ومعلوم أن الأخير من بين مستويات الفعل اللغوي يخترقه الاحتمال فدلالته على العموم ظنية.

فمستويات الفعل اللغويّ حسب التقسيم الأصولي الأشهر:[78]

النصّ هو ما كان لفظه دليله، وبتعبير آخر هو رجحان دون احتمال.

والظاهر رجحان مع احتمال.

والمؤوّل رجوح مع احتمال.

والمجمل احتمال مع تساو.

ولأنه ظنيّ فإنه يمكن أن يخصص بظنيّ، ولهذا كثرت مخصصات العموم عند مالك وقد ذكر منها القرافي:[79]

-تخصيص الكتاب بالإجماع.

-تخصيص العام بخبر الآحاد المعاضد بغيره.

-تخصيص العام بالقياس والتوجيه هنا: أنه إذا تعارض عام في عمومه مع ما يوجبه القياس من حكم فقد تعارض أصلان: أحدهما عام دلالته قابلة للاحتمال وإن كانت راجحة، والثاني خاص لا احتمال في دلالته.

---

[76] أبو زهرة، الإمام مالك، مرجع سابق، ص. 324.

[77] طرابيشي، ص. 133.

[78] يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، عمان، الأردن: جدارا للكتاب العلمي، طبعة أولى، 2007، ص. 376.

[79] أنظر القرافي، مرجع سابق، ص. 159.

فالحركة عند مالك حركة في فلك النصّ، وهي حال لا تمثل عبودية يبتغى الانعتاق منها، لأن التقيد بمقاصد النصّ، وبما يمكن استنزافه من إمكانياته هو ما تفرضه متطلبات عقلانية المعتقد بإطلاقية النص كونه موحىً به من المطلق.

خامسًا: الشافعي وتكريس السنة

1- تفسير السنة بالحكمة

يتهم طرابيشي الشافعي اتهامات كثيرة، فالشافعيّ في رأي طرابيشي- يخرق قواعد اللغة العربية بتفسيره الحكمة في القرآن بمعنى السنة، وهو ينتقي من الآيات الواردة في القرآن ما يؤكد تفسيره، انتقائية تصادر على المطلوب:

"صاحب الرسالة هو من يخرق قواعد التسمية ويخرق معها قواعد العربية التي وجدناه يؤسسها في معيارية مطلقة للنص القرآني، فليس في معجم العربية ما يمكن أن يستدل منه أن الحكمة تعني السنة، ولا أن السنة تعني الحكمة".[80]

وهذا الاتهام للشافعي بخرق قواعد اللغة لا يقوم على أساس؛ لأن تفسير الحكمة بالسنة مما يتيحه التطوّر الدلالي للمفردة، وهو تطوّر يمر في ما خصّ ألفاظ القرآن بعدة مراحل:[81]

-الأصل الاشتقاقيّ.

-مجيء اللفظة وفق الاستعمال الغالب عند العرب.

-أن يكون للفظة استعمال سياقيّ.

-أن يكون للفظة معنى اصطلاحيّ شرعيّ.

-أن يكون للفظة معنى اصطلاحيّ قرآنيّ.

ولا يجوز بأي حال عدّ تفسير الشافعيّ لكلمة الحكمة بالسنة خرقًا لقواعد العربية بالاقتصار على العودة إلى المعنى المعجميّ لكلمة سنة، والمعنى المعجميّ لكلمة حكمة، وعلى ورود كلمة الحكمة في سياق آيات أخرى بظاهر معنى آخر.

فالمعنى المعجميّ لا يكفي للقبض على دلالة الكلمة في سياقها القرآني، وورود كلمة الحكمة في آيات أخرى دالة على معنى آخر لا يلزم منه بالضرورة أن تفسيرها بالسنة ممتنع.

---

[80] طرابيشي، ص. 182.

[81] مساعد الطيار، المفردة القرآنية، المراحل التي تمر بها حال تفسيرها، موقع ملتقى أهل التفسير، 2003.
https://vb.tafsir.net/tafsir925/#.WdqVwmiCxPY

إننا منذ بدء محاكمة طرابيشي للشافعي نلحظ التناقض في موقف جورج، فهو يحكم على الشافعي بالانغلاق داخل النصوص في الوقت الذي يصادر حقّه في الانعتاق من المعنى الحرفيّ للكلمات.

2- قرأنة السنة

وبعد أن يحاول طرابيشي دحض هذا التفسير للحكمة يشرع في محاكمة ما يسميه تأسيس الشافعي لقرأنة السنة أي جعلها وحيًا مساويًا للقرآن[82]، وهو ما يجعل الشافعي صانعًا لعصره بمساواته السنة في النصاب الإبستمولوجي للقرآن، وعدّهما في مستوى واحد من حيث المرجعية والحجية.
ولكن الشافعي لم يكتفِ؛ لكي يؤصّل حجية السنة كوحي بتفسيره الحكمة بالسنة، وإنما استند إلى آيات قرآنية تجعل هذه الدعوى ذات نصيب من المعقولية:[83]
قال الله جل ثناؤه: "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما" " الفتح، آية 10" وقال:
"من يطع الرسول فقد أطاع الله" " النساء، آية 80".
فأعلمهم الله أن بيعتهم رسوله بيعته، وكذلك أعلمهم أن طاعته طاعته.
وقال: " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما". " النساء، آية 65".
قال الشافعي: "نزلت هذه الآية فيما بلغنا والله أعلم في رجل خاصم الزبير في أرض فقضى النبي بها للزبير وهذا القضاء سنة من رسول الله لا حكم منصوص في القرآن والقرآن يدل والله اعلم على ما وصفت لأنه لو كان قضى بالقرآن كان حكمًا منصوصًا بكتاب الله ، وأشبه أن يكونوا إذا لم يسلموا لحكم كتاب الله نصًا غير مشكل الأمر: أنهم ليسوا مؤمنين إذا ردوا حكم التنزيل، فلم يسلموا له".
ولكن ما ينسبه طرابيشي إلى الشافعي من تسوية بين القرآن والسنة يغفل تفاصيل هذه التسوية فالمسألة فيها تفصيل:[84]
-يجعل الشافعيّ العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة القرآن، وليس كل مرويّ عن الرسول مهما تكن طرقه في مرتبة الآيات المتواترة القاطعة في صدقها.
-أن إنكار شيء مما جاءت به السنة ليس مثل إنكار شيء مما جاء به القرآن.

[82] طرابيشي، ص. 186.
[83] الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، الاسكندرية، 2001، مجلد 1، ص، 36-37.
[84] انظر أبو زهرة، الإمام الشافعي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ثانية، 1948، ص. 192-193.

-صحيح أن السنة مساوية للقرآن في مجال استخراج أحكام الفروع، وهي كذلك لأنها تبين أحكامه، ولكنه يظلّ أصلًا لها، وهي فرع له.
-أن السنة إذا تعارضت مع القرآن أخذ بالقرآن.

3- إثبات حجية خبر الواحد

"ولئن يكون الشافعي توسل في إثبات الحجية الالهية بمنهج المطابقة اللامشروعة دلاليًا ومعجميًا بين الحكمة المنزلة طبقا للنصّ القرآنيّ، وبين السنة الموضوعة على لسان النبيّ، أو المنسوبة إلى فعله فقد لجأ في إثبات الحجية الابستمولوجية لهذه السنة إلى منهج لا يقل لا مشروعية هو منهج المماثلة بل المشابهة التي لا أساس لها سوى القياس الناقص".[85]
ولا يذكر طرابيشي من حجج الشافعي إلا حجتين يتّضح من خلالهما مبدأ المماثلة وهما:[86]
-مماثلة بين الواحدية في النبوة، والواحدية في الرواية.
-والمماثلة بين الواحدية في المبعوثية، والواحدية في الرواية.
ولكننا لا نفهم لماذا يغفل باقي الحجج، فالشافعي لم يكتفِ بالحجتين المذكورتين، واللتين يمكن أن يرد عليهما نقد طرابيشي، وإنما جاء بحجج أخرى أكثر منطقية لدعم حجية خبر الواحد ومنها:
-تناقل الصحابة الأحكام الشرعية بأخبار آحادهم، والنبيّ بين ظهرانيهم، وقد أقرهم النبي على ذلك.
ومن ذلك أن الناس بقباء كانوا يستقبلون بيت المقدس في صلاة الصبح، فجاء من يخبرهم أن قرآنًا نزل يأمرهم أن يستقبلوا الكعبة ففعلوا مع أن المخبر واحد، ولكنه ثقة عندهم.[87]
-أن الصحابة فيما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد، فإذا عرضت لهم مسألة ليس في كتاب بالله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي، يقبلون في ذلك خبر الكافة، والأخبار المشهورة، وأخبار الخاصة على سواء. ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعائلته، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبائي من ديته فرجع عمر إليه.[88]

[85] طرابيشي، ص. 196.
[86] انظر طرابيشي، المرجع نفسه، ص. 196-206.
[87] الشافعي، الأم، مرجع سابق، ص. 186.
[88] المرجع نفسه، ص. 196.

سادسًا: الناسخ والمنسوخ لدى الشافعيّ

1- دعوى تناقض الشافعي

في فقرة الناسخ والمنسوخ يقول طرابيشي: إن الشافعي هو الذي أسس هذه الآلية، ويعرض رأيًا من الخطورة بمكان:

"إن الشافعي بتأسيسه آلية الناسخ والمنسوخ قد أطلق من قمقمه عفريت التلاعب بالنصّ القرآنيّ، إذ ليس القائل الإلهي لهذا النصّ هو من يحدد ما هو الناسخ وما هو المنسوخ من الآيات بل هو المؤول البشري فحيثما وجد تعارض أو تنافٍ في المعنى، أو حتى مجرد اختلاف أمكن لهذا المؤول أن يحذفه من خلال تشغيل آلية الناسخ والمنسوخ".[89]

ويتهم طرابيشي الشافعي بالتناقض في موقفه من النسخ، فهو يقول بنسخ السنة بالقرآن، ولا يقبل نسخ القرآن بالسنة: لأنها تابعة للكتاب، وهو تناقض ملابس لموقف الشافعي -بحسب طرابيشي-؛ لأنه إذا كانت السنة موحىً بها من الله كالقرآن فلماذا يجوز أن تنسخ بالقرآن، ولا يجوز أن ينسخ بها:

" فالمسلمة المركزية التي ينطلق منها مصنف الرسالة كما رأينا هي أن السنة موحى بها، موحى بها مثلها مثل الكتاب، إذ الكل من عند الله، كما سيقول لاحقًا تلميذ الشافعي الأكبر الغزالي، والحال أنه ما دامت السنة كما الكتاب من وحي الله، وما دام الوحي ينسخ بعضه بعضًا فلماذا التفريق في المكانة بعد التوحيد في المصدر، ولماذا يمتنع على الموحي الإلهي بالكتاب والسنة أن ينسخ الأول بالثانية كما الثانية بالأول؟"[90]

وهو تناقض في موقف الشافعي لا يصعب رفعه؛ لأن الشافعي يعد السنة مبينة للكتاب، ولا يجوز أن تكون ناسخة له وحالها هذه.[91]

ثم إن النسخ يكون عند التعارض، والسنة لا يمكن أن تعارض الكتاب:

"وأولى أن لا يشك عالم في لزومها، وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد".[92]

وثمة سبيل آخر لرفع التناقض المزعوم، وهو أن مناقشة طرابيشي للإمكان الموجود لنسخ القرآن بالسنة هو إمكان عقليّ لا يرِد على نفي الشافعيّ إمكان نسخ القرآن بالسنة؛ لأن الشافعي كان يتحدث عن وقوع شرعيّ وليس كلّ ممكن عقلًا واقعًا شرعًا.[93]

---

[89] طرابيشي، ص. 208.

[90] المرجع السابق، ص. 209.

[91] انظر الأم، مرجع سابق، ص. 44.

[92] الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1939، ص. 173.

ومن أجل إثبات هذه الدعوى يورد طرابيشي عدة أمثلة على نسخ القرآن بالسنة مارسه الشافعيّ:[94]
نسخ آيتي الوصية بحديث "لا وصية لوارث".
فالآيتان اللتان تتحدثان بصراحة عن الوصية في القرآن:
" كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين" " البقرة، آية 180".
"والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصية لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج". "البقرة، آية 240".
وهو نسخ للقرآن بالسنة -كما يقول طرابيشي- يوقع الشافعيّ في تناقض مع ما استنّه من منهج يرفض نسخ القرآن بالسنة، ويضيف طرابيشي أن الشافعي لم يكتفِ بذلك، وإنما استند إلى حديث "لا وصية لوارث" نقلًا عن أهل المغازي، وهو عجب عجاب؛ لأن اهل المغازي لا يؤخذ برواياتهم حسب علماء الجرح والتعديل.
فما نصيب هذا من الصحة؟
بداية نقول: إن الشافعي كان صريحًا بما فيه الكفاية في أن آيات الوصية قد نسخت بآية المواريث، وليس بحديث لا وصية لوارث، وأن الحديث إنما جاء بيانًا للنسخ.[95]

2- آلية النسخ عند الشافعي

ولعلّ توضيح آلية النسخ عند الشافعي يحتاج إلى تفصيل أكبر لتبين فيما إذا كان يتناقض مع نفسه حقًا كما يقول طرابيشي: فالأصل عند الشافعي أن القرآن لا يُنسخ بالسنة، وأن السنة تُنسخ بالقرآن، ولكنّ لنسخ السنة بالقرآن شرطًا هو أن تعضد النسخ سنة أخرى.
"وهذا مع إبانته لك الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة دليل لك على أن النبي إذا سنّ سنة حوله الله عنها إلى غيرها سنّ أخرى يصير إليها الناس بعد التي حوّل عنها لئلا يذهب على عامتهم الناسخ فيثبتون على المنسوخ".[96]
وفي السياق نفسه، وبعد هذا الكلام مباشرة نجد الشافعي يأتي بكلام كفيل بتفنيد الدعوى التي أسميناها خطيرة عن إطلاق الشافعي عفريت التلاعب بالنصّ القرآني من قمقمه فيقول بعد الكلام السابق مباشرة:

---

[93]انظر نعمان جغيم، تحرير رأي الإمام الشافعي في النسخ بين القرآن والسنة، مجلة البحوث والدراسات القرآنية،العدد الخامس عشر، السنة العاشرة، ص.67.
[94] انظر طرابيشي، ص. 211.
[95] انظر الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص. 138.
[96] الشافعي، الأم، مرجع سابق، ص. 96.

" ولئلا يشبه على أحد بأن رسول الله يسنّ فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل اللسان أو العلم بموقع السنة مع الكتاب أو إبانتها معانيه: أن الكتاب ينسخ السنة".[97]

ومعنى هذا أنه لو قيل إن القرآن ينسخ السنة بإطلاق لكان ذريعة لمن جهل اللسان أو العلم بموقع السنة مع الكتاب أو إبانتها معانيه إلى رفض كثير من السنن بحجة أنها منسوخة بالقرآن، وفي ذلك هدم للشريعة وعبث بها.

ويوضح الشافعي هذا المحذور أكثر بقوله:[98]

"ولو جاز أن يقال: قد سنّ رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: " وأحل الله البيع وحرم الربا".

وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخًا بقوله تعالى: " والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة".

والعجب العجاب الذي يتحدث عنه طرابيشي فيما ورد على لسان السافعي من سماع حديث "لا وصية لوارث" من أهل المغازي ليس عجبًا، ولا عجابًا لو محّصنا كلام الشافعي جيدًا، وعرفنا مقصوده، فنصّ الشافعيّ:

"ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح : لا وصية لوارث ولا يقتل مؤمن بكافر ويأثرون عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي. فكان هذا نقل عامة عن عامة وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين".[99]

وواضح أن الشافعي يتحدث هنا عن تواتر الخبر، وفي معرض الحديث عن التواتر لا أهمية لمدى عدالة الرواة؛ لأن مبحث التواتر مبحث أصوليّ وليس مبحثًا حديثيًا.[100]

ومن هنا لا يقوم اعتراض طرابيشي على استشهاد الشافعي بأهل المغازي على أساس، على الرغم من إسهاب طرابيشي في الحديث عن ضعفهم، وعدم استشهاد المحدثين برواياتهم.

الدليل الآخر الذي يورده طرابيشي لإثبات دعوى مناقضة الشافعي لنفسه هو آية الجلد عندما أقر أنها نسخت بحديث الرجم.

---

[97] المرجع نفسه.

[98] انظر الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص. 233، 234.

[99] الشافعي، الأم، مرجع سابق، ص. 60.

[100] انظر الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، مرجع سابق، ص. 37، نقلًا عن ابن الصلاح، علوم الحديث.

" ولكن في الوقت الذي يعسر علينا أن نسلم للشافعي بوجود نسخ للقرآن بالقرآن في آيات عقوبة الزنا في سورتي النساء والنور يفاجئنا بمصادرة أخرى أصعب قبولًا بكثير من منظور ابستمولوجيا التنزيل بقدر ما يترتب عليها من جواز لنسخ القرآن بالسنة".[101]

ولكن الشافعي عندما استشهد بآية الجلد، فإنما جاء بها في معرض جوابه عن امتناع مخالفة السنة للقرآن

فقبل الاقتباس الذي يورده طرابيشي جاء:

" لم تكن السنة لتخالف كتاب الله ولا تكون السنة إلا تبعًا لكتاب الله بمثل تنزيله، أو مبينة معنى ما أراده الله فهي بكل حال متبعة كلام الله"[102]

وعندما سأله محاوره الافتراضي:" أفتوجدني الحجة بما قلت في القرآن؟"

فكان من ضمن جوابه عن هذا السؤال:

" قال: وذكرت له قول الله" والسارق والسارق فاقطعوا أيديهما"

" والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"، وأن رسول الله لما سنّ القطع على من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدًا والجلد على الحرّين البكرين دون الثيبين الحرّين والمملوكين دلت سنة رسول الله على أنه أراد بها الخاص من الزناة والسراق وإن كان مخرج الكلام عامًا في الظاهر على السراق والزناة".[103]

فالحديث إنما جاء مبينًا أن الآية عام يراد به خاصّ، ولم ينسخ الحديث الآية.

وبمناسبة العموم والخصوص فمن المهم التنويه إلى رأي الشافعي في العام والخاص، فالشافعي يجعل العام مستعملًا بصيغته في العام إن لم يوجد ما يخصصه، ولكن دلالته على ذلك ظنية لا قطعية، ولأنه ظني فإن تخصيصه بخبر الآحاد ممكن فهو تخصيص ظني في دلالته بظني في ثبوته.[104]

وعدّ الشافعي العام ظنيًا في دلالته يفتح إمكان تخصيصه على فضاءات واسعة، وينفي ما يتهم به من انغلاق، وهو رأي مالك نفسه في دلالة العام التي ذكرناها آنفًا.

ولكن طرابيشي يعبر عن رأي جدير بالاهتمام، ومحرّض على إعادة النظر في حكم الرجم الذي عدّه الشافعي خاصًا بالزاني المحصن، ليس نسخًا لآية الجلد، وإنما بما بينه الحديث من عمومها الذي يراد به الخصوص.

"والأفظع بعد من نسخ حكم الزنا القرآني نسخ فلسفة القصاص القرآنية. فالقرآن في واحد من أسمى ما سنه من المبادئ في فلسفة الشرع جعل للناس من حيث هم أولو عقول وألباب، " في القصاص حياة"

---

[101] طرابيشي، ص. 220.

[102] الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص. 223.

[103] المرجع نفسه.

[104] أبو زهرة، الإمام الشافعي، مرجع سابق، ص. 207.

والحال أن الفلسفة الكامنة وراء فلسفة الرجم هي فلسفة الموات بالأحرى. ولقد رأينا السيوطي على منزعه الشافعي المعلن يقول إن الرجم هو من البشاعة لفظًا وفعلًا إلى حد أن تلاوته نسخت من القرآن".[105]

ويقول في موضع آخر:

"فالشافعيّ بنسخه حكم الحبس والأذى والجلد الذي يبقى متسامحًا نسبيًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع قسوة البشر في عصر النبوة ومجتمع النبوة واستبداله إياه بالرجم مع الجلد قد أوقف أيضًا جدلية التوبة والرحمة عن الاشتغال فباب التوبة، وبالتالي الحياة يكون قد أوصد نهائيًا أمام المرجوم كما أن الراجم يكون قد تخلق له قلب من حديد لا يعود يتأثم معه من إشباع مكبوته السادي الموروث من ما قبل التاريخ الإنساني".[106]

ونحن لا نستطيع ألا نؤيد طرابيشي في هذه الجزئية، وإن خالفناه في اتهامه الشافعي بالتناقض.

فالكثيرون لا يقولون إن آية الجلد نسخت بحديث، وانما بآية منسوخة تلاوة وباقية حكمًا وهي التي نصها: " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة".

ويستدلون على وجودها بما ثبت عن عمر بن الخطاب حديث عبد الله بن عباس قال عمر بن الخطاب:

"لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل ما أجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة من فرائض الله ألا وإن الرجم حق اذا احصن الرجل وقامت البينة او كان حمل أو اعتراف وقد قرأتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة. رجم رسول الله ورجمنا بعده." متفق عليه / البخاري: كتاب المحاربين من أهل الكفر؛ باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت /مسلم : كتاب الحدود ؛ رجم الثيب في الزنى)

وممن أنكر هذا النوع من النسخ من العلماء:[107]

الخضري الذي يقول:

" أنا لا أفهم معنى لآية أنزلها الله تعالى لتفيد حكمًا ثم يرفعها مع بقاء حكمها لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والإعجاز معا بنظمه فما هي المصلحة في رفع آية مع بقاء حكمها؟ إن ذلك غير مفهوم وقد أرى أنه ليس هناك ما يدعو إليه"

ويقول الدكتور مصطفى زيد:

" ومن ثم يبقى منسوخ التلاوة باقي الحكم مجرد فرض لم يتحقق في واقعة واحدة، ولهذا نرفضه ونرى انه غير معقول ولا مقبول".

وعبد الرحمن الجزيري:

---

[105] طرابيشي، ص. 227.

[106] المرجع نفسه، ص. 228.

[107] الخطيب، النسخ في القرآن، رأي آخر، موقع ملتقى أهل التفسير.
https://vb.tafsir.net/tafsir1630/#.Wds3y2iCxPY

" إن الاخبار التي جاء فيها ذكر كلمة من كتاب الله على أنها كانت فيه ونسخت في عهد رسول الله فهذه لا يطلق عليها أنها قرآن ولا تعطى حكم القرآن باتفاق ثم ينظر إن كان يمكن تأويلها بما يخرجها عن كونها قرآنا فإن الإخبار بها يعطي حكم الحديث، وإن لم يمكن تأويلها فالذي اعتقده أنها لا تصلح للدلالة على حكم شرعي؛ لأن دلالتها موقوفة على ثبوت صيغتها وصيغتها يصح نفيها باتفاق فكيف يمكن الاستدلال بها ؟ فالخير كل الخير في ترك مثل هذه الروايات"

وابن الخطيب:

"أما ما يدعونه من نسخ تلاوة بعض الآيات مع بقاء حكمها فأمر لا يقبله انسان يحترم نفسه ويقدر ما وهبه الله تعالى من نعمة العقل إذ ما هي الحكمة من نسخ تلاوة آية مع بقاء حكمها؟ ما الحكمة من صدور قانون واجب التنفيذ ورفع ألفاظ هذا القانون مع بقاء العمل بأحكامه؟ ويستدلون على باطلهم هذا بإيراد آية من هذا النوع يدعون نسخها، ويعلم الله تعالى أنها ليست من القرآن، ولو كانت لما أغفلها الصحابة رضوان الله عليهم ولدوّنها السلف في مصاحفهم".

هذا من حيث النقاش العقلي لإمكانية وجود نسخ تلاوة مع بقاء الحكم، ولكن من زاوية أخرى، فإن آية الرجم تقضي بالرجم على الشيخ والشيخة إذا زنيا، وهذا لا يُستفاد منه أنهما محصنان أو غير محصنين فوارد أن يكون الشيخ غير محصن.

ويمكن حلّ الإشكال بالاستناد إلى معيار نظرية الهندسة الحديثية التي ذكرناها آنفًا، ومن دون الخوض فيما خاض فيه طرابيشي من حجج لا تخلو من إلزام منطقيّ لتفنيد استنباطات الشافعي، وطريقته في النسخ.

3- عرض موجز لنظرية الهندسة الحديثية

تستعير هذه النظرية أدواتها من علم الاتصالات المعاصر فتعتمد استعارة من المخطط الأولي لنقل الرسائل: مرسِل/ رسالة/ مرسَل إليه

فعندما تمرّ الرسالة عبر قنوات اتصال تتعرض لقدر يقلّ أو يكثر من الضوضاء التي تؤثر على سلامتها، والمهمة الملحة تكمن في تنقية قنوات الاتصال الحاملة للرسائل مما يعتورها من مؤثرات تسبّب قدرًا متفاوتًا من التشويه لمضمونها.

" ويمكن نقل هذ الاستعارة المفهومية إلى علوم الحديث بتصور الرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة المرسِل بإطلاق، أو مصدر الأخبار، والكتب المدونة التي تستودع فيها هذه الأقوال بالمستودعات النهائية، ويكون جماع النقلة بمِثابة القناة الحاملة للأخبار ما بين المصدر والمستودع. و يمكن استثمار هذه الاستعارة المفهومية في محاصرة الخطأ أو الوهم الحاصل من أحد الرواة على اعتبار أن هذه القناة

الحملية البشرية هي قناة ضوضائية بامتياز، بمعنى أنها غالبًا ما تشوّه الخبر، إن لم يكن بالسهو أو الخطأ فلربما برواية الخبر بالمعنى أو بالزيادة والنقصان فيه، وهو ما يمكن اعتباره أخطاء نظامية. وكلّ هذه العوامل سواء أحصلت منفردة أم متضافرة فهي مبدّلة للخبر الأصلي الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم".[108]

ولهذا تضيف النظرية[109] شرطًا يحقق الوثوقية الخبرية للرسالة هو شرط التعزيز، وهو شرط كفاية يضاف إلى شرط الضرورة الذي اكتفى به علماء الحديث الكلاسيكيون والمتمثل في العدالة والضبط.

واشتقاقًا من هذه الإضافة يصبح الحديث الصحيح موصوفًا بالصلابة إذا تحقق فيه شرطا الضرورة والكفاية.

الحديث الصحيح الصلب: هو الحديث الذي اجتمع فيه شرطا الضرورة والكفاية بالتعزيز.

شرط الضرورة: هو نقل عدل ضابط عن مثله من مبتدأ السند إلى منتهاه، وخلو الحديث من القوادح واعلل والخفية.

شرط الكفاية: هو ورود الخبر عزيزًا من شاهدين عدلين في جميع الطبقات.

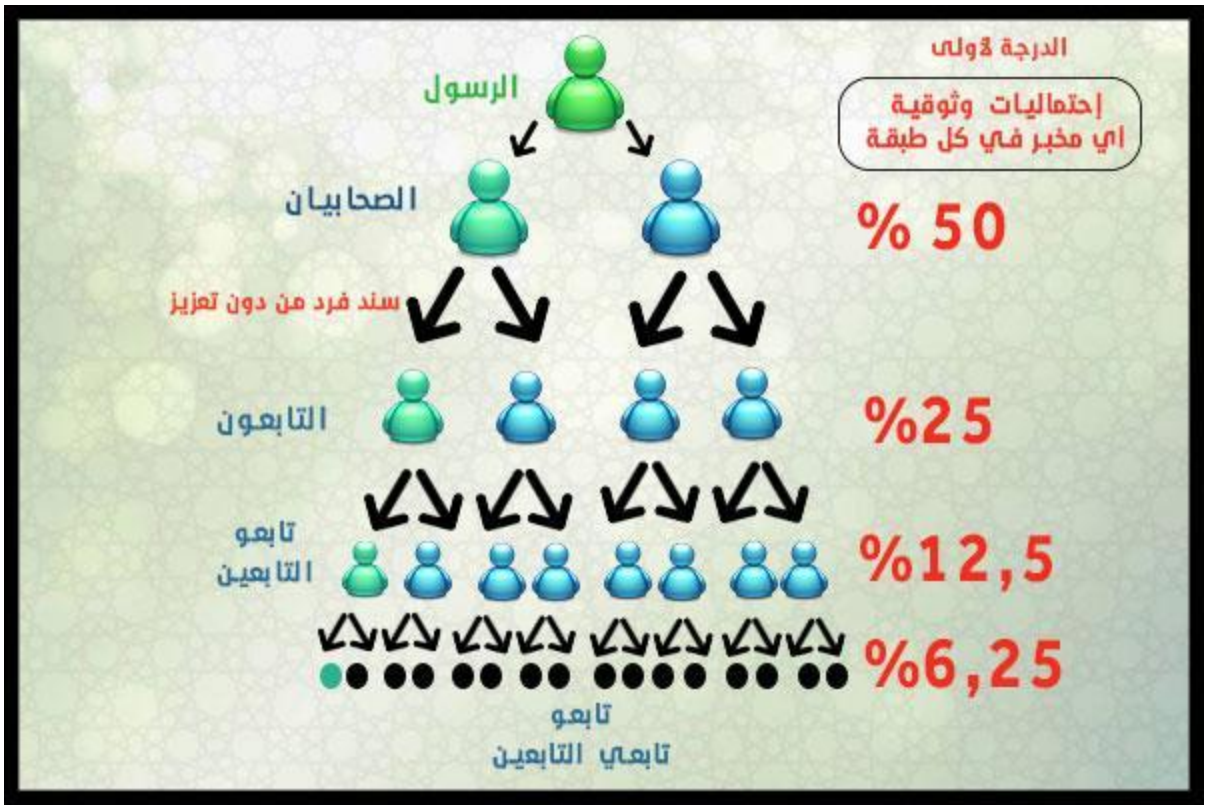
وللنظرية سلم معيار لقياس درجة وثوقية نقل الحديث النبوي مؤلف من درجات ثمانٍ، يمكن توضيحها من خلال الرسوم التالية التي اعتمدنا فيها القدر الممكن من التبسيط مع محاولة الحفاظ على فحوى السلم:[110]

---

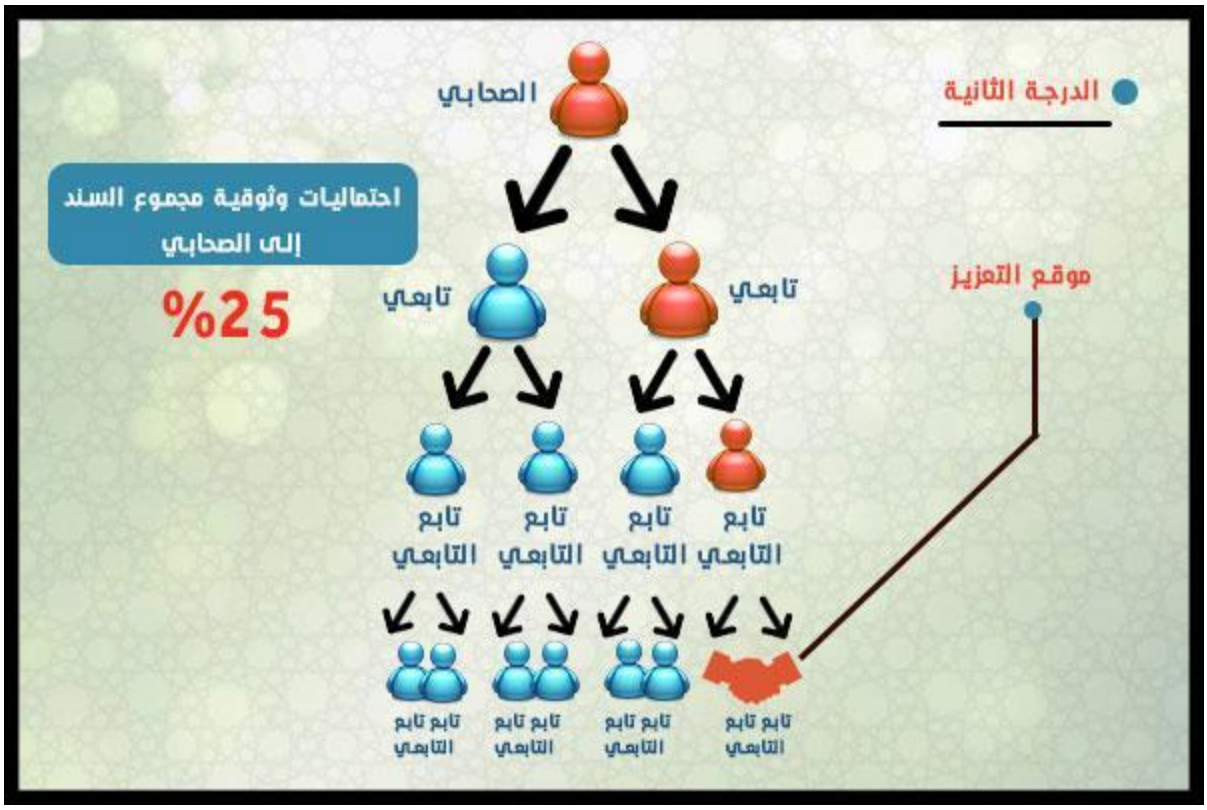
[108] محمد عمراني حنشي ونور الدين الأشهب،مقارنة بين المنهج التقليدي في دراسة الحديث ومنهج الهندسة الحديثية، بحث غير منشور، ص.19

[109] انظر محمد عمراني حنشي، مقدمات من أجل إحداث ثورة مفهومية في علم الحديث، موقع الحوار المحضر، مرجع سابق، باب ضعيف الصحيحين، 2008.
http://www.alhiwar.org/ar/index.php/ainmenu-37/663-qadeem-jadeed-1.

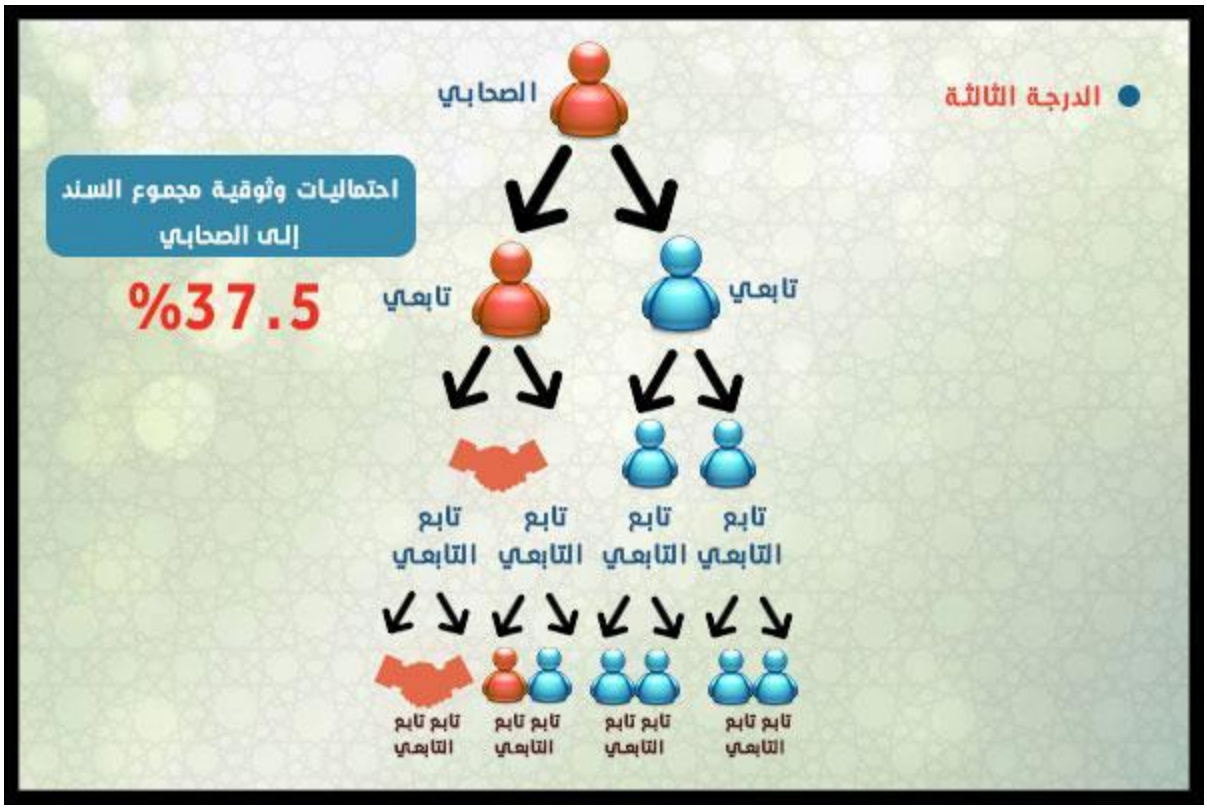
[110] المرجع نفسه.



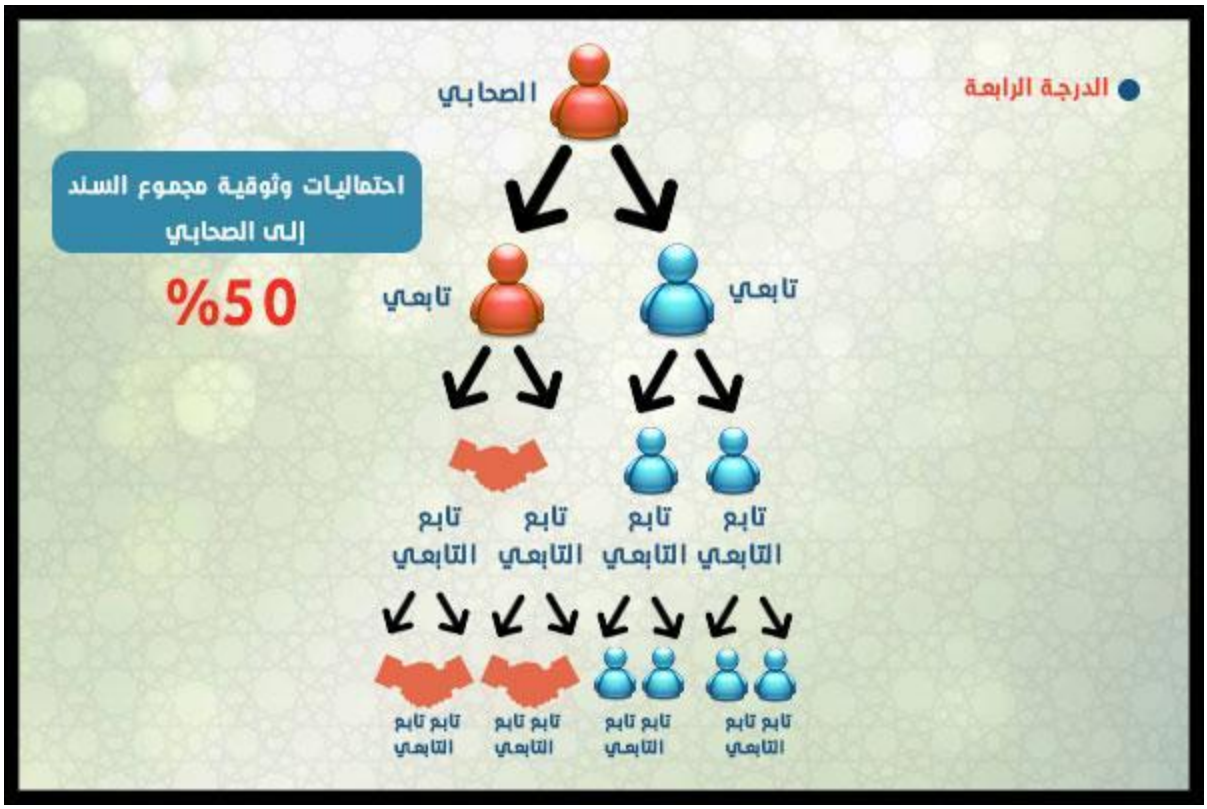
الدرجة الأولى كما نلاحظ ينتقل فيها الخبر في كل الطبقات عن طريق فرد، ولا تتعدى احتمالية وثوقية الخبر إلى الصحابي 12.5%.



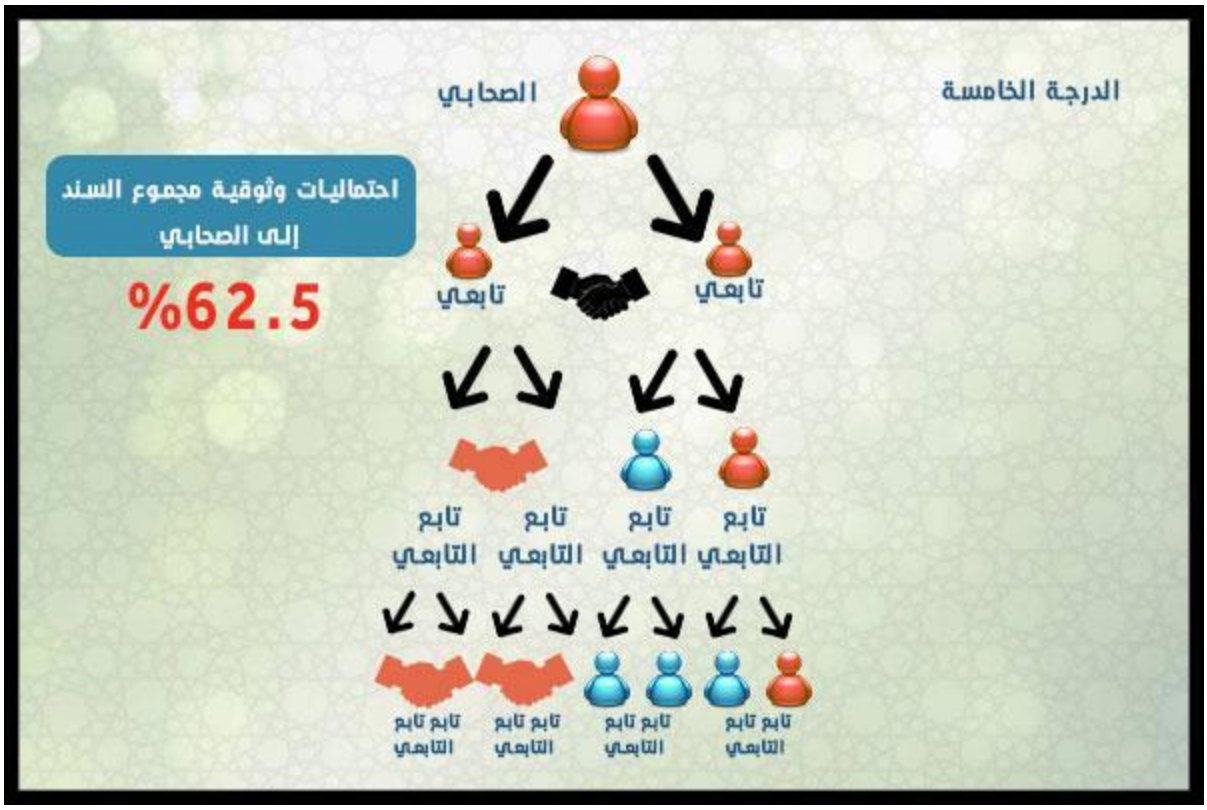
ونلاحظ بمقارنة الدرجة الثانية بالدرجة الأولى حصول تعزيز في الطبقة الأخيرة، وهو تعزيز يقوّي احتمال وثوقية الخبر، فبينما كانت 12.5% في الدرجة الأولى، أصبحت 25% في الدرجة الثانية.



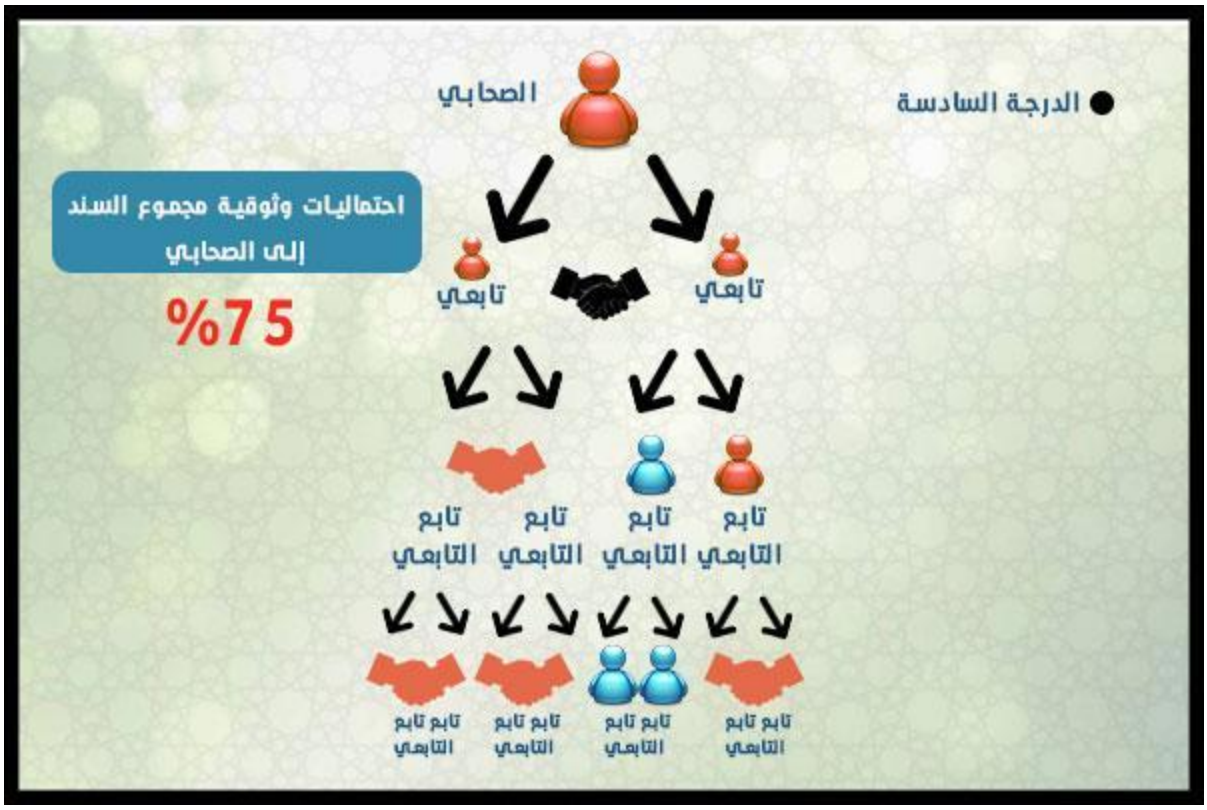
في الدرجة الثالثة نلاحظ وجود تعزيزين بدل تعزيز واحد في الدرجة الثانية، وهو ما يزيد احتمالية وثوقية الخبر إلى الصحابي إلى 37.5%.



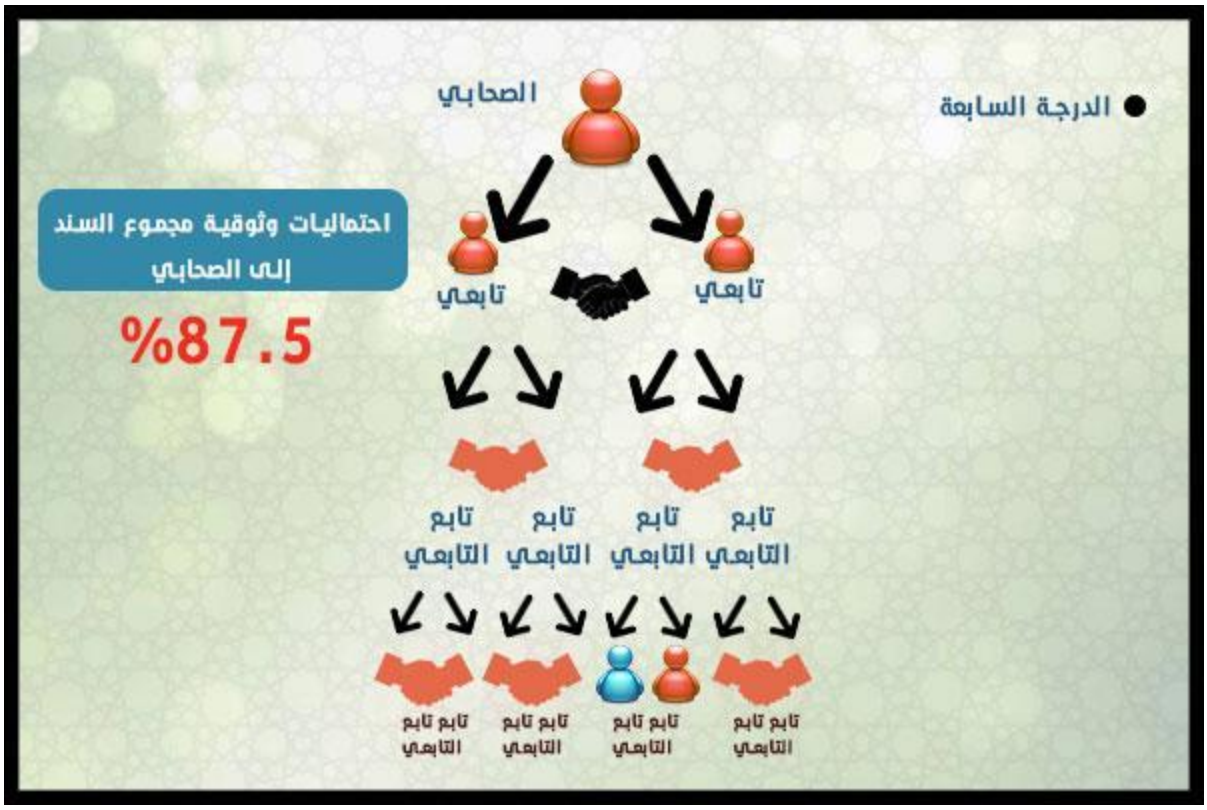
في الدرجة الرابعة ثلاثة تعزيزات ترفع الاحتمالية إلى 50%.



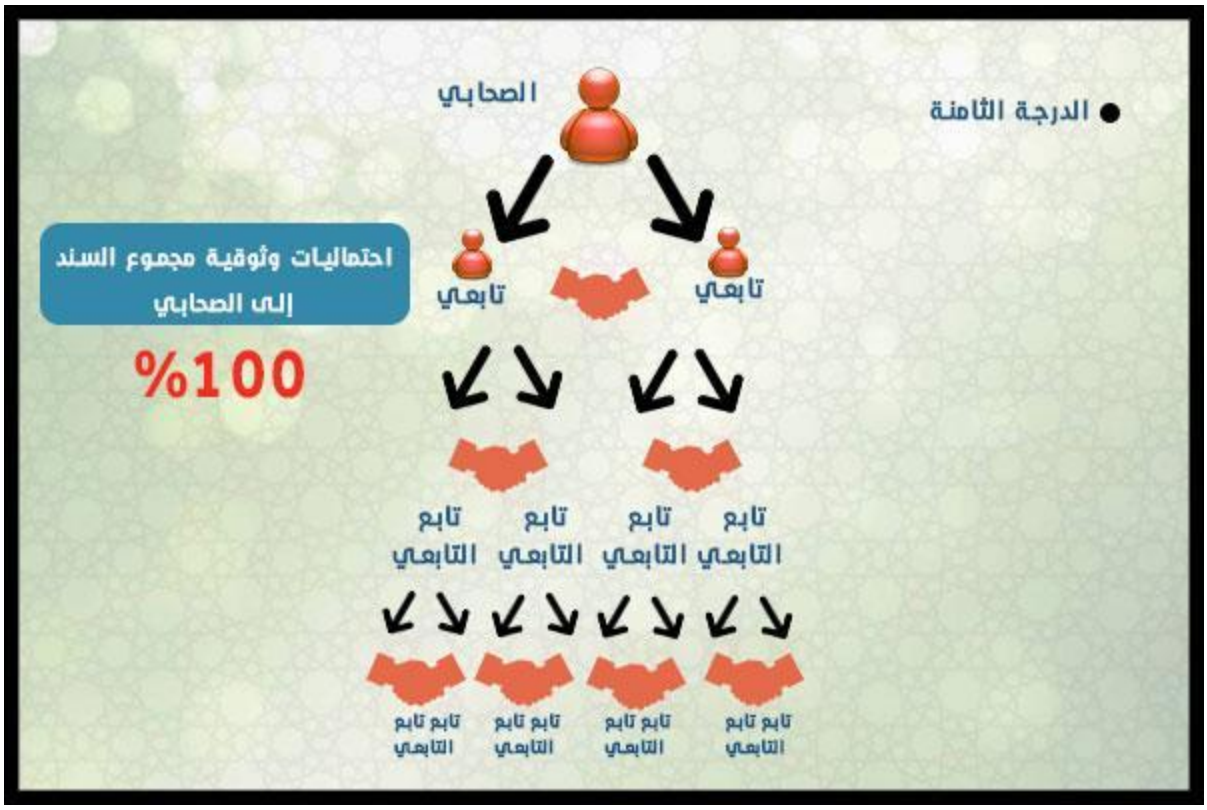
أربعة تعزيزات في الدرجة الخامسة من السلم ترفع الاحتمال إلى 62.5%.



الدرجة السادسة فيها خمسة تعزيزات ترفع احتمال موثوقية الخبر إلى 75%.



الدرجة السابعة فيها ستة تعزيزات ترفع الاحتمالية إلى 87.5%.



والدرجة الثامنة والأخيرة في السلم يصل فيها الاحتمال إلى 100%؛ لأن التعزيز موجود في كل الطبقات

معايرة أحد أحاديث رجم الزاني المحصن

الحديث:

أن رجلًا من أسلم جاء النبي فاعترف بالزنا فأعرض عنه، ثم اعترف فأعرض عنه، حتى شهد على نفسه أربع مرات، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أبك جنون؟

قال: لا

قال: أحصنت؟

قال: نعم

قال: فأمر به النبي فرجم بالمصلى، فلما أذلقته الحجارة فرّ، فأدرك فرجم حتى مات، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خيرًا ولم يصلّ عليه.

وبمعايرة الخبر الذي يرويه الزهري عن أبي سلمة عن جابر بن عبدالله وفق هذا السلم يخلص العمراني إلى أن درجة وثوقية النقل في القناة الخبرية الخاصة به إلى الرسول لا تتعدى 12.5%. .[111]

[111] لمزيد من التفصيل، انظر عمراني، موقع الحوار المحضر، باب المقالات، معايرة أخبار الرجم، الحلقة 1، 2015.
http://www.alhiwar.org/ar/index.php/216-rajm/726-rajm-1

سابعًا: القياس عند الشافعيّ

"إن القياس عند الشافعي هو بالتعريف قول، وبديهي أن المقصود هنا ليس القول الذي يقوله اللسان بل القول الذي يقوله العقل لكن خلافًا لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الاولى فإن العقل المرشح هنا ليقول القول ليس ملكة قائمة بنفسها، قرارها بيدها ومرجعها إلى ذاتها، بل هو محض أداة ركبها الله في خلقه ليستدلوا بها وينتهوا إلى حكمه سواء أنص على هذا الحكم نصا في كتابه او سنة رسوله ام ترك لهم ان يجتهدوا ليستخرجوا هذا الحكم بأنفسهم بقياس ما لم ينزل فيه نص على ما نزل فيه النص".[112]

بمثل هذه الفهم لقياس الشافعي يقرر طرابيشي أن الشافعي قد همّش العقل، وحشره في الزاوية واشتقاقًا من هذا التهميش للعقل كان موقفه من الاستحسان.

ولكن كان ينبغي لجورج أن يوضح نوع العلم بالقياس لدى الشافعيّ، فهو مع الإجماع وخبر الآحاد علم بالظاهر، وليس للعالم به أن يدّعي أن علمه هو الواقع ونفس الأمر، والحقيقة التي يعلمها الله سبحانه وتعالى ولكنه يعمل به على أساس أنه العلم الذي أوصلته الأسباب التي هي في قدرته إليه وليس عليه أن يتكلف ما ليس في مقدوره ومستطاعه.[113]

فلا شك أن الشافعي لا يشق طريقًا للعقل خارج النصّ، وأن القياس يجب أن يكون على أصل، ولكن تهمة تهميشه العقل لا تنطبق على صنيع الشافعيّ إلا إذا كان النصّ الذي همّش العقل بالنسبة إليه نصًا يقاسم العقل محدوديته، ويقبل المقايسة معه.

ولكن النصّ الذي يتحرك عقل الشافعي في إطاره -إذا صح التعبير- نصّ لا تتناهى معانيه، فهو نص من لدن المطلق، وتتلاقى آياته في صحائفه مع آيات الله في كونه.

واللغة العربية كانت الاستثمار الأمثل لتجسيد لا نهائية المعاني، فهي لغة تغيب فيها الرابطة الوجودية بين الموضوع والمحمول أو المسند إليه والمسند.

إن المسند إليه، أو الموضوع، لا يستنفده المسند، أو المحمول، مهما تعدد وتكثّر؛ لغياب الرابطة التي تثبّته على معنى واحد، وتمكّن المحمول من استغراق موضوعه.[114]

إن هذه اللامطابقة بين الموضوع والمحمول التي تمثل إحدى أشكال اللامطابقة بين الإدراك والوجود تفسح المجال للمبادرة الإنسانية الخلّاقة للوصول إلى أقصى ما تتوخى الوصول إليه من فعالية؛ لأن إدراك العجز عن الإدراك يحثّ على استنفاد الجهد في محاولات الإدراك التي تتراكب فوق بعضها في سيرورة تقدم معرفيّ لا تنتهي.

---

[112] طرابيشي، ص. 253-254.

[113] أبو زهرة، الإمام الشافعي، ص. 282

[114] انظر أبو يعرب المرزوقي، في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000، ص. 42، 43.

ولقد لمسنا لدى الشافعي هذا التفريق بين الإدراك والواقع عندما تحدث -وهو بصدد استنباط المعاني من النصّ المطلق- عن اجتهادات إنسانية لا تطابق علم الله؛ فهي علم ظاهر، وعلم الله علم باطن.

النصّ الذي يشتغل الشافعي على الاجتهاد في استنباط معانيه لا يقيّد عقله كما يقول طرابيشي، ولكنه يفتح أمامه آفاق الممكنات، ويحثّه على استنفاد أقصى طاقته في محاولات لا تنتهي؛ لأنه نصّ مطلق غير قابل للتحديد ليس في ذاته بل بنسبة علم الإنسان إليه، ولا متناهٍ في ذاته بالفعل، وليس بنسبة علم الإنسان إليه.

ولا يكفي لوصف قياس الشافعي بأنه تهميش للعقل القول: إنه كان يدور في إطار النصوص، وإنما ينبغي تمحيص مفهوم القياس لديه، وهو تمحيص يمكن أن يفضي إلى تقدير أكبر لموقف الشافعي من العقل.

فالقياس عند الشافعي يدور بين فرع، وأصل، وحكم في الأصل، وعلة للحكم تستنبط منه، وهذه العلة تتدرج في الوضوح والخفاء تدرجًا يقسم القياس بحسبه إلى ثلاثة أنواع:[115]

-أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كما في قوله تعالى:

" ولا تقل لهما أف". " الإسراء، آية 23".

التي استدل منها على حرمة ضرب الأبوين.

-أن يكون الفرع مساويًا للحكم في الأصل مثل:

"فإن أتين بفاحشة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب". " النساء، آية 25".

فقد قيس العبد على الأمة المنصوص على حكمها في الآية.

-أن يكون الفرع أضعف في علة الحكم من الأصل، وفي هذه الحالة يكون المعنى الجامع بين الأصل والفرع ضعيفًا، ولكن توجد للفرع أشباه في الأصل، فيحمل على أكثرها شبهًا به.

ويطلق الشافعي على هذا القياس اسم قياس الشبه، ويقول: إنه القياس الذي يختلف فيه القائسون.

ومن أمثلته:

قال الله تعالى:" والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" " البقرة، آية 233".

فواجب على الوالد أجرة ولده ونفقته، والعلة في هذا الوجوب بحسب الشافعي علاقة القرابة بين الولد وأبيه.

وقد قاس الشافعي على هذا الحكم حال الأب الذي لا يستطيع الانفاق على نفسه وليس لديه مال فأوجب لوجود العلة أن ينفق الولد على أبيه، وبقياس الشبه أوجب أن يقضى للوالدين وإن بعدوا، وللأولاد وإن سفلوا.

[115] انظر أبو زهرة، الإمام الشافعي، مرجع سابق، ص. 286.

وهذا النوع من القياس يتحرى فيه القائسون الذين استوفوا شروط القياس[116] معرفة الحق وهو واحد لا يتعدد في علم الله، فقد يصل القائسون إلى أحكام مختلفة، فيحكم أحدهم بأمر، ويحكم الآخر بخلافه؛ لأن القياس علم بالظاهر لا علم إحاطة:

" لا يجوز عندنا-والله تعالى أعلم- أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحدًا لان علم الله عز وجل واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده وإن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء".[117]

ثامنًا: أنكر الشافعي الاستحسان، ولكن أي استحسان؟

ولأن الاجتهاد الذي يرادف القياس لدى الشافعيّ علم ظاهر، وهو يجب أن يكون قياسًا على أصل، فإن الاستحسان الذي أنكره الشافعي لم يكن إنكارًا للاستحسان القائم على أصل، وإنما الاستحسان بالتشهي والهوى:

"ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان؛ إذ لم يكن الاستحسان واجبًا ولا في واحد من هذه المعاني".[118]

وهو ليس سدًا للفسحة المتاحة للعقل كما يقول طرابيشي:

" ولهذا فإن استحسان المستحسن منكر ومرفوض حتى ولو أحسن الاجتهاد وما ذلك فقط لأن الاجتهاد بطريق الاستحسان باطل بذاته ابستمولوجيا باعتبار أنه لا اجتهاد إلا بالاعتماد على نص أو دلالة من نص بل أيضًا لأن الاجتهاد بغير نص أو بغير دلالة من نص معناه أن ثمة نقصًا في البيان الإلهي".[119]

ولكن الاستحسان المرفوض لدى الشافعي هو الاستحسان بلا ضوابط:

إن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نصّ فيه لكان الأمر فرطًا، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت ، فيقال في الشيء ضروب من الفتيا والأحكام لا ضابط لها ولا مقاييس تبين الحق فيها ولا معرفة وجه الصواب منها وما هذكذا تفهم الشرائع ولا تفسر الأحكام الدينية".[120]

ولدينا حجة نحسبها قاطعة على أن الشافعيّ لم ينكر الاستحسان على إطلاقه، فلنشرع في بيان حجتنا:

---

[116] المرجع نفسه، ص. 288.

[117] المرجع نفسه، ص. 297.

[118] طرابيشي، ص. 256.

[119] المرجع نفسه، ص. 258.

[120] أبو زهرة، الإمام الشافعي، مرجع سابق، نقلًا عن الأم، الشافعي.

الاستحسان عند الأحناف هو:[121]

أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول".

فهو استثناء من قاعدة مطردة وهذا الاستثناء قسمان:

استحسان القياس: وهو أن يتنازع المسألة قياسان أحدهما جليّ ضعيف الأثر، والآخر خفيّ قويّ الأثر، ومثال ذلك:

سؤر سباع الطير، فالقياس فيها أن تكون نجسة؛ لأن لحمها محرم مثل سباع البهائم التي يعد سؤرها نجسًا؛ لأن لحمها نجس.

ولكن القياس الخفيّ أن لعاب سباع البهائم مرتبط بلحمها؛ فلذلك نجس بنجاسته وحرم مثله، أما الطير كالنسر فيشرب بمنقاره ولا يلقي بلعابه في الماء.

والنوع الثاني استحسان ليس سببه قياس خفي وإنما دليل أقوى من القياس:

-استحسان السنة: وهو أن يترك القياس؛ لورود سنة بخلافه كترك القياس الذي يقضي بالبينة على البائع واليمين على المشتري إذا اختلفا في تقدير الثمن؛ لأن البائع هو مدعي الزيادة والمشتري من ينكرها، والحكم بتحليف المتبايعين لورود حديث :

"إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا"

-استحسان الإجماع: كعقد الاستصناع فهو -قياسًا- بيع معدوم، ولكنّ تعارف الناس عليه جعله إجماعًا يترك به القياس استحسانًا.

-استحسان الضرورة: مثل تطهير الآبار التي يقضي القياس استحالة تطهيرها؛ لأن الدلو يتنجس بملاقاته النجاسة، ولا يزال يعود نجسًا، ولكن الضرورة اقتضت العدول عن القياس، والحكم بتطهير الآبار بمقادير مختلفة من الدلاء.

وأنواع الاستحسان هذه ليس فيها ما يرد عليه كلام الشافعي، وعدّه الاستحسان تلذذًا.

أما الاستحسان عند المالكية: فهو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ويوضحه ابن رشد بقوله: "الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع".[122]

وما يستخلص من تتبع تعاريف المالكية للاستحسان أن المجتهد ليس ملزمًا عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس، ولكن يُترك له تقدير المصلحة في المسألة الجزئية.

---

[121] انظر أبو زهرة، الإمام أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص. 389-394.

[122] أبو زهرة، الإمام الشافعي، مرجع سابق، ص. 313 نقلًا عن الاعتصام للشاطبي.

وهو اهتمام بالمصلحة اشتهر به المالكية يجعل الاستحسان قريبًا إلى حد الالتباس من المصلحة المرسلة، ولكن الحقيقة أنهما ليسا شيئًا واحدًا.

والفرق بينهما يوضحه الشاطبي:

"فإن قيل فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان قلنا نعم إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة أي أن الاستحسان يكون استثناء في مقابل دليل كلي بخلاف المصالح المرسلة فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها".[123]

فإذا عرفنا أن المصلحة المرسلة، وهي ليست استثناء من قاعدة، وإنما هي مصدر يعمل به حيث لا دليل سواها معتد بها عند الشافعية، استطعنا وصف تعميم الحكم القائل: إن الشافعية ينكرون الاستحسان تعطيلًا للعقل قول تنقصه الدقة، إن لم يكن تحاملًا، لا أساس موضوعيًا له.

فالمصلحة المرسلة بالتعريف:

هي المصالح التي لم يشهد لها أصل بالاعتبار، ولا بالإلغاء، ولا نصّ ولا إجماع.[124]

وأكثر أهل العلم يقولون: إن الشافعي قد أخذ بالمصلحة المرسلة:

فيقول القرافي: إن المذاهب الاسلامية كلها تأخذ في فروعها بالمصالح المرسلة وإن لم تسمها بأسمائها فهو يقول المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا يعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك".[125]

وهو ما يؤكده أبو زهرة:

والحق أن أكثر كتب الأصول تحكي عن الشافعي الأخذ بالمصالح المرسلة".[126]

ولا يتصور أن من يأخذ بما لا دليل سواه يستنكف عن الأخذ باستثناء من قاعدة تقوم عليه الأدلة.

---

[123] المرجع نفسه، ص. 314، نقلًا عن الاعتصام.

[124] انظر ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، الجزائر، 2006، ص. 1198.

[125] أبو زهرة، مرجع سابق، ص. 319.

[126] المرجع نفسه.

خاتمة

ليس بدعًا القول إن محاولات كشف أسباب النكوص مهمة نبيلة وملحة، ولا شك أن في التراث مظنة كشف بعضها، ولكن الانطلاق من مسلمات؛ من أجل الوصول إلى نتيجة مقررة مسبقًا هو مصادرة على المطلوب تُخلّ بمبدأ أساسيّ من مبادئ الحوار، وتخرق قاعدة أساسية من قواعد النقد المثمر.

ولعل فيما عرضناه ما يثبت وقوع طرابيشي في هذه المصادرة على المطلوب في دعوى محلّية الرسالة المحمدية التي انتقيت أدلة إثباتها انتقاءً، وفي مقاربته منهج مالك ومنهج الشافعيّ.

ولكن هذا لا يعني أن الجهود التي يجب الاستمرار في بذلها لتنقية التراث من عوائق في طريق النهوض يمكن أن تستغني عن إنتاج طرابيشي الذي غيّرنا فعلًا، وأضاء لنا الكثير من النقاط التي كنا غافلين عنها، وحضّنا على متابعة فحص التراث بتعمق أكبر، وبالقدر الممكن من الموضوعية التي لا ندّعي أننا نمتلكها بصورتها الكاملة، ولا نعتقد أن أحدًا من مدّعي امتلاكها يمكن أن يثبت ذلك مهما حاول.

وإن السعي إلى صوغ منهاج جديد للتعامل مع السنة النبوية، وغيرها من المصادر التشريعية سعي مشروع إذا كان المقصود تطوير فهم هذه المصادر بما يواكب متطلبات تجديد الخطاب؛ لكي يصبح أكثر تقبلًا لقيم الحداثة، وهي قيم لا نقول إن تمثلها هدف لا محيص عنه إلا بقدر ما يقدم بعضها مثل قيمة الديمقراطية من وسائل للانعتاق من ربقة الاستبداد، وإطلاق الحريات، والنهوض من كبوة التأخر.

إن النصوص المقدسة تمثل عائقًا أمام الديمقراطية إذا بقيت مبدأ مركزيًا غير قابل لأن يجدل في علاقة جدلية مع ممكنات السياق التاريخيّ الأكثر قابلية للتحول إلى واقع.

ولكن فرقًا بين محاولة تخفيف سطوة مركزيتها، وبين محاولات نسفها بتحليل لسيرورة تبلورها مستند إلى مناهج مفارقة للفضاء الذي نشأت وتبلورت فيه.

ونحن مع ضرورة عقلنة البحث في السنة النبوية، وغيرها من المصادر، وكشف جوانب القصور والقوة في منهج النقد الكلاسيكيّ لها، ولكننا لا نستطيع أن نصفّق لكل محاولة يدّعي أصحابها توخّيَهم الهدف نفسه، ما لم نسبر ما يعتور محاولاتهم من هناتٍ، مبتعدين قدر الإمكان عن الحكم على النوايا، وإن كانت النيات في كثير من الأحيان تفصح عن نفسها من دون محاولات استنطاقها.

قائمة المراجع

الكتب

1- ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، الجزائر، 2006

2- ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987.

3- أبو زهرة، محمد، الإمام مالك، حياته عصره، آراؤه وفقهه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1946.

4- أبو زهرة، الإمام الشافعي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ثانية، 1948.

5- أبو زهرة، محمد، الإمام أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.

6- الإدلبي، صلاح الدين، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق، بيروت، 1983.

7- الباجي، سليمان، التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى، 1991.

8- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، طبعة أولى، 1993.

9- الخطيب، معتز، رد الحديث من جهة المتن، دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

10- الدمشقي أبو العز، علي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997.

11- الذهبي، شمس الدين، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 1984.

12- الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1989.

13- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993.

14- السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، 1993.

15- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، الاسكندرية، 2001.

16- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1939.
17- رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، عمان، الأردن: جدارا للكتاب العلمي، طبعة أولى، 2007.

18- سعيد، همام عبد الرحيم، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، طبعة أولى، 1987.
19- شاكر، أحمد محمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1933.
20- الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق نور الدين العتر، دار الفكر، بيروت، 1986.
21- طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
22- عبد الرحمن، طه، أصول الحوار وتجديد علم الكالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.
23- العتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1979.
24- العسقلاني، ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1984.
25- العسقلاني، ابن حجر العسقلاني، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق عاصم القريوتي، مكتبة المنار، عمان، الطبعة الأولى، 1980.
26- العلائي، صلاح الدين، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.
27- القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 2004.
28- المرزوقي، أبو يعرب، في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000.
29- يوسف، أحمد، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، 2008.

الدوريات

1- جغيم، نعمان، تحرير رأي الإمام الشافعي في النسخ بين القرآن والسنة، مجلة البحوث والدراسات القرآنية،العدد الخامس عشر، السنة العاشرة.

2- رضوان، اسماعيل سعيد، هشيم بن بشير: تدليسه ومروياته في صحيح البخاري، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، العدد الثاني، 2006.

مواقع الانترنت

1- حنشي، محمد عمراني، مقدمات من أجل إحداث ثورة مفهومية في علم الحديث النبوي الشريف، موقع الحوار المحضر.
http://www.alhiwar.org/ar/index.php/ainmenu-37/663-qadeem-jadeed-1

2- حنشي، محمد عمراني، موقع الحوار المحضر، باب المقالات، معايرة أخبار الرجم، الحلقة 1، 2015.
http://www.alhiwar.org/ar/index.php/216-rajm/726-rajm-1

3- الخطيب، النسخ في القرآن، رأي آخر، موقع ملتقى أهل التفسير.
https://vb.tafsir.net/tafsir1630/#.Wds3y2iCxPY

4- الطيار، مساعد، المفردة القرآنية، المراحل التي تمر بها حال تفسيرها، موقع ملتقى أهل التفسير، 2003.
https://vb.tafsir.net/tafsir925/#.WdqVwmiCxPY